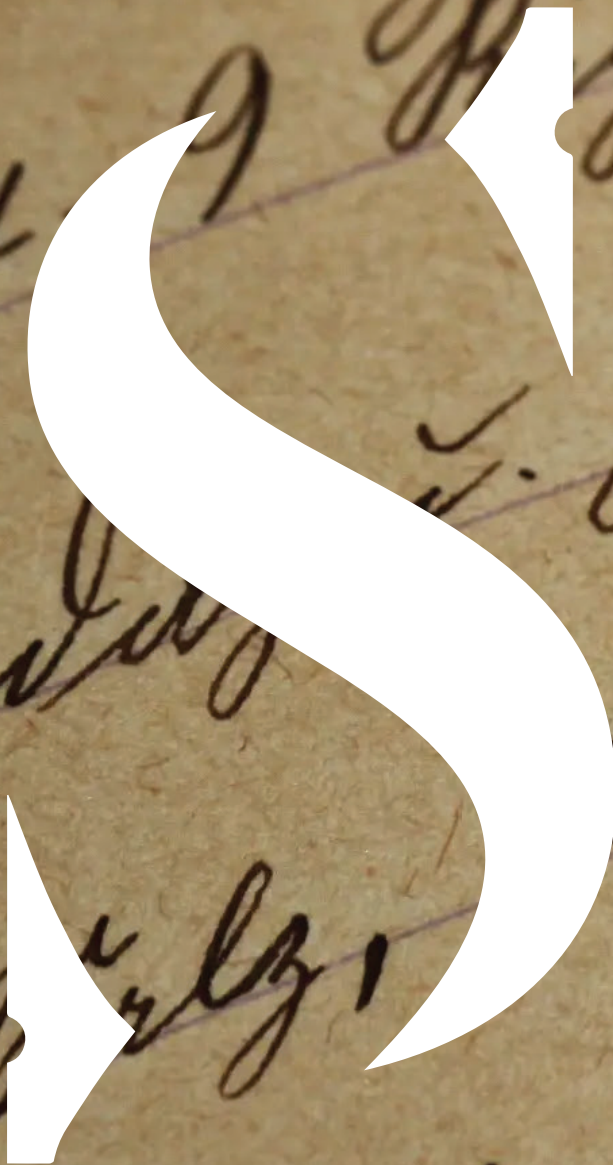




Vol. 2 N° 1
SEPTEMBER 2022

singidunum.ac.rs

Singillogos



POLITICALLY OR THEOLOGICALLY CORRECT?
THE KERUGMA OF THE CHURCH TO
THE WORLD TODAY pp. 1-9

WHAT DOES THEOLOGY, ACTUALLY, DO?
THE INTERPRETATION OF THE BIBLE IN THE EAST IN
THE LIFE OF THE GREEK ORTHODOX CHURCH:
AN OVERVIEW OF CURRENT STATUS - TOMORROW'S PROSPECTS
pp. 10-20

TEACHING OF THE KORAN ABOUT
THE MOST HOLY MOTHER OF GOD pp. 21-26

CHRISTIAN MORAL PERFECTION AS A SPIRITUAL
AWAKENING OF ENSLAVED HELLENISM pp. 27-36

"THE MARTYRDOM OF THE IMPRISONED HIGH PRIESTS AND
PROTESTANTS OF THE PELOPONNESE IN THE PRISON OF
TRIPOLI THROUGH HISTORICAL SOURCES" pp. 37-59

"WHOEVER STANDS IMPASSIVE TOWARDS HISTORY
CAN NEVER BE A GOOD CHRISTIAN": THE DIALOGUE
BETWEEN CHRISTIANITY AND HISTORY pp. 60-74

THE CONTRIBUTION OF THE ORTHODOX CLERGY TO
THE ENCOURAGEMENT OF THE REBEL NATION: THE CASE OF
ANTHIMOS SKALISTRIS, BISHOP OF HELOS (1811-1821) pp. 73-89

THE CHRONOLOGICAL QUESTION OF ESTABLISHING
A RUSSIAN MONASTERY IN AIETHOS pp. 90-112

THE ASPECT OF THE BODY IN THE WRITING "ON THE SOUL
AND THE RESURRECTION" BY GREGORY OF NYSSA pp. 113-129

THE SPEECH OF TH. KAIRIS DURING THE RECEPTION OF
I. KAPODISTRIAS IN GREECE (11/1/1828):
TOWARDS A PLATONIC-PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL-
READING OF THE POLITICAL ACT pp. 130-139

GNOSEOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE DIVINE
TRANSCENDENCE IN GEORGE PACHYMERES pp. 140-154

CHRISTIANITY AND THE PANDEMIC: AN EXAMPLE OF GOOD
BEHAVIOR FROM DIONYSIUS OF ALEXANDRIA pp. 155-164

LE SOIN DE L'ÂME POUR L'AU-DELÀ À BYZANCE:
TEXTES LITURGIQUES ET PRIÈRES DU RITE FUNÉRAIRE
pp. 165-182

THE CONTRIBUTION OF ALMYROS VERGA TO
THE GREEK REVOLUTION pp. 183-195

HISTORICAL APPROACH TO GEOPOLITICAL ISSUES
DURING THE PELOPONNESIAN WAR pp. 196-204

GEOSTRATEGY OF GREEKS' LIBERATION AND
THE ROLE OF SERBIAN PEOPLE IN IT pp. 205-215

NORTH THRACE/EASTERN ROMILIA WAS LEFT OUTSIDE
THE GREEK BORDERS pp. 216-232

"WOMAN AND THE SALVATION OF THE WORLD".
PAUL EUDOKIMOV'S THOUGHT ON THE PLACE OF
WOMEN IN THE LIFE OF THE CHURCH pp. 233-245

SOCRATIC DIALECTIC AND PERSONAL TRANSFORMATION
IN THE PLATONIC DIALOGUE LACHES pp. 246-257

TWO DIFFERENT MODES OF TRANSLATION: INTERPRETING
FOR THE DEAF AND THE DEAF-BLIND pp. 258-265

THE STATUS OF THE PASSIVE VOICE IN TRANSLATION
pp. 266-274



SingiLogos

Vol. 2 No. 1



SingiLogos

Vol. 2 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 (President)
- Christos Terezis, full professor (Philosophy), University of Patra, the Faculty of Social Sciences and Humanities, Patra, Greece
- Sotirios Despotis, full professor (Social Theology and Religion), National and Kapodistrian University of Athens
- Srdjan Simić, full professor (History of Religion), Faculty of Orthodox Theology Saint Vasilije Ostroski, Foca, Univeristy of East Sarajevo
- 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 Nis, Faculty of Philosophy, Nis, 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
- Dr 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 Purpose), 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 Pristina, Faculty of Philosophy, Kosovska Mitrovica, Serbia
- 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 Philology, 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
- Rima Jasnauskaitė, assistant professor (language for specific purposes, translatology), Kauno Kolegija, Kaunas University of Applied Sciences, Kaunas, Lithuania
- Apostolos Kaproulias, Teaching Advisor, Philosophy, Hellenic Open University, Patras, Greece

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: Miloš Višnjić, Singidunum University

Prepress: Miloš Višnjić, Singidunum University

Art direction: Aleksandar Mihajlović, MA, Singidunum University

ISSN: 2812-7005

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: singilogos.singidunum.ac.rs

Printed by: Caligraph, Belgrade

Access to full text articles:

The SingiLogos Journal (singilogos.singidunum.ac.rs)

Copyright © 2022
Singidunum University, Belgrade
All rights reserved.



CONTENTS

- ΠΟΛΙΤΙΚΑ Ή ΘΕΟΛΟΓΙΚΑ ΟΡΘΟ; Ο ΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΚΟΣΜΟ ΣΗΜΕΡΑ**
- 1 - 9
POLITICALLY OR THEOLOGICALLY CORRECT? THE KERUGMA OF THE CHURCH TO THE WORLD TODAY
Ιωάννης Αντ. Παναγιωτόπουλος
- WHAT DOES THEOLOGY, ACTUALLY, DO? THE INTERPRETATION OF THE BIBLE IN THE EAST IN THE LIFE OF THE GREEK ORTHODOX CHURCH: AN OVERVIEW OF CURRENT STATUS - TOMORROW'S PROSPECTS**
- 10 - 20
"ΠΟΙΑ Η ΕΠΕΝΕΡΓΕΙΑ ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΣΗΜΕΡΑ"; Η ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΒΙΒΛΟΥ ΣΤΗΝ ΑΝΑΤΟΛΗ ΚΑΙ ΕΙΔΙΚΟΤΕΡΑ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ: ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ ΚΑΙ ΠΡΟΟΠΤΙΚΕΣ
Σωτήριος Δεσπότης
- УЧЕЊЕ КУРАНА О ПРЕСВЕТОЈ БОГОРОДИЦИ**
- 21 - 26
TEACHING OF THE KORAN ABOUT THE MOST HOLY MOTHER OF GOD
Срђан Симић
- Η ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΗΘΙΚΗ ΤΕΛΕΙΟΤΗΤΑ ΩΣ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ ΑΦΥΠΝΙΣΗ ΤΟΥ ΥΠΟΔΟΥΛΟΥ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΥ**
- 27 - 36
CHRISTIAN MORAL PERFECTION AS A SPIRITUAL AWAKENING OF ENSLAVED HELLENISM
Κωνσταντίνος Μαντζανάρης
- «ΤΟ ΜΑΡΤΥΡΙΟ ΤΩΝ ΦΥΛΑΚΙΣΜΕΝΩΝ ΑΡΧΙΕΡΕΩΝ ΚΑΙ ΠΡΟΕΣΤΩΝ ΤΗΣ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ ΣΤΗΝ ΕΙΡΚΤΗ ΤΗΣ ΤΡΙΠΟΛΗΣ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΠΗΓΕΣ»**
- 37 - 59
"THE MARTYRDOM OF THE IMPRISONED HIGH PRIESTS AND PROTESTANTS OF THE PELOPONNESE IN THE PRISON OF TRIPOLI THROUGH HISTORICAL SOURCES"
Φιλάρετος Σπανόπουλος
- «ΟΠΟΙΟΣ ΜΕΝΕΙ ΑΠΑΘΗΣ ΕΝΩΠΙΟΝ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΑΥΤΟΣ ΔΕΝ ΜΠΟΡΕΙ ΠΟΤΕ ΝΑ ΕΙΝΑΙ ΚΑΛΟΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ»: Η ΣΥΝΔΙΑΛΕΞΗ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΥ ΜΕ ΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ**
- 60 - 74
"WHOEVER STANDS IMPASSIVE TOWARDS HISTORY CAN NEVER BE A GOOD CHRISTIAN": THE DIALOGUE BETWEEN CHRISTIANITY AND HISTORY
Δημητριάδου Δ. Μαρίνα



75 - 89

**Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΩΝ ΟΡΘΟΔΟΞΩΝ ΚΛΗΡΙΚΩΝ ΣΤΗ ΝΕΜΨΥΧΩΣΗ
ΤΟΥ ΕΠΑΝΑΣΤΑΤΗΜΕΝΟΥ ΓΕΝΟΥΣ: Ο ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΕΛΟΥΣ
ΑΝΘΙΜΟΣ ΣΚΑΛΙΣΤΗΡΗΣ (1811-1821)**

THE CONTRIBUTION OF THE ORTHODOX CLERGY TO THE ENCOURAGEMENT OF THE
REBEL NATION: THE CASE OF ANTHIMOS SKALISTIRIS, BISHOP OF HELOS (1811-1821)

Δημήτριος Θ. Βαχαβιώλος

90 - 112

**ΤΟ ΧΡΟΝΟΛΟΓΙΚΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΙΔΡΥΣΕΩΣ ΤΗΣ ΡΩΣΙΚΗΣ
ΜΟΝΗΣ ΣΤΟΝ ΑΘΩ**

THE CHRONOLOGICAL QUESTION OF ESTABLISHING A RUSSIAN MONASTERY IN ATHOS

Mirko Sajlović

113 - 129

**THE ASPECT OF THE BODY IN THE WRITING “ON THE SOUL
AND THE RESURRECTION” BY GREGORY OF NYSSA**

Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΓΙΑ ΤΟ ΣΩΜΑ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΚΑΙ ΑΝΑΣΤΑΣΕΩΣ ΤΟΥ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ
ΝΥΣΣΗΣ

Eirini Artemi

130 - 139

**Ο ΕΚΦΩΝΗΘΕΙΣ ΠΡΟΣ ΤΟΝ Ι. ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑ ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ Θ.
ΚΑΪΡΗ (11/1/1828): ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ - ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ
ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ - ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΠΡΑΞΗΣ**

THE SPEECH OF TH. KAIRIS DURING THE RECEPTION OF I. KAPODISTRIAS IN GREECE
(11/1/1828): TOWARDS A PLATONIC -PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL- READING OF THE
POLITICAL ACT

Απόστολος Καπρούλιας

140 - 154

**ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΘΕΜΕΛΙΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΘΕΙΑΣ
ΥΠΕΡΒΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟΝ ΓΕΩΡΓΙΟ ΠΑΧΥΜΕΡΗ**

GNOSEOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE DIVINE TRANSCENDENCE IN GEORGE PACHYMERES

Λυδία Χριστ. Πετρίδου

155 - 164

**ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΠΑΝΔΗΜΙΑ: ΕΝΑ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΟΡΘΗΣ
ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΑΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΔΙΟΝΥΣΙΟ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ**

CHRISTIANITY AND THE PANDEMIC: AN EXAMPLE OF GOOD BEHAVIOR FROM DIONYSIUS
OF ALEXANDRIA

Αναστάσιος Γ. Μαράς



- 165 - 182 **LE SOIN DE L'ÂME POUR L'AU-DELÀ À BYZANCE: TEXTES LITURGIQUES ET PRIÈRES DU RITE FUNÉRAIRE**
Η ΦΡΟΝΤΙΔΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΜΕΤΑ ΘΑΝΑΤΟΝ ΖΩΗ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ: ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΚΑΙ ΕΥΧΕΣ ΤΗΣ ΝΕΚΡΩΣΙΜΟΥ ΑΚΟΛΟΥΘΙΑΣ
Spyros P. Panangopoulos
- 183 - 195 **Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΗΣ ΒΕΡΓΑΣ ΤΟΥ ΑΛΜΥΡΟΥ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ**
THE CONTRIBUTION OF ALMYROS VERGA TO THE GREEK REVOLUTION
Παναγιώτης Μπαζίγος
- 196 - 204 **ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΖΗΤΗΜΑΤΩΝ ΓΕΩΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΙΑΚΟ ΠΟΛΕΜΟ**
HISTORICAL APPROACH TO GEOPOLITICAL ISSUES DURING THE PELOPONNESIAN WAR
Ιωάννης – Ιωσήφ Παπαγεώργης
- 205 - 215 **Η ΓΕΩΣΤΡΑΤΗΓΙΚΗ ΤΗΣ ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΣΗΣ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΚΑΙ Ο ΡΟΛΟΣ ΤΩΝ ΣΕΡΒΩΝ ΣΕ ΑΥΤΗΝ**
GEOSTRATEGY OF GREEKS' LIBERATION AND THE ROLE OF SERBIAN PEOPLE IN IT
Μαρία Π. Νέμετς
- 216 - 232 **NORTH THRACE/EASTERN ROMILIA WAS LEFT OUTSIDE THE GREEK BORDERS**
Η ΒΟΡΕΙΑ ΘΡΑΚΗ – ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΡΩΜΥΛΙΑ ΕΜΕΙΝΕ ΕΞΩ ΑΠΟ ΤΑ ΕΘΝΙΚΑ ΣΥΝΟΡΑ
Eleni Boliaki
- 233 - 245 **«LA FEMME ET LE SALUT DU MONDE» LA PENSÉE DE PAUL EUDOKIMOV SUR LA PLACE DE LA FEMME DANS LA VIE DE L'ÉGLISE**
"WOMAN AND THE SALVATION OF THE WORLD". PAUL EUDOKIMOV'S THOUGHT ON THE PLACE OF WOMEN IN THE LIFE OF THE CHURCH
Stavros Yangazoglou



- 246 - 257 **SOCRATIC DIALECTIC AND PERSONAL TRANSFORMATION
IN THE PLATONIC DIALOGUE *LACHES***
ΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΚΑΙ ΠΡΟΣΩΠΙΚΕΣ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΙΣ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟ ΔΙΑΛΟΓΟ
ΛΑΧΗΣ
Christos Terezis, Fyllio Titoni
- 258 - 265 **TWO DIFFERENT MODES OF TRANSLATION:
INTERPRETING FOR THE DEAF AND THE DEAF-BLIND**
DVA MODELA PRENOSA PORUKE: PREVOĐENJE ZA SLABOVIDE I OSOBE OŠTEĆENOG
SLUHA
Betül Özcan Dost
- 266 - 274 **STATUS PASIVA U PREVOĐENJU**
THE STATUS OF THE PASSIVE VOICE IN TRANSLATION
Maja Rončević



A FEW WORDS FROM THE EDITORS

We are proud to present to you the second volume of SingiLogos, the journal addressing a number of areas from the sciences and humanities field. What SingiLogos takes pride in is a spectrum of studies, original research papers, contributed by reputable scholars from different corners of the world. We have embarked on this adventure two years ago and continue our journey supported and equipped with profound knowledge and experience of the authors we welcome.

It is a worthy note that some of the selected papers, i.e., ideas – were presented at an international conference entitled “Two Centuries Later – Greece, Moreas, Orthodox Christianity”, held on 07 November 2021. The conference was initiated by the Institute for National and Religious Issues, Patras – and supported by His Eminence, Reverend Metropolitan Hrizostom, who is an honorable president of the Institute.

SingiLogos aims to foster the exchange of scientific word, both locally, regionally and globally, thus contributing to the development of social sciences and humanities.

We are immensely grateful to our Editorial/Advisory Board, Singidunum University top management, and, above all, the university president, prof. Milovan Stanisic.

The Editors

POZDRAVNA REČ UREDNIKA

Časopis SingiLogos Univerziteta Singidunum ovim kolektivnim naučnim tomom, drugu godinu zaredom, predstavlja svoje naučno-istraživačko prisustvo, pojačano studijama profesora i istraživača iz različitih univerziteta i zemalja. Naše putovanje u oblasti humanističkih i društvenih nauka nastavlja se novim objavljivanjima studija ispunjenih dubokim znanjem njihovih autora. Studije predstavljene u ovoj knjizi su originalne i podudaraju se sa navedenim oblastima znanja.

Tom sadrži i nekoliko radova najavljenih na Međunarodnoj konferenciji “Instituta za Nacionalna i Verska Pitanja i časopisa SingiLogos”, održanoj 07.11.2021, na temu: «200 godina od oslobođenja. Grčka - Moreas – Pravoslavlje», pod okrljem Preosvećenog Mitropolita Patre g. Hrizostoma, počasnog predsednika «I.N.R.A. Patre».

Naša želja je da časopis SingiLogos nastavi da doprinosi razmeni i razvoju naučnog duha i misli – kako u zemlji, tako i u inostranstvu, čineći društveno-humanističko polje nauke još bogatijim.

Dugujemo veliku zahvalnost «Uredništvu i Savetodavnom Odboru» časopisa, menadžmentu Univerziteta Singidunum, kao i njegovom predsedniku, prof. dr Milovanu Stanišiću.

Urednici





ΠΟΛΙΤΙΚΑ Ή ΘΕΟΛΟΓΙΚΑ ΟΡΘΟ; Ο ΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΚΟΣΜΟ ΣΗΜΕΡΑ

Ιωάννης Αντ. Παναγιωτόπουλος*

Αν. Καθηγητής
Τμήμα Θεολογίας, Θεολογική Σχολή,
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Περίληψη:

Το παροδικό φαινόμενο της Πανδημίας, το οποίο αν και πρόσκαιρο, λόγω της έντασής του προκαλεί έντονες αντιπαραθέσεις, υπήρξε αιτία εντάσεων και στο χώρο της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Η αντιμετώπισή του μέχρι σήμερα σε πλαίσια ήπιας διαχείρισης διέσωσε τις τοπικές εκκλησίες από επαχθείς διασπάσεις, αλλά ταυτόχρονα επέτρεψε μια επώδυνα συνεχόμενη ριζοσπαστικοποίηση ομάδων και προσώπων. Η εισχώρηση μάλιστα, της *πολιτικής ορθότητας* μέσω συντηρητικών εκκλησιαστικών ομάδων στο διάλογο που αναπτύσσεται, είναι ίσως το πιο επικίνδυνο στοιχείο στην εξέλιξη των πραγμάτων, καθώς διαμορφώνει όρους αλλοίωσης στην ορθή εκφορά του θεολογικού λόγου, του λόγου της Εκκλησίας.

Article info:

Received: November 9, 2021
Correction: December 23, 2021
Accepted: January 6, 2022

Λέξεις Κλειδιά:

Πολιτική Ορθότητα,
Ορθόδοξη Θεολογία,
Πανδημία,
Θεωρία Δικτύων.

Όπως δεν είναι ασφαλές να κολυμπάμε με τα ρούχα μας, έτσι δεν πρέπει να ακουμπάμε τη θεολογία όταν έχουμε πάθη¹ σημειώνει ο όσιος Ιωάννης της Κλίμακος. Και είναι αλήθεια ότι η αδυναμία να κατανοήσουμε ή να προσεγγίσουμε το σύνολο των ζητημάτων που συμβαίνουν γύρω μας και πολύ περισσότερο μέσα μας, έχει μια κλίμακα διαφορετική από άνθρωπο σε άνθρωπο.²

1 ... ούκ ασφαλές μετ' έσθῆτος νήχεσθαι· οὐδὲ πάθος ἔχοντα θεολογίας ἄπτεισθαι (PG 88, 1097).

2 Πρβλ. Ιωάννης Σχολαστικός, *Πλάκες πνευματικά (Λόγος άσκητικός του άββά Ιωάννου του ήγουμένου των έν τῷ Σινᾷ ὄρει μοναχών, ὄν και επέστειλε τῷ άββᾷ Ιωάννη τῷ ήγουμένῳ τῆς Ραιθουῦ, προτραπείς παρ' αὐτοῦ συντάξει)*, PG 88, 632-1164. Ο όσιος Ιωάννης ο της Κλίμακος σε αυτό το έργο το οποίο αποτελεί πνευματική κρηπίδα της νηπιτικής ζωής, εξηγεί ότι η πνευματική ζωή απαιτεί χρόνο και προσδεύει σταδιακά, όπως η άνοδος μιας σκάλας. Ο ίδιος σημειώνει ότι *ὁ μοναχός νήψεως πολλῆς, και άρεμβάστου νοός δέεται· τῷ μὲν προτέρῳ πολλάκις έβοήθησεν έτερος· τῷ δέ δευτέρῳ συνήργησεν άγγελος· νοεράς δυνάμεις συλλειτουργοῦσι, και φιλοχωροῦσιν έν ψυχικῷ ήσυχαστῆ. Τὸ δέ έναντίον σιωπήσω σοι· δογμάτων βυθός βαθύς, νοῦς δέ ήσυχαστοῦ άλλεται ούκ άκινδύνως έν αὐτοῖς* (PG 88, 1097).



Ακόμη δυσκολότερο είναι να προσλάβουμε και να ανταποκριθούμε στις αλλαγές. Ειδικά στις ημέρες μας οι αλλαγές που επέφερε η πανδημία είναι πολλές, και δεν είναι λίγες αυτές που τελικά ήρθαν για να μείνουν στη ζωή μας.³

*Όλα έρχονται από σένα, όλα βρίσκονται μέσα σε σένα, όλα ξαναγυρίζουν σε σένα*⁴ επαναλαμβάνει στωικά ο Μάρκος Αυρήλιος. Και αν αυτά τα λόγια θυμίζουν σκηνές από την καθημερινότητά μας, στην ουσία έρχονται σε πλήρη αντίθεση με τους ίδιους τους Στωικούς, όπως αργότερα και τους εκπροσώπους του Ανθρωπισμού, οι οποίοι θεώρησαν ότι ο άνθρωπος είναι *αυτάρκης και ικανός να προαγάγει τη ζωή του από κάθε άποψη μέσω της συνεχούς πνευματικής προόδου, χωρίς την ανάγκη υπερφυσικής γνώσης ή αποκαλύψεως*,⁵ προβάλλοντας τον ορθολογισμό έναντι της βιωματικής πίστης. Αλλά η πραγματικότητα, η ίδια η ζωή αναιρεί καταλυτικά αυτήν την άποψη, όταν πολύ περισσότερο σήμερα συνειδητοποιούμε πόσο αδύναμος είναι ο άνθρωπος αντιμετωπίζοντας έναν ιό, έναν αδιόρατο εχθρό! Η εμπειρία είναι μια δυναμική πραγματικότητα, ανεξάντλητη, όπως η ζωή, που δεν είναι δυνατόν να εγκλωβιστεί σε γλωσσικά σχήματα και μορφές, που από την φύση τους έχουν μια σχετικότητα.⁶ *Αλλά ιδού γάρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν* (Λκ. 17, 21).

Για αυτό άλλωστε απέναντι στον Πλάτωνα που υποστήριξε ότι ενώ έχει τη δυνατότητα κάποιος να γνωρίσει τον Θεό, αδυνατεί τελείως να τον εκφράσει,⁷ ο Γρηγόριος Κωνσταντινουπόλεως, ο Θεολόγος, αντέτεινε ότι εάν υπάρξει γνώση της αλήθειας, με την κοινοποίησή της ή με την εμπειρία, τότε είναι δυνατόν να διατυπωθεί, ακόμη κι αν αυτή δεν *εκφράζεται κυριολεκτικά*.⁸

Αυτός ο προβληματισμός, που ενυπάρχει σε πολλά και διαφορετικά επίπεδα ή πλαίσια, ακολούθησε πολλές φορές την πορεία ενός παθιασμένου ερμηνευτικού ορθολογισμού, που εξελίχθηκε σε έναν αναποτελεσματικό θεολογικό ορθολογισμό, προκαλώντας καταστροφικές θεολογικές αλλοιώσεις και επώδυνες για την ενότητα της Εκκλησίας εξελίξεις.⁹ Ακόμη και το σύγχρονο ερώτημα: *Παράδοση ή Αλλοτρίωση*, το οποίο τέθηκε με μεγαλύτερη ένταση στην *Ελληνόφωνη Ορθόδοξη Θεολογία* την 8^η δεκαετία του 20^{ου} αιώνα,¹⁰ κινείται ως συνέχεια μιας αλληλουχίας ερωτημάτων που κλήθηκε να απαντήσει η Ελληνική κοινωνία με μεγαλύτερη συνέπεια από κάθε άλλη φορά, όταν απώλεσε προσωρινά, την οικουμενική της διάσταση μετά την καταστροφή του 1922.

3 Ο πολὺς Bill Gates (1955) προβλέπει ὅτι ἡ τηλεργασία θὰ καθιερωθεῖ, μειώνοντας κατὰ 30% τὴν προσέλευση τῶν εργαζομένων στο χῶρο ἐργασίας τους σε σχέση με τὴν προ τῆς πανδημίας περίοδο, καὶ ἀκόμη ὅτι θὰ μειωθοῦν κατὰ 50% τὰ επαγγελματικὰ ταξίδια, θὰ ἀλλάξει ἡ χωροταξία τῶν μεγάλων ἐπιχειρήσεων στις σύγχρονες πόλεις, ἐνῶ ἡ ἐπιστημονικὴ ἔρευνα φαίνεται ἤδη κερδισμένη. Καὶ ὅλα αὐτὰ θὰ ὁδηγήσουν στὴν σταδιακὴ βελτίωση τῶν περιβαλλοντικῶν συνθηκῶν. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὁ Nicholas Christakis (1962) προβλέπει μετὰ τὸ τέλος τῆς πανδημίας *μία χαλάρωση στις καταναλωτικὲς μας συμπεριφορὲς, μία ἀναστροφή τῆς θρησκευτικότητας καὶ μία σεξουαλικὴ ἀπελευθέρωση*. Βλ. Christakis 2020. Ἀντίστοιχοι προβληματισμοὶ ἔχουν ἀναπτυχθεῖ καὶ στο χῶρο τῆς Ορθόδοξης Ἐκκλησίας, πρβλ. Χρυσόστομος Μεσσηνίας 2020· Ἀμβρόσιος πρ. Καλαβρύτων καὶ Αἰγιαλείας 2020· Ἀσπρούλης - Wood 2020· Σαλαπάτας 2020· Vassiliadis 2020· Σακελλαρίου 2020.

4 *ὦ κόσμε ... ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σέ πάντα* (Μάρκος Αυρήλιος, *Τὰ εἰς ἑαυτὸν*, 4, 23).

5 Ἰωαννίδης 1934, 174.

6 Βλ. Παπαδόπουλος 1997, 38 κ.ε.

7 *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν* (Πλάτων, *Τιμαίος*, 28). Πρβλ. Παπαδόπουλος 1997, 39.

8 Γρηγόριος Κωνσταντινουπόλεως, *Λόγος ΚΗ' (Θεολογικός Β', περί Θεολογίας)*, PG 36, 29-32 καὶ 48. Πρβλ. Eco, 383 κ.ε.

9 Πρβλ. Φειδᾶς 1994, 251 κ.ε.

10 Βλ. Μεταλληνός 1986.



Η σύγχρονη *Ελληνόφωνη Ορθόδοξη Θεολογία*, η οποία προσμετρά πλειάδα αγίων στις τάξεις της, έχει την αφετηρία της στη Θεολογική Σχολή Αθηνών, της οποίας η ίδρυσή το 1837 ως μια από τις τέσσερις πρώτες σχολές του Πανεπιστημίου Αθηνών απετέλεσε την τομή που διαχωρίζει τη νεώτερη και σύγχρονη περίοδο, από τη μακρά και επώδυνη μεταβυζαντινή.¹¹ Η ένταξη των Ορθόδοξων Θεολογικών Σπουδών σε ένα Πανεπιστήμιο ήταν πράξη πρωτόγνωρη για την Ανατολική Εκκλησία, αφού ακόμη και στην Ορθόδοξη Ρωσία, οι Θεολογικές Σπουδές είχαν αποκλειστεί από τη δομή της Πανεπιστημιακής εκπαίδευσης. Δεν είναι του παρόντος να εξετάσουμε ούτε τους σκοπούς, ούτε τους στόχους αυτής της επιλογής, αλλά το βέβαιο είναι ότι είχε μια ιδιαίτερα σημαντική συνέπεια. Συγκεκριμένα άλλαξε, μετέβαλε τον τρόπο εκφοράς του θεολογικού λόγου, τον τρόπο, όχι το ήθος. Και αυτή η αλλαγή δεν έγινε χωρίς συγκρούσεις, αφού η ίδρυση της Θεολογικής Σχολής της Χάλκης το 1844 στόχευε να ανακόψει την πιθανολογούμενη αλλοίωση που θα προκαλούσε η Θεολογική Σχολή Αθηνών, με την εγνωσμένη γερμανική (δυτική) παιδεία των πρώτων καθηγητών της.¹²

Τελικά, τα πράγματα έλαβαν μια τελείως διαφορετική τροπή, αφού το Πανεπιστήμιο Αθηνών διαμόρφωσε τα τυπολογικά, και κυρίως τα γλωσσικά και επικοινωνιακά πρότυπα ολοκλήρου του Ελληνισμού, είτε αυτός βρισκόταν στο μικρό Νέο Ελληνικό Κράτος, είτε στον υπό Οθωμανικό ζυγό Ελληνισμό, ή αλλαχού. Και αυτό το πολύ ισχυρό ρεύμα, ούτε ήταν δυνατόν να ανακοπεί, ούτε φυσικά να παρακαμφθεί.¹³ Επομένως, ένας θεολογικός λόγος απόμακρος από την κοινωνία την οποία υπηρετεί, όταν δεν είναι λειτουργικός, είναι νεκρός. Έτσι, η Ελληνόφωνη Θεολογία ανανεώθηκε σε λεκτικούς και επικοινωνιακούς τύπους, αλλά δεν απώλεσε το δεσμό με την πηγή της, ούτε την Ορθοδοξία της, μάλλον τη διαφύλαξε, παρακάμπτοντας ακραίους και συχνά άγονους συντηρητισμούς. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι *οι λέξεις τις οποίες ο θεολόγος επιλέγει ως λογικό όργανο, είναι μόνο σημαντικές ή δηλωτικές ή σημειωτικές της αλήθειας. Οι λέξεις στη θεολογία μόνο σημαίνουν ή δηλώνουν την αλήθεια, δεν την περιέχουν ούτε ταυτίζονται με αυτήν μερικά ή ολικά.*¹⁴

Το πέρασμα του ευσεβισμού από την Εκκλησία της Ελλάδος τον 20^ο αιώνα και τα μετεμφυλιακά απόνερα της περιγραφόμενης ως ομάδας των Νεορθοξόξων,¹⁵ που «κατοχύρωσαν στασίδι» μέσω ενός αριστερότροπου βερμπαλισμού και εν πολλοίς μιμητισμού της θεολογίας των γνωστών ρωσογενών θεολόγων της Δύσης,¹⁶ δημιούργησαν από κοινού τις προϋποθέσεις ενός δυνητικού διαλόγου σε μια νέα μορφή «πολιτικής θεολογίας»¹⁷. Αναπτύχθηκε λοιπόν, ένας διάλογος που για πολλά μέλη της *ποιμένουσας Εκκλησίας* είχε αρνητικές διαστάσεις και δημιουργούσε ένα αίσθημα «απέχθειας». Και ενώ αυτά τα κινήματα, ακολούθησαν την ιστορική πορεία όλων των αντίστοιχών τους, η «απέχθεια», που μεταβλήθηκε σε επιλεκτική αδιαφορία, δεν επέτρεψε την καλλιέργεια ενός ουσιαστικού διαλόγου, για θέματα που ήδη συζητούνταν με ενάργεια στη Δύση.

11 Βλ. Μπαλάνος 1931, 142-186· Κοντογιάννης 1987· Μπελέζος 2000, 565-632· Παναγιωτόπουλος 2003· Μανίκας 2018, 19-41.

12 Πρβλ. Μεταλληνός 1989, 483-494.

13 Djuric 1989, 377-385· Miller 1993, 287 κ.ε.

14 Παπαδόπουλος 1997, 54.

15 Πρβλ. Πάλλας 2005· Καλαϊτζίδης 2009· Ασπρούλης 2016.

16 Πρβλ. Φειδάς 2018, 390 κ.ε.

17 Πρβλ. Gibellini 2002, 371-397.



Τις δεκαετίες του '70 και '80, όπως είναι γνωστό, στη σύγκρουση ανάμεσα στους σοσιαλιστές και τους κομμουνιστές εμφανίστηκε ο όρος «πολιτικά ορθό», με τον οποίο οι πρώτοι ειρωνεύονταν την «πολιτική ορθοδοξία» των δεύτερων. Στην αρχή, όμως, της δεκαετίας του '90 στις ΗΠΑ ο όρος απέκτησε νέο εννοιολογικό περιεχόμενο στα πλαίσια της συντηρητικής κριτικής προς τη *νέα αριστερά*, την οποία κατηγόρησαν ότι με τις τοποθετήσεις της απειλεί την *ελευθερία της έκφρασης* και απαιτεί τη συμμόρφωση των κέντρων εξουσίας στις ποικιλώνυμες ομάδες πίεσης (*lobbies*, ΜΚΟ κ.α.). Πράγματι, η *νέα αριστερά* που εκφράστηκε μέσω της διακυβέρνησης των δύο δημοκρατικών προέδρων των ΗΠΑ Bill Clinton (1993-2001) και Barack Obama (2009-2017), επαναπροσδιόρισε την πολιτική της ρητορικής με την αποφυγή εκφράσεων ή ενεργειών που τεκμηριωμένα ή αισθητικά απέκλειαν, περιθωριοποιούσαν ή προσέβαλαν ομάδες ανθρώπων που μειονεκτούσαν κοινωνικά ή γίνονταν διακρίσεις εις βάρος τους (π.χ. ο αντισημιτισμός ή οι ΛΟΑΤ κοινότητες), ενώ ιδρύματα ή ΜΚΟ κατέστησαν προωθημένοι φορείς δημόσιας διπλωματίας. Αντίστοιχα στην Ελλάδα γνωρίσαμε καλά τις ΜΚΟ ως προωθημένους φορείς δημόσιας διπλωματίας μετά το 2015, εξ αιτίας της προσφυγικής κρίσης. Τα διεθνή παραδείγματα είναι πολλά, όπως η *διακριτική υποστήριξη της Αραβικής Άνοιξης* ως «πολιτικά ορθή» προσέγγιση και ως παράδειγμα συνεπούς πολιτικής της κυριουρχούσας στη Δύση αντίληψης περί του ορθού, η οποία δεν περιελάμβανε την πρόληψη επώδυνων φαινομένων πολιτικού και θρησκευτικού *ριζοσπαστισμού*, ο οποίος στην περιοχή είναι ενιαίος (π.χ. το 2012 σημαδεύτηκε από τη δολοφονία στη Λιβύη του Αμερικανού πρεσβευτή John Christopher Stevens και την εκλογική επικράτηση της Μουσουλμανικής Αδελφότητας στην Αίγυπτο).

Στην Πατρίδα μας η *πολιτική ορθότητα* διαδόθηκε αρχικά μέσω της «δημόσιας ιστορίας»,¹⁸ καθώς γρήγορα έγινε το τυπολογικό εργαλείο των *αναθεωρητών*. Όροι όπως «ακροδεξιά» και «ακροδεξιοί» χρησιμοποιήθηκαν με μεγάλη άνεση και πολλαπλές αναφορές, χωρίς αντίστοιχα να εμφανίζονται οι όροι «άκρα Αριστερά» ή «ακροαριστεροί». Με τον ίδιο τρόπο οι αντικομμουνιστές χαρακτηρίζονται «φανατικοί», ποτέ, όμως, οι κομμουνιστές. Η προπαγάνδα είναι δραστηριότητα της Δεξιάς, ποτέ της Αριστεράς. Αντίπαλοι στον Εμφύλιο ήταν ο αυτοαποκαλούμενος «Δημοκρατικός Στρατός» και ο «κυβερνητικός στρατός», όπως τον ονόμαζαν οι πρώτοι, και όχι ο Ελληνικός Στρατός.¹⁹ Και ασφαλώς για την περιγραφή κορυφαίων γεγονότων ο ιστορικός οφείλει πρώτα να *αυτομαστιγωθεί*. Η άλωση της Τριπολιτσάς είναι «σφαγή», ενώ η σημασία της για την Επανάσταση του 1821 αξιολογείται ως δευτερογενές στοιχείο. Αντιθέτως η σφαγή που διαπράχθηκε στην καταστροφή της Σμύρνης, ήταν «συνωστισμός» (οι μαρτυρίες, οι εικόνες χάνονται μπροστά στο αίτημα του πολιτικά ορθού).²⁰ Με τον ίδιο τρόπο αμφισβητήθηκε ο ρόλος της Εθναρχούσας Εκκλησίας στην Τουρκοκρατία, επιλεκτικά στην αρχή (π.χ. το *κρυφό σχολειό*), με καθολικότερο τρόπο στη συνέχεια (θεσμοί και εκπρόσωποί τους) και τέλος συστηματικά τα εμβληματικά πρόσωπα (π.χ. ο άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης ως «αντιγραφείας ιησουϊτικών κειμένων», ο εθνομάρτυρας πατριάρχης Γρηγόριος Ε΄ ως «προδότης»). Όλο αυτό θυμίζει πολύ τη λειτουργία των σύγχρονων troll στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης. Και είναι γεγονός ότι όλα αυτά τα «δίκτυα» αξιοποιήθηκαν, ταυτίζονται και συντονίστηκαν.

18 Πρβλ. Αθανασιάδης 2015, 15 κ.ε.

19 Πρβλ. Καλύβας 2008.

20 Πρβλ. Αθανασιάδης 2015, 45 κ.ε.



Πάντως, με τον ίδιο τρόπο που μορφές της πολιτικής ορθότητας διείσδυσαν στον ιδεολογικό πυρήνα της νέας αριστεράς στις ΗΠΑ, διαπέρασαν και την ρητορική των *συντηρητικών*. Αντίστοιχα, με τον ίδιο περίεργο τρόπο στην Ελλάδα σήμερα ασκείται η επιρροή της «πολιτικής ορθότητας» με μοναδική γοητεία σε αυτοπροσδιοριζόμενους ως συντηρητικούς θεολογικούς κύκλους, και πέρασε στο λόγο τους με μεγάλη ευκολία και ένταση. Αρχής γενομένης από την αμφισβήτηση της *Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Ορθόδοξου Εκκλησίας* στην Κρήτη το 2016. Αξιοποιήθηκαν επιχειρήματα εναντίον της συγκρότησης και του περιεχομένου των αποφάσεων της Συνόδου, με μια μάλλον αλλοπρόσαλλη θεολογική προσέγγιση που ελάχιστα στηριζόταν στην ίδια τη Σύνοδο, αλλά σε μια εικοτολογία και σε συναισθηματικού περιεχομένου αναφορές. Όταν πάλι, τον Ιανουάριο του 2019 παραχωρήθηκε η Αυτοκεφαλία στην Εκκλησία της Ουκρανίας, οι ίδιοι κύκλοι, υιοθετώντας τα επιχειρήματα των αντιτιθέμενων στην κανονική πράξη του Οικουμενικού Πατριαρχείου, ανέπτυξαν τις αντιρρήσεις τους φτάνοντας στο σημείο να κατατάσσουν τους εαυτούς τους για ένα κανονικού περιεχομένου ζήτημα, στο επίπεδο των αγωνιστών της ορθοδοξίας της πίστης. Και εσχάτως οι ίδιοι κύκλοι έχουν αναπτύξει τη «θεολογία της συνωμοσιολογίας», αγκαλιάζοντας τους *αρνητές της πανδημίας* και το *αντιεμβολιαστικό κίνημα*. Η απαίτησή τους για «ανοιχτές» Εκκλησίες δεν εδράζεται σε θεολογικά επιχειρήματα, αλλά σε έωλους και κενού περιεχομένου δογματισμούς. Το κυρίαρχο ζήτημα της μετοχής των πιστών στη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας αδρανοποιείται και παραμερίζεται, ενώ προτάσσεται ένας καινοφανής θεολογικός ορθολογισμός, εάν όχι *θεολογική αφέλεια*.

Το πρότυπο του χριστιανού ανθρώπου δεν προβάλλεται. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι το πρότυπο του «ωραίου» της κοσμοκεντρικής αναζήτησης της κλασικής ελληνικής αρχαιότητας²¹ προσέλαβε νέες πνευματικές διαστάσεις με την προβολή του προτύπου του αγίου της χριστιανικής ερμηνείας, αλλά στη διαδικασία μιας ισορροπημένης σύνθεσης τόσο το ωραίο όσο και το άγιο, αλληλοπεριχωρούνται και ανασυνθέτουν το ιδανικό πρότυπο του χριστιανού ανθρώπου.²²

Από την άλλη πλευρά η πολιτική θεολογία της Εκκλησίας αφετηριακά τόνιζε την φερόμενη εξουσία και όχι τον φορέα της,²³ προφυλάσσοντας την Εκκλησία από εσφαλμένες εμπλοκές ή ερμηνείες του ρόλου της στα πολιτικά πράγματα.

Αν και το βέβαιο είναι ότι σήμερα η πίστη εκφράζεται με διαφορετικούς τρόπους σε κοινούς γεωγραφικούς χώρους, εντούτοις και οι πιο κλειστές κοινωνίες αισθάνονται την πίεση της πολυπολιτισμικής διείσδυσης. Είναι αλήθεια ότι η διαφορετικότητα προκάλεσε συγκρούσεις, ακόμη και στο εσωτερικό ομογενών θρησκευτικών κοινοτήτων. Είναι, όμως, ο ριζοσπαστισμός το κύριο χαρακτηριστικό του θρησκευόμενου ανθρώπου; Στην προοπτική εκείνων που πιστεύουν ότι ζούμε στην περίοδο του πολέμου των θρησκειών η απάντηση είναι καταφατική. Αλλά εν τέλει, η πραγματικότητα είναι πολυσήμαντη και πολυσύνθετη. Η αδυναμία μας να διακρίνουμε τον θρησκευόμενο από τον ιδεολογικοποιημένο θρησκευτικό φανατισμό οδηγεί σε λάθος συμπεράσματα. Ο αληθινός πιστός είναι αφοσιωμένος στις αρχές του «φυσικού δικαίου» στην πιο καθολική του προοπτική και εφαρμογή. Ο θρησκευόμενος αναγνωρίζει την αξία της

21 Βλ. Eco 2004, 53 κ.ε.

22 Φειδάς 1994, 888.

23 Φειδάς 1994, 248 κ.ε.



ανθρώπινης ζωής και της αξιοπρέπειας του ανθρώπου. Δεν του επιβάλλεται αυτό, αλλά το βιώνει. Εδώ βρίσκεται το ουσιώδες. Επομένως ο φανατισμός δεν είναι στοιχείο της ζωής του, αλλά αλλοίωση της πίστης του.

Η ανάδειξη της ταυτότητας δεν σηματοδοτεί τη σύγκρουση, αλλά τη συνάντηση. Ο διάλογος αποτελεί το μοναδικό τεκμήριο έκφρασης. *Γιατί για να αποδώσει καρπούς ο γνωστός μας οικουμενικός διάλογος, οι διαφορές που χωρίζουν τις εκκλησίες δεν πρέπει να αποσιωπηθούν. Πρέπει μάλλον να αποκαλυφθούν και να συζητηθούν με ειλικρίνεια, σεβασμό και πληρότητα.*²⁴ Ειδικά μάλιστα στην εποχή μας που η πολυδιάστατη επικοινωνία (μέσα ενημέρωσης, μέσα κοινωνικής δικτύωσης κ.α.) έχει ανοίξει νέους ορίζοντες, ο διάλογος έχει υπερβεί τις οργανωμένες ομάδες και έχει περάσει στα πρόσωπα. Η ανάδειξη της «κοινωνίας των προσώπων» στο μέτρο του εφικτού, είναι η ουσιώδεις και αποφασιστική συνεισφορά του θρησκευόντος ανθρώπου. Αυτή η ευθύνη βαραίνει πολύ περισσότερο τους ανθρώπους που θέσει καλούνται να υπηρετούν το θεολογικό λόγο.

Επομένως, ο λόγος της Εκκλησίας σήμερα οφείλει να είναι πρωτίστως **θεολογικά ορθός**, διαφορετικά δεν είναι εκκλησιαστικός λόγος. Εκ των πραγμάτων, όμως, δεν δύναται να είναι κενός και προσαρμοσμένος αποκλειστικά στις επιρροές των κατά εποχή αντιλήψεων. Ασφαλώς, δεν πρέπει ο χρήστης να αψηφάει τα τυπολογικά πρότυπα, αλλά να αποφεύγει τις ειδολογικές αναφορές. *Ο μόνος περιορισμός της θεολογικής γλώσσας είναι ότι οφείλει να είναι «από τα καθ' ημάς», να παίρνει λέξεις, τα σχήματα, τις εικόνες, τους τύπους και τις μορφές εκείνες που ανήκουν στο γνωστικό πεδίο και τις δομές των ανθρώπων, στους οποίους και απευθύνεται.*²⁵ Άρα, ο λόγος της Εκκλησίας που είναι όπως κάθε λόγος δημόσιος, με την ιδιαίτερη αξία και διεισδυτικότητά του, οφείλει να εκφράζει με ακρίβεια τις θέσεις της Εκκλησίας, χωρίς όμως να ξεχνά ο φορέας του ότι πρέπει να εκφέρεται με τέτοιο τρόπο ώστε να μην γίνεται αιτία σκανδάλου ή παρερμηνείας. Είναι ρομφαία δίκοπος. Και κυρίως είναι ισχυρότερος και βαθύτερος όταν χαριτώνεται από την εμπειρία της πίστεως του Ποτηρίου.

24 Φλορόσκυ 1992, 22.

25 Παπαδόπουλος 1997, 46.



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αθανασιάδης Χάρης (2015): *Τα αποσυρθέντα βιβλία· Έθνος και σχολική Ιστορία στην Ελλάδα, 1858-2008*, Αθήνα.
- Αμβρόσιος (Λένης) πρ. Καλαβρύτων και Αιγιαλείας (2020): «*Κορωνοϊός!*» Ένα δαιμονικό σχέδιο για την διάλυση της κοινωνίας, Αίγιον.
- Ασπρούλης Νικόλαος (επ.) 2016: *Παναγιώτης Τρεμπέλας· μεταξύ παράδοσης και ανανέωσης, μεταξύ επιστήμης και ιεραποστολής*, Βόλος.
- Ασπρούλης Νικόλαος –Wood Nathaniel (επ. 2020): *Καιρός του Ποιήσαι· η Ορθοδοξία ενώπιον της πανδημίας του κορωνοϊού*, Βόλος (Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών Βόλου).
- Αυρήλιος Μάρκος, *Τὰ εἰς ἑαυτόν*, 4, (23). A.S.L. Farquharson (εκδ.) 1944: *The meditations of the emperor Marcus Aurelius*, τ. 1, Oxford (Clarendon Press).
- Christakis Nicholas (2020): *Apollo's Arrow; the profound and enduring impact of coronavirus in the way we live*, New York (Little, Brown Spark).
- Χρυσόστομος (Σαββάτος) Μεσσηνίας (2020): *Η Ορθόδοξη Εκκλησία και η πανδημία του Covid-19*, Καλαμάτα.
- Djuric I. (1989), «Ιστορική αλήθεια, βαλκανικοί πατριωτισμοί και εθνογενέσεις στην παιδεία», *Πανεπιστήμιο: ιδεολογία και παιδεία, ιστορική διάσταση και προοπτικές*, Αθήνα, τ. Β´, σελ. 377-385.
- Eco Umberto (2004): *Ιστορία της Ομορφιάς*, μτφρ. Δ. Δότση – Χρ. Ρομποτής, Αθήνα.
- Eco Umberto (2008): *Από το δέντρο στον Λαβύρινθο, ιστορικές μελέτες για το σημείο και την ερμηνεία*, μτφρ. Έφη Καλλιφατίδη, Αθήνα.
- Gibellini Rosino (2002): *Η θεολογία του 20^{ου} αιώνα*, μτφρ. Παναγιώτης Υφαντής, Αθήνα.
- Ιωαννίδης Βασίλειος (1934): *Ο απόστολος Παύλος και οι Στωικοί φιλόσοφοι*, Θεσσαλονίκη.
- Καλαϊτζίδης Π. - Παπαθανασίου Θ. Ν. - Αμπατζίδης Θ. (2009): *Αναταράξεις στη Μεταπολεμική Θεολογία: η «Θεολογία του '60»*, Αθήνα.
- Καλύβας Στάθης (2008): «Συλλογική μνήμη, δημόσια ιστορία και πολιτική ορθότητα: η δεκαετία του '40 μέσα από τρεις ιστορικές εγκυκλοπαίδειες», Γιώργος Αντωνίου - Νίκος Μαραντζίδης (επ.), *Η εποχή της σύγχυσης. Η δεκαετία του '40 και η ιστοριογραφία*, Αθήνα (Εστία).
- Κοντογιάννης Σπυρίδων (1987): *Η Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών επί τη εκατοπεντηκονταετηρίδι (1837-1987)*, Αθήνα.
- Μανίκας Κωνσταντίνος (2018): «Η ίδρυση της Θεολογικής Σχολής και η θέση της στο Πανεπιστήμιο Αθηνών κατά τον 19^ο αιώνα», *Πρακτικά Θεολογικού Συμποσίου 180 Χρόνια Θεολογικών Σπουδών στο Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών (1837-2017)*, 9-11 Μαΐου 2017, Αθήνα, 19-41.
- Μεταλληνός Γεώργιος (1986): *Παράδοση και Αλλοτρίωση: τομές στην πνευματική πορεία του νεώτερου Ελληνισμού κατά τη μεταβυζαντινή περίοδο*, Αθήνα.
- Μεταλληνός Γεώργιος (1989): «Το πρόβλημα των σχέσεων ελληνικής και γερμανικής θεολογίας τον ΙΘ΄ αιώνα», *Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής του Πα-νεπιστημίου Αθηνών* 28, 483-494.
- Miller W. (1993): *Ελλάδα: 100 χρόνια ελευθέρου Βίου*, μτφρ: Φ. Βώρος, Αθήνα.
- Μπαλάνος Δημήτριος (1931): «Η Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών (Ι-στορική επισκόπησις 1837-1930)», Γρηγόριος Παπαμιχαήλ, *Εναίσιμα επί τη 35τηρί-δι της επιστημονικής δράσεως του Μακαριωτάτου Χρυσοστόμου Παπαδοπούλου Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος*, εν Αθήναις, σελ. 142-186.



- Μπελέζος Κωνσταντίνος (2000): «Οι διδάκτορες της Θεολογικής Σχολής του Πανεπι-στημίου Αθηνών (από την έναρξη του θεσμού έως σήμερα: 1911-2000)», *Επιστη-μονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 35, 565-632.
- Πάλλας Δημήτριος (2005): *Ορθοδοξία και Παράδοση, δοκιμή αυτοβιογραφίας*, Ηράκλειο.
- Παναγιωτόπουλος Ιωάννης (2003): *Το ζήτημα του παπικού βικαριάτου του Ανατολικού Ιλλυρικού στη Θεολογική Σχολή Αθηνών των αρχών του Κ΄ αιώνα (η επί διδακτορία κρίση του Αιμιλιανού Πιπέρκοβιτς)*, Αθήνα.
- Παπαδόπουλος Στυλιανός ((²)1997): *Θεολογία και Γλώσσα: εμπειρική θεολογία – συμβατική γλώσσα*, Αθήνα.
- Φειδάς Βλάσιος (²)1994: *Εκκλησιαστική Ιστορία Α΄*, Αθήνα.
- Φειδάς Βλάσιος (2018): *Εκκλησιολογία μεταξύ Χριστολογίας και Πνευματολογίας υπό το φως της πατερικής παραδόσεως*, Αθήνα.
- Φλορόσκου Γεώργιος (1992): *Οι Βυζαντινοί Ασκητικοί και Πνευματικοί Πατέρες*, μτφρ. Παναγιώτης Πάλλης, Θεσσαλονίκη.
- Πλάτων, Τιμαίος: J. Burnet (εκδ.) 1902: *Platonis opera*, τ. 4, Oxford (Clarendon Press).
- Σακελλαρίου Αλέξανδρος (2020): *Θρησκεία και Πανδημία στην Ελληνική Κοινωνία: σχέσεις εξουσίας, θρησκευτικός λαϊκισμός και η μετέωρη εκκοσμίκευση*, Αθήνα, 2020.
- Σαλαπάτας Αναστάσιος Δ. (2020): *Κεκλεισμένων των θυρών· ημερολόγιο καραντίνας λόγω κορωνοϊού*, Λονδίνο.
- Vassiliadis Petros (εκδ.) 2020: *The Church in a period of Pandemic. Can the present pandemic crisis become a meaningful storm for renewal in our churches?*, Θεσσαλονίκη (CEMES).



POLITICALLY OR THEOLOGICALLY CORRECT? THE KERUGMA OF THE CHURCH TO THE WORLD TODAY

Summary:

The faith is expressed today in different ways in great geographical areas. Even the most closed societies feel the pressure of multicultural penetration. It is true that the diversity has caused conflicts, even within expatriate religious communities. Is the radicalism the main characteristic of the religious man? From the perspective of those who believe that we are living in a time of interfaith warfare, the answer is yes. But in the end, the reality is multifaceted and complex. Our inability to distinguish the religious from ideological religious fanaticism leads to wrong conclusions. The true man of faith is committed to the principles of "natural law" in its most universal perspective and application. The religious person recognizes the value of human life and human dignity. He is not forced to do this, but he experiences it. This hides the truth. The fanaticism is not an element of his life, but an alteration of his faith.

The emergence of identity does not imply the conflict, but the meeting. A dialogue is the only presumption of expression. In order for our well-known ecumenical dialogue to bear fruits, the differences that divide the churches must not be silenced. They should rather be revealed and discussed honestly, respectfully and in total. In our time, when multidimensional communication (media, social media, etc.) has opened new horizons, the dialogue has transcended organized groups and has passed to individuals. The promotion of the "society of persons" to the extent possible, is the essential and decisive contribution of the religious man.

Today, the discourse of the church must primarily be theologically correct, otherwise it is not an ecclesiastical discourse. As a matter of fact, however, it cannot be empty and adapted exclusively to the influences of the perceptions of the time. Of course, the user should not defy the typological standards, but avoid ideological references. The only limitation of theological language is that it must be "from our classes", taking words, shapes, images, types and forms that belong to the field of knowledge and structures of the people to whom it is addressed. Therefore, the speech of the Church, which is like any public speech, with its special value and penetration, must accurately express the positions of the Church, but without forgetting that its body must be delivered in such a way that it does not become a cause of scandal or misinterpretation. It is a double-edged sword. And above all, it is stronger and deeper when it is graced by the experience of the Faith of the chalice Cup.

Keywords:

Politically Correct,
Orthodox Theology,
Pandemic,
Networking Theory.



WHAT DOES THEOLOGY, ACTUALLY, DO? ** THE INTERPRETATION OF THE BIBLE IN THE EAST IN THE LIFE OF THE GREEK ORTHODOX CHURCH: AN OVERVIEW OF CURRENT STATUS - TOMORROW'S PROSPECTS***

Sotirios Despotis*

Professor, Department of Social Theology and the Study of Religion, National and Kapodistrian University of Athens,
Canon Law and Byzantine Theology since the 9th Cen. C.E.

Abstract:

The contemporary synchronic approach to the interpretation has created **a Koine (= common) Language which interconnects** the interpreters of the East and the West. In the East itself, the reception of the explanatory tradition, as it is practiced in academic field, does not influence satisfactorily the life of the Church. This may be due to the fact that audiences in the East put great emphasis on the dramatic representation and revival of a narrative, rather than on the audition of "sacred" texts itself. The biblical passages are considered as *wedding invitations* or as *byzantine chants*, where the notes don't have an *independent value* but are related to their context / relevance, creating a monophonic but also antiphonic melody that is "re+cycled" or finished with the reference to the Eternity, concentrated in the phrase NYN KAI AEI KAI EIS TOYΣ AIΩNΑΣ. Paul, as a messenger par excellence, as well as an explainer of the message / Gospel in the east Mediterranean World, through his erotic - "psychomatical" relationship with *the Truth* of his "message" (Evangelium), was a *living image* of the Crucified (not yet the Risen Christos comp. Rom. 6), calling others *father and mother / nurturer* to his *imitation*. The letters were written not to be read but to *be listened* to as a part of a Gathering that took place in the frame of κυριακόν δείπνο, which revived the last events of Jesus' life and awaited him as a Judge and bridegroom.

Article info:

Received: November 23, 2021

Correction: December 17, 2021

Accepted: February 4, 2022

Keywords:

Synchronic approach,
Hermeneia,
Orality,
Performance,
Katharsis.

** This article was prepared to be presented at the Conference: "What Does Theology Do, Actually?" Exegeting Exegesis: Academy – Religious Communities – Society 9-10 July 2021 Rheinische Friedrich-Wilhelms-University of Bonn.

*** See also my Publications: Das Evangelium als Hörgeschehen, Orthodoxes Forum 20 (2006) 181-193. Doxologische Ethik im 1. Timotheusbrief. Eine orthodoxe Perspektive Metapher – Narratio – Mimesis – Doxologie Begründungsformen frühchristlicher und antiker Ethik Kontexte und Normen



INTRODUCTION

The paradox of the New Testament Interpretation is the following: in relation to other disciplines of Theology, it has as its source only one book with 890 pages (Nestle-Aland²⁸). And yet countless Commentaries have been written and many interpretive techniques have been applied to extract its message. There is also a paradox with us, the Greek Interpreters: we speak to a large extent the language of the New Testament. And yet our presence in the international literature is not as expected. In the Greek Orthodox area up to the 60s the interpretation of the New Testament was identified with the accumulation of the citations – comments of the Church Fathers (Catenae). This was probably the reaction of the Eastern Church to the propagandistic use of the Bible by certain evangelical missionaries in the 19th century.

Particularly the introduction **of the synchronic approach** alongside the historical-critical method offered to the Eastern interpreters the opportunity for a more meaningful dialogue in the frame of SBL and SNTS¹ with the Western colleagues, who additionally appreciate the fact that the *first audiences* of the Gospel were located in the East Mediterranean world. The possibility to approach each book of New Testament as an integrated composition – a “universe” (*text < textile*), but also as part of the Canon (comp. *canonical approach*), in terms of the rhetorical and narrative Criticism, instead of the sterile anatomy of the texts (Form – and Redaction Criticism), was enthusiastically accepted in the East as a *Koine Language* of listening to the texts together with their Western colleagues. The ongoing studies of the mechanisms of (i) the oral Tradition (comp. the meaning of the verb *παραδίδωμι* I Cor. 15:3), (ii) the cultural Memory and (iii) the textualisation contributed even more positively in this direction, while in the postmodern ages the introduction of the *Space Turn* and the *new Materialism*, allow larger areas of cooperation. Indeed, the main Problem in the biblical *Hermeneia* remains the same from the time of the First Church and the establishment of the two *schools* of Interpretation in Antioch and Alexandria: it's about the danger to turn **Exegesis** (explanation) into **Eisegesis** (projection on the text of a variety of *subjective views of the reader* or rather the *listeners*)².

And yet we must admit that the *Bible Hermeneutics* in the East has not influenced to the same extent the Orthodoxy itself (i.e., the pastoral service, the Sermon and in general the religiosity of the Modern Greeks). Of course, is still missing in Greece a series of modern Commentaries on the books of N.T. or a special Journal of biblical Exegesis, where those who are interested (pastors, scholars of other fields etc.) can acquire an overview of the *diachrony* and the *synchrony* in the biblical Hermeneia up to date. But I think the problem is deeper and lies in the following points:

(a) The average orthodox believer focuses on the second part of the Eucharist, not the *Liturgy / Sacrament of Logos* but the Liturgy of the Gifts, although Father Alexander Smemann³ underlines that the second part without the first, evolves into

neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics Band VII Herausgegeben von Ulrich Volp, Friedrich W. Horn und Ruben Zimmermann Tübingen 2016; 355-374 Die himmlische Liturgie (Apk. 4-5) in ihrem Kontext und die Interaktion mit der irdischen Liturgie "Poetik und Intertextualität in der Apokalypse / Poetics and Intertextuality in the Book of Revelation" (WUNT I; Mohr Siebeck; ed. by Tobias Nicklas, Stefan Alkier & Thomas Hieke). 437-457.

- 1 Especially in Greece, women colleagues were emerged in the field of Interpretation with an alternative look at the texts.
- 2 We must underline the biblical Texts were written to be the object of *listening* in the frame of a *Synaxis / commune*
- 3 *Η Λατρευτική Αναγέννηση και η Ορθόδοξη Εκκλησία*, Larnaka: Simatoros 1989, 110.



"magic". The main emphasis, as it is proven also during this period of Covid19, is located exclusively on Holy Communion of the common cup, not on the coexistence / *koinonia* around the same table. We, as Greek Orthodox Church, to a large extent, face also the same Problem with that of I Cor. 11, as already in the first century the Lord's Supper (κυριακόν δεῖπνο) was regarded as a sacred meal and as individual *φάρμακον αθανασίας* (medicament of immortality; Ignatius to the Ephesians 20:2).

(b) The deficit in the knowledge of the Old Testament is also enormous in the Greek Orthodox Church, as its texts are neither heard nor preached in the Eucharistic Synaxis, although their message (the *one living God of the Fathers and of Exodus*, the deconstruction of idols and the solidarity to the *holy trinity* of socially insignificant and weak [widows, orphans and converts]) is nowadays as relevant as that of the New Testament. Here we must also note two things: (i) Greek Old Testament was the Scripture(s) par excellence of the Early Church, although the Interpretation of its Texts was Christological. (ii) Especially in the modern research the Studies on the Theology of the *Greek Old Testament* (Septuaginta) are in full swing.

(c) The sermon in the Orthodox Church usually until today is not the announcement of the Coming Basileia but *the daydreaming* of the glorious (Byzantine) past and / or the interconnection of the Religion with the national identity. This is the exact opposite of Paul's priority of the *faith Christi* against / versus τα έργα του Νόμου (as "identity markers" of an elected nation)

(d) The medium of the communication of the Evangelion in the frame of Synaxis as well in the public Forum is not the "*Koine Greek*" (the usage of *daily moments* as parables / metaphors of the Basileia / Reign of God) but usually a *wooden* (largely standardized) language.

I. EXEGETING AS EASTERN INTERPRETER THE FIRST EXEGESIS/ RECEPTION OF PAULINE GOSPEL

In this article I will reflex about how Paul's sermon *from the beginning* was transmitted in Greek cities and what should be added *today* to the explanatory methods for those of us who deal with Interpretation to have a more active reception (impact) in the religious communities but in the society also⁴. I rely, among other things, (a) on the archaeological discoveries in Athens⁵ after the excavations for the Metro in combination and (b) on those in the Asclepieion of Epidaurus which in the near future will be opened to the Public.⁶

4 We now live in a World where Christianity (a) is viewed by the political Government as one of the many religious Communities. (b) It is again a conscious choice in a multicultural environment, in which everyone becomes the "director" of their identity. Thus, the attitude of the protagonists of N.T. towards (i) the globalized environment of the Universe, (ii) the "public space" - the market (the forum) of the City and (iii) the prefecture / management of the House, I think it can be used as a model for which can be the functionality of the course of the Orthodox Religious in the public space and especially the School. Ultimately, the discovery of the New Testament and the Bible in general can actively help the theological world to articulate a "political" discourse of real hope.

5 See my book *Ο Απόστολος Παύλος κηρύττει στην Αθήνα: Η πρώτη συνάντηση Χριστιανισμού και Ελληνισμού*, Athens: Ennoia 2019, passim.

6 Vasilios Lambrinouidakis, *Το Ασκληπιείο της Επιδαύρου: Τόπος φροντίδας σώματος και ψυχής*. <https://www.blod.gr/lectures/to-asklipleio-tis-epidayrou-topos-frontidas-somatos-kai-psyhis/>



In Greece but also in the Imperium Romanum generally, especially in the 1st AD, very popular⁷ were the deities who offered *healing* which was conceived as a *holistic matter* (as *sotiria / sotirion* = becoming *whole*) and as means to achieve *eudaimonia* (physically and mentally, avoiding among other things the influence of evil spirits). Already after the pandemic of Athens (429 - 427 BC), and in fact on a *private* initiative, the cult of Thessalian *Asclepius* was introduced from Epidaurus in Athens through Piraeus. This particular cult was interrelated both topographically and essentially with the theater of Dionysus, the cradle of ancient tragedy and comedy, but also the seat of the meeting / *synaxis* of the Ecclesia of the Demos in the Greco-Roman years. Additionally, in honor of Asclepius was dedicated the fourth day (the 17th) of the Eleusinian Mysteries (Epidaureia), where the drama of the abduction of Persephone and her search by Demeter *was revived* not only through the *ritual* (= imitation), but also the *direction of the space* (the architecture of her Temenos).

The abovementioned most popular in the Graeco - Roman World deities (Asclepius,⁸ Dionysus, Demeter and the imported from East Isis [a sanctuary in her honor exists in Epidaurus]) share the following common characteristics:

(a) They experience passion (*pathos*) and resurrection, which act therapeutically not only for the person(s) who *imitate(s)* the deity (for example through sleep / *εγκοίμησις* in the abaton), but also for the community (το κοινόν) and the Universe (fertility) and its eternal future. According to Pliny the Elder, in the Greco-Roman years *the "path" to the eternal glory of becoming a god was to help the man* (Nat. Hist. 2.18).

(b) The *descent* to Hades and *the ascent* to Earth were revived (εν+θυμούμαι / ἀναμμνήσκω) not only through the rhythmic *recitation* of sacred texts, but (as it is already noticed) principally through the *μέθεξις*. I mentioned also above the stark interconnection in southern slope of Acropolis between the *Sanctuary* of Asclepius and the *Theater* (drama) of Dionysus (the god – sponsor of the abundance of wine and joy), whose luxurious *parousia* (arrival) in the *beautiful town* (κλεινόν άστυ) was accomplished through the sea on a ship.⁹

(c) Another experience par excellence in Epidaurus, after the sacrifice on the θυμέλη (< θύω) in the center of the orchestra, was *theoxenia*: the *common sacred meal*, while god was invisibly present. It should be noted that in antiquity deities were not ubiquitous. Indeed Aelius Aristides (2 cent. AD *Ιεροί Λόγοι*, which (title) in fact is translated not only as "Sacred Tales" but also as "Sacred Ceremonies")¹⁰ proclaims

7 Pnyx, the seat of the church of the municipality, in the Greco-Roman years, had been transformed into a place of worship of the God of the Most High.

8 The cult of Asclepius is introduced in Rom on an island of Tiber following the example of Dionysus in Athens.

9 It was revived either by a boat moving on wheels or by a cruiser. When Marcus Antonius visited Athens, he was transformed into the specific deity and sealed his visit through a "marriage".

10 277.26: ἡ κωμωδία γε τὸ λοιπὸν ἐστίν, ἔλεγον δὲ ἀναφέρων εἰς τοὺς Τελμισσέας τοῦ Ἀριστοφάνους ὡς ἐκεῖ λόγῳ τις ἠγωνίζετο, ἔργῳ δὲ οὐ. ἐνάτη δὲ ἐδόκειν ὡς ἐν Σμύρνῃ περὶ ἐσπέραν προσιέναι τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀσκληπιοῦ τοῦ ἐν τῷ Γυμνασίῳ, προσιέναι δὲ μετὰ Ζήνωνος, καὶ εἶναι τὸν Νεῶν μείζω τε καὶ ἐπειληφότα τῆς Στοᾶς ὅσον ἐστὶ τὸ ἐστρωμένον. ἅμα δὲ καὶ ὡς περὶ Προνάου τούτου διενεσοῦμην. προσευχομένου δὲ μου καὶ ἀνακαλοῦντος τὸν θεόν, ὁ Ζήνων οὐδὲν ἔφη προσηνέστερον, λέγων δὲ καὶ αὐτὸς τὸν θεόν, καταφυγὴν τε καὶ τοιαῦτα ὠνόμαζε. περιεσκόπου δὲ, ὡς ἐν τῷ προνάῳ δὴ τούτῳ, ἀνδριάντα ἑμαυτοῦ· καὶ τότε μὲν γε ὡς ἑμαυτοῦ ὄντα ἔωρων, πάλιν δὲ ἐδόκει μοι εἶναι αὐτοῦ τοῦ Ἀσκληπιοῦ μέγας τις καὶ καλός. ταῦτα καὶ ὡς ὄναρ μοι φανθέντα αὐθις διηγείσθαι πρὸς αὐτὸν τὸν Ζήωνα· καὶ ἐδόκει σφόδρα ἐντιμον τὸ τοῦ ἀνδριάντος εἶναι. αὐθις δὲ αὐτὸν ἀνδριάντα ἔωρων, ὡς ἐν τῇ Στοᾷ τῇ προμήκει τοῦ Γυμνασίου. περὶ δὲ Βαλανείου τοιαύδε ἔδοξα.



the identification of the healing deity with its beloved – «suffering servant». This proves the deep interaction between the worship of the rising from the dead deity on the one hand with the healing / catharsis and *revitalisation* – happiness (eudaimonia: ΥΓΕΙΑ, ΕΥΝΟΜΙΑ, ΕΙΡΗΝΗ, ΕΝΤΙΜΟΣ ΠΛΟΥΤΟΣ¹¹) on the other hand. In this healing, according again to Aristides, important role play the anointment (χρίσμα > Χριστός¹²).

(d) Crucial role in the abovementioned *koinonia* with the risen deity and the process of identity *making / building of community* (θίασος) of devotees play the thanksgiving / eucharistic hymns (paeans) – composed and sung by inspired by *the Muses* persons (“theologians”). These singers as a reward taste a special part of the sacrifices. In these hymns, the object of narration and *living remembrance* are the benefits (αρετές, ευεργεσίες, δυνάμεις) of the deity, its course and especially the healings performed for the sake of man¹³. This narration - aretology by (or before) the cured and the community was escorted by the *suggestive* language of the body (gestures and movements). The main event of the remembering (re+collection) / revival of the course of the Rising Deity takes usually place in the so-called all-night feast (*pannykhis*). During the imperial years, as A. Haniotis¹⁴ has proved, take place the so-called “domestication” of the Night and its utilization through various opportunities.

The main issue of these above-mentioned ceremonies was Health and Happiness, which as well as the hope of posthumous survival (ηδεία ελπίς) were considered the highest Goods. It should be noted that these events were not connected only with Epidaurus or its subsidiary center in Pergamon, but also with other areas in Greece, such as Doric Megara according to the testimony of Pausanias from the 2nd c. A.D (1.43.6).

11 These are the components of the Happiness according to the popular orphic hymn to Demeter and many Inscriptions. See <https://www.theoi.com/Text/OrphicHymns1.html> [hymn 39 TO CERES [DEMETER ELEUSINIA] [https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%94%CE%AE%CE%BC%CE%B7%CF%84%CF%81%CE%B1_\(%CE%BC%CF%85%CE%B8%CE%BF%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%AF%CE%B1\)](https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%94%CE%AE%CE%BC%CE%B7%CF%84%CF%81%CE%B1_(%CE%BC%CF%85%CE%B8%CE%BF%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%AF%CE%B1))

12 315.7: τὰ δ' ὑπὲρ τὸν τράχηλον καὶ τὰς ἀπὸ τῶν νῶτων κατατάσεις καὶ τὸν ἀκριβούμενον ὀπισθότονον ἤδη τόνδε τρόπον ἰάσατο εὐθύς, ἐπειδὴ τὴν δύσπνοιαν ἐξίασατο. χρήμα ἔφη βασιλικὸν εἶναι· χρήναι δ' αὐτὸ λαβεῖν παρὰ τῆς γυναικός. καὶ πῶς ἐκ τούτων ἐφάνη διάκονος τῶν βασιλείων πρὸς τῷ τοῦ Τελεσφόρου νεῶ τε καὶ ἔδει, λευχείμων τε καὶ ἐζωσμένος, καὶ κατὰ τὰς θύρας, οὐ ἡ Ἄρτεμις, ἦει ἐξω ὑπὸ κήρυκος, φέρων τῷ βασιλεῖ τὸ λοιπὸν τοῦ χρήματος. τὸ μὲν δὴ ὄναρ ὡς ἀμυδρῶς ἀπομνημονεῦσαι τοιοῦτον μάλιστα ἐγένετο. ἐπεὶ δ' ἐλθὼν εἰς τὸ ἱερὸν γίγνομαι περιμῶν κατὰ τὸν Τελεσφόρον, ἐπέρχεται ὁ νεωκόρος ὁ Ἀσκληπιακός, καὶ ὡς ἔτυχεν ἐστῶς πρὸς τῷ ἔδει, φράζω πρὸς αὐτὸν τὴν ὄψιν τὴν γενομένην μοι, καὶ ἠρώτων τί ἂν εἴη τὸ χρήμα, ἢ τίς ἂν χρήσαιτο. καὶ ὡς ἀκούσας καὶ θαυμάσας, ὡσπερ εἰώθει, Οὐ μακρὰ ἔφη, ἢ ζήτησις οὐδ' ὁδοῦ πολλῆς, ἀλλ' ἔνθενδε σοὶ φέρω· κείται γὰρ παρὰ τοῖς ποσὶ τῆς Ὑγείας, ἀρτίως γε θείσης Τύχης ταύτης, ἐπειδὴ τάχιστα ἀνεώχθη τὸ ἱερὸν. ἦν δὲ καὶ ἡ Τύχη γυνὴ τῶν ἐπιφανῶν. καὶ παρελθὼν εἰς Ὑγείας κομίζει τὸ χρήμα· καὶ χρίσμαι ὡς ἔτυχον προσεστῶς. ἦν δὲ καὶ τὸ χρήμα τῆς εὐωδίας θαυμαστὸν οἶον καὶ ἡ δύναμις εὐθύς ἐπίδηλος. θάπτον γὰρ ἢ εἴρηκα ἀνείθη ἢ τάσις. ἐρωτήσας δ' ὕστερον τὸν 315 νεωκόρον ἔγνω ὅτι εἴη κάθαρσις τριῶν, ὅπου τε ᾧ χριὸ μεθα καὶ μύρου ναρδίνου καὶ ἐτέρου μύρου τῶν πολυτελέων, ἔστι δ', οἶμαι, τοῦ φύλλου ἐπώνυμον. σκευάσας δὲ ἐχρῶμην οὕτως τὸ λοιπὸν καὶ πάντα ἐκεῖνα ἐκεχάλαστο. ἐφάνη δὲ καὶ ὁ Τελεσφόρος νύκτωρ, χορεύων περὶ τὸν τράχηλόν μου, καὶ ἀπέλαμπεν ἐν τῷ κατασκευαστῷ τοῦ τοῦ σέλας ὡσπερ ἐξ ἡλίου. See also III.21-22 Anointment at Temple of Hygieia <https://storymaps.arcgis.com/stories/508180520d724b57bc6f03a0651636ea> 315.7

13 Well known is the παιαν of Sophocles who received Asclepius in his home.

14 Hear the Lecture: Aggelos Chaniotis, Dionisia Daskalou. 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/>



* Based on what I mentioned, I will try to argue that Jesus Christ, as he was proclaimed by Paul in Greece and especially in Athens, he was initially perceived as a healing deity, sharing with them the following main features:

(a) The dual nature (the divine and human),

(b) Philanthropia,

(c) The resurrection from the dead after his pathos (passion) for the sake of the humans. These are at as well the common *identity markers* of Asclepius, Dionysus, Dimitra – Isis. Already John Chrysostom claims that peregrinus Paul was led to the Areopagus, to give clarifications about the new *pair* of therapeutical deities (Jesus and the Resurrection) so as to be imported from the East in the Athenian Pantheon (PG 60.267).¹⁵

(d) Likewise, we already know from Paul's letters that the main identity marker of the *Way* (οἱ τῆς Ὁδοῦ - the first name of the new community. Acts 9:2) was the common Supper, in which the Lord was considered invisibly present.

(e) In this context, those *who belong to Christ* (οἱ τοῦ Χριστοῦ]) reMembered not only once per year, but very often and especially *every Sunday* (Κυριακή: Dominus-day) the night of his last Pesach (the foundation "myth" of their cult) and indirectly his extremely painful and dishonorable *Crucifixion* (the offering of his blood) in favor of the world, as well as his Resurrection – Ὑψωσις (Ascent).

(f) From the same texts (the epistles) we know already as well how important for the argumentation of Paul were the hymns, which proclaim his *kenosis* and *his ascension - enthronement* (Phil. 2, 6-11). The Meeting – κυριακόν δεῖπνον itself was called at the end of the 1 cent. *Eucharist* (Ignatius to the Smyrnaeans 7:1) because *the doxology of God the Abba – Father* was its most prevalent element. Its main feature was the eschatological joy – rejoicing, which is "produced" / generated by the *catharsis* of the fear of the Death and the theosis / christosis through the divine *adoption*.

(g) Of course, as it is concluded from the Acts (20, 7-17) but also from Pliny's letter, this *anamnesis* took place on the night of the first day of the week (X.96.7: soliti statonate lucem convenire). The letter also mentions an oath not to violate specific orders. Of course, the remembering / revival of the Last Supper took place not in a specially designed space, but in the *houses* (domi) of noble Christians (perhaps in the atrium around the *impluvium* [baptismal? "pool"]).

From the above-mentioned arguments, it follows how important in East Mediterranean World for the Hermeneia (which is etymologically connected with the Annunciation of Hermes Trismegistus) is not just the *recitation* / *υπόμνησις* of a narrative, but the imitation of its main theme in the frame of a «choir» / κοινόν. This dramaturgie leads to joy and purification as well as to the mental - psychosomatic health (psychagogia). This means that by the Exegesis of the biblical message nowadays must be taken in account seriously the factor of *figuration* (παραστατικότητα) and *performativity* / *επιτελεστικότητα* (in the sense of realization - effecting one's purpose).

¹⁵ 60.267.61: Καὶ γὰρ τὴν ἀνάστασιν Θεὸν τινα εἶναι ἐνόμιζον, ἅτε εἰωθότες καὶ θηλείας σέβειν.



In my opinion this is confirmed par excellence in the *Epistle to Galatians* (one of the oldest texts of Christianity) by the *first* argument Paul in his response (refutatio) to the polemic, being waged against him by the so called (by him) “pseudo-apostles”. Even before his *logical* argumentation on the Scriptures, he primarily argues as follows on the base of the *personal-communal experience* of his audience:

3. 1-4 Ἰῶ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν, οἷς κατ’ ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος; 2 τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ’ ὑμῶν· ἐξ ἔργων Νόμου τὸ Πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως; 3 οὕτως ἀνόητοί ἐστε, ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε; 4 τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῆ; εἶ γε καὶ εἰκῆ. 5 ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ Πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν, ἐξ ἔργων Νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς Πίστεως;

Translation: You foolish Galatians! Who has bewitched you? It was before your eyes that Jesus Christ was publicly exhibited as crucified! The only thing I want to learn from you is this: Did you receive the Spirit by doing the works of the law or by believing what you heard? Are you so foolish? Having started with the Spirit, are you now ending with the flesh? Did you experience so much for nothing? -- if it really was for nothing. (NRS New Revised Standard Version Bible)

I argue that *Jesus Christ was publicly exhibited as crucified* not only by the *preaching of the Cross* (μωρία του κηρύγματος) but also by the language / *mise en scene* (direction) of the body / physiognomy of the apostle of the nations. Already with *erotic language*, Paul has expressed his communion / identification with Christ: *and it is no longer I who live, but it is Christ who lives in me. And the life I now live in the flesh I live by faith in the Son of God, who loved me and gave himself for me.* Gal 2:20 [“theology of the Gift”]. In the East we don’t have not examined in depth the place that the issue of the gift (χάρις) occupies in Paul's thought, which is inextricably linked to the institution of *adoption* (υιοθεσία). These are two issues of great importance in the context of the Mediterranean¹⁶, as is of course the praise – thanksgiving of the gift-giver.

Likewise, his *last word* in the Epilogue of this Letter in order to motivate the pathos of his audience (= Ἰσραήλ τοῦ Θεοῦ) is the following: *From now on, let no one make trouble for me; for I carry (βαστάζω = bear, uphold) the marks of Jesus branded on my body* (Galatians 6:17¹⁷). *Through his “Christological Physiognomy”* the Galatians received the Spirit of adoption and *also – in fact they suffered themselves*. I have argued in another article¹⁸ that the πάντες γὰρ ὑμεῖς εἶς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ in the same Epistle (Gal 3:28) doesn’t mean that all Christians constitute one “body”, but each Christian personally after his baptism is the icon-bearer of the Crucified Jesus. Paul self has labor pains in order to re-form the image of Christ on his recipients (Gal. 4:19).

16 See J.M. Barclay, *Paul and the Gift*. Cambridge 2015.

17 See also 6:11: ἴδετε πηλικοὺς ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ. (See what large letters I make when I am writing in my own hand!).

18 Gal 3:6-9.23-29: Orthodox Readings of the Relevant Pauline Texts with Regard to the Debate between the Old and the New Perspectives. Participation, Justification and Conversion Eastern *Orthodox Interpretation of Paul and the Debate between Old and New Perspectives on Paul* (Hgg. A. Despotis), Tubingen: Mohr Siebeck 2017, 181-205.



In the same way but not with the same polemic style, in II Corinthians, the *messenger of God* (Paul) appeals to the same co-experience with the cross Christi (four catalogues of sufferings) to argue for his apostolic authority¹⁹: πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι **περιφέροντες (= bear, carry about)**, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῆ. (2Co 4:10: always carrying about in the body the dying of Jesus, so that the life of Jesus may also be manifested in our body). Let us note that in the 1st and 2nd c. AD, the tradition circulates that the martyrdoms of the body in favor of the faith are combined with extraordinary celestial revelations (see for example the work *The Ascension of Isaiah*).

Of course, the question, that it is not answered in the above analysis, is why Paul, while emphasizing the resurrection of Jesus, recalling the Last Supper and reciting the hymns in his honor, does not refer in his texts (but also on the Areopagus hill) to the healings and miracles of Jesus, as it will happen in the Gospels. On the contrast Paul, whose (according to his opponents) *αἱ ἐπιστολαὶ μὲν βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί, ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενῆς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος* (2Co 10:10: *His letters are weighty and strong, but his bodily presence is weak, and his speech contemptible*), applies the following:

- ♦ Ὡστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ. (2Co 5:16-17)

Translation: From now on, therefore, we regard no one from a human point of view;¹ even though we once knew Christ from a human point of view,² we know him no longer in that way. (2Co 5:16 NRS)

- ♦ καὶ εἰρηκέν μοι· ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. ἡδιστα οὖν μᾶλλον καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ. (2Co 12:9)

Translation: But he said to me, "My grace is sufficient for you, for power¹ is made perfect in weakness." So, I will boast all the more gladly of my weaknesses, so that the power of Christ may dwell in me. (2Co 12:9 NRS)

¹⁹ We must take in account that one of the main methods to receive and to memorize a text / narrative was to transform the words in pictures / imagery.



CONCLUSIONS²⁰

- ◆ It has already been pointed out that the contemporary synchronic approach of the interpretation has created **a Koine (= common) Language which interconnected** the interpreters of East and West. In the East itself the reception of the explanatory tradition, as it is practiced in academic field, does not influence satisfactorily the life of the Church. This may be due to the fact that audiences in the East over time put place great emphasis on the dramatic representation and revival of a narrative, rather than on the audition of "sacred" texts itself. The biblical passages are considered by modern eastern Theologians as *wedding invitations* or as *byzantine chants*, where the notes don't have independent value but are related to their context / relevance creating a monophonic but also antiphonic melody that is "re-cycled" or it is finished with the reference to the Eternity, concentrated in the phrase ΝΥΝ ΚΑΙ ΑΕΙ ΚΑΙ ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΑΙΩΝΑΣ.
- ◆ Paul as par excellence messenger and explainer of the message / Gospel in the east Mediterranean World, through his erotic - "psychomatical" relationship with *the Truth* of his "message" (Evangelium), was a *living image* of the Crucified (not yet the Risen Christos comp. Rom. 6), calling others as *father* and *mother / nurturer* to his *imitation*. The letters were written not to be read but to be listened to as part of a Gathering that took place in the frame of κυριακόν δείπνο, which revived the last events of Jesus' life and awaited him as Judge and bridegroom.
- ◆ Nowadays in the context of the new materialism, we experience the turn of Hermeneutics to the senses and emotions, as well as to everyday (private) life. If we (the Interpreters) want to use a *Koine language* (Common Language) to interact not only with each other but also with the authors of the N.T. and at the same time to influence and interact with the personal and *political* experience of our audience, we must activate the factor of *figuration* and *performativity*. **This is achieved not by playing as actors (υποκριτές) a role in the frame of a Bible drama, but by rediscovering the faith to Jesus Christ and the dynamic of the Synaxis around the same table.** (The abovementioned) Smemann, who argues that the second part of Eucharist without the first, evolves into magic, proclaims also that the Liturgy of Logos, without the second (the Lord's supper) remains *something dry, dead and bony*.

²⁰ June F. Dickie, *The power of performing biblical text today: For trauma-healing, evangelism, discipleship and for supporting careful biblical study/translation* verbum et ecclesia 2021; 202 <https://verbumetecclisia.org.za/index.php/ve/article/view/2233/4770>. Larry W. Hurtado, "Orality, 'Performance' and Reading Texts in Early Christianity," *New Testament Studies* 60 (2014): 321-40. About the discussion, which was provoked by this article see <https://larryhurtado.wordpress.com/2016/03/01/performance-and-reading-in-early-christianity/> Anna Krauß, Jonas Leipziger and Friederike Schücking-Jungblut, *Material Aspects of Reading in Ancient and Medieval Cultures Materiality, Presence and Performance*. *Materiale Textulturen* 26. De Gruyter 2020 <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110639247/html>



- ◆ I think that for the “sacred science” Hermeneia, after the discovery of the worthiness the *memory* (remembered Jesus instead of historical Jesus), it is *kairos* (time - chance) to taste as well empirically the psychosomatic *imitation* of the core of the Evangelion (= απόθετον κάλλος) in interaction/κοινωνία with μωρά του κόσμου και εξουθενημένα²¹. Maybe it leads to so the longed today mental - psychosomatic metamorphosis (catharsis and *joy*) of Polis and Kosmos.

BIBLIOGRAPHY

- Chaniotis Aggelos and Daskalou Dionisia (06/22/2018): Το ημέρωμα της νύχτας: Η αρχαία Ελλάδα μετά το ηλιοβασίλεμα. Blod.gr. Retrieved 7/9/2022, from: <https://www.blod.gr/lectures/to-imeroma-tis-nyhtas-i-arhaia-ellada-meta-to-iliobasilema/>
- Clinton Kevin (1994): The Epidauria and the Arrival of Asclepius in Athens, in Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Stockholm: Robin, Hägg.
- Despotis Sotirios (2006): Das Evangelium als Hörgeschehen. Orthodoxes Forum 20, 181-193.
- Despotis Sotirios (2015): Die himmlische Liturgie (Apk. 4-5) in ihrem Kontext und die Interaktion mit der irdischen Liturgie. Poetik und Intertextualität in der Apokalypse / Poetics and Intertextuality in the Book of Revelation. WUNT I. ed. by Tobias Nicklas, Stefan Alkier & Thomas Hieke. Tübingen: Mohr Siebeck, 437-457.
- Despotis Sotirios (2016): Doxologische Ethik im 1. Timotheusbrief - Eine orthodoxe Perspektive. Metapher – Narratio – Mimesis – Doxologie. ed. Horn und Ruben Zimmermann. Tübingen: Mohr Siebeck, 355-374.
- Despotis Sotirios (2019): Ο Απόστολος Παύλος κηρύττει στην Αθήνα: Η πρώτη συνάντηση Χριστιανισμού και Ελληνισμού. Athens: Ennoia.
- Despotis Sotirios, Schwienhorst-Schönberger, Ludger and Noble Ivana (9-10/7/2021): Religious Communities: On the Confessional Construction of the Bible(s). What Does Theology Do, Actually: part 2. The Rheinische Friedrich-Wilhelms University of Bonn.
- Dickie June F. (2021): The power of performing biblical text today: For trauma-healing, evangelism, discipleship and for supporting careful biblical study/translation. Verbum et ecclesia 42(1), pp. 1-7.
- Hurtado Larry W. (2014): Oral Fixation and New Testament Studies? ‘Orality’, ‘Performance’ and Reading Texts in Early Christianity. New Testament Studies 60. Retrieved 7/9/2022, from: <https://larryhurtado.wordpress.com/2016/03/01/performance-and-reading-in-early-christianity/>
- Krauß Anna, Leipziger Jonas and Schücking-Jungblut, Friederike (2020): Material Aspects of Reading in Ancient and Medieval Cultures. Germany: De Gruyter.
- Lambrinouidakis Vasilios (3/28/2013): Το Ασκληπιείο της Επιδαύρου: Τόπος φροντίδας σώματος και ψυχής. Blod.gr. Retrieved 7/9/2022, from: <https://www.blod.gr/lectures/to-asklipleio-tis-epidayrou-topos-frontidas-somatos-kai-psyhis/>
- Schmemmann Alexander (1989): Η λειτουργική Αναγέννηση και η Ορθόδοξη Εκκλησία. Larnaka: Simatoros.

²¹ But God chose what is foolish in the world to shame the wise; God chose what is weak in the world to shame the strong (1Co 1:27 NRS).



"ΠΟΙΑ Η ΕΠΕΝΕΡΓΕΙΑ ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΣΗΜΕΡΑ"; Η ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΒΙΒΛΟΥ ΣΤΗΝ ΑΝΑΤΟΛΗ ΚΑΙ ΕΙΔΙΚΟΤΕΡΑ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ: ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ ΚΑΙ ΠΡΟΟΠΤΙΚΕΣ

Summary:

Περιγράφεται ο Διάλογος που διεξάγεται σήμερα μεταξύ Ανατολής και Δύσης στο πεδίο της Ερμηνευτικής της Βίβλου, στην οποία στηρίζεται σήμερα το οικοδόμημα του δυτικού Πολιτισμού. Σημειώνονται προοπτικές από κοινού ανακάλυψης του «Ευαγγελίου» (=μηνύματος της ελπίδας) μέσω της αξιοποίησης της επιτελεστικότητας, της γλώσσας τους σταυροαναστάσιμου Σώματος αλλά και της μελωδικότητας της ακρόασης.

Keywords:

Συγχρονική προσέγγιση,
Ερμηνεία,
Προφορικότητα,
Επιτελεστικότητα,
Κάθαρση.



УЧЕЊЕ КУРАНА О ПРЕСВЕТОЈ БОГОРОДИЦИ

Срђан Симић*

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

Апстракт:

Куран као Света књига ислама је главни текстуални извор целокупне арапско-исламске духовности, која је за муслиманске вернике Књига Алахова, нестворена и вечна, од пре стварања овога света, исписана на небеској помно „чуваној табли“ („мајка Књиге“). Као „Реч Божија“, по дубоком муслиманском веровању, он садржи не само поучне библијске приче о пророцима него и богатство семитске и апокрифне јеврејско-хришћанске традиције, као цивилизацијско наслеђе Блиског истока, чији је садржај испричан у функцији „нове истине“ која је коначно исказана у *Курану*. Том циљу је подређено све, од исламског исповедања вере у једнога и јединога Бога па све до хетеродоксног и апокрифно-библијског схватања и интерпретирања исказа о Исусу Христу и о Пресветој Богородици. С обзиром да садржински преузима тематику из семитске традиције Блиског истока али и митологију политеизма, *Куран* великим делом изражава не само социо-друштвене услове у којима се ислам рађа него и изражене деформитете монофизитско-несторијанске христологије.

Article info:

Received: February 7, 2022
Correction: April 11, 2022
Accepted: May 21, 2022

Кључне речи:

Куран и апокрифно-библијски текстови,
Маријино рођење и детињство,
Маријин боравак у храму и заручење,
Јављење анђела Богородици и најава о рођењу Исуса Христа.

Курански и апокрифни извори о Пресветој Богородици наговештавају нам како је и на који начин Арабљанско полуострво вековима, пре појаве ислама и ране исламске егзегезе, било окружено хетеродоксним јудео-хришћанским и јеврејским учењима, која су непосредно утицала на уобличавање Мухамедове религијске свести и представе о једном Богу. Без сумње да је најмлађи веровесник ислама, иако текстуално неписмен, имао непосредна сазнања о два претходним религијама, што нам говори не само о упливу јудаистичких и неправославних хришћанских учења него и о утврђеном политеистичком и религијском синкретизму на Арабљанском полуострву. У Јасрибу и у оази Хајбар обитавале су јеврејске заједнице,

*E-mail: dr.sergios-simic@live.com





док су у Јемену током IV века егзистирале и међусобно се спорице јеврејске и монофизитске верске заједнице абисинијске провенијенције. Овакво семитско јудео-хришћанство интегрисано сиријско-палестинским учењима, монофизитске и несторијанске христологије, било је потпуно независно од званичног православно-хришћанског вероисповедања цркве на Истоку која је своје учење канонизовала на седам Васељенских сабора. У таквом разноликом миљеу, касноантичког блиског Истока, била је актуелна монофизитска и несторијанска христологија као и разне јеретичке тритеистичке представе међу оријенталним јудео-хришћанима Сирије, Египта, Етиопије и арабљанског простора. На тај начин може се објаснити, с једне стране, присуство разних апокрифних традиција у *Курану*, а с друге стране, разлози оспоравања хришћанског учења о савршеном Богочовеку Господу Христу и о Приснодјеву Марији као и разних критика јеврејског веровања да су они „изабрани народ Јахвеов“, а чије су присталице у Светој књизи ислама стереотипно названи „људи или народи Књиге“. Као изворник за куранску интерполацију новозаветних и ванбиблијских описа могу нам послужити осим апокрифних и гностички текстови, али и разна оријентална тритеистичка народна веровања.

Ако прихватимо чињеницу да је Пресвета Богородица од свих новозаветних личности, једина поменута жена у *Курану*, под називом *Мерјема*, али и као „кћи Имранова и сестра Аронова“ онда је несумњиво њен положај врло узвишен и поштован.¹ У мединским и меканским сурама (3 и 19), као и у *Апокрифном Јаковљевом протојеванђељу*, акценат се ставља на „кћи Имранову“ (сура 3, 35) и на „сестру Аронову“ (сура 19, 35) коју је по *Курану* „Алах одабрао и чистом створио, и **бољом на свету од свих жена на свијету учинио**“, док се у *Апокрифном Јаковљевом протејеванђељу* каже: „И виде анђела Господњег који стајаше пред њом и рече јој: Не бој се Марија; јер си нашла милост код Свевишњег и **зачећеш од Речи његове**“.² Оба изворника који најављују Маријино рођење, јављање анђела, боравак у храму и Маријино заручење наговештавају нам не само јеретичке тритеистичке и христолошке спорове монофизитског схватања личности Господа Христа него и обожавање Богородице која је у Арабији поштована као „мајка Алахова“ (*umm Allah*) а чије су се присталице називали „марионити“. У оријенталном народу блиског Истока блажена Марија је поштована и као „мајка божанског сина и као једна од личности божанске тријаде“.³

1 Хришћански оријенталисти приписују Мухамеду енормну историјску заблуду, зато што је старозаветну Мирјам заменио са новозаветном Маријом и тиме показао своје религиозно незнање. Овде учачамо да куранском имену Имран, највише одговара библијско име Амрам, који се у *Курану* наводи као отац Маријин а не Мојсијев, док се нигде Марјам не наводи као Мојсијева сестра. У *Старом завету* (Књига бројева 26, 59) Амрам се наводи као отац Мојсија, Арона и Мирјам, а у *Курану* сестра Мојсијева је идентификована са знатном млађом имењакињом, мајком Исусовом. Симић, 2010, 186.

2 Напомена: коришћен је превод *Курана* од Б. Коркута, Сарајево 2002; Hennecke, 1987, 340.

3 У апокрифном *Арапском јеванђељу* стоји израз: „узвишена божанска Марија“ која је експлицитно описана као једна од „три бога“, заправо као једна од личности „свете фамилије“. У *Томином апокрифном акту* стоји blasphemична тврдња да је Свети Дух „мајка мудрости“, и „милосрдна мајка“, док се у *Јовановом апокрифу* наводи Бог као Отац, Мајка и Син; док у *Гностичким текстовима* на сумње ученика (о Маријином пореклу), кроз мистичку визију, саопштава се да су следбеници чули глас с неба: „Ја сам Отац, ја сам Мајка, ја сам Син“. Vaushke, 2000, 153-157.



Можда је Мухамед у складу са том логиком своја историјско-религијска сазнања, преношена усменим и апокрифним путем, компаративно поредио са вавилонско-египатским пантеоном: *Син* („Изис“), *Шамаш* („Озирис“), *Иштар* („Хорус“) по којем је блажена Марија функционисала у смислу нове *Иштар* („Хорус“) а која је на Истоку поштована као божанска мајка својих синова и као таква била једна од божанске тријаде. У *Апокрифном Арапском јеванђељу* Марија је више пута називана „узвишена, божанска Марија“, што се може упоредити са оријенталним народним веровањима на Истоку, о веровању у фамилијарну тријаду тритеистичних богова.⁴ Ове спекулације оријенталног јудео-хришћанства о суштини и бићу мајке Божије и о Господу Христу, Мухамед је и потоња исламска егзегеза, сасвим погрешно протумачила и пренела на хришћанско вероисповедање о Троједном и једносуштном Богу. У складу са таквом интерпретацијом у *Курану* читамо: „Месих, син Мерјемин, само је посланик - прије њега су долазили и одлазили посланици - и обоје су храну јели. Погледај како им Ми износимо јасне доказе, и погледај, затим, њих како се одмећу“ (сура 5, 75).

О директном оспоравању вере у хришћанску Тријадологију а о веровању у фамилијарну тритеистичку оријенталну тријаду богова: Отац (Бог), Марија (мајка) и Исус (син) *Куран* преноси на њему својствен начин: „А када Алах рекне: О Иса, сине Мерјемин, јеси ли ти говорио људима: **Прихватите мене и мајку моју као два бога уз Алаха!** - он ће рећи: Хваљен нека си Ти! Мени није прилично да говорим оно што немам право. Ако сам ја то говорио, Ти то већ знаш; Ти знаш шта ја знам, а ја не знам шта Ти знаш; само Ти једини све што је скривено знаш“ (сура 5, 116). Куранско-апокрифна тврдња да је Бог блажену Марију од свих жена изабрао и да је она зачала од „Речи Његове“ указују да она заправо нема човека, а указују на свестваралачку „Реч Творчеву“ која се приписује „Духу Божијем“, јер Бог удахњује (ствара) „од свога Духа“, које *Куран* саопштава на следећи начин: „**Мерјему, кћер Имранову**, која је невиност своју сачувала, а **Ми смо удахнули у њу живот** и она је у ријечи Господара свога и у књиге Његове вјеровала и од оних који проводе вријеме у молитви била“ (суру 66, 12 уп. са 21, 91). Курански израз „Дух Божији“ указује нам на свестваралачку моћ Творчеву која се трансцендентно и имагинарно реализује кроз апсолутну „Реч Алахову“: „Буди! (*kun!*)“, што и значи, по *Курану*, да Мерјема безгрешно заче и роди сина који се читава као Алахов посланик. Ту проблематику Д. Танасковић разрешава тврдњом да за Исуса Христа *Куран* каже да је „Реч Алахова“, творачка Реч коју Бог „врже у Марију“, и да је он оживљен Божијим дахом, као и Адам, и да је зато назван и „Алаховим духом“.⁵

„Реч и Дух Божији“ су манифестација силе Божије, које су по *Курану*, и узрок девичанског зачећа, јер се кроз Реч Творчеву и формирао Исусов живот као посланика Божијега. Из таквог схватања исламских коментатора да је „Дух Божији“ творац или давалац живота, посредством јављања анђела Марији, резултирало је и сасвим погрешно куранско схватање хришћанске теологије о преегзистентном Логосу, који је савршен Богочовек, како је то описано у канонском *Јовановом јеванђељу*. То значи да по *Курану* Логос не постоји од вечности, јер је „створен“

4 Hennecke, 1987, 363.

5 Танасковић, 2008, 86.



кроз Његову Реч у одређеном историјском тренутку. Глас анђела као преносиоца објаве који се Марији „приказао у лику савршено створена мушкарца“ (сура 19,17) уско је повезан са следећим речима „То су непознате вијести које ти објављујемо“ (сура 3, 44), што је заправо алузија на апокрифна јеванђеља, као „тајанствена откровења“, да би се правила јасна разлика од канонских Четворојеванђеља која су читана у цркви а о којима су исламски коментатори и егзегете имали одређена (са)знања. Све те куранске објаве, посредством арханђела Гаврила, већ су раније биле саопштене Захарији и Јовану (Претечи), а касније су понављане и за Исуса Христа, али не као за Богочовека, него као за сина Маријиног, чиме се и његов курански назив титулише као „Месих, Иса, син Мерјемин“ (сура 3, 45).⁶

У даљем тексту о Маријином заручењу и јављању анђела доминира питање: „Господару мој, како ћу имати дијете кад ме ниједан мушкарац није додирнуо? - Ето тако, - рече -, **Алах ствара што Он хоће**. Кад нешто одлучи, Он **само за то рекне: Буди! - и оно буде**“ (сура 3, 47). Као одговор на Маријину сумњу и реч која отклања страх је да пред њом „стоји изасланик Господа твога“ и да јој је, кроз речи саопштено: „О Мерјема, буди послушна своме Господару и лицем на тле падај и са онима који молитву обављају и ти обављај!“ (сура 3, 43), што је по исламским коментаторима јасан наговештај исламских молитвених радњи.⁷ Међутим, оно што у *Курану* остаје неразјашњено, како је и на који начин блажена Марија боравила у храму, и на који је начин живела. Одговор на то нуди нам *Апокрифно Јаковљево протојеванђеље*: „Марија је у храму ишла као један голуб и примала храну директно из наручја једног анђела“, док *Куран* само наговештава да: „Господар њезин прими је лијепо и учини да узрасте лијепо, и да се о њој брине Зекерија...“ (сура 3, 37).

Међутим, у најави о рођењу Јована, Захаријиног сина, *Куран* каже да су анђели објавили вест „родиће ти се Јахја“, што такође упућује на закључак да се као и код блажене Марије сусрет Захарије са анђелом догодио у светилишту храма у „молитвеној тишини“. Анализом суре 19, стиха 7 - 9 такође се уочава Творчева Реч: „То је Мени лако, и тебе сам раније створио, а ниси ништа био“. Курански израз „Господар твој је рекао“, на Захаријину сумњу о рођењу сина, заправо је само синоним за „Творчев акт“ о свестваралаштву. Уочљиво је да ће Јован (Претеча) у *Курану* бити обдарен „мудрошћу, нежношћу, чедношћу и честитошћу“ (сура 19, 12-13) што су похвални називи који се користе и за Исуса Христа, који је такође назван „речју Божијом“.⁸ Даљом анализом 19 суре, *Куран* у продужетку говори о „чудесном јављењу анђела“ Марији која на прекор њених сродника одлази и повлачи се на „источну страну и један застор да се од њих заклони узела“ (сура 19, 16-17), што се односи, по исламолозима, на њену молитву и медитацију.

6 Има мишљења да се апокрифни израз, *Син Маријин*, најчешће појављује: 15 пута у *сирјачком* и 5 пута у *арапском јеванђељу*. У канонским јеванђељима Исус Христос је само на једном месту назван „сином Маријиним“ а на другим местима и „сином Јосифовим“ (*Свето јеванђеље по Марку* 6, 3 и *Свето јеванђеље по Луки и Јовану* 3, 23 и 1, 45). Вероватно је овај израз био у употреби код етиопских хришћана и од стране меканских исељеника наишао на општу употребу. Bouman, 1980, 96-97., Anawati, 1978, 81-86.

7 Исламски тумачи тврде да се ови ајети односе на зачеће Маријино које се одвијало посредством Духа или непосредно преко анђела, који је путем Творчевог Духа у њој удахнуо живот. Табари претпоставља да јој се анђеоло јавио у лику савршено лепог мушкарца, док Замахшари тврди да је анђеоло био у људском облику без мане. Gätje, 1971, 165.

8 A.T. Houry, 1991, 97.



Ова куранска објава о јављању анђела Марији у храму подсећа нас на *Апокрифно Јаковљево протојеванђеље* у коме је описана „изградња црквене завесе за храм Господњи“.⁹ Интересантно је да у сури 3, 45 анђели Марији најављују рођење једнога сина у пуном називу **al-masih Isa ibn Maryam** (Месија, Исус син Маријин) док га у осталим називају „сином Маријиним“ (**ibn Maryam**) што, по К. Шедлу, значи да су анђели Марији, најпре, објавили „Творчеву Реч“ да ће она зачети, док каснији израз „син Маријин“ само је израз посебне наклоности, чиме се жели наговестити и чудесно зачеће и рођење.¹⁰ Тиме исламозолози желе на један несистематичин начин да опишу да је кроз објаву анђела: „...Ето тако, - рече -, Алах ствара што Он хоће...“ (сура 3, 47), одбачена Маријина аподиктичка сумња у Алахову апсолутну творачку силу, при чему се наводи само свемогућа и императивна „Творчева Реч: Буди! – и оно буде“. Дакле, куранска верзија о рођењу сина Маријиног може се интерпретирати не само као паралела са апокрифима него као и Мухамедова нова предањска форма која је измешана са канонским *Јеванђељем по Луки* (1, 38), кроз речи: „Ево слушкиње Господње – нека ми буде по речи твојој!“, што Куран образлаже на њему својствен начин: „То је мени лако“ (сура 19, 21).

Сви ови знаци имају за циљ да истакну веру у једнога Бога, јер је „тако унапред одређено“, чиме *Куран* наглашава да је разговор између анђела и Марије завршен, јер се потчинила вољи Божијој. Ови наведени курански текстови о Пресветој Богородици најављују рођење Сина, који ће бити створен кроз „Реч Алахову“ и он неће по исламском веровању, бити Син Божији, ни обећани Месија, нити Спаситељ света, већ само слуга Божији и Син човечији.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Anawati Georges (1978): *Fakhr Al-Din Al-Razi, Art Isa*, in El. Vol. 4: Brill.
- Bauschke Martin (2000): *Jesus-Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*: Böhlau.
- Bouman Johan (1980): *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah. Die Grundlehren des Korans als nachbiblischen Religion*: Lembeck.
- Gätje Helmut (1971): *Koran und Koranexegeze*: Artemis.
- Khoury Adel Theodor (1991): *Der Koran, Arabisch-Deutsch. Übersetzung und Wissenschaftliches Kommentar*, Bd. 1-5: Gütersloh.
- Korkut Besim (2002), *Kuran*, s prevodom: Sarajevo
- Hennecke Edgar (1987): *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd 1. Evangelien*, 5. Auflage: Wilhelm Schneemelcher-Tübingen: Mohr.
- Schedl Claus (1978): *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Korans. Neu übersetzt und erklärt*: Herder-Wien.
- Симић Срђан (2010): *Библијски и апокрифни текстови у Курану*: Висока школа - Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију: Београд.
- Танасковић Дарко (2008): *Ислам: догма и живот*: СКЗ.

9 Hennecke, 342-343.

10 Schedl, 1978, 423.



TEACHING OF THE KORAN ABOUT THE MOST HOLY MOTHER OF GOD

Summary:

The Koran as the Holy Book of Islam is the main textual source of the entire Arab-Islamic spirituality, uncreated and eternal, established before the creation of this world, written on the heavenly carefully "guarded board" ("Mother of the Book"). As the "Word of God", according to deep Muslim belief, it contains not only instructive biblical stories about the prophets, but also the richness of the Semitic and apocryphal Jewish-Christian tradition, as a civilizational heritage of the Middle East, whose content is told in the function of "new truth", finally expressed in *the Koran*. Everything is subordinated to that goal, from the Islamic confession of faith in the one and only God to the heterodox and apocryphal-biblical understanding and interpretation of the statements about Jesus Christ and the Most Holy Mother of God. Considering that the content takes over the themes from the Semitic tradition of the Middle East, but also the mythology of polytheism, *the Koran* largely expresses not only the socio-social conditions in which Islam is born, but also the pronounced deformities of Monophysite-Nestorian Christology.

Keywords:

Koran,
The most Holy Mother of God,
Jesus Christ,
Teaching.



Ἡ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚῆ ἩΘΙΚῆ ΤΕΛΕΙΟΤΗΤΑ ΩΣ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚῆ ΑΦΥΠΝΙΣΗ ΤΟΥ ΥΠΟΔΟΥΛΟΥ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΥ**

Κωνσταντίνος Μαντζανάρης*

Καθηγητής Σύμβουλος,
 Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου,
 Τακτικό Μέλος «Ι.Ε.Θ.Π – Πάτρας»

Περίληψη:

Η καταγραφή της ιστορίας των ιδεών αποτελεί μια διαρκή διεργασία πνευματικών αρμογών επί των συγκείμενων αξιολογικών προτάσεων τους, που αναδεικνύει την πορεία του πνεύματος στην ιστορία. Συγκεκριμένα, η πρόσληψη της ορθόδοξης παράδοσης κατά την αφύπνιση του υπόδουλου ελληνισμού διαμόρφωσε εκείνα τα ηθικά και αγωνιστικά πρότυπα αποτυπώνοντας την ανοικτότητα του ελληνικού πνεύματος. Ειδικότερα, η ηθική τελειότητα, όπως τέθηκε κατά την διαλεκτική της ορθοδοξίας με τα πνευματικά ρεύματα της εποχής, προέβαλλε ένα νέο παράδειγμα βίου συντελώντας στην ανάδειξη της οικουμενικής διάστασης αλλά και στην ανοικτότητα της χριστιανικής οπτικής της Ανατολής. Πρόκειται για την διαρκή αναζήτηση τρόπων έκφρασης της πνευματικότητάς προάγοντας ένα πολυσήμαντο αισθητικό αποτέλεσμα.

Article info:

Received: January 15, 2022
 Correction: March 9, 2022
 Accepted: April 2, 2022

Λέξεις Κλειδιά:

Χριστιανισμός,
 Ηθική,
 Τέλος,
 Επιστήμη,
 Φιλοσοφία,
 Πνεύμα,
 Μανδακάσης,
 Βούλγαρης.

Στην παρούσα μελέτη θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε όψεις των τρόπων της αφύπνισης του υπόδουλου ελληνισμού κατά την χρονική περίοδο 1800-1821. Περισσότερο ειδικά θα αναφερθούμε στην συνεισφορά της ορθόδοξης πνευματικότητας στον διάλογο με την επιστήμη και την τέχνη αλλά και στον τρόπο με τον οποίο αυτή η οικουμενική διάσταση της ορθοδοξίας συνέβαλλε στην αφύπνιση του υπόδουλου ελληνισμού. Σε μια περίοδο δηλαδή όπου οι Έλληνες ευρίσκοντο υπό τον ζυγό των κατακτητών, η επαναστατική φλόγα αρχίζει και διαδίδεται μέσα από την ανοικτότητα ποικίλων πνευματικών μορφών, μία εκ των οποίων μπορεί να θεωρηθεί και η ορθόδοξη παράδοση ως πηγή άντλησης ηθικών και εν ταυτώ αγωνιστικών προτύπων, η οποία διαμορφώνει χώρους διαλόγου με τα φιλοσοφικά και επιστημονικά ρεύματα της Ευρώπης και με την ποίηση.

** Εισήγηση στο Διεθνές Συνέδριο του *Ιδρύματος Εθνικού και Θρησκευτικού Προβληματισμού* και του *Περιοδικού SingiLogos – Πανεπιστημίου Singidunum - Βελιγραδίου* για τα 200 χρόνια από την Ελληνική Επανάσταση (7/11/2021).



Να σημειώσουμε εκ προοιμίου ότι οι Έλληνες λόγιοι της εποχής συγγράφουν κείμενα επιστημονικού και φιλοσοφικού ενδιαφέροντος, τα οποία δεν έχουν αξιοποιηθεί ερευνητικά ακόμη ως προς τις κριτικές εκδόσεις τους, εγγράφοντας παράλληλα και έναν ιδιαίτερο λόγο, κατά την ποικιλία ύφους και θεματικών, στη συζήτηση η οποία θα λάβει χώρα κατά την ευρωπαϊκή –με την ευρεία σημασία του όρου- αναγέννηση. Πρόκειται για καταγραφή της ιστορίας των ιδεών, η οποία διαχέεται μέχρι και σήμερα και αναδεικνύει επιμέρους όψεις των τάσεων και των ρευμάτων που καταγράφηκαν κατά την περίοδο από την Άλωση μέχρι και την εξέλιξη του Νεοελληνικού Διαφωτισμού¹.

Οι λόγιοι αυτοί έχουν συνειδητοποιήσει ότι η απελευθέρωση του Γένους αποτελεί μια επαναστατική συνθήκη, που θα προέλθει τόσο από το σώμα όσο και, κυρίως, από την ψυχή, από το πνεύμα και την ηθική. Η ηθική τελειότητα, λοιπόν, αποτελεί μια προκείμενη της επαναστατικής έγερσης, αφού η χαλιναγωγή των παθών και των αδυναμιών και η στόχευση της τελείωσης θέτουν ένα νέο πλαίσιο ανάτασης προς το θείο. Μια ανάταση που κατατείνει από τη μια στο θείο αλλά από την άλλη επιστρέφει στον κόσμο για να επιτελέσει ένα ιερό καθήκον, αυτό της απελευθέρωσης. Ο επαναστάτης παλεύει με τις λάσπες της ιστορίας του για να αντικρύσει το τέλος... τη γη της επαγγελίας στο πέρας της πορείας του. Πρόκειται για μια πορεία, η οποία ακολουθεί το πνεύμα της ανθρώπινης ύπαρξης προς την ανατολή της ελευθερίας... εκεί όπου η επανάσταση δικαιώνει το αγωνιστικό και πιστό σε αναλλοίωτες αξίες και ιδανικά ήθος του ανθρώπου.

Εστιάζοντας στην εποχή του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, ως εκ των ανωτέρω, θα αναφερθούμε στον ρόλο του Ευγένιου Βούλγαρη (1716-1806) ως προς την διάνοιξη των πνευματικών αρμογών με τις επιστημονικές ζυμώσεις που λαμβάνουν χώρα κατά την εποχή δραστηριοποίησής του αλλά και με τον μαθητή του Θωμά Μανδακασή (1709-1796), ο οποίος θέτει την ποίηση ως μέσο επικοινωνίας των αρχών της χριστιανικής πίστης και ηθικής², συγκροτώντας έναν ανοικτό διάλογο με τις ιδέες της εποχής του αλλά και με το προαναφερόμενο τέλος της πορείας του ανθρώπου.

Κατά δεύτερο το τμήμα της μελέτης μας θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε τον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνεται η πνευματική αυτοσυνειδησία του Ελληνισμού, προκειμένου να αναδειχθούν επιμέρους διαστάσεις της πνευματικής ατμόσφαιρας της περιόδου που εξετάζουμε.

Με βάση τις ανωτέρω πνευματικές συνδιαμορφώσεις τίθεται εκ προοιμίου εκποδών η όποια τρόπον τινά μανιχαϊστική θεώρηση θεολογίας και επιστήμης, καθώς συντάσσεται ένα νέο παράδειγμα βίου απέναντι στις συντηρητικές αντιλήψεις περί μιας μονότροπης εκδοχής της ορθοδοξίας, άποψη η οποία βεβαίως και δεν μπορεί να παραβλεφθεί, με την επισήμανση ωστόσο των όποιων σκοπιμοτήτων μπορεί να εξυπηρετεί κατά την δεδομένη χρονική συγκυρία ή των όποιων παρερμηνειών στις οποίες υπόκειται λόγω της αμάθειας, της ημιμάθειας ή και των εσκεμμένων συγκαλύψεων των πραγματικών

1 Ματσούκας 2000, 192: «Ο ελληνικός Διαφωτισμός σχεδόν στην πλειονότητά του, βασιζόμενος στην αστική τάξη των εμπόρων και των διανοουμένων, είναι σταθερά προσανατολισμένος προς τον ευρωπαϊκό πολιτισμό, προς τον εθνικισμό και τα ιδεώδη των κρατών της Δύσης, κυρίως της Γαλλίας, και μάχεται ν' αναστήσει το υπόδουλο Γένος εμψυώνοντας σ' αυτό, με κηρύγματα, οργανώσεις και μεταρρυθμίσεις στην παιδεία, τα ευρωπαϊκά ιδανικά».

2 Ματσούκας 2002, 575: «Προσωπικά πολλές φορές εντοπίζω υψηλότερη και μεστότερη θεολογία, ακόμη και ως συνέχεια της παράδοσης, σε έργα ποιητών, μυθιστοριογράφων, μουσουργών κτλ. Παρά σε θεολογικές μελέτες και έργα διανοουμένων».



κατευθύνσεων τις οποίες έχει εδώ και αιώνες θέσει. Θα επιχειρηθεί, με άλλους λόγους, ν' αναδειχθεί η οικουμενική διάσταση αλλά και η ανοικτότητα της χριστιανικής οπτικής της Ανατολής, η οποία αναζητά τρόπους έκφρασης της πνευματικότητάς προάγοντας ένα πολυσήμαντο αισθητικό αποτέλεσμα³. Διαμορφώνεται, ως εκ τούτου, ένας διάλογος, ο οποίος ορθοτομεί επί των κείμενικών ρευμάτων παράγοντας τις αναγκαίες πνευματικές ώσεις, προκειμένου να διατηρηθεί η φλόγα της επανάστασης, αλλά και να αναπτυχθεί ένα νέο παράδειγμα ηθικής τελειώσεως. Πρόκειται, εν τέλει, για την συγκρότηση της εθνικής συνειδήσεως που διέρχεται από την ηθική συνειδητοποίηση καλλιεργώντας επαναστατικές και φιλελεύθερες αντιλήψεις σε έναν εν κινήσει πορευόμενο πολιτισμό.

Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΤΩΝ ΝΕΩΝ ΙΔΕΩΝ (1750-1800).

Κατά το δεύτερο ήμισυ του 18^{ου} αιώνα πραγματοποιείται ένας πλουτισμός της φιλοσοφικής και επιστημονικής παιδείας, η ζύμωση του οποίου τοποθετείται χρονικά στις προηγούμενες ιστορικές φάσεις της νεώτερης εποχής, συστηματοποιώντας τη συζήτηση του φιλοσοφικού στοχασμού⁴. Το κίνημα Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού ευρίσκεται ήδη σε εξέλιξη διαμορφώνοντας μια πνευματική στάση απέναντι σε δογματικές παραδοχές του παρελθόντος. Καταγράφονται αμφισβητήσεις για την πολιτική εξουσία αλλά και, σε καθαρά επιστημονικό επίπεδο, το απόλυτο κύρος του αριστοτελισμού. Η φιλοσοφική σκέψη και η επιστημονική έρευνα αυτονομούνται όλο και περαιτέρω, διαμορφώνοντας μια νέα οπτική των σχέσεων πίστης και γνώσης. Οι Έλληνες λόγιοι καθίστανται κοινωνοί των γνωστικών και των κοινωνικο-πολιτικών ιδεωδών της Δύσης, κομίζοντας ένα πνεύμα κοσμοπολιτικού ανθρωπισμού, το οποίο συμβάλει στη μετακένωση ιδεών στην παιδεία του Γένους. Κατ' αυτόν τον τρόπο και η φιλοσοφική σκέψη διευρύνει την αναφορά της σε επιμέρους επιστημονικά πεδία προσλαμβάνοντας κοινωνικές και πολιτικές επιρροές.

Σημαντική πνευματική προσωπικότητα αυτής της εποχής αποτελεί ο Ευγένιος Βούλγαρης, ο οποίος αναπτύσσει διδακτικό (1742-1761), εκδοτικό⁵ αλλά και μεταφραστικό⁶ έργο σε φιλοσοφικά και επιστημονικά κείμενα της εποχής του, τα οποία και θα αποτελέσουν κύρια διδακτικά εγχειρίδια. Σε ένα περιβάλλον όπου εμφανίζονται νέα πολιτιστικά πρότυπα με το αίτημα της πνευματικής ανανέωσης, ο Βούλγαρης ήταν αυτός που συνέχισε τη συμπόρευση πίστης και γνώσης εντάσσοντας πολλά στοιχεία φιλοσοφικού και επιστημονικού περιεχομένου στα διανοητικά προϊόντα της εποχής αλλά παραμένοντας προσηλωμένος στις αλήθειες της χριστιανικής πίστης⁷.

3 Ματσούκας 2002, 576: «Και μια επιτροχάδην ανάγνωση πατερικών, λειτουργικών και συναξαριακών κειμένων αν κάνει κανείς, ευθύς αμέσως θα αντιληφθεί τις αισθητικές κατηγορίες, με τις οποίες διατυπώνονται θεωρητικά και πρακτικά νοήματα».

4 Πέτσιος 2001, 9: «Περί τα μέσα του δεκάτου ογδόου αιώνα (1740-1760) εδραιώνεται στον ελληνικό χώρο η πειραματική φιλοσοφία, χάρη στη φιλοσοφική παρουσία του Ευγενίου Βούλγαρη (1716-1806), του Νικολάου Ζερζούλη (1710-1773) και του Νικηφόρου Θεοτόκη (1731-1800)». Πρόκειται για ένα ρεύμα, το οποίο εξέφραζε και θεολογικές συνδηλώσεις σύμφωνα με το νευτώνειο πρόγραμμα, όπως είχε ήδη ερμηνευτεί από τον Βολτέρο. Εξεφράζετο παράλληλα και μια νέα ανάγνωση των θεωρητικών μετατοπίσεων όπως έλαβαν χώρα κατά τον ευρωπαϊκό στοχασμό ως προς την αναίρεση των ισχυουσών επιστημονικών ερωτηματοθεσιών. Ζητούμενο αποτελεί πλέον πειραματική διακρίβωση των ενεργούντων της φύσεως πράγματα.

5 Πασχαλίδης 2018, 613-635.

6 Πέτσιος 2018, 269-328.

7 Πατηνιώτης 2004, 97: «Υπό αυτήν την έννοια, η Ορθόδοξη χριστιανική πίστη και ο κορυφαίος νεοαριστοτελισμός είναι δυο πνευματικές παραδόσεις που κατέχουν εξέχουσα θέση στη νέα συνθήκη». Βλ. και Τατάκης 1953, 28: «Στον τομέα τούτον ο Βούλγαρης ανήκει ολοκληρωτικά στην παράδοση της Ανατολικής Εκκλησίας, συνεχίζει το Βυζάντιο. Από τους θησαυρούς της βυζαντινής θεολογίας αντλεί, το βυζαντινό μυστικισμό αναπνέει».



Επιχειρώντας να επαναπροσδιορίσει κατά έναν τρόπο που θα συμβαδίζει με τα νέα δεδομένα το ήδη αναγνωρισμένο κορυφαίο πνεύμα⁸, εγκαινιάζει κατά έναν τρόπο τη «νεότερη φιλοσοφία του Ελληνικού Διαφωτισμού», στο πλαίσιο της οποίας όμως διαμορφώνεται μια γόνιμη διαλεκτική με τον αρχαιοελληνικό στοχασμό⁹.

Μετέρχεται, με άλλους λόγους, των επιστημονικών αναζητήσεων αλλά και της πνευματικής ελευθερίας¹⁰, θέτοντας ένα γόνιμο πεδίο σκέψης και πολιτικής συνειδητοποίησης και διευρύνοντας τον ορίζοντα των φιλοσοφικών ερωτηματοθεσιών¹¹. Στο ίδιο πνεύμα κινούμενοι και οι μαθητές του, επεξεργάζονται τις αντιλήψεις του, αναπτύσσοντας τη σκέψη κατά τον κριτικό αναστοχασμό τους. Βεβαίως, στις ανωτέρω εν μέρει προοδευτικές αντιλήψεις καταγράφονται και συντηρητικού τύπου αντιδράσεις και διαφωνίες από μαθητές του (π.χ. Αθανάσιος ο Πάριος (1721-1813), Σέργιος Μακραιός 1740-1819), οι οποίοι του προσάπτουν, μεταξύ άλλων, κυρίως την ιδεολογική εξάρτησή του από τη Δύση¹².

Μεταξύ των μαθητών του¹³ συγκαταλέγεται και ο ιατροφιλόσοφος Θωμάς Μανδακάσης¹⁴, ο οποίος διατήρησε και επέτεινε τη διαλεκτική του δασκάλου του με τις επιστήμες κυρίως της Ιατρικής¹⁵ –καθώς συγκαταλέγεται στους Έλληνες ιατρούς της προεπαναστατικής περιόδου, οι οποίοι επιχειρούν να μεταφέρουν τα αντίστοιχα επιστημονικά επιτεύγματα της Δύσης στον ελλαδικό χώρο–, αλλά και της Φιλοσοφίας, της Θεολογίας και της Ψυχολογίας¹⁶, συνδράμοντας κατά το μάλλον στο γόνιμο της έρευνας και, κυρίως, της πνευματικής ανάτασης του ελληνικού γένους. Αυτή ακριβώς η στόχευσή του κατέστη οινόε αυτοσκοπός: ο διακαής πόθος του είναι η πατρίδα. Ειδικότερα, αφενός, κατά τα έτη των σπουδών του στην Λειψία, να επιστρέψει σε αυτήν και, αφετέρου, στην συνέχεια να καταθέσει τον οπλισμό των γνώσεών του στον βωμό του πνευματικού φωτισμού των υπόδουλων συμπατριωτών του.

8 Μαραζόπουλος 2009, 453: «Με άλλα λόγια, ο Κερκυραίος διδάσκαλος για τη διερεύνηση των οντολογικών ζητημάτων που τον απασχολούν στο έργο του, βασίζεται στη σχετική αριστοτέλεια διδασκαλία, την οποία διευρύνει με παρατηρήσεις και θέσεις ή απόψεις ιστορικοφιλοσοφικού και συστηματικού χαρακτήρα».

9 Πατηνιώτης 1999, 176-177.

10 Γλυκοφρύδη – Λεοντσίνη 2001, 37-39: «η ελευθερία που προβάλλει εδώ είναι κυρίως η των θεολόγων και εκκλησιαστικών... μία θεολογικών προϋποθέσεων ελευθερία της ψυχής, αυτοπεριοριζόμενη και προκύπτουσα από την πάλη του πνεύματος και του σώματος».

11 Πέτσιος 2006, 41: «Η διδασκαλία του Βούλγαρη στα σημαντικότερα κέντρα του υπόδουλου ελλητισμού λειτουργεί ως καταλύτης στο επίπεδο των ιδεών και το έργο του, που ουσιαστικά συγκροτείται στο συγκεκριμένο χρονολογικό και τοπογραφικό πλαίσιο, μεταβάλλει τον ορίζοντα της φιλοσοφικής ερωτηματοθεσίας».

12 Πατηνιώτης 2007, 73-74: «Προς τα τέλη του 18^{ου} αιώνα, λοιπόν, κάνει την εμφάνισή του ένα ρεύμα σκέψης, το οποίο θα μπορούσαμε να το ονομάσουμε «θρησκευτικό αντικορυδαλισμό» και το οποίο είτε απορρίπτει αναφανδόν «τη συσχέτιση του χριστιανικού ελλητισμού με τον αρχαίο» είτε αναζητά μια πιο σύμφωνη με τη χριστιανική ανάγνωση του Αριστοτέλη». Βλ. και Ματσούκας 1985, 26.

13 Ο Θωμάς Μανδακάσης σπούδασε πλησίον του Ευγενίου Βουλγάρεως κατά τα έτη 1716-1806. Σημειωτέον ότι ο δάσκαλός του τον επαινεί για την προσήλωσή στη Φιλοσοφία. Βλ. σχετικά, Βούλγαρης αφξστ', 6r: «Παιδείας τε τής άλλης, και φιλοσόφων μαθημάτων εϋ ήκων [...]».

14 Ως προς τον βίο του Καστοριανού λόγιου, βλ. ενδεικτικά Σαθάς, 1868. Τεμπέλης 2018.

15 Πρόκειται για την πρώτη διδακτορική διατριβή στην Ιατρική επιστήμη σε δίγλωσση εκδοχή (Ελληνικά-Λατινικά). Βλ. σχετικά Δημ. Καραμπερόπουλος, Η ιατρική ευρωπαϊκή γνώση στον ελληνικό χώρο (1745-1821), Βιβλιοθήκη Ιστορίας της Ιατρικής αρ. 1, εκδ. Αθ. Σταμούλη, Αθήνα 2003, σελ. 40-41.

16 Σημειωτέον ότι η Ψυχολογία δεν έχει ακόμη αναγνωριστεί ως αυτόνομη επιστήμη, αλλά αναγιγνώσκεται με φιλοσοφική οπτική. Προς αυτήν την κατεύθυνση κινείται και η Θεολογία, αφού η «λογική και άυλος και άθανατος ψυχή» αποτελεί όρο του κατ' εικόνα και του καθ' ομοίωσιν του Δημιουργού της (Μανδακάσης, Σύγγραμμα, 18).



Προς αυτήν την κατεύθυνση επιχειρούμε να εξετάσουμε τον ποιητικό λόγο του (1766), στον οποίο ανιχνεύεται το εγχείρημά του να εμπνεύσει με θεολογικούς και φιλοσοφικούς όρους ένα γένος το οποίο έχει ανάγκη να καθοδηγηθεί ώστε να διεκδικήσει την ελευθερία του. Και, καθώς η έννοια της «ελευθερίας» διέρχεται της πνευματικότητας και παραπέμπει σε τρόπους ανάδειξης τόσο της ατομικής όσο και της συλλογικής ταυτότητας υπό τις θεμελιώσεις μίας συμπεριφοράς που θα εναρμονίζεται με την ανθρώπινη φύση, η οποία εδράζεται στον λόγο ως τρόπο έκφρασης-εκφοράς των εσωτερικών λογικών διεργασιών, ο Μανδακάσης επιχειρεί να καθοδηγήσει μέσα από τα γραφόμενά του ακριβώς σε αυτό το αριστοτελικώ τω τρόπω τέλος. Ένα τέλος το οποίο τοποθετείται εξ ολοκλήρου στο πλαίσιο της ηθικής. Επομένως, η αναζήτηση και η παρακίνηση του Καστοριανού λογίου αναδεικνύει ό,τι θα ορίζαμε ως την ηθική εκείνη τελειότητα την οποία το ελληνικό γένος χρειάν έχει κατά την περίοδο που εξετάζουμε, ώστε να πραγματώσει -ή, σε πρώτο επίπεδο, να ενεργοποιηθεί ώστε να πραγματώσει- την ανεξαρτησία του.¹⁷

Διεισδύοντας στον ποιητικό λόγο του, καθίσταται σαφές ότι ο Μανδακάσης εξαρχής προτάσσει ένα ελεύθερο πνεύμα, απαλλαγμένο από τις μηχανιστικές αναλύσεις της αριστοτελικής φιλοσοφίας, το οποίο θέτει ως προτεραιότητα τη δύναμη που παρέχει ο «καρδιογνώστης»¹⁸ Θεός στον άνθρωπο να προσεγγίζει τόσο τον υλικό κόσμο όσο και την αλήθεια που ευρίσκεται στα αγαθά που έχουν θεϊκή προέλευση. Στο ποίημά του «Περί της ημάς του Θεού αγάπης» εκφράζει την πρόνοια του Θεού για τους ανθρώπους, διότι σε «εμάς έχει την ακοήν, και όλο του το βλέμμα»¹⁹ αλλά και τη θυσία Του, η οποία μας τρέφει αιωνίως²⁰.

Αυτός ο αγαθός και αμνησίκακος Θεός²¹ συμπονάει²² «για να μάς ευγάλη όλους, απ' των κακών τα βάθη»²³. Σε αυτήν την πορεία του ο άνθρωπος καθίσταται δεκτικός της αγάπης Του, όταν προστρέχει σε Αυτόν «επειδή τότε λαμβάνει, των παθών του το κέρδος, κ' επιτυχαίνει του σκοπού, τ' αγαθού του το τέλος».²⁴

Ο Μανδακάσης, στη συνέχεια, στο ποίημά του με τίτλο «Δήσεις μετ' αινέσεως» αναδεικνύει το θείο φως προς τον άνθρωπο, στο οποίο αποτίει (ο πονεμένος άνθρωπος) τις ελπίδες του για να ανακαλύψει την άνωθεν προερχόμενη κλήση²⁵. Ο πόνος, επιπροσθέτως, αποτελεί και τον τρόπο λύτρωσης από την τυραννία της ψυχής, προκειμένου ο άνθρωπος να ελευθερωθεί από τα δεσμά της σκλαβιάς²⁶. Το τέλος, με άλλους λόγους, διέρχεται από την λευτεριά της ψυχής, από την λευτεριά της τυραννίας προκειμένου να οδεύσει ο άνθρωπος προς την ελευθερία των κατακτητών.

17 Μανδακάσης 1766, 437-44. Ευχαριστούμε την συνάδελφο Λυδία Πετρίδου για τη μεταγραφή του κειμένου και τις πολύτιμες επισημάνσεις της ως προς την ατμόσφαιρα της περιόδου που επιχειρούμε να ανιχνεύσουμε.

18 Μανδακάσης 1760, 171.

19 Μανδακάσης 1766, 438.

20 Μανδακάσης 1766, 438: «Και μ' αυτό και με το σώμα τ', διαπαντός μάς τρέφει».

21 Μανδακάσης 1766, 438: «Ότι αγαθός υπάρχει, αμνησίκακος είναι».

22 Μανδακάσης 1766, 438: «Ότι αυτός είναι μόνος, όπου πολλά μάς πονεί. Δεν υποφέρει δάκρυον, ναϊδή στο πρόσωπόν μας».

23 Μανδακάσης 1766, 438.

24 Μανδακάσης 1766, 439.

25 Μανδακάσης 1766, 440: «όθεν εις το θαυμαστόν σου, φως είχες μάς καλέση. Εσέν' αν δεν σε είχαμεν, σταις θλίψιαις βοηθόν μας, ζωντανούς μας κατέπινον, τα πλήθη των εχθρών μας».

26 Μανδακάσης 1766, 439: «Είναι ψυχής μας η σκλαβιά, κ' η σκληρά τυραννία. Αυτόν όπ' όλην την χαράν, της ψυχής μας την πέρνει, Κι' όλον τροπαίς λύπες ζημιαίς, και παιδεμούς μάς φέρνει».



Με ποίον τρόπο όμως καταφέρνει ο άνθρωπος να διέλθει προς την απελευθέρωση από τους κατακτητές; Το ζήτημα της ηθικής τελειώσεως που θίξαμε ανωτέρω αναδεικνύεται εδώ με ιδιαίτερη ένταση.

Η ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ ΑΥΤΟΣΥΝΕΙΔΗΣΙΑ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΥ ΩΣ ΤΟ ΚΑΙΝΟΝ ΤΗΣ ΟΥΚΟΥΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑΣ

Ήδη από τις αρχές του 19^{ου} αιώνα –αλλά και νωρίτερα- διαγράφεται όλο και πιο εντεινόμενη μια πνευματική δραστηριότητα η οποία αποτυπώνεται σε διαφορετικά θεματικά πεδία εκφράζοντας μια σκέψη φιλοσοφικού και επιστημονικού χαρακτήρα. Οι Έλληνες λόγιοι της περιόδου θέτουν επιμέρους προβληματοποιήσεις διαλεγόμενοι με τις θεωρητικές προβολές του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού. Τόσο η φιλοσοφική σκέψη όσο και η επιστημονική γνώση καθίστανται φορείς ιστορικής συνειδητοποίησης προβάλλοντας το ιδεώδες της πολιτικής απελευθέρωσης. Συγκροτείται κατ' αυτόν τον τρόπο μια ιστορική συνείδηση, η οποία διαλέγεται με –και μάλιστα απαιτεί- την ηθική βελτίωση του ανθρώπου, εκφράζοντας μια πολιτική απελευθέρωσης από τον τουρκικό ζυγό.

Η πνευματική αυτοσυνειδησία του ελληνισμού αναζητείται μεταξύ άλλων και στο πλαίσιο των υπαρξιακών ερωτημάτων που τίθενται και οι απαντήσεις των οποίων συχνά αναδεικνύονται με βάση τη συνάντηση της αρχαιοελληνικής και της χριστιανικής προσέγγισης. Πρόκειται για μία συμπλοκή η οποία αποτυπώνει το εναγώνιο άθλημα ανάδυσης της ιστορικής συνέχειας του ελληνικού γένους, μία κίνηση η οποία τροφοδοτείται από τους λογίους της εποχής στο εγχείρημά τους να φέρουν στο φως –ως να επρόκειτο για μία διαδικασία πλατωνικώ τω τρόπω ανάμνησης- του ήθους αυτού του λαού. Η αποκάλυψη της θείας παρουσίας ορίζει ένα εκτενές πεδίο, εντός του οποίου ο άνθρωπος δραστηριοποιείται απαντητικά διαλεγόμενος με τα κοινωνικά και τα πολιτικά συμφραζόμενα της εποχής του προβάλλοντας το κατά περίσταση καινόν, υπό την έννοια της προοπτικής θέασης και δόμησης επί αυτής ενός αγώνα που θα ολοκληρωθεί με την επαναστατική κίνηση των Ελλήνων και, ακολούθως, την ίδρυση του Νέου Ελληνικού κράτους. Το καινόν δηλαδή που πρεσβεύεται αναζητείται σε ένα ένδοξο παρελθόν αρεταϊκών παρακαταθηκών, οι οποίες καλούνται να νοηματοδοτήσουν εκ νέου τις στοχεύσεις και διατυπώνοντας λόγο περί αρετών και περί στοχοθεσιών, η έννοια η οποία αναδεικνύεται εμπλέκει άμεσα την προσωπική και την συλλογική πρωτοβουλία. Δεν υπάρχει πλέον ούτε χώρος ούτε χρόνος για μοιρολατρικές θεωρήσεις. Οι όροι αποβλεπτικότητας, άρα, αναδύονται στο πεδίο του αυτεξουσίου του ανθρώπου, το οποίο ως –κατά την χριστιανική διδασκαλία- κατ' εικόνα χορηγία εκφράζει κατ' εξοχήν την ελλογότητα της θείας παρουσίας. Στο ίδιο πλαίσιο συλλογιστικής θα υποστηρίξαμε ότι πρόκειται «για τον Θεόν εκείνον ο οποίος αντιπροσωπεύει ένα δημοκρατικό πολιτειακό παράγοντα, τέτοιον ώστε, κινούμενος υπό τους κανόνες μιας διαφωτιστικής ώθησης, να οδηγεί τους παραλήπτες των σχεδιασμών του να καταστούν, σε ένα δεύτερο επίπεδο, και οι ίδιοι σχεδιαστές ή προσέτι δημιουργοί»²⁷. Όχι βεβαίως στο πεδίο της οντολογίας, αλλά στο πεδίο των κοινωνικών και των πολιτικών διαμορφώσεων.

27 Τερέζης 2021, 504.



Η ορθή διαχείριση αυτών των άνωθεν δοθεισών χορηγιών, η αναζήτηση της ηθικής τελειότητας –στον βαθμό βεβαίως στον οποίο είναι εφικτό- και η δόμηση τρόπων ζωής επί προτύπων εμπνευσμένων από μία εκ βαθέων απορρέουσα ηθική που στοχεύει να μεταλαμπαδεύσει τις θείες αξίες στο εκκοσμικευμένο πεδίο των ανθρώπινων αναφορών αποτελεί μία από τις σταθερές της χριστιανικής διδασκαλίας από την πρώτη στιγμή της εμφάνισής της. Σε αυτό το πλαίσιο, τα έλλογα υποκείμενα καλούνται να αναδείξουν τους ποιοτικότερους εσωτερικούς όρους της ύπαρξής τους και να λειτουργήσουν υπό την σκέπη μίας συλλογικότητας προσανατολισμένης προς έναν κοινό σκοπό. Οι Πατέρες της Εκκλησίας, για παράδειγμα, απέκλεισαν κάθε ανταγωνιστική τάση, θέτοντας ως προτεραιότητα την προσευχή ακόμη και για τους εχθρούς. Προσηλωμένοι στη «λογικήν λατρεία»²⁸ οδηγούνται μέσω ενός διαλογικού γίγνεσθαι στη δημοκρατική συνειδητότητα. Ο Χριστιανισμός, ως εκ τούτου, δεν κινήθηκε στις ράγες των ιστορικών νόμων, αλλά συγκρότησε το θεολογείν στην προοπτική της δημοκρατικότητας, προάγοντας τις διαλεκτικές εξελίξεις της ιστορίας κατά το πνεύμα μιας οικουμενικότητας, η οποία αποκλείει τις ιεραρχίες και ενσωματώνει στους κόλπους κάθε ιδιαιτερότητα αυστηρά όμως υπό τους όρους της χριστιανικής αλήθειας, στην οποία ουδεμία αλλοίωση-παραχώρηση μπορεί να εκχωρηθεί, διότι δεν μπορεί να τεθεί στο πεδίο των διαπραγματεύσεων αλλά μόνον της (επι-)κοινωνίας του αυθεντικού μηνύματός της²⁹.

Οι λόγιοι του Νεοελληνικού Διαφωτισμού ίστανται έμπροσθεν του διαλόγου της επιστήμης και της θεολογίας συνεχίζοντας την οικουμενική αυτή διαδρομή του Χριστιανισμού που έχει ήδη χαραχτεί από αιώνες. Ευρίσκονται ενώπιον της περιπετειώδους διαδρομής της ιστορίας του πνεύματος αλλά και της περιπέτειας του πολιτισμού επικαλούμενοι τον ορθό λόγο ως προς την ανάγνωση της φυσικής πραγματικότητας. Είναι αυτοί που αναδεικνύουν την μεταφυσική ακεραιότητα στα ιστορικά σχήματα τροφοδοτώντας την πίστη και την ενότητα του εκκλησιαστικού βίου ως αποτύπωση της ενότητας των τριών θείων Προσώπων.

Τόσο ο Βούλγαρης όσο και ο Μανδακάσης κινούνται επιστημονικά και αφυπνιστικά διατηρώντας τις χριστιανικές κατευθύνσεις τους και επιχειρώντας να δομήσουν ένα συγκεκριμένο ήθος το οποίο θα ανατείνει την εσωτερικότητα και θα την ωθήσει να διεκδικήσει για την συλλογικότητα. Κατ' αυτό το σκεπτικό και η τελείωσις καθίσταται ο τρόπος ενότητας του γένους σε μία δεδομένη ιστορική περίοδο με συγκεκριμένες απαιτήσεις. Η θεία συνδρομή ουδόλως απεμπολείται. Αντιθέτως, αναζητείται η θεία πρόνοια και ταυτόχρονα το εκ του θείου εκείνο χορηγηθέν ιδίωμα το οποίο θα λειτουργήσει απελευθερωτικά από τις σκιές των παθών και των αδυναμιών, των όποιων δεσμών είτε εσωτερικών είτε κοινωνικο-πολιτικών. Ο Έλλην της υπό εξέταση ιστορικής περιόδου καλείται μέσα από τις προτροπές της ποίησης του Μανδακάση να ατενίσει –πατερικώ τω τρόπω- μετά των γεγυμνασμένων αισθητηρίων του³⁰ το φως που θα τον οδηγήσει στο ξέφωτο της λευτεριάς... εκεί όπου τα θραύσματα του κατακτητικού ζυγού μετασχηματίζονται σε φορέα αφύπνισης απέναντι στην υποδούλωση³¹.

28 Ωριγένης 15, 66.7.

29 Ματσούκας 2002, 559: «...το πνεύμα της Εκκλησίας κινείται στις διαστάσεις της *καθολικότητας* και της *οικουμενικότητας*».

30 Νύσσης PG 44, 197C.

31 Ματσούκας 2000, 211: «...η μακράιωνη υποδούλωση των Ελλήνων από τους Τούρκους δεν συντέλεσε στην αλλοίωση και στην αφομοίωσή τους από τον κατακτητή εξαιτίας της διαφοράς, ως προς τη θρησκεία, που χώριζε τον Έλληνα από τον Μωαμεθανό. Και φυσικά η θρησκεία δεν πρέπει να νοηθεί ξέχωρη από τον συνολικό λαϊκό πολιτισμό, τους θεσμούς, την οποιαδήποτε παιδεία και όλα τα ήθη και τα έθιμα».



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Βούλγαρης Ευγένιος (1766): *Ἡ Λογικὴ ἐκ παλαιῶν τε καὶ νεωτέρων συνεραισθεῖσα*. Ἐν Λειψία τῆς Σαξονίας.
- Γλυκοφρύδη - Λεοντσίνη Αθανασία (2001): *Νεοελληνικὴ Φιλοσοφία - Θέματα Πολιτικῆς καὶ Ἠθικῆς*, Εκδόσεις Συμμετρία, Αθήνα.
- Γρηγόριος Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, PG 44, (123A-256C).
- Καραμπερόπουλος Δημήτριος, (2003): *Ἡ ἱατρικὴ ευρωπαϊκὴ γνῶση στὸν ἐλληνικὸ χῶρο (1745- 1821)*, Εκδόσεις Αθ. Σταμούλη, Αθήνα.
- Μανδακάσης Θωμάς, (1766): *Ταῦτα δὲ ἐστιχούργησε, Θωμᾶς ὁ Μανδακάσης, Εἰς δόξαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μετ' εὐλαβείας πάσης*. Κ.-Κ. Δαπόντες, Καθρέπτης Γυναικῶν. Βιβλίον Πρῶτον. Ἐν ᾧ φαίνονται γραφικῶς αἱ ἐν τῇ παλαιᾷ γραφῇ περιεχόμεναι σποράδην ἱστορίαι κακῶν τε καὶ καλῶν γυναικῶν. Συντεθεῖσαι μὲν, καὶ στιχουργηθεῖσαι παρὰ Κωνσταντίνου Δαπόντε. τοῦ μετονομασθέντος Καισαρίου. Προσφωνηθεῖσαι δὲ τῇ ἐκλαμπροτάτῃ, καὶ εὐσεβεστάτῃ δόμνῃ πάσης μολδοβλαχίας Κυρία Κυρία Ἑλένη Μαυροκορδάτη. Τὰ νῦν πρῶτον τύποις ἐκδοθὲν δαπάνῃ τοῦ τιμιωτάτου κύρ Κωνστῆ Ἀβράμη Νεοχωρίτου, Βρεϊτκόπφ: Ἐν Λιψία τῆς Σαξονίας.
- Μανδακάσης Θωμάς (1760): *Περὶ τῶν ἀοράτων διὰ τῶν ὀρατῶν ἐννοουμένων πραγμάτων, καὶ περὶ τῶν αὐτῶν διὰ τῶν ἐνεργειῶν αὐτῶν εἰς αἴσθησιν πιπτόντων καὶ γινωσκομένων πραγμάτων*, παρὰ Ἰωάννη Γόττλοπ Ἐμμανουήλ, Βρεϊτκόπφ, Ἐν Λιψία τῆς Σαξονίας.
- Μαραζόπουλος Χρήστος (2009): *Ἡ Ὀντολογία τοῦ Ευγένιου Βουλγάρεως*, Ευγένιος Βούλγαρης. Κανάκη: Αθήνα. 445-459.
- Ματσούκας Νίκος (2002): *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας. Αρχαίας Ἑλληνικῆς - Βυζαντινῆς - Δυτικοευρωπαϊκῆς*. Με σύντομη εἰσαγωγή στη φιλοσοφία, Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη.
- Ματσούκας Νίκος (2000): *Πολιτισμὸς αὐρας λεπτή*, Εκδόσεις Το Παλίμψιστον, Θεσσαλονίκη.
- Ματσούκας Νίκος (1985): *Ἑλληνορθόδοξη παράδοση καὶ δυτικὸς πολιτισμὸς. Στὰ πλαίσια τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, Εκδόσεις Μήνυμα, Θεσσαλονίκη.
- Πασχαλίδης Συμεών (2018): *Ὁ Ευγένιος Βούλγαρης ὡς ἐκδότης πατερικῶν κειμένων, Ευγένιος Βούλγαρης. Ὁ homo universalis τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ. 300 χρόνια ἀπὸ τὴ γέννησή του (1716-2016)*, Ακαδημία Αθηνῶν - Ι. Μ.Μ. Βατοπαιδίου: Αθήνα. 613-635.
- Πατηνιώτης Μανώλης (2007): *Ευσεβὴς ἐπιστήμη: Ὁ Νεῦτωνα* στὴν Ὀρθόδοξη Ανατολή τοῦ 18^{ου} αἰῶνα: Ὀρθοδοξία. Ἔθνος καὶ ἰδεολογία. Ἴδρυμα Μωραΐτη: Αθήνα. 63-82.
- Πατηνιώτης Μανώλης (1999): *Ὅταν ὁ Ευγένιος Βούλγαρης προλογίζει τὸν Θεόφιλο Κορυδαλλέα*. Νεύσις 8. Εκδοτικὴ Αθηνῶν Α.Ε.: Αθήνα. 171-177.
- Πατηνιώτης Μανώλης (2004): *Ανατέμνοντας τὴν αἰωνιότητα*. Δευκαλίων 22-1. 95-125.
- Πέτσιος Κωνσταντίνος (2001): *Ἡ νεοελληνικὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὸν 15^ο ἕως τὸν 19^ο αἰῶνα: Διάγραμμα ἱστοριογράφησης*. Τα νέα τοῦ Κ.Ε.ΝΕ.Φ. 8. Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων: Ἰωάννινα. 1-16.
- Πέτσιος Κωνσταντίνος (2018): *Ἡ μετοχέτευση τῆς ευρωπαϊκῆς φιλοσοφίας στὴ νεοελληνικὴ σκέψη μὲσω τῶν μεταφράσεων: Ἡ συμβολὴ τοῦ Ευγένιου Βούλγαρη*. Ὁ homo universalis τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ 300 χρόνια ἀπὸ τὴ γέννησή του (1716-2016). Ακαδημία Αθηνῶν, Ἱερά Μεγίστη Μονὴ Βατοπαιδίου: Αθήνα. 269-328.
- Πέτσιος Κωνσταντίνος (2006): *Ἡ νεοελληνικὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 15^{ου} αἰῶνα μέχρι τὸ 1821*. Ἱστορία τῶν Ἑλλήνων 8. Δομῆ: Αθήνα. 327-329.
- Σαθάς Κωνσταντίνος (1868): *Νεοελληνικὴ Φιλολογία, Βιογραφίαι τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμψάντων Ἑλλήνων ἐθνεγεργασίας (1453-1821)*, Ἐν Αθήναις.
- Τατάκης Βασίλειος (1953): *Σκούφος, Μηνιάτης, Βούλγαρις, Θεοτόκης*, Εκδόσεις Ζαχαρόπουλος, Αθήνα.



Τεμπέλης Ηλίας (2018): *“τὰ ἀπάνθρωπα ξυλίσματα καὶ ὑβρίσματα”*: Θωμάς Μανδακάσης, ο πρώτος παιδαγωγός του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Ξενοφών 3. 100-112.

Τερέζης Χρήστος (2021): *Ανιχνεύσεις στον χριστιανισμό της Ανατολής. Προ-βυζαντινές και βυζαντινές εκρήξεις της πνευματικότητας*, Εκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη.

Ωριγένης (1990): *Εἰς τὸ κατὰ Λουκάν*, Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικῶν Συγγραφέων 15, Εκδόσεις Αποστολική Διακονία, Αθήνα.



CHRISTIAN MORAL PERFECTION AS A SPIRITUAL AWAKENING OF ENSLAVED HELLENISM

Summary:

Based on what we have investigated in this study, we could draw the following conclusions: The awakening of the enslaved Genus is neither an academic nor exhortative approach offered by the scholars of that time to the Greeks with enthusiastic characteristics, but a laborious rebirth of selfhood which gradually passes through the moral perfection.

The terms in which this rebirth is accomplished are related to the active developing course of man towards the formation of a quality ethos, incorporating all virtues, which come from the Greek philosophy and have been renovated by the Christian teaching. That is to say, this ethos is not just about a virtuous life according to an abstract code of ethics or a legal standardization of behavior, but extends to that existential unity which is based on Christian archetypes on which individual life styles will be founded. A number of scholars of the pre-revolutionary period attempted to shed light on these archetypes by getting to the point of freedom, after having reading it, in existential terms. Both Eugenios Voulgaris and Thomas Mandakasis faced the political and cultural context of their time, putting forth the Christian openness of the Eastern Church as both a reading of the aspects of metaphysics of immanence and the endless divine providence that is eternally offered to God's self-determining creature. However, they mostly emphasized the freedom of spirit according to Christian standards as a main component of the existential unity and perfection of man.

Keywords:

Christianity,
Ethics,
Telos,
Science,
Philosophy,
Spirit,
Mandakasis,
Voulgaris.



«ΤΟ ΜΑΡΤΥΡΙΟ ΤΩΝ ΦΥΛΑΚΙΣΜΕΝΩΝ ΑΡΧΙΕΡΕΩΝ ΚΑΙ ΠΡΟΕΣΤΩΝ ΤΗΣ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ ΣΤΗΝ ΕΙΡΚΤΗ ΤΗΣ ΤΡΙΠΟΛΗΣ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΠΗΓΕΣ»**

Αρχιμανδρίτου Φιλάρετου Σπανόπουλου*

Ιεροκήρυκος Ι. Μ. Ηλείας,
Υπ. Δρ. Κανονικού Δικαίου ΕΚΠΑ,
Τακτικό Μέλος «Ι.Ε.Θ.Π – Πάτρας»

Περίληψη:

Εκκινώντας από εσωτερική ανάγκη για αναστοχασμό και παρουσίαση των απόψεων και θέσεων μας περί της συμβολής της Εκκλησίας και των εκπροσώπων της στο κορυφαίο γεγονός της νεότερης Ελληνικής Ιστορίας, αυτό της Ελληνικής Επανάστασης, μελετάμε εδώ διεξοδικά και οδηγούμεθα σε συμπεράσματα αναφορικά με την αδιαπραγμάτευτη προσφορά των Προεστών και Επισκόπων, κυρίως της Πελοποννήσου, στο Επαναστατημένο Έθνος. Φωτίζουμε έτσι υπό τα φάσμα της μαρτυρικής αυτοθυσίας τους την μεγίστη εθνική και θρησκευτική προσφορά τους στο υπόδουλο Γένος.

Βασιζόμενοι σε ιστορικές πρωτογενείς πηγές αυτοπτών μαρτύρων και διατρέχοντας, αφ' ενός μεν, τα προεπαναστατικά γεγονότα, καθώς και τις προεπαναστατικές κινήσεις των Πελοποννησίων Επισκόπων και Προεστών, αφ' ετέρου, καταγράφοντας την ομηρία με το ακολουθούμενο μαρτύριό τους από την Οθωμανική Διοίκηση, καθώς και τον θάνατο των περισσοτέρων φυλακισθέντων εκ των κακουχιών, καταλήγουμε στην εκτίμηση ότι η επιτυχής έκβαση της Ελληνικής Επανάστασης οφείλεται στην συνεργεία και αυτοδιάθεση του Κλήρου, των Προεστών και βεβαίως του απλού λαού.

Article info:

Received: November 11, 2021

Correction: January 10, 2022

Accepted: March 17, 2022

Λέξεις Κλειδιά:

Ελληνική Επανάσταση,
Προεπαναστατικά γεγονότα,
Σύναξη Βοστίτσας,
Επίσκοποι και Προεστοί
Πελοποννήσου,
Γρηγόριος Δικαίος ή
Παπαφλέσσας,
Παλαιών Πατρών Γερμανός,
Οθωμανική διοίκηση,
Ομηρία,
Ειρκτή Τρίπολης,
Μαρτυρικός θάνατος.

** α). Εισήγηση στο διεθνές συνέδριο του *Ιδρύματος Εθνικού και Θρησκευτικού Προβληματισμού* για τα 200 έτη από την Ελληνική Επανάσταση (7-11-2021). Θερμές ευχαριστίες εκφράζω από καρδιάς στον Καθηγητή μου κ. *Γεώργιο-Νεκτάριο Λόη*, ο οποίος είχε την ευγενή καλοσύνη να με συμπεριλάβει μεταξύ των ομιλητών του Συνεδρίου. β). Διαμορφωμένη ομιλία στην ενορία Ωλενας, του Δήμου Πύργου, για τους εορτασμούς από τα 200 έτη της εθνικής παλιγγενεσίας και τον μαρτυρικό θάνατο του *Επισκόπου Ωλένης Φιλάρετου*.



ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

Το έτος 2021 αποτελεί ένα έτος ορόσημο γενικότερα για την ανθρωπότητα και ειδικότερα για την χώρα μας. Αυτό οφείλεται στο ότι βρισκόμαστε στην δίνη της πανδημίας, η οποία ενέσκηψε βασανιστικά στην ανθρωπότητα, αλλά και διότι φέτος οι νεοέλληνες, εορτάζουμε τα 200 έτη από την Ελληνική επανάσταση και παλιγγενεσία.

Συνεπώς, το έτος 2021 είναι ένα έτος αναστοχασμού και επαναπροσδιορισμού θέσεων και απόψεων σε σχέση με την εθνική και την θρησκευτική αυτοσυνειδησία μας.¹ Άλλωστε, είναι γνωστό ότι Ελληνισμός και Χριστιανισμός απετέλεσαν μια αδιάσπαστη ολότητα αλληλοεπιδράσεως που χάνεται στα βάθη των αιώνων και φτάνει έως την εποχή μας.² Εξάλλου, είναι περισσότερο από βέβαιο ότι αυτός ο εναγκαλισμός επέφερε έναν *Εκχριστιανισμό του Ελληνισμού* με ό,τι συνεπάγεται αυτό.³ Επιπλέον, αξίζει να επισημανθεί ότι, αφ' ενός μεν, ο άνθρωπος εκ φύσεως είναι θεοκεντρικός και θρησκευεί⁴ και αφ' ετέρου, ότι οι Έλληνες ανέκαθεν, εξ αρχαιοτάτων χρόνων, είχαν εσωτερικές πνευματικές αναζητήσεις προς το υπέρτατο θείον. Προς αυτήν την θέση μάλιστα συνηγορεί το ότι στις Ελληνικές κοινωνίες δεν υπήρξε ποτέ αθεΐα.⁵

Επί του προκειμένου προκρίνεται σε αυτό το σημείο να επισημανθεί ότι εσχάτως παρατηρείται ένα φαινόμενο παραχαράξεως της νεώτερης κυρίως Ελληνικής ιστορίας, εμφιλοχωρώντας στο περιεχόμενό της ποικίλες θέσεις και απόψεις εκ μέρους συγχρόνων ερευνητών, οι οποίοι εν πολλοίς προβάλλουν το σύνθημα ότι πρέπει εν τέλει να «*γραφεί εκ νέου η ιστορία*» ώστε κατ' αυτόν τον τρόπο να παρουσιαστούν τα ιστορικά γεγονότα από μία άλλη οπτική περισσότερο ορθολογιστική. Από τις θέσεις αυτές διαφαίνεται μια προσπάθεια αποδυναμώσεως και αρνητικο-ποιήσεως της προσφοράς της Εκκλησίας και του κλήρου της στα γεγονότα της Εθνικής παλιγγενεσίας και συνάμα την τοποθέτησή τους στην σφαίρα της μυθοπλασίας. Ο λόγος είναι προφανείς και δεν θα σταθούμε επί του παρόντος σε αυτούς.⁶

Προτιθέμενοι ωστόσο να ανασκευάσουμε όλες αυτές τις θέσεις και απόψεις ορισμένων επιστημονικών κύκλων, όπου εργαλειοποιώντας ορισμένους ερευνητές, στοχεύουν στην εκμηδένιση της μακρόχρονης προσφοράς της Εκκλησίας αλλά και της θυσιαστικής μαρτυρίας των κληρικών της, θα αρκεστούμε, αντιδιαστέλλοντας τα παρουσιαζόμενα γεγονότα του θέματός μας, να αποδείξουμε και να φανερώσουμε το αντίθετο. Διότι η αλήθεια είναι αυτή που βοηθά τον άνθρωπο να ελευθερώνει την σκέψη του και έτσι να οδηγείται σε ασφαλή συμπεράσματα.⁷

1 Αναλυτικότερα περί του ανωτέρου θέματος βλ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ 1987, 7-12, 23-43 και *passim*, ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ 2000, 23-51, ΚΑΡΑΘΑΝΑΣΗΣ 2014, 21-28.

2 Ενδεικτικά πρβλ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ 2000, 11-24, ΠΑΣΧΟΣ 2008, 120-132, ΓΛΥΚΑΖΗ-ΑΡΒΕΛΕΡ 2012, 19-21, 70-72.

3 Βλ. την *ad hoc* μελέτη: ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ 2008, 70-168.

4 Ο *Spinoza*, μέσα από τους φιλοσοφικούς στοχασμούς του, αναφέρεται διεξοδικά στην εσωτερική πρωταρχική ανάγκη του ανθρώπου να πιστεύει στο Θεόν. Βλ. αντί άλλων, SCRUTON 2002, 53-98, για μια άλλη οπτική του θέματος βλ. ARMSTRONG 1993, 27-40.

5 Ο *π. Georges Florofsky*, ενστερνιζόμενος αυτές τις θέσεις και απόψεις τονίζει ότι: «*δεν μπορείς να γίνεις Χριστιανός αν πρώτα δεν γίνεις Έλληνας*». Πρβλ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ 2000, 17-19. Καταγράφεται δε ότι οι Έλληνες αρκετά πρόωρα ασχολήθηκαν με την φιλοσοφική ερμηνεία περί του φαινομένου της υπάρξεως της θρησκείας μέσα στις ανθρώπινες κοινωνίες ήδη από τα τέλη του 5^{ου} αρχάς 6^{ου} π.Χ αιώνος. Βλ. ενδεικτικά ΖΙΑΚΑΣ 1996, 45-46 και *passim*.

6 ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ 1995, 41-68.

7 «*γνώσσεσθε την αλήθειαν και η αλήθεια ελευθερώσει ύμᾶς*». Ιωάν. 8, 32.



Επιπρόσθετα, κρίνουμε σκόπιμο εισαγωγικά να αναφέρουμε ότι θα ακολουθήσουμε μία σταδιακή μεθοδολογική προσέγγιση του θέματος, το οποίο εδώ θα πραγματευτούμε, αναφορικά με τη φυλάκιση αλλά και το μαρτυρικό τέλος των Αρχιερέων και Προκρίτων της Πελοποννήσου, καθότι είναι αναγκαίο να προτάξουμε κάποια κατατοπιστικά ιστορικά στοιχεία και γεγονότα, ώστε να οδηγηθούμε εφοδιασμένοι με τις δέουσες ιστορικές πληροφορίες στο επίκεντρο του παρουσιαζόμενου εδώ θέματός μας. Βασικές πηγές εκ των οποίων θα αντλήσουμε το ερευνητικό υλικό της έρευνάς μας είναι τα ιστορικά και απομνημονευματικά έργα παλαιότερων και σύγχρονων ερευνητών⁸ και κυρίως τα απομνημονεύματα των τριών «δεσμωτών κληρικών», οι οποίοι ως αυτόπτες και αψευδείς μάρτυρες μέσα από τα κείμενά τους μας παρουσιάζουν τα διαδραματισθέντα γεγονότα εντός της φυλακής του Σαραγιού της Τρίπολης. Το εκτενέστατο και εστιαζόμενο στα μαρτύρια των φυλακισμένων Αρχιερέων και Προκρίτων, κείμενο του διακόνου **Ιωσήφ Ζαφειρόπουλου**,⁹ το σύντομο αλλά παραστατικό απομνημόνευμα του **Επισκόπου Ανδρούσης Ιωσήφ**, πρώτου Μινίστορος της Θρησκείας,¹⁰ καθώς και το απλοϊκό στιχούργημα του **Μητροπολίτου Τριπόλεως και Αμυκλών Δανιήλ**,¹¹ αποτελούν τα εκ των ων ουκ άνευ ιστορικά τεκμήρια για το ερευνώμενο εδώ θέμα μας. Κατά την πρόοδο της μελέτης μας θα παραπέμπουμε εκτενέστερα σε αυτά.

Προαναφερθέντα γεγονότα.

Η Πελοπόννησος ως γνωστόν αποτελεί μια προνομιακή περιοχή του Ελλαδικού Χώρου, καθότι στην ευρύτερη περιοχή της χερσονήσου του Αίμου βρίσκεται φύση και θέση σε οχυρωματική θέση αναφορικά με τις πολεμικές συγκρούσεις. Δικαίως ο Στράβων την αποκαλεί «*ακρόπολη όλης της Ελλάδος*»¹² και ο **Σ. Τρικούπης** ως «*θαλασσοτείχιστος*

- 8 Πολύτιμες πηγές για την έρευνά μας αποτελούν τα ιστορικά και ερευνητικά κείμενα των παλαιότερων ερευνητών όπως Ν. Σπηλιάδη, Κ. Δεληγιάννη, Μ. Οικονόμου, Π. Π. Γερμανού, Φωτάκου, Α. Φραντζή, Ι. Φιλήμονος, Α. Γούδα, Ε. Ξάνθου, Σ. Τρικούπη, Δ. Κόκκινου, G. Finlay καθώς και των νεότερων, Α. Βακαλοπούλου, Τ. Γριτσοπούλου, Α. Φωτοπούλου κ.α.
- 9 Ο Ιωσήφ Ζαφειρόπουλος ως διάκονος του Μητροπολίτου Τριπόλεως Δανιήλ, συνόδευσε τον επίσκοπό του κατά την ομηρία του στην έδρα της Οθωμανικής διοικήσεως στη Τρίπολη και, κατά συνέπεια, γνωρίζει και καταγράφει εξ ιδίας αντιλήψεως τα διαλαμβανόμενα γεγονότα εντός της φυλακής. Μολονότι το ύφος και η γραφή του συγγραφέως είναι απλοϊκή και ενίοτε επιτηδευμένη, ωστόσο το κείμενο αυτό αποτελεί έως και σήμερα ανεξάντλητη πηγή πληροφοριών για το συγκεκριμένο θέμα. Πρβλ. ΖΑΦΕΙΡΟΠΟΥΛΟΣ 1890.
- 10 Ο Επίσκοπος Ανδρούσης Ιωσήφ, απετέλεσε μια σημαίνουσα προσωπικότητα, η οποία διεδραμάτισε καθοριστικόν ρόλο στην προεπαναστατική αλλά και μεταεπαναστατική εποχή. Βλ. ενδεικτικά γενικότερα περί αυτού: ΠΑΛΙΟΥΡΑ 2020, 47-68, ΜΠΟΥΓΑΣ 2020, 195-231, ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ (α), 132-135, ΒΕΛΑΝΙΔΙΩΤΗΣ 1906, 36 κ. εξ. Το σύντομο και βαθυστόχαστο απομνημόνευμά του αποτελεί σημαντική και αψευδή πηγή για το ερευνώμενο θέμα μας, αφού και ο ίδιος ευρέθη δέσμιος και βασανιζόμενος από τους Οθωμανούς στις σκοτεινές φυλακές της Τρίπολης. Περί του αναφερομένου εδώ κειμένου, βλ. ΒΕΗΣ 1966, 409-432, ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 2000-2002, 92-108, ΠΕΤΡΙΔΗΣ 1980, 1054-1060.
- 11 Ο Μητροπολίτης Τριπόλεως Δανιήλ, συνέβαλε καθοριστικά στην οργάνωση αλλά και στην εξέγερση της Ελληνικής Επανάστασης. Άλλωστε, ως Επίσκοπος της έδρας της Οθωμανικής διοικήσεως, ήταν επόμενο να είχε συχνές επαφές με ανώτατα πρόσωπα της Τουρκικής εξουσίας και εκ των πραγμάτων ήταν ο κοντινότερος και ευκολότερος στόχος τους, όπου συχνά εκαλείτο ώστε να δίδει εξηγήσεις για τα μικροεπαναστατικά κινήματα των υπόδουλων Ελλήνων. Ο Επίσκοπος Δανιήλ, ως εκ τούτου, ήταν ένας από τους πρώτους Αρχιερείς, ο οποίος κρατήθηκε όμηρος από τους Οθωμανούς το 1821. Μάλιστα λίγα έτη μετά την απελευθέρωσή του, κατά το έτος 1822, αναρρώνοντας από τις βαριές κακουχίες της ομηρίας τους στην Μονή Επάνω Χρέπας, περιέγραψε τα δεινά της ειρκτηής με ένα έμμετρο στιχούργημα αποτελούμενο από 752 ομοιοκατάληκτους στίχους, το οποίο ονόμασε «*Οι δεσμώται*». Το στιχούργημα αυτό, καιτοι δεν είναι υψηλής ποιητικής αξίας, περιέχοντας πλούσιους βερμπαλισμούς, εντούτοις αποτελεί κείμενο σημαντικής ιστορικής αξίας που μας δίδει σημαντικότερες πληροφορίες για τα γεγονότα της εποχής και συγκεκριμένα για το μαρτύριο των Αρχιερέων και Προεστών στην ειρκτηή της Τρίπολης. Γενικότερα βλ. ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ 1958-1960, ειδικότερα περί του στιχουργήματος βλ. τόμ. ΛΑ, 1960, τεύχ. Γ, σ.σ. 424-443, ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΣ, ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΓΟΡΤΥΝΟΣ 1929, 124-138, ΚΟΥΡΝΟΥΤΟΣ (α), 163-181. Εκλογή από 520 στίχους εκδόθηκε σταδιακά στην Φιλολογική Ακρόπολη, τόμ. Α, 1888, σ.σ. 361-363, 375-377.
- 12 «... σχεδόν δέ τι και ακρόπολις έστιν ή Πελοπόννησος τής συμπάσης Ελλάδος ...», ΣΤΡΑΒΩΝ, Γεωγραφικά, Βιβλ. Η, Κεφ. 1.3.



χώρα».¹³ Προς αυτήν την κατεύθυνση συγκλίνουν και τα γεγονότα ότι η Αχαΐα και η Μάνη απετέλεσαν τα δυο βασικά επαναστατικά κέντρα προετοιμασίας του αγώνος. Η πρώτη ήταν πολιτική και διοικητική εστία και η δεύτερη πολεμική, εφόσον η περιοχή της Μάνης δεν πατήθηκε ποτέ από Οθωμανούς κατακτητές, απολαμβάνοντας πλήρη αυτονομία.¹⁴ Επιπρόσθετα, εξ όσον γνωρίζουμε, ο Μοριάς¹⁵ και η Πελοπόννησος εν γένει απετέλεσαν την καρδιά των επαναστατικών γεγονότων, εφόσον από εδώ ξεκίνησε το επαναστατικό κίνημα. Οι πελοποννήσιοι καθώς και όλοι οι Έλληνες είναι γνωστό ότι πολέμησαν δια του Σταυρού και της ρομφαίας και απέκτησαν έτσι την πολυπόθητη ελευθερία τους.¹⁶ Εκτιμούμε ότι σοφά οι εταιριστές της Φιλικής Εταιρείας¹⁷ προτίμησαν την Πελοπόννησο ως το καταλληλότερο έδαφος, έναντι άλλων, για την οργάνωση και δραστηριοποίηση των ποικίλων ενεργειών τους.¹⁸

Επιπλέον, θα πρέπει να μνημονευθεί ότι η Πελοπόννησος, πέραν από τα ανωτέρω γενικότερα πλεονεκτήματα, είχε και ορισμένα ειδικότερα, όπως επί παραδείγματι ότι κατείχε στα όριά της πολυπληθέστερους Έλληνες Χριστιανούς κατοίκους έναντι των ολιγάριθμων μουσουλμάνων σε σύγκριση με άλλες περιοχές, όπως επίσης και ότι αρκετοί από τους Έλληνες αυτούς είχαν αναπτυχθεί εμπορικά και βιομηχανικά και κατά συνέπεια, ήταν εύποροι και διατεθειμένοι να βοηθήσουν στον επικείμενο αγώνα.¹⁹

Μάλιστα ο **G. Finlay** μας πληροφορεί ότι αυτή την εποχή οι Έλληνες διαιρούντο σε κοινωνικές κάστες, οι οποίες ασκούσαν σημαντική επιρροή είτε μεταξύ τους, είτε και με τις οθωμανικές αρχές. Μάλιστα αναφέρει ότι οι Έλληνες διαχωρισμένοι σε τέσσερις κοινωνικές τάξεις, του κλήρου, ανώτερου ή κατώτερου, των προκρίτων, του αστικού πληθυσμού και, τέλος, του αγροτικού πληθυσμού, δημιουργούσαν διάφορους δεσμούς με την Οθωμανική διοίκηση που άγγιζαν τα όρια άλλοτε της αλληλοεξυπηρητήσεως, άλλοτε του μίσους και της εχθρότητας και ενίοτε του προσωπικού συμφέροντος.²⁰

Αναντίρρητα κατόπιν των ανωτέρω είναι περισσότερο από βέβαιο, ότι ο κλήρος και μάλιστα οι Αρχιερείς όπως και οι Προεστοί ή Κοτζαμπάσηδες, απετέλεσαν τους καθοριστικούς παράγοντες της εύρυθμης λειτουργίας των Ελληνικών τοπικών κοινωνιών κατά την μακρόχρονη Οθωμανική υποδούλωση. Καθότι ασκούσαν σημαντική επιρροή, αφ' ενός μεν, στους ομοεθνείς τους και αφ' έτερου, στους αξιωματούχους της τουρκικής διοικήσεως, έχοντας μάλιστα αποκτήσει και ισχυρούς δεσμούς μαζί τους,

13 ΤΡΙΚΟΥΠΗΣ 1860, 47.

14 Ibid. 47-48, ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ 1980, 325-338.

15 Αρχικά Μοριάς ονομάζετο η γεωγραφική περιοχή της Ηλείας, λόγω του μεταξοσκώληκα και της καλλιέργειας των αναρίθμητων μουριών. Από την εποχή του Χρονικού του Μωρέως και μετά, εξαπλώθηκε ο τίτλος αυτός σε όλη την Πελοπόννησο. Βλ. σχετικά: ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, 1992, 2, *Χρονικό του Μωρέως*, εκδ. Εκάτη, στιχ. 1404, 1447, 1579, 4265, πιο αναλυτά πρβλ. ΠΑΠΑΡΡΗΓΟΠΟΥΛΟΣ. (α), 66-68, ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ 1881, 220-222.

16 Είναι κοινότυπο και εκτενώς τονισμένο ότι οι Έλληνες πολέμησαν «*υπέρ πίστεως και πατρίδος*», αλλά αυτό θα είναι πάντα επίκαιρο και διαχρονικό μήνυμα για όλους εμάς τους νεότερους. Πρβλ. ΣΑΘΑΣ 1869, α-β.

17 Γενικότερα περί της Φιλικής Εταιρείας, βλ. ΜΠΟΓΔΑΝΟΠΟΥΛΟΣ (α) όπου και ο σχετικός κατάλογος των Φιλικών. Κυρίως βλ. το κλασικό έργο ΦΙΛΗΜΟΝ 1834, επίσης ΓΟΥΔΑΣ 1872, ΚΑΝΔΥΛΩΡΟΣ 1926, ΞΑΝΘΟΣ 1845, ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ 1951, 65-78.

18 Πρβλ. ΚΟΚΚΙΝΟΣ 1956, 160.

19 Βλ. ενδεικτικά, ΤΡΙΚΟΥΠΗΣ 1860, 46, ΔΗΜΗΤΡΟΠΟΥΛΟΣ 2003, 75-86, ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 1987, 159-206, ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1841, 3-10.

20 Βλ. G. FINLAY 2009-I, 54-55, ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΚΟΚΚΙΝΟΣ 1956, 161.



λειτούργουσαν τις περισσότερες φορές συνεκτικά και συμβιβαστικά μεταξύ των δύο πλευρών.²¹

Μάλιστα αναφέρεται ότι οι Αρχιερείς και οι Προεστοί της Πελοποννήσου, δύο φορές κατ' έτος, κατά τους μήνες Σεπτέμβριο και Μάρτιο, εκαλούντο από την Οθωμανική διοίκηση για σύσκεψη στην Τρίπολη, όπου ήταν η έδρα της διοικήσεως, καθώς και η πρωτεύουσα της Πελοποννήσου για την εποχή εκείνη, προς επίλυση ποικίλων διοικητικών, φορολογικών και δικαιοδοτικών θεμάτων.²²

Αυτή την φορά όμως η πρόσκληση της Αρχής έμελε να ήταν διαφορετική, εφόσον με την πρόφαση των διαβουλεύσεων ο Καϊμακάμης της Τρίπολης είχε σκοπό, εκτελώντας βέβαια ρητές εντολές της υψηλής Πύλης, να παγιώσει και να κρατήσει ομήρους τους Αρχιερείς και Προεστούς της Πελοποννήσου προς αποδυνάμωση των ραγιαδών αλλά κυρίως προς αναχαίτιση των προεπαναστατικών κινήσεων, καταπνίγοντας ταυτόχρονα τις εξεγέρσεις των Ελλήνων.²³

Προεπαναστατικές κινήσεις

Δύο ήταν οι καθοριστικοί παράγοντες που οδήγησαν την Οθωμανική διοίκηση ώστε να κρατήσει όμηρους και, μετά ταύτα, να βασανίσει τους Αρχιερείς και Προκρίτους της Πελοποννήσου στην ειρική της Τρίπολης. Πρωτίστως οι μικροεπαναστατικές κινήσεις των πιο θερμόαιμων Ελλήνων και δευτερευόντως η διέρρευση ορισμένων προεπαναστατικών διεργασιών που έλαβαν χώρα κατά την μυστική συνέλευση της Βοστίτσας.

21 Αναφορικά με το θεσμό των Προκρίτων ή Κοτζαμπάσηδων και την εν γένει συμβολή τους μέσα στις Ελληνικές κοινωνίες και εν προκειμένω της Πελοποννήσου, πρβλ. ΑΝΑΣΤΑΣΙΑ ΚΥΡΚΙΝΗ-ΚΟΥΤΟΥΛΑ 1996, 451-453, ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ (α) 34-35, ΜΙΧΑΗΛ ΣΑΚΕΛΑΡΙΟΣ 1939, 86-98, ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1841-IV, 104-130, αλλά κυρίως βλ. την ad hoc μελέτη ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 1995, 8-21 και *passim*, επίσης βλ. και τις σχετικές αναφορές στο ΚΩΝΣΤ/ΝΟΣ ΚΩΤΣΙΟΠΟΥΛΟΣ 2014, 365-375. Επίσης, σχετικά με την συμβολή των Αρχιερέων κατ' αυτή την εποχή και τις διευρυμένες αρμοδιότητές τους, πρβλ. Αρχιμ. ΦΙΛΑΡΕΤΟΣ ΣΠΑΝΟΠΟΥΛΟΣ 2021, 47-63, όπου και η σχετική βιβλιογραφία. Ενδεικτικότερα βλ. ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1841-IV, 90-104. Κρίνουμε σκόπιμο εδώ να καταγράψουμε ότι παρατηρείται μια διγλωσσία από ορισμένους ερευνητές αναφορικά με το θέμα της συμβολής και προσφοράς του ανώτερου κλήρου και των Προκρίτων κατά την εποχή αυτή μέσα στις τοπικές κοινωνίες, αφού από ορισμένους ιστορικούς αναφέρεται ότι η Οθωμανική διοίκηση, για να εξυπηρετήσει τα συμφέροντά της, δημιούργησε (έπλασε) μια Ελληνική αριστοκρατική κοινωνική τάξη, η οποία διατηρώντας αγαστές σχέσεις με τους κατακτητές μέσω της εισπράξεως και καταβολής των φόρων προσέβλεπε σε προσωπικά συμφέροντα. Μάλιστα η ομάδα αυτή χαρακτηριζέτο ως ένα είδος «Τουρκόφιλων Χριστιανών». Ενίοτε οι Κοτζαμπάσηδες εκμεταλλεύοντο τους απλοϊκούς χωρικούς, οι οποίοι εργαζόμενοι χειρονακτικά στα κτήματά τους προσέβλεπαν στην προστασία και στην εύνοιά τους ενώπιον των Τουρκικών αρχών. Πρβλ. G. FINLAY 2009, 54-55, ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ 1980, 305-306. Δέον είναι ακόμα να καταγραφεί το γεγονός το οποίο διασώζεται από ορισμένους ερευνητές αναφορικά με την αντίδραση του Προεστού Σωτήρη Χαραλάμπη, κατά την μυστική σύσκεψη της Βοστίτσας, ο οποίος εξέφρασε την αγωνία του για την ανυπακοή και την έλλειψη σεβασμού των Ελλήνων προς αυτούς μετά την Επανάσταση και αφού οι Έλληνες λάβουν τα όπλα, φανερώνοντας με αυτό τον τρόπο το φόβο και την αγωνία των Προεστών για την ανατροπή και διασάλευση της υφιστάμενης τάξης πραγμάτων μετά την εξέγερση των Ελλήνων. Δεν αποκλείουμε η επισήμανση αυτή να ενέχει και το στοιχείο της υπερβολής. Βλ. ενδεικτικά ΦΩΤΑΚΟΣ 1868, 20-21, ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 1995, 199-200, ΤΑΣΟΣ ΒΟΥΡΝΑΣ (α), 77-78, ΤΑΣΟΣ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ 1975, 45.

22 Βλ. ΣΠΥΡΙΔΩΝ ΤΡΙΚΟΥΠΗΣ 1960, 46, ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 1995, 210.

23 ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-I, 132 και *passim*.



Οι Τούρκοι ήδη είχαν αρχίσει να ανησυχούν έντονα και συνακόλουθα να πιέζουν την αρχή ώστε να αναλάβει κατασταλτικά και προληπτικά μέτρα κατά των ραγιάδων και των προετοιμασιών τους για εξέγερση.²⁴ Και μολονότι οι κατά τόπους Προεστοί και Αρχιερείς με τεχνάσματα προσποιούμενοι ότι δεν συνέβαινε τίποτε το επιληψίμο κατεύναζαν την τιμωρητική οργή των Οθωμανικών αρχών, εντούτοις οι άνθρωποι της διοικήσεως είχαν ενημερωθεί από ορισμένους πληροφοριοδότες περί των σημαντικών προεπαναστατικών προετοιμασιών, κινήσεων και διεργασιών των Ελλήνων.²⁵

Η Οθωμανική διοίκηση πληροφορήθηκε το ότι ο Θεόδωρος Κολοκοτρώνης έφτασε από την Ζάκυνθο στην Μάνη,²⁶ όπως επίσης και την κάθοδο του Γρηγορίου Δικαίου ή Παπαφλέσσα στην Πελοπόννησο και άρχισε να ανησυχεί έντονα.²⁷ Οι υποψίες των Τούρκων όμως άρχισαν να εδραιώνονται περισσότερο όταν πλέον έμαθαν για τα συμβάντα της στρατολόγησης στην περιοχή της Ηλείας και την κατασκευή πυρίτιδας στους ανακαινισμένους μπαρουτόμυλους της Δημητσάνας των αδελφών Σπηλιωτόπουλων.²⁸ Τις υποψίες των Τούρκων εξέθρεψαν έτι μάλλον οι γενικευμένες και μεθοδευμένες επιθέσεις και σφαγές των Ελλήνων κατά αξιωματούχων της τουρκικής διοικήσεως, όπως επί παραδείγματι του Βοεβόδα των Καλαβρύτων Αρναούτογλου, αλλά και άλλων Οθωμανών.²⁹ Ακολούθως, ορισμένοι κληρικοί, είτε από αφέλεια είτε μεθοδευμένα, μετέφεραν πληροφορίες προς τους Τούρκους αναφορικά με τα διατρέξαντα γεγονότα στην μυστική συνέλευση της Βοστίτσας.³⁰

Εκ των προαναφερθέντων καθίσταται σαφές ότι πλέον οι κατακτητές ήταν βέβαιοι πως οι ραγιάδες ετοιμάζαν την επανάστασή τους και συνακόλουθα για να αντικρούσουν και καταπνίξουν τις κινήσεις τους απεφάσισαν να καλέσουν τους Αρχιερείς και Προκρίτους της περιοχής, με απώτερο σκοπό να τους φυλακίσουν προς αποδυνάμωση των Ελλήνων. Άλλωστε, η τουρκική αρχή, οσάκις αντιλαμβάνετο επαναστατικές κινήσεις, συνήθιζε προς διασφάλισή της να συλλαμβάνει και να κρατά ομήρους.³¹

Η μυστική συνέλευση της Βοστίτσας

Πράγματι είναι πέραν από κάθε ιστορική αμφισβήτηση το ότι η μυστική συνέλευση της Βοστίτσας (Αίγιο) ήταν καθοριστικής σημασίας για τα διαλαμβανόμενα γεγονότα πριν αλλά και κατά την έναρξη της Επανάστασης.³²

24 Ν. ΣΠΗΛΙΑΔΗΣ 1851, 16-17, ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ 1980, 323.

25 Βλ. ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΚΟΚΚΙΝΟΣ 1956, 163.

26 ΦΩΤΑΚΟΣ 1858, 1-20, ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΚΟΚΚΙΝΟΣ 1956, 167.

27 ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-Ι, 90-92, 132.

28 Βλ. G. FINLAY 2009, 190-193, Ν. ΣΠΗΛΙΑΔΗΣ 1851, 17, ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 1995, 207, ΤΑΣΟΣ ΒΟΥΡΝΑΣ (α), 78, Κρίνουμε σημαντικό εδώ να αναφέρουμε ότι, εκτός από την περιοχή της Δημητσάνας και στην περιοχή της Ηλείας, στην ορεινή περιοχή της Δίβρης, είχαν μετατραπεί οι πέντε περίπου νερόμυλοι της περιοχής σε μπαρουτόμυλοι κατασκευάζοντας πυρίτιδα. Καταγράφεται δε ότι ο έμπορος και προύχοντας της Δίβρης Αγγελής Πετραλιάς, μετέτρεψε αυτούς σε μπαρουτόμυλους εφοδιάζοντας με μπαρούτι τα στρατεύματα του Γ. Σίσινη, του Π. Μήτσου και του Θ. Κολοκοτρώνη κ.α. Μάλιστα μαρτυρείται ότι και οι μοναχοί της κάτω Μονής Δίβρης είχαν μετατρέψει ένα μύλο που είχαν στην κατοχή τους, που μέχρι και σήμερα λέγεται «καλογερικός» σε ταμπακόμυλο, όπου επεξεργάζοντο τον καπνό σε ταμπάκο. Πρβλ. ΝΙΚΟΣ ΑΝΑΣΤΟΠΟΥΛΟΣ 1994, 121-123.

29 Ν. ΣΠΗΛΙΑΔΗΣ 1851, 29-30, G. FINLAY 2009, 193-194, Π. Π. ΓΕΡΜΑΝΟΣ 1900, 29, ΙΩΣΗΦ ΖΑΦΕΙΡΟΠΟΥΛΟΣ 1890, 10, 20-24, ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-Ι, 146, 150.

30 Ν. ΣΠΗΛΙΑΔΗΣ 1851, 17, ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΚΟΚΚΙΝΟΣ 1956, 172.

31 ΣΠΥΡΙΔΩΝ ΤΡΙΚΟΥΠΗΣ 1860, 49, Ν. ΣΠΗΛΙΑΔΗΣ 1851, 18, επίσης βλ. ΠΕΤΡΟΣ ΓΕΩΡΓΑΝΤΖΗΣ 1985, 272-273.

32 Βλ. αντί άλλων, ΤΑΣΟΣ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ 1975, 38-48. Οφείλουμε βέβαια να καταγράψουμε, καιτοι η άποψή μας είναι διαφορετική, πως ορισμένοι ιστορικοί υπογραμμίζουν την ολοκληρωτική αποτυχία της μυστικής συσκέψεως της Βοστίτσας, βλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΜΙΧΑΗΛΑΡΗΣ 2020, 96.



Εφόσον σε αυτή αποφασίστηκαν συν τοις άλλοις, αφ' ενός οι πιθανές ημερομηνίες της ενάρξεως της Επανάστασης (25 Μαρτίου, 23 Απριλίου ή 21 Μαΐου)³³ και αφ' ετέρου οι σχετικές προεπαναστατικές κινήσεις στις οποίες θα έπρεπε να προβούν οι σύνεδροι, εταυριστές για την ανέφελη προετοιμασία του αγώνα.

Όλα αυτά βέβαια μετά από θυελλώδεις συζητήσεις και αντεγκλήσεις μεταξύ των συμμετεχόντων στην σύσκεψη, διότι ομολογείται από όλες σχεδόν τις πηγές ότι στη Βοστίτσα συναντήθηκαν δύο αντίθετοι κόσμοι, που είχαν όμως ένα κοινό όραμα και στόχον, την απελευθέρωση της Πατρίδος.³⁴ Από την μία, ο παρορμητισμός και η επιπολαιότητα που καλούσε σε εξέγερση τους πάντες και εκπροσωπούσε ο ορμητικός και ενθουσιώδης Παπαφλέσσας και, από την άλλη, ο σκεπτικισμός, η σύνεση και εν μέρει ο δισταγμός, που εκπροσωπούσε ο Παλαιών Πατρών Γερμανός και οι λοιποί Προεστοί.³⁵

Αρχικά στην σύναξη του Ισμαηλίου απεφασίσθηκε η κήρυξη της Επανάστασης στην Πελοπόννησο υπό τον Αλ. Υψηλάντη και προς αυτόν τον σκοπό εξουσιοδοτήθηκε ως απεσταλμένος της αρχής, αλλά και ως Πατριαρχικός έξαρχος για να μην κινεί τις υποψίες των Οθωμανών, ο Παπαφλέσσας να μεταβεί στην Πελοπόννησο ώστε να προετοιμάσει το έδαφος και συνάμα να μεταφέρει τις σημαντικές αυτές αποφάσεις στους Προεστούς της περιοχής.³⁶ Άξιο αναφοράς είναι ότι ο Γρηγόριος Δικαίος ή Παπαφλέσσας, καίτοι ήταν αμφίσημη προσωπικότητα, συνέτεινε καθοριστικά στην έναρξη του Επανάστατικού κινήματος όπως θα διαπιστώσουμε κατωτέρω.³⁷ Αμέσως μετά την άφιξή του στην Πελοπόννησο, καλεί τους Αρχιερείς και Προκρίτους της περιοχής ώστε να συγκεντρωθούν συσκεπτόμενοι περί του πρακτέου, παραμερίζοντας τις όποιες ελάσσονος σημασίας διαφορές τους και τα μεταξύ τους πάθη.³⁸

Συνακόλουθα, όλοι οι Προεστοί της Βορειοδυτικής Πελοποννήσου³⁹ συγκεντρώθηκαν στο αρχοντικό του Ανδρέα Λόντου στην Βοστίτσα, ώστε να ακούσουν τις θέσεις και απόψεις του Παπαφλέσσα, μεταφέροντος βέβαια και το μήνυμα του Αλ. Υψηλάντου και στην συνέχεια να αποφασίσουν για το πως θα πορευτούν. Η μυστική αυτή σύναξη

33 Κατάλληλη ημερομηνία για να κινηθεί ο αγώνας είχε οριστεί η 25η Μαρτίου, ωστόσο, εάν δεν είχαν προετοιμαστεί δεόντως προς αυτό οι αγωνιστές και δεν είχαν ωριμάσει αρκετά τα πράγματα, τότε θα εκκινούσε μία από τις άλλες δύο. Οι ημερομηνίες αυτές είναι εξόχως συμβολικές διότι ταυτίζονται ταυτόχρονα με σημαντικές Χριστιανικές εορτές. Βλ. σχετικά, ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ 1980, 318, ΤΑΣΟΣ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ 1972-73, 48, ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-Ι, 102-103, Μ. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ 1873, σ. 79, Κ. ΔΕΛΗΓΙΑΝΝΗΣ 1954, 110-111, ΦΩΤΑΚΟΣ 1858, 22-24, ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ 1868, 21.

34 ΤΑΣΟΣ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ 1975, 44-45, ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΜΙΧΑΗΛΑΡΗΣ-ΒΑΣΙΛΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 2020, 32-33.

35 Για περισσότερα σχετικά με το θέμα βλ. ΤΑΣΟΣ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ 1975, 43-45, ΕΥΑΝΘΙΑ ΜΠΕΝΤΕΒΗ 2018, 118, ΔΙΟΝΥΣΗΣ ΤΖΑΚΗ 2015, 108-110, ΈΦΗ ΑΛΛΑΜΑΝΗ 2015, 79-80.

36 Πρβλ. G. FINLAY 2009 -Ι, 189, ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 1995, 192-193, Π. Π. ΓΕΡΜΑΝΟΣ 1900, 22, ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΚΟΚΚΙΝΟΣ 1956, 163-165, ΦΩΤΑΚΟΣ 1868, 15, ΤΑΣΟΣ ΒΟΥΡΝΑΣ (α), 77.

37 Περί των ποικίλων και αντιφατικών απόψεων και θέσεων ως προς την προσωπικότητα του Παπαφλέσσα βλ. ενδεικτικά, Ν. ΣΠΗΛΙΑΔΗΣ 1851-ΙV, 261, ΦΩΤΑΚΟΣ 1868, 1-10, ΙΩΑΝΝΗΣ ΦΙΛΗΜΟΝ 1834-Ι, 227-251, ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ ΓΟΥΔΑΣ 1872, 145-180, ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΜΙΧΑΗΛΑΡΗΣ 2020, 83-96, ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 1995, 192-193, ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-Ι, 95-96, 327-328, ΤΑΣΟΣ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ 2007, 15-36 και *passim*.

38 ΤΑΣΟΣ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, 1972-73, 26, ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-Ι, 91-96. Ο Αθανάσιος Φωτόπουλος καταγράφοντας αρκετές ετεροαναφορές, οδηγείται στο συμπέρασμα ότι η σύναξη της Βοστίτσας δεν υποκινήθηκε αποκλειστικά και μόνο από την παρουσία και τις κινήσεις του Παπαφλέσσα, εφόσον από πριν οι Προεστοί είχαν αποφασίσει να οργανώσουν μια τέτοια συνάντηση ώστε να προβούν σε απαραίτητες ενέργειες για την προετοιμασία του αγώνα. Βλ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 1995, 197, επίσης βλ. σχετικά και Κ. ΔΕΛΗΓΙΑΝΝΗΣ 1954, 92-93.

39 Είναι απορίας άξιο ότι η Ηλεία δεν εκπροσωπήθηκε στην σύσκεψη της Βοστίτσας, ούτε από τον Επίσκοπό της, ούτε από κάποιον Προεστό των δύο μεγαλύτερων Βιλαετιών της περιοχής, ήτοι αυτό της Γαστούνης ή εκείνο του Πύργου.



διήρκησε τέσσερες μέρες, (26-29 Ιανουαρίου 1821) κατά τις οποίες πραγματοποιήθηκαν πέντε συνεδρίες, οι οποίες υπήρξαν θυελλώδεις.⁴⁰ Ως ευλογοφανή αιτία για την σύναξη οι σύνεδροι προέβαλαν την δικαιολογία, ότι συναθροιστήκαν προς επίλυση κτηματικής διαφοράς μεταξύ της Μονής Ταξιαρχών και της Μονής του Μεγάλου Σπηλαίου, ώστε κατ' αυτόν τον τρόπο να διασκεδάσουν τις υποψίες της Οθωμανικής διοικήσεως και κυρίως του Βοεβόδα της Βοστίτσας, ο οποίος αντελήφθη την παρουσία όλων αυτών των επίσημων εκπροσώπων των Ελλήνων και ρωτούσε επισταμένως ώστε να πληροφορηθεί περί της συνάξεώς τους.⁴¹

Σύμφωνα με την μαρτυρία του πρωτοσυγκέλλου Χριστιανουπόλεως Αμβροσίου Φραντζή, ο οποίος συνόδευε τον Επίσκοπό του στην σύναξη, σε αυτή συμμετείχαν οι Αρχιερείς: Π. Π. Γερμανός, Κερνίτσης Προκόπιος, Χριστιανουπόλεως Γερμανός, ο Παπαφλέσσας και οι Προεστοί Σωτήρης Χαραλάμπης, Ασημάκης και Ανδρέας Ζαΐμης, Ασημάκης Φωτήλας, Ιωάννης Παπαδιαμαντόπουλος, Ανδρέας Λόντος, Σωτήρης Θεοχαρόπουλος και Ιωάννης Παπαδόπουλος.⁴²

Ο Παπαφλέσσας προσπαθεί με έντονο ύφος να πείσει τους συσκεφθέντες ότι όλα είναι έτοιμα για την έναρξη του αγώνα, μεταφέροντας και τις οδηγίες της αρχής. Ο αντίλογος προέκυψε άμεσα, κυρίως από τον Π. Π. Γερμανό, ο οποίος έθεσε στον Παπαφλέσσα 5 (κατ' άλλους 11) ερωτήματα αναφορικά με την ετοιμότητα του αγώνα.⁴³ Η συζήτηση δεν άργησε να λάβει ανεξέλεγκτες διαστάσεις και να οδηγηθεί σε αψιμαχία μεταξύ των δύο ανδρών. Ο Π. Π. Γερμανός αποκαλεί τον Παπαφλέσσα «άνθρωπο απατεών και εξωλέστατο»,⁴⁴ καθώς επίσης και ο Ανδρέας Ζαΐμης χαρακτηρίζει τα επιχειρήματά του «ως άστατα και ιδιοτελή».⁴⁵ Τον τελευταίο λόγο τον είπε βέβαια ο παρορμητικός Παπαφλέσσας, ο οποίος φοβέρισε τους παρισταμένους ότι θα συγκεντρώσει πολεμιστές και θα κινήσει μόνος του τον αγώνα.⁴⁶

Συνακόλουθα η μυστική σύσκεψη, ολοκληρώθη μεν με δυσκολίες αλλά έλαβε σημαντικές αποφάσεις, με τους συνέδρους να καταλήγουν αρχικά στην αναβολή και όχι στην ματαίωση της Επανάστασεως⁴⁷ και στον περιορισμό του ρηξικέλευθου Παπαφλέσσα στην Μονή της Σιδηρόπορτας, καθώς και στην σύνταξη και αποστολή σχετικών επιστολών προς τις ξένες δυνάμεις, ώστε να πληροφορηθούν περί της προετοιμασίας του αγώνα.⁴⁸

40 AMBROSΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-I, 97-98.

41 Ibid, 96-97.

42 Ίσως να μετείχαν και ο Σπυρίδων Χαραλάμπης και ο Χαράλαμπος Μπερούκας, πρβλ. Π. Π. ΓΕΡΜΑΝΟΣ 1900, 10, ΙΩΑΝΝΗΣ ΦΙΛΗΜΟΝ 1834-I, 355, AMBROSΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-I, 95, ΤΑΣΟΣ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ 1972-73, 36. Δεν αποκλείεται και η μετοχή των Ηγουμένων Μ. Σπηλαίου, Αγίας Λαύρας και Ταξιαρχών, βλ. ΕΥΑΝΘΙΑ ΜΠΕΝΤΕΒΗ 2018, 112.

43 ΤΑΣΟΣ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ 1972-73, 38-39, Π. Π. ΓΕΡΜΑΝΟΣ 1900, 10.

44 «...ὁ δὲ Δικαῖος ἄνθρωπος ἀπατεών καί ἐξωλέστατος περί μηδενός ἄλλου φροτίζων εἰμῆ τίνι τρόπῳ νά ἐρεθίσῃ τήν ταραχήν τοῦ ἔθνους, διά νά πλουτίσῃ ἐκ τῶν ἀρπαγῶν...». Π. Π. ΓΕΡΜΑΝΟΣ 1900, 23, ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΜΙΧΑΗΛΑΡΣ 2020, 99, ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΜΙΧΑΗΛΑΡΗΣ-ΒΑΣΙΛΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 2020, 33.

45 ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 1995, 198.

46 Βλ. ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΚΟΚΚΙΝΟΣ 1956, 170.

47 ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 1995, 200.

48 AMBROSΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-I, 100-101, ΕΦΗ ΑΛΛΑΜΑΝΗ 2015, 83.



Τέλος, οι συμμετέχοντες Επίσκοποι και Προεστοί επιφορτίστηκαν να πληροφορήσουν τους υπόλοιπους Προκρίτους και Αρχιερείς της Πελοποννήσου,⁴⁹ περί των πρακτικών της συσκέψεως και κυρίους να τους γνωρίσουν το ΙΑ' άρθρο των πρακτικών,⁵⁰ το οποίο ήταν καθοριστικό για τις μετέπειτα κινήσεις τους.

Το ΙΑ' άρθρο, που ενδιαφέρει άμεσα την έρευνά μας, ήταν σαφέστατο και κατατοπιστικό. Όριζε: «Εάν προσκληθούν (οι Αρχιερείς και Προεστοί) από την οθωμανική διοίκηση να προσέλθουν στην Τριπολιτσά για να δώσουν εξηγήσεις, εφόσον είχε μαθευτεί το μυστικό της εταιρείας και της συνελεύσεως, τότε θα έπρεπε να αποφύγουν την μετάβασή τους εκεί. Αν η αρχή επέμενε με συνεχείς προσκλήσεις τότε ο καθένας θα έπρεπε να καταφύγει σε ασφαλές μέρος, συνεννοούμενος με τους υπολοίπους.⁵¹ Επίσης, θα έπρεπε να βρουν μια ευλογοφανή δικαιολογία ότι, δήθεν θα πηγαίνουν στην Κωνσταντινούπολη προς συνάντηση του Σουλτάνου, ώστε να διαμαρτυρηθούν για την κακή μεταχείρισή τους και εν συνεχεία να μεταβούν στις Κυκλάδες μέχρι να λάβουν οδηγίες από την Ρωσία και την Ευρώπη».⁵²

Δυστυχώς όμως κατά το μάλλον ή ήττον, δεν τηρήθηκαν τα συμφωνηθέντα και έτσι συνακόλουθα οι περισσότεροι Αρχιερείς και Προεστοί της Πελοποννήσου οδηγήθηκαν ως όμηροι και δέσμιοι στις φυλακές της Τρίπολης.

Η ΟΜΗΡΙΑ ΤΩΝ ΑΡΧΙΕΡΕΩΝ ΚΑΙ ΠΡΟΚΡΙΤΩΝ

«...Μά πώς πρέπει νά αρχίσω ἢ νά γράψω τά ἐκεῖ
Μήτ' ἐγὼ δέν τό ἡξέυρω μήτε χρόνος δέν ἀρκεῖ.
Ὅτι κἀν θελήσει γράψει τήν αἰτίαν φυλακῆς
ντρέπομαι καί μόνο λέγω ὅτι τύχης ἦν κακῆς...».⁵³

Εἶναι ευεξήγητο λοιπόν ἔχοντας υπόψη μας ὅλα τα προαναφερθέντα ὅτι ἡ οθωμανική διοίκηση ἐκ των πραγμάτων θα ἐλάμβανε ἀνάλογα προληπτικά μέτρα ὥστε, ἀπό τὴν μία, νὰ διασφαλίσῃ τὴν ηρεμία των υπηκόων τῆς καὶ, ἀπό τὴν ἄλλη, νὰ κατασβέσει κάθε μικρὴ ἐπαναστατικὴ σπῆθα, ἡ ὁποία θα μποροῦσε νὰ ἀνάψει με ἀνεξέλεγκτες

49 Ὁ Μητροπολίτης Χριστιανουπόλεως Γερμανός, ἐξουσιοδοτήθηκε προκειμένου νὰ ἐνημερώσει σχετικά με τὶς ἀποφάσεις τῆς μυστικοσυνελεύσεως τῆς Βοστίτσας τους: Θεόδωρο Δελιγιάννη, Πέτρο Μαυρομιχάλη, μπέη τῆς Μάνης καθὼς καὶ τὸν Επίσκοπο Μονεμβασίας Χρῦσανθο. Βλ. ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-Ι, 109, ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΑΤΕΣΗΣ 1971, 4-6. Ὡστόσο, νομίζοντας ὅτι τὰ πράγματα δὲν εἶναι τόσο κρίσιμα καὶ κατεπείγοντα, ἐπέστρεψε κατ' εὐθείαν σὴν ἐπαρχία τοῦ χωρὶς νὰ εἰδοποιήσῃ, ὡς ὀφείλε, τοὺς Προκρίτους. Πρβλ. Π. Π. ΓΕΡΜΑΝΟΣ 1900, 25.

50 Ὡς πρὸς τὴν τήρηση καὶ διάσωση των πρακτικῶν τῆς συνελεύσεως, οἱ γνώμες των ἐρευνητῶν δίστανται. Ὁ Γριτσόπουλος, καίτοι καταγράφει ὅτι οἱ ἀποφάσεις διετυπώθησαν ἐγγράφως, ὡστόσο θεωρεῖται ἕνας ἀπὸ τοὺς βασικούς ἀμύντορες τῆς ἀπόψεως ὅτι δὲν τηρήθηκαν πρακτικά καὶ, ἀν τηρήθηκαν, τότε σίγουρα δὲν διεσώθησαν. Βλ. ΤΑΣΟΣ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ 1972-73, 36-37, 44. Ὁ Γ. Παναγόπουλος, θεωροῦμε ὅτι πραγματοποιοῦσε φιλότιμη προσπάθεια ἀποδείξεως τοῦ ἀντιθέτου. Πρβλ. ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ 1974, 49-58, ὅπου καὶ οἱ σχετικὲς παρατηρήσεις τοῦ Γριτσόπουλου. Ἐπιπλέον, ἐκτιμοῦμε ὅτι θα πρέπει νὰ τηρήθηκαν πρακτικά. Στὴν ἀπόψη αὐτὴ συγκλίνουμε, ἀφ' ἐνός μεν, ἐκ τοῦ ὅτι γίνεται ἐπισταμένως λόγος ἀπὸ τοὺς ἱστορικούς γιὰ τὸ περίφημο ΙΑ' ἀρθρο των πρακτικῶν τῆς συνελεύσεως, ἀφ' ἐτέρου δὲ ὁ πλέον ἀκριβολόγος, ὡς αὐτόπτης μάρτυρας, Ἀμβρόσιος Φραντζῆς, ἀναφέρεται σὲ τὰ πρακτικά τῆς συνεδριάσεως περισσότερο ἀπὸ ἐπτά φορές. Βλ. ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-Ι, 101, 109-111, 116, 144 καὶ passim. Γενικότερα περὶ τῆς τήρησης πρακτικῶν ὁμοίως βλ. ΕΥΑΝΘΙΑ ΜΠΕΝΤΕΒΗ 2018, 112, 120-121.

51 Βλ. ΣΠΥΡΙΔΩΝ ΤΡΙΚΟΥΠΗΣ 1860, 52, ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-Ι, 101-102, ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΚΟΚΚΙΝΟΣ 1965, 170, Ν. ΣΠΗΛΙΑΔΗΣ 1851, 14.

52 Π. Π. ΓΕΡΜΑΝΟΣ 1900, 25.

53 ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΤΡΙΠΟΛΕΩΣ ΔΑΝΙΗΛ, «Οἱ δεσμῶται», στίχ. 15-19, Γ. Π. ΚΟΥΡΝΟΥΤΟΣ (α), 166.



διαστάσεις. Χωρίς δεύτερη σκέψη και όπως ήταν αναμενόμενο, το Φεβρουάριου του 1821, ο Καϊμακάμης του Μοριά Mehmed Salih (Μεχμέτ Σαλήχ), γενίτσαρος και έμπειρος πολεμιστής αλλά και διοικητής, έλαβε διαταγή από την Πύλη να κατασφάζει όλους τους Αρχιερείς και Προκρίτους της Πελοποννήσου, ενώ αρχικά τους φυλάκιζε, με απώτερο στόχο και σκοπό να μείνει ακέφαλος ο χριστιανικός λαός και έτσι να κατευνάσουν τον επαναστατικό αναβρασμό.⁵⁴ Εξάλλου, ήταν αδύνατο να προβούν σε ένα γενικευμένο αποτέλεσμα όσο και αν προσπάθησαν να περιορίσουν την ορμητική δύναμη των κλεφτών που δρούσαν στην περιοχή⁵⁵ και, συνεπώς, ο εύκολος στόχος ήταν οι Αρχιερείς και οι Προεστοί.

Άξιο αναφοράς είναι ότι η απόφαση αυτή της αρχής εκρατήθη ως εφτασφράγιστο μυστικό σε στενό κύκλο ανώτατων Τούρκων αξιωματικών, ώστε να μην διαρρεύσει και ειδοποιηθούν τα υποψήφια θύματα από Τούρκους φίλους τους.⁵⁶

Η πρόσκληση

*«Εἰς τοὺς χίλιους ὄμως χρόνους εἴκοσι ἀπὸ Χριστοῦ
ἓνα καὶ ὀκτακοσίους τὸν καιρὸν κάθε πιστοῦ
τὸ ἑσπέρας ἐνθυμοῦμε ἔγινε ἡ προσταγὴ
τῆς Κυριακῆς τὴν νύκτα οὗτος ἡ διαταγὴ...».⁵⁷*

Κατ' ακολουθίαν των ανωτέρω στα μέσα Φεβρουαρίου ο Καϊμακάμης της έδρας, έστειλε έγγραφες επιστολές, προσκλήσεις με τους ταχυδρόμους της εποχής, (Τάτταρους) προς τους Αρχιερείς και Προεστούς της Πελοποννήσου, χωρίς να αναφέρει συγκεκριμένο λόγον,⁵⁸ απλώς τονίζοντας την ανάγκη της παρουσίας τους στην Τρίπολη ώστε να συσχεφτούν προς επίλυση ποικίλων διοικητικών και φορολογικών θεμάτων.⁵⁹ Εξάλλου, δεν ήταν η πρώτη φορά που επροσκαλούντο για κάτι τέτοιο. Δύο φορές κατ' έτος, όπως αναφέραμε, κάθε εξάμηνο, συγκεντρώνοντο στην έδρα για αυτό τον σκοπό.

Προκειμένου να επιτευχθεί η μεγαλύτερη δυνατή προσέλευση των επισήμων φορέων των πόλεων και των επαρχιών, εξεδόθη από την οθωμανική αρχή έγγραφη διαταγή και προς τους κατά τόπους Τούρκους διοικητές (Βοεβόδα-Καδή), σύμφωνα με την οποία θα έπρεπε να μεριμνήσουν για την απρόσκοπτη και χωρίς χρονοτριβή προσέλευση των Προεστών και Αρχιερέων στην καθέδρα.⁶⁰

Εν τω μεταξύ, το δίλημμα ήταν διττό και προφανές και στις δύο πλευρές. Από την μία οι Οθωμανοί ήταν αποφασισμένοι ότι, εάν οι επίσημοι προσκεκλημένοι έφθαναν στην Τρίπολη, υπακούοντας στην πρόσκλησή τους, θα τους κρατούσαν όμηρους. Εάν δε παρήκουαν τότε είχαν την δύναμη να τους συλλάβουν και να τους τιμωρήσουν.⁶¹

54 ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 1995, 205-206, Κ. ΔΕΛΗΓΙΑΝΝΗΣ 1954, 116-117, ΙΩΑΝΝΗΣ ΦΙΛΗΜΟΝ 1859, 122, ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΚΟΚΚΙΝΟΣ 1956, 172, Π. Π. ΓΕΡΜΑΝΟΣ 1900, 22-25, Ν. ΣΠΗΛΙΑΔΗΣ 1851, 17.

55 Για τους Κλέφτες και τους Αρματολούς και την δράση τους βλ. Δ. ΚΑΜΠΟΥΡΟΓΛΟΥ (α), 7-108, ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΑΤΖΗΦΩΤΗΣ 2002, 159-167.

56 Βλ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 1995, 205-206.

57 ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΤΡΙΠΟΛΕΩΣ ΔΑΝΙΗΛ, στίχ. 20-24, 166.

58 Π. Π. ΓΕΡΜΑΝΟΣ 1900, 12, ΠΕΤΡΟΣ ΓΕΩΡΓΑΝΤΖΗΣ 1985, 301.

59 ΙΩΣΗΦ ΖΑΦΕΙΡΟΠΟΥΛΟΣ 1890, 7, G. FINLAY 2009, 191, Ν. ΣΠΗΛΙΑΔΗΣ 1851, 20, Π. Π. ΓΕΡΜΑΝΟΣ 1900, 22, 26,

60 ΦΩΤΑΚΟΣ 1858, 13-14, ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839- I, 124.

61 G. FINLAY 2009, 191.



Από την άλλη, οι Έλληνες, γνώριζαν ότι εάν μεν μετέβαιναν στην Τρίπολη, οι Τούρκοι θα τους κρατούσαν ως ομήρους και ενδεχομένως θα τους δολοφονούσαν, αφού είχαν πληροφορηθεί τα πάντα. Από την άλλη εάν δεν μετέβαιναν θα ξεκινούσαν γενικευμένες σφαγές κατά των απλών χριστιανών.⁶² Συνακόλουθα τα ερωτήματα ήταν εύλογα, αλλά και η αμφιταλάντευση ορισμένων προσκληθέντων δεδομένη.⁶³

Η άφιξη

*«Τῇ δεκάτῃ ἴσως τότε τοῦ Μαρτίου τοῦ μηνός
Καί ἑννέα ὄλος τρέμω καί καιρός ἦν σκοτεινός».*⁶⁴

Από τις αρχές μέχρι και τις 9 Μαρτίου κατέφθασαν στην Τρίπολη σχεδόν όλοι οι προσκληθέντες Επίσκοποι και Πρόκριτοι της Πελοποννήσου.⁶⁵ Οχτώ (8) ήταν συνολικά οι αφιχθέντες Αρχιερείς στην έδρα της οθωμανικής διοικήσεως, συμπεριλαμβανομένου και του επιχωρίου Μητροπολίτου Τριπόλεως Δανιήλ, οι οποίοι από κοινού με τους Προεστούς των επαρχιών τους αρχικά εμφανίστηκαν ενώπιον του Καϊμακάμη.⁶⁶ Σύμφωνα με τον Ιωσήφ Ζαφειρόπουλο, πρώτος στην Τρίπολη κατέφθασε ο Επίσκοπος Μονεμβασίας Χρυσάνθος με τον εκ Μάνης Προεστό Αναστάσιο Μαυρομιχάλη.⁶⁷ Οι υπόλοιποι Αρχιερείς που αφίχθησαν στην καθέδρα σύμφωνα με την σειρά προσελεύσεως τους ήταν: ο Ανδρούσης Ιωσήφ, ο Δημητσάνης Φιλόθεος, ο Ναυπλίου Γρηγόριος, ο Χριστιανουπόλεως Γερμανός, ο Κορίνθου Κύριλλος και ο Ωλένης Φιλάρετος.⁶⁸

Καθώς και οι: Παπαλέξης Οικονόμος, Θεόδωρος Δεληγιάννης, Ιωάννης Τομαράς, Αντώνιος Καραπατάς, Ιωάννης Βιλαέτης, Πανάγος Κυριακός, Αναγνώστης Κωστόπουλος, Ανδρέας Καλαμογδάρτης, Μήτρος Ροδόπουλος, Σωτήριος Νοταράς, Ιωάννης Περρούκας, Γιαννούλης Καραμάνος, Αναγνώστης Κοπανίτσας, Μελέτιος Μελετόπουλος και Νικόλαος Γεωργακόπουλος.⁶⁹

62 Βλ. ενδεικτικά: ΕΥΑΝΘΙΑ ΜΠΕΝΤΕΒΗ 2018,120, ΠΕΤΡΟΣ ΓΕΩΡΓΑΝΤΖΗΣ 1985, 301.

63 Προς επίρρωση της θέσεώς μας αυτής, μνημονεύουμε εδώ το γεγονός ότι ο *Θεοδωράκης Δεληγιάννης*, ο οποίος είχε λάβει από τους πρώτους την εντολή να αφιχθεί στην Τρίπολη, επροβληματιζέτο εάν θα έπρεπε να μεταβεί ή όχι. Έτσι ζήτησε την συμβουλή του Μητροπολίτη Χριστιανουπόλεως Γερμανού, ο οποίος, σημειωτέον, μετείχε στην σύναξη της Βοστίτσας και γνώριζε τα ορισθέντα του ΙΑ' άρθρου των Πρακτικών. Παρόλα αυτά, ο Επίσκοπος Γερμανός, τον συμβούλευσε να μεταβεί στην Τρίπολη διότι εάν έπραττε αντίθετα, η πράξη του θα τον ενοχοποιούσε και έτσι θα χειροτέρευε έτι περισσότερο την κατάσταση. Και συνεπώς οι Οθωμανοί, έχοντας υπόνοιες θα κινούσαν σφαγές κατά του άμαχου πληθυσμού. Πρβλ. ειδικότερα, ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΚΟΚΚΙΝΟΣ 1956, 172-173, ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-Ι, 114. Εξάλλου, και ο ίδιος ο Μητροπολίτης Χριστιανουπόλεως Γερμανός, μολοντί γνώριζε τα αποφασισθέντα στη σύναξη της Βοστίτσας, κατέφθασε από τους πρώτους στην Τρίπολη, προβάλλοντας το αυτόθυσιαστικό πνεύμα του. Βλ. ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-Ι, 124-125, ΙΩΣΗΦ ΖΑΦΕΙΡΟΠΟΥΛΟΣ 1890, 9.

64 ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΤΡΙΠΟΛΕΩΣ ΔΑΝΙΗΛ, στίχ. 21-22, 166.

65 ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 1995, 210-211.

66 ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-Ι, 129-130.

67 ΙΩΣΗΦ ΖΑΦΕΙΡΟΠΟΥΛΟΣ 1890,8.

68 Πρβλ. προχείρως στο ΤΑΣΟΣ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ 1958-1960, 569, ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΑΤΕΣΗΣ 1971, 1-11.

69 Ν. ΣΠΗΛΙΑΔΗΣ 1851, 20-21, Π. Π. ΓΕΡΜΑΝΟΣ 1900, 26, Κ. ΔΕΛΗΓΙΑΝΝΗΣ 1954, 174, ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-Ι, 129-130, ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΚΟΚΚΙΝΟΣ 1956, 173. Επίσης βλ. σχετικά, ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΚΟΠΑΝΙΤΣΑΣ 1998, 91-106.



Ο Π. Π. Γερμανός, ο Επίσκοπος Κερνίτσης Προκόπιος όπως επίσης και οι Προεστοί Καλαβρύτων, Βοστίτσας και Αχαΐας, φοβούμενοι ότι θα ενοχοποιηθούν για την σύσκεψη της Βοστίτσας, δεν προσήλθαν στην Τρίπολη, προσποιούμενοι ότι θα επισκεφτούν τον Σουλτάνο στην Πόλη, μολονότι η Τουρκική αρχή συνεχώς τούς προσκαλούσε να προσέλθουν το ταχύτερο.⁷⁰

Μετά από αλληπάλληλες οχλήσεις της Οθωμανικής αρχής, αλλά και τα αποσταλλέντα γράμματα των συγκεντρωθέντων Αρχιερέων και Προεστών στην Τρίπολη, εν τέλει ο Π. Π. Γερμανός, ο Προεστός της Βοστίτσας Ανδρέας Λόντος και οι λοιποί, συναντήθηκαν στα Καλάβρυτα ώστε να συσκεφτούν πώς να πράξουν. Για να κερδίσουν χρόνο, ο Π. Π. Γερμανός προσεποιήθη ότι έπασχε από ρευματισμούς και έτσι αναπόφευκτα ευρίσκετο κλινήρης. Ταυτόχρονα, επινόησε το τέχνασα του επίπλαστου γράμματος, σύμφωνα με το οποίο φίλος τους Οθωμανός εκ Τρίπολης, τους ενημέρωνε να μην προσέλθουν στην καρέδρα διότι θα σφαγιαστούν. Κατά τα σχεδιασθέντα του Π. Π. Γερμανού, ξεκίνησαν στις 9 Μαρτίου όλοι οι συγκεντρωθέντες στα Καλάβρυτα για την Τρίπολη. Καθ' οδόν όμως τους συνήντησε δήθεν ταχυδρόμος (άνθρωπος ορισμένος από αυτούς) που τους ενεχείρισε το επίπλαστο γράμμα και αφού κοινοποίησαν το περιεχόμενό του στον Τούρκο συνοδό τους, τότε ευθύς αμέσως λοξοδρόμησαν προς την Αγία Λαύρα, ώστε να συσκεφτούν για τις μετέπειτα κινήσεις τους.⁷¹

Πρέπει να σημειώσουμε ότι, οι προσελθόντες στην έδρα της Οθωμανικής διοικήσεως Αρχιερείς και Προεστοί, δεν γνώριζαν τα συμφωνηθέντα στην Βοστίτσα και πιο συγκεκριμένα το ΙΑ' άρθρο αυτής. Εξάλλου, προς την άποψη αυτή συγκλίνουμε και από το γεγονός, το οποίο διασώζει ο Ιωσήφ Ζαφειρόπουλος, όπου αναφέρει ότι οι συγκεντρωθέντες στην Τρίπολη, εφόσον αντελήφθησαν την κρισιμότητα της καταστάσεως, απέστειλαν επιστολή με μοναχό από την Μονή του Μεγάλου Σπηλαίου προς τον Π. Π. Γερμανό, ώστε να τους πληροφορήσει γιατί αυτοί δεν προσέρχονται στην Τρίπολη.

Ο Γερμανός τούς απάντησε απευθυνόμενος προς τον Επίσκοπο Χριστιανουπόλεως, ο οποίος, σημειωτέον, μετείχε στην σύναξη της Βοστίτσας και, συνεπώς, γνώριζε τα οριζόμενα του ΙΑ' άρθρου των πρακτικών, υπενθυμίζοντάς του την υποχρέωση, την οποία είχε αναλάβει να ενημερώσει τους μη μετέχοντες Αρχιερείς και Προκρίτους των επαρχιών Καρύταινας, Φαναρίου, Μυστρά, Καλαμάτας, Ηλείας και Αρκαδίας, για τα συμφωνηθέντα, θεωρώντας τον μάλιστα υπεύθυνο για αυτό. Τότε ο Χριστιανουπόλεως εδέχθη τις έντονες διαμαρτυρίες του Μητροπολίτου Τριπόλεως Δανιήλ, του Παπαλέξη Οικονόμου καθώς και του Θεόδωρου Δεληγιάννη.⁷²

Ο Χριστιανουπόλεως Γερμανός όμως, μολονότι γνώριζε τα ορισθέντα του ΙΑ' άρθρου των πρακτικών της Βοστίτσας, προτίμησε να μεταβεί στην Τριπολιτσά ώστε αυτοθυσιαστικά να προσφέρει την ζωή του γλιτώνοντας έτσι τους χριστιανούς από την σφαγιαστική ορμή των Τούρκων.

70 ΙΩΣΗΦ ΖΑΦΕΙΡΟΠΟΥΛΟΣ 1890, 9, ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΚΟΚΚΙΝΟΣ 1956, 173.

71 Βλ. Π. Π. ΓΕΡΜΑΝΟΣ 1900, 26-27, ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-Ι, 138-141, ΣΠΥΡΙΔΩΝ ΤΡΙΚΟΥΠΗΣ 1860, 55-56, Ν. ΣΠΗΛΙΑΔΗΣ 1851, 26, ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΧΡΟΝΟΠΟΥΛΟΣ 2012, 42-53, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

72 Βλ. ΙΩΣΗΦ ΖΑΦΕΙΡΟΠΟΥΛΟΣ 1890, 9, ΤΑΣΟΣ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ 1958-1960, 570, υπ. 3.



Η φυλάκιση

«...Καί φανερά ἐπρόσταξε, κάτω νά κατεβῶμεν
στοῦ μπᾶς ἀγᾶ τήν φυλακήν, ἀφεύκτως νά βρεθῶμεν.
Νά κατεβῶμεν παρευθύς, Κυριακῆς Ἑσπέρας
Θωμᾶ τοῦ Ἀποστόλου μας, ἐκείνης τῆς ἡμέρας».⁷³

Τις πρώτες ημέρες μετά την άφιξη των Αρχιερέων και Προεστών, εκ μέρους των Οθωμανών κρατήθηκαν τα προσχήματα. Οι προσελθόντες εκρατούντο μεν ως όμηροι αλλά με κάποια σχετική ελευθερία.⁷⁴ Η Οθωμανική διοίκηση όμως τεχνηέντως προσπαθούσε επίμονα να πείσει και τους υπολοίπους επισήμους να προσέλθουν περιμένοντας κυρίως την προσέλευση των Προεστών της Αχαΐας και της Ηλείας, τους οποίους θεωρούσαν ως πλέον επίφοβους και επικίνδυνους.⁷⁵

Πολύ σύντομα όμως, δεν άργησε να αλλάξει κατεύθυνση η τουρκική διοίκηση. Από την μία, η απροθυμία των υπόλοιπων Αρχιερέων και Προεστών να προσέλθουν στην Τρίπολη και από την άλλη, τα αλληπάλληλα χτυπήματα των ραγιαδων κατά υψηλόβαθμων Οθωμανών, οδήγησαν τους Τούρκους να εξοργιστούν και έτσι στις 20 Μαρτίου να οδηγήσουν τους ομήρους στην φρικτή ειρκτή του Σαραγιού.⁷⁶

Ιδιαίτερας μεταχειρίσεως και εκτός φυλακής έτυχαν ο Αναστάσιος Μαυρομιχάλης, ο Ανδρέας Καλαμογάρτης καθώς και ο Μήτρος Ροδόπουλος, ο οποίος μάλιστα αλλαξοπίστησε και έτσι απέφυγε τη φυλάκιση και τα μαρτύρια.⁷⁷

Ο Ιωσήφ Ζαφειρόπουλος με γλαφυρόν τρόπο παρουσιάζει την φρικτή εκείνη φυλακή του Σαραγιού στην οποία εκρατήθησαν ως δέσμιοι οι Αρχιερείς και Προεστοί⁷⁸ καθώς επίσης και ο Ιωάννης Φιλήμων, αναφέροντας: «...τουρκικόν δεσμωτήριόν έστιν υπόγειον πανταχόθεν τετειχισμένον, ούδέποτε δεχόμενον νέον άέρα, άμυδρῶς φωτιζόμενον δι' ύψηλοῦ τινός θυριδίου σιδηροῦ, άνευ δαπέδου, μικρᾶς χωρητικότητας, άείποτε ύγρόν, πάντοτε άκαθάριστον, βαρέως δυσῶδες πληθῶς έντόμων καί ζωϋφίων αυτόχρημα τόπος κολάσεως. Τοιοῦτον ήν τό δεσμωτήριον έν ῶ ώς άλλοι κακοῦργοι, οί άρχιερείς καί προεστῶτες δεκαοκτώ τόν άριθμόν καί ισάριθμοι ύπηρέται αύτῶν έρρίφθησαν καί συνεδέθησαν άπαντες από τοῦ τραχήλου διά κρίκων».⁷⁹ Οι σχολιασμοί περιττεύουν.

73 ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΤΡΙΠΟΛΕΩΣ ΔΑΝΙΗΛ, *Στιχούργημα*, στίχ. 125-128, 168.

74 ΠΕΤΡΟΣ ΓΕΩΡΓΑΝΤΖΗΣ 1985, 301-302.

75 ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 2015, 218, Ν. ΣΠΗΛΙΑΔΗΣ 1851, 21.

76 Βλ. Κ. ΔΕΛΗΓΙΑΝΝΗΣ 1954, 148, ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-Ι, 151-153, Μ. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ 1873, 219.

77 Βλ. Ν. ΣΠΗΛΙΑΔΗΣ 1851, 90, ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-Ι, 152, ΙΩΣΗΦ ΖΑΦΕΙΡΟΠΟΥΛΟΣ 1890, 29-30, 64-65, επίσης βλ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 2000-2002, 100.

78 Μάλιστα ο συγγραφέας της περιγραφής των δεινών των ομήρων, διασώζει εκτός από την εκτενέστατη περιγραφή και σχεδιάγραμμα της φυλακής, πρβλ. ΙΩΣΗΦ ΖΑΦΕΙΡΟΠΟΥΛΟΣ 1890, 30-31.

79 ΙΩΑΝΝΗΣ ΦΙΛΗΜΟΝ 1861-ΙV, 204-205.



Το μαρτύριο

*«Νά κατεβῶμεν μέσα κεί πού εἶναι τό σκοτάδι
νά ἐνδυσθῶμεν τά δεσμά Δευτέρα ἐβδομάδι
νά δοῦμεν μέ τά μάτια μας κολαστηρίων πλήθη
τούς βαρυτάτους ἄλυσους, κούτζουρα τά συνήθη».⁸⁰*

Αρκούντως σημαντικά είναι αυτά που αναφέρει ο Φιλήμων, προκειμένου να παρουσιάσει το μαρτύριο των φυλακισθέντων ομήρων, γράφοντας ότι, *δεν υπάρχει ακριβής περιγραφή των δεινοπαθημάτων και όσα από τις 17 Απριλίου και επί πέντε μήνες υπέστησαν οι Αρχιερείς και Προεστοί σε εκείνη την σκοτεινή φυλακή.*⁸¹ *«Ο θάνατος ευρίσκει τον άνθρωπο άπαξ και τον απαλλάσσει εκ των μεριμνών του προσκαίρου κόσμου. Τους μάρτυρας εκείνους ο θάνατος τους εβασάνιζε συνεχώς, ημέρας και νυκτός, χωρίς και να λυτρώνει αυτούς»,* γράφει ο Γριτσόπουλος.⁸²

Οι φυλακισθέντες στοιβάχτηκαν σε εκείνη την στενή, υγρή και σκοτεινή φυλακή από τους Οθωμανούς και ευθύς αμέσως τους τοποθέτησαν στο λεγόμενο «κούτσοуро». Το γνωστό όργανο βασανισμού για την εποχή, δηλαδή, ένα μακρύ ξύλο με οπές όπου οι τύραννοι, έθεταν τα πόδια των ομήρων, ώστε από το άνοιγμα να σχίζεται το σώμα του βασανιζόμενου.⁸³ Εκτός αυτού, οι βασανιστές πέρασαν από το λαιμό των Αρχιερέων και Προεστών μια βαριά αλυσίδα με κρίκους, η οποία συνέδεε όλους με αποτέλεσμα αν κάποιος ήθελε να μετακινηθεί θα έπρεπε να σηκωθούν όλοι από κοινού.⁸⁴ Η στενότητα της ειρκτής δεν μπορούσε να χωρέσει όλους τους φυλακισθέντες. Γι' αυτό τον λόγο οι Οθωμανοί, παρέλαβαν 18 δούλους και υπηρέτες των φυλακισθέντων και αφού τους οδήγησαν σε μία μεγάλη αυλή πλησίον στην φυλακή τους εκτέλεσαν.⁸⁵

Ενίοτε οι βασανιστές Τούρκοι, για να δυσκολέψουν έτι περαιτέρω τα δεσμά των φυλακισθέντων, έριχναν εντός της φυλακής και άλλους φυλακισμένους, πληγωμένους με ανιάτες πληγές, ώστε δια της κακοσμίας να γίνεται ανυπόφορη η ατμόσφαιρα της ήδη στενής φυλακής. Άλλοτε, τους έριπταν από τον απάνω όροφο, ο οποίος ήταν σαθρός, ακαθαρσίες και στάχτες την ώρα που έτρωγαν το λιγοστό φαγητό τους ώστε να βασανίζονται ακόμα και κατ' αυτή την ιδιαίτερη στιγμή.⁸⁶

Γράφει σχετικά ο Ιωσήφ Ζαφειρόπουλος: *«... εκ τής μεγίστης δέ ταύτης στενοχωρίας άένναος ιδρώς έρρεεν ποταμηδόν εκ τών σωματών αυτών, έξ οῦ τά ένδύματα αυτών έσάπησαν. Τοσοῦτον δέ πλήθος φθειριών καί φθειριδίων άνεπτύχθη, ώστε ό μέγας πώγων έκάστου έφάινετο λευκότατος διά τά έπ' αυτού πολυπληθή ζωύφια. Ο δε επί τοῦ αύχένος κρίκος ιστάμενος διά την τριβήν, τό βάρος καί τόν ιδρωῦτα διέκοψεν αυτά καί έκειτο πλέον επί τοῦ κρέατος».*

80 ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΤΡΙΠΟΛΕΩΣ ΔΑΝΙΗΛ, *Στιχούργημα*, στίχ. 129-132, 168.

81 Βλ. προχείρως, ΙΩΑΝΝΗΣ ΦΙΛΗΜΟΝ 1861-IV, 204-205.

82 ΤΑΣΟΣ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ 1958-1960, 574.

83 ΙΩΣΗΦ ΖΑΦΕΙΡΟΠΟΥΛΟΣ 1890, 32, Μ. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ 1873, 219.

84 Παραστατικότητα και με λεπτομέρειες ο Ιωσήφ Ζαφειρόπουλος αναφέρεται στον τρόπο αυτό του βασανισμού των φυλακισμένων, παρέχοντας και σχετικό σχεδιάγραμμα του τρόπου του αλυσοδοσίματος. Μάλιστα αναφέρει ότι αν κάποιος εκ των δεσμοτών με τις αλυσίδες, (270 οκάδων, δηλαδή 350 κιλών) εχρειάζετο να σηκωθεί ώστε να προσεγγίσει το λεγόμενο «σαρδελοβάρελον», δοχείο το οποίο ευρίσκεται σε μία γωνία της φυλακής, για την φυσική ανάγκη τους, θα έπρεπε όλοι οι δεσμώτες να μετακινηθούν ταυτόχρονα. Πρβλ. ΙΩΣΗΦ ΖΑΦΕΙΡΟΠΟΥΛΟΣ 1890, 32-33, επίσης βλ. Μ. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ 1873, 219, ΙΩΑΝΝΗΣ ΦΙΛΗΜΟΝ 1861-IV, 205, Ν. ΣΠΗΛΙΑΔΗΣ 1851, 238-239, ΠΕΤΡΟΣ ΓΕΩΡΓΑΝΤΖΗΣ 1985, 302.

85 ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-I, 152, υπ. 1, ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 2000-2002, 100-101.

86 Βλ. ενδεικτικά, Μ. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ 1873, 220, Ν. ΣΠΗΛΙΑΔΗΣ 1851, 239.



Επιπρόσθετα ο Επίσκοπος Ανδρούσης Ιωσήφ, δέσμιος και αυτός στην φρικτή ειρκτή της Τρίπολης με γλαφυρόν τρόπο καταγράφει: «... ἐμείναμεν ἄσιτοι, ἄποτοι· ποῦ τροφή; Ποῖος ἐδύνατο νά πλησιάσῃ; Καί ἂν εἴχωμεν ποῖος ἐδύνατο νά φάγῃ; Τά πρωινά δεινά μας ἦτον ἀρραβῶνες τῶν τῆς ἐσπέρας κακῶν μας ... ὅθεν ἐξωμολογήθημεν αὐθις καί μεταλάβομεν τῶν ἀχράντων μυστηρίων καί περιεμένομεν ἰδεῖν τό τέλος ... Ἡ ὀλκή αὐτῆς ἦτο ὀκάδες ἑκατόν ὀγδοήκοντα ἄνευ τῶν κουλούρων τῶν ἐπί τόν τράχηλον ἡμῶν Διηνύσαμεν τήν νύκτα καθώς καί πᾶσαν τήν ἡμέραν ἄσιτοι, κλαίοντες καί τόν θεόν ἱκετεύοντες ... ἤρχοντο εἰς τό παράθυρον τῆς φυλακῆς καί ἀφοῦ μας ὕβριζαν μέ τάς πλέον αἰσχράς ὕβρεις καί ἐπαπεύλουν σκληρότατα, μᾶς κατέπτυσαν καί ἀνεχώρουν Οἱ ψύλοι, οἱ κόρυες, αἱ ψύραι, μυλιούνια μας ἐβασάνιζον, αἱ κακοπάθειαι, οἱ φόβοι, τά μέλλοντα τόσον μᾶς κατηφάνισαν ὥστε σκέλετρα γεγόναμεν, τό δέρμα ἐκώλυσεν εἰς τά ὀστά μας καί ἀπέβημεν ἀγνώριστοι. Τό πλατύ καί μακρύ γένειόν μου ἀπεκόπη ἀπό τήν ἄλλυσον. Ὑποκάμισον ἐπτά μῆνας δέν ἠλλάξαμεν. Ἐκεῖ εἰς τήν φυλακὴν περιέπεσον εἰς τό πάθος τῆς ποδαλγίας· αὐτό τό ὀψώνιον μοί ἐδωρήσατο ἡ χρυσοῦ φυλακή μας καί ἄλλα σωματικά ἀρρωστήματα».⁸⁷

Το τέλος

«Ἐκεῖ τότε ἀπέθανεν ὁ ἅγιος Ναυπλίου Ἄνθρωπος μεταδοτικός, ἄνθρωπος καλοῦ βίου. Ὁ Χριστιανουπόλεως αἰφνης ἐκ γῆς μετέβη Ἄνθρωπος ἀγιώτατος οἴμοι πῶς τῷ συνέβη. Τότε ὁ Δημητσάνης μου, ἐκ τῆς ἐμῆς πατρίδος Ποιμὴν ὁ ἀγιώτατος ἐκείνης τῆς μερίδος. Ἐκ τῶν χειρῶν Ἀγαρηνῶν ὁμοίας καταδίκης Τῆς ὀλεθρίου φυλακῆς, θανατηφόρου φρίκης».⁸⁸

Εκ των προαναφερθέντων αβίαστα συμπεραίνουμε ότι οι φυλακισθέντες ὄμηροι ευρίσκοντο πλέον εγγύτατα στον θάνατο. Ο ένας κατόπιν του άλλου, εξηντλημένοι από τις κακουχίες και τα μαρτύρια, υπέκυπταν στο θάνατο. Ορισμένοι πέθαναν στην φυλακή και οι άλλοι λίγο μόλις μετά την απελευθέρωσή τους.

Αξίζει δε να μνημονευθεί ότι ο Οθωμανοί βλέποντας τον κλειώ να στενεύει μετά την πολιορκία της Τριπολιτσάς, άλλαξαν πλευση και άρχισαν να επισκέπτονται τους δεσμώτες ζητώντας την μεσολάβησή τους ώστε να σωθούν.⁸⁹ Τώρα τούς ήθελαν περισσότερο ζωντανούς παρά νεκρούς. Ήταν όμως αργά.⁹⁰

Πρώτος απεβίωσε ο Μητροπολίτης Μονεμβασίας, από λοιμική νόσο και από τις κακοπάθειες.⁹¹ Μέσα σε μία νύκτα πέθαναν: οι Μητροπολίτες Ναυπλίου, Χριστιανουπόλεως και Δημητσάνης ενώ οι φυλακισθέντες Προεστοί πέθαιναν ὁ ένας μετά τον άλλον. Οι Μητροπολίτες Ανδρούσης, Τριπόλεως, Ωλένης και Κορίνθου διέφυγαν προς στιγμή τον κίνδυνο, αλλά ορισμένοι εξ αυτών ὀλίγον μετά την απελευθέρωσή τους

87 Βλ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 2000-2002, 96, 99-101, 105.

88 ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΤΡΙΠΟΛΕΩΣ ΔΑΝΙΗΛ, *Στιχοῦργημα*, στίχ. 631-644, 178.

89 Βλ. Μ. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ 1873, 222, ΤΑΣΟΣ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ 1958-1960, 575.

90 ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 1995, 216, ΙΩΣΗΦ ΖΑΦΕΙΡΟΠΟΥΛΟΣ 1890, 68, ΠΕΤΡΟΣ ΓΕΩΡΓΑΝΤΖΗΣ 1985, 303-304.

91 ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΑΤΕΣΗΣ 1971, 1-3.



πέθαναν από τις κακουχίες και τα μαρτύρια.⁹² Κρίνουμε σκόπιμο εδώ να αναφέρουμε ότι από κοινού με τους Αρχιερείς και τούς Προεστούς στον θάνατο οδηγήθηκαν από τις κακουχίες και τα μαρτύρια και ορισμένοι Διάκονοι και Ιερείς, οι οποίοι συνόδευαν τους Επισκόπους τους και αναπόφευκτα φυλακίστηκαν και αυτοί όπως, ο Ιεροδιάκονος του Χριστιανοπόλεως, ο Πρωτοσύγκελος του Επισκόπου Ανδρούσης Χρύσανθος κ.α.⁹³

Ο Μαρτυρικός Θάνατος του Επισκόπου Ωλένης Φιλάρετου

Κατόπιν των ανωτέρω λεχθέντων, είμεθα σε θέση να γνωρίζουμε ότι οι Προεστοί της Ηλείας καθώς και ο Επίσκοπος Ωλένης Φιλάρετος δεν μετείχαν στη μυστική σύσκεψη της Βοστίτσας και συνακόλουθα δεν γνώριζαν τα συμφωνηθέντα και δη τα ορισθέντα του ΙΑ' άρθρου των πρακτικών της συνελεύσεως.⁹⁴ Ως εκ τούτου, μετά την πρόσκληση της Οθωμανικής διοικήσεως, ο Επίσκοπος Ωλένης Φιλάρετος έσπευσε να παρουσιαστεί άμεσα ενώπιον της αρχής στην Τριπολιτσά, ώστε να διασκεδάσει τις υποψίες των Τούρκων, κατευνάζοντας την εκδικητική ορμή τους και έτσι κρατήθηκε όμηρος μεταξύ των υπολοίπων.⁹⁵

Ο Επίσκοπος Ωλένης Φιλάρετος κατήγετο από την Κωνσταντινούπολη και ήταν μέτοχος ικανής παιδείας αλλά και στολισμένος με πολλές αρετές. Ο Αμβρόσιος Φραντζής καταγράφει περί αυτού: «Φιλάρετος Μητροπολίτης Ωλένης εκ Κωνσταντινουπόλεως, μέτοχος παιδείας, μεγαλοπρεπής καί στολισμένος μέ διάφορα προτερήματα. Έφυλακίσθη μετά τών λοιπών Αρχιερέων εν Τριπόλει τό 1821».⁹⁶

Το κοσμικό όνομά του ήταν Αναγνώστης Αρβανίτης⁹⁷ και εκ των πηγών πληροφορούμεθα ότι είχε μνηθεί στην Φιλική Εταιρεία⁹⁸ και μάλιστα ήταν ιδιαίτερα προσεκτικός ως προς τις ενέργειές του αλλά και ένας εκ των πρωτεργατών της ενάρξεως του αγώνα του 1821.⁹⁹

Στο πηδάλιο της Επισκοπής Ωλένης βρέθηκε για 17 συναπτά έτη, από το 1804 έως τις αρχές της Ελληνικής Επανάστασεως το 1821, όπου και εφυλακίσθη. Η ποιμαντική πνευματική και κοινωνική προσφορά του στη δύσκολη και σκληρή χρονική περίοδο της σκλαβιάς προς τους κατοίκους της Ηλείας είναι αδιαμφισβήτητη.¹⁰⁰

92 Βλ. σχετικά, Μ. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ 1873, 222, ΙΩΣΗΦ ΖΑΦΕΙΡΟΠΟΥΛΟΣ 1890, 67- 74, επίσης πρβλ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΒΟΒΟΛΙΝΗΣ 1952, 96-98.

93 ΙΩΣΗΦ ΖΑΦΕΙΡΟΠΟΥΛΟΣ 1890, 67- 74.

94 Δεν είναι ιστορικά εξακριβωμένο γιατί οι Προεστοί και ο Επίσκοπος της επαρχίας της Ηλείας δεν συμμετείχαν στην μυστική σύσκεψη της Βοστίτσας, μολονότι σε αυτή μετείχαν σχεδόν όλοι οι εκπρόσωποι της Βορειοδυτικής Πελοποννήσου, όπως π.χ. ο Μητροπολίτης Χριστιανουπόλεως Γερμανός κ.α.

95 Βλ. προχείρως, ΗΛΙΑΣ ΤΟΥΤΟΥΝΗΣ-ΚΩΣΤΑΣ ΠΑΠΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ 2021, 34, ΤΑΣΟΣ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ 1958-196, 569.

96 ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1841-VI, 98.

97 Βλ. Μ. Γ. ΔΗΜΗΤΡΟΠΟΥΛΟΣ 2017, 1053.

98 Ο Αμβρόσιος Φραντζής καταγράφει στην Ιστορία του ότι ο Ωλένης Φιλάρετος αγνοούσε το μυστήριο και τα μυστικά της Φιλικής Εταιρείας. Βλ. ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1841-VI, 98. Ωστόσο ο Φωτάκος διευκρινίζοντας το θέμα αναφέρει: «Ο Έπίσκοπος οὗτος ἦτο πολύ προσεκτικός εἰς τὰ τῆς ἐταιρείας καί ἐκ τῶν ἐναρέτων». ΦΩΤΑΚΟΣ 1888, 307. Επίσης βλ. ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΗΛΕΙΑΣ ΑΝΤΩΝΙΟΣ 1928, 15-16, ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΑΝΑΣΤΟΠΟΥΛΟΣ 1989-1990, 273-274, ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΓΡ. ΚΥΡΙΑΚΟΠΟΥΛΟΣ 2003, 139.

99 Κ. ΔΕΛΗΓΙΑΝΝΗΣ 1954, 173-174.

100 Αναλυτικότερα πρβλ. Codex Vaticanus Graecus, 2498, 340-342, ΚΩΝΣΤ/ΝΟΣ Θ. ΚΥΡΙΑΚΟΠΟΥΛΟΣ 1991, 42-43, ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΗΛΕΙΑΣ ΑΝΤΩΝΙΟΣ 1928, 15-16, Αρχιμ. ΦΙΛΑΡΕΤΟΣ ΣΠΑΝΟΠΟΥΛΟΣ 2009, 288-296, όπου και η σχετική βιβλιογραφία, επίσης βλ. Εκκλησιαστική Αλήθεια, τόμ. 29, 1908, 245, ΤΑΣΟΣ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ 1992, 105-106.



Σημαντική υπήρξε η παρουσία του και στα Εκκλησιαστικά δρώμενα του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, εφόσον απαντάται να υπογράφει Πατριαρχικά έγγραφα αυτής της εποχής.¹⁰¹

Ο Επίσκοπος Ωλένης Φιλάρετος προσπαθούσε να διατηρεί αγαστές σχέσεις με τους κατακτητές Οθωμανούς, λειτουργώντας μάλιστα τις περισσότερες φορές συνεκτικά μεταξύ Ελλήνων και Τούρκων, ενδιαφερόμενος μονίμως για τη διασφάλιση της ήρεμης ζωής των Ελλήνων Χριστιανών.¹⁰² Δεν έλειψαν βέβαια και οι περιπτώσεις όπου η ποιμαντορία του δεν έμεινε αδιατάρακτη από τους κατακτητές.¹⁰³

Άξιο μνείας είναι ότι τον Επίσκοπο Ωλένης Φιλάρετο κατά την ομηρία του στην Τρίπολη τον συνόδευαν ο Ιεροδιάκόνος του Ιωαννίκιος¹⁰⁴ και ο Προεστός του Πύργου Ιωάννης Βιλαέτης, ο οποίος εξήλθε μεν από την φυλακή αλλά μετά από 15 ημέρες απέθανε από τις κακουχίες.¹⁰⁵

Ο έτερος Προεστός της Ηλείας και ηγετική μορφή του Βιλαετίου της Γαστούνης, Γεώργιος Σισίνης,¹⁰⁶ διέφυγε την σύλληψη και την ομηρία από τους Οθωμανούς, χάριν της φιλικής σχέσης του με τον Π. Π. Γερμανό,¹⁰⁷ ο οποίος τον ειδοποίησε εγκαίρως και δεν μετέβη στη Τρίπολη, αποφεύγοντας τα χειρότερα.¹⁰⁸

Όπως και προελέχθη, οι κατά τόπους Αρχιερείς ήταν στην κυριολεξία για τους κατακτητές τα εξιλαστήρια θύματα καθώς και οι πιο πρόσφοροι όμηροι έτσι ώστε να κρατούνται ως υποχείριοι οι απλοί κάτοικοι κάθε περιοχής.¹⁰⁹ Ως εκ τούτου, και ο Επίσκοπος Ωλένης Φιλάρετος, βρέθηκε σιδηροδέσμιος με την βαριά αλυσίδα εντός της ειρκτής της Τριπολιτσάς από κοινού με τους υπόλοιπους Προεστούς και συνεπισκόπους του, ως εξιλαστήριο θύμα της οργής των Οθωμανών.

101 Βλ. ΜΑΝΟΥΗΛ Ι. ΓΕΔΕΩΝ 1889, 99, 106, 114, 121 και passim.

102 ΒΥΡΩΝ ΔΑΒΟΣ 1993, 38-39, ΚΩΝΣ/ΝΟΣ Γ. ΚΥΡΙΑΚΟΠΟΥΛΟΣ 2003, 152-153, ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΧΡΥΣΑΝΘΑΚΟΠΟΥΛΟΣ 1950, 71-72, ΝΤΙΝΟΣ ΨΥΧΟΓΙΟΣ 2008-I, 598.

103 Άξιο ιδιαίτερης αναφοράς είναι το ότι σε βιβλίο της βιβλιοθήκης της Ιεράς Μονής Παναγίας Βλαχέρνας, υπάρχει ενθύμημα, το οποίο αναφέρει: «1818 δεκεμβριου προτη, εφρασι ο φιλαρετος». (sic). Από αυτό εικάζουμε ότι ενδεχομένως ο Επίσκοπος Φιλάρετος να είχε συλληφθεί και πάλιν από τους Οθωμανούς πριν από την ομηρία του στην Τριπολιτσά, προφανώς για την γενικότερη δράση του. Άλλωστε, ανεφέρθη και ανωτέρω, ότι οι Τούρκοι όταν αντιλαμβάνοντο μικροεξεγέρσεις, συνελάμβαναν ομήρους καταπνίγοντας με αυτό τον τρόπο το προετοιμαζόμενο κίνημα. Βλ. ΝΤΙΝΟΣ ΨΥΧΟΓΙΟΣ 2008-II, 1174, Μ. Γ. ΔΗΜΗΤΡΟΠΟΥΛΟΣ 2017, 1054.

104 Οι πηγές δεν μας πληροφορούν για την τύχη του Ιεροδιακόνου Ιωαννίκιου. Ο Ιωσήφ Ζαφειρόπουλος αναφέρει μόνον ότι αυτός από κοινού με τον Ιεροδιάκονο του Επισκόπου Τριπόλεως Ιωσήφ και του Επισκόπου Μονεμβασίας Γρηγόριο, εμφανίστηκαν ενώπιον του Καϊμακάμη, ώστε να δώσουν ορισμένες πληροφορίες και διευκρινήσεις περί των ομήρων. Βλ. ΙΩΣΗΦ ΖΑΦΕΙΡΟΠΟΥΛΟΣ 1890, 24.

105 Αντί άλλων, βλ. περί του Ιωάννου (Γιαννάκη) Βιλαέτη, Κ. ΔΕΛΗΓΙΑΝΝΗΣ 1954, 173-174, 268, ΦΩΤΑΚΟΣ 1888, 53, Μ. Γ. ΔΗΜΗΤΡΟΠΟΥΛΟΣ 2017, 201-202, ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 1995, 77-80.

106 Περί του Γεωργίου Σισίνη βλ. προχείρως, ΤΑΣΟΣ ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ 1998-1999, 600-610, ΙΩΑΝΝΗΣ ΦΙΛΗΜΟΝ 1861-III, 33-36.

107 Βλ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΜΙΧΑΗΛΑΡΗΣ-ΒΑΣΙΛΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 2020, 42-43.

108 Ο Γεώργιος Σισίνης ξεκίνησε επιδεικτικά με αρκετά υποζύγια μετά την πρόσκληση της Οθωμανικής διοικήσεως για την Τρίπολη, από κοινού με τους δύο υιούς του, τους οποίους θα άφηνε στην Πάτρα για σπουδές. Ωστόσο, σύμφωνα με ορισμένους ερευνητές, ο Π. Π. Γερμανός με προσωπικό γράμμα τον ειδοποίησε ώστε να μη μεταβεί καθόλου στην έδρα του Πασά, διότι θα κρατηθεί ως όμηρος. Κατ' άλλους ιστορικούς, τον συνάντησε καθ' οδόν και με το συνθηματικό σημείωμα, το οποίο έλεγε «που υπάγεις;» ο Σισίνης αντελήφθη την πλεκάνη των Τούρκων και λοξοδρομώντας διέφυγε αρχικά στα μέρη της Πηνείας και κατόπιν στο Μετόχι της Μανωλάδας. Βλ. σχετικά, ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ 1995, 212, υπ. 54, ΣΠΥΡΙΔΩΝ ΤΡΙΚΟΥΠΗΣ 1860, 57, ΤΑΚΗΣ ΚΑΝΔΥΛΩΡΟΣ 1926, 362, ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1839-II, 147, ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΜΑΡΑΖΙΩΤΗΣ 1981, 18, ΗΛΙΑΣ ΤΟΥΤΟΥΝΗΣ-ΚΩΣΤΑΣ ΠΑΠΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ 2021, 34-35.

109 ΠΕΤΡΟΣ ΓΕΩΡΓΑΝΤΖΗΣ 1985, 273.



Πολύ νωρίς, όπως μας πληροφορούν οι πηγές, ο Επίσκοπος Φιλάρετος άρχισε να ασθενεί εντός της φυλακής,¹¹⁰ αφ' ενός μεν, από τις δύσκολες συνθήκες διαβίωσης, τον υποσιτισμό, την ασιτία, τις κακουχίες, την δυσοσμία και αφ' ετέρου από τα φρικτά βασανιστήρια που τον καθυπέβαλλαν οι βασανιστές Τούρκοι, από κοινού με τους υπόλοιπους δεσμώτες, όπως το «κούτσουρο», τις βαριές αλυσίδες κτλ. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα ο Ωλένης Φιλάρετος, γρήγορα να οδηγηθεί στον θάνατο.

Άλλωστε όλοι τους εν ολίγοις ήταν ζωντανοί νεκροί από την πολύμηνη εξάντληση.¹¹¹ Λίγο μετά την απελευθέρωσή του και στην χαραυγή της αλώσεως της Τροπολιτσάς από τους Έλληνες, στις 8 Σεπτεμβρίου του 1821, ο Ωλένης Φιλάρετος, παρέδωσε το πνεύμα στον δημιουργό Θεό του.¹¹² Σύμφωνα με τον Ιωσήφ Ζαφειρόπουλο, ο Εθνομάρτυρας Επίσκοπος Ωλένης Φιλάρετος, ενταφιάσθη πλησίον του Ιερού Ναού Αγίου Νικολάου, ο οποίος βρίσκεται σε υψόμετρο Βορειοδυτικά της Πόλεως της Τρίπολης.¹¹³

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ο Γερμανός Ιστορικός **Niebuhr** αναφέρει ότι: «Ο συγγραφέων τήν ιστορία τής έαυτοῦ πατρίδος ιερόν πρός αὐτή έκπληροί χρέος».¹¹⁴ Συνακόλουθα, η εισήγησή μας αυτή αποτελεί ιερό χρέος απέναντι σε όλους αυτούς που θυσιάστηκαν για την Πατρίδα μας ώστε εμείς σήμερα να μπορούμε να απολαμβάνουμε τα αγαθά της ελευθερίας

Συμπερασματικά, οδηγούμεθα πως, μολονότι ο **G. Finlay** αναφέρει ότι: «...η Ελληνική Επανάσταση ήτο εμφαντικώς έργο του λαού»,¹¹⁵ εκ των προαναφερθέντων συνάγεται ότι εν τέλει η επιτυχής έκβαση της Ελληνικής Επανάστασεως οφείλεται εν πολλοίς στην συνεργασία τεσσάρων κυρίως παραγόντων. Του κλήρου, ανώτερου και κατώτερου, των μεγάλων οπλαρχηγών, των Προεστών και Προκρίτων και βέβαια του λαού. Αλλά κυρίως στην θυσιαστική αυτοδιάθεσή τους. Άλλωστε, και **F. Pouqueville** ομολογεί πώς «η Ελληνική Επανάσταση δεν ήτο αυτοσχέδιο».¹¹⁶

Εν κατακλείδι, αν όλοι οι προαναφερθέντες δεν είχαν ποτίσει με το αίμα τους το δένδρο της πολυπόθητης ελευθερίας και δεν είχαν εμπυχώσει με το παράδειγμά τους τον απλό λαό, ίσως σήμερα η Ελλάδα να μην ήταν σε αυτή την αξιοπρεπή θέση και ενδεχομένως εμείς οι Νεοέλληνες να μην αναπνέαμε τον ελεύθερο και δημοκρατικό αέρα της πατρίδος μας. Συνεπώς, σε όλους αυτούς αρμόζει, αν μη τι άλλο, τιμή και δόξα.

110 ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΤΡΙΠΟΛΕΩΣ ΔΑΝΙΗΛ, *Στιχοúrρημα*, στίχ. 433-4436, 174.

111 ΠΕΤΡΟΣ ΓΕΩΡΓΑΝΤΖΗΣ 1985, 304.

112 ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΒΟΒΟΛΙΝΗΣ 1952, 98, ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΑΤΕΣΗΣ 1971, 9-10, ΠΕΤΡΟΣ ΓΕΩΡΓΑΝΤΖΗΣ 1985, 304. Ο Φωτάκος υποστηρίζει ότι ο Ωλένης Φιλάρετος πέθανε εντός της φυλακής από τις κακουχίες και τα μαρτύρια, βλ. ΦΩΤΑΚΟΣ 1888, 307. Ενώ ο Ιωσήφ Ζαφειρόπουλος, τον οποίο θεωρούμε και πιο αξιόπιστο ως αυτόπτη μάρτυρα των γεγονότων, καθώς και ο Αμβρόσιος Φραντζής, υποστηρίζουν ότι πέθανε έξω από την φυλακή λίγο μετά την απελευθέρωσή του. πρβλ. ΙΩΣΗΦ ΖΑΦΕΙΡΟΠΟΥΛΟΣ 1890, 72-74, ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ ΦΡΑΝΤΖΗΣ 1841-IV, 98. Βλ. επίσης και ΙΩΑΝΝΗΣ ΦΙΛΗΜΟΝ 1861-IV, 204.

113 ΙΩΣΗΦ ΖΑΦΕΙΡΟΠΟΥΛΟΣ 1890, 74.

114 *Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό*, εκδ. Εκδοτικής Αθηνών, τόμ. 6, λήμμα: *Νήμπορ (Niebuhr) Μπάρτολντ Γκέοργκ* (1776 - 1831).

115 G. FINLAY 2009-I, 191.

116 F. Pouqueville 1890, 202.



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Armstrong Karen (1993): *A History of God*.
- Finlay G. (2009)-I: *Ιστορία της Ελληνικής Επανάστασης*, τόμ. 1, εκδ. Ίδρυμα Βουλής των Ελλήνων.
- Rouqueville F. (1890): *Ιστορία της Ελληνικής Επανάστασης*, τόμ. Β Αθήναι.
- Scruton Roger (2002): *Spinoza, A very short Introduction*, Oxford.
- Αλλαμάνη Έφη (2015): «Άφιξη στην Πελοπόννησο του Αρχιμ. Γρηγορίου Δικαίου», *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, εκδ. Εκδοτικής Αθηνών, τόμ. 27.
- Αναστόπουλος Νικόλαος (1989-1990): «Οι Φιλικοί του Νομού Ηλείας», *Επετηρίς Εταιρείας Ηλειακών Σπουδών*, τόμ ΣΤ, Εν Αθήναις.
- Αναστόπουλος Νίκος (1994) : *Η Δίβρη Ηλείας στο διάβα των αιώνων*, εκδ. Βιβλιοθήκης του Πνευματικού Κέντρου της Πανελληνίας Εκπολιτιστικής Ένωσης Λαμπειών.
- Αντώνιος, Μητροπολίτης Ηλείας (1928): *Η Επισκοπή Ηλείας δια των Αιώνων*, Αθήνησι.
- Ατέσης Βασίλειος, Μητροπολίτης πρ. Λήμνου (1971): «Εθνομάρτυρες Αρχιερείς της Εκκλησίας της Ελλάδος από το 1821-1869», *Θεολογία*, τόμ. ΜΒ.
- Βακαλόπουλος Απόστολος (1951): «Συμβολή στην ιστορία και οργάνωση της Φιλικής Εταιρείας», *Ελληνικά*, τόμ. 12, Θεσσαλονίκη.
- Βακαλόπουλος Απόστολος (1980): *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, τόμ. Ε΄, Θεσσαλονίκη.
- Βακαλόπουλος Απόστολος (α): «Επαρχιακή διοίκηση», *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. 23, εκδ. Εκδοτικής Αθηνών, 34-45.
- Βέης Νίκος (1966): «Εκ των καταλοίπων», *Byzantinisch Neugriechische Jahrbucher*, 409-432.
- Βελανιδιώτης Ιεζεκιήλ (1906): *Ιωσήφ ο Ανδρούσης, όμηρος δεσμοφόρος εν Τριπολιτζά, Μινίστρος της Θρησκείας και του Δικαίου κατά τον αγώνα 1770-1844*, Αθήναι.
- Βοβολίνης Κωνσταντίνος (1952): *Η Εκκλησία εις τον Αγώνα της Ελευθερίας*, Αθήναι.
- Βουρνάς Τάσος (α): *Ιστορία της Νεότερης και σύγχρονης Ελλάδος*, τόμ. Α΄, εκδ. Πατάκη.
- Γεδεών Μανουήλ (1889): *Κανονικά Διατάξεις, Επιστολαί, Λύσεις, Θεσπίσματα των Αγιωτάτων Πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως από Γρηγορίου του Θεολόγου μέχρι Διονυσίου του από Ανδριανουπόλεως*, τόμ. Β, Εν Κωνσταντινουπόλει.
- Γεωργαντζής Πέτρος (1985): *Οι Αρχιερείς και το Εικοσιένα*, Ξάνθη.
- Γλύκαζη-Αρβελέρ Ελένη (2012): *Γιατί το Βυζάντιο*; εκδ. Μεταίχμιο.
- Γούδας Αναστάσιος (1872): *Βίοι Παράλληλοι, Συνεταιρισμός*, τόμ. Ε΄.
- Γριτσόπουλος Τάσος (1958-1960): «Μητροπολίτης Αμυκλών και Τριπολιτζάς Δανιήλ Παναγιωτόπουλος» *Θεολογία*, τόμ. ΚΕ΄ 1958, 395-410, τόμ. ΚΘ΄ 1959, 568-582, τόμ. Α΄ 1959, 115-130, 235-269, τόμ. ΛΑ΄ 1960, 303-314, 424-443.
- Γριτσόπουλος Τάσος (1972-73): «Η εις Βοστίτζαν μυστική Συνέλευσις των Πελοποννησίων ηγετών, 26-29 Ιανουαρίου 1821», *Μνημοσύνη*, τόμ. Δ, εν Αθήναις.
- Γριτσόπουλος Τάσος (1975): «Η μυστική συνέλευση της Βοστίτζας και η Ιστορική σημασία αυτής», *Πρακτικά του Α΄ εν Πάτραις τοπικού Συνεδρίου Αχαϊκών Σπουδών, Πελοποννησιακά*.
- Γριτσόπουλος Τάσος (1992): «Επισκοπές της Μητροπόλεως Παλαιών Πατρών. Η Επισκοπή Ωλένης», *Η Εκκλησία της Πελοποννήσου μετά την Άλωση*, εκδ. Εταιρεία Πελοποννησιακών Σπουδών, Αθήναι.
- Γριτσόπουλος Τάσος (1992): *Η Εκκλησία της Πελοποννήσου μετά την Άλωση*, Εταιρεία Πελοποννησιακών Σπουδών, Αθήναι.
- Γριτσόπουλος Τάσος (1998-1999): *Ιστορία της Γαστούνης*, τόμ. Α, Αθήναι.



- Γριτσόπουλος Τάσος (2007): *Ιστορικά Μελετήματα περί της Ελληνικής Επανάστασης, ψυχογραφική παρουσίαση του πρωταγωνιστού της ένοπλης εξέγερσεως του Έθνους Γρηγορίου Δικαίου Παπαφλέσσα*, τόμ. Α, Αθήναι.
- Γριτσόπουλος Τάσος (α): «Ίωσήφ Επίσκοπος Ανδρούσης 1806-1844», *Θ.Η.Ε.* τόμ. 7, στ. 132-135.
- Δάβος Βύρωνας (1993): *Η ζωή των κατοίκων της Ηλείας κατά την Τουρκοκρατία*, Αθήνα.
- Δεληγιάννης Κανέλλος (1954): *Απομνημονεύματα*, τόμ. Α, Αθήνα.
- Δημητρόπουλος Δημήτρης (2003): «Η κατάσταση των Ελλήνων. Ο Πληθυσμός», *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, τόμ. 1, εκδ. Ελληνικά γράμματα, 75-86.
- Δημητρόπουλος Μιχαήλ (2017): *Ιστορικό λεξικό Επαρχίας Ηλείας*, τόμ. Β, Πάτρα.
- Ζαφειρόπουλος Ίωσήφ. Ιερομ. (1890): *Οι Αρχιερείς και οι Προύχοντες εντός της εν Τριπόλει φυλακής εν έτει 1821*, εν Αθήναις.
- Ζηζιούλας Ιωάννης, Μητροπολίτης Περγάμου (2008): *Ελληνισμός και Χριστιανισμός, η συνάντηση των δύο κόσμων*, εκδ. Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος.
- Ζιάκας Γρηγόριος (1996): *Η Θρησκεία των προϊστορικών κοινωνιών και των Αρχαίων λαών*, Θεσσαλονίκη.
- Καμπούρογλου Δημήτριος (α): *Αρματολοί και Κλέφτες*, Εν Αθήναις.
- Κανδυλώρος Τάκης (1926): *Η Φιλική Εταιρεία, 1814-1821*, Αθήνα.
- Καραθανάσης Αθανάσιος (2014): «Η εθνική συνείδησή μας κατά την Τουρκοκρατία-συνείδηση συμπάσης της Ρωμοσύνης», *Η ζωή των υπόδουλων Ελλήνων επί Τουρκοκρατίας, Πρακτικά Β΄ Συνεδρίου Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος*, εκδ. Αρχονταρίκι, Αθήνα.
- Κόκκινος Διονύσιος (1956): *Ελληνική Επανάσταση*, τόμ. Α.
- Κοπανίτσας Δημήτριος (1998): *Ένας Προεστός του Μυστρά στην Επανάσταση*, εκδ. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, Αθήνα.
- Κουρνούτος Π. Γ. (α): «Τριπόλεως Δανιήλ ποιητικό Απομνημόνευμα», *Το Απομνημόνευμα, 1453-1953, Βασική Βιβλιοθήκη 44*, 163-181.
- Κυριακόπουλος Κωνσταντίνος (1991): *Η Ιερά Μητρόπολη Ηλείας και Ωλένης*, εκδ. Ιεράς Μητροπόλεως Ηλείας, Αθήναι.
- Κυριακόπουλος Κωνσταντίνος (2003): *Ο Πύργος και Ηλεία στην Επανάσταση και στα χρόνια του Καποδίστρια*, εκδ. Νομαρχιακής Αυτοδιοίκησης Ηλείας, τόμ. Α.
- Κυρκίνη-Κούτουλα Αναστασία (1996): *Η Οθωμανική διοίκηση στην Ελλάδα, η περίπτωση της Πελοποννήσου 1715-1821*, εκδ. Αρσενίδη.
- Κωτσιόπουλος Κωνσταντίνος (2014): «Η Κοινωνική ζωή του Ελληνισμού στην Τουρκοκρατία. Κοινωνιολογική διερεύνηση», *Η ζωή των υπόδουλων Ελλήνων επί Τουρκοκρατίας, Πρακτικά Β΄ Συνεδρίου Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος*, εκδ. Αρχονταρίκι, Αθήνα, 365-375.
- Μαραζιώτης Γεώργιος (1981): *Η προσφορά της Ηλείας στον Αγώνα του 1821*, Αθήναι.
- Μεταλληνός Γεώργιος. Πρωτ. (1987): *Ορθοδοξία και Ελληνικότητα, προσεγγίσεις στην Νεοελληνική ταυτότητα*, Αθήνα.
- Μεταλληνός Γεώργιος. Πρωτ. (1995): «Το 21 και οι συντελεστές του, Αμφισβητήσεις και Επακριβώσεις», *Ελληνισμός Μαχόμενος*, εκδ. Τήνος, Αθήνα.
- Μεταλληνός Γεώργιος. Πρωτ. (2000): *Ελληνισμός και Ορθοδοξία*, 2 εκδ. Τήνος.
- Μιχαηλάρης Παναγιώτης (2020): «Γρηγόριος Δικαίος, Παπαφλέσσας», *Οι ιδρυτές της Νεότερης Ελλάδος, Οι Φιλικοί, Ιστορική Βιβλιοθήκη*, τόμ. 9.
- Μιχαηλάρης Παναγιώτης-Παναγιωτόπουλος Βασίλης (2020): «Γερμανός, Μητροπολίτης Παλαιών Πατρών», *Οι Ιδρυτές της Νεότερης Ελλάδος, Κληρικοί στον Αγώνα, Ιστορική Βιβλιοθήκη*, τόμ. 10.



- Μπεντεβή Ευανθία (2018): «Η Μυστική Συνέλευση της Βοστίτσας 26-30 Ιαν. 1821», *Πρακτικά ΣΤ΄ Συνεδρίου της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος, Πολεμικές συγκρούσεις και τόποι καθαγιασμού του Απελευθερωτικού Αγώνος κατά την Επανάσταση 1821*, εκδ. Αρχονταρίκι, Αθήνα.
- Μπογδανόπουλος Δ. (α): *Φιλική Εταιρεία*.
- Μπουγάς Ιωάννης (2020): «Ο Επίσκοπος Μεσσήνης Ιωσήφ, ο από Ανδρούσης. Ο πρώτος μινίστρος της Θρησκείας ελευθέρως Ελλάδος», *Οι μεγάλες προσωπικότητες της Ελληνικής Επανάστασης, Πρακτικά Η΄ Συνεδρίου της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος*. Εκδ. Αρχονταρίκι.
- Ξάνθος Εμμανουήλ (1845): *Απομνημονεύματα περί της Φιλικής Εταιρείας*, Αθήναι.
- Οικονόμου Μ. (1873): *Ιστορικά της Ελληνικής Παλιγγενεσίας*, εν Αθήναις.
- Π. Π. Γερμανός (1900): *Απομνημονεύματα*, εν Αθήναις.
- Παλιούρα Ελένη (2020): «Ιωσήφ Ανδρούσης ο της Θρησκείας πρώτος Υπουργός», *Οι μεγάλες προσωπικότητες της Ελληνικής Επανάστασης, Πρακτικά Η΄ Συνεδρίου της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος*. Εκδ. Αρχονταρίκι.
- Παναγιωτόπουλος Βασίλειος (2000-2002): «Ιωσήφ Ανδρούσης-Απομνημονεύματα περί της εν Τριπόλει εγκαθείρξεως αυτού και άλλων Αρχιερέων και Προυχόντων της Πελοποννήσου εν έτει 1821», *Μεσσηνιακά Χρονικά*, 92-108.
- Παναγιωτόπουλος Βασίλης (1987): *Πληθυσμός και Οικισμοί της Πελοποννήσου 13^{ος} - 18^{ος} αιώνας*, Ιστορικό Αρχείο Εμπορικής Τράπεζας της Ελλάδος, Αθήνα.
- Παναγόπουλος Γεώργιος (1974): «Τα πρακτικά ή το πρωτόκολλον της Μυστικής Συνελεύσεως της Βιστίτσας», *Πρακτικά Α΄ εν Πάτραις Τοπικού Συνεδρίου Αχαϊκών Σπουδών, Πελοποννησιακά 1*, εν Αθήναις.
- Παπαρρηγόπουλος Κωνσταντίνος (1881): «Ο Μωρέας», *Παρνασσός*, τόμ. 5, 220-222.
- Παπαρρηγόπουλος Κωνσταντίνος (α): *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*,
- Πάσχος Παντελής. (2008): *Αγωνία και κατάνυξη, ο έτερος βίος, το πρόβλημα του Ελληνοχριστιανισμού*, εκδ. Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα.
- Πετρίδης Α. (1980): «Βιογραφία του αιμνήστου Ανδρούσης Επισκόπου Ιωσήφ, Υπουργού των Εκκλησιαστικών», *Απόλλων*, τεύχ. 68, 1054-1060.
- Πολύκαρπος Μητροπολίτης Γόρτυνος (1929): «Ο Τριπόλεως και Αμυκλών Δανιήλ», *Θεολογία*, τόμ. Ζ΄, 124-138.
- Σάθα Κωνσταντίνου (1869): *Τουρκοκρατούμενη Ελλάς*, Αθήνησι.
- Σακελάριος Μιχαήλ (1939): *Η Πελοπόννησος κατά την δευτέραν Τουρκοκρατία*, εκδ. Ερμής.
- Σπανόπουλος Φιλάρετος Αρχιμ. (2009): «Ο Επίσκοπος Ωλένης Φιλάρετος, ένας Εθνομάρτυρας της Ηλείας», *Ηλειακή Πρωτοχρονιά*, τόμ. 9, εκδ. Βιβλιοπανόραμα, Αμαλιάδα.
- Σπανόπουλος Φιλάρετος. Αρχιμ. (2021): «Η ενάσκηση του Δικαίου από τους Επισκόπους κατά την περίοδο της Οθωμανοκρατίας», *Ηλειακή Πρωτοχρονιά*, τόμ. 21, εκδ. Βιβλιοπανόραμα, Αμαλιάδα. 47-63.
- Σπηλιάδης Ν. (1851): *Απομνημονεύματα*, τόμ. Α΄, Αθήνησιν.
- Σπηλιάδης Ν. (1851)-IV: *Απομνημονεύματα*, τόμ. Δ, Αθήνησιν.
- Τζάκης Διονύσης (2015): «Η εφορία της Φιλικής Εταιρείας στην Πελοπόννησο, σκέψεις για την συμμετοχή των τοπικών Ηγετικών ομάδων στο Εθνικό κίνημα», *Ιόνιος Λόγος*, τόμ. Ε.
- Τουτούνης Ηλίας-Παπαντωνόπουλος Κώστας (2021): *Τα πολεμικά γεγονότα στην Ηλεία κατά την Εθνεγερσία του 1821*, Αμαλιάδα.
- Τρικούπης Σπυρίδων (1860): *Ιστορία της Ελληνικής Επανάστασης*, τόμ. Α΄. εν Λονδίνω.
- Φιλήμον Ιωάννης (1834)-I: *Δοκίμιον Ιστορικόν περί της Φιλικής Εταιρείας*, εν Ναυπλία.



- Φιλήμων Ιωάννης (1861)-III: *Δοκίμιον Ιστορικόν περί της Ελληνικής Επανάστασεως*, τόμ. Γ, Αθήναι.
- Φιλήμων Ιωάννης (1861)-IV: *Δοκίμιον Ιστορικόν περί της Ελληνικής Επανάστασεως*, τόμ. Δ, Αθήναι.
- Φραντζής Αμβρόσιος (1839)-II: *Επιτομή της Ιστορίας της Αναγεννηθείσης Ελλάδος*, τόμ. Β, Εν Αθήναις.
- Φραντζής Αμβρόσιος (1839)-I: *Επιτομή της Ιστορίας της Αναγεννηθείσης Ελλάδος*, τόμ. Α', Εν Αθήναις.
- Φραντζής Αμβρόσιος (1841)-IV: *Επιτομή της Ιστορίας της Αναγεννηθείσης Ελλάδος*, τόμ. Δ', Εν Αθήναις.
- Φωτάκος (1858): *Απομνημονεύματα*, Αθήνησι.
- Φωτάκος (1868): *Βίος του Παπαφλέσσα*, εν Αθήναις.
- ΦΩΤΑΚΟΣ (1888): *Βίοι Πελοποννησίων Ανδρών*, Εν Αθήναις.
- Φωτόπουλος Αθανάσιος (1995): *Οι Κοτζαμπάσηδες της Πελοποννήσου κατά την δεύτερη Τουρκοκρατία 1715-1821*, Αθήνα.
- Χατζηφώτης Ιωάννης (2002): *Η καθημερινή ζωή των Ελλήνων στην Τουρκοκρατία*, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα.
- Χρονόπουλος Νικόλαος (2012): «Ύψωσε την σημαία της Επανάστασεως στις 25 Μαρτίου στην Αγία Λαύρα ο Παλαιών Πατρών Γερμανός;», *Κοινωνία*, Ιανουάριος-Μάρτιος 2012, τεύχ. 1, Αθήνα.
- Χρυσανθακόπουλος Γεώργιος (1950): *Η Ηλεία επί Τουρκοκρατίας*, Εν Αθήναις.
- Ψυχογιός Ντίνος (2008)-I: *Ηλειακά*, τόμ. Α, εκδ. Βιβλιοπανόραμα, Αμαλιάδα.
- Ψυχογιός Ντίνος (2008)-II: *Ηλειακά*, τόμ. Β, εκδ. Βιβλιοπανόραμα, Αμαλιάδα.



"THE MARTYRDOM OF THE IMPRISONED HIGH PRIESTS AND PROTESTANTS OF THE PELOPONNESE IN THE PRISON OF TRIPOLI THROUGH HISTORICAL SOURCES"

Summary:

Starting from an internal need for reflection and presentation of our views and positions on the contribution of the Church and its representatives to the leading event of modern Greek history, that of the Greek Revolution, this paper addresses Bishops of the Peloponnese, in the Revolutionary Nation, illuminating their greatest national and religious contribution to the enslaved Genos. The illustration is based on historical primary sources of eyewitnesses and passes through the pre-revolutionary events, as well as the pre-revolutionary movements of the Peloponnesian Bishops and Protestants, recording on the other hand the hostage with the martyrdom followed by the Ottoman prisoners of war. The revolution is the result cooperation and self-determination of the Clergy, the Protestants and of course the common people.

Keywords:

The Greek Revolution,
Pre-revolutionary events,
Vastitsa Assembly
Bishops and Ealdormen of
Peloponnese,
Grigorios Dikaios-Papaflessas,
Germanos of Old Patras,
Ottoman administration,
Hostage,
Prison of Tripoli,
Martyrdom.



«ΟΠΟΙΟΣ ΜΕΝΕΙ ΑΠΑΘΗΣ ΕΝΩΠΙΟΝ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΑΥΤΟΣ ΔΕΝ ΜΠΟΡΕΙ ΠΟΤΕ ΝΑ ΕΙΝΑΙ ΚΑΛΟΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ»: Η ΣΥΝΔΙΑΛΕΞΗ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΥ ΜΕ ΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ

Δημητριάδου Δ. Μαρίνα*

MSc Θεολόγος (ΠΕ01),

MSc Κλινική ψυχολόγος, Υπ. Διδάκτωρ Ε.Α.Π

Περίληψη:

Στην ανά χειράς εργασία, αφορμώμενοι από την επιγραμματική φράση του Φλωρόφσκυ «Όποιος μένει απαθής ενώπιον της ιστορίας αυτός δεν μπορεί ποτέ να είναι καλός χριστιανός», επιχειρήσαμε να προσεγγίσουμε και να αναδείξουμε την συνδιάλεξη του Χριστιανού με την ιστορία.

Στο ανωτέρω πλαίσιο εξετάσαμε την έννοια του χρόνου και της ιστορίας στην Αγία Γραφή, τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και την πορεία αυτής της ιστορίας μέσα στον χρόνο. Εν συνεχεία, προσεγγίσαμε το θέμα της Θείας Οικονομίας με στόχο να αναδείξουμε τη διασύνδεση ανάμεσα στην ιστορία και την Θεία Οικονομία, καθόσον το γεγονός της Ενανθρώπισης, εκπληρώνει ολόκληρο το παρελθόν αλλά και καθορίζει, επίσης, ολόκληρο το μέλλον.

Μέσα από την ανάπτυξη, τέλος, των επιπτώσεων που προκύπτουν για μια χριστιανο-θεολογική προσέγγιση των «επίγειων πραγματικοτήτων», αναδείξαμε και τη σχέση της κοσμικής ιστορίας με την ιερή ιστορία καθώς και τη σημασία και τον ρόλο της Θεολογίας στις «επίγειες πραγματικότητες».

Article info:

Received: January 3, 2022

Correction: February 21, 2022

Accepted: April 9, 2022

Λέξεις Κλειδιά:

Ιστορία,
Συνδιάλεξη Χριστιανού
με την Ιστορία.

Η ΕΝΔΟΓΕΝΗΣ ΔΙΑΣΥΝΔΕΣΗ ΤΗΣ ΒΙΒΛΙΚΟ-ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΑΠΟΚΑΛΥΨΗΣ ΜΕ ΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ

Α) Η έννοια του χρόνου και της Ιστορίας στην Αγία Γραφή

Στην προσπάθειά του ο άνθρωπος να προσδιορίσει τη σημασία του χρόνου έδωσε πολλούς ορισμούς. Ένας εξ αυτών προέρχεται από τους αρχαίους Έλληνες σύμφωνα με τους οποίους ο χρόνος ορίζεται από την κυκλική και φυσιοκεντρική νομοτέλεια.¹

¹ Γιαγκάζογλου 2008, 27.



Ο χρόνος, στην αρχαιοελληνική σκέψη νοείται ως η αέναη επανάληψη ενός κλειστού και αυτάρκους οντολογικά κόσμου. Η αντίληψη αυτή, βασισμένη στην αρχαία ελληνική κοσμολογία, μια κοσμολογία βαθύτατα φυσιοκρατική, οδηγεί σε ένα κόσμο δίχως μεταβολή, δίχως καινοτομία και ιστορική προοπτική.² Η εμπειρία αυτή υποβιβάζει τον παράγοντα χρόνο, τροφοδοτώντας την αίσθηση μιας άχρονης ενδοκοσμικής αιωνιότητας.³ Έτσι δικαιολογείται η προσπάθεια της αρχαιοελληνικής θρησκείας για την σωτηρία του ανθρώπου να ξεφύγει από αυτήν την αιώνια κυκλική περιστροφή, να απεγκλωβιστεί από τον ίδιο, δηλαδή, το χρόνο.⁴

Μετά τον ιουδαιοχριστιανισμό, η έννοια του χρόνου και της ιστορίας εμφανίζεται εντελώς διαφοροποιημένη από την έννοια της κυριαρχικής φύσης. Έτσι, ο κόσμος τώρα εμφανίζεται ως ο κόσμος στον οποίο υποκείμενο και αντικείμενο βρίσκονται σε μια αρμονική συνύπαρξη, ενώ ο χρόνος και η ιστορία αποκτούν για τη χριστιανική πίστη μεταφυσική σημασία, η οποία δεν είναι πλέον «ενδοκοσμική», αλλά πρωτίστως «υπερβατική».⁵ Στη χριστιανική θεώρηση της ιστορίας, σε αντίθεση με αυτή της αρχαιοελληνικής, ο χρόνος έχει ευθύγραμμη πορεία. Στη συνάντηση του χριστιανισμού με τον Ελληνισμό η ευθύγραμμη ιστορική αντίληψη θα διασταυρωθεί με την κυκλική, χωρίς ωστόσο να χάσει τα χαρακτηριστικά της.⁶

Στην ευθύγραμμη πορεία του ο χρόνος περιέχει ακατάπαυστους χρονικούς κύκλους, οι οποίοι εξεικονίζουν την αιωνιότητα. Έτσι η ροή του χρόνου προσλαμβάνει σπειροειδή μορφή, που παραπέμπει στην αιωνιότητα.⁷ Πολύ εύστοχα παρατηρεί, στο σημείο αυτό, ο Γ. Μαντζαρίδης, ότι η πορεία του χρόνου είναι συμφυής με τον κόσμο και με τα πράγματα του κόσμου, αφού τα συνοδεύει συνεχώς, χωρίς ποτέ να διακόπτεται.⁸ Οι όροι «αιών» και αιωνιότητα δεν πρέπει, βεβαίως, να ερμηνεύονται με την φιλοσοφική του όρου έννοια, αφού αυτοί (οι όροι) εμπεριέχουν, μεν, την έννοια του χώρου και του σύμπαντος, αξιοποιούνται όμως κυρίως, για να εκφραστεί η θεϊκή διαίρεση του χρόνου, στον παρόντα αιώνα («*αἰών οὗτος ἢ ἐνεστώς*») και στον ερχόμενο («*αἰών μέλλον*»)).⁹

Στα πλαίσια της ανωτέρω αναφοράς του χρόνου στη χριστιανική διδασκαλία, άξια υπογραμμίσεως είναι η προσέγγιση του Μ. Βασιλείου σχετικά με τον χρόνο. Ο σεπτός Πατέρας ως ερμηνευτής της χριστιανικής θεωρήσεως του χρόνου, στο έργο του *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, διακρίνει τον χρόνο σε παρελθόν, παρόν και μέλλον. Επισημαίνοντας το γεγονός ότι το παρελθόν έχει χαθεί, το μέλλον δεν έχει έρθει ακόμη και το παρόν προτού γίνει γνωστό διαφεύγει από την αντίληψή μας, οδηγείται στη διατύπωση ότι το παρόν δεν είναι χρόνος.¹⁰ Στο σημείο αυτό να επισημάνουμε ότι τη διάκριση αυτή, ότι το παρόν δεν είναι χρόνος, ο Μ. Βασίλειος την δανείζεται από τον Αριστοτέλη, ο οποίος κάνοντας λόγο ουσιαστικά για διμερή και όχι τριμερή διάκριση του χρόνου, διατυπώνει την άποψη ότι μόνο το παρελθόν και το μέλλον υπάρχει, εφόσον το παρόν

2 Γιαγκάζογλου, users.sch.gr, (Ημερομηνία ανάκτησης: 31/10/2020).

3 Καψωμένος 2010, 33.

4 Cullmann 1977, 65.

5 Γιαγκάζογλου, users.sch.gr, Όπ.π.

6 Βαρδής 2008, <https://antifono.gr/category/history/>, (Ημερομηνία ανάκτησης: 26/03/2021).

7 Βασιλείου Καισαρείας, *Ομιλία εις Ψαλμόν 1*, 4, PG 29, 220D-221A.

8 Μαντζαρίδης 1985, 109.

9 Cullmann 1977, 60.

10 Βασιλείου Καισαρείας, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, 1, 5, PG 29,13 B: «Ἡ οὐχὶ τοιοῦτος ὁ χρόνος, οὗ τὸ μὲν παρελθὸν ἠφανίσθη, τὸ δὲ μέλλον οὕτω πάρεστι, τὸ δὲ παρὸν πρὶν γνωσθῆναι διαδιδράσκει τὴν αἴσθησιν».



είναι φευγαλέο: *Τοῦ χρόνου, «τὰ μὲν γέγονε, τὰ δὲ μέλλει... τὸ δὲ νῦν οὐ μέρος· μετρεῖ τε γὰρ τὸ μέρος, καὶ συγκεῖσθαι δεῖ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν· ὁ δὲ χρόνος οὐ δοκεῖ συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν».*¹¹ Ωστόσο, στην παραπάνω διατύπωση του Αριστοτέλη, θα ήταν σκόπιμο να διευκρινίσουμε ότι όσο κι αν ο φιλόσοφος επιμένει να θέτει το «νυν εκτός χρόνου, η εμπειρία της Εκκλησίας βιώνει και το χθες και το νυν και το αύριο σε μία ενιαία γραμμή όπου το βέλος του χρόνου έχει κίνηση προς τη Βασιλεία των Ουρανών.¹² Για τον χριστιανό δεν υπάρχει, πράγματι, νόημα και θεώρηση του χρόνου εκτός της εσχατολογικής του παρουσίας, παρά μόνο εντός αυτής, στην «ἀλήθεια τῶν μελλόντων» κατά τη ρήση του ἁγίου Μάξιμου του Ομολογητή.¹³

Οι παραπάνω θέσεις επεξηγούνται και ερμηνεύονται από τον Μ. Βασίλειο περαιτέρω στο έργο του. Μέσα από την αντίληψή του για τον χρόνο, επεξηγεί ότι ούτε το παρελθόν ούτε το μέλλον ανήκουν στον άνθρωπο.¹⁴ Όμως το παρόν της ανθρώπινης ζωής είναι αυτό που παραπέμπει στην αιωνιότητα. Καθώς «η Εκκλησία εισάγει μέσα στον κόσμο την αιωνιότητα και επεκτείνεται πρὸς αυτήν», μέσω των θεσμών της, παρατηρεί ο ἅγιος Πατέρας, μεταφέρεται ο νους του ανθρώπου «ἀπὸ τῶν παρόντων ἐπὶ τὰ μέλλοντα»¹⁵ και έτσι, με την εισβολή του «καιροῦ» της «αιωνιότητος», ο ἄνθρωπος βιώνει το χωροχρόνο ως δημιουργία στο τώρα.¹⁶

Πράγματι, το αἰώνιο, ως ἔκφραση της αγάπης του Θεοῦ μέσα στον παρόντα κόσμο, συναντάται σταυρικά με τον ευθύγραμμο ιστορικό χρόνο.¹⁷ Με αυτόν τον τρόπο, η κάθε στιγμή της ιστορίας του κάθε ανθρώπου ξέχωρα, αλλά και ὅλης της ανθρωπότητας προσλαμβάνει «απεριόριστη ευρύτητα» και «απρόσμενο βάθος» και προσφέρεται ως δυνατότητα κοινωνίας με το αἰώνιο και υπερβατικό. Ἐτσι το αἰώνιο προσφέρεται και γίνεται μεθεκτό μέσα στον χρόνο και ο χρόνος με τη σειρά του γίνεται χώρος συνάντησης με το αἰώνιο, χώρος βιώσεως του εσχάτου.¹⁸

Β) Η Ιστορία μέσα από το σχέδιο της Θείας Οικονομίας

Η πτώση των πρωτοπλάστων επέφερε την απομάκρυνση του ανθρώπου από τον Θεό, αφού ο ἄνθρωπος διέκοψε την αγαπητική σχέση του με τον Θεό –Πατέρα. Σαν συνέπεια αυτού επήλθε στον κόσμο «το κακό, η φθορά, ο πόνος, ο θάνατος».

Να επεξηγήσουμε στο σημείο αυτό ότι το κακό, ὅπως ὀρθῶς επισημαίνει ο καθηγητής Ν. Ματσούκας, «εἶναι μη ὄν...δεν ἔχει...υπόσταση...αλλά...παρυπόσταση»,¹⁹ «κλέβει», δηλαδή, «την υπόσταση του αγαθοῦ και επομένως αποτελεί παραμόρφωση του αγαθοῦ.²⁰ Το κακό δεν υπάρχει, ως οντολογική αρχή, αλλά εμφανίζεται ως δευτερογενώς

11 Αριστοτέλους, *Φυσικά*, 218α.

12 Φίλιος 2016, στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.amen.gr/ar> (Ημ. ανάκτησης: 15/02/2022).

13 Μάξιμου Ομολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς Εκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου*, Γ' III, παρ. 2, PG 4, 137D: «Σκιά γὰρ τῆς Παλαιᾶς εἰκῶν δέ τὰς τῆς Νέας Διαθήκης ἀλήθεια δέ ἡ τῶν μελλόντων κατάστασις».

14 Βασιλείου Καισαρείας, *Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, Ὁπ.π.

15 Βασιλείου Καισαρείας, *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος* 27, 66, PG 32, 192C.

16 Βουλγαράκη-Πισίνα 2012, 137.

17 Μαντζαρίδης 1985, 111.

18 Μαντζαρίδης, <http://www.imaik.gr/?p=5273> (Ημ. ανάκτησης: 30/10/2021).

19 Ματσούκας 19882, 211.

20 Ὁπ.π.



παραφθορά του αγαθού. Η παραφθορά αυτή όπως εύστοχα υπογραμμίζει και ο Γ. Φλωρόφσκυ προϋποθέτει αυτεξούσια προαίρεση.²¹ Πρόκειται, λοιπόν, για την εκούσια απομάκρυνση του ανθρώπου από το αγαθό, καθόσον σύμφωνα και με την πατερική γραμματεία «τίποτε άλλο δεν είναι το κακό παρά στέρξη του αγαθού».²² Επομένως, το κακό, ως «κάθε τι που η κρίση μας απαξιώνει, θεωρεί ότι θα έπρεπε να εκλείπει, κάθε τι που διεγείρει την αποστροφή μας», όπως ορίζεται το λήμμα στην Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια,²³ εκλαμβάνεται, στην παρούσα αναφορά, με την έννοια που προσδίδουν στον όρο οι Πατέρες της Εκκλησίας, την έννοια της έκπτωσης, μερικής ή ολικής της αγαθής πραγματικότητας, ή άλλως σύμφωνα με τα λόγια του Ιωάννη Δαμασκηνού «της φθοράς της μηδενιζόμενης κτιστής πραγματικότητας με την ελεύθερη επανάσταση των λογικών όντων κατά της ζωοποιός χάριτος».²⁴ Ο φιλεύσπλαχνος Δημιουργός όμως δεν άφησε τον άνθρωπο χωρίς ελπίδα σωτηρίας. Απέστειλε τον Υιό του δια την σωτηριάν των ανθρώπων. Η σωτηρία και η λύτρωση του φθαρτού μεταπτωτικού ανθρώπου, η οποία προϋπάρχει ως υπόσχεση στην Παλαιά Διαθήκη, πραγματοποιείται με την ενσάρκωση του θείου Λόγου στην Καινή. Η ένσαρκη παρουσία του θεού Λόγου αποτελεί την κορύφωση του σχεδίου της θείας Οικονομίας, την υπέρτατη συγκατάβαση του Θεού προς το πεπτωκός δημιούργημά Του. Το θείο αυτό σχέδιο για τη σωτηρία του κόσμου ξεκινάει με την άσαρκη αποκάλυψη του Λόγου του Θεού, κορυφώνεται με την ενανθρώπιση Του στην Καινή Διαθήκη και θα ολοκληρωθεί κατά την Δευτέρα Παρουσία του Ιησού Χριστού.²⁵

Σε συνάφεια με τα ανωτέρω περί του σχεδίου της Θείας Οικονομίας, αλλά και όσον αφορά τη σχέση της Θείας Οικονομίας με την ιστορία εύστοχες επισημάνσεις συναντούμε στα έργα των Φλωρόφσκυ και Cullmann οι οποίοι υπογραμμίζουν τον ιστορικό και αποκαλυπτικό χαρακτήρα του ευαγγελικού μηνύματος περί της επικείμενης Βασιλείας, όταν μιλούν για «ιστορία της σωτηρίας» και για αποκάλυψη ως «πορεία του Θεού στην ιστορία». Ειδικότερα, ο π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, προσλαμβάνοντας θετικά τις θέσεις του Cullmann σχετικά με τη θέση της ιστορίας στο σχέδιο της Θείας Οικονομίας κάνει ισορροπημένα λόγο για μία «εγκαινισθείσα εσχατολογία»²⁶, η οποία συνθέτει στο παρόν της Εκκλησίας το παρελθόν της οικονομίας της σωτηρίας με το εσχατολογικό μέλλον της Βασιλείας,²⁷ την ιστορία της σωτηρίας.

Τα σωτηριολογικά γεγονότα, τα οποία προκαλούνται ως συνέπεια της δράσης του Θεού υπέρ του ανθρώπου σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο, και τα οποία είναι ενταγμένα μέσα στο θεϊκό σχέδιο σωτηρίας, οι «καιροί» όπως ονομάζονται, στην Καινή Διαθήκη,²⁸ συνθέτουν, κατά τον Cullmann, μια «ιστορία της σωτηρίας», η οποία αποτελεί ένα ενιαίο οργανικό σύνολο και όχι ένα άθροισμα επιμέρους ιστοριών.²⁹

21 Φλωρόφσκυ 1983, 91.

22 Ιωάννου Δαμασκηνού, «Περί διαβόλου και δαιμόνων», Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως (μτφ. Ν. Ματσούκα, 1992), 107.

23 Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια (Θ.Η.Ε.) 1965, στ. 198.

24 Ιωάννου Δαμασκηνού, Έκδοσις Ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως, (απόδοση-σχόλιο Νίκος Ματσούκας), Κεφάλαιο Β, σχόλιο 57.

25 Ματσούκας Όπ.π., 218-220.

26 Γιαγκάζογλου, στον διαδικτυακό τόπο: <https://eclass.uoa.gr/modules>, (Ημ. ανάκτησης: 03/2/2022).

27 Φλωρόφσκυ 1983, 86.

28 «καιρούς οὐς ὁ πατήρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ» (Πράξ.1:7).

29 Cullmann 1977, 39.



Πρόκειται, όπως επισημαίνει ο συγγραφέας, για την ιστορία του Χριστού, αφού το πρόσωπο του Αναστημένου Χριστού αποτελεί το κεντρικό σημείο και το νόημα της ιστορίας της σωτηρίας ενώ γίνεται ταυτόχρονα για τους χριστιανούς το σταθερό μέτρο της κοσμικής ιστορίας³⁰ αλλά και η απαρχή μιας νέας συμπαντικής δυνατότητας.³¹ Η κύρια αλλαγή του χρόνου συνέβη μόνο, όταν ο αίδιος Υιός και Λόγος του Θεού ενανθρώπησε. Τότε προσανατολίστηκε ο χρόνος προς την αιωνιότητα, διεστάλη και έγινε «ίδου νῦν καιρός εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας».³² Πρόκειται και για μια αποκάλυψη, η οποία ως πορεία του Θεού στην ιστορία, όπως συμπληρώνει ο Γ. Φλωρόφσκυ, συνιστά την ιστορία της σωτηρίας, όπου ο Χριστός είναι το επίκεντρο της Αγίας Γραφής (ως ιστορία της αποκάλυψης), ως η αρχή και το τέλος, μέσα σε μια «συνάφεια ταυτότητας» αρχής-κέντρου-σκοπού, στην οποία η υπαρξιακή αξία της χρονικής πορείας όχι μόνο δεν αναιρείται, αλλά τουναντίον αποκτά την γνήσια πραγματικότητα και το αληθινό νόημα της.³³ Συμφωνώντας με την παραπάνω θεώρηση, ο Cullmann, υπογραμμίζει ότι αυτή η ιστορία της σωτηρίας είναι η καρδιά της καινοδιαθηκικής ιστορίας της σωτηρίας και ως εκ τούτου η χριστιανική πίστη δεν θα μπορούσε να εκφραστεί και να βιωθεί έξω από τα πλαίσια αυτής της ιστορίας.³⁴ Η επίγεια Εκκλησία που αντιπροσωπεύει το Σώμα του Χριστού, αποτελεί το πλαίσιο μέσα στο οποίο βιώνεται αυτή η πίστη, καθώς κατέχει έναν σημαντικό ρόλο στην λύτρωση του ανθρώπινου γένους αλλά και όλης της κτίσης.³⁵ Είναι αυτή που, ως Σώμα Του, είναι «ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος»³⁶ και συνθέτει τις διαστάσεις του χρόνου και τις προσλαμβάνει ως πρόσωπο στο αιώνιο «νυν» της παρουσίας του,³⁷ είναι η ζῶσα εικόνα της αιωνιότητας μέσα στον χρόνο.³⁸

Γ) Η σχέση μεταξύ της ιστορίας της Σωτηρίας και της κοσμικής ιστορίας

Η Θεολογία εισάγει τον άνθρωπο στην έννοια του χρόνου μέσω των μυστηρίων της Εκκλησίας. Αυτά έχουν την αφετηρία τους στη ζωή του Θεανθρώπου. Έτσι ο παροντικός χρόνος μεταφέρει τα θεία γεγονότα στο σήμερα, χωρίς όμως να τους στερεί κάτι από την ιστορική, εσχατολογική και σωτηριολογική αξία τους. Στο κλίμα της χάριτος των δωρεών του Παρακλήτου, ο πιστός μετέχει, κατανοεί, προσλαμβάνει και ζει στο μυστήριο της δημιουργίας με την θεοφάνεια του Θεού στον κόσμο. Αυτή η συνειδητή και ελεύθερη επιλογή οικοδομεί τις αρετές της πίστης, της ελπίδας και της αγάπης, η καθεμία από τις οποίες απαιτεί από τον πιστό προοπτικές χρόνου. Η πίστη χρειάζεται για την αξιοποίηση του παρελθόντος ως παρακαταθήκης θείων δωρεών, η ελπίδα είναι προϋπόθεση για την προσδοκία και την πνευματική προετοιμασία του μέλλοντος, η δε αγάπη σηματοδοτεί το παρόν, ως χρονική στιγμή της συνάντησης με τους άλλους στην κοινότητα της αδελφοποίησης των ανθρώπων.³⁹

30 Cullmann 1977, 40.

31 Παπαθανασίου 2005, 3.

32 Β' Κορ. 6: 2.

33 Φλωρόφσκυ 2003, 17.

34 Cullmann 1977, 45.

35 Όπ.π., 120.

36 Αποκ. 1:4.

37 Μαντζαρίδης, <http://www.imaik.gr/?p=5273>, (Ημ. ανάκτησης: 30/10/2021).

38 Πατρώνος 2014, 26.

39 Γιούλτσας 2012, 86-87.



Πράγματι, η χριστιανική αντίληψη του χρόνου σε σχέση με την ιστορία της σωτηρίας θεμελιώνεται σε δύο διαπιστώσεις. Κατά πρώτον, η σωτηρία επιτυγχάνεται μέσα από μια διαρκή χρονική πορεία η οποία αποτελείται από παρελθόν, παρόν και μέλλον. Είναι σημαντικό στο σημείο αυτό να επισημάνουμε την διάκριση που κάνει ο Cullmann ανάμεσα στην «αυστηρά ευθυγραμμισμένη» πορεία της ιστορίας της Κ. Διαθήκης, όπου Αποκάλυψη και Σωτηρία πραγματοποιούνται στη διάρκεια μίας ανοδικής, χρονικής γραμμής και την κυκλική αντίληψη της ιστορίας της αρχαιοελληνικής σκέψης στην οποία η σωτηρία αποτελεί υπόθεση που τοποθετείται πάντοτε στο «πέραν».⁴⁰ Κατά δεύτερον, όλα τα σημεία αυτής της γραμμής της σωτηρίας έχουν ως σημείο αναφοράς το μοναδικό ιστορικό γεγονός της Σταύρωσης και της Ανάστασης του Χριστού στο κέντρο της γραμμής, που καθίσταται αποφασιστικό για τη σωτηρία.⁴¹ Πρόκειται, λοιπόν, για τις δύο Διαθήκες για τις οποίες, ο Φλωρόφσκυ, εύστοχα υπογραμμίζει ότι πρέπει να τις διακρίνουμε μεταξύ τους και να μην τις συγχέουμε, αν και συνδέονται οργανικά αφού και οι δύο έχουν ως επίκεντρο τον Χριστό⁴², στο πρόσωπο του οποίου «πληρούται» η ΠΔ και εγκαινιάζεται η Καινή.⁴³

Εκ των ανωτέρω, γίνεται αντιληπτό, ότι η γραμμή της σωτηρίας είναι, συγκριτικώς προς εκείνη της κοσμικής ιστορίας, απείρως μικρότερη. Μολαταύτα έχει την δύναμη να σώζει την κοσμική ιστορία χάριν στην «έσχατη συμπύκνωση» και τον «ανοιχτό οικουμενισμό» που τη διακρίνει.⁴⁴ Η κοσμική ιστορία διαδραματίζεται «έξω» από το πεδίο της ιστορίας της σωτηρίας, παρόλα αυτά επηρεάζεται και τελικά ενσωματώνεται σε αυτήν,⁴⁵ αφού το Πνεύμα του Θεού αυτοαποκαλύπτεται μέσα στην κοσμική ιστορία σπάζοντας τις εγκόσμιες συνθήκες της αναγκαιότητας και ανοίγοντας την εσχατολογική προοπτική ενός άλλου κόσμου που αν και ανήκει στο βασίλειο του Πνεύματος έρχεται ήδη μέσα στην ιστορία.⁴⁶

Είναι σημαντικό να καταδείξουμε, και εδώ θα συμφωνήσουμε απόλυτα με τον Danielou, ότι η κοσμική τάξη κυριαρχείται από τον σταυρό του Χριστού, ότι βρίσκεται όντως υπό την κυρίαρχη ενέργεια Αυτού, διαφορετικά υπάρχει κίνδυνος η ιερά ιστορία να χαθεί στην φυσική ιστορία.⁴⁷ Τα ανωτέρω ενισχύονται και από την εύστοχη παρατήρηση του Gibellini ότι σε αυτήν την ιερή ιστορία ο Χριστός, ως κύριος του χρόνου, ελέγχει την επίγεια πραγματικότητα αλλά και την ιστορία της εν συνόλω⁴⁸ και είναι Αυτός προς τον οποίο κατευθύνεται η κάθε στιγμή του χρόνου⁴⁹. Δεν θα πρέπει να παραβλέψουμε εδώ ότι το θεϊκό σχέδιο πλαισιωμένο και ενταγμένο στην ιστορία της σωτηρίας αποβλέπει στη σωτηρία όλης της ανθρωπότητας αποτελώντας έτσι τον θεολογικό δεσμό ανάμεσα στην ιστορία της σωτηρίας και την κοσμική ιστορία.⁵⁰

40 Cullmann 1977, 50.

41 Όπ.π., 50.

42 Φλωρόφσκυ 2003, 17.

43 Φλωρόφσκυ 1989, 49.

44 Cullmann 1977, 131.

45 Gibellini 2002, 319.

46 Γιαγκάζογλου, users.sch.gr., (Ημ. Ανάκτησης: 14/10/2021).

47 Danielou 2014, 77.

48 Gibellini 2002, 319.

49 Μαντζαρίδης 1985, 320.

50 Gibellini 2002, 320.



Πράγματι η ιστορία του κόσμου παίρνει τη μορφή μιας ιερής ιστορίας, στο εσωτερικό της οποίας τοποθετείται η θύραθεν ιστορία,⁵¹ η οποία χαρακτηρίζει και την ποιότητα της Εκκλησίας, αφού μέσα σε αυτήν (την κοσμική ιστορία) εξελίσσεται και πραγματώνεται τελικά η ιερή ιστορία της σωτηρίας. Γεγονός το οποίο είναι χαρακτηριστικό και δηλωτικό μιας «λειτουργικής εσχατολογίας».⁵² Εύστοχα, ο Γ. Φλωρόφσκυ, θεωρεί ότι η προσέγγιση της ιστορίας θα πρέπει να γίνεται μέσα από μια εσχατολογική προοπτική όπου η ένταση μεταξύ «παρόντος» και «μέλλοντος» δεν θα επιτρέψει σε κανένα θεολογικό σύστημα να εγκλωβίσει την γραμμική πορεία της ιστορίας της σωτηρίας.⁵³ Στο σημείο αυτό, θα συμφωνήσουμε με τον Π. Βασιλειάδη, ότι η διαλεκτική σχέση, «Εσχατολογίας» και «ιστορίας» καθόρισαν τόσο την τάξη της λειτουργίας της Εκκλησίας όσο και τη δομή και τα λειτουργήματα της.⁵⁴ Ως ενεργά μέλη του σώματος του Θεανθρώπου οι πιστοί βρίσκονται με βιωματικό τρόπο στο μεθόριο του παρόντα και του μέλλοντα αιώνα, αντλώντας από την «αρχιμήδεια» αυτή θέση δυνατότητες για πνευματικές παρεμβάσεις στα πράγματα αυτού του κόσμου.⁵⁵

Έτσι, το ιστορικό παρόν συνδέεται αναπόσπαστα και οργανικά με το αιώνιο μέλλον. Εμπλουτίζεται με αξίες και δυνατότητες, οι οποίες απεγκλωβίζουν τα πράγματα και τις σχέσεις του παρόντος σε βαθμό, που αυτά να παίρνουν προοπτικές αιωνιότητας.⁵⁶ Αναντιλέκτως, ο χρόνος δεν είναι απλώς ροή γεγονότων ή ορίζοντας φανέρωσης εμπειριών. Έχει νόημα και προορισμό. «Είναι μια δημιουργική πορεία, κατά την οποία ό,τι δημιουργήθηκε από το μηδέν, με τη θέληση του Θεού, ανέρχεται προς την τελική ολοκλήρωσή του, τότε που ο σκοπός του Θεού θα εκπληρωθεί κατά την έσχατη ημέρα».⁵⁷ Μέσα σε αυτή την δημιουργική πορεία βρίσκουν νόημα και περιεχόμενο οι επίγειες πραγματικότητες ως ιστορικές πραγματικότητες οι οποίες ενεργοποιούνται με την ζωοποιό δύναμη του Αγίου Πνεύματος.

Η ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΩΝ «ΕΠΙΓΕΙΩΝ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΩΝ»

Οι επίγειες πραγματικότητες κατά τον Thils

Η σχέση ανάμεσα στην ανθρώπινη πρόοδο και την Βασιλεία του Θεού υπήρξε ένα ζήτημα που απασχόλησε έντονα την μεταπολεμική θεολογία. Η απαίτηση πολλών θεολόγων να απεγκλωβιστεί ο χριστιανισμός από την «εσωστρέφεια» και να ανταποκριθεί στις σύγχρονες ανάγκες της κοινωνίας του κατανοήθηκε πλήρως από τον G. Thils ο οποίος θεωρούσε την απουσία μιας «θεολογίας των επίγειων πραγματικότητων» ως ένα κενό. Έτσι, προσέγγισε το ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στην ιερή ιστορία και τον κόσμο τόσο από πολιτισμική όσο και από θεολογική άποψη.⁵⁸

51 Danielou 2014, 75.

52 Πατρώνος 2014, 17.

53 Φλωρόφσκυ 1989, 36-37.

54 Βασιλειάδης, www.academia.edu, 8, (Ημ. ανάκτησης:8/11/2021)

55 Τσελεγγίδης, <http://www.impantokratoros.gr/>. (Ημ.ανάκτησης:17/11/2019)

56 Μαντζαρίδης 2004, 124-125.

57 Φλωρόφσκυ 1983, 147.

58 Gibellini 2002, 327.



Όταν η κλασική θεολογία αναφερόταν σε επίγειες πραγματικότητες ως κτίσματα του Θεού, εννοούσε κατά κύριο λόγο τον κόσμο της φύσης παραβλέποντας τις πολιτισμικές πραγματικότητες.⁵⁹ Κατά τον Thils, αυτές οι επίγειες πραγματικότητες είναι ιστορικές πραγματικότητες μέσα στις οποίες αποκαλύπτονται οι «επίγειες αξίες» και έχουν ως σκοπό να υμνούν το Θεό και να υπηρετούν τον άνθρωπο και συμβάλλουν στον εξαγιασμό της κτιστής πραγματικότητας προετοιμάζοντας την καινή κτίση.⁶⁰ Η βιβλική αποκάλυψη με τον οικουμενικό της χαρακτήρα, ως οικουμενικότητα της δημιουργίας και της λύτρωσης, αποτέλεσε το θεολογικό θεμέλιο μιας θεολογίας των επίγειων πραγματικοτήτων.⁶¹ Πρόκειται για τις «επίγειες αξίες» στις οποίες εκφράζεται και διακρίνεται η ενεργός δράση του Αγίου Πνεύματος στην «πνευματοποίηση» της κοινωνίας, στο πεδίο του πολιτισμού, της κουλτούρας, της τεχνολογίας, των επιστημών, της τέχνης και της εργασίας.⁶²

Πράγματι, το Πνεύμα δεν εξαντλεί τη δράση του μόνο στην πνευματική ζωή των πιστών αλλά αναπτύσσεται και μέσα στον κόσμο και κάθε σκέψη ορθολογιστική, πνευματική και ανθρωποκεντρική που εντάσσεται στην ιστορική και εξελικτική πολιτισμική πορεία είναι προεικόνιση των «καινών ουρανών» και της «καινής γης».⁶³

Είναι η βιωματική αρχή της ενότητας του νυν με το αιέν, της στιγμής με την αιωνιότητα.⁶⁴ Οι καρποί του Πνεύματος πρέπει να νοούνται όχι μόνο σε σχέση με την λατρεία αλλά και σε συνάρτηση με την επίγεια πολιτιστική και κοινωνική ζωή. Το Πνεύμα δεν παραμένει εγκλωβισμένο στη λατρεία και τα μυστήρια της Εκκλησίας αλλά διαχέεται στον πολιτισμό και στην κοινωνία⁶⁵ και εμφυσά στις επίγειες πραγματικότητες τις αξίες της τελειότητας, της δικαιοσύνης και της ειρήνης, που προεικονίζουν τη Βασιλεία του Θεού.⁶⁶ Ο νόμος του Πνεύματος καθίσταται με τον τρόπο αυτό και νόμος της εγκόσμιας ιστορίας ασκώντας τριπλό ρόλο, αυτόν τού κριτηρίου της αξιολόγησης της ιστορίας, του κανόνα για την ανθρώπινη δράση και της προφητείας.⁶⁷

Οι επίγειες πραγματικότητες μέσα από την θεώρηση της ιστορίας της Σωτηρίας

Ο διάλογος της θεολογίας με τον πολιτισμό σε όλες τις ιστορικές εκφάνσεις του συγκεκριμενοποιείται κάθε φορά εκ νέου σε μια θεολογία των «επίγειων πραγματικοτήτων». Στη θεολογία αυτή η ερμηνευτική προσέγγιση γίνεται μέσα από ένα συγκεκριμένο πρίσμα που έχει ως βαρύκεντρο το ίδιο το «μυστήριο» της ενανθρώπισης και κυριότητας του Ιησού- Χριστού.⁶⁸ Η θεολογία των επίγειων πραγματικοτήτων προσεγγίζεται συνεπώς στο πλαίσιο της Ιστορίας της Σωτηρίας, με κέντρο το σωτηριώδες γεγονός της ενανθρώπισης και κυριότητας του Ιησού Χριστού.⁶⁹

59 Gibellini 2002, 32.8.

60 Thils 1963, 106.

61 Gibellini 2002, 329.

62 *Όπ.π.*, 328.

63 Gibellini 2002, 330.

64 Καψωμένος 2010, 70.

65 Gibellini 1994, 126.

66 Kuitert et al 1990, 211.

67 Gibellini 2002, 330.

68 Zizioulas (2008), 23.

69 Μαλταμπές, www.andriakienotita.gr, (Ημ. ανάκτησης: 10/11/2019).



Η πορεία του Χριστιανισμού περιλαμβάνει βεβαίως εξελικτικά στάδια και μεταβολές, όχι όσον αφορά τον πυρήνα της βιβλικής αποκάλυψης και της εκκλησιαστικής πίστης, αλλά ως προς το πως διαλέγεται ο Χριστιανισμός με τον πολιτισμό και την ατμόσφαιρα που τον περιβάλλει.⁷⁰

Πολύ εύστοχα ο Ι. Ζηζιούλας επισημαίνει ότι η Εκκλησία είναι «εν τω κόσμω», αλλά όχι εκ του κόσμου. Η Θεολογία, ως ο κύριος εκφραστής της αυτοσυνειδησίας της Εκκλησίας, βρίσκεται σε διαρκή αναζήτηση της διατήρησης της εσχατολογικής της ταυτότητας, αγωνιά πάντα για το πώς το όχι εκ του κόσμου τούτου, θα διατηρηθεί χωρίς να πάψει να ισχύει το «εν τω κόσμω», δηλαδή η σχέση της με τον ευρύτερο πολιτισμικό περίγυρό της.⁷¹ Η εκκλησιαστική της ταυτότητα προσδιορίζεται όχι από αυτό που είναι αλλά από αυτό που θα γίνει στο μέλλον, από τα Έσχατα.⁷² Όπως η Εκκλησία πορεύεται «εν τω κόσμω, έτσι και η θεολογία», κατά τον Π. Καλαϊτζίδη, «αναζητά τον διάλογο και την επικοινωνία με το εκάστοτε ιστορικό παρόν»,⁷³ καθόσον ο διάλογος της θεολογίας με τον πολιτισμό σε όλες τις ιστορικές εκφάνσεις, όπως προαναφέραμε, συγκεκριμενοποιείται κάθε φορά εκ νέου σε μια θεολογία των «επίγειων πραγματικοτήτων», σε μία θεολογία όπου ο Χριστός «ανοίγει τον χρόνο από την κατανόησή του ως φυσικού χρόνου, και ελευθερώνει το χώρο από κάθε καταναγκασμό».⁷⁴ Στη θεολογία αυτή η προσέγγιση αυτού του διαλόγου πραγματώνεται μέσα από το συγκεκριμένο πρίσμα του «μυστηρίου» της ενανθρώπισης του Ιησού Χριστού στον κτιστό κόσμο, τον συνεχώς ανακαινιζόμενο εν εκκλησία μέσω των μυστηρίων, και ως εκ τούτου παρεμβαίνει αναδημιουργικά στις διατομές του χρόνου.

Βέβαια, στην περίφημη «Προς Διόγνητον» επιστολή, την ανώνυμη επιστολή των αρχών του 2^{ου} μ.Χ. αιώνα, οι χριστιανοί παρουσιάζονται να ζουν στον κόσμο αλλά να μην είναι μέρος του κόσμου.⁷⁵ Οι πρώτοι χριστιανοί, πράγματι, θεωρούσαν ότι ήταν πάροικοι και παρεπίδημοι⁷⁶ σε αυτόν τον κόσμο. Έτσι εξηγείται, άλλωστε κατά μεγάλο βαθμό, και η αδιαφορία τους έναντι της πολιτικής κατάστασης της εποχής. Όμως η βασιλεία του Θεού, η διαδικασία της οποίας ξεκίνησε με την ενανθρώπιση του ίδιου του Θεού και συνεχίζεται με την δράση του Αγίου Πνεύματος, δεν έχει μόνο εσχατολογικό χαρακτήρα αλλά απαιτεί και την γήινη πραγμάτωσή της.⁷⁷

Η Εκκλησία, πράγματι, θεωρεί ως κύριο έργο της την προληπτική φανέρωση της ερχόμενης βασιλείας, η οποία συντελείται κατεξοχήν στην ευχαριστιακή σύναξη των πιστών, στο μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας,⁷⁸ στην «υψηλότερη βαθμίδα έντασης» όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Γιαγκάζογλου,⁷⁹ στο οποίο συμπυκνώνεται το περιεχόμενο της μνήμης του Χριστού και ως τέτοιο μυστήριο συνδέεται με την μεγαλύτερη συμπύκνωση του χρόνου μέσα στα πλαίσια της πνευματικής ζωής.⁸⁰

70 Γιαγκάζογλου, <http://www.pi-schools.gr>, (Ημ. ανάκτησης:11/03/2020).

71 Ζηζιούλας 2002, www.e-politismos.gr, (Ημ. ανάκτησης:11/11/2016).

72 Βασιλειάδης, www.academia.edu, 8, , (Ημ. ανάκτησης:8/11/2021).

73 Καλαϊτζίδης 2016, 19.

74 «Αιών διάστημα άχρόνως αεί ρέων χρόνος δέ, μέτρον ήλιου κινήσεως», Γρηγόριος Θεολόγος, Ήθη Θεολογικά, Ήθικά: ΛΔ' 222,6-7.

75 Προς Διόγνητον επιστολή, 5:6.

76 Α Πέτρου, 2:11.

77 Βασιλειάδης, www.academia.edu, (Ημ. ανάκτησης:16/11/2021).

78 Όπ.π.

79 Γιαγκάζογλου 2011, 53.

80 Μαντζαρίδης, www.paterikiorthodoxia.com, (Ημ. ανάκτησης:2/12/2021).



Μέσα στο παραπάνω πλαίσιο εντάσσεται και η ευχή του ιερέως «*έν ειρήνη προέλθωμεν*» που ακούγεται κατά την διάρκεια της Θείας Λειτουργίας. Οι πιστοί αποστέλλονται ως κήρυκες εν ειρήνη μεταφέροντας την εμπειρία που βίωσαν στην λειτουργία ως «αναλαμπή και πρόγευση» της ένδοξης παρουσίας του Χριστού. Υπό αυτήν την έννοια η χριστιανική -και δη η Ορθόδοξη- πίστη αγκαλιάζει όλες τις πλευρές της ανθρώπινης ζωής, όλες τις πτυχές των επίγειων πραγματικοτήτων αυτής.⁸¹

Οι επίγειες πραγματικότητες στο πλαίσιο της διαλεκτικής σχέσης Θεολογίας-πολιτισμού

Η σχέση της Εκκλησίας με τον εκάστοτε πολιτισμό είναι πάντοτε διαλεκτική, προσδιοριζόμενη σαφώς υπό το φως της εσχατολογίας, εφόσον η ίδια η ζωή της εκκλησιαστικής κοινότητας υφίσταται πάντοτε σε σχέση και αλληλεπίδραση με το ευρύτερο κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον.⁸² Το νόημα εξάλλου, και ο προορισμός του ανθρώπινου πολιτισμού δεν είναι άσχετος προς το νόημα και τον τελικό προορισμό του ανθρώπου.⁸³ Η γλώσσα της θεολογίας και της λατρείας, η θεολογία και η τέχνη της εικόνας, όπως και κάθε μορφή εκκλησιαστικής τέχνης αλλά γενικότερα και άλλοι τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας ερμηνεύονται μόνο μέσα στο πλαίσιο του διαλόγου θεολογίας και πολιτισμού⁸⁴ ενώ μέσα στο πλαίσιο της Εκκλησίας εμπλουτίζονται θεολογικά και συνδέονται οργανικά με τον γενικότερο εσχατολογικό προσανατολισμό των πιστών.⁸⁵

Η τέχνη στο επίπεδο της θεολογίας συνδέεται με το γεγονός της δημιουργίας και του κάλλους και στο επίπεδο του κτιστού κόσμου συνδέεται με το γεγονός της συνδημιουργίας ως πλασμένης «κατ' εικόνα καί καθ' ὁμοίωσιν».⁸⁶ Η τέχνη, ως μέσο αφομοίωσης του κόσμου εκ μέρους των ανθρώπων αποτελεί εργαλείο γνώσης του κόσμου, όταν δε, διαθέτει μια ποιότητα ιερότητας, γίνεται μια τέχνη που καθρεφτίζει την θαυματουργική παρουσία του πνευματικού κόσμου.⁸⁷ Η τέχνη, έτσι, αλλάζοντας την λειτουργία της, από αισθητική σε πνευματική ή μεταφυσική όπως ήταν, άλλωστε, στο παρελθόν, μπορεί να αποκαταστήσει τον προορισμό που έχει απολέσει και να ξανακερδίσει το ζωποιοό κέντρο της,⁸⁸ διαφορετικά, κατά τον ιερό Αυγουστίνο όταν μοναδική λειτουργία του έργου τέχνης είναι να τέρπει τότε αυτό είναι μια «τρέλα».⁸⁹ Είναι λοιπόν, αναγκαίο η τέχνη να «αναβαπτιστεί» στα νερά της πνευματικής ή μεταφυσικής πίστης.⁹⁰ Μ' αυτόν τον τρόπο λειτουργεί ως φορέας που υπενθυμίζει στον άνθρωπο την πνευματική του καταγωγή και τον βοηθά στην προσπάθεια του να επιστρέψει σ' αυτήν. Προϋποθέτει όμως από μέρους του καλλιτέχνη τη μεταφυσική θέαση του σύμπαντος, το να βλέπει, δηλαδή, πως η πραγματικότητα πηγάζει από τον Θεό και πως διαθέτει

81 Βασιλειάδης, www.academia.edu, (Ημ. ανάκτησης:16/11/2021).

82 Γιαγκάζογλου, <http://www.pi-schools.gr>, (Ημ. ανάκτησης:11/03/2020).

83 Γιαγκάζογλου 2016, 344.

84 Στ. Γιαγκάζογλου, <http://www.pi-schools.gr>, (Ημ. ανάκτησης:11/03/2020).

85 Τσελλεγίδης, <http://www.impantokratoros.gr>, (Ημ. ανάκτησης:18/11/2020)

86 Κουννούσις 2008, 51.

87 Όπ.π.,49.

88 Λορεντζάτος 2007, 362.

89 Σακελλαρίου 2008, 32.

90 Λορεντζάτος 2007, 367.



μια ιεραρχική- δηλαδή πνευματική, ψυχική και υλική δομή.⁹¹ Αλλά παράλληλα και μια κριτική θεώρηση στο κατά πόσον «εξαντλείται το γεγονός της Εκκλησίας και της Θεολογίας σε μια μεταφυσική νοηματοδότηση της τέχνης και της ζωής».⁹²

Η χριστιανική λατρεία προσαρμόζεται σε διάφορες πολιτιστικές εξελίξεις αλλά και επηρεάζεται από αυτές. Παράγει, ταυτόχρονα ποικίλα έργα πολιτισμού και αφήνει τα αποτυπώματα της στον πολιτισμό.⁹³ Μέσα από τον πολιτισμό διακρίνουμε αποτυπωμένη τη θεϊκή παρουσία σε κάθε έκφραση της ανθρώπινης δημιουργικότητας. Τόσο η Θεολογία όσο και ο πολιτισμός επιτελούν ένα κοινωνικό λειτούργημα. Διαμορφώνουν την καθημερινή ζωή, στηρίζουν ή κλονίζουν δομές της κοινωνίας, εγείρουν ή κρημνίζουν κλίμακες ηθικών αξιών, επηρεάζουν ανθρώπινους χαρακτήρες. Και τα δύο αυτά μεγέθη ενέχουν μια δυναμική, κοινοτική, πολιτική και πολιτιστική.⁹⁴

Εντός αυτού του συγκερασμού των δύο αυτών μεγεθών ο χρόνος γίνεται χρόνος λειτουργικός, ενεστωτικός, παροντικός, κοινωνικά βιωμένος, και «η ιστορία εντός τους διαμορφώνεται σε ιστορία η οποία υπάρχει σε πλήρη συνάντηση, πρόσωπο προς πρόσωπο»⁹⁵ διατηρώντας μία «διαρκή διαλεκτική ένταση παρόντος και μέλλοντος, ιστορίας και εσχάτων».⁹⁶

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η αποκατάσταση του ιστορικού χαρακτήρα της χριστιανικής θεολογίας και η προβολή μιας θεολογικής θεώρησης της ιστορίας αποτέλεσαν βασικές πτυχές της σύγχρονης θεολογικής προοπτικής.⁹⁷ Η πορεία της ιστορίας είναι γραμμική με προορισμό και τέλος τα έσχατα. Χριστός και χρόνος συρράπτονται στενότερα και εσώτατα. Η φράση του Φλωρόφσκυ "Όποιος μένει απαθής ενώπιον της ιστορίας, αυτός ποτέ δεν μπορεί να είναι καλός χριστιανός" αποκαλύπτει με ενάργεια την σχέση ανάμεσα στον θεό και τον χρόνο.⁹⁸

Η Εκκλησία, «οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου», αλλά «ἐν τῷ κόσμῳ», ριζωμένη στην ιστορία, πορεύεται με την προσδοκία αλλά και την πρόγευση των εσχάτων. Ο προορισμός του ανθρώπινου πολιτισμού σχετίζεται με τον τελικό προορισμό του ανθρώπου. Η σχέση Θεολογίας και πολιτισμού είναι διαλεκτική. Οι επίγειες πραγματικότητες εμπεριέχουν τις «επίγειες αξίες» οι οποίες αποκαλύπτονται με την δράση του Αγίου Πνεύματος σε πολλά επίπεδα της κοινωνικής και πολιτιστικής ζωής του ανθρώπου. Τα επιτεύγματα του ανθρωπίνου πνεύματος δε βρίσκονται έξω από το σχέδιο του Θεού.⁹⁹

Η θέση της Ορθοδοξίας δεν είναι στο περιθώριο της ιστορίας αλλά στο κέντρο των κοινωνικών ζυμώσεων, στην πρωτοπορία της προόδου.¹⁰⁰

91 Κουννούσιης 2008,50.

92 Καλαϊτζίδης 2016, 31.

93 Sonderer 2001, 101.

94 Πορτελάνος 2005, *Εισήγηση*.

95 Βουλγαράκη-Πισίνα, Όπ.π.

96 Γιαγκάζογλου, στον διαδικτυακό τόπο: <https://eclass.uoa.gr/modules>, (Ημ. ανάκτησης: 03/2/2022).

97 Γιαγκάζογλου 2016, 347.

98 Μπέγζος 2007, <https://antifono.gr>. (Ημ. ανάκτησης: 15/1/2022).

99 Γιαννουλάτου, αρχιεπ. Τιράνων και πάσης Αλβανίας 2005,118.

100 Όπ.π., 167.



Ο άνθρωπος ανήκει στην ιστορία και προσδιορίζεται από την ιστορία.¹⁰¹ Ωστόσο πρέπει κριτικά να σταθεί και να στοχαστεί τα λόγια του Μερσεκόφσκι: «Για να διαβάσουμε το ευαγγέλιο της 'ζωής του Ιησού', δεν αρκεί η ιστορία. Χρειάζεται να δούμε τι ξεπερνάει την Ιστορία, τι βρίσκεται πριν και μετά την Ιστορία, την αρχή και το τέλος του κόσμου. Χρειάζεται να πάρουμε την απόφαση ποιος από τους δύο κυριαρχεί πάνω στον άλλο, η Ιστορία ή ο Ιησούς, και ποιος από τους δύο κρίνει τον άλλον, αυτή ή Εκείνος».¹⁰²

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πρωτεύουσα Βιβλιογραφία

Αριστοτέλους, *Φυσικά*, 218α.

Βασιλείου Καισαρείας, *Περί Αγίου Πνεύματος* 27, 66, PG 32, 192C.

Βασιλείου Καισαρείας, *Είς τήν Έξαήμερον*, 1, 5, PG 29,13 B.

Βασιλείου Καισαρείας, *Ομιλία εις Ψαλμόν*, 1, 4, PG 29, 220D-221A.

Γρηγορίου Θεολόγου, *Έπη Θεολογικά, Ήθικά: ΛΔ' Όροι Παχυμερείς* / ΒΕΠ 61, 222,6-7.

Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσις Ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως*, απόδοση-σχόλια Ν. Ματσούκας (2002), Εκδόσεις Πουρναράς, Θεσσαλονίκη.

Καινή Διαθήκη (2000), Εκδόσεις Αποστολική Διακονία, Αθήνα.

Μάξιμου Ομολογητού, *Σχόλια εις το Περί τής Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας Διονυσίου τού Αρεοπαγίτου*, Γ' III, παρ. 2, PG 4, 137D.

Προς Διόγνητον επιστολή, 5:6 PG 02.

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

Gibellini Rosino (1994): *Paths of African theology*, S.C.M, London.

Kuitert Martinus, Veenhof Jan, Vroom Henk (1990): *Cultuur als partner van de theologie: opstellen over de relatie tussen cultuur, theologie en godsdienstwijsbegeerte*, Uitgeverij Kok, Utrecht (the Netherlands).

Sonderen Jan (2001): 'Ernst Beker. Een theologisch portret', *Kerk en Theologie*, 52 no 2 (April 2001), Kokboekencentrum, Utrecht (the Netherlands), 98-117.

Thils Gustav (1963): *Christian Holiness: A Precis of Ascetical Theology*, trans. by John Farrand, Uitgeverij Lannoo, Tielt (Belgium), (e- book).

Zizioulas John (2008): *Lectures in Christian Dogmatics*, edited by Douglas H. Knight, London.

Ελληνόγλωσση Βιβλιογραφία

Βουλγαράκη-Πισίνα, Εύη (2012) «Η Κατάφαση της Ιστορίας: Με Αφορμή την Εμπειρία των Χριστουγέννων», *Ήχος του Ανέμου*, (web-edition).

Γιαγκάζογλου Σταύρος(2016): *Κοινωνία εσχάτων, Δοκίμια εσχατολογικής οντολογίας*, Ιδιόμελα της Ίνδικτου, Εκδόσεις Ίνδικτος, Αθήνα.

Γιαγκάζογλου Σταύρος(2008): «Φιλοσοφία της ιστορίας και θεολογία της ιστορίας», στο *Η Ορθοδοξία ως πολιτισμικό επίτευγμα και τα προβλήματα του σύγχρονου ανθρώπου*, Τόμ. Γ' : Ορθοδοξία και [Μετά-] Νεωτερικότητα, ΕΑΠ, Πάτρα.

101 Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη 2013, 181.

102 Μερσεκόφσκι 2000, 19-20.



- Γιούλτσης Βασίλειος (2012): «Διεπιστημονικές ερμηνείες του χρόνου. Φιλοσοφία, Φυσική, Θεολογία», *Ενατενίσσεις*, τεύχ. 17, (Μάιος-Αύγουστος,), 78-87.
- Cullmann Oscar (1977): *Χριστός και Χρόνος*, μτφ. Κουμάντος, Εκδόσεις Άρτος Ζωής, Αθήνα.
- Danielou Jean (2014): *Δοκίμιο για το Μυστήριο της Ιστορίας*, μτφ. Ξ. Κομνηνός, Εισ. Ν. Ασπρούλης, Εκδοτική Δημητριάδος, Βόλος.
- Gibellini Rosino (2002): *Η θεολογία του Εικοστού Αιώνα*, μτφ. Π. Υφαντής, Εκδόσεις: Άρτος Ζωής, Αθήνα.
- Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια (Θ.Η.Ε.) (1965), Τόμ. 07, Εκδόσεις Μαρτίνος Αθ., Αθήνα, στ. 198.
- Καλαϊτζίδης Παντελής (2016): «Θεολογικές προϋποθέσεις του διαλόγου με τη μοντέρνα λογοτεχνία», στο *Συγκριτική Θρησκευτική λογοτεχνία. Επιλογή κειμένων*, ΕΚΠΑ, Αθήνα, 19-38.
- Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη Ελένη (2013): «Βιβλική Ερμηνευτική και Οικουμενικός Διάλογος», στο *Ο Οικουμενικός διάλογος στον 21° αιώνα. Πραγματικότητες- Προκλήσεις - Προοπτικές*, Εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη.
- Καψωμένος Ερατοσθένης (2010): «Η νεοελληνική κουλτούρα και το μεσογειακό πολιτισμικό πρότυπο», *νέος Ερμής ο Λόγιος*, τ. 1, (Ιανουάριος - Απρίλιος), 47-70.
- Κουννούσης Γιώργος (2008): «Όταν η τέχνη συναντά την θεολογία. Αντίδωρο στα Σημάκια των Τζιαιρών», *Ενατενίσσεις*, τευχ..4, (Ιανουάριος -Απρίλιος), Εκδόσεις Μητροπόλεως Κύκκου και Τηλλυρίας, 51-54.
- Λορεντζάτος Ζήσιμος (2007): «Το χαμένο κέντρο» στο *Μελέτες Τόμος πρώτος*, Εκδόσεις Δόμος και Μουσείο Μπενάκη, Αθήνα.
- Μαντζαρίδης Γεώργιος (2004), *Χριστιανική Ηθική*, Εκδόσεις Πουρναράς, Θεσσαλονίκη.
- Ματσούκας Νίκος (19882): *Δογματική και Συμβολική θεολογία Β'* (Έκθεση της ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη δυτική Χριστιανοσύνη), Εκδόσεις Πουρναρά, Θεσσαλονίκη.
- Μερεσκόφσκι Ντιμίτρι (2000): *Ο Άγνωστος Ιησούς*, Εκδόσεις Άρτος Ζωής, Αθήνα.
- Παπαθανασίου, Θανάσης (2005): «Ιεραποστολή με τον τρόπο του Χριστού», *Πάντα τα Έθνη*, Τεύχ. 93, 3-4.
- Πατρώνος Γεώργιος (2014): «Από την πρωτολογία στη λειτουργική εσαχτολογία», *Θεολογία*, τ.85, τευχ.2, (Απρίλιος -Ιούνιος,), 7-34.
- Πορτελάνος Σταμάτιος (2005): «Η πολυπολιτισμική κοινωνία της πληροφορίας παράγοντας διαπολιτισμικότητας στη θρησκευτική αγωγή», *Εισήγηση στο Διεθνές Συνέδριο της Παιδαγωγικής Εταιρείας Ελλάδος*, Ρόδος.
- Σακελλαρίου Στυλιανή (2008): «Το Χαμένο Κέντρο του Ζήσιμου Λορεντζάτου και τα «κρυμμένα κέντρα» στους: Άγγελο Σικελιανό & Γιώργο Σαραντάρη», Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη
- Φλωρόφσκυ Γεώργιος (2003): *Αγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοσις*, μτφ. Δ. Τσάμη, Εκδόσεις Πουρναρά, Θεσσαλονίκη.
- Φλωρόφσκυ Γεώργιος (1989): *Θέματα Ορθόδοξου Θεολογίας*, Εκδόσεις Άρτος Ζωής, Αθήνα.
- Φλωρόφσκυ Γεώργιος (1983): *Δημιουργία και Απολύτρωση*, μτφ. Π. Κ. Πάλλη, Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη.

Διαδικτυακή Βιβλιογραφία

- Βαρδής Μανώλης, (Οκτώβριος 2008), στον διαδικτυακό τόπο <https://antifono.gr>.
- Βασιλειάδης Πέτρος, «Θρησκεία, πολιτική και έννομη βία στην βιβλική και Ορθόδοξη παράδοση» στον διαδικτυακό τόπο: www.academia.edu
- Βασιλειάδης Πέτρος, «Η εσαχτολογική κατανόηση της Εκκλησίας στη σκέψη του Μητροπολίτη Περγάμου», στον διαδικτυακό τόπο: www.academia.edu
- Γιαγκάζογλου Σταύρος, «Ο διάλογος θεολογίας και πολιτισμού βασική συνιστώσα της σύγχρονης θρησκευτικής αγωγής και παιδείας», στον διαδικτυακό τόπο <http://www.pi-schools.gr>.
- Γιαγκάζογλου Σταύρος, «ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ. Ο διάλογος φιλοσοφίας και θεολογίας στο έργο του Χρήστου Μαλεβίτση», στον διαδικτυακό τόπο: users.sch.gr



Γιαγκάζογλου Σταύρος, «Εσχατολογία Α. Η προσδοκία της Βασιλείας του Θεού», στον διαδικτυακό τόπο: <https://eclass.uoa.gr/modules>

Ζηζιούλας Ιωάννης, «Διάλογοι Καταλλαγής», *Αντίφωνο*, (Οκτώβριος - Νοέμβριος - Δεκέμβριος, 2002), στον διαδικτυακό τόπο: www.e-politismos.gr.

Μαλταμπές Ιωάννης, «Θέματα ζωής και θανάτου όπως παρουσιάζονται στο έργο της Margaret Edson «Wit» (Υψηλή νοσημοσύνη). Πώς προσεγγίζονται στο πλαίσιο μιας «χριστόνομης ηθικής» στον διαδικτυακό τόπο: www.andriakienotita.gr

Μπέγζος Μάριος, «Χριστός και Χρόνος», (10 Δεκεμβρίου 2007), <https://antifono.gr>.

Τσελεγγίδης, Δημήτριος, «Η εργασία κατά την θεολογική σκέψη των τριών Ιεραρχών» στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.impantokratoros.gr>.

Φίλιος Ηρακλής, «Ο χρόνος στην αιωνιότητα», στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.amen.gr/ar>.



"WHOEVER STANDS IMPASSIVE TOWARDS HISTORY CAN NEVER BE A GOOD CHRISTIAN": THE DIALOGUE BETWEEN CHRISTIANITY AND HISTORY

Summary:

The restoration of the historical character of Christian Theology and the promotion of a theological view of history were key aspects of the modern theological perspective. The course of the history is linear with a destination and finally the end of the world (end times). Jesus and time are intertwined very closely and inwardly. Florovski's phrase "Whoever remains apathetic in the face of history can never be a good Christian" reveals the relationship between God and time with clarity.

The Church, not from the world ("οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου"), but always within it ("ἐν τῷ κόσμῳ"), embedded in history, walks along with the anticipation and foretaste of the end of the world. The destination of the human civilization is related to the final destination of man. The relationship between Theology and culture is dialectical. Earthly realities encompass the "earthly values" which are revealed by the action of the Holy Spirit on many levels of the human social and cultural life. The achievements of the human spirit are not outside the plan of God.

The position of Orthodoxy is not on the margins of history but at the center of social fermentation, at the forefront of progress. Man belongs to history and is determined by history. However, one must be critically stand and reflect on Merezkovsky's words: "To read the gospel of 'the life of Jesus history' is not enough. We need to see what goes beyond History, what lies before and after History, the beginning and the end of the world. We need to decide which of the two dominates the other, History or Jesus, and which of the two judges the other, she or He".

Keywords:

Dialogue,
Christianity,
History.



Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΩΝ ΟΡΘΟΔΟΞΩΝ ΚΛΗΡΙΚΩΝ ΣΤΗΝ ΕΜΨΥΧΩΣΗ ΤΟΥ ΕΠΑΝΑΣΤΑΤΗΜΕΝΟΥ ΓΕΝΟΥΣ: Ο ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΕΛΟΥΣ ΑΝΘΙΜΟΣ ΣΚΑΛΙΣΤΗΡΗΣ (1811-1821)**

Δημήτριος Θ. Βαχαβιώλος*

Δρ. Βυζαντινής Ιστορίας,
Πανεπιστημίου Ιωαννίνων

Περίληψη:

Ο επίσκοπος Έλους Άνθιμος (1811-1821) αποτελεί μία από τις ελάχιστα γνωστές προσωπικότητες του Αγώνα της Παλιγγενεσίας, παρά το ότι διαδραμάτισε καθοριστικό ρόλο σε πολλά από τα στρατιωτικά και πολιτικά γεγονότα που έλαβαν χώρα κατά τη διάρκεια των πρώτων μηνών της Ελληνικής Επανάστασης. Οι διαθέσιμες μαρτυρίες τον περιγράφουν ως έναν ιδιάζοντα ασκητικό αλλά ατρόμητο αγωνιστή με πολύ μεγάλη προσωπική συμμετοχή στις μάχες, ο οποίος ενθάρρυνε επίσης τους Έλληνες με πύρινους λόγους. Οι λόγοι αυτοί διέπονταν, από τη μία πλευρά, από βαθύτατη οθωμανοκτόνο μανία και, από την άλλη, από την αυτονόητη προσπάθεια εξαγιασμού της Επανάστασης. Η παρούσα εργασία επικεντρώνεται σε αυτή ακριβώς την απόπειρα εξαγιασμού της Επανάστασης.

Article info:

Received: November 28, 2021
Correction: December 30, 2021
Accepted: January 25, 2022

Λέξεις Κλειδιά:

Επίσκοπος Έλους Άνθιμος,
Περιούσιος λαός,
Εμψύχωση αγωνιστών,
13^{ος} κανόνας Μ. Βασιλείου,
Εθνομάρτυρες.

** Ο πυρήνας της παρούσας εργασίας παρουσιάστηκε στο διαδικτυακό συνέδριο με τίτλο: «200 έτη από την Απελευθέρωση-Ελλάδα, Μοριάς, Ορθοδοξία 1821-2021», που συνδιοργανώθηκε από το Ίδρυμα Εθνικού και Θρησκευτικού Προβληματισμού – Παράρτημα Πατρών και την Επιστημονική Επετηρίδα *SingiLogos* του Πανεπιστημίου Singidunum Βελιγραδίου και τελούσε υπό την αιγίδα του Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Πατρών κ. κ. Χρυσόστομου (Κυριακή 07 Νοεμβρίου 2021). Θερμές ευχαριστίες εκφράζονται προς τον κ. Γεώργιο – Νεκτάριο Λόη, Επίκ. Καθηγητή στο Πανεπιστήμιο Singidunum Βελιγραδίου και Συμβούλου Καθηγητού στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, ο οποίος με προσκάλεσε να συμμετάσχω στο συγκεκριμένο συνέδριο και με προέτρεψε να ενασχοληθώ με το συγκεκριμένο θέμα, καθώς και στον κ. Γεώργιο Νικολάου, Αναπλ. Καθηγητή Νεώτερης Ελληνικής οικονομικής και κοινωνικής ιστορίας, 16^{ος} – 19^{ος} αι. (Τμήμα Ιστορίας & Αρχαιολογίας, Παν/μιο Ιωαννίνων) και στον κ. Αντώνιο Λ. Σμυρναίο, Αναπλ. Καθηγητή Νεοελληνικής Ιστορίας, Ιστορίας της Νεοελληνικής Εκπαίδευσης και Διδακτικής της Ιστορίας (Π.Τ.Δ.Ε., Παν/μιο Θεσσαλίας) για τις πολύτιμες παρατηρήσεις τους.



ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Όσοι έχουν ασχοληθεί με τη συμβολή του κλήρου στον Αγώνα της Παλιγγενεσίας, έχουν υπογραμμίσει με διάφορες αφορμές όχι μόνο την ενεργή συμμετοχή του στα στρατιωτικά και πολιτικά γεγονότα του Αγώνα αλλά και στην ψυχολογική ενθάρρυνση των αγωνιστών και στην τόνωση του αγωνιστικού φρονήματός τους.¹ Η σχετική δράση των κληρικών δεν αναφέρεται μόνο στην αναγκαία από την αρχαιότητα ψυχολογική προετοιμασία των πολεμιστών πριν από μία μάχη, όταν δηλαδή κάθε πολεμιστής ετοιμάζεται για να βρεθεί αντιμέτωπος ακόμα και με το ενδεχόμενο του θανάτου του, αλλά και στην τόσο αναγκαία ιδεολογική επένδυση του Αγώνα με παραδεδομένους όρους.² Οι σχετικές μαρτυρίες είναι κατηγορηματικές για τον τρόπο με τον οποίο κληρικοί κάθε βαθμίδος προσπάθησαν να ενδυναμώσουν την επαναστατική ιδεολογία των αγωνιστών με όρους αντλημένους από την ορθόδοξη θεολογία, προσδίδοντάς της έτσι εύληπτα, ακόμα και από τους απλοϊκούς αγωνιστές, σωτηριολογικά και εσχατολογικά ιδεολογικά χαρακτηριστικά.³ Για αυτό, άλλωστε, οι Οθωμανοί, που γνώριζαν επαρκώς τη διάσταση αυτή της προσφοράς των κληρικών, φρόντιζαν, όταν αιχμαλώτιζαν κληρικούς, να τους θανατώνουν, αφού κατά πρώτον υπέβαλαν σε φοβερά βασανιστήρια, συνήθως ενώπιον των Ελλήνων αγωνιστών, με σκοπό την πτώση του ηθικού τους.⁴

Η παρούσα εργασία επικεντρώνεται στην συμβολή ενός ελάχιστα γνωστού ιεράρχη της Πελοποννήσου στην προσπάθεια ενθάρρυνσης των αγωνιστών και τόνωσης του αγωνιστικού φρονήματός τους. Πρόκειται για τον Άνθιμο Σκαλιστήρη, επίσκοπο της μικρής επισκοπής του Έλους, στη Νότια Πελοπόννησο (1811-1821).⁵ Ο συγκεκριμένος επίσκοπος δεν είναι άγνωστος στη μέχρι σήμερα βιβλιογραφία, παρά το ότι υπάρχουν μόνο σποραδικές μαρτυρίες για τον ίδιο και την αρχιερατεία του.⁶ Έτσι, τα υπάρχοντα στοιχεία αποκαλύπτουν ότι ο ιεράρχης, που προήρχετο από τον έγγαμο κλήρο, καταγόταν από την κεντρική Αρκαδία, ίσως και από την ίδια την πόλη της Τριπολιτσάς.⁷

1 Για τη συμβολή του ελληνορθόδοξου κλήρου στην Επανάσταση, υπάρχει μία εκτενής αλλά κατά κανόνα φορτισμένη ιδεολογικά, άλλοτε θετικά και άλλοτε αρνητικά, βιβλιογραφία. Για μία τελείως πρόχειρη, αλλά κατά το δυνατόν αντικειμενική θεώρηση της παρουσίας και της δραστηριότητας του κλήρου στις παραμονές των μαχών και στις εισόδους του στρατού σε απελευθερωμένες πόλεις και κάστρα, βλ. Βακαλόπουλος 1982, 950 – 953.

2 Για τη συμβολή των κληρικών στην ιδεολογική δικαιολόγηση ακόμα και της ένοπλης επαναστατικής βίας, βλ. ενδεικτικά Σμυρναίος 2018, 257 – 269 · Σμυρναίος 2021, 160 κ. εξ.

3 Για την αξιοποίηση τέτοιων ιδεολογικών στοιχείων για τη διαμόρφωση της επαναστατικής ιδεολογίας των αγωνιστών του 1821, βλ. Θεοτοκάς 2016.

4 Για το θέμα αυτό, βλ. Βαρβαρήγος 2011, 73 – 74, όπου και η σχετική βιβλιογραφική τεκμηρίωση.

5 Για την μικρή και πτωχική επισκοπή Έλους στη Νότια Πελοπόννησο, βλ. ενδεικτικά Γριτσόπουλος 1991, 440 – 447, όπου και η παλαιότερη σχετική βιβλιογραφία.

6 Για τον επίσκοπο Έλους Άνθιμο, για τον οποίο υπάρχει μία αρκετά πλούσια αλλά συνήθως εκλαϊκευτική βιβλιογραφία, βλ. ενδεικτικά Παπαθανασόπουλος 1971, 82-84 · Γριτσόπουλος 1982, 330, 369-374 · Γριτσόπουλος 1992, 445 · Γιαννικόπουλος 2013, 221 – 225 και Πανταζής 2015, 15-241. Ας σημειωθεί ακόμα ότι ο επίσκοπος Άνθιμος αναφέρεται σε όλους τους δημοσιευμένους μέχρι και σήμερα επισκοπικούς καταλόγους της επισκοπής Έλους (Ατέσης 1975, 136 · Fedalto 1988, 503).

7 Για την καταγωγή του επισκόπου Ανθίμου και την προέλευσή του από τον έγγαμο κλήρο, βλ. Παπαθανασόπουλος 1971, 82-84 · Γριτσόπουλος 1982, 330, 375 · Πανταζής 2015, 22, 25-37. Ας σημειωθεί ότι, αν και οι περισσότεροι ερευνητές αναφέρουν ότι ο ιεράρχης καταγόταν από το Στενό, ένα μικρό χωριό κοντά στην Τρίπολη, ο Γριτσόπουλος υποστηρίζει αντιθέτως ότι είχε γεννηθεί στην Τριπολιτσά, επηρεασμένος κατά πάσα πιθανότητα από τη σχετική μαρτυρία του Μιχαήλ Οικονόμου (Οικονόμου 1873, 128).



Από τον κώδικα της μητροπόλεως Μονεμβασίας γίνεται γνωστό ότι εξελέγη επίσκοπος Έλους τον Σεπτέμβριο του 1811 διαδεχόμενος τον επίσκοπο Ιωάσαφ Γερακό (1775 - 1811), ο οποίος είχε πεθάνει μόλις τέσσερις μήνες νωρίτερα (Μάιος 1811).⁸ Για την αρχιερατεία του είναι γνωστά ελάχιστα πράγματα, χάρη κυρίως στη σχετικά πρόσφατη αρχειακή αναδίφηση του πλούσιου Αρχείου Περρούκα από τον Ηλία Γιαννικόπουλο.⁹ Οι πληροφορίες, αντιθέτως, για τη δράση του κατά τη διάρκεια των πρώτων μηνών της Επανάστασης είναι περισσότερες χάρη σε ορισμένους σύγχρονους συγγραφείς, Έλληνες και αλλοδαπούς, οι οποίοι παραθέτουν σποραδικές αλλά αρκετά ενδιαφέρουσες μαρτυρίες για την προσωπικότητά του.¹⁰ Η επαναστατική δράση του, ωστόσο, δεν διήρκεσε αρκετό καιρό, καθώς, ελάχιστες μόλις εβδομάδες ύστερα από την άλωση της Τριπολιτσάς (Σεπτέμβριος 1821), άφησε την τελευταία πνοή του στο Άργος, έχοντας νοσήσει από την επιδημία τύφου που ξέσπασε στην Τριπολιτσά αμέσως μετά την γενική σφαγή που ακολούθησε την άλωσή της από τις δυνάμεις των επαναστατών.¹¹

Οι σχετικές με την συμμετοχή του στον Αγώνα της Παλιγγενεσίας μαρτυρίες μάς επιτρέπουν να σκιαγραφήσουμε το πορτραίτο ενός ατρόμητου και λαοφιλούς ιεράρχη με μεγάλη προσωπική συμμετοχή στις μάχες και στις πολιτικές διεργασίες των πρώτων μηνών του Αγώνα.¹² Ωστόσο, η προσωπική συμβολή του ιεράρχη σε πολεμικά και πολιτικά γεγονότα δεν έχει κεντρίσει ιδιαίτερα μέχρι στιγμής το ενδιαφέρον των ερευνητών.¹³ Δεν υπάρχουν αρκετές αλλά ούτε και σαφείς μαρτυρίες για τη συμμετοχή του στα επαναστατικά γεγονότα, παρά μόνο σύντομες αλλά όμως πολύ ενδιαφέρουσες ειδήσεις σύγχρονων, Ελλήνων και αλλοδαπών, συγγραφέων, που αναφέρονται στην προσπάθειά του να εμψυχώσει τους αγωνιστές και να τονώσει το αγωνιστικό τους φρόνημά τους.¹⁴ Οι μαρτυρίες αυτές έχουν προσελκύσει το ενδιαφέρον κυρίως όσων ερευνητών σκοπεύουν να τεκμηριώσουν τον ρόλο του ελληνορθόδοξου κλήρου στον Αγώνα της Παλιγγενεσίας.¹⁵

8 Βέης 1883-84, 204. Για τον επίσκοπο Ιωάσαφ και την αρχιερατεία του, βλ. Γριτσόπουλος 1982, 329, 356-358 · Γριτσόπουλος 1992, 445 · Βαχαβιώλος 2012, 233.

9 Για την αρχιερατεία του Ανθίμου, βλ. Γριτσόπουλος 1982, 330 · Γριτσόπουλος 1992, 445 · Γιαννικόπουλος 2013, 221-225 · Πανταζής 2015, 53-63.

10 Για την εν γένει επαναστατική δράση του επισκόπου Ανθίμου, βλ. Γριτσόπουλος 1982, 369-375 · Πανταζής 2015, 87 κ. εξ.

11 Γριτσόπουλος 1982, 375 · Πανταζής 2015, 237. Ας σημειωθεί επίσης ότι ο τάφος του ιεράρχη βρίσκεται στον περίβολο του Ι. Ν. Τιμίου Προδρόμου στο Άργος (Κορομπόκης 2009, 119).

12 Πανταζής 2015, 18-22, όπου γίνεται συγκεντρωτική αναφορά στις σχετικές μαρτυρίες.

13 Η επαναστατική δράση του επισκόπου Ανθίμου μπορεί να ανακεφαλαιωθεί επιγραμματικά και σχηματικά ως ακολούθως: α) ο ιεράρχης συνέβαλε καθοριστικά, σύμφωνα με ορισμένες σποραδικές και οπωσδήποτε φευγαλέες αναφορές απομνηματογράφων, στη συγκρότηση του στρατοπέδου των Βερβένων από τις πρώτες κιόλας ημέρες του Αγώνα, καθώς και ότι συμμετείχε, τουλάχιστον στην αρχή, στην από κοινού διοίκηση του συγκεκριμένου στρατοπέδου με δύο ακόμα αρχιερείς, τον επίσκοπο Βρεσθένης Θεοδώρητο (1787; -1843) και τον επίσκοπο Ματζζίνης Ιωακείμ (ενδεικτικά, βλ. Γριτσόπουλος 1982, 371-372 · Πανταζής 2015, 143-149)· β) ο ιεράρχης είναι αρκετά πιθανό ότι διεδραμάτισε καθοριστικόν ρόλο στην παρακίνηση των κατοίκων των Σπετσών και της Ύδρας να συμμετάσχουν στον Αγώνα (ενδεικτικά, βλ. Γριτσόπουλος 1982, 373 · Πανταζής 2015, 122 - 134). Ας σημειωθεί, ωστόσο, ότι η συμβολή του ιεράρχη ως προς αυτό έχει αμφισβητηθεί από τον Δ. Ι. Κριεζή, αγωνιστή του Αγώνα της Παλιγγενεσίας από την Ύδρα και στη συνέχεια στρατιωτικών και πολιτικών παράγοντα του νεοσύστατου νεοελληνικού κράτους (Κριεζής 1874, 34 κ. εξ.)· γ) ο ιεράρχης συμμετείχε και στη Συνέλευση των Καλτεζών (Μάιος 1821), καθώς υπογράφει την Πράξη της Συνέλευσης (ενδεικτικά, βλ. Γριτσόπουλος 1982, 374 · Πανταζής 2015, 151-187).

14 Γιανναροπούλου 1968-69, 393 · Οικονόμος 1873, 128 · Φιλήμων 1860, 296 - 297 · Φραντζής 1841, 96 · Raybaud 1824, 419-420 · Voutier 1823, 70-71, 130-131 · Χρυσανθόπουλος 1888, 293-294.

15 Για παράδειγμα, βλ. Κονιδάρης 1960, 225 · Γριτσόπουλος 1971, 260.



Δεν απουσιάζουν, ωστόσο, και οι ερευνητές εκείνοι που αναφέρονται στον συγκεκριμένο ιεράρχη στην προσπάθειά τους να κατηγορήσουν τον ίδιο αλλά και εν γένει τον ορθόδοξο κλήρο για τυφλό οθωμανοκτόνο μίσος και φανατισμό.¹⁶ Σε κάθε περίπτωση όμως, πρόκειται για βεβιασμένες και αφοριστικές αναφορές, που αποφεύγουν να εξετάσουν τις διαθέσιμες μαρτυρίες στο πραγματικό πλαίσιο τους. Για αυτό τον λόγο, λοιπόν, η παρούσα ανακοίνωση δεν επικεντρώνεται στη συμμετοχή του ιεράρχη στα πολεμικά και πολιτικά γεγονότα της Επανάστασης, αλλά αποκλειστικά στη συμβολή του στην τόσο αναγκαία για τους επαναστάτες εμπύχωση τους.

Η ικετήρια ευχή στον Παντοκράτορα για την απελευθέρωση του περιούσιου λαού

Η συμβολή του ιεράρχη στην ενδυνάμωση των υπόδουλων ανιχνεύεται ήδη πριν από την έναρξη της Επανάστασης, καθώς, σύμφωνα με τον Φώτιο Χρυσανθόπουλο/Φωτάκο (1798 – 1879), είχε φροντίσει να συντάξει μια αρκετά ενδιαφέρουσα ικετήρια ευχή υπέρ των ελληνικών όπλων, την οποία μάλιστα παραθέτει αυτούσια στα απομνημονεύματά του.¹⁷ Πρόκειται για μια σχετικά σύντομη ευχή, με την οποία ο ιεράρχης παρακαλούσε τον Παντοκράτορα Θεό να ενισχύσει το υπόδουλο Γένος, ώστε να απαλλαγεί με τη βοήθεια Του από τους ασεβείς Οθωμανούς τυράννους που το καταδυνάστευαν εδώ και αιώνες και εστρέφοντο εναντίον της αληθινής του Χριστού Εκκλησίας. Αντίστοιχο είναι και το περιεχόμενο δύο υμνολογικών κειμένων, ενός εξαποστειλάριου και ενός στιχηρού, με τα οποία ο επίσκοπος καλούσε τη Θεοτόκο να ενισχύσει τον αγώνα των πιστών τέκνων της Ορθοδόξου Εκκλησίας εναντίον των αλλόδοξων τυράννων.¹⁸

Ο Χρυσανθόπουλος σπεύδει μάλιστα να εξηγήσει και τον σκοπό της σύνταξης ενός τέτοιου ευχολογικού κειμένου. Το κείμενο αυτό, όπως και άλλα αντίστοιχα που είχαν συνταχθεί από ορισμένους, μη κατονομαζόμενους όμως, κληρικούς, αποσκοπούσαν στον ψυχολογικό καθησυχασμό των θρησκευόμενων ραγιάδων που δίσταζαν να συμμετάσχουν στον ένοπλο αγώνα, προβάλλοντας φόβους για την απώλεια της ψυχής τους.¹⁹ Ο επίσκοπος Άνθιμος, επομένως, επιχειρούσε να καλλιεργήσει στους ευσεβείς ραγιάδες την αντίληψη ότι ο ένοπλος αγώνας για την απόκτηση της ελευθερίας δεν είναι μόνο θρησκευτικά συγχωρημένος αλλά και ευλογημένος από τον ίδιο τον Θεό. Το ανωτέρω επιτυγχάνετο μέσα από τη χρήση ενός αρκετά διαδεδομένου σχήματος της βυζαντινής πολιτικής κοσμοθεωρίας, του σχήματος του «περιούσιου λαού», ο οποίος, αφού εδοκιμάσθη με τα δεσμά της σκλαβιάς, που τον εξιλέωσαν από τις αμαρτίες του, οδηγείτο πλέον στην εθνική αποκατάσταση.²⁰

16 Για παράδειγμα, βλ. Κορδάτος 1957, 356 · Σκαρίμπας 1995, 143.

17 Ας σημειωθεί ότι, αν και ο Χρυσανθόπουλος υποστηρίζει ότι το ευχολογικό αυτό κείμενο είχε γνωρίσει μεγάλη διάδοση ήδη πριν από την έναρξη της Επανάστασης, ο Τ. Αθ. Γριτσόπουλος θεωρεί πιθανότερο ότι το κείμενο αυτό ανεγνώσθη για πρώτη φορά στη δοξολογία που εψάλη στα Βέρβена κατά την υποδοχή του Δημητρίου Υψηλάντη (21 Ιουνίου 1821), με το σκεπτικό ότι σε αυτό γίνεται σαφής αναφορά στους αδελφούς Υψηλάντες ως ηγέτες των αγωνιστών (Γριτσόπουλος 1982, 371, σημ. 1).

18 Χρυσανθόπουλος 1858, 8-9. Για τα δύο αυτά υμνολογικά κείμενα, βλ. επίσης και Γριτσόπουλος 1982, 370-371 · Παναζής 2015, 84-85.

19 Χρυσανθόπουλος 1858, 7.

20 Για το ιδεολογικό σχήμα του περιούσιου λαού στη βυζαντινή πολιτική σκέψη, βλ. Eshel 2018.



Η επίκληση του συγκεκριμένου ιδεολογικού σχήματος υπέβαλλε στο υπόδουλο Γένος την πεποίθηση περί υπάρξεως ενός θεϊκού σχεδίου για την απελευθέρωσή του, κάτι που εντοπίζεται σε πολλά ακόμα κείμενα επιφανών, όχι μόνο κληρικών αλλά και κοσμικών, προσωπικοτήτων της Επανάστασης.²¹ Ο Αλέξανδρος Υψηλάντης, για παράδειγμα, παρακινούσε από το Ιάσιο τους υπόδουλους Έλληνες να ξεγερθούν υπογραμμίζοντας, στην περίφημη προκήρυξή του, ότι η ελευθερία του γένους είναι θεϊκή απόφαση.²²

Η επαναστατική ρητορεία του επισκόπου Ανθίμου: Θεματολογία και σχέση με τους ιερούς κανόνες

Η έναρξη της Επανάστασης υποχρέωσε τον επίσκοπο Άνθιμο να εμπλακεί ενεργά στις επαναστατικές διεργασίες αλλά και να συμβάλει αποφασιστικά στην εμφύχωση των επαναστατημένων Ελλήνων. Οι σχετικές μαρτυρίες αποκαλύπτουν έναν πραγματικά δεινό ρήτορα που ενθάρρυνε συνεχώς τους αγωνιστές με ενθουσιώδεις ομιλίες,²³ οι οποίες προκαλούσαν εντύπωση ακόμα και σε αλλοδαπούς εθελοντές που συμμετείχαν στον Αγώνα.²⁴ Ένας από αυτούς, μάλιστα, ο Olivier Voutier (1796-1877), δεν θα παραλείψει να τον παρομοιάσει, λόγω των ενθουσιωδών κηρυγμάτων του, με τον Πέτρο τον Ερημίτη (1053-1115), τον μοναχό δηλαδή εκείνον που είχε κατορθώσει να υποκινήσει με τα πύρινα κηρύγματά του την ατυχή Σταυροφορία των Φτωχών (1096), υπογραμμίζοντας έτσι τη δυναμική της επαναστατικής ρητορείας του επισκόπου επί των απλοϊκών επαναστατών.²⁵

♦ Τα όπλα των αγωνιστών είναι ευλογημένα από τον Θεό

Η παρέμβαση της Θείας Πρόνοιας υπέρ των ελληνικών όπλων αποτελούσε για μια ακόμα φορά κεντρικό σημείο της επαναστατικής ρητορείας του επισκόπου. Για αυτό τον λόγο, άλλωστε, έσπευδε με οποιαδήποτε αφορμή, να επισημάνει το ότι τα όπλα των αγωνιστών είχαν ευλογηθεί από τον ίδιο τον Θεό και, κατ' επέκταση, ότι ο αγώνας τους τελούσε υπό την εύνοια του Θεού. Ο Μιχαήλ Οικονόμου (1798 - 1879), για παράδειγμα, επισημαίνει στα απομνημονεύματά του ότι ο ιεράρχης επαναλάμβανε συχνά στις ενθουσιώδεις ομιλίες με τις οποίες εμφύχωνε τους αγωνιστές ότι ο Θεός είχε ευλογήσει τα άρματά τους, καθιστώντας τα έτσι «θεοτίμητα», «θεοφρούρητα» και «θεοδόξαστα».²⁶ Η μαρτυρία αυτή του Οικονόμου επιβεβαιώνεται και από τον Ρήγα Παλαμήδη (1794-1872), που υποστήριζε ότι ο επίσκοπος Άνθιμος ενθουσίαζε τους αγωνιστές χαρακτηρίζοντας τα όπλα τους ως «θεοδόξαστα».²⁷ Το δεδομένο όμως ότι τα άρματα των αγωνιστών είχαν ευλογηθεί από τον Θεό τα καθιστούσε, κατά τον συγκεκριμένο ιεράρχη, φορείς της θείας χάριτος. Για αυτό, άλλωστε, ο επίσκοπος δεν παρέλειπε να τα χρησιμοποιεί,

21 Για τη χρήση του ιδεολογικού σχήματος του περιούσιου λαού κατά τη διάρκεια της Επανάστασης, βλ. Θεοτοκάς 2006.

22 Φωτεινός 1956, 38-39.

23 Οικονόμος 1873, 128 · Φραντζής 1841, 96 · Χρυσανθόπουλος 1888, 293.

24 Voutier 1823, 73-74, 130-131 · Raybaud 1824, 420.

25 Voutier 1823, 73-74. Για τον Πέτρο τον Ερημίτη και την Σταυροφορία των Φτωχών, βλ., μεταξύ άλλων, Flori 1999.

26 Οικονόμος 1873, 128.

27 Γιανναροπούλου 1968-69, 393.



για να σταυρώσει τους τραυματισμένους αγωνιστές, σαν να επρόκειτο δηλαδή για σταυρούς ευλογίας ή λείψανα αγίων.²⁸ Δεν δίσταζε, μάλιστα, να τα χρησιμοποιεί ως μέσα αγιασμού ακόμα και σε επίσημες τελετές, όπως για παράδειγμα έπραξε αμέσως μετά την πανηγυρική δοξολογία για τη συγκρότηση της Πελοποννησιακής Γερουσίας από τη συνέλευση των Καλτετζών (Μάιος 1821). Τότε, σύμφωνα με τον Σπυρίδωνα Τρικούπη (1788 - 1873) και τον Ιωάννη Φιλήμονα (1798/1799-1874), έσπευσε να ευλογήσει τους παριστάμενους προεστούς με δύο ασημένιες πιστόλες, με τις οποίες είχε σχηματίσει το σημείο του σταυρού, διαλαλώντας με στεντόρεια φωνή την ανυπέρβλητη πεποίθησή του ότι ο Θεός έχει ευλογήσει τα όπλα τους, υπονοώντας έτσι ότι είχε ευλογήσει, κατ' επέκταση, και τον αγώνα τους.²⁹

♦ **Οι Αγωνιστές έχουν άδεια να μεταλαμβάνουν των Αχράντων Μυστηρίων ακόμα κι αν έχουν σκοτώσει εχθρούς**

Αφού, όμως, ο Θεός είχε ευλογήσει τα άρματα των αγωνιστών, δηλαδή τα όργανα με τα οποία διεκδικούσαν την ελευθερία τους, τότε δεν υπήρχε κανένα κανονικό κώλυμα κατά τον επίσκοπο Άνθιμο που να εμποδίζει τους ηρωικούς αγωνιστές να μετέχουν στη Θεία Κοινωνία, ακόμα κι αν είχαν σκοτώσει στη μάχη στρατιώτες του αντιπάλου. Συγκεκριμένα, ο ιεράρχης παρουσιάζεται από τον Ρήγα Παλαμίδα και τον Νικόλαο Σπηλιάδη (1785 - 1862) να διαβεβαιώνει τους αγωνιστές ότι δεν θα αρνηθεί σε καμία περίπτωση να προσφέρει τη Θεία Κοινωνία σε όποιον από αυτούς σκοτώσει έστω και έναν Οθωμανό κατά τη διάρκεια της μάχης.³⁰ Ο Ιωάννης Φιλήμων παραδίδει κάπως παρηλλαγμένη την πληροφορία αυτή, υποστηρίζοντας ότι ο επίσκοπος Άνθιμος είχε διακηρύξει ότι θα μεταλάμβανε μόνο όποιον σκότωνε στη μάχη κάποιον Οθωμανό.³¹ Η διακήρυξη αυτή του επισκόπου Ανθίμου, όπως και αν διευτυπώνετο, διαφοροποιείται τελείως από την κανονική παράδοση της Εκκλησίας. Η τελευταία εκφράζεται κυρίως με τον 13^ο κανόνα του Μεγάλου Βασιλείου που προβλέπει επιτίμιο τριετούς ακοινωνησίας για όσους λαϊκούς σκοτώνουν στον πόλεμο, χωρίς μάλιστα να διακρίνει αν πρόκειται για επιθετικόν ή αμυντικόν πόλεμο.³² Ο κανόνας αυτός επικυρώθη αργότερα από τον 2^ο κανόνα της Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου (692), πράξη που του προσέδωσε ιδιαίτερο κύρος.³³ Ο συμβουλευτικός, ωστόσο, τόνος στο κείμενο του κανόνα οδήγησε τους τρεις κορυφαίους κατά τον 12^ο αιώνα ερμηνευτές των ιερών κανόνων, Ζωναρά, Βαλσαμώνα και Αριστηνό, σε μία ερμηνεία που αποδυναμώνει την κανονική σημασία του επιτιμίου.³⁴ Οι δύο πρώτοι, μάλιστα, τον θεωρούν ανενεργό, προβάλλοντας κατά κύριον λόγο το επιχείρημα ότι αν ο πόλεμος είναι μακροχρόνιος τότε αυτοί που συμμετέχουν στις διαδικασίες του θα βρίσκονται συνεχώς υπό το επιτίμιο της ακοινωνησίας.³⁵

28 Γιανναροπούλου 1968-69, 393 · Οικονόμος 1873, 128 · Φιλήμων 1860, 448.

29 Φιλήμων 1860, 296-297 · Τρικούπης 1978, 304.

30 Γιανναροπούλου 1968-69, 393 · Σπηλιάδης 1972, 246.

31 Φιλήμων 1860, 448.

32 Ράλλης - Ποτλής 1854, 131. Για τον κανόνα αυτόν, βλ. Πουλής 19902, 71-74.

33 Ράλλης - Ποτλής 1852, 309.

34 Ράλλης - Ποτλής 1854, 131-132 (Ζωναράς), 132-133 (Βαλσαμών), 133-134 (Αριστηνός). Για μία διεξοδική αξιολόγηση του κύρους του συγκεκριμένου κανόνα από τους τρεις αυτούς ερμηνευτές, βλ. Πουλής 1990², 125-130.

35 Ράλλης - Ποτλής 1854, 132 (Ζωναράς), 133 (Βαλσαμών).



Ο Ζωναράς, μάλιστα, δεν παραλείπει να ενισχύσει την επιχειρηματολογία του επικαλούμενος ακόμα και ένα απόσπασμα από την επιστολή του Μ. Αθανασίου προς τον μοναχό Αμμούν.³⁶ Το δεδομένο, ωστόσο, ότι ο 13^{ος} κανόνας του Μ. Βασιλείου ενετάχθη σε μεταγενέστερα συλλεκτικά κανονικά έργα καταδεικνύει ότι παρέμενε σε ισχύ ακόμα και αν φάνταζε πρακτικά αδύνατο να εφαρμοστεί.³⁷ Οι εκκλησιαστικοί κανόνες, άλλωστε, περί ανθρωποκτονίας, καθώς ενυλώνουν μια ολόκληρη θεολογία για την πτώση και τη σωτηρία του ανθρώπου και εκφράζουν τη συνείδηση της Εκκλησίας για τη δημιουργία του Θεού, δεν θα μπορούσαν να μην προβλέπουν μία ορισμένη τέτοια κύρωση.³⁸ Δεν θα υπήρχε διαφορετικά και λόγος να προβλέπεται παρόμοια κύρωση και για εκείνον που διαπράττει ακούσια φόνο.³⁹

Ο επίσκοπος Άνθιμος όμως δεν διακηρύττει μόνον ότι θα μεταλαμβάνει όποιον σκοτώσει κάποιον μάχιμο Οθωμανό, αλλά επιπλέον προχωρά έτι περαιτέρω επισημαίνοντας ότι όποιος σκοτώνει Οθωμανό κατά τη διάρκεια της μάχης καθίσταται ουσιαστικά άγιος.⁴⁰ Μια τέτοια διακήρυξη όμως έρχεται και πάλι σε πλήρη αντίθεση με την επίσημη διδασκαλία της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Η αγιότητα, άλλωστε, δεν μπορεί να συνδέεται με εθνοφυλετικά κριτήρια και, ως εκ τούτου, να δικαιολογεί την άσκηση ένοπλης βίας και την αφαίρεση ανθρώπινων ζωών, έστω και στο πλαίσιο ενός αμυντικού πολέμου. Η καινοδιαθηκική αντίληψη για τον φόνο, όπως αυτή κατενοήθη και ερμηνεύθη από τους πρώτους ήδη χριστιανούς απολογητές και κυρίως από τον Ιωάννη Χρυσόστομο, απορρίπτει ακόμα και την αρχή του «αντιπεπονθότος», η οποία κυριαρχούσε τόσο στην Παλαιά Διαθήκη όσο και στον αρχαίο ελληνικό κόσμο.⁴¹ Η αφαίρεση της ανθρώπινης ζωής δεν δικαιολογείται από τη χριστιανική θρησκεία, ακόμα και αν αυτή έγινε ακούσια ή σε άμυνα. Για αυτό, άλλωστε, προβλέπονται από τους ιερούς κανόνες και τα σχετικά επιτίμια για κάθε περίπτωση.⁴²

Προκύπτει έτσι το ερώτημα για ποίον λόγο ένας ιεράρχης να διακηρύττει απόψεις που έρχονται σε πλήρη αντίθεση με μία τόσο αυστηρή απαγόρευση του εκκλησιαστικού δικαίου. Η απάντηση στο ερώτημα αυτό αποκαλύπτεται από τον Νικόλαο Σπηλιάδη που εξηγεί ότι ο επίσκοπος Άνθιμος προέτρεπε τους αγωνιστές να μεταλαμβάνουν παρά το ότι είχαν σκοτώσει αντιπάλους στο πεδίο της μάχης, με την ελπίδα ότι μόνον έτσι θα καθησύχαζε τους φόβους εκείνων των διστακτικών ραγιάδων που ηρνούτο να συμμετάσχουν στον ένοπλο αγώνα υποστηρίζοντας ότι, αν σκότωναν κάποιον Οθωμανό κατά τη διάρκεια της μάχης, επιτελούσαν προκεχωρημένη αμαρτία.⁴³

36 Ράλλης – Ποτλής 1854, 132. Για μία διεξοδική αξιολόγηση του συγκεκριμένου αποσπάσματος ως προς το αν η θανάτωση αντιπάλου στο πεδίο της μάχης μπορεί να θεωρηθεί ως συγγνωστό, βλ. Πουλής 1990², 125-130.

37 Πουλής 1990², 139 κ. εξ. Είναι χαρακτηριστικό, για παράδειγμα, το ότι η επιτιμιακή αυτή κύρωση προβλέπεται, μεταξύ άλλων, και από το *Πηδάλιο*, όπου μάλιστα αποσαφηνίζεται ότι δεν πρόκειται για μία απλή και διστακτική συμβουλή (*Πηδάλιον* 1841², 357 και σημ. 2).

38 Πουλής 2008², 339-340.

39 Για το θέμα αυτό, βλ. Πουλής 2008², 141-156.

40 Χρυσανθόπουλος 1888, 293.

41 Για το θέμα αυτό, βλ. τελείως ενδεικτικά Πουλής 2008², 157 κ. εξ., όπου και η παλαιότερη σχετική βιβλιογραφία.

42 Πουλής 2008², 141 – 156 (για τον ακούσιο φόνο) και 157 – 172 (για τον φόνο από άτομο που βρίσκεται σε κατάσταση άμυνας).

43 Σπηλιάδης 1972, 246.



Ο ιεράρχης επιχειρούσε, δηλαδή, να εμφυσήσει με αυτόν τον τρόπο στους μέχρι τότε υπόδουλους ραγιάδες την πεποίθηση ότι ο ένοπλος αγώνας αποτελεί τον μόνο τρόπο πραγμάτωσης του θεικού σχεδίου για την ελευθερία του υπόδουλου Γένους. Ο Ύψιστος Θεός μπορεί να είχε αποφασίσει την απελευθέρωση του ελληνικού Γένους από τα οθωμανικά δεσμά, αλλά χρειαζόταν το Γένος να δραστηριοποιηθεί προς αυτή την κατεύθυνση, κάτι που όμως μπορούσε να γίνει μόνον ύστερα από ένοπλο αγώνα. Αν κάποιος ραγιάς, επομένως, δεν συμμετείχε στον ένοπλο αγώνα αντιστρατεύετο στην πραγματικότητα το θεικό σχέδιο σωτηρίας του ελληνικού Γένους, καθιστάμενος έτσι προδότης όχι μόνο του Γένους αλλά και της χριστιανικής πίστεως. Όσοι, αντιθέτως, συμμετάσχουν ενεργά στον ένοπλο αγώνα για την απολύτρωση της πατρίδας, είναι πιστοί χριστιανοί που επιτελούν ιερό έργο, και ως εκ τούτου, δικαιούνται και να μεταλαμβάνουν των Αχράντων Μυστηρίων αλλά και να προσδοκούν μία θέση στον Παράδεισο. Είναι προφανές, λοιπόν, ότι οι διακηρύξεις αυτές, αν και είναι κανονικά και θεολογικά παντελώς αβάσιμες, προβάλλονται συνειδητά από τον συγκεκριμένο ιεράρχη στην απόπειρά του να εξαγιάσει τον Αγώνα και να κάμψει υπό οιαδήποτε προσέγγιση τους δισταγμούς των ευσεβών και απειροπόλεμων ραγιάδων να μετατραπούν σε σκληροτράχηλους πολεμιστές ικανούς να σφαγιάσουν τους αντιπάλους τους.⁴⁴ Έτσι, όμως, ο ιεράρχης καλούσε τους ευσεβείς μέχρι τότε υπόδουλους σε συνειδητή αναστολή του ευαγγελικού μηνύματος της αγάπης, μίας άνευ όρων αγάπης που υπερβαίνει ακόμα και αυτή την έννοια της εχθρότητας.⁴⁵

Ο επίσκοπος Άνθιμος, παρ' όλα αυτά, δεν ενεθάρρυνε την γενική και αδιάκριτη σφαγή των Οθωμανών, όπως γίνεται φανερό έστω και από ορισμένες σποραδικές μαρτυρίες.⁴⁶ Η πιο ενδιαφέρουσα αναφέρεται στην επιτυχή προσπάθειά του, μάλλον ύστερα από παρέμβαση του Maxime Raybaud (1795-1894), να διασώσει από βέβαιο θάνατο έναν Οθωμανό αιχμάλωτο που ορισμένοι από τους επαναστάτες ζητούσαν επιτακτικά την εκτέλεσή του, απειλώντας τους ακόμα και με αφορισμόν.⁴⁷ Μια αντίστοιχη μαρτυρία παραδίδεται και από τον Olivier Voutier, ο οποίος αναφέρει ότι ο επίσκοπος, με τη γνωστή ρητορική του ευφράδεια, υποχρεώθηκε να επισημάνει στους επαναστάτες ότι μόνο όποιος σκοτώνει οπλισμένους εχθρούς είναι ευλογημένος από την Εκκλησία, σε αντίθεση με εκείνον που σκοτώνει άοπλους εχθρούς, όταν πληροφορήθηκε ότι κάποιοι στρατιώτες είχαν αποκεφαλίσει άοπλους αιχμαλώτους.⁴⁸ Δεν απουσιάζουν ακόμα και μαρτυρίες σύμφωνα με τις οποίες ο ιεράρχης προσπαθούσε με κάθε τρόπο να πείσει τους επαναστάτες κατά την άλωση της Τριπολιτσάς να τηρήσουν σώφρονα στάση έναντι

44 Ας σημειωθεί ότι προφανώς αντίστοιχο σκοπό επιθυμούσε να εξυπηρετήσει και ο επίσκοπος Μεθώνης Γρηγόριος (1770-1825), ο οποίος προέτρεψε, σύμφωνα με διηγήσεις που κατεγράφησαν από τον Γεώργιο Τερτσέτη (1800-1874), έναν πολεμιστή, που κάποιος πνευματικός του είχε απαγορεύσει τη μετάληψη των Αχράντων Μυστηρίων, να λάβει το δισκοπότηρο και να μεταλάβει μόνος του, με το σκεπτικό ότι τα χέρια του ήταν αθώα από κάθε αμαρτία, επειδή εμάχετο για την απελευθέρωση της επαναστατημένης πατρίδας (Τερτσέτης 1958, 323).

45 Σμυρναίος 2018, 260.

46 Σμυρναίος 2018, 261. Ας σημειωθεί, ωστόσο, ότι οι διαθέσιμες πηγές βρίθουν μαρτυριών για κληρικούς που ενθαρρύνουν και δικαιολογούν κάθε αθεμιτοσύνη των επαναστατών, προβάλλοντας αυτή ακριβώς την αντίληψη του ιερού χαρακτήρα της Επανάστασης (Σμυρναίος 2018, 263 κ. εξ., όπου και η σχετική τεκμηρίωση από τις πηγές).

47 Raybaud 1824, 419-420.

48 Voutier 1823, 130-131.



του άμαχου πληθυσμού.⁴⁹ Οι μαρτυρίες αυτές επαρκούν για να επιβεβαιώσουν ότι ο επίσκοπος ενεθάρρυνε μόνο την μαχητικότητα υπέρ του Αγώνα της Παλιγγενεσίας και σε καμία περίπτωση την παράλογη βιαιότητα.

♦ Οι νεκροί του Αγώνα είναι μάρτυρες της πίστewς και της πατρίδας

Ο ιεράρχης υπεστήριζε, επίσης, ότι όσοι σκοτωθούν κατά τη διάρκεια της μάχης θα πρέπει να υπολογίζονται ως μάρτυρες της πίστewς και της πατρίδος. Ο ισχυρισμός αυτός εκφράστηκε αρκετά συχνά κατά την περίοδο της πολιορκίας της Τριπολιτσάς, οπότε μάλιστα δεν δίστασε να παρομοιάσει την πολιορκούμενη πόλη με τον ίδιο τον παράδεισο.⁵⁰ Είναι χαρακτηριστικό, για παράδειγμα, το περιστατικό που αναφέρεται από τον Olivier Voutier ότι ο ιεράρχης έδειξε κάποια στιγμή στο ακροατήριό του την πολιορκούμενη Τριπολιτσά, διακηρύσσοντας ότι όποιος Έλληνας σκοτωθεί κατά τη διάρκεια της πολιορκίας θα πρέπει να αποτιμάται ως οσιομάρτυρας, προκαλώντας γενικών ενθουσιασμό στο ακροατήριό του.⁵¹ Ο ίδιος ο ιεράρχης μάλιστα διαβεβαίωσε τους ακροατές του ότι θα ήθελε να έχει και ο ίδιος μια τέτοια ευλογημένη τύχη, δηλαδή να γίνει μάρτυρας πίπτοντας νεκρός μαχόμενος εναντίον των Οθωμανών κατά την πολιορκία της πόλης και έτσι να ταφεί μεταξύ των άλλων ηρωικών μαρτύρων.⁵²

Είναι προφανές ότι ο επίσκοπος εκφράζει και πάλι απόψεις που διαφοροποιούνται συνολικά από αυτές της επίσημης Εκκλησίας, η οποία, επικαλούμενη τον προαναφερθέντα κανόνα του Μεγάλου Βασιλείου, είχε απορρίψει με κατηγορηματικόν τρόπο το αίτημα του αυτοκράτορα Νικηφόρου Φωκά (963-969) να χαρακτηριστούν ως μάρτυρες όσοι στρατιωτικοί πέθαναν πολεμώντας εναντίον των αλλόθρησκων εχθρών για την υπεράσπιση της Αυτοκρατορίας.⁵³ Αυτό, βέβαια, δεν εμπόδισε ακόμα και σημαίνοντες εκκλησιαστικούς άνδρες της ύστερης βυζαντινής περιόδου, όπως για παράδειγμα τον άγιο Συμεών, αρχιεπίσκοπο Θεσσαλονίκης († 1429), να διαφοροποιηθούν αισθητά απέναντι σε αυτή της θέση της Εκκλησίας, επηρεασμένοι προφανώς από την οθωμανική επέλαση που απειλούσε πλέον φανερά την Αυτοκρατορία.⁵⁴ Οι διαφορετικές αυτές απόψεις δεν συνεπήγοντο όμως και άρση εκ μέρους της Εκκλησίας του προβλεπόμενου από το εκκλησιαστικό δίκαιο επιτιμίου για το θέμα αυτό.⁵⁵ Η Εκκλησία άλλωστε προέβαλε σταθερά καθ' όλη τη διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας το πρότυπο του νεομάρτυρα που θεληματικά προήρχετο στο μαρτύριο προσβλέποντας έτσι περισσότερο στην ουράνια πατρίδα παρά στην επίγεια.⁵⁶

49 Για παράδειγμα, βλ. Φιλήμων 1860, 448. Για τη στάση του επισκόπου Ανθίμου έναντι των Οθωμανών αιχμαλώτων κατά τη διάρκεια της αλώσεως της Τριπολιτσάς, βλ. επίσης Πανταζής 2015, 236-237.

50 Voutier 1823, 74 · Χρυσανθόπουλος 1888, 293.

51 Voutier 1823, 130-131.

52 Voutier 1823, 131.

53 Πουλής 1990², 84 κ. εξ. · Κόλια - Δερμιτζάκη 1991, 130 κ.εξ.

54 Synkellou 2012, 101-103. Ειδικά για τη διαφοροποίηση του οσίου Συμεώνος ως προς αυτό το ζήτημα, βλ. Πουλής 2008², 353 κ. εξ.

55 Πουλής 2008², 361 - 362.

56 Τζεδόπουλος 2002, 107 - 116 · Σμυρναίος 2021, 162 κ. εξ. Για τους νεομάρτυρες και τον ιδεολογικό χαρακτήρα του μαρτυρίου τους, βλ., μεταξύ άλλων, Zachariadou 1990-1991, 51-63 · Ηλιού 1995, 267-284 · Τζεδόπουλος 2010, 355 - 369.



Ο επίσκοπος Άνθιμος υιοθετούσε, επομένως, μια τελείως διαφορετική ερμηνεία της έννοιας του μαρτυρίου, που ασφαλώς διαρρήγνυε το μέχρι τότε παραδοσιακό πλαίσιο αποδοχής του και συνεπαγόταν την μετάθεσή του από το καθαρά θρησκευτικό πλαίσιο στο κοσμικό, χωρίς όμως να απωλέσει τα σωτηριολογικά χαρακτηριστικά του. Ο ηρωικός θάνατος υπέρ της πατρίδος εξαιρείται έτσι ιδιαιτέρως, καθώς είχε πλέον οικειοποιηθεί το κύρος του μαρτυρίου. Το τελευταίο όμως απομακρύνεται έτσι από τις καθιερωμένες θρησκευτικές του συνδηλώσεις του και εγκιβωτίζεται στον χώρο του υπέρ ελευθερίας αγώνα της πατρίδας από τον αλλόθρησκο δυνάστη. Μια τέτοια ερμηνεία του μαρτυρίου προσεγγίζει περισσότερο αντίστοιχες ισλαμικές και ρωμαιοκαθολικές αντιλήψεις για τον μαρτυρικό θάνατο του στρατιώτη που σκοτώνεται κατά τη διάρκεια ιερού πολέμου.⁵⁷ Η υιοθέτηση μιας τέτοιας ερμηνείας, όμως, φαίνεται ότι εκρίθη αναγκαία από τον επίσκοπο Έλους στην προκειμένη περίπτωση, καθώς έτσι αποσκοπούσε στον ψυχολογικό και πνευματικό καθησυχασμό των απόλεμων ουσιαστικά επαναστατών έναντι της αποστροφής και του φόβου του θανάτου αλλά επίσης και στην ιδεολογική επικάλυψη του Αγώνα με όρους παραδεδεγμένων αξιών.

Ο επίσκοπος Άνθιμος δεν ήταν όμως ο μόνος από τους επαναστατημένους Έλληνες που τόλμησε μια τέτοια αντιστροφή του μαρτυρικού προτύπου, καθώς είναι γνωστό ότι ο Θεόδωρος Κολοκοτρώνης (1770-1843) είχε επιχειρήσει να προβάλει πρώτος το νέο αυτό πρότυπο του μαρτυρικού θανάτου, όπως μαρτυρείται από τον Φωτάκο. Ο τελευταίος αναφέρει ότι ο Θεόδωρος Κολοκοτρώνης, μετά από μια συμπλοκή στο Βαλτέτσι, λίγο πριν από την ομώνυμη μάχη, προσπάθησε να ανυψώσει το ηθικό των πολεμιστών του που αντίκριζαν τους σκοτωμένους συμπολεμιστές τους, αντιμετωπίζοντας τα σώματά τους όπως προσιδίαζε σε μαρτυρικά λείψανα και διαβεβαιώνοντάς τους ότι πρόκειται για αγίους που θα εισέλθουν στον παράδεισο ως μάρτυρες της πίστεως και της πατρίδας.⁵⁸ Αλλά και ένας ακόμα ιεράρχης της επαναστατημένης Ελλάδας, ο επίσκοπος Λιδωρικίου Ιωαννίκιος (1817-1830), παρακινούσε σε εξέγερση το ποιμνιό του, προβάλλοντας σε προκήρυξη που εξέδωσε τον Μάιο του 1821 αυτή ακριβώς την αντιστροφή της έννοιας του μαρτυρίου. Η παθητική σφαγή απορρίπτεται έναντι του ηρωικού θανάτου υπέρ πατρίδος, που υποκαθιστά πλέον τη χριστιανική αλήθεια και χρειάζεται το δικό της μαρτυρικό πρότυπο.⁵⁹ Οι αναφορές αυτές καταδεικνύουν ότι ευρισκόμεθα πλέον ενώπιον της γένεσης ενός νέου παραδείγματος για την χρήση της έννοιας του μαρτυρίου, όπου η πατρίδα υποκαθιστά τη χριστιανική αλήθεια και επιβάλλει το δικό της μαρτυρικό ιδεώδες, που δεν είναι άλλο από αυτό του εθνομάρτυρα.⁶⁰

57 Για τη γενικότερη διαφοροποίηση ανάμεσα στην ορθόδοξη, την ρωμαιοκαθολική και την ισλαμική αντίληψη περί ιερού πολέμου και μαρτυρίου, βλ. Haldon 1999, 17-33.

58 Χρυσανθόπουλος 1858, 47. Πρβλ. επίσης Τζεδόπουλος 2002, 116.

59 Αγγελόπουλος & Παππαδόπουλος 1866, 285. Για την αντιστροφή της έννοιας του μαρτυρίου στην προκήρυξη του επισκόπου Ιωαννικίου και πώς αυτή επιτυγχάνεται σε αυτό το παράδειγμα, βλ. Τζεδόπουλος 2002, 117.

60 Για τον μαρτυρικό ιδεώδες του εθνομάρτυρες και τη συγκρότησή του κατά την Επανάσταση, βλ. Τζεδόπουλος 2002, 116 κ. εξ.



ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Είναι φανερό λοιπόν ότι ο επίσκοπος Άνθιμος συναριθμείται μεταξύ των εκατοντάδων εκείνων κληρικών που συμμετείχαν ενεργά στον Αγώνα της Παλιγγενεσίας. Η συμμετοχή του δεν περιορίζεται μόνο στην στρατιωτική και πολιτική δράση του, αλλά επεκτείνεται και στην ψυχολογική ενθάρρυνση των επαναστατών και στην τόνωση του αγωνιστικού φρονήματός τους. Αυτό επιτυγχάνεται μέσω των συχνών επαναστατικών κηρυγμάτων του, τα οποία διέπονται από μία σαφή εσχατολογική προοπτική με έντονα σωτηριολογικά στοιχεία. Τα στοιχεία αυτά προσδίδουν στον Αγώνα της Παλιγγενεσίας τον χαρακτήρα ενός υπερβατικού αγώνα που διεξήγετο ανάμεσα στις δυνάμεις του καλού (ελληνικό Γένος) και του κακού (Οθωμανός δυνάστης). Η παρέμβαση της Θείας Πρόνοιας στην ιστορία υπέρ του επαναστατημένου γένους θεωρείται από τον συγκεκριμένο ιεράρχη ως δεδομένη, παρ' όλο που κρίνει απαραίτητο να ικετεύσει τον Παντοκράτορα για αυτή στην σχετική ευχή που είχε συντάξει. Η πραγματοποίηση όμως του σχεδίου της Θείας Πρόνοιας μπορεί να επιτευχθεί μόνο αν οι ίδιοι οι ραγιάδες συμμετάσχουν ενεργά στον ένοπλο αγώνα που αποτελεί τον μόνο τρόπο για να επιτύχουν την απελευθέρωσή τους. Ένας τέτοιος αγώνας όμως δεν πρέπει να τους φοβίζει, καθώς ακόμα κι αν κάποιος απολέσει τη ζωή του θα έχει κερδίσει μία θέση στον Παράδεισο ως μάρτυρας της αναγεννώμενης πατρίδας και της χριστιανικής πίστης. Το τελευταίο απορρέει από το ότι ο τυραννικός δυνάστης είναι αλλόθρησκος, κάτι που, όπως φαίνεται, προσδίδει ιερών χαρακτήρα στην Επανάσταση. Η ενεργή συμμετοχή στον ένοπλο αγώνα αναδεικνύεται έτσι σε υποχρέωση κάθε πιστού τέκνου της Ορθοδόξου Εκκλησίας. Για αυτό τον λόγο, άλλωστε, παρέχει άδεια στους πολεμιστές να συμμετέχουν των Αχράντων Μυστηρίων, παρά τις σχετικές κανονικές απαγορεύσεις, και παράλληλα τους καλλιεργεί την προσδοκία μίας θέσης στον Παράδεισο. Κάθε νεκρός μαχητής, επομένως, αποτελεί μάρτυρα της αναγεννώμενης πατρίδας, ισάξιος με τους μάρτυρες της χριστιανικής πίστης που θυσίασαν με αυταπάρνηση τη ζωή τους για την αληθινή θρησκεία του Χριστού.

Ο επίσκοπος Άνθιμος ονειρευόταν, όπως παραδίδεται από τον Voutier, να καταστεί και αυτός ένας από τους μάρτυρες του επαναστατημένου γένους.⁶¹ Κάτι τέτοιο τελικά δεν κατέστη δυνατόν, καθώς θα αφήσει την τελευταία του αναπνοή εξαιτίας της επιδημίας του τύφου που ξέσπασε στη Τριπολιτσά μετά την γενική σφαγή που ακολούθησε την άλωσή της από τις δυνάμεις των επαναστατών.⁶² Είναι σίγουρο όμως ότι έχει κερδίσει μία θέση στο εθνικό πάνθεον, έστω και αν η προσφορά του στον Αγώνα της Παλιγγενεσίας έχει πλέον λησμονηθεί.

61 Voutier 1823, 131.

62 Γριτσόπουλος 1982, 373 · Πανταζής 2015, 237.



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ:

Πηγές

- Αγγελόπουλος Γεώργιος & Παππαδόπουλος Γεώργιος (1866): *Τα κατά τον αοίδιμον πρωταθλητήν του ιερού των Ελλήνων αγώνος τον Πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως Γρηγόριον τον Ε', τ. Β',* Εκδ. Εθνικού Τυπογραφείου, εν Αθήναις.
- Γιανναροπούλου Ιωάννα (1968-69): «Σχεδιάσμα Ιστορίας της Επαναστάσεως υπό Ρήγα Παλαμίδα. Α'. Τα γεγονότα του πρώτου έτους (1821)», *Μνημοσύνη* 2, Αθήναι, σσ. 374-426.
- Κριεζής Δημήτριος Ι. (1874): *Επανόρθωσις εσφαλμένων τινων εκ των απομνημονευμάτων περί της Ελληνικής Επαναστάσεως υπό Φωτάκου πρώτου υπασπιστού του Θεοδώρου Κολοκοτρώνη*, Εκ του Τυπογραφείου Φ. Λούη, Αθήναι.
- Οικονόμου Μιχαήλ Γ. (1873): *Ιστορικά της Ελληνικής Παλιγγενεσίας ή ο ιερός των Ελλήνων αγών*, Εκ του Τυπογραφείου Θ. Παπαλεξανδρή, εν Αθήναις.
- Πηδάλιον 1841²: Πηδάλιον της νοητής νηός, της Μίας Αγίας, Καθολικής και Αποστολικής των ορθοδόξων Εκκλησίας : Ήτοι άπαντες οι ιεροί και θείοι κανόνες των αγίων οικουμενικών Συνόδων, των τοπικών, και των κατά μέρος θείων πατέρων, ελληνιστί μεν, χάριν αξιοπιστίας εκτιθέμενοι, δια δε της καθ' ημάς κοινοτέρας διαλέκτου, προς κατάληψιν των απλουστέρων ερμηνευόμενοι παρά Αγαπίου Ιερομονάχου και Νικοδημου Μοναχού, Τυπογραφία Κωνσταντίνου Γκαρμπολά του Ολυμπίου*, εν Αθήναις.
- Ράλλης Γεώργιος Α. & Ποτλής Μιχαήλ (1852): *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων των τε αγίων και πανευφήμων Αποστόλων, και των ιερών και οικουμενικών και τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος αγίων Πατέρων*, τ. Β', Εκ της Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, Αθήνησιν.
- Ράλλης Γεώργιος Α. & Ποτλής Μιχαήλ (1854): *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων των τε αγίων και πανευφήμων Αποστόλων, και των ιερών και οικουμενικών και τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος αγίων Πατέρων*, τ. Δ', Εκ της Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, Αθήνησιν.
- Σπηλιάδης Νικόλαος (1972): *Απομνημονεύματα*, επιμ. Π. Φ. Χριστόπουλος, τ. Α', Εκδ. Διονυσίου Καραβία, Αθήναι.
- Τερτσέτης Γεώργιος (1958): *Άπαντα. Κολοκοτρώνη Απομνημονεύματα*, επιμ. Γ. Βαλέτα, τ. Β', Εκδ. Παρθενών, Αθηναί.
- Τρικούπης Σπυρίδων (1978): *Ιστορία της Ελληνικής Επαναστάσεως*, Εκδ. Γιοβάνη, τ. Α', Αθήναι.
- Φιλήμων Ιωάννης (1860): *Δοκίμιον ιστορικών περί της Ελληνικής Επαναστάσεως*, Εκ του Τυπογραφείου Π. Σούτσα και Α. Κτενά, τ. Γ', εν Αθήναις.
- Φραντζής Αμβρόσιος (1841): *Επιτομή της ιστορίας της αναγεννηθείσης Ελλάδος*, τ. Δ', Τυπογραφία Κ. Ράλλη, εν Αθήναις.
- Φωτεινός Ηλίας (1956): *Οι άθλοι της εν Βλαχία Ελληνικής Επαναστάσεως το 1821 έτος*, επιμ. Εμμ. Πρωτοψάλτης, Εκδ. Γ. Τσουκαλά, Αθήναι.
- Χρυσανθόπουλος Φώτιος ή Φωτάκος (1858): *Απομνημονεύματα περί της Ελληνικής Επαναστάσεως*, Εκ του Τυπογραφείου Π.Δ Σακελλάριου, Αθήνησι.
- Χρυσανθόπουλος Φώτιος ή Φωτάκος (1888): *Βίοι Πελοποννησίων ανδρών*, έκδ. Σ. Ανδρόπουλος, χ.ε., Αθήναι.
- Raybaud Maxime (1824): *Memoires sur la Grece pour servir a l'histoire de la guerre de l' Independance*, τ. Α', Εκδ. Tournachon-Molin, Paris.
- Voutier Olivier (1823): *Mémoires sur la guerre actuelle des Grecs*, Εκδ. Bossange Frères, Paris.



Δευτερευουσα Βιβλιογραφια

- Ατέσης μητρ. Βασίλειος Γ. (1975): «Επισκοπικοί κατάλογοι της Εκκλησίας της Ελλάδος απ' αρχής μέχρι σήμερα», *Εκκλησιαστικός Φάρος* 57: 1-2, σσ. 111-173.
- Βακαλόπουλος Απόστολος Ε. (1982): *Ιστορία του νέου ελληνισμού. Η μεγάλη Ελληνική Επανάσταση (1821-1829). Η εσωτερική κρίση (1822-1825). Στρατιωτικές επιχειρήσεις, διπλωματικές και πολιτικοκοινωνικές ζυμώσεις, ο πρώτος διχασμός, φυσικό περιβάλλον, παραδοσιακοί οικισμοί και λαός*, τ. Στ', Εκδ. Αντώνης Σταμούλης, Θεσσαλονίκη.
- Βαρβαρήγος Ποθητός (2011): *Θρησκεία και Θρησκευτική ζωή κατά τον Πόλεμο της Ανεξαρτησίας*, αδημ. διπλωματική εργασία, Τμήμα Ιστορίας – Αρχαιολογίας Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη.
- Βαχαβιώλος Δημήτριος Θ. (2012): «Ανέκδοτο υπόμνημα εκλογής επισκόπου Έλους από το Αρχιεπισκοπείο του Οικουμενικού Πατριαρχείου (1η Αυγούστου 1775)», *Λακωνικά Σπουδαί* 20, σσ. 231 – 246.
- Γιαννικόπουλος Ηλίας (2013): «Εικόνες από το Τουρκοκρατούμενο Γεράκι», στο: *Πρακτικά του Λακωνικού Πνευματικού Συμποσίου (Γύθειο, 17-19 Οκτωβρίου 2008)*, Αθήναι: Εταιρεία Πελοποννησιακών Σπουδών, σσ. 203-230.
- Γριτσόπουλος Τάσος Αθ. (1971): «Η Εκκλησία εις τον απελευθερωτικόν αγώνα», *Παρνασσός* 13:2, σσ. 237-266.
- Γριτσόπουλος Τάσος Αθ. (1982): *Ιστορία του Γερακίου*, Εκδ. Συνδέσμου των εν Αττική Γερακιτών, Αθήναι.
- Γριτσόπουλος Τάσος Αθ. (1992): *Η Εκκλησία της Πελοποννήσου μετά την Άλωση*, Εκδ. Εταιρείας Πελοποννησιακών Σπουδών, Αθήναι, 1992.
- Ηλιού Φίλιππος (1995): «Πόθος μαρτυρίου», *Τα Ιστορικά* 12/23, σσ. 267-284.
- Θεοτοκάς Νίκος (2006): «Η Επανάσταση του έθνους και το ορθόδοξο γένος. Σχόλια για τις ιδεολογίες στο Εικοσιένα», στο: Νίκος Θεοτοκάς & Νίκος Κοταρίδης, *Η Οικονομία της βίας. Παραδοσιακές και νεωτερικές εξουσίες στην Ελλάδα του 19ου αιώνα*, Αθήνα: Εκδ. Βιβλιόραμα, σσ. 11 – 57.
- Κονιδάρης Γεράσιμος Ι. (1960): *Εκκλησιαστική Ιστορία της Ελλάδος από της ιδρύσεως των Εκκλησιών αυτής υπό του αποστόλου Παύλου μέχρι σήμερα*, τ. Β', χ.ε., εν Αθήναις 1960.
- Κορδάτος Γιάννης (1957): *Μεγάλη Ιστορία της Ελλάδας*, τ. Ι', Εκδ. 20^{ος} αιώνας, Αθήνα.
- Κορομπόκης αρχιμ. Καλλίνικος Δ. (2009): «Η Εκκλησία του Άργους τον 19^{ον} αιώνα. Γενική Θεώρηση», στο: *Το Άργος κατά τον 19^ο αιώνα. Πρακτικά Α' Συνεδρίου Αργειακών Σπουδών (5-7 Νοεμβρίου 2004)*, Άργος: Σύλλογος Αργείων «Ο Δαναός», σσ. 117-136.
- Πανατζής Σταΐκος Γ. (2015): *Ο επίσκοπος Έλους Άνθιμος Σκαλιστήρης και η συμβολή της οικογένειας Σκαλιστήρη στην ανάπτυξη της σύγχρονης Ελλάδας*, χ. ε., Αθήνα.
- Παπαθανασόπουλος Ηλίας (1971): «Ο επίσκοπος Έλους Άνθιμος Σκαλιστήρης», *Λακωνικά* 8/45, σσ. 82-84.
- Πουλής Γεώργιος Α. (1990²): *Η άσκηση βίας στην άμυνα και στον πόλεμο κατά το εκκλησιαστικό δίκαιο*, Εκδ. Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη.
- Πουλής Γεώργιος Α. (2008²): *Εκκλησιαστικό Ποινικό Δίκαιο. Δοκιμές πολλαπλής ανάγνωσης*, Εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα – Θεσσαλονίκη.
- Σκαρίμπας Γιάννης (1995): *Το '21 και η αλήθεια*, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα.
- Σμυρναίος Αντώνης Λ. (2018), «Τόποι μαρτυρίου Ελλήνων, Τούρκων και Εβραίων στην Ελληνική Επανάσταση: Ένας αμφισθενής καθαγιασμός του ηρωϊσμού και της βίας;», *Πολεμικές Συγκρούσεις και τόποι καθαγιασμού του απελευθερωτικού Αγώνος κατά την Επανάσταση του 1821. Πρακτικά του Στ' Συνεδρίου της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος (Αθήνα, 6 - 7 Οκτωβρίου 2017)*, Αθήνα: Εκδ. Αρχονταρίκι, σσ. 235 – 273.



- Σμυρναίος Αντώνης Λ. (2021): «“Ελευθερία ή Θάνατος”»: Οι περιπετειώδεις ποιότητες μίας ακραίας διακινδύνευσης», *Θεολογία* 92:3, σσ. 133 – 172.
- Τζεδόπουλος Γιώργος (2010): «Το μαρτύριο στα χρόνια της οθωμανικής κυριαρχίας: Ο κύκλος και οι ρωγμές», στο: Κώστας Λάππας, Αντώνης Αναστασόπουλος, Ηλίας Κολοβός (επιμ.), *Μνήμη Πηνελόπης Στάθη. Μελέτες ιστορίας και φιλολογίας*, Ρέθυμνο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2010, σσ. 355 – 370.
- Τζεδόπουλος Γιώργος (2002): «Εθνική ομολογία και συμβολική στην Ελλάδα του 19^{ου} αιώνα: Οι εθνομάρτυρες», *Μνήμων* 24, σσ. 107-142.
- Eshel Shay (2018): *The Concept of the Elect Nation in Byzantium*, Εκδ. Brill, Leiden – Boston.
- Fedalto Giorgio (1988): *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis: Series Episcoporum Ecclesiarum Christianarum Orientalium. I. Patriarchatus Constantinopolitanus*, Εκδ. Messaggero, Padova 1988.
- Flori Jean (1999): *Pierre l'Ermite et la première Croisade*, Εκδ. Fayard, Paris.
- Haldon John (1999): *Warfare, State and Society in the Byzantine World 565-1204*, Εκδ. UCL Press, London.
- Synkellou Efstratia (2012): «Reflections on Byzantine “war ideology” in Late Byzantium, Byzantine war ideology between Roman imperial concept and Christian religion», στο: P. Soustal - I. Stouraitis (εκδ.), *Akten des Internationalen Symposiums (Wien, 19-21 Mai 2011)*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, σσ. 99-107.
- Zachariadou Elissavet (1990-1991): «The Neomartyr’s Message», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 8, σσ. 51 – 63.



THE CONTRIBUTION OF THE ORTHODOX CLERGY IN THE ENCOURAGEMENT OF THE REBEL NATION: THE CASE OF ANTHIMOS SKALISTIRIS, BISHOP OF HELOS (1811-1821)

Summary:

Anthimos, bishop of Helos (1811-1821), is one of the little known personalities of the Greek Revolution, despite the fact that he played a decisive role in many of the military and political events that took place during the first months of the Greek Revolution. The available testimonies describe him as a particularly ascetic but fearless leader who also encouraged the Greeks with fiery speeches. These speeches were governed on the one hand by a profound Ottoman-murderous rage and on the other by the necessary attempt to sanctify the Revolution. The present paper focuses on this attempt to sanctify the Revolution.

Keywords:

Antimos,
Bishop of Helos,
Encouragement,
Elect nation,
13th Canon of Saint Basil the Great,
National martyrs.



ΤΟ ΧΡΟΝΟΛΟΓΙΚΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΙΔΡΥΣΕΩΣ ΤΗΣ ΡΩΣΙΚΗΣ ΜΟΝΗΣ ΣΤΟΝ ΑΘΩ

Mirko Sajlović*

Καθηγητής Εκκλησιαστικής Ιστορίας,
Θεολογική Σχολή,
Πανεπιστήμιο Ανατολικού Σαράγιεβο

Περίληψη:

Η ιστορία της ρωσικής μονής του Αγίου Παντελεήμονα στο Άγιο Όρος, ιδιαίτερα από τον 14^ο έως τα μέσα του 19^{ου} αιώνα, είναι πολύ περίπλοκη. Σε όλη αυτή την περίοδο, για περισσότερους από πέντε αιώνες, η μονή διοικούνταν από μη Ρώσους μοναχούς. Επομένως, το ερώτημα που έθεσαν οι Έλληνες ιστορικοί από τα μέσα του 19^{ου} έως τα μέσα του 20^{ου} αιώνα - «ποιος έχει το ιστορικό δικαίωμα να διαχειρίζεται τη μονή;» - δεν φαινόταν αβάσιμο. Ωστόσο, είναι απορίας άξιο ότι η απάντηση στο ερώτημα αυτό αναζητήθηκε όχι μόνο στην προβληματική περίοδο της ιστορίας της μονής (1309-1875), αλλά και στην περίοδο πριν από αυτήν. Αμφισβητώντας την πρώιμη ιστορία της ρωσικής μονής (έως το 1309), αμφισβητήθηκαν τα ιστορικά δικαιώματα των Ρώσων μοναχών να κατέχουν τη μονή του Αγίου Παντελεήμονα, δηλαδή οδήγησε στο συμπέρασμα ότι η μονή έγινε ρωσική μόλις το 1875. Με βάση τις σύγχρονες ιστορικές αναφορές, φαίνεται ότι η πρώιμη περίοδος της ιστορίας της ρωσικής μονής είναι αδιαμφισβήτητη τόσο ως προς την εθνική δομή του μοναχισμού της όσο και ως προς το ποιος διοικούσε το μοναστήρι. Η ύπαρξη του ρωσικού μοναχισμού και της ρωσικής μονής στο Άγιο Όρος πριν από τον 13^ο αιώνα επιβεβαιώνεται αναμφίβολα από σερβικές ιστορικές πηγές από τα τέλη του 12^{ου} έως τα μέσα του 18^{ου} αιώνα.

Article info:

Received: January 18, 2022
Correction: March 3, 2022
Accepted: May 9, 2022

Λέξεις Κλειδιά:

Άγιο Όρος,
Ρωσική μονή,
Μονή Παντελεήμονα,
Άγιος Σάββας,
Δομεντιανός,
Ρώσοι,
Έλληνες,
Σέρβοι.

Σε όλη την ιστορία του - από το 972 έως σήμερα - το Άγιο Όρος απολάμβανε αυτόνομο καθεστώς. Όλες οι πολιτικές αρχές σε αυτό - ξεκινώντας από τη βυζαντινή διοίκηση, την βουλγαρική, την λατινική, την ηπειρώτικη, την σερβική, την οθωμανική και εν συντομία την γερμανική του Αδόλφου Χίτλερ, μέχρι τη σημερινή της Ελληνικής Δημοκρατίας



- έχουν αναγνωρίσει και αναγνωρίζεται το συγκεκριμένο αυτόνομο καθεστώς του μοναστικού βίου του Άθω. Φυσικά και οι Αγιορείτες αναγνώρισαν, οικειοθελώς ή εξ ανάγκης, τις νεοσύστατες πολιτικές δομές διακυβέρνησης, ζητώντας από εκείνους κυρίως να προστατεύσουν την ελευθερία της μοναστικής ζωής στον Άθω. Έτσι, κάθε πολιτική εξουσία, από τη Βυζαντινή μέχρι τη σημερινή Δημοκρατία της Ελλάδας, ήταν με τον τρόπο της ο πολιτικός προστάτης της αυτονομίας του Αγίου Όρους. Ωστόσο, μετά την απελευθέρωση του Αγίου Όρους από τους Τούρκους το 1912 από την πλευρά της ελληνικής στρατιωτικής δύναμης, επικράτησε κατ' αρχήν νομική αβεβαιότητα. Η Αυτοκρατορική Ρωσία εξέφρασε τότε τις αξιώσεις της να είναι μαζί με την Ελλάδα ο πολιτικός προστάτης του Αγίου Όρους σε διεθνές επίπεδο. Ακριβέστερα, η Ρωσία ήθελε «συνδιοίκηση και συγκυριαρχία στο Άγιον Όρος με την Ελληνική Κυβέρνηση».¹ Αυτές οι ρωσικές απαιτήσεις, όπως είναι γνωστό, οδήγησαν στη δημιουργία διεθνούς ρωσοελληνικού ζητήματος σχετικά με το Άγιο Όρος. Μόνο μετά από αρκετές διεθνείς διαπραγματεύσεις, αυτό το ζήτημα θα επιλυθεί με τη συμφωνία από τη Λωζάνη το 1923, σύμφωνα με την οποία το Άγιο Όρος, ως αυτόνομη μοναστική πολιτεία με ιδιόρρυθμο τρόπο διοικήσεως, γίνεται «αυτόδιοίκητον τμήμα του Έλληνικού Κρατούς, του οποίου η κυριαρχία παραμένει άθικτος επί' αυτού».² Ωστόσο, κατά την περίοδο επίλυσης αυτού του ρωσοελληνικού ζητήματος και οι δύο πλευρές χρησιμοποίησαν ακατάλληλα μέσα και επιχειρήματα για να αποδείξουν το ιστορικό τους δικαίωμα να είναι ο νέος πολιτικός προστάτης του Αγίου Όρους - Οι Ρώσοι έφεραν τεράστιο αριθμό μοναχών από τη Ρωσία στο Άγιο Όρος, ενώ οι Έλληνες, με τη νέα τους επανερμηνεία των ιστορικών δεδομένων προσπάθησαν να αλλάξουν την επίσημη ιστορία του ρωσικού μοναχισμού στον Άθω. Μερικοί Έλληνες ιστορικοί έφτασαν μάλιστα στο σημείο να διαγράψουν εντελώς την ιστορία του «ρωσικού μοναστηριού» μέχρι το 1875. Φυσικά, σε αυτό το ελληνικό δημιούργημα μιας νέας (ανύπαρκτης) ιστορίας του «ρωσικού μοναστηριού», χρησιμοποιήθηκαν ιστορικές πηγές επιλεκτικά και με τάση ερμηνευόμενες σύμφωνα με τον καθιερωμένο στόχο.

Πράγματι, το ελληνορωσικό ζήτημα στο Άγιο Όρος σχετικά με το πατριαρχικό και σταυροπηγιακό μοναστήρι του Αγίου Παντελεήμονος ξεκίνησε και πριν από την απελευθέρωση του Αγίου Όρους από τους Τούρκους. Το πρόβλημα προέκυψε κατά την εποχή που Ρώσοι και Έλληνες μοναχοί ζούσαν ακόμη μαζί στο μοναστήρι λόγω της εκλογής νέου ηγουμένου. Συγκεκριμένα, δεδομένου ότι κατά την περίοδο 1870-1875 υπερτερούσαν αριθμητικά, οι Ρώσοι μοναχοί το 1870 ανέδειξαν τον Ρώσο ιερομόναχο Μακάριο ως τον διάδοχο του γηραιού Έλληνα ηγουμένου Γερασίμου. Έτσι, όταν ο Έλληνας ηγούμενος Γεράσιμος απεβίωσε το 1875, οι Ρώσοι επέλεξαν για ηγούμενο τον τότε αρχιμανδρίτη Μακάριο, παρά τις επί πολλές αντιρρήσεις των Ελλήνων.³ Τελικά, «πρός κατά παυσιν τῶν σκανδάλων καὶ ταραχῶν, εἰσάγουσα τὴν ὁμόνοιαν καὶ εἰρήνην»,⁴ ο Οικουμενικός Πατριάρχης Ιωακείμ Β', με σιγίλιο (Σεπτέμβριος του 1875), αναγνώρισε επίσημα την εκλογή του Μακαρίου.⁵

1 Παπουλίδη (1997), 251.

2 *Καταστατικός Χάρτης του Αγίου Όρους Άθω*, (1979), Άγιον Όρος, 5.

3 Βλάχου (1903), 318.

4 Meyer (1894), 266.

5 Meyer (1894), 263-269 (Πατριαρχικό και Συνοδικό σιγίλιο του Ιωακείμου του Β' από το Σεπτέμβριο 1875). Επίσης προβλ.: Ν. Γ. Μυλωνάκου, (1960), *Άγιον Όρος και Σλάβοι*, Άθω, 80-85; Ι. Π. Μαμαλάκη, *Το Άγιον Όρος δια των αιώνων*, Θεσσαλονίκη 1971, 453-454.



Με αυτό τον τρόπο, «διὰ μεγάλης πλειοψηφίας τῶν Ὀσιωτάτων Πατέρων»⁶ Ρώσων, λύθηκε το ζήτημα υπέρ των Ρώσων και η μονή έγινε επισήμως ρωσική.⁷ Ὅμως, αυτό δεν σταμάτησε την υπάρχουσα διαμάχη μεταξύ των Ελλήνων και των Ρώσων μοναχών. Η αντιπαράθεση συνεχίστηκε στον ιστορικό και επιστημονικό τομέα. Τότε, μεταξύ των ερευνητών, τέθηκε το ερώτημα: «πῶς ὠνομάσθη τῶν Ρώσων Μονή».⁸ Ουσιαστικά, το ερώτημα ήταν: σε ποιον ανήκει το ιστορικό δικαίωμα⁹ διαχείριση του μοναστηριού αφού η εκλογή του Ρώσου ως ηγούμενου έγινε για πρώτη φορά στους νεότερους χρόνους μετά από αρκετούς αιώνες.¹⁰

Πολλά άρθρα έχουν γραφτεί για το θέμα αυτό.¹¹ Προκειμένου να μην επαναλαμβάνεται αυτό που έχει ήδη ειπωθεί, απλώς εισαγωγικά θα δηλώσουμε μόνο το εξής. Το γεγονός είναι ότι το ρωσικό μοναστήρι ξεκινώντας από το 1016¹² μέχρι σήμερα, είναι γνωστό ως «Μονή τῶν Ρώσων» ή «Μονή τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονος τῶν Ρώσων».¹³ Ωστόσο, εάν επανεξετάσουμε την ιστορία του μοναστηριού και σταθμίσουμε „ποιος κυβερνούσε την μονή τῶν Ρώσων“, τότε θα μπορέσουμε να διακρίνουμε την ιστορία του σε τρεις μεγάλες περιόδους:

α) από τις αρχές του 11^{ου} έως τις αρχές του 14^{ου} αιώνα. Καθ' ὅλη την διάρκεια αυτής της περιόδου το μοναστήρι (το μονύδριο ἢ τα μονύδρια) εἶχε ρωσικό χαρακτήρα. Με βάση τις σύγχρονες μελέτες με μεγάλη βεβαιότητα μπορεί να συναχθεί το συμπέρασμα ότι μετά το 1271 οι Αθωνίτες εκλάμβαναν την μονή Παντελεήμονος αποκλειστικά ως ρωσικό καθίδρυμα.¹⁴

6 Meyer, (1894), 266.

7 Βλάχου (1903), 318. Είναι προφανές ότι ο πατριάρχης και η Σύνοδος θέλησαν να λύσουν αυτό το πολύπλοκο ζήτημα του εθνικού ανταγωνισμού (του εθνοφυλετισμού) με ευαγγελικό τρόπο – „ἀνευ οἰασδήποτε προνομιακῆς ἢ φυλετικῆς διακρίσεως, ...“ „ἀνευ διακρίσεως φυλετικῆς...“, Ph. Meyer, 267, 268.

8 Βλάχου (1903), 313.

9 Μυλωνάκου (1960), 76-77.

10 Χρήστου (1970), 96.

11 Σχετική βιβλιογραφία για την ελληνορωσική διαμάχη το δεύτερο ἡμισυ του 19^{ου} αιώνα, βλ.: Κ. Παπουλίδης (2006), Το ανατολικό ζήτημα και οι θρησκευτικές διαστάσεις του: η ελληνορωσική διαμάχη στο Ἅγιον Ὄρος το 19^ο αἰ. από τα βρετανικά αρχεῖα (Ἅγιον Ὄρος. Πνευματικότητα και Ὀρθοδοξία – Τέχνη, Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν), Θεσσαλονίκη, 301-302, υποσημ. 1.

12 Η πρώτη γνωστή υπογραφή ηγούμενου των Ρώσων είναι από το 1016 - „Γερασμιος μο(να)χ(ός) ελε(ῶ) θ(εο) ὤ πρεσβυτερος κ(αί) ηγουμενος μονῆς του Ρῶς μαρτυρον υπεγραψα“. Archives de l' Athos V, Actes de Lavra I, (1970), (έκδ. P. Lemerle, A. Guillou και N. Svorinos με την συνεργασία της Denise Papachryssantou), Paris, No 19, σελ. 155, στ. 37-38.

13 Το μικρό μοναστήρι του Ξυλουργού ἤδη από το 1030 ονομάζεται „τῶν Ρουσῶν ἢ Ρώσων“ ὅπως και το μοναστήρι „Θεσσαλονικέως ἢ Ρώσων“. Ἀκόμα και ὅταν μεταφέρθηκε η ἔδρα της μονῆς στην σημερινή της θέση κοντά στην παραλία η νέα μονή εξακολουθεῖ να αποκαλεῖται ὅπως και παλαιά.

14 Archives de l' Athos XII, Actes de Saint-Pantéléèmon, (1982), (ed. Par Paul Lemerle, Gilbert Dagron, Sima Ćirković), Paris, (Chronologie de Saint - Pantéléèmon des origines à 1500; εισαγωγή από τον P. Lemerle), 9-10. Κατά το συμπέρασμα του Pavlikianov „ἡ μονή τοῦ Ξυλουργοῦ εἶχε διαμορφώσει τὸ ρωσικό γλωσσικό χαρακτήρα της ὀπωσδήποτε δύο μὲ τρεῖς δεκαετίες πρὶν ἀπὸ τὴν ἐμφάνιση τῆς μαρτυρίας γιὰ τὴν ὕπαρξη 49 ρωσικῶν βιβλίων στὸ σκευοφυλάκιο τῆς“ το 1142. Παυλικιάνωφ (1999), 279.



β) από τις αρχές του 14^{ου} αιώνα (1311)¹⁵ έως το 1875. Μετά την καταστροφή από τους Καταλανούς (1309) το μοναστήρι σχεδόν εγκαταλείφθηκε. Σύντομα ανοικοδομήθηκε από τους Σέρβους γεγονός που το έθεσαν υπό την προστασία των Σέρβων βασιλέων και Δεσποτών (Nemanjići, Mrnjavčevići, Hrebeljanovići, Brankovići, Dejanovići)¹⁶ έως τα μέσα ή το τέλος του 16^{ου} αιώνα.¹⁷ Είναι χαρακτηριστικό ότι, κατά την εποχή της Σερβικής διοίκησης, η μονή Παντελεήμονος, αν και αποκαλείται Ρωσικό Ίδρυμα,¹⁸ στα επίσημα έγγραφα της δέν γινόταν καμία μνεία Ρώσων μοναχών παρά μόνο Σέρβων καί Ελλήνων.¹⁹ Η συμμετοχή των Ρώσων στην επάνδρωση τής μονής πρέπει να ήταν πλέον αρκετά περιορισμένη.²⁰ Μετά την αποτίναξη του Τατάρου-Μογγολικού ζυγού, ο αριθμός των Ρώσων μοναχών στον Άθω άρχισε να αυξάνεται,²¹ παρά το ότι τα σωζόμενα έγγραφα δείχνουν ότι οι Σέρβοι εξακολουθούσαν να κατέχουν τις ηγετικές θέσεις.²² Από το 1568/9 έως το 1583 „η Μονή των Ρώσων“ παρέμεινε κλειστή προσωρινώς και, εν συνεχεία, προσαρτήθηκε στη μονή Χιλανδαρίου.²³ Κατά τον 17^ο αιώνα η Μονή φαίνεται να βρισκόταν σε παρακμή. Πιθανότατα την εποχή αυτή οι Έλληνες ανέλαβαν το μοναστήρι.²⁴ Στις αρχές του 18^{ου} αιώνα ως αποτέλεσμα του Ρωσοτουρκικού πολέμου το μοναστήρι ήταν εντελώς φτωχό και σχεδόν έρημο. Το 1725 στην Μονή ζούσαν τέσσερις μοναχοί, δύο Ρώσοι και δύο Βουλγάροι, ενώ το 1744 δεν υπήρχε κανένας Ρώσος μοναχός.²⁵ Στη συνέχεια, ο αριθμός των Ελλήνων μοναχών αυξήθηκε εντυπωσιακά και έφθασε τους 60 μοναχούς, οι οποίοι, λόγω της σαθρότητας των υπαρχόντων οικοδομημάτων, μετέβησαν στην περιοχή της παραλίας (στο χώρο του αρσανά του μοναστηριού) όπου ανήγειραν νέα κτίρια και έτσι επανίδρυσαν τη μονή του Αγίου Παντελεήμονος το 1765 υπό την επωνυμία „Ρούσικο“. Το παλιό μοναστήρι του Αγίου Παντελεήμονος εξακολουθούσε ωστόσο να διατηρεί το όνομα „του παλαιού Ρωσικού“ και παρέμεινε μέρος του

15 Έτος έκδοσης του χρυσόβουλλου του Ανδρόνικου Β' (1311), έτος το οποίο Paul Lemerle εκλαμβάνει ως χρόνο έναρξης της σερβικής κυριαρχίας στη μονή του Αγίου Παντελεήμονος (*Actes de Saint-Pantéléèmon*, 10). Όμως, υπάρχει η υπόθεση ότι μετά την πτώση της Ρωσίας στο μογγολικό-ταταρικό ζυγό (κατά τα μέσα του 13ου αιώνα), ο αριθμός των Ρώσων μοναχών σύντομα άρχισε να μειώνεται και ο αριθμός των Σέρβων να αυξάνεται. Η υπόθεση υποστηρίζεται από το γεγονός ότι το 1261 ο ηγούμενος της μονής Παντελεήμονα Μεθόδιος ήταν Σέρβος, όπως το αποδεικνύει η υπογραφή του (*Archives de l'Athos XIII, Actes de Docheiarioy*, (1984), Paris, No 7, στ. 44 „*Μεθοδιε ιερομενος τον Ρουσ*“). Βλ. Α. Α. Турилов, *Αφον и Россия. Русские иноки на Афоне в XI-XVII вв.* www.pravenc.ru/text/77102.html Ημερομηνία πρόσβασης: 20/12/2019.

16 *Actes de Saint-Pantéléèmon*, (Εισαγωγή, P. Lemerle) 12-17; *История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейшии хвремен до 1735 года*, том. 4 (Издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне), Святая Гора Афон 2019, 229-284 (*Ιστορία της ρωσικής Μονής Αγίου Παντελεήμονος στο Άγιο Όρος από την αρχαιότητα μέχρι το 1735*, τόμος 4).

17 Παυλικιάνωφ (1999), 280.

18 Соловьев, Мошин (1936), 128, 130. „*ή τοιαύτη σεβασμία τῶν Ῥώσων μονή*“ (το χρυσόβουλλο του τσάρου Δουσάν για την μονή Παντελεήμονα 1348?).

19 Стојановић (1923), *Стари српски записи и натписи*, IV, Сремски Карловци, αρ. 6243.

20 Παυλικιάνωφ (1999), 277.

21 Μαμαλάκη (1971), 236-237, 244-245, 258; Χρήστου (1970), 96-97.

22 Παυλικιάνωφ (1999), 274-275; Α. Α. Турилов, *Αφον и Россия. Русские иноки на Афоне в XI-XVII вв.* www.pravenc.ru/text/77102.html Ημερομηνία πρόσβασης: 20/12/2019.

23 Φοτιή (2000), 103.

24 Αυτό αποδεικνύεται από την ελληνική επιγραφή σε μία πέτρα που χρονολογείται από το 1619, η οποία διατηρείται ανάμεσα στα μουσειακά εκθέματα της μονής. Προβλ. *Православная Энциклопедия*, том 4, Москва 2002, 146-149; (Α. Α. Турилов, *Αφον и Россия. Русские иноки на Афоне в XI-XVII вв.*), www.pravenc.ru/text/77102.html Ημερομηνία πρόσβασης: 20/11/2019.

25 Григорович-Барский (1887), 297.



νέου μοναστηριού (παραμοναστήριον). Το νέο „ρωσικό“ μοναστήρι εκτός από το παλιό όνομα κληρονόμησε τα δικαιώματα και την περιουσία του παλιού μοναστηριού καθώς επίσης και την κακή οικονομική του κατάσταση. Στα χρόνια των ελληνικών εθνεγερσιών (1821-1829), όταν ο τουρκικός στρατός κατέλαβε τον Άθω, οι περισσότεροι μοναχοί μέσα σε λίγα χρόνια εγκατέλειψαν τις μονές μετανοίας τους. Μετά την ήττα της Τουρκίας στον πόλεμο με τη Ρωσία και την ολοκλήρωση της ειρηνευτικής διαδικασίας με την Συνθήκη της Αδριανούπολης το 1829, τα τουρκικά στρατεύματα εγκατέλειψαν ολοσχερώς το Άγιον Όρος. Είναι η περίοδος κατά την οποία, ιδιαίτερα μετά το 1830, οι Ρώσοι άρχισαν και πάλι ελεύθερα να έρχονται στο Άγιον Όρος.²⁶ Σύντομα, οι μοναχοί αυτοί αυξήθηκαν τόσο πολύ, ώστε το 1875 διέθεταν πλέον την πλειοψηφία και εξέλεξαν το δικό τους ηγούμενο μετά από μια μακρά χρονική περίοδο εθνικής ρωσικής απουσίας.²⁷

γ) από το 1875 έως σήμερα, με απόφαση του Οικουμενικού Πατριαρχείου, το μοναστήρι του Αγίου Παντελεήμονα είναι ρωσικό.

Από τα παραπάνω μπορεί εύκολα να συναχθεί το συμπέρασμα ότι η ιστορία της αγιορειτικής Μονής του Παντελεήμονος ήταν αρκετά σύνθετη. Η μονή είχε περιόδους ακμής και παρακμής, γνώρισε καταστροφές αλλά και ανακαινίσεις, ανανεώσεις του πληθυσμού της από μοναχούς διαφορετικής εθνικότητας. Είναι επίσης βέβαιο ότι για μεγάλα χρονικά διαστήματα στη διοίκηση του μοναστηριού βρέθηκαν διαφορετικής εθνικότητας ηγούμενοι: Ρώσοι, Σέρβοι, Έλληνες ίσως και κάποιοι Βούλγαροι.²⁸ Ομοίως και οι κτήτορες και οι μεγάλοι ευεργέτες της μονής ήταν Έλληνες, Ρώσοι, Σέρβοι, όπως επίσης και αρκετοί ηγεμόνες της Βλαχίας και της Μολδαβίας.²⁹ Επομένως, εάν κάποιος επιχειρήσει να διαπιστώσει τον ιστορικό και εθνοτικό χαρακτήρα της Μονής καθόλη την διάρκεια της ύπαρξής της με βάση αποκλειστικά την εθνολογική της, σύνθεση φρονούμε ότι ο στόχος θα αποβεί μάταιος.³⁰

Λόγω της πολυπλοκότητας της ιστορίας της μονής, η οποία δεν έχει ακόμη ερμηνευθεί αντικειμενικά στο σύνολό της,³¹ η απάντηση στο ερώτημα „πώς ώνομάσθη τών Ρώσων

26 *Πравославная Энциклопедия*, 146-149; (Α. Α. Турилов) www.pravenc.ru/text/77102.html Ημερομηνία πρόσβασης: 26/11/2019.

27 Χρήστου (1970), 96-97. Μία σύντομη περιγραφή του ηγούμενου Γερασίμου και άλλων υψηλόβαθμων μοναχών στην μονή το 1875, βλέπε, Π. Успенский (1877), *Первое путешествие в Афонскі монастыри и скиты*, Киевъ, отдѣленіе первое, 58-59.

28 Είναι πιθανό ακόμη και μερικοί Βούλγαροι μοναχοί να ήταν ηγούμενοι της μονής Παντελεήμονα. Σε τέτοια συμπεράσματα κατέληξε ο Παυλικιάνωφ με βάση την φιλολογική ανάλυση των υπογραφών ηγουμένων της μονής κατά την βυζαντινή περίοδο. Προβλ. Παυλικιάνωφ (1999), 279-280. Επίσης βλ. Григорович-Барский (1887), 296.

29 Γεδεών (1990), 134, 193-195.

30 Βλέπε την χαρακτηριστική παρατήρηση του Βασιλίου Μπάρσκου από το 1744 όπου μεταξύ των άλλων λέγει: „Манастиръ сей обще тамо отъ всѣхъ, отъ Грековъ, Сербовъ и Булгаръ, нарицається Русскій, не яко отъ Русскихъ царей создася, но яко Руси тамо изначала, или, паче рекши, Россійскіе иноцы, чрезъ множество лѣтъ жителствоваху и имъ обладаху даже до 1735 года.“ Β. Григорович-Барский, 296.

31 Στις παλαιότερες εκδόσεις της ιστορίας της μονής το παραπάνω θέμα έχει ερευνηθεί υποκειμενικά και υπό το πρίσμα μιας μονόπλευρης εθνικής άποψης μέρους των ιστορικών πηγών. Ορισμένες σύγχρονες ιστορίες, γραμμένες με βάση τις ιστορικές πηγές και επιστημονικά αποδεδειγμένα γεγονότα είναι αντικειμενικές αλλά όχι περιεκτικές. Έτσι, στην ιστορία της μονής από την ίδρυσή της μέχρι το 1500 (*Actes de Saint-Pantéléèmon*, 3-19) παρουσιάστηκαν λεπτομερώς μόνο τα ελληνικά έγγραφα αλλά χωρίς μια ευρύτερη ερμηνεία της ιστορίας της μονής. Στην σύγχρονη όμως καταγραφή της ιστορίας της μονής (D. V. Zubov, V. I. Pirogov, *Ιστορία της ρωσικής Μονής Αγίου Παντελεήμονος στο Άγιο Όρος από την αρχαιότητα μέχρι το 1735, μέρος Β'*) υπάρχει μια προσπάθεια να συγκεντρωθούν πληροφορίες σχετικά με την Ρωσική μονή από όλες τις διαθέσιμες πηγές (ελληνικές, σλαβικές). Όμως, τα στοιχεία πρωτογενών πηγών που παρουσιάστηκαν παρέμειναν σχεδόν χωρίς καμία επιστημονική ανάλυση και ερμηνεία.



Μονή“, που τέθηκε αμέσως μετά το 1875 και αφορούσε πρώτιστα την πρώιμη περίοδο της ιστορίας της δεν ήταν διόλου εύκολη. Μεταξύ άλλων, και εξαιτίας του ότι κατά το δεύτερο ήμισυ του 19^{ου} αιώνα και πρώτο ήμισυ του 20^{ου} αιώνα τα επίσημα έγγραφα της μονής Παντελεήμονος δεν ήταν ακόμη συλλεγμένα και δημοσιευμένα με κριτικό επιστημονικό σχολιασμό. Δεύτερον, αν και τα αρχεία της μονής είναι αρκετά πλούσια, εν τούτοις είναι ως έναν βαθμό κατεστραμμένα. Η έλλειψη ιστορικών πηγών για την πρώιμη περίοδο της ιστορίας της οφείλεται στο γεγονός ότι οι Καταλανοί πειρατές λήστεψαν και έκαψαν ολόκληρο το μοναστήρι³² το 1309.³³ Τότε κατέστρεψαν όχι μόνο τα κτήρια αλλά και όλο το αρχαιακό υλικό της μονής.³⁴ Εξαιτίας αυτού, οι αδελφοί της μονής ζήτησαν (1310/1311) από τον αυτοκράτορα την εκ νέου κύρωση και επανέκδοση των ιδιοκτησιακών εγγράφων της μονής που είχαν στο μεταξύ καταστραφεί και με τα οποία θα επανακτούσε τα προνόμια και δικαιώματά που διατηρούσε εως τότε. Στο αίτημα λοιπόν των αδελφών της μονής και με την μεσολάβηση του Σέρβου βασιλιά Μιλούτιν,³⁵ ο αυτοκράτωρ Ανδρόνικος Β΄ ο Παλαιολόγος (1282-1328) ανταποκρίθηκε και εξέδωσε νέο «χρυσόβουλλον λόγον» (1311), σε αντικατάσταση των απολεσθέντων ιδιοκτησιακών εγγράφων με το οποίο ανανέωσε όλα τα προνόμια της μονής.³⁶ Με αυτό τον τρόπο η ρωσική μονή αποκατέστησε τα αρχεία αυτά όπου «τα γνήσια παλαιά πρωτότυπα» αντικαταστάθηκαν από μία πράξη χρυσόβουλου σε ένα επικυρωμένο έγγραφο³⁷ το οποίο συγκέντρωσε όλα όσα αναφέρονταν στα πρωτότυπα έγγραφα.

32 Σχετικά με την καταστροφή της μονής σώζεται μία διήγηση από τον άγνωστο μαθητή του ηγουμένου Χιλανδαρίου Δανιήλ. „И тако у један час божанствениу цркви и све зграде тога манастира упалише, ...“ („Και έτσι, σε ένα σημείο έβαλαν φωτιά στην θεία εκκλησία και σε όλα τα κτίρια του μοναστηρίου, ...“) *Данилови настављачи - Данилов Ученик. Други настављачи Даниловог зборника*, (Προсвета, Српска књижевна задруга), Београд 1989, 97. Όσον αφορά την αυθεντικότητα της διήγησης του μαθητή του Δανιήλ, βλέπε: М. Живојиновић, *Житије архиепископа Данила II као извор за ратовање Каталанске компаније (The Life of Archbishop Daniel II as a Source on the Warring of the Catalan Company)*, ЗРВИ 19 (1980), 251-273. Επίσης, σύμφωνα με τη αφήγηση του *Βίου του γέροντα Ησαΐα* τότε το μοναστήρι έχει καταστραφεί „σχεδόν εντελώς“. Ωστόσο, κατά το δεύτερο τέταρτο του 14^{ου} αιώνα, με την υποστήριξη του Σέρβου τσάρου Στεφάνου Δουσάν, ο Ησαΐας ξαναέκτισε όλα τα κτίρια (την εκκλησία, την трапезарија, τον πύργο) και ενίσχυσε οικονομικά το μοναστήρι (προβλ. το χρυσοβούλλο του Δουσάν για την „σεβασμια των Ρώσων μονή“; А. Соловјев, В. Мошин, 126-131) και έγινε ο ηγούμενος του. Βλ. *Шест нисаца XIV века* (Српска књижевност у 24 књиге), Београд 1986, 34, 94. Στο Γ΄ Τυπικό του Αγίου Όρους (1394) η μονή έρχεται πέμπτη στη σειρά των τότε υπαρχόντων μοναστηριών.

33 Vladimir Mošin καθόρισε το έτος 1309. Προβλ. Мошин (1939), 219; Σχετικά με τις καταλανικές επιθέσεις στο Άγιο Όρος (1307-1310) και τη Ρωσική μονή, βλέπε: Грујић (1935), 1-32; Живојиновић (1991), 78-79.

34 Περί αυτό μας ενημερώνει το χρυσόβουλλο του Ανδρονίκου Β΄ (Σεπτέμβριος 1311), όπου αναφέρει: „Οί έν τή κατά τὸ Άγιον Όρος διακεμμένη σεβασμία τῶ Ρώσων μονή εις ὄνομα τιμωμένη τοῦ ἁγίου Παντελεήμονος τήν ἄσκησιν ποιούμενοι μοναχοὶ τὰ προσόντα τή κατ' αὐτοὺς τοιαύτη σεβασμία μονή παλαιγενή χρυσόβουλλα καὶ λοιπὰ δικαιώματα ἔγγραφα ὑπὸ ἐπισυμβάσης ἀποβαλόντες πυρκαϊᾶς καθὼς οὔτοι διαβεβαιοῦνται καὶ λέγουσι, κἀντεῦθεν ἑτέρου αὔθις πρὸς τῆς ἡμετέρας βασιλείας τυχεῖν χρυσοβούλλου δεόμενοι ἐφ' οἷς εὐρίσκεται μέχρι τοῦ παρόντος ἡ κατ' αὐτ(οὺς) τοιαύτη σεβασμία μονή κατέχουσα κτήμασι, χρώνται μεσίτη ἐπὶ τούτω καὶ συνεργῶ τῶ ὑψηλοτάτω κράτῃ Σερβίας καὶ περιποθῆτω θιῶ καὶ γαμβρῶ τῆς βασιλείας μου κύρ Στεφάνω τῶ Οὔρσει.“ *Actes de Saint-Pantéléemôn*, 95, 18-30.

35 Ο ηγούμενος Χιλανδαρίου Δανιήλ κρυβόταν στο Παλαιό Ρωσικό όπου οι πειρατές τον βρήκαν. Καθώς οι πειρατές έκαψαν το Παλαιό Ρωσικό εξαιτίας της παρουσίας του Δανιήλ σε αυτό, πιθανώς αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Στέφανος Ούρος Μιλουτιν συμμετείχε στη διαμεσολάβηση για την ανέγερση του μοναστηριού. Βλέπε: Мошин (1950), 220.

36 Мошин (1950), 219-222.

37 Мошин (1950), 219. «Средњи век је имао друге појмове о оригиналности документа, него ми, тако да се сада у дипломатици оперише чак с терминима «прави оригинал» и «неправи оригинал» за разлику од фалсификата, а код овог – говори се о разлици између «стварног фалсификата» у правом смислу речи и «дипломатског фалсификата» начињеног bona fide, например, да се реконструише документ који је пропао у пожару.»



Όμως το νέο χρυσόβουλλο ως ενοποιημένο έγγραφο των παλαιότερων απολεσθέντων εγγράφων, όπως ήταν φυσικό, δεν περιείχε τις λεπτομέρειες των πρωταρχικών εγγράφων. Για τον λόγο λοιπόν αυτόν, οι μελετητές της πρώιμης περιόδου της ιστορίας του ρωσικού μοναστηριού αναζητούσαν αξιόπιστες πληροφορίες στα αρχεία άλλων μοναστηριών του Άθω που θα μπορούσαν να συμπληρώσουν και να επικυρώσουν τα πρωταρχικά τεκμήρια. Πρόκειται για τα έγγραφα του 1016³⁸, του 1030³⁹, του 1048⁴⁰, του 1070⁴¹, του 1081⁴² και του 1142⁴³, όπου αναφερόταν μόνο το όνομα του Ρώσου ηγουμένου ή του ρωσικού μοναστηριού χωρίς περαιτέρω εξηγήσεις. Φυσικά, τέτοιες μικρές, τυχαίες και σποραδικές πληροφορίες έχουν την τάση να υπόκεινται σε ποικίλες ερμηνείες. Έτσι, κατά τη διάρκεια του δεύτερου μισού του 19^{ου} αιώνα προέκυψε μια σειρά μελετών για το θέμα αυτό με αντικρουόμενα συμπεράσματα.⁴⁴

Το ζήτημα της χρονολογικής ιδρύσεως της ρωσικής μονής στον Άθω έγινε ακόμη πιο επίκαιρο μετά τον Α΄ Βαλκανικό πόλεμο, όταν το Ελληνικό Βασιλικό Ναυτικό (2 Νοεμβρίου 1912) απελευθέρωσε το Άγιο Όρος. Τότε, όπως ήδη αναφέρθηκε, η Ρωσική αυτοκρατορία διαμαρτυρήθηκε και ζητούσε την εξαίρεσή του Αγίου Όρου από τα εδάφη που η Τουρκία θα παραχωρούσε στους νικητές του πολέμου. Το ζήτημα της πολιτικής κυριαρχίας πάνω στο Άγιο Όρος, το οποίο έθιξαν οι Ρώσοι, ετέθη διεθνώς και συζητήθηκε σε διεθνή συνέδρια.⁴⁵ Λόγω όλων αυτών, επανεργοποιήθηκαν οι παλαιές αμφισβητήσεις σχετικά με τα ιστορικά δικαιώματα της μονής, σχετικά με το ποιος έχει ιστορικό δικαίωμα στη μονή του Αγίου Παντελεήμονα.

Όπως ήδη αναφέραμε μέχρι την κριτική έκδοση των βυζαντινών εγγράφων του ρωσικού μοναστηριού (1982)⁴⁶, η απουσία «δεδομένων» των ιστορικών πηγών επέτρεψε στους ερευνητές να δημιουργήσουν διάφορες υποθέσεις. Αυτό αφορά κυρίως μερικούς Έλληνες ιστορικούς του πρώτου μισού του 20^{ου} αιώνα, οι οποίοι έχουν ερμηνεύσει την πρώιμη ιστορία της ρωσικής μονής βάσει μικρού αριθμού ελληνικών εγγράφων χωρίς να λαμβάνουν υπόψιν τους τις υφιστάμενες σλαβικές πηγές της εποχής.⁴⁷ Έτσι, με την πάροδο του χρόνου, όσον αφορά την πρώιμη ιστορία της ρωσικής μονής, δημιουργήθηκαν δύο ομάδες ερευνητών που κατέληξαν σε διαμετρικά αντίθετα συμπεράσματα. Σύμφωνα με ορισμένους (Α. Soloviev⁴⁸, V. Mošin⁴⁹, Α. Ταχιάος⁵⁰,

38 *Actes de Lavra I*, No 19, σελ. 155, στ. 37-38. „Γερασimos μο(να)χ(ός) ελε(ώ) Θε(ο)ῦ πρεσβυτερος κ(αι) ηγουμενος μονης του Ρῶς μαρτυρον υπεγραψα“.

39 *Actes de Saint-Pantéléèmon*, No 1. σελ. 30 στ. 10-11. „τῷ μοναχῷ Θεοδούλῳ καὶ καθηγουμένῳ μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τοῦ Ξυλουργοῦ“

40 *Actes de Saint-Pantéléèmon*, No 4, σελ. 48 στ. 4-5) „τὸν μοναχὸν Ἰωάννηκιον καὶ καθηγούμενον τῆς μονῆς τῆς οὕτω ἐπονομαζομένης τοῦ Ξυλουργοῦ :“

41 *Actes de Saint-Pantéléèmon*, No 6. σελ. 63 στ. 8. „τε τῆς μονῆς τοῦ Ξυλουργοῦ“

42 Archives de l'Athos, *Actes de Xèropotamou* (ed. par] Bompnaire, fondées par G. Millet, publiées par Paul Lemerle), Paris 1964, No 6, „διὰ Κυριακοῦ τοῦ Ρους καὶ μοναχοῦ“

43 *Actes de Saint-Pantéléèmon*, No 6, σελ. 73-76.

44 Την παλαιά σχετική βιβλιογραφία, βλ. *Actes de Saint-Pantéléèmon*, σελ.3, υποσημ. 1, 2, 3.

45 Μεταξάκη (1913), 28-37; Janković (2005), 226-264; Χρήστου (1963), 68; Μαμαλάκη (1971), 525-526.

46 Archives de l'Athos XII (1982), *Actes de Saint-Pantéléèmon* (ed. Par Paul Lemerle, Gilbert Dagron, Sima Ćirković), Paris.

47 Σχετικά με τα προβλήματα της συγγραφής της πρώιμης ιστορίας της ρωσικής μονής πρὶν ἀπὸ τὸ δεύτερο ἡμῖσ του 20^{ου} αἰῶνα, προβλ. Βλάχου (1990), 312-314.

48 Soloviev (1933), vol. 8, 213-238; Соловьев (1932), бр. 7, 137-156; Соловьев (1957), том. 12 (20), 134-139. (vremenik.biz/orus/BB/12/51635). Ημερομνία πρόσβασης: 28/11/2019.

49 Мошин (1950), (*Byzantinoslavica*, IX, 1947-1948), 55-85.

50 Ταχιάος (1963), 501-502.



Μ. Živojinović⁵¹, Δ. Παπαχρύσανθου⁵², V. Ćorović⁵³, P. Lemerle⁵⁴), η ρωσική μονή υπήρχε στο Άγιον Όρος ως καθίδρυμα στα τέλη του 10^{ου} αιώνα, ενώ, σύμφωνα με την γνώμη ετέρων ερευνητών, η μονή έγινε αποκλειστικά ρωσική κατά την περίοδο μεταξύ του 16^{ου} και του 18^{ου} αιώνα⁵⁵ ή πιθανότατα μόλις το 1875 όταν ο Μακάριος επελέχθη ως ηγούμενος.⁵⁶ Αυτά τα αντιφατικά συμπεράσματα προέκυψαν από δύο διαφορετικούς τρόπους χρήσης των πηγών και από δύο διαφορετικές προσεγγίσεις στην ερμηνεία τους. Η πρώτη ομάδα αποτελείται από εκείνους τους ερευνητές που κατέληξαν στα συμπεράσματά τους με βάση την καλή γνώση τόσο των ελληνικών όσο και των σλαβικών ιστορικών πηγών, ενώ την δεύτερη ομάδα αποτελούν οι ερευνητές που χρησιμοποίησαν εκτός των ελληνικών επιλεκτικά και μη ελληνικές πηγές. Ωστόσο, σήμερα είναι αρκετά βέβαιο ότι οι υποθέσεις των ερευνητών της δεύτερης ομάδας δεν είναι ευρέως αποδεκτές και έχουν ξεπεραστεί με την πάροδο του χρόνου.⁵⁷ Αυτή η διαμάχη έχει από καιρό υποχωρήσει, αν και σε μερικές σύγχρονες εκδόσεις της ιστορίας του Αγίου Όρους επανεμφανίζεται.⁵⁸ Για τους λόγους αυτούς, κρίναμε σκόπιμο να εκθέσουμε εδώ τις σερβικές ιστορικές πηγές που αναφέρονται στην πρώιμη ιστορία της ρωσικής μονής του Άθω, ως μία συνεισφορά στα πορίσματα της πρώτης ομάδας των ερευνητών που αναφέραμε.

51 Живојиновић (1972), 45-46.

52 Παπαχρισανту (2003), 176 (μετάφραση από ελληνικά: Διονυσία Παπαχρύσανθου (1992).

53 Ћоровић (1985), 46-47.

54 Ο Paul Lemerle έχει παρουσιάσει λεπτομερώς την ιστορία της μονής στην εισαγωγή της έκδοσης του βυζαντινού αρχείου της μονής. Προβλ. *Actes de Saint-Pantéléèmon*, 3-19.

55 Βλάχου (1990), 318-319.

56 Τέτοια άποψη είχε η πενταμελής επιτροπή (Δ. Πετρακάκου, Α. Αλιβιζάτου, Ι. Στεφανίδου, Α. Παπαδοπούλου, Ι. Τράκα) για την μελέτη του Καταστατικού Χάρτου του Αγίου Όρους κατά τα έτη 1924-1925. Βλέπε, *Προσοχή εις τό Άγιον Όρος - ανάγκη νομοθετικού διακανονισμού του Καθεστώτος αυτού*, εν Αθήναις 1926, 28-29. „Η Μονή του Αγ. Παντελεήμονος (*), περιπεούσα εις χρέη μεγάλη, ήναγκάσθη χάριν τής πληρωμής αύτων, κατά τὰ έτη 1834-39, νά φιλοξενήση, ως συμμοναστάς, 15 Ρώσους. Ουτοι όμως όλίγον κατ' όλίγον έπληθύνοντο, έως ου, εύρεθέντες εν πλειονοψηφία διεξεδίκησαν και τήν ήγουμενίαν τής Μονής. Εις τοϋτο άντέστησαν οι Έλληνες μοναχοι του Άγ. Παντελεήμονος και ή Ι. Κοινότης, άλλ' έπεκράτησαν ο Ίωακειμ Β' , οστις εν έτει 1875 επέβαλε τήν εκλογήν του Ρώσου Μακαρίου, ως Ήγουμένου, και τήν αναγνώρισιν αυτού δια δύο Πατριαρχικών Έξάρχων, ...“; Ν. Γ. Μυλωνάκου, 78. «Καθ' όλην τήν διάρκειαν τής ιστορίας της μέχρι του έτους 1875, οτε κατελήφθη υπό των Ρώσων, ή Μονή ειχεν ελληνικόν χαρακτήρα, πλην μιās περιόδου του τέλους του ΙΕ' και ολοκλήρου του ΙΣΤ' αιώνος, οτε έπεκράτησαν προσκαίρως οι Σέρβοι. Ο Ήγούμενος υπέγραφεν ελληνιστοι (σώζονται σήμερα έγγραφα) και Ρώσοι δέν έμφανίζονται, πλην τής περιπτώσεως του Βασιλείου Βάρσκυ περι ής ανέφεραμεν.»; Π. Κ. Χρήστου (1970), *Το Άγιον Όρος, ιστορία, μνημεία, ζωή*, Θεσσαλονίκη, 95-96. „... Από τον 14^{ον} αιώνα ονομάζεται εις τὰ έγγραφα «Μονή του Άγίου Παντελεήμονος των Ρώσων» ή « Μονή των Ρώσων», έξηκολούθει όμως ο ήγούμενος νά υπογράφη ελληνιστί. Προφανώς οι μοναχοί της τότε ήσαν Έλληνες κατά τό πλείστον. ... Τότε ανεχώρησαν οι Ρώσοι μοναχοι και ή μονή περιήλθεν εις τους Έλληνας. Ακολούθως οι μοναχοι τής μονής αύτης λόγω τής σαθρότητος των οικοδομημάτων της κατήλθον εις τήν παραλίαν και ίδρυσαν μονήν υπό τήν έπωνυμίαν Ρούσικον (1765), ή οποία τό 1803 κατέστη κοινόβιον. Αι οικοδομαί της έπολλαπλασιάσθησαν με τήν συνδρομήν του ήγεμόνος Σκαρλάτου Καλλιμάχη και τήν προστασίαν του πατριάρχου Γρηγορίου Ε'. Τό 1839 ή μονή ήρχισε νά δέχεται πάλιν ρώσους μοναχούς· μετ' όλίγον δέ τόσον ηύξήθησαν ουτοι, ώστε τό 1875, διαθέτοντες πλέον τήν πλειοψηφίαν, έξέλεξαν δια πρώτην φοράν κατά τήν νέαν περίοδον ρώσον ήγούμενον.“

57 Βλέπε τις κριτικές παρατηρήσεις για αυτές τις θεωρίες και ολόκληρη την ιστορία τους: Иеромонах Алексий (Корсаκ), *Русь и Афон: Преп. Антониѣ Кіево-Печерскиѣ – основателѣ афонскогo подвижничества на Руси*, afonit.info/biblioteka/russkij-afon/rus-i-afon-prep-antonij-kievo-pecherskij-osnovatel-afonskogopodvizhnichestva-na-rusi Ημερομνία πρόσβασης: 25/11/2019.

58 Χριστού (20092), 159-160 (μετάφραση από αγγλικά: Ρ. Christou, Athos – the Holy Mountain); Χρήστου (1970), 95-96.



Οι σερβικές πηγές σχετικά με την ίδρυση του ρωσικού μοναστηριού

Τις βασικές σερβικές πηγές για την πρώιμη ιστορία της ρωσικής μονής στο Άγιο Όρος θα μπορούσαμε να τις κατατάξουμε σε δύο ομάδες: σε εκείνες που είναι γραμμένες στη μεσαιωνική σερβική γλώσσα και σε εκείνες που είναι γραμμένες στην ελληνική γλώσσα. Συνολικά πρόκειται για τρεις Βίους Σέρβων Αγίων (γραμμένους στα σλαβικά κατά το δεύτερο ήμισυ του 13^{ου} αιώνα), τέσσερεις σύντομους Βίους στα ελληνικά, ένα Συναξάρι και ένα Εγκώμιον των Αγίων Σάββα και Συμεών, ένα έγγραφο του Πρωτάτου (1198) και τέλος τρία βυζαντινά χρυσόβουλλα (1198, 1199, 1299). Τα στοιχεία αυτά θα παρουσιάσουμε θεματικά και κατά χρονολογική σειρά σύμφωνα με την ιστορική πορεία της αφήγησης των βιογράφων του αγίου Σάββα.

Η πρώτη αναφορά των αγιορειτών Ρώσων μοναχών στις σερβικές πηγές συνδέεται με τη φυγή του αγίου Σάββα από τον πατρικό του οίκο και την αναχώρησή του για το μοναστήρι. Όπως είναι γνωστό στη σερβική ιστορία, ο νεαρός Σέρβος πρίγκιπας Ράστοκο (Rastko) σχεδόν στα 17 του χρόνια έλαβε την μοναχική κουρά στο ρωσικό μοναστήρι στον Άθω και έλαβε το όνομα Σάββας.⁵⁹ Η εξιστόρηση των βιογράφων του Σάββα σχετικά με την αναχώρησή του για το Άγιον Όρος σήμερα γίνεται αποδεκτή ως ιστορικά βασισμένη σε πραγματικά γεγονότα. Κατά την εποχή εκείνη είναι πολύ πιθανό αγιορείτες πατέρες συχνά να επισκέπτονταν τη Σερβία για υλική βοήθεια.⁶⁰ Με μία τέτοια ομάδα μοναχών από το Άγιον Όρος ήρθε σε επαφή ο πρίγκιπας Ράστοκο στο πατρικό ανάκτορο. Μεταξύ των αγιορειτών μοναχών υπήρχε και ένας μορφωμένος γέροντας ρωσικής καταγωγής, ο οποίος προσείλκυσε την προσοχή του νεαρού Ράστοκο.⁶¹ Ο μοναχός του διηγήθηκε όλα όσα αναφέρονταν στον τρόπο ζωής των μοναχών στα κοινόβια και στις σκήτες όπου ζούσαν δύο ή τρεις μοναχοί μαζί, καθώς και στοιχεία από την ζωή των αναχωρητών που ζούσαν «κατά μόνας» με νηστεία και σιωπή. Του τα διηγήθηκε όλα με μεγάλη ακρίβεια καθώς ο μοναχός εκείνος δεν ήταν αμαθής⁶² αλλά έμπειρος και γνώριζε καλά τη μοναστική πολιτεία. Ήταν πραγματικά σαν απεσταλμένος του Θεού όπως λέει ο βιογράφος Δομεντιανός.⁶³

59 Σχετικά με το ζήτημα της μοναχικής κουράς του αγίου Σάββα, βλέπε, Сајловић (2007), 60-92.

60 Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι ο Στέφανος ο Πρωτοστεφής, απαριθμώντας τις μονές στις οποίες έκανε δωρεές ο πατέρας του ο Στέφανος Νεμάνια, δεν αναφέρει εκείνες του Αγίου Όρους. Οι αγιορείτες μοναχοί είχαν ακούσει οπωσδήποτε για τη γενναιοδωρία του Νεμάνια και πριν από την άφιξη του Ράστοκο στο Άγιο Όρος. Αυτό επιβεβαιώνεται και σε μία επιστολή του αυτοκράτορα Αλεξίου Γ' Αγγέλου, με την οποία ο ίδιος επιτρέπει στους αγιορείτες να ταξιδεύουν εν ειρήνη στη Σερβία με σκοπό να κάνουν έρανο. Προβλ., Ковачевић (1901), (*Глас СКА*, τεύχος LXIV), 81; Форовић (1985), 48. Επίσης, όσον αφορά τις σχέσεις των αγιορειτών με τη Σερβία του 11^{ου} και του 12^{ου} αιώνα, βλέπε Мошин (1950), в XI-XII вв., *Byzantinoslavica*, XI, 1, 32-60; Недељковић (1979), 187-188. Η Olga Nedeljković αναφέρει την ύπαρξη πολλών ρωσικών δανείων στη γλώσσα της Σερβικής γραμματείας το δεύτερο ήμισυ του 12^{ου} αιώνα ως τεκμήριο των ζωντανών σχέσεων της Σερβίας με τους Ρώσους μοναχούς του Αγίου Όρους.

61 Руварац (1934), (*Зборник Илариона Руварца*, βιβλίο Α'), 290-293; Успенскиј (1892), *История Афона III/2*, Петербург, 18-21; Успенскиј (1877), *Первое путешествие въ Афонскі монастыри и скиты*, Киевъ, 77. Ο P. Usrenjski αναφέρει την υπόθεση πως ο μοναχός αυτός θα μπορούσε να ήταν και Σέρβος. Αργότερα η υπόθεση αυτή υιοθετήθηκε από τον Σμυρνάκη και πολλούς άλλους. Σμυρνάκης (1903), 64.

62 Στο μοναστήρι του Ξυλουργού υπήρχε ήδη μια βιβλιοθήκη με σημαντικό αριθμό σλαβικών βιβλίων, οπότε δεν πρέπει να εκπλαγεί κανείς από αυτή την έμφαση στη μόρφωση αυτού του Ρώσου μοναχού. Προβλ. σημ. 98.

63 Доментијан (1988), 105 (= Δομεντιανός, *Βίος του αγίου Σάββα και του αγίου Συμεών*); Αρχιμ. Ίουστίνου Πόποβιτς (1975), *Βίος και πολιτεία τών αγίων Σάββα και Συμεών τών φωτιστών τών Σέρβων*, (έκδόσεις Το Περιβόλη της Παναγίας), Θεσσαλονίκη, 24.



Αφού συνεννοήθηκε μαζί του ο Ράσσκο αναχώρησε ακολουθούμενος από τους πιο αφοσιωμένους του φίλους εν αγνοία των γονέων του για το Άγιον Όρος, όπου έφτασε κατά πάσα πιθανότητα το φθινόπωρο του 1191.⁶⁴ Περιγράφοντας τα συμβάντα αυτά οι βιογράφοι του Σάββα λέγουν τα εξής:

*«... ιδού, ὅπως ἀπὸ τὸ Θεό παρακινημένοι, ἦλθαν στοῦς γονεῖς του κάποιοι μοναχοί ἀπὸ τὸ Ἅγιο Ὅρος Ἄθω, γιὰ νὰ λάβουν τὴν ἀναγκαία βοήθεια γιὰ τὴ φτώχεια τοῦς. Καὶ συνέβη ἕνας ἀπὸ αὐτοῦς νὰ ἦταν ρωσικῆς καταγωγῆς».*⁶⁵

*«Καὶ ὁ ἐλεήμωνος Θεός ἠσάκουσε τὴν προσευχὴ τοῦ ἀγαπητοῦ του, καὶ τὸν εἰσήγαγε εἰς τὸ Ἅγιον Ὅρος, καὶ τὸν ἔβγαλε στὸν οἶκο τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονος, στὸ ρωσικὸ μοναστήρι».*⁶⁶

Όταν πληροφορήθηκε για την εξαφάνιση του μικρότερου του υιού ο γέρος Νεμάνια έστειλε τους απεσταλμένους του παντού για να τον αναζητήσουν.⁶⁷ Τελικά, οι άνθρωποι του μεγάλου ζουπάνου Στέφανου Νεμάνια βρήκαν το Ράσσκο στο ρωσικό μοναστήρι του Αγίου Παντελεήμονος στον Άθωνα ως λαϊκό ακόμη.⁶⁸

Ενώ ο βιογράφος Θεοδόσιος αναφέρει τα εξής:

*«Όταν εἰσήλθαν εἰς τὸ Ἅγιον Ὅρος, ἄρχισαν νὰ ρωτοῦν γιὰ ἐκεῖνον ποὺ ζητοῦσαν, μήπως ἦρθε ἐδῶ, περιγράφοντας τὴν νεαρὴ ἡλικία καὶ τὴν ὁμορφιά τοῦ προσώπου του. Καὶ κάποιοι τοῦς εἶπαν: - Αὐτός ποὺ ζητάτε πρὶν ἀπὸ λίγο μπήκε στὴν ρωσικὴ μονή, καὶ ἀκόμη εἶναι ἐκεῖ».*⁶⁹

Σύμφωνα με τους βιογράφους του Σάββα, τον Δομεντιανό και τον Θεοδόσιο, ο νεαρός μοναχός Σάββας μόνασε πρώτα στο ρωσικό μοναστήρι του Αγίου Παντελεήμονος – Παλαίο Ρωσικό μοναστήρι⁷⁰ - όπου έμεινε για λίγο χρονικό διάστημα, από το φθινόπωρο του 1191 έως την άνοιξη του 1192. Κατά τους βιογράφους του, ήδη την ημέρα της εορτής του Ευαγγελισμού της Υπεραγίας Θεοτόκου στο Βατοπέδι (25 Μαρτίου), ο Σάββας «προσκλήθηκε από τον Ηγούμενο και ὅλη την ἀδελφότητα του Βατοπεδίου στο πανήγυρι κατά την αγιορείτικη συνήθεια... Με τη συγκατάθεση του Πρώτου του Αγίου Όρους ο Ηγούμενος της Μονής και οι αδελφοί έπεισαν τον ὄσιο Σάββα, στον οποίο ἄρρεσε το πανέμορφο μοναστήρι, να μείνει εκεί».⁷¹

64 Оболенски (1991), 129-130; Ћоровић (1985), 49.

65 „... гле, као Богом покренути, дођоше к његовим родитељима неки иноци из Свете Горе Атона, да приме потребну помоћ свом сиромаштву. А десу се да је један од њих био родом Рус.“ Теодосије, Житија (Προσвета, Српска књижевна задруга), Београд 1988, 105 (= Θεοδόσιος, *Οι Βίοι - του αγίου Σάββα και αγίου Συμεών*). Ο Δομεντιανός δεν αναφέρει την εθνικότητα του μοναχού, αλλά απλώς λέει: „И јави му Господ неког чрнца, који познаје Свету Гору.“ Δομεντιανός, 58.

66 „И премилостиви Бог услиши молитву свога љубитеља, и уведе га у Свету Гору своју, и усели га у дом Светога Пантелејмона, у руски манастир.“ Δομεντιανός, 60.

67 Стефан Првовенчани (1988), *Сабрани списи* (Προσвета, Српска књижевна задруга), Београд, 76 (= Στέφανος Πρωτοστεφής, *Άπαντα*).

68 Δομεντιανός, 60; Θεοδόσιος, 109; Στέφανος Πρωτοστεφής, 76. Ο Στέφανος δεν συμμερίζεται τη γνώμη των Δομεντιανού και Θεοδοσίου και λέει ότι οι απεσταλμένοι βρήκαν το Ράσσκο ήδη μοναχό στη Μονή Βατοπεδίου.

69 „Када су ушли у Свету Гору, распитиваху се о ономе кога су тражили, да ли је овде дошао, описујући узраст младости и лепоту лика. А неки им рекоше: - Такав кога тражите ушао је мало пре вас у руски манастир, и још је ту.“ Θεοδόσιος, 109.

70 Θεοδόσιος, 111-112. Τα ερείπια του λεγομένου „Παλαίο Ρούσικο“ καθώς και του πύργου στον οποίον ο Ράσσκο δέχτηκε την κουρά και έγινε μοναχός, βρίσκονται περίπου 3 χλμ. βορειοανατολικά από τη σημερινή μονή του Αγίου Παντελεήμονος. Στον πύργο κτίσθηκε το 1871 ναός τιμώμενος με το όνομα του Αγίου Σάββα.

71 Θεοδόσιος, 116.



Η μονή Βατοπεδίου ήταν το κατάλυμα του Σάββα για τα επόμενα έξι χρόνια, δηλαδή έως το 1198 τη χρονιά που μαζί με τον πατέρα του άρχισαν να ανεγείρουν τη μονή Χιλανδαρίου στο Άγιον Όρος.

Όμως, σε αντίθεση με τους βιογράφους, ο αδελφός τού Σάββα, ο Στέφανος ο Πρωτοστεφής, στο Βίο του Αγίου Συμεών που έγραψε το 1216⁷² δεν αναφέρει καν το ρωσικό μοναστήρι αλλά γράφει πως οι απεσταλμένοι του Νεμάνια βρήκαν το Ράσσκο στη Μονή Βατοπεδίου όπου ήδη είχε λάβει το μοναχικό σχήμα.⁷³ Ενώ αναφερόμενος ο Δομεντιανός στο ίδιο γεγονός στο Βίο του Αγίου Συμεών για δεύτερη φορά λέγει πως οι απεσταλμένοι βρήκαν το Ράσσκο στη Μονή του αγίου Παντελεήμονος όπου έλαβε το σταυρό του Κυρίου και το άγιο αγγελικό σχήμα.⁷⁴ Εδώ πρέπει να πούμε ότι ο Δομεντιανός έγραψε το Βίο του Αγίου Συμεών (1264)⁷⁵ έχοντας υπόψη τον ήδη γραμμένο Βίο του Αγίου Συμεών από τον Στέφανο τον Πρωτοστεφή. Αναμφίβολα λοιπόν ο Δομεντιανός θα επηρεάστηκε από την ανάγνωση του Βίου αυτού. Ωστόσο, παρόλο που ο Δομεντιανός ακολούθησε πιστά την διήγηση του Στεφάνου στο σημείο που αναφέρεται η συνάντηση με τους απεσταλμένους του ζουπάνου Νεμάνια κάνει λόγο για το Παλαιό μοναστήρι το ρωσικό και όχι για την Μονή Βατοπεδίου, διαφωνώντας έτσι με τη γνώμη του Στέφανου. Σίγουρα, ο Δομεντιανός ήταν γνώστης της ζωής του Ράσσκο (Σάββα) στο Άγιον Όρος, απ' ό,τι ο Στέφανος ο οποίος απλώς παρακολουθούσε τα γεγονότα εξ αποστάσεως από τη Σερβία. Πιθανώς, λοιπόν, αυτός να είναι ο λόγος που ο Δομεντιανός δεν συμμερίστηκε εδώ τη γνώμη του Στεφάνου και, κατά συνέπεια, θα πρέπει να τον θεωρούμε πιο αξιόπιστη πηγή.

Η επόμενη αναφορά των σερβικών πηγών για το ρωσικό μοναχισμό στο Άγιον Όρος σχετίζεται με το ετήσιο μνημόσυνο του μεγαλόσχημου μοναχού Συμεών (Νεμάνια). Τότε (13 Φεβρουαρίου 1200) στο μνημόσυνο τού πατέρα του ο Σάββας κάλεσε τον Πρώτο με τους άλλους ηγουμένους και γέροντες στην μονή Χιλανδαρίου. Αναφέρει σχετικά με αυτό στο Βίο του Συμεών ο βιογράφος του τα ακόλουθα:

*«Και ἔτσι, πλείονες γλῶσσαι ἤλθαν τότε γιά νά προσκυνήσουν τὸ σέπτο σκῆνωμα του καί μέ μεγάλη ἱεροπρέπεια νά τὸν ὑμνήσουν. Ἐψαλλαν πρώτα οἱ Ἕλληνες, ἀκολούθως οἱ Ἰβηρες, ἐν συνεχείᾳ οἱ Ρῶσοι, μετὰ τοὺς Ρῶσους οἱ Βούλγαροι, καί μετὰ πάλι ἐμεῖς, τὸ συνηγμένο ποῖμνιο του».*⁷⁶

Εκτός από τις αναφερόμενες πρωτογενείς σερβικές ιστορικές πηγές για την πρώιμη ιστορία του ρωσικού μοναχισμού στον Άθω – των Βίων των αγίων Σάββα και Συμεών από τον Σάββα, τον Στέφανο Πρωτοστεφή, τον Δομεντιανό και τον Θεοδόσιο - η μαρτυρία για ύπαρξη Ρώσων μοναχών στον Άθω τήν εποχή αυτή επιβεβαιώνεται και από αξιόλογα ελληνικά χειρόγραφα τα οποία είχαν γραφεί στον Άθω. Πρόκειται για δύο σύντομους ελληνικούς Βίους των αγίων Σάββα και Συμεών (το χειρόγραφο Νο 794 της Μονής Βατοπεδίου, το χειρόγραφο Μ 78 της Μεγίστης Λαύρας)⁷⁷, ένα Συναξάρι των αγίων

72 Στέφανος Πρωτοστεφής, 13 (πρόλογος, Љ. Јухас-Георгијевска, *Стефан Првовенчани и његово дело*).

73 Στέφανος Πρωτοστεφής, 76.

74 Δομεντιανός, 257.

75 Δομεντιανός, 12. (πρόλογος, М. Кашанин, *Јеромонах Доментијан*).

76 „И тако многи народи тада дођоше да му се поклоне и да га са великом пошашћу оноје. Појали су прво Грци, потом Иверци, затим Руси, после Руса Бугари, потом опет ми, његово стадо сакупљено.“ Свети Сава, *Сабрани списи* (Просвета, Српска књижевна задруга), Београд 1986, 115 (Άγιος Σάββας, *Άπαντα*, 115).

77 Ταρνανίδη (1988²), 119; Ταρνανιδис (1983), (*Χιλανδαρски зборник* 5), 134.



Σάββα και Συμεών (το χειρόγραφο Νο 104 της Ιερουσαλήμ)⁷⁸ και το Εγκώμιον των αγίων Σάββα και Συμεών (το χειρόγραφο Νο 2001-34 της Μεγίστης Λαύρας)⁷⁹. Όλα αυτά τα χειρόγραφα „άποτελούν μεταφράσεις από τὰ σερβικά, συμπιλήματα από υπάρχοντα ελληνικά κείμενα ή και επί τούτου νέες ελληνικές συνθέσεις.“⁸⁰ Έτσι, στο σύντομο ελληνικό Βίο των αγίων Σάββα και Συμεών (το χειρόγραφο Βατοπεδείου Νο 794) γράφονται τα εξής: «*Κάποιοι πατέρες από τὸ Ἅγιον Ὄρος ἐπῆγαν εἰς τὴν πατρίδα τοῦ Ἁγίου, χάριν ἐλέους, ἀκούσαντες τὰς ἀρετὰς τοῦ πατρὸς Συμεών καὶ μάλιστα πῶς ἦτον ἐλεήμων πολλὰ εἰς τοὺς πτωχοὺς ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἦτον ἓνας ἀπὸ τὸ ρούσικον μοναστήριον, ὁποῦ εἶναι εἰς τὸ Ἅγιον Ὄρος, ὅστις ἔτυχε Θεοῦ οἰκονομία να εἶναι Ροῦσος τὸ γένος, καὶ κατὰ πολλὰ ἐνάρετος*».⁸¹ Στο χειρόγραφο Μ 78 (θρυλούμενος σύντομος Βιος των αγίων Σάββα και Συμεών), δεν αναφέρεται η επίσκεψη Ρώσων μοναχών στη Σερβία, αλλά ότι μόνος του πεζός ο Σάββας «*ἦλθεν ἐδῶ εἰς τὸ ἀγιώνυμον ὄρος καὶ ἀπελθὼν εἰς τὴν ἱερὰν μονὴν τῶν Ρωσῶν, δηλαδή εἰς τὸ ρούσικον τὸ μοναστήρι, ἐνεδύθη τὸ ἀγγελικὸν καὶ ἅγιον σχῆμα, ...*».⁸² Επίσης, στο χειρογράφο Νο 2001-34 δεν αναφέρεται ο Ρώσος μοναχός παρά μόνον ότι «*τὸν δέχεται εὐθύς μὲ ἀνοικτὰς καὶ περιχαρεῖς ἀγκάλας ἢ σεβασμιωτάτη μονή, ἢ ἐπανομαζομένη Ρούσικον, δουλοῦται εἰς αὐτὴν ἐκουσίως, ὁ ἀδούλωτος, καὶ λαμβάνει τὸ θεῖον καὶ // ἀγγελικὸν σχῆμα, ...*».⁸³ Επίσης, στα ελληνικά αγιορείτικα χειρόγραφα από τα μέσα του 18^{ου} αιώνα⁸⁴ – το χειρόγραφο Νο 794 της μονῆς Βατοπεδίου, το χειρόγραφο Μ 78 της Μεγίστης Λαύρας, το χειρόγραφο Νο 104 της Ιερουσαλήμ και το χειρόγραφο Νο 2001-34 της Μεγίστης Λαύρας – αναφέρονται ἢ ο Ρώσος μοναχός ἢ το Ρωσικό μοναστήρι. Βεβαίως, όλα αυτά τα χειρόγραφα δημιουργήθηκαν ἐπὶ τῆς βάσει στοιχείων των πρωτογενῶν πηγῶν των Βίων των αγίων Σάββα και Συμεών. Και ως τέτοια, επιβεβαιώνουν ὄχι μόνον τὴν ὑπαρξὴ τῆς αγιορείτικῆς παράδοσης κατὰ τὸν 18^ο αἰῶνα σχετικὰ με τὴν κουρά του ἁγίου Σάββα στη Ρωσικὴ μονή ἀλλὰ αποτελοῦν και ἀπόηχο κάποιας παλαιότερης αγιορείτικῆς παράδοσης.⁸⁵ Ἐκτὸς ἀπὸ τις γραπτὲς ιστορικὲς μαρτυρίες ἡ ιστορία τῆς φυγῆς του Σάββα στο Ἅγιο Ὄρος με ἓναν Ρώσο μοναχὸ ἔλαβε τὴν δική τῆς αγιογραφικὴ ἀποτύπωση. Συγκεκριμένα, κατὰ τὸ 16^ο ἢ κατὰ τὸν 17^ο αἰῶνα σε κείμενο τοιχογραφίας που βρίσκεται στη μονὴ Μόρατσα, αγιογραφημένο ἀπὸ τὸν ζωγράφο Κοσμὰ και βασισμένο στη βιογραφία του ἁγίου ἀπὸ τὸν Θεοδόσιο γίνεται ἀναφορὰ για τὸ Ρώσο μοναχὸ ὁ ὁποῖος προσφέρθηκε να βοηθήσει τὸν Ράσκο να φθάσει στο Ὄρος.⁸⁶

78 Тарнанидис (1983), 148-150.

79 Тарнанидис (1983), 163-170.

80 Ταρνανίδη (1988²), 29.

81 Ταρνανίδη (1988²), 119; J. Тарнанидис (1983), 134.

82 Тарнанидис (1983), 144. Σχεδόν τὸ ἴδιο ἐπαναλαμβάνεται και στο ἱεροσολυμιτικὸ χειρογράφο Νο 104. „*Καὶ ἀπελθὼν εἰς τὴν ἱερὰν μονὴν, τὴν ἕως τοῦ νῦν σωζομένην, καὶ ὀνομαζομένην Ρούσικο, ἐνεδύθη τὸ ἀγγελικὸν σχῆμα τῶν μοναχῶν, ...*“ J. Тарнанидис (1983), 149. Επίσης και στο χειρογράφο Μεγίστης Λαύρας Νο 2001-34 (εγκώμιον αγίων Σάββα και Συμεώνος) δεν αναφέρεται ὁ Ρώσος μοναχός παρά ὅτι τὸν Σάββα „*δέχεται εὐθύς μὲ ἀνοικτὰς καὶ περιχαρεῖς ἀγκάλας ἢ σεβασμιωτάτη μονή, ἢ ἐπανομαζομένη Ρούσικον, δουλοῦται εἰς αὐτὴν ἐκουσίως, ὁ ἀδούλωτος, καὶ λαμβάνει τὸ θεῖον καὶ // ἀγγελικὸν σχῆμα, ...*“ Προβλ. Тарнанидис (1983), 166.

83 Тарнанидис (1983), 165.

84 Тарнанидис (1983), 104-105, 107, 114, 128.

85 Ταρνανίδη (1988²), 29.

86 Кашић (1975), 13-17.



Από το υλικό που παρουσιάσαμε, συνάγεται το συμπέρασμα ότι οι σερβικές ιστορικές πηγές, αρχίζοντας από το 1198 έως τα μέσα του 18^{ου} αιώνα, επιβεβαιώνουν την ύπαρξη του Ρωσικού μοναστηριού στον Άθω κατά τα τέλη του 12^{ου} αιώνα. Οι αφηγήσεις των βιογράφων του Αγίου Συμεών και του Αγίου Σάββα, εκτός από τον Στέφανο τον Πρωτοστεφή, συμφωνούν ότι ο πρίγκιπας Ράσσκο (Άγιος Σάββας), με συνοδεία ενός Ρώσου μοναχού, έφυγε από τον πατρικό οίκο για το Άγιο Όρος και εκάρη μοναχός στο ρωσικό μοναστήρι του Αγίου Παντελεήμονα. Αυτά τα στοιχεία πρωτογενών πηγών (primary sources) του 13^{ου} αιώνα αποτελούν το πλαίσιο και την ουσία της αφήγησης των δευτερογενών πηγών (sekondary sources) που προέκυψαν κατά τη διάρκεια των επόμενων αιώνων. Με βάση τις διαθέσιμες γραπτές μαρτυρίες των πηγών κατά τη διάρκεια των αιώνων - ειδικά κατά τη διάρκεια της Τουρκοκρατίας - μπορούμε να συμπεράνουμε ότι η παράδοση σχετικά με την φυγή του Σάββα στο Άγιον Όρος ήταν πιο έντονη και πιο διαδεδομένη στο Άγιο Όρος παρά στη Σερβία.

Η αίτηση του Πρώτου Γερασίμου

Ανάμεσα σε όλες τις σερβικές ιστορικές πηγές σχετικά με την πρώιμη ιστορία του ρωσικού μοναχισμού στο Άγιο Όρος ξεχωριστή θέση κατέχει η αίτηση του Πρώτου Γερασίμου (1198) προς τον αυτοκράτορα Αλέξιο Γ' Άγγελο Κομνηνό (1195-1203). Αυτή η αίτηση του Πρώτου αφορά το θέμα της ιδρύσεως της μονής Χιλανδαρίου. Όπως μας πληροφορούν οι βιογράφοι⁸⁷ ο Σάββας ζήτησε προσωπικά από τον αυτοκράτορα το έρημο Χιλανδάρι ώστε να το επανδρώσουν και να το ανακαινίσουν αυτός και ο πατέρας του ως μετόχι του Βατοπεδίου.⁸⁸ Ο αυτοκράτορας εισακούοντας το αίτημά τους παραχώρησε το Χιλανδάρι με όλη την γύρω περιοχή και το επικύρωσε με την βασιλική επιστολή και με το χρυσόβουλλο που εξέδωσε.⁸⁹ Όμως, όταν ξεκίνησαν οι εργασίες κατασκευής για την ανέγερση του Χιλιανδαρίου⁹⁰, κατά την συμβουλή κάποιου ευλαβούς γέροντα, ο Σάββας και ο Συμεών αποφάσισαν ότι θα ήταν καλό να οικοδομήσουν ένα μοναστήρι για τους μοναχούς από το σερβικό γένος. Τότε ο Σάββας ζήτησε πρώτα από τον ηγούμενο του Βατοπεδίου ένα έρημο τόπο για να χτίσει κελί για να έχουν αυτοί που έρχονται από τη πατρίδα του τον δικό τους οίκο και να μην ενοχλούν το μοναστήρι (Βατοπέδι).⁹¹ Είναι ενδιαφέρον ότι αυτή τη φορά ο Σάββας δεν ζήτησε συγκεκριμένα το Χιλανδάρι αλλά οποιοδήποτε έρημο μέρος. Όταν λοιπόν ο ηγούμενος του Βατοπεδίου αρνήθηκε να εισακούσει το αίτημα του Σάββα, ο τελευταίος απευθύνθηκε στον Πρώτο και στη Σύναξη στις Καρυές. Ο Πρώτος έδωσε θετική απάντηση στο αίτημα του, λέγοντας: „Είναι καλός ο σκοπός σας, γιατί είναι κατά Θεόν και έχετε και τις δυνατότητες. Όποιο θέλετε λοιπόν έρημο μοναστήρι του Αγίου Όρους, ανακαινίστε το για την πατρίδα σας: είτε το Χιλανδάρι, που σας έδωσε ο βασιλιάς ή όποιο άλλο επιθυμείτε.“⁹²

87 Δομεντιανός, 87-88; Θεοδόσιος, 134-135.

88 Θεοδόσιος, 135. Στο αίτημα προς τον αυτοκράτορα ο Σάββας είπε: „Υπάρχει στο Άγιο Όρος ένα έρημο Μοναστήρι λεγόμενο Χιλανδάρι και αν ή μεγαλειότης σου έχη την εύχαρίστησι, ως μάς τὸ παραχωρήση· ἐμεῖς δὲ πάλι, θὰ τὸ δώσουμε στὸ Βατοπέδι καὶ ἔτσι θὰ λογισθῆ σαν προσφορά τῆς μεγαλειότητός σου.“ (μετάφραση ἀπο Ἀρχ. Ἰουστίνου Πόποβιτς, *Βίος καὶ πολιτεία τῶν ἀγίων Σάββα καὶ Συμεών τῶν φωτιστῶν τῶν Σέρβων*, 57).

89 Θεοδόσιος, 135.

90 Sajlović (2019/1), 119, υποσημ. 87.

91 Δομεντιανός, 89-90.

92 Θεοδόσιος, 137.



Όμως, αφού οι Σέρβοι μοναχοί μεταξύ των άλλων έρημων μοναστηριών επέλεξαν τελικά το Χιλανδάρι όπου οι ίδιοι ήδη είχαν αρχίσει την ανοικοδόμησή του, χρειάστηκαν και πάλι την επέμβαση του αυτοκράτορα. Επειδή, λοιπόν, ο αυτοκράτορας ήδη προηγούμενα είχε εκχωρήσει το Χιλανδάρι στο Βατοπέδι με συγκεκριμένη απόφασή του, έτσι και τώρα η εξαίρεση του Χιλανδαρίου από το Βατοπέδι έπρεπε να γίνει με νέα απόφαση του αυτοκράτορα. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα το σερβικό μοναστήρι του Χιλανδαρίου να καθιερωθεί ως βασιλική μονή από την ίδρυσή του. Όλα αυτά ήταν σίγουρα γνωστά στους Πατέρες του Πρωτάτου και για το λόγο αυτό ζήτησαν από τον αυτοκράτορα το νέο σερβικό μοναστήρι να χαρακτηριστεί όπως και τα μοναστήρια των Ιβήρων και των Αμαλφηνών ως βασιλική μονή. Στην αίτηση τους αναφέρουν:

*«Ἡμεῖς δέ, γινώσκοντες ὅτι εἰς τελείαν ἀπώλειαν καὶ ἀφανισμόν ||⁷ μέλλουσι γενέσθαι αἱ τοιαῦται μοναὶ παρὰ τοῦ μέρους τῆς μονῆς τοῦ Βατοπεδίου, καὶ τὸ μνημόσυνον ἀφανισθῆναι τῶν ἀοιδίμων ||⁸ βασιλέων καὶ τῶν προκοπιασάντων ἐν αὐταῖς γερόντων, προσήλθομεν τῷ περιποθῆτῳ συμπενθερῷ τῆς κραταιᾶς καὶ ἀγίας ||⁹ βασιλείας σου καὶ τῷ υἱῷ αὐτοῦ τῷ μοναχῷ κυρῷ Σάβα, αἰτούμενοι αὐτοὺς ἀναδέξασθαι τὰς τοιαύτας μονὰς δικαίῳ οἰκείῳ, καὶ ||¹⁰ μοναστήριον ἐν αὐταῖς συστήσαι κατὰ τὸ αὐτῶν βουλευτόν, καθὼς καὶ ἕτεραι μοναὶ εἰσὶ τῆς βασιλείας σου ἐν τῷ Ὅρει αὐτῆς διαφόρων ||¹¹ γλωσσῶν, τῶν τε Ἰβήρων καὶ τῶν Ἀμαλφηνῶν, αὐτοὶ δὲ πρὸς ἡμᾶς ἀντέφησαν οὕτως· «Πατέρες ἅγιοι, ὑπομνήσατε ||¹² τὸν κραταῖον καὶ ἅγιον ἡμῶν βασιλέα, καὶ εἰ ἔστι θέλημα τῆς βασιλείας αὐτοῦ, γενέσθω ἕτερος χρυσόβουλλος λόγος δηλοῦν πρὸς ἡμᾶς καὶ τῷ μέρει ἡμῶν· ||¹³ ἰδοὺ καὶ ἡμεῖς κατὰ τὴν αἴτησιν ὑμῶν ἀναδεχόμεθα ταύτας». Καὶ παρακαλοῦμεν τὸ ἔνθεον κράτος τῆς βασιλείας σου, δέσποτα ||¹⁴ ἡμῶν ἅγιε, ἵνα ἐκ Θεοῦ ὁδηγηθῇ ἐπιβραβεῦσαι αὐτοῖς καὶ τῷ μέρει αὐτῶν ἕτερον χρυσόβουλλον λόγον, καὶ οἷον ἂν οὗτοι ||¹⁵ βούλωνται μοναστήριον ἀνεγεῖραι ἐν αὐταῖς».*⁹³

Από το παραπάνω κείμενο του αιτήματος θα ήταν χρήσιμο να σχολιασθούν ορισμένα σημεία. Πρώτον, γίνεται φανερό ότι ο Σάββας δεν επιθυμούσε προσωπικά να πάει προς τον αυτοκράτορα και να ζητήσει εκ νέου ένα νέο μοναστήρι, ίσως και το ίδιο Χιλανδαρι, το οποίο να ανήκει αποκλειστικά στους Σέρβους- «καὶ τῷ μέρει ἡμῶν». Κατόπιν λοιπόν όλων όσων μεσολάβησαν ο Πρώτος απηύθυνε νέο αίτημα στον αυτοκράτορα εξ ονόματος των Σέρβων μοναχών. Δεύτερον, η επέμβαση του αυτοκράτορα στο θέμα της μονής Χιλανδαρίου είχε ως αποτέλεσμα το σερβικό μοναστήρι να καθιερωθεί ως βασιλική μονή. Δεν μπορεί βέβαια να απορριφθεί απολύτως η υπόθεση ότι το παλαιό μοναστήρι του Χιλανδαρίου, όπως και το μοναστήρι του Ζυγού, ήταν και νωρίτερα βασιλικές μονές.⁹⁴ Άλλωστε, για αυτόν τον λόγο επενέβη ο αυτοκράτορας. Όμως, εκείνο που είναι βέβαιο είναι ότι ο Πρώτος και η Σύνοδος του αιτήθηκαν με σαφήνεια στον αυτοκράτορα το νέο χρυσόβουλλο να συμπεριλαμβάνει το νέο σερβικό μοναστήρι στη βάση της ισοτιμίας με τις άλλες μη ελληνικές βασιλικές μονές του Όρους - «καθὼς καὶ ἕτεραι μοναὶ εἰσὶ τῆς βασιλείας σου ἐν τῷ Ὅρει αὐτῆς διαφόρων γλωσσῶν, τῶν τε Ἰβήρων καὶ τῶν Ἀμαλφηνῶν». Αυτό σημαίνει, όπως θα το δούμε παρακάτω, ότι ο Πρώτος ζήτησε την καθιέρωση της Σερβικής μονής ως βασιλικής.

⁹³ Archives de l'Athos XX, *Actes de Chilandar I. Dès origins à 1319*, ed. par Mirjana Živojinović, Vassiliki Kravari (1998), Ch. Giros, Paris, No 3, σελ. 102-103.

⁹⁴ Περί αυτού, βλ. Живојиновић (1978), (*Χιλανδαρски зборник* 4), 12-13; Живојиновић (1998), 32, 34; Живојиновић (1998), 59, 66-69.



Μετά την υποβολή του αιτήματος από τον Πρώτο Γεράσιμο ο αυτοκράτορας Αλέξιος Γ' Άγγελος εξέδωσε νέο χρυσόβουλλο (1198) εξ ονόματος των Σέρβων αρχόντων που μόναζαν στο Άγιον Όρος. Στο χρυσόβουλλο αυτό ο αυτοκράτορας εξηγεί καταρχάς τους λόγους οι οποίοι οδήγησαν στην έκδοσή του δεύτερου χρυσοβούλλου. Είναι προφανές ότι το χρυσόβουλλο ακολουθεί το κείμενο του αιτήματος καθώς και ότι ο αυτοκράτορας είχε την καλή θέληση να ικανοποιήσει το αίτημα των αγιορειτών. Συγκεκριμένα αναφέρεται:

«Ἐτι δὲ καὶ τῷ τιμιωτάτῳ πρώτῳ τοῦ τοιοῦτου Ὁρους καὶ τοῖς τῶν λοιπῶν κατὰ τὸ τοιοῦτον Ὁρος μοναστηρίων καθηγουμένοις ἐπιβαρὲς ἔδοξε, τὸ τῆ μονῆ τοῦ Βατοπεδίου τὰ τοιαῦτα καθυπαχθῆναι σεμνεῖα καὶ ἥς ἡμιοῖρουν ἐλευθερίας ἀποστερηθῆναι, εἰς ἔν δὲ πάντες συνδεδραμηῆκασι θέλημα, τὸ παρ' αὐτῶν δὴ τοῦ τε χρηματίσαντος μεγάλου ζουπάνου τοῦ μοναχοῦ κυροῦ Συμεῶν καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ κυροῦ Σάβα, οἰκείαις δαπάναις ἀνακαινισθῆναι ταῦτα, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν ἐκ καινῆς ἀνοικοδομηθῆναι καὶ εἰς [...] /ἐν/ μοναστήριον ἀποκαταστῆναι, εἰς ὑποδοχὴν χρηματίζον τοῖς ἀπὸ τοῦ σερβικοῦ γένους τὴν μοναχικὴν προαιρουμένοις διαγωγὴν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὰ κατὰ τὸ τοιοῦτον Ὁρος μοναστήρια τῶν τε Ἰβήρων καὶ τῶν Ἀμαλφηνῶν καθεστήκασι, πάσης ἡλευθερωμένα χειρὸς καὶ αὐτῆς τῆς τοῦ πρώτου τοῦ τοιοῦτου Ὁρους ἐξουσίας.»⁹⁵

Λαμβάνοντας υπόψιν ότι στην αίτηση του Πρώτου Γερασίμου όπως και στην απάντηση του αυτοκράτορα (το χρυσόβουλλο) δεν αναφέρονται ως μη ελληνικές άλλες σλαβικές μονές - μονή Ζωγράφου και Παντελεήμονος - αλλά μονάχα οι μονές Ἰβήρων και Ἀμαλφηνῶν, οι ερευνητές έχουν καταλήξει σε διαφορετικά συμπεράσματα. Η επικρατούσα άποψη που ακολουθούν πολλοί εξ αυτών είναι εκείνη του Ιωάννου Μαμαλάκη. Ερμηνεύοντας τα παραπάνω ο ίδιος καταλήγει στο ακόλουθο συμπέρασμα: «Από αυτά τα δύο στοιχεῖα δὲν μένει, νομίζω, καμμία ἀμφιβολία, ὅτι τότε ἐκτὸς τῶν μονῶν τῶν Ἰβήρων καὶ τῶν Ἀμαλφινῶν, δὲν ὑπῆρχον ἄλλαι μοναὶ μὴ ἐλληνικαὶ εἰς τὸ Ἅγιον Ὁρος, οὔτε ρωσικὴ, οὔτε βουλγαρικὴ. Εἰς τὰς ἐλληνικὰς μονὰς θὰ ἐμόναζον καὶ ρῶσοι καὶ βούλγαροι, ὅπως καὶ οἱ Σάββας καὶ Συμεῶν εἰς τὴν τοῦ Βατοπαιδίου, ἀφοῦ ὁ ἅγιος Σάββας περιγράφων τὰ τῆς κηδεῖας τοῦ πατρός τοῦ γράφει: Πλείονες γλῶσσαι ἀπέδωκαν τιμὰς εἰς τὸν νεκρόν, πρῶτοι οἱ Ἕλληνες, ἀκολούθως οἱ Ἰβηρες ἐν συνεχείᾳ οἱ Ρῶσοι καὶ μετὰ τούτους οἱ Βούλγαροι.»⁹⁶

Ωστόσο, είναι προφανές ότι ο Μαμαλάκης εδώ χρησιμοποιεῖ τις ιστορικές πηγές με τρόπο στερεότυπο. Πρώτα απ' όλα οφείλουμε να αποδεχτούμε ότι δεν υπάρχει και δεν μπορεί να δημιουργηθεῖ ένα ενιαῖο θεσμικό πλαίσιο σύμφωνα με το οποίο συγκροτούνταν τα σλαβικά μοναστήρια στον Ἄθω, διότι υπάρχουν ορισμένες διαφορές που αφορούν στην ίδρυση και στην ιστορική διαδρομὴ τους. Ἐτσι, παρόλο που οι Σέρβοι ἤρθαν τελευταῖοι στον Ἄθω κατάφεραν να καθιερώσουν το μοναστήρι τους ως αυτοκρατορική μονή μόλις λίγο μετὰ την ἀφιξή τους. Αυτό οφείλεται αναμφισβήτητα και στο γεγονός ότι οι πρώτοι Σέρβοι μοναχοὶ στο Ἅγιο Όρος, Συμεῶν και Σάββας, ἦταν ευγενεῖς - ο πρῶην Σέρβος ηγεμόνας και ο γιος του - και γνωστοί στο αυτοκρατορικό περιβάλλον. Σημαντικό εἶναι ἐπίσης και το γεγονός ότι η νεοῖδρυθεῖσα μονή Χιλανδαρίου βρισκόταν ὑπὸ την προστασία του Σερβικοῦ βασιλικοῦ οἴκου των Νεμανιδῶν, γεγονός

95 Actes de Chilandar I, No 4, σελ. 108.

96 Μαμαλάκη (1971), 88.



που είχε μεγάλη σημασία για την περαιτέρω ανάπτυξή της. Ένα παρόμοιο παράδειγμα αποτελεί και η περίπτωση της μονής Ιβήρων που ιδρύθηκε από Ίβηρες (Γεωργιανούς) πρίγκιπες - από τον Ιωάννη τον Ίβηρα και τον γιό του Ευθύμιο - συγγενείς της μεγάλης ιβηρικής αριστοκρατικής οικογένειας των Τορνικίων.⁹⁷ Σε αντίθεση με τους Σέρβους και Γεωργιανούς μοναχούς, η ανάπτυξη του βουλγαρικού και του ρωσικού μοναχισμού ακολούθησε άλλο τρόπο. Ο μοναχισμός τους δεν προήλθε από ισχυρές αριστοκρατικές οικογένειες που θα μπορούσαν να επηρεάσουν σημαντικά το νομικό καθεστώς των μοναστηριών τους. Οι Ρώσοι και οι Βούλγαροι μοναχοί έζησαν και οργανώθηκαν σε μικρά μοναστήρια τα οποία αναμφισβήτητα είχαν τα εθνικά χαρακτηριστικά τους.⁹⁸

Δεύτερον, είναι απαραίτητο να προσδιοριστεί με σαφήνεια ο βαθμός και ο τύπος της ανεξαρτησίας των μοναστηριών του Άθω κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου. Στα τέλη του 12^{ου} αιώνα οι μονές του Αγίου Όρους διακρίνονταν σε μεγάλες και μικρές. Οι μεγάλες μονές ήταν ανεξάρτητες από τον Πρώτο, πολιτικά και εκκλησιαστικά όμως εξαρτώνταν απευθείας από τον αυτοκράτορα και αποκαλούνταν «βασιλικές», «μεγάλες», «πρώτες», ενώ οι άλλες μονές, «μικρές» «δεύτερες» και από τον Πρώτο εξαρτημένες.⁹⁹ Εκείνη την εποχή, από τα ενεργά μοναστήρια του Αγίου Όρους, οι μεγάλες μονές ήταν η Μεγάλη Λαύρα, η μονή Βατοπεδίου, η μονή των Ιβήρων και η μονή των Αμαλφηνών.¹⁰⁰ Το Ρωσικό και το Βουλγαρικό μοναστήρι κατά τον 12^ο αιώνα ανήκαν στην ομάδα των μικρών μοναστηριών. Για το Ρωσικό μοναστήρι δεν φαίνεται δύσκολο αυτό να αποδειχθεί. Το έγγραφο του Πρωτάτου από τον Αύγουστο του 1169,¹⁰¹ επιβεβαιώνει αναμφισβήτητα αυτό το γεγονός. Σύμφωνα με το έγγραφο, η αύξηση των μοναχών οι οποίοι έρχονταν από τη Ρωσία κατά τα μέσα του 12^{ου} αιώνα φαίνεται ότι δημιούργησε πρόβλημα χώρου διαβίωσής τους μέσα στη μονή Ξυλουργού (σημερινή σκήτη Βογορόδιτσα). Για τον λόγο αυτό «ὁ τιμιώτατος μοναχὸς κῦρ Λαυρέντιος καὶ καθηγούμενος τῆς τοῦ Ξυλουργοῦ μονῆς ἦτοι τῶν Ρουσῶν» ζήτησε στις 15 Αυγούστου 1169 από τον Πρώτο Ιωάννη και τη Σύναξή του να του δώσουν ένα μεγαλύτερο μοναστήρι για να εγκατασταθεί η πολυπληθής αδελφότητά του. Οι γέροντες της Σύναξης κατέληξαν ότι καταλληλότερος χώρος θα ήταν η μονή του Αγίου Παντελεήμονος του Θεσσαλονικέως (σημερινό Παλαιό μοναστήρι), η οποία βρισκόταν ήδη σε κατάσταση ερήμωσης. Στο σχετικό έγγραφο του Πρωτάτου γράφονται τα εξής:

«Ἡμεῖς δὲ τὴν τούτου αἴτησιν δεξάμενοι καὶ ἀποδεξάμενοι, φροντίδα ἐφ' ἑαυτοῖς καὶ σκοπὸν ἐθέμεθα ὁποῖαν ἄρα τῶν μονῶν πρὸς αὐτὸν ἐπιδόσομεν. Ἐπὶ πολὺ δὲ κατασκοπήσαντες καὶ κοινολογησάμενοι, εὔρομεν ἅπαντες τὴν τοῦ Θεσσαλονικέως μονὴν χρησιμεύουσαν πρὸς τὴν τοῦ ζητουμένου ἀπόδοσιν · εἰ γὰρ καὶ πολυάνθρωπος αὕτη πάλαι ἐτύγγανεν καὶ τὰ πρωτῖα τῶν δευτέρων τῷ τε μήκει καὶ τῇ λαμπρότητι ἐκέκμητο, ἀλλὰ γε

97 Успенский (1982), 10; Хафнер (1979), 382.

98 Εκτός από τα σωζόμενα νομικά έγγραφα, την παρουσία της ρωσικής μοναχικής ζωής στον Άθωνα επιβεβαιώνει και μία απογραφή των αντικειμένων της κινητής περιουσίας του μονύδριου του Ξυλουργού από το 1142. Μεταξύ των άλλων μοναστηριακών αντικειμένων εδώ αναφέρονται και 49 „βιβλία ρούσικα“ (Ευαγγέλια, Απόστολοι, Τυπικά, Παρακλητικά, Οκτώηχοι, Ειρμολόγια, Συναξάρια, Παροιμίες, Μηναία, Πατερικά, Ψαλτήρια, Ωρολόγια, έργα Εφραίμ Σύρου, ο βίος του Αγίου Παγκρατίου, Νομοκάνων), ενώ δεν γίνεται αναφορά ούτε σ' ένα ελληνικό βιβλίο. Αυτό αναμφίβολα δείχνει ότι οι ακολουθίες στην μονή γίνονταν στην ρωσική γλώσσα. *Actes de Saint-Pantéléèmon*, 74; Ταχιάου (1963), 501.

99 Στεφανίδου (1959²), 460; Сајловић (2016), 90-93.

100 Μαμαλάκη (1971), 88.

101 *Акты Русского на Св. Афоне монастыря св. великомуч. Пантелеѳмона*, Киев 1873, No. 7, σελ. 76.



σήμερον και άφαγής όρᾶτε και εις τὸ μὴ εἶναι παρὰ πᾶσιν και φαίνεται και λογιζεται, ἕκ τε τῆς σπάνης τῶν μοναχῶν ἀπὸ τοῦ μὴ εὐπορεῖν τὰ χορτάσματα, και διὰ τὸ συμπεπτωκέναι τὰ τε τύχη αὐτῆς και τὰ οἰκήματα, ἀλλὰ και ἄπερ ἴστασθαι φαίνονται πτώσιν παντελῆ και ἀφανισμόν προμηνύοντα».¹⁰²

Με αυτή την απόφαση του Πρώτου και της Συνάξεως «ὁ τιμιώτατος μοναχὸς κῦρ Λαυρέντιος και καθηγούμενος τῆς τοῦ Ξυλουργοῦ μονῆς ἦτοι τῶν Ρουσιῶν» ἔγινε «δεσπότης και κύριος τῆς τοῦ Θεσσαλονικέως μονῆς» και με τα δύο μοναστήρια θα μπορούσε να κυβερνάει «δεσποτικῶς και ἔξουσιαστικῶς».¹⁰³

Από τα προαναφερθέντα στο έγγραφο του Πρωτάτου πρέπει να δοθεί προσοχή στο γεγονός ότι η μονή του Θεσσαλονικέως, «εἰ γὰρ και πολυάνθρωπος αὕτη πάλαι ἐτύγχανεν και τὰ πρωτία τῶν δευτέρων τῷ τε μήκει και τῇ λαμπρότητι ἐκέκτητο», ἦταν στην δεύτερη τάξη των μοναστηριῶν του Αγίου Όρους κατά συνέπεια δεν είχε την ιδιότητα της βασιλικῆς μονῆς. Αν και η μονή του Θεσσαλονικέως διέθετε ως παράρτημά της (παραμοναστήριον)¹⁰⁴ την μονή Ξυλουργοῦ, δεν ἦταν ἓνα “μεγάλο” μοναστήρι ἀλλὰ ἓνα ἀπλό μονύδριο.¹⁰⁵ Ὡς εκ τούτου η υπόθεση των Ρώσων ιστορικῶν ότι η μονή Ξυλουργοῦ ἀνήκε στα μέσα του 11^{ου} αἰώνα στην τάξη των βασιλικῶν μοναστηριῶν δεν εἶναι ἀποδεκτῆ.¹⁰⁶ Ὁ ηγούμενος της μονῆς του Ξυλουργοῦ Λαυρέντιος ως «δεσπότης και κύριος τῆς τοῦ Θεσσαλονικέως μονῆς» ἦταν ὑπὸ την δικαιοδοσία του Πρώτου. Σε ἀντίθεση με τα μικρά μοναστήρια, τα μεγάλα αυτοκρατορικά ἦταν πλήρως αυτοδιοικούμενα και ἐλεύθερα ἀπὸ τον Πρῶτο – «πάσης ἡλευθερωμένα χειρὸς και αὐτῆς τῆς τοῦ πρώτου τοῦ τοιοῦτου Ὁρους ἔξουσίας»¹⁰⁷ - και ἀπὸ οποιαδήποτε ἄλλη μορφή ἐξουσίας πλην αὐτῆς του αυτοκράτορα. Ὁ ἴδιος μάλιστα ο αυτοκράτορας ἐγκαθιστοῦσε τους ηγούμενους των βασιλικῶν μονῶν του Ἄθω δίνοντάς τους την ηγουμενική ράβδο στην Κωνσταντινούπολη.¹⁰⁸ Ἀδιαμφισβήτητα ὁμως οἱ βασιλικές αὐτές μονές τηροῦσαν τις διατάξεις των γενικῶν Τυπικῶν του Αγίου Όρους. Το ρωσικό μοναστήρι διατήρησε την κατάσταση ἐνός μικροῦ μοναστηρίου του Αγίου Όρους και μετὰ την ἐνοποίηση της μονῆς Ξυλουργοῦ με τη μονή του Θεσσαλονικέως. Αν και ο βαθμὸς ἀνεξαρτησίας ἐνός μικροῦ μοναστηρίου σύμφωνα με ὀρισμένα ἐγγραφα του Πρωτάτου ἦταν ὑψηλός, δεν ἦταν ποτέ στο ἴδιο ἐπίπεδο «ἐλευθερίας και αυτοδιοίκησης» με αὐτὸ που κατεῖχε μία βασιλική μονή του Αγίου Όρους. Το γεγονός αὐτὸ καθόριζε πρωτίστως τις σχέσεις και τις ὑποχρεώσεις του ηγουμένου ἐνός μικροῦ μοναστηρίου προς τον Πρῶτο.

102 *Actes de Saint-Pantéléèmon*, No 8, σελ. 83.

103 Живојиновић, *Светозорске келије*, 45-46.

104 *Actes de Saint-Pantéléèmon*, (P. Lemerle, *Introduction*), 9.

105 Μαμαλακῆς (1971), 157.

106 Αὐτή η υπόθεση βασίζεται σε δύο ἐγγραφα: στο χαμένο πιττάκιο του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Μονομάχου (1048) ἀπὸ το ὁποῖο σώζεται μόνο ἓνα τμήμα (*Акты русскаго на Святомѣ Аѳонѣ монастыря св. великомученика и цѣлителя Пантелеимона*, Киевъ 1873, 20.) και στο ἐγγραφο του Πρωτάτου (1048) το ὁποῖο εἶναι μία ἀπόφαση βασισμένη στο ἴδιο „βασιλικόν και θεῖον πιττάκιον“ (*Actes de Saint-Pantéléèmon*, 48-50). Εδῶ πρέπει να σημειωθεῖ ότι το βασιλικὸ πιττάκιο ἀπευθύνεται προς τον Πρῶτο και ὄχι προς τον ηγούμενο του Ξυλουργοῦ, και το δεύτερο, μόνο στο θραῦσμα του πιττακίου και ὄχι στο κείμενο του πρωτατικῶ ἐγγραφου ἀναφέρονται η μονή Ξυλουργοῦ και η μονή του Δομετίου ως λαύρες αν και δεν ἦταν λαύρες. Εκτὸς ἀπὸ αὐτή την ἀναφορά δεν ὑπάρχει καμία ἄλλη νομική διάταξη που να δείχνει ότι πρόκειται για βασιλική μονή. Ἐν τέλει, πρόκειται ἀπλῶς για ἓνα αυτοκρατορικό πιττάκιο, ὄχι για ἓνα αυτοκρατορικό χρυσόβουλλο που θα ἀποτελοῦσε ἰδρυτικὸ στοιχεῖο μιας βασιλικῆς μονῆς. Προβλ. *История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Аѳоне с древнейших времен до 1735 года*, 74-84.

107 *Actes de Chilandar I*, No 4, σελ. 108, στ. 19.

108 Живојиновић, *Оснивање Хиландара*, 32, 34. Με βάση το χρυσοβούλλο του 1199, ο Σάββας στο *Τυπικὸ τῆς μονῆς Χιλανδαρίου* καθορίζει ότι η μονή Χιλανδαρίου βρῖσκεται „στην τάξη των ηγουμενικῶν μονῶν ὁπως και τα ἄλλα βασιλικά ηγουμενικά μοναστήρια“ του Ἄθω. Свети Сава (Άγιος Σάββας, Ἄπαντα), 62-63.



Όπως το ρωσικό μοναστήρι, έτσι και το βουλγαρικό μοναστήρι του Ζωγράφου είχε παρόμοια πορεία εξέλιξης του μοναχισμού του και απέκτησε το ίδιο καθεστώς. Η μόνη διαφορά είναι ότι το Ζωγράφου χαρακτηρίστηκε ως «βουλγαρικό μοναστήρι» πολύ αργότερα, μόλις το 1276.¹⁰⁹ Εν πάση περιπτώσει, μπορεί να συναχθεί το συμπέρασμα ότι κατά την περίοδο ιδρύσεως της Σερβικής μονής Χιλανδαρίου (1198) τόσο το ρωσικό όσο και το βουλγαρικό μοναστήρι κατατάχθηκαν στα μικρά μοναστήρια που υπόκεινταν άμεσα στη διοίκηση του Πρώτου, δηλαδή δεν ήταν αυτοκρατορικά μοναστήρια, όπως η Μεγάλη Λαύρα και το Βατοπέδι, καθώς και οι μη ελληνικές μονές των Ιβήρων και των Αμαλφηνών. Για το λόγο αυτό το ρωσικό και το βουλγαρικό μοναστήρι δεν αποτελούν μιμητικά παραδείγματα που θα μπορούσαν να συγκριθούν με την ίδρυση της Σερβικής μονής. Δεδομένου λοιπόν ότι στη σχετική αλληλογραφία (στο αίτημα του Πρώτου και στο χρυσόβουλλο) οι σλαβικές μονές Ζωγράφου και Παντελεήμονος δεν αναφέρονται ως μη ελληνικές αλλά μόνο οι βασιλικές μονές των Ιβήρων και των Αμαλφηνών,¹¹⁰ οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι η μονή Χιλανδαρίου ήταν η πρώτη σλαβική μονή του Αγίου Όρους που ιδρύθηκε επισήμως από τον αυτοκράτορα. Πειστήριο αποτελεί η αναφορά του ιδίου του αυτοκράτορα Αλέξιου Γ' Αγγέλου ο οποίος λέγει: «μηδενί ύποκειμένην, μήτε αὐτῷ τῷ πρώτῳ του ὄρους τοῦ Ἄθω, μήτε τῷ καθηγουμένῳ τῆς μονῆς τοῦ Βατοπεδείου»¹¹¹. Έτσι, με τα χρυσόβουλλα του (1198, 1199), ο αυτοκράτορας Αλέξιος Γ' Ἄγγελος αναγνώριζε το Χιλανδάρι σαν βασιλική μονή υπαγόμενη απ' ευθείας σ' αυτόν και ανεξάρτητη από τον Πρώτο ή οποιοδήποτε άλλο μοναστήρι. Εκτός από τα προαναφερθέντα και το επόμενο σημείο μας οδηγεί στο ίδιο συμπέρασμα. Στην σχετική αλληλογραφία μεταξύ του Πρωτάτου και της αυτοκρατορικής αυλής έπρεπε να υπάρξει συμφωνία για τα μοναστήρια του Αγίου Όρους ώστε να διευκρινιστεί ποια από αυτά υπάγονταν στη δικαιοδοσία του Πρωτάτου και ποια βρίσκονταν απευθείας υπό την εποπτεία του αυτοκράτορα. Από τον τρόπο που το αίτημα του Πρώτου Γερασίμου έχει συνταχθεί θα μπορούσε να εξαχθεί το συμπέρασμα ότι και το ρωσικό και το βουλγαρικό μοναστήρι βρίσκονταν υπό τη δικαιοδοσία του Πρώτου και ότι δεν διέθεταν τα αυτοκρατορικά χρυσόβουλλα ως απόδειξη της ανεξαρτησίας τους στον Ἄθωνα.¹¹² Σε αντίθετη περίπτωση, αν οι μονές αυτές είχαν καταχωρηθεί στην αυτοκρατορική αυλή ως βασιλικές μονές και διέθεταν τα επίσημα αυτοκρατορικά ιδρυτικά έγγραφα (τα χρυσόβουλλα), τότε δεν θα υπήρχε κανένας λόγος να μην αναφέρονται σε αυτή την περίπτωση. Είναι λοιπόν επόμενο τα σλαβικά αυτά μοναστήρια να αναφέρονται εδώ κατά την διαδικασία ιδρύσεως του σερβικού μοναστηρίου πριν από την μονή των Ιβήρων και την μονή των Αμαλφηνών.

Οι σερβικές πηγές του 12^{ου} και του 13^{ου} αιώνα επιβεβαιώνουν την ύπαρξη αυτοκρατορικού καταλόγου με το διοικητικό καθεστώς των αγιορείτικων μοναστηριών. Έτσι η μονή Αμαλφηνών αναφέρεται για τελευταία φορά ως εν ενεργεία μονή σε έγγραφο (χρυσόβουλλο) του Αλεξίου Γ' του 1198,¹¹³ ενώ σε έτερο χρυσόβουλλο του ιδίου

109 Σύμφωνα με τις ιστορικές πηγές, η πρώτη αξιόπιστη ένδειξη για τον εθνικό χαρακτήρα της μονής χρονολογείται από το 1276 – „ή σεβασμία μονή τῶν Βουλγάρων“. Προβλ. Κ. Παυλικιάνωφ (1998), *Οἱ Σλάβοι στὴν Ἀθωνικὴ μονὴ Ζωγράφου (Βυζαντινά Σύμμεικτα, τόμος 12)*, Ἀθήνα, 7-8. <http://dx.doi.org/10.12681/byzsym.851> Ημερομνία πρόσβασης: 25/01/2020.

110 Успенский (1877), 111-114.

111 *Actes de Chilandar I*, No 4, σελ. 109, στ. 30-31.

112 Μαμαλάκη (1971), 88, 97-99.

113 *Actes de Chilandar I*, No 4, σελ. 109, στ. 31-32. „καθ(ὡς) [ἄρα] (καὶ) ἡ τῶν Ἰβήρ(ων) (καὶ) ἡ τῶν Ἀμαλφην(ῶν) μο(ν)ή, αἱ ἐν τῷ τοιοῦτῳ Ὅρει διακείμε(εν)αι, διεξαγόμ(εν)αί εἰσι, ...“



αυτοκράτορα του 1199 για τη μονή Χιλανδαρίου (όπου επαναλαμβάνεται το κείμενο του προηγούμενου χρυσοβούλλου) η μονή Αμαλφηνών δεν αναφέρεται στην ανάλογη συνάφεια μάλιστα από τις μονές των αλλοεθνών αναφέρεται μόνο η Ιβήρων.¹¹⁴ Το ίδιο συμβαίνει και στο «επιβεβαιωτικό» χρυσοβούλλο του Ανδρόνικου Β΄ Παλαιολόγου (από τον Ιανουάριο του 1299) για τη μονή Χιλανδαρίου με το οποίο ο αυτοκράτορας επιβεβαιώνει το δικαίωμα σε πολλά περιουσιακά στοιχεία και άλλα δικαιώματα που έχουν αποκτηθεί βάσει «*παλαιγενῶν χρυσοβούλλων και προσταγμάτων και λοιπῶν δικαιωμάτων*».¹¹⁵ Με την ευκαιρία αυτή, εκτός των άλλων, αποκαταστάθηκαν τα ήδη αναγνωρισμένα δικαιώματα και οι ελευθερίες της μονής που παραχωρήθηκαν το 1198. Ωστόσο, ο αυτοκρατορικός γραμματέας δεν αναπαρήγαγε επακριβώς το κείμενο του χρυσοβούλλου του 1198 και για αυτό δεν υπέδειξε τη μονή Αμαλφηνών αλλά μόνο τη μονή Ιβήρων.¹¹⁶ Ο λόγος είναι αρκετά σαφής. Πριν από την έκδοση του χρυσοβούλλου του 1299 η μονή των Αμαλφηνών είχε ερημώσει από μοναχούς και είχε παραχωρηθεί στην Μεγίστη Λαύρα (το 1287).¹¹⁷ Επίσης, στο χρυσοβούλο του 1299 δεν αναφέρονται ούτε το ρωσικό ούτε το βουλγαρικό μοναστήρι επειδή δεν είχαν το καθεστώς των βασιλικών μονών. Έτσι, βλέπουμε ότι η αυτοκρατορική γραμματεία ήταν πολύ καλά „ενημερωμένη“ σχετικά με την κατάσταση που επικρατούσε στο Άγιο Όρος και ειδικά όσον αφορά τα αυτοκρατορικά μοναστήρια. Λαμβάνοντας υπόψιν τα τρία βυζαντινά χρυσοβούλλα που αφορούν την μονή Χιλανδαρίου (1198, 1199, 1299) και την πραγματική κατάσταση στον Άθωνα όπου εφαρμόστηκαν πρακτικά οι αποφάσεις των χρυσοβούλλων αυτό επιβεβαιώνεται. Το πρώτο χρυσοβούλλο (1198) δηλώνει ότι το μοναστήρι Χιλανδαρίου πρέπει να είναι «*αυτοδέσποτον και αύτεξούσιον ὡσπερ ἀμέλει και τά κατά τὸ τοιοῦτον Ὅρος μοναστήρια τῶν τε Ἰβήρων και τῶν Ἀμαλφηνῶν καθεστήκασι, πάσης ἡλευθερωμένα χειρὸς και αὐτῆς τῆς τοῦ πρώτου τοῦ τοιοῦτου Ὁρους ἐξουσίας*»,¹¹⁸ ενώ στα άλλα δύο χρυσοβούλλα που αφορούσαν το ίδιο θέμα αναφέρει μόνο την μονή Ιβήρων. Και τα τρία χρυσοβούλλα αντικατοπτρίζουν την πραγματική κατάσταση στο Άγιο Όρος κατά τον 12^ο και 13^ο αιώνα.¹¹⁹ Σε κάθε περίπτωση, ως βασιλική μονή στο Άγιο Όρος το Χιλανδάρι ήταν το πέμπτο μοναστήρι στην τάξη των αγιορειτικών μοναστηριών μετά τις μονές Μεγίστης Λαύρας, Βατοπεδίου, Ιβήρων και των Αμαλφηνών. Μετά την εξαφάνιση του ιταλικού μοναστηριού (1287) το Χιλανδάρι κατέλαβε την τέταρτη θέση στην κατάταξη, θέση την οποία κατέχει με ελάχιστες αλλαγές καθ' όλη την ιστορία του μέχρι σήμερα.¹²⁰

114 *Actes de Chilandar I*, No 5, σελ. 115, στ. 13-15. „*κ(α)τ' αὐτ[ὴν] οἰκονομ[ῆ]σαι διοριζόμενον(ον) [και ἐλευθ(έ)ρ(αν) δι[α]τελ(εῖν) παρακελευόμενον(ον), κ[α]θ[ὼ]ς ἄρα (και) ἡ ἐν τῷ τοιοῦτῳ Ὁρειῖ Ἰβηρικῇ μονῇ ἐλευθ(έ)ρ(α) τέ ἐστι και [ὑ]φ' ἑαυτ(ῆ)ς διεξ[α]γομ(έν)η...*“ Προβλεπ. Μοναχός Δωροθέος (Βατοπεδινός) (1986), Τὸ Ἅγιο Ὅρος, Μύηση στὴν Ἱστορία τοῦ και τῆ ζωῆ τοῦ, Κατερίνη, 163.

115 *Actes de Chilandar I*, No 17, σελ. 170, στ. 46-50; *Βυζαντινά χρονικά* (παράρτημα του ιζ' τόμου), *Actes de l'Athos V* (1975), (*Actes de Chilandar*, publiés par L. Peti et B. Korablev), Amsterdam, σελ. 33, στ. 39-43. „*αἰτοῦσι γὰρ τῆς ἡμετέρας βασιλείας χρυσοβούλλου τυχεῖν, ἐφ' οἷς ἀνέκαθεν και μέχρι του νῦν ἡ κατ' αὐτοῦς σεβασμία μονῆ κτήμασί τε και ἐτέροις δικαίοις διὰ παλαιγενῶν χρυσοβούλλων και προσταγμάτων και λοιπῶν δικαιωμάτων κεκτημένη εὐρίσκεται...*“

116 *Actes de Chilandar I*, No 17, σελ. 171, στ. 103-111; *Βυζαντινά χρονικά*, σελ. 34-35, στ. 94-101. „*Ἐτι διατηρηθῆσεται ἡ ρηθεῖσα σεβασμία μονῆ τοῦ Χελανταρίου μετὰ τῶν ὑπ' αὐτὴν μετοχιῶν και εἰς το ἐξῆς ἐλευθέρῃ τε και αὐτοδέσποτος, ἅμα δὲ και ἀνωτέρα τῆς εἰς τὸν κατὰ καιροὺς εὐρισκόμενον τιμιώτατον πρώτον τοῦ δηλωθέντος Ἁγίου Ὁρους ὑποταγῆς και ἀνακρίσεως, ὡσπερ και ἡ ἐν τῷ αὐτῷ Ἁγίῳ Ὁρειῖ Ἰβηρικῇ σεβασμία μονῆ ἐλευθέρῃ τε ἐστι και ὑφ' ἑαυτῆς διεξαγομένη, καθὼς δηλονότι και περὶ τούτου διαλαμβάνουσι τὰ προσόντα τῆ τοιαύτη σεβασμία μονῆ τοῦ Χελανταρίου χρυσοβούλλα και διορίζονται ...*“

117 Μαμαλάκη (1971), 104; Μοναχός Δωροθέος (1986), 163-164.

118 *Actes de Chilandar I*, No 4, σελ. 109, στ. 18-19, 31-32.

119 Βαρισιγιῆ (1988), 55-56.

120 Χριστύ (2009²), 138.



Άλλα σλαβικά μοναστήρια, το ρωσικό του Αγίου Παντελεήμονα και το βουλγάρικο Ζωγράφου, παρόλο που υπήρξαν στο Άγιο Όρος πριν από την ίδρυση της Σερβικής μονής, δεν αναφέρεται καθεστώς των βασιλικών μονών κάτι που αντικατοπτρίζεται και σήμερα στην ιεραρχική τους θέση μέσα στην μοναστική κοινότητα του Αγίου Όρους.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πηγές

- Акты Русского на Св. Афоне монастыря св. великомуч. Пантелеймона, (1873), Киев.
- Archives de l'Athos XX, Actes de Chilandar I. (1998): Dès origins à 1319, ed. par Mirjana Živojinović, Vassiliki Kravari, Ch. Giros, Paris.
- Archives de l'Athos V, Actes de Lavra I, (1970): ed. P. Lemerle, A. Guillou και N. Svornos με την συνεργασία της Denise Papachryssantou, Paris.
- Archives de l'Athos XII, Actes de Saint-Pantéléèmon, (1982): ed. Par Paul Lemerle, Gilbert Dagron, Sima Ćirković, Paris.
- Archives de l'Athos XIII, Actes de Docheiarioy, (1984), Paris.
- Archives de l'Athos, Actes de Xèropotamou, (1964): ed. par J. Bompaire, fondées par G. Millet, publiées par Paul Lemerle), Paris.
- Βυζαντινά χρονικά (παράρτημα του ιζ' τόμου). Actes de l'Athos V, (1975): Actes de Chilandar, publiés par L. Peti et B. Korablev), Amsterdam.
- Данилови настављачи - Данилов Ученик. Други настављачи Даниловог зборника, (1989): Έκδόσεις Просвета, Српска књижевна задруга, Београд.
- Доментијан, Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона, (1988): Έκδόσεις Просвета, Српска књижевна задруга, Београд.
- Meyer Philipp, (1984): Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig.
- Мошин Владимир, (1939): Акти из светогорских архива. Споменик ХСI, Српска краљевска академија, Београд, 155-260.
- Καταστατικός Χάρτης του Αγίου Όρους Άθω, (1979): Άγιον Όρος.
- Свети Сава, Сабрани списи, (1986): Έκδόσεις Просвета, Српска књижевна задруга, Београд.
- Стефан Првовенчани, Сабрани списи (1988): Έκδόσεις Просвета, Српска књижевна задруга, Београд.
- Стојановић Љубомир, (1923): Стари српски записи и натписи IV, Сремски Карловци.
- Теодосије, Житија (1988): Έκδόσεις Просвета, Српска књижевна задруга, Београд.
- Шест писаца XIV века (1986): Српска књижевност у 24 књиге, Београд.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

- Άρχιμ. Τουστίνου Πόποβιτς (1975): Βίος και πολιτεία τών άγιων Σάββα και Συμέων τών φωτιστών τών Σέρβων, Έκδόσεις Το Περιβόλη της Παναγίας, Θεσσαλονίκη.
- Баришић Франьо (1988): Хиландар и Византија. Манастир Хиландар, приредио Гојко Суботић: Галерија Српске академије наука и уметности. Београд, 49-62.
- Βλάχου Κοσμάς (1903): Η χερσόνησος τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἄθω καὶ ἐν αὐτῇ μοναὶ καὶ μοναχοί, ἐν Βόλω.



- Γεδεών Μανουήλ (1990): Ο Άθως, Αθήνα.
- Григорович-Барский Василий (1887): Второе посещение Святой Афонской Горы, Петербургъ.
- Грујић Радослав (1935): Гусари на Светој Гори и Хиландарски пирг Хрусија од XII-XV века. Гласник Скопског научног друштва XIV. Скопје, 1-32.
- Живојиновић Мирјана (1998): Историја Хиландара I – од оснивања манастира 1198. до 1335. године, Έκδόσεις Просвета, Београд.
- Живојиновић Мирјана (1980): Житије архиепископа Данила II као извор за ратовање Каталанске компаније. Зборник радова Византолошког института XIX, Београд, 251-273.
- Живојиновић Мирјана (1978): Манастири Хиландар и Милеје. Хиландарски зборник 4. Београд, 7-16.
- Живојиновић Мирјана (1998): Оснивање Хиландара. Манастир Хиландар, приредио Гојко Суботић; Έκδόσεις Галерија Српске академије наука и уметности, Београд, 29-34.
- Живојиновић Мирјана (1972): Светогорске келије и пиргови у средњем веку, Београд.
- Живојиновић Мирјана (1991): Светогорски дани Данила II. Архиепископ Данило II и његово доба. Београд, 75-81.
- Иеромонах Алексей (Корсак), Русь и Афон: Преп. Антоний Киево-Печерский – основатель афонского подвижничества на Руси, afonit.info/biblioteka/russkij-afon/rus-i-afon-prep-antonij-kievo-pecherskij-osnovatel-afonskogo-podvizhnichestva-na-rusi Ημερομηνία πρόσβασης: 25/11/2019.
- История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времен до 1735 года, (2019): том. 2, том. 4, Издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, Святая Гора Афон.
- Јанковић Ivan (2005): Η διεθνής νομική θέση του Αγίου Όρους. The Holy Mountain – thoughts and studies, volume four. Beograd, 226-264.
- Кашић Душан (1977): Писане и сликане биографије Светога Саве. Свети Сава - Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975. Београд, 13-17.
- Μαμαλάκη Ιωάννου (1971): Τὸ Ἅγιον Ὄρος διὰ τῶν αἰῶνων, Θεσσαλονίκη.
- Μεταξάκη Μελέτιος (1913): Τὸ Ἅγιον Ὄρος καὶ ἡ Ρωσικὴ πολιτικὴ ἐν Ἀνατολῇ, ἐν Ἀθήναις.
- Μυλωνάκου Νικηφόρου (1960): Ἅγιον Ὄρος καὶ Σλάβοι, Ἀθήνα.
- Μοναχός Δωροθέος Βατοπεδινός (1986): Τὸ Ἅγιον Ὄρος, Μύηση στὴν Ἱστορία τοῦ καὶ τὴ ζωὴ τοῦ, Κατερίνη.
- Мошин Владимир (1947-1948): Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI-XII вв. Byzantinoslavica IX. Prague, 55-85.
- Мошин Владимир (1950): Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI-XII вв. Byzantinoslavica XI-1, Prague, 32-60.
- Недељковић Олга (1979): Свети Сава и Рашка правописна школа. Сава Немањић – свети Сава, историја и предање. Београд, 177-188.
- Оболенски Димитри (1991): Шест византијских портрета, Београд.
- Папахрисанту Дионисија (2003): Атонско монаштво - почеци и организација, Београд.
- Παπουλίδης Κωνσταντίνος (2006): Το ανατολικό ζήτημα και οι θρησκευτικές διαστάσεις του: η ελληνорωσική διαμάχη στο Ἅγιον Ὄρος το 19 ο αἰ. από τα βρετανικά αρχεία. Ἅγιον Ὄρος. Πνευματικότητα και Ορθοδοξία – Τέχνη. Εταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν, Θεσσαλονίκη, 301-330.
- Παπουλίδης Κωνσταντίνος (1997): Το Ἅγιον Ὄρος στις Διεθνείς Συνθήκες. Κληρονομία, τόμος 29. Θεσσαλονίκη, 243-254.



- Παυλικιάνωφ Κύριλλος (1999): Οἱ Σλάβοι στὴ Ἀθωνικὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονος, Βυζαντινὰ Σύμμεικτα, τόμος 13. Αθήνα, 263-281.
- Παυλικιάνωφ Κύριλλος (1998): Οἱ Σλάβοι στὴν Ἀθωνικὴ μονὴ Ζωγράφου, Βυζαντινὰ Σύμμεικτα, τόμος 12. Αθήνα, 1-32. <http://dx.doi.org/10.12681/byzsym.851> Ημερομηνία πρόσβασης: 25/01/2020.
- Православная Энциклопедия, том 4, Москва 2002.
- Προσοχὴ εἰς τὸ Ἅγιον Ὄρος - ἀνάγκη νομοθετικοῦ διακανονισμοῦ τοῦ Καθεστώτος αὐτοῦ, ἐν Ἀθήναις 1926.
- Руварац Иларион (1934): О иноку са којим је Растко побегао у Свету Гору, Зборник Илариона Рувараца, βιβλίο Α'. Београд, 290-293.
- Сажловић Мирко (2007): Η κουρά του Ἁγίου Σάββα. Пета казивања о Светој Гори - Το πέμπτο μέρος των αφηγήσεως για το Ἅγιο Ὄρος. Београд, 60-92.
- Sajlović Mirko (2019): The request of Protos Gerasimos and the Issue of establishing Serbian monastery Chilandar, Богословље : часопис Православног богословског факултета Универзитета у Београду, 2019-1; Theology : journal of the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, 2019-1). Београд, 100-131.
- Сажловић Мирко (2016): Први и други Устав Свете Горе Атонске (The first and the second Турикон [Constitution] of the Holy Mount Athos), Фоча.
- Σμυρνάκης Γεράσιμος (1903): Τὸ Ἅγιον Ὄρος, Ἀθήνα.
- Соловјев Александар, Мошин Владимир (1936): Грчке повеље српских владара, Београд.
- Soloviev Alexandar (1933): Historie du monastère russe au Mont Athos. Byzantion, vol. 8: Revue Internationale des Études Byzantines. Bruxelles, 213-238.
- Соловьев Александар (1932): История русского монашества на Афоне (Записки русского научного института в Белграде 7), Београд, 137-156.
- Соловьев Александр (1957): Византийское имя России. Византийский временник, том. 12 (20): Москва, 134-139. (vremenik.biz/opus/BV/12/51635). Ημερομηνία πρόσβασης: 28/11/2019.
- Στεφανίδου Βασίλειος (1959 2): Εκκλησιαστικὴ ἱστορία, Αθήνα.
- Ταρνανίδη Ιωάννη (1988 2): Ἱστορία της Σερβικῆς Εκκλησίας, Θεσσαλονίκη.
- Тарнанидис Јован (1983): Култ светога Саве и светога Симеона код Грка, Хиландарски зборник 5. Београд, 101-187.
- Ταχιάος Αντώνιος – Αιμίλιος (1963): Αἰ μετὰ τοῦ Ἁγίου Ὄρους σχέσεις τῆς Ρωσίας μέχρι τοῦ 14 ου αἰῶνα. Ἡ Ἀθωνικὴ πολιτεία ἐπὶ τῆ χιλιετηρίᾳ τοῦ Ἁγίου Ὄρους, Θεσσαλονίκη, 493-508.
- Турилов Анатолий Аркадьевич, Афон и Россия. Русские иноки на Афоне в XI-XVII вв. www.pravenc.ru/text/77102.html Ημερομηνία πρόσβασης: 20/12/2019.
- Торовић Владимир (1985): Света Гора и Хиландар, Београд.
- Успенский Порфирий (1877): Первое путешествие въ Аѳонскі монастыри и скиты, Киевъ.
- Успенский Порфирий (1892): История Афона, Санкт-Петербург.
- Фотић Александар (2000): Света Гора и Хиландар у Османском царству, XV-XVII век, Београд.
- Хафнер Станислав (1979): Светосавска црква и Рим у XIII и XIV веку. Сава Немањић - свети Сава, историја и предање. Београд, 381-388.
- Χρήστου Παναγιώτης (1963): Το Ἅγιον Ὄρος ἐν τῶ παρελθόντι καὶ τῶ παρόντι. Ἡ Ἀθωνικὴ πολιτεία ἐπὶ τῆ χιλιετηρίᾳ του Ἁγίου Ὄρους. Θεσσαλονίκη, 11-97.
- Χρήστου Παναγιώτης (1970): Τὸ Ἅγιον Ὄρος, ἱστορία, μνημεῖα, ζωὴ, Θεσσαλονίκη.
- Христу Панаяотис (2009 2): Света Гора Атонска – историја, живот, блага, Београд.



THE CHRONOLOGICAL QUESTION OF ESTABLISHING A RUSSIAN MONASTERY IN ATHOS

Summary:

History of the Russian monastery of Saint Panteleimon, especially from the 14th to the middle of the 19th century, is very complex. Throughout this period, for more than five centuries, the monastery was administered by non-Russian monks. Therefore, the question - "who has the historical right to govern the monastery", posed by the Greek historians from the middle of the 19th to the middle of the 20th century, seems meaningful. However, it is questionable whether the answer to this question was sought not only in the problematic period of the monastery's history (1309-1875), but also in the period before it. By disputing the early history of the Russian monastery (until 1309), the historical rights of Russian monks to own the monastery of St. Panteleimon were disputed too, which led to the paradoxical conclusion that the monastery became Russian only in 1875.

Based on of contemporary historical knowledge, the early period of the history of the Russian monastery (up to the 14th century) seems to be unquestionable both in terms of ethnic structure of its monasticism and in terms of who operated the monastery. The existence of Russian monasticism and the Russian monastery on Mount Athos before the 13th century is undoubtedly confirmed by Serbian historical sources from the end of the 12th century to the mid-18th century.

Keywords:

Holy Mountain,
Russian monastery,
The monastery of
St. Panteleimon,
Saint Sava,
Domentian,
Russians,
Greeks,
Serbs.



THE ASPECT OF THE BODY IN THE WRITING "ON THE SOUL AND THE RESURRECTION" BY GREGORY OF NYSSA**

Eirini Artemi*

PhD in Theology, Post-Doc of Philosophy,
Professor, (SEP) Hellenic Open University,
Regular Member of "I.N.R.A - Patras"

Abstract:

The dialogue entitled *On the Soul and the Resurrection* can be considered as the most important one by Gregory of Nyssa. This work, a dialogue between Gregory himself and his sister Macrina, was modeled on Plato's *Phaedo* and shows quite clearly the debt our author owes to Plato for his literary form, besides the borrowing of ideas. This paper will examine the connection of the body and the soul. The soul is totally unlike the body in essence, still dwells in it and vivifies it while the body is alive. It coalesces with the union of the bodily elements. But when the body is dissolved in death and its elements return to their own, the soul does not perish with it. Due to its intellectual and dimensionless nature, the soul does not dissolve but survives and remains attached to all the elements which were once crafted into its body. Being dimensionless, the soul is neither contracted nor dispersed as are dimensional things. Hence nothing prevents the soul from remaining present with all the natural elements of its former body, regardless of how they are dispersed. So even in death, the soul survives in union with the body's elements. We will examine how Gregory has been influenced by Platonic and Neo-Platonic ideas about the body and the soul and what are his views about the Body, the soul and Desire and their connections to gender, sex, and sexuality.

Article info:

Received: January 15, 2022
Correction: February 21, 2022
Accepted: April 13, 2022

Keywords:

Body,
Soul,
Resurrection,
Platonic and Neo-Platonic ideas.

** This paper was presented at the conference *Dis/embodiment and Im/materiality: Dis/embodiment and Im/materiality: Uncovering the Body, Gender and Sexuality in Philosophies of Late Antiquity*. In *Memoriam Marianne Sághy (1961–2018)* June 6-8, 2019 Central European University, Budapest, Hungary.



INTRODUCTION: GREGORY'S OF NYSSA SORROW IN FRONT OF DEATH

Church Fathers do not deny that physical death is a tragic situation, a sobering and scary reality for the relatives of a dead man mainly, but also dead themselves. Death causes sorrow, grief and breaks the heart of people even of the faithful ones. Although Christians have hope and the belief in the resurrection and eternal life,¹ death remains a situation that someone can face up with great difficulty (Jn 11,33).

The Christian teaching accepts that death is a crucial point for man. It is a fact that defines, restricts and exhausts humanity. It is the end of a vital process of any human being. Death is the separation of the soul from the body. Christ with His Passions, the Crucifixion, and His Resurrection abolished ontologically death and enabled man to overtake it. So for a Christian who is a member of the Church and is united with Christ through the sacraments, death is not the end. This belief has shaped Christian thinking ever after the resurrection of Jesus. Although this hope of resurrection and eternal life near God, Christ himself cried and felt sadness about Lazarus' death and at the same time He gave them hope of life with the resurrection of Lazarus (Jn 11,1-44).

Despite Christ's victory against the death, Gregory of Nyssa sought consolation for the death of his brother Basil the Great in 379. Two decades before, in 356 he had mourned the death of his other brother, ascetic Naucratus, who had died. After these deaths, the embodied passion of grief was extraordinarily powerful for the Holy Father. The recent loss of his elder brother, Basil, brought more sadness to Gregory's heart.² He writes: "ὁ πολὺς ἐν ἀγίοις Βασίλειος. My heart was very sorrowful for grief at so great a loss."³ Of course, Gregory grieves for the loss of his brother and he realizes that soon his sister, Macrina, is going to die, so the sorrow and the grief will become much more in his heart than it is. Gregory doesn't have any reconciliation with the phenomenon of death; the power of sadness has been often overwhelming in the face of death, at least the death of his favourite brothers and sister. He feels despair at the fact of their death.

Macrina, who has deepened in Christian theology, as a teacher who continuously teaches her student, uses her brother's visit to explain to him the Christian theology on the soul and the resurrection. Based on her situation as providing the impetus for death, the soul and the resurrection, she analyses what happens at the moment of death, explains how the soul can recognize the body on the day of resurrection. Moreover, she answers the questions of her brother concerning the origin of the soul, the purification after death, and what kind will be the nature of the resurrection body.⁴

1 In the creed of Nicaea – Constantinople, it is said: "We look for the resurrection of the dead and the life of the world to come".

2 "His treatise from this same period, *On the Soul and Resurrection*, in which an account of Macrina's death also appears, is also a considered philosophical essay dedicated to the memory of his elder brother", McGuckin 2018, 17. Gregory of Nyssa, *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 11, 66.

3 Ibid. PG 46, 12A.

4 Ibid. PG 46, 12A.



GREGORY'S WORK "ON THE SOUL AND THE RESURRECTION"

This dialogue, *On the Soul and the Resurrection*, between Macrina and Gregory was modelled on Plato's dialogue, *Phaedo*.⁵ The topic of this Platonic work is set on Socrates' last day and defence of the existence of an immaterial soul. The emphasis here is on the fact that people need to believe in the existence of a soul in order to explain the claim that they possess free will, "ὅπως ἐπήρθη τῷ λόγῳ περὶ τε τῆς ψυχῆς ἡμῖν φιλοσοφοῦσα καὶ τῆς διὰ σαρκὸς ζωῆς τὴν αἰτίαν διεξιούσα, καὶ ὅτου χάριν ὁ ἄνθρωπος καὶ ὅπως θνητὸς καὶ ὄθεν ὁ θάνατος καὶ τίς ἢ ἀπὸ τούτου πρὸς τὴν ζωὴν πάλιν ἀνάλυσις".⁶

Anna Silvas supports that Gregory was influenced by Plato's work.⁷ Plato wrote the *Apologia* of Socrates which has many details for Socrates' life and then he wrote the dialogue, *Phaedo*, in order the philosophical thoughts about the death and the immortality of the soul to be presented by Socrates. Gregory follows Plato, he writes first the life of Macrina which includes information about his sister and his teacher at the same time. Then he writes the dialogue *On the Soul and the Resurrection*. In this dialogue there is the Christian teaching for the death, the resurrection of the body and the soul sometimes is presented with the cloak of Platonism and Neo-Platonism.⁸

Thus, in Gregory's of Nyssa this treatise, there is the combination of Christian teaching and Greek philosophy in a very creative way without betraying the author's Christian identity.⁹ So Gregory reveals himself not only as a Platonist but also as a biblical Christian.¹⁰ His philosophy is a form of Christian Platonism. For him, Greek philosophy is not a dead academic discipline separated from a Christian life; it has a strong relationship with it and reveals in obscurity the truth of Christianity.¹¹

In this dialogue, "Macrina is presented as the Christian Socrates, equal to, or even surpassing, that profound intelligence."¹² Macrina has a very detailed knowledge of pagan philosophy, especially Stoic and Epicurean thought. It is said that only some of the ideas about the soul and the resurrection belong to her. Many of them are Gregory's. The latter used his sister as a mouthpiece to espouse his views; an attempt similar to Plato, who consistently maintains Socrates to reveal of his ideas.¹³ The common question that exists in the *Phaedo* and this Gregory's dialogue, is what we should prefer: a life of spirit or that of a body?

Besides the opinion that for this Christian dialogue the base is *Phaedo*, there is another thought that this work has many similarities with Plato's *Symposium*. By this view, Macrina has the role of Diotima, who teaches Socrates about Eros (furious love) in Plato's *Symposium*.¹⁴ Macrina as an emphatically Christian philosopher confirms all her conclusions in light of Scripture, but her proofs for the soul's immortality are rational and not grounded directly in revelation.¹⁵

5 Moutsoulas 1997, 222. Boersma 2014, 49. Vasilescu 2018, 2. Wessel 2010, 373-380.

6 Kagan, 2007, 176. Gregory of Nyssa *The life of Saint Macrina*, PG 46, 977C.

7 Silvas 2008, 155.

8 *Ibid.*, 156.

9 Daniélou 1953², 8.

10 Ojell 2007, 25.

11 Fitzgerald 2005

12 Corrigan 1995, 11.

13 Baghos 2012, 127.

14 Roth 1999, 59-75. Boersma 2013, 110.

15 Adamson, 2020, 38.



Many questions are born in our thoughts about the context of *On the Soul and Resurrection*. Does Gregory believe whatever he supports about the death? Does he employ his sadness for the death of the members of his family to speak about the immortality of the soul and the resurrection of all people according to Christian theology? Is this dialogue an attempt by Gregory to reconcile his Hellenism and his Christian theology? Does Gregory present this way the inaccuracies of Greek philosophers about death? Do the ideas attributed to Macrina belong to the author himself?

We cannot assume with certainty why Gregory plays "the devil's advocate" in this discussion, but, undoubtedly, the ideas attributed to Macrina are those of the Church Father himself. He accepts that the Holy Bible is utterly authoritative in Christian teaching. But as a man who lost his brother and soon he would lose his sister, he wonders about the words and the teaching of the Bible. He tries to find a certain assurance that comes from reasoning out this issue of death thoroughly.¹⁶ In this way, Gregory shows to Christians and non-Christians of all centuries that the search for the truth about God and the path that man has to follow is in the Bible and its study. This reveals the truth of Jeremiah's words:

"Stand at the crossroads and look; ask for the ancient paths, ask where the good way is, and walk in it, and you will find rest for your souls".¹⁷

Gregory feels stunning from the death of his beloved brother Basil and the coming death of his sister and he expresses questions about the death as any man does. In this way, the sorrow appears to have a catalytic role to the Church Father's thought. It helps him to develop a deeper, richer and without doubt philosophical and theological view about death in Christian teaching¹⁸ which is characterized as a form of Christian Platonism. Of course, here, we will agree with Zachhuber that we should reject the opinion that this work is essentially Platonic. Zachhuber insists that there are many Platonic elements within Gregory's doctrine about the soul, based on Christian teaching. He rejects the pre-existence of the soul and accepts the resurrection of the dead and confirms the soul as a power of the body of course in a different way from Plato's acceptance.¹⁹ Gregory Nyssa presents all this argument for the soul, the body and the resurrection of the latter are very complex syntactical structures and highly supple vocabulary. He uses Pauline elements to his treatise covered with a Platonic cloak.

Moreover, Ilaria Ramelli supports that this treatise of Gregory is based on Tertullian's works, "On the Soul" and "On the Resurrection" Gregory reedits both of them and creates a composition of these two treatises more philosophically, as a remake of Plato's *Phaedo* on the immortality of the soul. Gregory manages to make a creative and fruitful dialogue for the definition of soul and relation between resurrection and restoration, the teaching of the gospel, of Origen and the Church Fathers, and finally of Plato, Plotinus and Proclus.²⁰

16 Ibid., 27-29.

17 Jerem. 6,16.

18 Abbott 2015, 542.

19 Zachhuber 2014, 234-5. Idem 2018, 149. Ramelli 2018, 111.

20 Ramelli 2018, 111-2.



THE NATURE OF THE HUMAN BODY AND SOUL: THE BOND BETWEEN THEM IN GREGORY'S TEXT

In this treatise, Gregory avoids repeating his anthropological teaching as it is presented mainly in his "On the making of a man".²¹ In this work that we examine, it is underlined that human nature is a microcosm for the universe as a whole. Man is a "little world", a *microcosm* in which the macrocosm, or universe, is reflected. Human nature is composed of three elements, material, physical, and spiritual. This idea of human nature as a microcosm exists from the time of Democritus, Plato, Aristotle and in Stoics. It referred to Socrates and was employed with a great analysis by Neo-Platonists, although Therefore, there has to be an added component to human existence, and that component is the soul.²² Also, the idea of human nature as a microcosm and the analogy with the macrocosm of the universe was developed in patristic teaching to analyze the dual composition of human nature as soul-spirit and body. Church Fathers as Basilus of Caesarea, Gregory of Nazianzen and Gregory of Nyssa and later Maximus the Confessor used this idea to show that the wisdom of God was present in human beings. The latter has to bring the body and the soul, the sensible and intelligible world into a connection, into a real relationship with God.

In this way, Gregory argues about the format of human nature and especially for the body. He avoids agreeing with Origen's view about the preexistence of the soul and the loss of his spirit after the human's death. Also, Gregory expresses a different opinion of Plato as far as the body and the soul. For Cappadocian Father, the body is not something bad,²³ it is not the jail of the soul as it is Plato, and for this reason, the soul doesn't need any purification and to be released from the body.²⁴

Gregory employs the word flesh – σάρξ more than the word body because flesh involves the whole human nature, body and soul, as Paul, does (Rom. 8,5; Gal. 5,17).²⁵ It has a great importance that Gregory underlines the relationship, the strong bond between body and mind which reveals the spiritual-material nature of man. According to Ladner: "These are the threefold nature of the nature of the soul in its relationship to matter and to the spirit and the temporal and spatial unity of the human soul, in which mind and body exist as unified, notwithstanding the great distance which separates them in the hierarchy of values".²⁶

The characterization of human nature is the continuous development and progress, the *epektasis*, towards God.²⁷ The term *epektasis* based on the Philippians' epistle 3:3: "For we are the circumcision, who worship God in the Spirit, rejoice in Christ Jesus, and have no confidence in the flesh" (Philip. 3,3).

21 Gregory of Nyssa, *On the making of man*, PG 44, 124D. Gregory presents his anthropological teaching in many of his works, especially in *On the making of man*, *On the Soul and the Resurrection Apologeticus on Hexaemeron*, and *Catechetical Speech and On infant's Early Deaths*.

22 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 20A-24A.

23 Plato, *Phaedo* 80e.

24 *Phaedo* 81bc.

25 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 85D-88C.

26 Ladner, 1958, 70.

27 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 88A-89A. Vasilescu 2020, 7.



As for the soul for Gregory, it has a threefold classification of souls. Here, the influence of Aristotle on this Christian father's thought is profane. However, Aristotle makes more classifications for the soul than Gregory does.²⁸

There is a sharp and clear distinction between the soul and the body; "The soul is an essence created, and living, and intellectual, transmitting from itself to an organized and sentient body the power of living and of grasping objects of sense, as long as a natural constitution capable of this holds together".²⁹ After death, the soul continues to exist. The natural body is dissolved after the death which is converted into a spiritual body of a just Christian after the resurrection of all people (1 Cor. 15,44).³⁰ The "dead skins" are understood as the "form of our irrational nature which we have put on through our association with passion".³¹ This is the ground for the arising of this question: "if the body as we know it was created by God in foresight of the fall, the final reformation of man's image – likeness to God should include the resurrection of the body" and how this kind of body will be reunited with its appertaining soul?"³²

Gregory tries to answer this question based on the Aristotle and Platonic theory about *eidos*, on the form. There is a difference in the conception of the idea for something from the real essence of it. For him, the reunion of the soul of the body can be explained with the analogy of an art painter and his painting. The painter knows how he will mix the colours for the best result, by the same way the Creator knows how the souls will be united with the spiritual body again.³³ If the artist creates a painting, then he knows the quantity of a colour that is used is. If he dissolves the painting to its colours, he can create the same painting using the same analogies for each colour. He knows the actual dye of each colour very well. The same happens with the soul and the body after its separation into pieces after the man's death, "So, we assert, does the soul know the natural peculiarities of those atoms whose concourse makes the frame of the body in which it has itself grown, even after the scattering of those atoms. However far from each other their natural propensity and their inherent forces of repulsion urge them and debar each from mingling with its opposite, none the less will the soul be near each by its power of recognition, and will persistently cling to the familiar atoms, until their concourse after this division again takes place in the same way, for that fresh formation of the dissolved body which will properly be, and be called resurrection".³⁴

28 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 60AB. Aristotle *De anima*, II,3, 414a. Menn 2002, 83-139. Sorabji, 1974, 63-89.

29 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 29B.

30 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 20B, 156A.

31 *Ibid.* PG 46, 61D- 62A.

32 *Ibid.* PG 46, 73B. Ladner 1958, 86.

33 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 73AB, transl. by Moore and Wilson: "in the art of painting not only to mix opposite colors, as painters are always doing, to represent a particular tint, but also to separate again this mixture and to restore to each of the colors its natural dye. If then white, or black, or red, or golden color, or any other color that has been mixed to form the given tint, were to be again separated from that union with another and remain by itself, we suppose that our artist will none the less remember the actual nature of that color, and that in no case will he show forgetfulness, either of the red, for instance, or the black, if after having become quite a different color by composition with each other they each return to their natural dye ...Let the soul stand for this Art of the painter ; and let the natural atoms stand for the colors of his art; and let the mixture of that tint compounded of the various dyes, and the return of these to their native state (which we have been allowed to assume), represent respectively the concourse, and the separation of the atoms."

34 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 73B.



The Church Father explains that the soul doesn't unite with one part of the body but with the whole body.³⁵ This bond between the soul and the body remains when the body dies. Somehow, the soul will be always connected with the body's disintegrated members. On this point, Gregory contrasts the simplicity of divine nature with the complexity of human nature. He interprets this contrast underlining that God is the only primitive source for creation. He is beyond place and time. The world and the human being as products of God are though, quite radically different from the divine nature. They are not coeternal with God. They were created in a specific place and time.³⁶

The soul is without material substance and incorporated. It acts and moves according to its nature. The soul is what gives life to the body.³⁷ The soul has a peculiar and distinct nature from corporeal coarseness.³⁸ It is named the cause of life (τό ζωτικόν αἴτιον, ζωποιοῖόν αἴτιον)³⁹; and the body has termed a compound (σύγκριμα) or concourse of elements (συνδρομή τῶν στοιχείων).⁴⁰

Macrina defines the soul in negative terms⁴¹ which reminds the apophaticism that Gregory uses in his theology.⁴² Although the human soul is thought non-material, imperishable, eternal and incorporated, it is quite different from the Deity. The basic difference is that God always exists beyond time, but the soul is a creature of God in the borders of time. It is simple and without any composition.⁴³ It cannot be dissolved by the death of man, because it is immortal.⁴⁴ So it continues to live after the body's death and decay. In comparison, of the human soul with God, nature, it is said that it is alike God (but not God). It doesn't remain without any change as God's nature is unchangeable. It is important to be clarified that this great difference between the "immortal" human soul which has a beginning but no end with the immortal nature of God, who has no beginning and no end. Gregory argues that neither does the soul exist before the body, nor the body apart from the soul, but there is only a single origin for both of them.⁴⁵

The soul of each man is created with his body from the first moment of man's conception in his mother womb.⁴⁶ Generally, Gregory criticizes with a strict way the idea of the soul's existence before embodiment. He doesn't embrace the teaching of Plato and Origen about the preexistence of souls.⁴⁷ But of course, as we underlined above, he doesn't accept its reincarnation, too.⁴⁸ Not only are the soul and the body created together, but they develop in parallel.⁴⁹

35 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 44B-45B, 72CD.

36 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 121B, 121CD, 124A. Zachhuber 2014,147.

37 Cavarnos 1955, 135. *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 28C: "αὐτήν καθ' ἑαυτήν ἐν ἐξηλλαγμένη τε καὶ ἰδιαζούσῃ φύσει, παρά τήν σωματικήν παχυμέρειαν."

38 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 16B, 17B.

39 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 24B.

40 *On the making of man*, PG 44, 237A, 237D: "Ἡ δε νεκρότης κατά στέρησιν ψυχῆς γίνεται". *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 29AB: "Ἡ γάρ ὀργανική τοῦ σώματος αὕτη διασκευή... ἀκίνητος μένει καί ἀνενέργητος, τῆς ψυχικῆς δυνάμεως ἐν αὐτῇ μη οὔσης."

41 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 40C: "It is not anything which is comprehend by perception, neither color, nor shape, nor hardness, nor weight, nor size nor tridimensionality, nor location in a place, nor any at all of the properties which we understand in reference to matter".

42 Steenbuch 2017, 152. Noble 2002, 324, 334, 335.

43 *On the making of man*, PG 46, 232D-234A.

44 Ibid.

45 *On the making of man*, PG 44, 236B.

46 *On the making of man*, PG 44, 236CD.

47 Origen of Alexandria, *On First Principles*, PG 11, 111-414.

48 *On the making of man*, PG 44, 237CD.

49 Ibid.



Here, it should be clarified when Gregory says: "the soul must be healed and purified, and if this does not take place during its life on earth it must be accomplished in future lives", he doesn't accept any reincarnation of the soul. He means that purification and salvation come through God's love and philanthropy.

What do God's philanthropy and mercy have to do with the purification of a dead's soul? If a person had entered the stage of repentance before his death and he dies, is there post-mortem repentance? Can the cure of the soul with its purification continue in a dead "in perpetuity", since virtue does not have an end? This, to be sure, does not refer to those who of their own choice remained completely unrepentant and had not entered the stage of repentance. We can explain the aspect of the "future lives" about the soul which Gregory says with the view that someone who dies in the stage of repentance is thought of as a friend of God. So the soul of the friend of God can ask and have forgiveness after death. They will be enlightened under the light of the divine glory, of the sun of righteousness like the wax under the rays of the material sun.⁵⁰ This happens because the love of God doesn't obey any law and if a dead soul tries to find God to be united with Him, the mercy of God can give forgiveness and purify this soul of the dead man in a future life by changing his state for the hell, away from the light of God, to God's Kingdom, near Him.⁵¹

In Orthodox Church, this is the goal of the memorial services. There, the priest asks the mercy of God to forgive the dead and during the holy Liturgy, the priest prays for the salvation of the dead, the alive and for "all who have fallen asleep in the hope of the resurrection to life eternal".⁵² This reveals the ontological relation which exists among dead and living Christians. Based on this relation the dead man asks mercy from God through the prayers of his alive brothers who live in Christ,⁵³ In the funeral service in the Orthodox Church, it is said: "Have mercy on us, O God, according to Your great mercy; we pray You to listen and have mercy. Lord have mercy. Again we pray for the repose of the soul of the servant of God (Name) departed this life; and for the forgiveness of him (her) every transgression, voluntary and involuntary. Lord have mercy. Let the Lord God establish him (her) soul where the just repose; the mercies of God, the Kingdom of the Heavens, and remission of him (her) sins: let us ask of Christ our Immortal King and our God. Lord have mercy. Let us pray to the Lord. ... O God of all spirits and flesh, Who has trodden down death, destroying the power of the devil, bestowing life on Your world. to the soul of Your servant (Name) departed this life, do You, O Lord, give rest in a place of light, in a place of green pasture, in a place of refreshment, from where pain and sorrow and mourning are fled away. Every sin by him (her) committed in thought, word, or deed, do You as our good and loving God forgive, seeing that no man shall live and sin not, for You alone are without sin: Your righteousness and Your law is truth".⁵⁴

50 Matsoukas 1996, 545, 546. John Damascene, *Against Manicheans*, PG 94, 1573AB, 1545D-1548A. Maximus the Confessor, *Chapters on Theology and the Economy of the Son of God*, PG 90, 1088AB.

51 Matsoukas 1996, 547.

52 The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom.

53 Funeral Service's text.

54 Ibid.



As far as the human body after the resurrection will be neither a body of an infant, of a young nor an adult, it will be in "light fibres". The form that the resurrection body will be the body, that God gave to men before their original sin. Macrina says to Gregory that "resurrection is the reconstitution of our nature in its original form."⁵⁵ So the resurrection body will be spiritual.

Generally, her opinion of *apokatastasis* based on numerous passages from both the Old⁵⁶ and the New Testament,⁵⁷ which are used to show that the creation and the human beings with their soul were created perfect and they will become perfect again. To sum up, for Gregory of Nyssa and Macrina the resurrection is the reconstitution of human nature in his original situation,⁵⁸ in the state of angels that he was after his creation⁵⁹ His words reflect the passage from Paul's epistle 1 Cor. 15:23, 28, 36-7.⁶⁰ And his teaching about the reconstitution of manhood is based on Origen's eschatological thought.⁶¹ This Pauline passage is the basis for Origen's model for the universal reconciliation, *apokatastasis*, and "the death will be vanquished as the final enemy of God and all things will be made subject to Jesus Christ."⁶² This passage about the passage from Ephesians 4:13 expresses the strong opinion that the *apokatastasis* will be completed when everything is brought together in unity of the faith and recognition of the Son of God: "until we all reach unity in the faith and the knowledge of the Son of God and become mature, attaining to the whole measure of the fullness of Christ".

As a conclusion, Gregory uses the word *apokatastasis* in the fourth chapter of his dialogue and ostensibly implies universal salvation. Through Macrina's answer for the place of Hades, there is meaning of the *apokatastasis*: "What then, I said, If the opponent should cite the apostle who says that all rational creation at the restoration (πρός ἀποκαταστάσει) of the universe looks toward the Governor of the whole? Among the rational creation, he mentions certain subterranean beings, saying in his Epistle to the Philippians that to Him every knee shall bend of heavenly, earthly, and subterranean creatures."⁶³

55 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 156D-157A.

56 Gen 1,26; *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 52A. Dan. 9,23; 10,11; 10,19; Num. 25,11; Prov. 9,10; *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 57A. Ex. 14,7; 15,4; *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 67CD. Jer. 18:3-6; *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 77AB. Gen. 2,16-17; Gen. 12,1-4; *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 81D, 84C. Sap. 3:6; Prov. 17:3; *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 97D, 100A.

57 2 Cor. 7, 10; Math. 10, 28; Luc. 21, 9; *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 57A. Math. 13, 24-30; *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 64CD. Phil. 2, 10. *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 69CD. Rom. 11,33; Phil. 2,11 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 72AB. Rom. 9,11; *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 77AB. Luk. 16,19-31; *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 80C. Hebr. 2,8-9; *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 84B. Luk. 16,27-31; 2,29; 1 Cor. 15,50; Math. 16,17; Apoc. 2,11; 20,6; 21,8; 2 Tim. 4,7; Jn. 1,13; *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 85CD, 88AB. 1 Cor. 13,8 9-10; 13,13 13-14; Hebr. 11:1; *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 96BC. 1 Cor. 15, 28; *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 104A.

58 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 148A: "The resurrection is the restoration of our [sc. human] nature to its original state."

59 *Ecclesiastes*, PG 44, 633C.

60 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 152C.

61 *Ibid.*

62 1 Cor. 15:23, 26-28. Origen of Alexandria, *Commentary on John*, 1.120, PG 14, 49C.

63 Phil.2:10. *On the Soul and Resurrection*, 4, PG 46, 69C. Roth, 62-3.



PLATONIC AND NEOPLATONIC INFLUENCE OF GREGORY'S WORK "ON THE SOUL AND THE RESURRECTION"

Besides Gregory of Nazianzen, Gregory of Nyssa is thought of as the most Platonic and neo-Platonic Christian theologian.⁶⁴ He had studied many Platonic works and he was influenced mainly by *Phaedo*, *Phaedrus*, *Republic*, and *Timaeus*.⁶⁵ At the same time, the Cappadocian Father had embraced many of the works and the writers of Middle Platonism as Posidonius, Iamblichus, Stoics, Plotinus and generally many other Hellenistic philosophical texts.⁶⁶

Gregory's treatise *On the Soul and the Resurrection* analyses the immortality of the soul and the resurrection of the body, based on *Phaedo* and *Symposium* of Plato, as it is referred to above, but also Platonic elements from *Phaedrus* can be found. Of course, the Platonic philosophical tradition is clothed with the Christian garment of biblical revelation and Christian dogmatic anthropology in Gregory's dialogue with his sister Macrina⁶⁷

Despite the phenomenological similarities of this text of Gregory with the text *Phaedo* of Plato, there are important differences in their teaching about the soul. Plato underlines that the human body is only an outer garment, a cloak which, during our life, prevents the soul from moving freely and from living in conformity to its proper eternal essence. "It imposes upon the soul a law which is not appropriate to it. The soul, confined within the body, belongs to the eternal world. As long as we live, our soul finds itself in a prison, that is, in a body essentially alien to it. Death is the great liberator."⁶⁸

Gregory defines the soul through Macrina's words: "The soul is an essence, which has a beginning; it is a living and intellectual essence which by itself gives to the organic and sensory body the power of life and reception of sense impressions as long as the nature which can receive these maintains its existence".⁶⁹

The Platonic soul consists of three parts, a. the *logos* - λογιστικόν, logical, mind, nous, or reason, b. the *thymos*- θυμοειδές, or *thumetikon*, emotion, spiritedness, or masculine and c. the *ἐπιθυμητικόν*, desire.⁷⁰ On the other hand, Gregory like Plato⁷¹ considers the soul indivisible and uncompounded, and accepts the classical tripartite division of the soul, as far as the way of its existence and not its nature.⁷² So, Gregory follows the teaching of Christian anthropology and accepts that the soul is undivided. On this point, Cavarnos explains that "Though Gregory at times may speak of parts of the soul in discussing its activity in connection with the body, he hastens on appropriate occasions to state that one should not be led to believe that in man the soul is divided into parts or that man consists of a compound of many souls. 'The real and perfect soul (τελεία ψυχή) is one in nature, the spiritual and immaterial, which mingles with the material nature through the senses".⁷³

64 McGuckin 2018, 10. Neoplatonists believed human perfection and happiness were attainable in this world, without awaiting an afterlife. Perfection and happiness—seen as synonymous—could be achieved through philosophical contemplation. All people return to the One, from which they emanated.

65 Ibid.

66 Ibid.

67 Barnes 2019.

68 Cullmann 1965, 13.

69 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 29BC, trans. Roth, 37-8.

70 Jones 2009, 33-5.

71 Plato, *Phaedo* 78c, 80b; Idem, *Timaeus* 41cd.

72 Cullmann 1965, 13-4. *On Making of Man*, PG 44, 144D, 361CD, 353C. *On the Soul and resurrection*, PG 46, 57C.

73 Cavarnos, 136. *On Making of Man*, PG 44, 176B.



According to the previous analysis of Cavarnos for Gregory of Nyssa, the tripartite soul is the mind (νοῦς), an intellectual nature,⁷⁴ the irascible part (θυμός) and desire (ἐπιθυμία, ἔρως). The mind (νοῦς) has a catalytic role to define the human soul and distinguish it from other logic and without logic beings. The mind is incorporeal like God, but it is created and God isn't. The irascible (θυμός) and the desiring (ἐπιθυμία, ἔρως) are parts of man's animal nature and are not intrinsically part of the image of God, the mind (νοῦς), "It is the use by deliberate choice that a man makes of the impulses found in the irascible part (θυμός) and the desiring part (ἐπιθυμία) that constitutes virtue or vice in man."⁷⁵

Gregory in *On the Soul and Resurrection*, shows more interest in the immortality of the soul, the resurrection of the body than the issue of the soul's embodiment, the *ensomatosis* as Origen says.⁷⁶ For Gregory of Nyssa, the body is not a problem, a jail for the soul as Plato⁷⁷ and Plotinus⁷⁸ accept. Despite the influence of Platonism and Neoplatonism of Gregory of Nyssa, the Church Father remains loyal to the dogmatic theology of the Church. He opposes the theory of reincarnation, according to which the soul after the death of man does not return to the imaginary place, but enters into a new rational being or irrational being's body repeatedly. So the soul leads to the disappearance.⁷⁹

A very profane Platonic and Neo-Platonic element in this text is the teaching of Gregory for the soul that is immaterial and antiasthmatic. The soul doesn't have its existence in the body as it is in a place. Here there is a parallelism with *Enneads* of Plotinus:⁸⁰ "We must say in general that neither any of the parts of the soul nor the whole soul is in the body as in a place. In place is something encompassing, encompassing body, and where each divided part is, there it is so that the whole is not [as a whole] in any place, but the soul is not a body and is no more encompassed than encompassing. It is certainly not in the body as in a receptacle either.' Thus, 'Plato rightly does not put the soul in the body when he is speaking of the universe, but the body in the soul.'"⁸¹

Finally, Gregory of Nyssa is "applying the principle, also well attested in 'pagan' Platonism, of the τέλος as similar to the ἀρχή, which Origen had already applied to apokatastasis.⁸² For Gregory, the τέλος is not only similar to, but also surpasses, the ἀρχή, since at that point soul, or better rational creatures, will be in the Good (i.e. God) not as a datum, but by voluntary choice,⁸³ and will infinitely grow in knowledge and love."⁸⁴

The basic element and factor for Christian apokatastasis is the Incarnation, the Passions, the Crucifixion, and the resurrection of Christ,⁸⁵ as is referred to in the previous part of this paper.

74 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 176BD.

75 Theophanes 2014, 47. Gregory of Nyssa, *The life of Moses*, 2, 96, PG 44, 397C.

76 Origen of Alexandria, *Commentary on John* 6.85, PG 14, 226D, 228A.

77 Plato, *Phaedo* 62b.

78 Plotinus, *Enneads* IV.7.8.

79 *On Making of Man*, PG 44, 232D, 233A. Peroli, "Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul", p. 135.

80 Plotinus, *Enneads*, 4.3.20.10-16.

81 *Ibid.*

82 For Origen's influence on Gregory see Ramelli 2019, 312-39.

83 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 81BC, 56AB, 101C-104A. 1 Cor. 15:28.

84 Ramelli, "Gregory of Nyssa on the Soul", 130.

85 *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 83BC.



CONCLUSIONS

The dialogue *On soul and resurrection* is regarded as the second part in a unified project of reflection on the theme of anthropology which begins with *On the making of Man*, *Catechetical Speech*, and finishes with *On infant's Early Deaths*.⁸⁶ The dialogue *On soul and resurrection* is thought that it has the most Platonic elements of any other work of Gregory. It has many similarities with Plato's dialogue *Phaedo*⁸⁷ because both these works of Plato and Gregory deal with the immortality of the soul and the resurrection of the body. Plato accepts materialism and reincarnation, something that Gregory rejects. Like another Socrates, the dying Macrina discusses and solves her brother's questions about the status and the nature of the soul. Many scholars support that Macrina expresses the opinions of Gregory. She is the mouth of Gregory. Some others support that Macrina was the Christian philosopher and had deepened more in the Christian theology than Gregory had done. Generally, "Plato's influence on Gregory is that it is built upon finding similarities between doctrines in a Platonic dialogue and specific doctrines given by Gregory in, usually, *On the Resurrection and the Soul*, the *Canonical Epistle*, and *On the Making of Man*".⁸⁸

In this dialogue, Gregory of Nyssa explains that the whole God-created person has two parts, his soul and his body. The latter has a crucial and catalytic role for human salvation and the *apokatastasis* of human nature to his original situation⁸⁹ and the universal salvation.⁹⁰ As Christian, he is concerned not only with death as an end but as a new beginning for a new life. Human nature will be enhanced after the resurrection, the body will be connected again with his immortal soul and because the goodness of God's grace, will leave near God for eternity. Gregory accepts as the other Cappadocian Fathers and Greek Philosophers the idea that every human person constitutes a microcosm that represents the same order and harmony as the macrocosm, the universe.

Gregory in this specific work analyses the reflections on the soul as intelligible essence and its nature opposed to the body⁹¹ from which one must separate, as much as possible,⁹² to contemplate the Ideas has many references to Plato's *Phaedo*. Gregory refuses the idea of the preexistence of the souls⁹³ and the metempsychosis, reincarnation of them.⁹⁴

Plato analyses the three parts of the soul⁹⁵ and Gregory uses this three part's division and refers to "rational", "irascible" and "concupiscent" parts of the soul.⁹⁶ Sometimes, the Cappadocian Father speaks about the nous and the soul. The latter gives life to the body and their nous can be found.⁹⁷

86 Maturi 2010, 27.

87 "Moreover, not only was Plato's *Phaedo* the model for Gregory's *De Anima et Resurrectione*, but also his *Symposium*, especially with respect to Macrina's character, which is shaped not only by Plato's Socrates in the *Phaedo*, but also on Diotima in the *Symposium*," Ramelli 2018, 115.

88 Barnes, "The 'Platonic' Character of Gregory of Nyssa's Psychology: The Old Canon", 2019, 7.

89 *On the Soul and Resurrection*, 6, PG 46, 89BC. 93AB, Roth, 77, 78, 79. Maspero 2010, 55-56.

90 Ludlow 2000, 3-4.

91 *On the Soul and Resurrection*, PG 46, 36A.

92 *Ibid.*, PG 46, 88A, 89C.

93 *Ibid.* PG 46, 113D-117C, 125C-128A.

94 *Ibid.* PG 46, 103B-121A.

95 Plato, *Phaedrus* 245c.

96 *On the Soul and Resurrection*, PG 46, 48CD.

97 *Ibid.*, PG 46, 29B.



To sum up, Gregory in his *On soul and resurrection* makes profane his knowledge of Plato's and Plotinus' work. He manages to employ some of their ideas under the Christian garment of theology. For this reason, he is called a "Christian Platonist". On the other hand, we can observe that Origen had influenced Gregory for the subject of the *apokatastases* because Gregory refuse the eternal situation of punishment for the sinful souls and he accepts the purification of the souls for the *apokatastases* of them to take place.⁹⁸

BIBLIOGRAPHY

Primary sources

- New Testament*, in greek. Apostoliki Diakonia, (2000): Athens.
- Old Testament* in greek. Apostoliki Diakonia, (2000): Athens.
- Gregory of Nyssa, *On the making of man*, PG 44, 123-258.
- Gregory of Nyssa, *The Life of Saint Macrina*, PG 46, 959-999.
- Gregory of Nyssa, *The Life of Saint Macrina*, trans. and intro. Kevin Corrigan (1995): Peregrina Pub. Co, Toronto, Ontario.
- Gregory of Nyssa, *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 12A-160C.
- Gregory of Nyssa, *On the Soul and the Resurrection*, trans. Catharine P. Roth (2002): St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood-New York.
- Gregory of Nyssa, *On the Soul and the Resurrection*, PG 46, 29B. transl. by William Moore and Henry Austin Wilson (1893): *From Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Vol. 5. ed. by Philip Schaff and Henry Wace. Christian Literature Publishing Co., Buffalo, NY. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <http://www.newadvent.org/fathers/2915.htm>.
- John Damascene, *Against Manicheans*, PG 94, 1503-1585.
- Maximus the Confessor, *Chapters on Theology and the Economy of the Son of God*, PG 90, 1083-1462.
- Origen of Alexandria, *On First Principles*, PG 11, 111-414.
- Origen of Alexandria, *Commentary on John*, 1, PG 14, 11-546.
- Plotinus, *Enneads*.
- Plato, *Phaedo*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=plat.+phaedo>
- Plato, *Phaedrus*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=plat.+phaedrus>
- Plato, *Symposium*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=plat.+symposium>
- Plato, *Timaeus*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=plat.+timaeus>

⁹⁸ Ibid., PG 46, 89BC, 97C-100C, 157B-D, 160C.



Secondary bibliography

- Abbott Jay (2015): *The Wayfarer's Breviary. Advent, Christmas and Epiphany*. "The Breviary Book Press", Vallejo.
- Adamson, Peter (2016): *Macrina the Younger*. History of Women Philosophers and Scientists, <https://historyofwomenphilosophers.org/project/directory-of-women-philosophers/macrina-the-younger-327-379/>
- Baghos Mario (2012): *Reconsidering Apokatastasis in St Gregory of Nyssa's On the Soul and Resurrection and the Catechetical Oration*. *Phronema*, 27, no 2, 125-62.
- Barnes Michel (2019): *The 'Platonic' Character of Gregory of Nyssa's Psychology: The Old Canon*, 1-23, https://www.academia.edu/32287483/The_Platonic_Character_of_Gregory_of_Nyssas_Psychology_The_Old_Canon. [accessed 19 October 2019].
- Boersma Hans (2014): *Numbed with Grief: Gregory of Nyssa on Bereavement and Hope*. *Journal of Spiritual Formation & Soul Care* 7, no. 1, 46-59.
- Idem (2013): *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Anagogical Approach*, "Oxford University Press", Oxford.
- Cavarnos John P. (1955): *Gregory of Nyssa on the Nature of the Soul*. *Greek Orthodox Theological Review* vol. I, 133- 41.
- Cullmann Oscar (1965): *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, 1-23. edited by Krister Stendahl, "Macmillan", New York:
- Daniélou Jean (1953)²: *Platonism et Théologie mystique*. Paris.
- Vasilescu Ene D- Elena (2018): *The epektasis [ἐπέχτασις] and the exploits of the soul in Gregory of Nyssa's De anima et resurrectione/On the Soul and the Resurrection*, 1-11. https://www.academia.edu/37883238/The_epektasis_and_the_exploits_of_the_soul_in_Gregory_of_Nyssa_s_De_anima_et_resurrectione_On_the_Soul_and_the_Resurrection,
- Fitzgerald Brian Ephrem (2012): *Saint Gregory of Nyssa: On the Soul and the Resurrection*, https://www.st-philip.net/files/Fitzgerald%20Patristic%20series/Gregory-Nyssa_soul_and_resurrection.pdf
- Funeral Service's text, <https://www.goarch.org/-/funeral-service> [accessed 15 May 2019].
- Johnson, Aaron (2013): *Religion and identity in Porphyry of Tyre: The limits of Hellenism in Late Antiquity*, "Cambridge Scholars Publishing", Cambridge.
- Jones David (2009): *The Gift of Logos: Essays in Continental Philosophy*, "Cambridge Scholars Publishing", Cambridge.
- Kagan Shelly (2007): Introduction to Plato's Phaedo; Arguments for the existence of the soul, Part II. *Yales Courses, Course of Philosophy 176*, Audio, 8:09. <https://www.youtube.com/watch?v=AGXYeV2v5fU&list=PLEA18FAF1AD9047B0&index=4>
- Ladner Gerhart B. (1958): *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa*. *Dumbarton Oaks Papers* Vol. 12 (1958): 59-94. DOI: 10.2307/1291117, <https://www.jstor.org/stable/1291117>
- Ludlow Morwena (2000): *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*. The Oxford Theological Monographs Series. "Oxford University Press", Oxford, NY.
- Mantzarides Georgios (1979): *Methexis Theou*, Thessaloniki.
- Maspero Giulio (2010): *Apocatastasis*, in edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa, trans. Seth Cherny, "Brill", Leiden: 55-6.
- Matsoukas Nikolaos (1996): *Dogmatic and Symbolic Theology*, vol. 2, "P. Pournara", Thessaloniki.
- Maturi Giorgio (2010): *De anima et resurrectione*, in edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa, trans. Seth Cherny, "Brill", Leiden: 27-9.



- McGuckin John Anthony (2018): *St Gregory of Nyssa: Bishop, Philosopher, Exegete, Theologian*, edited by Anna Marmodoro and Neil B. McLynn, Exploring Gregory of Nyssa: Philosophical, Theological, and Historical Studies, 1-31. "Oxford Scholarship Online", DOI:10.1093/oso/9780198826422.003.0002.
- Menn Stephen: (2002): *Aristotle's definition of soul and the programme of the De Anima* 83-139, <https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/deanimapfs.pdf>. [accessed 5 November 2019].
- Meredith Anthony S.J. (1999): *Gregory of Nyssa*, The Early Church Fathers Series. "Routledge", London.
- Moutsoulas Elias (1997): *Gregory of Nyssa*, (in greek). Athens.
- Noble Ivana (2002): *The Apophatic Way in Gregory of Nyssa*, edited by P. Pokorny and J. Roskovec, Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis, 323-39. Mohr Siebeck.
- Ojell Ari (2007): *One Word, One Body, One Voice. Studies Apophatic Theology Christocentric Anthropology in and Gregory Nyssa*, doctorate thesis. Helsinki, <http://ethesis.fi>
- Peroli, "Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul" *Vigiliae Christianae* Vol. 51, No. 2 (May, 1997), pp. 117-139 (23 pages).
- Ramelli Ilaria R.E. (2018): *Gregory of Nyssa on the Soul (and the Restoration). From Plato to Origen*, 110-41, edited by Anna Marmodoro and Neil B. McLynn, Exploring Gregory of Nyssa: Philosophical, Theological, and Historical Studies. "Oxford University Press", Oxford. DOI:10.1093/oso/9780198826422.003.0007.
- Idem (2019): *Apokatastasis and Epektasis in Homilies in Canticum Canticorum: The Relation between Two Core Doctrines in Gregory and Roots in Origen, in Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum. Commentary and Supporting Studies*. Proceedings of the XIII International Colloquium on Gregory of Nyssa, Rome, 17–20 September 2014. edited by Giulio Maspero. "Brill", Leiden, 312–39.
- Roth Catharine P. (1992): *Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue on the Soul and Resurrection*, *Vigiliae Christianae* 46 20-30.
- Silvas Anna (2008): *Macrina the Younger, philosopher of God*, Medieval women: texts and contexts; v. 22. "Brepols", Belgium.
- Sorabji Richard (1974): *Body and Soul in Aristotle*. Philosophy, 49, No 187, (January) 63-89.
- Steenbuch, Johannes Aakjær (2017): *From abstraction to unsaying: how the eunomian controversy changed Gregory of Nyssa's apophatic ethics to an apophatic ethics*. *Vox Patrum* 37, t. 68: 149-64.
- "The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom" (2017): https://www.goarch.org/-/the-divine-liturgy-of-saint-john-chrysostom?_101_INSTANCE_ulcNzWPdScz6_languageId=en_US [access 15 May 2019]
- Theophanes (Constantine) (2014): *The Psychological Basis of Mental Prayer in the Heart*. The Orthodox Doctrine of the Person Vol. 1. Canada.
- Wessel Susan (2010): *Memory and Individuality in Gregory of Nyssa's Dialogus de anima et resurrectione*. *J ECS*, Vol. 18, Number 3, 369-92.
- Zachhuber Johannes (2014): *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, "Brill", Leiden – Boston: Belgium.
- Idem (2018): *The Soul as Dynamis in Gregory of Nyssa's On the Soul and the Resurrection*, 142-60 in edited by Anna Marmodoro and Neil B. McLynn *Exploring Gregory of Nyssa: Philosophical, Theological, and Historical Studies*, "Oxford University Press", Oxford. DOI:10.1093/oso/9780198826422.003.0008.



Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΓΙΑ ΤΟ ΣΩΜΑ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΚΑΙ ΑΝΑΣΤΑΣΕΩΣ ΤΟΥ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ

Summary:

Ο διάλογος με τίτλο «Περί Ψυχής και Ανάστασης» μπορεί να θεωρηθεί ως ο σημαντικότερος από τους διαλόγους του Γρηγορίου Νύσσης. Είναι ένας διάλογος μεταξύ του ίδιου και της αδερφής του Μακρίνας. Είχε ως πρότυπο το διάλογο του Φαίδωνα, έργο του Πλάτωνα. Η «μίμηση» του Πλάτωνα ως προς τη δημιουργία του διαλόγου, φανερώνει το χρέος που ο χριστιανός συγγραφέας έχει στον Πλάτωνα για τη λογοτεχνική μορφή του έργου του, εκτός από τον δανεισμό των ιδεών. Εδώ εξετάζεται η σύνδεση σώματος και ψυχής. Η ψυχή είναι εντελώς διαφορετική από την ουσία του σώματος. Η ψυχή εξακολουθεί να κατοικεί στο σώμα όσο είναι ζωντανό. Συνενώνεται με τα σωματικά στοιχεία της ανθρώπινης φύσης. Όταν το σώμα πεθαίνει, τα στοιχεία του διαλύονται στο χώμα, η ψυχή, όμως, δεν χάνεται μαζί του. Λόγω της πνευματικής και αδιάστατης φύσης της, δεν διαλύεται, αλλά επιβιώνει και παραμένει προσκολλημένη σε όλα τα στοιχεία που κάποτε είχαν δημιουργηθεί στο σώμα της. Όντας αδιάστατη, η ψυχή δεν συστέλλεται ούτε διασκορπίζεται όπως είναι τα υλικά πράγματα που έχουν διαστάσεις. Ως εκ τούτου, τίποτα δεν εμποδίζει την ψυχή να παραμείνει παρούσα με όλα τα φυσικά στοιχεία του προηγούμενου σώματός της, ανεξάρτητα από το πώς είναι διασκορπισμένα. Έτσι και στον θάνατο η ψυχή επιβιώνει σε ένωση με τα στοιχεία του σώματος. Ο Γρηγόριος έχει επηρεαστεί από τις πλατωνικές και νεοπλατωνικές ιδέες για το σώμα και την ψυχή και ποιες είναι οι απόψεις του για το σώμα, την ψυχή και την επιθυμία του αλλά και τις σχέσεις τους με το άλλο φύλο και τη σεξουαλικότητά του.

Άλλωστε, ο διάλογος «Περί Ψυχής και αναστάσεως» θεωρείται ως το δεύτερο μέρος σε ένα ενιαίο έργο προβληματισμού για το θέμα της ανθρωπολογίας που ξεκινά με το Περί κατασκευής του ανθρώπου, τον Κατηχητικό Λόγο και τελειώνει με το «περί των νηπίων προ ώρας αφαρπαζομένων». Ο εν λόγω διάλογος θεωρείται ότι έχει τα περισσότερα πλατωνικά στοιχεία από κάθε άλλο έργο του Γρηγορίου. Έχει πολλές ομοιότητες με τον διάλογο του Πλάτωνα Φαίδωνα, γιατί και τα δύο αυτά έργα του Πλάτωνα και του Γρηγορίου πραγματεύονται την αθανασία της ψυχής και την ανάσταση του σώματος. Ο Πλάτων αποδέχεται τον υλισμό και τη μετενσάρκωση, κάτι που ο Γρηγόριος απορρίπτει. Σαν ένας άλλος Σωκράτης, η ετοιμοθάνατη Μακρίνα συζητά και λύνει τις απορίες του αδελφού της σχετικά με την κατάσταση και τη φύση της ψυχής. Πολλοί μελετητές υποστηρίζουν ότι η Μακρίνα εκφράζει τις απόψεις του Γρηγορίου. Είναι το στόμα του Γρηγορίου. Κάποιοι άλλοι υποστηρίζουν ότι η Μακρίνα ήταν πραγματικά ο χριστιανός φιλόσοφος και είχε εμβαθύνει περισσότερο στη χριστιανική θεολογία από ό,τι ο Γρηγόριος.

Σε αυτόν τον διάλογο ο Γρηγόριος Νύσσης εξηγεί ότι ολόκληρος ο θεόπλαστος άνθρωπος έχει δύο μέρη, την ψυχή και το σώμα του. Ο τελευταίος έχει καθοριστικό και καταλυτικό ρόλο για την ανθρώπινη σωτηρία και για την αποκατάσταση της ανθρώπινης φύσης στην αρχική της κατάσταση και την επίτευξη της καθολικής σωτηρίας. Ως Χριστιανός, ενδιαφέρεται όχι μόνο για τον θάνατο ως τέλος, αλλά ως νέα αρχή για μια νέα ζωή. Η ανθρώπινη φύση θα ενισχυθεί μετά την ανάσταση, το σώμα θα συνδεθεί ξανά με την θάνατη ψυχή του και επειδή η καλοσύνη της χάρις του Θεού, θα φύγει κοντά στον Θεό για την αιωνιότητα. Ο Γρηγόριος αποδέχεται ως άλλοι Καππαδόκες Πατέρες και Έλληνες Φιλόσοφοι την ιδέα ότι κάθε άνθρωπος αποτελεί έναν μικρόκοσμο που αντιπροσωπεύει την ίδια τάξη και αρμονία με τον μακρόκοσμο, το σύμπαν.



Ο Γρηγόριος στο συγκεκριμένο έργο αναλύει σχετικά με τους στοχασμούς για την ψυχή ως νοητή ουσία και τη φύση της αντίθετη με το σώμα από το οποίο πρέπει να αποχωριστεί κανείς, όσο το δυνατόν περισσότερο, για να συλλογιστεί τις Ιδέες, έχει πολλές αναφορές στον Φαίδωνα του Πλάτωνα. Ο Γρηγόριος αρνείται την ιδέα της προϋπαρξης των ψυχών και της μετεμψύχωσης, μετενσάρκωσής τους. Επιπροσθέτως, ο Πλάτωνας αναλύει τα τρία μέρη της ψυχής και ο Γρηγόριος χρησιμοποιεί αυτή τη διαίρεση των τριών μερών και αναφέρεται σε «λογικά», «οργισμένα» και «συνηθισμένα» μέρη της ψυχής. Μερικές φορές ο Καππαδόκης Πατήρ μιλάει για το νοῦ και την ψυχή. Το τελευταίο δίνει ζωή στο σώμα και εκεί μπορεί να βρεθεί νοῦς. Επιπλέον, ο Γρηγόριος σημειώνει ότι η ψυχή αποτελείται από τρία μέρη κι αυτό δείχνει τη δημιουργία της κατ' εικόνα Θεού εφόσον με την τριμερή της διάκριση υποδεικνύει τις τρεις υποστάσεις της Αγίας Τριάδας⁹⁹. Αυτή η διάκριση της ψυχής σε τρία μέρη δεν αφορά στη νοερή της φύση αλλά στον τρόπο της ύπαρξής της.¹⁰⁰

Συνοψίζοντας, ο Γρηγόριος στο «Περί ψυχής και ανάστασης», κάνει βεβηλωμένη τη γνώση του για το έργο του Πλάτωνα και του Πλωτίνου. Καταφέρνει να χρησιμοποιήσει κάποιες από τις ιδέες τους κάτω από το χριστιανικό ένδυμα της θεολογίας. Για το λόγο αυτό αποκαλείται «Χριστιανός Πλατωνιστής». Από την άλλη, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι ο Ωριγένης είχε επηρεάσει τον Γρηγόριο για το θέμα των αποκαταστάσεων, επειδή ο Γρηγόριος αρνείται την αιώνια κατάσταση τιμωρίας για τις αμαρτωλές ψυχές και δέχεται τον εξαγνισμό των ψυχών για να γίνουν οι αποκαταστάσεις τους.

Keywords:

Σώμα,
Ψυχή,
Ανάσταση,
Πλατωνικές και
νεοπλατωνικές ιδέες.

99 Mantzarides 1979, 103.

100 Ibid.



Ο ΕΚΦΩΝΗΘΕΙΣ ΠΡΟΣ ΤΟΝ Ι. ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑ ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ Θ. ΚΑΪΡΗ (11/1/1828): ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ -ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ- ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΠΡΑΞΗΣ **

Απόστολος Καπούλιας*

Καθηγητής Σύμβουλος,
Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου,
Τακτικό Μέλος «Ι.Ε.Θ.Π – Πάτρας»

Περίληψη:

Ο λόγος-ομιλία την οποία εξεφώνησε ο Θ. Καΐρης, υποδεχόμενος τον νέον κυβερνήτη της Ελλάδος Ι. Καποδίστρια (1828), συνιστά κείμενο το οποίο επιβεβαιώνει απολύτως την εμβριθεία της σκέψης ως εμβριθούς διανοητού. Αν και παραμένει συνεπής ως προς τις ευρύτερες περί Ηθικής απόψεις που διατυπώνει, εντούτοις θα σημειώναμε ότι η πρωτοτυπία τού λόγου του έγκειται στο ότι ο Θ. Καΐρης προβαίνει σε μία εκτεταμένη παρουσίαση ή προβολή τής συνύφανσης της Θεολογίας με την Ηθική και την Πολιτική. Τα όσα, μάλιστα, σχετικώς διαμείβονται, συνιστούν μία απόπειρα να οριοθετηθεί, κατά το ως άνω επιστημολογικό τρίπτυχο, η «πολιτική πράξη», αξιοποιώντας με έναν επιλεκτικά “εργαλειακόν” τρόπο τα όσα σχετικώς επισημαίνονται στους πλατωνικούς διαλόγους, και κυρίως στους *Νόμους*. Υπό την έννοια αυτήν, διά τής ανά χείρας εργασίας προσβλέπουμε ευρύτερα να καταδείξουμε το πώς ένας –αλλά και όχι μόνον εκείνος- εκ των συστηματικών εκπροσώπων τού νεοελληνικού διαφωτισμού διαβλέπει στα φιλοσοφικά προτάγματα της Δύσης την ευκαιρία ή την δυνατότητα να διασυνδέσει –έστω και εμμέσως- την πολιτική σκέψη των κλασικών φιλοσόφων με τις ιδέες της «ελευθερίας» και της «εθνικής ανεξαρτησίας».

Article info:

Received: October 30, 2021
Correction: November 25, 2021
Accepted: January 12, 2022

Λέξεις-Κλειδιά:

Θ. Καΐρης,
Πλάτων,
Ι. Καποδίστριας,
Ηθική,
Πολιτική πράξη,
Ελευθερία,
Νόμος,
Ηγέτης,
Αρετή.

** Εισήγηση στο Διεθνές Συνέδριο του *Ιδρύματος Εθνικού και Θρησκευτικού Προβληματισμού και του Περιοδικού SingiLogos – Πανεπιστημίου Singidunum* - Βελιγραδίου για τα 200 χρόνια από την Ελληνική Επανάσταση (7/11/2021).



ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο Θ. Καΐρης υπήρξε, όπως ορθώς επισημαίνει και ο Ε. Παπανούτσος, “πρόσωπον αντιλεγόμενον” στην ιστορία των ιδεών τής νεότερης Ελλάδος.¹ Και, επί το ειδικότερον: ενώ οι απόψεις του περί «θεοσεβείας» εντάσσουν, για τους πλείστους των μελετητών, εκείνον στην χορεία των διανοητών οι οποίοι ενασχολήθησαν συστηματικά με την θεωρητική τεκμηρίωση μίας «φιλοσοφικής θρησκείας», εντούτοις στην περίπτωση του Άνδριου στοχαστή δεν ισχύει, κατά την άποψή μας, μία τέτοια ολιστικού τύπου προσέγγιση. Τα όσα ο εν λόγω νεοέλληνας συστηματικός λόγιος εισηγείται με την «θεοσεβική» διδασκαλία του άπτονται της φιλοσοφικής και της χριστιανικής Ηθικής ή, ορθότερον, υποδηλώνουν, κατά την εκτίμησή μας, την απόπειρα να καταδειχθεί η βαθεία συνύφανσή τους.

Άλλωστε, η καΐρειος Ηθική αντλεί τις επιρροές της καταρχάς από την αρχαία ελληνική Γραμματεία έως και την αποληκτική περίοδο της ύστερης Αρχαιότητας και, μάλιστα, από τις συναφείς τής χριστιανικής διάνοησης αναφορές, όπως επί παραδείγματι, από εκείνες τις περί «θεοσεβείας» απόψεις –στο έργο *Παιδαγωγός*- τού Κλήμεντος Αλεξανδρείας.² Όπως, μάλιστα, προκύπτει και εκ των όσων η Π. Καζολέα-Ταβουλάρη σημειώνει, η εν λόγω συνάφεια στο πεδίο τής Ηθικής θα διαμειφθεί και υπό προκεχωρημένον βαθμόν ανθρωπολογικούς όρους, καθότι η «θεοσέβεια» συνιστά για τον Θ. Καΐρη την προπαρασκευή και την κορύφωση της ανθρώπινης αυτογνωσίας.³ Ωστόσο, οι περί Ηθικής ενασχολήσεις ή, ορθότερον, οι πνευματικές αναζητήσεις τού Ανδρίου διανοητή –κατά την θεολογική και την φιλοσοφική τεκμηρίωση της «θεοσέβειας»- αναφέρονται και επί ζητημάτων που άπτονται των συλλογικών και των πολιτικών εφορμήσεων του ανθρώπινου υποκειμένου. Άρα, αποκτούν προσανατολισμόν εφαρμοστικών και δεν παραμένουν σε αυτοαναφορές.

Τα ανωτέρω, βέβαια, δεν παραπέμπουν –στην περίπτωση του Θ. Καΐρη- σε έναν απόκοσμο διανοητή ή και σε έναν μόνον εμπνευσμένο διδάσκαλο της Σχολής των Κυδωνιών (1812) και του Ορφανοτροφείου τής Άνδρου (1836). Κύρια προσδιορίζουν την πολυσχιδή εκείνη προσωπικότητα η οποία αναπτύσσει και μία έντονη πολιτική δραστηριότητα, αφού με καΐριες παρεμβάσεις αρθρώνει έναν ακραία “ανατρεπτικό” ρόλο έναντι των ιδεολογικών εξάρσεων και των κοινωνικών εκτροπών τής περιόδου τού Αγώνα. Στο πλαίσιο, λοιπόν, αυτών των πρωτοβουλιών του, και σταθερά προσανατολισμένος ο Θ. Καΐρης προς την κατεύθυνση να κατοχυρώσει *λόγω και έργω* το θεωρητικό –ηθικοπολιτικό- υπόβαθρο της Ελληνικής Επανάστασης, θα αναλάβει να προσφωνήσει στην Αίγινα τον άρτι αφιχθέντα κυβερνήτη τής χώρας, Ι. Καποδίστρια (1828). Επρόκειτο για μία ομιλία, η οποία αν και εξήγειρε πλείστες αντιδράσεις –ως προς το περιεχόμενό της- στο ελληνικό κοινό, εντούτοις θα επαινεθεί από τον Αδ. Κοραή, την προσωπικότητα εκείνην η οποία διεδραμάτισε, κατά τον Άνδριο διανοητή, έναν σημαίνοντα ρόλο στην πνευματική αφύπνιση των Ελλήνων.⁴

1 Δ.π. πασχαλη 2000, θ'. Πρβλ. Ε. Π. Παπανουτσου 1959, ς. 45.

2 π. Καζολέα-ταβουλάρη 2005, 20.

3 Π. Καζολέα-ταβουλάρη 2005, 39.

4 Θ. Καΐρη 1994, 29-30.



Κατά τον Δ. Πασχάλη, το κείμενο της υποδοχής του Ι. Καποδίστρια συνιστά το μόνο ίσως έργο της νεότερης ελληνικής ρητορικής,⁵ ενώ για άλλους μελετητές επρόκειτο για ομιλία “ορόσημο” των φιλελεύθερων ιδεών του Διαφωτισμού.⁶ Εξ αφορμής, λοιπόν, της απόψεως, η οποία ευρύτερα διατυπώνεται περί τής ιδεολογικής, τρόπον τινά, συνεισφοράς του εν λόγω κινήματος στον Αγώνα, στην ανά χείρας εργασία θα επιχειρηθεί να καταδειχθεί πως, τουλάχιστον στην περίπτωση του Θ. Καΐρη, οι επιρροές από την κλασική αρχαιότητα ήτο υπέρτερες από εκείνες του Διαφωτισμού. Ή, έστω, κατά μίαν άλλη μετριοπαθή ανάγνωση, φιλοδοξούμε να διαφανεί το πώς ο ίδιος επιλέγει να αναδείξει τους κλασικούς, σύμφωνα με τις ανατροφοδοτήσεις οι οποίες κατά την περίοδο εκείνη κυκλοφορούσαν στους πνευματικούς κύκλους τής Δύσης.

Όσο και εάν ο Θ. Καΐρης παρακολουθεί εκ του σύνεγγυς τα προτάγματα του Διαφωτισμού, ιδιαιτέρως κατά την περίοδο της παραμονής του στην Γαλλία, οι επιδράσεις του από το περιεχόμενό τους ενέχουν μάλλον ένα αμιγώς επιστημολογικό περιεχόμενο. Ορθώς, λοιπόν, ο Β.Ν.Τατάκης επισημαίνει, αναφορικά με τον Άνδριο στοχαστή, ότι «η ευρωπαϊκή σκέψη τού ενδυνάμωσε το λόγο, την πίστη στην ελευθερία και στην ανεμπόδιση έρευνα, την πεποίθηση ότι η ελευθερία στην κρίση και στη σκέψη είναι ο μοναδικός δρόμος για την αλήθεια».⁷ Βεβαίως, και ο Θ. Καΐρης δεν διεκδικεί την αποκλειστικότητα ως προς την θεωρητική και την επικαιρική αναδιάρθρωση των ιδεών τής αρχαιοελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης και, ιδιαιτέρως, αυτής που διεμορφώθη από τον πλατωνικό στοχασμό. Προς τούτο, θα υποστηρίζαμε πως τίθεται πλησίον τού περίπου συγχρόνου του Ι. Μοισιόδακα, έστω και εάν τον Θ. Καΐρη δεν φαίνεται να τον γοητεύει ο πλατωνικός λόγος ως προς τις επιστημολογικές αποχρώσεις του, αλλά μάλλον ως προς τις πολιτικές εξακτινώσεις του.⁸ Άλλωστε, δεν θα πρέπει να λησμονείται το ότι, την εποχή κατά την οποία ο Θ. Καΐρης δραστηριοποιείται, η αναβίωση των κλασικών σπουδών ανέκτησε την πολιτική αξία ή σημασία της, έτσι ώστε διαμορφωτικά να συνδεθεί με τις ιδέες τής ελευθερίας και της εθνικής ανεξαρτησίας.⁹

Σύμφωνα προς τις ως άνω εισαγωγικές επισημάνσεις, στην προκείμενη ανακοίνωση θα επιχειρηθεί να καταδειχθεί η “ιδιάζουσα” γοητεία που ήσκησε εν τέλει στον Θ. Καΐρη η πλατωνική πολιτική φιλοσοφία,¹⁰ ιστορική ή συστηματική συνάφεια η οποία και καθίστατο πρόδηλη στην ομιλία του προς τον Ι. Καποδίστρια. Επί τού εν λόγω κειμένου θα υπεισέλθουμε σε μίαν, τρόπον τινά, επιλεκτική ανάγνωση, προκειμένου να διαφανεί επί το ειδικότερον –αν και αποσπασματικώς- το πώς ο νεοέλληνας φιλόσοφος ορίζει την «πολιτική πράξη» και, βεβαίως, πόθεν επακριβώς προκύπτει ο ισχυρισμός μας περί των αναγνωσιακών εμφιλοχωρήσεων τού Θ. Καΐρη στο πλατωνικό έργο. Εντελώς παρενθετικά να σημειώσουμε εδώ πως η ανωτέρω συνύφανση δεν αποκλείει εξ ορισμού την περίπτωση ο Άνδριος στοχαστής να έχει συστηματικά μελετήσει και τα κείμενα του Αριστοτέλη, τα οποία ωστόσο είναι σαφές πως, τουλάχιστον ως προς την ανάγκη των μετασχηματιστικών παρεμβάσεων στο πεδίο τής πολιτικής, δεν επικαλύπτουν

5 Δ.π. πασχαλη 2000, 52.

6 Θ. Καΐρη 2008, 301.

7 Δ.π. πασχαλη 2000, ιδ’-ιε’. Πρβλ. Β.ν.τατακη 1946, 87. Πρβλ. R. Demos 1958, 532.

8 Πρβλ. R. Demos 1958, 536.

9 Πρβλ. W. St. Clair 2008, 14-15.

10 Για την εκτίμηση με την οποία ο Θ. Καΐρης περιέβαλε τον Πλάτωνα, πρβλ. Θ. Καΐρη 2008, 223. 38: «Άλλά τούς άκροασαμένους σωκράτους άπαντας πολλῶ τῷ μέτρῳ πλάτων ύπερηκόντισεν ὁ δαιμόνιος, ὁ τῆς Ακαδημαϊκῆς αἱρέσεως άρχηγός».



και δεν εξαντλούν –ως πλείστα σημεία ιστορικοεμπειρικές- τις οικείες τού Θ. Καΐρη επιδιώξεις.¹¹ Κατά την εκτίμησή μας, οι επιστημολογικές απόψεις τού Σταγειρίτη θα μπορούσαν ενδεχομένως να έχουν ασκήσει μίαν ορισμένη επιρροή στον νεοέλληνα διανοητή, εγχείρημα το οποίο επικαίρως διατηρεί το ερευνητικό ενδιαφέρον του, καθότι σε τέτοια ζητήματα κεντρικόν ρόλο διαδραματίζει και το πώς έχει αξιοποιηθεί και η ενδιάμεση παράδοση.

Από το μακροσκελές κείμενο της ομιλίας τού Θ. Καΐρη προς τον Ι. Καποδίστρια, φαίνεται πως η «πολιτική πράξη» αρθρώνεται επί τριών δομικών αξόνων –ήτοι τον θεολογικό/δικαιικό, τον πολιτειακό/διοικητικό και τον αρεταϊκό/ηθικό-, επί των οποίων σημειωτέον και οι μεταξύ τους θεωρητικές αλλά και πρακτικές “αλληλοπεριχωρήσεις” παρουσιάζεται να είναι ευδιάκριτες. Ευθύς εξαρχής, ωστόσο, θα πρέπει να σημειωθεί ότι τόσο για τον Πλάτωνα όσο και για τον Άνδριο φιλόσοφο η «πολιτική πράξη» κρίνεται ή, τουλάχιστον, δύναται να κριθεί ως ευδόκιμος στις συλλογικότητες εκείνες, οι οποίες εξ ορισμού αξιακής κανονιστικότητας διάγουν ελεύθερον βίο. Ποία, όμως, είναι τα κριτήρια προσδιορισμού τής «ελεύθερης» κοινωνίας κατά τους δύο στοχαστές; Πρωτίστως, η δυνατότητα των ατόμων να διαθέτουν μία αυτόνομη πνευματική-διανοητική παρουσία.¹² Συνακόλουθα, η ευχέρεια των έλλογων υποκειμένων να επιλέξουν τον τρόπο με τον οποίο θα εκδιπλώσουν την δραστηριότητά τους εντός τού ευρύτερου κοινωνικού περιβάλλοντος και, περαιτέρω, η τρόπον τινά “αξιολογική” προσβασιμότητα εκάστου των πολιτών στην διαχείριση των “κοινών υποθέσεων”.¹³

Ήδη, λοιπόν, έχει ανέλθει στο προσκήνιο των αναφορών μας πως η έννοια της «πολιτικής πράξεως» προσκτάται έναν δυναμικό χαρακτήρα εξωτερικών δραστηριοτήτων και, βεβαίως, διατηρεί ενεργό το προσωπικό στοιχείο. Ως εκ τούτου, συνυφαίνεται στενά με εκείνη τού «πολίτη», ο οποίος πρωτίστως καλείται να αξιοποιήσει τις δυνατότητες ή και τις ευκαιρίες που του εκχωρεί το “εξωτερικό” περιβάλλον, προκειμένου να αναδιαταχθεί φύσει και θέσει στο κοινωνικο-πολιτικό σύστημα. Ωστόσο, η εν λόγω ανατροφοδότηση εξαρτάται, αφενός, από τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος είναι σε θέση να αντιληφθεί τις ποιοτικές προκειμένες του “χώρου” και, αφετέρου, από την ικανότητα ή και την διάθεσή του να αναδείξει τις πεπαγλωμένες εκ των ιστορικών

11 Πρβλ. Υ. Aliu 2018, 40.

12 Θ. Καΐρη, 1828: «*Ενθυμού, ὅτι, ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ, ὄλων τῶν ἀνθρώπων, ὄλων τῶν αἰώνων, αὐτῆς τῆς συνειδήσεώς σου, ἀνεδέχθης νὰ κυβερνήσης τοὺς ἀδελφούς σου, τὸ ἔθνος σου, ἔθνος, τὸ ὁποῖον πρῶτον ἐδίδαξε τοὺς ἀνθρώπους ὅτι ἔχουσι δικαίω-ματα, καὶ πρῶτον ἐδειξεν εἰς αὐτοὺς ὅτι εἶναι δυνατὸν νὰ ζῶσιν ἐλεύθεροι καὶ εὐτυχεῖς τὸ ὁποῖον, εἰς τὸν καιρὸν τῆς ἐλευθέρως κυβερνήσεώς του, ἐγέννησε τοὺς μεγαλύτερους ἀνδρας ὄλου τοῦ κόσμου, καὶ τὸ ὁποῖον ὄλας τὰς δυστυχίας καὶ τὰς συμφορὰς ἤμπορεῖ νὰ ὑποφέρῃ, ὄχι ὁμως καὶ νὰ μὲνῃ διὰ παντὸς δεδουλωμένον*». Πλατ. Πολιτεία, 499 b. Πρβλ. M. Schofield 2006, 80-81. Το ανωτέρω κείμενο επιζητεί δύο θεμελιώσεις για την εγκυρότητα του περιεχομένου του: α) το θείο και φυσικό δίκαιο και β) το αξιακό παράδειγμα το οποίο ανέδειξε ο ελληνικός κόσμος. Και οι δύο θεμελιώσεις συναντώνται στην ελευθερία και έτσι αποκτά το κείμενο εδραίες προκειμένες για την νομιμότητα και την νομιμοποίηση των διατυπώσεών του.

13 Θ. Καΐρη, 1828: «*τί ἄλλο ἠδύνατο νὰ ἀναγγεῖλῃ πλέον χαρμόσουνον, κατάλληλον μάλιστα εἰς τὰς παρούσας τῆς πατρίδος περιστάσεις, καὶ ἐγγύον τῆς διὰ σοῦ ἐπιζομένης εὐτυχίας τῆς, παρὰ ὅ,τι ἀρχηγὸς λαοῦ ἐλευθέρου ἐλευθέρως ἐκλεχθεὶς ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ὑπέσχετο πρὸς αὐτὸν τὸν ἴδιον, καὶ ἐπροσπάθησε νὰ φέρῃ εἰς ἔκβασιν! ... δὲν θέλουσιν ἐξουσιάζει εἰς τὸ ἐξῆς ὀλέθρια πάθη, ὄχι χαμερπεὶς ἰδιοτέλειαι, ὄχι ραδιουργίαι, ὄχι οἰκείως, ἐὰν δὲν εἶναι ἄξιος, ὄχι συγγενῆς, ἐὰν εἶναι ἀνεπιτήδειος, ὄχι φίλος τοῦ κυβερνήτου, ἐὰν δὲν ἔχῃ ἰκανότητα ἀλλ' ἢ ἱερὰ δικαιοσύνη, καὶ οἱ αἰώνιοι καὶ ἀμετάβλητοι νόμοι τοῦ θεοῦ, οἱ πρὸς κυβερνήσιν ἐλευθέρου ἀνθρώπου διορισθέντες, θέλουσι κυβερνᾶ*». Και εδώ είναι διάχυτο το πώς συνδέονται τα αξιακά σχήματα του θείου και φυσικού δικαίου με το πρόσωπο του ηγέτη σε κλίμακα κράτους. Πλατ. Πολιτεία, 557 d. Πρβλ. M. Schofield 2006, 109. Πρβλ. K.a. raaflaub 1983, 517-544.



επικυρώσεων αξιακές προβολές τους στον “χρόνο”. Άρα, και επί τού ζητήματος που μας απασχολεί, θα επισημαίναμε ότι ο Θ. Καΐρης, *πλατωνικῶ τῶ τρόπῳ*, θεωρεί πως σε ένα αυτόνομο και ανεξάρτητο κράτος ελευθέρων πολιτών, η «πολιτική πράξη» θα αντλεί ακριβώς ως τέτοια τις αμιγώς συγκροτησιακές προδιαγραφές της, εάν και εφόσον ο πολίτης αντιληφθεί: α) την θεία ή και την ορθολογική υπεροχή τού νόμου έναντι της οιασδήποτε -και πάσης φύσεως- ανάγκης ή προτεραιότητας του ιδίου τού ατόμου, β) την προσωποκεντρική και όχι την ατομική, από την πλευρά τού ηγέτη, θεσμοποίηση του συλλογικού συμφέροντος και γ) την κατοχύρωση, διά τής αναβάθμισης μίας εθνοφυλετικής κοινότητας σε πολιτική-κρατική οντότητα, του ηθικού και του αρεταϊκού για τα μέλη της χαρακτήρα.

Ως προς την πρώτη παράμετρο της αξιολογικής αποτίμησης της «πολιτικής πράξης», ο Θ. Καΐρης θα συμφωνήσει με τον Πλάτωνα καταρχάς στο ότι η εισαγωγή νέων νομοθετημάτων στο περιβάλλον τής οργάνωσης και της διοίκησης του κράτους προϋποθέτει την διασφάλιση της ορθολογικότητας του περιεχομένου τους, έτσι ώστε να κατοχυρωθεί απολύτως η οικειοθελής συμμόρφωση –και όχι, κατά τον E. Barker, η απλή και αδιύλιση συναίνεση- της εφαρμογής τους εκ μέρους των πολιτών.¹⁴ Πάντως, η ορθολογική ισχύς των νόμων κρίνεται, και εκ των δύο στοχαστών, από τον βαθμό κατά τον οποίο εκείνοι, αν και εντάσσονται στο πεδίο των ανθρώπινων παρεμβάσεων ή κατασκευών εντός του φυσικού χώρου, εξυπηρετούν “υψηλές”, θείες ή μεταφυσικές, στοχεύσεις.¹⁵ Ωστόσο, οι πολίτες οφείλουν να κατανοήσουν πως η εκάστοτε νομοθεσία, αν και εξυπηρετεί “ανώτερες” επιδιώξεις, δεν εισάγει απόλυτες δεσμεύσεις – παρά μόνον ως προς την αξιακή βάση τους- αλλά μάλλον διακινείται και στο περιθώριο των “τεχνητών” συμφωνιών μεταξύ τους.¹⁶ Για την άρση τής εν λόγω φαινομενικής αντίφασης, τόσο ο Πλάτων όσο και εμμέσως ο Θ. Καΐρης αναγνωρίζουν ως μείζονα ανάγκη την θεσμοθέτηση ενός εκπαιδευτικού συστήματος, στο οποίο οι πολίτες θα καλλιεργήσουν εκείνες τις επιμέρους δεξιότητες ή και τις γενικών κατευθύνσεων ικανότητες, ώστε να κατανοούν απολύτως το δίκαιον ως την συνάφεια της “πρακτικής”

14 Θ. Καΐρη, 1828: «...χαίρετε, διότι παύουσιν εις τὸ ἐξῆς τὰ δει-νά μας διότι θέλομεν ἰδεῖ τὴν δικαιοσύνην ἰσχύουσαν, τοὺς νόμους ἐνεργουμένους, τὴν κακίαν τιμωρουμένην, τὴν ἀρετὴν βραβευομένην, καὶ ἐν γένει τὴν πατρίδα εὐνομουμένην καὶ εὐδαιμονοῦσαν εἰς τὰ ἔσω, τροπαιοῦχον καὶ θριαμβεύουσαν εἰς τὰ ἔξω, τὴν πίστιν ὄχι πενθοῦσαν, ἀλλὰ λαμπροφοροῦσαν καὶ χαίρουσαν». Πρόκειται για άλλη μία περίπτωση κατά την οποία το αρεταϊκό ηθικό και πολιτικό ζήτημα τίθεται σε κλίμακα κράτους. Πλατ., νόμοι, 719 b- 723 b και 693 b- 700 a. Πρβλ. E. Barker 2007, 585, υποσ. 15. Πρβλ. M. Schofield 2006, 175.

15 Πρβλ. J. Habermas 1996, 210. Η ευρύτερη επισήμανση του J. Habermas είναι πράγματι άκρως τροφοδοτική και των οικείων συλλογισμών μας: «Εν όψει των αναγνωρισμένων θρησκευτικών κοσμοειδώλων το δίκαιο διέθετε αρχικά ένα ιερό υπόβαθρο. Αυτό το κατά κανόνα διαχειριζόμενο και ερμηνευόμενο από θεολόγους νομικούς δίκαιο γινόταν αποδεκτό ως από συστατικό μίας εκπορευόμενης κοσμικής τάξης και παρέμενε ως τέτοιο εκτός τού πεδίου της ανθρώπινης επιρροής. [...] Αμέσως μετά την μετάβαση στην σύγχρονη εποχή κατέρρευσε το δεσμευτικό θρησκευτικό κοσμοείδωλο, αναλυόμενο σε υποκειμενικές θρησκευτικές πεποιθήσεις πίστης, και το δίκαιο έχασε την μεταφυσική περιωπή του». Είναι σαφές ότι η αναγωγή στην θεολογική ακεραιότητα εισάγει και τις εδραίες θεμελιώσεις τής κανονιστικότητας.

16 Θ. Καΐρη 1828 :«...ἀλλὰ κυβερνῶν οὕτως, ὥστε νὰ ἐπαναλάβῃ ἡ πατρίς, νὰ καταλάβωμεν καὶ ἡμεῖς, νὰ ἐπαναλάβῃ ἡ ἀδέκαστος ἱστορία, νὰ ἀντηχῆσωσιν ὅλοι οἱ αἰῶνες, ὅτι οὐ σὺ, οὐδὲ ὁ υἱός σου, οὐδὲ ὁ οἰκείος σου, οὐδὲ ὁ φίλος σου, οὐδὲ πνεῦμα πατρίας, ἀλλ' ἀληθῶς αὐτὸς ὁ νόμος τοῦ θεοῦ, αὐτὸ τὸ δίκαιον, αὐτοὶ τῆς Ἑλλάδος οἱ θεσμοὶ κυβερνῶσι τὴν Ἑλλάδα διὰ σοῦ». Η συνάντηση μεταξύ τού θείου δικαίου, του συγκεκριμένου συλλογικού σχήματος και του ηγέτη είναι ρητή. Η κλίμακα κράτους ορίζεται ως δημιουργική απορρόφηση της θείας πολιτείας. Πρόκειται για ένα θέμα το οποίο είναι διάχυτο στο σύνολο της ομιλίας. Πλατ., νόμοι, 889 e- 890 e. Πρβλ. G. Vlastos 1941, 300.



σκοπιμότητας με την “μεταφυσική” αποβλεπτικότητα. Και περαιτέρω, να είναι σε θέση αναλόγως να προσδιορίζουν και τις ηθικές επιλογές τους, οι οποίες θα συνδέονται προφανώς και με την πράξη και με την εφαρμογή.¹⁷

Ως προς τις ποιοτικές ή “προσωποπαγείς” προκείμενες του ηγέτη -του ατόμου δηλαδή εκείνου που θα αναλάβει να ασκήσει έναν εποπτικό ρόλο στην ορθή τήρηση των νόμων εκ μέρους των πολιτών- Πλάτων και Θ. Καίρης φαίνεται να θεωρούν πως η ευθύνη του έγκειται καταρχήν και καταρχάς στην προάσπιση του συλλογικού συμφέροντος. Ωστόσο, ακόμη και εκείνοι, οι οποίοι έχουν αναλάβει -υπό τους αντικειμενικούς πάντοτε όρους που διασφαλίζει η εγκυρότητα της πλειοψηφικής επιλογής τους- την ως άνω υποχρέωση, χρειάζεται να συνειδητοποιήσουν πως η εφαρμογή των κανόνων δικαίου υπερισχύει έναντι της οιασδήποτε ατομικής ανάγκης ή επιθυμίας τους. Ειρήσθω εν παρόδω εδώ ότι, στο πλέγμα της εξυπηρέτησης ή, ορθότερον, της προάσπισης του ιδιωτικού έναντι του δημοσίου συμφέροντος εντάσσεται και η ταύτιση των ατομικών επιδιώξεων του ηγέτη με μία περιορισμένη συλλογικότητα (κοινωνική τάξη).¹⁸ Σε κάθε, λοιπόν, περίπτωση το πρόσωπο του ηγέτη δεν συνιστά και για τους δύο φιλοσόφους έναν τύπο “υπερανθρώπου”, αλλά μία φυσιογνωμία, η οποία έχει ήδη διασφαλίσει για τον εαυτό της την κατά τον ορθόν λόγον διαχείριση της εσωτερικότητάς της, πνευματικό έχεγγο άκρως απαραίτητο για την ηθικοποιητική προς τους πολίτες επιτέλεση του δημοσίου καθήκοντος.¹⁹

17 Θ. Καίρη 1828: «καί εἶναι ἡ κατάπαυσις τῶν διχονοιῶν, ἡ διάλυσις τῶν φατριῶν, ἡ ὀρθή, ἡ δικαία, ἡ μὴ ψευδομένη τὸ ὄνομα κυβέρνησις τῆς Ἑλλάδος, ἡ ἀναγέννησις ἀνθρώπων, ἡ ἀνάπλασις ἀληθινῶν Ἑλλήνων. Κατόρθωμα τῶντι, ὅσον δύσκολον, ὅσον ἐργῶδες, ὅσον μέγα, ἄλλο τόσον περιφανές, λαμπρὸν, ἐνδοξον». Κεντρικόν ρόλο ἐδῶ διαδραματίζει ἡ «ἀναγέννησις», ἡ ὁποία παραπέμπει ἐπακριβῶς στήν ἀνάκτηση καταστάσεων που εἶχαν ἀναδειχθεῖ με πολυσήμαντο ἀξιακὸ τρόπο στο παρελθόν. Πλατ., νόμοι, 713 c- 714 b. Πλατ., νόμοι, 715 d. Πρβλ. D. Cohen 1993, 315. Πρβλ. G. Klosko 1986, 191-192.

18 Θ. Καίρη 1828: «μὴ λησμονήσης ποτέ, ὅτι ἔπειτα τὸ ψεῦδος, ἡ διαβολή, αἱ συκοφαντίαι, ἡ ὕπουλος καὶ ῥαδιοῦργος ἀντενέργεια, αἱ κατὰ χάριν καὶ κατὰ βίαν γενόμεναι ἐκλογαί, αἱ χαμερπεῖς ἰδιοτελείαι, ἡ κατάχρησις τῶν κοινῶν, ἡ παράβασις αὐτοῦ τοῦ ἰδίου συντάγματος, οἱ ἐμφύλιοι πόλεμοι μᾶς ἔκαμαν νὰ θρηνησῶμεν διὰ τὴν χίον, νὰ κλαύσωμεν διὰ τὴν κρήτην, διὰ τὴν κάσσον, διὰ τὰ ψαρῶν, διὰ τὸ νεόκαστρον, νὰ στενάζωμεν ἀκόμη πικρά διὰ τὸ μεσολόγγι καὶ διὰ τὰς Ἀθήνας, νὰ χύνωμεν δάκρυα, διὰ ὅσα εἰς τὴν στερεὰν Ἑλλάδα, καὶ εἰς τὴν πελοπόννησον συνέβησαν καὶ συμβαίνουσι κακὰ, νὰ βλέπωμεν ἐκ τοῦ ἐνὸς μέρους τὸν αἰγύπτιον, καὶ ἐκ τοῦ ἄλλου τὸν τοῦρκον περιφερόμενους, πυρπολοῦντας, αἰχμαλωτίζοντας, σφάζοντας, καὶ τὸ χειρότερον καὶ τὸ πολλῆς λύπης καὶ ἀθυμίας καὶ πολλῶν δακρῶν ἄξιον, ὡς νὰ ἐπρόκειτο ἀγὼν ὄχι τῆς ἐλευθερίας, καὶ τῆς σωτηρίας τῆς πατρίδος, ὄχι τῆς δόξης, ἀλλὰ τῆς ἀρπαγῆς, τῆς καταδυναστείας τῶν ἰδίων ἀδελφῶν μας, νὰ βλέπωμεν ἐνταῦτῳ αὐτοὺς ἐκείνους, εἰς τῶν ὁποίων τὴν δύναμιν καὶ ἐπιρροὴν καὶ σύνεσιν εἶχομεν τὰς ἐλπίδας μας, συνεριζομένους τίς τίνα νὰ ὑποσκελίση, τίς τίνα νὰ καταβάλη καὶ νὰ ἀφανίσῃ». Ο τόνος τῆς κριτικῆς αυτοανάγνωσης εἶναι ἐκρηκτικὸς καὶ παραπέμπει σε τραγικὰ γεγονότα, τα ὁποῖα προέκυψαν ἐξ οικειῶν ατευξιῶν. Ἄρα, ἡ ἀναδεικνυόμενη κανονιστικὴ καὶ διεισδύει στον “μουελό” τοῦ ἐθνικοῦ βίου καὶ καταδεικνύει μία ριζικὴ ἐπαναδιατύπωση τῶν πολιτικῶν συμπεριφορῶν. Πλατ., νόμοι, 875 c-d. Πρβλ. M. Schofield 1997, 230-241. Πρβλ. T. Williamson 2008, 405.

19 Θ. Καίρη 1828: «Ἡ πολιτικὴ σύνεσις τοῦ καὶ ἐμπειρία, ὁ λαμπρὸς δρόμος τὸν ὁποῖον εἰς τὸν πολιτικὸν κόσμον διέτρεξεν, ὁ ὑψηλὸς βαθμὸς, τὸν ὁποῖον εἰς ἓνα τῶν δυνατωτέρων θρόνον τῆς οἰκουμένης εἶχε, καὶ τὸν ὁποῖον διὰ τὴν πατρίδα παρέβλεψεν, ἡ πρὸς αὐτὴν ἀγάπη καὶ ἀφοσίωσις τοῦ μᾶς βεβαιόνοσι τὰ πρῶτα τὸ δὲ τελευταῖον μᾶς πιστοποιοῦσι καὶ ἄλλα μὲν πολλὰ, καὶ μάλιστα δὲ ὅσα εἰς τὴν ἐν τριζήνι, συνέλευσιν συνέβησαν. Τίποτε, ἀληθῶς δὲν ἔμπορεῖ νὰ παραστήσῃ λαμπρότερον τὴν πρὸς αὐτὸν ὄλου τοῦ ἔθνους μεγάλην καὶ ὑπόληψιν καὶ πεποίθησιν, παρὰ τὸ ἀξιωματικὸν ἐκεῖνο ψήφισμα, διὰ τοῦ ὁποῖου ὁμοφώνως ἐκατέστη κυβερνήτης τῆς Ἑλλάδος». Σε μία προσθήκη τῶν ὁσων στο κυρίως κείμενο ἀναφέρουμε, θὰ ἐπιτονίζαμε ὅτι με τὸν καποδίστρια ἡ ηγεσία ἀναγνωρίζεται ὡς διακονία. Πρβλ. T. Williamson 2008, 402. C. D. C. Reeve 1988, 117.



Εκ των ανωτέρω, καθίσταται φανερόν ότι τόσο ο Πλάτων όσο και ο Θ. Καΐρης αναγνωρίζουν το δίκαιον ως τον νομιμοποιητικόν εκείνον παράγοντα της «πολιτικής πράξης», έναν κατά τον ορθόν λόγον “εργαλειακόν τρόπον”, προκειμένου οι φορείς της να εισάγουν επαναληπτικά κυρίως τους ατομικούς αυτοπεριορισμούς τους στο φάσμα των δικαίως δεσμευτικών αποφάσεων.²⁰ Επομένως, το προσωπικό ηθικό στοιχείο είναι κυρίαρχο όχι μόνον στον πολιτικό αλλά και στον πολίτη και, βεβαίως, διαρρυθμίζεται (από-) αλλά και διαρρυθμίζει την ποιότητα της συνταγματικής διακυβέρνησης.²¹ Επρόκειτο, δίχως αμφιβολία, για ό,τι με σύγχρονους όρους θα αποκαλούσαμε “πολιτικόν πολιτισμό”, κατάσταση ή πραγματικότητα η οποία αποτιμάται με αμιγώς αρεταϊκούς όρους.²² Υπό μία περαιτέρω προσέγγιση, θα επισημαίναμε πως εν τέλει η κατά τον ορθόν λόγον δομή των νόμων και η προσωπικότητα του ηγέτη -κατά τις μεταξύ τους περιορισμένες και ακραιφνώς περιοριστικές για το σύνολο των πολιτών συνάψεις εντός της δυνάμενης να χαρακτηριστεί ως πολιτικής δεοντολογίας και τελολογίας- δημιουργούν τις προϋποθέσεις της «ηθικής αριστείας»,²³ η οποία -δανειζόμενοι τον όρο από τον J. Habermas- δεν θα μπορούσε να νοηθεί έξω ή πέρα από το περιβάλλον της «ηθικής καθολίκευσης ή αμοιβαιότητας».²⁴ Δεν θα ήτο εφικτό δηλαδή η «αριστεία» να θεωρηθεί ως δυνατότητα -ή και ως αποκλειστικό δικαίωμα-, η οποία εκχωρείται σε ένα μέρος των πολιτών, καθότι σε μία τέτοια περίπτωση οι δικαιοκίνοι κανόνες θα επέφεραν κλυδωνισμούς στην δομική άρθρωση του κράτους, θα λειτουργούσαν “ανατρεπτικά” όχι μόνον έναντι της ισότητας των ευκαιριών μεταξύ των πολιτών αλλά και, ευρύτερα, έναντι της έλλογης και ρεαλιστικής διαχείρισης των κοινών υποθέσεων.²⁵

20 Πρβλ. J. Habermas 1996, 207.

21 Θ. Καΐρη 1828: «Όσοι εύρέθητε εις την Έθνικὴν ἐκείνην συνέλευσιν, ἐνθυμείσθε ἀκόμη ποῖα ἄγρια πάθη ἠγέρθησαν διὰ τὴν καταστρέψωσιν ὅτι ἡ μανία τῶν τυράννων ἢ παρέβλεψεν, ἢ δὲν ἐδυνήθη νὰ ἀφανίσῃ. Ποῖα φλόξ διχονοιῶν ἐξήφθη διὰ τὴν κατακαύσιν, ὅσα τὸ ἐχθρικὸν πῦρ δὲν ἠμπόρεσε νὰ καταπλέξῃ πῶς ὁ Ἕλληνας κατὰ τοῦ Ἕλληνος, ὁ συγγενὴς κατὰ τοῦ συγγενοῦς, ὁ ἀδελφὸς κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ καθωπλιζέτο, καὶ ὁ ἄσπλαγχνος καὶ ἀδυσώπητος ἐμφύλιος πόλεμος ἐτοιμάζετο νὰ καταφέρῃ τὴν τελευταίαν εἰς τὴν πνέουσαν τὰ λοιπὰ πατρίδα πληγὴν. Τότε, μόλις τὸ ὄνομα προφέρεται τοῦ καποδίστρια, καὶ ὅλα καταπραῦνονται ἢ ὀρμὴ τῶν ἀγρίων παθῶν κατέπαυσε, καὶ τὰ ὀλέθρια τῶν διχονοιῶν ἀποτελέσματα ἐμποδίσθησαν. Φέρετε ἀκόμη κατὰ νοῦν πόσῃ χαρὰν ἐπροξένησεν ἡ ἐκλογή του· με ποῖαν ἀγαλλίασαν τὴν ἐδέχθησαν οἱ ἐκεῖ εὐρεθέντες· με πόσῃ ταχύτητι διεδόθη εἰς ὅλον τὸ ἔθνος καὶ ποῖας ἐλπίδας τοῦ ἐνέπνευσεν». Το χαρακτηριστικό του ανωτέρω κειμένου είναι ότι κινείται με ζεύγη αντιθέτων, υπό το αξιολογικό πρίσμα, καταστάσεων, απτομένων τόσο του προσωπικά ηθικού όσο και του πολιτικού φέρεσθαι και πράττειν. Ο ι. Καποδίστριας εμφανίζεται λοιπόν ως το πρόσωπο το οποίο θα εκφράσει σε κλίμακα ιστορίας και κράτους τις κορυφαίες κατακτήσεις του πρακτικού λόγου. Πρβλ. Πλατ., νόμοι, 705 d- 706 a.

22 Πρβλ. ΠΛΑΤ., Νόμοι, 963 a.

23 Πλατ., νόμοι, 853 c-d.

24 Θ. Καΐρη 1828: «Ἀξίωσε δὲ καὶ ἡμᾶς νὰ ἰδῶμεν τελευταῖον τὰς τῶσον ἐπιθυμητὰς καὶ εὐκταῖας ἡμέρας τῆς δικαίας καὶ ἀληθινῆς κυβερνήσεως, τὴν πατρίδα ἀληθῶς ἐλευθέραν, αὐτόνομον, καὶ ἀνεξάρτητον, καὶ νὰ καυχώμεθα ὅτι, οὐχὶ πάθος χαμπερὲς, οὐδὲ ἰδιοτέλεια, οὐδὲ πνεῦμα φατρίας, ἀλλ' αὐτὸ τὸ δίκαιον, αὐτὸ τῆς Ἑλλάδος τὸ πολιτικὸν σύνταγμα, αὐτὸς σὺ κυβερνᾷς τὴν Ἑλλάδα διὰ τοῦ αὐτῆς κυβερνήτου. Γένοιτο!». Πρόκειται για μία προτρεπτικότητα η οποία εδράζεται στον τρόπο ἀνάγνωσης των κορυφαίων πολιτικῶν αξιῶν. Σημασία ἔχει ὅτι ἡ ἐλευθερία ἀνάγεται σε ἀξία ὅχι ἐξατομικευμένου τύπου ἀλλὰ συλλογικῶν καὶ ἐθνικῶν ἐπικυρώσεων, διεπόμενων ἀπὸ τὴν δικαιοσύνη. Πρβλ. J. Habermas 1996, 355.

25 Θ. Καΐρη 1828: «Ἄλλ' ὦ κυβερνήτα τοῦ παντός! Σὲ ἀπὸ τὸ βάθος τῆς καρδίας ἐπικαλούμεθα! Διαφύλαξε τὸν κυβερνήτην ἡμῶν καθαρὸν ἀπὸ τὸ ὀλέθριον τῶν φατριῶν μῖασμα! Φώτισέ τον νὰ μάθῃ ὅλας τὰς ἀληθινὰς τῶν μεγάλων δυστυχιῶν καὶ συμφορῶν μας αἰτίας, καὶ νὰ τὰς ἐξαλείψῃ νὰ γνωρίσῃ ὅλας τὰς πληγὰς μας, καὶ νὰ τὰς θεραπεύσῃ· νὰ μὴν ἀπατάται ἀπὸ τοὺς λόγους, μηδὲ ἀπὸ τὸ φαινόμενον, ἀλλὰ νὰ ἐρευνᾷ καὶ τοὺς σκοποὺς, καὶ τὰ ἔργα, καὶ τὴν ἰκανότητα ὄλων ἐκείνων, εἰς τοὺς ὁποίους μέλλει νὰ ἐμπιστευθῇ τὰ ἰερά τῆς πατρίδος ὑπουργήματα· ἐνίσχυέ τον νὰ βάλῃ εἰς πρᾶξιν ὅλα, ὅσα εἰς τὴν εὐνομίαν καὶ ἀληθινὴν αὐτῆς εὐδαιμονίαν συντείνουσιν». Υπό μία ανοικτή θεώρηση, το ανωτέρω απόσπασμα θα μπορούσε να ενταχθεί και στον κλάδο τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας, ὑπὸ το πρίσμα τῆς ἐγκατάστασης τῶν ἀρχῶν τῆς θείας πολιτείας στὴν ἀνθρώπινη. Πρβλ. Πλατ., νόμοι, 631 b-c.



ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στο κείμενο της ομιλίας-υποδοχής τού Θ. Καίρη προς τον Ι. Καποδίστρια (1828), ο Άνδριος στοχαστής επιλέγει να αξιοποιήσει με έναν πραγματικά “ευφάνταστον” τρόπον την πλατωνική πολιτική διδασκαλία και, κυρίως, τα όσα ο Αθηναίος φιλόσοφος αναφέρει ευρύτερον περί τής «πολιτικής πράξεως» στους *Νόμους*. Το εν λόγω εγχείρημα του Θ. Καίρη, ήτοι να επανάφερει στο προσκήνιο του δημοσίου λόγου όψεις τής κλασικής Γραμματείας, αναλαμβάνεται σε μία ιστορική περίοδο κατά την οποία ήτο επιτακτική η ανάγκη να τεκμηριωθούν με την δέουσα ακρίβεια οι έννοιες της «ελευθερίας» και της «εθνικής ανεξαρτησίας».

Έτσι, ο νεοέλληνας φιλόσοφος παρακολουθεί στενά τον Πλάτωνα στην ανάδειξη των εδραίων συγκειμένων τής «πολιτικής πράξεως», εκείνων δηλαδή που αφορούν στο συνταγματικό δίκαιο του κράτους, στην προσωπικότητα και στις διοικητικές ικανότητες του ηγέτη αλλά και ευρύτερον στις ηθικές-αρεταϊκές εξυφάνσεις τής Πολιτικής. Προς τούτο, λοιπόν, προκύπτει ότι και ο Θ. Καίρης αποδέχεται την οντολογική-μεταφυσική- αξιακή προτεραιότητα των νόμων, οι οποίοι δύνανται αναλόγως να οριοθετούν το περιβάλλον τής πολιτικής, ενώ δεν παραβλέπει και την ευθύνη τού πολιτικού, όπως και του πολίτη, ως προς την απόλυτη εφαρμογή τους, στην προοπτική ενός οριζόμενου ως δικαϊκού ολισμού. Κατά βάση, επρόκειτο για μία “άτυπη” μεταξύ των ως άνω νομικών-δικαϊκών παραγόντων συμφωνία, για ένα “κοινωνικό συμβόλαιο” διά τού οποίου και η συμμόρφωση έναντι των νόμων –ως των ακεραίων εκφράσεων και εφαρμογών τού δικαίου- δεν συνιστά ένα τυπικό καθήκον, αλλά μάλλον εξυπηρετεί την υποχρέωση της κοινωνίας, μέσω των θεσμών του κράτους, να προάγει την «ηθική αριστεία» των μελών της. Μία οιονεί πολιτική τελολογία έρχεται διά αυτών των προθέσεων-επιλογών στο προσκήνιο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Cairis Theofilos (2008): *Cognitive & Elements of Philosophy*, ed. N. Siniosoglou, Andros, "Eurasia".
- (1994): "To Adamantion Korais (6 August 1814)", *Correspondence of Theophilos Cairis*, vol. A', edited by Dimitriou I. Polemis, Andros, "Kairios Library", 1994.
 - (1828): "The speech of Th. Cairis on the day of the reception of I. Kapodistrias in Greece", *General Gazette of Greece*, no.8, year C', 1/2/1828, <https://www.kapodistrias.info/dimosia-dioikisi/logos-ekfonitheis-ipo-k-theofilou-kairi-kata-tin-imeran-tis-ipodoxis-toy-kyvernitou>, (date of recovery: 14/10/2021).
- Aliu Ylber (2018): «Comparison of Plato's Political Philosophy with Aristotle's Political Philosophy», *Urban Studies and Public Administration*, 1/1, σσ. 35-41.
- Barker Ernest (2007): *Political Thought in Ancient Greece-Plato and its origins*, Greek edited by K. Koliopoulos, Athens, "Quality" Publishing House.
- Clair William (2008): *That Greece Might Still Be Free-The Philhellenes in the War of Independence*, Cambridge, Open Book Publishers.
- Cohen David (1993): «Law, Autonomy, and Political Community in Plato's *Laws*», *Classical Philology*, 88/4, σσ. 301-317.
- Demos Raphael (1958): "The Neo-Hellenic Enlightenment (1750-1821)", *Journal History of Ideas*, 19/4, σσ. 532-541.



- Habermas Jürgen (1996): *The real and the valid-Contribution to the interactive theory of law and the democratic rule of law*, Greek Transl.by Th. Loupasakis, Athens, "Nea Synora-A. A. Livanis ".
- Kazolea-Tavoulari Panagiota (2005): *Theofilos Cairis-From philosophical psychology to theosophical ethics*, Athens, "Typothito-G. Dardanos ".
- Klosko George (1986): *The Development of Plato's Political Theory*, New York-London, Methuen.
- Methuen Papanoutsos Evagelos (1959): *Modern Greek Philosophy AI*, Athens, "Basic Library".
- Paschalis Dimitrios (2000): *THEOFILOS CAIRIS- Historical and philosophical study with an introductory text by B.A. Kyrkou*, Athens, "Typothito-G. Dardanos ".
- Raaflaub Kurt (1983): «Democracy, oligarchy, and the concept of the "free citizen"», *Political Theory*, 11, σσ. 517-544.
- Reeve David (1988): *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Princeton, Princeton University Press.
- SSchofield Malcolm (2006): *PLATO-Political Philosophy*, Oxford, University Press. - (1997), «The disappearance of the philosopher king'», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 13, σσ. 213-241.
- Tatakis Vaseilios (1946): "Cairis and European Thought", *Education* 1, pp. 83-89.
- Vlastos Gregory (1941): «Slavery in Plato's Thought», *The Philosophical Review*, 50/3, σ. 289-304.
- Williamson Thad (2008): «The good society and the good soul: Plato's Republic on leadership», *The Leadership Quarterly*, 19, σσ. 397-408.



THE SPEECH OF TH. KAIRIS DURING THE RECEPTION OF I. KAPODISTRIAS IN GREECE (11/1/1828): TOWARDS A PLATONIC -PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL-READING OF THE POLITICAL ACT

Summary:

In the text of the welcome speech of Th. Cairis to I. Kapodistrias (1828), Andrius the thinker chooses to utilize in a really "imaginative" way the Platonic political teaching and, mainly, what the Athenian philosopher mentions more broadly about "political act" in the *Laws*. This project of Th. Cairis, that is, to bring back to the forefront of public discourse aspects of the classical Secretariat, is undertaken at a historical period during which it was imperative to substantiate the concepts of "freedom" and "nationality" with due precision independence.

Thus, the modern Greek philosopher closely follows Plato in the emergence of the seats consisting of the "political act", that is, those relating to the constitutional law of the state, the personality and administrative skills of the leader and more broadly to the moral-virtuous manifestations of Politics. To this end, it turns out that Th. Cairis also accepts the ontological-metaphysical-value priority of laws, which can accordingly delimit the political environment, while he does not overlook the responsibility of the politician, as well as the citizen, in terms of their full application, in the perspective of a defined as legal holism. It was basically an "informal" agreement between the above legal entities, a "social contract" for which compliance with the law - as an integral expression and application of the law - is not a formal task, but rather it serves the obligation of society, through the institutions of the state, to promote the "moral excellence" of its members. A quasi-political teleology comes to the fore through these intentions-choices.

Keywords:

Th. Kairis,
Plato,
I. Kapodistrias,
Ethics,
Political act,
Freedom,
Law,
Leader,
Virtue.



ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΘΕΜΕΛΙΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΘΕΙΑΣ ΥΠΕΡΒΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟΝ ΓΕΩΡΓΙΟ ΠΑΧΥΜΕΡΗ

Λυδία Χριστ. Πετρίδου*

Δρ. Φιλοσοφίας,
Πανεπιστημίου Πατρών,
Καβάλα-Ελλάδα

Περίληψη:

Στην μελέτη αυτή προσεγγίζουμε τον τρόπο διά τού οποίου ο Γεώργιος Παχυμέρης (1242-π.1310), ο οποίος εντάσσεται στο πλαίσιο της Αρεοπαγίτικης παράδοσης αλλά δραστηριοποιείται συγγραφικώς κατά την Παλαιολόγεια Αναγέννηση, πραγματεύεται το ερώτημα περί τής θείας υπερβατικότητας σε γνωσιολογικό επίπεδο. Το πώς δηλαδή, ενώ ο Θεός ευρίσκεται υπεράνω κάθε ουσίας και κάθε γνώσης, είναι εφικτό να λάβει ένα συγκεκριμένο όνομα. Η μελέτη μας αρθρώνεται σε οκτώ επιμέρους θεματικές ενότητες, διά των οποίων παρακολουθούμε το πώς τεκμηριώνεται συλλογιστικώς από τον χριστιανό διανοητή η αρρητότητα της θείας ουσίας. Συμπερασματικώς, η Γνωσιολογία δεν συνιστά για τον Παχυμέρη ένα ενιαίο ερευνητικό μοντέλο, καθώς η ανθρώπινη συνείδηση ενεργοποιεί για κάθε επίπεδο –θείο-κτιστό– αντίστοιχες γνωστικές δυνάμεις. Αναφορικά με το θείο επίπεδο και δεδομένης τής οντολογικής ετερότητάς του ως προς το κτιστό, κυριαρχεί ο ρεαλισμός. Όθεν, οι θεωνυμίες οι οποίες αποδίδονται από τα έλλογα κτιστά όντα στην θεία πραγματικότητα, αφορούν αποκλειστικά στις προβολές των θείων ενεργειών, καθότι η θεία υπερβατικότητα παραμένει υπό οιαδήποτε οπτική γνωστικώς απροσπέλαστη.

Article info:

Received: February 17, 2022
Correction: April 11, 2022
Accepted: June 1, 2022

Λέξεις-Κλειδιά:

Γεώργιος Παχυμέρης,
θεία ουσία,
θεία ονόματα,
Γνωσιολογία,
θεολογικός ρεαλισμός.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ευρισκόμενοι στην καρδιά τής Παλαιολόγειας Αναγέννησης, μίας ιστορικής περιόδου, αφενός, ακμής των γραμμάτων και των τεχνών και, αφετέρου, νέας υφολογίας στις πνευματικές διαδρομές, κατά την οποία το χριστιανικό δόγμα έχει πλέον αποκρυσταλλωθεί με την χρήση μίας ορισμένης μεθοδολογίας η οποία, ως κριτήριο



εγκυρότητας και αντικειμενικότητας, έχει εγκατασταθεί στους διανοητικούς κύκλους ήδη από τον ένατο αιώνα, το ερώτημα εκείνο το οποίο εξακολουθεί να αναζητά περαιτέρω θεμελιώσεις στον θεολογικό τομέα αφορά στο πώς η μεταφυσική τής υπερβατικότητας συναντά την μεταφυσική τής εμμένειας. Έμφαση μάλιστα δίδεται και στην γνωσιολογική οπτική και διεξόδευση του. Στο πώς δηλαδή το Θείον παραμένει απρόσιτον από την γνωσιολογική δυνατότητα του κτιστού την στιγμή κατά την οποία τού αποδίδονται κατηγοριακοί προσδιορισμοί. Το ζήτημα σαφώς μπορεί να συνδεθεί και με το γενικότερο θεωρητικό πλαίσιο περί των θείων ενώσεων και των θείων διακρίσεων και, βεβαίως, περί τής θείας ουσίας, των θείων ενεργειών και των –σαφώς προθετικών και όχι ντετερμινιστικά αυτοματικών– προβολών τους. Η παραπομπή μάλιστα στο σχήμα «ἀμέθεκτον-μεθεκτόν» και στις ανάλογες θεωρητικές επενδύσεις του αναδεικνύεται αβίαστα. Συνεπώς, αντλώντας το κειμενικό πλαίσιο αναφοράς μας από την πέμπτη παράγραφο του πρώτου κεφαλαίου της *Παράφρασης* του Γεωργίου Παχυμέρη στο *Περί θείων ονομάτων* τού Διονυσίου τού Αρεοπαγίτου (P.G.3, 624 C-628 C), και με εφελτήριο το οντολογικό δεδομένο ότι, ενώ ο Θεός ευρίσκεται υπεράνω κάθε ουσίας και κάθε γνώσης, είναι εφικτό να λάβει ένα συγκεκριμένο όνομα, στην μελέτη που ακολουθεί, θα εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Γεώργιος Παχυμέρης (1242-π.1310) πραγματεύεται το ερώτημα περί τής θείας υπερβατικότητας σε γνωσιολογικό επίπεδο.

Όσον αφορά στην πνευματική φυσιογνωμία τού συγκεκριμένου χριστιανού διανοητή, θα σημειώναμε ευσύνοπτα ότι πρόκειται για μία πολυμαθή προσωπικότητα η οποία κινείται κατά βάση συνθετικά, στο πλαίσιο μίας αυστηρής επιστημολογίας η οποία συμπεριλαμβάνει αναλυτικά και ερμηνευτικά, προκειμένου να καταλήξει σε μετα-αναλυτικές και σε μεθερμηνευτικές κρίσεις, ποικίλες διαστάσεις, οι οποίες ενδύονται την φιλοσοφική εννοιολογία κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να διατυπωθεί με, όσον ένεστι, περαιτέρω σαφήνεια η χριστιανική αλήθεια. Ο στόχος του βυζαντινού διανοητή σε κάθε περίπτωση είναι να δοθούν διευκρινίσεις σε ερωτήματα τα οποία επαναληπτικά προκύπτουν λόγω του υπερβατικού περιεχομένου τους, όπως αυτό περί τής αποφαιτικής, της καταφατικής –αλλά και της υπερθετικής– θεολογίας, με τις πρώτες δύο υποθέσεις τού πλατωνικού διαλόγου *Παρμενίδης* να αξιοποιούνται –τουλάχιστον εμμέσως–, καθώς μετασχηματίζονται χριστιανικώς στην συγκρότηση της επιχειρηματολογίας του.¹ Σημειωτέον, επιπλέον, ότι ο εγκυκλοπαιδισμός αλλά και η εκλεκτικιστική τάση του στην εσωτερική διάρθρωση των κειμένων του –και, βεβαίως, στην *Παράφρασή* του στο αρεοπαγιτικό *Περί θείων ονομάτων*– είναι αξιοσημείωτος.

¹ Αναφορικά με το πώς αξιοποιείται ο *Παρμενίδης* στο πλαίσιο της Αρεοπαγιτικής παράδοσης, καθώς και τους κοινούς τόπους αλλά και τις διαφορές με την νεοπλατωνική σκέψη, ενδεικτικά αναφέραμε την εμβληματική μελέτη τού Corsini 1962.



ΘΕΙΑ ΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΘΕΙΕΣ ΕΝΕΡΓΕΙΕΣ. ΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΘΕΙΩΝ ΚΑΤΗΓΟΡΙΑΚΩΝ ΑΠΟΔΟΣΕΩΝ

Λαμβάνοντας υπόψη του ότι το όνομα είναι δηλωτικό τού υποκειμένου αναφοράς του –ότι δηλαδή σε μία παραδοσιακή όδευση το όνομα αντιπροσωπεύει το λεκτικό αποκύημα μίας γνωσιολογικής πορείας την οποία αναπτύσσει το νοούν υποκείμενο με το νοούμενο αντικείμενο της αναφοράς του και δηλώνει έναν ορισμένο τρόπο ύπαρξης, ή, μάλλον, μέθεξη στον τρόπο ύπαρξης–, ο Γεώργιος Παχυμέρης επισημαίνει, με την έναρξη του συλλογισμού του στην πέμπτη παράγραφο του πρώτου κεφαλαίου της *Παράφρασης* του, ότι κατανοεί την δυσκολία τού εγχειρήματος να εκφράσει ο ανθρώπινος λόγος, με τις οικείες του δυνατότητες, τα περί των θείων ονομάτων.² Σαφώς το πρίσμα του σε αυτήν την περίπτωση συνίσταται στους όρους τούς οποίους θέτει η μεταφυσική τής υπερβατικότητας, η οποία αναγνωρίζει το *Ἔν* ως την απολύτως υπερούσια οντότητα η οποία δεν υπόκειται σε ουδένα κατηγοριακό προσδιορισμό. Στην πραγματικότητα, προβάλλεται ένας ιδιότυπος αποφατισμός, ο οποίος αναδεικνύει την αγνωσία –όχι όμως τον άγονο αγνωστικισμό– ως την μόνη κατάσταση η οποία γνωσιολογικώς προσιδιάζει στην θεία ουσία.³ Ἐτι περαιτέρω, ο βυζαντινός στοχαστής διατυπώνει τις επιφυλάξεις του για το αν δύναται ο νους να τοποθετηθεί, κατηγοριακά ή και συλλογιστικά, περί τής ουσίας τού επέκεινα.⁴ Πρόκειται για ένα ζήτημα το οποίο αναδύεται εκ τού ότι ο Θεός, όπως εξηγεί ο ίδιος ο Παχυμέρης, περιλαμβάνει και συλλαμβάνει το σύνολο του υπαρκτού, αφού είναι ο δημιουργός και προνοεί για όλη την κτίση.⁵ Κάθε λόγος και κάθε γνώση εμπεριέχεται στην ίδια την ύπαρξή του. Δεν είναι, λοιπόν, απλώς άληπτος αλλά, έτι μάλλον, καθίσταται μη εφικτό από τον άνθρωπο να αρθρώσει οιαδήποτε έννοια, φράση ή χαρακτηρισμό, ο οποίος να προσδιορίζει την θεία ύπαρξη καταφατικά. Συνεπώς, πρόκειται για έναν αποκλεισμό συναμφότερης θεμελίωσης. Αντίστοιχα,

2 Βλ. *Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων*, P.G.3, (εις το εξής: *Παράφρασις*) 624 C-D.

3 Ο Lossky 1973, 25, επισημαίνει σχετικώς τα ακόλουθα: «Διά της αγνωσίας γνωρίζει τις Εκείνον ο Οποίος ευρίσκεται υπεράνω όλων των αντικειμενικών των δυνατών γνώσεων. Εκκινών τις εξ αρνήσεων, ανέρχεται εκ των κατωτέρων βαθμίδων τού είναι εις τα ύψη παραμερίζων προοδευτικώς ο,τιδήποτε δύναται να γίνη γνωστόν, ώστε να πλησιάση τον Άγνωστον υπό τον γνόφον της τελείας αγνωσίας. Διότι καθώς το φως –και κυρίως το άπλετον φως– καθιστά τα σκότη αόρατα, ούτως η γνώσις των δημιουργημάτων –και κυρίως η υπερβολή γνώσις– καταργεί την αγνωσίαν, η οποία είναι η μόνη οδός διά να φθάση τις εις Αυτόν τον ίδιον τον Θεόν».

4 Παραπέμπουμε σε αυτό το σημείο στον Νησιώτη 1986, 19-20, ο οποίος σημειώνει σχετικώς: «Το ακατάληπτον μυστήριον δεν είναι μόνον αλήθεια επιβεβαιουμένη, δεν είναι μόνον το αποτέλεσμα της οιασδήποτε και υπό οιοδήποτε σοφού απόπειρας κατανοήσεως του Θεού, αλλ' η πρώτη εντολή, η οποία καθορίζει τις σχέσεις μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Ο Θεός είναι και πρέπει να παραμείνη όχι ο ά-γνωστος αλλά το μυστήριον διά το τα πάντα καθορίζον λογικόν του ανθρώπου, διότι ο Θεός δεν είναι δυνατόν να γίνη "τι" μεταξύ των λοιπών πραγμάτων της Δημιουργίας Του. Δεν είναι μόνον Δημιουργός, αλλά και Κύριος των πάντων και η Κυριότης αυτή δεν είναι νοητή πλέον εάν γίνη κατανοητή μεταξύ των αντικειμένων υπό του ανθρώπου. Διότι, τότε, ο φορέυς ταύτης μετεβλήθη εις έννοιαν, εις ιδέαν, αντικείμενον του ανθρωπίνου λογικού, άρα και κατώτερος ως αντικείμενον του σκεπτομένου υποκειμένου. Ο Θεός όμως δεν γίνεται αντικείμενον σκέψεως όπως τα άλλα αντικείμενα: Είναι το κατ' εξοχήν ζων υποκείμενον εν εντελώς ιδιαζούση σημασία, ήτοι εν τη τριαδική αυτού υποστάσει. Τούτο είναι το παράδοξον αφ' ενός και μυστηριώδες του Θεού ως αντικείμενου και συγχρόνως ως του ασυλλήπτου Υποκειμένου, διά την σκέψιν, αλλά τούτο οδηγεί αφ' ετέρου εις την βαθυτέραν κατανόησιν της ενεργείας Αυτού και της παροχής άλλης δυνατότητος γνώσεως εκτός αυτής του τα πάντα ερευνώντος και υποτάσσοντος ανθρωπίνου λόγου». Συνάγεται εκ των ανωτέρω ότι το ακατάληπτον αποτελεί την μόνη θεολογική αλήθεια, η οποία οδηγεί στο να αντιληφθεί ο άνθρωπος την φύση της ανθρωπίνης σκέψεως, ούτως ώστε να αποφύγει άσκοπες φανταστικές περιπλανήσεις και αφηρημένες ιδέες.

5 *Παράφρασις*, 624 D.



οιοσδήποτε σχετικός λόγος, ο οποίος υπάγεται στην καταφατική θεολογία, προκύπτει αποκλειστικά εκ των αιτιατών και αφορά στις προβολές των θείων ενεργειών, δηλαδή σχετίζεται καθαρά με δωρεές-χορηγίες-ιδιότητες κατά την *ad extra* προβολή τους.

Ο Παχυμέρης, ωστόσο, προκειμένου σε αυτό το σημείο τής Παραφράσεώς του να τονίσει ότι η ανώτατη Αρχή κατέχει οιαδήποτε ιδιότητα στον απόλυτο βαθμό, προβαίνει σε εκτενή χρήση λέξεων με το δηλωτικό πρόθεμα «αυτό-», το οποίο βεβαίως καταγράφει και αρχετυπία. «Ἔστι δὲ πᾶσιν οὐχ ἄπλῶς καθόλου καὶ κυρίως ἄληπτος, ἀλλὰ αὐτοκαθόλου, καὶ αὐτοκυρίως, καὶ αὐτοπαντελῶς. Τὸ γὰρ αὐτοάπειρον, καὶ αὐτοκαθόλου ἄληπτον».⁶ Απαιτείται μάλιστα προσοχή εδώ αναφορικά με το πώς θα εκλάβουμε την συναϊδιότητα. Ὅθεν, περίπτωση ανεξάρτητης παρουσίας των αρχετύπων κατά το σκεπτικό τού Πλάτωνα δεν υφίσταται. Αντιθέτως, εδώ τα αρχέτυπα συνιστούν τρόπο εκδήλωσης της ανώτατης θείας πραγματικότητας, ως επιμέρους νοήσεις της. Αν τις εκλάβουμε υπό τον τύπο αυτόν, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η συναϊδιότητά τους με την θεία ουσία είναι αναντίλεκτη, χωρίς όμως να επεισάγουν στην υφή τους όρους αναγκαιότητας. Σαφέστατα, επίσης, έχουν και βουλευτικό περιεχόμενο, σύμφωνα με το οποίο ωθούνται στην εκδήλωσή τους. Αφ' ἧς στιγμῆς όμως λειτουργούν ως αρχέτυπα, διακρίνονται από την θεία ουσία, διότι διαφορετικά θα εισήγαγαν στην περιοχή της ό,τι θα επρόκειτο να εμφανισθεί στο φυσικό σύμπαν. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι οι αρχετυπικώς λειτουργούσες πλατωνικές Ιδέες στο πλαίσιο του παχυμέρειου στοχασμού θα πρέπει να ταυτιστούν με τις θείες ενέργειες. Προσοχή όμως στην εξής προϋποθετική ανάγνωση: κάθε ενέργεια ως «πρόδος» μπορεί να εκληφθεί ως αρχέτυπο, το οποίο μέσα από συνδυασμούς θα οδηγήσει στην έλλογη συγκρότηση του φυσικού σύμπαντος. Χριστιανικώς δηλαδή, οι προδιαγραφές συνυπάρχουν αϊδίως με τον Θεό.⁷

⁶ *Παράφρασις*, 624 D.

⁷ Αναφορικά με την θεωρία των αρχετύπων στην Αρεοπαγιτική παράδοση αλλά και για μία συγκριτική εξέταση με τα όσα υποστηρίζονται από τούς νεοπλατωνικούς φιλοσόφους και, ειδικώς, από τον Πρόκλο, βλ. την διδακτορική διατριβή του Τερέζη 1986, η οποία κινείται πρωτίστως στον άξονα της Οντολογίας (τόσο τής μεταφυσικής όσο και της φυσικής) και της Γνωσιολογίας.



ΘΕΙΑ ΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΓΝΩΣΤΙΚΕΣ ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

Προοδεύοντας την σκέψη του, ο βυζαντινός σχολιαστής τονίζει την προαναφερθείσα ανθρώπινη αδυναμία, στηριζόμενος στην εκτίμηση ότι το θείο είναι ασύλληπτο, αφού δεν υπάρχει για την υπόστασή του ούτε αίσθηση, ούτε φαντασία, ούτε έστω και η ελάχιστη διατύπωση, στην οποία να μπορεί να προβεί ο αισθητός νους, δηλαδή ο εξαντλών την εμβέλειά του στα υποκείμενα στην αισθητηριακή εμπειρία όντα –ή, πιο σωστά– στα γινόμενα.⁸ Όπως, μάλιστα, συμπληρώνει, δεν μπορεί κάποιος να φανταστεί –δηλαδή να προσεγγίσει με έναν δημιουργικά γνωσιολογικό τρόπο– το αθέατο. «Πώς οὖν φαντασθήσεται τὸ ἀθέατον; Οὔτε δόξη, οἰονεὶ τοιαῦτά τινα ὑπολήψει κατὰ τὸ δοκοῦν φαινομένη· εἰ γὰρ καὶ μᾶλλον τῆς φαντασίας ἢ δόξα πεπέρασται, καὶ ἔστι πρὸς τῷ ἐνὶ σύνεγγυς τοῦ νοός· ὅτι καὶ αὕτη ἐπιβάλλει ἀσυλλογίστως τοῖς τῶν πραγμάτων συμπεράσμασιν, ὥσπερ ὁ νοῦς καθ' ἀπλῆν ἐπιβολὴν, τῆς φαντασίας πλῆθος ἄπειρον καὶ ἀόριστον ἐχούσης, ἀλλ' οὐχ οἷα τέ ἐστὶν ἢ δόξα ἐπιβάλλειν τοῖς ὑπὲρ κατάληψιν».⁹ Θα προσθέταμε ότι, ακόμη και αν καταφύγουμε στην ενόραση –η οποία, ως ανοικτότητα χωρίς όρια και χωρίς την διαμεσολάβηση οιασδήποτε συλλογισμού, οδηγεί στην μυστική πορεία της ανθρώπινης ύπαρξης¹⁰ –, δεν είναι εφικτό να υπερβούμε ό,τι ορίζεται ως θεία προβολή. Επιπλέον, δεν είναι εφικτό να εκφρασθεί μία πραγματικότητα η οποία δεν υποπίπτει σε ένα συγκεκριμένο όνομα, ενώ, επιπροσθέτως, δεν υπάρχει ουδεμία γνώση για το πώς μπορεί να ονομασθεί το επέκεινα, το οποίο, σημειωτέον, υπερβαίνει τα ανώτατα όρια της ανθρώπινης αντιληπτικότητας, ερωτηματοθεσίας και ονοματολογίας.

8 *Παράφρασις*, 625 Α. Κινούμενοι σε ένα συγκριτικό πλαίσιο με την φιλοσοφική παράδοση, θα μπορούσαμε σε αυτό το σημείο να ανακαλέσουμε τα όσα διατυπώνονται και στον πλατωνικό *Παρμενίδα*, 142 Α, 5-6, όπου διαβάζουμε: «οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται». Για το ίδιο ζήτημα, βλ. επίσης, Πρόκλου, *Στοιχειώσις θεολογική*, πρ.123, σσ.108.25-110.9, όπου ο νεοπλατωνικός διανοητής υποστηρίζει πως οτιδήποτε θείο είναι από μόνο του, λόγω τῆς υπερουσίας ἐνώσῆς του, ἀπόρητο, ἀγνωστο σε όλα τα κατώτερα του και, ἐν ταυτῷ, ἀντιληπτό και γνωστό από όσα μετέχουν στο ίδιο. Ὄθεν, μόνον το πρώτο είναι παντελῶς ἀγνωστο, ἐπειδὴ ἀκριβῶς είναι ἀμέθεκτο. Ὁ συλλογισμὸς θεμελιώνεται αιτιολογικά στο ότι οιαδήποτε λογική γνώση ἀνήκει στα ὄντα και ἀφορᾷ σε όσα υποπίπτουν στην ἀντίληψή τους, ἐν ἀντιθέσει με το θείο το οποίο δεν είναι ἀντιληπτό οὔτε ἀπὸ τὴν δοξασία οὔτε ἀπὸ τὴν διανόηση οὔτε ἀπὸ τὴν νόηση. Ἐτι ἐιδικότερα, κάθε ὄν είναι εἴτε αἰσθητό και, συνεπῶς, ἀντιληπτό διὰ τῆς δοξασίας, εἴτε ἀληθινό και, ως ἐκ τούτου, ἀντιληπτό ἀπὸ τὴν νόηση, εἴτε μεταξὺ αὐτῶν τῶν δύο, οπότε ἀντιληπτό διὰ τῆς διανόησης. Οἱ θεοί, ὁμῶς, ως υπερουσιοὶ και ἔχοντες λάβει ὑπόσταση πρὶν ἀπὸ τα ὄντα, δεν υποπίπτουν στις περιγραφές οὔτε τῆς δοξασίας οὔτε τῆς ἐπιστήμης οὔτε τῆς διανόησης οὔτε τῆς νόησης. Ἀντιθέτως, οἱ ιδιότητές τους καθίστανται γνῶριμες ἀπὸ όσα ἐξαρτῶνται ἀπὸ αὐτούς, παράμετρος ἡ οποία προκύπτει ἀναγκαῖα. Το ὅτι ἡ πρώτη Ἀρχὴ είναι ἀγνωστη ἀποτελεῖ μία σταθερὴ ἀρχὴ στον στοχασμὸ τῶν Πρόκλου, ἡ οποία είναι διάχυτη στους συλλογισμούς του. Ἐνδεικτικὰ, μάλιστα, παραθέτουμε το ἐξῆς ἐδάφιο ἀπὸ τὴν πραγματεία του *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*, Β, 65.12-65.15: «καὶ ὡς θεός ἐστι θεῶν ἀπάντων, καὶ ὡς ἐνὰς ἐνάδων, καὶ ὡς τῶν ἀδύτων ἐπέκεινα τῶν πρώτων, καὶ ὡς πάσης σιγῆς ἀρρητότερον, καὶ ὡς πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον, ἅγιος ἐν ἀγίοις τοῖς νοητοῖς ἐναποκεκρυμμένος θεοῖς».

9 *Παράφρασις*, 625 Α.

10 Βλ. σχετικῶς, Νησιώτης 1986, 123-127. Για ἕναν ὀρισμὸ τῆς ἐννοίας τῆς «ἐνοράσεως», παραπέμπουμε και στον Μουτσόπουλο 1975, 76-79.



Συνεπώς, με ουδεμία από τις τέσσερις γνωστικές δυνάμεις της ψυχής –αίσθηση, φαντασία, δόξα, νους– ή με έναν ορισμένο επιστημονικό ή διανοητικό τρόπο δεν είναι δυνατό να ονομασθεί ο Θεός.¹¹ Δεν θα πρέπει να διαφεύγει των επισημάνσεών μας πως ό,τι ισχύει για το όλον, ισχύει και για τα μέρη του και έτσι οι ονοματοθεσίες που περιγράφουν τις θείες ενέργειες εδράζονται αποκλειστικά στα αιτιατά.

Αναφορικά με την αρρητότητα την οποία ο Παχυμέρης τόσο δυναμικά υπογραμμίζει, θα μπορούσαμε να παραπέμψουμε ακόμη και στον Δαμάσκιο, ο οποίος έφθασε στο σημείο να θεωρήσει ως το νομιμότερον όλων θείο όνομα, το «Άρρητον». Βεβαίως, δεν θα πρέπει να προβούμε σε απλουστευτικές αντιστοιχίες, διότι υπάρχει η εξής κρίσιμη διαφοροποίηση: ο Δαμάσκιος είχε αναγάγει τον σκεπτικισμό σε άξονα των ερευνητικών ανησυχιών του. Στην πραγματικότητα υπηρετούσε έναν ακραίο αγνωστικισμό, ο οποίος όμως δεν έχει θέση στο πλαίσιο εκτύλιξης των συλλογισμών του Παχυμέρη, καθότι ο εν λόγω χριστιανός διανοητής προτίθεται απλώς να επισημάνει την σαφή οντολογική διαφορά μεταξύ κτιστού-ακτίστου και τις γνωσιολογικές συνέπειες αυτής της διάκρισης, προκειμένου να αποφύγει τον πανθεισμό. Επιπλέον, αδιαπραγμάτευτη είναι η διαφορά μεταξύ του νεοπλατωνικού πολυθειστικού-πολυαιτιακού και του χριστιανικού μονοθειστικού-μονοαιτιακού παραδείγματος.¹²

ΘΕΙΑ ΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Όσον αφορά στην επιστήμη και στις δυνατότητές της, κινούμενος σε ειδικότερες ερμηνευτικές προσεγγίσεις, ο βυζαντινός στοχαστής εξηγεί ότι ως έλλογη διανοητική κατασκευή αποτελείται από το σύνολο των γνώσεων, οι οποίες όμως δεν αφορούν στο Θείο, τουλάχιστον ως προς την υποστατική καθεαυτότητά του.¹³ Και εδώ το πλαίσιο αναφοράς δεν είναι άλλο από τις θείες ενέργειες. Σε αυτό το σημείο δηλαδή, ο Παχυμέρης διακρίνει την θεία από την οντική γνώση, με εφιαλτήριο, καταρχάς, το ιδιαίτερο κατά περίπτωση αντικείμενο αναφοράς. Σημειωτέον ότι ο όρος «έπιστήμη» δεν μπορεί να περιγράψει, να διατυπώσει ή να ορίσει την γνώση μας προς τον Θεό, διότι

11 *Παράφρασις*, 625 Β. Μεταφέροντες εκ νέου το ζήτημα στον πρόκλειο στοχασμό και κινούμενοι σε ένα συγκριτικό πλαίσιο, παραπέμψουμε στην μελέτη του Τερέζη, 1991, 300-314, όπου σημειώνεται ότι ο Πρόκλος προβάλλει έντονα τις γνωστικές δυνάμεις της ψυχής, προσβλέποντας σε μία, στον ανώτερο δυνατό βαθμό, θεοποίηση του ανθρώπου. Στην προσπάθειά του, ενδεχομένως, να αποτρέψει την, κατά την άποψή του, χωρίς όρια πτωτική διάχυση και συντριβή του αποκομμένου από οιονδήποτε παρεμβατικό κοινωνικό ρόλο ανθρώπινου είναι και, εκ παραλλήλου, να ανακαλύψει μία λυτρωτική οδό σωτηρίας, υποστηρίζει την ψυχική θεουργία. Θεωρεί ότι ο άνθρωπος, ακολουθώντας μία μακρά και συνεπή πορεία ψυχικής κάθαρσης, θα επαναλάβει τον τρόπο ύπαρξης της ανώτατης Αρχής και θα διαφύγει από την πληθώρα των ποικίλων και αλλοιωτικών της υπόστασής του κοσμικών περισπασμών. Στο πλαίσιο αυτό δεν αποφεύγει, παρά τον αναμφισβήτητο ρεαλιστικό προσανατολισμό του συστήματός του, μία μορφή εννοιοκρατίας, την οποία συνδέει με την ουσία και τις ενέργειες της ψυχής, στον χώρο της οποίας θεωρεί ότι αναπτύσσεται η δομή του υπαρκτού και συγκροτείται ο ηθικός προσανατολισμός του ανθρώπου. Για το ίδιο ζήτημα, βλ. επίσης, Sambursky, 1965, 3-11· Beierwaltes 1979, 261-388· Moutsopoulos 1985, 97-176· Siorvanes 1996, 48-51.

12 Αναφορικά με την θεώρηση του Δαμάσκιου για την ανώτατη Αρχή ως Άρρητη, παραπέμψουμε στην πραγματεία του με τίτλο *Απορία και λύσεις περί των πρώτων αρχών*, ΙΙ, και, εντελώς ενδεικτικά, στο εδάφιο 2.1-10, όπου διαβάζουμε: «Αὕτη μὲν γὰρ ἤδη κορυφή τῶν ὄντων ἐστίν, ἐκείνη δὲ τὰ πάντα ἐκβέβηκεν· καὶ ταύτης μὲν ἐξήπται ἰδίως ὁ πατρικὸς νοῦς, ἐκείνης δὲ τὸ πᾶμπαν ἄρρητος». Για μία προσέγγιση του ζητήματος, βλ. Metry-Tresson 2012, 133-142.

13 *Παράφρασις*, 625 Β: «ἡ γὰρ ἐπιστήμη διὰ τινων προὔπαρχουσῶν γνώσεων γίνεται. Ποία δὲ ἂν εἴη γνώσις Θεοῦ προὔπαρχουσα;»



ως περιληπτική έννοια αναφέρεται στο μορφοποιημένα αισθητό και στο χωροχρονικά διαπιστώσιμο, το αντικειμενικά βεβαιώσιμο, το ποσοτικά μετρήσιμο, το υπακούον σε ισχύουσες και αμετακίνητες αρχές κανονικότητας, καθώς επίσης και το προβλέψιμο ως προς τις λειτουργίες που θα επιτελέσει. Δηλαδή, η επιστήμη είναι άμεσα συνδεδεμένη με την υποκείμενη στην αντιληπτικότητα κοσμική πραγματικότητα και με ό,τι μπορεί να αποδειχθεί με βάση τους ερεθισμούς τους οποίους προκαλούν τα εμπειρικά δεδομένα.¹⁴ Όθεν, ενέχει έναν διαυγαστικό-δυναμοκρατικό χαρακτήρα, ο οποίος σαφέστατα διαφοροποιείται από την απόλυτη γνώση την οποία κατέχει το θείον. Υπάγεται στον σχετικισμό και, συνεπώς, ως προς τις κατακτήσεις και τις αποτυπώσεις της δεν είναι κεκορεσμένη.¹⁵

Ωστόσο, πρέπει να σημειώσουμε ότι, επειδή καταγράφει τον τρόπο ύπαρξης του κόσμου τής αισθητής εμπειρίας, εντάσσεται από κοινού με αυτόν στον ίδιο τελολογικό σχεδιασμό. Η συλλογιστική διαδρομή έχει ως εξής: η επιστήμη είναι δημιούργημα του δημιουργήματος –εκδοχή η οποία επικυρώνει τον άνθρωπο ως συνδημιουργό και φέρει στο προσκήνιο την προοπτική τής αξιοποίησης του «κατ' εικόνα»-, οπότε βάσει τής αρχής ότι το αιτιατό δεν δύναται ποτέ να υπερβεί το αίτιό του, η επιστήμη καθίσταται εντελώς αδύναμη ως προς το να περιγράψει την θεία πραγματικότητα. Λαμβάνοντας, μάλιστα, υπόψη ότι μεταξύ αυτής και του Θεού μεσολαβεί ο άνθρωπος, δηλαδή ότι η μεταξύ τους σύνδεση δεν μπορεί να είναι άμεσα διαλεκτική, καθίσταται έτι μάλλον κατανοητή η εν λόγω αδυναμία η οποία κληροδοτείται από το δημιουργήμα-άνθρωπο στο δημιουργήμα του δημιουργήματος-επιστήμη, οπότε και πολλαπλασιάζεται. Και η εν λόγω απόσταση όσον αφορά στην γνωσιολογική προσέγγιση δεν αφορά μόνον στην θεία ουσία αλλά και στις τρεις υποστάσεις της. Με άλλους όρους, η επιστήμη όχι μόνον είναι περιορισμένης εμβέλειας, καθότι αδυνατεί να συλλάβει το μεταφυσικό επίπεδο και τον τρόπο τής λειτουργίας του, αλλά, έτι μάλλον, αρνείται να αποδεχθεί, εκ τού ότι επικεντρώνει τις δυνατότητές της στην ερμηνεία αποκλειστικά των φαινομένων, δηλαδή κινείται γνωσιοθεωρητικώς εντός της μικροκοσμικής κλίμακας, ότι υφίσταται το μακροκοσμικόν επέκεινα.

14 Τερέζης 1993, 27, όπου για το ίδιο θέμα ο συγγραφέας σημειώνει ότι, συγχρόνως, ο επιστημονικός στοχασμός έχει ένα διηλεκτικό χαρακτήρα στην ερευνητική πορεία του, αφού η γνωστική αναφορά του στα –υπάρχοντα και τελούμενα– αντικείμενά του ακολουθεί συγκεκριμένους αναβαθμούς μετάβασης από το ήδη γνωστό σε αυτό το οποίο εκάστοτε ανακαλύπτεται μέσα από την μεθοδικότερη και διεισδυτικότερη προσέγγιση του αισθητού κόσμου ή σε αυτό που προκύπτει στο κοσμικό γίγνεσθαι ύστερα από νέους συνδυασμούς των φυσικών παραγόντων. Προφανώς ένα τέτοιο σκεπτικό θα προϋποθέτει ως ρήτρα ότι η θεία Αποκάλυψη είναι συνεχής.

15 Θα μπορούσαμε να ισχυρισθούμε ότι εδώ αντιπαράβλλονται τρόπον τινά οι έννοιες της «επιστήμης» και της «μεταφυσικής». Κατά τον Παχυμέρη η επιστήμη, ως δημιούργημα του δημιουργήματος, δεν δύναται να περιγράψει τον Δημιουργό. Δεν πρόκειται όμως για μία κατά τον καντιανό συλλογισμό προβληματική τής μεταφυσικής, βάσει τής οποίας η γνωστική πορεία προς τον Θεό συνιστά ένα εγχείρημα στο κενό, επειδή η μεταφυσική αναγκάζεται να εγκαταλείψει την εμπειρία και, κατ' επέκταση, δεν υφίσταται τον έλεγχο. Σαφέστατα το ερώτημα περί τού «τι είναι Θεός» δεν αφορά στην αισθητηριακή αντιληπτικότητα, υπό την έννοια ότι ο άνθρωπος δεν πρόκειται να βρει ποτέ κριτήριο ελέγχου τού Θεού στον κόσμο τής αισθητής εμπειρίας. Κατά τον βυζαντινό στοχαστή όμως, αυτό συμβαίνει διότι ο Θεός είναι η απόλυτη γνώση και διότι η πορεία προς αυτήν συνίσταται στο υποκρυπτόμενο εν τη Αγία Γραφή καθήκον τής επιγνώσεως του Θεού, εκδοχή η οποία, ωστόσο, δεν παραβιάζει την ρήτρα του ακαταλήπτου τής ουσίας του. Ιδιαίτερος διαφωτιστική επί τού θέματος είναι η μελέτη του Φαράντου 2008.



Πρόκειται σε κάθε περίπτωση για ένα κρίσιμο έλλειμμα με ποικίλες συνέπειες, οι οποίες θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι συνδέονται ακόμη και με τα αιτήματα της συνάρθρωσης του Πρακτικού με τον Θεωρητικό Λόγο, η οποία στο χριστιανικό πλαίσιο είναι αδιαμφισβήτητη και αποτελεί την βάση για την αναγνώριση του ανθρώπου, αφενός, ως φαινομένου και, αφετέρου, ως πράγματος καθεαυτού, του οποίου η ύπαρξη σε κάθε περίπτωση θεμελιώνεται επί τής έννοιας της «ελευθερίας», της σαφώς παραπέμπουσας στην εκ Θεού, βάσει τού «κατ' εικόνα», χορηγούμενης ελευθερίας, η οποία με την σειρά της θα οδηγήσει στην πραγμάτωση του «καθ' όμοίωσιν». Συνεπώς, μπορεί οι αναγκαιότητες στις οποίες ο άνθρωπος ως φαινόμενο υπόκειται να αποτελούν ζήτημα προς διερεύνηση –και εδώ υπεισέρχεται ο ρόλος τής επιστήμης–, αλλά ως δημιουργήματα συνιστά εν ταυτώ και μέτοχο κορυφαίων μεταφυσικών καταστάσεων, καθότι υπάγεται σε μία ανώτατη Αιτία και με την αναγωγή του στην πραγματικότητα της πληρούται τελολογικά. Η γνωσιολογική, ωστόσο, δυνατότητά του διατηρεί σε μόνιμη κλίμακα τους περιορισμούς της.

ΤΡΙΑΔΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΓΝΩΣΗ

Προοδεύοντας στον συλλογισμό του, ο Παχυμέρης υπογραμμίζει ότι ο άνθρωπος δεν έχει την ικανότητα να εκφράσει ή να εννοήσει την τριαδική ενότητα –μία κατάσταση η οποία υπερβαίνει οιαδήποτε αριθμητική σχέση–, διότι αυτή είναι ανεννόητη και άφθεγκτη.¹⁶ Σε μόνιμη κλίμακα πρέπει να επισημαίνεται το χριστιανικό παράδοξο ότι ο αριθμός «τρία» δεν καταγράφει αριθμηση αλλά τρόπους σχέσης, στο πλαίσιο των οποίων το κάθε θείο πρόσωπο δεν αντανakλά έναν συγκεκριμένο αριθμό. Στην εδώ συνάφεια μάλιστα δεν μπορούμε να εφαρμόσουμε το πλατωνικό ζεύγος «έν-άοριστος δυάς», το οποίο δηλώνει εξέλιξη. Το μόνο που μπορούμε να διατυπώσουμε στο ακραίο αυτό αποφαιτικό σχήμα είναι ότι το τρία δεν “επιτρέπει” περαιτέρω πολλαπλασιασμό των θείων προσώπων, καθότι δηλώνει την επιστροφή στο «έν». Το κατεξοχήν το οποίο προκύπτει, είναι ότι δεν μπορούμε να εφαρμόσουμε την έννοια «πλήθος» στην μεταφυσική περιοχή και στον τρόπο υπάρξεως του Θεού, καθότι πρόκειται για έναν όρο ο οποίος παραπέμπει στην έννοια της «συνθέσεως». Συνεπώς, πρόκειται για όρο ο οποίος ευρίσκει την εφαρμογή του αποκλειστικά στην περιοχή της Κτισσιολογίας και παραπέμπει σε υστερογενή συνάρθρωση μη συμβατών μεταξύ τους όρων από την οποία προκύπτει μία συγκεκριμένη οντότητα. Υπό αυτό το πρίσμα, κάθε παραγόμενο είναι ένα πλήθος πλείστων παραγόντων-αρχικών πυρήνων οι οποίοι, συνδυαζόμενοι, αποδίδουν ένα ορισμένο υποστατικό ιδιόλεκτον. Αντιθέτως, στην θεία περιοχή, η έννοια η οποία κυριαρχεί αφορά στην «ενότητα». Οτιδήποτε, ακόμη και οι θείες ενέργειες, οι οποίες κατά τις προβολές τους θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως «πλήθος» κατ' οικονομίαν, συνιστούν ενότητες, ή πιο ορθά, πρόκειται για ένα ιδιότυπο πλήθος απολύτων ενοτήτων, από τον συνδυασμό των οποίων και ακριβώς λόγω τής ενότητάς τους, θα προκύψει το σύνολο του υποκείμενου στην δημιουργία σύμπαντος. Με άλλους λόγους, η έννοια του «πλήθους» παραπέμπει στην πραγματικότητα στην έννοια της «πλήθυνσης», η οποία όμως λειτουργεί απολύτως αντιφατικά ως προς την αυτοϊδρυτική κατάσταση της θείας πραγματικότητας. Η τριαδικότητα όμως δεν συνιστά μία εναλλακτική διαδρομή

¹⁶ *Παράφρασις*, 625 B-C.



προσέγγισης και ένωσης με το Θείον. Και η εν λόγω πρόταση αφορά σε όλα τα κτιστά όντα, ανεξαρτήτως της πνευματικότητάς τους και της εγγύτητάς του με την ανώτατη Αρχή.¹⁷

ΑΓΓΕΛΟΙ ΚΑΙ ΓΝΩΣΗ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΘΕΙΟΥ

Με εφιαλτήριο τα προαναφερθέντα, επισημαίνεται από τον βυζαντινό διανοητή ότι ακόμη και οι άγγελοι, μόνον μέχρις ενός ορισμένου βαθμού έχουν την δυνατότητα να ενωθούν με τον Θεό ως τριάδα, στο μέτρο πάντα που τους το έχει επιτρέψει ο ίδιος.¹⁸ Προφανώς το εν λόγω όριο οφείλεται στο ότι και οι ίδιοι είναι κτίσματα, οπότε η υπαρξιακή εμβέλειά τους είναι συγκεκριμένη και βεβαίως δεν είναι εφικτό να υπερβεί τα όρια των θεοφανειών, παρά το ότι ευρίσκονται σαφώς εγγύτερα από κάθε άλλο κτιστό στην θεία πραγματικότητα.¹⁹ Στο σημείο αυτό μάλιστα διευκρινίζεται από τον χριστιανό φιλόσοφο ότι οι θείες αυτές ενώσεις ονομάζονται «έπιβολές» ή «παραδοχές» και, επιπλέον, ότι είναι άρρητες και άγνωστες. «Αὐται οὖν αἱ ενώσεις ἃς εἶτε ἐπιβολὰς εἶτε παραδοχὰς χρὴ φάναι τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ, ἄρρητοι καὶ ἄγνωστοὶ εἰσιν. Ἐπιβολὴν δὲ νοητέον τὴν εἰς τὸ καθ' ἓν τῶν παραγομένων μεριζομένην ἀμερῶς θέλησιν τοῦ Θεοῦ, τούτέστιν εἰς τὴν ἐκάστου παραγωγὴν. Ἄλλ' ἐπεὶ οὐ συμβιβάζονται καὶ αἱ παραδοχαὶ κατὰ τὴν τοιαύτην ἔννοιαν τῆς ἐπιβολῆς, ἄλλως νοητέον τὸ ῥητὸν ἐπὶ τῶν ἀγγέλων, ὃ καὶ μᾶλλον, ὅτι καὶ ἐπιβολαὶ καὶ παραδοχαὶ τῶν ἀγγέλων πρὸς τὸ Θεῖον λέγονται».²⁰

Πριν από οιαδήποτε συζήτηση, και υπό την προοπτική ότι εδώ διακινείται η σχέση μεταξύ αιτίου και αιτιατού, θα σημειώναμε ότι εντός της ένωσης διακρίνεται σαφώς η χορηγία από την πρόσληψη και, άρα, διαφοροποιούνται σαφώς και οι μεταξύ τους αναλογίες. Με μία εξειδίκευση, λοιπόν, των αναφορών διευκρινίζεται από τον βυζαντινό σχολάρχη με ακρίβεια η διάκριση μεταξύ των δύο εννοιών –«παραδοχής» και «έπιβολής»–, το αποτέλεσμα της οποίας είναι να ορίζεται η πρώτη ως η αποκάλυψη της θείας αγαθότητας και η δεύτερη ως ο βαθμός προσέγγισης του Θεού από τους αγγέλους, ανάλογα με την θέση τους στην ιεραρχική κλίμακά τους και με βάση την αξιακή ποιότητα των αρμοδιοτήτων που έχουν αναλάβει. «Ἐπιβολὴ μὲν, καθ' ἣν ἐπιβάλλουσι κατὰ τὴν οἰκείαν ἀξίαν τῇ ἀγαθότητι τοῦ Θεοῦ· παραδοχὴ δὲ ἡ τῆς τοῦ Θεοῦ ἀγαθότητος αὐτοῖς ἀποκάλυψις».²¹

17 Με την μόνιμη επισήμανση ότι η τριαδικότητα στον Παχυμέρη δεν σημαίνει πολυθεϊσμό ή πανθεϊσμό και σε μία απόπειρα να εξετάσουμε συνδυαστικά τις έννοιες «ενότης», «τριαδικότης» και πλήθος, θα σημειώναμε ότι η στο πλαίσιο της *Παραφράσεως* εντοπίζεται μία τριπλή αναφορά, με την διάκριση να εξασφαλίζεται σε κάθε περίπτωση. Όθεν, μπορούμε να διακρίνουμε ως ακολούθως: α) ο Θεός και το πλήθος των όντων τόσο εντός της οντολογικής περιοχής της όσο και εκτός αυτής. β) μία εκ των τριών θείων υποστάσεων και των πλήθους των όντων, εκ νέου, εντός και εκτός της οντολογικής περιοχής της. γ) Ένας Θεός και η ενότητα των τριών θείων υποστάσεων εντός της οντολογικής περιοχής του. Οι δύο πρώτες περιπτώσεις αντιπαραβάλλουν την ενότητα του Θεού με το πλήθος των κτιστών όντων. Η τρίτη περίπτωση εστιάζει στην τριαδικότητα. Βλ. σχετικώς, Brons 1976, 99· Ματσούκας 2003, 109-112.

18 *Παράφρασις*, 625 C. Για το ίδιο ζήτημα, βλ. Roques 1954, 307-308, 310-311.

19 Οι άγγελοι δεν γνωρίζουν την ουσία του Θεού, αλλά, όπως σημειώνει ο Gersh 1978, 25, είναι εξαγγελτικοί της θείας σιγής ή, με άλλους όρους, αποτελούν το μέσον διά τού οποίου εκφράζεται η αρρητότητα του Θεού.

20 *Παράφρασις*, 625 C.

21 *Παράφρασις*, 625 D.



Είναι σαφές ότι η εδώ προτεινόμενη ιεράρχηση ορίζεται ακριβώς ως προς τον βαθμό μετοχής και ό,τι προϋποθέτει και όχι σε οντολογικές εξαρτήσεις ανάμεσα στις μη αισθητές αυτές δυνάμεις. Σημειωτέον ότι οι προαναφερθείσες ενώσεις δεν αφορούν σε όλους τους αγγέλους, αλλά μόνον σε αυτούς οι οποίοι έχουν αξιωθεί για μία τέτοια επίδοση. Η εν λόγω διευκρίνιση ισχυροποιεί έτι περαιτέρω την ιεραρχική διάρθρωσή τους σε τάξεις αρμοδιοτήτων, ζήτημα το οποίο είχε συστηματικά αναπτυχθεί από τον Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη στην πραγματεία *Περί τής ουράνιας ιεραρχίας*.

ΤΑ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΚΑ ΟΡΙΑ ΤΩΝ ΘΕΟΛΟΓΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΠΡΟΦΗΤΩΝ

Μεταφέροντας ακολούθως το ζήτημα των όσων τελούνται στην υπεραισθητή περιοχή στα όρια της φυσικής δυνατότητας που έχουν οι άνθρωποι, ο βυζαντινός φιλόσοφος σημειώνει ότι αναλόγως προς τις αγγελικές ενώσεις με το θείο, προκύπτουν και οι ενώσεις των θεοειδών νοών των θεολόγων και των προφητών, οι οποίοι, μιμούμενοι τους αγγέλους, εκδιπλώνουν την θέασή τους με βάση την αφαιρετική διαδικασία την οποία επιτελεί κάθε νοερή ενέργεια, δηλαδή εκείνη που έχει υπερβεί την αισθητηριακή εμπειρία, ή τις πλάνες στις οποίες ενδεχομένως μπορεί να οδηγήσει.²² Πρόκειται για μία υποχρεωτική ρήτρα, προκειμένου να έλθουν σε εμπειρία του πώς ο Θεός, ευρισκόμενος σε κατάσταση οντολογικής ακινησίας –αντιπροσωπευόμενης από την «μονήν»–, αποκαλύπτει την γνώση στους ίδιους, συνθήκη που εκφάινεται ως «πρόοδος». Διά τής αφαιρέσεως, λοιπόν, ως γνωστικής και ευρύτερα υπαρξιακής μεθόδου τα έλλογα όντα υμνούν τον Θεόν ως αίτιον των πάντων, χωρίς όμως να τον κατονομάζουν με εξειδικευμένες οριστικές αποφάνσεις. Πρόκειται για έναν τρόπο προσδιορισμού του Θείου, ο οποίος υποδηλώνεται από την αφαιρετική (ως ριζική άρνηση) –σε αντιδιαστολή με την καταφατική– θεολογία, με την πρώτη να προσδιορίζει τι δεν είναι Θεός.²³ Το όλο σκεπτικό εδράζεται στο ότι η αφαιρετική μέθοδος θέτει βαθμιαία στο περιθώριο όλα τα ιδιώματα τα οποία ανήκουν στην κτίση, προκειμένου να έλθει ο φορέας της σε σχέση προσώπου προς το πρόσωπον με τις *ad extra* προβολές του Θεού. Πρόκειται για μία κλίμακα αναγωγών που απαιτεί αυστηρή οριογράμμιση των κινήσεων. Σε οιαδήποτε όμως τέτοια περίπτωση, υπόκειται ως προϋπόθεση ότι μονίμως αναδύεται η εφετική τάση για διείσδυση στην χαρακτηριζόμενη ως μυστική θεολογία, στην πορεία τής οποίας οι γνωστικές διακλαδώσεις επιχειρούν να προσλάβουν όρους προσομοίωσης με τις θείες ενέργειες.

²² *Παράφρασις*, 625 D. Η αρχή τής αναλογίας ως προς τις ιδιότητες και ως προς την εκδήλωση χορηγιών κατά τον τρόπο τής πρόσληψής τους κατέχει σημαίνουσα θέση στην αρεοπαγίτικη παράδοση. Ενδεικτικώς για το ζήτημα, βλ. Lossky 1930, 279-309.

²³ *Παράφρασις*, 628 A.



ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΣ ΡΕΑΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΥΠΕΡΘΕΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

Στον επόμενο συλλογιστικό αναβαθμό, ο βυζαντινός στοχαστής επισημαίνει ότι ο άνθρωπος εκείνος, ο οποίος είναι εραστής της αλήθειας, γνωρίζει ότι δεν μπορεί να περιγράψει το Θείο ούτε ως λόγο ούτε ως δύναμη, ούτε, γενικότερα, ως οτιδήποτε άλλο.²⁴ Ο θεολογικός ρεαλισμός προβάλλεται και εδώ με ιδιαίτερη έμφαση και φέρει στο προσκήνιο τον μόνιμο, για τα χριστιανικά δεδομένα, αυτορρυθμιστικό επαναπροσδιορισμό τής ανθρώπινης συνείδησης, δηλαδή τον διάχυτο γόνιμο σκεπτικισμό. Σε αυτό ακριβώς το σημείο και με την προοπτική των συγκριτικών συνεξετάσεων, ο Παχυμέρης εισάγει τους ορισμούς τής υπερθετικής θεολογίας, με την οποία καθίσταται σαφές ότι ο Θεός ευρίσκεται εξ αρχής σε απόλυτη κατάσταση αυτοπροσδιορισμού, αυτοδιαμόρφωσης και αυτοενεργοποίησης, ως στοιχείων της αυτοϊδρύσής του. Ο υπερούσιος Θεός, συνεπαγωγικώς, είναι η υπερύπαρξη και η υπεραγαθότητα, καθώς τίθεται ως δημιουργός και πηγή, υπεράνω οιασδήποτε ύπαρξης. Ωστόσο, από τα γενικότερα συμφραζόμενα προκύπτει ότι, εάν θέτουμε τον Θεό με βάση το κριτήριο της υπερβατικότητας σε συγκριτική αντιστοίχιση με τα κτιστά όντα, τον υπάγουμε έστω και σε έναν απειροελάχιστο βαθμό σχετικισμού. Το ορθόν είναι να παραπέμπουμε στις απόλυτες εκείνες καταστάσεις οι οποίες ορίζουν τρόπους ύπαρξης που δεν χρήζουν καταφυγής, προκειμένου να επιβεβαιωθούν, σε οιαδήποτε μορφή αναλογίας.

Κατ' αυτό το σκεπτικό, όλα τα ονόματα του αποσπάσματος κινούνται στο υπερβατικό επίπεδο του Θεού και περιγράφουν –με μη περιγραφικούς όρους βεβαίως– την καθαυτό κατάστασή του. Σε τέτοιες περιπτώσεις, ό,τι προκύπτει, δεν είναι παρά η “εξουδετέρωση” των κανόνων της τυπικής Λογικής, καθότι η όποια περιγραφική απόπειρα αναλαμβάνεται, απαιτεί αυτομάτως και την κατάργησή της. Παρά ταύτα, το αίτημα για την, όσον ένεστι, συστηματικότητα δεν αίρεται. Συγκεκριμένα, τα ονόματα με το πρόθεμα «υπέρ-» αναφέρονται στη θεία ουσία και είναι δηλωτικά του ότι αυτή δεν μπορεί να περιγραφεί ούτε να γνωσθεί από τον άνθρωπο, καθώς, ενώ περιλαμβάνει οιαδήποτε οντική κατάσταση θα αναχθεί στην ύπαρξη, η ίδια είναι ασύλληπτη τόσο από τις αισθήσεις όσο και από την ανθρώπινη διάνοια και επιστήμη.²⁵ Όθεν, σε κάθε τέτοια περίπτωση, είναι αναγκαίο να διευκρινίζεται το τι σημαίνει εμμένεια. Σημειωτέον ότι, με το να μην συνιστά συναϊδιότητα η περίληψη, δεν εξασφαλίζει τις προϋποθέσεις για κατηγοριακές αποδόσεις στον περιεκτικό αιτιατό παράγοντα. Πρόκειται για δύο ρητές απριοδικές βάσεις, οι οποίες οδηγούν στον απόλυτο αποκλεισμό τού πανθεισμού, μονίμως συμπεριλαμβανομένης και της γνωστικής παραμέτρου. Με άλλους λόγους, ευρίσκεται έξω από τα όρια της δυνατότητας η υπερούσια θεότητα να περιγραφεί με ονόματα, διότι αυτά μπορούν να παραπέμψουν μόνον σε ενδοκοσμικά στοιχεία, όχι όμως και στην υπερκόσμια ουσία του Θεού. Άρα, με καντιανούς όρους, τα ονόματα αποδίδονται κατηγοριακά μόνον στα αντικείμενα της αισθητηριακότητας και όχι στο «πράγμα καθαυτό», χωρίς βεβαίως να τίθενται προβληματισμοί για την αντικειμενική ύπαρξή του. Ό,τι κυριαρχεί πάντως είναι η πίστη, η οποία ούτως ή άλλως και με βάση την ενόραση εκκινεί με αρχές αξιωματικότητας.

24 *Παράφρασις*, 628 Β.

25 Για την υπερθετική θεολογία στην αρεοπαγιτική παράδοση, βλ. ενδεικτικώς, Grondijs 1959, 438-447.



Η ΑΠΟΛΥΤΗ ΥΠΕΡΒΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΘΕΙΑΣ ΑΓΑΘΟΤΗΤΑΣ

Ακολουθώντας, ενισχύεται η ανωτέρω θέση με την οριστικού τύπου διατύπωση ότι η απόλυτη ύπαρξη της απόλυτης αγαθότητας ευρίσκεται πέρα από κάθε έξη και κάθε κίνηση –εννοώντας ως έξη την έμμονη διάθεση και ως κίνηση το αντίθετο της ηρεμίας²⁶–, αλλά και πέρα από κάθε διάνοια και νόηση –σημειώνοντας ως διάνοια την επιστημονική έξη της ψυχής και ως νόηση την ενέργεια του νου, σύμφωνα με τους ορισμούς των Ελλήνων.²⁷ Στα ανωτέρω δηλαδή συμπεριλαμβάνεται το σύνολο των γνωστικών κέντρων και ενεργημάτων, των οποίων αναγνωρίζεται η σχετικότητα, καθότι δεν έχουν τις προϋποθέσεις να υπερβούν την μεταβλητότητα, τουλάχιστον έως ότου πραγματοποιηθεί ο τελολογικός σχεδιασμός. Σημειώνεται, λοιπόν, ότι όλα έχουν ένα συγκεκριμένο πέρασ, όπως η γραμμή την στιγμή ή ο χρόνος το παρόν.²⁸ Αλλά εδώ χρειάζεται προσοχή, ώστε να μην αναδειχθούν μινιμαλιστικές εκδοχές αναφορικά με το χωροχρονικό συνεχές: το παρόν, δηλαδή, δεν είναι επί της ουσίας το τέλος τού χρόνου, αλλά απλώς ένα μέρος του. Χρήζει μάλιστα αναφοράς ότι ο χρόνος χριστιανικά θεωρείται ένα αντικειμενικό μέγεθος, το οποίο πορεύεται αναλόγως με την εξέλιξη του φυσικού σύμπαντος. Αναφορικά με τον χώρο, θεωρείται ότι κέκτηται αντικειμενικότητας, αλλά η συζήτηση για το περιεχόμενό του δεν είναι στον ίδιο βαθμό ενδελεχής, καθότι η εξέλιξή του ως διάσταση δεν είναι με άνετο τρόπο κατανοητή. Ο συλλογισμός τού Παχυμέρη υποδεικνύει ότι τα αναφερθέντα παραπέμπουν στην θεία ύπαρξη ως απόλυτη κατάσταση, αλλά όχι κατά την καθεαυτότητά της. «Ἄ ταῦτα οὐκ οὐσία εἰσὶν, ἀλλὰ περὶ οὐσίαν ὁρᾶται. Ταύτης δὲ πάλιν τῆς οὐσίας τὸ Θεῖον ὑπέρκειται, καὶ ὑπερούσιόν ἐστι καὶ ὑπέρθεον».²⁹ Ἄλλωστε, ο Θεός υπερβαίνει κάθε ουσία ως υπερούσιος και υπέρθεος, λεπτομέρεια η οποία μονίμως έχει καίριες συνέπειες για το πώς θα οριογραμμισθούν οι κατηγορηματικοί προσδιορισμοί. Θα είναι σαφώς μίας ορισμένης εμβέλειας και υπό το ενδεχόμενο της ανακατασκευής, καθότι ο δημιουργός τους ελέγχεται από τις συμβατικές συνθήκες τού γίνεσθαι.

26 Αναφορικά με την έννοια της «κινήσεως», οι χριστιανοί διανοητές διατυπώνουν με ποικίλους βαθμούς εννοιολογικής ακρίβειας την σχέση τού εν λόγω όρου με τον Θεό. Στο συγκεκριμένο σημείο, ο Παχυμέρης τονίζει ότι η ανώτατη Αρχή υπερβαίνει το δίπολο της «κινήσεως» και της «στάσεως». Επιπλέον, θα μπορούσαμε να σημειώσουμε ότι χριστιανικώς ο Θεός μπορεί να περιγραφεί και ως «ἀκίνητος», έννοια η οποία ως σημαίνουσα την σταθερότητα λειτουργεί αντιθετικά ως προς την διαρκή πρόοδο της κτιστής πραγματικότητας επί τα βελτίω, αλλά και ως η πραγματικότητα η οποία ούτε κινείται παντελώς ούτε ἴσταται. Πρόκειται για διαφορετικές προτάσεις, οι οποίες όμως όλες έχουν ως στόχο να καταδείξουν, αφενός, ότι η «κίνησις» και η «στάσις» αφορούν στον αισθητό κόσμο και, αφετέρου, ότι ως τέτοιες δεν σχετίζονται ούτε στον ελάχιστο βαθμό με την θεία φύση, καθώς ο Θεός δεν υπόκειται στην ανάγκη τῆς ανάπαυσης ως αναγκαίας ἐπειτα ἀπὸ τὴν κίνηση. Για μία εισέτι φορά, τόσο η «κίνησις», όσο και η «στάσις» –με την δεύτερη έννοια να τίθεται ως ἔλλειψη ὅσον ἀφορᾷ στὴν πρώτη– σηματοδοτοῦν μόνον ὅ,τι υποπίπτει στὴν αισθητηριακὴ ἀντίληψη και, ἀναφερόμενες στὸν Θεό, κινούνται σε ἕνα ἀποφατικὸ πλαίσιο διατυπώσεων, προκειμένου να διαμορφωθούν οι προϋποθέσεις ὁδευσης τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας πρὸς τὴν ὁδὸ τῆς ἀγνωσίας, και διὰ μέσου αὐτῆς στὴν ἔνωση με τὸ θεῖο.

27 *Παράφρασις*, 628 B-C.

28 *Παράφρασις*, 628 C.

29 *Παράφρασις*, 628 C.



ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ο Γεώργιος Παχυμέρης, καθώς, καταρχάς, αποδέχεται ως συνεπής με το χριστιανικό δόγμα, την βασική αρχή τής χριστιανικής Οντολογίας σύμφωνα με την οποία το υπαρκτό αποτελείται από δύο επίπεδα, το φυσικό και το υπερφυσικό, κινείται στο να επιλέξει την αντίστοιχη κατά περίπτωση γνωστική διαδρομή για την προσέγγιση του κάθε ενός εξ αυτών με βάση τούς ειδικούς ερεθισμούς που δέχεται το νοούν υποκείμενο. Για κάθε δηλαδή οντολογικό επίπεδο, σύμφωνα με το σκεπτικό του, η ανθρώπινη συνείδηση ενεργοποιεί αντίστοιχες γνωστικές δυνάμεις, επιλεγείσα και επιλεκτέα μέθοδος η οποία υποδηλώνει ότι η Γνωσιολογία δεν συγκροτεί ένα ενιαίο ερευνητικό μοντέλο με κοινά κατηγοριακά σχήματα, αλλά ότι έχει εσωτερική διάρθρωση με ποικίλες και όλο διευρυνόμενες εξακτινώσεις.

Αναφορικά με τον τρόπο διά τού οποίου σχετίζεται το θείο με το κτιστό επίπεδο, το εφιαλτήριο του στοχασμού τού βυζαντινού διανοητή εντοπίζεται στην βασική εκείνη χριστιανική αρχή σύμφωνα με την οποία, παρά το ότι ο Θεός δημιουργεί –και μάλιστα με όρους αποκλειστικής αιτιότητας– το φυσικό σύμπαν, ωστόσο δεν εκχέεται διά των ουσιακών συστατικών του, αλλά μόνον διά των ενεργειών του, ή πιο σωστά, διά των όσων προκύπτουν από τους –άπειρους ποσοτικά– συνδυασμούς τους. Με βάση την εν λόγω διήκουσα θέση, η οποία αποκλείει κάθε υποψία πανθεϊσμού –αλλά και πολυθεϊσμού–, οι οντολογικές και οι δομικές παραλληλότητες μεταξύ κτιστής φύσης και Θεού αποκλείονται εξ ορισμού ρητώς. Η συλλογιστική αυτή κατεύθυνση έχει βεβαίως τις συνέπειές της και στον γνωσιολογικό τομέα.

Συνεπώς, όπως και σε όλα τα υπόλοιπα σχετικά χριστιανικά εγχειρήματα, έτσι και εδώ θα υποστηρίξαμε ότι αναδεικνύεται από τον βυζαντινό φιλόσοφο ένας συνεπής ρεαλισμός, ο οποίος δεν παρέχει πεδίο στον ιδεαλισμό για να διεκδικήσει αρμοδιότητες, χωρίς βεβαίως να τίθενται στο περιθώριο τα γνωστικά καθήκοντα –ή επίσης και οι εφέσεις– πρωτοβουλιών που πρέπει να αναλάβει το νοούν υποκείμενο. Αναφορικά με τον εν λόγω ρεαλισμό, θα σημειώναμε ότι καθίσταται και μεταφυσικός –καθώς τα κατηγοριακά σχήματα τα οποία διαμορφώνονται, δεν αποτελούν μόνον εννοιολογικές αποτυπώσεις αλλά εκφράζουν και την διαλεκτική επικοινωνία μεταξύ των δύο οντολογικών επιπέδων, υπό την αρχική βεβαίως πρωτοβουλία τού μεταφυσικού– και ενδοκοσμικός, ο οποίος καλύπτει την γνωσιολογική δυνατότητα του κτιστού.

Όθεν, στο πλαίσιο της διάκρισης μεταξύ των θείων καταστάσεων τόσο τα προσωπικά όσο και τα ενεργειακά και τα βουλητικά στοιχεία τού Θεού θεωρούνται από τον Γεώργιο Παχυμέρη ότι μπορούν να εκφραστούν από την γνωστική ικανότητα των νοητών και των νοερών όντων και να περιγραφούν, ως έναν βαθμό, με κατηγοριακές αποδόσεις, τουλάχιστον ως προς τις προβολές τους ως θεοφάνειες στην περιοχή του κτιστού. Από την άλλη πλευρά, σαφώς οι θείες αυτές καταστάσεις έχουν τεθεί αυτοϊδρυτικά και δεν ιεραρχούνται σε κατιούσα κλίμακα ως προς την θεία ουσία, η οποία διατηρεί τον απαραβίαστο γνωσιολογικά χαρακτήρα της σε μόνιμη κλίμακα. Η θεία λοιπόν πραγματικότητα, η οποία αναπτύσσει συγκεκριμένες διεργασίες –ό,τι θα ορίζαμε ως θεία «πρόοδον» αποκαλυπτόμενη μέσω των θεοφανειών– προσεγγίζεται χωρίς ουδεμία υποψία πυραμοειδούς προβολής-εξέλιξης την στιγμή κατά την οποία δεν τίθεται ουδέν



ερωτηματικό περί τής εκδήλωσης της θείας υπερβατικότητας, τόσο σε οντολογικό όσο και σε γνωσιολογικό επίπεδο. Εν συνόψει, η μεταφυσική τής εμμένειας δεν παραβιάζει την απόλυτη αρρητότητα της θείας ουσίας, οπότε εξασφαλίζονται οι γνωσιολογικές αναφορές τού νοούντος υποκειμένου σε ό,τι το υπερβαίνει αλλά μόνον ως έναν βαθμό. Ουσιακώς ο Θεός παραμένει υπό οιαδήποτε οπτική απροσπέλαστος.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Beierwaltes Werner (1979): *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main.
- Brons Bernhard (1976): *Gott und die Seienden: Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen.
- Corsini Eugenio (1962): *Il trattato "De divinis nominibus" dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Università di Torino, εκδόσεις Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia", Torino.
- Gersh Stephen (1978): *From Iamblichus to Eriugena: An investigation of the prehistory and evolution of the pseudo-Dionysian tradition*, εκδόσεις E. J. Brill, Leiden.
- Grondijs Lodewijk Hermen (1959): *Sur la terminologie Dionysienne*, Bulletin De l'Association. Guillaume Budé 3, 438-447.
- Lossky Vladimir (1930): *La notion des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite*, Archives d' Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 279-309.
- Lossky Vladimir (1973): *Η μυστική θεολογία της ανατολικής Εκκλησίας*, μτφρ. Στ. Πλευράκη, Θεσσαλονίκη.
- Metry-Tresson Carolle (2012): *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, εκδόσεις Brill, Leiden-Boston.
- Moutsopoulos Evanhélos (1985): *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, εκδόσεις Les Belles Lettres, Paris.
- Roques René (1954): *L'univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, εκδόσεις Montaigne, Paris.
- Sambursky Shmuel (1965): *Plato, Proclus, and the Limitations of Science*, Journal of the History of Philosophy 3, 3-11.
- Siorvanes Lucas (1996): *Proclus. Neoplatonic Philosophy and Science*, εκδόσεις Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Ματσούκας Νικόλαος (2003): *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, τ. Β', εκδόσεις Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη.
- Μουτσόπουλος Ευάγγελος (1975): *Η πορεία του πνεύματος. Αι ιδέαι*, τ.2, εκδόσεις Ερμής, Αθήναι.
- Νησιώτης Νικόλαος (1986): *Προλεγόμενα εις την θεολογικήν γνωσιολογίαν*, εκδόσεις Μήνυμα, Αθήνα.
- Τερέζης Χρήστος (1986): *Διάμεσα-Αρχέτυπα στον Πρόκλο και στον ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη: Από τον ύστερο Νεοπλατωνισμό στις απαρχές της βυζαντινής σκέψης*, Ιωάννινα.
- Τερέζης Χρήστος (1991): *Η αποφατική γνωσιολογία και οι γνωστικές δυνάμεις της ψυχής κατά Πρόκλον*, Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση 8, 300-314.
- Τερέζης Χρήστος (1993): *Η θεολογική γνωσιολογία της Ορθόδοξης Ανατολής*, εκδόσεις Γρηγόρης, Αθήνα.
- Φαράντος Μέγας (2008): *Θεός και θρησκεία στις Φυσικές Επιστήμες*, εκδόσεις Έννοια, Αθήνα.



GNOSEOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE DIVINE TRANSCENDENCE IN GEORGE PACHYMERES

Summary:

George Pachymeres, who is consistent with the Christian doctrine, first of all accepts the basic principle of Christian Ontology that the world consists of two levels, the natural and the supernatural. Accordingly, he chooses the analogous cognitive method for approaching each one of them based on the specific stimuli received by the thinking subject. According to his rationale, for each ontological level human consciousness activates analogous cognitive powers, a chosen method that also needs to be chosen which suggests that Epistemology does not constitute a coherent research model with common predicates but has an internal structure with various and ever-expanding aspects.

Regarding the way in which the divine is related to the created level, the Byzantine thinker's thought relies on the basic Christian principle according to which, despite the fact that God creates –actually in terms of exclusive causality– the natural universe, he does not emanate through his essential components, but only through his energies, or rather, through those that result from their –infinite in number– combinations. According to this position, which excludes any possibility of pantheism –but also polytheism–, ontological and structural parallels between the created nature and God are explicitly excluded by definition. This line of reasoning certainly has its consequences in the field of Epistemology.

Therefore, as in all other relevant Christian attempts, here as well we would argue that the Byzantine philosopher reveals a consistent realism, which does not leave any room for idealism to emerge, while at the same time the cognitive responsibility –or even tendency– of the thinking subject is actually allowed. With regard to this realism, we need to mention that it is also both metaphysical –since the predicates which are formed are not only conceptual representations but also express the dialectical communication between the two ontological levels, after the first initiative of the metaphysical one– and inner-worldly, which covers the epistemological potentiality of the created.

So, in the context of the distinction between the divine conditions, both the personal and the energetic and volitional elements of God are considered by George Pachymeres to be able to be expressed by the cognitive ability of the intelligible and intellectual beings and to be described, to a certain extent, with attributes, at least regarding their projections as theophanies in the created world. On the other hand, clearly these divine conditions are established in a self-founding way and cannot be hierarchized in a descending order in relation to the divine essence, which from an epistemological point of view permanently preserves its inviolable nature. So the divine reality, which develops specific processes –what we would define as divine “procession” which is revealed through theophanies– is approached without any suspicion of pyramidal projection-evolution while no question on the manifestation of the divine transcendence is raised, in both the ontological and epistemological level. In short, metaphysics of immanence does not violate the absolute unutterability of the divine essence, thus the thinking subject is able to make epistemological references to what exceeds it but only to some extent. Essentially God remains from any point of view inaccessible.

Keywords:

George Pachymeres,
Divine essence,
Divine names,
Gnoseology,
Theological realism.



ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΠΑΝΔΗΜΙΑ: ΕΝΑ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΟΡΘΗΣ ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΑΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΔΙΟΝΥΣΙΟ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ

Αναστάσιος Γ. Μαράς*

Ανωτάτη Εκκλησιαστική Ακαδημία Θεσσαλονίκης,
Καθηγητής Σύμβουλος Ε.Α.Π.

Περίληψη:

Οι επιδημίες προκαλούν πόνο, αγωνία, ανυπόφορα ψυχικά συμπτώματα, αναθεώρηση αξιών και τρόπου ζωής, όπως και ποικίλα άλλα προβλήματα. Μια τέτοια κατάσταση μας περιγράφει ο Διονύσιος Αλεξανδρείας, αναφερόμενος στον λοιμό που έπληξε την πόλη του το δεύτερο ήμισυ του 3^{ου} αι. μ.Χ. Η στάση των Χριστιανών εκείνη την περίοδο χαρακτηρίζονταν από την -χωρίς αποκλεισμούς- βοήθεια προς τους δοκιμαζόμενους συνάνθρωπους τους. Η βοήθεια αυτή δίνονταν ακόμα και προς τους Εθνικούς, οι οποίοι δίκωκαν τους Χριστιανούς για την πίστη τους. Αντίθετα, οι Εθνικοί δεν έθαβαν τους νεκρούς από την ασθένεια και πετούσαν στον δρόμο τους ασθενείς, ακόμα κι αν αυτοί ήταν φίλοι ή συγγενείς τους. Πέρα από τις όποιες ιστορικές αναφορές, από το κείμενο του Διονυσίου μπορούμε να αντλήσουμε ορισμένα χρήσιμα διδάγματα για την εποχή μας, η οποία ταλαιπωρείται ακόμα από τις επιπτώσεις της πανδημίας COVID-19.

Article info:

Received: December 3, 2021
Correction: January 17, 2022
Accepted: April 2, 2022

Λέξεις-Κλειδιά:

Αλεξάνδρεια,
Διονύσιος Αλεξανδρείας,
Κυπριανός Καρχηδόνας,
Λοιμός,
Πανδημία.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το ξέσπασμα μιας πολύνεκρης πανδημίας, όπως είναι η COVID-19, δεν αποτελεί πρωτόγνωρο γεγονός για την ιστορία της Ιατρικής, καθώς από την αρχαιότητα έως σήμερα η ανθρωπότητα δοκιμάστηκε αρκετές φορές από ανάλογες μεταδοτικές ασθένειες. Πράγματι, ο λοιμός της Αθήνας (430-426 π.Χ.), του Ακράγαντα (396 π.Χ.), των Αντωνίνων (161-180 μ.Χ.) και του Ιουστινιανού (541/2-750 μ.Χ.) είναι ορισμένες μόνον από τις μεγάλες επιδημίες της αρχαιότητας. Ο σχετικός κατάλογος μεγαλώνει αρκετά όταν προσθέσουμε σε αυτόν τις επιδημίες του Μεσαίωνα, καθώς επίσης των νεότερων και των σύγχρονων χρόνων.¹

¹ Rodriguez Ceberio 2021, e2555.



Μεταξύ των μολυσματικών επιδημιών της αρχαιότητας συγκαταλέγεται και ένας λοιμός, ο οποίος έλαβε χώρα την περίοδο 249-270 μ.Χ., εκκινώντας από τη Β. Αφρική ή την Αιθιοπία.² Η εν λόγω επιδημία είναι γνωστή και ως λοιμός του Κυπριανού, επειδή ο τελευταίος αναφέρεται σε αυτόν.³ Υπολογίζεται ότι κατά τη διάρκεια του λοιμού αυτού πέθαιναν καθημερινά στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία περίπου 5.000 άνθρωποι. Παράλληλα, ο εν λόγω λοιμός, ο οποίος πιθανότατα ήταν ένας αιμορραγικός πυρετός, προκάλεσε το ξέσπασμα εμφυλίου πολέμου, οικονομικών προβλημάτων, έλλειψη τροφίμων, κλπ., συμβάλλοντας στην πτώση της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και στην εξάπλωση του Χριστιανισμού. Για τον λοιμό αυτό υπάρχουν ελάχιστες αναφορές, καθώς ο 3^{ος} αι. μ.Χ. είναι μια από τις φτωχότερες σε τεκμηρίωση περίοδο της Ρωμαϊκής ιστορίας. Συγκεκριμένα, από τις 27 συνολικά αναφορές, μόλις οι έξι από αυτές αποτελούν άμεσες αναφορές στον λοιμό του Κυπριανού.⁴ Μεταξύ αυτών συμπεριλαμβάνεται και ο Διονύσιος, επίσκοπος Αλεξανδρείας, ο οποίος μάς πληροφορεί για τον λοιμό και τις επιπτώσεις του στην πόλη της Αλεξανδρείας.⁵

Ο Διονύσιος γεννήθηκε γύρω στο 195 και αναδείχθηκε σε έναν από τους σημαντικότερους μαθητές του Ωριγένη στην Κατηχητική Σχολή της Αλεξανδρείας.⁶ Παρόλα αυτά, δεν ακολούθησε την αλληγορική μέθοδο ερμηνείας του δασκάλου του, αλλά βιώνοντας την παράδοση του Χριστιανισμού θεολόγησε με αφορμή τα προβλήματα της Εκκλησίας.⁷ Το 232 ανέλαβε τη διεύθυνση της Κατηχητικής Σχολής και το 247 έγινε επίσκοπος Αλεξανδρείας, για να πεθάνει το 264/5. Κύριες θεολογικές απόψεις του Διονύσιου είναι η προσπάθεια για τη διατήρηση της ειρήνης της Εκκλησίας, η σχέση του Θεού Πατέρα με τον Υιό, το βάπτισμα των αιρετικών και οι χιλιαστικές αντιλήψεις. Η προσωπικότητα και το κύρος του αναγνωρίζονταν όχι μόνο από τους συγχρόνους του, αλλά και από μεταγενέστερους Πατέρες και εκκλησιαστικούς συγγραφείς. Πράγματι, ο Μ. Αθανάσιος χαρακτηρίζει τον Διονύσιο ως «διδάσκαλο της καθολικής Εκκλησίας» και ο Ευσέβιος Καισαρείας ως «μέγα επίσκοπο».⁸ Η Εκκλησία τον ανακήρυξε άγιο και η μνήμη του εορτάζεται την 3^η Οκτωβρίου.

Για τον Διονύσιο Αλεξανδρείας έχουν γραφτεί, αρκετά, όπως και για τις πανδημίες.⁹ Επομένως, για ποιόν λόγο θα μπορούσε να μας ενδιαφέρει σήμερα ένα κείμενο που γράφτηκε στα μέσα του 3^{ου} αιώνα; Η αιτία είναι η διαχρονικότητα της πατερικής θεολογίας. Με απλά λόγια μπορεί οι χρονικές περίοδοι να διαδέχονται η μία την άλλη, αλλά τα ουσιαστικά ζητήματα και προβλήματα, τα οποία απασχολούν ή ταλαιπωρούν τον άνθρωπο παραμένουν, σε γενικές γραμμές, ίδια. Στην προοπτική αυτή θα επιχειρήσουμε να απαντήσουμε στο ερώτημα αναφορικά με το εάν οι απόψεις του

2 Για την περιοχή εκδήλωσης, τα αίτια, την ημερήσια θνησιμότητα και τις επιπτώσεις του λοιμού του 250-270, βλ. De Hoop 2021, 54-55. Βλ. επίσης Sitaraman 2020, 3. Harper 2015, 241 κ.εξ.

3 Cyprianus Carthaginensis, *De mortalitate*, XIV, PL 4, 591B-592A.

4 Harper 2015, 226-227, 241.

5 Χρήστου 1978, 898.

6 Για τον βίο του Διονύσιου Αλεξανδρείας, βλ. Χρήστου 1978, 884 κ.εξ.

7 Παπαδόπουλος 1994, 444.

8 «Ὁ μὲν γὰρ τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας διδάσκαλός ἐστιν», Μ. Αθανάσιος, *Περὶ Διονυσίου τοῦ ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας*, PG 25, 488A-B. «ὁ μέγας ἡμῖν Ἀλεξανδρέων ἐπίσκοπος Διονύσιος», Ευσέβιος Καισαρείας, *Εκκλησιαστική ιστορία*, 7, Προοίμιον, PG 20, 637C.

9 Ενδεικτικά και επιλεκτικά για τον Διονύσιο Αλεξανδρείας: Legutko 2003, 27-41. Bienert 1978. Kizeridis 1966. Παπαδόπουλος 1918. Ενδεικτικά και επιλεκτικά για τις πανδημίες: Samoon 2023. Rodriguez Ceberio 2021, e2555.



Διονυσίου Αλεξανδρείας για τη στάση των Χριστιανών κατά την περίοδο του λοιμού μπορούν να χρησιμοποιηθούν στην εποχή μας, η οποία μαστίζεται από την πανδημία COVID-19.

Ο ΛΟΙΜΟΣ ΤΟΥ ΚΥΠΡΙΑΝΟΥ (249-270 Μ.Χ.) ΣΤΗΝ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

Ο Διονύσιος Αλεξανδρείας στην «13^η Επιστολή, προς τον Ιέρακα», επίσκοπο στην Αίγυπτο, αναφέρεται σε συνεχείς λοιμούς και ασθένειες, οι οποίες είχαν μειώσει τον αριθμό των κατοίκων της πόλης.¹⁰ Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά, ο αριθμός των κατοίκων μεταξύ σαράντα και εβδομήντα είχε τόσο μειωθεί στις μέρες του, ώστε να μην συμπληρώνεται ακόμα και αν συναριθμούσαν σε αυτόν και τις ηλικίες από τα δεκατέσσερα ως τα ογδόντα.¹¹ Σύμφωνα με την αναφορά του Διονυσίου ο πληθυσμός της Αλεξάνδρειας θα έπρεπε να είχε μειωθεί έως και κατά 62%, αριθμός που κρίνεται υπερβολικός.¹² Σε κάθε περίπτωση, αν η επιστολή αυτή έχει γραφεί κατά την περίοδο του εμφυλίου πολέμου, ο οποίος προηγήθηκε του μεγάλου λοιμού, τότε οι εν λόγω αναφορές στην αρρώστια είναι γενικές και τα θύματά της δεν σχετίζονται με τον λοιμό του 249.¹³ Αν όμως γράφτηκε στις αρχές του 249, όπως υποστηρίζουν σύγχρονοι ερευνητές, τότε η 13^η επιστολή του Διονυσίου αποτελεί μια πρώτη αναφορά στον λοιμό του 249.¹⁴

Πέρα από το προαναφερόμενο χωρίο, ο Διονύσιος αναφέρεται εκτενέστερα στον λοιμό και στη στάση των Χριστιανών κατά τη διάρκειά του στην «12^η Επιστολή προς Αλεξανδρινούς».¹⁵ Αντίθετα με την Ελληνική Πατρολογία του Migne, άλλες εκδόσεις παραθέτουν το ίδιο κείμενο ως «10^η προς τους εν Αλεξανδρεία αδελφούς (εορταστική) επιστολή».¹⁶ Σε κάθε περίπτωση, ο Διονύσιος και ο Ευσέβιος Καισαρείας, ο οποίος συμπεριλαμβάνει την εξεταζόμενη επιστολή του Διονυσίου στην «Εκκλησιαστική ιστορία» του, μας πληροφορούν ότι ο λοιμός ενέσκηψε στην Αλεξάνδρεια αμέσως μετά από τον εμφύλιο πόλεμο κατά τις παραμονές μιας εορτής.¹⁷ Πιθανότατα πρόκειται για την εορτή του Πάσχα, την περίοδο μεταξύ 249 και 263.¹⁸

10 «Εἴτα θαυμάζουσι καὶ διαποροῦσι, πόθεν οἱ συνεχεῖς λοιμοί. πόθεν αἱ χαλεπαὶ νόσοι», Διονύσιος Αλεξανδρείας, *Επιστολή 13: Προς Ιέρακα επίσκοπο εις την Αίγυπτο*, Β, ΡG 10, 1341B.

11 «Ἄλλ' οἱ τεσσαρακοντοῦται καὶ μέχρι τῶν ἑβδομηκοντα ἑτῶν, τοσοῦτον πλείονες τότε, ὥστε μὴ συμπληροῦσθαι νῦν τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν, προσεγραφέντων καὶ συγκαταλεγέντων εἰς τὸ δημόσιον σιτηρέσιον, τῶν ἀπὸ τεσσαρεσκαίδεκα ἑτῶν μέχρι τῶν ὀγδοήκοντα. καὶ γεγόνασιν οἷον ἡλικιώται τῶν πάλαι γεραιτάτων, οἱ ὄψει νεώτατοι», Διονύσιος Αλεξανδρείας, *Επιστολή 13: Προς Ιέρακα επίσκοπο εις την Αίγυπτο*, Β, ΡG 10, 1341B.

12 Harper 2015, 228.

13 Ο Παν. Κ. Χρήστου τοποθετεί χρονικά τη συγγραφή της 13ης επιστολής του Διονυσίου Αλεξανδρείας γύρω στο 262, κατά τη διάρκεια του εμφυλίου πολέμου, βλ. Χρήστου 1978, 898.

14 Harper 2015, 226-227. Βλ. επίσης De Hoop 2021, 47.

15 Διονύσιος Αλεξανδρείας, *Επιστολή 12: Προς Αλεξανδρινούς*, ΡG 10, 1333-1340.

16 Διονύσιος Αλεξανδρείας, *Χ Προς τους εν Αλεξανδρεία αδελφούς (εορταστική) επιστολή*, ΒΕΠΕΣ 17, 217-218.

17 «μετὰ δὲ ταῦτα πόλεμος καὶ λιμὸς ἐπέλαβεν, ἃ τοῖς ἔθνεσι συνδιηνέγκαμεν» και «βραχύτης δὲ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν τυχόντων ἀναπνοῆς, ἐπικατέσκηψεν ἡ νόσος αὕτη», Διονύσιος Αλεξανδρείας, *Επιστολή 12: Προς Αλεξανδρινούς*, Β' - Γ', ΡG 10, 1336B. «Μετὰ ταῦτα λοιμικῆς τὸν πόλεμον διαλαβούσης νόσου τῆς τε ἐορτῆς πλησιαζούσης, αὔθις διὰ γραφῆς τοῖς ἀδελφοῖς ὁμιλεῖ, τὰ τῆς συμφορᾶς ἐπισημαινόμενος πάθη διὰ τούτων», Ευσέβιος Καισαρείας, *Εκκλησιαστική ιστορία*, 7, 22, ΡG 20, 685D-688A.

18 Ο Παν. Κ. Χρήστου τοποθετεί τη συγγραφή της εν λόγω επιστολής στις αρχές του 263, βλ. Χρήστου 1978, 898. Αντίθετα, νεώτερες έρευνες τοποθετούν την άφιξη του λοιμού στην Αλεξάνδρεια το 249, βλ. De Hoop 2021, 47. Harper 2015, 224-225, 227, 241. Το γεγονός αυτό μάς οδηγεί να τοποθετήσουμε τη συγγραφή της επιστολής στην περίοδο μεταξύ 249-263.



Στο συμπέρασμα αυτό οδηγούμαστε επειδή ο Διονύσιος συνήθιζε αμέσως μετά από την εορτή των Θεοφανείων να αποστέλλει κάθε έτος μια εορταστική επιστολή στις υπαγόμενες σε αυτόν επισκοπές και ενορίες, με σκοπό να τους γνωστοποιήσει τον χρόνο εορτασμού του Πάσχα και την έναρξη της προ αυτού νηστείας.¹⁹

Ο Διονύσιος υπογραμμίζει ότι, παρά το γεγονός της χρονικής εγγύτητας με την ημερομηνία της εορτής, την περίοδο εκείνη δεν υπήρχε καμία εορταστική διάθεση στους Αλεξανδρινούς. Η αιτία για τη θλιβερή αυτή κατάσταση ήταν η λύπη και το πένθος για τους νεκρούς του λοιμού, οι οποίοι αυξάνονταν καθημερινά.²⁰ Ο ίδιος επισημαίνει ότι, όπως είχε συμβεί κατά την τελευταία πληγή του Φαραώ με τον θάνατο των πρωτοτόκων των Αιγυπτίων, έτσι και κατά την εποχή του δεν υπήρχε οικία στην οποία να μην υπάρχει τουλάχιστον ένας νεκρός.²¹ Σύμφωνα με ορισμένους η εν λόγω αναφορά του Διονύσιου θυμίζει την αντίστοιχη αναφορά του Θουκυδίδη στον λοιμό της Αθήνας.²²

Οι συνέπειες του πολέμου, της πείνας, όπως και του λοιμού που ακολούθησε ήταν κοινές για όλους τους κατοίκους της Αλεξάνδρειας, είτε αυτοί ήταν Χριστιανοί είτε ήταν Εθνικοί.²³ Παρόλα αυτά, σε αντίθεση με τους Εθνικούς, οι Χριστιανοί αντιμετώπιζαν την ασθένεια ως μια δοκιμασία, όπως ήταν όλες οι άλλες δοκιμασίες που αντιμετώπιζαν κατά τη διάρκεια του βίου τους.²⁴ Μάλιστα κατά τον Διονύσιο, οι δοκιμασίες της ζωής φαίνεται ότι αποτελούν ευκαιρίες άσκησης για τον πιστό. Με τον τρόπο αυτό ο Διονύσιος εκφράζει τη διαχρονική θέση της χριστιανικής Ηθικής, σύμφωνα με την οποία ο πόνος προαναγγέλλει την -με υπερβατικές προεκτάσεις- οδύνη του θανάτου. Γι' αυτό μπορεί να συμβάλει στην εσωτερική κάθαρση του ανθρώπου και να αποτελέσει το προσφορότερο μέσο για την πνευματική ανακαίνισή του.²⁵ Όμως για να συμβεί αυτό θα πρέπει ο άνθρωπος να ξεπεράσει το επίπεδο των αισθήσεων και να προχωρήσει στην πνευματική αξιοποίηση του πόνου.

Η αυταπάτηση και η -κατά τη διάρκεια του λοιμού- χωρίς εξαιρέσεις βοήθεια προς τον συνάνθρωπο από τους Χριστιανούς αποκτά μεγαλύτερη βαρύτητα, εξαιτίας των διώξεων που υφίσταντο από τους Εθνικούς.²⁶ Πράγματι, οι Χριστιανοί, αν και υφίσταντο διωγμούς, αψηφούσαν τον κίνδυνο για τους εαυτούς τους και κινούμενοι από τη φιλαδελφία και την υπερβολική αγάπη τους προς τους συνανθρώπους τους, επισκέπτονταν τους αρρώστους για να τους περιποιηθούν και να τους υπηρετήσουν.

19 Χρήστου 1978, 897.

20 «Τοῖς μὲν ἄλλοις ἀνθρώποις, οὐκ ἂν δόξειε καιρὸς εὐορτῆς εἶναι τὰ παρόντα. οὐδὲ ἔστιν αὐτοῖς οὔτε τις ἕτερος, οὐχ ὅπως τῶν ἐπιλύπων, ἀλλ' οὐδ' εἴ τις περιχαρῆς, ὃν οἰθεῖεν μάλιστα. Νῦν μὲν γε θρηνοὶ πάντα. καὶ πένθοῦσι πάντες. καὶ περιηχοῦσιν οἰμογαὶ τὴν πόλιν, διὰ τὸ πλῆθος τῶν τεθνηκότων καὶ τῶν ἀποθνησκόντων ὁσημέραι.» Διονύσιος Αλεξανδρείας, *Επιστολή 12: Προς Αλεξανδρινούς*, Α', PG 10, 1334B-1336A.

21 «Ὡς γὰρ ἐπὶ τῶν πρωτοτόκων τῶν Αἰγυπτίων γέγραπται, οὕτω καὶ νῦν ἐγενήθη κραυγὴ μεγάλη. Οὐ γάρ ἔστιν οἰκίαν ἐν ἧ οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῇ τεθνηκώς. καὶ ὄφελόν γε εἶς», Διονύσιος Αλεξανδρείας, *Επιστολή 12: Προς Αλεξανδρινούς*, Α', PG 10, 1336A. Βλ. επίσης Εξ 12:30.

22 Harper 2015, 228.

23 «Βραχυτάτης δὲ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν τυχόντων ἀναπνοῆς, ἐπικατέσκηψεν ἡ νόσος αὐτῆ. πρᾶγμα φόβου τε παντὸς φοβερώτερον ἐκείνοις καὶ συμφορᾶς ἥστινος οὖν σχετικώτερον» καὶ «Ἀπέσχετο μὲν, γὰρ οὐδὲ ἡμῶν. πολλὴ δὲ ἐξῆλθεν εἰς τὰ ἔθνη», Διονύσιος Αλεξανδρείας, *Επιστολή 12: Προς Αλεξανδρινούς*, Γ', PG 10, 1336B-C καὶ 1337A.

24 «ἡμῖν δὲ οὐ τοιοῦτο μὲν, γυμνάσιον δὲ καὶ δοκίμιον οὐδενὸς τῶν ἄλλων ἔλαττον.» Διονύσιος Αλεξανδρείας, *Επιστολή 12: Προς Αλεξανδρινούς*, Γ', PG 10, 1336C-1337A.

25 Μαντζαρίδης 2004, 615-616.

26 «καὶ μόνοι πρὸς ἀπάντων δικωκόμενοι καὶ θανατούμενοι», Διονύσιος Αλεξανδρείας, *Επιστολή 12: Προς Αλεξανδρινούς*, Β', PG 10, 1336B.



Το επίκεντρο της εν λόγω στάσης τους είναι αναμφίβολα χριστοκεντρικό καθώς μιμείται τον Χριστό, ο οποίος με την παραβολή του καλού Σαμαρείτη μάς δίδαξε την –χωρίς φυλετικούς, θρησκευτικούς κ.ά. περιορισμούς– βοήθεια προς τον πάσχοντα συνάνθρωπο.²⁷ Με τον τρόπο αυτόν ο Χριστός παρουσίασε την κενότητα των διακρίσεων των ανθρώπων, βλέποντας τον κάθε άνθρωπο ως πλησίον.²⁸ Ταυτόχρονα, ο ίδιος ο Χριστός μάς έδωσε το σχετικό παράδειγμα θεραπεύοντας λεπρούς, οι οποίοι για τα δεδομένα της εποχής του θεωρούνταν ανίατοι και γι' αυτό αποφεύγονταν οι επαφές μαζί τους.²⁹ Στην προοπτική αυτή δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει ότι η προς τους Εθνικούς βοήθεια των Χριστιανών της Αλεξάνδρειας πιθανότατα εδράζονταν και στο παράδειγμα της θεραπείας μιας εθνικής κόρης από τον Ιησού.³⁰ Πράγματι, ο Κύριος θεράπευσε την κόρη μιας Συροφονίκισσας, αν και η τελευταία ήταν ειδωλολάτρισσα. Όμως, για την περίπτωση της βοήθειας των Χριστιανών προς τους ασθενούντες Εθνικούς της Αλεξάνδρειας, η πλήρης κατανόηση της εν λόγω στάσης τους καθίσταται εφικτή μέσα από την πλέον περιληπτική εντολή του Κυρίου για την αγάπη και την αδιάκριτη βοήθεια προς τους εχθρούς.³¹ Με την υπέρβαση αυτή, οι Χριστιανοί μπορούν να βιώσουν την αγάπη στην πληρότητά της, καθιστώντας εαυτούς ζωντανά παραδείγματα της μελλούμενης Βασιλείας του Θεού. Στην εν λόγω στάση των Χριστιανών, όπως και στην διδασκαλία τους για τη μετά θάνατον ζωή οφείλεται η ανάπτυξη του Χριστιανισμού κατά τον 3^ο αι.³²

Η παροχή βοήθειας προς τους αρρώστους είχε ως αποτέλεσμα την ίαση αρκετών από αυτούς, όμως ταυτόχρονα είχε και ως συνέπεια και τον θάνατο αρκετών Χριστιανών, οι οποίοι μολύνθηκαν από τους αρρώστους που περιποιούνταν. Ο Διονύσιος περιγράφει την υπερβάλλουσα αγάπη, την αγνόηση του κινδύνου και την αφοσίωση των Χριστιανών προς τον πλησίον, η οποία ενίοτε γινόταν χωρίς την τήρηση των αναγκαίων προφυλάξεων.³³ Αναμφίβολα, στο γεγονός αυτό οφείλονταν η αύξηση των κρουσμάτων και ο υψηλός βαθμός θνησιμότητας μεταξύ των Χριστιανών.

Ο –από ευσέβεια και υπερβάλλουσα αγάπη προς τον πλησίον– θάνατος των Χριστιανών, οι οποίοι νοσούσαν και πέθαιναν επειδή περιποιούνταν τους αρρώστους, εκλήφθηκε από ορισμένους πρεσβυτέρους και λαϊκούς της Αλεξάνδρειας ως λαμπρός θάνατος, ισάξιος του μαρτυρίου.³⁴ Κατ' επέκταση, οι θανόντες νοσηλευτές Χριστιανοί θεωρήθηκαν ως άξιοι τιμών, οι οποίες σήμερα αποδίδονται σε αγίους, καθώς ο θάνατός

27 Λκ 10:30-37.

28 Μαντζαρίδης 2004, 334-335.

29 Μτ 8:1-4. Μκ 1:40-45. Λκ 5:12-16. Βλ. επίσης Καραβιδόπουλος 1993, 99 κ.εξ.

30 Μτ 15:21-28. Μκ 7:24-30. Βλ. επίσης Καραβιδόπουλος 1993, 245 κ.εξ.

31 «πλήν αγαπάτε τούς έχθρούς υμών και αγαθοποιείτε και δανείτε μηδέν ἀπελπίζοντες, καί ἔσται ὁ μισθός υμών πολλός καί ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου, ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστὶν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς», Λκ 6:35.

32 Harper 2015, 256-257, 260.

33 «Οἱ γοῦν πλεῖστοι τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν δι' ὑπερβάλλουσαν ἀγάπην καὶ φιλαδελφίαν ἀφειδοῦντες ἑαυτῶν καὶ ἀλλήλων ἐχόμενοι, ἐπισκοποῦντες ἀφυλάκτως τοὺς νοσοῦντας, λιπαρῶς ὑπηρετούμενοι, θεραπεύοντες ἐν Χριστῷ, συναπηλάττοντο ἐκείνοις ἀσμενέστατα. τοῦ παρ' ἐτέρων ἀναπιμπλάμενοι πάθους, καὶ τὴν νόσον ἐφ' ἑαυτοὺς ἔλκοντες ἀπὸ τῶν πλησίων, καὶ ἐκόντες ἀναμασσόμενοι τὰς ἀληθδόνας. καὶ πολλοὶ νοσοκομήσαντες καὶ ῥώσαντες ἐτέρους, ἐτελεύτησαν αὐτοί, τὸν ἐκείνων θάνατον εἰς ἑαυτοὺς μετασησάμενοι. καὶ τὸ δημῶδες ῥῆμα μόνης αἰεὶ δοκοῦν φιλοφροσύνης ἔχεσθαι, ἔργω δὴ τότε πληροῦντες, ἀπίοντες αὐτῶν περιψήμη», Διονύσιος Αλεξανδρείας, *Επιστολή 12: Προς Αλεξανδρινούς*, Γ', PG 10, 1337A.

34 Διονύσιος Αλεξανδρείας, *Επιστολή 12: Προς Αλεξανδρινούς*, Γ', PG 10, 1337B.



τους ήταν αποτέλεσμα εθελούσιας μίμησης του πάθους του Χριστού, όπως συνέβαινε και στους μάρτυρες. Για την πρώτη Εκκλησία ένας τέτοιος θάνατος παρείχε πλήρη άφεση από τις αμαρτίες, καθώς θεωρούνταν ανώτερος του βαπτίσματος «δι' ύδατος».³⁵ Έχοντας αυτά υπόψη ο Διονύσιος αναφέρει ότι το γεγονός αυτό οδήγησε ορισμένους Χριστιανούς της Αλεξάνδρειας στον καθαρισμό, τον ταφικό στολισμό και την απόδοση τιμών στους εν λόγω νεκρούς, χωρίς την τήρηση των απαραίτητων προφυλάξεων. Δυστυχώς, άμεσο αποτέλεσμα της πρακτικής αυτής ήταν να νοσούν και να πεθαίνουν όσοι Χριστιανοί έρχονταν σε σωματική επαφή με τους νοσήσαντες νεκρούς.³⁶

Σε αντίθεση με τους Χριστιανούς, οι Εθνικοί συμπεριφέρονταν διαφορετικά. Συγκεκριμένα, απέφευγαν ακόμα και τα προσφιλή τους πρόσωπα μόλις αυτά νοσούσαν. Μάλιστα, τα έριπταν ημιθανή στις οδούς και δεν τα έθαβαν όταν πέθαιναν. Με τον τρόπο αυτό προσπαθούσαν να αποφύγουν τη μετάδοση της ασθένειας και τον θάνατο, χωρίς όμως να επιτυγχάνουν τον στόχο τους.³⁷

ΕΠΙΛΕΓΟΜΕΝΑ

Κάθε εποχή συνηθίζει να ερμηνεύει το παρελθόν μέσα από το πρίσμα των απόψεων ή και στερεότυπων του παρόντος. Παρόλα αυτά, είναι αναντίρρητο ότι στις μεγάλες ιστορικές πανδημίες η ανθρωπότητα ήταν παντελώς απροετοίμαστη, γι' αυτό και οδηγήθηκε στην αλλαγή της πορείας της ιστορίας και της εξέλιξης των μεγάλων αυτοκρατοριών με απρόβλεπτο τρόπο.³⁸ Σε πολλές από αυτές, μεταξύ των οποίων περιλαμβάνεται και ο λοιμός του Κυπριανού, η Ιατρική στάθηκε ανίκανη να αντιμετωπίσει αποτελεσματικά την ασθένεια. Ανεξαρτήτως ιστορικής περιόδου, οι επιδημίες προκαλούν πόνο, αγωνία, ανυπόφορα ψυχικά συμπτώματα, αναθώρηση αξιών και τρόπου ζωής, νέους τρόπους κοινωνικών επαφών κλπ. Μια τέτοια κατάσταση μας περιγράφει γλαφυρά ο Διονύσιος Αλεξανδρείας, αναφερόμενος στον λοιμό που έπληξε την πόλη του το 263. Μια επιδημία, η οποία, παρά τις ελάχιστες αναφορές των πηγών σε αυτήν, προκάλεσε κρίση στην Ρωμαϊκή αυτοκρατορία και μπορεί να συγκριθεί με τους μεγάλους λοιμούς των Αντωνίνων και του Ιουστινιανού.³⁹

Πέρα από τις όποιες ιστορικές αναφορές, από το κείμενο του Διονυσίου μπορούμε να αντλήσουμε ορισμένα χρήσιμα διδάγματα για την εποχή μας, η οποία ταλαιπωρείται ακόμα από τις επιπτώσεις της πανδημίας COVID-19. Τα εν λόγω διδάγματα αποτελούν μια θετική απάντηση στο ερώτημα που είχαμε θέσει στην εισαγωγή του παρόντος κειμένου, δηλαδή εάν οι απόψεις του Διονυσίου Αλεξανδρείας για τη στάση των Χριστιανών κατά την περίοδο του λοιμού μπορούν να αξιοποιηθούν στην εποχή μας. Αλλά ας πάρουμε τα πράγματα από την αρχή.

35 Τσάμης 1985, 56-57.

36 «Καὶ τὰ σώματα δὲ τῶν ἁγίων ὑπταίαι χερσὶ καὶ κόλπους ὑπολαμβάνοντες, καθαιροῦντές τε ὀφθαλμούς, καὶ στόματα συγκλείοντες, ὠμοφοροῦντές τε καὶ διατιθέντες προσκολλώμενοι, συμπλεκόμενοι, λουτροῖς τε καὶ περιστολαῖς κατακοσμοῦντες, μετὰ μικρὸν ἐτύγχανον τῶν ἴσων. ἅει τῶν ὑπολειπομένων, ἐφεπομένων τοῖς πρὸ αὐτῶν», Διονύσιος Αλεξανδρείας, *Επιστολή 12: Προς Αλεξανδρινούς, Δ'*, PG 10, 1337B.

37 «Τὰ δε γε ἔθνη πᾶν τούναντίον. καὶ νοσεῖν ἀρχομένους ἀπωθοῦντο, καὶ ἀπέφευγον τοὺς φιλάτους. κὰν ταῖς ὁδοῖς ἐρρίπτουν ἡμιθανῆτας. καὶ νεκροὺς ἀτάφους ἀπεσκευαλίζοντο, τὴν τοῦ θανάτου διάδοσιν καὶ κοινωνίαν ἐκτρεπόμενοι. ἦν οὐκ ἦν καὶ πολλὰ μηχανωμένοι ἐκλῖναι ῥάδιον», Διονύσιος Αλεξανδρείας, *Επιστολή 12: Προς Αλεξανδρινούς, Δ'*, PG 10, 1337C-1340A.

38 Sitaraman 2020, 9.

39 De Hoop 2021, 49. Harper 2015, 224, 248 κ.εξ.



Η στάση των Χριστιανών κατά την περίοδο της πανδημίας θα πρέπει να χαρακτηρίζεται από την –χωρίς αποκλεισμούς– αγάπη προς τον δοκιμαζόμενο συνάνθρωπο. Η εν λόγω αγάπη θα πρέπει να είναι ενεργά έμπρακτη και όχι θεωρητική ή αποστασιοποιημένη. Με τον τρόπο αυτό οι Χριστιανοί μιμούνται τον Χριστό και αποδεικνύουν το ηθικό πλεονέκτημα της πίστης τους έναντι των όποιων ενάντιων ή επικριτών τους. Όμως το γεγονός αυτό δεν θα πρέπει να αποτελεί αυτοσκοπό, καθώς στην περίπτωση αυτή ο θεανθρώπινος χαρακτήρας της Εκκλησίας ακυρώνεται και ρέπει προς την εκκοσμίκευση. Αντίθετα, η χριστοκεντρικότητα των προθέσεων και των πράξεων ωθεί τον πιστό σε μια σχέση αγάπης με τον Θεό και τον συνάνθρωπο.

Το ιστορικό προηγούμενο του διωγμού του Κυπριανού, όπως περιγράφεται από τον Διονύσιο Αλεξανδρείας, μας διδάσκει να τηρούμε σχολαστικά τα μέτρα προστασίας. Πράγματι, ο Διονύσιος επισήμανε τη χαλαρή στάση ορισμένων Χριστιανών έναντι του υγειονομικού κινδύνου της πανδημίας. Υπό αυτές τις συνθήκες, η μη τήρηση των μέτρων προστασίας οδήγησε στο θάνατο αρκετούς Αλεξανδρινούς. Ομοίως η μη τήρηση των μέτρων ασφαλείας κατά την απόδοση τιμών στους καταβληθέντες από την ασθένεια Χριστιανούς νοσηλευτές, ισοδυναμούσε με θάνατο. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις ο αριθμός των θυμάτων θα είχε μειωθεί δραματικά, αν τηρούνταν τα αναγκαία μέτρα.

Τέλος, ο Διονύσιος μας διδάσκει να μην οδηγούμαστε σε θρησκευτικές ακρότητες, οι οποίες εμφανίζονται ως πράξεις ή ηθικές συμπεριφορές σε δύσκολες για την ανθρωπότητα περιόδους. Ιδιαίτερα όταν οι εν λόγω συμπεριφορές επιχειρούν να βρουν θεολογικά ερείσματα στην ευσέβεια. Κατά την εποχή του Διονυσίου η εν λόγω τάση εκφράστηκε με την αγιοποίηση των θανόντων από τον λοιμό Χριστιανών νοσηλευτών. Παρόλα αυτά, η παράδοση της Εκκλησίας απέδειξε ότι το ζήτημα της αγιοκατάταξης προσώπων δεν είναι ούτε απλό, ούτε συγκυριακό, ούτε αποτέλεσμα πρωτοβουλιών μιας μειοψηφίας προσώπων.⁴⁰ Αντίθετα, η παράδοση της Εκκλησίας απέδειξε ότι ο Χριστιανισμός δεν δρα υπό το βάρος των εξελίξεων, αλλά πολιτεύεται ακολουθώντας διαχρονικά την πίστη και τον τρόπο ζωής της, τον οποίο παρέδωσε ο Ιησούς στους μαθητές του και αυτοί στους διαδόχους τους.

Η πνευματική εμπειρία της εν Χριστώ ζωής περιλαμβάνεται στην Αγία Γραφή και την Ιερά Παράδοση, ενώ ερμηνεύεται και αναπτύσσεται από τους Πατέρες. Στην πράξη, οι αιώνες περνούν αλλά τα πάθη και τα προβλήματα, όπως αυτό της πανδημίας, συνεχίζουν να ταλανίζουν τον άνθρωπο. Στο σημείο αυτό οι προαναφερθείσες απόψεις τού Διονυσίου Αλεξανδρείας μπορούν να βοηθήσουν στην πρόληψη δύσκολων καταστάσεων και στην ποιμαντική αντιμετώπιση του προβλήματος της πανδημίας από την Εκκλησία. Με τον τρόπο αυτό τα πατερικά κείμενα, όπως αυτό που εξετάσαμε, συμβάλουν στον ζητούμενο επανευαγγελισμό του λαού του Θεού, σύμφωνα με την Αγία και Μεγάλη Σύνοδο της Ορθοδόξου Εκκλησίας,⁴¹ αλλά και στην κατάρριψη του διλλήματος επιλογής μεταξύ της Επιστήμης και της Θεολογίας. Το εν λόγω δίλλημα, ανύπαρκτο για τη Θεολογία, αποτέλεσε κατά τα τελευταία δύο έτη πηγή προβλημάτων και διχασμού των πιστών στο ζήτημα της αντιμετώπισης της πανδημίας COVID-19. Στο πλαίσιο αυτό η Εκκλησία της Ελλάδος, ακολουθώντας το παράδειγμα του

⁴⁰ Πάσχος 1997, 123 κ.εξ.

⁴¹ Δημ. Κεραμιδός, *Ορθοδοξία και Ευαγγέλιο στον 21^ο αιώνα: Δοκιμές ιεραποστολικής αυτογνωσίας* (Θεσσαλονίκη: CEMES, 2017), 114 κ.εξ.



Διονυσίου Αλεξανδρείας και των λοιπών Πατέρων, απεύθυνε εγκύκλιο προς τον λαό. Στην εν λόγω εγκύκλιο τονίζεται, μεταξύ άλλων, ότι «το εμβόλιο κατά του κορωνοϊού δεν έρχεται σε καμία αντίθεση με την Αγιογραφική, Πατερική και Κανονική διδασκαλία» της Ορθόδοξης Εκκλησίας.⁴²

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πηγές

Αθανάσιος, Μέγας. *Περί Διονυσίου τοῦ ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας, ὅτι καὶ αὐτὸς κατὰ τῆς ἀρειανικῆς αἱρέσεως ἐφρόνει ὡς ἡ ἐν Νικαίᾳ Σύνοδος καὶ μάτην αὐτὸν συκοφαντοῦσιν οἱ ἀρειομανῖται ὡς ὁμόδοξον αὐτῶν*. PG 25, 480-521.

Διονύσιος Αλεξανδρείας. *Επιστολή 12: Προς Αλεξανδρινούς*. PG 10, 1333-1340.

Διονύσιος Αλεξανδρείας. *Επιστολή 13: Προς Ιέρακα ἐπίσκοπο εἰς τὴν Αἴγυπτο*. PG 10, 1340-1341.

Διονύσιος Αλεξανδρείας. *Χ Προς τους ἐν Αλεξανδρεία ἀδελφούς (εορταστικὴ) ἐπιστολή*. ΒΕΠΕΣ 17, 217-218.

Ευσέβιος Καισαρείας. *Εκκλησιαστικὴ ἱστορία*. PG 20, 45-906.

Ιερά Σύνοδος τῆς Εκκλησίας τῆς Ελλάδος. «Εγκύκλιος Προς τον λαό: Οι Χριστιανοί μάς ρωτούν και οι γιατροί μάς απαντούν». <http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/prostolao/53.pdf> (Ημ. ανάκτησης: 2 Μαρ 2022).

Cyprianus Carthaginensis. *De mortalitate*. PL 4, 581-602.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Ελληνική

Καραβιδόπουλος Ιωάννης (1993): *Το Κατὰ Μάρκον ευαγγέλιο*. Ερμηνεία Καινῆς Διαθήκης, 2. Εκδόσεις Παν. Πουρναράς Θεσσαλονίκη.

Κεραμιδάς Δημήτριος (2017): *Ορθοδοξία και Ευαγγέλιο στον 21^ο αιώνα: Δοκιμές ιεραποστολικῆς αυτογνωσίας*. Εκδόσεις CEMES, Θεσσαλονίκη.

Μαντζαρίδης Γεώργιος (2004): *Χριστιανική Ηθική*. τ. II. 2^η έκδ. Εκδόσεις Παν. Πουρναράς Θεσσαλονίκη.

Παπαδόπουλος Στυλιανός (1994): *Πατρολογία*. τ. Α'. Εισαγωγή, Β' και Γ' αιώνας. 2^η έκδ. Αθήνα.

Παπαδόπουλος Χρυσόστομος (1918): *Ο ἅγιος Διονύσιος, ὁ Μέγας Ἀρχιεπίσκοπος Αλεξανδρείας*. Εκδόσεις Εκκλησιαστικός Φάρος, Αλεξάνδρεια.

Πάσχος Παντελής (1997): *Ἅγιοι, οἱ φίλοι τοῦ Θεοῦ*. 3^η έκδ. Ὑμνολογικά Κείμενα και Μελέτες, 2. Εκδόσεις Ἀρμός, Αθήνα.

Τσάμης Δημήτριος (1985): *Αγιολογία*. Εκδόσεις Παν. Πουρναράς Θεσσαλονίκη.

Χρήστου Παναγιώτης (1978): *Ελληνική Πατρολογία*. τ. Β'. Γραμματεία τῆς περιόδου τῶν διωγμῶν. Εκδόσεις Πατριαρχικόν Ἴδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη.

⁴² Ιερά Σύνοδος τῆς Εκκλησίας τῆς Ελλάδος, «Εγκύκλιος Προς τον λαό: Οι Χριστιανοί μάς ρωτούν και οι γιατροί μάς απαντούν», σ. 4, <http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/prostolao/53.pdf> (Ημ. ανάκτησης: 2 Μαρ 2022).



Ξενόγλωσση

- Bienert Wolfgang (1978): *Dionysius von Alexandrien: zur Frage d. Origenismus im 3 Jh.* Εκδόσεις de Gruyter, Berlin & New York.
- Harper Kyle (2015): *Pandemics and passages to late antiquity: Rethinking the plague of c.249-270 described by Cyprian.* Journal of Roman Archaeology 28. Cambridge: Cambridge University Press, 223-260.
- De Hoop Anne (2021): *Pursued by plague.* Junctions 5,2. Utrecht: The Graduate School of Humanities, Utrecht University, 46-59.
- Kizeridis Panagiotis (1966): *Il pensiero di Dionisio di Alessandria nel suo De Rerum Natura.* Roma.
- Legutko Paul (2003): *The Letters of Dionysius: Alexandrian and Christian Identity in the mid-third century A.D.* The Ancient World 34,1. Palo Alto, CA: Stanford University, 27-41.
- Rodriguez Ceberio Marcelo (2021): *From the Athens's plague to the pink plague: The history of pandemics before COVID-19.* Ciencias Psicológicas 15.1. Montevideo: Departamentos de Psicología de la Univetsidad Católica del Uruguay, e2555. doi: <https://doi.org/10.22235/cp.v15i1.2555>.
- Samoon Ahmad (2023): *Coping with COVID-19: the medical, mental, and social consequences of the pandemic.* Editions Wolters Kluwer, Philadelphia.
- Sitaraman Srini (2022): *Plagues, pandemics, and global political change in a historical context.* Security Nexus APCSS 21. Honolulu, Haw.: The Daniel K. Inouye Asia-Pacific Center for Security Studies (DKI APCSS), 1-9. <http://apcss.org/wp-content/uploads/2020/04/N1050-Sitaraman-Plagues-Pandemics-Politics-v3.pdf>.



CHRISTIANITY AND THE PANDEMIC: AN EXAMPLE OF GOOD BEHAVIOR FROM DIONYSIUS OF ALEXANDRIA

Summary:

In late antiquity great epidemics struck the Roman Empire. The most important are the epidemic of Antoninus (161-180 AD) and the plague of Justinian (541/2-750 AD). However, an equally devastating plague was the so-called plague of Cyprian (249-270 AD), which started in North Africa and spread rapidly throughout the empire. Despite the exaggeration of the sources, this plague killed thousands of people and resulted in a wider crisis.

Epidemics cause pain, anxiety, unbearable mental symptoms, revision of values and lifestyle, as well as a variety of other problems. Such a situation was described by Dionysius of Alexandria, who referred to the plague that struck his city in 249. The testimony of Dionysius is considered important, as it is one of the six direct sources mentioning this plague.

Dionysius mentions that, despite that it was close to the feast of Easter, no one was in a festive mood, because every house was mourning at least one victim of the plague. He goes on to say that the attitude of Christians during that period was characterized by the help to their fellow human beings, without excluding anyone. The aforementioned help was even given to the Gentiles, who persecuted the Christians for their faith. This attitude of Christians was in accordance with Christian ethics, as it was shaped by the example and commandments of Christ. In this way, Christians became themselves living examples of the forthcoming Kingdom of God. On the contrary, the Gentiles did not bury those among them who died because of the disease and threw the sick on the street, even if they were friends or relatives. Despite their efforts, the Gentiles failed to reduce mortality in their community.

The Christians' excessive love and help for the sick was often given without the necessary precautions. The immediate result was an increase in cases and a high mortality rate among Christians. In any case, this way of death was considered by some Christians to be equal to martyrdom, resulting in honoring these dead as martyrs. However, Dionysius does not agree with this practice.

Beyond any historical references, from the text of Dionysius of Alexandria we can draw some useful lessons for our era, which is still suffering from the effects of the COVID-19 pandemic. Among them is the provision of assistance to patients, but at the same time adhering to the necessary safety measures. Also, religious extremism and arbitrary interpretation of pandemic situations should be avoided by Christians. The aforementioned views of Dionysius of Alexandria in the past give us an example of good behavior and can contribute to the prevention of difficult situations and the pastoral treatment of the problem of the pandemic by the Church.

Keywords:

Alexandria,
Cyprian of Carthage,
Dionysius of Alexandria,
Pandemic,
Plague.



LE SOIN DE L'ÂME POUR L'AU-DELÀ À BYZANCE: TEXTES LITURGIQUES ET PRIÈRES DU RITE FUNÉRAIRE

Spyros P. Panangopoulos*

Chercheur indépendant aux études byzantines et patristiques,
Patras, Grèce

Résumé:

L'agonie de l'au-delà existe chez l'homme depuis des milliers d'années dans toutes les cultures. Dans la culture byzantine, imprégnée de sa foi en l'orthodoxie, le souci de la vie future se retrouve dans tous les aspects de la vie quotidienne : de l'architecture et de la peinture à la composition de services funèbres spéciaux. La compilation de ces *Acolouthies* s'est largement basée sur les écrits des Saints Pères de l'Orient orthodoxe, ainsi que sur l'enseignement dogmatique de l'Église orthodoxe sur l'au-delà et la destination finale de l'âme, avant qu'elle ne soit finalement jugée dans la Seconde Venue du Christ. Dans cet article, nous présenterons des textes liturgiques et des prières des Byzantins du service funèbre, tandis que notre intérêt se concentrera dans deux *Acolouthies* funèbres, avant et après la mort. A travers ces services ou cérémonies funéraires, nous veillerons au soin de la communauté, monastique ou populaire, pour le repos de l'âme du défunt, ainsi qu'à sa propre préparation à sa propre mort, lorsqu'elle surviendra.

Article info:

Received: February 4, 2022
Correction: March 28, 2022
Accepted: May 3, 2022

Mots-clés :

Byzance,
Rites funèbres,
Funérailles,
Onction funèbre,
Prières,
Hymnes,
Typica.

INTRODUCTION

Une partie importante de la conception byzantine de l'au-delà est préservée dans divers rites funèbres, dont certaines seront étudiées dans cet article. L'église byzantine avait une multitude de rites funèbres, qui étaient dédiés aux défunts. Ceux-ci comprenaient a) les funérailles; b) les commémorations, qui ont eu lieu dans l'église et le tombeau ; c) les prières qui étaient souvent récitées pendant le Prothèse et d) les prières qui ont été récitées après la bénédiction des Saints Dons dans chaque Divine Liturgie.¹

¹ Des demandes et des prières pour les défunts ont également été offerts lors d'autres séquences, en particulier pendant l'office de minuit (μεσονυκτικόν). Voir Tzerpos 2014, 105, 135.



En plus de ce qui précède, il existe deux autres services spéciaux: l'*Acolouthia eis psychoragounta* ('Service mémorial pour celui qui est sur le point de mourir'), une *Acolouthie* qui a été chantée avant la mort, et l'*Acolouthia* byzantine tardive *tou nekrosimou euchelaiou* ('Service mémorial de l'onction funèbre').

Globalement, ces *Acolouthies* présentent un état d'âme à l'état posthume, complètement différent de celui que l'on trouve dans les sources littéraires. Les querelles entre les anges et les démons pour l'âme sont maintenant presque terminés. Au contraire, le Christ, habituellement absent des récits pieux, est le seul juge dont la décision place l'âme dans un lieu de rajeunissement ou la condamne à un lieu de douleur. En même temps, ces *Acolouthies* sont des cérémonies, à travers lesquelles la communauté demande à plusieurs reprises le pardon de ces péchés qui iront à la prochaine vie. L'intense préoccupation des Byzantins de la mémoire du défunt implique la croyance que l'état des âmes pourrait être affecté d'une manière ou d'une autre, un concept que l'on retrouve dans les deux *Acolouthies* susmentionnées. Ainsi, la présence de la théologie dans les prières des défunts est un aspect essentiel de la manière dont les Byzantins conçoivent l'au-delà.

Dans notre recherche, nous allons utiliser un nombre important d'études - non exhaustives bien sûr - concentrant notre intérêt sur les deux services funèbres ci-dessus. Des études individuelles viendront compléter notre connaissance des services funèbres et de la prise en charge des défunts pour l'au-delà à l'époque byzantine.

L'ÉTAT POSTHUME DE L'ÂME DANS LES SERVICES ECCLÉSIASTIQUES

Les rites funèbres

On sait peu de choses sur la forme des rites funèbres avant le Xe siècle, mais il semble qu'elle ait été associée à l'accomplissement de l'Eucharistie.² Les Constitutions Apostoliques, qui ont probablement été écrites vers 380 après J.C. en Syrie, enseignent le chant de la Bible, en particulier les Psaumes, et la représentation de l'Eucharistie au cimetière. La brève description du rituel du service funèbre dans la *Hiérarchie Ecclésiastique* de Denys l'Aréopagite comprend une prière d'action de grâce, la lecture des psaumes et des lectures hagiographiques, d'autres prières et le dernier baiser. A la fin, l'évêque verse de l'huile sur le défunt. Premiers eucologes, comme Vatic. Barber. gr. 336, (ca. 800 après J.-C.), n'incluent que des prières.³ La plus ancienne référence existante à un service funèbre complet est incluse dans l'eucologe italo-byzantin du Xe siècle. À partir du XIe siècle, le service funèbre acquiert une structure formelle, une combinaison de psaumes, d'antiennes, de lectures bibliques, de demandes, de prières et d'hymnes.⁴

2 Pour les maigres éléments d'avant le Xe siècle, voir Velkovska 2000, 345-347 ; Christodoulou 2005, I, 72, 434-436. Pour les maigres éléments d'avant le Xe siècle, voir Christodoulou 2005, I, 343-352. Voir aussi Zecher 2011, 274-292.

3 Le codex Barberini comprend sept vœux et une litanie de diacre. Voir Velkovska & Parent 2011, 449-452, 462. La plupart des prières ont la rubrique *εύχή ἐπὶ τελευτήσαντος*.

4 Christodoulou 2005, I, 437-447. Pour l'évolution du service funèbre des moines, voir Galadza 2004, 225-257.



Les prières et les hymnes sont les principales variables du service funèbre. A travers des manuscrits, qui datent du VII^e au XIII^e siècle, le père Themistoklis Christodoulou a identifié 45 prières différentes et 25 canons.⁵ Cette diversité est due en partie à la volonté de prière et de matériel hymnologique adapté à chaque catégorie de défunts. Ainsi, il existe des prières et des canons dédiés aux moines et aux laïcs, aux enfants et au clergé. Dans ces prières et ces hymnes se trouvent les références théologiques les plus importantes à l'au-delà.

La recherche de services funèbres présente quelques défis. Bien que les paramètres chronologiques de Christodoulou (Xe au XII^e siècle) permettent un échantillon assez fermé, l'éventail géographique est probablement large. Les manuscrits proviennent de divers endroits, y compris le sud de l'Italie, Constantinople et le Sinaï. De plus, il est assez difficile de déterminer la date de composition de la plupart des prières et des hymnes. Bien que de nombreux hymnes soient apparemment des créations médio-byzantines, d'autres peuvent remonter au VI^e siècle.⁶ La fréquence et, par conséquent, la signification d'une prière ou d'un ensemble d'hymnes ne peuvent être quantifiées que relativement, compte tenu du nombre de manuscrits survivants.⁷ Il ne s'agit donc pas d'une théologie systématique mais plutôt d'une combinaison de prières et d'hymnes adaptés à une norme par laquelle une communauté - populaire ou monastique - marque le passage d'un de ses membres vers l'au-delà.

À travers les prières et le matériel hymnologique, des problèmes communs et fixes montrent que la base théologique de tous les services reste essentiellement la même et varie légèrement. Voyons par exemple la prière funèbre la plus courante, qui se trouve être aussi le plus ancien:

Dieu des esprits et de toute chair, toi qui as aboli la mort et piétiné le diable et donné la vie au monde, donne du repos à l'âme de ton serviteur (nom) dans un endroit lumineux, dans un lieu de rafraîchissement, où la détresse, la tristesse, et les soupirs sont évités. En tant que Dieu bon et aimant l'humanité, pardonne tout péché commis par lui en paroles, en actes ou en pensées, car il n'y a personne qui vit et ne pèche, car toi seul es hors du péché, et ta justice est éternelle, Seigneur, et ta parole est vérité. Car tu es la vie et la résurrection du défunt et à toi [nous envoyons] la gloire.⁸

5 Christodoulou 2005, I, 180-222, 242. Comme beaucoup d'autres parties du rite byzantin, le service funèbre n'a pas été normalisée jusqu'à l'avènement des listes de prières imprimées.

6 L'attribution d'un *kontakion* funèbre à Romain le Mélode († après 555) est tout à fait sûre. Voir Christodoulou 2005, I, 365-371.

7 Le catalogue de Christodoulou compte onze manuscrits majeurs, avec plus d'une douzaine d'autres fournir des preuves indirectes.

8 'Ο θεός τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός, ὁ τὸν θάνατον καταργήσας καὶ τὸν διάβολον καταπατήσας καὶ ζωὴν τῷ κόσμῳ σου χαρισάμενος, ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ δούλου σου τοῦδε ἐν τόπῳ φωτεινῷ, ἐν τόπῳ ἀναψύξεως, ἐνθα ἀπέδρα ὀδύνη, λύπη καὶ στεναγμός· πᾶν ἀμάρτημα τὸ παρ' αὐτοῦ πραχθὲν ἐν λόγῳ ἢ ἔργῳ ἢ κατὰ διάνοιαν ὡς ἀγαθός καὶ φιλόανθρωπος θεός συγχώρησον· ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος ὃς ζήσεται καὶ οὐκ ἀμαρτήσῃ· σὺ γὰρ μόνος ἐκτὸς ἀμαρτίας ὑπάρχεις, καὶ ἡ δικαιοσύνη σου δικαιοσύνη εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ ὁ λόγος σου ἀλήθεια. 'Ότι σὺ εἶ ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν κεκοιμημένων καὶ σοὶ τὴν δόξαν'. La traduction française a été basée sur les traductions anglaises par V. Marinis. Pour plus de documentation sur la prière ci-dessus, voir Marinis 2017, 158, n. 7.



La prière ci-dessus répète les significations les plus importantes trouvées dans tous les services funèbres. Elle s'adresse exclusivement au Christ qui est le seul juge. Presque aucun jugement temporaire impliquant des anges et des démons n'est rapporté. Le paradis est décrit comme l'étreinte d'Abraham, un lieu de repos et de récréation, où l'âme, qui a dormi mais n'est pas morte, attend la résurrection. Hadès est un lieu de tristesse et de chagrin. Invoquant l'amour du Christ pour l'humanité et rappelant les fluctuations de la nature humaine, la communauté des vivants supplie le Seigneur de pardonner tous les péchés du défunt. D'autres prières, hymnes et demandes clarifient plus loin les points ci-dessus.⁹

Dans les services funèbres, le Christ est le seul juge, contrairement à la grande majorité des sources non liturgiques. La centralité du Christ est particulièrement évidente dans la forme grammaticale des verbes, l'impératif de la deuxième personne, qui est utilisé pour s'adresser au Seigneur. L'auteur des services funèbres demande au Christ de reposer (*ἀνάπαυσον*), de pardonner et de faire grâce (*ἄφες, συγχώρησον*), de ranger parmi les saints (*κατάταξον*), de recevoir dans la gloire des anges (*πρόσδεξαι*) le défunt et bien plus encore.¹⁰ Le rôle du Christ en tant que juge unique est également très clair dans d'autres cas. Dans un ensemble de rapports de Crypt. Γ.β.Χ, le diacre dit:

Afin que [le défunt] puisse se tenir sans reproche et sans jugement devant le terrible tribunal du Christ et trouver miséricorde et pardon des péchés, [prions] le Seigneur. Afin que le Seigneur Dieu qui a reçu son esprit le place dans un lieu lumineux, où la juste repose [prions le Seigneur].¹¹

Dans un *stichère* du XI^e siècle (Crypt. Γ.β.ΧLIII) le défunt parle à la première personne, déclare qu'il est jugé seul dans le tribunal du Dieu céleste.¹² Le Christ est seul responsable de ce qui se passe après la mort. Une prière du manuscrit ci-dessus déclare:

Après avoir fait sortir la mort et l'avoir dissous, et avoir réduit sur la terre toute partie [de lui] qui est terre, mais ayant rappelé son âme à toi, puisses-tu, Seigneur, amoureux de l'humanité, recevoir l'esprit de ton serviteur (nom) ; et après qu'il ait été amené sur ton trône saint, rends-le digne de tout honneur et de tout répit, garde-le jusqu'à la résurrection, et [...] pardonne ses offenses et les nôtres.¹³

9 Marinis 2017, 86.

10 Christodoulou 2005, II, 44, 45, 49, 51, 61.

11 'Υπὲρ τοῦ παραστῆναι αὐτὸν ἄμεμπτον καὶ ἀκατάκριτον τῷ φοβερωῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ καὶ εὐρεῖν ἔλεος καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, τοῦ Κυρίου· ὅπως Κύριος ὁ Θεὸς ὁ προσδεξάμενος τὸ πνεῦμα αὐτοῦ κατατάξῃ αὐτὸν ἐν χώρῳ φωτεινῷ ἔνθα οἱ Δίκαιοι ἀναπαύονται'. Christodoulou 2005, II, 40.

12 'μόνος παρίσταμαι βήματι κρινόμενος Θεοῦ τοῦ ἐπουρανοῦ», Χριστοδούλου, II, σ. 176. Το γεγονός ότι η κρίση ἔλαβε χώρα στο δικαστήριο του Χριστοῦ, ἐδραιώθηκε λειτουργικά μεταξύ των Βυζαντινῶν πιστῶν μέσω της λιτανείας «αγγέλου της ειρήνης», η οποία ἦταν μέρος της Θείας Λειτουργίας και ἄλλων καθημερινῶν ακολουθιῶν. Μία ἀπό τις αιτήσεις ζητά: «Χριστιανὰ τὰ τέλη τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἀνώδυνα, ἀνεπαίσχυντα, εἰρηνικά, καὶ καλὴν ἀπολογία τὴν ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ αἰτησώμεθα', Trempelas 1935, 88.

13 'Θανάτου ἐπαγαγῶν, καὶ διαλύσας, καὶ τὸν μὲν ἐκ γῆς, εἰς γῆν ἀναλύων, τὴν δὲ ψυχὴν πρὸς ἑαυτὸν προσκαλούμενος, αὐτὸς Δέσποτα φιλάνθρωπε πρόσδεξαι τὸ πνεῦμα τοῦ δούλου σου τοῦδε, καὶ προσάγοντον πρὸς τὸν ἅγιον θρόνον σου, πάσης τιμῆς καὶ ἀνέσεως ἀξίωσον, φυλάσσων εἰς ἀνάστασιν, καὶ [...] παριδῶν αὐτοῦ καὶ ἡμῶν τὰ παραπτώματα'. Christodoulou 2005, II, 49.



À ce stade, il convient de se référer au rôle de la Vierge Marie pour le salut de l'âme du défunt, tel qu'il apparaît dans les différents services funèbres. Dans un canon pour les moines défunts, le *theotokion* la considère comme un refuge et une protection effrayante pour ceux qui sont en danger et lui demande de sauver son troupeau des tentations multiples (*έκ πολυτρόπων πειρασμῶν σῶζε τήν ποιμνήν σου*), une demande qui, bien que valable pour le moine endormi, convient le mieux à ceux qui sont encore en vie.¹⁴ Un autre *theotokion* dans le même canon exalte le Theotokos au-dessus de toutes les puissances célestes car il renfermait en son sein le Verbe inconcevable.¹⁵ L'absence partielle de la Mère de Dieu dans les mécanismes du salut accentue encore le rôle du Christ comme seul et dernier juge.

Les services funèbres sont pleins d'espoir pour un jugement favorable, avec des demandes constantes pour la rémission des péchés de ceux qui partent pour l'au-delà. À plusieurs reprises, un rapport ministériel demande « pour le pardon pour lui et pour nous de toutes les offenses volontaires et involontaires ». ¹⁶ De nombreux autres prières et hymnes expriment des appels similaires de la part de toute la communauté, le défunt demandant parfois à ses amis de constamment implorer le Christ en sa faveur. La raison pour laquelle Christ devrait pardonner les péchés des morts n'est pratiquement jamais discutée ; la communauté s'adresse simplement à la compassion et à l'amour du Christ pour l'humanité. Les rapports sur la vraie repentance comme excuse pour le salut sont extrêmement rares. En fait, comme le dit le défunt dans un verset du manuscrit Crypt. Γ.β. XLIII, « le temps de la repentance est désormais clos pour moi ». ¹⁷

À ce stade, nous devrions nous demander ce qui se passe après le jugement temporaire de Christ. Les âmes sont généralement décrites comme endormies. Le langage utilisé est conforme au Nouveau Testament. Par exemple, dans Jn 11:11, Christ dit que Lazare « dort ». ¹⁸ Dans le texte des rites funéraires, le mot « dort » est une métonymie de ce qui est provisoire, un état intermédiaire qui prendra fin avec la résurrection générale et le Jugement dernier. Un verset du manuscrit ci-dessus de Grottaferrata, rend ce qui précède clair:

Le mystère auquel les morts sont initiés est le sommeil et non la mort, car nous serons ressuscités par la trompette de l'archange et rendrons compte de nos actes. Dieu sur le trône jugera chaque souffle, comme il est écrit. Et alors il rendra vivants ceux qui ont passé leur vie dans la foi, et ceux qui ont trébuché, il les fera mourir, et leur demande de repos sera vaine. ¹⁹

¹⁴ Ibid, 107.

¹⁵ Ibid, 106.

¹⁶ "Υπέρ τοῦ συγχωρηθῆναι αὐτῷ τε καί ἡμῖν πᾶν πλημμέλημα ἐκούσιόν τε καί ἀκούσιον. Ibid, 39.

¹⁷ 'έκλείσθη μοι καιρός νῦν ὁ τῆς μετανοίας'. Ibid, σ. 172.

¹⁸ 'Après ces paroles, il leur dit: Lazare, notre ami, dort; mais je vais le réveiller'.

¹⁹ "Υπνος ἔστω σοι καί οὐ θάνατος τὸ τελούμενον τοῖς νεκροῖς μυστήριον. Καί γάρ ἀναστησόμεθα ἐν σάλπιγγι ἀρχαγγέλου λόγον τῶν πεπραγμένων ποιήσασθαι. Θεός γάρ ἐπὶ θρόνου κρινεῖ πνοὴν πᾶσαν, ὡς γέγραπται λοιπόν. Καί τότε τοὺς πιστῶς βιώσαντας ζωώσει, τοὺς δὲ πταίσαντας θανατώσει, ἄπρακτα αἰτουμένους τὴν ἀνάπαυσιν'. Christodoulou 2005, II, 201.



Une prière du manuscrit du Vatic. Barber. gr. 431 du XIIe siècle précise encore ce point:

Dieu, le souverain de tout [...] accorde le repos à ton serviteur (Nom) dans un lieu lumineux, où la lumière de ton visage veille. Et lors de la résurrection commune, jugez-le digne de vous rencontrer dans les nuées de l'air avec tous vos saints, chantant joyeusement et glorifiant votre ineffable bonté.²⁰

L'état de sommeil ne se réfère qu'à la temporalité de cet état intermédiaire, non à sa nature. Cela n'implique pas une existence inconsciente, quoique confortable. Dans une prière pour les défunts, qui figure dans le manuscrit de Petrop. gr. 226 du Xe siècle, Dieu supplie:

Accorde le repos à son [c'est-à-dire à l'esprit du défunt] dans les poitrines d'Abraham, d'Isaac et de Jacob où toute détresse, chagrin et soupir sont évités, se réservant la bonne espérance de la résurrection avec les saints.²¹

Un vers de Crypt. Γ.β. XLIII offre plus d'informations:

Par l'éclat de ton visage, le Christ, en miséricordieux, accorde le repos au défunt et l'installe dans un lieu de verdure, sur les eaux de ton repos inviolé et divin, dans le sein désirable de l'ancêtre Abraham, où se manifeste Ta lumière et les sources de la bonté jaillissent, où les chœurs des justes, se réjouissant grandement, dansent autour de ta bonté. Place auprès d'eux votre suppliant, et accordez-lui une grande miséricorde.²²

Les services funèbres concernent non seulement le destin immédiat de l'âme mais aussi, et peut-être plus, son sort final après le Jugement dernier, qui est un schéma récurrent. Un vers de Crypt. Γ.β. XLIII déclare que, lors de la seconde venue du Christ, les déchus se lèveront de la trompette de l'ange. Le juste, c'est-à-dire le Christ, placera les brebis à sa droite, mais les boucs seront placés à sa gauche et seront perdus dans le feu. L'hymne se termine par une demande au Christ de « juger le défunt digne de se tenir à côté de votre côté droit ».²³ Ce désir est exprimé assez souvent.²⁴ Au-delà de cela, il y a apparemment peu de discussions sur le sort des élus après le jugement final, à l'exception de quelques références sporadiques au Royaume. Bien que dans de nombreux cas, il soit clair que l'état intermédiaire précède la résurrection générale, dans d'autres, alors que le langage est le même, ce qui est décrit reste flou. La conclusion est certainement qu'il n'y aura pas de différence substantielle dans l'état des justes, mais

20 'Θεὸς παντοκράτωρ [...] ἀνάπαυσον τὸν δοῦλόν σου δεῖνα ἐν τόπῳ φωτεινῷ, ἔνθα ἐπισκοπεῖ τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου· καὶ ἐν τῇ κοινῇ ἀναστάσει ἐν νεφέλαις ἀέρων καταξίωσον ἀπαντῆσαι σοι μετὰ πάντων τῶν ἁγίων σου· ἕδοντα χαρμόσυνα καὶ μεγαλύνοντα τὴν σὴν ἄφατον ἀγαθότητα'. Ibid, 475.

21 'ἀνάπαυσον τὸ πνεῦμα αὐτοῦ εἰς κόλπους Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, ὅθεν ἀπέδρα πᾶσα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμός, θησαυρίζων καὶ αὐτῷ τὴν ἀγαθὴν ἐλπίδα τῆς μετὰ τῶν ἁγίων ἀναστάσεως'. Ibid, 477.

22 'Αἴγλη τοῦ σοῦ προσώπου Χριστέ, τὸν μεταστάντα ὡς οἰκτίρμον ἀνάπαυσον, σκηνώσας εἰς τόπον χλόης, ἐπὶ ὑδάτων τῆς σῆς ἀκραιφνοῦς καὶ θείας ἀναπαύσεως, ἐν τοῖς ὄρεκτοῖς κόλποις Ἀβραὰμ τοῦ προπάτορος, ἔνθα τὸ φῶς σου καθαρῶς ἀναφαίνεται καὶ προχέουσιν αἱ πηγαὶ τῆς χρηστότητος, ἔνθα περιχορεύουσιν τρανῶς ἀγαλλόμεναι αἱ τῶν δικαίων χορεῖαι περὶ τὴν σὴν ἀγαθότητα· μεθ' ὧν κατατάξας τὸν ἱκέτην σου, παράσχου τὸ μέγα ἔλεος'. Ibid, 193.

23 'τὸν μεταστάντα δοῦλόν σου ἀξίωσον τῆς ἐκ δεξιῶν σου Σῶτερ παραστάσεως'. Ibid, 188.

24 Voir par exemple, Christodoulou 2005, II, 111, 444, 445-446.



plutôt un accomplissement complet et définitif de ce dont ils jouissent déjà, une idée qui est largement expliquée dans plusieurs traités théologiques.²⁵

Bien qu'il n'existe aucun ouvrage de théologie systématique, les services funèbres offrent un aperçu assez complet du cheminement de l'âme après la mort. Le Christ ordonne aux anges de recevoir l'âme. Ils la conduisent à Sa cour où Christ la juge. Cela conduira au repos de l'âme dans un lieu de récréation et non de punition. L'âme y attend au moment du Jugement dernier, lorsque le défunt est à la droite du Christ. Sinon, il fera face à un châtement éternel.²⁶

Malgré les similitudes générales de structure, le sort de l'âme dans les services funèbres est significativement différent de son sort dans les sources non liturgiques. Les querelles intenses entre les anges et les démons qui ont lieu dans divers endroits - dans le lit funéraire, dans les airs - ont presque disparu. En même temps, le Christ, qui est généralement absent des histoires pieuses non liturgiques, est le centre et le créateur de chaque action. Il est Celui qui décide s'il faut pardonner les péchés de l'âme et soit la placer dans les bras d'Abraham, c'est-à-dire au paradis, soit la condamner à un lieu éternel de douleur et de soupir.

Bien que la préservation des motifs bibliques, évidente dans tous les services funèbres, reflète une décision théologique consciente, les différences dans le fonctionnement du salut entre les services funèbres et les récits non fonctionnels sont également dues à la fonction de chaque groupe de textes. Comme le soutient Marinis, dans une étude récente, le but des histoires pieuses est instructif, créant une vie posthume si effrayante qu'elle inspire le repentir et une vie vertueuse pour les lecteurs et leur public. Bien que les services funèbres contiennent des avertissements parénétiqes sur le repentir et la fugacité de la vie, elles sont très rares.²⁷ Au contraire, la concentration est mise presque exclusivement sur le défunt, son salut et le rôle de la communauté dans la réalisation de ce salut. Ainsi, les dangers des lutins sont remplacés par la préoccupation presque obsessionnelle du pardon des péchés par le Christ et l'espoir d'une place dans les bras d'Abraham.

Écoutons en silence notre frère aujourd'hui disparu qui crie depuis les entrailles de la mort : « Mes frères bien-aimés et fidèles, infailliblement et avec des larmes, priez le Seigneur pour moi.²⁸

25 Marinis, 2017, Part I.

26 Voir aussi Marinis, 2017, 90.

27 Marinis, 2017, Part I, passim.

28 'Ακούσωμεν ἀλαλήτως βοῶντος ἐκ τῶν ἐγκάτων τῶν τοῦ θανάτου νῦν τοῦ τεθνεῶτος ἀδελφοῦ ἡμῶν ὧ ἡγαπημένοι ἀδελφοί μου καὶ πιστοί, ἀνεπιλείπτως μετὰ δακρύων μνηΐαν μου πάντες ποιεῖται πρὸς τὸν Κύριον'. Christodoulou, II, 226.



LE SOUVENIR DE L'ÂME ET L'AIDE À CELLE-CI À TRAVERS LES SERVICES ET LES PRIÈRES FUNÈBRES

En termes modernes, la « commémoration » peut simplement signifier « souvenir ». Mais il n'y a pas de manifestation de mémoire à Byzance qui consiste simplement en la pensée de quelqu'un qui est mort. Les cérémonies de commémoration expriment la confiance dans l'amour du Christ pour l'humanité, appellent à la rémission des péchés du mort et demandent qu'il soit placé au paradis.

Les cérémonies commémoratives après l'inhumation

Les Byzantins avaient une grande variété de rituels mortuaires, communément appelés *commémorations*, qui avaient lieu après l'enterrement.²⁹ Celles-ci peuvent être divisées en deux catégories: les commémorations individuelles tenues au nom du défunt à certains intervalles après sa mort et les mémoires collectives de tous les défunts d'une communauté, monastique ou populaire. Par exemple, le Typicon (XIIe siècle) du Monastère d'Agios Mamas à Constantinople, comme d'autres formalités similaires, fournit des instructions détaillées pour la célébration des commémorations des moines défunts. Il stipule que les services commémoratifs pour un frère défunt doivent avoir lieu le troisième, neuvième et quarantième jour après sa mort dans le narthex de l'église et doivent inclure des *kollyva*. Au quarantième jour, il convient de le mentionner dans les matines (*l'orthros*) et les vêpres.³⁰ Le nom du frère décédé doit être ajouté aux *diptyques*, où figurent tous les noms des frères décédés. Les *diptyques* seront utilisés dans des commémorations communes, qui comprennent un canon pour les défunts et une procession, qui a lieu tous les vendredis après le *lychnikon* à l'extérieur de l'église. Le sabbat de Carême, le samedi de Tyrophagie et le samedi de Pentecôte, des *stauria* ou des *staurotaria* doivent être offerts aux défunts.³¹ Pratiquement toutes les parties de ces courts rites proviennent des services funèbres et présentent une conception identique de l'au-delà.

La mémoire de défunts dans la Divine Liturgie

Les défunts étaient également mentionnés dans la Divine Liturgie, à la fois individuellement et en tant que membres de la communauté. Selon le *typicon* d'Agios Mamas, une *proshpora* doit être offerte au nom du frère défunt dans chaque Divine Liturgie jusqu'au quarantième jour.³² Une autre *proshpora* devrait être offerte sur une base annuelle à l'anniversaire de la mémoire de sa mort.³³

29 Voir Brooks 2002, 210-218.

30 *Byzantine Monastic Foundation Documents (BMFD)*, 1020.

31 Le sens du mot *σταυρίον* n'est pas clair. La *BMFD*, 1689 le définit comme 'eucharistic bread offering in the shape of a small cross'. Certains *typica*, cependant, différencient les pains utilisés dans la préparation de la Divine Liturgie et les *σταυρία*, qui sont offertes pour les commémorations, laissant entendre que ces dernières étaient une catégorie de *kollyva*.

32 *BMFD*, 1020.

33 *Mamas*, 291 ('[...] ὡσαύτως καὶ ἐν τοῖς μνημοσύνοις ἐκάστου γινέσθω ὑπὲρ αὐτοῦ λειτουργία καὶ προσφορά'). Le texte est vague pour l'époque, mais n'a de sens que s'il fait référence aux commémorations annuelles, elles aussi courantes.



Les prêtres et les diacres devaient également lire les noms de défunts sur les *diptyques* lors de la célébration de chaque Divine Liturgie.

Les défunts ont été mentionnés premièrement lors de la *prothèse*, deuxièmement lors de la préparation des Saints Dons, du pain et du vin, et troisièmement avant le début de la Divine Liturgie. Marinis observe que, bien que la *prothèse* consistât à l'origine en une seule prière, elle s'est développée au cours de la période médio-byzantine pour devenir un rituel complexe et long.³⁴ Ce rituel est décrit en détail dans la *Diataxis de la Divine Liturgie*. La *Diataxis* la plus importante d'entre eux est celle composée par saint Philothée Kokkinos († 1377/1388), abbé de la Grande Laure du Mont Athos et deux fois Patriarche de Constantinople.³⁵ Les différentes portions que le prêtre retire de la *prospora* sont "en souvenir du Christ" (la portion de l'Agneau), "en l'honneur et en souvenir de la Vierge", ainsi que des portions pour les puissances angéliques célestes et les Saints. A la fin il en sort une portion (μερίς dans la pratique courante plusieurs miettes) en disant: " En mémoire et pour la rémission des péchés des bienheureux fondateurs de ce monastère " et " "Souviens-toi, Seigneur, de tous ceux, nos pères et frères orthodoxes, qui se sont endormis dans ta communion dans l'espérance de la résurrection à la vie éternelle, Seigneur, amoureux des hommes".³⁶

Les défunts sont également mentionnés dans la Sainte Anaphore. Après la consécration des Saints Dons, le prêtre récite la prière : " Nous offrons également ce culte spirituel à ceux qui sont morts dans la foi, ancêtres, pères, patriarches, prophètes, apôtres, prédicateurs, évangélistes, martyrs, confesseurs, ascètes, et à tout esprit juste rendu parfait dans la foi. (À haute voix) Surtout pour notre très sainte, pure, bénie et glorieuse Dame, la Théotokos et toujours vierge Marie".³⁷ À ce stade, le diacre prononçait les noms sur les *diptyques*. Marinis considère que la pratique ci-dessus décline au XIe siècle et est remplacée par une rubrique plus simple dans laquelle il est conseillé au diacre de " commémorer par lui-même les fondateurs du monastère et qui que ce soit d'autre [décédé] qu'il voudrait".³⁸ Le prêtre continue, généralement en silence, là où il s'était arrêté: " [Nous offrons ce culte spirituel] Pour saint Jean le prophète, précurseur et baptiste ; pour les saints apôtres glorieux et tous louables, pour Saint (*Nom*) dont nous commémorons aujourd'hui la mémoire; et pour tous tes saints, par les supplications desquels nous bénis, ô Dieu. Souviens-toi aussi de tous ceux qui se sont endormis dans l'espoir de la résurrection dans la vie éternelle (*ici lui [c'est-à-dire le prêtre] commémore par nom qui aimerait*) et accorde-leur le repos, notre Dieu, où la lumière de ton visage veille".³⁹

34 Pour l'histoire du rituel voir, Pott 2000, 169– 196 ; Marinis 2014, 33–34.

35 Trempelas 1935, 1-5 (colonne droite).

36 'Μνήσθητι, Κύριε, πάντων τῶν ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου ἐν τῇ σῆ κοινωνίᾳ κεκοιμημένων ὀρθοδόξων πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν, φιλόνηρωπε Κύριε'. Trempelas 1935, 4 (colonne droite). Les rapports monastiques s'expliquent par le fait que Philothee Kokkinos a composé la diataxis alors qu'il était abbé du Monastère de la Grande Laure sur le Mont Athos.

37 "Ἐτι προσφερόμεν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσμένων προπατόρων, πατέρων, πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀποστόλων, κηρύκων, εὐαγγελιστῶν, μαρτύρων, ὁμολογητῶν, ἐγκρατευτῶν καὶ παντὸς πνεύματος ἐν πίστει τετελειωμένου. (ὁ ἱερεὺς ἐκφωνεῖ) Ἐξαίρετως τῆς παναγίας, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης, ἐνδόξου, δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας'. Trempelas 1935, 115-116.

38 'μνημονεὺι ὁ διάκονος καθ' ἑαυτὸν τῶν κτιτόρων τῆς μονῆς καὶ ἐτέρων κεκοιμημένων ὧν βούλεται'. Marinis 2017, 95.

39 'Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου προφήτου, προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ· τῶν ἁγίων, ἐνδόξων καὶ πανευφήμεων ἀποστόλων· τοῦ ἁγίου (τοῦδε), οὗ καὶ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν, καὶ πάντων σου τῶν ἁγίων· ὧν ταῖς ἰκεσίαις ἐπίσκεψαι ἡμᾶς, ὁ Θεός. Καὶ μνήσθητι πάντων τῶν κεκοιμημένων ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου (μνημονεὺι ἐνταῦθα ὄνομαστί καὶ ὧν βούλεται)» καὶ ἀνάπαυσον αὐτούς, ὅπου ἐπισκοπεῖ τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου'. Trempelas 1935, 12 (colonne droite).



La nécessité des commémorations

La structure complexe des cérémonies commémoratives des défunts souligne l'importance qu'elles avaient pour la société byzantine. La commémoration était un devoir et avait une qualité non seulement morale mais aussi mutuelle. Saint Syméon de Thessalonique le résume succinctement: “[Nous] devrions commémorer nos frères décédés afin que d'autres nous commémorent.”⁴⁰ Les documents fondateurs des monastères expriment des sentiments similaires. Par exemple, le *typicon* du 13^e siècle du monastère de l'archange Michel sur le mont Auxence (aujourd'hui Kayışdag, Turquie) inclut ce préambule aux instructions du mémorial: “Une grande preuve d'amour fraternel est d'organiser des commémorations annuelles pour les défunts. Non seulement les frères doivent-ils s'entraider et se soutenir de leur vivant, mais ils doivent montrer la même faveur à ceux qui sont morts et les garder en mémoire. Cela profite aux âmes des défunts, comme nous l'avons appris dans divers écrits, et c'est un gage que nous aussi, nous partagerons le même souvenir et le même bénéfice. Celui qui ne ment pas a dit: ‘La mesure que vous donnerez sera la mesure que vous récupérerez’ (Matthieu 7 :2 ; Marc 4 :24)”.⁴¹ La nécessité des commémorations est également évidente dans le fait que les Byzantins ont essayé de faire en sorte que de telles services funèbres aient lieu après leur mort. La pratique la plus courante consistait à faire un don à un monastère, le plus souvent un petit lopin ou une petite somme d'argent. Le terme habituel pour ces dons est *ψυχική δωρεά* (littéralement “don pour l'âme”), souvent accompagné d'une mention spéciale des commémorations, une indication claire que les services funèbres étaient destinés à augmenter, par les prières des moines, les chances des donateurs d'avoir une vie après la mort plus confortable.⁴²

Marinis considère que ce système d'échange de base - argent ou propriété à des fins de prières - a trouvé sa manifestation extrême dans l'établissement de monastères, dont le but principal est, si l'on donne la base appropriée aux *typica* - la commémoration de leurs fondateurs (les monastères eux-mêmes servaient de dernier lieu de résidence à leurs fondateurs).⁴³ L'auteur le plus important de textes hagiographiques de la période paléologue, Constantin Acropolite (décédé en 1324), qui, avec son père, l'historien George Acropolite, a rénové le monastère de l' *Anastasis* à Constantinople à partir des ruines, a formulé la pratique ci-dessus de manière quelque peu inélégante: “J'ai acheté la chapelle qui est insérée près de la Grande Eglise, faisant don des pièces d'or que les moines ont accepté de dépenser pour son achèvement, et je veux que cette dette serve à mes services commémoratifs”.⁴⁴

40 “Ὅθεν καὶ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν τῶν ἀπελθόντων μνημονευτέον, ἵνα καὶ ἡμῶν ἕτεροι μνημονεύσωσι”, PG 155, col. 693.

41 “Ἐπεὶ δὲ μέγα φιλαδελφίας τεκμήριον καὶ τὰ τῶν ἐποιχομένων ἐτησίως τελεῖσθαι μνημόσυνα, καὶ δὴ μὴ μόνον περιόντας τοὺς ἀδελφούς ἀλλήλοις βοηθεῖν καὶ συναίρεσθαι, ἀλλὰ καὶ τελευτῶσι τὰ εἰκότα χαρίζεσθαι, καὶ περὶ αὐτῶν μνεῖαν ποιεῖν· τοῦτο δὲ τοῖς μὲν ἀποιχομένοις ψυχωφελές, ὡς παρὰ διαφόρων γραφῶν μεμαθήκαμεν, ἡμῖν δὲ τῆς ἴσης μνήμης ἐχέγγυον καὶ ὠφελείας τῆς αὐτῆς, ἐπεὶ καὶ ἀψευδὴς ὁ εἰπών· ‘ὥ μέρτρω μετρεῖτε ἀντιμετριθῆσεται ἡμῖν’» (Μτ. 7,2 & Μκ. 4,24)’. BMFD, 1229.

42 Voir Marinis 2017, 96.

43 Ibid.

44 ‘ [...] γε τὸν εὐκτῆριον ιδιωσάμην σηκὸν ἐχόμενα τοῦ μεγάλου παρεντεθέντα νεώ, τοὺς χρυσίνους, ὄσους τῆ ἀπαρτίσει τοῦδε ἀναλωθῆναι συνέφασαν οἱ μονασταί, δεδωκώς, οὐ τὸ ἀπλῶς ὀφειλόμενον εἰς ἐμὴν ἐνεργεῖσθαι μνεῖαν ἐθέλω ’. BMFD, 1379.



En clôturant ce chapitre, nous dirions que la préoccupation des fondateurs des monastères était l'éventuelle interruption de leurs commémorations, en raison des moments difficiles que le monastère peut traverser ou en raison de la réduction des ressources financières ou autres. Dans les *typica* les fondateurs admettent honnêtement que le luxe des cérémonies est d'une importance secondaire par rapport à l'efficacité des prières. C'est aussi une indication de l'importance que les Byzantins attachaient aux commémorations et à leur agonie autour de leur possible cessation.

DEUX SERVICES FUNÈBRES TYPIQUES BYZANTINS: L'ACOLOUTHIA EIS PSYCHORRAGOUNTA ET L'ACOLOUTHIA TOUNEKROSIMOU EUCHELAIU

Deux services funèbres distincts sont en dehors des paramètres théologiques des cérémonies funéraires et commémoratives. Celles-ci sont l'*Acolouthia eis psychorragounta* ("Service pour celui qui est sur le point de mourir"), qui était lue au lit funéraire, et l'*Acolouthia tou nekrosimou euchelaiou* ("Service de l'onction funèbre"), un rituel d'onction après la mort et l'enterrement. Dans l'*Acolouthia eis psychorragounta*, la condamnation est presque certaine et le salut ne repose que sur les prières des autres et l'intercession des saints. Dans l'*Acolouthia tou nekrosimou euchelaiou*, qui est basé sur une interprétation audacieuse de Mt 18,18 et 19, Dieu est considéré comme presque obligé de pardonner les péchés des morts.

Acolouthia eis psychorragounta

L'*Acolouthia eis psychorragounta*, a atteint sa forme définitive au 14ème siècle, mais n'a été entièrement normalisé qu'avec l'avènement des listes d'eucologes imprimés.⁴⁵ Il comprend un début (*ἔναρξις*), la récitation du Psaume 50 (51), un canon, une prière et le renvoi.⁴⁶ Dans cet article, nous nous intéresserons principalement au canon et au contenu de ses Odes, qui présentent en quelque sorte l'effort anxieux du mourant pour la pleine justification par le Christ lui-même.

La prière (*Δέσποτα Κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ πάντα ἄνθρωπον θέλων σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν*) est l'élément le plus ancien du service. Situé dans l'Euchologe Barberini avec le titre: « Εὐχή εἰς ψυχὴν κρινομένην/ Prière pour une âme jugée ». ⁴⁷ En termes théologiques, la prière n'est pas une surprise. Elle répond au désir de Dieu de sauver toute l'humanité et demande à Dieu de libérer le mort de toute malédiction, de lui offrir un jugement miséricordieux et de le placer dans la demeure éternelle avec les saints. Toutes ces demandes sont conformes au contenu des obsèques et des commémorations.

45 La seule étude sérieuse est celle du père Dimitrios Tzerpos 2007.

46 Voir Tzerpos 2007, 70-84. Le plus ancien manuscrit connu qui inclut l'intégralité de l'*Acolouthia* est un eucologe écrit à la main du XIVe siècle (MS 25 (491), qui se trouve dans le Monastère de Koutloumousiou sur le Mont Athos. Voir Tzerpos 2007, 54-55.

47 Voir Velkovska & Parenti 2011, σ. 414-415 (version russe du manuscrit Barberini).



Dans de nombreux manuscrits, le canon est attribué à saint Andreas de Crète († 740), presque certainement une interprétation trompeuse.⁴⁸ La source la plus ancienne de ce canon est un Horologion, qui figure aujourd'hui parmi les manuscrits du Saint Monastère de Leimon à Lesbos (Leimon. 295), dont une partie date de la fin du XIIe ou du début du XIIIe siècle. Le canon est divisé en huit Odes habituelles.⁴⁹

Le protagoniste du canon est un moine mourant, qui parle à la première personne. Dans le visage du moine mourant, nous pouvons voir chacun de nos frères mourants, qui aspire à la fin de sa vie terrestre et à la fin définitive de son âme. La première Ode plante le décor et présente les autres participants. Ce sont les compagnons du moine mourant (« πάντες οἱ εὐσεβῶς ἐν τῷ βίῳ ζήσαντες », I.1), les anges, envoyés par Dieu, pour demander son âme (« ἄγγελοι πεμφθέντες ἐκ Θεοῦ, τὴν ἀθλίαν μου ψυχὴν ζητοῦντες ἀσυμπαθῶς », I.2) et la multitude d'esprits mauvais qui tiennent des registres de ses péchés (« φέστηκεν ὄχλος τῶν πονηρῶν πνευμάτων, κατέχοντες τῶν ἐμῶν ἁμαρτιῶν ἐγγραφάς », I.3). Le *Theotokion* de la première Ode mentionne également le Theotokos, qui, cependant, n'est pas présente. Le premier hymne dégage un désespoir et une agonie qui caractérisent toute la règle. Les compagnons du moine sont appelés à pleurer une âme éloignée de Dieu et soumise aux démons.

La troisième Ode garde le même ton de désespoir. Le moine mourant voyant la multitude de ses péchés en balance (III.2) supplie chaleureusement ses amis (III.1-3) et la Vierge (III.4) d'intercéder en sa faveur. La quatrième Ode marque le début de la vraie mort du moine, la séparation de l'âme du corps (IV.3), qui se poursuivra jusqu'à la sixième Ode. Le moine mourant demande un peu plus de temps mais en vain (« μικρὸν ἔασατέ με ζῆν· ἀλλ' οὐδεὶς ὁ εἰσακούων μου », IV.2). La lutte pour son âme commence. Il sent que personne ne le plaint (IV.1) et demande à nouveau à la Vierge de protéger son âme des démons (IV.4).

Dans la cinquième Ode, le moine mourant intensifie ses appels à l'aide. Il demande au Christ de répandre sa lumière imaginaire, même pour un temps (« Φῶς νοητὸν λάμψον ἐπ' ἐμοί, ἴδω σε, Χριστέ », V.1). Il invite ses amis à joindre leurs voix pour être sauvé des ténèbres (V.2). Il crie à l'Archange Michel (V.3) et à la Vierge (V.4) pour le salut. Et pourtant, il a peu d'espoir. L'obscurité de ses actes souterrains le couvre (V.1), ses lèvres sont silencieuses, sa langue est liée (V.3) et la nuit l'a recouvert (V.4).

La sixième Ode marque un point dramatique. Le moine mourant demande à ses compagnons d'écouter attentivement ses instructions (VI.1.). Alors que son âme se sépare de son corps, il les encourage à laisser son corps non enterré pour que les chiens puissent le manger (« ἔασατε ἄταφον, ὅπως φάγωσιν κύνες τὴν καρδίαν μου », VI.2). Parce que son âme va être conduite à de terribles châtements, son corps n'a pas besoin d'être soigné (VI.3). Cependant, il y a un renversement dans le *Theotokion* (VI.4), où le moine espère que la vue de chiens traînant ses os émeut les passants afin d'offrir une autre prière en son nom.

48 *DAICL*, 2039.

49 Il convient de noter ici que le texte du canon avec traduction en anglais est inclus dans l'annexe à l'étude de Marinis 2017, 135-140.



La septième Ode traite des conséquences immédiates de la mort. Les anges ont retiré l'âme du corps et l'ont amenée au terrible juge (c'est-à-dire le Christ) (VII.1). Le moine mourant leur demande de le libérer des lutins (coutumes) (VII.2), qui sont des étapes dans le voyage de l'âme, habitées par des démons qui tiennent des registres des actions d'une personne.⁵⁰ Ses appels à l'aide s'intensifient. Il supplie les anges (VII.3) et la Vierge (VII.4) de s'agenouiller devant le Christ et de demander miséricorde pour lui. Il croit que les prières de la Vierge Marie seront entendues parce qu'elle est la mère du Christ.

Dans la huitième Ode, le terrible juge rend sa décision (VIII.1). Les bras et les jambes du moine sont liés, il est livré aux démons et conduit dans les profondeurs de l'Hadès, le lieu intermédiaire où les âmes condamnées attendent le Jugement dernier (VIII.1, VIII.2). Dispersés sont les appels du moine à l'ange gardien et à la Vierge de ne pas l'oublier (VIII.3, VIII.4). Dans la dernière Ode, le moine est assis dans les ténèbres de l'Enfer en attendant la résurrection finale des morts (IX.1). Abandonné de tous (IX.2) et sévèrement puni (IX.3). Son seul espoir est que, par les interventions de la Vierge Marie, le Christ le rappelle (IX.4).

Par conséquent, nous pouvons résumer la chronologie des événements comme suit. Au moment même de la mort, le moine voit à la fois des anges (qui viennent lui enlever son âme) et des démons (qui viennent avec des registres de ses péchés), ce qui implique un équilibre entre bonnes et mauvaises actions. Les anges séparent l'âme du moine du corps, un fait douloureux et effrayant (IV.2, VI.2). Le passage par les "péages" suit, mais la dernière décision est prise au tribunal du Christ (VII.1, VII.3). Ensuite, l'âme est conduite dans les profondeurs de l'enfer où elle endurera la punition en attendant la résurrection et le jugement final lors de la seconde venue du Christ. Cependant, par la prière, il est possible que l'âme soit rappelée au paradis.

Pour conclure cette section, quelques mots sur la théologie de la règle. La théologie du canon *eis psychorragounta* est complètement différente des règles des rites funéraires. Là, le seul juge est le Christ. Les rapports de crise temporaire - au salon funéraire ou aux lutins- sont extrêmement rares. Leur ton est prudemment optimiste, espérant un jugement favorable et la rémission des péchés, à cause de l'amour de Dieu pour l'humanité et de son désir de sauver toute sa création. Dans le canon *eis psychorragounta*, en revanche, il n'y a qu'une seule allusion au jugement sur le trône du Christ (VII, 1 ; voir aussi VII, 3), qui en tout état de cause est lésée par la pondération des actes dans le lit funéraire et le passage par les lutins. Pour un service censé être lue dans le lit funéraire, cette *Acolouthia eis psychorragounta* offre un peu d'optimisme. En effet, la condamnation est tout sauf certaine. Le seul espoir repose sur la prière et l'intercession des autres : les complices, les passants qui voient des chiens dévorer le corps, l'archange Michel et les autres anges, et, surtout, la Vierge. Le dernier Theotokion du canon suggère fortement que, par la prière, le moine mourant puisse être "rappelé", même s'il a été condamné à l'issue d'un procès équitable. Le père Dimitrios Tzerpos a suggéré que le canon est un exemple de repentir solitaire enthousiaste.⁵¹

50 Voir la Vie de saint Basile le Jeune, la lecture hagiographique byzantine par excellence du Xe siècle pour le parcours posthume de l'âme, Sullivan, Denis F., Alice-Mary Talbot, and Stamatina McGrath. 2014. *The Life of Saint Basil the Younger: Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version*. Washington, DC. Voir aussi la récente traduction en grec moderne des publications de Zitros, 2019, traduite par Dimitrios Apostolidis.

51 Tzerpos 2007, 140-144.



Acolouthia tou nekrosimou euchelaiou

L'*Acolouthia tou nekrosimou euchelaiou* se réfère à un nombre relativement restreint de manuscrits, dont la plupart sont monastiques, datant du XIVe au XVIe siècle. Certains l'attribuent à Nicolas Agiotheodoritès, évêque d'Athènes († 1175), bien qu'une datation aussi précoce soit peu probable.⁵² Le rite funèbre se déroule soit dans une église devant une image du Christ, soit dans le tombeau. Nécessite la participation de sept prêtres.⁵³ Le but principal du rite est le pardon posthume des péchés du défunt pour qui elle est lue.

Ce rite funéraire vient essentiellement du mystère de l'Eucharistie. L'origine de ce dernier remonte à Jc 5, 14-15.⁵⁴ Là, l'onction des malades avec de l'huile avait un double objectif, à savoir la guérison du corps et le pardon des péchés. Cependant, au XIe siècle, lorsque l'eucharistie est devenue indépendante des autres services ecclésiastiques dont elle faisait partie à l'origine, l'accent a été clairement mis sur la rémission des péchés,⁵⁵ ce qui est souligné par de nombreux théologiens médiévaux.⁵⁶ En conséquence, l'Eucharistie a finalement été associée à des rituels qui ont eu lieu peu de temps avant la mort et, enfin, immédiatement après la mort, ce qui a provoqué la colère de la hiérarchie ecclésiastique.⁵⁷ L'huile était un ingrédient important dans les services funèbres et les services commémoratifs. Le corps du défunt a été oint d'huile peu avant l'enterrement. Et placer de l'huile et des bougies sur la tombe comme offrande pour les morts est une vieille tradition chrétienne. Selon un texte attribué à Athanase le Grand, patriarche d'Alexandrie, et souvent répété aux écrivains byzantins, cette offrande est reçue par Dieu, qui en retour donne une abondante récompense.⁵⁸ Tzerpos suppose à juste titre que la convergence de ces circonstances a conduit à la création de la nouvelle *Acolouthia* de l'onction funèbre.⁵⁹ Contrairement au sacrement habituel de la Sainte Onction, qui nécessitait l'onction d'un corps (vivant ou mort), l'onction funèbre était lue après l'enterrement. Essentiellement, de cette manière, il "remplit" un vide dans les pratiques pastorales de l'Église. Selon l'une des prières, il était destiné à ceux qui sont morts "sans préparation et sans repentir"⁶⁰ - très probablement ceux qui n'auraient pas confessé leurs péchés ou participé au sacrement de la Sainte Communion avant leur mort. Cette *Acolouthie* s'est transformée en quelques *Eucologes* et est, malgré ses particularités, une compréhension de l'au-delà pour certains Byzantins.

52 Tzerpos 2000, 44-46.

53 Tzerpos 2000, 36-37.

54 'Quelqu'un parmi vous est-il malade ? Qu'il appelle les anciens de l'Église, et que les anciens prient pour lui, en l'oignant d'huile au nom du Seigneur ; la prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le relèvera ; et s'il a commis des péchés, il lui sera pardonné.'

55 Tzerpos 2000, 101-102.

56 Voir par exemple PG 155, col. 180, où saint Syméon de Thessalonique considère la maladie comme une conséquence du péché, une idée qui trouve son origine dans la Bible (p. ex. Jn 5,14 : 'Depuis, Jésus le trouva dans le temple, et lui dit : Voici, tu as été guéri ; ne pêche plus, de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire'). Voir aussi Tzerpos 2000, 109-115.

57 Voir Marinis 2017, 165-166 (n. 58) ; Tzerpos 2000, 120-125.

58 « Ὅτι κἀν εἰς ἀστέρα ὁ ἐν εὐσεβείᾳ τελειωθείς κατατεθῆ, μὴ ἀπαναίνου ἔλαιον καὶ κηρούς, Χριστὸν τὸν Θεὸν ἐπικαλεσάμενος, ἐν τῷ τάφῳ προσάψαι. Δεκτέα γὰρ ταῦτα τῷ Θεῷ, καὶ πολλὴν ἐξ αὐτοῦ φέροντα τὴν ἀντίδοσιν », PG 26, col. 1249.

59 Tzerpos 2000, 92-120.

60 Tzerpos 2000, 219.



La structure de l'*Acolouthia tou nekrosimou euchelaiou* suite celle de de l'onction normale. Elle comprend du matériel d'introduction, qui comprend une règle ; l'offrande et la sanctification de l'huile, dont la partie la plus importante est le "souhait d'huile" ; sept rangées de lectures hagiographiques, un souhait et des demandes, chacune lue par un prêtre différent · Un autre vœu, qui se lit à la fin de chaque série, quand le « papyrus » brûle ; le vœu de renvoi et enfin le renvoi.⁶¹

Malgré l'affinité étroite avec l'*Eucolege*, la plupart des constituants de cette *Acolouthie* proviennent d'*Acolouthies* préexistantes, principalement funèbres.⁶² Par exemple, un de ses canons est issu du rite funèbre des laïcs, un autre du rite funèbre des moines et deux autres sont générales (c'est-à-dire non spécifiques à une catégorie d'individus). L'un des sept prières récitées par les prêtres à l'issue des lectures hagiographiques est une refonte d'une prière du soir de la Pentecôte.⁶³ Ces prières expriment un espoir pour le repos des morts et un souci pour les morts. Par exemple, dans la prière mentionnée ci-dessus, le prêtre demande à Dieu de placer l'âme du mort « dans des lieux clairs, des lieux verdoyants, dans des lieux de rafraîchissement, où la détresse, le chagrin et les soupirs sont évités. Rends-le digne d'habitation dans les tentes des justes, de paix et de détente », toutes expressions empruntées au rite funèbre.⁶⁴ L'une des sept prières appelle à la consolation pour la famille du défunt, un autre souci important que l'on retrouve dans les textes d'*Acolouthies* funèbres ou de canons.⁶⁵

Bien que de nombreuses parties de l'*Acolouthie* soient secondaires, d'autres sont originales dans cette *Acolouthie*. Par exemple, la prière de la consécration de l'huile stipule que l'huile (qui était probablement dans une lampe) brûle entièrement dans la mémoire de l'âme du défunt pour qui l'*Acolouthie* est lue. La prière correspondante demande à Dieu de sauver l'âme des « ténèbres extérieures et de tout autre châtement terrible ». ⁶⁶ Bien que le langage ici soit plutôt fort, la demande à l'âme d'éviter l'enfer est courante dans les *Acolouthies* funèbres. Cependant, une sotériologie assez étrange apparaît peu à peu dans les prières des sept prêtres. La prière du troisième prêtre cite Mt 18,18, la justification écrite de la demande de pardon des péchés du défunt : « Je vous le dis en vérité, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel ». Puis la prière continue: « Nous plaçons devant vous avec prière cette flamme pour l'âme de celui-ci, votre serviteur (Nom), qui s'est endormi. Nous vous en supplions, libérez-le, pardonnez-le et absous. Libéré-le de la servitude et de la prison éternelles et place-le dans votre lieu lumineux ». ⁶⁷ Cela pourrait être considéré comme une demande générale, si la prière suivante n'en clarifiait pas le sens: « Nous te remercions, ô suprêmement bon, parce que, par les requêtes de tes serviteurs, tu libères des chaînes et tu libères des ténèbres et tu libères

61 Tzerpos 2000, 38-43.

62 Tzerpos 2000, 85-86.

63 Tzerpos 2000, 215 (le texte). Dans certains manuscrits, cette prière devient une prière de renvoi.

64 'έν τόποις φωτεινοῖς, έν τόποις χλοεροῖς, έν τόποις ἀναψύξεως, ένθα ἀπέδρα ὀδύνη, λύπη καί στεναγμός. 'Έν σκηναῖς δικαίων καί εἰρήνης καί ἀνέσεως ἀξίωσον αὐτόν'. Tzerpos 2000, 215.

65 Tzerpos 2000, 231-232 (prière au numéro 15). Christodoulou 2005, II, 43.

66 'τοῦ ἐξωτέρου σκότους καί πάσης ἐτέρας δεινῆς κολάσεως'. Tzerpos 2000, 212.

67 'προσάγομέν σοι μετὰ παρακλήσεως τήν λαμπάδα ταύτην, ὑπέρ τῆς ψυχῆς τοῦ κεκοιμημένου δούλου σου τοῦδε. Ἄνες, ἄφες, συγχώρησον, δεόμεθά σου. Ἀπόλυσον αὐτόν τῶν αἰωνίων δεσμών καί τῆς φυλακῆς, καί κατάταξον αὐτόν εἰς τόν φωτεινόν σου χῶρον'. Tzerpos 2000, 145-146.



de la prison ceux qui ont été enlevés sans préparation et impénitents et qui sont détenus dans l'Hadès ». ⁶⁸ Cette flamme de la lampe, continue la prière, est donc offerte pour le repos de l'âme du mort, afin qu'il puisse être libéré des ténèbres et de la prison. La prière suivante, celui du cinquième prêtre, fournit un cadre à la demande de libération des pécheurs d'Hadès. Il commence par une brève confession de la foi orthodoxe qui comprend les croyances sur la naissance virginale du Christ, l'incarnation et les deux natures et énergies du Christ.

L'accomplissement de cette demande, c'est-à-dire la rémission des péchés des morts, devient apparent avec l'acte rituel de l'holocauste de l'huile. Chaque prêtre prend dans sa main le « papyrus » - probablement une feuille de papier contenant le nom du défunt pour qui le sacrement est accompli - et, tenant l'encensoir dans sa main droite, va devant une image du Christ ou en devant la tombe et lit la prière « Le Dieu des esprits et de toute chair ». ⁶⁹ En lisant la prière, il brûle le papier. ⁷⁰

Le salut de l'huile funèbre- c'est-à-dire la possibilité, par la volonté du clergé et la médiation des saints, de libérer une âme condamnée de l'Hadès - n'est pas isolé. L'*Acolouthia tou nekrosimou euchelaiou* transmet essentiellement le même message. Les deux Acolouthies se sont développées principalement à la fin de la période byzantine et présentent une pensée qui diffère de la tendance dominante byzantine. C'est une autre indication que le concept de vie après la mort n'a jamais été vraiment standardisé.

BIBLIOGRAPHIE

Abrahamse Dorothy (1984): *Rituals of Death in the Middle Byzantine Period* Greek Orthodox Theological Review 29: 125-134.

Αγγελίδη Χριστίνα (1980): *Ὁ βίος τοῦ Ὁσίου Βασιλείου τοῦ Νέου*. Ιωάννινα.

Alexiou Margaret (2002): *The Ritual Lament in Greek Tradition*. 2nd ed. Lanham, MD.

Brooks Sarah T. (2002): *Commemoration of the Dead: Late Byzantine Tomb Decoration (Mid-Thirteenth to Mid-Fifteenth Centuries)*. PhD diss., New York University.

Daley Brian E. (2001): *At the Hour of Our Death': Mary's Dormition and Christian Dying in Late Patristic and Early Byzantine Literature*. *Dumbarton Oaks Papers* 55: 71-89.

Dmitrievskii Aleksei A. (1895-1917): *Opisanie liturgicheskikh rukopisei, khраниashchikhsia v bibliotekakh pravoslavnago Vostoka*. 3 vols. Kiev/Petrograd.

Ευστρατιάδης Σωφρόνιος (1928): *Τυπικὸν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος*. *Ελληνικά* 1: 256-314.

Galadza Peter (2004): *The Evolution of Funerals for Monks in the Byzantine Realm: From the Tenth to the Sixteenth Century*. *Orientalia christiana periodica* 70: 225-257

Marinis Vasileios (2015) a: *'He Who Is at the Point of Death': The Fate of the Soul in Byzantine Art and Liturgy*. *Gesta* 54: 59-84.

Marinis Vasileios (2017) b: *Death and the afterlife in Byzantium: the fate of the soul in theology, liturgy, and art*. New York: Cambridge, University Press.

⁶⁸ Tzerpos 2000, 219, 146-147.

⁶⁹ Tzerpos 2000, 220. Voir aussi Marinis 2017, chapitre 7.

⁷⁰ Ce rituel imite probablement la combustion des baguettes utilisées par les prêtres pour oindre les gens dans l'Onction des malades.



- Podskalsky Gerhard (2002): *Death and Resurrection in Byzantine Theology*. Studi sull'oriente cristiano 6: 35-57.
- Pott Thomas (2000): *La réforme liturgique byzantine: Étude du phénomène de l'évolution nonspontanée de la liturgie byzantine*. Rome. English trans. 2010. Crestwood, NY.
- Σπυριδάκης Γ.Κ. (1950): *Τὰ κατὰ τὴν τελευταίαν ἔθιμα τῶν βυζαντινῶν ἐκ τῶν ἀγιολογικῶν πηγῶν*. Ἐπετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν 20: 75-171.
- Sullivan Denis F., Alice-Mary Talbot, and Stamatina McGrath (2014): *The Life of Saint Basil the Younger: Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version*. Washington, DC.
- Taft R. (1988): *Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite*. *Dumbarton Oaks Papers* 42, 179-194.
- Taft R. (2005): *Cathedral vs. Monastic Liturgy in the Christian East: Vindicating a Distinction*. *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata series* 3,2: 173-219.
- Τρεμπέλας Παναγιώτης (1935): *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας*. Αθήνα.
- Τζέρπος Δημήτριος (2000): *Ἡ ἀκολουθία τοῦ νεκρῶσιμου εὐχελαίου κατὰ τὰ χειρόγραφα εὐχολόγια τοῦ ἸΔ΄-ἸΣΤ΄ αἰ*. Αθήνα.
- ΣΤΟΝ ἸΔΙΟ (2007): *Ἡ ὥρα τοῦ θανάτου καὶ ἡ ἀκολουθία εἰς ψυχορραγοῦντα. Συμβολὴ στη μελέτη τοῦ βυζαντινοῦ εὐχολογίου*. Αθήνα.
- ΣΤΟΝ ἸΔΙΟ (2007): *Ἡ ὥρα τοῦ θανάτου καὶ ἡ ἀκολουθία εἰς ψυχορραγοῦντα. Συμβολὴ στη μελέτη τοῦ βυζαντινοῦ εὐχολογίου*. Αθήνα.
- Velkovska Elena (2000): *Funeral Rites in the East*. In *Handbook for Liturgical Studies*, edited by Anscar J. Churungco, IV: 345-354. Collegeville, MN.
- ΣΤΗΝ ἸΔΙΑ (2001): *Funeral Rites According to the Byzantine Liturgical Sources*. *Dumbarton Oaks Papers* 55: 21-51.
- Velkovska Elena and Stefano Parenti (2011): *Euchologii Barberini Gr. 336*. 3rd ed. Omsk, Russia.
- Χριστοδούλου Θεμιστοκλή (2005): *Ἡ Νεκρῶσιμη ἀκολουθία κατὰ τοὺς χειρόγραφους κώδικες 10^{ου}-12^{ου} αἰῶνος*. 2 τόμοι. Θήρα.
- ΣΤΟΝ ἸΔΙΟ (2004): *Περὶ τῆς κηδείας. Ἱστορικολειτουργικὴ προσέγγιση στη νεκρῶσιμη ἀκολουθία καὶ στα περὶ αὐτῆς τελούμενα*. Λειτουργικά θέματα: 5, Αθήνα.



Η ΦΡΟΝΤΙΔΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΜΕΤΑ ΘΑΝΑΤΟΝ ΖΩΗ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ: ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΚΑΙ ΕΥΧΕΣ ΤΗΣ ΝΕΚΡΩΣΙΜΟΥ ΑΚΟΛΟΥΘΙΑΣ

Summary:

Στην παρούσα εργασία επιχειρήσαμε να παρουσιάσουμε τις αντιλήψεις των Βυζαντινών για την μετά θάνατον ζωή και τις διάφορες πρακτικές (νεκρώσιμες Ακολουθίες, νεκρώσιμους κανόνες, ευχές) που αναπτύχθηκαν με κύριο γνώμονα την έγνοια τους για την κατάταξη της ψυχής σε χώρο αναψύξεως, μέχρι τη Δευτέρα Παρουσία και την τελική τοποθέτησή της σύμφωνα με τα έργα της. Το εν λόγω θέμα είναι ευρύ και περίπλοκο και διάφορες μελέτες έχουν κατά καιρούς εκπονηθεί τόσο στην ελληνική γλώσσα όσο και σε διεθνείς γλώσσες. Εμείς αποφασίσαμε να επικεντρωθούμε κυρίως στις αντιλήψεις των Βυζαντινών για τις επιμνημόσυνες τελετές και τη χρησιμότητά τους καθώς και για τις δύο νεκρώσιμες Ακολουθίες που αναπτύχθηκαν κατά την υστεροβυζαντινή περίοδο. Από τη μελέτη του υπάρχοντος πρωτογενούς υλικού διαπιστώθηκε η πληθώρα ευχών, νεκρώσιμων Ακολουθιών και κανόνων, στόχος των οποίων ήταν η ανακούφιση της ψυχής όσων αναχωρούσαν για τον άλλον κόσμο. Η καταγωγή αυτών των κειμένων είναι κυρίως μοναστική, γι' αυτό και σε αρκετά κείμενα εντοπίζουμε μοναστικά κατάλοιπα. Συνετέθησαν, δηλαδή, αυτά τα κείμενα και αφορούσαν σε κεκοιμημένα μέλη της μοναστικής κοινότητας. Όταν η χρήση αυτών των κειμένων αφορούσαν σε κεκοιμημένα μέλη του απλού λαού, δεν διαπιστώνεται αλλαγή της χρήσης, καθώς η αγωνία για τη μετά θάνατον κατάσταση της ψυχής ήταν κοινή σε μοναχούς και λαϊκούς, πλούσιους και φτωχούς, απλών ανθρώπων ή σημαινόντων μελών της βυζαντινής κοινωνίας, οι οποίοι ίδρυσαν ιερές μονές και με τα τυπικά τους έδιναν οδηγίες για την τέλεση μνημοσύνων, όταν αυτοί θα απέρχονταν από αυτόν τον κόσμο. Η έγνοια και το ανύστακτο ενδιαφέρον, λοιπόν, των Βυζαντινών ήταν διαρκές. Κλείνοντας, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι όλος αυτός ο αριθμός ευχών, νεκρώσιμων Ακολουθιών ή κανόνων αποδεικνύουν την πίστη του απλού ανθρώπου των προβιομηχανικών κοινωνιών για την μετά θάνατον ζωή και την έγκαιρη επέμβαση του Χριστού, της Θεοτόκου ή των Αγίων για την απαλλαγή της ψυχής από τα τελώνια και την τοποθέτησή της σε καλύτερο χώρο πριν από την τελική της κρίση. Άλλωστε, μεγάλος αριθμός αυτών των ευχών στα χειρόγραφα και στα έντυπα ευχολόγια αποδεικνύουν την πίστη του απλού λαού στη σωτηριολογία της Εκκλησίας για την μετά θάνατον ζωή.

Keywords:

Βυζάντιο,
Νεκρώσιμες ακολουθίες,
Κηδεία,
Νεκρώσιμο ευχέλαιο,
Νεκρώσιμες ευχές,
Υμνοι,
Μοναστηριακά τυπικά.



Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΗΣ ΒΕΡΓΑΣ ΤΟΥ ΑΛΜΥΡΟΥ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ**

Παναγιώτης Μπαζίγος*

Δρ, Γραμματέας Μεσσηνιακής Αμφικτυονίας,
Καλαματα- Ελλάδα,
Τακτικό Μέλος «Ι.Ε.Θ.Π – Πάτρας»

Περίληψη:

Η Οθωμανική αυτοκρατορία μη μπορώντας να καταστείλει την Ελληνική Επανάσταση, ζήτησε τη βοήθεια του πασά της Αιγύπτου Μωχάμετ Άλυ, προσφέροντάς του ως αντάλλαγμα την Κρήτη. Στις 11 Φεβρουαρίου 1825 αποβιβάστηκε στη Μεθώνη ο αιγυπτιακός στρατός που είχε Ευρωπαϊκή εκπαίδευση. Χωρίς δυσκολία κυριάρχησε στην Πελοπόννησο και παντού έκαψε πόλεις και χωριά. Το Δεκέμβριο του 1825 συμμετείχε στην πολιορκία του Μεσολογγίου. Δεν μπόρεσε να αλώσει την πόλη και οι υπερασπιστές της στις 10 Απριλίου 1826 έκαναν ηρωική έξοδο.

Όταν γύρισε στην Πελοπόννησο πολέμησε τους Μανιάτες (22- 24 Ιουνίου 1826) στο Αλμυρό. Κάτοικοι της Μάνης και λίγοι Μεσσήνιοι ήταν οχυρωμένοι πίσω από ένα τείχος τη «Βέργα», στην όχθη ενός χειμάρρου και νίκησαν τον στρατό του Ιμπραήμ.

Ο Ιμπραήμ αποβίβασε 1.500 στρατιώτες στον όρμο του Διρού τη νύχτα 22 προς 23 Ιουνίου, αλλά και εκεί ηττήθηκε. Για τρίτη φορά νικήθηκε από τους Μανιάτες στον Πολυάραβο στις 28 Αυγούστου 1826.

Οι τρεις αυτές ήττες του τον ανάγκασαν να αλλάξει συμπεριφορά προς τους Έλληνες και να γίνει φιλικός και συνεργάσιμος, στην προσπάθειά του να τους πείσει να παραδώσουν τα όπλα και να προσκυνήσουν. Δεν βρήκε όμως ανταπόκριση. Μετά την Έξοδο του Μεσολογγίου τα φιλελληνικά σωματεία της Ευρώπης πίεζαν τους βασιλείς να παρέμβουν για να σταματήσει η αιματοχυσία. Οι Νίκες των Μανιατών επηρέασαν ευνοϊκά τους λαούς την Ευρώπης και τους βασιλείς ότι δεν τελειώνει γρήγορα η αιματοχυσία και αποφάσισαν να παρέμβουν. Αποτέλεσμα αυτών ήταν το πρωτόκολλο του Λονδίνου, που υπήρξε η πρώτη φωτεινή ακτίνα της ελευθερίας των Ελλήνων.

Article info:

Received: October 17, 2021

Correction: December 5, 2021

Accepted: January 29, 2022

Λέξεις κλειδιά:

Αλμυρό,
Βέργα,
Επανάσταση,
Ιμπραήμ,
Μάνη,
Μανιάτες.

** Εισήγηση στο Διεθνές Συνέδριο του *Ιδρύματος Εθνικού και Θρησκευτικού Προβληματισμού* και του *Περιοδικού SingiLogos – Πανεπιστημίου Singidunum - Βελιγραδίου* για τα 200 χρόνια από την Ελληνική Επανάσταση (7/11/2021).



ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η Ελληνική Επανάσταση του 1821 ουσιαστικά άρχισε με την άνευ όρων απελευθέρωση της Καλαμάτας στις 23 Μαρτίου 1821, κατά την οποία «έπνευσε πνοή ελευθερίας»¹ που παρέσυρε όλη την Ελλάδα και σάρωσε την Οθωμανική αυτοκρατορία. Στα δύο πρώτα χρόνια η επανάσταση είχε μια ένδοξη και νικηφόρο πορεία. Σχεδόν όλος ο Μοριάς είχε ελευθερωθεί. Η Οθωμανική αυτοκρατορία διατηρούσε στον Μοριά τα φρούρια της Κορώνης, της Μεθώνης, της Πάτρας και ένα μικρό κάστρο στο Ρίο. Ακολούθησαν όμως δύο χρόνια εμφυλίων διενέξεων και πολεμικών συρράξεων. Η Υψηλή Πύλη βλέποντας ότι δεν μπορεί να καταστείλει την Ελληνική Επανάσταση ζήτησε από τον Μωχάμετ Άλυ, τον πασά της Αιγύπτου, που αποτελούσε τμήμα της Οθωμανικής αυτοκρατορίας, να στείλει στρατό στην Πελοπόννησο για να την καταπνίξει. Ως αντάλλαγμα θα του παραχωρούσε την Κρήτη.

Ο Μωχάμετ Άλυ είχε καλέσει στην Αίγυπτο έμπειρους αξιωματικούς των Ναπολεόντειων πολέμων, για να οργανώσουν και να εκπαιδεύσουν τον στρατό του, που πολεμούσε πλέον κατά τα Ευρωπαϊκά πρότυπα. Δηλαδή παρατασσόταν σε φάλαγγα βαδίζοντας κατά του εχθρού σε σύγκρουση εξ επαφής.

Τα όπλα του ήταν από τα καλλίτερα της εποχής και στην κάνη προσάρμοζαν λόγχη. Τα λογχοφόρα όπλα πλεονεκτούσαν σε μήκος στις εξ επαφής συγκρούσεις από το γιαταγάνι των Ελλήνων. Επίσης ο στρατός αυτός είχε και σώματα ατάκτων Κρητών και Αλβανών άριστα εκπαιδευμένο ιππικό, πυροβολικό, μηχανικό, υγειονομικό, εφοδιασμό και ό,τι άλλο διέθετε ένας σύγχρονος στρατός της εποχής εκείνης.² Αρχηγός ήταν ο Ιμπραήμ πασάς, θετός γιός του Μωχάμετ Άλυ.

Μετά την καταστροφή της Κάσου και εν μέσω του εμφυλίου, στις 11 Φεβρουαρίου 1825 αποβιβάστηκε η πρώτη αποστολή στρατευμάτων στη Μεθώνη, η οποία ήταν υπό Οθωμανική κατοχή, με 4.000 πεζούς και 400 ιππείς.³ Ακολούθησαν αργότερα και άλλες αποστολές. Οι αποβιβασθέντες δεν βρήκαν καμία αντίσταση. Τα Ελληνικά στρατεύματα που είχαν εισχωρήσει στην Πελοπόννησο, ιδιαίτερα στη βόρειο-δυτική πλευρά, που θα έπρεπε να αντιδράσουν αμέσως στην αποβατική ενέργεια των Αιγυπτίων, αδρανούσαν.

Ο Ιμπραήμ στη Μεσσηνία

Η πρώτη κίνηση του Ιμπραήμ ήταν να λύσει την πολιορκία του Κάστρου της Κορώνης και στη συνέχεια να στραφεί προς το Νεόκαστρο, το Κάστρο της Πύλου. Η φρουρά του Νεόκαστρου αντιστάθηκε ηρωικά. Αντίθετα τα Ελληνικά στρατεύματα που ήταν εκτός του φρουρίου έδειξαν αδράνεια.

Ο Ιμπραήμ κέρδιζε τη μια μάχη κατόπιν της άλλης. Νίκησε τους Έλληνες με σημαντικές απώλειες στη Σχινόλακκα, μετά στα Κρεμμύδια, κατέλαβε με απόβαση τη Σφακτηρία. Παραδόθηκε το Παλαιόκαστρο, γιατί δεν ήταν καθόλου εφοδιασμένο. Στις 11 Μαΐου παραδόθηκε και το Νεόκαστρο από την έλλειψη νερού με συμφωνία, στο οποίο οι

1 Η πρώτη προκήρυξη της Μεσσηνιακής Γερουσίας προς τας Ευρωπαϊκάς Αυλάς.

2 Αρχείο Ρώμα Διον. Τομ Α', 340-366.

3 Γ.Α.Κ. Συλλ. Βλάχ. Εκτ. Φακ.9 εγγρ.049/6-3-1825.



Έλληνες παρέδωσαν τα όπλα τους. Παρά όμως τη συμφωνία, ο Ιμπραήμ, κράτησε τον Γιωργάκη Μαυρομιχάλη και τον Παναγιώτη Γιατράκο με την πρόφαση ότι και οι Έλληνες κατά την παράδοση του Ναυπλίου είχαν κρατήσει τους εκεί πασάδες και δήλωνε ότι ήταν πρόθυμος να τους ανταλλάξει με τους πασάδες του Ναυπλίου.⁴

Μέχρι τότε η συμπεριφορά του Ιμπραήμ προς τους Έλληνες ήταν διπλωματική και τους συμβούλευε να παραδώσουν τα όπλα και να γυρίσουν στις δουλειές τους.⁵ Μετά τη μάχη στο Μανιάκι στις 20 Μαΐου και την καταστροφή του Παπαφλέσσα η συμπεριφορά του έγινε απάνθρωπα σκληρή αφήνοντας το υποκριτικό του ύφος αφού ο χαρακτήρας του κατά τον Ρομέι, που περιέγραψε τον Ιμπραήμ, ήταν «...θηριώδης πάντοτε και πάντοτε βάρβαρος διψά για αίμα και ερείπια και όλεθρόν. Αλοίμονον εις τους Έλληνας αν λάβουν την ατυχίαν να σαγηνευθούν από τα απατηλές υποσχέσεις του ...».⁶

Στη συνέχεια προχώρησε, έκαψε την Καλαμάτα μπήκε στη Μάνη μέχρι τις Κιτριές, καταστρέφοντας όλα τα οχυρά και τους πύργους των Μανιατών. Ακολούθησαν οι μάχες με τον Κολοκοτρώνη, τον οποίο νίκησε στη μάχη της Τραμπάλας και στα Τρίκορφα της Τριπολιτσάς. Όλο το καλοκαίρι του 1825 γύριζε σε διάφορες επαρχίες του Μοριά, αφήνοντας στο πέρασμά του πτώματα, χαλάσματα κι αποκαΐδια κι έσερνε πίσω του αιχμαλώτους γέρους και γυναικόπαιδα.

Ο Ιμπραήμ, τον Δεκέμβριο του 1825 πήγε στο Μεσολόγγι, που το πολιορκούσε ο Κιουταχής. Μετά την ηρωική έξοδο των Μεσολογγιτών (10 Απριλίου 1826), γύρισε στην Πελοπόννησο να ξεκουράσει το στρατό του και να συνεχίσει το καταστροφικό του έργο εκεί όπου οι Έλληνες δεν τον προσκυνούσαν.⁷

Ο Ιμπραήμ εναντίον της Μάνης

Για τη Μάνη, ο Ιμπραήμ συνομιλούσε και αλληλογραφούσε με τον Γιωργάκη Μαυρομιχάλη, γιό του Πετρόμπεη, από τότε που τον κρατούσε στην Πύλο, αλλά και μετά που τον άφησε, με σκοπό να πείσει τον πατέρα του και τους Μανιάτες να έρθουν σε κάποια συμφωνία, κάτι που δεν γινόταν.⁸ Η επαφή αυτή γινόταν σε γνώση και με την έγκριση της Ελληνικής Διοίκησης με σκοπό κάποιος ταχυδρόμος να επιχειρήσει να σκοτώσει τον Ιμπραήμ. Έτσι στις 29 Μαΐου 1826 ο Ιμπραήμ έστειλε επιτιμητική επιστολή στον Γιωργάκη Μαυρομιχάλη, διότι δεν είχε προετοιμάσει μια συμφωνία και απαιτούσε σε δέκα ημέρες να προσκυνήσουν οι Μανιάτες, γιατί σε αντίθετη περίπτωση, θα εισέβαλε στη Μάνη να κάψει τα χωριά και αιχμαλωτίσει τις γυναίκες, που σήμαινε και την ατίμωσή τους, για την ικανοποίηση των στρατιωτών του.

Η επιστολή αυτή δόθηκε στην Εφορεία της Σπάρτης, δηλαδή της Μάνης,⁹ που την αποτελούσαν ο Ιωάννης-Κατσή Μαυρομιχάλης, ο Διονύσιος Μούρτζινος, ο Τζαννετάκης Γρηγοράκης, ο Θανασούλης Κουμουνδουράκης, ο Νικολάκης Χρηστέας, ο Παναγιώτης Δουράκης, ο Πανάγος Κυβέλος κ.ά.. Η απάντηση των Μανιατών και λίγων Πελοποννησίων

4 Γ.Α.Κ. Έκτ., Φάκ.86, έγγρ 128 και 129.

5 Γ.Α.Κ. Συλλ. Βλάχ. Α Φακ.8 εγγρ.126/20-2-1825.

6 Αρχείο Ρώμα Διον. Τομ Α', 366.

7 Καπετανάκης Γ.Σ., (2015), 635-664.

8 Ρέππας Χρ. Υπόθεσις Κατασκοπίας.

9 Αμβρ. Φραντζή τομ. 2, 444.



που είχαν καταφύγει εκεί, ήταν αρκετά προκλητική και τελείωνε με τα παλληκαρήσια λόγια: «...και σε περιμένω με όσες δυνάμεις θελήσης».¹⁰ Έτσι ο Ιμπραήμ ετοίμασε τον στρατό του και τον εγκατέστησε στη «Μπούκα» το επίνειο του Νησιού, της σημερινής Μεσσήνης, δώδεκα χιλιόμετρα δυτικά της Καλαμάτας.

Οι Μανιάτες οχυρώνονται στη «Βέργα» του Αλμυρού

Στη μακρόχρονη ιστορία του Αλμυρού (νερού κατά τον Πausανία¹¹) αναφέρονται πολεμικές συγκρούσεις, η πρώτη των οποίων είναι κατά την κάθοδο των Δωριέων. Εκεί είναι η είσοδος στη δυτική Μάνη.¹² Μεταξύ του Μεσσηνιακού κόλπου και του Καλαθίου όρους (βουνό της Σέλιτσας, ονομαζόμενο και Μπουρολίβας) είναι οι πρόποδες του βουνού, όπου το έδαφος από την παραλία παρουσιάζει ανηφορική κλίση, η οποία αυξάνει ανατολικά προς το βουνό, μέχρι που γίνεται απόκρημνη. Η επικλινή αυτή λουρίδα γης, πλάτους περίπου 1.000 μέτρων, περιέχει και φυσικές διαβρωτικές χαραδρώσεις.

Το 1805 πέρασε από το Αλμυρό ο Άγγλος περιηγητής William Gell και είδε μια μάντρα από ξερολιθιά στον νοτιότερο και μεγαλύτερο των χειμάρρων-χαραδρών. Ένας κάτοικος του είπε, πως από εκεί και πέρα δεν έχουν περάσει οι Τούρκοι.¹³ Αυτή η ξερολιθιά φαίνεται ότι, καταστράφηκε το 1825, όταν ο αιγυπτιακός στρατός έκαψε την Καλαμάτα και έφτασε μέχρι τις Κιτριές, καταστρέφοντας τα αμυντικά έργα των Μανιατών.

Τη θέση αυτή οι Έλληνες επέλεξαν να αμυνθούν, στο Αλμυρό, επτά χιλιόμετρα Ν.Α. της Καλαμάτας. Για να πλησιάσει κανείς τη θέση αυτή από την Καλαμάτα έπρεπε στα τελευταία 1.500 μέτρα, να διαβεί πέντε χαραδρες βάθους από 4 έως 6 μέτρα και πλάτους από 8 έως 10 μέτρα, κάτι που δυσκόλευε το ιππικό για να κάνει επέλαση και να δημιουργήσει πανικό, αλλά και τον τακτικό στρατό να προχωρήσει σε φάλαγγα. Όπως μας πληροφορεί ο Θεόδωρος Κολοκοτρώνης, όταν ο Ιμπραήμ έλειπε στο Μεσολόγγι, οι Μανιάτες κατασκεύασαν με ξερολιθιά, ένα αμυντικό (ευθύγραμμο) τείχος στο νότιο χείλος μιας ρεματιάς, τη «Βέργα», όπου στην χαλικώδη εκβολή της ήταν τα σπίτια των Καπετανιάνων.¹⁴ Η μάνδρα αυτή είχε μήκος 1.200 μέτρων και ύψος περίπου 1,5 μ.. Κατά τον Δ. Κόκκινο «...αν το σημείο τούτο παρεβιάζετο όλη η γραμμή θα κατέρρεε και οι αμυνόμενοι θα εβάλλοντο εκ των νώτων».¹⁵

Το οχυρό της Βέργας κάλυπτε τον όρμο του Αλμυρού, όπου ήταν Τελωνείο, το οποίο ενοικίαζε η οικογένεια Καπετανάκη. Από τις εισπράξεις όφειλε 10.000 γρόσια στη Διοίκηση (Οθωμανική). Μέρος των χρημάτων αυτών φαίνεται ότι χρησιμοποιήθηκαν για την οχύρωση του τόπου με την εργασία των Σελιτσάνων, των Αλτομιριανών και λοιπών Αβιατών. Αρχηγός της οικογένειας ήταν τότε ο Γέρο-Παναγιωτάκης με τα παιδιά του και τα ανίψια του. Τα σπίτια των Καπετανάκηδων, που ήταν στη Βέργα, κάλυπταν το ευπαθές σημείο της, δηλαδή την παραλία. Εκεί και η κοίτη του χειμάρρου πλάτυνε και σχημάτιζε χαλικώδη παραλία. Το μεγαλύτερο οικοδόμημα ήταν η «καζάρμα» (casarma),

10 Σπ. Τρικούπης, τομ. Δ', 19-20.

11 Πausανίου Μεσσηνιακά. (1979), 35.

12 Σκοπετέας Στ. (1951). Τομ. Β., 103-106.

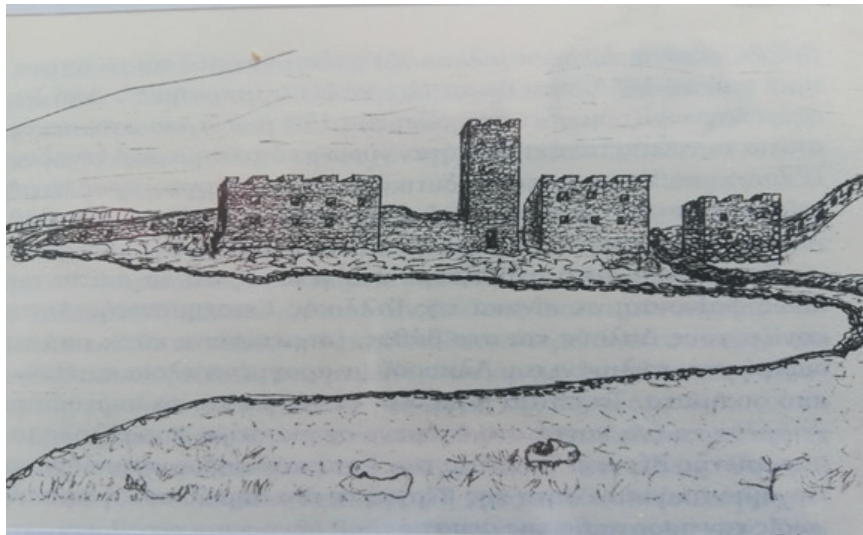
13 Σοφία Σ. Καπετανάκη. (1990). Λακωνικά Σπουδαί 10, 499-524.

14 Θ. Κολοκοτρώνης ό.π., 173.

15 Διονύσιος Κόκκινος. (1956). Τομ. Ι, 153.



που σημαίνει στρατώνας. Ανατολικότερα ήταν ο πύργος του Σταυριανού Καπετανάκη (γιου του γέρο-Παναγιωτάκη), που ήταν το παρατηρητήριο του οχυρού και είχε το όνομα «φυλακή», δηλαδή φυλάκιο. Πιο ανατολικά ήταν ακόμη δύο σπίτια μελών της οικογενείας. Η Βέργα απέληγε σε μια βραχώδη έξαρση το «Καστράκι». Στα 200 μέτρα από τη θάλασσα, εκεί που περνούσε ο δρόμος της εποχής εκείνης ήταν ένα πυροβολείο.¹⁶ Σχεδιαστική παράσταση των σπιτιών των Καπετανάκηδων και το δυτικό τμήμα της «Βέργας» προερχόμενη από πίνακα ζωγραφικής της Γαλλικής Επιστημονικής Αποστολής, στις μάχες της Βέργας (22-24 Ιουνίου 1826), σχεδίασε ο Παν. Μπαζίγος σε συνεργασία με τον Στ. Γ. Καπετανάκη.



Σχέδιο των σπιτιών Καπετανάκηδων και του δυτικού τμήματος της «Βέργας» του Π. Μπαζίγος, από ευρύτερο πίνακα ζωγραφικής της Γαλλικής Επιστημονικής Αποστολής



Φωτογραφία, 2021, του κεντρικού τμήματος της «Βέργας» του Αλμυρού



Μετά τη μάχη, για να γίνει ασφαλέστερο το οχυρό της ξερολιθιάς της Βέργας, αντικαταστάθηκε από νέο τείχος με ασβεστοκονίαμα, που θα άντεχε και σε κανονιοβολισμό. Το τείχος αυτό δεν διατηρήθηκε, ώστε, όταν το 1926 γιορτάστηκε η επέτειος της εκατονταετίας, υπήρχαν ελάχιστα υπολείμματα. Το 1935 η Λέσχη Λακώνων Αθηνών κατασκεύασε το τείχος που υπάρχει σήμερα¹⁷ και εμφανίζεται στη Φωτογραφία.

Το χρονικό των μαχών στη Βέργα.

Η μάχη της Βέργας αποτυπώνεται στο σχεδιάγραμμα επί Χάρτου του Κων. Λ. Κοτσώνη. Στις 20 Ιουνίου 1826 ο Ιμπραήμ από τη «Μπούκα» της Μεσσήνης, διαχώρισε το στρατό του σε δύο μέρη.¹⁸ Το πρώτο με 1.500 στρατιώτες θα πήγαιναν με τον στόλο του Ιμπραήμ στον όρμο του Διρού. Οι υπόλοιποι 6-8.000, θα ακολουθούσαν τον Κεχαγιά του Ιμπραήμ και θα βάδιζαν εναντίον της Βέργας του Αλμυρού. Στις 21 Ιουνίου, ο Ιμπραήμ έπλευσε στις ακτές της Έξω Μάνης και κανονιοβόλησε και ορισμένα χωριά, όπως την Τραχήλα, τον Άγιο Δημήτριο και τις Κιτριές, για να πιστέψουν οι κάτοικοι ότι σκόπευε εκεί να κάνει απόβαση, ενώ άλλοι θεώρησαν ότι, ήθελε να φοβίσει τους κατοίκους να μείνουν στον τόπο τους και να μη πάνε στο Αρμυρό, όπου ήταν το στρατόπεδο των Μανιατών.

Κατά την έναρξη της μάχης οι υπερασπιστές της Βέργας ήταν περίπου 2.000, ενώ στο τέλος του πολέμου έφθαναν τις 4.000, γιατί συνεχώς έρχονταν κι άλλοι πολεμιστές. Οι Μαυρομιχαλαίοι¹⁹ εκτός από 700 Μανιάτες είχαν μαζί τους και 220 Πελοποννησίους, ο Στέφανος Πικουλάκης είχε 200 Μανιάτες, 80 Πελοποννησίους και 60 Κρητικούς, και οι Καπετάκηδες είχαν 350 Μανιάτες και 120 Πελοποννησίους. Επίσης υπήρχαν και άλλες ομάδες με τους οπλαρχηγούς τους. Αρχηγός του πολέμου ήταν ο Ιωάννης- Κατσής Μαυρομιχάλης. Ένα μέρος των Μανιατών είχε τοποθετηθεί στη βόρειο-δυτική πλαγιά του βουνού κοντά στο μοναστήρι της Αγίας Τριάδος, απ' όπου περνούσε δρόμος προς το χωριό Άνω Σέλιτσα. Από αυτή τη διάβαση θα μπορούσαν οι εχθροί να περάσουν και να βρεθούν στα νώτα της παράταξης της Βέργας.

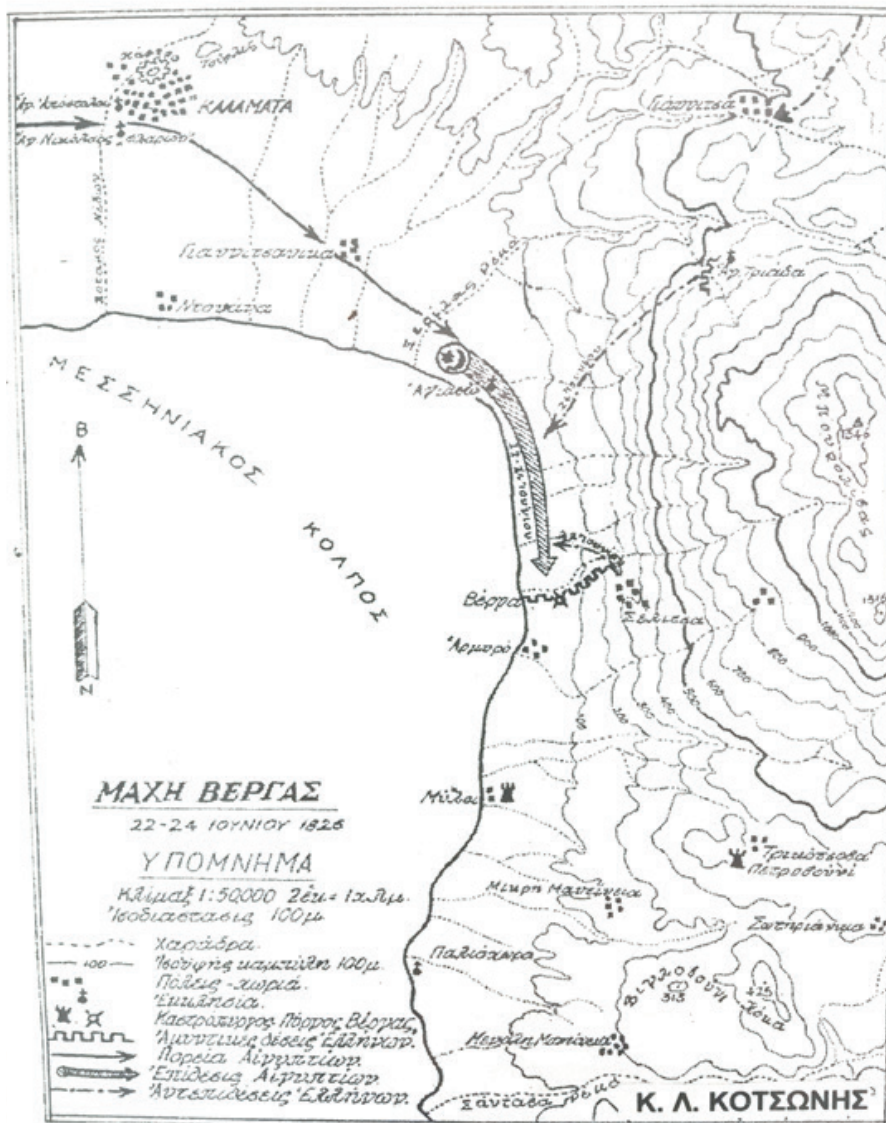
Πριν από το χάραμα της 22ας Ιουνίου 1826 ξεκίνησε από την Μπούκα η αιγυπτιακή στρατιά με πορεία δυτική προς το Αλμυρό και φθάνοντας στην Αγία Σιών (ανάντι του ξενοδοχείου Φιλοξένεια) συνέχισε νότια. Στη Μάνη δρόμοι δεν υπήρχαν παρά μόνο γιδόστρατα, αυτά δυσκόλευαν την πορεία συντεταγμένων μεγάλων στρατιωτικών μονάδων και, καθώς εκεί ο τόπος διασχίζονταν από χειμάρρους, έκαναν την πορεία δυσκολότερη. Με το πρώτο φως της ημέρας αντίκρυσαν οι Αιγύπτιοι τη μάντρα, πίσω από την οποία ήταν οι Μανιάτες και οι φίλοι τους πρόσφυγες από τη Μεσσηνία, που για λόγους ασφαλείας είχαν καταφύγει στη Μάνη.

Οι πεζοί Τουρκοαιγύπτιοι με αρχηγό τον Κεχαγιάμπεη και σύμβουλάτορα το Γάλλο συνταγματάρχη Seve, αλλαξόπιστο Σουλεϊμάνμπεη, δίνουν τις διαταγές και κατά την επίθεση επιτάχυναν το βηματισμό τους και το ιππικό έκανε επέλασή για να τρομάξουν τους αντιπάλους τους, νομίζοντας ότι τα άλογά τους θα περνούσαν με ένα άλμα τη μάντρα και θα κομματίαζαν τους υπερασπιστές του οχυρού. Τα πράγματα όμως εξελίχτηκαν διαφορετικά. Το ιππικό είχε λίγα μέτρα να τρέξει πριν τη Βέργα για να κάνει ισχυρή επέλαση.

17 Καπετανάκης Σ. Γ. (2015), 644-649.

18 Γενική Εφημερίς της Ελλάδος αρ. φ.70/30-6-1826.

19 Αμβρ. Φραντζή, 447.



Σχεδιάγραμμα Μάχης Βέργας Αλμυρού υπό Κ. Λ. Κοτσώνη

Έτσι απογοήτευση περίμενε τους επιτιθέμενους ιππείς και πεζούς, γιατί η χαμηλή μάντρα, που πρόβαλε μπροστά τους, βρισκόταν στο νότιο άνω χείλος της ρεματιάς του χειμάρρου με την κοίτη να έχει βάθος αρκετών μέτρων, πράγμα που την έκαναν αξεπέραστη. Πίσω δε από τη μάντρα βρίσκονταν ψυχωμένοι πολεμιστές. Εκείνη την ημέρα έγιναν συνολικά εννέα έφοδοι. Όλες αποτυχημένες με πολλούς νεκρούς και τραυματίες. Με αγαλλίαση οι Έλληνες έβλεπαν, άλλους να τους φορτώνουν σε ζώα κι άλλους σε λαντζόνια (μικρά πλοία) για να τους απομακρύνουν από το πεδίο της μάχης.

Ένα αιγυπτιακό πλοίο, φορτωμένο με στρατιώτες, έπλευσε νοτιότερα από την αμυντική γραμμή των Ελλήνων. Προφανώς για να τους αποβιβάσει στα νώτα των υπερασπιστών της Βέργας. Αμέσως ο Σταυριανός Καπετανάκης με μια ομάδα εκατό Ελλήνων το παρακολούθησαν από την παραλία και το πυροβολούσαν, για να μην πλησιάσει την ακτή, έτσι απέτυχε και αυτή η προσπάθεια των Αιγυπτίων.



Γυναίκες από τη Σέλιτσα και τα άλλα χωριά του Σταυροπηγίου (μετέπειτα Δήμου Αβίας) μετέφεραν νερό για τους μαχητές της Βέργας. Ψωμί έφερε ένα καΐκι από την Καρδαμύλη. Ο Ηγούμενος της μονής της Παναγίας του Χελμού των Γαϊτσών με τη θαυματουργή εικόνα της Παναγίας και ο Ηγούμενος της μονής Βελανιδιάς των Μαλεβριανικών στα Βαρούσια της Ζαρνάτας με την εικόνα του τέμπλου του Αγίου Νικολάου περιέρχονταν την ελληνική παράταξη και ευλογούσαν τους μαχητές οι οποίοι αγωνιζόνταν «υπέρ πίστεως και πατρίδος».²⁰

Τόσος ήταν ο ενθουσιασμός των υπερασπιστών της Βέργας, που δεν κρατιόνταν και έβγαιναν από τα ταμπούρια τους και καταδίωκαν τους υποχωρούντες Αιγύπτιους, πολλούς από τους οποίους φόνευαν. Ιδιαίτερα ο παπά-Πανάγος Ρούσσοσ από την Αράχοβα της Μάνης, που σκότωσε πέντε εχθρούς, όπως το βεβαίωνε σχετικό πιστοποιητικό. Ιδιαίτερη επίδοση στην καταδίωξη των Αιγυπτίων είχαν οι πολεμιστές από τα Σκυφιάνικα.²¹

Το ανακοινωθέν των αγωνιστών της Βέργας έγραφε:²² «...Ειδοποιούμεν προς άμετρον χαράν της Στρατ. Διοικήσεως, ότι σήμερον περί το πρωί μας ήλθεν ο εχθρός όλος συσσωματωμένος με τακτικούς και άτακτους πεζούς και ιππείς έως οκτώ χιλιάδες, επίσαμεν την Βέργαν τακτικώς και με Σπαρτιατικήν τω όντι γενναιότητα αρχίσαμεν τον πόλεμον, και με την συνηθισμένην τους εφόρμησιν έκαναν εννέα γιουρούσια, πλην εύρον ανθίστασιν ανωτέραν, και ούτως επέστρεφον με μεγάλην των ζημίαν. Μόλις ημπορούσαμεν να κρατώμεν την ορμήν των Σπαρτιατών, οίτινες πηδώντες το αδύνατον των πολεμούντων, εβγήκαν έξω από την Βέργαν και τους εκυνήγησαν...»

Τελικά ο αιγυπτιακός στρατός ηττημένος οπισθοχώρησε και στρατοπέδευσε στην Αγία Σιών (Αγιασώ), 5 χλμ. ανατολικά της Καλαμάτας. Την επόμενη ημέρα, 23 Ιουνίου, μια ομάδα Αιγυπτίων ιππέων πλησίασε τη Βέργα, αλλά όταν δέχτηκε πυροβολισμούς, γύρισε στο στρατόπεδό της. Φαίνεται ότι, ήταν αναγνωριστική περίπολος.²³

Την τρίτη ημέρα, 24 Ιουνίου, ο αιγυπτιακός στρατός από νωρίς το πρωί άρχισε τις εφόδους του, συγκεντρώνοντας τις προσπάθειές του στο δυτικό μέρος της Βέργας. Το ανακοινωθέν της 24^{ης} Ιουνίου²⁴ περιλαμβάνει τα ακόλουθα: «...Οι προς το μέρος της Αγίας Τριάδος τοποθετημένοι Σπαρτιάται, βλέποντες τον εχθρόν όλον συσσωματωμένον και πολεμούντα αποφασιστικώς το παραθαλάσσιον, όρμησαν κατ' επάνω τους από το ύψος της θέσεώς των και καταβάντες εις το επίπεδον με πρώτην ορμήν edίωξαν αυτόν, βάλλοντές τον εις αταξίαν. Συγχρόνως δε εξελθόντες και οι λοιποί των προμαχώνων των τον εκτύπησαν με γενναιότητα απαραδειγμάτιστον, του εσκότωσαν υπέρ τα δεκαπέντε άλογα, πολλούς ιππείς και ως εκατόν τακτικούς, τους οποίους, φέροντες εις τους ώμους τους βλέπουν ήδη να τους ιμβαρκαρουν εις τα λαντζόνια...».

20 Κ. Λ. Κοτσώνη (1974), Βέργα σύμβολο θάρρους και αντοχής, Ιθώμη 6.

21 Καπετανάκης Γ.Σ. (2008). Αριστεία του 1821 σε Μανιάτες Αγωνιστές.

22 Α. Λιγνού Αρχείο Κοινότητας Ύδρας, τομ. ΙΒ, 227-8. Δ.Β. Βαγιακάκου, ο.π., 128-9.

23 Α. Λιγνού Αρχείο Κοινότητας Ύδρας, τομ. ΙΒ σ. 262. Δ.Β. Βαγιακάκου, ο.π., 118.

24 Διον. Δ. Ρώμα, Αρχείον σ.262-3. Δ. Β. Βαγιακάκου, ο. π., 122.



Μετά την απόσυρση των εχθρών από τη Βέργα έφθασε και ο Γιωργάκης Μαυρομιχάλης με 500 στρατιώτες. Έφερε όμως την είδηση ότι αιγυπτιακός στρατός αποβιβάστηκε στον όρμο του Διρού. Επειδή οι υπερασπιστές της Βέργας είχαν αυξηθεί, αμέσως 1.000 από αυτούς, υπό την ηγεσία του Αναστασίου Μαυρομιχάλη, ξεκίνησαν και την άλλη ημέρα το πρωί ήταν στο Διρό και πήραν μέρος στην τελική μάχη, που πέταξαν τους εχθρούς στη θάλασσα. Μέχρι τότε οι γυναίκες του Δυρού με δρεπάνια και πέτρες και οι εναπομείναντες γέροντες κρατούσαν τους Τουρκοαιγύπτιους.

Την επόμενη ημέρα έφθασε στη Γιάννιτσα και ο Θεόδωρος Κολοκοτρώνης με 2.000 στρατιώτες. Γινόταν προετοιμασία να γίνει νυχτερινή επιδρομή στον αιγυπτιακό καταυλισμό και υπήρχε κατάλογος με 800 εθελοντές. Αλλά η παρουσία μεγάλου αριθμού Ελλήνων, ανάγκασε τους Αιγύπτιους να εγκαταλείψουν τη θέση τους και να κατασκηνώσουν στις εκβολές του Νέδοντα ποταμού της Καλαμάτας. Όταν πλέον έμαθαν την έκβαση της καταδρομικής τους επιχείρησης στον όρμο του Διρού, έφυγαν για τη Μεθώνη.

Οι σημαντικότεροι αρχηγοί των Μανιατών, που ήταν τα βασικά μέλη την Εφορεία της Σπάρτης, ήταν στον πύργο του Κουμουνδουράκης στο κάστρο της Ζαρνάτας. Εκεί ήταν ο Ιωάννης-Κατσή Μαυρομιχάλης, ο Διονύσιος Μούρτζινος, ο Τζαννετάκης Γρηγοράκης, ο Νικολάκης Χρηστέας και άλλοι.

Στην πρώτη γραμμή του μετώπου, στην ξερολιθιά της Βέργας ήταν ο Αναστάσης Μαυρομιχάλης, ο Ηλίας Κατσάκος-Μαυρομιχάλης, ο Νικόλαος Πιερράκος-Μαυρομιχάλης έχοντας 700 Μανιάτες και 220 Πελοποννησίους. Ο Στέφανος Πικουλάκης με 20 Μανιάτες, 80 Πελοποννησίους και 60 Κρήτες. Μαζί τους ήταν και ο Ηλίας Χρυσοσπάθης.

Από τους Καπετανάκηδες ήταν ο γέρο-Παναγιωτάκης με τον γιο του τον Σταυριανό και τα μικρότερα παιδιά του. Από τα ανίψια του ήταν ο Χριστόδουλος, ο Βενετσάνος και ο Γιαννιός, παιδιά του καπετάν Γιωργάκη, ο Παναγιώτης και ο Γεώργιος του Πιέρου, ο Παναγιώτης και ο Αντώνης του Γιάννη, που ήταν γνωστοί ως Γιανναίοι, με 350 Αβιάτες και 120 Πελοποννησίους (Μεσσηνίους πρόσφυγες).

Ο Γαλάνης και ο Ανδρέας Κουμουνδουράκης, ο Αντώνιος Αλημπαρούτης-Τζαννετάς-Τρουπάκης, ο Ιωάννης Τρουπάκης, ο Στέφανος Χρηστέας, ο Παναγιώτης Δουράκης, ο Ηλίας, ο Αναστάσιος και ο Βενετσάνος Κυβέλος, ο Παναγιώτης Κοσονάκος, ο Γεωργάκης Δραγωνάκος-Γρηγοράκης, και πολλοί ακόμη τοπικοί αρχηγοί Μανιατών και απλοί πολεμιστές.²⁵

Μεγάλη ήταν και η συμμετοχή του κλήρου, όπως²⁶ ο κλήρος του Σταυροπηγίου, από το Μητροπολίτη Γαβριήλ Φραγκούλη μέχρι το νεότερο διάκο, ο Λαγίας (Ασίνης) Μακάριος Σαμπατακάκης, ο αρχιμανδρίτης Θεοδόσιος Φρουντζάκης από το Κουσκούνι της Αερόπολης, ο αρχιμανδρίτης Αγγελετάκης, ηγούμενος της Μονής Βελανιδιάς Μαλεβρακίων, ο ηγούμενος της Παναγίας του Χελμού Γαϊτσών Πάϊσιος Παρασκευάκης, ο παπα-Γρηγοράκης από τα Τσέρια, κ.α. Αργότερα η κοινότητα Σέλιτσας μετονομάστηκε σε κοινότητα Βέργας.

²⁵ Καπετανάκης Σ.Γ., (2015), 673.

²⁶ Α.Χ.Ε.Β.Ε. κουτί 116, Φακ. 28.



Ο Ιμπραήμ επιτίθεται στη Μάνη από τη Λακωνία

Ο Ιμπραήμ για πρώτη φορά ηττήθηκε από τους Μανιάτες στη Βέργα και το Δυρό. Προφανώς οι συνεργάτες του και σύμβουλοί του Ευρωπαίοι θεώρησαν ότι σε ένα τόπο που δεν μπορούσε να χρησιμοποιήσει με ευχέρεια το ιππικό και τη φάλαγγα του τακτικού του στρατού οι ελπίδες επιτυχίας είναι λίγες. Έτσι δεν δημιουργείται πανικός, αντίθετα δημιουργείται ενθουσιασμός για να πολεμήσουν και πολεμούν ακόμη και οι γυναίκες. Όμως παρά τις αντιθέσεις συνεργατών του αποφάσισε να ξανά-επιχειρήσει κατά των Μανιατών από την Ανατολική Μάνη, την Λακωνία, που το έδαφός της είναι ομαλότερο. Στις 21 Αυγούστου ο Ιμπραήμ από το στρατόπεδο του στη Λακωνία, επιχείρησε να φθάσει στο δάσος της Βασιλικής (Βασιλική οδός των Βασιλέων της Αρχαίας Σπάρτης)²⁷ να κατέβουν στην Καρδαμύλη μέσω της Ανδρούβιστας (Εξωχώρι), αλλά δεν τα κατάφεραν. Τα τοπωνύμια «Πολεμίστρα», «Νοκολός», και «Κακιά Σκάλα» καταγράφονται από τη λαϊκή μούσα ότι, οι Αιγύπτιοι «...στην Πολεμίστρα πολέμησαν, στο Νοκολό κωλώσανε, και στην Κακοσκάλα σκαλώσανε...».²⁸ Ο λόφος του αναθέματος στον Άγιο Δημήτριο του Δάσους Βασιλικής φανερώνει το ανάθεμα των Μανιατών κατά των Τουρκοαιγυπτίων. Για χρόνια όποιος πέρναγε από εκεί έριχνε και από μια πέτρα. Εκεί δημιουργήθηκε μια πυραμίδα ύψους περί τα 5 μέτρα και διαμέτρου 10 μέτρων. Ο λόφος αυτός υπάρχει μέχρι σήμερα. Το 2005 ο κώνος βρέθηκε σκαμμένος. Κάποιοι, τυμβωρύχοι προφανώς, αναζήτησαν θησαυρό.

Στις 28 Αυγούστου του 1826 ο στρατός του Ιμπραήμ επιχειρώντας νοτιότερα στην Ανατολική Μάνη, έκαψε τη Δεσφίνα και προχώρησε να υποτάξει τους Μανιάτες στον Πολυάραβο όπου ηττήθηκε εκεί οικτρά για τρίτη φορά. Ο Ιμπραήμ πληροφορηθείς τα γενόμενα στην Ανατολική Μάνη απέσυρε τα στρατεύματά του μέσω της Σπάρτης στα Μεσσηνιακά φρούρια.²⁹

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Μπορεί στο Ναύπλιο να έγιναν δοξολογίες και να χάρηκαν οι Έλληνες στο άκουσμα των συνεχόμενων νικών των Μανιατών, αλλά ένα από τα σημαντικότερα αποτελέσματα ήταν ότι, ο Ιμπραήμ δεν μπορούσε να ισχυρισθεί πως κατανίκησε τους Έλληνες και υπέταξε τον Μοριά με εξαίρεση μερικά φρούρια (του Ακροκορίνθου, του Ναυπλίου και της Μονεμβασίας). Αγκάθι στα σχέδιά του έμενε η Μάνη, που δεν είχε τη δυνατότητα να κυριαρχήσει πάνω στον λαό της.

Ο Ιμπραήμ αναγκάστηκε από τις νίκες των Μανιατών να αλλάξει τη συμπεριφορά του απέναντι στους Έλληνες και να φέρεται πλέον με ηπιότητα, προσπαθώντας να τους προσελκύσει με το προσκύνημα για να παραδώσουν τα όπλα, αφού με τη στρατιωτική του δύναμη δεν μπόρεσε να κυριαρχήσει σε όλο τον Μοριά. Αντίθετα μέχρι το τέλος 1826 συνέχιζε το καταστροφικό του έργο και το καλοκαίρι στην Κυνουρία έκαψε το χωριό Άγιος Πέτρος, και ακόμη στα πεδινά μέρη της ανατολικής Μάνης κατέστρεψε τα πάντα. Η Ένικη Εφημερίδα έγραψε τότε: «...δεν άφησε ούτε χωρίον, ούτε οικίαν άκαυστον, ηχμαλώτισε όχι ολίγας αδυνάτους ψυχάς και εσύνακε πολλά ζώα...».

27 Καπετανάκης Σ.Γ., (2015), 716.

28 Σκοπετέας Σταύρος (2001), Η ένδοξη εποποιΐα των Μανιατών, 29-30.

29 Καπετανάκης Σ.Γ., (2015), 739.



Σύμφωνα με τον πολιτικό, διπλωμάτη και ιστορικό Σπυρίδωνα Τρικούπη (1959), οι νίκες των Μανιατών στη Βέργα, το Διρό και τον Πολυάραβο, μαζί με την ηρωική Έξοδο του Μεσολογγίου συνετέλεσαν στην απόφαση των βασιλέων της Αγγλίας, της Γαλλίας και της Ρωσίας να παρέμβουν μεταξύ της Οθωμανικής αυτοκρατορίας και της κυβέρνησης των Ελλήνων επαναστατών για να σταματήσει η μακρόχρονη αιματοχυσία.

Η πολιορκία και η Έξοδος του Μεσολογγίου συγκίνησαν τους Ευρωπαϊκούς λαούς, οι οποίοι πίεζαν τους βασιλείς τους να παρέμβουν για να σταματήσει ο πόλεμος. Οι νίκες των Μανιατών έπεισαν τους βασιλείς ότι, ο πόλεμος δεν τελειώνει, αφού η Μάνη δεν υποτάσσεται δια των όπλων. Μετά δε και τη ναυμαχία του Ναυαρίνου στις 20 Οκτωβρίου 1827, οι παράγοντες αυτοί ώθησαν τις τρεις μεγάλες δυνάμεις Αγγλίας, Γαλλίας και Ρωσίας στην σύνταξη του πρωτοκόλλου του Λονδίνου στις 16 Νοεμβρίου 1828, το οποίο προέβλεπε να γίνει ο Μοριάς Ηγεμονία φόρου υποτελής στον Σουλτάνο, κάτι που η Οθωμανική αυτοκρατορία δεν δέχθηκε. Έτσι μετά τον Ρωσοτουρκικό πόλεμο και τη συνθήκη της Ανδριανούπολης το 1829, η Οθωμανική Αυτοκρατορία αποδέχτηκε τη συνθήκη ανεξαρτησίας των Ελλήνων το 1830. Το νέο Ελληνικό κράτος περιλάμβανε την Πελοπόννησο, τη Ρούμελη (γραμμή Αχελώου-Σπερχειού) και τις Κυκλάδες.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Βαγιακάκος Δικαίος (1982): Ο Ιμπραήμ εναντίον της Μάνης. Αθήναι Γ.Α.Κ. - Α.Χ.Ε.Β.Ε. Αρχείο Χειρογράφων Εθνικής Βιβλιοθήκης Ελλάδος. (Συλλογή Βλάχου Α.)
- Καπετανάκη Σοφία (1990): «Περιγραφή διαδρομής Καλαμάτας Κιτριών από τον W. Gell».
- Καπετανάκης Σταύρος (1986): «Ο γέρο-Παναγιωτάκης Καπετανάκης, η ζωή του, ο τόπος του, η διαθήκη του», Λακωνικά Σπουδαί 8.
- Καπετανάκη Σ.Σ. (1990). «Περιγραφή διαδρομής Καλαμάτας Κιτριών από τον W. Gell», Λακωνικά Σπουδαί 10.
- Καπετανάκης Σταύρος (2008): Αριστεία 1821 σε Μανιάτες αγωνιστές, έκδ. Αδούλωτη, Μάνη, Αερόπολης.
- Καπετανάκης Σταύρος (2015): Οι Μανιάτες στην Επανάσταση του 1821, Λακωνικά Σπουδαί, Περιοδικό Σύγγραμμα της Εταιρείας Λακωνικών Σπουδών, Παράρτημα 18.
- Κόκκινος Διονύσιος (1956): Η Ελληνική Επανάσταση, έκδ. «Μέλισσα», Αθήναι. Τόμος 1.
- Κολοκοτρώνης Θεόδωρος (1846): Διήγησις Συμβάντων της Ελληνικής Φυλής από το 1770 έως τα 1836, Τύποις Χ. Νικογίδου Φιλαδελφεύς, Αθήναι.
- Κοτσώνης Κωνσταντίνος (1974): «Βέργα, Σύμβολο θάρρους και αντοχής» Περιοδικό Ιθώμη, Αρ. 6 σελ.10-16, Καλαμάτα.
- Λιγνός Αντώνιος, Αρχείο της Κοινότητας Ύδρας, Τόμ. Α' -ΙΒ'.
- Λουκάτος Σπύρος (1988): Γεώργιος Μαυρομιχάλης και Ιμπραήμ πασάς, Λακωνικά Σπουδαί, Τόμος 19, σελ. 189-226.
- Μεσσηνιακή Γερουσία (1821): Προκήρυξη προς τας Ευρωπαϊκάς Αυλές
- Παυσανίου Μεσσηνιακά (1979): Εκδοτική Αθηνών Α.Ε., σελ. 35, Αθήναι
- Ρώμας Διονύσιος, Αρχείο, Τομ. Α' και Β'.
- Ρέππας Χρήστος (2012): Υπόθεση Κατασκοπίας κατά την επανάσταση του 1821, Αθήναι.



Σκοπετέας Σταύρος (1951): «Το Αλμυρό και η ιστορία του», εις Διον. Γ. Βογιόπουλου. Μεσσηνιακόν Ημερολόγιον, Τομ. Β΄, σ. 103-106.

Σκοπετέας Σταύρος (2001): Η ένδοξη εποποιΐα των Μανιατών κατά του Ιμπραήμ πασά (Μάχαι Βέργας -Διρού, Κακής Σκάλας, Πολεμίστρας, Ανδρούβιστας, Πολυαράβου), Αθήναι (Αναδημοσιεύσεις).

Τρικούπης Σπυρίδων (1959): Ιστορία της Ελληνικής Επανάστασεως, Εκδόσεις Χάρη Πάτση, Αθήναι, Τόμος Δ΄, σελ. 26-28.

Φραντζής Αμβρόσιος (1839): Επιτομή της Ιστορίας της Αναγεννηθείσης Ελλάδος, Αρχομένη από του έτους 1715 και άγουσα το 1835, Τόμος Β΄, ΑΘΗΝΑΙ.

Φωτάκος (Φώτιος Χρυσανθόπουλος) (1858): Απομνημονεύματα της Ελληνικής Επανάστασεως Θεοδώρου Κολοκοτρώνη, Τύποις και Βιβλιοπολείω Π.Α. Σακελλαρίου, Αθήναι.

Φωτόπουλος Αθανάσιος (2002): Οι Γιατράκοι το 1821, Τομ. Α΄ και Β΄, Αθήνα.



THE CONTRIBUTION OF ALMYROS VERGA TO THE GREEK REVOLUTION

Summary:

In Nafplio, many doxologies took place and the Greeks rejoiced in the hearing of the consecutive victories of the Maniots, but the most important issue was that Ibrahim could not claim to have conquered the Greeks and subdued Morias with the exception of a few fortresses (of Acrocorinth, of Nafplio and Monemvasia). A thorn in his plans was Mani, where he did not have the ability to dominate its people.

Ibrahim was forced to change his attitude towards the Greeks and to behave more gently by the victories of the Maniots. He continued his destructive work until the end of 1826 and in the summer that year he burned the village of Agios Petros, in Kynouria, and destroyed everything even in the lowland parts of eastern Mani. The "General Journal" wrote then: "... he left neither a village nor a house unburned, he captured not a few weak souls and ate many animals...".

According to the politician, diplomat and historian Spyridon Trikoupis (1959), the victories of the Maniots at Verga, Diros and Polyaravos, together with the heroic Missolonghi Breakout, contributed to the decision of the kings of England, France and Russia to intervene and act as conciliators between the Ottoman Empire and the Greek government of revolutionaries to stop the long lasted bloodshed. The siege and the Missolonghi Breakout moved the Europeans, who pressured their kings to intervene and stop the war. The victories in Mani convinced the kings that the war was not to end, since Mani did not surrender under the force of arms. After the naval battle of Navarino on October 20 (1827), these factors forced the three great powers of England, France and Russia into the drafting of the London Protocol on November 16 (1828), which provided for the Morias Hegemony to become subject to the Sultan, but the Ottoman Empire did not accept it. Thus, after the Russian-Turkish war and the treaty of Andrianoupolis in 1829, the Ottoman Empire accepted the treaty of independence of the Greeks in 1830. The new Greek state included the Peloponnese, Roumeli (Acheloos-Sperchios line) and the Cyclades islands.

Keywords:

Almyro,
Verga,
Revolution,
Ibrahim,
Mani,
Maniots.



ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΖΗΤΗΜΑΤΩΝ ΓΕΩΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΙΑΚΟ ΠΟΛΕΜΟ

Ιωάννης – Ιωσήφ Παπαγεώργης*

Θεολόγος – Εκπαιδευτικός,
Δρ. Θεολογίας, Ζάκυνθος, Ελλάδα,
Τακτικό Μέλος «Ι.Ε.Θ.Π. Πάτρας»

Περίληψη:

Ο μακροχρόνιος Πελοποννησιακός πόλεμος αποτελεί ένα ιστορικό γεγονός εξέχουσας σημασίας γιατί άλλαξε, μια για πάντα, τον αρχαίο ελληνικό κόσμο. Ο τρόπος που οι «ηγεμονικές δυνάμεις» δραστηριοποιούνται για την επικράτηση και την κυριαρχία όπως και η δράση των «λιγότερο ισχυρών» στα πλαίσια των *γεωπολιτικών συνθηκών* της εποχής, προκαλούν έντονο ενδιαφέρον διαχρονικά. Από τη μελέτη του σπουδαίου έργου του Θουκυδίδη που αφορά στον πόλεμο αυτό, προκύπτει ότι, ο σχεδιασμός και η υλοποίηση της πολιτικής των αντιμαχόμενων δυνάμεων προϋποθέτει ένα «σύνολο εννοιών» που σχετίζονται με την επιστήμη της *γεωπολιτικής*. Η επιστήμη της γεωπολιτικής δεν αποτελεί μόνο μία μέθοδο μελέτης των «διακρατικών σχέσεων» αλλά και ένα πολύτιμο «εργαλείο» για την σχεδίαση μίας αποτελεσματικής πολιτικής με σκοπό την αντιμετώπιση των προκλήσεων στη «διεθνή σκηνή». Η αποτελεσματικότητα της πολιτικής αυτής κρίνεται ανάλογα με την επίτευξη ή όχι δύο βασικών στόχων, της ασφάλειας και της επικράτησης. Αυτούς τους σημαντικούς στόχους θέτουν και οι «πρωταγωνιστές» του εμφυλίου πολέμου, γεγονός που προκαλεί τον σύγχρονο μελετητή για συγκρίσεις και παραλληλισμούς με τη σημερινή εποχή. Κατά συνέπεια, το έργο του Θουκυδίδη που αφορά στον Πελοποννησιακό πόλεμο αποτελεί μία πολύτιμη πηγή για θέματα *γεωπολιτικού* ενδιαφέροντος. Ο ιστορικός Θουκυδίδης δεν αρκείται σε μία απλή περιγραφή των γεγονότων αλλά επιχειρεί μία βαθύτερη ερμηνευτική προσέγγιση των αιτιών των πολιτικών και στρατιωτικών συγκρούσεων, όπως και των κινήτρων για τη δράση των εμπλεκόμενων στον εμφύλιο πόλεμο. Μέσα, λοιπόν, από αυτή την κριτική θεώρηση των αιτιών και των κινήτρων, διαφαίνεται ο τρόπος σκέψης των αντιμαχόμενων δυνάμεων σε ζητήματα *γεωπολιτικού* ενδιαφέροντος, και ερμηνεύεται η δράση τους για την επίτευξη των προσδοκώμενων στόχων.

Article info:

Received: January 16, 2022

Correction: March 7, 2022

Accepted: April 26, 2022

Λέξεις κλειδιά:

Θουκυδίδης,
Γεωπολιτική,
Πελοποννησιακός πόλεμος.



Η ανάλυση των διεθνών σχέσεων και των εξελίξεων στον χώρο της «γεωπολιτικής σκηνής», αποτελεί ένα ιδιαίτερα σημαντικό πεδίο έρευνας σε παγκόσμιο επίπεδο. Η σύγχρονη και η παλαιότερη βιβλιογραφία που αφορά στα θέματα αυτά, τόσο η εγχώρια όσο και η διεθνής, είναι πλούσια και αξιόλογη γεγονός που φανερώνει το έντονο ενδιαφέρον διαχρονικά. Από τις επιστήμες που άπτονται των θεμάτων αυτών, εξέχουσα θέση κατέχει η επιστήμη της *γεωπολιτικής*.¹ Η επιστήμη αυτή, μελετά τις «διεθνείς σχέσεις», τα πολιτικά και οικονομικά συμφέροντα και συσχετισμούς που επηρεάζονται – διαμορφώνονται από τον «γεωγραφικό χώρο», όπως και την ανάπτυξη της στρατιωτικής ισχύος, ως «μέσο» για την εξασφάλιση της «κυριαρχίας». Μελετώντας την ιστορία, διαπιστώνουμε ότι ζητήματα γεωπολιτικού ενδιαφέροντος απασχολούσαν και τον αρχαίο κόσμο. Αν και, πολύ αργότερα, αναπτύχθηκαν Σχολές Γεωγραφίας (Γεωπολιτικής) με συγκεκριμένη επιστημονική μεθοδολογία,² προκαλούν ιδιαίτερη εντύπωση στον σύγχρονο ερευνητή τα κριτήρια και οι προϋποθέσεις για το σχεδιασμό της (γεω)πολιτικής των αντιμαχόμενων δυνάμεων κατά το παρελθόν (πχ ορθολογική αξιολόγηση των γεγονότων, «αξιοποίηση» της πληροφορίας, «πρωτοβουλία των κινήσεων»), καθώς και ο τρόπος που εφαρμόζουν την πολιτική αυτή για την επίτευξη των στόχων τους. Για την εφαρμογή της (γεω)πολιτικής τους, οι αντιμαχόμενες δυνάμεις μεταχειρίζονται τα κατάλληλα «μέσα», όπως, για παράδειγμα, πολιτική και οικονομική επιρροή, στρατιωτική ισχύ, συμμαχίες κτλ. Στο σημείο αυτό, η γεωπολιτική «μετατρέπεται» σε γεωστρατηγική.³

Αναμφίβολα, η μελέτη του παρελθόντος μπορεί να μας βοηθήσει στην απαιτητική και επίπονη διαδικασία της ερμηνευτικής προσέγγισης, ακόμα, και των σύγχρονων εξελίξεων. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα από την αρχαία ιστορία, αποτελεί ο μακροχρόνιος Πελοποννησιακός πόλεμος, ο οποίος επηρέασε καταλυτικά τον αρχαίο ελληνικό κόσμο. «Ηγεμονικές δυνάμεις», πολιτικά και οικονομικά συμφέροντα, συμμαχίες και διπλωματικές πρωτοβουλίες όπως και οι στρατιωτικές συγκρούσεις στην ξηρά και στη θάλασσα, δημιουργούν έντονο ενδιαφέρον στο σύγχρονο μελετητή και τον «προκαλούν» να κάνει συγκρίσεις και παραλληλισμούς με τη σημερινή εποχή.

Στο παρόν άρθρο, επιχειρώ μία ερμηνευτική προσέγγιση της σκέψης του ιστορικού Θουκυδίδη σε θέματα γεωπολιτικού ενδιαφέροντος, με βάση συγκεκριμένες πηγές από το έργο του που αφορά στον *Πελοποννησιακό πόλεμο*. Η έρευνα επικεντρώνεται αποκλειστικά στην επεξεργασία πηγών από το πρωτογενές υλικό, και συγκεκριμένα από το έργο του Θουκυδίδη, *Ιστορία, Πελοποννησιακός πόλεμος*,⁴ δίχως να επεκτείνομαι στην πλούσια δευτερογενή βιβλιογραφία. Η σύνθεση και η επεξεργασία των πηγών αυτών,

1 Ενδεικτική βιβλιογραφία βλ. Ratzel 2001, Ancel 1938, Lorot 1995, Μάζης 2002. Σύμφωνα με τον Ιω. Μάζη, η γεωπολιτική δεν αποτελεί από μόνη της μία επιστήμη, αλλά μία γεωγραφική αναλυτική μέθοδο (Μάζης 2002, 1). Τα επιμέρους επιστημονικά εργαλεία της γεωπολιτικής είναι: α) η οικονομική γεωγραφία, β) η πολιτική γεωγραφία, γ) η πολιτισμική γεωγραφία, δ) η εθνικοκρατική γεωγραφία, και ε) η γεωγραφία ελέγχου και διασποράς της πληροφορίας. Δια της χρήσης των επιμέρους αυτών επιστημονικών εργαλείων, η γεωπολιτική καταλήγει στη δημιουργία γεωπολιτικών μοντέλων στρατηγικής δράσης. Στη φάση αυτή, η γεωπολιτική μετατρέπεται – και ονομάζεται – γεωστρατηγική. Η γεωπολιτική ανάλυση καταλήγει σε στρατηγική (Μάζης 2002, 41).

2 Για σύντομη ιστορική αναδρομή των βασικών Γεωγραφικών Σχολών (Γερμανική, Αγγλοσαξονική και Γαλλική), βλ. Μάζης 2002, 10 – 30.

3 Μάζης 2002, 41: «Η Γεωπολιτική είναι στοχασμός, είναι σκέψη, ενώ η Γεωστρατηγική είναι εφαρμογή, είναι πράξη.»

4 Θουκυδίδης (2011), *Ιστορία, Πελοποννησιακός πόλεμος*, Βιβλία : Α – Η.



στοχεύει στην ερμηνευτική προσέγγιση του ορθολογικού τρόπου που ο ιστορικός Θουκυδίδης αναλύει τα γεγονότα του Πελοποννησιακού πολέμου και στην αποσαφήνιση σημαντικών, διαχρονικής αξίας, «εννοιών» γεωπολιτικού ενδιαφέροντος.

Η ιστορική περιγραφή και ανάλυση του Πελοποννησιακού πολέμου από τον Θουκυδίδη, αποτελεί, αναμφίβολα, ένα «επαναστατικό» εγχείρημα. Προτεραιότητά του είναι η ορθολογική ερμηνεία των κινήτρων των εμπλεκόμενων στον πόλεμο αυτό, των αιτίων των πολιτικών και στρατιωτικών συγκρούσεων, όπως και των γενικότερων συνθηκών που διαμορφώνουν τις σχέσεις μεταξύ των αντιμαχόμενων δυνάμεων. Τονίζει με έμφαση ότι, αποκλείει το «μυθώδες» από την ιστορία του,⁵ «διακινδυνεύοντας» το έργο του να μην είναι ευχάριστο στον αναγνώστη. Στόχος του είναι η ακριβής και αντικειμενική περιγραφή και ανάλυση των ιστορικών γεγονότων, έτσι ώστε η «Ιστορία» του να αναγνωριστεί (και) από τις επόμενες γενεές ως «θησαυρός παντοτινός»⁶ και όχι ως μία «διήγηση» προορισμένη να υποβληθεί σε διαγωνισμό που θα τέρπει τους πολλούς αλλά θα ξεχαστεί έπειτα από λίγο. Από το έργο του θα ωφεληθούν όλοι εκείνοι που θέλουν πραγματικά να έχουν ακριβή αντίληψη των γεγονότων, όσων έχουν ήδη συμβεί και εκείνων που, σύμφωνα με την ανθρώπινη φύση, «πρόκειται να συμβούν περίπου όμοια». Κατά συνέπεια, σύμφωνα με τον εν λόγω ιστορικό, η μελέτη του παρελθόντος είναι ιδιαιτέρως σημαντική γιατί η ιστορία επαναλαμβάνεται.

Ο Θουκυδίδης δεν περιλαμβάνει στο έργο του «μυθολογικές αναφορές» γιατί, στην περίπτωση αυτή, αναιρείται η ορθολογική ερμηνεία και αξιολόγηση των γεγονότων με αποτέλεσμα η ιστορία να «μετατρέπεται» σε «μυθολογία». Για τον ιστορικό Θουκυδίδη, ο άνθρωπος είναι ο απόλυτος «πρωταγωνιστής», που δραστηριοποιείται ανάλογα με τη φύση, τη λογική, τις ανάγκες και τα συμφέροντά του. Η υποβάθμιση της ορθολογικής κρίσης έχει αρνητικές συνέπειες, όχι μόνο για τη σωστή ερμηνεία των ιστορικών γεγονότων αλλά και για την ίδια την έκβαση των στρατιωτικών επιχειρήσεων. Χαρακτηριστικό παράδειγμα μη ορθολογικής κρίσης, αποτελεί η κύρια αιτία της αναβολής της αναχώρησης του αθηναϊκού στόλου από το λιμάνι των Συρακουσών, όταν η έκβαση του πολέμου στη Σικελία λάμβανε αρνητική τροπή για τους Αθηναίους και ενώ οι συνθήκες απαιτούσαν την ανασυγκρότηση του εκστρατευτικού σώματος. Σύμφωνα με τον Θουκυδίδη, η κύρια αιτία της αναβολής ήταν η έκλειψη της σελήνης, που θεωρήθηκε από τον αρχηγό του εκστρατευτικού σώματος Νικία και τους Αθηναίους ως «κακός οιωνός».⁷ Η «αδράνεια» των Αθηναίων και των συμμάχων τους, έδωσε τη δυνατότητα στις αντίπαλες δυνάμεις να αποκτήσουν την «πρωτοβουλία των κινήσεων», με τελικό αποτέλεσμα την καταστροφική ήττα του εκστρατευτικού σώματος στη Σικελία. Είναι ιδιαίτερα σημαντική η αναφορά του Θουκυδίδη στις αντιδράσεις των Αθηναίων όταν έμαθαν τα νέα της ήττας.⁸ Η οργή τους ήταν μεγάλη, όχι μόνο κατά των ρητόρων που τους είχαν παρακινήσει για την εκστρατεία, αλλά και κατά των χρησμολόγων και των μάντεων και όλων εκείνων που με τις «προφητείες» τους, τους έκαναν να ελπίζουν για την κατάκτηση της Σικελίας.

5 Θουκυδίδης, Α, 22.

6 Θουκυδίδης, Α, 22 : «κτῆμά τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον».

7 Θουκυδίδης, Ζ, 50.

8 Θουκυδίδης, Η, 1.



Ο ιστορικός Θουκυδίδης επιχειρεί μία ορθολογική προσέγγιση των γεγονότων όπως και των γεωπολιτικών εξελίξεων κατά τον Πελοποννησιακό πόλεμο, με τον ανθρώπινο παράγοντα να είναι ο απόλυτος πρωταγωνιστής. Το εν λόγω εγχείρημά του, αποκτά, ακόμα, μεγαλύτερη σημασία γιατί, όπως ο ίδιος αναφέρει, οι περισσότεροι άνθρωποι δεν είναι πρόθυμοι να κοπιάσουν για να αναζητήσουν την αλήθεια αλλά στρέφονται περισσότερο σε ότι βρίσκουν «έτοιμο».⁹ Στο σημείο αυτό, ο Θουκυδίδης αναφέρεται στην «ψυχολογία της πλειοψηφίας». Η διαπίστωσή του ότι, οι «πολλοί» δεν θέλουν να κοπιάσουν για να μάθουν την αλήθεια αλλά αρκούνται στα «έτοιμα», αποτελεί μία αναμφισβήτητη πραγματικότητα διαχρονικά. Όταν, όμως, οι «πολλοί» αρκούνται στα «έτοιμα», τότε, αδυνατούν να ερμηνεύσουν σωστά τα ιστορικά γεγονότα, όπως και τις τρέχουσες εξελίξεις, και δεν θα μπορέσουν ποτέ να μάθουν την αλήθεια.

Η «αδυναμία» της πλειοψηφίας να «κοπιάσει» για να μάθει την αλήθεια, έχει ξεχωριστή σημασία σε μία «ιδιαιτέρη μορφή πολέμου»,¹⁰ η οποία δεν περιλαμβάνει μόνο ένοπλες συγκρούσεις στο πεδίο αλλά και οργανωμένες δράσεις στον τομέα της (παρα) πληροφόρησης, της προπαγάνδας και του εκφοβισμού. Στην εν λόγω «μορφή πολέμου», δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στη συστηματική και μεθοδική προώθηση «χαλκευμένων» δεδομένων και πληροφοριών με σκοπό την ηθική και ψυχολογική «καταπόνηση» του αντιπάλου. Όταν οι «πολλοί», είτε από τις φίλιες είτε από τις εχθρικές δυνάμεις, αρκούνται στα «έτοιμα», τότε, είναι (σχεδόν) βέβαιο ότι θα υιοθετήσουν ή, τουλάχιστον, θα επηρεαστούν από την επιχειρούμενη προπαγάνδα. Τα «έτοιμα» στην περίπτωση αυτή, θα μπορούσαν να είναι όλες εκείνες οι («χαλκευμένες») πληροφορίες και δεδομένα που δημιουργούν, μεταξύ άλλων, τις «κατάλληλες εντυπώσεις» και τα απαραίτητα «ηθικά ερείσματα» που «δικαιολογούν» συγκεκριμένες δράσεις στο παρόν και στο μέλλον, όπως, για παράδειγμα, μία *επιθετική ενέργεια* κατά του αντιπάλου. Κατά συνέπεια, ο τρόπος που αξιοποιείται η «πληροφορία», αποτελεί έναν εξόχως σημαντικό παράγοντα που επιδρά καταλυτικά στη διαμόρφωση των γεωπολιτικών συνθηκών και εξελίξεων.

Επιπλέον, η διαρκής και η ακριβής «πληροφόρηση» σχετικά με τη «δύναμη» του αντιπάλου (πολιτική και, κυρίως, στρατιωτική), αποτελεί μία σημαντική προϋπόθεση για την αξιολόγηση των «διακρατικών σχέσεων». Σύμφωνα με τον Θουκυδίδη, η σημαντικότερη αιτία του Πελοποννησιακού πολέμου είναι η «πληροφόρηση» των Λακεδαιμονίων και των συμμάχων τους για την αυξανόμενη *δύναμη* της Αθήνας. Η αύξηση της δύναμης του «αντίπαλου δέους», πτόησε τους Λακεδαιμόνιους και τους οδήγησε σε πόλεμο.¹¹ Ο Θουκυδίδης αναφέρεται, στο σημείο αυτό, στη *διαταραχή* της «ισορροπίας δυνάμεων» μεταξύ των πιο ισχυρών πόλεων, δηλαδή, μεταξύ της Αθήνας και της Σπάρτης. Η διαταραχή της ισορροπίας αυτής, ασκεί έντονη επίδραση στις «διακρατικές σχέσεις» και διαμορφώνει τα κριτήρια και τις προϋποθέσεις για τις διπλωματικές πρωτοβουλίες που θα ακολουθήσουν. Στα πλαίσια των πρωτοβουλιών αυτών, η Κέρκυρα, αντιλαμβανόμενη τις νέες «γεωπολιτικές συνθήκες» από την αύξηση της πολιτικής επιρροής¹² και της στρατιωτικής «ισχύος» της Αθήνας (κυρίως

9 Θουκυδίδης, Α, 20: «οὕτως ἀταλαίπωρος τοῖς πολλοῖς ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας, καὶ ἐπὶ τὰ ἐτοῖμα μᾶλλον τρέπονται».

10 Η εν λόγω «μορφή πολέμου», θα μπορούσε να ονομαστεί, με σύγχρονη ορολογία, ως «υβριδικός πόλεμος». Περί «υβριδικού πολέμου», βλ. Hoffman 2007.

11 Θουκυδίδης, Α, 23.

12 Η Συμμαχία, στην οποία η Αθήνα έχει «ηγεμονικό ρόλο», θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί έναν ιδιαίτερα σημαντικό «πολλαπλασιαστή ισχύος».



της ναυτικής), επιδίωξε λίγο πριν την έναρξη του πολέμου τη σύναψη συμμαχίας με την ισχυρή Αθήνα¹³. Οι Κερκυραίοι πρέσβεις, μάλιστα, στην ομιλία τους προς τους Αθηναίους, αναφέρονται, μεταξύ άλλων, στην ανάγκη της προστασίας των «ζωτικών συμφερόντων» τους¹⁴ και προβάλλουν τη δική τους ναυτική ισχύ για να αποδείξουν την χρησιμότητά τους στη συμμαχία, τονίζοντας ότι έχουν τον ισχυρότερο, μετά την Αθήνα, στόλο.¹⁵ Επίσης, δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στο γεγονός ότι, η αύξηση της δύναμης της Αθήνας έχει προκαλέσει το φόβο στους Λακεδαιμόνιους και εξηγούν πως, «εκείνο που προκαλεί φόβο, εάν ενισχυθεί με δύναμη, θα προκαλέσει μεγαλύτερο φόβο στους αντιπάλους του».¹⁶

Η διαρκής «πληροφόρηση» σχετικά με τα «ποιοτικά χαρακτηριστικά» του αντιπάλου και η αξιολόγηση της «ισχύος» του, αποτελούν, διαχρονικά, ιδιαίτερα σημαντικές προϋποθέσεις για τον σχεδιασμό των απαραίτητων διπλωματικών πρωτοβουλιών. Στην περίπτωση που διαπιστώνεται «διαταραχή της ισορροπίας δυνάμεων», ιδίως μεταξύ των πιο ισχυρών στην «γεωπολιτική σκηνή», τότε, δημιουργούνται νέες συνθήκες και δεδομένα, με τον «φόβο» να διακατέχει αυτόν που υστερεί σε δύναμη. Οι συνθήκες αυτές, αναδιαμορφώνουν και το πλαίσιο των ευρύτερων συμμαχιών. Οι «λιγότερο ισχυροί» *κινητοποιούνται* για την επίτευξη συμμαχίας με κάποιον από τους πιο ισχυρούς, έτσι ώστε να διαφυλάξουν την ασφάλεια και τα συμφέροντά τους. Σε περίπτωση, όμως, που θα υπάρξει «αδράνεια», τότε, οι συνέπειες θα μπορούσαν να είναι ιδιαίτερα αρνητικές. Αυτό, ακριβώς, υποστηρίζουν οι Κερκυραίοι πρέσβεις στην ομιλία τους προς τους Αθηναίους, χαρακτηρίζοντας την «αδράνεια» για την επίτευξη επωφελούς συμμαχίας ως «ασύνετη πράξη» και «πηγή αδυναμίας».¹⁷

Για τον ιστορικό Θουκυδίδη, η διαταραχή της *ισορροπίας δυνάμεων* μεταξύ των «πιο ισχυρών» στην «γεωπολιτική σκηνή», αυξάνει τον ανταγωνισμό και αναδιαμορφώνει τα κριτήρια και τις προϋποθέσεις με βάση τις οποίες οι «λιγότερο ισχυροί» θα επιδιώξουν συμμαχία με κάποιον από τους «πιο ισχυρούς». Οι διπλωματικές πρωτοβουλίες για την επίτευξη των απαραίτητων συμμαχιών, θα πρέπει να αναλαμβάνονται εγκαίρως και με βάση την ορθολογική αξιολόγηση των εξελίξεων. Θα πρέπει, λοιπόν, να υπάρξει μία σταθερή βάση για τις όποιες συμμαχίες, και αυτή είναι τα κοινά *συμφέροντα*. Σε αυτή την σταθερή βάση αναφέρονται οι Κορίνθιοι στην ομιλία τους στη Συνέλευση της Πελοποννησιακής Συμμαχίας.¹⁸ Κατά συνέπεια, η σύναψη επωφελούς συμμαχίας, αποτελεί μία απαραίτητη προϋπόθεση για τη διαφύλαξη της ασφάλειας και των συμφερόντων των εμπλεκόμενων στην «γεωπολιτική σκηνή», από τις νέες συνθήκες που διαμορφώνονται από την ανατροπή του «συσχετισμού δυνάμεων» μεταξύ των πιο ισχυρών αντιπάλων.

Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Θουκυδίδη, η «διαταραχή» της «ισορροπίας δυνάμεων» μεταξύ της Αθήνας και της Σπάρτης, δημιούργησε τις συνθήκες εκείνες που θα οδηγήσουν στη μελλοντική σύγκρουσή τους. Η αύξηση του «φόβου» της πλευράς που υστερεί σε δύναμη, όπως και η αύξηση του «θάρρους» της πλευράς που υπερτερεί (σε πολιτική

13 Θουκυδίδης, Α, 33.

14 Θουκυδίδης, Α, 33, «...περί τῶν μεγίστων κινδυνεύοντας...»

15 Θουκυδίδης, Α, 33: «ναυτικόν τε κεκτήμεθα πλὴν τοῦ παρ' ἡμῖν πλεῖστον».

16 Θουκυδίδης, Α, 36.

17 Θουκυδίδης, Α, 32: «νῦν ἀβουλία καὶ ἀσθένεια φαινομένη».

18 Θουκυδίδης, Α, 124: «βεβαιότατον τὸ ταῦτά ξυμφέροντα καὶ πόλεσι καὶ ιδιώταις εἶναι».



επιρροή και, κυρίως, σε στρατιωτική δύναμη), καλλιεργεί το έδαφος για μία περίοδο εντάσεων, πρώτα σε πολιτικό – διπλωματικό επίπεδο, και, στη συνέχεια, στο πεδίο των στρατιωτικών συγκρούσεων. Για τον Θουκυδίδη, η διαταραχή της «ισορροπίας δυνάμεων» θα οδηγήσει αναπόφευκτα σε μία ευρύτερη πολεμική σύγκρουση, στην οποία θα επικρατήσει αυτός που θα έχει την «πρωτοβουλία των κινήσεων».

Η «πρωτοβουλία των κινήσεων», τόσο σε διπλωματικό όσο και σε στρατιωτικό επίπεδο, δίνει το στρατηγικό πλεονέκτημα για μελλοντική επικράτηση. Στην ανάγκη για την απόκτηση της «πρωτοβουλίας των κινήσεων», αναφέρονται οι Κορίνθιοι σε ομιλία τους προς τους Λακεδαιμόνιους, λίγο πριν την έναρξη του Πελοποννησιακού πολέμου. Οι Κορίνθιοι δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στα «ποιοτικά» χαρακτηριστικά των αντιπάλων τους,¹⁹ δηλαδή των Αθηναίων, θέλοντας με τον τρόπο αυτό να καταστήσουν σαφές ότι, είναι μεγάλο σφάλμα η υποτίμηση του αντιπάλου. Φθάνουν, μάλιστα, στο σημείο να «κατηγορήσουν» τους Λακεδαιμόνιους για «αδράνεια» και εφησυχασμό, γιατί προτιμούν να αφήνουν στον αντίπαλο την «πρωτοβουλία της επίθεσης».²⁰ Σύμφωνα με τους Κορίνθιους, δεν θα πρέπει οι Λακεδαιμόνιοι και οι σύμμαχοί τους να παραμένουν «αδρανείς» αδιαφορώντας για την αύξηση της δύναμης της Αθήνας, αλλά να αναλάβουν τις πρωτοβουλίες εκείνες που θα τους εξασφαλίσουν στρατηγικό πλεονέκτημα.

Η «πρωτοβουλία των κινήσεων», αποτελεί, αναμφίβολα, μία από τις πιο σημαντικές έννοιες για το σχεδιασμό αποτελεσματικής γεωπολιτικής. Σύμφωνα με τον Θουκυδίδη, η όποια «πρωτοβουλία», όπως, για παράδειγμα, μία *επιθετική ενέργεια*, θα πρέπει να τυγχάνει της κατάλληλης προετοιμασίας και της σωστής αξιολόγησης των ενδεχόμενων κινδύνων. Η ορθολογική αξιολόγηση των ενδεχόμενων κινδύνων από μία μελλοντική επιθετική ενέργεια, αντιπαραβάλλεται με τα προσδοκώμενα οφέλη, και σε περίπτωση που τα οφέλη είναι περισσότερα από τους κινδύνους, τότε, πραγματοποιείται η ενέργεια αυτή.²¹ Η επιτυχία της επιθετικής ενέργειας, προϋποθέτει και το στοιχείο του αιφνιδιασμού, όταν βρεθεί η κατάλληλη ευκαιρία. Αυτός που θέλει να αναλάβει μία επιθετική πρωτοβουλία, θα πρέπει να εκμεταλλευτεί την κατάλληλη ευκαιρία και να αιφνιδιάσει τον αντίπαλο. Αυτό, ακριβώς, συμβουλεύει ο Τευτίαπλος από την Ηλεία τον Σπαρτιάτη ναύαρχο Αλκίδα, για την επίτευξη της κατάληψης της Μυτιλήνης από τις πελοποννησιακές δυνάμεις.²²

Με βάση τα παραπάνω, διαπιστώνουμε ότι, η «πρωτοβουλία των κινήσεων», η διαρκής και η ακριβής «πληροφόρηση» για την «ισχύ» του αντιπάλου, τα «κοινά συμφέροντα» ως μία σταθερή βάση για τις συμμαχίες, όπως και η «ισορροπία δυνάμεων» μεταξύ των αντιπάλων, αποτελούν μερικές από τις πιο σημαντικές έννοιες γεωπολιτικού ενδιαφέροντος. Επιπλέον, σύμφωνα με τον Θουκυδίδη, η «ισχύς» (πολιτική και, κυρίως, στρατιωτική) είναι ένας καθοριστικός παράγοντας που επηρεάζει καταλυτικά τις «διακρατικές σχέσεις». Στην περίπτωση που υπάρχει «ανισορροπία δυνάμεων» μεταξύ των αντιπάλων, τότε, οι συνέπειες για αυτόν που υστερεί είναι ιδιαίτερες αρνητικές. Αυτό συμβαίνει γιατί, αυτός που υστερεί σε δύναμη, δεν είναι σε θέση να

19 Θουκυδίδης, Α, 70.

20 Θουκυδίδης, Α, 69: «καὶ ἀντὶ τοῦ ἐπελθεῖν αὐτοὶ ἀμύνεσθαι βούλεσθε μᾶλλον ἐπιόντας, καὶ ἐς τύχας πρὸς πολλῶν δυνατωτέρους ἀγωνιζόμενοι καταστῆναι». Η «πρωτοβουλία της επίθεσης» θα μπορούσε να ονομαστεί, με σύγχρονη ορολογία, ως «δόγμα του πρώτου πλήγματος».

21 Θουκυδίδης, Δ, 59: «ἔξυμβαίνει δὲ τοῖς μὲν τὰ κέρδη μείζω φαίνεσθαι τῶν δεινῶν».

22 Θουκυδίδης, Γ, 30.



υπερασπιστεί τα συμφέροντά του ούτε να εφαρμόσει το «δίκαιο». Κατά συνέπεια, η «ισχύς» αποτελεί την απαραίτητη προϋπόθεση για την υπεράσπιση των συμφερόντων και για την προστασία των «δικαίων».

Ένα παράδειγμα για τη σημασία της «ισχύος» ως προς την εφαρμογή του (διακρατικού) «δικαίου» και τη δυνατότητα υπεράσπισης των συμφερόντων, αποτελεί η περίπτωση της σύγκρουσης της ισχυρής Αθήνας με τους λιγότερο ισχυρούς Μιλησίους. Οι Αθηναίοι απαίτησαν την συνθηκολόγηση των Μιλησίων, τονίζοντάς τους ότι, η έννοια του (διακρατικού) «δικαίου» έχει αξία όπου υπάρχει «ίση δύναμη» για την επιβολή του.²³ Αυτός, όμως, που δεν έχει την απαιτούμενη (αμυντική) δύναμη, είναι αναγκασμένος να «παραχωρήσει» στον «ισχυρό» ό,τι του επιβάλλει η αδυναμία του. Ο «ισχυρός», αντίθετα, επιβάλλει στον «αδύναμο» ό,τι του επιτρέπει η δύναμή του.²⁴ Κατά συνέπεια, η «ισχύς» (πολιτική και, κυρίως, στρατιωτική) συνδέεται άμεσα με τις πιθανότητες για την «εφαρμογή» του (διακρατικού) «δικαίου» και για την υπεράσπιση των συμφερόντων των εμπλεκόμενων στη «γεωπολιτική σκηνή». Όσο μεγαλύτερη είναι η «ισχύς» τόσο αυξάνονται και οι πιθανότητες για την εφαρμογή του (διακρατικού) δικαίου και για την υπεράσπιση των συμφερόντων της κάθε πλευράς.

Επιπροσθέτως, η εξασφάλιση της απαιτούμενης «αμυντικής ισχύος» έχει ιδιαίτερη σημασία και στον τομέα των διπλωματικών διεργασιών και διαβουλεύσεων μεταξύ των συμμαχικών δυνάμεων. Σύμφωνα με το Θουκυδίδη, η κατασκευή από τους Αθηναίους των απαιτούμενων οχυρωματικών έργων για την προστασία της πόλης τους, αναβαθμίζει το ρόλο της Αθήνας στα συμμαχικά συμβούλια. Οι Αθηναίοι, παρά τις αντιδράσεις των Λακεδαιμονίων, οχύρωσαν την πόλη τους, επειδή έκριναν ότι η ενέργεια αυτή θα είναι πολύ ωφέλιμη τόσο για τους πολίτες όσο και για τους συμμάχους της γενικά. Για τον Θουκυδίδη, χωρίς ισοδύναμη στρατιωτική προετοιμασία η γνώμη των Αθηναίων στα συμβούλια της Ομοσπονδίας δεν θα μπορούσε να έχει την ίδια ακριβώς βαρύτητα.²⁵

Τελειώνοντας, όπως προκύπτει από την ερμηνευτική προσέγγιση των παραπάνω πηγών από το έργο του Θουκυδίδη, Ίστορίαι, Πελοποννησιακός πόλεμος, είναι εύκολα αντιληπτό ότι, βασικές έννοιες της γεωπολιτικής ήταν ήδη γνωστές στον αρχαίο κόσμο. Η ανάληψη της «πρωτοβουλίας των κινήσεων» που θα εξασφαλίσει στρατηγικό πλεονέκτημα, η διπλωματική κινητικότητα για την επίτευξη επωφελών συμμαχιών, τα «κοινά συμφέροντα» ως μία σταθερή βάση για τη σύναψη συμμαχιών, η διαρκής και η ακριβής πληροφόρηση για τα «ποιοτικά χαρακτηριστικά» του αντιπάλου, η καταλυτική επίδραση της πολιτικής και, κυρίως, της στρατιωτικής ισχύος στις «διακρατικές σχέσεις», όπως και οι «αλυσιδωτές αντιδράσεις» που προκαλούνται στην «γεωπολιτική σκηνή» από την ανατροπή του «συσχετισμού δυνάμεων» (ιδίως μεταξύ των πιο ισχυρών), αποτελούν σημαντικές έννοιες που αφορούν σε ζητήματα γεωπολιτικού ενδιαφέροντος και προσδιορίζουν ένα «μοτίβο δράσης» (action pattern) των αντιμαχόμενων δυνάμεων για ασφάλεια και επικράτηση στην «γεωπολιτική σκηνή». Το «μοτίβο» αυτό, θα μπορούσαμε να πούμε ότι, παρατηρείται διαχρονικά.

23 Θουκυδίδης, Ε, 89: «δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπιῷ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται».

24 Θουκυδίδης, Ε, 89.

25 Θουκυδίδης, Α, 91: «οὐ γὰρ οἷόν τ' εἶναι μὴ ἀπὸ ἀντιπάλου παρασκευῆς ὁμοίων τι ἢ ἴσον ἐς τὸ κοινὸν βουλεύεσθαι».



Ο ιστορικός Θουκυδίδης αναφέρεται στις έννοιες αυτές, είτε άμεσα, δηλαδή, με βάση τη δική του κριτική θεώρηση των γεγονότων είτε έμμεσα, «δια στόματος» των «πρωταγωνιστών» του εμφυλίου πολέμου. Κατά συνέπεια, το έργο αυτό αποτελεί μία πολύτιμη πηγή για το σύγχρονο μελετητή ζητημάτων γεωπολιτικής. Πολλές θα μπορούσαν να είναι οι συγκρίσεις και οι παραλληλισμοί με τη σύγχρονη πραγματικότητα, γεγονός που καθιστά το εν λόγω έργο πιο επίκαιρο από ποτέ.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πηγές

- Θουκυδίδης (2011): *Ιστορίες, Πελοποννησιακός πόλεμος*, Βιβλιοθήκη Αρχαίας Ελλάδας, Α' Μέρος, Βιβλία : Α – Γ, Εκδόσεις National Geographic, Αθήνα.
- Θουκυδίδης (2011): *Ιστορίες, Πελοποννησιακός πόλεμος*, Βιβλιοθήκη Αρχαίας Ελλάδας, Β' Μέρος, Βιβλία : Δ – Ε, Εκδόσεις National Geographic, Αθήνα.
- Θουκυδίδης (2011): *Ιστορίες, Πελοποννησιακός πόλεμος*, Βιβλιοθήκη Αρχαίας Ελλάδας, Γ' Μέρος, Βιβλία : ΣΤ – Η, Εκδόσεις National Geographic, Αθήνα.

Βοηθήματα

- Ancel Jacques (1938): *Les Frontières, Étude de Géographie Politique*, Sirey.
- Hoffman Frank (2007): *Conflict in the 21st Century : The Rise of Hybrid Wars*, Ed. Potomac Institute for Policy Studies, Arlington, Virginia.
- Lorot Pascal (1995): *Histoire de la Géopolitique*, Economica, Paris.
- Μάζης Θ. Ιωάννης (2002): *Γεωπολιτική. Η Θεωρία και η Πράξη*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα.
- Ratzel Friedrich (2001): *Ο Ζωτικός Χώρος (Der Lebensraum)*, Εκδόσεις Προσκήνιο, Αθήνα.



HISTORICAL APPROACH TO GEOPOLITICAL ISSUES DURING THE PELOPONNESIAN WAR

Summary:

The historical approach to the events of the Peloponnesian War, arouses the intense interest of the modern researcher who deals with issues of geopolitical interest. As the study of this work proves, the critical view of the events by Thucydides gives us a clear and realistic picture not only of the field of military conflicts, but, above all, of the criteria and conditions under which conflicting forces plan their policy to achieve their goals, security, and supremacy. The careful planning of the policy of the forces involved in the civil war, includes basic concepts of geopolitics, which are of particular importance over time. The rational evaluation of events, the "utilization" of information, the initiative of moves, the diplomatic mobility to achieve beneficial alliances, the catalytic effect of "power" (political and, above all, military) on "transnational relations", are some from the basic concepts of geopolitics that should be considered by those in charge. This "set of concepts" of geopolitical interest define an "action pattern" in the "geopolitical scene". At this point, lies the contribution of the present work, to the clarification, even further, of the rational "pattern of action" of those involved in the Peloponnesian War. This "pattern of action" is timeless because it is observed, not only in the past but also in the present, and, obviously, will be observed in the future.

Keywords:

Thucydides,
Geopolitics,
Peloponnesian war.



Η ΓΕΩΣΤΡΑΤΗΓΙΚΗ ΤΗΣ ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΣΗΣ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΚΑΙ Ο ΡΟΛΟΣ ΤΩΝ ΣΕΡΒΩΝ ΣΕ ΑΥΤΗΝ**

Μαρία Π. Νέμετς*

Υποψήφια Διδάκτωρ της Σχολής Οικονομικών και
Πολιτικών Επιστήμων του ΕΚΠΑ,
Αθήνα (Ελλάδα)

Περίληψη:

Εάν ξεκινήσουμε από τον κύριο ορισμό της στρατηγικής που συνεπάγεται τη σύνδεση των διαθέσιμων κεφαλαίων με σκοπό την επίτευξη του τελικού αποτελέσματος - δύναται να τεθούν πολλά ερωτήματα. Αρχικά, ποια ήταν η διάθεση των Ελλήνων για να απελευθερωθούν από τους Οθωμανούς; Δεύτερον, ποιος ήταν ο σκοπός τους; Και στην συνέχεια, πώς κατάφεραν να συνδέσουν την διάθεση με τον σκοπό για την επίτευξη του στόχου - της ελευθερίας; Σε αυτές και άλλες ερωτήσεις, θα προσπαθήσω κατά το εφικτό να δώσω επαρκείς απαντήσεις. Επιπλέον, θα ασχοληθώ με τα θέματα της διατήρησης της πίστης, της παράδοσης και του πολιτισμού υποθέτοντας ότι η θρησκευτική κληρονομιά έφερε επιτυχία τόσο στον ελληνικό, όσο και στο σέρβικο λαό στη διαδικασία απελευθέρωσης. Δημιουργώντας ένα τείχος μεταξύ των κατακτητών μια άλλης θρησκείας και των εαυτών τους, αυτοί οι δύο λαοί κατάφεραν να διατηρήσουν τη δική τους ιδιοπροσωπία. Από τη μια, αυτή ήταν το βασικό κίνητρο για τον αγώνα, και από την άλλη παρείχε μια ευκαιρία να δημιουργηθούν συμμαχίες με λαούς - έθνη κοινών παραδόσεων και συστημάτων αξιών. Έτσι, ορισμένοι από τους κύριους συμμάχους των Ελλήνων προς την απελευθέρωση ήταν ακριβώς οι ορθόδοξοι λαοί - Σέρβοι και Ρώσοι.

Article info:

Received: November 22, 2021
Correction: January 9, 2022
Accepted: February 13, 2022

Λέξεις κλειδιά:

(Γεω)στρατηγική,
Ψυχολογικός μηχανισμός,
θρησκεία,
Κρίση ταυτότητας,
Σύστημα αξιών,
Κίνητρα,
Ψυχολογικός παράγοντας,
Εμπιστοσύνη,
Απελευθέρωση.

** Εισήγηση στο Διεθνές Συνέδριο του *Ιδρύματος Εθνικού και Θρησκευτικού Προβληματισμού* και του *Περιοδικού SingiLogos – Πανεπιστημίου Singidunum - Βελιγραδίου* για τα 200 χρόνια από την Ελληνική Επανάσταση (7/11/2021).



ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Καθώς η στρατηγική αντιπροσωπεύει τη σύνδεση των διαθέσιμων κεφαλαίων με τον σκοπό προκειμένου να επιτευχθεί το τελικό αποτέλεσμα, για την επιτυχημένη της εφαρμογή είναι απαραίτητο να υπάρχουν σαφείς στόχοι, πόροι και κατάλληλη τακτική για τη χρήση τους.¹ Οι γεωστρατηγικοί στόχοι τις περισσότερες φορές κατευθύνονται προς την επίτευξη αλλαγής της γεωπολιτικής κατάστασης, δηλ. αλλαγή στη συμπεριφορά κάποιου ή αλλαγή στις συνθήκες με τη λήψη ορισμένων αποφάσεων. Έτσι, για τον σαφή ορισμό τους, καθοριστικής σημασίας είναι η συνειδητοποίηση των προτεραιοτήτων, βάσει των οποίων θα προσδιοριστεί η στρατηγική, αλλά και θα δημιουργηθούν οι απαραίτητες «συμβάσεις» λόγω των νέων καταστάσεων κατά την εφαρμογή της. Στη συνέχεια, θα πρέπει να έχει κάποιος πλήρη εικόνα των δικών του πόρων, γιατί μόνο η ακριβής και ολοκληρωμένη αναθεώρησή τους μπορεί να συμβάλει στην κατανόηση του ρόλου τους, στην έγκαιρη και επαρκή εκμετάλλευση και στις αναπόφευκτες αλλαγές στη διαθεσιμότητα σε διαφορετικές χρονικές στιγμές. Επιπλέον, η αναλυτική και λεπτομερής γνώση του στόχου / του αντικειμένου της προτεινόμενης στρατηγικής είναι ίσως το πιο σημαντικό βήμα σε αυτή τη διαδικασία.² Η ειδική παρατήρηση ικανοτήτων και κλίσεων των πιθανών αντιπάλων είναι αυτό που μπορεί να φέρει πλεονέκτημα στο τελικό αποτέλεσμα. Και όχι μόνο όσον αφορά τους πόρους που διαθέτουν και τον τρόπο που θα επιλέξουν, αλλά και τη γνώση για τον τρόπο σκέψης³ και τα πρότυπα συμπεριφοράς τους. Τέλος, δεδομένου ότι η αρχαία παράδοση της θεωρίας του δίκαιου του πολέμου δεν εξετάζει μόνον την αναλογικότητα και την επιλογή των μέσων, αλλά και την πιθανότητα επιτυχίας, είναι απαραίτητο να εκτιμηθεί αφενός ο βαθμός στον οποίο η επιτυχία είναι δυνατή και, αφετέρου, εάν οι συνέπειές της μπορεί να είναι αρνητικές για όσους εφαρμόζουν την εν λόγω στρατηγική.⁴

Όσον αφορά στην στρατηγική της απελευθέρωσης των Ελλήνων, αν και ο κύριος στόχος ήταν η ήττα των Τούρκων και η επιστροφή των καταπιεσμένων από τον μουσουλμανικό ζυγό εδαφών, ο βασικός της σκοπός, όμως, προσέβλεπε στην οικοδόμηση της εθνικής συνείδησης στον λαό. Δηλαδή, επί τουρκοκρατίας προέκυψε κρίση ταυτότητας, απολύτως δικαιολογημένη από τα γεωπολιτικά γεγονότα και τις πραγματικές συνθήκες διαβίωσης των ανθρώπων υπό την τότε εξουσία. Ωστόσο, αυτή η κρίση δεν εμφανίστηκε αμέσως και ξαφνικά αλλά ενείχε κυρίως ψυχολογικά κίνητρα. Ο προσφιλέστερος τρόπος για να επιτευχθεί αυτό ήταν να αμφισβητηθούν οι εθνικές αξίες του λαού οι οποίες και εδράζοντο σε ένα πεπαγιαμένο σύστημα αξιών.⁵ Όταν αυτό εκτελεσθεί με επιτυχία, τότε η τάση του λαού για την ικανοποίηση των νεοεμφανιζόμενων κινήτρων (π.χ. του κινήτρου για ανεξαρτησία, αναγνώριση ή απόκτηση) αφήνει χώρο κατάλληλο για την εφαρμογή μηχανισμών εκφοβισμού και χειραγώγησης. Ορισμένοι συγγραφείς πιστεύουν ότι η πτώση της Κωνσταντινούπολης και η υπό μουσουλμανική κυριαρχία της το 1453, αλλά και οι δύσκολες συγκρούσεις με τους Λατίνους που προηγήθηκαν, είναι αρκετά ισχυροί λόγοι για να χαθεί η αυτοπεποίθηση του ελληνικού λαού και να κλονισθεί το δικό του σύστημα αξιών, στάσεων, κανόνων, πεποιθήσεων, κινήτρων και χαρακτηριστικών. Με άλλα λόγια - την εθνική του ταυτότητα.

1 Νέμετς / Nemes 2020, 316.

2 Craig & Gilbert 1986, 871.

3 Για περισσότερες πληροφορίες: Naj 2012, 249.

4 Νέμετς / Nemes 2020, 317.

5 Για περισσότερες πληροφορίες: Νέμετς / Nemes 2020, 307.



Επομένως, δεν φαίνεται παράξενο που πάνω από όλα ήταν απαραίτητη η αναβίωση της εθνικής ταυτότητα των Ελλήνων. Έτσι, το βασικό καθήκον της τακτικής ήταν να χρησιμοποιηθούν οι γεωπολιτικά διαθέσιμοι πόροι για την ανάπτυξη του ψυχολογικού παράγοντα, ως του κατεξοχήν «υπερόπλου» έναντι στην κυριαρχία των κατακτητών. Ως εκ τούτου, στον αγώνα για την εθνική ταυτότητα συχνά τονιζόταν η πολιτιστική αναγνωρισιμότητα και δινόταν έμφαση στην εθνική κυριαρχία και στην διαμόρφωση εθνικών θεσμών.⁶ Κατά την οικοδόμηση της ελληνικής στρατηγικής της απελευθέρωσης, τέτοια τακτική υποστηρίχθηκε από ένα εξαιρετικά ισχυρό κίνητρο αυτοεπιβεβαίωσης, ενώ η ανάγκη για την πρότερη εξουσία και την πλήρη ελευθερία αντλούσε τις τροφοδοτήσεις της και από την επιτυχία του αδελφικού σέρβικου λαού.

Ο ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΣΤΗΝ ΥΠΕΡΒΑΣΗ ΤΗΣ ΚΡΙΣΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ

Η πτώση του Βυζαντίου, του φυσικού κληρονόμου της ελληνιστικής περιόδου και του καλύτερου υπέρμαχου της δόξας και των πολιτιστικών επιτευγμάτων της αρχαίας Ελλάδας, κάτω από τους θηριώδεις κατακτητές της μουσουλμανικής πίστης, σήμαινε από μόνη της δυσκολίες στη διατήρηση της πολιτιστικής και εθνικής ταυτότητας του ελληνικού λαού. Εάν προστεθεί το γεγονός ότι η καταπίεση διήρκεσε για αρκετούς αιώνες και ότι οι πολιτισμικές εφορμήσεις αποδυναμώνονταν ενώπιον της συνείδησης του λαού, αλλά και ότι η Τουρκία συνειδητά και σκόπιμα συνέβαλε σε αυτήν την απόσταση, είναι απορίας άξιον πώς η κρίση ταυτότητας δεν είχε μεγαλύτερες και εκτεταμένες συνέπειες για τους Έλληνες.

Η ευτυχής ριοχές της Μέσης Ανατολής, της Βόρειας Αφρικής και των Βαλκανίων, αντιμετώπιζε μεγάλο αριθμό διαφορετικών λαών και θρησκειών. Δεδομένου ότι έπρεπε να τους διαχειρίζονται άψογα, κατέφυγαν στην τακτική της δημιουργίας των μιλλέτ⁷ και της διαίρεσης του πληθυσμού - βάσει της θρησκείας, και όχι της εθνικότητας. Η εν λόγω επιλογή επέφερε την δημιουργία του ορθόδοξου μιλλέτ, που ήταν το δεύτερο μεγαλύτερο (αμέσως μετά το μουσουλμανικό), έτσι ώστε το ποιόνιο μπορούσε να αναμένει απρόσκοπτη ομολογία της πίστης του. Κάποιοι πιστεύουν ότι στην Εκκλησία δόθηκαν ευρύτερες εξουσίες και προνόμια από εκείνα που εκχωρήθηκαν από τους βυζαντινούς αυτοκράτορες.⁸ Αυτό είχε και την αρνητική του πλευρά - οι εκκλησιαστικοί ηγέτες, ως θρησκευτικοί και κοσμικοί ηγέτες, ήταν οι πρώτοι που δέχθηκαν επίθεση όταν ο λαός αντιστάθηκε στην κυριαρχία του σουλτάνου. Δεν πρέπει να ξεχαστεί ότι, παρά το γεγονός αυτό, η Εκκλησία πρώτη υποστήριξε την εξέγερση των Σέρβων όταν «όλος ο λαός ευρίσκετο σε αναβρασμό λόγω της είδησης της σφαγής, η οποία διαδόθηκε ταχύτατα σ' όλη την χώρα».⁹

6 Νέμετς / Nemetcs 2020, 307.

7 **Μιλλέτ** - ένα σύστημα διοίκησης στην Οθωμανική Αυτοκρατορία με επικεφαλής τις θρησκευτικές αρχές της αντίστοιχης κοινότητας και το οποίο απολάμβανε υψηλό βαθμό αυτοδιοίκησης.

8 Για περισσότερες πληροφορίες: Klog 2000, 14.

9 Λόης 2017, 165.



Αν και όλοι οι Ορθόδοξοι Χριστιανοί της Αυτοκρατορίας (Έλληνες, Βούλγαροι, Βλάχοι, Αλβανοί και Άραβες) ανήκαν σε αυτό το μιλλέτ, οι Τούρκοι το αποκαλούσαν ελληνικό μιλλέτ, ίσως διότι τη θέση του Οικουμενικού Πατριάρχη πάντα κατείχαν Έλληνες. Για αυτόν τον λόγο δεν φαίνεται παράξενο που τον 19^ο αιώνα, με την όξυνση του αγώνα για τη δική του ταυτότητα, η κυριαρχία των Ελλήνων αντιμετώπιζε αυξανόμενη αντίσταση από άλλους ορθόδοξους λαούς στο μιλλέτ. Επιπλέον, η ελληνική επιρροή στην Κωνσταντινούπολη ήταν τεράστια και μακροχρόνια, ιδίως λόγω της αξιοζήλευτης θέσης των Φαναριωτών στο πολιτικό και οικονομικό σύστημα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Η θέση της ελληνικής "αριστοκρατίας" ήταν τόσο ευνοϊκή που μερικές φορές «εξομοίωναν τα συμφέροντά της με τη διατήρηση της ακεραιότητας της Αυτοκρατορίας και ελάχιστοι από αυτούς συμμετείχαν ενεργά στον αγώνα για ανεξαρτησία».¹⁰ 10 Θα μπορούσε να ειπωθεί ότι το φαινόμενο αυτό ήταν αναμενόμενο και απολύτως δικαιολογημένο, αν λάβουμε υπόψη το γεγονός ότι ο αναφερόμενος πληθυσμός ικανοποίησε με αυτόν τον τρόπο το κίνητρό του για την διατήρηση της πολιτισμικής ταυτότητάς του στο υπάρχον γεωστρατηγικό περιβάλλον.

Η θετική πλευρά αυτής της κατάσταση ήταν ότι ο ελληνικός λαός μπόρεσε να διατηρήσει και τις θρησκευτικές συγκείμενες της ταυτότητάς του σε αυτούς τους δύσκολους καιρούς. Ένωθε ένα είδος υπεροχής έναντι των άλλων λαών της Αυτοκρατορίας λόγω της συνέπειας προς την παράδοση τόσο των θρησκευτικών όσο και των πολιτικών ηγετών. Έτσι, η Ορθοδοξία έγινε η βάση για την οικοδόμηση του συστήματος αξιών των Ελλήνων σε μια εποχή που η εθνική τους ταυτότητα διαταράχτηκε. Με τον τρόπο αυτό, όχι μόνο δημιουργήθηκε ένα φράγμα μεταξύ των κατακτητών μιας άλλης πίστης και του ελληνικού λαού, αλλά κατέστη επίσης δυνατή η σύνδεση με λαούς του ίδιου ή παρόμοιου συστήματος αξιών - Ρώσους και Σέρβους.

Η ΑΡΧΗ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑΣ ΤΗΣ ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΗΣ ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΣΗΣ

Αν και στην ιστορία του ελληνικού λαού η περίοδος του 16^{ου} και του 17^{ου} αιώνα θεωρείται μια 'σκοτεινή εποχή' στην οποία η ιδέα της απόρριψης του ζυγού φαινόταν τόσο μακρινή, πρακτικά ανύπαρκτη - εντούτοις την περίοδο αυτή ανελήφθησαν γεωστρατηγικού τύπου πρωτοβουλίες. Επιπλέον, όπως συμβαίνει συνήθως με λαούς που μάχονται ή αγωνιούν για την ελευθερία τους, οι Έλληνες εκείνης της περιόδου προσέβλεπαν σθεναρά στην έξωθεν συνδρομή και είχαν προφητείες και αποκαλυπτικές πεποιθήσεις για την τελική απελευθέρωση μέσω θείας μεσιτείας, οι οποίες θα χρησιμοποιηθούν σοφά για τη δημιουργία μιας μεταγενέστερης στρατηγικής Σύμφωνα με τον συγγραφέα R. Klog, «την ιδιαίτερη εμπιστοσύνη απολάμβανε ο θρύλος του 'ξανθού γένους' των απελευθερωτών από το βορρά, στον οποίο πολλοί αναγνώρισαν τους Ρώσους, τον μόνο ορθόδοξο λαό που δεν ήταν στην οθωμανική αιχμαλωσία».¹¹ Με βάση αυτές τις πληροφορίες, μπορούν να εξαχθούν δύο συμπεράσματα: 1) η στάση απέναντι στους Ρώσους ως ανώτερους αντιπάλους των Οθωμανών και η εδραιωμένη πεποίθηση ότι οι Ορθόδοξοι αδελφοί θα τους φέρουν ελευθερία, καθώς και εμπιστοσύνη στην καλοσύνη και τη στοργή τους· 2) πλήρης απουσία συνειδητοποίησης της δυνατότητας

¹⁰ Klog 2000, 27.

¹¹ Klog 2000, 27.



απελευθέρωσης με τις δικές τους δυνάμεις. Ως εκ τούτου, δεν είναι περίεργο που κάθε πίεση που άσκησε η Ρωσία στην Οθωμανική Αυτοκρατορία είχε έντονη απήχηση στις ελληνικές χώρες και ο πόλεμος μεταξύ αυτών των δύο δυνάμεων από το 1768 έως το 1774 προκάλεσε ιδιαίτερο ενθουσιασμό. Αν και ο πόλεμος δεν έφερε καμία ουσιαστική βελτίωση, οι Ρώσοι παρουσιάστηκαν τότε ως προστάτες όλων των Ορθοδόξων στην Αυτοκρατορία, και οι προφητείες παρέμεναν ακόμα παρούσες ως μια αχτίδα ελπίδας σε δύσκολες στιγμές.

Ταυτόχρονα, η σταθερή επιρροή και η καλή φήμη των Φαναριώτικων οικογενειών κέρδισαν την εμπιστοσύνη των Οθωμανών, γεγονός που οδήγησε σε εξαιρετική θέση τους Έλληνες εμπόρους και εφοπλιστές, έτσι ώστε η εμπορική τάξη να σχηματίσει εν τέλει ένα εξαιρετικά ισχυρό δίκτυο αποικιών σε όλη την Ευρώπη. Και συγκεκριμένα, η απόφαση της οθωμανικής κυβέρνησης να απαγορεύσει τις συναλλαγές των μουσουλμάνων εμπόρων με τους 'άπιστους',¹² όπως αποκαλούσαν τους χριστιανούς - χρησιμοποιήθηκε από τους Έλληνες με τον πιο έξυπνο τρόπο, επιλογή η οποία θα συνδράμει και στην υλοποίηση των στόχων. Βρίσκοντας τη θέση τους στο οθωμανικό σύστημα διοίκησης ως μεσολαβητή μεταξύ της Κωνσταντινούπολης και των χριστιανικών κρατών στη Δύση, οι Έλληνες όχι μόνο είχαν μεγάλη επιρροή στην Υψηλή Πύλη, αλλά επέτυχαν την δημιουργία τεράστιων εμπορικών αποικιών σε μερικές από τις μεγαλύτερες ευρωπαϊκές πόλεις. Κατά συνέπεια, ως ένα είδος σύνδεσης μεταξύ των Οθωμανών και του υπόλοιπου κόσμου, αλλά και μεταξύ των αγορών της Δυτικής Ευρώπης και της Μέσης Ανατολής, «οι Έλληνες και εξελληνισμένοι έμποροι εξασφάλισαν σταδιακά πρωταγωνιστικό ρόλο στο εμπόριο της Αυτοκρατορίας εξάγοντας πρώτες ύλες και εισάγοντας έτοιμα προϊόντα της Δύσης και αποικιακά αγαθά, ώστε τα ελληνικά να γίνουν *lingua franca* του βαλκανικού εμπορίου».¹³ Επιπροσθέτως, στα τέλη του 18^{ου} αιώνα δόθηκε η δυνατότητα στους Έλληνες ναυτικούς να πλεύσουν στη Μαύρη Θάλασσα με ρωσική σημαία, γεγονός που μείωσε την εξάρτησή τους από τις τουρκικές αρχές.¹⁴ Λαμβάνοντας υπόψη τη γενική στρατιωτική, εδαφική και οικονομική αποδυνάμωση των Οθωμανών εκείνης της περιόδου, αυτό μπορεί να θεωρηθεί ισχυρό κίνητρο για την συνέχεια του αγώνα. Έτσι, η συγχώνευση τμημάτων της επιχειρηματικής αστικής τάξης και της πολιτικής διανοήσης κατά τη διάρκεια του Διαφωτισμού έγινε αναπόφευκτη και οδήγησε στη διαμόρφωση της ιδέας περί της ελληνικής εθνικής ταυτότητας.

12 Proroković 2018, 673.

13 Klog 2000, 27.

14 Proroković 2018, 674.



ΑΝΑΚΛΗΣΗ ΤΗΣ ΕΘΝΙΚΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ

Αν και οι περισσότεροι έμποροι δεν ενδιαφέρθηκαν για την εθνική υπόθεση και την απελευθέρωση από τους Τούρκους, πρέπει να ληφθεί υπόψη ότι η έμμεση συμβολή τους ήταν καθοριστική. Αυτή η επιχειρηματική τάξη παρείχε τα υλικά μέσα για την πνευματική αναβίωση που ήταν καθοριστική για την *οικοδόμηση μιας στενότερης ελληνικής ταυτότητας και τον διαχωρισμό της από την προηγούμενη, ευρύτερη και πιο έντονη Ορθόδοξη*. Εκτός από τη χρηματοδότηση της έκδοσης βιβλίων για Έλληνες αναγνώστες και τον εξοπλισμό σχολείων και βιβλιοθηκών, οι έμποροι παρείχαν επιπλέον υλική υποστήριξη στους νέους Έλληνες κατά τη διάρκεια της φοίτησής τους σε πανεπιστήμια της Δυτικής Ευρώπης. Χάρη σε αυτό, οι Έλληνες μαθητές γνώρισαν τις μεθυστικές ιδέες του Διαφωτισμού, του εθνικορομαντισμού και της Γαλλικής Επανάστασης, ενώ συνειδητοποίησαν και πόσο σημαντική θέση στη ζωή των μορφωμένων Ευρωπαίων κατέχει ο πολιτισμός και η γλώσσα της πατρίδας τους. Αν και οι «αιώνες τουρκοκρατίας σχεδόν έσβησαν κάθε μνήμη του αρχαίου κόσμου, η μελέτη των κειμένων του διαφωτισμού οδήγησε στην συνειδητοποίηση ότι οι τότε Έλληνες ήταν κληρονόμοι ενός κληροδοτήματος που απολάμβανε αμέριστου σεβασμού σε όλο τον πολιτισμένο κόσμο».¹⁵ Το ίδιο το γεγονός ότι η αρχαιολατρία και η προγονοπληξία σχεδόν εξελίχθηκαν σε μια μοιραία εμμονή του ελληνικού λαού τις παραμονές του Πολέμου της Ανεξαρτησίας συνηγορεί υπέρ όλων όσων έχουν ειπωθεί μέχρι τώρα - ότι δηλαδή ο αγώνας για την εθνική ταυτότητα συχνά δίνει έμφαση στην πολιτιστική αναγνώριση και ενίσχυση στην κυριαρχία, καθώς και στο γεγονός ότι ο σκοπός της ελληνικής στρατηγικής ήταν πραγματικά η αναβίωση της ταυτότητας ως απαρέγκλιτης προϋπόθεσης της απελευθέρωσης από τον μουσουλμανικό ζυγό.

Έχοντας κατά νου ότι αρκετές σημαντικές αλλαγές έγιναν στην ελληνική κοινωνία κατά τον 18^ο αιώνα, ήταν αναμενόμενο ότι θα ενεθάρρυναν τους πιο γενναίους από τους Έλληνες να σχεδιάσουν απελευθερωτικές δραστηριότητες κατά των Τούρκων. Καθώς οι πρώτες αφορμήσεις του εθνικού κινήματος εμφανίστηκαν πριν από το τέλος του αιώνα, η ανάπτυξη του κρίθηκε ως ιδιαίτερος επιτυχής - «όχι μόνο επειδή ήταν *το πρώτο εθνικό κίνημα που αναπτύχθηκε στη Νοτιοανατολική Ευρώπη, αλλά και επειδή ήταν το πρώτο που αναπτύχθηκε σε ένα μη χριστιανικό περιβάλλον - στην Οθωμανική Αυτοκρατορία*».¹⁶ Έτσι, στις 14 Σεπτεμβρίου 1814 ιδρύεται η Φιλική Εταιρεία στην Οδησό (νότια Ρωσία) από τρία νεαρά μέλη αυτής της φωτισμένης γενιάς. Αυτή η ρωσική πόλη με μια μεγάλη ελληνική κοινότητα γίνεται το κέντρο αυτής της μυστικής επαναστατικής οργάνωσης μέσω της οποίας ανατροφοδοτήθηκε παντί τρόπον ο εθνικός απελευθερωτικός αγώνας. Αυτό επιβεβαιώνεται και από το γεγονός ότι η Φιλική Εταιρεία από απόψεως γεωστρατηγικής υποστήριζε τη δημιουργία ελεύθερων βαλκανικών ορθόδοξων κρατών, επειδή πίστευε ότι οι Έλληνες θα ταυτίζονταν περισσότερο με αυτή την πλευρά της ταυτότητάς τους. Για τον λόγο αυτό, και ανέλαβαν μια συντονισμένη στρατιωτική δράση κατά της Τουρκίας, στην οποία θα συμμετείχαν η Μολδαβία, η Βλαχία και η μερικώς απελευθερωμένη Σερβία. Επιπλέον, από την αρχή της ύπαρξης αυτής της οργάνωσης, η ηγεσία της διέδωσε την φήμη ότι απολαμβάνει την υποστήριξη της Ρωσίας, ευελπιστώντας έτσι να ενισχύσει το φρόνημα του ελληνικού λαού.

¹⁵ Klog 2000, 29-30.

¹⁶ Klog 2000, 21.



Ωστόσο, το ισχυρότερο ψυχολογικό κίνητρο στο ελληνικό εθνικοαπελευθερωτικό κίνημα ενεργοποιήθηκε στις 25 Μαρτίου 1821, όταν ο Μητροπολίτης Πατρών και μέλος της Φιλικής Εταιρίας - Γερμανός ευλόγησε τη σημαία των επαναστατημένων Ελλήνων στη μονή της Αγίας Λαύρας. Αυτή η κίνηση ήταν καθοριστικής σημασίας για τη διατήρηση και την ενίσχυση της ελληνικής ταυτότητας και του ζήλου για τον αγώνα, και δεν φαίνεται καθόλου παράξενο που αυτήν την ημερομηνία ακόμα και σήμερα εορτάζεται η εθνική επέτειο της εθνικής Παλιγενεσίας. Ορισμένοι επιστήμονες και αναλυτές γεωπολιτικών και γεωστρατηγικών θεμάτων πιστεύουν ότι η Πελοποννησιακή Εξέγερση δεν θα είχε εξελιχθεί σε έναν πανελλαδικό αγώνα για εθνική απελευθέρωση αν δεν υπήρχαν μαζικά και βάνουσα τουρκικά αντίποινα εναντίον του ελληνικού πληθυσμού και του ορθοδόξου κλήρου του. Και ειδικά εκείνη τη στιγμή που το αχαλίνωτο πλήθος απαγχόνιζε τον Πατριάρχη Γρηγόριο Ε΄ στην Κωνσταντινούπολη το Πάσχα του 1821. Το εν λόγω γεγονός όχι μόνο τρομοκράτησε την κοινή γνώμη των Ευρωπαίων Χριστιανών, αλλά και συνέβαλε τόσο στην αφύπνιση συμπάθειας για τους Έλληνες εξεγερμένους όσο και στην μεταξύ τους ομόνοια. Λίγο αργότερα, η Ελληνική Επανάσταση έγινε διεθνές ζήτημα που τράβηξε την προσοχή ολόκληρης της Ευρώπης.

Ο ΡΟΛΟΣ ΤΩΝ ΣΕΡΒΩΝ ΣΤΗΝ ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΣΗ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ

Καθώς κάθε πόλεμος εναντίον της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας γεννούσε ελπίδες για απελευθέρωση στους Σέρβους, αυτοί τακτικά τάσσονταν στο πλευρό της Ρωσίας και της Αυστρίας και τους παρείχαν τη στρατηγική και στρατιωτική τους υποστήριξη. Έτσι, κατά την περίοδο προετοιμασίας του πολέμου κατά της Τουρκίας, η Ρωσία αυτοκράτειρα Αικατερίνη Β΄ υπολόγιζε στην ενεργό συμμετοχή των βαλκανικών λαών. Αφού ανέπτυξε επαφές με τους αρχηγούς τους, το 1769 διακήρυξε σε όλους τους Ορθοδόξους να ξεσηκωθούν εναντίον των κατακτητών μόλις ο ρωσικός στρατός αρχίσει τις προγραμματισμένες επιχειρήσεις. Επιπλέον, ο κόμης Petar Alexandrovich Rumyantsev¹⁷ ως αρχιστράτηγος των ρωσικών δυνάμεων στο Δούναβη, τον Ιανουάριο του 1770 έλαβε μια επιστολή από τους άρχοντες της Παλαιάς Βλαχίας και της Βοσνίας που προσέφεραν βοήθεια στους Σέρβους και στον κοινό αγώνα κατά των Οθωμανών. Ως εκ τούτου, δε φαίνεται καθόλου παράξενο το γεγονός ότι οι τουρκικές αρχές τελούσαν σε εγρήγορση έναντι των σέρβων υπηκόων και διεξήγαγαν αρκετά συχνά έρευνες εναντίον των υπόπτων, προκαλώντας έτσι οχλαγωγίες και αναταραχές.

17 **Petar Aleksandrovich Rumyantsev** (1725-1796) - Ρώσος στρατιωτικός ηγέτης, στρατιωτικός θεωρητικός και στρατάρχης. Θεωρείται ένας από τους σημαντικότερους Ρώσους στρατηγούς του 18^{ου} αιώνα, ο οποίος συμμετείχε στον Επταετές πόλεμο (1753-1763) και ήταν αρχιστράτηγος κατά τους Ρωσοτουρκικούς πολέμους (1768-1774 και 1787-1791). Κέρδισε τον τίτλο 'Задунайскии' (Υπερδουναβίος) για τη νίκη στις μεγάλες μάχες και την υπογραφή της Ειρήνης Κουτσούκ-Καϊναρτζή. Επιπλέον, είναι κάτοχος του Αυτοκρατορικού Τάγματος του Αγίου Αποστόλου Ανδρέα του Πρωτοκλήτου, του Στρατιωτικού Τάγματος του Αγίου Γεωργίου, του Αγίου Αλεξάνδρου Νιέφσκι, της Αγίας Άννας και έγινε μέλος της Αυτοκρατορικής Ακαδημίας Επιστημών και Τεχνών στην Αγία Πετρούπολη. Συνέβαλε σημαντικά στην ανάπτυξη της ρωσικής στρατιωτικής σκέψης τον 18^ο αιώνα, ως εξαιρετικά παραγωγικός στρατιωτικός συγγραφέας. (Κατά: Prema: Bihalji-Merin et al. 1986, τόμος III, 239)



Η πρώτη φάση της σερβικής εξέγερσης άρχισε το 1804, «μετά τη δολοφονία των εβδομήντα δύο (72) προκρίτων Σέρβων, όταν οι Σέρβοι άρχοντες που διέφυγαν τον θάνατο από τους γενίτσαρους κατέφυγαν στα βουνά και πυκνά δάση».¹⁸ Για τον λόγο αυτό, ορισμένοι συγγραφείς ισχυρίζονται ότι οι Σέρβοι είχαν μερίδιο στις ελληνικές απελευθερωτικές δραστηριότητες ακόμη και πριν από την περίφημη ημέρα της 25^{ης} Μαρτίου 1821. Σε ορισμένες από αυτές, οι βασικοί πρωταγωνιστές ήταν Σέρβοι ηγέτες ή βετεράνοι της σερβικής εξέγερσης, όπως ο επαναστάτης και σεβαστό μέλος της Φιλικής Εταιρίας - αρχηγός **Karađorđe Petrović**,¹⁹ ο οποίος είχε συχνές και ισχυρές επαφές με εκπροσώπους αυτής της οργάνωσης. Επιπλέον, είναι γνωστό ότι το 1821 ο πρίγκιπας Αλέξανδρος Υψηλάντης «έδωσε το έναυσμα της επανάστασης με στρατό από Έλληνες, Σέρβους, Βούλγαρους και Μαυροβούνιους».²⁰ Μερικοί από τους πιο γνωστούς Σέρβους μαχητές είναι ο καπετάνιος **Milenko Stojković**,²¹ ο **Petar Dobrnjac**,²² ο **Mladen Milovanović**²³ και ο **Prodan Gligorijević**.²⁴ Ωστόσο, πιστεύεται ότι από όλους τους Σέρβους που πολέμησαν στην Ελληνική Επανάσταση, ίσως τη μεγαλύτερη κληρονομιά

18 Λόης 2017, 165.

19 **Karađorđe Petrović** (1768-1817) - εθνικός ηγέτης στην Πρώτη Σέρβικη Εξέγερση, γνωστός για την αντίσταση στην τουρκική βία από νεαρή ηλικία. Μετά την επιστροφή των Γενιτσάρων στον Βελιγράδι, πήγε στους χαϊντούκους (Σέρβοι επαναστάτες) και άρχισε να προετοιμάζει μεγάλη κλίμακα αντίσταση με σημαντικούς ανθρώπους της εποχής. Ξέφυγε από τη Σφαγή των Κνέζων και στη συνάντηση στο Orašac εξελέγη αρχηγός της εξέγερσης. Συνέδεσε την εξεγερμένη Σερβία με τη Ρωσία και την Αυστρία και στις πιο ένδοξες μέρες ηγήθηκε στη μάχη της Μισάρας και των μαχών για την απελευθέρωση του Βελιγραδίου το 1806. Μετά την κατάρρευση της εξέγερσης, το 1813 μετακόμισε στην Αυστρία και στη συνέχεια στη Ρωσία, όπου συνδέθηκε με τη Φιλική Εταιρία, μια οργάνωση που υπολόγιζε σοβαρά στη βοήθειά του στη γενική εξέγερση των Βαλκάνιων Χριστιανών. Μεγάλος στρατιωτικός ηγέτης και σοφός πολιτικός, πολιτευτής με ευρείες απόψεις και επαναστάτης, αδίστακτος όταν χρειαζόταν, ξεκίνησε και ανέπτυξε τις αναπόφευκτες κοινωνικές διεργασίες με την απελευθερωτική δράση, που οδήγησαν στην εθνική ελευθερία και αναμφισβήτητη επιτυχία στη στρατιωτική και κρατική οικοδόμηση της Σερβίας. (Κατά: Prema: Bihalji-Merin et al. 1986, τόμος II, 221)

20 Λόης 2017, 183.

21 **Milenko Stojković** († κατά το 1831) - στρατιωτικός αρχηγός στην Πρώτη Σέρβικη Εξέγερση, για να γίνει αργότερα ο Δούκας του Πόρετς. Το 1804 στο νησί Adakale σκότωσε τους Οθωμανούς αξιωματούχους που ήταν υπεύθυνοι για τη Σφαγή των Κνέζων (δολοφονία των Σέρβων τοπικών άρχοντων) που προκάλεσαν την Πρώτη Σέρβικη Εξέγερση. Έφτασε στη Μολδαβία με τον λόχο του από Σέρβους μαχητές και τέθηκε υπό τη διοίκηση του Υψηλάντη. Πέρασε το υπόλοιπο της ζωής του στη Ρωσία. (Κατά: Prema: Bihalji-Merin et al. 1986, τόμος III, 508)

22 **Petar Dobrnjac** (1771-1831) - διοικητής του στρατού της Κράινα και δούκας της Α' Σέρβικης Εξέγερσης. Διακρίθηκε στις μάχες του Ivankonac (1805) και του Deligrad (1806), όπου νίκησε τον πασά Ιμπραήμ Μπουσάτι. Κατά τη διάρκεια της Δεύτερης Σέρβικης Εξέγερσης, ήταν ο έμπιστος του άρχοντα Μίλος Ομπρένοβιτς στον Ρώσο Τσάρο Αλέξανδρο Α'. (Κατά: Bihalji-Merin et al. 1986, τόμος I, 654)

23 **Mladen Milovanović** (οκο 1760-1823) - έμπορος, δούκας από την Πρώτη Σέρβικη Εξέγερση, συνεργάτης του Καρατζόρτζε και αρχηγός του κόμματός του, πρωθυπουργός και πρώτος υπουργός Άμυνας. Είχε μια εξαιρετικά ισχυρή επιρροή στον Καρατζόρτζε, αν και ήταν εγωιστής, άπληστος και πολύ αποφασιστικός. Κατηγορείται για την ήττα του Σέρβικου Ανατολικού Στρατού το 1809, καθώς και για τη συμβολή του στην επιτάχυνση της καταστροφής με την αλλαγή του πολεμικού σχεδίου το 1813. (Κατά: Bihalji-Merin et al. 1986, τόμος II, 672)

24 **Hadži-Prodan Gligorijević** (1760-1825) - δούκας από την Πρώτη Σέρβικη Εξέγερση, που διακρίθηκε στις μάχες του 1806, αλλά η ανεπαρκώς προετοιμασμένη εξέγερσή του κατά των Τούρκων (1814) καταπνίγηκε γρήγορα. Μετά από αυτό, μετακόμισε στην Αυστρία, μετά στη Βλαχία και το 1821 έλαβε μέρος στην ελληνική εξέγερση κατά των Τούρκων. (Κατά: Bihalji-Merin et al. 1986, τόμος I, 797)



άφησε ο Vaso Brajević,²⁵ πιο γνωστός στο ελληνικό κοινό ως Βάσος Μαυροβουνιώτης. Ο στρατηγός αυτός εντάχθηκε στον ελληνικό στρατό κατά την πρώτη περίοδο της Επανάστασης και πρωταγωνίστησε σε τριάντα έξι μάχες για την απελευθέρωση αυτής της αδελφικής χώρας. Είναι ομολογουμένως άδικο που αυτός ο επιδέξιος στρατηγός έχει ξεχαστεί από τους συμπατριώτες του, ενώ στην Ελλάδα υπάρχουν δημόσια αγάλματα που τον τιμούν ως τον πιο διάσημο Σέρβο αγωνιστή για την απελευθέρωση των Ελλήνων.

Είναι ενδιαφέρον το γεγονός ότι στην αρχή οι Σέρβοι φιλοδοξούσαν να πολεμήσουν υπό τους αρχηγούς τους, ώστε με την πάροδο του χρόνου να μεγαλώνει το αίσθημα εμπιστοσύνης, σύνδεσης και αδελφοσύνης μεταξύ αυτών των δύο λαών, οπότε και οι μονάδες τους αναμειγνύονται. Υπέρ αυτής της στάσης συνηγορεί το γεγονός ότι η πλειοψηφία των Σέρβων που επέζησαν την Επανάσταση δεν επέστρεψαν στην πατρίδα τους. Εγκαταστάθηκαν στην Ελλάδα, νυμφεύθηκαν Ελληνίδες και αφομοιώθηκαν στη νεοσύστατη κοινωνία με τον ίδιο τρόπο που το έκαναν στη Σερβία οι Έλληνες ομόλογοί τους πολεμώντας σε παλαιότερες σέρβικες εξεγέρσεις.

Οι κοινές πολιτισμικές καταβολές εθνών της βυζαντινής κληρονομίας έφερε και αυτές τις δύο χώρες, αντιμέτωπες με τους ίδιους εχθρούς, ως φυσικούς συμμάχους. Έτσι, στην περαιτέρω πορεία της ιστορίας, αυτές συνεχίζουν να πολεμούν μαζί - τόσο στους Βαλκανικούς, όσο και στους Παγκόσμιους Πολέμους. Το γεγονός αυτό αποδεικνύει την άθραυστη τους φιλία που άντεξε επί δεκαετίες τις γεωπολιτικές προκλήσεις και συνεχίζει να αντέχει στους στρατηγικούς χειρισμούς των Μεγάλων Δυνάμεων.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Αν και η ελληνική εξέγερση του 1821 ήρθε χρονικά μετά τη σερβική και μπορεί να εμπνεύστηκε από αυτή, η σημασία της ήταν πολύ μεγαλύτερη - και όχι μόνο για τη Βαλκανική Χερσόνησο, αλλά για ολόκληρη την Ευρώπη. Ενώ η σερβική εξέγερση είχε τοπικό χαρακτήρα με μικρή επιρροή στην υπόλοιπη Οθωμανική Αυτοκρατορία, η ελληνική είχε εκτεταμένες και διαρκείς συνέπειες ακριβώς λόγω των προαναφερθέντων ρόλων που διεδραμάτισαν οι Έλληνες στις υποθέσεις της Αυτοκρατορίας. Επιπλέον, ενώ η σέρβικη επανάσταση (1804) αφορούσε τις αρχές ενός πασαλούκ, η ελληνική, λόγω της γεωπολιτικά σημαντικής θέσης της, έθεσε ζητήματα γεωστρατηγικής και ως προς την Μέση Ανατολή. Επίσης, εισήγαγε τις μεγάλες δυνάμεις - Ρωσία, Μεγάλη Βρετανία και Γερμανία - σε αυτή την ανοιχτή σύγκρουση με τους Οθωμανούς. Τελικά, αυτό το κίνημα οδήγησε στην συνένωση δύο ελληνικών κόσμων - του αυτοκρατορικού κόσμου των Φαναριωτών ηγεμόνων στην Κωνσταντινούπολη και του φτωχού αγροτικού κόσμου στην ενδοχώρα της Ελλάδας. Ίσως όλο αυτό το κείμενο θα μπορούσε να συνοψιστεί

²⁵ **Vaso Brajević** (1797-1847) - Σέρβος στρατιωτικός αρχηγός ελληνικής καταγωγής γεννημένος στο κεντρικό Μαυροβούνιο. Διακρίθηκε στις μάχες της κεντρικής Ελλάδας, όπου ενώθηκε με τον αρχηγό της ελληνικής επανάστασης στην Εύβοια - Νικόλαο Κριεζώτη. Έλαβε μέρος στις μάχες κατά των Οθωμανών στην Αθήνα (1822), όπου έδειξε μεγάλο θάρρος και γενναιότητα. Μετά από έναν επιτυχημένο πόλεμο σε μια σειρά εμφυλίων πολέμων που ακολούθησαν, του απονεμήθηκε ο βαθμός του στρατηγού και του ανατέθηκε μια δύναμη 1.500 μαχητών. Στο απόγειο της καριέρας του έγινε μέλος του Ελληνικού Μυστικού Συμβουλίου και βοηθός του βασιλιά Όθωνα. Εκτιμήθηκε ευρέως από τους Έλληνες συμπολεμιστές του ως ένας από τους καλύτερους πολεμιστές εκείνης της εποχής. (Για περισσότερες πληροφορίες: <https://neoskosmos.com/en/2021/02/15/dialogue/opinion/serbs-in-the-greek-revolution/>)



στα σοφά λόγια του περίφημου Ν. Μάρτη: «Ο Ελληνισμός και κατά τους χρόνους της δουλείας διατήρησε κατά κάποιο τρόπο τα χαρακτηριστικά συγκροτημένης πολιτείας. Σ' αυτό σημαντικό ρόλο έπαιξαν η ομιλουμένη γλώσσα, η πολιτιστική παράδοση, η μνήμη της ένδοξης ιστορίας των προγόνων, η παιδεία και κυρίως η Θρησκεία που όλα μαζί συνέβαλαν στη διαμόρφωση και διατήρηση μιας κοινής εθνικής συνείδησης».²⁶

Ωστόσο, η αλήθεια είναι πολύ πιο απλή - η πίστη ήταν η τροφός της οικοδόμησης της νέας ελληνικής ταυτότητας και η ραχοκοκαλιά του έθνους. Ίσως τα ηρωικά, επιστημονικά και καλλιτεχνικά επιτεύγματα της αρχαίας περιόδου να «ξεθώριασαν» για λίγο, ίσως οι Έλληνες να μην μπορούσαν να συμφωνήσουν αν θα χρησιμοποιούσαν την δημοτική ή την 'καθαρεύουσα' ως γλώσσα, ίσως οι αριστοκράτες να μην ήταν έτοιμοι να εγκαταλείψουν τα οφέλη και τους ρόλους που είχαν αναλάβει, αλλά ένα είναι σίγουρο - η χριστιανική γραμμή της ταυτότητας με την οποία μπορούσε να ταυτιστεί κάθε Έλληνας έχει διατηρηθεί και έχει δημιουργηθεί ένα φράγμα απέναντι στον κατακτητή μιας άλλης θρησκείας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Bihalji-Merin Oto et al. (1986): *Mala enciklopedija / Μικρή Εγκυκλοπαιδεία*. Βελιγράδι: Prosveta.
- Craig Gordon A. & Glibert Felix (1986): *Reflections on Strategy in the Present and Future. Makers of Modern Strategy: From Machiavelli to the Nuclear Age*. New York: Princeton University Press.
- Klog Ričard (2000): *Istorija Grčke novog doba / Ιστορία της σύγχρονης Ελλάδας*. Βελιγράδι: Clio.
- Λόης Γεώργιος Νεκτάριος (2017): *Ιστορία της Σερβίας. Πολιτική και Εκκλησιαστική*. Αθήνα: Έννοια.
- Μάρτης Νίκος Κ. (2007): *Η πλαστογράφηση της ιστορίας της Μακεδονίας*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Παιδεία / Μαλλιάρης - Παιδεία.
- Naj Džozef (2012): *Budućnost moći / Το μέλλον της ισχύος*. Βελιγράδι: Αρχιπέλαγος.
- Νέμετς Μαρία Π. / Nemes P. Marija (2020): *Ο ψυχολογικός παράγοντας στη γεωπολιτική ανάλυση και η δημιουργία κατάλληλης (γεω)στρατηγικής*. Διάλογος «Σπουδές στη Θεολογία» Επιστημονική επιθεώρηση του μεταπτυχιακού προγράμματος «Σπουδές στη Ορθόδοξη Θεολογία», τόμος ΙΑ' / 2020. Πάτρα: Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, 301-328 (ISBN: 2241-0015)
- Proroković Dušan (2018): *Geopolitika Srbije - Položaj i perspektive na početku XXI veka [treće dopunjeno i prošireno izdanje] / Γεωπολιτική της Σερβίας - Θέση και προοπτικές στις αρχές του XXI αιώνα [τρίτη συμπληρωμένη και διευρυμένη έκδοση]*. Βελιγράδι: JP Službeni glasnik.

²⁶ Μάρτης 2007, 143.



GEOSTRATEGY OF GREEKS' LIBERATION AND THE ROLE OF SERBIAN PEOPLE IN IT

Summary:

Although the main goal of the Greek liberation strategy was to defeat the Turks and return the lands oppressed by the Muslim yoke, its main purpose, however, lies in building the national consciousness of the people. During the Turkish occupation, a certain identity crisis arose among the Greeks, which is completely justified by the geopolitical events and the extremely hard living conditions of the people under the foreign government. Nevertheless, this crisis did not appear immediately nor suddenly - it was caused by psychological mechanisms and it was built constructively. The easiest way to achieve this was to challenge the national values. Therefore, in order to fight against the psychological mechanisms that the Turks implemented on the oppressed people, the Greeks had to find a common basis in order to rebuild their value system, and thus their identity. Thanks to the fortunate circumstance that the Ottomans divided the conquered nations into communities according to their religious affiliation, that basis lies in Orthodoxy. Not only could every Greek resonate with this side of their identity, but the people could unite in order to overthrow the invader of foreign faith and return their lost territories. The main means available to Greece in the liberation movement and in the reconstruction of the new state was the highly developed network of commercial and naval colonies throughout Europe. Finally, the motivation for initiation liberation activities, the Greeks received from cooperation with the fraternal people of the Serbs. The religious and cultural proximity, but also confrontation with the same enemy, brought these two countries even closer and directed them towards each other, making them natural allies. Thus, in the further course of history, they continue to fight together - in both the Balkan and the World Wars. This fact proves their unbreakable friendship that withstood the geopolitical challenges for decades and continues to resist the strategic manipulations of the Great Powers.

Keywords:

(Geo)strategy,
Psychological mechanism,
Religion,
Identity crisis,
Value system,
Motivation,
Psychological factor,
Trust,
Liberation.



NORTH THRACE/EASTERN ROMILIA WAS LEFT OUTSIDE THE GREEK BORDERS**

Eleni Boliaki*

Associate Professor,
Hellenic Open University,
Patras, Greece

Abstract:

This paper examines the modern history of Northern Thrace, a Hellenized region since early antiquity, which nowadays belongs to Bulgaria.

With the Greek revival in the 19th c., the Greek revolution of 1821 against the Ottoman Empire, the agreements of the Great Powers and the Treaties, the modern Greek state was founded, limited yet to Peloponnesus, the Cycladic islands, and some parts of Central Greece, leaving outside its state borders other Greek regions, such as Thrace.

This paper focuses on the modern history of the region of Northern Thrace (the region between the Balkan and the Rodopi mountain ranges) in the 19th c., with particular attention to Agathoupolis, using written sources by its local Greeks. They describe the coexistence of Greeks and Bulgarians, which had been amicable until the middle of the 19th c. That was the time when the Bulgarian revival, revolution and attempt to form a sovereign Bulgarian national state was also taking place, claiming also Northern Thrace. The Greek politicians did not make any great effort to acquire Northern Thrace, as part of Greece, which was eventually given to Bulgaria. Persecutions followed and Greeks were forced to migrate to Greece and other places.

Article info:

Received: October 25, 2021
Correction: November 29, 2021
Accepted: January 15, 2022

Keywords:

Northern Thrace,
Eastern Romilia,
Agathoupolis.

** In this paper most of the sources are works of Northern Thracians, gathered from the *Αρχείον Θρακικού και Γλωσσικού Λαογραφικού Θησαυρού and Θρακικά [Archive of Thracian and of Language and Folklore Treasure; and Thrakika]*. Regardless the sentimentalism and some possible overstatements, it is fair to have some space in the study of history.

Εισήγηση στο Διεθνές Συνέδριο του *Ιδρύματος Εθνικού και Θρησκευτικού Προβληματισμού και του Περιοδικού SingiLogos - Πανεπιστημίου Singidunum - Βελιγραδίου* για τα 200 χρόνια από την Ελληνική Επανάσταση (7/11/2021).



As Sofia Klimi-Panagiotopoulou states, Thrace “is one of the most suffering of the Greek territories. Invaded by many, beaten by a series of displacements and seeking refuge, with its expectations many times betrayed ... hopeful in summits and treaties, which changed its borders arbitrarily.”¹

The Dorians built the cities of Medea, Mesimvria, and Byzantium in the 7th c. BCE, and the Ionians settled in the region between Thynias and Achialos. In the 4th c. BCE Thrace was ruled by the Macedonian kings, and most of the coastal cities were Alexander’s allies during his campaign to Asia. The culture was Thracio-Hellenistic, and Greek was the main language of its administration.² The Thracians were fully hellenized during the Roman period, during which most of the inscriptions are in Greek and very few in Latin. Its Hellenization occurred also in religion, since Greek religion existed along with the local deities.³

During the period of Byzantium, a demographic and geopolitical shift occurred, when a great number of Greeks moved from the south Balkans (today’s Greece) to Thrace, placing Thracians at the center of Hellenism, since Thrace belonged to Constantinople’s vicinity.⁴ Like Asia Minor and Macedonia, Thrace is one of Byzantium’s major regions.⁵

In 1361 sultan Murat I occupies Adrianople and makes it the capital of the Ottoman state. After the fall of Constantinople in 1453, the benefits for Christians that the sultan issued did not reach Thrace, since fear, humiliation, persecution, attacks, murders continued there. That time many criminals migrated from the East to Thrace, among other areas, in order to have the Muslim populations increased. The “*epilides*” took over houses, persecuted Christians and turned churches into mosques.⁶ Each part of Thrace was given to the commander of the group that had conquered it, who received the title of ‘Bey’, and who now owned and had jurisdiction of the fields, meadows, buildings, mills, and anything that provided revenues.⁷

During their frequent campaigns, the sultans’ and viziers’ armies set off from Constantinople and passed through Thrace, where they usually plundered its populations. Between the 15th and 17th centuries, the Thracians suffered serious damages and devastation, and some found refuge in the woods and mountains.⁸ After 1650 the ottoman government, in its attempt to guarantee security for all its subjects, issued beneficial laws that improved their lives.⁹

At the time of the Greek Revolution of the 1821, Mahmud II sent his navy to the Thracian coasts at the Black Sea in order to punish those who belonged to the movement of Philikoi at Agathoupolis, Vasiliko, Sozopole, Achialos, Varna etc., who were agents that traveled with their ships to Russia, Rumania and other ports, keeping in contact with other Greeks of diaspora.¹⁰ In Agathoupolis the Greeks saved themselves by making a deal and paying ransom, yet, in Prodivo and Kosti about 30 were killed.

1 Σοφία Κλήμη-Παναγιωτοπούλου 1983, 91.

2 Hoddinott 2001, 275.

3 Δ. Τριαντάφυλλος 1995-1998, 355-357; Δ. Τριαντάφυλλος 2000, 112-113.

4 Ελ. Σπαθάρη-Μπεγλίτη 1997, 38, 47-48.

5 Ελ. Γλύκατζη- Αρβελέρ 2009, 24.

6 Γιαννακάκης 1958, 211.

7 Ibid., 8-9.

8 Ibid., 52.

9 Ibid., 70.

10 Βαφεύς 1948, 222-223. Efthimios Vafeas was born in Agathoupolis in 1893. His father was the priest Georgios Valasiou Vafeas and his mother was Margarita Tsolaki. He graduated from the public school of Agathoupolis and when he was 14 he went to Kostanza. Three years later, in June 1910, he went to the USA with the steam boat “Themistokles”.



In October 1853 Russia declared war against the ottoman empire, with the desire to be acknowledged as the protector of its Orthodox populations. According to the testimony of Athanasios Theofanides, they attacked the coastline, including Agathoupole.¹¹ After the end of the Crimean war (1853) and the Treaty of Paris (1856), the European powers persuaded Sultan Metzit to issue a new Hatti Humayun that would give benefits to Christians: self-governed schools and philanthropic associations, freedom of religious practice, equality before the law and in taxation. During that time, Greek schools were founded in all towns.¹²

Yet, the Greek communities of Eastern Romilia still felt insecure due to the Bulgarian aspirations.¹³ K. M. Apostolides, a historian and philologist, born in Philippoupolis in 1869, says that, during the ottoman years the Bulgarians lived amicably with the Greeks under the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople, and even some of them joined the Filiki Eteria at Vlachia and fought for the Greek purpose.¹⁴

The priests, the high-ranking clergy, the monks, and the bishops of Bulgaria were either Greeks or Bulgarians trained with the Greek language and letters. At the schools of the towns with only Bulgarian population, which were founded at the beginning of the 19th c., Greek was taught along with Bulgarian, as in Sistova and Tirnavo.¹⁵ Yet, in the middle of the century “the seed of hatred” against the Greek orthodox priesthood, against the Greek language and education as well as against the Greek nation purposefully started to be cultivated amongst the Bulgarian people, as the enemy of their national revival and restoration. Apostolides quotes the example of the “Thourio”, a battle hymn that was taught in Bulgarian schools: “Until when ... will the Greeks, through the Fanari priesthood, suppress our dearest nation? Go for it ... to drive them away from here ... go away Greeks ... with your lies you usurp our national Patriarchate ... everything turned in ashes by the Greek Fanari evil power!!!»¹⁶

Before migrating to Greece, D. K. Vogazles practiced law at his birthplace, Philippoupolis, the years 1903-1914. In his study, along with the Greek sources, he also used Bulgarian, South Slavic, and Turkish ones, since he knew well these languages. Himself, who “lived through most of the events he describes”, as the Director of the *Archive of Thracian and of Language and Folklore* Treasure Pol. Papachristodoulou affirms, states that,

“The Bulgarian people, with whom I spent the first forty years of my life, I knew in depth, in all their affairs, classes and political opinions.... What I will say ... I have gleaned them from the Bulgarian newspapers and particularly from three publications of the “Thracian Library”, by Ivan Tasiev, Stojan Bezanov and Michael Razboinikov. They all ... took active part in the revolution of Thrace.”¹⁷

11 Βαφεύς 1948, 162.

12 Γιαννακάκης 1958, 166-167.

13 Ibid., 210-211.

14 Κ. Μυρτίλου Αποστολίδου 1946-1947, 63, 65-67. Apostolides writes in 1926.

15 According to Professor Anastas Ischirkow, “The Greeks survived till today (1910) due to the Hellenization of the Bulgarians.” Bulgaria, Sofia, 1910, 142. Βαφεύς says that the first Bulgarian school was founded in 1835 at Grabovo by the merchant Aprilov. The first national school was founded in 1844 and the first Bulgarian journal was printed in Smyrna. Until 1877 there was only one print shop in Bulgaria, and “until then Bulgarians ... used the Greek letters, the Greek religious books.” Βαφεύς 1948, 165. Also, Jelavich 2006, 531.

16 Αποστολίδου 1946-1947, 68.

17 Βογαζλής 1961, 35-36, 47.



Vogazles makes a distinction about Bulgarians: on the one hand, there are the Northern Bulgarians (the inhabitants of Mysia), on the other hand there are the Southern Bulgarians (the inhabitants of Eastern Romilia) and the Bulgarian-Macedonians. The Southern Bulgarians, “not only they do not have any racial animosity against Hellenism ... on the contrary ... a mixture of admiration and deep appreciation.»¹⁸ He also differentiates the Southern Bulgarians who were educated and raised in a Greek environment, that is until 1845-50, from those who studied in Russia, “who were instilled with panslavic hatred against Hellenism:”

“The opinions of the first ones [Southern Bulgarians who were educated and raised in a Greek environment] about us were identical with those of the Northern Bulgarians. The opinions of the latter were identical with those of the Bulgarian-Macedonians, yet not so strong. However, I should underline--a fact that felt into [my] immediate perception, that not even one Bulgarian from Philippoupolis participated in the anthellenic movement of the 16th of July 1906, when, as it is known, the anthellenic persecution began. In fact, the elders severely criticized it. The only one exception was the degenerate ... son of Hatzi Gioka.... This mindset of the Southern Bulgarians is inexplicable, especially of the urban intellectuals towards the Greeks. At the beginning of the previous century, most of them came from their villages and settled in the Greek cities, at Philippoupolis, Adrianople, Constantinople.... Many of them, during the National-socialist war in 1860, were against the Patriarchate and even on the side of Ilarion Makariopolis’ intransigents ... and of Stefan Vogoride. But, then, with the *fermani* of March 1870, the Exarchate was recognized as autonomous Church and independent from the Patriarchate, and when the Bulgarian nation was recognized as an independent nation, these Bulgarians thought that their differences with the Patriarchate and Hellenism had ended forever.”¹⁹

In 1870 the sultan issued a decree (*firmani*) that recognized the Bulgarian church as autonomous and autocephalous under the religious leadership of the Exarch.²⁰ The Bulgarian Exarchate comprised of the territories north of the Balkan Mountains, of Varna and of Philippoupolis. It was based in Constantinople, where Bulgarian religious communities were formed with their own churches and schools under the jurisdiction of the Exarchate. In 1872 the Ecumenical Patriarchate declared them schismatic. Bulgarians who belonged to the Patriarchate as well as slavophone Greeks who stayed faithful to

18 Ibid., 35-6.

19 Ibid., 35-6. Jelavich writes: “In 1858 the Slavic Philanthropic Association was founded. Representing the interests of panslavism, it offered scholarships to young Bulgarians to study in Russia.... Instead of love and respect for the orthodox Russia, many adopted the radical European ideologies. Others were deeply influenced by the idea of panslavism. The interest for panslavism remained firm in Bulgaria and had a significant influence in Bulgarian history.... The supporters of pan Slavism had neither a comprehensive program nor a representative. In general, they wanted the Slavic people to break away from the foreign rule, that is, of the Ottomans and Habsburgs, and to unite in a confederation under the leadership of Russia. Emphasis was given to the orthodox Slavs, Serbs, Bulgarians and Montenegrins. The movements’ central organization was the Slavic Philanthropic Association, founded in 1858 in Moscow, along with local organizations that were founded later in other towns. It was this group that brought hundreds of Bulgarian and other Slav students to study in Russia.” Jelavich 2006, 532, 556-557.

20 Jelavich writes: «In 1849, the sultan agreed that the “Bulgarian millet” could have its own Church in Constantinople. This is the first official recognition of the Bulgarian nation.” Jelavich 2006, 541-543.



the Patriarchate were called “Greeks” or “Grekomans”.²¹ Over the years, the ones who belonged to the Ecumenical Patriarchate and who practiced their religious duties in Greek, in which they also taught their children at school, were considered Greeks. The ones who went with the Exarchate and who used the Slavic/Bulgarian language in church and school were considered Bulgarians.

After this development, Bulgarians escalated their fight against the Greek Church, language and nation at large, aiming at the separation of the Bulgarian speaking ones from the Patriarchate.²² The “Grekomans” were forced to abandon the Patriarchate and join the Exarchate: “A fierce persecution begun ... not so much against the Greeks as against the Bulgarians who belonged to the Patriarchate and against the Vlachs ... they were forced to declare that they join the Exarchate ... terror was spread at Macedonia and Thrace.... The komitadjis threatened, terrorized, torched houses and whole villages, tortured, murdered....”²³ Some Orthodox Bulgarian speaking communities left the Patriarchate out of terror.²⁴ Giannakakis emphasizes that, indeed, “the higher Orthodox priesthood received heavy taxes from the Bulgarians.”²⁵

Bulgarian revolutionary movements appeared in 1868. When they revolted in 1876, an irregular army of ruthless Bashibazouks and Circassians went on rampage at Batak, Rodopi. The ‘pan-Slavic propaganda’ stuffed the mutilated bodies and sent them to London, where they put them on public display. The British media condemned these barbarous acts and Russia declared war on the 24th of April 1877. In the Autumn the Russians reoccupied Agathoupolis and established a local government with Adreikos as the first Greek Orthodox Mayor.²⁶ In January 1878 they captured Adrianople, and proceeded to St. Stefan, few kilometers away from Constantinople.

In 1877 Russia declared war against the Ottoman State, as it desired to occupy Bosphorus and Hellespont and have free navigation to the Mediterranean. With the ‘pan-Slavic propaganda’ it caused trouble that would justify its intervention in the Balkans, where the orthodox people saw Russia as the liberator from the Ottomans.²⁷

On the 3rd of March 1878, Ottoman and Russian diplomats (with Ignatiev) signed the Treaty of St. Stefano, which made territorial arrangements and distribution of the Ottoman territories in the Balkans. According to the 6th article, there would be an autonomous Bulgarian Principality that would include the land between Danube and the Balkan mountain range, North, Western and parts of Eastern Thrace, and most of Macedonia, rendering it as the dominant Balkan power. It also prescribed for a two-year presence of Russian military and the Russian involvement in the formation of the government.

21 Βογαζλής 1961, 65-66.

22 Αποστολίδου 1946-1947, 66.

23 Βογαζλής 1961, 21-22.

24 Αποστολίδου 1946-1947, 69.

25 Γιαννακάκης 1958, 158-9, 175-6. Η Jelavich γράφει: “The supporters of pan Slavism had neither a comprehensive program nor a representative. In general, they wanted the Slavic people to break away from the foreign rule, that is, of the Ottomans and Habsburgs, and to unite in a confederation under the leadership of Russia. Emphasis was given to the orthodox Slavs, Serbs, Bulgarians and Montenegrins. The movements’ central organization was the Slavic Philanthropic Association, founded in 1858 in Moscow, along with local organizations that were founded later in other towns. It was this group that brought hundreds of Bulgarian and other Slav students to study in Russia.” Jelavich (2006), 556-557.

26 Βαφεύς 1948, 167.

27 Jelavich 2006, 532.



The Ecumenical Patriarchate reacted, since its church provinces would be subjugated to the Bulgarian Exarchate, and sent petitions to the European states complaining that the rights of the Greeks were sacrificed to Slavism.

Almost three months later, the Treaty of St. Stefano was revised by the Treaty of Berlin. The prime minister of Greece Koumoundouros asked Harilaos Trikoupis (a friend of the British) to handle the case. Trikoupis accepted the duty, yet he asked for full power, even the king's resignation if needed, to which the king himself agreed. Yet, Russia, through its ambassador in Athens, managed to cancel Trikoupis' appointment, and, instead of him, the minister of Foreign Affairs Diligiannis was sent.

The first meeting of the delegates occurred on the 13th of June 1878. At the second session, the British Foreign Secretary and Marquess of Salisbury, Robert Arthur Talbot Gascoyne-Cecil, expressed the concern that the Greeks who live in Bulgarian territory will be subject to the Slavic majority, with which its relations are not amicable, and maintained that the Greek populations that live in the Ottoman territories, that is, Crete, Thessaly, Epirus, Macedonia and Thrace, be given to Greece. In contrast, the Russian Count Pyotr Andreyevich Shuvalov claimed that the Greek borders should be at Thessaly and Epirus.

When Diligiannis was called to state the Greek position and side with the British proposition, he, instead, limited himself to the issue of Crete, Thessaly and Epirus. The fact that the Greek delegation did not rise to the occasion and did not support the Greek rights annoyed the British, who, few days later entered into an alliance with the ottomans, whom would defend in the case that Russia continued its advance in Asia Minor and Armenia.

According to the Treaty of Berlin, the territory between the Danube and the Balkan mountain range will belong to the autonomous Bulgaria, where the young Prince Alexander of Battenberg, an Austrian relative of the tsar and of the royal British families, was appointed to reign. The territory between the Balkan and Rodopi mountain ranges, where Greeks, Turks and Bulgarians lived, was declared semi-autonomous, with the name "Eastern Romilia",²⁸ and it will be under the political and military authority of the sultan, who would appoint a Christian governor and provide army for its protection. Its populations will enjoy freedom of religious practice, of language, traditional values and customs, and the right to participate in public affairs.²⁹ The rest of Thrace, Macedonia and Albania remained under the ottoman sovereignty.³⁰

After the declaration of the Autocephalous of the Bulgarian Church in 1870, in Eastern Romilia the Ecumenical Patriarchate had five dioceses: of Philippoupolis, of Achialos, Mesimvria, Sozoagathoupole, and Varna.³¹ Giannakakis writes that the population of Eastern Romilia was about 600.000. Papachristodoulou says that the Greeks consisted of the 1/5, that is, around 150.000, while others raise the number to 250.000. The Greeks lived in mainly urban compact communities, while most Bulgarians lived in rural areas.³²

28 "This arrangement signified the end of the ottoman sovereignty in the Balkans." Jelavich 2006, 566-567.

29 The French call it "Roumélie Orientale," the Italians "Roumeli Orientale," the Germans "Ost Rumélien." The Turks called it "Rum-Eli", that is, of the sancak of the city of Sofia of the vilayet Rum-Eli (of the region of the Romans). Βογιαζλής 1961, 38.

30 The Treaty of Bucharest in 1913 gave the region between the rivers Nestos and Evros to Bulgaria with the name "Western Thrace". Then the region between the river Evros and the Black Sea was called "Eastern Thrace". Γιαννακάκης 1958, 191-194.

31 Αποστολίδου 1946-1947, 67.

32 Newspaper *Πολιτεία Αθηνών*, February 7, 1926, p. 1. Also, D. Howgarth (1903), *The Nearer East*, London, 154.



After the Treaty of Berlin, Turks started to migrate to the south, leaving their properties to Bulgarians.

Giannakakis states that the separation of Eastern Romilia from Bulgaria and its declaration as semi-autonomous aimed at averting the formation of a big Bulgarian state by the Russians. On the other hand, for the Bulgarians the autonomous state meant union.³³

With the consent of the Powers, in Eastern Romilia the sultan appointed Aleko Vogoridis as the governor, who had also served at the Porte. But after the grievances of Greeks to the sultan and to the Powers and their accusations for illegitimate actions by the Bulgarians (for taking over schools, churches and monasteries), a European inspector was sent, who verified the complaints. Vogoridis was replaced by Gabriel Krustevic.

The autonomy of Eastern Romilia did not last long. In September 1885 a Bulgarian revolt demanding unification took place in Philippoupolis, whose triumphant leaders took over the control of the government and declared the union with Bulgaria.³⁴ Prince Alexander accepted the situation and became the governor of the union, which was also accepted by the Powers and the Porte.

The Bulgarians demanded Eastern Romilia with the claim that the majority of its population was Bulgarian. Papachristodoulou writes that, "Indeed the Bulgarians in the countryside were a majority, yet, except for some country-dwellers, most of the Greeks lived in the towns and, although fewer in number, they were greater in the commerce, industry, arts and culture."³⁵ Papachristodoulou states that since 1859 the 'pan-Slavists' had scattered Bulgarians from the countryside into the towns and strengthened the Bulgarian factions amongst the Greek population. They removed the Bulgarian professionals from the guilds ('esnafia') and founded separate 'rufetia'. They excluded the Greeks from any public office, they unfairly and illegitimately taxed them, and they obstructed them from participating in the elections.³⁶

Coexistence of Greeks and Bulgarians was seriously disrupted. In 1886 the Mayor of Philippoupolis sent a letter to the Greek Bishop, stating that the authorities will not accept official documents written in Greek.³⁷ Similar notices were sent to the Bishops of Achialos, Sozopolis and to all the Greek mayors.³⁸ The pressure was intensified around 1900. Apostolides describes the situation:

"... screaming maniac mobs" attacked, looted and seized the Greek churches, monasteries, schools and other foundations. The Bulgarian government eradicated the Greek communities, which from now on could practice their religion in the Bulgarian churches. In his memorandums, the bishop of Philippoupolis Fotios denounces the Bulgarian government, "*that it cruelly persecutes the Christians of the Ecumenical Patriarchate ... harassing the conscience of my Christians with flogging and all kinds of tortures, aiming at their expulsion.*"³⁹

33 Παπαχριστοδούλου 1951, 79.

34 Jelavich 2006, 580, 582.

35 Παπαχριστοδούλου 1951, 76-77. Also, Jelavich: "It was difficult for Bulgaria to avoid the Greek cultural dominance." Jelavich 2006, 529.

36 Παπαχριστοδούλου 1951, 92.

37 Jelavich says that, "At the end of 18th and at the beginning of 19th c., Greek was replaced by ecclesiastical Slavonic, a language similar to Bulgarian, in most civil service." Jelavich 2006, 531.

38 Newspaper *Φιλιππούπολις*, Year 8, 19th of April 1866, nr. 729. See Παπαχριστοδούλου 1951, 78-9.

39 Αποστολίδου 1946-1947, 70-71. See also, Kasasis N., *Greco et Bulgares au XIX et au XX siècle*. Edit. P. Y. Stock, Paris 1907, footnote 4; Drossos D. (1918), *Les persecutions de l' element Grec en 1906, dans la Revue de Grece*, Athenes.



After the expulsion of the Greek priests, the use of the Greek language was also prohibited, in public as well at homes, although everywhere in the country one could freely speak the European languages, Turkish, Hispano-Jewish, Koutsovlach, Armenian, Serbian, Rumanian, Albanian and Roma. The Greeks were deprived of the right to participate in the government, and at large the Greek Bulgarian citizens were not equal before the law.

In November 1893, seven Bulgarian-Macedonian intellectuals got together in Thessaloniki to think of a way to liberate Macedonia from the sultan's yoke, and possibly the region of Adrianople.⁴⁰ They founded the «Internal Macedonian Revolutionary Organization», whose motto was "Macedonia to Macedonians." Three years later, the "External Macedonian Revolutionary Organization", or "of the Varhovists", was founded in Sofia, whose motto was "The whole of Macedonia and Thrace to Bulgaria."⁴¹ The varhovists thought that, if Macedonia and Thrace became autonomous, the same would happen as in Eastern Romilia. Instead, the separatists of the Internal decided that, in the event of an issue of annexation of Macedonia and Thrace to Bulgaria, they would favor an autonomous Macedonia.⁴² Instigator of the anthellenic movement in Bulgaria and Eastern Romilia was Nicola Genadiev, a minister of Stefan Nikolov Stambolov.⁴³

Vogazles is of the opinion that, if the revolution had succeeded, the same would have happened as in Agathoupolis, Vasiliko, Ortakioi and elsewhere, when, during WWI these regions were annexed to Bulgaria, that is, when the population was forced either to get "bulgarized" or to immigrate through the imposition of heavy taxes, the occupation of Greek schools and churches, and the prohibition of the use of Greek language.⁴⁴

The Thracian Organization was active in the years 1896 to 1903. The revolutionaries were divided into the law-abiding ones and the outlaws. The first were usually teachers and priests, while the latter were armed komitadjis, recruited and equipped mainly in Bulgaria. Their base was the area of Bunar Hisar, which was neighboring the region of Vyze of Agathoupolis' vilayet. During the first years, it attempted to wrest the 8-10 entirely Bulgarian villages from the Patriarchate and give them to the Exarchate.⁴⁵ The revolution of 1903 terribly failed by the Turkish army, while flocks of refugees from the area of Adrianople flooded the Bulgarian towns: "And, instead of having Hellenism uprooted, it was Bulgarianism."⁴⁶

In 1906 Achialos was burned down and the Greeks were fiercely forced to leave, which resulted in the first massive migration to Turkey and Greece. The numbers exceeded the 30,000.⁴⁷ Vafeas writes:

"On Sunday July the 30th, crowds of Bulgarians from Burgas and its vicinity rushed to destroy, seize, mortify and appropriate churches and schools.... About noon ... the Bulgarians ... started to set fire. With petroleum and bombs they started to

40 Βογαζλής 1961, 16.

41 Ibid., 60. The Committee of 'varhovists' was founded in 1895 in Sofia, having united all the existing Bulgarian groups. See Υφαντίδης, 2000, 123.

42 Βογαζλής 1961, 20-22.

43 Ibid., 61.

44 Ibid., 31.

45 Ibid., 47-8.

46 Ibid., 50.

47 Παπαχριστοδούλου 1951, 83.



burn houses and shops... the people of Achialos ... suddenly see themselves surrounded by fire.... Many were burned alive inside the church and many houses... 1.200 Greek houses and shops were burnt down... the ones who survived ... left for Greece ...they built New Achialos close to Larissa."⁴⁸

On the 26th of August, the Ecumenical Patriarchate's periodical "*The Ecclesiastical Truth*" in the article «*Ευλωτία αριθμών*» (The Eloquence of numbers), presents facts about the community property that the Bulgarians appropriated: "113 churches, 5 dioceses, 145 priests, 12 monasteries, 14 monks, 66 schools, 186 teachers, 7,744 students. In the 9 prefectures of Bulgaria the Greeks were 81,923."⁴⁹ Papachristodoulou holds that the most accurate numbers are those that Patriarch Joachim provides in a memorandum to the Porte in 1906,⁵⁰ which affirms that the Greeks in North Thrace reached the 100,000, with 177 churches, 8 monasteries, and 66 schools. In contrast, the Bulgarian statistics reduce the number to 60,000, "because the uneducated Greeks and the Gagauz in Varna are regarded as Bulgarians."⁵¹

When in 1908 Bulgaria declared Independence and became a Kingdom, it officially included Eastern Romilia--a fact that was also recognized by the Porte the following year.⁵²

Agathoupolis

Agathoupolis lies at the northwest coast of the Black Sea and it is probably founded by Milesian settlers in the 7th century BCE. It sat in a naturally protected location, yet it had fortification walls. In 522 BCE it was defeated by the Persians and got liberated after the naval battle at Salamis. Until 341 BCE it was subjected and paying tributary to the Thracian Odrysian Kingdom and later it became part of the Macedonian State of Philippe II.

It was named probably by the general Agathon, after the death of Alexander the Great. Vafefs says that the Ionian settlers, after thanking Apollo for their good fortune and safety, called it Agathoupolis (the kind city). There is also a probability that it was built in honor of the goddess of 'Kind Fortune'. "Avlaiou Wall" was called by Vespasian, who built walls around 71 AD in honor of his predecessor emperor Vitelli Avlou. In 431 AD it was given again the old name of Agathoupolis.

In the Byzantine years, the city frequently struggled against the Bulgarians, especially during the rule of the Komninoi and Paleologoi. The historian Sathas, in his Medieval Library (*Meseoniki Vivliothiki*), refers to the campaigns against the Mysians, a nuisance to Agathoupolis, by the emperor Isaac II Angelos (1185-1195). In 1204 Agathoupolis was at Byzantium's border at the west coast of the Black Sea, when it went under the rule of Franks, and in 1256 under the rule of Bulgarians. Soon after, it was regained by Michael Palaiologos, and captured again by the Bulgarians, while, 30 years later, it struggled with

48 Βαφεύς 1948, 180-182.

49 Ibid., 85. See Vogazlis' letter to the Subcommittee of Greek-Bulgarian migration in Sofia: L' Hellenisme de la Bulgarie du Sud (avant Rumelie-Orientale et plus specialement de Philippopoli Sophia 1929, Chap. Huitieme pad. 86-89.

50 Protocol number 17 13/26 of July.

51 Παπαχριστοδούλου 1951, 90, 92.

52 Βαφεύς 1948, 168.



the rebellious Catalan mercenaries of Byzantium. During the years of Andronikos IV Palaiologos (1376-78) it appears to be a prosperous commercial city, protected by strong walls. When Mohamed II asked Karatza Pasha to take over and destroy all the fortresses, the ottomans, after a long siege, blasted the walls of Agathoupolis with loads of explosive powder. Many of its inhabitants escaped through the two underground passages or by sailboats, and found refuge in Constantinople, Vlachia and Russia.⁵³ When Mohammed II made an announcement promising that he will protect the lives and properties of Christians, some returned. For about 460 years, the city lived in peace, with the exception of some raids by Kirtzalis, Caucasians and Russians.⁵⁴

Although Agathoupolis was a small town during the Ottoman occupation, by the end of the 19th century it developed into a prosperous one with 7.000-8.000 inhabitants, almost all of them Greek, with about a thousand two-floor and three-floor houses. The population, combined with Vasiliko, Kosti and Prodilofa villages, St. Stefanos and Kalantzaki, reached the 15,000 Greeks.⁵⁵ Agathoupolis was the seat of a bishopric of the Episcopacy of Adrianople, and in 1821 was upgraded to the Metropolis of Sozoagathoupolis with the metropolitan Anthimos, who later became Patriarch. According to the Ecumenical Patriarchate's records, at the beginning of 1878 the Metropolis of Sozoagathoupolis had 17,000 Greeks and 3,100 Bulgarians, and in 1907 had 9 churches, 10 priests, 8 schools, 11 male and 4 female teachers, 550 male and 150 female students. There was a six-year Urban Boys' School (Yfantidis says that in 1918 it was still new) and six-year Girls' School, with about 600 students.⁵⁶

The main occupation of the approximately $\frac{3}{4}$ of the population was merchant shipping. Ships from 10 to 700 tones sailed in the Black Sea, in Propontis, the Aegean, the Mediterranean--from Beirut and Alexandria to Gibraltar, while the voyages lasted for six to nine months. A large number of the merchant fleet remained until 1914, when the forced emigration took place. Besides merchant shipping, riches came from the extended commerce of fish, grapes, crops, wood, coal, livestock, etc.⁵⁷ The exploitation of the vast forests, mainly of oak, was another source of wealth. Huge quantities of firewood, charcoal, and wood for house construction and shipbuilding were exported. Big tree trunks (more than ten meters long) were transferred to Rumania, where they were used for the infrastructure (constructing bridges, platforms, railway traverses). Viticulture also thrived and large quantities of exquisite wine were exported, especially before 1900. There were also two blacksmith forges and three tinsmith workshops.⁵⁸ Life in Agathoupolis was pleasant:

“The cafes and the taverns at the seafront were full of people.... Winter was an endless entertainment at the bars, where orchestras played music with violins, lutes, harmonicas, barrel organs, mandolins, zurnas ... they played the local demotic ... serenades, Greek dances, European waltz, quadrilles, mazurkas, even the feisty Panathenian, without the exception of amanes.... In the summer, they enjoyed

53 Γερμίδης 1972-1973, 291-93; Βαφεύς 1948, 86-87, 124, 232.

54 Βαφεύς 1948, 221.

55 Γερμίδης 1972-1973, 294.

56 Υφαντίδης 2000, 130.

57 Γερμίδης 1972-1973, 297; Βαφεύς 1948, 240, 231.

58 Ibid., 298-299, 301.



swimming in the sea... they also went for sailing. It was one of the most romantic thing to see.... In winter many went for sledding and hunting.... "Often, even the few Turkish officers longed for the yearly public dance festival, when they would also join in the merriment."⁵⁹

Until the end of the 19th century, Agathoupoli, with its Greek population, lived a relatively quiet life, says Germides. But in the beginnings of the 20th c. bands of Bulgarian komitadjis appeared, organized by the Bulgarian Thracian revolutionary committee. The people of Agathoupoli formed their own armed forces. From 1911 on, the Greek revolutionary committee, led by captain Theodoro Abatzoglou from Vyze, operates mainly at Kosti.⁶⁰ In 1912 some members of the Greek committee robbed the post office in order to get money for the Greek revolutionary cause. As a result, many people were jailed, who were released four months later with the outbreak of the Balkan war.

In 1903 the Bulgarian-macedonian revolutionaries chose the day of the prophet Elias, the 20th of July according to the old calendar, "Ilin Den", that is "the day of Elias", to set their revolution under his protection. It targeted the areas of Agathoupolis, Vasiliko, Prodilofa and Kosti, where they burned down twenty villages and killed many Turks and Greeks.⁶¹ The Bulgarian Committee organized more bands under the leadership of the archkomitadjis Dikov and Sismanov. In Agathoupolis the Greeks also formed more armed forces, mainly from Prodilofa and Kosti, whose arms were sent by trusty individuals from Constantinople.⁶² When the Bulgarian komitadjis seized Vasiliko, Prodilofa and Kosti, on their way to Agathoupolis, under the leadership of Voyvoda Tsenov, took control of the roads, arrested the peasants at their farms and, when they reached the town, asked to meet with the Elders. Vafefs, who then was a young boy, remembers:

"It was the 6th of August 1903, the day of the Feast of the Transfiguration, when the metropolitan church "the Assumption of Mary" was packed with the congregation. Baskets with the first grapes of the season were set before the shrine, which the priest would bless after the mass. I write validly, since I was there. The mass was half way through, before the doxology, when the worthy Christodoulakis Saroglou, a logothetes who sat next to the bishop, received hasty news. Suddenly I see him going quickly to the altar, from which, after the two priests agreed with each other, my father and priest (Fr. Georgios), interrupting the psaltes [church musicians], says: "*Dear Christians, we were just notified that Bulgarian Komitadjis ... are moving toward our town. It is thus our imperative duty to stop the liturgy and go outside the town, some to dig the ditch ... the ones who have weapons to arm themselves and position themselves for defense....*" As by a miracle, hundreds of arms were found ... the arrival of Komitadjis was prevented.... Eight days later ... they sent a message with a shepherd, that the archkomitadjis Angelov asked to meet with the worthy Christodoulakis Saroglou and some others ... in order to discuss. He asked if any Turks were hiding in the town, and to their negative answer, he requested that they let a group of Komitadjis enter ... in order to confiscate the

59 Βαφεύς 1948, 244-245.

60 Πετρόπουλος 1939-40, 225-226; Υφαντίδης 2000, 195.

61 Βογαζλής 1961, 15-16; Υφαντίδης 2000, 123-124.

62 Γερμίδης 1972-1973, 304.



public Turkish barns where salt was stored, as well as the archives of the ottoman tax revenues ... for wine, fish, alcohol, tobacco etc. He promised that nobody would be in danger ... also ... [he required] that they collect money from the community and give 500 gold liras in support of the Komitato.... Otherwise, they would burn down the city.... So it was."⁶³

After the reestablishment of the Constitution and parliament in Turkey in 1908, the Kingdom of Greece expressed an interest in driving out the Bulgarian bands, and it sent a group of proven Greek army officers, with pseudonyms, as consulate staff at the Consulates of Adrianople, Saranta Ekklesies, Redestos, and Malgara. Under their supervision, teams of the Thracian division of Macedonian Komitato of Athens were formed almost everywhere in Thrace, which were called "Anagnostiria" (Reading Rooms). They were administered by local boards and, besides initiating more patriots, they were involved in the supply and transfer of weaponry and in the formation and sustenance of armed forces. Local Greek organizations, although called "Philo-Educational Societies" and "Charitable Associations", had actually turned into armed defense associations against the komitadjis.⁶⁴ Chairman of Agathoupolis' "Reading Room" was the bishop commissioner Papageorgios Polychroniades. Its members were the doctor Demetrios Saroglou, the brothers Danielides at Vasiliko, Nikiforos Danielides and Konstantinos Skordopoulos at Prodilofu, and Michael and Kiriakos Dountas and Marinos Marinelis at Kosti. D. Petropoulos writes:

"The Chairman, priest Papageorgios Polychroniades, was arrested by the Bulgarians after they seized the district of Agathoupolis in November 1913. After they cruelly tortured him, they slaughtered him at the banks of Resovos river. In 1913 the Bulgarian Committee forced the people at Kosti to surrender weaponry, money, and anything valuable. According to official archives of the Ecumenical Patriarchate, after the Balkan War 1.580 Greeks were forced out of Kosti, while 810 were persecuted at Prodilofu."⁶⁵

The Greeks cleared the area from the new Bulgarian bands. Konstantinos Koukides writes:

"Komitata were organized in all major cities. At Samakovo ... doctor Kirkos K. Kirkou presided the komitato ... to fight back dreadful enemies ... the archkomitadjis Sismanov and Dikov ... organized the local Greeks' resistance, which, due to their shared danger, the Turkish authorities also allowed. The Greek group had to guard an extensive region ... Agathoupolis ... Thynias ... Medea, Strantza ... Tyroloen, Louleburgas, Saranta Ekklesias and Samakovo."⁶⁶

The good old days in Agathoupolis irrevocably ended with the declaration of the First Balkan War. From its outset, Agathoupolis was seized by the Bulgarians, along with almost all of Thrace, and stayed under their occupation for about eight months, until July 1913. During this time, the Bulgarian authorities, due to Bulgaria's alliance with

63 Βαφεύς 1948, 260-262; Υφαντίδης 2000, 124.

64 Γερμίδης 1972-1973, 305; Βαφεύς 1948, 269, 272-273; Βογαζλής 1961, 24.

65 Πετρόπουλος 1939-1940, 226; Υφαντίδης 2000, 195, 204.

66 Κουκκίδης 1958, 197, 203.



Greece, restrained themselves to minor requisitions and property seizures. In August 1913, Turkish armies regained almost all of Eastern and part of Western Thrace, along with the district of Agathoupolis, where the Turkish authorities returned. Finally, with the peace treaty between Bulgaria and Turkey, the Bulgarians settled permanently in Agathoupolis, which, along with its district, was permanently granted to Bulgaria. The Bulgarian authorities settled there in the 13th of November 1913. The Greek mayor was replaced, the Greek schools and churches were taken over, the priests, the teachers and generally the educated ones were exiled, and the Greek language was prohibited. The Turkish authorities of Eastern Thrace, according to the relevant agreement with Bulgaria, sent to Agathoupolis a thousand Bulgarian peasant families from villages of the area of Genna and Bunar-Hisar of the district of Saranta Ekklesies. The Bulgarian authorities placed them in houses that belonged to the Greeks of Agathoupolis, making thus their lives difficult. The Bulgarian families would eventually also occupy their stores and farms.⁶⁷

In 1914 Bulgarians dismissed all the Greek priests and teachers and obliged all the Greeks to send their children to the Bulgarian schools; if not, there was penalty and imprisonment.⁶⁸

Under the orders of the local authorities, from early in the morning on Friday 11 July 1914, Bulgarian heralds were announcing that in three days two ships will arrive from Greece, bringing Bulgarian refugees, whom the Greek government forced out of their villages. Outraged by their expulsion, they threatened to slaughter all the region's Greeks, whose lives the Bulgarian government was not able to protect. To save themselves, they all had to leave immediately for Greece within three hours. Then, a second massive migration flow started.

Greek notables asked for help from the Bulgarian authorities, but to no avail, since all the telephone communications were deliberately cut off. Instantly, the frantic exodus of the Greeks began. They boarded on their sailing ships, leaving behind all their movable and immovable properties. The Bulgarian authorities told them that their ships had been confiscated as war loot, and to be allowed to leave with them they had to pay their price. The owners of the ships had to collect money and buy them again. The first nine ships set sail with about 1.200 people. When they arrived at Constantinople, the Ecumenical Patriarchate offered the necessary provisions. Then they left for Thessaloniki. Another group of about 1.800 people followed. About 10,000 from Agathoupolis scattered in Piraeus, Volos, Mytilene, America.⁶⁹

The conditions under which the Greeks of the surrounding villages--Kosti, Prodilofo, Vasiliko, Kalantzaki--were forced out were also hard: "beaten and robbed" on their way to Agathoupolis, they embarked on the Bulgarian steamboat *Bulgaria*, which transported and "literally dumped" them in Constantinople, after having paid six to ten gold lyres for each person. The Ecumenical Patriarchate took care of the 1.200 individuals, who

67 Βαφεύς 1948, 241.

68 Βογαζλής 1961, 9, 39. He also mentions what Baron Kalay, the Austrian representative in the Committee that composed the Organizational Law for Eastern Romilia, had said: "the Greek schools are far more in number than those of the other two nations together [Turks and Bulgarians]."

69 Γεppίδης 1972-1973, 306-8; Βαφεύς 1948, 270-271.



then embarked the Persian steamboat *Persepolis* that took them to Thessaloniki, where they stayed for about 6 years in huts.⁷⁰ Some had stayed in Constantinople and others had fled to Varna and Burgas. Stilpon Kiriakides writes:

“... here we will present an extract from the description ... of the hygienist of Thessaloniki, doctor Ieromnimonos, who visited those who came with the Persian steamboat *Persepolis* ... which transported these refugees, with its water depository drained by the thirsty and hungry passengers.... All of the refugees were in a state of desperation and horror, staying hungry for days and nights.... After the general examination and after interviewing all of them, it is inferred that the Bulgarian komitadjis ... attacked these Greek villages and committed all the abominable and criminal acts. They murdered many, they injured others, and in various ways they abused with guns, knives and butts. They forced them out from their homes and shops, seizing all their movable and immovable properties, and they chased them out of their villages. At night other hordes of komitadjis attacked and stripped these poor refugees. They grabbed the women and young girls, whom they defiled in front of their husbands and parents, with whom they clashed; these women disappeared, and the fate of them is unknown. One of those who arrived here, Nikolaos Georgakis, about 45 years old, died today in the steamboat just as soon as it arrived at Thessaloniki, due to the hardships and the exhaustion. Eleven others ... had injuries by knives, guns, lances, clubs, and others had burns at several parts of their bodies, caused by lamps and candles ... there are about twenty others, mainly women, who bear minor injuries from knives and lances at several parts of their body.”⁷¹

Bulgaria capitulated at the Macedonian front in October 1918, and, because the Bulgarians were afraid that the Greek army may also get Agathoupolis' region, along with Eastern Thrace, and in order that it would not be possible for the exiles to make future claims, they burned it to the ground on the 8th of October. Only twenty seven houses and the new building of the Civic Boy's School survived.⁷²

At the several places where they took refuge, the people of Agathoupolis lived with the dream of repatriation, which still seemed plausible, since Bulgaria and Turkey belonged to the defeated of WWI. But their dream fell to pieces when Agathoupolis was burned down and when Eastern Thrace was given to Greece without the province of Agathoupolis, which was occupied by Bulgaria and was not considered part of Eastern Thrace.⁷³

In 1920 the Allies allowed Greek forces to occupy Eastern Thrace in order to protect the Greeks from persecutions by the Turks, and Greek authorities were appointed. The people from Agathoupolis then living in Thessaloniki and organized in the Association of Thracians “The Unredeemed Agathoupolis”, received the permission to found a New Agathoupolis at Thynias at the Black Sea, few kilometers south of the old one. Loggers from Kosti settled in the woods of the Samakovo area, and started to cut down trees and to work for the required building timber. Within few weeks, about 600 square meters of processed wood was completed.

70 Ibid., 308. Also Πετρόπουλος 1939-1940, 227.

71 Χατζηγεωργίου 1967, 26-27.

72 Γερμίδης 1972-1973, 308; Βαφεύς 1948, 279.

73 Ibid., 309.



But the catastrophe of Asia Minor resulted in the loss of Eastern Thrace as well, which was given to the Turks.⁷⁴ During the third migration flow in 1924, refugees settled in Alexandroupolis, Thessaloniki, Athens, Piraeus, Mytilene, and Evia. In 1926 some owners of merchant ships, along with a group of about a hundred other families, all from Agathoupolis, with Pan. Kiriakides presiding, founded the New Agathoupolis at Eleftherochori in Pieria, which developed into a coastal tourist center, “but not also into a shipping center...”⁷⁵

As Eleni Spathari-Begliti states, “the most vigorous part of Hellenism, in numbers and in economic terms ... is left out of the national borders.”⁷⁶

BIBLIOGRAPHY

Αποστολίδης Μυρτίλος Κ. (1944-1945): «Η Φιλιππούπολις επί Τουρκοκρατίας κατά τον 17^{ον} αιώνα. Προσηλυτισμός των Παυλικιανών εις τον Καθολικισμό», *Αρχεῖον Θρακικῆς Λαογραφικῆς καὶ Γλωσσικῆς Θησαυροῦ*, τόμος ΙΑ, 146-156.

_____ (1946-1947): «Τα Αίτια καὶ ἡ Ἱστορία τῆς Τέλειας Εξοντώσεως τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰθαγενοῦς Στοιχείου ἐν τῇ Βορείῳ Θράκῃ (Ἀν. Ρωμυλία) καὶ Ἀλλαχοῦ τοῦ Νέου Βουλγαρικοῦ Κράτους», *Αρχεῖον Θρακικῆς Λαογραφικῆς καὶ Γλωσσικῆς Θησαυροῦ*, τόμος ΙΓ, 63-73.

Βαφεύς Ευθύμιος Γ. (1948): *Ἱστορία τῆς Ἀγαθουπόλεως καὶ Βορειοανατολικῆς Θράκης*, Νέα Υόρκη.

Βογαζλής Δ. Κ. (1961): «Το Ηλί-Ντεν, ἢ ἡ Βουλγαρομακεδονικὴ ἐπανάστασις τοῦ 1903 στὴ Μακεδονία καὶ Θράκη», *Αρχεῖον Θρακικῆς Λαογραφικῆς καὶ Γλωσσικῆς Θησαυροῦ*, περίοδος Β, τόμος 26^{ος}, Ἐν Ἀθήναις, Τυπογραφεῖον Δημ. Ν. Φραγκιαδάκη, 3-66.

Γερμίδης Ἄγγελος (1972-1973): «Χαμένες Ἑλληνικὲς Εστίες τῆς Ἀνατολικῆς Ρωμυλίας: Ἡ Ἀγαθούπολη καὶ ἡ Περιοχὴ τῆς», *Θρακικά*, τόμος 46^{ος}, 290-310.

Γιαννακάκης Γεώργιος Ι. (1958): «Ἱστορία τῆς Θράκης ἀπὸ τῆς Ἀλώσεως», *Θρακικά*, τόμος 29^{ος}, Ἐν Ἀθήναις.

Γλύκατζη-Αρβελέρ Ελένη (2009): *Γιατί το Βυζάντιο*, 10^η ἔκδοσις, Ἑλληνικά Γράμματα.

Κλήμη Παναγιωτοπούλου (1983): «Ἡ Σάτιρα στὸ Θρακικὸ Τραγούδι», *Θρακικὴ Ἐπετηρίδα*, Τόμος τέταρτος, Κομοτηνὴ, 91-99.

Κουκκίδης Κωνσταντῖνος (1958): «Ὁ Ἀντιβουλγαρικὸς Θρακικὸς Ἀγὼν», *Αρχεῖον Θρακικῆς Λαογραφικῆς καὶ Γλωσσικῆς Θησαυροῦ*, 193-208.

Κωνσταντινίδης Κ. (1932): «Ἡ Ἀπολλωνία, Σωζόπολις Νυν Καλουμένη», *Θρακικά*, τόμος τρίτος, 194.

Παπαχριστοδούλου Πολύδωρας (1951): «Ἡ Καταστροφὴ τοῦ Βορειοθρακικοῦ Ἑλληνισμοῦ (1878-1914)», *Αρχεῖον Θρακικῆς Λαογραφικῆς καὶ Γλωσσικῆς Θησαυροῦ*, τόμος ΙΣΤ, 76-93.

Πετρόπουλος Δ. Α. (1939-1940): «Λαογραφικὰ Κωστὴ Ἀνατολικῆς Θράκης», *Αρχεῖον Θρακικῆς Λαογραφικῆς καὶ Γλωσσικῆς Θησαυροῦ*, τόμος ΣΤ, 225-285.

Σπαθάρη-Μπεγλίτη Ελένη (1997): *Ἱστορικὴ καὶ Κοινωνικὴ Λαογραφία Ἀνατολικῆς Θράκης*, σειρά: δοκίμιο, Νέα Σύνορα, Ἐκδόσεις Λιβάνη, Ἀθήνα.

74 The agreement of Moudania, 11/10 1922. Villagers from Kosti inform Δ. Πετρόπουλος that in 1920 some of them returned to Thrace, at Bunar-Hisar and other villages in Vyze, but not to Kosti, which was occupied by Bulgarians. During the catastrophe in 1922, they scattered again in several villages in Macedonia.

75 Γερμίδης 1972-1973, 309.

76 Σπαθάρη-Μπεγλίτη 1997, 49.



Τριαντάφυλλος Διαμαντής (2000): «Αρχαία Θράκη», *Θράκη*, Γενική Γραμματεία Περιφέρειας Ανατ. Μακεδονίας - Θράκης, 35-97.

_____ (1995-1998): «Λατρείες και θεοί στην Αρχαία Θράκη του Αιγαίου», *Θρακική Επετηρίδα*, ετήσια έκδοση του Μορφωτικού Ομίλου Κομοτηνής, τόμος 10^{ος}, Κομοτηνή, 355-375.

Υφαντίδης, Ευάγγελος Στ. (2000): Μητρόπολη Σωζοαγαθουπόλεως: *Εκκλησία - Γένος - Παιδεία - Πολιτισμός*, διδακτορική διατριβή, Θεολογική Σχολή Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη.

Χατζηγεωργίου Παναγ. Γ. (1967): *Η Αγαθούπολις της Βορειοανατολικής Θράκης*, Θεσσαλονίκη.

Hoddinott R. F. (2001): *Οι Θράκες*, Μετάφραση: Ελένη Αστερίου, Οδυσσέας.

Jelavich Barbara (2006): *Ιστορία των Βαλκανίων I, 18^{ος}- 19^{ος}*, Πολύτροπον.



Η ΒΟΡΕΙΑ ΘΡΑΚΗ – ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΡΩΜΥΛΙΑ ΕΜΕΙΝΕ ΕΞΩ ΑΠΟ ΤΑ ΕΘΝΙΚΑ ΣΥΝΟΡΑ

Συμπεράσματα:

Τον 19^ο αιώνα, οι Μεγάλες Δυνάμεις διαμοίρασαν τα εδάφη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στα Βαλκάνια, όπου δημιουργήθηκαν νέα έθνη-κράτη. Η Βόρεια Θράκη (η περιοχή ανάμεσα στην οροσειρά του Αίμου και την οροσειρά της Ροδόπης), όπου ζούσαν Έλληνες, Βούλγαροι και Τούρκοι, διεκδικήθηκε σθεναρά από τη Βουλγαρία. Αντίθετα, οι Έλληνες πολιτικοί φάνηκαν μάλλον κατώτεροι των περιστάσεων, και δεν την συμπεριέλαβαν στις διεκδικήσεις τους όταν τους δόθηκε η ευκαιρία, ειδικά στο Συνέδριο του Βερολίνου το 1878. Οι Έλληνες της περιοχής αναγκάστηκαν να την εγκαταλείψουν, αφήνοντας πίσω τους τις εύρωστες οικονομικά, εμπορικά, και πολιτιστικά ελληνικές πόλεις, όπως η Αγαθούπολη, η Αγχίαλος, η Σωζόπολη, η Φιλιππούπολη, και να σκορπίσουν σε διάφορα μέρη της Ελλάδας και του κόσμου.

Λέξεις Κλειδιά:

Βόρεια Θράκη,
Ανατολική Ρωμυλία,
Αγαθούπολη.



«LA FEMME ET LE SALUT DU MONDE» LA PENSÉE DE PAUL EUDOKIMOV SUR LA PLACE DE LA FEMME DANS LA VIE DE L'ÉGLISE

Stavros Yangazoglou*

Professeur assistant de théologie dogmatique à l'Université Nationale et Capodistrienne d'Athènes

Résumé:

La pensée de Paul Evdokimov se situe à la croisée de la théologie, de l'anthropologie et de la philosophie et contient une forte dimension poétique et existentielle qui interpelle le lecteur à lire et à réinterpréter la riche tradition anthropologique des Pères de l'Église dans un dialogue critique avec la pensée moderne et, surtout, avec la tradition phénoménologique européenne (Husserl, Heidegger, Sartre, Merlot-Ponty, Camus, Simone de Beauvoir, entre autres). Dans cet article, nous tenterons de présenter d'un côté de manière critique la synthèse du théologien et philosophe russe par rapport à la place de la femme dans l'anthropologie théologique de la tradition orthodoxe, en dialogue avec les courants de la pensée et de la philosophie européennes et de l'autre les possibilités d'une vision orthodoxe de la relation entre l'homme et la femme dans la perspective du mystère du salut du monde et de l'homme.

Article info:

Received: February 4, 2022

Correction: March 17, 2022

Accepted: May 7, 2022

Mots-clés:

Anthropologie, femme, Théotokos la Mère de Dieu, synthèse néo-patristique, Adam et Ève, « l'éternel féminin », les troubadours, Saint Esprit, sacerdoce royal, Nicolas Cabasilas, mariologie, les archétypes du mâle et de la femelle, culture, dualisme.

VERS UNE SYNTHÈSE NÉO-PATRISTIQUE D'ANTHROPOLOGIE

Paul Evdokimov¹ (1901-1970) a été un pionnier dans la promotion de la place des femmes dans la théologie orthodoxe, proposant d'abord la question féministe à travers une vision théologique profonde de l'anthropologie.² D'après les travaux du théologien russe de la diaspora et professeur à l'Institut orthodoxe Saint-Serge de Paris, « La femme et le salut du monde » (1958), « Le Mariage, sacrement de l'amour » (1962) « La nouveauté de l'Esprit » (1977), nous tracerons les grandes lignes de la pensée du

1 *Contacts*, 1971. *Contacts* 2011. Clément, 1985, 105-190. Phan, 1985. Phan, 1990, 53-66. Plekon, 1996, 85-107. Roussel, 1999. Celora, 1996. Klofft, 2005, 69-95. Sládek, 2020, 95-105.

2 Pour la synthèse anthropologique de Paul Evdokimov, cf. Evdokimov, 1979, 47-119. Evdokimov, 1980, 65-84.



premier théologien orthodoxe qui a systématiquement étudié et exprimé, de manière plus poétique et esthétique,³ la place et l'importance de la femme dans le sacrement du Christ et de l'Église. Paul Evdokimov croyait que l'assimilation fructueuse et créative de la pensée et de la tradition patristique et sa réinterprétation à travers le prisme des problèmes actuels pourraient être une nouvelle synthèse solide pour la théologie du XXe siècle. Dans la lignée néo-patristique du père George Florovsky et de Vladimir Lossky, Paul Evdokimov a examiné de manière critique et prudente les intuitions les plus intéressantes du courant sophiologique des théologiens et philosophes russes de la diaspora.⁴ Evdokimov voyait dans la synthèse néo-patristique la possibilité de la mise à jour de la tradition patristique à notre époque. Sans doute, dans cette démarche interprétative et critique, considérait-il que ce serait une grave erreur si « Aujourd'hui à la place de la pensée « éonique » des Pères, du feu de leur vision, on assiste trop souvent au travail des scribes qui se penchent scrupuleusement sur les textes, les épiluchent avec conscience, font des articles pour les dictionnaires de théologie et ne font plus de la théologie ».⁵ Cette attitude opacifie l'*ethos* et la *mentalité* de la pensée patristique. « La problématique grandiose des Pères qui voyaient devient la science des scribes honnêtes qui lisent ».⁶

Christianisme et culture

Evdokimov part du constat que le monde chrétien d'aujourd'hui observe passivement les grands changements dans la société et dans la culture de la modernité. Le christianisme est désormais en marge par rapport aux développements historiques, car les communautés chrétiennes se limitent en elles-mêmes de façon autoréférentielle et tournent sans cesse autour de leur passé glorieux. Tous les grands développements et réformes dans le monde moderne sont réalisés en l'absence de l'Église par des facteurs et des forces séculières sans aucun rapport avec l'Église.⁷ Cependant, l'histoire ne tolère pas les lacunes dans son itinéraire et son évolution. Depuis qu'elle a perdu son sens chrétien, elle construit sans cesse d'autres substituts, de nouvelles utopies et idéologies messianiques.⁸ Le christianisme, bien sûr, ne s'identifie pas à la civilisation, qui est une activité historique de l'homme et ne peut certainement pas remplacer le royaume de Dieu. Aux frontières du monde moderne, la culture semble s'être autonomisée et fonctionne désormais comme un nouveau paganisme. Le progrès constant de la civilisation est la grande illusion des paradis terrestres et des visions de prospérité de masse. La culture, cependant, n'a pas et ne peut pas avoir en elle-même *la fin* dans le sens eschatologique de la fin de l'histoire. C'est pourquoi la culture s'objective constamment et devient un système d'opposés. Le monde se referme sur lui-même et ne peut plus entendre la voix du Christ. Mais le christianisme est fermé à lui-même et n'entreprend aucune action prophétique et rénovatrice vers le monde.⁹

Dans le passé, l'Église médiévale a tenté d'identifier sa forme visible et institutionnelle avec le royaume de Dieu. Et, finalement, cette utopie chrétienne a été marginalisée dans l'histoire. La forme visible de l'Église institutionnelle s'éteint.

3 Par rapport à cette dimension centrale de la pensée de Paul Evdokimov, Yangazoglou, 2011, 401-416.

4 Cf. Clément, 1985, 117-121.

5 Evdokimov, 1958, 12.

6 Evdokimov, 1958, 250.

7 Evdokimov, 1958, 111.

8 Evdokimov, 1958, 113.

9 Evdokimov, 1958, 124-125.



Evdokimov avait ce point de vue en raison de la déchristianisation et de la sécularisation rapide de la société russe après l'imposition de la Révolution d'Octobre. Cependant, ses paroles sont extrêmement importantes aujourd'hui, car elles semblent prophétiser même les développements actuels. Avec une angoisse, le théologien russe s'interroge sur l'absence flagrante et le retrait du témoignage chrétien dans l'espace public et surtout dans la culture: « Aujourd'hui, en face de Malraux, Sartre, Camus, ou est leur équivalent dans la littérature des chrétiens? Ils décrivent l'homme comme un être dévié, abject, mais c'est l'homme formé par les camps, par les bombardements, par les révolutions devenues tyranniques, par la souffrance. Les incroyants, peut-être, décrivent plus exactement le visage humain, et ils peignent avec plus d'amour ce que les chrétiens appellent des monstres ».¹⁰

Paul Evdokimov critique, également, avec audace la culture qui semblait s'inspirer du christianisme. Ainsi, il critique l'ascétisme et le monachisme extrêmes qui ont permis aux éléments dualistes gnostiques et néoplatoniciens d'imprégner le Christianisme. Ces éléments considèrent les femmes comme dangereuses pour la sainteté et le salut des hommes. La conception ascétique du salut était souvent considérée comme une évasion du monde, c'est-à-dire une évasion de la femme.¹¹ C'est la perception de la rédemption comme « libération de l'amour », où la femme devient pour l'homme simplement un être purement érotique. La femelle est perçue comme le sexe maudit et la porte de l'enfer. La femme est identifiée à la honte, à l'expulsion de la raison, tandis que le mariage est simplement considéré comme une situation tolérable pour éviter la prostitution.¹² Evdokimov identifie en outre des effets clairs de l'influence débridée de l'élément masculin et de la société patriarcale sur la formation de la théorie de la Prédestination, sur la conception méticuleuse, qui, tout en favorisant la procréation, castre l'amour et considère la femme par nature inférieure à l'homme. On rencontre des effets similaires dans l'éthique puritaine inébranlable de Calvin et dans l'éthique impérative de Kant. Pour Evdokimov, l'islam et le judaïsme sont des exemples frappants de l'incarnation religieuse de l'esprit masculin. Au contraire, il voit une autre culture chrétienne à la fois à Byzance et en Russie. La tendresse maternelle et féminine qui vient de l'honneur à la Vierge Marie et Mère de Dieu (Théotokos)¹³ et se reflète dans les textes hagiologiques, patristiques et liturgiques de la tradition orthodoxe,¹⁴ ou dans l'iconographie et la piété populaire (de Notre-Dame de Vladimir ou à l'image de la Sainte Trinité de Roublev), révèle l'amour et la charité infinis de Dieu. Le regard de Notre-Dame de Vladimir, souligne

10 Evdokimov, 1958, 125-126.

11 Evdokimov, 1958, 166. Concernant le mariage et l'état monastique cf. Evdokimov, 1980, 87-114.

12 Evdokimov, 1958, 166-167.

13 Cf. Evdokimov, 1977, 139-147, 252-277.

14 Dans une de ses homélies mariales, Nicolas Cabasilas, en reflétant bien des vues traditionnelles, dit ceci: « l'incarnation du Verbe fut non seulement l'œuvre du Père, de sa Vertu et de son Esprit, ... mais aussi l'œuvre de la volonté et de la foi de la Vierge. Sans le consentement de l'Immaculée, sans le concours de sa foi, ce dessein était aussi irréalisable que sans l'intervention des trois Personnes divines elles-mêmes. Ce n'est qu'après l'avoir instruite et persuadée que Dieu la prend pour mère et lui emprunte la chair qu'elle veut bien lui prêter. De même qu'il s'incarnerait volontairement, de même voulait-il qu'elle devienne de plein gré sa mère, afin qu'elle ne soit point associée à l'économie en contribuant simplement par quelque coopération purement passive et comme machinale. Il fallait qu'elle se donne elle-même en devenant La collaboratrice de Dieu pour le salut du genre humain, de sorte qu'elle lui serait également associée dans la gloire qui en découle... Et ainsi la Vierge serait mère selon la chair et selon l'âme et l'homme tout entier contribuerait à cet enfantement ineffable ». Cf. *Homélies mariales byzantines*, t. 19, fasc. 13, 485s, cité dans Le Guillou, Paris, 1968, 374. Voir aussi Nicolas Cabasilas, *La Mère de Dieu, Homélies sur la Nativité, sur l'Annonciation et sur la Dormition de Très-Sainte Mère de Dieu*, traduit du grec par Jean-Louis Palierne, L'Âge d'Homme, Lausanne 1992.



Evdokimov, ressemble au regard du Père dans l'icône de la Sainte Trinité de Andreï Roublev.¹⁵ Cet humanisme chrétien,¹⁶ exprimé par Nicolas Cabasilas au 14^e siècle, est basé sur l'archétype féminin de la Vierge comme forme religieuse humaine parfaite.

Evdokimov rappellera que l'élément maternel de la protection¹⁷ de la vie calqué sur la Vierge Marie est fondamental dans l'œuvre de la paternité spirituelle des Starets. Pour le théologien russe exilé, la solution spirituelle au problème russe semblait être entre les mains des Starets. Les célèbres Starets d'Optina ont également ouvert la voie au monachisme féminin en Russie.¹⁸ La profonde sensibilité secrète à la vie avec de fortes caractéristiques féminines se retrouve également dans la littérature russe du XIX^e siècle. Dans la littérature de Dostoïevski,¹⁹ la femme, renvoyant aux notions de sacrifice, de résistance au mal et de défense de la vie, s'avère un être plus complet que l'homme.²⁰ Derrière tout cela, Evdokimov discerne la culture maternelle qui a profondément imprégné la piété et la foi populaires russes. La Vierge Marie et Mère de Dieu était le principe théologique de la nature humaine. Après la montée du régime athée et malgré l'importante masculinisation soviétique des femmes, la foi en Russie a été sauvée par l'âme féminine russe, qui s'inspire de la tendresse de la Vierge.²¹ Tout comme Natalie Kireïevski, femme du fameux philosophe slavophile Ivan Kireïevski, a réussi à détacher son mari de Hegel et à le conduire à saint Ephrem le syriaque, Evdokimov a cru que les femmes en Union soviétique agiraient, résistant au matérialisme et aux éléments démoniaques de la décomposition de la civilisation.²²

Dans le monde médiéval de l'Occident s'est peu à peu développée toute une théorie de *l'éternel féminin* dont les racines, comme l'a montré Denis de Rougemont,²³ remontent à l'hérésie des Cathares et se perdent dans les systèmes dualistes labyrinthiques du manichéisme et de l'antique Gnostiques. Dans les années de chevalerie, l'homme très rusé chante la « belle dame », laquelle élève et intronise comme son esclave absolu. La femme répond avec la même ruse, enchaînant l'homme à son trône. Ce culte de l'éternel féminin est dépeint avec une subtilité évidente dans la peinture murale de Francesco del Cossa « Allégorie d'avril- Triomphe de Vénus », où le chevalier agenouillé et enchaîné vénère comme une déesse l'objet de son désir. Comme l'observe Evdokimov, « la doctrine hérétique des cathares va plus loin et déclare le mariage œuvre diabolique. La poésie des troubadours chante l'amour platonique (amour idéal, l'amour de l'amour) mais, instable en raison de son romantisme, bien qu'assoiffée mais platonisante et non pneumatophore, impuissant à se tenir dans les hautes cimes de la pureté, elle échoue devant les sarcasmes faciles du libertinisme et chante la mort. C'est tout le sens de la vision combien révélatrice du Don Quichotte: chevalier essouffée, pensent facilement les commentateurs classiques en tranquillisant leur esprit; *grandiose imitation du Christ*,

15 Evdokimov, 1959, 150-151. Cf. Evdokimov, 1970, 221.

16 Voir à ce sujet, Nellas, 1989.

17 Cf. Evdokimov, 1980, 145-211.

18 Evdokimov, 1958, 262-263. Cf. Dunlop, 1988.

19 Cf. Evdokimov, 1978.

20 Evdokimov, 1958, 225.

21 Evdokimov, 1958, 262-263. Selon Tatiana Goritcheva, « le manque flagrant de vie spirituelle a créé un type de l'homme unidimensionnel, l'asexué homo sovieticus ». Voir à ce propos, Goritcheva, 1980. 1989. Cf. aussi le commentaire d'Olivier Clément, 1980, 256-261.

22 Evdokimov, 1958, 264.

23 Voir son magnum opus : Rougemont, 1972.



pense Unamouno, l'esprit bouleversé. Son interprétation est géniale car elle déchiffre les symboles, approfondit sans mesure son rôle, destin unique. Mais qui l'écoute? ».²⁴

Les troubadours et les poètes du moyen âge ont une dévotion presque religieuse pour les femmes, ils les vénèrent comme des êtres sacrés. C'est une sorte d'amour parfaitement détaché de la production et du genre que dans le monde des chevaliers cet amour idéal de l'homme à la femme devient presque une religion.²⁵ L'idéal de la femme est souvent élevé et confondu avec le culte de la Vierge Marie, la femme devient « l'éternel féminin » chez Goethe et Dante. La secte des Cathares introduit le sombre ton manichéen. L'amour dévoué et plein de remords des troubadours de Languedoc au XIIe siècle a laissé des traces profondes dans l'ambition et la courtoisie des XVIIe et XVIIIe siècles, dans les romans européens du XIXe siècle et dans le courant du romantisme.²⁶ « Porte de l'enfer » la femme devient « porte du ciel » et est placée dans l'élément spirituel pur. Cette attitude platonique et idéaliste envers les femmes semble avoir profondément imprégné la culture occidentale.²⁷ Dans le même temps, la « pureté » excessive des Juifs a laissé des traces profondes dans la conscience chrétienne.²⁸

La culture occidentale a été une culture hautement patriarcale, influencée fortement par le platonisme et le judaïsme, et le statut juridique des femmes en Europe a été problématique et inférieur pendant des siècles.²⁹ La prostitution semble avoir agi comme gardienne de la monogamie et de l'ordre social. Cependant, avec la révolution industrielle, de nouveaux facteurs économiques et sociaux vont émerger qui vont changer la place des femmes, les préparant progressivement à l'entrée dans la société masculine.³⁰ Le besoin d'égalité rend les femmes agressives, les place dans une position de concurrence au sein de la société masculine selon les normes masculines.³¹ Nietzsche a déjà poussé le cri d'avertissement: « ne désincarne pas la femme de son mystère ». L'autonomie transcende l'autre, on utilise l'autre comme objet et on aboutit finalement à la solitude et à l'aliénation.

Ève biblique et la femme dans l'histoire

Dieu a créé l'homme dans sa plénitude sur la base de l'archétype christologique. Saint Grégoire de Nysse dit que « le tout est appelé l'homme ». La différenciation en masculin et féminin s'est réalisée postérieurement et, pourtant, il s'agit d'une « division qui ne touche par l'Archétype divin ». L'archétype premier, le Christ, est l'image de Dieu, qui concerne toute l'humanité.³² Ève est détachée d'Adam. Cela signifie pour Evdokimov que « tout homme porte son Ève en lui ». ³³ Ce sont deux aspects inséparables et complémentaires de l'homme. La naissance d'Ève est le grand mythe de la coexistence des principes complémentaires de l'existence humaine.³⁴

24 Evdokimov, 1958, 24.

25 Paul Evdokimov s'inspire à ce sujet de l'œuvre de l'historien d'art et de littéraire Louis Gillet, 1941.

26 Cf. Rougemont, 1972, 190 et passim.

27 Evdokimov, 1958, 168-171.

28 Evdokimov, 1958, 176.

29 Evdokimov, 1958, 160-161.

30 Evdokimov, 1958, 167-168.

31 Evdokimov, 1958, 178.

32 Evdokimov, 1958, 25-26.

33 Evdokimov, 1958, 135.

34 Evdokimov, 1958, 77-78.



En fin de compte, les éléments masculins et féminins découlent du mystère fondamental qui entoure l'être humain dans son ensemble. La différenciation n'est pas seulement une question de physiologie ou de psychologie mais de la vie spirituelle par excellence.³⁵ L'homme et la femme ne sont pas destinés à être polarisés mais complémentaires, unis, non seulement dans les formes éphémères de l'existence, mais comme la fin ultime du mystère de l'existence humaine.³⁶ La sensibilité particulière à l'élément purement spirituel de l'homme est l'anima et non l'animus. L'âme féminine est plus proche des sources de la *Genèse*. Chez l'apôtre Paul,³⁷ la paternité spirituelle utilise des images de la maternité, qui sont associées au rôle vivifiant, formateur et évolutif de l'Esprit dans la création primordiale. Evdokimov observe que dans l'hymne à la Sainte Mère de Dieu Théotokos (Théotokion dogmatique du troisième ton) la maternité de la Vierge Marie est posée comme la forme humaine de la paternité divine:³⁸

Comment ne pas s'émerveiller, ô Très-glorieuse, / de ton enfantement qui unit le divin et l'humain ? / Tu n'as pas connu l'homme, ô Toute-immaculée, / et tu as enfanté un Fils qui n'a pas de père selon la chair, / Celui qui sans mère est engendré par le Père avant les siècles / sans avoir subi de changement, ni de confusion, ni de division, / mais qui a gardé intacte la perfection des deux natures. / Aussi, ô notre Souveraine, Vierge et Mère, / intercède auprès de Lui pour qu'Il sauve les âmes // de ceux qui dans la vraie foi te proclament Mère de Dieu.

Le Christ sauve le monde et la Vierge Marie introduit la tendresse de la grâce dans « l'inhumanité » du monde. La Vierge est représentée comme une terre sainte. À travers la Vierge Marie, la spiritualité féminine apparaît « sophianique » et organiquement liée à l'Esprit Saint.³⁹ Chez Paul Evdokimov commence et se développe une pneumatologie qui relie le Saint-Esprit à la Vierge Marie et à l'Église, exprimant l'archétype féminin.⁴⁰

35 Evdokimov, 1958, 143.

36 Evdokimov, 1958, 143-144.

37 Voir *Galates* 4,19 : « Mes enfants, vous que j'enfante à nouveau dans la douleur jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous ».

38 Evdokimov, 1958, 147-148. Cf. Plekon, 1995, 250-269.

39 Evdokimov, 1958, 148-149.

40 Il est courant que les travaux pneumatologiques modernes de se référer au mot féminin « ruah » dans les langues sémitiques comme faisant référence à la signification de l'Esprit. Ceci explique le rôle maternel particulier de l'esprit-ruah, selon le verset de *Genèse* 1,2 « et l'esprit de Dieu fut porté sur l'eau », qui fertilise la matière et donne naissance à la vie. Pour ces tendances pneumatologiques qui appliquent une interprétation biblique presque féministe, il est important que la Sagesse personnifiée dans le livre des Proverbes, de la Sagesse de Salomon, de l'Éclésiastique, etc. est identifié avec l'Esprit de Dieu. De plus, le fait que le Dieu de l'Ancien Testament dans les livres prophétiques et les psaumes manifeste une tendresse et une affection presque maternelles envers son peuple permet de parler de caractéristiques féminines en Dieu. Les supporters du personnage féminin de l'Esprit découvrent des arguments principalement dans la tradition patristique syrienne. Les pères syriens, comme Afraatis, considèrent le rôle de l'Esprit dans la vie du Christ comme presque maternel, tandis que la *Didachè* Apostolique, qui vient aussi du milieu syrien, dit ceci : « Le diacre tient la place du Christ et vous devrait l'aimer. Respecter les diaconesses à la place du Saint-Esprit » (*Didaskalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. Fr. X. Funk I-II 2,26). Bien sûr, le caractère énigmatique de l'Esprit Saint conduit à des théories complètement anthropomorphiques pour la troisième Personne de la Sainte Trinité. On sait qu'Augustin était bouleversé parce qu'il ne savait pas distinguer le mode d'existence de l'Esprit de celui du Fils. De la théorie du nexus amoris au Filioque, de la disparition de la pneumatologie avec l'introduction de la primauté papale et du culte de Marie aux visions modernes de la féminité de l'Esprit Saint, la théologie occidentale témoigne de l'affaiblissement de la tradition patristique de la relation équilibrée entre christologie et pneumatologie. Voir Yangazoglou, 2001. Cf. Laurentine, 1967, 26-42.



La Vierge Marie n'est pas un instrument ou un simple facteur d'incarnation, elle est la nouvelle Sion, la nouvelle Jérusalem.⁴¹ Le miracle de la Vierge Marie se trouve dans la libre synergie entre Dieu et les hommes, le Dieu-Homme accomplit l'œuvre de renaissance et de salut du genre humain.⁴² Pour Evdokimov, Marie la Mère de Dieu n'est pas la révélation de l'éternel féminin des romantiques, mais celle de l'élément virginal et, en même temps, maternel de la révélation biblique. Elle est la femme vêtue du soleil de l'Apocalypse (Apoc. 12 : 5),⁴³ qui personnifie l'Église.

La Vierge comme archétype de l'élément féminin⁴⁴ est enceinte de l'homme eschatologique qui unira toutes les divisions dans le royaume de Dieu. Ce ministère de la femme commence avec l'Annonciation, monte et s'enracine dans la Croix.⁴⁵ Evdokimov voit la femme liée dans son essence à l'Esprit Saint, qui devient Ève-Vie en préservant, animant et protégeant chaque partie de la création masculine. Respectivement, il considère que l'homme est essentiellement lié au Christ-souverain-prêtre-évêque. La Vierge Marie devient l'archétype du sacerdoce royal féminin.⁴⁶ Une femme ne peut devenir prêtresse sans se trahir. De par sa nature, elle est appelée à remplir le sacerdoce royal selon son statut charismatique.⁴⁷

La Vierge dans cette pureté maternelle est l'expression la plus forte de la charité divine.⁴⁸ Le lien profond entre l'Esprit et la Vierge Marie met en évidence le caractère suppliant et médiateur de l'élément féminin, qui apparaîtra également lors de la crise à la fin du récit. L'Esprit Saint, l'autre Paraclet, révèle et témoigne du Fils, le Fils vient à l'économie du salut par un spirituel.⁴⁹ La Vierge Marie est l'élément maternelle de la création et de l'humanité, c'est la terre irriguée chez Dostoïevski qui prend la forme de l'âme cosmique. L'acte maternel d'invoquer l'Esprit Saint dans toutes les formes et étapes de l'incarnation explique et illumine le lien ontologique de l'élément féminin avec l'Esprit. L'image biblique de l'incubation de la création, l'incarnation du Verbe, l'invocation d'action de grâces, l'éducation constante du Christ dans l'âme des hommes, la préparation de la manifestation eschatologique du royaume sont des aspects fondamentaux de l'œuvre spécifique de l'Esprit Saint dans la création et l'économie du salut. La maternité spirituelle engendre le Christ en chaque être humain par la puissance du Saint-Esprit. Par la Vierge Marie, la virginité revient sur terre et, comme dimension ontologique, peut inclure dans ses profondeurs l'Incompréhensible. La virginité prend sens dans le contexte de l'incarnation de Dieu. La doctrine de la virginité perpétuelle révèle cette virginité éternellement comme maternelle.⁵⁰ Le langage iconologique de l'Apocalypse décrit la virginité comme une dimension du royaume. La virginité conservée dans l'intérêt est le point de la victoire, qui a déjà eu lieu contre la mort.

41 Evdokimov, 1958, 198-199.

42 Evdokimov, 1958, 203.

43 Evdokimov, 1958, 205.

44 Evdokimov, 1958, 207 et seq.

45 Evdokimov, 1958, 206-208.

46 Evdokimov, 1958, 210-211.

47 Evdokimov, 1958, 212. Cf. Evdokimov, 1977, 237-252. Evdokimov, 1980, 117-142. Un résumé des idées pertinentes de Paul Evdokimov sur le sacerdoce ordonné voire chez Roman Ginn, 1985, 40-45.

48 Evdokimov, 1958, 214-215.

49 Il s'agit d'une idée propre à Paul Evdokimov avec laquelle il essaie de résoudre aussi le problème du Filioque. Voir à ce propos Evdokimov, 1969, 69-78.

50 Evdokimov, 1958, 215-218.



C'est une prophétie éclatante qui s'inscrit dans la chair de Marie et annonce déjà la résurrection. Déjà dans la naissance virginale, Marie la Mère de Dieu est devenue immortelle et l'Assomption a été déterminée à la Nativité.⁵¹ La sainteté de la Vierge révèle que la naissance de Dieu à partir d'une création montre non seulement la grandeur de Dieu, mais aussi la puissance de la femme à représenter toute l'humanité. Lorsqu'elle est vraiment une nouvelle création, alors elle peut enfanter Dieu dans les âmes désolées.⁵²

La femme est donc essentiellement liée au Saint-Esprit, tandis que l'homme est lié essentiellement au Christ.⁵³ Pourtant, chacun de ces deux liens a valeur et importance dans la perspective eschatologique de complémentarité et de réciprocité. L'accomplissement de la création de la nouvelle réalité est l'unité de l'homme et de la femme dans le corps du sacerdoce royal dans l'Église et dans la perspective du royaume. Par conséquent, cette nouvelle réalité transcende les conditions de ce monde et s'ouvre au royaume. Selon saint Jean Chrysostome, « le mariage est l'image non pas de quelque chose de terrestre, mais du céleste ». ⁵⁴ Selon Paul, ce mystère dépeint le royaume et la présence préventive et la participation à celui-ci justifie le mariage. La femme n'est pas seulement une aide mais un complément, c'est-à-dire la partenaire de l'homme. Dans la perspective de la relation entre l'homme et la femme en Christ, ces relations perdent leur caractère légal ou tout autre sens hiérarchique et deviennent des relations d'amour par l'Esprit Saint, c'est-à-dire des relations de liberté et non de soumission.⁵⁵

La femme a sa propre manière de vie, ses propres dons particuliers, son propre mode d'existence mystérieux, qui est la sagesse secrète et l'innocence, au-delà des diverses constructions psychologiques et sociales.⁵⁶ L'anthropologie, qui ne voit pas chez les femmes une profondeur spirituelle et mystérieuse et une véritable intériorité, ne nie pas simplement un idéalisme symbolique, comme l'expriment les poètes, mais affirme le vide métaphysique, l'annulation constante du sens. Si la femme est seulement ce qu'elle fait en tant qu'être biologique et s'il n'y a pas de transcendance de sa totalité qui est fermé à l'Autre, alors son essence s'épuise aux limites de l'existence biologique. La seule rencontre directe et la seule extase est celle qui en résulte de la relation biologique, la « petite éternité de joie », où chacun est utile puis devient complètement inutile. Pourtant, l'élément archétypal de la femme ne se révèle qu'au niveau spirituel de ses dons comme plénitude de vie au-delà de ses divers aspects et stéréotypes d'une femme créée par la culture masculine.⁵⁷

Selon Eudokimov, la femme possède par-dessus tout ce don maternel d'enfanter le Christ dans l'âme des hommes. Le relâchement de la foi et de l'amour à la fin des temps signifie l'atténuation de la sainteté. La femme dans le modèle de la Vierge Marie est plus capable d'aborder la sainteté avec la puissance de l'humilité et de manifester le rayonnement le plus naturel de l'état charismatique. C'est le ministère du Paraclet, la grâce de consolation et de foi qui impose l'être féminin comme mère, afin que chaque

51 Eudokimov, 1958, 249.

52 Eudokimov, 1958, 219-220.

53 Voir à ce propos l'analyse d'Olivier Clément, 1985, 165-176.

54 Eudokimov, 1958, 16.

55 Eudokimov, 1958, 16-17.

56 Eudokimov, 1958, 18-20.

57 Eudokimov, 1958, 21-22.



être devienne son propre enfant. Evdokimov fait écho à l'adage de Dostoïevski selon lequel « la beauté sauvera le monde ». ⁵⁸ Cependant, il ne s'agit pas de toute genre de beauté mais de la beauté de la Vierge Marie, qui par le Saint-Esprit donne naissance au Christ. La Vierge est donc la femme vêtue du soleil de l'Apocalypse. ⁵⁹ Celui qui, dans la pratique et dans le silence, révèle que la connaissance devient amour, quand l'amour humain se rencontre et brûle dans l'amour divin. ⁶⁰ C'est ainsi qu'Evdokimov interprète la référence de l'évangéliste Luc à la Vierge Marie, qui « conservait avec soin toutes ces choses, les méditant en son cœur » (Luc 2,19). La Vierge Marie en prière, représente en elle tout le mystère de la naissance et de la destination. L'homme à travers la Mère de Dieu « Il ne cesse d'engendrer le Verbe ». Scellé par l'Esprit Saint, l'homme transcende l'homme d'une manière infinie, il rencontre le royaume en y transformant le monde. ⁶¹

Mais si l'archétype féminin a été clairement donné à la Vierge, le Christ est l'archétype universel de l'élément humain, le second Adam contenant toutes choses, et le mâle et la femelle aussi bien que le premier Adam. Chacun trouve dans cette vérité sa place ontologique en tant que membre du corps universel qui contient tout. Le corps mystique du Christ n'est ni masculin ni féminin, car il est le lieu de la plénitude et de l'achèvement. Le Christ, l'Archétype divino-humain dans son universalité, est la seule cause de tout. ⁶² Par conséquent, le Christ n'est pas l'archétype de l'élément masculin mais l'archétype de l'unité complète et du dépassement de toute sorte de discrimination. Tant que dure l'histoire, Evdokimov considère que les archétypes du mâle et de la femelle sont respectivement saint Jean-Baptiste et la Vierge, tel que représenté dans l'icône de la Déisis (du grec Δέσις qui signifie prière ou intercession), avec le Christ au milieu comme archétype général, comme unité du masculin et du féminin, comme coïncidence des contraires, comme symbole de l'unité future. ⁶³

Le masculin et le féminin sont des éléments autonomes. « Quand l'homme la pose isolément, il s'isole lui-même, se coupe des sources limpides de la vie, met en question son propre artifice et se montre inactuel ». La vie est masculine et féminine dans leur rapport complémentaire. ⁶⁴ Cette relation se réalise dans l'ordre de la grâce en Christ. Cependant, un élément ne disparaît pas dans l'autre, mais l'un inclut l'autre. La rivalité féroce entre les sexes transcende la personne et l'œuvre du Christ, qui unit « ceux qui étaient auparavant divisés » (τὰ τὸ πρὶν διεστῶτα). Adam et Ève sont restaurés en Christ sous la forme de l'unité archétypale. Ils deviennent amis et serviteurs de l'Époux eschatologique. Le royaume de Dieu viendra quand les deux deviendront un. La pensée patristique ajoute ce constat subtil mais définitif. L'union conjugale est une préfiguration prophétique du siècle à venir, de l'humanité à l'état de la nature pleine et intégrée. ⁶⁵ En même temps, l'authentique ascèse dans l'Église cultive l'art du regard sur la beauté qui, selon Jean Climaque, est déjà la Résurrection. Si l'ascèse est une lutte violente, elle

58 On trouve cette formule célèbre de Dostoïevski dans son roman, *L'Idiot*, et dans la bouche de son personnage principal, le prince Mychkine, cf. Dostoïevski, 1953, p. 464.

59 Paul Evdokimov, 1958, 219-221.

60 Evdokimov, 1958, 222-223.

61 Evdokimov, 1958, 245.

62 Evdokimov, 1958, 223-224.

63 Evdokimov, 1958, 224-230.

64 Evdokimov, 1958, 245-246.

65 Evdokimov, 1958, 245-248.



est masculine, tandis que la pureté infinie et la connaissance immédiate de la beauté sont des traits d'une femme.⁶⁶

Selon Evdokimov, lorsque le monde reste profondément masculin, lorsque « le charisme féminin ne joue aucun rôle, est de plus en plus un monde sans Dieu, car il est sans Mère et Dieu ne peut y naître ».⁶⁷ La relation entre l'homme et la femme a été profanée dans l'abîme de l'amour.⁶⁸ La femme peut inspirer l'esprit d'intégration, au-delà de l'objectivation masculine elle peut humaniser et personnifier le monde, elle peut sauver le monde, si elle devient l'existence heureuse à la suite de la Vierge.⁶⁹ Le cercle vicieux du donjuanisme révèle un état spirituel qui a perdu toute sensibilité à la valeur féminine archétypale de la Vierge Marie. Le monde, profondément masculin, ignore ses principes éternels, la source évidente de la pureté virginale et la ruse maternelle qui accepte le Verbe et l'enfante pour faire les hommes et les femmes ses serviteurs.⁷⁰ La crise actuelle a des racines lointaines et se réduit à la perte du contenu vivant du sacerdoce général, étroitement lié à la conscience eucharistique du corps ecclésial et à son expression sacramentelle. La conscience et la spiritualité eucharistiques sont devenues l'infertilité rituelle. L'élément masculin a détruit l'équilibre et il a retiré l'axe de la vie ecclésiale de l'énergie vivifiante de Dieu... Les paroisses ne sont pas toujours des foyers de lumière, car la femme a perdu en elles la responsabilité qui est de créer avec l'homme les cellules vivantes du corps. Il n'est pas accepté en eux, mais devient simplement l'objet que nous traitons ou plutôt nous manipulons.⁷¹

La Vierge comme archétype de la nature humaine qui reçoit la promesse du salut, la seconde Ève, est celle qui enfante Dieu et donne la vie aux humains, un principe religieux de la nature humaine.⁷² « Le monde commence en Adam-homme et s'achève en Ève nouvelle –Théotokos ; l'humanité est l'épouse de l'Agneau. À la source de l'être, dans le secret des événements qui décident du destin tout comme à la source de la vie, se trouve le féminin : Ève-Marie-Femme habillée de soleil... ».⁷³ La Bible voit dans la femme le point destiné à la rencontre entre Dieu et l'homme. Le salut de la culture dépend de la maternité éternelle. C'est la conception même d'Héraclite de la guerre et de l'harmonie symbolisée par la lyre et l'arc. Si l'arc a plusieurs cordes, il devient une lyre, et, au lieu de la mort, il chante la vie. Si le masculin est orchestré par le féminin, au lieu de la guerre il devient vie, culture, culte, fonction eucharistique et doxologique.

66 Evdokimov, 1958, 214.

67 Evdokimov, 1958, 247.

68 Evdokimov, 1958, 253.

69 Evdokimov, 1958, 256-257.

70 Evdokimov, 1958, 247-248.

71 Evdokimov, 1958, 250-252.

72 Evdokimov, 1958, 152.

73 Evdokimov, 1958, 248.



BIBLIOGRAPHIE

- Nicolas Cabasilas (1992): *La Mère de Dieu, Homélie sur la Nativité, sur l'Annonciation et sur la Dormition de Très-Sainte Mère de Dieu*, traduit du grec par Jean-Louis Palierne, L'Âge d'Homme, Lausanne.
- Giorgio Celora (1996): *Evdokimov. Voce dell'ortodossia in Occidente*, EDB, Bologna.
- Olivier Clément (1980): « Féminisme russe et Mère de Dieu », *Contacts* 111/1980, pp. 256-261.
- Olivier Clément (1985): *Orient-Occident. Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*, Labor et Fides, Genève, pp. 105-190.
- Contacts*, numéro spécial, « Paul Evdokimov, témoin de la beauté de Dieu », 73-74/1971.
- Fédor Dostoïevski (1953): *L'Idiot*, trad. fr. A. Mousset, Bibl. de la Pléiade, Gallimard, Paris.
- John Dunlop (1988): *Staretz Ambrosy*, Büchervertriebsanstalt, Vaduz-Belmont.
- Paul Evdokimov (1958): *La femme et le salut du monde*, Casterman, Paris 11958.
- Paul Evdokimov (1969): *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris.
- Paul Evdokimov (1977): *La nouveauté de l'Esprit*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles.
- Paul Evdokimov (1978): *Dostoïevsky et le problème du mal*, Préface d'Olivier Clément, Desclée de Brouwer, Paris.
- Paul Evdokimov (1979): *L'Orthodoxie*, Préface d'Olivier Clément, Desclée de Brouwer, Paris.
- Paul Evdokimov (1980): *Sacrement de l'amour, Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Desclée de Brouwer, Paris.
- Louis Gillet (1941): *Dante*, Flammarion, Paris.
- Roman Ginn (1985): O.C.S.O., "Paul Evdokimov on the Question of Women's Ordination", *The Priest* 41/1985, pp. 40-45.
- Tatiana Goritcheva (1980): « "Délivrée des larmes d'Eve, réjouis-toi!" », *Femmes et Russie* Paris.
- Tatiana Goritcheva (1989): *Filles De Job. Les féministes de « Maria »*, Nouvelle Cité, Paris.
- M.-J. Le Guillou (1968): *Le Visage du Ressuscité*, Ed. Ouvrières, Paris.
- Martin Jugie (ed. 1922): *Homélie mariales byzantines*.
- Christopher Klofft (2005): "Gender and the Process of Moral Development in the Thought of Paul Evdokimov", *Theological Studies* 66/2005, pp. 69-95.
- René Laurentine (1967): « Esprit Saint et théologie mariale », *Nouvelle revue théologique* 89.1/1967, pp. 26-42.
- Peter C. Phan (1985): *Culture and Eschatology: The Iconographical Vision of Paul Evdokimov*, Peter Lang, New York.
- Peter C. Phan (1990): "Gender Roles in the History of Salvation: Man and Woman in the Thought of Paul Evdokimov", *Heythrop Journal* 31/1990, pp. 53-66.
- Michael Plekon (1996): "Paul Evdokimov, a Theologian Within and Beyond the Church and the World", *Modern Theology* 12/1996, pp. 85-107.
- Michael Plekon (1995): « Le visage du Père en la Mère de Dieu: Marie dans les écrits théologiques de Paul Evdokimov », *Contacts* 172/1995, pp. 250-269.
- Procès-Verbaux du colloque international « Paul Evdokimov (1900-1970), témoin de la beauté de Dieu » qui s'est déroulé les 10 et 11 décembre 2010, à l'Institut Saint-Serge, *Contacts* 235-236/2011.
- Denis de Rougemont (1972): *L'Amour et l'Occident*, Plon, Paris.
- Jean-François Roussel (1999): *Paul Evdokimov. Une foi en exil*, Médiaspaul, Montréal.



Karel Sládek (2020): "The Archetype of the Women in the Life and the Work of Paul Evdokimov", *Theologica* 10.2/2020, pp. 95-105.

Stavros Yangazoglou (2001): *Communion à la déification, La synthèse entre christologie et pneumatologie dans l'œuvre de saint Grégoire Palamas*, Domos, Athènes (en grec).

Stavros Yangazoglou (2011): « La beauté de la théologie. L'apport poétique et esthétique de Paul Evdokimov », *Contacts* 235-236/2011, pp. 401-416.



"WOMAN AND THE SALVATION OF THE WORLD". PAUL EUDOKIMOV'S THOUGHT ON THE PLACE OF WOMEN IN THE LIFE OF THE CHURCH

Summary:

Paul Evdokimov's thinking is at a crossroads between theology, anthropology and philosophy and contains a strong poetic and existential dimension that challenges the reader to read and re-interpret the rich anthropological tradition of the Church Fathers in critical dialogue with the modern thought of the European phenomenological tradition.

In this paper, we shall attempt to present in a critical way the synthesis of the Russian theologian and philosopher concerning the place of women in the theological anthropology of the Orthodox Tradition. In dialogue with the trends of European thought and philosophy, Evdokimov attempts to show the possibilities of an orthodox view of the relationship between man and woman in the perspective of the mystery of the salvation of the world and mankind. Paul Evdokimov was a pioneer in promoting the place of women in Orthodox theology, proposing to look at the women's issue through a profound theological view of anthropology.

Starting from the theological tradition of the Orthodox Church, Evdokimov composes his view of the "mystery of woman". The female and male elements are complementary to man. Eve is the flesh of Adam's flesh. Together they form a flesh through the difference of persons. Sin has broken this unity by opposing a mischievous femininity and a misunderstood masculinity, leading the human race to a dead-end. The grace of Christ summarizes and unites into one whole the feminine and masculine element of human nature.

There is a secret analogy between the masculine element and the Word of God on the one hand, and the feminine and the spirit on the other, which embodies, inspires and pleases. For Evdokimov, the Holy Spirit is a "substantial motherhood" and plays a "genital role." The Holy Spirit essentially binds the woman, since the man is essentially attuned to Christ. The woman is related in her essence to the Holy Spirit, the Paraclete; she becomes an Eve-Life that preserves, animates and protects every part of the male creation. If the Virgin, adds Evdokimov, is the female archetype and John the Baptist the male, according to the image of Deity, Christ constitutes the archetypal completion of the male and female element.

Keywords:

Anthropology,
Theotokos the Mother of God,
Adam and Eve,
Holy Spirit,
Nicolas Cabasilas,
Male and female archetypes.



SOCRATIC DIALECTIC AND PERSONAL TRANSFORMATION IN THE PLATONIC DIALOGUE *LACHES*

Christos Terezis^{1*}, Fyllio Titoni²

¹Professor University of Patras, Greece

²PhD in Philosophy University of Patras, Greece

Abstract:

The investigating direction of this study refers to the twelfth chapter (187b-e) of the Platonic dialogue *Laches*, which belongs to the early period of the writing production of the Academy founder, that is also characterized as Socratic. Our approach to this chapter - which we perceive as a somewhat autonomous textual unit - follows a special, methodological course, branched into two parts. In the first one we exhaustively present an extensive part of the syntactic phenomena found in this chapter, in order to highlight its degree of diversity in relation to what is defined as the syntagmatic axis. We believe that this approach ensures the objective measure that can highlight the deeper theoretical objectives of the chapter. The characterization of the syntagmatic axis of the sentence will offer us the conditions of a specific expression in order to reconstruct the chapter scenographically and lead us, initially, in a detailed and, later, in a synthetic way to the personality of one of the protagonists of the dialogue (of Lysimachus). We aim to detect the mental and evaluative world of this person who is directly or indirectly involved in the structure of the dialogue's observations, in order to show that he is a carrier and an active mediator of the meanings that are expressed. The second part refers to what is defined as a paradigmatic or interpretive axis and aims to highlight the chapter's semantic forms as well as how it is possible for their content to describe the general atmosphere of the collective conditions in which they develop as spiritual concerns. to virtue and, in particular to a part of it, bravery.

Article info:

Received: January 21, 2022

Correction: March 3, 2022

Accepted: April 27, 2022

Keywords:

Dialogue,
Laches,
Plato,
Socrates,
Lysimachus,
Dialectic,
Teacher,
Syntagmatic-paradigmatic axis.



INTRODUCTION

The investigating direction of the following study refers to the twelfth chapter (187b-e) of the Platonic dialogue *Laches*, which belongs to the early period of the writing production of the *Academy* founder, which is also characterized as Socratic.¹ Our approach to this chapter - which we perceive as a somewhat autonomous textual unit - will follow a special, methodological course, which will be branched into two parts. In the first we will exhaustively present an extensive part of the syntactic phenomena found in this chapter, in order to highlight its degree of diversity in relation to what is defined as the syntagmatic axis. We believe that this approach ensures the objective measure that can highlight the deeper theoretical objectives of the chapter. The characterization of the syntagmatic axis of the sentence will offer us the conditions of a specific expression in order to reconstruct the chapter scenographically and lead us, initially, in a detailed and, later, in a synthetic way to the personality of one of the protagonists of the dialogue (of Lysimachus). We aim to detect the mental and evaluative world of this person who is directly or indirectly involved in the structure of the dialogue's observations, in order to show that he is a carrier and an active mediator of the meanings that are expressed. The second part refers to what is defined as a paradigmatic or interpretive axis and aims to highlight the chapter's semantic forms as well as how it is possible for their content to describe the general atmosphere of the collective conditions in which they develop as spiritual concerns.

The protagonist of this chapter is Lysimachus, who addresses his interlocutors (Melesias, Nicias and Laches) and urges them to turn to Socrates and advise him on the education of their children, on a subject of major moral, political and pedagogical importance. In fact, this importance expands even further, as the issue that concerns the interlocutors refers in general to virtue and in particular to a part of it, to bravery. Already in the previous chapter (186a-187b) this question has been systematically addressed by Socrates, who has examined the criteria which define the commendable and effective teacher in regard to the offering of knowledge. This is a critical issue presented by the Athenian dialectic and of fundamental importance for the accurate knowledge of such a scope, as is the virtue of bravery, moral and political value.

In our estimation, however, in the elaborated chapter, an additional and rather interesting issue emerges, which we will try to document in the appropriate analytical way. Specifically, our report will focus on the appearance of Lysimachus, who despite being the son of Aristides The Just, according to the relevant information he was not of particular spiritual and political performance. However, the fact that from the beginning of the dialogue he is interested in the education of his son, proves that he follows the path of ancient Athens governed by the spirit of the Enlightenment. But the most important thing is that within the dialogue he moves with self-awareness, a detail that needs attention regarding the way Plato structures his anthropography. In what we shall elaborate, we will observe Lysimachus who goes far beyond his former presence and proves, through his reasoning, that he has utilised the dialectical atmosphere of the spiritual gathering

¹ For the relevance *Laches* with the dialogues of *Euthyphron*, *Charmides* and *Lysis*, see indicatively Goldschmidt, V. 1971, *Les dialogues de Platon*, ed. P.U.F, Paris, pp. 32-75.



in which he participates. This is an achievement that Plato attributes mainly to Socrates as a personality who inspires the new (*καινόν*) at the gathering he participates; Thus, we verify that the founder of the Academy raises the issue of personal evaluations on a different scale than that of current social stereotypes.

A. SYNTAGMATIC AXIS

A1. "Genetic" presentation of Lysimachus' reasoning-argument.

In what will follow, we will divide Lysimachus' reasoning-argument, regarding the presentation and evaluation of Socrates as an emblematic advisor and educator, into individual proposals in order to understand its gradual evolution and its probative foundation.

1. **"Καλῶς μὲν ἔμοιγε δοκεῖ, ὧ ἄνδρες, Σωκράτης λέγειν"** (main clause): it is formulated with epistemological and evaluative status, with Lysimachus stating that in his estimation Socrates has formulated a correct and aesthetically remarkable speech. Caution is required regarding the fact that there is presently no certainty projected but an exclusive one as to the approach of the orator. Let us clarify that the verb "λέγω" does not only mean that I speak but also that I have gathered all the necessary information to support it. And that there has been, in fact, a previous deliberative elaboration before I formulated it. Thus, reason is exhibited more coherently. On the other hand, it is internal (the one that is internally composed), while on the other hand, it is oral (the one that is externalised as a product of the internal process).

2. **"Εἰ δὲ βουλομένοις ὑμῖν ἐστὶ περὶ τῶν τοιούτων ἐρωτᾶσθαί τε καὶ διδόναι λόγον"** (conditional clause): A state of intention is expressed in the perspective of a contingency, with reference to the terms of construction of that dialectical detection which is required for the disputed issue. It should be noted, however, that a particular syntactic scheme appears here. Specifically, we encounter a so-called absorbing affinity of the verb with the participle, which is not explained by the formal terms of the syntactic articulation in the context of a sentence. Usually, the verb should have a subject, in order to construct what is defined on the basis of normative-expressive and factual relations as a personal predicate. But the semantic weight of the sentence is expressed through the subject of the participle "βουλομένοις", that is, from "ὑμῖν". The explanation of this phenomenon can be derived from two reasons: a semantic one, which affects the syntactic one. We could therefore argue that Plato intends to state that the meaning contained in the participle intervenes and overlaps the meaning which he originally intended to formulate with the verb. So, while he begins to formulate his speech, he realizes that the linguistic formulas he has chosen do not lead to the meaning that according to the current argument should have been emphasized and, in fact, under certain stylistics. He thus retains his expressive starting point, which at least formally held the responsibility of the central circulation of the meaning, and inserts a new one without any formal observance of the syntactic rules, along with the sequences followed. The sentence under conditions of regularity should be formulated as follows: "ἔστιν ἡ βούλησις ὑμῖν", where "ὑμῖν" would hold the role of the dative case referring to possession or ethic.



Plato, however, realises that in cases of intention the weight must be given not so much to the mood-property as abstract situations or as general concepts but to its actors. Thus, he transforms “βούλησις” to “βουλομένοις”. It is interesting, furthermore, that the sentence is neither formed as follows: “εἰ ὑμεῖς βούλεσθε”, a wording which would be the most normal. This is where the central role of replacement is played by the dative case according to the following, in our estimation, reasoning: since the field of reasoning refers to intentionality, the primarily typical case must be used in such a situation. And this is the dative case, which is eminently communicative and makes the inner mood an act. We would note, then, that the founder of the Academy is moving in a direction which challenges him to make continuous transformations on the syntagmatic axis, which he completely subordinates to the paradigmatic. And all the above, in fact, without resorting to allegories and metaphors.

3. “Αὐτοὺς δὴ χρὴ γινώσκειν, ᾧ Νικία τε καὶ Λάχης” (main clause): An epistemological situation of powerful certainty is formulated under conditions of motivation, resulting from a regularity derived from the general line of reasoning. In the previous hypothetical sentence, the perspective of dialectics in the form of questions and answers was set. However, the terms underlying it were not mentioned. Therefore, in order for a consultation to have a methodological and scientific weight, it is necessary for those who participate in its articulations to know the topic of discussion. The cognitive parameter will introduce details of structure but also protection from any erroneous diversion or ideological dogmatism.

4. “Ἐμοὶ μὲν γὰρ καὶ Μελησία τῷδε δῆλον (ἐστί)” (main clause): A state of obviousness is recorded, though its content is specified with what will follow. The style here is accentuated, highlighting a certainty aimed at understanding the behavior and the intentions of the individuals involved in a consultation by their interlocutors. Probably “μὲν” should be translated as “at least”, which aims at its generalisation.

5. “Ὅτι ἠδομένοις ἂν εἴη” (subordinate clause): Plato makes an exception to the syntactic rules, for a second time in a minimal textual area, emphasizing not on the mood-attribute but on their actor. We would expect the following wording: “ὅτι ὑμεῖς ἠδοισθε ἂν”. This sentence as introduced with “ὅτι” clearly refers to a certain information, but is subjected to the following conditions with the immediately following sentences. It is possible, however, that since it is expressed with potential optative, it refers to an expectation fulfilled only under the realisation of specific cases. However, it is not excluded that it moves in the perspective of rhetorical schemes, as the supported position was a very common one for individuals of intellectual and institutional competence at the city of Pallas Athena.

6. “Εἰ πάντα ἐθέλοιτε λόγῳ διεξιέναι” (conditional clause): a state of intent is recorded in a hypothetical discussion field. First of all, it should be noted that a difference between the conditional and the causal clause, under the criterion of their introduction with the linker “εἰ”, comes to the fore. Under their co-examination, we would underline that the conditional clause defines possible levels of certainty, while the causal defines definitive and recorded ones. But one detail about dependency is crucial regarding the preposition. Specifically, when a verb of mental passion is preceded just as in the thematic relevance here: “ἠδομένοις”-, the clause introduced with the conjunction “εἰ” is



mainly causal. However, it is not convenient to support such a version here, as all reasoning is inscribed on the axis of contingency, validated by the use of optative mood. Lysimachus does not refer evaluatively to a situation that has happened, but to what would be desirable to happen. He introduces a presumption of value order, which is of such foundation that it does not depend on time relativism. Therefore, from his point of view, it is legitimate to support causation. We should add at this point that the meaning of “λόγω” as framed by the verb “ἔρωτᾷ” of the previous sentence and by the infinitive “διεξιέναι” of the conditional clause here, must mean, in addition to coherence and rationality, also resort to dialectics.

7. “Ἄ Σωκράτης ἐρωτᾷ” (defining relative clause to “πάντα”): it reflects a contingency and should basically be translated as “in which case”, with present continuous, not limited only to what is discussed here. However, according to what is said by Lysimachus, we would note that the logical-temporal sequence of the three sub-meanings-propositions of the syntagmatic axis here could be classified as follows: the relative clause precedes, the conditional follows and the meaning ends with the main clause. However, the reasoning as a whole is determined by the conditional linker “εἰ”, which belongs to all three sentences. Thus, the following path is formed: if Socrates formulates questions and if Nicias and Laches have the desire to answer, then and only then, under the present semantic structures, will Lysimachus and Melesias feel intense pleasure. Thus, not only a simple thought of the speaker is expressed, but, and above all, an intention, based on the normativity of value schemes, which also represent the principles of the ancient Greek Enlightenment.

8. “Καὶ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἐντεῦθεν ἤρχομην λέγων” (main clause referring in a concise-reminiscent way to what has preceded): Here an activity is announced, which, however, has started from the past and is not registered outside the limits of the interlocutors’ experience. Note that participle “λέγων” in this sentence is predicative, because it depends from a verb which also means movement. In such cases the verb is inscribed in the perspective of the content of the participle. From a synthetic point of view, we would argue that this is also a final (telic) participle, the content of which can be attributed to predicative expressions along with evaluative judgments. So, the clause can evolve from analytical to synthetic. However, another note is needed, relating to verbal uses. First of all, it should be emphasised that there is no verbal form in future tense in this sentence. The verb is past continuous “ἤρχομην” and therefore refers to a repetitive duration. In fact, as it was underlined, its main meaning does not arise from its content but from the participle “λέγων” and simply states the starting point of the verbal act. Past continuous, however, attaches intention to this act, resulting to the highlighting of the importance of the participle “λέγων” that is registered in an intense mobility, and can only be repeated as such in any kind of consultation.

9. “Ὅτι εἰς συμβουλήν διὰ ταῦτα ὑμᾶς παρακαλέσαιμεν” (subordinate clause): it indicates not only an information or an event but an intention and is the object of the participle “λέγων” of the previous sentence. The statement here, however, is characterized by the meaning, which, precisely because it is prepositional, it is expressed in an optative mood. A question arises regarding why it would be obligatory to use an optative mood in past tense, a verb tense which is not previously noted. So basically, it



must have the meaning of past continuous and it is used on a permutation, as this tense does not have an optative mood. Certainty therefore is defined in terms of whether the orator is sure of his intentions and a similar attitude is expected from the recipients of this prompting, which has not yet been secured, at least in full. “ὅτι” is therefore defined as to the orator, while in terms of the recipients “ὡς” would be more accurate, which does not have the same level of certainty as “ὅτι”. In the end, although it is a subordinate clause, it is mainly a clause of wish, or it records a wish.

10. “Ὅτι μεμεληκέναι ὑμῖν ἡγούμεθα [...] περὶ τῶν τοιούτων” (reason clause): This is clearly a clause of judgment, but not with strong certainty, because the verb “ἡγούμεθα” means having an opinion or a belief about something. It serves as a prepositional modifier of cause for “διὰ ταῦτα” in the previous sentence. So here we find an explanatory reasoning. However, “ὑμῖν” is in optative mood showing judgement of the person who has been led to evaluative assessments and in fact, in the long run, based on the present perfect infinitive “μεμεληκέναι”. It should be noted that we have an infinitive before us that does not simply express an interest, but one which is governed by aesthetic features, referring to the in-depth care of the object of reference, or the options-movements for the realisation of a goal.

11. “Ὡς εἰκός (ἐστί)” (relative clause): reference is made to the anthropologically normal of what is being discussed here. Thus, any non-response to their content constitutes a contradictory or an alienating state, or a deviation from the regulatory scale.

12. “Ἐπειδὴ οἱ παῖδες ὑμῖν ὀλίγου ὥσπερ οἱ ἡμέτεροι ἡλικίαν ἔχουσι παιδεύεσθαι” (reason clause): here the sentence aims at one of the central themes of the dialogue, namely the education of the youths, which is considered as an act of paramount importance for parents, even on a global scale. Parents need to make their children's education a personal concern and not just delegate the responsibility to special educators. Thus, a more general educational programming emerges, which is also political and brings to the fore a generalised regulatory system of values. Regarding the infinitive “παιδεύεσθαι”, we would note that it can be both of purpose and of result. An organic connection is developed between the two meanings and the result appears as the expected realisation of the purpose, which rather moves in the area of a theoretical design that imposes the necessity of securing its reasonable “tools”. The reason clause here is linked to the previous one by juxtaposition. However, with one difference: from the general objective determination of the first, introduced with “ὅτι”, reference is made here to a temporal development related to the age of the children. Thus, “Ἐπειδὴ” is explained, which with “καί” becomes imperative and is translated “even more so”. The first reason clause puts forward a regulatory principle, while the second presents its specialised update.

13. “Εἰ οὖν ὑμῖν μὴ τι διαφέρει” (conditional clause): a possibility of minimal probability is recorded, as its realization would be in contradiction with the “Ὡς εἰκός”, which already appeared to have a fundamental evaluative interest and refers to a regularity of duty for anyone who is aware of the anthropological principles regarding qualitative transformations. However, in the context of a democratic consultation, it is necessary to consider all possibilities.



14. “Εἶπατε” (main clause): a prompting is made as a necessary parameter in order to develop the consultation on the major issues that have come to the fore. In other words, a common acceptance regarding the general view of an issue is considered necessary, but what we mentioned in the previous proposal is still taken into account.

15. “Κοινῇ μετὰ Σωκράτους σκέψασθε, διδόντες τε καὶ δεχόμενοι λόγον παρ’ ἀλλήλων” (main clause): here a supplement to the previous sentence in the form of a specialisation is outlined. The interlocutors -all being parents-, are invited to meet with Socrates recording the whole process in the framework of the dialectical method. It is a method that presupposes reciprocity, on the basis of an exchange of arguments, which will feed the reflection in order to lead to valid conclusions about the general and specialised views of the subject matter. In this sentence, too, reason is motivating, obviously under a model which has historically and politically guaranteed objectivity.

16. “Εὖ γὰρ καὶ τοῦτο λέγει ὅδε” (main clause): here a remarkably evolving and epistemological situation emerges. It functions as a portent and awaits its clarifications. It is characterised by an emphasis colouring, which is determined not only by “εὖ” but also by the transition from “τοῦτο” to “ὅδε”, with the latter being translated into “this exactly”.

17. “Ὅτι περὶ τοῦ μεγίστου νῦν βουλευόμεθα τῶν ἡμετέρων” (subordinate clause explaining “τοῦτο” and “ὅδε”): here a strong certainty comes to the fore, held on objective bases, with the term “μέγιστον” playing a central role and referring to the capital importance of the youths’ pedagogy both anthropologically and culturally, in the broad sense of the term. The genitive case of “ἡμετέρων” does not express as much possession as the scale of values that have been adopted. And these are none other than those brought to the cultural forefront by the ancient Greek Enlightenment. The verb “βουλευόμεθα” promotes a collective dimension of values, the understanding-interpretation of which presupposes the dialectical meeting of the citizens, and in fact with an intention to do so. We should clarify that “νῦν”, due to the importance of what is said does not only refer to the present moment but over a long period of time, so consequently we might discuss of its historicity.

18. “Ἄλλ’ ὁρᾶτε” (main clause): here it is not a prompting that comes to the fore but its examination from the point of view of reflection. “Ἄλλά” constitutes the central meaning, as it comes to rule out any possibility of an axiomatic truth, which could arise from the fact that the issue at hand is of paramount importance. The consultation has a broader regulatory content, so its details need to be considered in its entirety.

19. “Εἰ δοκεῖ χρήναι οὕτω ποιεῖν” (subordinate clause of indirect question and conditional altogether): here the content of the previous clause, which had remained in a general prompt, is added. This sentence, despite its concise scope, is semantically multifactorial. First of all, it should be noted that it is an indirect question regarding the orator and conditional for the recipients of his prompting. But the central interest comes from the words themselves. Specifically: a) “δοκεῖ”, which is a verb expressing an opinion or thought, focuses the reference on the present moment and can be related to the Aristotelian “ἐνδοξα”,² which clearly do not refer to a composed cognitive content.

2 For the Aristotelian “ἐνδοξα” see *Topics*, 100a-101a. For a systematic reading see the introductory chapters and comments of Brunschwig in *Topics* 5-8 (J.) Brunschwig (ed., trans.) 2007. *Aristote: Topiques. Livres V-VIII*. (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.) Pp. Ixiii + 333. Paris: Les Belles Lettres.



It highlights a strong inner possibility, but not an absolute certainty. Thus, it leaves the subject open to new, potential, readings. In addition, we have to note that “δοκεῖ” includes a meaning that is not identical with “ἔξεσσι”. These are two impersonal verbs (with “δοκεῖ” also having a personal use), the content of which moves in the area of contingency. The verb “δοκεῖ” is composed mainly of epistemological terms and indicates an assessment that arises from the contemplative activities of the intelligent subject that has already processed specific data. The verb “ἔξεσσι” is composed mainly of ontological terms and results from the image formed by external conditions as terms of possibility. The most valid, in terms of the certainty it can provide, is “ἔξεσσι”, as it is based primarily on objective-tangible and verifiable data or even on necessities that are imposed on human consciousness by their presence. It refers mainly to a factual structure, which also makes synthetic judgments possible - and not just detailed descriptions. It should be noted that Nicias speaks next, proposing to Socrates a broader approach, in order to further substantiate the argument for his value as a counselor and educator. This argument will be completed in the next chapter (187e-188c).

A2. The function of the adverb in Lysimachus' speech

In this subchapter we shall attempt to show the role of adverbs in Lysimachus' argument as the part of his speech which introduces functionality in a way of articulating some of his thoughts. First of all, we should note that, generally, the adverb is an uninflected part of speech, which identifies or complements semantically (adverbs of manner and time etc.) a verb or its infinitive form. The adverb thus eliminates the domination of the verb. On the other hand, its relation to the noun or the adjective, from which it etymologically derives, is limited by the fact that within the relevant text field it does not have, more or less, the full semantic scope which they express. However, its syntactic position in the sentence presupposes the presence of at least one verb form and is indicative of a specific situation which is experienced - processed - manifested by the subject.

The interest regarding its use is that it performs a dual function: a) it does not only have the meaning of the etymological root from which it derives, but b) also expresses that meaning in terms of modality, causality, finality, etc. It is a carrier of a new specialised and functional causality, in addition to its general, and through its content it expresses the dynamic character of life, both personal and collective. For example, the adverb “καλῶς” with which Lysimachus begins his speech, states, as a modal-evaluative adverb, the general expressive choice by which the search for arguments about the teacher -or for any other of high-quality issue- emerges in the specific atmosphere; on the other hand, it states a specific expressive choice with which the beauty of arguments is projected under particular circumstances of expressive and factual conditions. It should be noted, however, that while the verb (time, moods, numbers), the noun (numbers) and the adjective (genders, numbers) are inflected parts of speech, the adverb is uninflected. And this difference is due to the following: although it takes its syntactic position and function from the other parts of the sentence and mainly from the verb, it can be used in any other case, having a clear generalized content, but also adaptable in each particular atmosphere. In particular, the verb directly indicates the person in question



and, therefore, there is no further need to re-add the reference to its specificity, as in fact such a possibility does not exist. Its statutory position is given and unique. However, the meaning of an adverb -although it does not have the absolute characteristics of the noun from which it derives and the central role-mission of the verb in this sentence- is broader than the content of the presence-action indicated by the verb. That is, the adverb can be attributed to as many possible cases as can be highlighted by the inflection of the specific verb or any other. However, the verb of a sentence in each specific case refers only to the action of a subject, unless of course it has an impersonal expression. Thus, the adverb is semantically more general than the verb, more flexible and also capable of numerous and varied categorical definitions. With the use of the adverb speech discovers and describes the variety of everyday life and makes us suspicious even of the fact that in most cases it is unpredictable. Specifically, in the textual unit we analysed: a) "ἐντεύθεν" refers to a reason for reflection b) "ἄλλως" to a variety of reasons, c) "κοινῆ" (as a dative adverb) in a communicative way of thinking, d) "εὔ" in the aesthetic way of formulating the speech and e) "οὕτως" in the particular way of an act. Thus, through this variety, a dynamic narrative atmosphere is formed. All five adverbs play a central role in the semantic completeness of the syntactic-grammatical form in which each of them is inscribed and, therefore, we could characterise them as "clausal". Finally, it should be noted that in this section the adverbs have no historical function or significance, as they focus exclusively on a current reasoning and a research direction. So, we could generally characterise them as the "in-text" elements of a sentence for the formation of a specific meaning.³

B. GENERAL PHILOSOPHICAL EVALUATION OF LYSIMACHUS'S SPEECH – FURTHER ASPECTS

From what we have examined, we consider that Plato brings to the forefront intention of social foundation to define how and for what reasons the argument should be based on dialectic, that is, on collective detection and not on subjective expediency.⁴ In fact, the above are supported even more when it comes to examining issues of major interest for personal and socio-political life, as well as for the evolution of the new generation. The expressions used are indicative of the above: "ἔρωτᾶσθαι", "διδόναι λόγον", "ἔρωτᾶν", "ἀντί δεξιᾶν", "μεμεληκέναι περὶ τῶν τοιούτων", "κοινῆ σκέψασθε", "διδόντες καὶ δεχόμενοι λόγον", "περὶ τοῦ μεγίστου βουλευόμεθα". The above expressions are placed in a communication context that is not of a simple and facile consensual character. The word of communication will lead to the search for valid proposals, initially for the description and then for the scientific demarcation of a topic of significant scope for the essential issues of the city. These proposals are called to be reasonable and coherent, while at the same time they will have a complete texture and thus will not undermine the thematic balance of the current discussion by introducing other issues. Therefore, their selection will be excluded with subjective and arbitrary criteria, a detail that in fact applies here by definition.

3 For the content of the main and secondary clauses in the ancient Greek literature see HUMBERT, J. 1954. *Syntax of the ancient Greek language*. Translated by G. Kourmoulis, Athens pp. 126-235 and Tzouganatos, N. 1963. *Syntaxis of the Ancient Greek Language*. Athens: Hestia Bookstore.

4 For Plato's method of dialectic see Santas, G. 1979. *Socrates: Philosophy* in. *Plato's Early Dialogues*. London: Routledge & Kegan Paul.



Therefore, it is about expressions that will not have a conventional or superficial mission, but will in-depth detect fundamental issues, such as the education of the youth. Such an education is not confined to the limits of a training that is individualistic or serves utilitarian professionalism and efficiency, but rather radiates out a political perspective for the development of the social body in further and further conquests. Moreover, the status of the so-called democratic quality instrumental discourse is attributed to education and is put to the service of the political entelechy, which as a final purpose exceeds its value. In other words, political life is the ultimate cause of individual activities, while the chosen pedagogical system is structured as the possibility of highlighting all those qualities that will fulfill it. We would therefore argue that such an education has sound moral foundations and justifications. The aspect of consulting therefore is dominant at this point, under conditions of necessity, and resorting to Socrates becomes inevitable, as a thinker who, as we know from elsewhere, has emerged as an example of high, unequivocal performance of top political morality. Another interesting issue that arises is that the pedagogical-ethical political proposals that are formulated are not exhausted in their abstract content but individual actors are also sought in order to assimilate and implement those proposals at the level of a welfare state. Thus, generalised realism is pervasive and moves in terms of generalizations or universal applications.

CONCLUSION

From what we have examined, we can argue that in the processed chapter of *Laches*, no philosophical issue with the broader meaning of the term is developed. However, details of philosophical reflection arise, since in every Platonic text even the most superficial -at first glance- propositions regarding the content are proved to be of substantial theoretical interest and are able to reach further fields of fundamental research as well as scientific and semantic extensions. We would therefore note that the insistence attached to the essential importance not only of the educational orientation but to its authentic actors, registers the examined chapter in what is defined as the ancient Greek Enlightenment. More specifically, an estimation about the strengthening of the already cultural acquis through its assimilation and utilisation by the respective new generation has already been formed in Lysimachus' consciousness. The dialogue's protagonist constitutes a holistic reasoning with deep structural expressions. His motive is obvious, his mediating thoughts are perfect and his aim is morally and politically justified. So more generally: he appears to be aware of his historical position and mission, details which will be added later by Nicias. And the reference actor for the fulfillment of the above is Socrates, who is projected by Plato as the only possibility -even after his death- to deal with the geometrically expanding moral and political degeneration of the fourth century. Thus, dialectics undertakes a mission of subversive and, at the same time, creative orientation. It emerges in the par excellence revolutionary collective tone with the consequence that it leads even Lysimachus to high performances and transformations. *Meno* dialogue will soon confirm the above.



BIBLIOGRAPHY

Brunschwig Jacques (2007): (ed., trans.) *Aristote: Topiques*. Livres V–VIII. (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.) Pp. Ixiii + 333. Paris: Les Belles Lettres.

Goldschmidt Victor (1947): *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris: P.U.F.

Humbert Jean (1957): *Greek Syntax* (G. Kourmoulis, Trans.) Athens.

Santas Gerasimos (1979): *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London: Routledge & Kegan Paul.

Paul Tzouganatos, N. (1963): *Syntax of Ancient Greek Language* Athens: Hestia Bookstore.



ΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΚΑΙ ΠΡΟΣΩΠΙΚΕΣ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΙΣ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟ ΔΙΑΛΟΓΟ ΛΑΧΗΣ

Summary:

Σύμφωνα με τα όσα εξετάσαμε, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι στο επεξεργασθέν κεφάλαιο του διαλόγου Λάχης δεν αναπτύσσεται ένα με την ευρεία σημασία του όρου φιλοσοφικό ζήτημα. Ωστόσο, λεπτομέρειες φιλοσοφικού προβληματισμού τίθενται, καθότι σε ένα πλατωνικό κείμενο ακόμη και οι πιο επιφανειακοί, εκ πρώτης προσέγγισης, σε περιεχόμενο προτάσεις αποδεικνύεται ακολούθως ότι έχουν ουσιαστικό θεωρητικό ενδιαφέρον και ότι ανοίγουν σοβαρά ερευνητικά πεδία όχι μόνον επιστημονικών αλλά και σημασιολογικών προεκτάσεων. Θα σημειώναμε λοιπόν ότι η επιμονή που αποδίδεται στην κεφαλαιώδη σημασία όχι μόνον του εκπαιδευτικού προσανατολισμού αλλά και των αυθεντικών φορέων του εγγράφει το εξετασθέν κεφάλαιο σε ό,τι ορίζεται ως αρχαίος ελληνικός Διαφωτισμός. Πιο συγκεκριμένα, στη συνείδηση του Λυσίμαχου έχει διαμορφωθεί και υποστηρίζεται η εκτίμηση περί της ενδυνάμωσης του ήδη πολιτιστικού κεκτημένου διά της αφομοίωσής του και της αξιοποίησής του από την εκάστοτε νέα γενεά. Ο εν λόγω πρωταγωνιστής του διαλόγου συγκροτεί έναν ολιστικό συλλογισμό με εκ βαθέων δομικές αρθρώσεις. Η αφορμή του είναι εμφανής, οι διαμεσολαβούσες σκέψεις του άρτιες και η στόχευσή του ηθικά και πολιτικά αιτιολογημένη. Γενικότερα λοιπόν: εμφανίζεται να έχει συνείδηση της ιστορικής θέσης και αποστολής του, λεπτομέρειες οι οποίες θα προστεθούν ακολούθως από τον Νικία. Και το πρόσωπο αναφοράς για την επιτέλεση των ανωτέρω είναι ο Σωκράτης, ο οποίος προβάλλεται από τον Πλάτωνα ως η μόνη δυνατότητα -έστω και μετά τον θάνατό του- για την αντιμετώπιση του γεωμετρικά διευρυνόμενου ηθικού και πολιτικού εκφυλισμού του τέταρτου αιώνα. Έτσι, η διαλεκτική αναλαμβάνει μία αποστολή ανατρεπτικού και εν ταυτώ δημιουργικού προσανατολισμού. Αναδεικνύεται στον κατεξοχήν επαναστατικό συλλογικό τόνο με συνέπεια να οδηγή ακόμη και τον Λυσίμαχο σε υψηλές επιδόσεις και μεταμορφώσεις. Μετ' ολίγων ο διάλογος Μένων θα επικυρώσει τα ανωτέρω.

Keywords:

Διάλογος,
Λάχης,
Πλάτων,
Σωκράτης,
Λυσίμαχος,
Διαλεκτική,
Διδάσκαλος,
Συνταγματικός-παραδειγματικός
άξονας.



TWO DIFFERENT MODES OF TRANSLATION: INTERPRETING FOR THE DEAF AND THE DEAF-BLIND

Betül Özcan Dost*

Assistant Professor, Department of Translation and Interpreting,
Ondokuz Mayıs University,
Samsun, Turkey

Abstract:

Translation studies comprises of several modes of translation and interpreting. Interpreting for the deaf and the deaf-blind are two of these modes. With the increase in awareness of the society about people in specific need, these two modes of interpreting started to gain importance in the field and people with different types of handicaps started to be more integrated with the society thanks to translation and interpreting. Not only the translation scholars, but also TV channels, online platforms, event organizers, etc. are becoming more and more interested in such types of translation and interpreting. Several organizations have started to be founded in order to bring common rules that should be applied and to make these modes of translation and interpreting even more visible and professional. Several interviews are made with interpreters for the handicapped to draw attention to the features and challenges in the field. The two modes of translation mentioned in the study have some common features with the other types of translation/interpreting. However, there are also some differences and additional challenges. This study aims to set forth the features of interpreting for the deaf and for the deaf-blind.

Article info:

Received: March 10, 2022
Correction: April 25, 2022
Accepted: June 4, 2022

Keywords:

Deaf,
Deaf-blind,
Interpreting,
Modes,
Translation.

INTRODUCTION

Translation studies, which was considered as a part of linguistics at first, became an independent discipline that is extensive and comprehensive. It targets all people who have the need to communicate via translation. Interpreting for handicapped people, who have some special needs depending on the type of their handicaps, also constitute an important field of study within translation studies despite being neglected for a long time. It has not attracted the attention it deserves in the field of translation studies yet.



However, the number of studies on the translation/interpreting for the people with different handicaps (for the deaf, deaf-blind and visually impaired, etc.) has been increasing gradually thanks to the increasing awareness and handicapped people's involvement in daily life and professional life. Such studies are important because they help the handicapped people to communicate and translation/interpreting for the handicapped has started not to be seen as a voluntary work or duty of the acquaintances of the handicapped anymore. It has started to be seen as a professional field of study. Considering the situation in the field, this study aims to set forth the features of interpreting for the deaf and for the deaf-blind.

As is known, humans can communicate in two ways: verbally and non-verbally. They can use language in verbal communication and also signs, symbols, sound or paralinguistic means to communicate their message.¹ Considering the fact that the aim of translation is to convey a message and communicate,² divided translation into 3 main categories:

- 1- "Intralingual translation or rewording** is an interpretation of verbal signs by means of other signs of the same language.
- 2- Interlingual translation or translation proper** is an interpretation of verbal signs by means of some other language.
- 3- Inter-semiotic translation or transmutation** is an interpretation of verbal signs by means of signs of nonverbal sign systems".

In classical understanding of translation, interlingual translation comes to mind first. However, as it can be seen in Jakobson's triad, translation cannot be limited only to interlingual translation. There are alternative modes of translation as opposed to classical modes of translation. Types of inter-semiotic translation can be counted among these alternative modes. Although some of the inter-semiotic types are used often in daily life, they are generally not considered as translation.

In this study, interpreting from verbal language to sign language and interpreting from sign language to verbal language will be analysed.

Interpreting for the Deaf and the Deaf-Blind

People have been using signs to communicate since the first days of humanity and they are the first option that people apply when they speak different languages and don't know each other's language.³ Therefore, they are an essential part of communication. For the people who have impaired hearing, sign languages have evolved around the world. It is important to define what sign language is in order to draw a clear picture of it. "Sign language is a living and dynamic language that represents the culture of the 'deaf' community with its own grammar, phonetics, syntax and wording and is used by people having impaired hearing in order to communicate among each other and also with the people who can hear and speak."⁴ Sign languages have their own linguistic properties.

1 Bezuidenhout 1998.

2 Jakobson 1987, 233.

3 Oral 2016, 23.

4 Oral 2016, 51.



They have evolved in their communities over the years just like spoken languages. There is not any sign language spoken all around the world. There is a great variety between the sign languages spoken in different countries and regions. Some countries even have more than a single sign language or dialect.⁵

A sign language interpreter, on the other hand, is a professional who establishes communication between the people who speak sign language and other people who can't speak it and is required when there is a professional setting where family, relatives or friends of the people who need sign interpreting do not have the necessary qualifications to enable communication or when there is a formal setting where an official translation is required.

Like in every type of translation, the aim of a sign language interpreter is to convey messages accurately. However, in sign language interpreting, the interpreter carries out the process between deaf and hearing individuals by using two different channels of communication: verbal language and sign language. This process might be simultaneous or consecutive and appropriate techniques should be developed to enable communication.

There is no doubt that physical conditions are significant in all kinds of interpreting. They are of great importance in this mode of interpreting, too. The interpreter has to be seen by the participants who have impaired hearing and heard by the hearing participants and s/he should also see and hear the clients clearly, which also signals us the importance of technology in the process.

Besides all these common features, in the case of interpreting for people with different handicaps, their special and specific situation should also be kept in mind. It is important that the interpreters have general knowledge about deafness to empathize and create appropriate strategies based on the situation. Despite the similarities in different types of interpreting, there are certain differences in the case of sign language interpreting. Cokely explains the main difference as follows:⁶

“Given that sign language interpreters/transliterators are positioned between sign language and spoken language worlds, there are critical aspects of their social and cultural positionality that have no counterpart among interpreters who are positioned between two spoken language worlds.”

Interpreters who carry out the process of interpreting for the deaf can be either deaf or hearing. Interpreters who are deaf interpret between different national sign languages or within a sign language. As for interpreters who are hearing, they work in similar interpreting settings, but generally they interpret between spoken language and a sign language. On the other hand, deaf and hearing interpreters can work as a team.⁷ As Cokely states, “On the surface it appears that the cognitive, linguistic and communicative processes that are at work in such interactions are fundamentally different for deaf people and for their nondeaf teammates”.⁸ Considering this, it can be stated that teamwork is of importance and it is important to note that deaf translators should

5 <https://www.eud.eu/about-us/eud-position-paper/sign-language-interpreter-guidelines> (March,3 2022)

6 Cokely 2009, 1.

7 Skaten, Urdal and Tiselius 2021.

8 Cokely 2009, 25.



also be given the equal rights, chances and be provided with the necessary education/training to carry out the duty as a part of the team.

As in all professions, it is important to have organizations and associations to improve the conditions in the field. There are several organizations and associations for interpreting for the deaf all around the world such as World Association of Sign Language Interpreters (WASLI), Registry of Interpreters for the Deaf (RID), The European Forum of Sign Language Interpreters (EFSLI). There are also ministries and other national organizations in different countries such as the Ministry of Family and Social Policies and Ministry of National Education or independent organizations such as ISMEK in Turkey.

Lack of communication for people with hearing loss might lead to social, emotional and educational problems depending on the level of their handicap.⁹ Therefore, it is important to provide them the appropriate conditions to enable communication. Individual steps are, of course, of great help. However, official organizations are needed for setting criteria for the interpreting process.

The organizations founded for this field of interpreting try to establish a professional framework for interpreting for the deaf. For example, WASLI prepared a guideline for interpreting for the deaf. There are three main points in the guideline which can be summarized as follows:

- ◆ The interpreters are supposed to interpret between the deaf and hearing people in a complete, accurate and impartial way. They should do their best to have improved conditions for enabling communication between the parties.
- ◆ The translator should take ethical decisions including having suitable skills for the work, improving themselves professionally in interpreting, getting prepared for the work, turning down the work they are offered if they are not qualified for it and turning down the work if they are not sure they can be impartial.
- ◆ Deaf people can represent themselves and direct their lives, so they should be given the equal opportunities in all positions.¹⁰

As it can be seen in the guideline, there are principles for carrying out the process of Interpreting for the Deaf and it can be stated that these principles are useful to create a professional framework for this mode of translation and help other people to it better. These guidelines are also useful to help Interpreting for the Deaf be conceived as a translation mode as it is not considered as translation by some. Despite this negative point of view, it can be said that Interpreting for the Deaf is luckily taking more part on the TV and in other parts of our daily lives day by day.

One of the dimensions in interpreting is Interpreting for the Deaf-Blind. In order to understand what Interpreting for the Deaf-Blind is, it is necessary to know what the term deaf-blind refers to. Deaf-blind people usually have some useful but not always reliable vision and hearing. Some of the Deaf-Blind people have little or no useable hearing and vision.¹¹

9 Şahlı and Belgin (cited in Vişne and Yıldırım) 2020, 681.

10 <http://wasli.org/wp-content/uploads/2014/06/WASLI-Statement-on-Role.pdf> (October 16, 2014)

11 http://www.aadb.org/FAQ/faq_DeafBlindness.html#define (October 16, 2014)



The three main points which were set forth by WASLI and mentioned above, also apply to interpreting for the deaf-blind. On the other hand, the individual's needs direct the interpreting situation.¹² Therefore, there are different types of interpreting for the deaf-blind.

The amount and type of vision and hearing a person has determines the method of interpreting for the Deaf-Blind. These methods are as follows:

- ◆ "Sign language at close visual range (less than 4 feet) and/or within a limited visual space
- ◆ Sign language at a greater visual range (4-8 feet) for individuals with limited peripheral vision
- ◆ Sign language received at close visual range with the use of tracking
- ◆ Sign language received by sense of touch with one or two hands (tactile)
- ◆ Fingerspelling received by sense of touch (tactile)
- ◆ Print-on-Palm (block letters drawn on the palm)
- ◆ Speechreading at close visual range
- ◆ Hearing with assistive listening devices
- ◆ Reading via text-based devices and services (e.g., real-time captioning connected to a large visual display or refreshable Braille output)
- ◆ Sign supported speech".¹³

The point that should be kept in mind is that Interpreting for deaf-blind requires more than transmission of words. "The task of a deaf-blind interpreter is to mediate a complete picture to a deaf-blind person about the situation. This will be formed by three functions: language transmission, guiding, and transmission of visual information".¹⁴ As interpreters for deaf-blind are required to have three main functions at the same time, their duty is demanding and stressful. Therefore, interpreters should be equipped with special knowledge and training and be able to cope with the stress of this demanding task, so having breaks are necessary and feedback from a deaf-blind client can relieve the stress and improve the interpreting process.

CONCLUSION

Interpreting for the Deaf and Interpreting for the Deaf-Blind can be considered as alternative modes of translation as opposed to classical modes of translation. They have both common and different features compared to interpreting between two foreign languages. Like in all interpreting types, the interpreters are there for both parties and their duty is to carry out the interpreting process in the most appropriate way possible. On the other hand, differences occur due to the special situation of one of the clients. Therefore, interpreters should be trained and equipped appropriately for the job keeping both the common and different features in mind. International and local organizations

¹² Joffe, Huebner, Prickett and Welch. 1995.

¹³ https://digitalcommons.wou.edu/dbi_interpreters/24 (October 16, 2014).

¹⁴ Hassinen, 2014.



are of great help and significance in providing the necessary conditions for the interpreters and clients and creating a professional network for interpreters. Thus, it is important to support such organizations to improve the conditions in the field of interpreting for the handicapped.

Organizations of sign interpreting can be formed of both deaf and hearing interpreters to come up with a variety of solutions to improve the profession. Such organizations with professional setting can also shape the future of interpreters for the handicapped. On the other hand, it is important that universities provide education on interpreting for the handicapped at different levels of study (bachelors', master's and PhD). They should also provide trainings for those who want to specialize in this field.

FURTHER STUDIES

This review study consists of interpreting for the deaf and deaf-blind. Translation for the deaf and deaf-blind with special focus on different media such as books and TV programs can be studied. On the other hand, further studies can be carried on translation/interpreting for people with different types of handicaps so as to shed light on the current situation and also offer solutions to the problems of such types of translation/interpreting.

BIBLIOGRAPHY

- Bezuidenhout Ilze (1999): *A Discursive-Semiotic Approach to Translating Cultural Aspects in Persuasive Advertisements*. Randse Afrikaanse Universiteit.
- Cokely Dennis (2005): *Shifting Positionality: A Critical Examination of the Turning Point in the Relationship of Interpreters and the Deaf Community*. In *Perspectives on deafness. Sign language interpreting and interpreter education: Directions for research and practice*, Marc Marschark, Rico Peterson, and Elizabeth A. Winston (Eds.). Oxford University Press, 3-28. <https://doi.org/10.1093/acprof/9780195176940.003.0001>.
- Hassinen, L. (2014): *Roles and Functions of the Deaf-blind Interpreter: An Overview*. http://www.deafblindinternational.org/publications_roles.html (October 16, 2014).
- Frequently Asked Questions About Deaf-Blindness (2014): http://www.aadb.org/FAQ/faq_Deaf-Blindness.html#define (October 16, 2014).
- Interpreting for Individuals who are Deaf-Blind: Standard Practice Paper (2007): https://digital-commons.wou.edu/dbi_interpreters/24 (October 16, 2014).
- Sign Language Interpreter (2022): <https://www.eud.eu/about-us/eud-position-paper/sign-language-interpreter-guidelines> (March 3, 2022).
- Statement on the Role of Sign Language Interpreters (2014): <http://wasli.org/wp-content/uploads/2014/06/WASLI-Statement-on-Role.pdf> (October 16, 2014).
- Jakobson Roman (1987): *On Linguistic Aspects of Translation*. In *Language in Literature*, Krystyna Pomorska and Stephen Rudy (Eds.). Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 428-435.
- Joffe, E., Huebner, K.M., Prickett J.G., Welch, T.R. (Eds) (1995): *Hand in Hand: Essentials of Communication and Orientation and Mobility for Your Students Who Are Deaf-Blind* (Volume 1). New York: AFB Press.



Oral Zeynep A. (2016): *Türk İşaret Dili Çevirisi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Skaten, Ingeborg, Urdal, Gro Hege Saltnes & Tiselius, Elisabet (2020): *Exploring deaf sign language interpreting students' experiences from joint sign language interpreting programs for deaf and hearing students in Finland*. Translation and Interpreting Studies. 16(3), 347-367. <https://doi.org/10.1075/tis.18033.ska>.

Vişne Takdire and Yıldırım Serkan (2020): *İşitme Yetersizliği Yaşayanların İletişimlerine Yönelik Bir İşaret Dili Çeviri Sisteminin Geliştirilmesi ve Uzman Değerlendirmesi*. Cumhuriyet International Journal of Education. 9(3), 679-707. <https://doi.org/10.30703/cije.639035>.



DVA MODELA PRENOŠA PORUKE: PREVOĐENJE ZA SLABOVIDE I OSOBE OŠTEĆENOG SLUHA

Rezime:

Studije u vezi sa prevodilaštvom govore o različitim formama, a među njima i prevođenju usmerenom ka slabovidim i osobama oštećenog sluha. Razvoj svesti o osobama drugačijih potreba doveo je rasta interesovanja za ove modele prevođenja, a predstavnike ovih grupa je približio društvu, upravo zahvaljujući procesu prevođenja. Ne samo naučnici, stručnjaci, no i medijski sadržaji, internet platforme, savremena sredstva komunikacije, događaji, i sl, postaju sve više zainteresovani za ove oblike prevođenja, ali i sve dostupniji pomenutim grupama. Brojna udruženja rade na tome da ovakvo prevođenje dobije i svoje standardizovane forme, dok najveći doprinos daju sami aktivni prevodioci. Iako ova dva modela dele neke osobine sa drugim oblicima prevođenja, krase ih i značajne razlike i izazovi, na koje ovaj rad želi da ukaže.

Ključne reči:

Prevođenje,
Slabovidi,
Osobe oštećenog sluha,
Jezik.



STATUS PASIVA U PREVOĐENJU**

Maja Rončević*

Language Teacher, Faculty of Business,
Singidunum University, Belgrade, Serbia

Apstrakt:

Ovo istraživanje se bavi ulogom pasiva i njegovim uticajem na prevođenje sa engleskog jezika na srpski jezik. Rad pokazuje u kojoj meri strukture u engleskom jeziku utiču na sam red reči, kao i na vremena koja se koriste kao prevodni ekvivalenti u srpskom jeziku. U ovom radu dat je i teorijski pregled pasivnog glasa na različitim nivoima. U fokusu ovog rada su studenti prve godine studija (studijskog programa Anglistika), koji su za potrebe vežbi književnog prevođenja sa engleskog jezika na srpski jezik prevodili pasivne konstrukcije u pomenutom smeru. Njihovi primeri prevođenja predstavljaju glavni deo analize ovog istraživanja, koji pokazuju da postoji snažan uticaj engleskog jezika na strukturu prevedene rečenice, kao i na direktan prevod. Pored direktnog prevoda, analiziran je agens i vreme. Sama analiza predstavljena u ovom radu doprinosi boljem razumevanju sličnosti i razlika u pogledu obrazaca prevođenja u smeru sa engleskog jezika na srpski jezik.

Article info:

Received: March 18, 2022

Correction: May 4, 2022

Accepted: June 21, 2022

Ključne reči:

Prevod,
Pasiv,
Engleski jezik,
Srpski jezik,
Direktni prevod,
Gramatika.

Predmet istraživanja ovog rada su pasivne konstrukcije engleskog jezika, kao i na koji način one utiču na prevodne ekvivalente u srpskom jeziku. Primarni fokus rada je direktan prevod sa engleskog jezika na srpski jezik, kao i promene u vezi sa agensom i vremenom, koje nastaju prilikom procesa prevođenja tekstova u smeru sa engleskog jezika na srpski jezik, kao i na red reči koji se koristi u ciljnom jeziku pod uticajem tekstova koji se prevode. Praktični deo obuhvata analizu 249 rečenica iz različitih tekstova prevedenih sa engleskog jezika na srpski jezik, koji su studenti prve godine studijskog programa Anglistika koristili na vežbama književnog prevođenja. Prilikom odabira tekstova za ovo istraživanje, vodilo se računa o nivou znanja studenata. Za potrebe ovog rada, sprovedeno je kvantitativno i kvalitativno istraživanje.

Glavna hipoteza istraživanja odnosi se na uticaj pasivnih konstrukcija na prevodne ekvivalente u ciljnom jeziku. Pretpostavlja se da konstrukcije iz engleskog jezika direktno i u velikoj meri utiču na red reči i same konstrukcije, koje se koriste kao ekvivalenti prilikom prevođenja na srpski jezik.

** Istraživanje i deo teorijskog okvira ovog rada deo su master rada autora.

*E-mail: mroncevic@singidunum.ac.rs





DOSLOVNO PREVOĐENJE

Pri doslovnom prevođenju, prevodilac se koristi prevodilačkim tehnikama i postupcima, koje omogućavaju da se tekst prevede uz praćenje strukture izvornog teksta. Doslovno prevođenje može se javiti i u pisanom i u usmenom prevođenju.

Doslovno prevođenje u pisanom prevođenju

Pisano prevođenje je proces prenošenja poruke sa jednog jezika u drugi u pisanoj formi. Kako bi preveo tekst, prevodilac polazi od zapisane izvorne poruke, koju prvenstveno čita i analizira da bi je dekodirao i shvatio poruku koju ona nosi. Prilikom tumačenja poruke, razmišlja se o smislu poruke, dok se eventualna pomoć traži u enciklopedijama, priručnicima ili rečnicima. Ukoliko se radi o tekstu iz određene struke, prevodilac se može konsultovati sa ljudima koji su obučeni, bilo stručno bilo lingvistički, da interpretiraju sadržaj poruke, koja se na taj način treba preneti. Nakon dekodiranja poruke, prevodilac prelazi na sam proces prevođenja, odnosno ponovno kodiranje poruke na jezik na koji se prevodi.¹

Prevedeni, odnosno ponovno kodirani, tekst može se doterivati i dalje menjati, ili proslediti stručnoj osobi (lektoru) na proveru. Neki prevodioci smatraju da je spremnost prevodilaca da prevodi u duhu jezika na koji se prevodi veoma bitna. Oni smatraju da se na taj način ne menja poruka, već da se misao izražava na bolji način. Međutim, uprkos navedenim tendencijama, doslovno prevođenje i prenošenje primarnog značenja poruke koristi se često prilikom pismenog ili usmenog prevođenja.

Bilo pismeno ili usmeno, književno, naučno ili stručno, prevođenje jeste proces koji se sastoji iz dva podprocesa - iz razumevanja sadržaja iskazanog na jednom jeziku i reformulisanja istog sadržaja na drugom ciljnom jeziku.²

Opravdanost upotrebe doslovnog prevođenja

Doslovno prevođenje smatra se ozgloglašenim i nepotrebnim u mnogim slučajevima. Međutim, postoje i oni slučajevi u kojima je ovakva vrsta prevođenja ne samo opravdana, već i poželjna.³ Ukoliko identična reč, kolokacija, fraza ili izraz postoji u jeziku na koji se prevodi, opravdano je koristiti se doslovnim prevođenjem. Ako su pomenuti segmenti prevedeni korišćenjem odomaćenih termina, nećemo ni primetiti da je prevod doslovan. Sa druge strane, ukoliko reč, fraza ili izraz ne postoji u jeziku na koji se prevodi, prevod može zvučati grubo ili rogobatno. U takvim slučajevima, traga se za adekvatnim prevodnim ekvivalentima – odnosno rečima i kostrukcijama, koje se prirodno koriste u jeziku na koji se prevodi, odnosno u ciljnom jeziku.

1 Ivir, 1995.

2 Vidić, 2013.

3 Hlebec, 2017.



S obzirom na to da se prevođenje smatra i zanatom i umećem, neophodno je da prevodilac bude i vešt, kako bi, koristeći adekvatne tehnike, preneo poruku, ali i domišljat – da bi poruku preneo u skladu sa jezičkom kulturom jezika na koji prevodi.⁴

Opravdanost anglicizama u prevođenju

Osim doslovnog prevođenja, prevodioci se sve češće odlučuju da umesto odomaćenog ekvivalenta iskoriste anglicizam. Međutim, kao i sa doslovnim prevođenjem, svaka upotreba anglicizama nije podjednako opravdana.⁵ Prema Prčiću, anglicizam je sasvim neopravdan u slučajevima kada postoji domaća ili odomaćena reč za dati strani sadržaj ili onda kada postoji mogućnost prevođenja primenom morfo-sintaksičkih i semantičkih sredstava srpskog jezika (na primer: „printer“ – kao anglicizam i „štampač“ – kao domaći termin). Upotreba je uslobno opravdana kada je anglicizam jezički ekonomičniji od domaće ili odomaćene reči ili izraza (kurikulum umesto nastavnog plana i programa). Anglizizam je opravdan u slučaju kada uvodi novu nijansu značenja u sistem srpskog jezika, onda kada se reči razlikuju suštinski, kao u primeru „be(j)bisiter(ka)“ i „dadilja“, dok je sasvim opravdan ukoliko unosi sasvim novo značenje, što se može videti u primerima: menadžment, softver, hardver, bestseler i slično. Za ovakve reči ne postoji domaća ili odomaćena reč, koja na bolji način može preneti značenje.⁶

Uloga konteksta u doslovnom prevođenju

Iako na samom početku prevodilac svom poslu pristupa pasivno, on svoje delo mora shvatiti i doživeti uzevši u obzir kontekst. Kontekst pomaže pri shvatnju reči, sintagme, opisa zbivanja ili stvari.⁷ Kada se koristi kontekstom, prevodilac prvo izvorni tekst posmatra kao povezanu logičku celinu i radi na shvatanju istog, a tek onda počinje da prevodi koristeći gorenavedene prevodne metode i postupke.

Njumark (1988) tvrdi da prevodilac mora biti svestan svih varijanti konteksta, ali i konstatuje da to ne znači da je kontekst najvažniji faktor u svim prevodima ili da ima primat nad pravilima, teorijom ili primarnim značenjem. S tim u vezi, kontekst u manjoj meri utiče na tehničke termine i neologizme nego na opšte reči – što su reči manje povezane sa kontekstom, prevodilac će se verovatnije odlučiti za doslovan prevod. Njumark (1988) dodaje i da dobar doslovan prevod mora biti efektan sam po sebi, te da postoji u dobrim prevodima postoji pravo mesto i za ovaj prevodilački postupak.⁸

4 Ivir, 1995.

5 Prčić, 2005.

6 Prčić, 2005.

7 Brusar, 1961.

8 Njumark, 1988.



PASIV PREMA ZAJEDNIČKOM EVROPSKOM REFERENTNOM OKVIRU ZA JEZIKE

Prema Zajedničkom evropskom referentnom okviru za jezike (CEFR), pasiv se uvodi i testira na nivou B2, kada se provera znanja vrši u skladu sa glagolima za koje se smatra da su do tog nivoa poznati učenicima engleskog jezika. Prema CEFR-u, na B2 nivou neophodno je poznavanje glagola poput *expected, known, obliged, thought* i korišćenje infinitiva nakon pomenutih glagola, u cilju formiranja pasivnih konstrukcija.⁹

Nakon toga, na nivou C1 uvode se kompleksniji glagoli poput glagola *assumed, discovered, felt, found, proved*, koji, takođe, uz infinitiv mogu graditi pasivne konstrukcije.

Studenti prve godine studijskog programa Anglistika, koji su deo analize obavljene za potrebe ovog rada, engleski jezik poznaju na nivou B2-C1, te su i tekstovi koje su prevodili odabrani i usklađeni u skladu sa tim.¹⁰

REZULTATI ISTRAŽIVANJA

Za potrebe ovog rada sprovedeno je kvalitativno i kvantitativno istraživanje kako bi se utvrdilo da li postoji uticaj pasivnih konstrukcija engleskog jezika na prevodne ekvivalente u srpskom jeziku, kao i u kojoj meri pasiv utiče na red reči prilikom prevođenja.

Opis korpusa analize

Analiza obuhvata četiri teksta korišćenih za potrebe vežbi prevođenja sa engleskog jezika na srpski i 249 primera prevoda rečenica sa engleskog jezika na srpski jezik. Analiza se sastoji od analize agensa, glagolske kategorije vreme i direktnog prevoda.

Analizirane rečenice

Za potrebe ovog istraživanja analizirane su sledeće rečenice:

Rečenica 1: *In their most recent study, participants were asked to do things such as public speaking under a time pressure while being harassed.*

Rečenica 2: *Carroll and his colleague Anna Phillips, also a health psychologist at the University of Birmingham, have been involved in some of the most recent work around stress and health.*

Rečenica 3: *General or vocational, formal or informal, education systems are regulated by numerous laws and legal acts and there are significant divergences between education systems in the world.*

Rečenica 4: *After each excerpt, the student responded to questions about the tune, including whether it was familiar or not, how enjoyable it was, and whether it was associated with any particular incident, episode or memory.*

⁹ The Common European Framework for Languages, 2001.

¹⁰ The Common European Framework for Languages, 2001.



Rečenica 5: *It just so happens, this is also one way of improving your brain's memory, which is why some language courses are set to a musical pattern of ear-catching melodies.*

Rečenica 6: *Finally, when we survey people to find out how they spend their money, their purchase history is mostly based on material goods, from TVs to cars to houses.*

Rečenica 7: *"It turns out that while having more money is associated with happiness, the link is much weaker than people believe it to be," claims Michael.*

Upotreba agensa u prevodenju pasivnih konstrukcija sa engleskog jezika na srpski jezik

U primerima u kojima je prisustvo agensa bitno, studenti se u potpunosti odlučuju za prevodenje agensa. Primeri prevoda rečenice *"In their most recent study, participants were asked to do things such as public speaking under a time pressure while being harassed."* pokazuju da je korišćenje agensa neophodno u situacijama kada je on značajan za kontekst rečenice, budući da se 100% studenata opredelilo za upotrebu agensa u prevodu. Rečenica *"Carroll and his colleague Anna Phillips, also a health psychologist at the University of Birmingham, have been involved in some of the most recent work around stress and health"*, takođe potvrđuje da je neizostavno upotrebiti agens onda kada je njegovo odustvo narušilo kontekst u prevodu. 100% studenata prepoznalo je važnost agensa u ovoj rečenici, te je i prevelo isti.

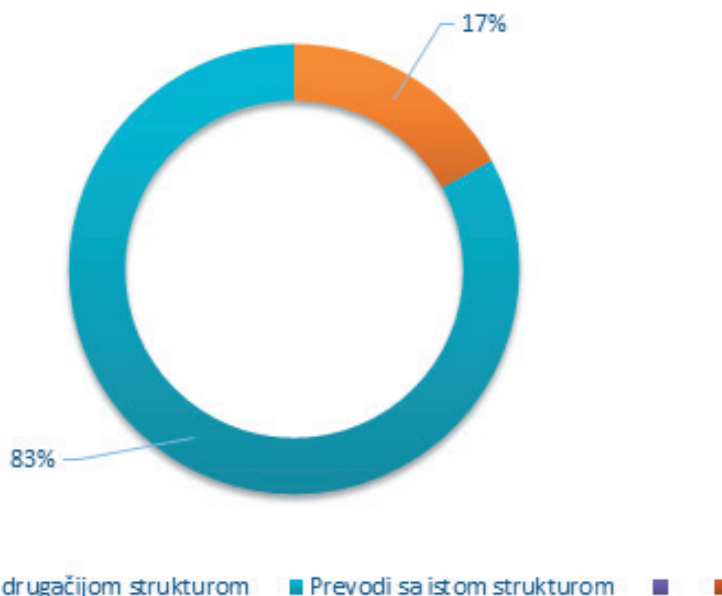
Primeri prevoda rečenice *"General or vocational, formal or informal, education systems are regulated by numerous laws and legal acts and there are significant divergences between education systems in the world."* podcrtavaju značaj agensa u prevodu. Prepoznaje se važnost prevodenja agensa u tekstovima sa formalnim registrom, te se 100% studenata i ovde odlučuje za prevodenje agensa. U ovom slučaju, neizbežno je prevesti agens kako se ne bi narušio kontekst rečenice.

Iz istog razloga, 100% studenata prevodi agens u rečenicama iz teksta koji se nalazi u- *"It just so happens, this is also one way of improving your brain's memory, which is why some language courses are set to a musical pattern of ear-catching melodies."* i *"After each excerpt, the student responded to questions about the tune, including whether it was familiar or not, how enjoyable it was, and whether it was associated with any particular incident, episode or memory."*

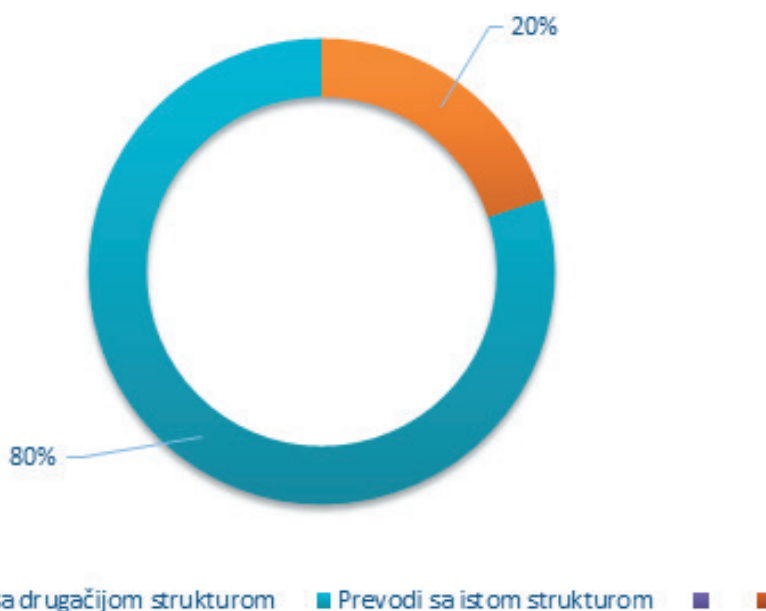
Uticaj engleskog jezika i pasivnih konstrukcija engleskog jezika na prevodne ekvivalente u srpskom jeziku i glagolsku kategoriju vreme

Analiza prevoda potvrđuje veliki uticaj pasivnih konstrukcija engleskog jezika na prevodne ekvivalente u srpskom jeziku.

Kroz analizu prevoda rečenica *"In their most recent study, participants were asked to do things such as public speaking under a time pressure while being harassed."* i *"Carroll and his colleague Anna Phillips, also a health psychologist at the University of Birmingham, have been involved in some of the most recent work around stress and health"* uticaj konstrukcija engleskog jezika jeste očigledan s obzirom na to da se studenti većinski opredeljuju za isti red reči i traže doslovne ekvivalente u ciljnom jeziku.



Ilustracija 1: Analiza strukture prevedenih rečenica 1



Ilustracija 2: Analiza strukture prevedenih rečenica 2

Međutim, pomenuti uticaj najvidljiviji je u prevodima rečenice "General or vocational, formal or informal, education systems are regulated by numerous laws and legal acts and there are significant divergences between education systems in the world." Pretpostavlja se da velika većina (97%) studenata ovu rečenicu prevodi doslovno zbog njene formalne prirode. U tekstovima informativnog karaktera, pasiv je očekivan i u srpskom jeziku. Svega 3% ispitanika odlučuje se za male varijacije, te nudi aktivno rešenje umesto



pasivne konstrukcije u prevodu na ciljni jezik. Smatra se i da studenti rečenicu *"After each excerpt, the student responded to questions about the tune, including whether it was familiar or not, how enjoyable it was, and whether it was associated with any particular incident, episode or memory."* percipiraju na isti način, te nijedan prevod nudi opciju koja ne prati u potpunosti strukturu i red reči izvorne rečenice, dok svega jedan student prepoznaje potrebu za blagim izmenama u rečenici *"It just so happens, this is also one way of improving your brain's memory, which is why some language courses are set to a musical pattern of ear-catching melodies."*

Rečenica *"It turns out that while having more money is associated with happiness, the link is much weaker than people believe it to be," claims Michael.* jeste još jedan reprezentativni primer uticaja pasivnih konstrukcija engleskog jezika na prevodne ekvivalente, s obzirom na to da se većina studenata odlučila za praćenje strukture izvornog teksta – „Ispostavilo se da iako je više novca povezano sa srećom, veza je mnogo slabija nego što ljudi veruju da jeste“, tvrdi Majkl. Primeri koji odudaraju od praćenja strukture izvornog teksta predstavljaju slobodnije primere prevoda, kojih u prevodu ove rečenice ima znatno više nego na prethodnom.

Ne uzimajući u obzir kvalitet prevoda rečenica u celosti, a uz osvrt na deo izvorne rečenice koja sadrži pasivnu konstrukciju, može se uočiti da studenti pažljivo biraju konstrukcije i reči koje bi na bolji i prirodniji način zamenile doslovan pasivni ekvivalent u srpskom jeziku. Uprkos tome, svega 11 od ukupno 39 radova, odnosno 28.20% uzorka, ne sadrži pasivnu konstrukciju, dok 71.80% rečenica (28 radova) zadržava istu ili sličnu strukturu poput one u izvornom tekstu.

Slični rezultati dobijeni su i analizom rečenice iz *"Finally, when we survey people to find out how they spend their money, their purchase history is mostly based on material goods, from TVs to cars to houses."* – naime, 28% prevoda odudara od strukture izvornog teksta.

Iz svega pomenutog može se uvideti da engleski jezik u značajnoj meri utiče na konstrukcije koje se formiraju prilikom procesa prevođenja, s obzirom na to da se velika većina studenata odlučuje za praćenje konstrukcije izvorne rečenice, iako ta opcija u nekim slučajevima nije u skladu sa duhom ciljnog, odnosno srpskog jezika.

Pored toga, glagolska kategorija vreme ostaje dosledna u prevodima.

Rezultati istraživanja potvrđuju glavnu hipotezu odnosno dokazuju da pasivne konstrukcije iz engleskog jezika direktno i u velikoj meri utiču na red reči i konstrukcije koje se upotrebljavaju kao prevodni ekvivalenti u srpskom jeziku budući da se studenti većinski drže prevoda „bližeg“ engleskim konstrukcijama.



ZAKLJUČAK

Prepotpostavke da pasivne konstrukcije engleskog jezika u značajnoj meri utiču na prevodne ekvivalente u ciljnom (srpskom) jeziku – na red reči i konstrukcije koje se koriste prilikom procesa prevođenja – potvrđene su ovim istraživanjem.

U prvom delu analize može se zaključiti da se agens retko izostavlja u prevođenju pasivnih konstrukcija, osim onda kada prevodioci osete potrebu za izostavljanjem agensa i prilagođavanju reda reči i strukture rečenice ciljnom jeziku. Pasivne konstrukcije prevode se na ciljni jezik upotrebom ekvivalentnih glagolskih vremena, te se može uvideti da u ovom delu analize ne dolazi do većih nedoumica.

Najveći uticaj pasivnih konstrukcija na srpski jezik vidljiv je u samim strukturama prevedenih rečenica, koje najčešće sadrže pasiv u primerima prevoda i onda kada to nije opcija koja je u duhu srpskog jezika. Ovakvi doslovni prevodi prate strukturu i red reči izvorne rečenice, a ekvivalenti vokabularnih segmenta neretko jesu anglicizmi i u slučajevima kada odomaćeni termini postoje.

Neophodno je da prevodilac koristi adekvatne tehnike kako bi preneo poruku na ciljni jezik, a u skladu sa jezičkom kulturom ciljnog jezika, kako bi poruka koja se prenosi bila bliska i jasna njenim čitaocima.

BIBLIOGRAFIJA

- Brusar Branko (1961): *Prevođenje i kontekst*. Jezik: časopis za kulturu hrvatskoga književnog jezika, 9 (1), 27-29.
- Vidić Jasna (2013): *Prevod stručnog i naučnog teksta u svetlu interpretativne teorije prevođenja*. Komunikacija i kultura online, Godina IV, broj 4, 109-110.
- Ivir Vladimir (1995): *Teorija i tehnika prevođenja*, Zavod za izdavanje udžbenika u Novom Sadu, Novi Sad, 9-12.
- Ivir Vladimir (1995): *Teorija i tehnika prevođenja*, Zavod za izdavanje udžbenika u Novom Sadu, Novi Sad, 75-78.
- Newmark Peter (1988): *A text-book of Translation*. New York: Prentice-Hall.
- Prčić Tvrtko (2005): *Engleski u srpskom*. Novi Sad: Zmaj.
- The Common European Framework for Languages*. 2001, 22-24.
- Hlebec Boris (2017): *Prevodilačke tehnike i postupci*. Budućnost, Novi Sad.



THE STATUS OF THE PASSIVE VOICE IN TRANSLATION

Summary:

This research paper investigates the status of the passive voice and its impact on translation from English into Serbian. Moreover, this paper highlights to what extent structures in English affect the word order and tenses used as equivalents in the Serbian language. The theoretical overview of the passive voice at different levels is also provided in this paper. Students in the 1st year of studies (study programme - Anglistics), who translated passive constructions from English into Serbian as a part of their midterm exams, are the focus of this paper. Their midterm exams are the vital part of the analysis, which shows that there is a strong impact regarding the sentence structure, as well as direct translation. However, even though we concluded that the impact on the tenses used also exists, it is less significant compared to the above-mentioned grammar notions. Furthermore, the study presented in this paper contributes to the better understanding of the similarities and differences concerning translating patterns in the above-mentioned languages.

Keywords:

Passive voice,
English,
Translation,
Grammar,
Direct translation.

CIP - Каталогизacija u publikaciji
Narodna biblioteka Srbije, Beograd

2+3+8

SINGILOGOS / editors in chief Georgios
Nekataris 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 2812-7005



9 770281 270058