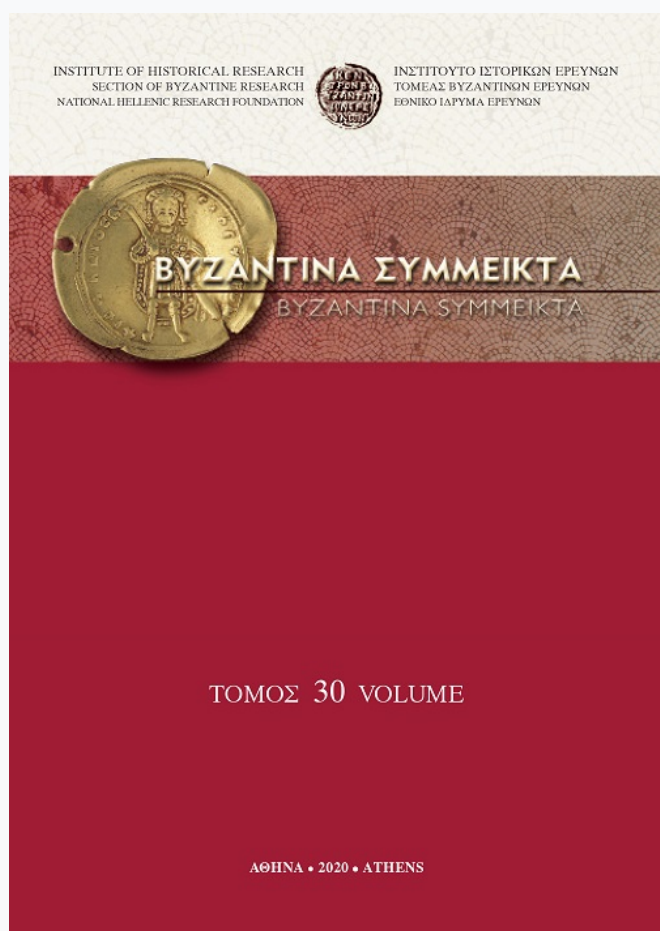


Byzantina Symmeikta

Vol 30

BYZANTINA SYMMEIKTA 30



Review article: Vasileios MARINIS, Death and the Afterlife in Byzantium: The Fate of the Soul in Theology, Liturgy, and Art, Cambridge: Cambridge University Press, 2017

Μανόλης ΠΑΤΕΔΑΚΗΣ

doi: [10.12681/byzsym.22884](https://doi.org/10.12681/byzsym.22884)

Copyright © 2020, Μανόλης ΠΑΤΕΔΑΚΗΣ



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

To cite this article:

ΠΑΤΕΔΑΚΗΣ Μ. (2020). Review article: Vasileios MARINIS, Death and the Afterlife in Byzantium: The Fate of the Soul in Theology, Liturgy, and Art, Cambridge: Cambridge University Press, 2017. *Byzantina Symmeikta*, 30, 323–342. <https://doi.org/10.12681/byzsym.22884>

V. MARINIS, *Death and the Afterlife in Byzantium: The Fate of the Soul in Theology, Liturgy, and Art*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, σελ. i-xv+ 1-202. 38 έγχρωμες εικόνες, σε σκληρόδετο τόμο. ISBN: 978-1-107-13944-2

Έχουν περάσει περισσότερο από δύο χρόνια από τη δημοσίευση στην αγγλική γλώσσα του εξαιρετικού βιβλίου με τίτλο, *ο Θάνατος και η μεταθανάτια ζωή στο Βυζάντιο, και με υπότιτλο, η μοίρα της ψυχής στη θεολογία, τα λειτουργικά κείμενα, και την τέχνη*, από τον αναπληρωτή καθηγητή της Χριστιανικής Τέχνης και Αρχιτεκτονικής στο Πανεπιστήμιο του Yale, Βασίλειο Μαρίνη¹. Με μεγάλη χαρά ο γράφων έχει αναλάβει –εδώ και καιρό– την κριτική παρουσίαση της εν λόγω μελέτης η οποία πράγματι καλύπτει ένα κενό στη βιβλιογραφία, για τις κρατούσες και μεταβαλλόμενες αντιλήψεις περί θανάτου στο λεγόμενο Βυζάντιο². Είναι άξιο θαυμασμού πώς σε μία τόσο ευανάγνωστη, σχετικά μικρής έκτασης,

1. Για το βιβλίο του Μαρίνη έχουν εντοπιστεί οι τρεις παρακάτω βιβλιοκρισίες, δημοσιευμένες στα αγγλικά: P. OMBRES, *New Blackfriars* 98.1078 (2017), 759-761. J. A. FREEMAN, *Homiletic*, 43.2 (2018), 28-29. M. MOTIA, *Speculum* 94.3 (July 2019), 861-862. Για την προσεκτική ανάγνωση της παρούσας βιβλιοκρισίας και τις πολύ χρήσιμες παρατηρήσεις τους, οφείλω θερμές ευχαριστίες στον Δημήτρη Σκρέκα και τον Κωστή Χριστοδουλάκη.

2. Η αφορμή για την ενασχόληση με το θέμα και –καταρχήν– την ανάγνωση του εν λόγω βιβλίου δόθηκε στο πλαίσιο του προπτυχιακού σεμιναρίου με θέμα «*Ερωτας και θάνατος στα βυζαντινά κείμενα*», κατά το εαρινό εξάμηνο του ακαδημαϊκού έτους 2016-17. Αρκετά άρθρα σε σχέση με το θάνατο στο Βυζάντιο έχουν δημοσιευθεί τις τελευταίες δεκαετίες ο συγγραφέας, έχοντας εξαιρετική εποπτεία της βιβλιογραφίας και των σχετικών πηγών, με μεγάλη προσοχή τις αξιοποιεί, όπως φαίνεται στο σχετικό κατάλογο στο τέλος. Ελάχιστες μελέτες θα μπορούσαν να προστεθούν, όπως το άρθρο: Π. Α. ΑΓΑΠΗΤΟΣ, 'Ο θάνατος στὸ Βυζάντιο: ἀποσπασματικὲς εἰκόνες ἑνὸς ἄγνωστου κόσμου, *Νέα Εστία* τόμ. 150, τεύχ. 1737 (Σεπτέμβριος 2001), 269-286, ή άλλες που θα επισημανθούν στο ανάλογο σημείο αυτής της παρουσίασης.

αυτόνομη μονογραφία, ο συγγραφέας πραγματεύεται το γεγονός του θανάτου ως ένα από τα κεντρικά ζητήματα κοσμοθεωρίας και πίστης για το βυζαντινό πολιτισμό, συνδυάζοντας την ειδική οπτική του ιστορικού της τέχνης και τη διεπιστημονική προσέγγιση για ένα ποικίλο πρωτογενές υλικό. Στην πορεία της μελέτης καταφέρει να διαγράψει αριστοτεχνικά την εξέλιξη ετερόκλητων απόψεων και θεωριών από τις απαρχές τους, στα πρώιμα χριστιανικά χρόνια, έως σχεδόν το ύστερο Βυζάντιο και την «ανατολή» της πρώιμης νεότερης εποχής, απόψεων και αντιλήψεων τις οποίες είναι δύσκολο να συγκεντρώσει ο μελετητής από πολλά διαφορετικά κείμενα, και στη συνέχεια συμπυκνώνοντας το πολιτισμικό τους στίγμα να τις εντάξει, σε ενιαίο συνεκτικό ιστό, με τρόπο και μέθοδο που ερμηνεύουν και αναδεικνύουν τη συγχρονική και τη διαχρονική διάσταση του θέματος³. Ο Μαρίνης αξιοποιεί τα σχετικά αποσπάσματα, σχολιάζοντάς τα περισσότερο αναλυτικά ή συνοπτικά, ανάλογα με τη σημασία τους, και περιγράφοντας την παράδοση των κειμένων που περιέχουν τέτοιες απόψεις, ειδικά από την πρώιμη και τη μεσοβυζαντινή περίοδο –με την ιδιαίτερα χρήσιμη παράθεση του πρωτότυπου κειμένου στις παραπομπές–, αλλά και την εικαστική αποτύπωσή τους στην τέχνη· έτσι, καταφέρει να αναδείξει τις ομοιότητες και διαφορές, ή τις οφειλές από το ένα κείμενο στο άλλο, στο ευρύτερο πλαίσιο της ερμηνείας τους, ενώ επίσης καινοτομεί τοποθετώντας στο κέντρο της έρευνάς του σημαντικά λειτουργικά κείμενα και ακολουθίες, χωρίς να παραγνωρίζει το τελετουργικό και το βίωμα της λατρείας. Ο αναγνώστης στο τέλος έχει εμπεδώσει το εν λόγω θέμα στα βασικά σημεία, σε λεπτομέρειες και την ουσία του, για τη μετά θάνατον κατάσταση και το μετά θάνατον χώρο, ενώ ο τρόπος πραγμάτευσης της υπόθεσης εργασίας του βιβλίου επιτρέπει στον ίδιο ποικίλες σκέψεις για περαιτέρω έρευνα, καθώς διατρέχει τα επιμέρους κεφάλαια.

Το βιβλίο μετά το προκαταρκτικό του μέρος (σσ. v-xv) –περιεχόμενα, κατάλογος και λεζάντες των 38 εικόνων που περιέχει, ευχαριστίες/οφειλές σε ιδρύματα και άλλους μελετητές, σημείωμα για τη χρήση κεφαλαίων γραμμάτων και τον τρόπο μεταγραφής στην ορολογία και τα κύρια ονόματα, συντομεύσεις για τις συλλογές όπου σώζονται τα βυζαντινά μικρογραφημένα χειρόγραφα αναφοράς–, αρχίζει με μία σύντομη αλλά ιδιαίτερα σημαντική *Εισαγωγή* (σσ. 1-6).

3. Ο συγγραφέας παραδέχεται στην τελευταία παράγραφο της εισαγωγής του, τις εγγενείς δυσκολίες που όντως θέτει η πραγμάτευση ενός τέτοιου θέματος, το περίπλοκο των σχετικών απόψεων, την αποσπασματικότητα των μαρτυριών, την έλλειψη έγκυρων εκδόσεων και χρονολογήσεων για τα λειτουργικά κείμενα.

Ο συγγραφέας αφορμώμενος από ένα στιγμιότυπο αντιπαράθεσης, στο έτος 1240 περίπου –σε σχέση με την άποψη για την κατάσταση της ψυχής στη μεταθανάτια ζωή–, ανάμεσα σε έναν ορθόδοξο μητροπολίτη και ένα φραγκισκανό μοναχό, διασαφηνίζει βασικά ζητήματα και όρους, πράγμα ιδιαίτερο χρήσιμο στον αναγνώστη για την κατανόηση των επιχειρημάτων στη συνέχεια της μελέτης: καταρχήν, διευκρινίζει έννοιες όπως την «προσωρινή/μερική κρίση» της ψυχής, η οποία και καθορίζει την ποιότητα και τον τρόπο ύπαρξής της κατά τη λεγόμενη «μέση κατάσταση», δηλαδή από τη στιγμή του θανάτου μέχρι την τελική κρίση κατά τη Δευτέρα Παρουσία⁴. Επίσης, παραδεχόμενος το κενό συστηματικής θεολογίας –χριστιανικής θεωρίας, θα προτιμούσαμε ως όρο–, σχεδόν σε όλους τους βυζαντινούς αιώνες, σε σχέση με το θέμα του, ανατρέχοντας στις απαρχές, τη βιβλική παράδοση, προσπαθεί να ανιχνεύσει την έτσι κι αλλιώς θολή εικόνα κατά την εποχή διαμόρφωσης της θεώρησης των πρώτων χριστιανών για την τύχη/κατάσταση της ψυχής μετά θάνατον, τον λεγόμενο «Άδη» –όπως είναι ο όρος στην Παλαιά Διαθήκη–, και την αποτύπωση αντίστοιχων απόψεων σε χωρία και παραβολικές κυρίως αφηγήσεις στην Καινή Διαθήκη (στα Ευαγγέλια και τις Επιστολές του Παύλου), εν αναμονή της Δευτέρας Παρουσίας, μετά την πρώτη έλευση του Χριστού στη γη και την είσοδό Του στην ανθρώπινη ιστορία⁵.

Ο Μαρίνης στη συνέχεια της εισαγωγής (σσ. 4 κ.ε.) παρουσιάζει επιγραμματικά τα δύο μέρη της μελέτης του: Το πρώτο μέρος (*PART I Theologies*) σε πέντε κεφάλαια, όπου θα αναζητήσει την καταγωγή απόψεων σχετικών με τη μεταθανάτια ζωή στην ιουδαϊκή παράδοση και τα χριστιανικά απόκρυφα, διερευνώντας την εξέλιξή τους κατά την Ύστερη Αρχαιότητα, την πιο συστηματική εκφορά και την εικαστική τους αναπαράσταση στο μέσο Βυζάντιο, καθώς και την είσοδό τους στην επικαιρότητα υπό το πλαίσιο μίας δημόσιας συζήτησης με την καθολική εκκλησία στο ύστερο Βυζάντιο. Στο δεύτερο μέρος (*PART II Liturgies*) σε άλλα τρία κεφάλαια, κάπως μικρότερο σε έκταση σε

4. Η Δευτέρα Παρουσία, όπως ξεκαθαρίζει ο συγγραφέας (σ. 2), δεν θα τον απασχολήσει αναλυτικά. Σε κάποιες περιπτώσεις ωστόσο, η –κατά τι– πιο αναλυτική συζήτηση λεπτομερειών από αυτή τη συγγενή θεματική, θα μπορούσε ενδεχομένως να παράσχει πιο ξεκάθαρα στοιχεία για την κατανόηση καίριων ζητημάτων που αφορούν κείμενα, απεικονίσεις και έννοιες στη ροή της μελέτης.

5. Το Σύμβολο της Πίστεως της Συνόδου της Νικαίας, στα 325, έχει ορίσει στα τελευταία άρθρα του, με το *Προσδοκῶ/κοῦμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος*, το δόγμα για την τελική Ανάσταση και τη Δευτέρα Παρουσία –στα έσχατα της ιστορίας–, ως μία κεντρική προσδοκία του μέσου ανθρώπου της εποχής.

σχέση με το πρώτο, η στάση απέναντι στο γεγονός του θανάτου και η πίστη για τη μετά θάνατον ζωή αποτυπώνονται μέσα από ένα διαφορετικό διακείμενο, αυτό των λειτουργικών ακολουθιών· ιδιαίτερα πώς συνδυάζονται οι προϋπάρχουσες απόψεις για την πορεία της ψυχής με αυτές για την ωφέλιμη επενέργεια –ή μη– των τελετουργιών και των προσευχών για τους κεκοιμημένους, εστιάζοντας σε δύο περιπτώσεις ακολουθιών, της ακολουθίας *εἰς ψυχορῥαγοῦντα* και του νεκρώσιμου ευχελαίου.

Αναλυτικότερα, το πρώτο μέρος (σσ. 7-81) εξετάζει το θέμα μέσα από τις μαρτυρίες, κεμενικές/λογοτεχνικές και εικαστικές, πρώτα από την παράδοση των Γραφών, την Ύστερη Αρχαιότητα, τη μεσοβυζαντινή περίοδο, φτάνοντας μέχρι το ύστερο Βυζάντιο.

Στο πρώτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους, πεδίο αναζήτησης αποτελούν τα βασικά κείμενα της ιουδαϊκής αλλά και της πρώιμης χριστιανικής αποκαλυπτικής παράδοσης, σε σχέση με την *προσωρινή κρίση* και τη *μέση κατάσταση* των ψυχών μετά θάνατον. Πραγματικά «αποκαλυπτική» είναι η ανάλυση στην «Αποκάλυψη του Παύλου» (σσ. 11-14), για τις σπερματικές έννοιες και εικόνες που περιέχει. Στο δεύτερο κεφάλαιο του πρώτου μέρους (σσ. 15-27), η *προσωρινή κρίση* και η *μέση κατάσταση* εξετάζονται στις λεπτομέρειές τους (εναέρια κρίση της ψυχής, τελωνεία/τελώνια, άγγελοι και δαίμονες στον αέρα, δικαστική διαδικασία/ λογοθέσιον και ζύγισμα των εγγράφων και των βιβλίων των πράξεων ήδη από την επιθανάτια κλίνη, ο ενδιάμεσος χώρος του Άδη και η κατάταξη των ψυχών σε τόπους διαμονής), μέσα από τους πιο σημαντικούς μάρτυρες αλλά και ελάσσονα κείμενα κατά την Ύστερη Αρχαιότητα: τον Ωριγένη, τον Βίο Αντωνίου από τον Αθανάσιο Αλεξανδρείας, τον Κύριλλο Αλεξανδρείας, κ.ά. Τα στοιχεία που συνθέτουν τις μεταθανάτιες καταστάσεις, εμφανίζουν ποικιλία, συνδυασμούς, μετατοπίσεις και παραλλαγές, στοιχεία τα οποία θα αποκρυσταλλωθούν τους επόμενους αιώνες.

Ο συγγραφέας στον τίτλο του τρίτου κεφαλαίου του πρώτου μέρους (σσ. 28-48), αναγνωρίζει τη συνέχεια με τις προηγηθείσες χρονικά περιόδους, αλλά μαζί και τη συστηματοποίηση των απόψεων για τη μεταθανάτια κατάσταση, στη μέση βυζαντινή περίοδο. Στο κύριο έργο που εξετάζεται, τον αγιολογικό «*Βίο του Βασιλείου του Νέου*», χρονολογούμενο στα μέσα του 10ου αιώνα, ο λόγος για την «*προσωρινή κρίση*» και τη «*μέση κατάσταση*» της ψυχής ίσως είναι δυνατόν να ενταχθεί όχι μόνο σε ένα πλαίσιο θεολογικής ερμηνείας και διδακτικών ή εγκυκλοπαιδικών τάσεων, αλλά πλέον –κατά τη γνώμη μας– η περιγραφή τους αναπτύσσεται σε αυτό της αφήγησης και της μυθοπλασίας.

πλαίσιο στο οποίο εντάσσονται ο προσωποποιημένος θάνατος, τα τελώνια, η διαδικασία της κρίσεως –με όρους δικαστηρίου της εποχής– και η εξαγορά των αμαρτημάτων με χρυσάφι, οι χωρίς φειδώ εικονοποιημένοι χώροι του Άδη και του Παραδείσου· η νέα αυτή αναλυτικότερη εικόνα για το χώρο της μεταθανάτιας ζωής σίγουρα λειτουργεί «ως ένας οδηγός πλοήγησης» σ' αυτήν, όπως πολύ εύστοχα χαρακτηρίζει ο Μαρίνης, όμως όχι απαραίτητα εντός ενός πολιτισμικού φαινομένου που έχει προσδιορισθεί με τον δόκιμο όρο «εγκυκλοπαιδισμός», τον οποίο υιοθετεί και ο συγγραφέας. Σε περισσότερο ή λιγότερο σημαντικά έργα της περιόδου (Βίος Νήφωνος, Ευεργετινός, *Διόπτρα* Φιλίππου Μονοτρόπου, Αποκάλυψη Θεοτόκου, Αποκάλυψη Αναστασίας, κ.ά.), οι βασικές ιδέες για τη μεταθανάτια ζωή αναπτύσσονται αναπαραστατικά μέσα από μεγαλύτερο πλούτο, θέτοντας θεωρητικά εκ νέου το ζήτημα σε σχέση με τη λειτουργία τους ως δομικά στοιχεία στο πλαίσιο διαφορετικών λογοτεχνικών ειδών. Όπως παρατηρεί ο Μαρίνης, πέρα από το βιβλικό υπόβαθρο και την παράδοση των πρώτων βυζαντινών αιώνων, στις –κυρίως αγιολογικές– πηγές αυτής της περιόδου, ένα πολύ εναργέστερο σύνολο απεικονίσεων φαίνεται να έχει παγιωθεί σε πιο οργανωμένο αφηγηματικό πλαίσιο, φαινόμενα που χρήζουν ερμηνείας σε σχέση με τις αιτίες διαμόρφωσής τους.

Με αφορμή το παραπάνω κεφάλαιο, είναι χρήσιμη σε αυτό το σημείο μία απόπειρα διευκρίνισης για επιμέρους θεωρητικά ζητήματα που ανακύπτουν, όσο προχωρά η ανάγνωση της μελέτης. Σε διάφορα σημεία επανέρχονται, όπως ειπώθηκε, οι ποικίλες εικόνες (τελωνεία, δικαστήρια, αξιώματα, κήποι, μέγαρα, παλάτια, «τόποι *ἀναψύξεως*», κλπ.· πρβλ. σ. 33) που αντλώντας από την τότε σύγχρονη καθημερινότητα αναπαριστούν τη μεταθανάτια κατάσταση. Ο συγγραφέας σε μερικά σημεία τις ονομάζει με διάφορους όρους (στο κείμενο και τις υποσημειώσεις), όπως μεταφορές, αλληγορίες, χωρίς ενδεχομένως να αναδεικνύεται η ουσία σε αυτήν την τεχνική αναπαράστασης και χωρίς να είναι σαφές ποιοι όροι ανήκουν στη θεωρία εκείνης της εποχής και ποιοι στη δική μας ματιά. Προτρέχοντας σε σχέση και με σημεία της μελέτης λίγο παρακάτω, απλά ας σημειώσουμε ότι η διαδικασία της εικονοποίησης για την περιγραφή/αφήγηση της μεταθανάτιας κατάστασης της ψυχής δεν μπορούν να ερμηνευθούν με ακρίβεια, αν εννοηθούν απλά ως ένα με υπερβολικό τρόπο συσσωρευμένο υλικό (σ. 45), αλλά κατά το «τεχνικότερον» ως αισθητοποιήσεις της νοητής κατάστασης· άλλωστε με την ίδια τεχνική λειτουργεί ο παραβολικός λόγος του ευαγγελίου (σσ. 72-3). Με άλλα λόγια, σε όλη αυτήν την παράδοση των κειμένων οι εικόνες από την πραγματική ζωή του μέσου ανθρώπου (τα αισθητά

δηλαδή) λειτουργούν ως το μέσο ώστε μπορέσουν να γίνουν αντιληπτά τα «υπερφυσικά» της μεταθανάτιας ζωής (τα νοητά). Τα νοητά της ζωής μετά θάνατον *αναπλάθονται* μέσα από τα αισθητά της παρουσίας ζωής (πρβλ. σσ. 43-44, όπου τα ίδια τα κείμενα μιλάνε με αυτούς τους όρους), εφαρμόζοντας στην ουσία χρήσεις και τεχνικές βάσει της τότε θεωρίας του λόγου⁶.

Μία επιπλέον διάσταση που θα άξιζε να διευκρινισθεί περισσότερο στο παρόν κεφάλαιο, αφορά στη νοηματοδότηση του όρου «εγκυκλοπαιδισμός» και την ερμηνεία της συναφούς «συστηματοποίησης» η οποία αναγνωρίζεται. Η συστηματοποίηση, στον τρόπο εκφοράς των απόψεων για τη μετά θάνατον ζωή, μέσα από μία δυναμική διδασκισμίου (όρος αρκετά συχνός μέσα στη μελέτη), συνδέεται με ζητήματα που έχουν να κάνουν με εκπαιδευτικούς παράγοντες, ή μήπως περισσότερο με λογοτεχνικά έργα όπου έχουν μεταβληθεί οι λειτουργίες και τα μέσα αφήγησης; Μήπως για παράδειγμα το γεγονός ότι –όπως εντοπίζει πολύ εύστοχα ο Μαρίνης (σ. 34)– έχει παραλειφθεί ο *Βίος του Βασιλείου του Νέου* από το *Συναξάριο Κωνσταντινουπόλεως*, σημαίνει ότι είχε ήδη αναγνωρισθεί η μυθοπλαστική ή η λογοτεχνική διάσταση αυτού του νέου αγιολογικού έργου, σε σχέση με τον πιο ιστορικό/παραδοσιακό χαρακτήρα αφήγησης άλλων βίων; Στις πιο σύνθετες αυτού του νέου –για την εποχή– τύπου αφηγήσεις ο παράγοντας της μυθοπλασίας (πρβλ. τη συζήτηση στις σσ. 35-36), ή ευρύτερα της εφαρμογής διαφορετικών λογοτεχνικών θεωρητικών αρχών, είναι αυτός που ευθύνεται στην πραγματικότητα για τις μετατοπίσεις στον «κόσμο» των κειμένων, και όχι απαραίτητα ένας εξωγενής παράγοντας όπως τον «εγκυκλοπαιδισμό» ή τον «διδασκισμό»⁷.

Εύστοχα προς το τέλος του ίδιου κεφαλαίου επισημαίνεται η σχέση που μπορεί να έχουν δύο από τα κύρια κείμενα (Αποκάλυψη της Θεοτόκου, Αποκάλυψη της Αναστασίας) με ένα πολιτισμικό κοινό από το στρώμα του «αγροτικού χριστιανισμού» της εποχής (σ. 47): πράγματι, μία τέτοια διάσταση

6. Πρβλ. και τη συζήτηση παρακάτω (σσ. 77-78) για τη νοητή διάσταση των λεπτομερειών σε σχέση με τη «μέση κατάσταση» της ψυχής από τον Μάρκο Ευγενικό (σ. 79), ο οποίος γνωρίζει ότι η όποια αναπαράσταση αφορά σε ένα νοητό επίπεδο και οι όποιες εικόνες δεν ισχύουν με όρους της αισθητής πραγματικότητας. Ο γράφων τα τελευταία χρόνια με διάφορες αφορμές (ιδιαίτερα στο έργο του Συμεών Νέου Θεολόγου) έχει ασχοληθεί με αυτό το πεδίο έρευνας και ετοιμάζει σχετική μελέτη.

7. Αντίστοιχα οι όποιες παραλείψεις ή προσθήκες στοιχείων σε σχέση με την προηγούμενη παράδοση κειμένων (κεφ. 1-2) ίσως δε σημαίνουν μία στοχευμένη τακτική, αλλά απλά εκφράζουν τις νέες τάσεις στη χριστιανική λογοτεχνία της περιόδου.

μπορεί να αναδειχθεί ακόμη περισσότερο, αν βασισθεί σε μελέτες προς αυτήν την ερμηνευτική κατεύθυνση, κατά τα τελευταία χρόνια⁸.

Στο τέταρτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους (σσ. 49-73), ο Μαρίνης αναλαμβάνει ένα επίσης πολύ ενδιαφέρον εγχείρημα: να εντοπίσει την πραγματέυση και την εικαστική απόδοση του θέματός του, του θανάτου και της μεταθανάτιας ζωής, καταρχήν μέσα σε μικρογραφημένους κώδικες, αλλά και σε ζωγραφικές απεικονίσεις, από τον 11ο μέχρι και τον 14ο αι. Αναδεικνύονται ιδιαίτερα οι εξής επιμέρους σκηνές: α) ο χωρισμός της ψυχής από το σώμα, με χαρακτηριστικές εμφανείς λεπτομέρειες (την ψυχή ως γυμνό παιδί που «βγαίνει» από το στόμα, τη βιαιότητα της κίνησης)^{9,β} η «προσωρινή κρίση» (με τη ζυγαριά, τα κρινόμενα αμαρτήματα της ανθρώπινης ζωής, μεστά τεκμηρίων από πράξεις, λόγια, σκέψεις και την καταγραφή τους σε βιβλία και έγγραφα, την παρουσία των αγγελικών και των δαιμονικών δυνάμεων που διεκδικούν η ζυγαριά να γείρει προς το μέρος τους)· γ) η «μέση κατάσταση» της ψυχής στον Άδη (επίσης γυμνή, δεμένη, είτε ριγμένη στο ζοφερό χώρο μίας σπηλιάς ή σ' ένα τόπο οδύνης και βασάνων κατά τα ευαγγελικά χωρία, με φωτιά, σκελετούς, σκουλήκια, στεναγμούς και το «βρυγμό των οδόντων», είτε ως αβοήθητο θύμα του αχόρταγου

8. Βλ. το βιβλίο της S. E. J. GERSTEL, *Rural Lives and Landscapes in Late Byzantium. Art, Archaeology and Ethnography*, Cambridge 2015, ιδιαίτερα στις σσ. 165-169 (όπου ταφικά έθιμα, όπως η τοποθέτηση ενός νομίσματος στο νεκρό σώμα (σ. 168), ενδεχομένως αντανakλούν εικόνες των κειμένων, όπως τις πληρωμές στα τελωνεία του Άδη· η άλειαψη/ ράντισμα του νεκρού σώματος με λάδι μέσα στον τάφο [σε ειδική τελετή όπου ο ιερέας διαβάζει το *ῥαντιεῖς με ὑσσώπῳ καὶ καθαρισθήσῃσαι ...* από τον περίφημο Πεντηκοστό Ψαλμό (50.9)] ίσως έχει ανάλογο νόημα με την άλειαψη του σώματος που σχολιάζει παρακάτω και εξηγεί πολύ επιτυχημένα ο Μαρίνης (σσ. 66-68), σε σχέση και με το νεκρώσιμο ευχέλαιο (ειδικά στα έσχατα της ανθρώπινης ζωής).

9. Σε σχέση με τη βιαιότητα του χωρισμού πρβλ. το υμνογραφικό χωρίο ... *βιαίως χωρίζεται ἐκ τῆς ἁρμονίας ...* από ένα νεκρώσιμο ιδιόμελο τροπάριο (ήχος δ', *Ὅντως φοβερώτατον τὸ τοῦ θανάτου μυστήριον...*). Σε σχέση με τη γυμνότητα πρβλ. την αντίστοιχη του ανθρώπινου βίου, σε απεικονίσεις όπως από τον περιγραφικό κώδικα με το έργο του Ιωάννη της Κλίμακος, Vaticanus gr. 394, φ. 7r και 12r, (https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.394), σημαίνοντας είτε την έξοδο από τη ζωή, χωρίς να παίρνει κανείς τίποτα μαζί του, είτε την απόλυτη διαφάνεια των ανθρώπινων έργων ενώπιον του θεού, όπως επισημαίνει ο Παύλος (βλ. *Πρὸς Ἑβραίους*, 4.13, ... *καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ, πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ ...*· παραθέτω ενδεικτικά μία από τις πολλές μελέτες του παρακάτω μελετητή πάνω στο θέμα, Η. ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Καιρὸς καὶ βίος. Ἡ χριστιανικὴ ἐπιλογὴ ἀνάμεσα στὴν εὐκαιρία καὶ τὴν σωτηρία*, ΑΔ 48-49 (1998-99), Μέρος Α' – Μελέτες, 247-266.

προσωποποιημένου Άδη), ή στον Παράδεισο, τον «τόπο ἀναψύξεως», στον «κόλπο του Αβραάμ», εν αναμονή πλέον της Δευτέρας Παρουσίας.

Από τα παραπάνω θα ξεχωρίσουμε το βασικότερο σημείο που κρίνουμε σκόπιμο ότι θα μπορούσε να αναλυθεί περαιτέρω. Η προσωποποίηση του Άδη¹⁰ –εικαστικά και κειμενικά– είναι δυνατόν να γίνει κατανοητή όχι μόνο μέσα από την παράδοση των κειμένων που χρησιμοποιεί ο συγγραφέας, αλλά ευρύτερα από την παρουσία του ζεύγους «Θάνατος και Άδης» ως χωριστά πρόσωπα, σε μία μακρά σειρά προγενέστερων έργων¹¹. Η κορύφωση στην εξέλιξη και την ποιητική αξιοποίηση των προσωποποιήσεων Άδη και Θανάτου έρχεται στην υμνογραφία και τα Κοντάκια του Ρωμανού Μελωδού, όπου τα δύο πρόσωπα συνδιαλέγονται τρομοκρατημένα μπροστά στην προοπτική της σκύλευσης του βασιλείου των νεκρών από τον Χριστό, ιδιαίτερα κατά την Ανάσταση του Λαζάρου αλλά και μετά την Ανάσταση του Χριστού¹². Με την Έγερση του Λαζάρου, ιδιαίτερα δε με

10. Αλλά και του θανάτου ως καινοφανές στοιχείο, βλ. στον *Βίο Βασιλείου του Νέου* (σσ. 29 και 33 της μελέτης)· ο Θάνατος, ως πρόσωπο, επίσης εντοπίζεται σε μικρογραφία κώδικα με τη *Χριστιανική Τοπογραφία* του Κοσμά Ινδικοπλεύστη· βλ. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.699 και στο άρθρο της E. M. FANAR, *Visiting Hades: a transformation on the ancient god in the ninth-century Byzantine psalters*, *BZ* 99.1 (2006), 93-108 (ιδ. σ. 101) στο οποίο και παραπέμπει ο Μαρίνης.

11. Αυτή η παράδοση κειμένων έχει αξιοποιηθεί στο πλαίσιο της ευρύτερης οπτικής της μελέτης A. EASTMOND – LIZ JAMES, *Eat, drink ... and pay the price*, στον τόμο L. BRUBAKER – K. LINARDOU (έκδ.), *Eat, Drink and Be Merry (Luke 12:19) – Food and Wine in Byzantium*, Aldershot-Burlington, VT 2007, 175-190, ενώ έχει αναλυθεί με εξαιρετικό τρόπο από την B. S. RODGERS, *Romanos Melodos on the Raising of Lazarus*, *BZ* 107.2 (2014), 811-830. Πέρα από τη σειρά των χωρίων (για την Ανάσταση του Λαζάρου) που αξιοποιούνται από την Rodgers, ξεκινώντας από το Ευαγγέλιο του Ιωάννη και τον Παύλο, και διατρέχοντας πολλά άλλα έργα, κυρίως ομιλητικά, θα πρόσθετα την κοινή εμφάνιση των δύο προσώπων στις αποστροφές στον περίφημο κατηχητικό λόγο του Ιωάννου Χρυσοστόμου στο τέλος του όρθρου της αναστάσιμης ακολουθίας του Πάσχα, οι οποίες επίσης εμπνέονται από τον Παύλο (Α΄ Κορ. 15.54-55): ... *Ποῦ σου, Θάνατε, τὸ κέντρον; Ποῦ σου, Ἄδη, τὸ νίκος; ...*

12. Βλ. τα κοντάκια του Ρωμανού στην Ανάσταση του Λαζάρου (εκδ. GROSDIDIER DE MATONS, αρ. XXVI-VII και εκδ. TRYPANIS, αρ. 14-15), ιδιαίτερα το υπ. αρ. XXVI (στους οίκους 8-10, 12-14) και πιο διακριτικά στο υπ. αρ. XXVII (στους οίκους 10 και 12), όπως και τον πολύ χαρακτηριστικό κανόνα στον όρθρο της εορτής της Ανάστασης του Λαζάρου, ο οποίος στα λειτουργικά βιβλία επιγράφεται στον Ανδρέα Κρήτης· στο τελευταίο κείμενο απαντώνται χαρακτηριστικά τροπάρια, διάσπαρτα σε όλον τον κανόνα, ιδιαίτερα όμως στις ωδές ς', ζ', θ', απ' όπου παρατίθενται τα παρακάτω με τις αποστροφές του Άδη στον Λάζαρο: «*Παρακαλῶ σε, Λάζαρε, φησίν, «ἀνάστηθι· ἔξελθε τῶν κλείθρων μου ταχύ*

την Ανάσταση του ίδιου του θεανθρώπου Χριστού οι όροι για τη μετά θάνατον ζωή αλλάζουν, καθώς Θάνατος και Άδης ηττώνται κατά κράτος. Θα έλεγα ότι η εικόνα του αδηφάγου Άδη όπως αναλύεται στο κεφ. 4 του βιβλίου (εικ. 13-15), ειδικά μέσα από μικρογραφίες σε Ψαλτήρια της μέσης περιόδου, δε μπορεί να μην έχει λάβει υπόψη αυτήν την παράδοση κειμένων. Υπό το πρίσμα μίας πληρέστερης νοηματοδότησης της παρουσίας του Άδη, αξίζει επίσης να τονισθεί η αιώνια παμφάγος διάθεσή του απέναντι στους νεκρούς, και το θετικό/σωτήριο πρόσχημο με το οποίο σημαίνεται η –κατά τα λοιπά– αηδιαστική φυσιολογική λειτουργία του εμετού: Στην περίπτωση του Άδη η εικόνα να ξερνάει τους απ' αιώνος νεκρούς, με τον Χριστό «ὡς πρωτότοκο τῶν νεκρῶν» (από τον Παύλο, πρβλ. Κολ. 1.18) να επενεργεί ως ένα εμετικό/καθαρτικό μετά τη Σταύρωση και την Ανάσταση, αποτελεί ένα γεγονός κοσμοϊστορικό για τη μεταθανάτια ζωή, καθώς αναστρέφει όλη την πορεία των απ' αιώνος νεκρών από τα έγκατα της κοιλίας του Άδη¹³.

ἄπιθι οὖν καλόν μοι γὰρ ἕνα θρηνῆσαι, πικρῶς ἀφαιρούμενον, παρὰ πάντας οἷς πρὶν πεινῶν κατέπιον». / «Καὶ τί βραδύνεις Λάζαρε;» φησὶν, «ὁ φίλος σου, ἑὐρεῖς κράζει ἐστηκῶς ἔξελθε οὖν, ἵνα κἀγὼ ἄνεσιν λάβω ἀφ' οὗ γάρ σε ἔφαγον, εἰς ἐμετὸν ἢ τροφὴ ἀντικατέστη μοι.» / «Τί οὐκ ἐγείρη, Λάζαρε, ταχύ;» ἀνέκραξε κάτωθεν ὁ Ἰδης θρηνωδῶν «τί οὐκ εὐθύς, ἔξαναστὰς τρέχεις τῶν ὧδε; ἵνα μὴ καὶ ἄλλους μοι, αἰχμαλωτίσῃ Χριστὸς ἔξαναστήσας σε».

13. Για τη γένεση της απεικόνισης του γυμνού (μόνο με ένα μικρό κομμάτι ρούχου γύρω από τη μέση) «κοιλαρά» γίγαντα Άδη, στην Παλαιά Διαθήκη και στα Απόκρυφα, εικόνες που πολύ πιθανόν εμπνέουν και την υμνογραφία, βλ. επίσης EASTMOND– JAMES, Eat, drink ... and pay the price, 181 κ.ε. Για τις επιπλέον συνδηλώσεις που μόλις παρατέθηκαν (ως πρώτος νεκρός ο Χριστός είναι το καθαρτικό για να αδειάσει η κοιλιά του Άδη από τους υπολοίπους), πρβλ. και το αναστάσιμο απολυτίκιο του γ' ήχου *Εὐφραινέσθω τὰ οὐράνια, ἀγαλλιιάσθω τὰ ἐπίγεια*, ὅτι ἐποίησε κράτος, ἐν βραχίονι αὐτοῦ, ὁ Κύριος, ἐπάτησε τῷ θανάτῳ τὸν θάνατον, πρωτότοκος τῶν νεκρῶν ἐγένετο, ἐκ κοιλίας ἄδου ἐρρύσατο ἡμᾶς, καὶ παρέσχε τῷ κόσμῳ τὸ μέγα ἔλεος· ὅπως παρακάτω το πολύ χαρακτηριστικό δίστιχο επίγραμμα της Παλατινῆς Ανθολογίας, ὁ νεκρὸς Ἰδης ἐξεμεῖ τεθνηκότας, / κάθαρσιν εὐρὼν σάρκα τὴν τοῦ δεσπότου, καὶ τίτλο *Ἐν τῷ αὐτῷ ναῷ, εἰς τὴν σταύρωσιν* (ἐκδ. BECKBY, βιβλίο 1, αρ. 111), που συνόδευε τη σχετική παράσταση στο ναό της Θεοτόκου στην Πηγή, ὅπως αναφέρουν οι Eastmond και James (σ. 181-182). Κατά τη Σταύρωση επίσης εικονίζεται ὁ Ἰδης καρφωμένος ἀπὸ τὸν Σταυρὸ τοῦ Χριστοῦ. Βλ. M. E. FRAZER, Hades Stabbed by the Cross of Christ, *Metropolitan Museum Journal* 9 (1974), 153-161 καὶ <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/464428>, με τη συνοδευτική επιγραφή ὁ σταυρὸς ἐμπαγείς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ Ἰδου. Στην ουσία ὁ ἀχόρταγος Ἰδης, ὅπως εικονοποιεῖται στο κεφ. 4 τῆς μελέτης, εἶναι ἀκριβῶς τὸ πρόσωπο

Ο συγγραφέας στο πέμπτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους (σσ. 74-81), εξετάζει τη διαμόρφωση των απόψεων των Βυζαντινών για το θέμα, υπό την πίεση και υπό το πρίσμα πλέον της αντιπαράθεσης με τη λατινική εκκλησία, όχι μόνο μετά το Σχίσμα αλλά ειδικά μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους Σταυροφόρους και τη φραγκοκρατία στη μέχρι πρότινος βυζαντινή επικράτεια. Μία συζήτηση σε δημόσια σφαίρα με όρους αντιπαράθεσης (*debate*) έχει εδραιωθεί ανάμεσα στις δύο πλευρές, ενώ αναθερμαίνεται στο πλαίσιο των τριβών για την ένωση των δύο εκκλησιών, μετά τη Σύνοδο της Λυών, το 1274¹⁴. Ο συγγραφέας αξιοποιεί τα σχετικά με αυτή τη συγκυρία κείμενα, ιδιαίτερα σε σχέση με τις αντιρρήσεις από τους ορθοδόξους για το δόγμα του «καθαρηγίου πυρός» των καθολικών. Κατά την ορθόδοξη άποψη, στη «μέση κατάσταση» ήδη έχει συντελεστεί μία πρώτη κατάταξη των ψυχών· τότε, αφενός η μετάνοια δεν είναι δυνατή και αφετέρου δεν έχει νόημα η δράση του «πουργκατόριου», ως μέσο κάθαρσης, χωρίς ωστόσο να διατυπώνεται ένα σύστημα στέρεων επιχειρημάτων από τους ορθοδόξους κατά την άποψη του συγγραφέα. Η συστηματοποίηση αυτών των απόψεων θα γίνει περίπου δύο αιώνες αργότερα, στο πλαίσιο της δεύτερης προσπάθειας ένωσης των εκκλησιών, μετά τη Σύνοδο της Φερράρας-Φλωρεντίας (1438-39)¹⁵. Στο σχήμα του βασικού βυζαντινού εκπροσώπου, του μητροπολίτη Εφέσου Μάρκου Ευγενικού, εκτός από τον

που ηττάται και ελευθερώνει «εξεμόντας» τους νεκρούς, ήττα ανάλογη όπως στο πολύ γνωστό απολυτίκιο του Πάσχα, *Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν θανάτῳ θάνατον πατήσας καὶ τοῖς ἐν τοῖς μνήμασιν ζῶντα χαρισάμενος*, μία έννοια που διέπει όλη την ακολουθία της Αναστάσεως του Χριστού. Πρβλ. Α΄ Κορ. 15.25-27 και τη σχετική συζήτηση στη μελέτη της RODGERS, *Romanos Melodos on the Raising of Lazarus*, 822-823.

14. Το γενικότερο πλαίσιο αντιπαράθεσης μέσα από συγκεκριμένα σημεία αξίζει κανείς να το μελετήσει και μέσα από το βιβλίο της TIA KOLBABA, *The Byzantine Lists, Errors of the Latins*, Chicago 2000.

15. Εκ των όν ου άνευ θα ήταν σε αυτό το σημείο η βιβλιογραφική αναφορά στη μελέτη, Α. PAPADAKIS in collaboration with J. MEYENDORF, *The Christian East and the Rise of the Papacy: the church 1071-1453 A.D.*, Crestwood 1994 = Ά. ΠΑΠΑΔΑΚΗΣ με τη συνεργασία του J. MEYENDORF, *Η χριστιανική άνατολή και ή άνοδος του παπισμοϋ: Η Έκκλησία άπό τὸ 1071 ὡς τὸ 1453*, (μτφ.) Στ. Εϋθυμιάδης, Αθήνα 2003, 594-598. Στην ουσία αναλύει με τον πιο εμπεριστατωμένο τρόπο το ακριβές ιστορικό τόσο της στάσης των Βυζαντινών (ήδη από τον 13ο αιώνα) απέναντι στο δόγμα του καθαρηγίου (βλ. τη συζήτηση άνάμεσα στο μητροπολίτη Κερκύρας Γεώργιο Βαρδάνη και τον φραγκισκανό μοναχό Βαρθολομαίο), όσο και της εξέλιξης της αντιπαράθεσης στο πλαίσιο της Συνόδου Φερράρας-Φλωρεντίας.

διαχωρισμό μετά θάνατον ανάμεσα σε δικαίους και αμαρτωλούς, τοποθετούνται οι λεγόμενοι «μέσοι», οι λιγότεροι αμαρτωλοί, οι «μετρίως ἁμαρτήσαντες», οι οποίοι μπορούν να ελπίζουν στη σωτηρία τους, έστω μετά θάνατον. (σσ. 77-78) Στο έργο του Ευγενικού, οργανώνονται πιο ολοκληρωμένα οι σχετικές απόψεις από την προγενέστερη παράδοση, αναγνωρίζεται η συμβολική τους σημασία σε σχέση με τη «μέση κατάσταση» της ψυχής, ενώ γίνεται αποδεκτό ότι ακόμη και μετά θάνατον υπάρχει περιθώριο σωτηρίας¹⁶. Συνεπώς για τις ψυχές που δεν έχουν διαπράξει ασυγχώρητα αμαρτήματα, οι προσευχές και οι λατρευτικές ακολουθίες, καθώς και οι ικεσίες για συγχώρηση μπορούν να βελτιώσουν την κατάστασή τους στον Άδη, όχι μέσα από την καθαριστική τιμωρία αλλά μέσα από τη θεϊκή αγάπη.

Ήδη από την εισαγωγή στο δεύτερο μέρος, (σσ. 83-84) περιγράφεται σύντομα το βασικό λειτουργικό υλικό το οποίο θα σχολιασθεί αναλυτικά στη συνέχεια, ενώ επισημαίνεται η διαφορετική οπτική των ακολουθιών, σε σχέση με τις λογοτεχνικές και τις εικαστικές πηγές στις οποίες βασίστηκε η μελέτη στο πρώτο μέρος: η έμφαση στα λειτουργικά κείμενα πέφτει σε άλλα σημεία σε σχέση με τη μεταθανάτια ζωή, ενώ διαφορετικά σημαίνονται και οι δυνατότητες για τη βελτίωση της «μέσης κατάστασης». Στο έκτο κεφάλαιο (σσ. 85-92), η παρούσα μελέτη καινοτομεί για μία ακόμη φορά, ξεκινώντας με μία σύνοψη για μεγάλο μέρος από τις ακολουθίες που αναφέρονται στους νεκρούς (νεκρώσιμη, επιμνημόσυνη, ευχές της προθέσεως στον όρθιο και μετά τον καθαγιασμό των τιμίων δώρων στη θεία λειτουργία, «εἰς ψυχοῤῥαγοῦντα», νεκρωσίμου ευχελαίου), και την παραδοχή για την ιδιαιτερότητα αυτού του υλικού, σε σχέση με το γεωγραφικό και το χρονικό εντοπισμό του. Η σωστική –αναστάσιμη– παρουσία του Χριστού και η πρεσβευτική της Θεοτόκου, στο γνωστό χώρο της

16. Στο βιβλίο (σ. 58) γίνεται –με άλλη αφορμή– σύντομη νύξη και στις απόψεις του Ιωσήφ Βρυννίου για την «μερική κρίση» της ψυχής. Ο Βρυννίος θίγει πολλά σχετικά ζητήματα στο ελλειπώς μέχρι σήμερα εκδεδωμένο έργο του. Βλ. ειδικά τους λόγους του *Περὶ μελλούσης κρίσεως* (Α' και Β') (έκδ. ΒΟΥΛΓΑΡΕΩΣ, τ. Β', σ. 291-325) και στον συστηματικό τρόπο με τον οποίο απαντά τριαντατέσσερα ερωτήματα που θέτει (σ. 297-298). Κρίνοντας από το γεγονός ότι ο ίδιος βρισκόταν στο επίκεντρο της αντιπαράθεσης με τη λατινική εκκλησία (στην Κρήτη, στην Κωνσταντινούπολη, στην Κύπρο) και φαίνεται να είχε ιδιαίτερη σχέση με τον μαθητή του Μάρκο Ευγενικό, θα ελέγχαμε περισσότερο την πιθανότητα η συστηματική ενασχόληση του Βρυννίου να είχε τροφοδοτήσει και να αποτέλεσε –τρόπον τινά– ένα πρόδρομο για την αντίστοιχη αναλυτική έκθεση του Μάρκου Ευγενικού.

«μέσης κατάστασης» της ψυχής –με πιο ποιητικούς (μέσα από την υμνογραφία) και ειδυλλιακούς συχνά όρους (τους κόλπους Αβραάμ και τους τόπους αναπαύσεως/αναψύξεως, όπως επίσης τον χορό/τις σκηνές δικαίων/εκλεκτών, τις αιώνιες μονές, τον νυμφώνα, και τα συναισθήματα αγαλλίασης, χαράς, εορτής, δόξας)–, ενθαρρύνει μία προοπτική βελτίωσης μέσα από συγκεκριμένα αιτήματα (για ανάπαυση, συγχώρηση, άφεση, κατάρτιση, κ.ά.) (σσ. 86-87), όχι ως αποτέλεσμα μετάνοιας της ψυχής μετά θάνατον, αλλά ως δυνατότητα αλλαγής κατά τη «μέση κατάσταση», με όρους ανάλογους της τελικής κρίσης, οπότε όλα εξαρτώνται από την ευμενή κρίση του αναστάντος Δημιουργού και Κριτή.

Με βάση τις διαφορετικές δυνατότητες για βελτίωση της «μέσης κατάστασης» για την ανθρώπινη ψυχή που δίνεται στο λειτουργικό περιβάλλον, ένα επιπλέον κείμενο που σίγουρα θα μπορούσε να έχει συνεισφέρει στη συζήτηση –όπως και σε άλλα σημεία της μελέτης– είναι αυτό της κοινής ακολουθίας για τα δύο Ψυχοσάββατα του εορτολογικού έτους, το Σάββατο της Απόκρεω και αυτό πριν την Πεντηκοστή¹⁷. Πέρα από τα κοινά αιτήματα που απαντώνται κι εκεί για ανάπαυση, συγχώρηση, άφεση, κατάρτιση των ψυχών μετά θάνατον, είναι εμφανείς επίσης οι αποστροφές για σωτηρία από τον Χριστό, για τις «πρεσβείες» της Θεοτόκου, όπως και πολλοί άλλοι κοινοί τόποι με τα λειτουργικά κείμενα που αναλύει ο συγγραφέας.

Στο ίδιο κεφάλαιο με αφορμή τα σύντομα σχόλια του Μαρίνη για τη δυνατότητα μετάνοιας –και κατά συνέπεια συγχώρησης– της ψυχής μετά θάνατον μέσα από συγκεκριμένα υμνογραφικά χωρία¹⁸, θα άξιζε να

17. Σε κάποια μεμονωμένα σημεία με έμμεσο τρόπο (σ. 57 σημ. 57: Η Κυριακή των Απόκρεω/μινεία της Δευτέρας Παρουσίας είναι η επόμενη μέρα από το Ψυχοσάββατο), ή στο τελευταίο κεφάλαιο (σ. 93) απλά θα αναφερόνταν τα συλλογικά μνημόσυνα, χωρίς ωστόσο ουσιαστική νύξη στα Ψυχοσάββατα και το πολύ σημαντικό περιεχόμενο της κοινής ακολουθίας τους· εκεί, τόσο ο κανόνας του όρθρου αποτελεί ένα πολύ πλούσιο σε εικόνες υμνογραφικό κείμενο για τους «αγνώστους νεκρούς», που δεν έτυχαν εξοδίου ακολουθίας και μνημοσύνων, όσο και το Συναξάρι της ημέρας παραπέμπει σε πολλές από τις πηγές που ο Μαρίνης έχει αναλύσει στα πρώτα κεφάλαια του βιβλίου.

18. Πρβλ. σ. 88 σημ. 31 *ἐκλείσθη μοι καιρὸς νῦν τῆς μετανοίας* και σ. 90 σημ. 57 *οὐκ ἔστιν ἀληθῶς ἐν τῷ ᾧ διὰ πταισμάτων ἰλασμός ... οὐκ ἔστιν ἐπιδείξασθαι τρόπον μετανοίας τῶν ἐν νεκροῖς λογισθέντα*· σε αυτά θα προσθέταμε τη φράση ... *οὐκ ἔνι γὰρ ἐν ᾧ μνημονεύειν τὸν Κύριον* ..., στο α' τροπάριο από την θ' ωδή του νεκρωσίμου ευχελαίου (σ. 140). Και στα δύο τελευταία παραδείγματα οι emphatic expressions ...*οὐκ ἔστιν ἀληθῶς ... και ... οὐκ ἔνι γὰρ ...* –με το *ἀληθῶς* και το *γὰρ*– ξεκάθαρα παραπέμπουν σε κάποια γενικά παραδεκτή έννοια ή υπονοούν τον εντοπισμό της σε κάποιο/α άλλο/α γνωστό/α χωρίο/α.

σταθεί κανείς περισσότερο στο εν λόγω ζήτημα, σε σχέση και με τους εν ζωή μηχανισμούς για τον ίδιο σκοπό, οι οποίοι έχουν αναφερθεί σε άλλα σημεία της μελέτης (εξομολόγηση, μετάνοια, ελεημοσύνη, κλπ· βλ. σσ. 31, 34). Η δυνατότητα μετάνοιας για την ψυχή μετά θάνατον μοιάζει να αποκλείεται· τη βάση της ιδέας αυτής πιθανόν απηχεί το ψαλμικό, «οὐκ ἔστιν ἐν τῷ θανάτῳ ὁ μνημονεύων σου, ἐν δὲ τῷ Ἄδῃ τίς ἐξομολογήσεται σοι.» (Ψαλμ. 6.6), ενώ η έννοια επανέρχεται μέσα στο ρητό «οὐκ ἔστιν ἐν τῷ Ἄδῃ μετάνοια» σε συγκεκριμένα πρόωια κείμενα, ενώ επαναλαμβάνεται ιδιαίτερα στο μοναστικό περιβάλλον¹⁹. Ωστόσο παρά τη μη δυνατότητα μετάνοιας όσον εξαρτάται από την ίδια την ψυχή, αν δεν έχουν επενεργήσει οι εν ζωή μηχανισμοί για συγχώρηση, υπάρχει η δυνατότητα βελτίωσης της «μέσης κατάστασης» της με τη συμβολή των ζωντανών (μέσα από το ευχέλαιο, τις προσευχές, τα μνημόσυνα, τις προσφορές) και τις μεσιτείες/πρεσβείες της Παναγίας και των αγίων.

Στο έβδομο κεφάλαιο (σσ. 93-106) ο λόγος περί μνημοσύνων και των τελετών που τα αφορούν: η προσφορά και η ανάμνηση στην Πρόθεση και κατά τη Θεία Ευχαριστία, η φροντίδα ανώνυμων Βυζαντινών για τα καθιερωμένα μνημόσυνα και η μέριμνα επώνυμων για την επί σειρά ετών θεσμοθέτησή τους μέσα από διαθήκες και δωρεές, αλλά και η θεωρητική τεκμηρίωση μέσα από θεολογικά κείμενα αυτής της ακολουθούμενης για αιώνες και μεταβαλλόμενης πρακτικής. Κοινός τόπος, όχι η δυνατότητα πλήρους μεταβολής της «μέσης κατάστασης» –όπως ήδη έχει γίνει συζήτηση παραπάνω– αλλά οι ποικίλοι τρόποι ωφέλειας για τις ψυχές, όπως άλλωστε ποικίλοι είναι και οι τρόποι προσφορών υπέρ τους,

19. Πρβλ. στον Ιωάννη Χρυσόστομο (Άμφιβαλλόμενα, In psalmos VI, PG 55.548.48-50): ... Οὐ γὰρ ἔστιν ἐν τῷ Ἄδῃ μετάνοια, οὐκ ἔστιν θανάτου συγχώρησις· οὐκ ἔστιν ἐν τῷ μνήματι κομίσασθαι ἄνεσιν. Πανήγυρις γὰρ ἔστιν ὁ ἡμέτερος βίος ...· στον Γρηγόριο Ναζιανζηνό (PG 35.944C): ... οὐκ ἔστιν ἐν Ἄδῃ τοῖς ἀπελθοῦσι ἐξομολόγησις καὶ διόρθωσις ...· πρβλ. R. VOLK (εκδ.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos Historia animae utilis de Barlaam et Joasaph (spuria): Text und zehn Appendices*, τ. VI/2, Berlin-New York 2006, κεφ. 11, στ. 134. Το ψαλμικό ρητό (Ψαλμός 6.6) πέρα από το τελεσιδικό της μη μετάνοιας, ίσως να ενέχει και τη διάσταση της λήθης, της λησμοσύνης των νεκρών κατά τη «μέση κατάσταση» της ψυχής, ένα οδυνηρό για τους νεκρούς βίωμα, όπως απαντάται σε λογοτεχνικές «καταβάσεις στον κάτω κόσμο», ενώ βρίσκεται ακριβώς στον αντίποδα του κέντρου των νεκρώσιμων ακολουθιών και των μνημοσύνων, της μνήμης. Η λήθη μοιάζει να βασανίζει την ψυχή παρακάτω (σ. 139, ... πάντες μου ἐπελάθοντο ...), στο δοξαστικό της ἡ' ωδῆς του κανόνα εἰς ψυχρὸ ῥαγοῦντα: Ξεχασμένος από όλους ζητά να τη θυμάται ο φύλακας ἀγγέλός της· στο αμέσως επόμενο (Καὶ νῦν) ρωτά την Θεοτόκο πώς την ξέχασε, και δεν έκαμψε τα σπλάγχνα του γιου της, για να την σώσει.

ειδικά για την κατηγορία των «μέσων» αμαρτωλών, παρόλο που οι προσευχές δεν εξαιρούν κανένα, όπως διατυπώνει –μετά από μία μακρά παράδοση κειμένων που έχουν αναφερθεί στο θέμα– ο Μάρκος Ευγενικός.

Στο όγδοο κεφάλαιο (σσ. 93-106), η έμφαση από τον συγγραφέα δίνεται στις δύο ιδιαίτερες ακολουθίες που επιλέγει να αναλύσει, αναφορικά με το γεγονός του θανάτου, την ακολουθία «*εἰς ψυχοῤῥαγοῦντα*» (την οποία μεταφράζει στο παράρτημα του βιβλίου) και την ακολουθία του νεκρώσιμου ευχελαίου μετά τον θάνατο και την ταφή. Το κύριο σώμα της πρώτης ακολουθίας αποτελούν ο υμνογραφικός κανόνας και τα τροπάρια, καθώς και οι ευχές σε πεζό λόγο.

Ο συγγραφέας σ' αυτό το τμήμα δεν επιμένει τόσο στην ανάλυση της ακολουθίας «*εἰς ψυχοῤῥαγοῦντα*» (σσ. 107-110) αλλά περισσότερο (σσ. 110-126) στη συζήτηση των τριών παραδειγμάτων της εικονογράφησης της, τον κώδικα της Μονής Λειμώνος από τα τέλη του 12ου, τις τοιχογραφίες στη Μονή Χιλανδαρίου από το πρώτο μισό του 13ου και αυτές στην Αγία Σοφία στην Αχρίδα του 14ου αι.²⁰ Η ανάλυση της εικονογράφησης, σε σχέση με την επιλογή και την έμφαση σε κάποια χωρία από το κείμενο, πράγματι αναδεικνύει τη σημασία και τη δομή των αντίστοιχων σκηνών, με τον δραματικό τόνο που τις διατρέχει κάθε φορά. Ταυτόχρονα, σε αυτήν την εικονογράφηση επανέρχονται οι κοινοί –και εικονογραφικά– τόποι, όπως τους έχει αναλύσει ο συγγραφέας στα προηγούμενα κεφάλαια, όσον αφορά τη στιγμή του θανάτου, την «*προσωρινή κρίση*» και τη «*μέση κατάσταση*» της ψυχής (όπως η έξοδος της γυμνής ψυχής από το σώμα, η διεκδίκησή της από αγγέλους και δαίμονες, το ζύγισμα των πράξεων, ο σκοτεινός Άδης), μαζί με επιπλέον δραματικές λεπτομέρειες που προκύπτουν καθαρά από την αφήγηση του κανόνα (το αίτημα της ψυχής να γίνει το σώμα βορά των άγιων θηρίων και ορνέων, ο ξυλοδαρμός της ψυχής από τους δαίμονες, η Θεοτόκος που μεσιτεύει/παρακαλεί σ/τον γιό της για τον έλεο προς την ψυχή). Τελικά, η εικονογράφηση επεκτείνει την αφήγηση του κειμένου του κανόνα, ενώ ταυτόχρονα δραματοποιεί κάποιες λεπτομέρειές του, σίγουρα ενισχύοντας με μεγαλύτερη ένταση την εντύπωσή τους για το κοινό. Στην ενότητα που κλείνει αυτό το υποκεφάλαιο (σσ. 124-126) ο συγγραφέας αναρωτιέται για τους λόγους απήχησης αυτού του κειμένου και τον τρόπο λειτουργίας του –σε συνδυασμό με την απεικόνισή του–, στο μέσο και ύστερο Βυζάντιο.

20. Αυτό το τμήμα βασίζεται σε παλαιότερο άρθρο του συγγραφέα, V. MARINIS, 'He Who Is at the Point of Death': The Fate of the Soul in Byzantine Art and Liturgy, *Gesta* 54 (2015), 59-84.

Η ανάλυση του κανόνα από τον Μαρίνη (σσ. 107-110) και η σχέση της με τις εικαστικές αναπαραστάσεις της είναι υποδειγματική. Θα πρόσθετα μόνο μερικά πρόσθετα σχόλια. α) Δεν είναι σαφές από πού προκύπτει, στην α' ωδή ή αλλού, ότι το υποκείμενο του λόγου είναι ένας μοναχός –και όχι λαϊκός ή οποιοσδήποτε χριστιανός– που πεθαίνοντας τον θρηνούν άλλοι μοναχοί (σ. 108). Η αποστροφή εξάλλου, *Καλοί μου φίλοι και γνωστοί*, στην αρχή του πρώτου τροπαρίου της αμέσως επόμενης γ' ωδής δείχνει περισσότερη προς αυτήν την κατεύθυνση²¹. Πράγματι ο θεατής μόνο από την ανάλυση της εικονογραφίας (σσ. 110 κ.ε.) διαπιστώνει ότι ο απεικονιζόμενος ψυχορραγών και θανών είναι ένας μοναχός, ωστόσο στο ίδιο το κείμενο ο αναγνώστης δε διακρίνει αυτή την αποκλειστική ιδιότητα. β) Η στ' ωδή μοιάζει σαν να είναι η έκφραση της τελευταίας επιθυμίας απ' αυτόν που πεθαίνει: να ριξουν το σώμα του στα σκυλιά και όχι να το ψάλλουν, για να κακοποιηθεί όπως και η ψυχή του που θα υποστεί φοβερά βασανιστήρια. (σσ. 108, 112-113, 116). Η σκηνή ανακαλεί μία μεταχείριση για το αναλώσιμο ανθρώπινο σώμα που δεν είναι ανοίκεια στην υμνογραφία με ανάλογη θεματική²².

21. Παρόμοιες υμνογραφικές σκηνές και αποστροφές, για παράδειγμα στην εξόδιο ακολουθία που αφορά γενικά τους κεκοιμημένους, συνηγορούν στην υπόθεση ότι η ακολουθία *εἰς ψυχορράγοντα* ίσως να μην αφορά μόνον ένα μοναχό. Πρβλ. το παρακάτω ιδιόμελο (ἦχος β') που αποδίδεται στον Ιωάννη Δαμασκηνό: *Οἶμοι, οἶον ἄγωνα ἔχει ἡ ψυχὴ, χωριζομένη ἐκ τοῦ σώματος! Οἶμοι, πόσα δακρύνει τότε, καὶ οὐχ ὑπάρχει ὁ ἐλεῶν αὐτήν! Πρὸς τοὺς Ἀγγέλους τὰ ὄμματα ῥέπουσα, ἄπρακτα καθικετεύει πρὸς τοὺς ἀνθρώπους τὰς χεῖρας ἐκτείνουσα, οὐκ ἔχει τὸν βοηθοῦντα. Διό, ἀγαπητοί μου ἀδελφοί, ἐννόησαντες ἡμῶν τὸ βραχὺ τῆς ζωῆς, τῷ μεταστάντι τὴν ἀνάπαισιν, παρὰ Χριστοῦ αἰτησώμεθα, καὶ ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν τὸ μέγα ἔλεος, ἢ το δοξαστικό στο τέλος της ακολουθίας, όπως αρχίζει, *Ὁρῶντές με ἄφωνον καὶ ἄπνον προκείμενον, κλαύσατε πάντες ἐπ' ἐμοί, ἀδελφοί καὶ φίλοι, συγγενεῖς καὶ γνωστοί ...**

22. Ἦδη αναφέραμε τον κανόνα της ακολουθίας του Ψυχασάββατου ως ομαδικό μνημόσυνο ... *τῶν ἀπ' αἰῶνος κοιμηθέντων εὐσεβῶς ...* Με βάση το συναξάριο της ημέρας, ἐπειδὴ τινες ἄωρον πολλάκις ἐπὶ ξένης ὑπέστησαν θάνατον, ἐν θαλάσῃ τε καὶ ἀβάτοις ὄρεσι, κρημνοῖς τε καὶ χάσμασι, καὶ λοιμοῖς καὶ λιμοῖς καὶ πολέμοις καὶ ἐμπρησμοῖς καὶ κρυμοῖς, καὶ ἄλλους παντοίους θανάτους ὑπομεμενηκότες ἴσως δέ, καὶ πένητες ὄντες καὶ ἄποροι, καὶ τῶν νενομιμένων ψαλμοδιῶν καὶ μνημοσύνων οὐκ ἔτυχον φιλανθρωπῶς οἱ θεῖοι πατέρες κινούμενοι, κοινῶς μνεῖαν τούτων ἀπάντων τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν ποιῆσθαι ἐθέσπισαν ... Κατὰ κάποιο τρόπο η συγκεκριμένη επιμνημόσυνη ακολουθία μνημονεύει όλους τους άγνωστους ή ξεχασμένους νεκρούς. Πολλούς τρόπους τραγικών και απευκταίων θανάτων αφηγείται με εμφατικό τρόπο ο κανόνας της ακολουθίας: ξαφνικούς βίαιους θανάτους από κακοποιήσεις και φόνους, θανατικά, κεραυνούς, πλημμύρες, δάγκωμα από φίδι, ποδοπατημένους από άλογα, πνιγμούς, δηλητηριάσεις,

γ) Η απεικόνιση του Άδη (σσ. 118-120, εικ. 34-35) ως μία γενειοφόρος κεφαλή σε προφίλ που περιμένει να καταπιεί την ψυχή, αφορά μία διαφοροποιημένη εικονογραφικά λεπτομέρεια, που δεν έχει εξακριβωθεί περαιτέρω η προέλευσή της. Μέχρι τώρα έχει επισημανθεί η αχόρταγη πλευρά του Άδη, ενώ στην παρούσα περίπτωση περισσότερο συμβολοποιείται ο Κάτω Κόσμος, όπως υπάρχει σε αρκετά παραδείγματα επίσης σε μικρογραφημένα χειρόγραφα²³. δ) Στην τελευταία θ' ωδή, έχει οριστικά επικρατήσει η πραγματικότητα του Άδη. Η επίκληση του θεού πλέον δεν έχει νόημα, και στην ατιμόσφαιρα κυριαρχεί το ψαλμικό για το αμετάκλητο του Άδη (Ψαλμ. 6.6), όπως ήδη αναφέρθηκε. Μόνη ελπίδα για την ψυχή στην κόλαση που ζει, οι προσευχές των ζωντανών, αφού η ίδια δεν μπορεί να επικαλεσθεί τη βοήθεια του θεού, ούτε ο Χριστός, η Θεοτόκος και οι άγιοι τη θυμούνται από μόνοι τους.

Τελευταίο υποκεφάλαιο (σσ. 126-130) αποτελεί η σύντομη ανάλυση της ακολουθίας του νεκρωσίου ευχελαίου. Εδώ εξετάζεται εισαγωγικά η εξέλιξη του απλού Ευχελαίου, σε σχέση με τη μετατροπή του μυστηρίου γι' αυτήν την ιδιαίτερη περίπτωση, μίας ακολουθίας δηλαδή που προσαρμόζεται με ανάλογη δομή και αιτήματα των ευχών/προσευχών, παρακαλώντας για την ψυχή που έχει φύγει απροετοίμαστη από αυτόν τον κόσμο. Μάλιστα στα πρωτότυπα μέρη αυτής της ακολουθίας επανέρχονται γνωστά θέματα για τις «έγνοιες» της ψυχής μετά θάνατον, το λύσιμο από τα δεσμά και τη λύτρωση από τα σκοτάδια του Άδη, τη συγχώρηση των εν ζωή αμαρτημάτων με το κάψιμο του καταστίχου όπου είναι γραμμένα, και τη διαγραφή μέσα από το έλεος και την αγάπη του Χριστού προς τον άνθρωπο. Το έντονο αίτημα για συγχώρηση και η παρουσία

στραγγαλισμούς, ανθρώπους που έγιναν βορά θηρίων, πετεινών και ερπετών. Μία τέτοια απευκαταία τύχη σαν να ζητά εδώ η ψυχή για το σώμα της.

23. Και αυτή η πλευρά του Άδη απαντάται σε μικρογραφίες κωδίκων από τη μεσοβυζαντινή περίοδο, όπως στην παρακάτω από τον κώδικα Barberinus gr. 372, φ. 237v (https://digi.vatlib.it/view/MSS_Barb.gr.372), ένα μικρογραφημένο ψαλτήριο του τέλους του 11ου αι., συνοδεύοντας το σχετικό χωρίο (Ψαλμ. 143 4, *ἄνθρωπος ματαιότητι ὁμοιώθη, αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὥσει σκιά παράγουσιν*): πρόκειται για την απεικόνιση της αλληγορικής αφήγησης για την ανθρώπινη ζωή, με τις μορφές του θανάτου ως μονοκέρωτος και του Άδη μαζί ως γενειοφόρου γέροντα και δράκοντα, όπως υπάρχει στον βίο Βαβλαάμ και Ιωάσαφ. Βλ. R. VOLK (εκδ.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos ...*, κεφ. 12.215-256. Για την απεικόνιση αυτή βλ. ενδεικτικά, Ε. ΣΑΜΠΑΝΙΚΟΥ, Η εικονογράφηση της σκηνής του «μαινομένου μονοκέρωτος» από το μυθιστόρημα «Βαβλαάμ και Ιωάσαφ» στην ελλαδική μεταβυζαντινή τοιχογραφία, *Δωδώνη* 19 (1990), 127-158. Ο γράφων ετοιμάζει σχετική μελέτη για τη συγκεκριμένη αλληγορική αφήγηση το αμέσως επόμενο διάστημα.

της φωτιάς, όπως σωστά καταλήγει ο Μαρίνης, δε σημαίνουν απαραίτητα και ομοιότητα με το καθολικό «καθατήριον», αλλά περισσότερο τη στήριξη αυτών των αιτημάτων –όπως ήδη έχουμε δει– σε ευαγγελικά χωρία και τον λόγο του ίδιου του Χριστού²⁴.

Παραβιάζοντας τη σειρά μέσα στο βιβλίο και πριν αναφερθώ στα συμπεράσματα, μία σύντομη μόνο κριτική για την εξαιρετική στα αγγλικά μετάφραση του κανόνα από την ακολουθία «εἰς ψυχρῶραγοῦντα» (σσ. 135 κ.ε.). Ως ένα πρώτο σχόλιο, –πιστεύω– θα αναδεικνύονταν περισσότερες παραμέτρους του υμνογραφικού κειμένου, αν συνόδευαν το κείμενο –σε ένα είδος υπομνήματος πηγών– οι ενδείξεις για οφειλές σε βιβλικά και ευαγγελικά χωρία²⁵. Επίσης επισημαίνονται λίγα τυπογραφικά²⁶ και εναλλακτικές προτάσεις για ελάχιστα σημεία στη μετάφραση²⁷.

24. Πέρα από την κύρια μελέτη του π. Δημητρίου Τζέρπου για το νεκρώσιμο ευχέλαιο στην οποία ανατρέχει ο Μαρίνης, αξίζει κανείς να δει και μεταγενέστερες μελέτες του ίδιου, όπως το πρωτοπρεσβ. Δ. ΤΖΕΡΠΟΣ, *Ἡ καταχρηστική τέλεση τοῦ μυστηρίου τοῦ Ἁγίου Εὐχελαίου, στο: Ἡ ὑγεία καὶ ἡ ἀσθένεια στὴ λειτουργικὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας. Πρακτικὰ Γ' Πανελληνίου Λειτουργικοῦ Συμποσίου (20-22.10.2008)*, Ἀθήνα 2009, 277-291. Σε αὐτὴ τὴ μελέτῃ ἀναδεικνύεται περισσότερο ὅτι ἡ καθιέρωση τῆς ὁποίας νεκρώσιμης παραλλαγῆς τοῦ μυστηρίου τοῦ ευχελαίου, ὡς πρὸς ἀρκετὰ ἐπιμέρους στοιχεῖα τοῦ, τὴ χρῆση τοῦ νεκροῦ σώματος, τὴν καύση τοῦ χαρτιοῦ τοῦ βουτηγμένου στο λάδι, κλπ., ἀπάδει τῆς τελέσεως τοῦ μυστηρίου με θεραπευτικὸ σκοπὸ, ἐνῶ ἀποτελοῦσε ἐπιρροή τῆς καταχρηστικῆς τέλεσός τοῦ με συγχωρητικὸ σκοπὸ ἀπὸ τὴ λατινικὴ ἐκκλησία.

25. Για παρὰδειγμα, βλ. *Κλῖνον τὸ οὖς σου ...* (ῥδὴ γ', θεοτοκίον· πρβλ. *Ψαλμ.* 85.1)· *σύραντες ἔξω* (ῥδὴ ζ', Δόξα πατρί ...) και *...χεῖρας μου δεθῆναι καὶ πόδας ἐξωσθῆναι*. (ῥδὴ ζ', πρῶτο τροπάριο· πρβλ. *Εὐαγγέλιο Ματθαίου* 22.13 ἀπὸ τὴν Παραβολὴ τῶν Βασιλικῶν Γάμων), *οὐκ ἔνι γὰρ ἐν ᾗδῃ μνημονεύειν τὸν Κύριον* (ῥδὴ θ', πρῶτο τροπάριο· πρβλ. *Ψαλμ.* 6.6, βλ. καὶ παραπάνω σημ. 18-19)· *... εἰς πῦρ βληθήσομαι*. (ῥδὴ θ', πρῶτο τροπάριο· πρβλ. *Εὐαγγέλιο Ματθαίου* 25.41)· τέλος στο ἴδιο σημεῖο τοῦ κανόνα, ἡ ἀναφορά, ἡ ἐπὶκλιση τοῦ θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, *Θεοῦ οὐκ ἐγὼ μνησθήσομαι*· ἀλλὰ καὶ ἡ ἀντίστοιχη τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν θεό, *Θεὸς οὐκ ἐμοῦ μνησθήσεται*, με σωστικὸ σκοπὸ καὶ ἀπὸ τὰ δύο υποκείμενα, ἀνακαλοῦν τὰ χωρία μνησθήσονται τοῦ ὀνόματός σου ἐν πάσῃ γενεᾷ καὶ γενεᾷ. (πρβλ. *Ψαλμ.* 44.18) καὶ μνήσθητί μου, ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου (πρβλ. *Εὐαγγέλιο Λουκά* 23.42).

26. Ἀς διορθωθοῦν σε *ἀγαπητὸν* (ῥδὴ γ', πρῶτο τροπάριο), *ἐκτείνω* (ῥδὴ δ', πρῶτο τροπάριο), *Σῶζεσθε* (ῥδὴ ε', δεῦτερο τροπάριο), *ἐκ ψυχῆς* (ῥδὴ ζ', ... Καὶ νῦν ...), *φοβερόν* (ῥδὴ ζ', πρῶτο τροπάριο), *Ἄν ἐπανεέλθῃτε ...* (ῥδὴ ζ', ... Δόξα Πατρὶ ...), *μνήσθητί μου* (ῥδὴ η', ... Δόξα Πατρὶ ...), *ἄδον* (ῥδὴ θ', ... Δόξα Πατρὶ ...). Πρβλ. κάποια τυπογραφικὰ ἐπίσης στα παρακάτω σημεία: σ. 12 σημ. 28 (στο λατινικὸ κείμενο), σ. 105 σημ. 101 (ἐνθῶ).

27. Τὸ ρῆμα *σῶζω* (ῥδὴ ε', δεῦτερο τροπάριο, καὶ Δόξα Πατρὶ ... Καὶ νῦν ...),

Ο Μαρίνης πραγματικά έχει καταφέρει να εντοπίσει και να αναδείξει τα κεντρικά σημεία της πίστης γύρω από τον θάνατο και τη ζωή της ψυχής μετά απ' αυτόν [την ίδια την ώρα του θανάτου, τη «μερική κρίση» της ψυχής που ακολουθεί («*provisional judgment*»), τη «μέση κατάσταση» στην οποία εισέρχεται η ψυχή («*intermediate state*») σε έναν «νοητό» Παράδεισο ή Άδη, για να παραμείνει μέχρι τη Δευτέρα Παρουσία], θέματα τα οποία αποδίδονται με «αισθητούς» όρους και «αισθητές» εικόνες μέσα από κείμενα και απεικονίσεις. Το τελικό αποτέλεσμα είναι ένα βιβλίο εξαιρετικό, όσον αφορά το επίπεδο έρευνας, τη συμβολή του στην κάλυψη ενός κενού στη συγκεκριμένη θεματική, ένα χρήσιμο εγχειρίδιο για πολλές περιοχές στις βυζαντινές σπουδές, με πολύ υψηλή ποιότητα και επιμέλεια της έκδοσης²⁸.

ενδεχομένως να είναι σωστότερο να μεταφρασθεί με τη σημασία του «προφταίνω την τελευταία στιγμή»- δηλαδή «*May you all be in time, beloved ones and appear ...*», «*Come in time, O great angelic power of God, Michael, ...*», και «*Come in time, you too, O pure and immaculate one, ...*», με την έννοια που χρησιμοποιείται στην ελληνική μέχρι σήμερα, σε φράσεις όπως *σώσε, Παναγία, βόηθα., σώσον, έλέησον.* ή *να μη σώσω* επίσης, το ... *μνησθέντες μου οὖν, αγαπητοί, τῆς πρὸς ὑμᾶς ὁμιλίας, μνεῖαν ποιείσθε μου.* (ὥδη ζ', πρώτο τροπάριο), ίσως είναι πιο σωστό να μεταφρασθεί ως «*Remembering therefore, beloved ones, my company with you, mention/support me*».

28. Θα ήταν ενδεχομένως πρακτικότερο, αν οι παραπομπές δεν καταχωρούνταν ως σημειώσεις στο τέλος του βιβλίου, καθώς με την πληθώρα των πληροφοριών και τα πολλά παραθέματα ελληνικού κειμένου που περιέχουν (σσ. 141-166), ο αναγνώστης χρειάζεται συνεχώς να ανατρέχει σε αυτές. Ένα επιπλέον χρήσιμο εργαλείο για την παρακολούθηση των θεμάτων στη ροή του βιβλίου θα ήταν ένα παράρτημα με τα πιο σημαντικά βιβλικά χωρία από την Παλαιά και την Καινή Διαθήκη που φαίνεται να είχαν παγιωθεί στη θεώρηση του βυζαντινού κόσμου σε σχέση με τον θάνατο και τη μεταθανάτια ζωή. Παρακάτω ορισμένα ενδεικτικά, όπως τα παρακάτω χωρία από τους Ψαλμούς: ... *ἀποστραφήτωσαν οἱ ἁμαρτωλοὶ εἰς τὸν Ἄδην ...* (Ψαλμ. 9.18),... *Κύριε, ἀνήγαγες ἐξ ἄδου τὴν ψυχὴν μου, ἔσωσάς με ἀπὸ τῶν καταβαινόντων εἰς λάκκον. ...* (Ψαλμ. 29.4), ... *ἄνθρωπος, ὥσει χόρτος αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὥσει ἄνθος τοῦ ἀγροῦ, οὕτως ἐξανθήσει· ὅτι πνεῦμα διήλθεν ἐν αὐτῷ, καὶ οὐχ ὑπάρξει καὶ οὐκ ἐπιγνώσεται ἔτι τὸν τόπον αὐτοῦ. ...* (Ψαλμ. 102.15-16)· την παραβολή του πλούσιου και του φτωχοῦ Λαζάρου (Λουκ. 16.19-31), την παραβολή για τους Βασιλικούς Γάμους (Λουκ. 14.15-24), την περιγραφή της Δευτέρας Παρουσίας (Ματθ. 25.31-46), την έγερση του Λαζάρου (Ιω. 11.11-44), ... *ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου μοναὶ πολλαὶ εἰσίν. ...*» (Ιω. 14.2), την ανάσταση του Χριστοῦ και την ανάσταση των νεκρῶν (Α΄ Κορ. 15.35-58), κ.ά. Αντίστοιχο παράρτημα με τα πατερικά, ασκητικά, αγιολογικά, υμνογραφικά, δογματικά χωρία, επίσης θα διευκόλυνε την επισκόπηση των κειμένων που έχουν χρησιμοποιηθεί στη μελέτη.

Κλείνοντας, τα συμπεράσματα (σσ. 131-134) δικαιώνουν πράγματι το εγχείρημα και τον τρόπο προσέγγισης αυτής της μελέτης, πάνω σε ένα θέμα τόσο κεντρικό, τη χριστιανική θέση του βυζαντινού πολιτισμού για τη ζωή μετά θάνατον. Ο συγγραφέας συνοψίζει (για την «προσωρινή κρίση» και τη «μέση κατάσταση» της ψυχής, τον Παράδεισο και τον Άδη), πώς αυτές οι αφηγήσεις και οι εικόνες εμπνέονται στη λεπτομέρειά τους από την επικαιρότητα της κάθε περιόδου, και πώς οι λαϊκές χριστιανικές πεποιθήσεις αλληλοτροφοδοτούνται με την πιο οργανωμένη διατύπωση της θεολογικής συζήτησης σε σχέση με το καίριο –και τότε– για κάθε άνθρωπο θέμα. Στις τελευταίες παραγράφους, πολύ εύστοχα αναδεικνύονται διαστάσεις του θέματος που πράγματι περιέχουν δυνατότητες για την περαιτέρω ανάπτυξη και διερεύνησή του. Όσο κι αν ηχούν ως κάτι οριστικό η «προσωρινή κρίση» και η «μέση κατάσταση» της ψυχής στον άλλο κόσμο (είτε αυτή οδηγείται στον Άδη είτε στον Παράδεισο), η εξέταση επιμέρους πτυχών αυτού του σημαντικού για τη βυζαντινή πίστη ζητήματος φαίνεται ότι άφησε χαραμάδες για τη διεύρυνση ελπίδας όσον αφορά τη δυνατότητα παροχής του θεϊκού ελέους²⁹. Ίσως και αυτή η «οικονομία» στον αντίποδα της λογικής ανταπόδοσης κάνει κατανοητό –με όλα τα κενά του– το σύστημα των απόψεων για τον θάνατο και τη μεταθανάτια ζωή στο Βυζάντιο. Παρά τις όποιες «εκκρεμότητες» αφήνει να αιωρούνται, απέναντι στη συστηματική θεώρηση του

29. Όπως και σήμερα, ο δημοφιλής λόγος εμπνέεται μεν από το άγνωστο του θανάτου χωρίς ταυτόχρονα να τον θεωρεί ως κάτι τελεσίδικο (βλ. για παράδειγμα το τραγούδι του Nick Cave, *Death Is Not The End*), τα «έκειθεν» του άλλου κόσμου και τότε αποτελούσαν ένα ερωτηματικό για τον άνθρωπο, και σε τέτοιο πνεύμα –και τόνο διανοητικής ελευθερίας– απευθύνεται η δραματική αποστροφή στο παρακάτω ποίημα του Ιωάννη Μαυρόποδα, τον 11ο αι. προς τον εγερθέντα από τους νεκρούς Λάζαρο: (εκδ. de LAGARDE, 80.) *Εἰς τὸν ἅγιον Λάζαρον τὸν τοῦ Χριστοῦ φίλον διὰ τὴν σιωπὴν τῶν ἐκεῖθεν. / Τῶν ἐν νεκροῖς ἡγγεῖλας οὐδὲν οὐδόλως, / ἐκεῖθεν ἐλθὼν, Λάζαρε, Χριστοῦ φίλε, / οὐ πρᾶξιν αὐτῶν, οὐ δίαιταν, οὐκ ἔθῃ / οὐδ' οἷος αὐτοῖς χώρος οὐδ' οἷος νόμος. / καὶ τίς χάρις σοι τῆς ἐγέρσεως χάριν, (5) / εἰπόντι μηδὲν τῶν ἐκεῖθεν μηδόλως. / ὄντως ἀληθὴς τυγχάνων Χριστοῦ φίλος, / ἔγνωσ σιωπᾶν πᾶν ἀπόρρητον φίλον».* (ΜΤΦ. *Για τον ἅγιο Λάζαρο, τον φίλο του Χριστοῦ, λόγω της σιωπῆς του (Λαζάρου) για τα πράγματα του άλλου κόσμου. / Απολύτως τίποτα δεν ανάγγειλες από τον Κάτω Κόσμο, / έχοντας ἔλθει (πίσω) από 'κεί, Λάζαρε, του Χριστοῦ φίλε, / καμιά πράξη τους, πώς περνούν, τίποτα συνήθειες. / ούτε πώς είναι ο τόπος τους και πώς νομοθετούν. / ἄρα λοιπόν ποιο είναι το καλὸ από την ἐγερσή σου, / αφού τίποτα δε (μας) λες απολύτως απ' ὅσα εἶδες. / Ὄντως ἐπειδὴ εἶσαι φίλος ἀληθινὸς του Χριστοῦ, / ξέρεις και να κρατᾶς (σιωπᾶς για) κάθε μυστικὸ του φίλου (σου).*

ζητήματος από την καθολική εκκλησία, η έμφαση στο γεγονός της Ανάστασης και το κίνητρό της από αγάπη αίρουν τα όποια αδιέξοδα της πίστης που αφήνει η συστηματική «θεολογία»· αυτό τονίζει εμφατικά και με ενάργεια στην ενότητα με την οποία κλείνει το άρθρο της η Barbara Saylor Rodgers για τον Ρωμανό Μελωδό και το κοντάκιο για την έγερση του Λαζάρου: «*Despite the emphasis on faith through the first part of the kontakion, Romanos reveals that what ensures eventual resurrection is in fact love (18.10): οὐκ ἀπόλλεις γὰρ τὸν ποθοῦντά σε (you will not destroy the one who loves you)*»³⁰. Αυτό προκύπτει τόσο από τις πιο οργανωμένες απόψεις, όπως εκφράζονται στο ύστερο Βυζάντιο, όσο και τις επιθανάτιες ακολουθίες και το κλίμα που αποπνέουν για την αγωνιώσα ψυχή. Η τελευταία πινελιά, στα συμπεράσματα του βιβλίου του Μαρίνη, με τη σύντομη παρουσίαση της μετά-το-Βυζάντιο ζωής των απεικονίσεων του κανόνα «εἰς ψυχὸρῶργοῦντα» αλλά και της εντελώς πρόσφατης –μέχρι και τις τελευταίες δεκαετίες– ορθόδοξης σκέψης αναδεικνύει τα όρια του χριστιανικού στοχασμού για το γεγονός του θανάτου και της πίστης για τη μετά θάνατον τύχη της ψυχής μέχρι και σήμερα³¹.

ΜΑΝΟΛΗΣ Σ. ΠΑΤΕΔΑΚΗΣ
Πανεπιστήμιο Κρήτης

30. Βλ. RODGERS, Romanos Melodos on the Raising of Lazarus., 828-829. Για τις «θεολογικές εκκρεμότητες» στο λόγο της ορθόδοξης εκκλησίας για τα μετά θάνατον, βλ. Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, Ἀθήνα 2009, σσ. 253-264.

31. Ένα πολύτιμο αλλά παραγνωρισμένο βιβλίο πάνω στο θέμα, δημοσιευμένο αρκετά νωρίτερα, στα 1901, είναι το *Μελέτη περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς καὶ περὶ ἱερῶν μνημοσύνων*, γραμμένο από τον Άγιο Νεκτάριο (Κεφαλά) μητροπολίτη Πενταπόλεως, ανατυπωμένο και μέχρι πρόσφατα στην Αθήνα.