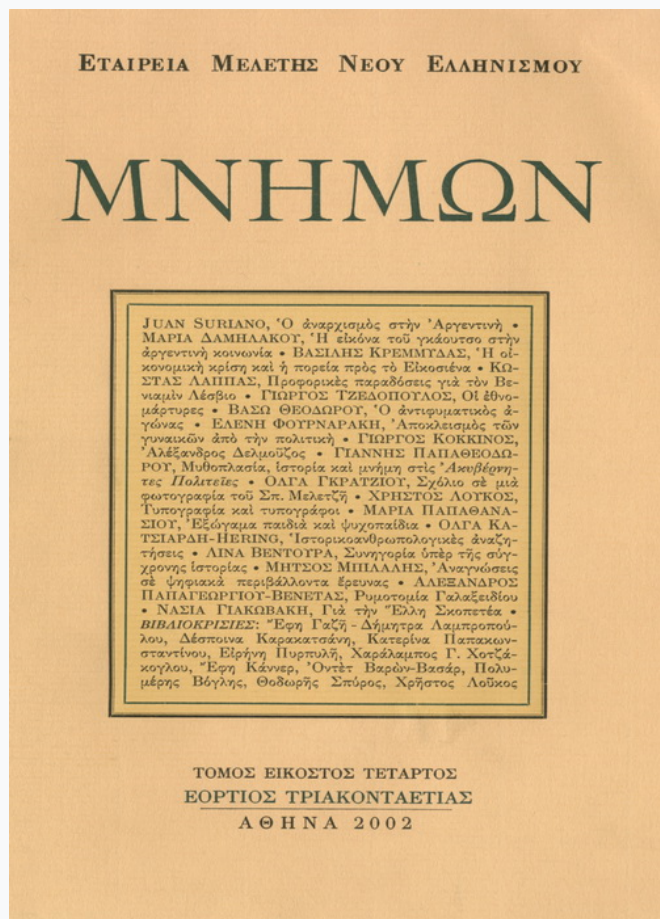


Μνήμων

Τόμ. 24, Αρ. 2 (2002)



ΕΘΝΙΚΗ ΟΜΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΣΥΜΒΟΛΙΚΗ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΤΟΥ 19ου ΑΙΩΝΑ. ΟΙ ΕΘΝΟΜΑΡΤΥΡΕΣ

ΓΙΩΡΓΟΣ ΤΖΕΔΟΠΟΥΛΟΣ

doi: [10.12681/mnimon.737](https://doi.org/10.12681/mnimon.737)

Βιβλιογραφική αναφορά:

ΤΖΕΔΟΠΟΥΛΟΣ Γ. (2002). ΕΘΝΙΚΗ ΟΜΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΣΥΜΒΟΛΙΚΗ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΤΟΥ 19ου ΑΙΩΝΑ. ΟΙ ΕΘΝΟΜΑΡΤΥΡΕΣ. *Μνήμων*, 24(2), 107-143. <https://doi.org/10.12681/mnimon.737>

ΓΙΩΡΓΟΣ ΤΖΕΔΟΠΟΥΛΟΣ

ΕΘΝΙΚΗ ΟΜΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΣΥΜΒΟΛΙΚΗ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΤΟΥ 19ου ΑΙΩΝΑ ΟΙ ΕΘΝΟΜΑΡΤΥΡΕΣ

Νεομάρτυρες

Η εξέταση των νεομαρτύρων της ορθόδοξης χριστιανικής πίστης επί οθωμανικής κυριαρχίας αποτελεί πρόσφορο έδαφος για τη διερεύνηση όψεων της κοινωνικής πραγματικότητας στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Οι σχέσεις ανάμεσα σε χριστιανούς και μουσουλμάνους, ο εξισλαμισμός, η λειτουργία και η θέση του οθωμανικού ιεροδικείου, οι αλληλοεπιδράσεις λόγιας (elite) και λαϊκής (popular) κουλτούρας, ο θρησκευτικός συγκρητισμός και η αποκρυστάλλωση ιδεολογικών θέσεων ανάμεσα στους χριστιανούς της Αυτοκρατορίας είναι μερικές από αυτές.¹ Εδώ θα ασχοληθούμε με τη μετεξέλιξη της μορφής του μάρτυρα σε εκείνη του εθνομάρτυρα, διαδικασία που συμβαίνει στην Ελλάδα του 19ου αιώνα στα εκατό χρόνια που μεσολαβούν από την Επανάσταση ως τη διάλυση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Στόχος μας είναι να σκιαγραφήσουμε τον τρόπο, με τον οποίο το θρησκευτικό εννοιακό κεφάλαιο του μαρτυρίου ενσωματώθηκε στην ελληνική εθνική ιδεολογία.

Η έννοια του μαρτυρίου, όπως σμιλεύτηκε κατά την Ύστερη Αρχαιότητα μέσω της διάδρασης χριστιανισμού και ιουδαϊσμού,² εμπεριέχει δύο συστατικά

Πρώτη μορφή του κειμένου αποτέλεσε ανακοίνωση με τίτλο «Νεο-μάρτυρες, εθνο-μάρτυρες, κρυπτο-χριστιανοί: Οι μεταφορές, οι συνειρμοί και οι ανασηματοδοτήσεις των όρων στην ελληνική ιστοριογραφία του 19ου αιώνα», στην ημερίδα *Οθωμανικό παρελθόν και ιστοριογραφία* που οργάνωσε η Εταιρεία Μελέτης Νέου Ελληνισμού στο Πάντειο Πανεπιστήμιο (28 Ιανουαρίου 2000).

1. Δύο πρόσφατες μελέτες που ορίζουν σημαντικές κατευθυντήριες γραμμές της έρευνας περί νεομαρτύρων, η οποία παραμένει ζητούμενο, είναι αυτές της Ελισάβετ Ζαχαριάδου (E. Zachariadou, «The Neomartyr's Message», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 8 (1990-1991) 51-63) και του Φίλιππου Ηλιού (Φ. Ηλιού, «Πόθος μαρτυρίου», *Τα Ιστορικά*, 12/23 (Δεκέμβριος 1995) 267-284).

2. Βλ. D. Boyarin, *Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Στάνφορντ 1999. Ο συγγραφέας εξετάζει την έννοια του μαρτυρίου ως κρίκο αλληλεπίδρασης ανάμεσα στο χριστιανισμό και τον ιουδαϊσμό, οι οποίοι θεωρεί ότι διαμορφώθηκαν παράλληλα.

στοιχεία: από τη μια έχει ομολογιακό χαρακτήρα, είναι ρητή έκφραση πίστης, και από την άλλη προϋποθέτει τον υπέρ και εξαιτίας αυτής θάνατο. Το μαρτύριο είναι κατ' ουσίαν μία *ars moriendi*, ένας τελετουργικός τρόπος θανάτου που ενίοτε έρχεται σε δογματική ένταση με την απαγόρευση της αυτοκτονίας. Η διαδεδομένη στο ποίμνιο λατρεία των μαρτύρων έγινε αντικείμενο διαχείρισης από τους πατέρες της εκκλησίας, όπως ο Βασίλειος, ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος και ο Αυγουστίνος, και οργανώθηκε από την εκκλησία αμέσως μετά την επικράτηση του χριστιανισμού.³ Η ανάδειξη του μάρτυρα σε μείζονα μορφή συνδέεται με τη θεμελιώδη αλλαγή στην αντίληψη του θανάτου και στην κοινωνία μεταξύ του ανθρώπινου και του θείου κατά την Έστερη Αρχαιότητα. Στη διαδικασία αυτή ο μάρτυρας καθίσταται ο κατ' εξοχήν μεσολαβητής ανάμεσα στον άνθρωπο και στο Θεό, προστάτης της κοινότητας και θαυματουργός.⁴ Λόγω των εκατέρωθεν επαφών και αλληλεπιδράσεων, το μαρτύριο κατέχει σημαντική θέση και στις τρεις μεγάλες μονοθεϊστικές θρησκείες της Ανατολικής Μεσογείου, παρά τις επιμέρους σημαντικές διαφορές.⁵

Η μορφή του ορθόδοξου νεομάρτυρα διατηρεί από την Έστερη Αρχαιότητα τα συστατικά στοιχεία της ομολογίας, του τελετουργικού θανάτου, της λαϊκής λατρείας και της διαμεσολάβησης. Όμως, λόγω της διαφορετικότητας των ιστορικών συνθηκών, και επειδή η χριστιανική πίστη δεν τελεί υπό διωγμόν στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, οι μάρτυρες κατά κανόνα δεν καταδικά-

3. B. Flusin, «Martyrs», στο: G. Bowersock - P. Brown - O. Grabar (εκδ.), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Καίμπριτζ Μασσαχουσέτης - Λονδίνο 1999, σ. 567-568.

4. Βλ. P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Σικάγο 1981.

5. Η βιβλιογραφία σχετικά με την έννοια του μαρτυρίου στις τρεις μεγάλες μονοθεϊστικές θρησκείες είναι τεράστια. Από τις πιο πρόσφατες μελέτες, όπου παρατίθεται και η παλαιότερη βιβλιογραφία: για το χριστιανικό μαρτύριο βλ. B. S. Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Καίμπριτζ Μασσαχουσέτης και Λονδίνο 1999. Ειδικά για τους χριστιανούς μάρτυρες στην ισλαμική Ιβηρική Χερσόνησο βλ. K. B. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Καίμπριτζ 1988 και J. A. Coore, *The Martyrs of Cordoba: Community and Family in an Age of Mass Conversion*, Λίνκολν και Λονδίνο 1995. Σχετικά με τους μάρτυρες του Ιουδαϊσμού και του Ισλάμ βλ. αντίστοιχα E. Weiner - A. Weiner, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, Ατλάντα 1991 και M. Talqani, *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam*, Χιούστον 1986. Ως προς τα της ορθόδοξης εκκλησίας σημαντική θα είναι η συμβολή της έκδοσης των πρακτικών του Διεθνούς Αγιολογικού Συμποσίου που πραγματοποιήθηκε στο Εθνικό Ίδρυμα Έρευνών στις 25-28 Νοεμβρίου 1999 με τον τίτλο *Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Οι Νέοι Άγιοι, 8ος-16ος αι.* Για μια θαυμάσια εξέταση των ιστορικών μεταμορφώσεων της έννοιας του μαρτυρίου βλ. το συλλογικό έργο D. Wood (εκδ.), *Martyrs and Martyrologies: Papers Read at the 1992 Summer Meeting and the 1993 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Οξφόρδη 1993.

ζονται από το «κριτήριο» του καδή σε θάνατο ως χριστιανοί, αλλά ως αρνησίθρησκοι. Εφόσον η αποστασία από το Ισλάμ δεν είναι ανεκτή, οι εξισλαμισμένοι χριστιανοί που επιστρέφουν στην παλαιά τους πίστη υφίστανται τη θανατική ποινή. Οι ορθόδοξοι νεομάρτυρες είναι συνήθως εκείνοι οι οποίοι με το θάνατό τους εξαγοράζουν την αποστασία.

Οι νεομαρτυρικοί βίοι δομούνται στερεοτυπικά με βάση τις κυριότερες «στιγμές» του δράματος. Μετά από μια σύντομη συνήθως εισαγωγή σχετικά με την οικογένεια και την καταγωγή του μάρτυρα, περιγράφεται ο πρώτος κρίκος στην αιτιακή αλυσίδα του μαρτυρίου: άλλοτε ο μάρτυρας εξισλαμίζεται (οικειοθελώς ή όχι), άλλοτε συκοφαντείται ως εξισλαμισθείς που αποστάτησε, άλλοτε τίθεται ενώπιον του διλήμματος να χάσει την πίστη ή τη ζωή του λόγω κάποιου (πραγματικού ή όχι) παραπτώματος. Στις περιπτώσεις του εξισλαμισμού ακολουθεί η αφήγηση της περιόδου των τύψεων, κατά την οποία ο μάρτυρας έρχεται συχνά σε επαφή με κάποιον μοναχό ή ιερωμένο· ο τελευταίος συνήθως του υποδεικνύει το μαρτύριο ως λύση εξαγνισμού από τη βαρύτατη αμαρτία της αποστασίας. Ο μάρτυρας επιστρέφει στον τόπο όπου αλλαξοπίστησε, παρουσιάζεται στο ιεροδικείο του καδή και δηλώνει δημόσια ότι απαρνείται το Ισλάμ και επιστρέφει στο χριστιανισμό. Αποποιείται το ισλαμικό του όνομα, οικειοποιείται το παλαιό του χριστιανικό και πετά στο πάτωμα το κάλυμμα της κεφαλής, δηλωτικό του θρησκευματος. Ο καδής προσπαθεί, άλλοτε τάζοντάς του μεγαλεία και άλλοτε φοβερίζοντάς τον, να τον πείσει να μείνει πιστός στο Ισλάμ, αλλά ο μάρτυρας απαντά στερεότυπα: «χριστιανός γεννήθηκα, χριστιανός θα πεθάνω». Μετά την ομολογία και τη σύντομη φυλάκιση του μάρτυρα, στη διάρκεια της οποίας αυτός, αντί να λυγίσει, εμψυχώνεται ακόμη περισσότερο από οράματα ή από τις παραινέσεις των ομοδόξων του, ακολουθούν κατά σειρά η εκτέλεση, ο προσπορισμός του λειψάνου από τους χριστιανούς, η ταφή και η θαυματοποιία.⁶

Το μαρτύριο παρουσιάζεται έτσι ως ένα αυστηρά τυποποιημένο γεγονός. Η αντιπαράθεση των βίων με αποσπάσματα των ιεροδικαστικών αρχείων και

6. Οι δύο μείζονες συλλογές βίων νεομαρτύρων επί οθωμανικής κυριαρχίας είναι το *Νέον μαρτυρολόγιον* του Νικοδήμου του Αγιορείτη (Αθήνα 1961, πρώτη έκδοση Βενετία 1799), και το *Νέον λειμωνάριον* (Βενετία 1819). Ειδικά η εισαγωγή του Νικοδήμου στο *Μαρτυρολόγιο* αποτελεί ίσως την πιο πλήρη και επεξεργασμένη «θεωρία» περί νεομαρτύρων της εποχής. Για μια πρόσφατη εξέταση του Μαρτυρολογίου του Νικοδήμου βλ. Β. Σφυρόερας, «Το “Νέον Μαρτυρολόγιον” του Νικοδήμου Αγιορείτη (Επιστημάνσεις από μια νέα ανάγνωση)», *Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών* 16 (1996-2000), Πρακτικά Συμποσίου «Νικοδήμου Αγιορείτου του Ναξίου πνευματική μαρτυρία», Νάξος 8-11 Ιουλίου 1993, σ. 46-77. Για νεότερα μαρτυρολόγια βλ. Β. Ψευτογκάς, «Μαρτυρολόγια νεομαρτύρων (συγγραφείς, συλλογές και εκδόσεις)», *Πρακτικά θεολογικού συνεδρίου εις τιμήν και μνήμην των νεομαρτύρων* (Θεσσαλονίκη 17-19 Νοεμβρίου 1986), Θεσσαλονίκη 1988, σ. 73-103.

φετβάδες⁷ δείχνει ότι στο πραγματολογικό επίπεδο οι πρωτογενείς πηγές συμφωνούν. Πράγματι, η «περίοδος περισυλλογής» στη φυλακή που ακολουθεί την ομολογία διαρκεί κατά κανόνα τρεις μέρες, ενώ οι αποφάσεις των καδήςδων, όπως παρουσιάζονται στους βίους, συμφωνούν με τις γνωμοδοτήσεις των φετβάδων περί εξισλαμισμού. Επίσης χαρακτηριστικό είναι ότι οι πηγές συμφωνούν ως προς τις γυναίκες που ομολογούν τη χριστιανική τους πίστη: δεν εκτελούνται, αλλά παραμένουν στη φυλακή ώσπου να μετανοήσουν· είναι εύλογο ότι στους λίγους γυναικείους νεομαρτυρικούς βίους η καταδίκη αυτή ισοδυναμεί με ισόβια κάθειρξη. Το στοιχείο που εμφανίζεται, όπως θα περίμενε κανείς, μόνο στους βίους, είναι η όχι σπάνια προτροπή του καδή στο μάρτυρα να λυπηθεί τη ζωή του και να ζήσει κρυπτοχριστιανικά. Άδηλες φυσικά παραμένουν στους βίους οι ιστορίες των επίδοξων μαρτύρων που, πειθόμενοι σε τέτοιου είδους παραινήσεις ή φοβέρες, άλλαξαν γνώμη, συντασσόμενοι τελικά με το μεγάλο πλήθος εκείνων για τους οποίους οι κραδασμοί του εξισλαμισμού δεν υπήρξαν τόσο καταστρεπτικοί.

Όπως και στους βίους των παλαιών μαρτύρων, που αποτελούν άλλωστε το πρότυπο, οι νεομαρτυρικοί βίοι παρουσιάζουν ως σημαντικότερη προϋπόθεση του μαρτυρίου το δημόσιο χαρακτήρα της ομολογίας. Ο μάρτυρας ομολογεί στο ιεροδικείο· η εκτέλεσή του λαμβάνει χώρα ενώπιον κοινού, σε κάποιο ανοιχτό χώρο εντός ή εκτός της πόλης. Το γεγονός ότι το ιεροδικείο εδρεύει σε μια οθωμανική πόλη καθιστά το μαρτύριο ένα ιδιότυπο αστικό δρώμενο, το οποίο φαίνεται ότι κατά τα τέλη του 18ου και τις αρχές του 19ου αιώνα, όποτε και παρατηρείται διόγκωση του φαινομένου, δεν ήταν σπάνιο, ειδικά στις πόλεις των δυτικών μικρασιατικών παραλίων και τα κοντινά νησιά.⁸ Όμως το

7. Ειδικά ως προς το ζήτημα χρήσιμη είναι η έκδοση αποσπασμάτων από ιεροδικαστικά αρχεία και φετβάδων που έγινε από τη Βουλγαρική Ακαδημία Επιστημών με τον τίτλο: *Osmanski izvori za islamizatsionnitate protsesi na Balkanite XVI-XIX v.* [Οθωμανικές πηγές για τη διαδικασία του εξισλαμισμού στα Βαλκάνια, 16ος-19ος αιώνας], Σόφια 1990. Για μια υποδειγματική συνεξέταση οθωμανικών πηγών και βίων νεομαρτύρων που, με αφορμή το θάνατο ενός εξισλαμισμένου νεαρού Εβραίου στο Samokon της σημερινής Βουλγαρίας στα μέσα του 16ου αιώνα, αναλύει σε βάθος τις αντιλήψεις και πρακτικές σχετικά με την αποστασία βλ. R. Gradeva, «Apostasy in Rumeli in the Middle of the Sixteenth Century», *Arab Historical Review for Ottoman Studies* 22 (2000) 29-72.

8. Σύμφωνα με τον Αθανάσιο τον Πάριο, συγγραφέα του βίου του Μάρκου του Νέου, ο μάρτυρας επιχείρησε το 1801 να επιστρέψει στο Κουσάντασι, όπου είχε εξισλαμιστεί, για να μαρτυρήσει, αλλά ο παλαιός πνευματικός του πατέρας τον απέτρεψε από το ταξίδι (όχι όμως και από το μαρτύριο), με το επιχείρημα ότι «οι Αγαρηνοί ήσαν κατά των Χριστιανών εξηγριωμένοι, από την οικοδομήν της νέας Εκκλησίας, και από το μαρτύριον του Νέου Γεωργίου [πρόκειται για το νεομάρτυρα Γεώργιο τον Εφέσιο], οπού ήδη προ ολίγον, ήτοι τον Απρίλλιον μήνα έγινε» (*Νέον λειμωνάριον*, μέρος Β', ό.π., σ. 87-88). Έτσι ο Μάρκος μαρτύρησε στην κοντινή Χίο.

μαρτύριο, εκτός από την ομολογία του πάσχοντος, χρειάζεται και τη μαρτυρία του αυτόπτη μάρτυρα. Συνήθως αυτός είναι που συγγράφει το βίο, πιστοποιώντας έτσι την αλήθεια των συμβάντων. Ενίοτε μάλιστα πρόκειται για το συνοδό του μάρτυρα, μοναχό ή ιερωμένο, που αναλαμβάνει τόσο το έργο της καθοδήγησης και ψυχολογικής στήριξης του μάρτυρα στη δοκιμασία που τον περιμένει, όσο και εκείνο της εξιστόρησης. Το ίδιο το γεγονός της καταγραφής αποτελεί το τελευταίο συμβάν στην αλυσίδα της διήγησης του νεομαρτυρικού βίου, εκείνο που κατακυρώνει το μαρτύριο εντάσσοντάς το σε ένα σώμα πιστοποιημένων, «έγκυρων» αφηγήσεων.

Μαρτυρολογία

Όταν ο Νικόδημος ο Αγιορείτης εξέδωσε την πρώτη σημαντική συλλογή βίων νεομαρτύρων το 1799, αναφερόταν σε ένα κοινό που ήταν εξοικειωμένο με τη μορφή του νεομάρτυρα, τόσο ως αντικειμένου λατρευτικών πρακτικών όσο και ως πρωταγωνιστή διδακτικών αφηγήσεων. Η δημοσίευση του Νικοδήμου δεν έγινε βέβαια δεκτή από όλους με τον οφειλόμενο σεβασμό, καθώς —διόλου τυχαία άλλωστε— παρουσιάστηκε σε μια εποχή αυξανόμενης έντασης ανάμεσα σε εκπροσώπους και αρνητές του Διαφωτισμού: «Δυσχεραίνουν οι Άγιοι όταν βλέπουν εκδιδόμενα εις φως βιβλία επιστημονικά και φιλολογικά, τα οποία φωτίζουν το γένος. Ως φαίνεται δεν εχόρτασαν ούτοι από Συναξάρια και Μαρτυρολόγια, Νέους Παραδείσους και Όρμους σωτηρίους, Ορθοδοξίας Πηδάλια, Λαυσαϊκά, Ασκητικά και άλλας σαπυρολογίας, με τα οποία οι μελανοφόροι και μελανόψυχοι απεζόφωσαν το γένος», έγραφε ο ανώνυμος συντάκτης του *Λιβέλλου κατά των αρχιερέων*.⁹ Όμως, παρά την οξύτητα και το διαφωτιστικό ζήλο του συγγραφέα, το κύρος των νεομαρτύρων και των βίων τους, όπως η συλλογή του Νικοδήμου, παρέμενε σίγουρα αδιαφιλονίκητο σε μεγάλο μέρος του κοινωνικού σώματος. Περί τούτου άλλωστε μαρτυρούν οι εκδηλώσεις λατρείας νεομαρτύρων σε σημαντικά αστικά κέντρα της Αυτοκρατορίας: ο Γεώργιος ο Χιοπολίτης γίνεται μέσω του μαρτυρίου του (1807) «πολιούχος» του Αϊβαλίου,¹⁰ όπως και ο συνονόματός του Γεώργιος ο Νέος στα Γιάννινα το 1838.¹¹

9. Π. Κιτρομηλίδης, «Ιδεολογικές συνέπειες της κοινωνικής διαμάχης στη Σμύρνη (1809-1810)», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 3 (1982) 32.

10. Γ. Σακκάρης, *Ιστορία των Κυδωνιών*, Αθήνα 1920, σ. 46. Για τη λατρεία του Γεωργίου βλ. Φ. Κόντογλου, *Το Αϊβαλί η πατρίδα μου*, Αθήνα 1975, σ. 17 κ.ε. Την ακολουθία και το βίο του νεομάρτυρα συνέγραψε ο Νικηφόρος ο Νεαμονίτης (*Νέον λειμωνάριον*, μέρος Β', δ.π., σ. 115-125).

11. Βλ. Δ. Σαλαμάγκας, *Ο νεομάρτυρας Άγιος Γεώργιος Ιωαννίνων. Συναξάρι*, Αθήνα 1954, σ. 95-99 και 155-159. Αξιοσημείωτο είναι ότι ο Γεώργιος αγιοποιήθηκε με απόφαση του πατριάρχη Γρηγορίου ΣΤ' και της περί αυτόν Ιεράς Συνόδου ένα μόλις χρόνο μετά το μαρτύριο.

Οι νεομαρτυρικοί βίοι από τη μια σκοπεύουν στη διατήρηση και από την άλλη στην ενίσχυση της συνοχής του ορθοδόξου ποιμνίου. Μέσω των παραδειγμάτων των νεομαρτύρων υπενθυμίζεται ότι, εφόσον η αποστασία από το Ισλάμ τιμωρείται με θάνατο, η επιστροφή του εξισλαμισμένου στο χριστιανισμό (και στη σωτηρία) ισοδυναμεί με την αποδοχή του μαρτυρικού θανάτου. Ο χριστιανός πρέπει λοιπόν να το σκεφτεί δυο φορές πριν αποφασίσει να φορέσει τουρμπάνι.¹² Παράλληλα, η προβολή των νεομαρτύρων στους βίους ως εξεχόντων παραδειγμάτων χριστιανικής πίστης και καρτερίας, ως νικητών σε ένα θανάσιμο αγώνα σωτηρίας, παρέχει στο ποίμνιο σύμβολα και μύθους που ενδυναμώνουν τους εσωτερικούς δεσμούς που το συνιστούν.

Για τους ορθοδόξους, ο νεομάρτυρας αποτελεί αναμφισβήτητα μια φιγούρα που διαρρηγνύει το πλαίσιο κατωτερότητας του μη μουσουλμάνου στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Η άρνησή του να εξισλαμιστεί —ή συχνότερα η απόφασή του να αρνηθεί το Ισλάμ για να επιστρέψει στην ορθοδοξία— παίρνει μια χροιά αντίστασης. Ο θάνατός του είναι από τη μια μέσο εξασφάλισης του παραδείσου και από την άλλη έμμεσος θρίαμβος των ομοδόξων του, μια που «ένανς από εκείνους» αψήφησε τα κελεύσματα της εξουσίας.¹³ Μετά το μαρτύριο οι χριστιανοί αγοράζουν το λείψανο και ο μάρτυρας περνά στη λατρευτική πρακτική αναλαμβάνοντας συχνά το ρόλο του «πολιούχου» της τοπικής κοινότητας, κατ'αντιστοιχία με τους τοπικούς «αγίους» της ισλαμικής παράδοσης. Υπάρχουν μάλιστα περιπτώσεις, όπως εκείνη του Κοσμά του Αιτωλού, όπου και οι δύο λατρευτικές πρακτικές συγκεντρώνονται σε ένα πρόσωπο, το κύρος του οποίου εκτείνεται και στις δύο θρησκευτικές κοινότητες.¹⁴ Η διαδικασία

12. Βλ. Zachariadou, «The Neomartyr's Message», ό.π., σ. 61.

13. Τούτο γίνεται εξάλλου σαφές από τη συχνή απροθυμία των εκπροσώπων της οθωμανικής εξουσίας να καταδικάσουν τον αποστάτη-επίδοξο μάρτυρα. Το μοτίβο δεν εξυπηρετεί μόνο αφηγηματικούς σκοπούς (την αναφορά στο δισταγμό του Πιλάτου κατά τη δίκη του Χριστού ή τον τονισμό της αποφασιστικότητας του μάρτυρα, ο οποίος παρουσιάζεται να απορρίπτει την προτροπή του καθή να ζήσει κρυπτοχριστιανικά) αλλά αναμφίβολα ανταποκρίνεται και στην πραγματικότητα. Οι εκπρόσωποι της οθωμανικής εξουσίας και ειδικά οι καθήδεις, οι οποίοι ήταν υπόλογοι έναντι της Πύλης για τα τεκταινόμενα στον χώρο αρμοδιότητάς τους, θα ήταν λογικό να αποφεύγουν εξελίξεις που εξήπταν τα πνεύματα ανάμεσα σε μουσουλμάνους και χριστιανούς και αποσταθεροποιούσαν τις κοινωνικές ισορροπίες. Εξάλλου γνώριζαν καλά ότι ο αποστάτης με την εκτέλεση μετατρέπεται αυτόματα σε ήρωα για τους χριστιανούς. Η προσπάθεια των αρχών να πείσουν τον επίδοξο μάρτυρα να μην αποστατήσει από το Ισλάμ, όπως άλλωστε συμβουλευούν οι φετβάδες, αποσκοπούσε πρωτίτως στην αποφυγή της απώλειας του κύρους της επικρατούσας θρησκείας που θα επέφερε η αποστασία. Την αντίληψη αυτή συμμεριζόταν πλήρως και ο Νικόδημος, ο οποίος θεωρούσε την ύπαρξη νεομαρτύρων απόδειξη της ανωτερότητας της ορθόδοξης θρησκείας και πλήγμα κατά του Ισλάμ (Νικόδημος, ό.π., σ. 12).

14. Για τη λατρεία του Κοσμά από χριστιανούς και μουσουλμάνους Ηπειρώτες βλ.

ανάδειξης του νεομάρτυρα σε μείζονα μορφή φαίνεται ότι είναι αμφίδρομη. Από τη μια οι νεομάρτυρες συντελούν σε μια εκ των άνω προσπάθεια φρονηματισμού του ποιμνίου και αποφυγής του κινδύνου του εξισλαμισμού, ενώ από την άλλη ο εκ των κάτω σεβασμός των μαρτύρων στη λαϊκή λατρεία επιβάλλει τη σιωπηρή αναγνώρισή τους από τους ανώτερους εκκλησιαστικούς κύκλους.¹⁵

Ως προς την παγίωση του συμβολικού χαρακτήρα και της ιδεολογικής χρήσης της μορφής του νεομάρτυρα το Μαρτυρολόγιο του Νικοδήμου έχει ιδιαίτερη σημασία. Η δημοσίευση μιας εκτεταμένης συλλογής βίων νεομαρτύρων, καθώς υπερβαίνει το ατομικό επίπεδο της εκάστοτε περίπτωσης, καταλήγει στη δημιουργία ενός οιονεί προσωπογραφικού έργου. Σύμφωνα με τον Lawrence Stone, κάθε προσωπογραφία ορίζει μια κοινότητα ανθρώπων, ένα (κοινωνικό) «σύμπαν» προς εξέταση και επί τούτου υποβάλλει μια σειρά τυποποιημένων ερωτημάτων.¹⁶ Το «σύμπαν» του Νικοδήμου είναι οι νεομάρτυρες, τα δε τυποποιημένα ερωτήματα αφορούν σχεδόν αποκλειστικά τις συνθήκες του μαρτυρικού θανάτου.¹⁷ Το ίδιο το μαρτύριο αντιμετωπίζεται από τον αγιορείτη μοναχό όχι μόνο στο σωτηριολογικό αλλά και στο κοινωνικό του επίπεδο, καθώς, εκτός από διαβατήριο για τη σωτηρία, θεωρείται ως πράξη επιβεβαίωσης της κοινότητας των ορθοδόξων. Το αίμα των μαρτύρων βαπτίζει εκ νέου

τις πολυάριθμες σχετικές δημοσιεύσεις στο Κ. Σαρδελής, *Αναλυτική βιβλιογραφία Κοσμά του Αιτωλού, 1765-1973*, Αθήνα 1974.

15. Δεδομένου ότι στο πλαίσιο αυτής της εργασίας δεν θα είχε νόημα να επεκταθούμε σχετικά με τη στάση της Εκκλησίας ως προς τους νεομάρτυρες, θα πρέπει να αρκεστούμε σε κάποιες γενικές παρατηρήσεις. Η Ελισάβετ Ζαχαριάδου έχει τονίσει τη χρήση των νεομαρτυρικών βίων από την Εκκλησία με σκοπό την καταπολέμηση του εξισλαμισμού (Zachariadou, «The Neomartyr's Message», *ό.π.*, σ. 61). Από την άλλη ο Φίλιππος Ηλίου αναφέρεται στην απόσταση που αναγκαστικά κράτησε η Εκκλησία από το μαρτύριο, λόγω του λεπτού χαρακτήρα του τελευταίου ως προς τη σχέση της με την οθωμανική εξουσία (Ηλίου, «Πόθος μαρτυρίου», *ό.π.*, σ. 276-277). Το ζήτημα, που εντάσσεται στο γενικότερο κύκλο της αντιμετώπισης του εξισλαμισμού στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, περιπλέκεται ακόμη περισσότερο από την ύπαρξη κειμένων ιεραρχών που άλλοτε αποδέχονται τον κρυπτοχριστιανισμό και άλλοτε τον καταδικάζουν, προτρέποντας έτσι έμμεσα στο μαρτύριο. «Επίσημη» στάση ως προς το ζήτημα δεν ήταν βέβαια δυνατόν να έχει η Εκκλησία, τουλάχιστον μέχρι την υιοθέτηση της αρχής της ανεξίτηρσικής από τους μεταρρυθμιστές του *tanzimat*, τούτο όμως δεν σημαίνει κατ' αρχήν ότι δεν μπορούσε να επιβάλει κανονιστικές συμπεριφορές στο εσωτερικό της. Από την άλλη, με βάση όσα γνωρίζουμε για την εξέλιξη του ορθόδοξου *millet*, αυτή η δυνατότητα πρέπει μέχρι τα τέλη του 18ου αιώνα να ήταν περιορισμένη, σε σχέση τουλάχιστον με τον επόμενο αιώνα, οπότε το εκκλησιαστικό οικοδόμημα εμφανίζεται σε πλήρη οργανωτική ανάπτυξη. Υπό αυτή την έννοια δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσουν διαφορετικές προσεγγίσεις από την εκκλησιαστική ιεραρχία ανάλογα με τις εκάστοτε γενικές ή τοπικές συγκυρίες και ισορροπίες δυνάμεων.

16. L. Stone, *The Past and the Present*, Λονδίνο 1981, σ. 45-46.

17. Υπό αυτήν την έννοια οι νεομαρτυρικοί βίοι είναι μάλλον «θανατογραφίες» παρά «βιογραφίες».

όχι μόνο τους ίδιους, αλλά μέσω αυτών επανιδρύει συμβολικά ολόκληρη την κοινότητα. Αυτό το δεύτερο βάπτισμα αναδεικνύει τελικά τη νέα κοινότητα των ορθοδόξων ως υπέρτερη των παλαιότερων, καθώς οι αντιξοότητες που έχει να αντιμετωπίσει όντας αιχμάλωτη στην αλλόθρησκη αυτοκρατορία θεωρούνται μεγαλύτερες.¹⁸

Φαίνεται ίσως παράξενο εκ πρώτης όψεως, αλλά μια από τις κεντρικές έννοιες στο λόγο του συντηρητικού, αντιδιαφωτιστή Νικοδήμου είναι εκείνη του «ανακαίνισμου». Όμως η έννοια δεν έχει τις συμπαραδηλώσεις του καινοφανούς, του νεωτερισμού, αλλά της αναβίωσης, της ανανέωσης μέσω της επιστροφής στο «αληθινό πνεύμα» της ορθοδοξίας. Το μέλημα του Νικοδήμου είναι η επανίδρυση της φαντασιακής κοινότητας των ορθοδόξων με όρους που σήμερα θα ονομάζαμε «φονταμενταλιστικούς».¹⁹

Άλλωστε το μαρτυρολόγιο του μοναχού δεν εμφανίστηκε ως κεραυνός εν αιθρία, αλλά εντασσόταν —όπως γνώριζε καλά ο συγγραφέας του λιβέλλου— σε ένα ευρύτερο αντιδιαφωτιστικό κύμα, το οποίο προερχόταν κυρίως από τον κύκλο των κολλυβάδων.²⁰ Σε αυτό το ιδεολογικό πλαίσιο το μαρτύριο κατείχε σημαντικό ρόλο, καθώς θεωρήθηκε πως επανασυνέδεε την ορθόδοξη κοινότητα με τη διωκόμενη εκκλησία των πρωτοχριστιανικών αιώνων. Η συμβολική προβολή του νεομαρτυρικού παραδείγματος —και η «εκπαίδευση» νεομαρτύρων— ήταν έτσι ανάμεσα στις προτεραιότητες των επιφανών κολλυβάδων. Ο Αθανάσιος ο Πάριος υπερασπιζόταν τη νομιμότητα της λατρείας των νεομαρτύρων.²¹ ο Νικηφόρος ο Νεαμονίτης εξέδωσε το 1819 στη Βενετία το *Νέον λειμωνάριον*· οι δυο τους, μαζί με τον πρώην μητροπολίτη Κορίνθου Μακάριο Νοταρά, τον «ένθερμο των μαρτύρων αλείπτη»,²² βρίσκονταν σε μονές της Χίου

18. Σύμφωνα με το Νικόδημο, οι αγώνες των νέων μαρτύρων είναι πιο δύσκολοι από εκείνους των παλαιών, καθώς οι τελευταίοι αντιμετώπιζαν μια θρησκεία καταφανώς ψευδή (τον ελληνορωμαϊκό παγανισμό), ενώ οι πρώτοι αντιστέκονται στο Ισλάμ, θρησκεία που, όντας μονοθεϊστική και μη αρνούμενη το σύνολο των χριστιανικών πίστσεων, μπορεί πιο εύκολα να κλονίσει τους πιστούς (Νικόδημος, *ό.π.*, σ. 12).

19. Για το φονταμενταλισμό και την ελληνική του διάσταση βλ. V. Makrides, «Aspects of Greek Orthodox Fundamentalism», *Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für orthodoxe Theologie der Universität München* 5/1 (1991) 49-72.

20. Για τη σύσταση της αντιδιαφωτιστικής θεωρίας από τον κύκλο των κολλυβάδων βλ. Π. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα 1996, σ. 439-443. Για τα φονταμενταλιστικά στοιχεία του ελληνικού Αντιδιαφωτισμού (Gegenaufklärung) βλ. V. Makrides, *Die religiöse Kritik am kopernikanischen Weltbild in Griechenland zwischen 1794 und 1821*, Φρανκφούρτη (Μάιν) 1995, σ. 603-616. Για τον «αναμορφωτικό» χαρακτήρα της κίνησης των κολλυβάδων βλ. Χ. Τζώγας, *Η περί μνημοσύνων έρις εν Αγίω Όρει κατά τον ΙΗ' αιώνα*, Θεσσαλονίκη 1969, σ. 133-143.

21. Βλ. Π. Πάσχος, *Εν ασκήσει και μαρτυρίω*, Αθήνα 1996, σ. 31-38, 81-84.

22. Έτσι τον ονόμαζε ο βιογράφος του Αθανάσιος ο Πάριος, ο οποίος περιέγραφε ως εξής τα αποτελέσματα της διδασκαλίας του: «Την αυτήν ενέργειαν ενεποίησεν η αρίστη

κατά τα τέλη του 18ου αιώνα, όπου μεταξύ άλλων «εκπαίδευσαν» νεομάρτυρες.²³ Όμως η προβολή και η λόγια υπεράσπιση του νεομαρτυρικού προτύπου δεν συνέβησαν ανεξάρτητα από τις πρακτικές και τις πίστεις της λαϊκής κοινότητας. Τούτο φαίνεται καθαρά στα κείμενα του Αθανάσιου του Πάριου σχετικά με την αναγνώριση της αγιότητας των νεομαρτύρων, όπου ένα από τα κύρια επιχειρήματα του μοναχού είναι ότι «όλα αυτά [τις εκδηλώσεις λατρείας των νεομαρτύρων] οι χριστιανοί τα κάμνουνσι πανταχού, και τιμώσι και δοξάζουσι και ευλαβούνται τον μαρτυρήσαντα, χωρίς καμμίαν άδειαν της μεγάλης Εκκλησίας».²⁴

Ας σημειωθεί εδώ ότι στην έμμεση (και αναγκαστικά σχηματοποιημένη) αντιπαράθεση ανάμεσα στους Νικόδημο και Αθανάσιο από τη μια, και τον ανώνυμο συγγραφέα του λιβέλλου από την άλλη, σχετικά με τη χρησιμότητα των μαρτυρολογίων, η οπτική των πρώτων έχει σαφώς μεγαλύτερο έρεισμα στις πολιτισμικές πρακτικές του κοινωνικού σώματος, με τις οποίες άλλωστε βρίσκεται σε στενή συνδιαλλαγή.²⁵ Οι δύο πόλοι της λόγιας και λαϊκής κοινότητας αλληλοεπηρεάζονται και τείνουν στη διόγκωση της παρουσίας και λατρείας των νεομαρτύρων κατά το τέλος του 18ου και την αρχή του 19ου αιώνα. Σημαντικό ρόλο στη διαδικασία αυτή παίζει η συνειδητή χρήση του μαρτυρικού παραδείγματος τόσο για την καταπολέμηση του εξισλαμισμού όσο και για τη συσπείρωση του ποιμνίου και την έμμεση θωράκισή του έναντι του Διαφωτισμού. Ο Αθανάσιος και ο Νικόδημος αναφέρονται διεξοδικά στο *Νέον λειμωνάριον* στη διαμάχη «εχθρομαρτύρων» και «φιλομαρτύρων» σχετικά με το αν οι αρνησίχριστοι είναι μάρτυρες, γνωρίζοντας καλά πως η αμφισβήτηση του μαρτυρίου τους ακυρώνει την ίδια την έννοια του νεομάρτυρα. Ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα του Νικοδήμου σκιαγραφεί τόσο τους «μισομάρτυρες» όσο και το ιδεολογικό πλαίσιο της διαμάχης: «μη σας απατήση [αδελφοί] το όνομα όπου αυτοί [οι μισομάρτυρες] έχουν, πως είναι Διδάσκαλοι και Σοφοί, διά τι η σοφία του Κόσμου τούτου είναι μωρία κοντά εις τον Θεόν, όταν δεν ακο-

αύτη προπαρασκευή και εις την ψυχήν Θεοδώρου του Βυζαντίου, όστις εκ του ενός άκρου, της προς τον θάνατον δειλίας, μετέβη εις το έτερον της γενναιοψυχίας, διότι ως διψώσα έλαφος έδραμε ζητών τον υπέρ Χριστού θάνατον» (*Ακολουθία του εν αγίοις πατρός ημών Μακαρίου Αρχιεπισκόπου Κορίνθου του Νοταρά*, Ερμούπολη 1885, σ. 31).

23. Ι. Ανδρεάδης, *Ιστορία της εν Χίω ορθοδόξου εκκλησίας*, Αθήνα 1940, σ. 315.

24. Πάσχος, ό.π., σ. 82.

25. Για τις αντιδράσεις ευρέων «λαϊκών» κοινωνικών στρωμάτων στο ιδεολογικό περιεχόμενο του Διαφωτισμού και τη συμπαράταξη με τους πολέμιους του βλ. Φ. Ηλιού, *Κοινωνικοί αγώνες και διαφωτισμός. Η περίπτωση της Σμύρνης (1819)*, Αθήνα 1986, σ. 20-21, και Φ. Ηλιού, «Νεοελληνικός Διαφωτισμός: νεωτεριστικές προκλήσεις και παραδοσιακές αντιδράσεις», *Δελτίο της Εταιρείας Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας*, τ. Β', 1978, σ. 107-113.

λουθεί εις τας Θείας Γραφάς, και εις τους λόγους των Θείων Πατέρων, και εις τας παραδόσεις της Αγίας μας Εκκλησίας».²⁶

Αλλαγή παραδείγματος: μάρτυρες της πατρίδας

Οι αναγκαιότητες της Επανάστασης, σε συνδυασμό με το λόγο του Διαφωτισμού, οδήγησαν στη μετάθεση του μαρτυρίου από το καθαρά θρησκευτικό πλαίσιο στο κοσμικό, από την ομολογιακή παρρησία στην επαναστατική πράξη. Τούτο διαφαίνεται σε ένα απόσπασμα του Φωτάκου, όπου μάλιστα η έννοια του μαρτυρίου εγχιβωτίζεται στο χώρο του υπέρ ελευθερίας αγώνα χωρίς να απολέσει τα σωτηριολογικά χαρακτηριστικά της. Μετά από μια συμπλοκή στο Βαλτέτσι κατά τον Απρίλιο του 1821, λίγο πριν από την ομώνυμη μάχη, ο Κολοκοτρώνης, προσπαθώντας να ανυψώσει το ηθικό των ενόπλων, που αντίκριζαν τους σκοτωμένους από τους Οθωμανούς συμπολεμιστές τους, «εμάζωνε τα κομμάτια του καθενός, τα εφίλαγε και έλεγεν εις τους τριγύρω στρατιώτας, ότι αυτοί είναι άγιοι, θα παν εις τον παράδεισον σαν μάρτυρες, και τότε εξυγώσαμεν και τους εθάψαμεν».²⁷ Η ερμηνεία του Κολοκοτρώνη θυμίζει ειρωνικά περισσότερο την ισλαμική ή καθολική αντίληψη για το μαρτύριο, που μπορεί να είναι ο θάνατος σε ιερό πόλεμο (cihad ή σταυροφορία), παρά την ορθόδοξη.²⁸ Αυτή η μεταφορά της έννοιας του μαρτυρίου εξυπηρετεί τόσο τον ψυχολογικό καθησυχασμό των απόλεμων ουσιαστικά επαναστατών έναντι της αποστροφής και του φόβου του θανάτου όσο και την ιδεολογική επικάλυψη του Αγώνα με όρους παραδεδομένων αξιών. Το ότι η ερμηνεία αυτή, η οποία ασφαλώς διαρρηγγύνει το παραδοσιακό πλαίσιο αποδοχής του μαρτυρίου, δεν ήταν αυτονόητη φαίνεται από τον ξαφνισμό, την αμηχανία των στρατιωτών μπροστά στα διαμελισμένα πτώματα. Βρισκόμαστε μπροστά στη γένεση ενός νέου παραδείγματος χρήσης της έννοιας του μαρτυρίου, το οποίο κρατά στενές σχέσεις με τη λαϊκή κουλτούρα, αλλά έχει ήδη απομακρυνθεί πολύ από το Νικόδημο.²⁹

26. Νέον λειμωνάριον, μέρος Α', ό.π., σ. ιε'.

27. Φωτάκος [Φώτιος Χρυσανθόπουλος], *Απομνημονεύματα περί της ελληνικής επαναστάσεως*, Αθήνα 1858, σ. 47. Ευχαριστώ το Διονύση Τζάκη που έθεσε υπόψη μου το απόσπασμα.

28. Βλ. Zachariadou, «The Neomartyr's Message», ό.π., σ. 55. Για τη γενικότερη διαφοροποίηση ανάμεσα στην ορθόδοξη, την καθολική και την ισλαμική αντίληψη περί ιερού πολέμου και μαρτυρίου, βλ. J. Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World 565-1204*, Λονδίνο 1999, σ. 17-33.

29. Χαρακτηριστική ως προς τη διαφορά της αντίληψης για την ένοπλη εξέγερση είναι η αντιμετώπιση του Διονυσίου του Σκυλοσόφου στο βίο του νεομάρτυρα Σεραφείμ, ο οποίος περιέχεται στη συλλογή του Νικοδήμου: «με δαιμονική συνεργία [...] εκίνησε πόλεμον κατά των κρατούντων Τούρκων» (Νικόδημος, ό.π., σ. 63).

Ένα μήνα αργότερα, το Μάιο του 1821, ο επίσκοπος Λιδωρικίου Ιωαννίκιος σε προκήρυξη που διένειμε παρακινούσε σε εξέγερση το ποίμνιό του με αυτά τα λόγια: «Τις υγιής τας αισθήσεις αυτού και αίμα ελληνικόν εις τας φλέβας αυτού έχων δεν ήθελε προκρίνει, αντί να σφαγή άόπλως από τον βάρβαρον εχθρόν της ανθρωπότητος, το να αποθάνη λαμπρώς με τα όπλα εις τας χείρας, ίνα εις τους ουρανοίς καταταχθή εις την χορείαν των μαρτύρων, και επί γης αφήση το όνομά του αθάνατον, σημειωθέν με χρυσούς χαρακτήρας εις την μεγαλοπρεπεστάτην πυραμίδα, την οποίαν μέλλει να εγείρη η πατρίς μετά τον διωγμόν του τυράννου, προς έπαινον αειθαλή και αίδιον μνήμην των ευεργετών και λατρευτών της;».³⁰ Η αντιστροφή της έννοιας του μαρτυρίου δεν μπορεί παρά να έγινε συνειδητά από τον ιερωμένο Ιωαννίκιο. Η παθητική σφαγή, πολύ πιο κοντά στο παραδοσιακό μαρτυρικό πρότυπο, απορρίπτεται έναντι του ηρωικού θανάτου υπέρ πατρίδος, ο οποίος οικειοποιείται το κύρος του μαρτυρίου εμφανίζοντας λιγότερο τις καθιερωμένες θρησκευτικές του συμπαραδηλώσεις και περισσότερο τις εθνικές. Έτσι η πατρίδα υποκατέστησε τη χριστιανική αλήθεια και επέβαλε το δικό της μαρτυρικό τυπικό. Το πρότυπο, συνειδητό ή όχι, σε αυτή την αλλαγή παραδείγματος, ήταν βέβαια η Γαλλία της Επανάστασης, όπου η μορφή του μάρτυρα της ελευθερίας, συμβόλου της επαναστατικής πράξης, έγινε αντικείμενο δημόσιας λατρείας που νομιμοποιούσε την επαναστατική εξουσία των Ιακωβίνων και καλούσε σε παραδειγματισμό τους πολίτες.³¹ Με την ιδιοποίηση του μαρτυρίου από την Επανάσταση, η ίδια η έννοια του ομολογιακού τελετουργικού θανάτου αποσπάστηκε από τα θρησκευτικά συμφραζόμενα και ενσωματώθηκε στο χώρο των νεωτερικών κοσμικών ιδεολογιών.

Λίγα χρόνια αργότερα από το 1821, ο χαρακτηρισμός του μάρτυρα, με τον οποίο προσαγορεύει η ελληνική Εθνοσυνέλευση το Γεώργιο Καραϊσκάκη σε ψήφισμα με αφορμή το θάνατο του τελευταίου, προχωρεί ένα βήμα βαθύτερα στην επεξεργασία του νέου παραδείγματος του μαρτυρίου: «Ευδαίμων Καραϊσκάκη! Ορκισθείς να ζήσης ή ν' αποθάνης ελεύθερος, εφύλαξας τον όρκον σου, ως χρηστός πολίτης, ως ευσεβής χριστιανός, ως τίμιος άνθρωπος. Ως τοιούτον της ανεκτιμήτου ελευθερίας μάρτυρα, ως εντίμως athλήσαντα και στεφανωθέντα με τας δάφνας της δόξης της αθανασίας, σε υπεδέχθησαν εις τα ηλύσια πεδία προσμειδιώντες οι τρισόλβιοι εκείνοι ήρωες, όσοι απέθανον διά τα δίκαια της Πατρίδος και της ανθρωπότητος».³²

30. Γ. Αγγελόπουλος - Γ. Παπαδόπουλος, *Τα κατά τον πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Γρηγόριον τον Ε', τ. Β',* Αθήνα 1866, σ. 285.

31. G. Mosse, *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars*, Νέα Υόρκη και Οξφόρδη 1990, σ. 36.

32. Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Γεώργιος Καραϊσκάκης*, Αθήνα 1867, σ. 134.

Από τους μάρτυρες του Χριστού περνάμε λοιπόν στους μάρτυρες της ελευθερίας και των πανανθρώπινων ιδανικών, εννοιών που έρχονται κατευθείαν από το Διαφωτισμό. Η μεταφορά του μαρτυρίου συμπαρασύρει και το συναφές λεξιλόγιο: την άθληση και το στέφανο. Όμως, παρά τη μεταφορά των όρων και του καθιερωμένου τους κύρους, το ιδεολογικό πλαίσιο είναι διαφορετικό. Τις έννοιες της ευσέβειας, της κοινότητας των ορθοδόξων και της εξαγοράς των ουρανών αντικαθιστούν αντίστοιχα η ελευθερία, η ανθρωπότητα και η ένδοξη αθανασία. Το μάρτυρα δεν υποδέχονται οι χοροί των οσίων και των μαρτύρων στους Ουρανούς, αλλά οι «τρισόλβιοι» ήρωες. Προορισμός του δεν είναι ο παράδεισος, όπως στην εμπνευσμένη αποστροφή του Κολοκοτρώνη, αλλά τα Ηλύσια Πεδία, τόπος ανάπαυσης των ηρώων της αρχαιότητας. Το μοτίβο του μαρτυρίου κυριαρχείται από το λόγιο κλασικιστικό λεξιλόγιο του ηρωισμού και η σύγκλιση των δύο στοιχείων διευκολύνεται από την ενσωμάτωση εννοιών του ελληνορωμαϊκού αθλητικού ιδεώδους στο χριστιανικό λόγο και τη συνακόλουθη ανασηματοδότησή τους ήδη από τους Πατέρες της Εκκλησίας κατά τον 4ο αιώνα. Ο Νικόδημος συνέχιζε το 1799 να χρησιμοποιεί παραδεδομένες λόγιες μεταφορές, παρ' ότι είχαν χάσει προ πολλού την αναπαραστατική τους ισχύ: «διά τι κατά αλήθειαν εντροπή μεγάλη είναι, οι μεν των εξωτερικών αγώνων αθληταί, και παλαισταί να αγωνίζονται μέχρι αίματος, διά να λάβουν μετά την νίκην ένα στέφανον φθαρτόν από δάφνην, ή μυρσίνην, ή αγριοελαίαν, ή κουκουναρίαν, ή άλλο τι φυτόν. Εσείς δε οι χριστιανοί όπου έχετε να λάβετε στεφάνους αφθάρτους και ουρανίους, [...] να μη δείχνετε ολίγην υπομονήν εις τα δεινά όπου πάσχετε;».³⁸ Το μοτίβο του αθλητή-ήρωα και του στεφάνου δεν θα χαθεί στη μεταφορά του μαρτυρίου από το θρησκευτικό στο εθνικό-κοσμικό πλαίσιο και θα συνεχίσει σε όλη τη διάρκεια του αιώνα να τροφοδοτεί το καλολογικό οπλοστάσιο της μαρτυρικής ρητορικής.

Η Επανάσταση έδωσε και άλλα παραδείγματα μαρτυρικού θανάτου. Από όλα αυτά, το πιο κοντινό στο πρότυπο του ορθοδόξου μαρτυρίου ήταν σίγουρα ο Αθανάσιος Διάκος, ο θάνατος του οποίου αποτέλεσε πεδίο συνάντησης της λαϊκής με τη λόγια κουλτούρα. Η πρώτη έδωσε το παραδοσιακό σχήμα του μαρτυρίου: το δίλημμα του εξισλαμισμού, την υπόσχεση ατιμωρησίας, την άρνηση της αλλαξοπιστίας, το «Γραικός γεννήθηκα, Γραικός θα πεθάνω», που απηχεί άμεσα το στερεότυπο «χριστιανός γεννήθηκα, χριστιανός θα πεθάνω» των νεομαρτύρων. Η λόγια κουλτούρα έδωσε το ηρωικό λεξιλόγιο του κλασικισμού και την παραλληλία με τη θυσία του Λεωνίδα στις Θερμοπύλες. Η συνάντηση των δύο στοιχείων δεν έγινε όμως αμέσως. Στη γνωστή υδατογραφία της μάχης της Αλαμάνας, προϊόν της συνεργασίας του Μακρυγιάννη με το Δη-

33. Νικόδημος, *ό.π.*, σ. 15.

μήτριο Ζωγράφο κατά τα έτη 1836-1839, το κείμενο που συνοδεύει την παράσταση αναφέρεται στο δίλημμα της αποστασίας και την απάντηση του Διάκου,³⁴ όπως άλλωστε και το γνωστό δημοτικό τραγούδι, πράγμα που δεν συμβαίνει ούτε στα απομνημονεύματα του Περραιβού,³⁵ ούτε στην ομότιτλη έμμετρη τραγωδία του Ιωάννη Ζαμπέλιου, όπου κυριαρχούν τα κλασικιστικά μοτίβα. Ειδικά στην τελευταία το σχήμα του μαρτυρίου παρουσιάζεται αποκλειστικά στην αγωνιστική του, επαναστατική εκδοχή: ο χορός των επαναστατών ανταλλάσσει τις αλυσίδες του με την πανοπλία του μαρτυρίου.³⁶ Ο συγκερασμός των δύο όψεων του μαρτυρίου, του θρησκευτικού και του ηρωικού, αποτυπώνεται χαρακτηριστικά στο Διάκο στον επιμνημόσυνο λόγο του Σπυλιόπουλου του 1876.³⁷ Ο Γεώργιος Κρέμος την ίδια χρονιά αντιπαραθέτει τις απαρχές των δύο προτύπων για να καταλήξει: «το μαρτύριον του προμάχου ημών υπερβαίνει και αυτό το του χριστιανικού κόσμου».³⁸

Παράλληλα με την ποίηση, η φιγούρα του Διάκου είχε γίνει αντικείμενο διαπραγματεύσεως της ζωγραφικής και η σκηνή της σύλληψής του, που πέρασε από την ακαδημαϊκή στη λαϊκή τέχνη, παρέμεινε εξαιρετικά δημοφιλής σε όλη τη διάρκεια του αιώνα.³⁹ Οι επιγραφές στις προσωπογραφίες του Διάκου από το Θεόφιλο Χατζημιχαήλ δείχνουν, έναν αιώνα μετά από την Επανάσταση, την αντοχή του αγωνιστικού μαρτυρικού προτύπου: «ο ήρωας Αθανάσιος Διάκος ο μάρτυς του Ελληνικού Αγώνος».⁴⁰

Από την άλλη μεριά, τη συνέχεια της παραδεδεγμένης θρησκευτικής αντίληψης για το μαρτύριο καταδεικνύει ένα στιγμιότυπο από τις αρχές του 20ού αιώνα σε ένα πολύ χαρακτηριστικό περιβάλλον: στο Άγιο Όρος, σημαντικό φορέα του λόγου περί νεομαρτύρων επί οθωμανικής κυριαρχίας. Όταν, το 1920, ο μοναχός Δαμασκηνός από το Χουδί της Βιθυνίας εξιστορεί σε επιστολή του προς το συμπατριώτη του Πασχάλη Πασχαλίδη τη σφαγή των συγχωριανών

34. Ε. Παπασπύρου-Καραδημητρίου, *Ο Θανάσης Διάκος στην τέχνη*, Αθήνα 1986, σ. 37-40.

35. Χ. Περραιβός, *Απομνημονεύματα πολεμικά*, τ. Α', Αθήνα 1836, σ. 53-59. Το κεφάλαιο που πραγματεύεται τη μάχη, τη σύλληψη και το θάνατο του Διάκου επιγράφεται: «Μάχη των Θερμοπυλών».

36. «Ιδού λυθέντες [τις αλυσίδες], την πανοπλίαν των αθλητών φορούμεν» (Ι. Ζαμπέλιος, *Διάκος. Τραγωδία δεκάτη*, Αθήνα 1845, σ. 51).

37. Ν. Σπυλιόπουλος, *Λόγος εκφωνηθείς [...] επί του μνημοσύνου του αιμνήστου ήρωος και μάρτυρος Αθανασίου Διάκου*, Αθήνα 1876.

38. *Ανάλεκτα εκδιδόμενα επιστασία του επί των βιβλίων τμήματος της Κεντρικής επιτροπείας υπέρ του τω ήρωι Αθανασίω Διάκω κενοταφίου*, Αθήνα 1876, σ. 65.

39. Βλ. σχετικά Ε. Παπασπύρου-Καραδημητρίου, *ό.π.* Ειδικά για τις πάμπολλες αναπαράστασεις της σκηνής της σύλληψης του Διάκου βλ. σ. 49-74, 108, 110-111, 121.

40. Παπασπύρου-Καραδημητρίου, *ό.π.*, σ. 20.

τους από άτακτους Τσέτες, δηλώνει: «διά δε της σφαγής αυτής ήδη ευρίσκονται εις τας αγκάλας του Πατριάρχου Αβραάμ ως Νέοι Μάρτυρες διότι καθώς εδήλωσεν ο Τοποτηρητής του Πατριάρχου οι βάρβαροι πρώτον τους ηρώτουν εάν τουρκεύουν ή ου αλλ' οι Χριστιανοί ούτε ηκροάζοντο αυτούς και εάν είχαν μικρά τινα αμαρτήματα επλύθησαν διά του αίματος εαυτών».⁴¹ Είναι αποκάλυπτική η φροντίδα του μοναχού να τεκμηριώσει το μαρτύριο με την άρνηση του εξισλαμισμού, ζήτημα που δεν απασχόλησε το συμπατριώτη του Δαμασκηνού δάσκαλο Θεόφιλο Παπαδόπουλο, ο οποίος, αναφερόμενος και αυτός στη σφαγή των Χουδιωτών, έγραφε στον Πασχαλίδη το 1921: «όταν έφυγα από το χωριό τα παιδιά τα είχα στείλει δήθεν προς ασφάλειαν αλλά φευ!! Εις την οικίαν του Μεχμέδ Εφένδι Καρά Αλή έγειναν μάρτυρες της μεγαλυνθείσης Ελληνικής πατρίδος, καθώς με είχε γράψει ο Άγιος Νικαίας Βασίλειος εις την παραμυθητικήν του επιστολήν».⁴² Η συγκίνηση για την καταστροφή είναι η ίδια, αλλά το ιδεολογικό πλαίσιο είναι κατά τι διαφορετικό. Ο μοναχός Δαμασκηνός δεν κάνει λόγο παρά για χριστιανούς μάρτυρες του Ιησού, ενώ ο δάσκαλος Παπαδόπουλος για μάρτυρες της ελληνικής πατρίδας. Βρισκόμαστε σε μια σχηματοποιημένη αντιδιαστολή των δύο χρήσεων του μαρτυρίου, της «θεολογικής» του μοναχού και της «εθνικής» του δασκάλου.⁴³ Εκείνο που μας απασχολεί εδώ κυρίως είναι οι μεταμορφώσεις της δεύτερης στη διάρκεια των εκατό χρόνων που προηγήθηκαν.

41. Π. Κιτρομηλίδης, «Συμβολή στη μελέτη της Μικρασιατικής τραγωδίας. Τεκμήρια της καταστροφής του Ελληνισμού της Βιθυνίας», *Μικρασιατικά Χρονικά* 15 (1972) 386. Τοποτηρητής του Οικουμενικού Θρόνου από το 1918 ως το 1921 ήταν ο μητροπολίτης Προύσης Δωρόθεος Μαμμέλης.

42. Στο ίδιο, σ. 390.

43. Χαρακτηριστικό για τη δεξίωση του εθνικισμού από μέλη του ανώτερου κλήρου στην Οθωμανική Αυτοκρατορία είναι ότι την «εθνική» εκδοχή του μαρτυρίου φαίνεται να συμμερίζεται, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Παπαδόπουλου, και ο μητροπολίτης Νικαίας και μετέπειτα πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (1925-1929) Βασίλειος Γεωργιάδης. Η ιδεολογική τοποθέτηση του τελευταίου φαίνεται άλλωστε από τη στάση που κράτησε κατά τη δημόσια αντιπαράθεση που ξέσπασε στην Κωνσταντινούπολη κατά το Δεκέμβριο του 1921 με αφορμή την αποσιώπηση του Βενιζέλου σε διάλεξη του Ελληνικού Φιλολογικού Συλλόγου Κωνσταντινουπόλεως με θέμα τη Μεγάλη Ιδέα. Ο μητροπολίτης κατηγορήσε τον ομιλητή μέσω του Τύπου «ότι παραχάραξε την "εθνικήν αλήθειαν"» (Κ. Μαμώνη, «Ο Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως, ο Βενιζέλος και η Μικρασιατική Εκστρατεία», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 4 (1983) 280). Βλ. επίσης τη συγκινητική και πλήρη εθνικού ζήλου περιγραφή των σφαγών στη Βιθυνία από το Βασίλειο στο άρθρο του «Η καταστροφή της Νικαίας», *Εκκλησιαστική Αλήθεια*, 10 Οκτωβρίου 1920, σ. 368-372.

Πρωτομάρτυρες, εθνομάρτυρες

Το εθνικό μαρτυρολόγιο που συγκροτήθηκε το 19ο αιώνα οδηγήθηκε από το ηρωικό πρότυπο του διαφωτιστικού λεξιλογίου στη σύζευξη εθνικού και θρησκευτικού στην εμβληματική μορφή του εθνομάρτυρα. Στην Ελλάδα των μέσων του 19ου αιώνα μορφές όπως ο Ρήγας Βελεστινλής και ο Γρηγόριος Ε', οι κατ' εξοχήν πρωτομάρτυρες, επιστρατεύθηκαν στο πλαίσιο της διαδικασίας εθνοποίησης των πολιτών του νεοπαγούς κράτους. Στο συγκεκριμένο ιστορικό πλαίσιο κομβικό ρόλο έπαιξε η σταδιακή αποδέσμευση της πρόσφατης ιστορίας, δηλαδή κατά κύριο λόγο της Επανάστασης, από το χώρο των πολιτικών αντεγκλήσεων και η μετεξέλιξή της σε συνεκτικό ιδεολογικό σύμβολο.⁴⁴ Απαραίτητη προϋπόθεση ήταν, όπως στην εμπνευσμένη αποστροφή του Renan, η συλλογική λήθη.⁴⁵ Η ειρωνεία της εν πολλοίς παράλληλης μεταθανάτιας πορείας δύο ανθρώπων, οι οποίοι στη διάρκεια της ζωής τους βρίσκονταν σε αντίπαλα στρατόπεδα, υπογραμμίζει την κατάπαυση των πολιτικών αντεγκλήσεων που είχαν τις ρίζες τους στην Επανάσταση, την υποχώρηση του Διαφωτισμού έναντι του ρομαντικού εθνικισμού κατά τα μέσα του 19ου αιώνα⁴⁶ και επισημαίνει ακόμα μια φορά τον τρόπο με τον οποίο η συμβολική φόρτιση της ιστορίας τείνει να αποϊστοριοποιεί το αντικείμενό της.⁴⁷

Η αναφορά του Γεώργιου Ζαβίρα στον επαναστάτη από το Βελεστίνο το 1804 είναι ακόμη αρκετά ουδέτερη και αφορά σχεδόν αποκλειστικά το συγγραφικό του έργο.⁴⁸ Λίγο αργότερα, σε άλλο ύφος, ο Ανώνυμος της *Ελληνικής Νομαρ-*

44. Για τη συναινετική εθνοποίηση των μέσων του αιώνα ως «διαδικασία εξομάλυνσης των αντιθέσεων και εξιδανίκευσης του παρελθόντος» βλ. Χ. Κουλούρη - Χ. Λούκος, *Τα πρόσωπα του Καποδίστρια. Ο πρώτος κυβερνήτης της Ελλάδας και η νεοελληνική ιδεολογία (1831-1996)*, Αθήνα 1996, σ. 79-89.

45. E. Renan, «Qu'est-ce qu'une nation?», στο: E. Renan, *Oeuvres Complètes*, τ. Α', Παρίσι 1947, σ. 892. Η παραπομπή σύμφωνα με: Μ. Άντερσον, *Φαντασιακές κοινότητες. Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, μετ. Π. Χαντζαρούλα, Αθήνα 1997 (α' έκδοση 1983, β' έκδοση 1991), σ. 29-30. Για την ελληνική περίπτωση βλ. την ανάλυση των Κουλούρη και Λούκου με αφορμή τον Καποδίστρια (Κουλούρη - Λούκος, *ό.π.*, σ. 70-78).

46. Βλ. σχετικά Π. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα 1996, σ. 472-497.

47. M. Mitterauer, «Millenien und andere Jubeljahre: Warum feiern wir Geschichte?», *Historein* 1 (1999) 140-141. Ειδικά για την ιδεολογική εξουδετέρωση του Ρήγα και την καθιέρωσή του ως εθνικού ταμπού (nationale Tabuisierung) βλ. G. Veloudis, «Velestinlis, Rigas Pheraios», στο: M. Bernath - K. Nehring (εκδ.), *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, τ. Δ', Μόναχο 1981, σ. 401.

48. Γ. Ζαβίρας, *Νέα Ελλάς ή ελληνικόν θέατρον*, Αθήνα 1872, σ. 523-524. Το έργο, που είχε συντεθεί το 1804, εξέδωσε ο Γεώργιος Κρέμος.

χίας τον χαρακτηρίζει στην αφιέρωση «μεγάλο και αείμνηστο Έλληνα, ήρωα και πρόδρομο ταχείας απελευθερώσεως», ενώ τον συναριθμεί στον κατάλογο «των Επαμεινώνδων, Λεωνίδων, Θεμιστοκλέων και Θρασυβούλων».⁴⁹ Εδώ πλεονάζουν οι κλασικιστικοί όροι αλλά, ενώ υπάρχει η έννοια του πρωτεργάτη, του προδρόμου, δεν υπάρχει ακόμα ο όρος πρωτομάρτυρας, που θα συνδεθεί στενά με το όνομά του στο μέλλον. Μετά από μια περίοδο αμφιλεγόμενης στάσης απέναντί του, και ενώ είχε καθιερωθεί στη συλλογική συνείδηση κυρίως μέσω της ποίησής του,⁵⁰ ο Ρήγας επιβλήθηκε ως συμβολική μορφή με τη δημοσίευση των απομνημονευμάτων των αγωνιστών και κυρίως από τα μέσα του 19ου αιώνα.⁵¹ Ήδη ο Τερτσέτης κατέγραφε στα προλεγόμενα των απομνημονευμάτων του Κολοκοτρώνη τα λόγια του τελευταίου για το Ρήγα: «το μελάνι του θα ήγαι πολύτιμο ενώπιον Θεού, όσο και το αίμα του άγιο».⁵² Και πιο κάτω: «[Ο Ρήγας και ο Καποδίστριας] αγαπούσαν το γένος τους, και εις κολυμβήθρα αίματος εβαπτίσθησαν τέκνα πιστά της Ελλάδος».⁵³ Σειρά έχουν οι ποιητές. Ο Νικόλαος Σαλτέλλης το 1842⁵⁴ και ο Θεόδωρος Ορφανίδης το 1843⁵⁵ χαρακτηρίζουν το Ρήγα «πρωτομάρτυρα», ενώ ο ιταλός Luigi Mercantini δίνει το 1851 μια παραλλαγή αποκαλώντας τον «profeta e martire».⁵⁶ Το 1860 ο χαρακτηρισμός των Σαλτέλλη και Ορφανίδη επαναλαμβάνεται στο πιο σημαντικό κείμενο της εποχής για το Ρήγα, τη βιογραφία που συνέγραψε ο παλιός σύντροφός του Χριστόφορος Περραιβός, όπου ο βιογραφούμενος αποκαλείται «αρχηγέτης της ελληνικής ανεξαρτησίας» και «πρωτομάρτυς της πα-

49. Ανώνυμος ο Έλληνα, *Ελληνική Νομαρχία ήτοι Λόγος περί Ελευθερίας*, επιμέλεια Γ. Βαλέτα, Αθήνα 1957 (α' έκδοση 1806), σ. 3 της αφιέρωσης.

50. Βλ. π.χ. C. Fauriel, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια, μετάφραση - εκδοτική επιμέλεια Α. Πολίτης*, τόμος Α', Ηράκλειο 1999, σ. 214-215· Φ. Ηλιού, *Τύφλωσον Κύριε τον λαόν σου. Οι προεπαναστατικές κρίσεις και ο Νικόλαος Πάγκολος*, Αθήνα 1988, σ. 36-37· και Π. Κιτρομηλίδης, *Ρήγας Βελεστινλής, Θεωρία και πράξη*, Αθήνα 1998, σ. 99-100.

51. Βλ. σχετικά C. M. Woodhouse, *Rhigas Velestinlis. The Proto-Martyr of the Greek Revolution*, Λίμνη Ευβοίας 1995, σ. 156-157. Για την επισκόπηση της δημιουργίας και της εξέλιξης του μύθου του Ρήγα βλ. σ. 149-162. Ο τίτλος του βιβλίου δείχνει την ανθεκτικότητα του προσδιορισμού «πρωτομάρτυρας».

52. Θ. Κολοκοτρώνης, *Λήγησις συμβάντων της ελληνικής φυλής από το 1770 έως τα 1836*, Αθήνα 1846, σ. κστ'-κζ'. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το ότι η ρήση του Κολοκοτρώνη φαίνεται να είναι παραλλαγή ενός ρητού που η ισλαμική ιερά παράδοση αποδίδει στον Προφήτη: «Το μελάνι των σοφών είναι πιο αγαπητό στο Θεό από το αίμα των μαρτύρων».

53. Στο ίδιο, σ. λστ'.

54. Ν. Σαλτέλλης, *Ο Κυδωνιάτης*, Αθήνα 1842, σ. 11.

55. Θ. Ορφανίδης, *Ωδή αυτοσχέδιος εις την τρίτην Σεπτεμβρίου 1843, ημέραν καθ' ην επαγινήθη η Ελευθερία εις την Ελλάδα*, Αθήνα 1843, σ. 16.

56. Woodhouse, *ό.π.*, σ. 157.

τρίδος». ⁵⁷ Έκτοτε ο Ρήγας δεν θα αποχωριστεί το χαρακτηρισμό του πρωτομάρτυρα στην ιστοριογραφία. ⁵⁸ Λίγο αργότερα από τον Περραιβό, το 1868, ο Σάθας θα προσθέσει στα παράσημά του εκείνο του εθνομάρτυρα. ⁵⁹

Η αναγόρευση του Ρήγα σε πρωτομάρτυρα μετά το τέλος της Επανάστασης και την ίδρυση του ανεξάρτητου ελληνικού κράτους προϋποθέτει την ύπαρξη μιας σειράς, μιας διαδικασίας, που συλλαμβάνεται ως τέτοια εκ των υστέρων. Αν η «ταχεία απελευθέρωσις» του Ανωρύμου ήταν ζητούμενο στις αρχές του αιώνα, οι αγωνιστές, οι ποιητές και οι ιστορικοί μετά το 1830 έχουν όλη την άνεση του γνώστη του «τέλους της ιστορίας». Ως τέτοιοι αναλαμβάνουν να τη συγκροτήσουν σε αφήγημα και ιδεολογία, να αναδείξουν τα σύμβολά της και να τη μεταφράσουν στους συγχρόνους τους. Η συλλογική μνήμη συμβάλλει με τον τρόπο της στη διαδικασία αυτή. Πριν η νεοελληνική λογισσύνη αποδεχθεί το χαρακτηρισμό του πρωτομάρτυρα για το Ρήγα, ο τελευταίος είχε ήδη «αγιοποιηθεί» στη συλλογική μνήμη, τους αγωνιστές και τους ρομαντικούς ομοτέχνους του στην ποίηση. Όπως και στην περίπτωση των νεομαρτύρων, η διαδικασία ανάδειξης των νέων κοσμικών μαρτύρων του εθνικού λόγου είναι σύνθετη και απαιτεί ευρεία κοινωνική συναίνεση.

Αντίστοιχα με το Διάκο, ο θάνατος του Γρηγορίου Ε' συγγενεύει άμεσα με την παραδοσιακή αντίληψη του μαρτυρίου. Ο Κωνσταντίνος Οικονόμος στον περίφημο επικήδειο λόγο του κατά την ταφή του λειψάνου στην Οδησσό δεν παρέλειψε να χαρακτηρίσει το νεκρό και τους συντρόφους του στο θάνατο «νέους ιερομάρτυρας» ⁶⁰ και να καταφύγει στο λεξιλόγιο των νεομαρτυρικών βίων. ⁶¹ Οι χαρακτηρισμοί του Οικονόμου αναπαράχθηκαν συχνά μέχρι τα μέσα του αιώνα, κυρίως από γραφίδες ιερωμένων, αν και ποτέ ο πατριάρχης δεν φαίνεται να πλησίασε σε δημοτικότητα το Ρήγα. Όμως για το Γρηγόριο, όπως και για το Ρήγα, το σημείο τομής υπήρξε η δεκαετία του 1860, όταν ο ανιψιός του Γ. Αγγελόπουλος, ίσαρχος του ελληνικού στρατού, οικοδόμησε μνημείο λόγου στον ένδοξο θείο του, συγκεντρώνοντας και εκδίδοντας με τη συνδρομή του καθη-

57. Χ. Περραιβός, *Σύντομος βιογραφία του αοιδίμου Ρήγα Φεραίου*, Αθήνα 1860, σ. 45 και 44 αντίστοιχα.

58. Βλ. ενδεικτικά Α. Γούδας, *Βίοι παράλληλοι των επί της Αναγεννήσεως της Ελλάδος διαπρεφάντων ανδρών*, τ. Β', Αθήνα 1874, σ. 110· Β. Ε. Edmonds, *Rhigas Pheraios, the Protomartyr of Greek Independence*, Λονδίνο 1890, και Σ. Λάμπρος, *Αποκαλύπτει περί τον μαρτυρίου του Ρήγα*, Αθήνα 1892, σ. 10.

59. Κ. Σάθας, *Βιογραφίαι των εν τοις γραμμασι διαλαμπάντων Ελλήνων, από της καταλύσεως της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας μέχρι της ελληνικής εθνεγερσίας (1453-1821)*, Αθήνα 1868, σ. 539.

60. Κ. Οικονόμος, *Επιτάφιος λόγος εις τον αείμνηστον πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Γρηγόριον*, Μόσχα 1821, σ. 84, 88.

61. Στο ίδιο, σ. 20, 24, 72, 74, 78, 86, 94, 112.

γότη Γρηγόριου Παπαδόπουλου δύο πολυσέλιδους τόμους με πάσης φύσεως κείμενα που προέρχονταν από ή αφορούσαν τον πατριάρχη.⁶² Αν εξαιρεθούν ελάχιστες αποστασιοποιημένες αναφορές, όπως εκείνη του Finlay,⁶³ ο Γρηγόριος προσαγορεύεται πλειστάκις στα κείμενα «μάρτυς», «πρωτομάρτυς», «ιερομάρτυς» και «ισαπόστολος». Ο χαρακτηρισμός του εθνομάρτυρα του απονέμεται στα πιο πρόσφατα κείμενα, σύγχρονα σχεδόν με την έκδοση του έργου.⁶⁴ Χαρακτηριστικό για το κλίμα κοπής του εθνομαρτυρικού νομίσματος, την επανάκαμψη του θρησκευτικού λόγου και τον εγκιβωτισμό του στον εθνικό,⁶⁵ είναι το ακόλουθο απόσπασμα του Αγγελόπουλου: «Η δε ημετέρα ελληνική εκκλησία, νέων μαρτυριών στέφανον περιβεβλημένη, πρώτη εκλήθη να ποδηγετήσει το καθ' ημάς χριστεπώνυμον πλήρωμα εις την οδόν του νεωτέρου πολιτισμού βαίνον. [...] το έθνος εν τω νέω τούτω σταδίω [...] εν μόνη τη εκκλησία αυτού δύναται την αληθήν να εύρη βάσιν του νεωτέρου αυτού βίου. Ταύτης δε αφιστάμενον και πλανώμενον εις πρόδηλον φέρεται απώλειαν».⁶⁶

Στο εισαγωγικό του κείμενο ο Παπαδόπουλος λοιδορούσε την αδιαφορία των συγχρόνων του για την ανέγερση εθνικών μνημείων, είτε καλλιτεχνικών είτε φιλολογικών.⁶⁷ Επτά χρόνια αργότερα από την έκδοση του φιλολογικού μνημείου του Γρηγορίου ο ανδριάντας του πατριάρχη ήρθε να ολοκληρώσει την ανάδειξή του σε σύμβολο. Η μετακομιδή του λειψάνου του πατριάρχη από την Οδησό στην Αθήνα τον Απρίλιο του 1871 και οι εκδηλώσεις που τη συνόδεψαν⁶⁸ αποτελούν ορόσημο στην ανάδειξη του εθνομαρτυρικού προτύπου, καθώς

62. Γ. Αγγελόπουλος - Γ. Παπαδόπουλος, *Τα κατά τον πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Γρηγόριον τον Ε΄*, τ. Α΄, Αθήνα 1865, τ. Β΄, Αθήνα 1866.

63. «[Ο Γρηγόριος] εθανατώθη, ή καθ' α οι ορθόδοξοι λέγουσιν, υπέστη τον μαρτυρικόν θάνατον» (Αγγελόπουλος - Παπαδόπουλος, ό.π., τ. Α΄, σ. 342).

64. Αγγελόπουλος - Παπαδόπουλος, ό.π., τ. Α΄, σ. ι΄ και τ. Β΄, σ. 434.

65. Για τις πολιτικές διαστάσεις της επιστροφής του θρησκευτικού στοιχείου βλ. Ε. Σκοπετέα, *Το «πρότυπο βασίλειο» και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα*, Αθήνα 1988, σ. 131-134 και Π. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ό.π., σ. 476-479.

66. Αγγελόπουλος - Παπαδόπουλος, ό.π., τ. Α΄, σ. η΄.

67. Στο ίδιο, σ. ιγ΄ - ιε΄.

68. Για τις εκδηλώσεις βλ. Χ. Εξερτζόγλου, «Πολιτικές τελετουργίες στη νεώτερη Ελλάδα. Η μετακομιδή των οστών του Γρηγορίου Ε΄ και η πεντηκονταετηρίδα της Ελληνικής Επανάστασης», *Μνήμων* 23 (2001) 153-182. Επίσης βλ. Τ. Κανδηλώρος, *Ιστορία του εθνομάρτυρος Γρηγορίου του Ε΄*, Αθήνα 1909, σ. 282-283. Ως προς τις εθνοθρησκευτικές αποχωρήσεις των πανηγυρικών ενδεικτικό είναι το παρακάτω απόσπασμα: «Ω χαίρε πατρίς του μαρτυρίου και της δόξης Ελλάς, διότι έχεις εις τους κόλπους σου τον ενδοξότερον των νέων της πίστεώς Σου μαρτύρων. [...] Υπέρ πάντων δε και προ πάντων χαίρετε Σεις, ω αείμνηστοι και ένδοξοι πρόμαχοι και μάρτυρες του υπέρ πίστεως και πατρίδος ιερού αγώνος» (Αλέξανδρος Λυκούργος, μητροπολίτης Σύρου και Τήνου), *Λόγος πανηγυρικός εις την*

απέδωσαν σε αυτό το ρόλο της σφυρηλάτησης της εθνικής ταυτότητας μέσω της εθνικής εορτής, μιας «πολιτικής τελετουργίας», όπως τη χαρακτηρίζει ο Χάρης Εξερτζόγλου.⁶⁹ Η στιγμή άλλωστε της επιστροφής του Γρηγορίου δεν είχε επιλεγεί τυχαία. Την άνοιξη του 1871 η Ελλάδα γιόρταζε τα πενήντα χρόνια από την Επανάσταση.⁷⁰

Έτσι το εθνομαρτύριο αποτύπωσε την οργανωμένη προσπάθεια εθνοποίησης μέσω της εμβληματικής προβολής συμβολικών μορφών δημόσιας λατρείας. Έναν από τους όρους της διαδικασίας αυτής, τη ζηλότυπη αξίωση αποκλειστικότητας της κρατικής εξουσίας στη διαχείρισή της, δηλώνουν περιστατικά όπως η αποκαθήλωση από την αστυνομία των εικόνων του Κοραή και του Ρήγα που είχε αναρτήσει στο κουρείο «Εθνοφύλαξ» ο ιδιοκτήτης για να τιμήσει την επέτειο της Επανάστασης το 1874.⁷¹

Την επόμενη άνοιξη στήθηκε ανδριάντας του Γρηγορίου μπροστά στο Πανεπιστήμιο, πλάι σε εκείνον του Ρήγα που είχε στηθεί ένα χρόνο νωρίτερα. Ο «Ανδριάς Γρηγορίου του Ε'», το ποίημα που απήγγειλε ο Αριστοτέλης Βαλαωρίτης στα αποκαλυπτήρια μετά από την πρόσκληση του Ευθύμιου Καστόρχη, πρύτανη του Πανεπιστημίου, «να προσφέρει εις τον μέγαν Εθνομάρτυρα το ποιητικόν του θυμίαμα»,⁷² προκάλεσε ένα μικρό σκάνδαλο κυρίως επειδή ήταν γραμμένο στη δημοτική.⁷³ Όμως, παρά τις αντιδράσεις και ακριβώς λόγω της γλωσσικής του αμεσότητας, το ποίημα του Βαλαωρίτη εξέφρασε και μετέφρασε σε ευρύτερο κύκλο τις αλυτρωτικές επιταγές πολύ αποτελεσματικά. Η τελική αποστροφή («μη λησμονείτε το σχοινί, παιδιά, του Πατριάρχη!») συνέδεσε θαυμάσια την εθνομαρτυρική λατρεία με τον αλυτρωτισμό, τόσο όσο είχε συνδέσει τη μαρτυρική λατρεία με το επαναστατικό κήρυγμα ο Ιωαννίκιος Λιδωρικίου, όταν έγραφε, πενήντα χρόνια νωρίτερα, στην προκήρυξή του: «σας εξορκίζω, τέκνα, εις την αγίαν κρεμάλαν του Πατριάρχου του γένους μου, να

πεντηκονταετηρίδα του υπέρ ανεξαρτησίας ελληνικού αγώνος και την εξ Οδησσού εις Αθήνας ανακομιδήν του ιερού λειψάνου του αιοδίμου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Γρηγορίου του Ε', Ερμούπολη 1871, σ. 4).

69. Ειδικά για τη νομιμοποιητική λειτουργία της εορτής βλ. Εξερτζόγλου, «Πολιτικές τελετουργίες...», ό.π. Για τις οφειλές των εθνικών εορτών σε θρησκευτικές πρακτικές, όπως η λειτουργία και το κήρυγμα, βλ. Mitterauer, «Millenien...», ό.π., σ. 139-140.

70. Για τους επίσημους πανηγυρισμούς της Επανάστασης βλ. Σκοπετέα, ό.π., σ. 214-217. Για την ιδεολογική χρήση των επετείων βλ. Εξερτζόγλου, «Πολιτικές τελετουργίες...», ό.π., και Χ. Κουλούρη, *Μύθοι και σύμβολα μιας εθνικής επετείου*, Κομοτηνή 1995.

71. Σκοπετέα, ό.π., σ. 216.

72. Γ. Αλισανδράτος, «Το ποίημα του Βαλαωρίτη για τον πατριάρχη Γρηγόριο τον Ε' και οι τρεις επικριτές του», *Νέα Εστία* 106 (1979) 363. Το απόσπασμα προέρχεται από επιστολή του Βαλαωρίτη στη γυναίκα του.

73. Στο ίδιο, σ. 363-372.

λάβετε τα όπλα».⁷⁴ Η συμβολική λειτουργία της τριχιάς του Γρηγορίου αποτελεί και αυτή μια μεταφορά από το χώρο του θρησκευτικού μαρτυρίου, όπου, εκτός από το λείψανο του νεκρού, τα σύνεργα της θανάτωσής του γίνονται κι αυτά αντικείμενα λατρείας κατ' αντιστοιχία με την Ιερά Λόγχη και το Τίμιο Ξύλο του Χριστού.

Αξίζει εδώ να επισημανθεί με παράδειγμα το Γρηγόριο η απόσταση που χωρίζει το εθνομαρτύριο, όπως αυτό καθιερώνεται στο ελληνικό εθνικό κράτος, από την παραδοσιακή αντίληψη του μαρτυρίου, όπως αυτή εμφανίζεται σε ένα τραγούδι των Καραμανλήδων της Καππαδοκίας που κατέγραψε ο Αναστάσιος Λεβίδης και εξέδωσε ο Richard Dawkins το 1934.⁷⁵ Στο τραγούδι, που αναφέρεται στο θάνατο του Γρηγορίου, δεν υπάρχει τίποτα που να διαρρηγνύει το πλαίσιο του θρησκευτικού μαρτυρίου. Αποδέκτης του είναι η φαντασιακή κοινότητα των ορθόδοξων, των «ουρουμλάρ». Πουθενά δεν αμφισβητείται η νομιμότητα του σουλτάνου, ο οποίος φέρεται να οδηγήθηκε στην εκτέλεση του πατριάρχη μέσω των ραδιουργιών των Αρμενίων. Όσο για το Γρηγόριο, «πέθανε για την πίστη του και βρίσκεται ανάμεσα στους αγγέλους». Ανάμεσα στο τραγούδι της Καππαδοκίας και το ποίημα του Βαλαωρίτη μεσολαβεί ολόκληρη η εμπειρία της εθνικής συγκρότησης και μαζί της η ανάδειξη της ποίησης σε εθνική παιδαγωγό.⁷⁶

Η σχετική ασφάλεια της απόστασης των πενήντα χρόνων από την Επανάσταση και το θάνατο του Γρηγορίου επέτρεψε όχι μόνο τον αναστοχασμό και την τάση ιστοριοποίησης του γεγονότος, αλλά και το αντίθετό τους. Για να κοσμήσουν από κοινού τον περίβολο του πανεπιστημίου, ο Ρήγας και ο Γρηγόριος απογυμνώθηκαν από τα ιστορικά τους συμφραζόμενα. Ο βίος και τα έργα τους βρέθηκαν να υποχωρούν μπροστά στο δράμα του πρωτομαρτυρικού θανάτου, το οποίο άλλωστε τους κατέστησε σε «ανακαινιστές» της κοινότητας του έθνους, καθώς οι νεομάρτυρες του Νικοδήμου, θεωρήθηκε ότι επανιδρύουν με τη θυσία τους το έθνος που είχε περιπέσει σε χρόνια δουλεία. Ο νέος Σπυρίδων Λάμπρος δόμησε το ποίημα που έγραψε με αφορμή την ανακομιδή του λειψάνου του Γρηγορίου σε δύο μέρη. Το πρώτο αναφέρεται στην ταφή του Φιλοποίμενα και το δεύτερο στην κηδεία του Γρηγορίου. Ο πρώτος προσαγορεύεται «ύστατος των Ελλήνων». Ο δεύτερος είναι «ο πρώτος των Ελλήνων, / εις ον ο Ρήγας ήνοιξε μαρτυρικήν οδόν».⁷⁷ Έτσι ο λόγος περί πρω-

74. Αγγελόπουλος - Παπαδόπουλος, *ό.π.*, τ. Β', σ. 274.

75. R. Dawkins, «Turco-Christian Songs from Asia Minor», *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales. Mélanges Bidet* 2 (1934) 198-206.

76. Για την εθνική ποίηση βλ. Mosse, *ό.π.*, σ. 19-22, 101.

77. Σ. Λάμπρος, *Επί τη ανακομιδή των λειψάνων του Πατριάρχου Γρηγορίου και τη τελέσει της πεντηκονταετηρίδος της ελληνικής παλιγγενεσίας. Ποίημα*, Αθήνα 1871.

τομαρτύρων-εθνομαρτύρων αρμόστηκε στην ιστοριογραφική αντίληψη για την αναβίωση του ελληνισμού.⁷⁸

Από τους νεομάρτυρες που απαριθμεί ο Νικόδημος ο Αγιορείτης, μόνο ένας, ο Κοσμάς ο Αιτωλός, αποτέλεσε μείζονα μορφή στην ιστοριογραφική διαπραγμάτευση.⁷⁹ Ο βίος, τον οποίο συνέγραψε ο ίδιος ο Νικόδημος, παρουσιάζει μερικές ενδιαφέρουσες ιδιοτυπίες.⁸⁰ Όχι μόνο είναι ένας από τους μεγαλύτερους βίους στο μαρτυρολόγιο, αλλά είναι αφιερωμένος σε έναν άνθρωπο του οποίου ο θάνατος δεν στοιχεί ακριβώς στο νεομαρτυρικό πρότυπο. Ο Κοσμάς δεν θανώνεται δημοσίως, δεν αντιμετωπίζει το δίλημμα του εξισλαμισμού ούτε ομολογεί με τον καθιερωμένο τρόπο. Επιπλέον ο βίος του Νικοδήμου δικαιολογεί κατ' εξαίρεσιν το όνομα του φιλολογικού είδους, καθώς επικεντρώνεται πολύ περισσότερο στη ζωή και το αποστολικό έργο, παρά στο θάνατο του Κοσμά. Η εξαιρετική τιμή, της οποίας απολαμβάνει ο Κοσμάς στο μαρτυρολόγιο, οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στην ευρεία αποδοχή του κυρίως στη λαϊκή λατρεία,⁸¹ αλλά και σε κύκλους των λογίων.⁸² Όμως πιθανότατα ο Νικόδημος διέγινωσε και ιδεολογική συγγένεια ανάμεσα στα κηρύγματα του Κοσμά⁸³ και τις θέσεις των κολλυβάδων.⁸⁴ Πράγματι, τα όσα αποδίδονται στον Κοσμά, το έργο του κατά του εξισλαμισμού, η εμμονή του στη συσπείρωση και την εσωστρέφεια του ποιμνίου και η αντίληψη των ορθόδοξων κοινοτήτων όχι ως οιονεί «πολιτικών θεσμών» εντός του οθωμανικού πλαισίου αλλά ως χριστιανικών κοινωνιών εν αιχμαλωσία⁸⁵, συγγένευαν αρκετά με τις προτεραιότητες των κολλυβά-

78. Βλ. Α. Λιάκος, «Προς επισκευήν ολομειλίας και ενότητας: Η δόμηση του εθνικού χρόνου», *Επιστημονική συνάντηση στη μνήμη του Κ. Θ. Δημαρά*, Αθήνα 1994, σ. 179.

79. Για τις δημοσιεύσεις που αναφέρονται στον Κοσμά βλ. Σαρδελής, *ό.π.* και Μ. Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς Αιτωλός και η εποχή του*, Αθήνα 1972, σ. 447-472.

80. Νικόδημος, *ό.π.*, σ. 201-208.

81. Τη δημοτικότητα του Κοσμά τεκμηριώνουν μεταξύ άλλων οι Rouqueville και Leake (Ι. Μενούνος, *Κοσμά του Αιτωλού διδαχές. Φιλολογική μελέτη - Κείμενα*, Αθήνα 1979, 1984, σ. 28-29). Βλ. και Νικόδημος, *ό.π.*, σ. 208, όπου γίνεται αναφορά σε λατρευτικές πρακτικές συνδεδεμένες με τον Κοσμά.

82. Βλ. για παράδειγμα το αρχαιοπρεπές στιχούργημα που του αφιέρωσε ο Σέργιος Μακραιοίς (Γκιόλιας, *ό.π.*, σ. 311).

83. Τα φερόμενα ως κηρύγματα («διδασχές») του Κοσμά που έχουμε στη διάθεσή μας παρουσιάζουν αρκετά προβλήματα ως πηγές, δεδομένου ότι δεν γράφτηκαν από τον ίδιο. Πάντως για τους σκοπούς της παρούσας μελέτης δεν παίζει τόσο σημαντικό ρόλο η αυθεντικότητα τους όσο ο τρόπος με τον οποίο δηλώνουν την πρόσληψη του κηρύγματος του Κοσμά. Για τα προβλήματα των πηγών βλ. Μενούνος, *ό.π.*

84. Ως προς το ζήτημα βλ. Κ. Σαρδελής, *Ο προφήτης του Γένους Κοσμάς ο Αιτωλός*, Αθήνα 1993, σ. 132, 144.

85. «Ομοίως να χαίρεσθε και να ευφραίνεσθε όταν πληρώνετε τα χρέγια σας, τα χάρματα σας, τες δεκατιές σας, διατί καθώς οι μάρτυρες έχυσαν το αίμα τους και αγόρασαν

δων. Επιπλέον η διαμεσολαβητική λειτουργία του κηρύγματός του ανταποκρινόταν στον τρόπο με τον οποίο λόγιοι σαν το Νικόδημο συνδιαλέγονταν με τη «λαϊκή» κουλτούρα της εποχής τους, πράγμα που διαφαίνεται και στην επιλογή ενός απλούστερου γλωσσικού οργάνου.⁸⁶

Το λόγιο ενδιαφέρον για τον Κοσμά εμφανίστηκε στην έκτη δεκαετία του 19ου αιώνα, οπότε και έγιναν οι πρώτες εκδόσεις των διδασκόντων,⁸⁷ και κορυφώθηκε κατά το τέλος του αιώνα και την αρχή του επομένου. Ενώ αρχικά το ζήτημα περιορίστηκε στις διδαχές και στις περίφημες προφητείες του, οι οποίες άλλωστε ήταν ήδη ευρέως διαδεδομένες στο κοινωνικό σώμα,⁸⁸ στη συνέχεια επεκτάθηκε πολύ γρήγορα στη συνολική αποτίμηση της δράσης του. Ο Σάθας έγραφε το 1868 ότι ο Κοσμάς «εστερέωσε τον λαόν εν τη πίστει, τη αδελφότητι, και την προς την πατρίδα αγάπη» και αναφερόταν στην ανακήρυξή του ως αγίου από την ελληνική εκκλησία, η οποία είχε θεσπίσει «την ημέραν του θανάτου αυτού [24 Αυγούστου] ως εορτήν θρησκευτικήν».⁸⁹ Τριάντα χρόνια αργότερα, και ενώ το ενδιαφέρον για τον Κοσμά είχε πυκνώσει, ο Τρύφων Ευαγγελίδης στη μικρή μονογραφία που εξέδωσε για το ρουμελιώτη ιεροκήρυκα επανέλαβε σχεδόν αυτούσια τη φράση του Σάθα με μια σημαντική διαφορά: η «θρησκευτική» εορτή έγινε «θρησκευτική και εθνική».⁹⁰

Ο Κοσμάς, όπως και ο Γρηγόριος, συνδυάζει τη θρησκευτική έννοια του

τον Παράδεισον και οι Ασκηταί με την ασκητικήν τους ζωήν, έτσι και οι χριστιανοί με τα άσπρα οπού δίνουν την σήμερον, με εκείνα αγοράζουν τον Παράδεισον» (Μενούνος, ό.π., σ. 271). Το απόσπασμα θα μπορούσε να προέρχεται από το Νικόδημο, ο οποίος άλλωστε, όπως και ο Κοσμάς, ουδέποτε αμφισβήτησε τον προνοιακό χαρακτήρα της αιχμαλωσίας: ουράνια ανταμοιβή περιμένει τους χριστιανούς «οπού διά την πίστιν, και το όνομα του Χριστού πληρώνουσι δοσίματα εις τους Αγαρηνούς, και μετά ευχαριστίας υπομένουν τα κακά, και τας θλίψεις οπού τους προξενούν όθεν καλότυχοι είναι εκείνοι οπού δίδουν τα τοιαύτα αγόγγυστα» (Νικόδημος, ό.π., σ. 14). Είναι επίσης χαρακτηριστική η ιεραρχία που καθιερώνεται στις διδαχές ως προς το αντικείμενο του σεβασμού των πιστών: πρώτοι έρχονται οι ιερείς (διότι «ένας ιερέας είναι ανώτερος από έναν βασιλέα»), έπειτα ο ανώτερος κλήρος και ακολουθούν οι οθωμανικές αρχές και οι προεστοί (Μενούνος, ό.π., σ. 172).

86. Ειδικά για το κήρυγμα ως διαμεσολάβηση ανάμεσα στη λόγια και τη λαϊκή κουλτούρα βλ. R. Bonfil, «Preaching as Mediation Between Elite and Popular Cultures: The Case of Judah Del Bene», στο: D. Ruderman (εκδ.), *Preachers of the Italian Ghetto*, Μπέρκλεϊ - Λος Άντζελες - Οξφόρδη 1992, σ. 67-88.

87. Οι δύο πρώτες έγιναν το 1862. Για το ζήτημα των εκδόσεων βλ. Μενούνος, ό.π., σ. 50-60.

88. Ο Χριστόφορος Περραιβός το 1860 αναφέρεται σε «προγνωστικές και ατομικές προρρήσεις του Ιεροκήρυκος, τας οποίας σήμερον οι πλείστοι με αύξησιν και παραλογίαν λέγουσι και πιστεύουσιν» (Περραιβός, *Σύντομος βιογραφία...*, ό.π., σ. 49).

89. Κ. Σάθας, *Βιογραφία...*, ό.π., σ. 490.

90. Τ. Ευαγγελίδης, *Κοσμάς Αιτωλός ο ισαπόστολος (1714-1779). Βίος και έργα αυτού. Ιστορική και κριτική μελέτη*, Αθήνα 1897, σ. 38.

μαρτυρίου με τις διάφορες ανακατασκευές της στο νέο ιδεολογικό περιβάλλον: από «ιερομάρτυς» και «ισαπόστολος», όπως στο βίο που συνέγραψε ο Νικόδημος, θα γίνει, χωρίς να απεκδυθεί τις ιδιότητες αυτές, «εθνομάρτυς» και «εθναπόστολος». Στις μεταμορφώσεις των χαρακτηρισμών που συνοδεύουν τον Κοσμά η διαδικασία ανάδειξης του εθνομαρτυρικού προτύπου διασαφηνίζεται ακόμη περισσότερο, καθώς το έθνος εμφανίζεται να ιδιοποιείται εμβληματικά το χώρο του ιερού (sacral). Κατά τα άλλα δεν είναι βέβαια τυχαίο ότι οι τίτλοι του εθνομάρτυρα και του εθναπόστολου απονέμονται στον Κοσμά σε δημοσιεύσεις κατά το διάστημα 1896-1915,⁹¹ εποχή κατά την οποία ο αλυτρωτισμός δοκιμάζεται στα πεδία των μαχών.

Γιατί όμως αναδείχθηκε ο Κοσμάς σε εθνομάρτυρα; Παρά τα όσα κατά καιρούς του αποδόθηκαν, ο Κοσμάς όχι μόνο δεν συμμετείχε σε επαναστατικά κινήματα,⁹² αλλά φαίνεται ότι, μακριά του να αμφισβητήσει την οθωμανική κυριαρχία, τη θεώρησε ως έργο της Θείας Προνοίας για τη διαφύλαξη της ορθοδοξίας.⁹³ Όμως η δράση του υπέρ της ορθοδοξίας και κατά του εξισλαμισμού τον είχε αναδείξει σε εθνική προσωπικότητα ήδη πριν από την αναγόρευσή του σε εθνομάρτυρα. Βαρύνοντα ρόλο έπαιξε επίσης η πρόσληψή του ως «διδασκάλου του Γένους», ως προπαγανδιστή της παιδείας, ζητήματος που βρισκόταν πάντα στο σκληρό πυρήνα του ελληνικού εθνικισμού. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Περραιβού, ο Αθανάσιος Ψαλίδας τον θεωρούσε «τον πρώτον και μέγαν ευεργέτην του Έθνους»,⁹⁴ ενώ ο ίδιος ο Περραιβός τόνισε τη συμβολή του στην αποτροπή του διπλού κινδύνου της απώλειας θρησκευτικής και εθνικής ταυτότητας.⁹⁵ Ο Ιωάννης Λαμπρίδης εξήρε το έργο του «προδρόμου τούτου και πρωτομάρτυρος της ελληνικής παλιγγενεσίας» ως προς τη στερέωση του ποιμνίου στην Ορθοδοξία και, κυρίως, την ίδρυση σχολείων.⁹⁶ Την ίδια εποχή ο Αντώνιος Γεωργίου τον αναγόρευσε σε πρωτομάρτυρα, τον ανέφερε ανάμεσα στις κατ' εξοχήν εμβληματικές εθνικές μορφές, το Ρήγα, τον Καποδίστρια, τον Κοραή και το Γρηγόριο, και θεωρούσε ότι το κήρυγμά του «προ-

91. Βλ. π.χ. Σ. Χατζηγιαννακόγλου, «Ο μέγας Ηπειρώτης εθναπόστολος Άγιος Κοσμάς», *Ο Πύρρος*, 20 Αυγούστου 1905· Ανώνυμος, «Μία επιστολή του εθνομάρτυρος Κοσμά», *Ήπειρος*, 4 Αυγούστου 1913· Κ. Ζησίου, *Διδάσκαλοι του Γένους*, Αθήνα 1915. Η μελέτη του Ευαγγελίδη για τον Κοσμά ανατυπώθηκε το 1915.

92. Η υποτιθέμενη συμμετοχή του στα Ορλωφικά επινοήθηκε αργότερα και είναι βέβαια φανταστική (βλ. Α. Ξανθοπούλου-Κυριακού, *Ο Κοσμάς ο Αιτωλός και οι Βενετοί (1777-1779). Τα τελευταία χρόνια της δράσης του και το πρόβλημα των διδαχών*, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 19).

93. Βλ. για παράδειγμα Μενούνος, *ό.π.*, σ. 270.

94. Περραιβός, *Σύντομος βιογραφία...*, *ό.π.*, σ. 54-55.

95. Στο ίδιο, σ. 50.

96. Ι. Λαμπρίδης, *Περί των εν Ηπείρῳ αγαθοεργημάτων*, τόμος Α', Αθήνα 1880, σ. 110-118.

διέθετε τον λαόν ίνα προπαρασκευασθή εις εξέγερσιν κατά της τυραννίας». Ο ίδιος συγγραφέας επιπλέον οργάνωσε το πρωτομαρτυρικό σχήμα σε μια γενεαλογία, όπου ενέταξε με τη σειρά τον Κοσμά, το Ρήγα και το Γρηγόριο καθιερώνοντας μεταξύ τους σχέσεις προδρόμου - επιγόνου.⁹⁷

Στο τέλος του 19ου αιώνα η προβολή του Κοσμά αρμόστηκε επιτυχημένα στον αλυτρωτισμό, όπως φαίνεται όχι μόνο στον προσδιορισμό από τον Ευαγγελίδη του σκοπού της σχετικής του δημοσίευσης («όπως χρησιμεύση ως μικρόν ζώπυρον των εν Κρήτη, Ηπείρω και Μακεδονία υπέρ της ελευθερίας αυτών αγωνιζομένων αδελφών ημών»),⁹⁸ αλλά κυρίως στο γεγονός ότι «η Εθνική Εταιρεία, ης ο σκοπός κατ' εξοχήν εθνικός, προστάτην αυτής τον νεομάρτυρα Κοσμάν ετάξατο».⁹⁹ Ήδη, όπως σημειώνει ο Μάρκος Γκιόλιας, παραδόσεις που αναφέρονταν στον Κοσμά, όπως η προφητεία του για τον Αλή πασά, είχαν προσαρμοστεί στο ιδεολογικό περιβάλλον του νεοελληνικού κράτους.¹⁰⁰ Το ανοικονόμητο ποίημα του Παναγιώτη Συνοδινού «Η Ήπειρος και ο πατέρας-Κοσμάς», με την απαγγελία του οποίου ο σύλλογος «Βύρων» εόρτασε την επέτειο της Επανάστασης το 1890, δείχνει καθαρά τη στράτευση του Κοσμά στον αλυτρωτισμό.¹⁰¹ Τούτο υποβοήθησε άλλωστε η προσπάθεια διάδοσης των ελληνικών σε αλβανόφωνους και βλαχόφωνους της Ηπείρου εκ μέρους του Κοσμά, η οποία αποκόπηκε από τα ιστορικά της συμφραζόμενα και ταίριαζε με τις ελπίδες και τους φόβους του ελληνικού εθνικισμού.¹⁰² Τέλος, η διόγκωση του ενδιαφέροντος για τον Κοσμά την ίδια εποχή συνέπεσε με την εμφάνιση κινημάτων διαμαρτυρίας και θρησκευτικού ανορθολογισμού, όπως του Μακράκη.¹⁰³ Οι μεσσιανιστικές και χιλιαστικές τάσεις που αποδίδονταν στον Κοσμά μέσω των προφητειών του ενδεχομένως λείαναν το έδαφος για την πρόσληψη του ιεροκήρυκα στο περιβάλλον του θρησκευτικού φονταμενταλισμού του τέλους του 19ου αιώνα.¹⁰⁴ Όμως η ανάδειξη του Κοσμά σε αντικείμενο της

97. Α. Γεωργίου, *Πολιτικόν κάτοπτρον των πολιτικών της Ελλάδος κατά τον εν έτει 1877 ρωσσοτουρκικόν πόλεμον*, Αθήνα 1880, σ. 221.

98. Ευαγγελίδης, ό.π., σ. 5.

99. Στο ίδιο, σ. 38.

100. Γκιόλιας, ό.π., σ. 313.

101. Π. Συνοδινός, *Παιάνες, στόνοι, γέλωτες εθνικών ποιήσεων. Συλλογή II'*, Αθήνα 1892. Χαρακτηριστικοί οι τελευταίοι στίχοι: «σας ευαγγελίζω όλους εν ονόματι Κυρίου / και σας εύχουμε του χρόνου του Μαρτίου μας το λουλούδι / 'ς του Πατρός-Κοσμά το μνήμα το σπαθί σας να θερίση / και 'ς τα Γιάννινα τους κόρφους της Ηπείρου να στολίση» (σ. 192).

102. Βλ. Γκιόλιας, ό.π., σ. 307-308.

103. Για το κίνημα του μακρακισμού βλ. Θ. Καλαφάτης, «Θρησκευτικότητα και κοινωνική διαμαρτυρία: οι οπαδοί του Απόστολου Μακράκη στη βορειοδυτική Πελοπόννησο (1890-1900)», *Τα Ιστορικά* 10/18, 19 (Ιούνιος, Δεκέμβριος 1993), σ. 113-142.

104. Βλ. V. Makrides, «Secularization and the Greek Orthodox Church in the Reign of King George I», στο: P. Carabott (εκδ.), *Greek Society in the Making, 1863-*

ιστοριογραφικής μυθοπλασίας ανήκει περισσότερο στον ώριμο 20ό αιώνα, και ως εκ τούτου υπερβαίνει τα χρονικά όρια της παρούσας μελέτης.¹⁰⁵

Κατά το τέλος του 19ου και τις αρχές του 20ού αιώνα η έννοια του εθνομαρτυρίου προσέλαβε νέα στοιχεία. Το πολεμικό κλίμα, όπως διαμορφώθηκε από τον πόλεμο του 1897, το Μακεδονικό Αγώνα και τους Βαλκανικούς Πολέμους, σε συνδυασμό με το πανευρωπαϊκό κλίμα του fin de siècle, τον πολιτικό ανορθολογισμό και την ανάδυση ενός βίαιου εθνικιστικού λόγου επηρεασμένου τόσο από προσλήψεις του Nietzsche όσο και από τον κοινωνικό δαρβινισμό,¹⁰⁶ εξέτρεψε εν μέρει τη μορφή του εθνομάρτυρα από τον εθνοποιητικό χαρακτήρα που εξέφραζε η λατρεία εμβληματικών μορφών όπως ο Ρήγας και ο Γρηγόριος και τη συνέδεσε με την αποθέωση του πολέμου, μέσω της οποίας το έθνος προβλήθηκε λιγότερο ως συντεταγμένη πολιτική κοινότητα και περισσότερο ως οργανισμός που μάχεται για επιβίωση και επιβεβαιώνεται ως ουσία μέσα από τον αγώνα αυτόν. Ο πανευρωπαϊκός «μύθος της πολεμικής εμπειρίας», κατά την έκφραση του George Mosse, εμπεριείχε τη φυγή από ένα «παρηκμασμένο» κοινωνικό πλαίσιο προς ένα χώρο που αποθέωνε τη νεανικότητα, τη δόξα και την αρρενωπότητα.¹⁰⁷ Βαθιά ανορθολογικό, το πρότυπο αυτό της αντίληψης του πολέμου ως καθαρτικής εμπειρίας εκφράστηκε έντονα και στην ελληνική περίπτωση και ενσωμάτωσε την έννοια του εθνομαρτυρίου, προσθέτοντας μια υπαρξιακή χροιά στις εθνικές της συμπαραδηλώσεις. Επιφανείς εκπρόσωποι της ελληνικής διανόησης, όπως ο Νεοκλής Καζάζης και ο Ίων Δραγούμης, ανέδειξαν την τραγική μορφή του ήρωα-μάρτυρα, «του μαχόμενου [...] και υποκύπτοντα εντέλει ήρωα που μαρτυρεί για την αποκάλυψη της αλήθειας»,¹⁰⁸ σε πρότυπο ζωής.

Παράλληλα, η ίδια η χρήση του όρου έγινε πληθωριστική και κατά μία έννοια «δημοκρατικοποιήθηκε». Κύριο όχημα αυτής της διαδικασίας ήταν η αντίληψη περί εθελοντισμού, που εκφράστηκε είτε στην ίδρυση εθνικιστικών και

1913. *Realities, Symbols and Visions*, 'Αλντερσοτ 1997, σ. 187-188.

105. Για μια παρουσίαση της πορείας του Κοσμά στη νεοελληνική γραμματεία βλ. Γκιόλιας, *ό.π.*, σ. 305-326.

106. Βλ. Γ. Κόκκινος, *Ο πολιτικός ανορθολογισμός στην Ελλάδα. Το έργο και η σκέψη του Νεοκλή Καζάζη (1849-1936)*, Αθήνα 1996. Για τον εμβολιασμό της ελληνικής εθνικής ιδεολογίας με στοιχεία του κοινωνικού δαρβινισμού βλ. σ. 45-89 και κυρίως 260-289.

107. Mosse, *ό.π.*, σ. 53-69. Για την ελληνική εκδοχή της ιδεολογίας της παρακμής βλ. Γ. Κόκκινος, «Η αποσύνδεση του έθνους από το κράτος, ο πολιτικός ανορθολογισμός και η συγκρότηση των εθνικών οργανώσεων στα τέλη του 19ου αιώνα. Το παράδειγμα της εταιρείας *Ο Ελληνισμός*», στο *Εταιρεία Σπουδών...* (εκδ.), *Ο πόλεμος του 1897* (Πρακτικά του διήμερου *Ο πόλεμος του 1897. Διήμερο με την ευκαιρία των 100 χρόνων*, 4-5 Δεκεμβρίου 1997), Αθήνα 1999, σ. 232-233.

108. Κόκκινος, *Ο πολιτικός ανορθολογισμός...*, *ό.π.*, σ. 241.

αθλητικών συλλόγων, είτε γενικότερα στην ελεύθερη «στράτευση» του ατόμου στον αγώνα για ένα υψηλό ιδανικό.¹⁰⁹ Κατ' αυτόν τον τρόπο και μέσω του σχήματος της παρακμής η αποκλειστικότητα του κράτους στη διαχείριση των «εθνικών πόθων» αμφισβητήθηκε. Φορείς του βίαιου εθνικιστικού λόγου της εποχής ήταν κυρίως σύλλογοι όπως ο «Ελληνισμός» και η «Εθνική Εταιρεία».¹¹⁰ Εθνομάρτυρες δεν ήταν πια μόνο εκείνοι για τους οποίους η επίσημη Ελλάδα έστεινε ανδριάντες και οργάνωνε τελετές, αλλά οι πρωταγωνιστές των εθνικών αγώνων, ανάμεσα στους οποίους εξέχουσα θέση είχε ο Μακεδονικός Αγώνας.¹¹¹ Χαρακτηριστική για την πληθωριστική χρήση του εθνομαρτυρίου και τα ιδεολογικά της συμφραζόμενα είναι η συλλογή βίων «μεγάλων ανδρών» που συνέταξε ο Κωνσταντίνος Ζησίου το 1915, η οποία στη βερμπαλιστική της έκφραση και στις ιδεολογικές της ακρότητες μοιάζει να παρωδεί τις παλαιότερες μελέτες των Σάθα και Γούδα. Οι εθνομάρτυρες, περισσότερο ή λιγότερο γνωστοί, έχουν εκεί την τιμητική τους. «Εν τω αγιωτάτω της θεότητος αυτής, της εθνικής Μεγάλης Ιδέας, ναώ μυριοπληθείς εγένοντο οι μαρτυρικοί ιεροφάνται».¹¹² Η μοναδική γυναίκα που απαριθμείται, η δασκάλα Αικατερίνη Χατζηγεωργίου, η οποία φέρεται να κάηκε ζωντανή σε επίθεση κομιτατζήδων στο μακεδονικό χωριό όπου δίδασκε, φωνάζει από την πυρά της: «εγώ Ελληνίς εγεννήθην, Σκύθαι, και Ελληνίς αποθνήσκω».¹¹³ Είναι η ιδιότητα της δασκάλας που καθιστά στα μάτια του Ζησίου την Χατζηγεωργίου εθνομάρτυρα, διότι μέσω αυτής εισέρχεται στον ανδρικό δημόσιο χώρο της εθνικής ζωής και συμπεριλαμβάνεται τελικά στους ομολογητές της. Η διδασκαλία θεωρείται άλλωστε μια μορφή

109. Για τη διάχυση του εθελοντισμού βλ. G. Margaritis, «The Nation and the Individual: Social Aspects of Life and Death in Greece (1896-1911)», στο: Carabott, ό.π., σ. 91 κ.ε.

110. Βλ. Γ. Κόκκινος, «Η αποσύνδεση του έθνους...», ό.π., σ. 231-250.

111. Σε απόσπασμα π.χ. επιμνημόσυνου λόγου για τους νεκρούς του Μακεδονικού Αγώνα διαβάζουμε: «Θεέ πάσης σοφίας και πάσης συνέσεως Κύριε [...] Τα δ' ονόματα των πεσόντων θυμάτων υπό της δολοφονίας εν Μακεδονία χειρός ανάλαβε και ανάγραψον αυτά εν τοις Δέλτοις των αγίων του έθνους μαρτύρων» (Μητροπολίτης Γαβριήλ Ιατρούρακης, Λόγος επιμνημόσυνος εκφωνηθείς υπό του Πανιερωτάτου Μητροπολίτου πρώην Πρεβέζης και Νικοπόλεως εν τω μητροπολιτικώ Ναώ υπέρ των πεσόντων εν τω κατά την Μακεδονίαν διεξαγομένω εθνικώ αγώνι, Αθήνα 1902, σ. 11). Δεν είναι χωρίς σημασία ότι πρόεδρος του συλλόγου «Ο Ελληνισμός» που εξέδωσε το κείμενο, ήταν ο Νεοκλής Καζάκης. Ειδικά για τη δράση του Καζάκη ως προέδρου του «Ελληνισμού» βλ. Κόκκινος, *Ο πολιτικός ανορθολογισμός...*, ό.π., σ. 25-28. Την ίδια εποχή και στο πλαίσιο του Μακεδονικού Αγώνα τοποθετείται και η υποδοχή του μαρτυρίου από τον Ίωνα Δραγούμη στο *Μαρτύριον και ηρώων αίμα*, Αθήνα 1907. Στην περίπτωση όμως αυτή η παθητική μορφή του μάρτυρα χρησιμοποιείται για να τονιστεί η ενεργητικότητα του ήρωα, πρότυπο του οποίου είναι ο Παύλος Μελάς.

112. Ζησίου, *Διδάσκαλοι...*, ό.π., σ. 40.

113. Στο ίδιο, σ. 81.

εθελοντικής στράτευσης, δεδομένου ότι η εκπαίδευση είναι όχημα διάχυσης των αντίπαλων εθνικισμών στη διαφιλονικούμενη Μακεδονία.

«Ο εθελοντισμός, συνδεδεμένος με το θάνατο, παρήγαγε νεκρούς ήρωες, μάρτυρες της νέας ιδεολογίας. Οι πρακτικές ενθύμησης και αφιέρωσης στους πεσόντες ήρωες παρήγαγαν ένα νέο είδος μυστικισμού».¹¹⁴ Από τη μία η τάση αυτή φαινόταν να επαναφέρει το μαρτυρικό πρότυπο πίσω σε εκείνο της Επανάστασης· όμως κατά τη διάρκεια της Επανάστασης η διαδρομή του μαρτυρίου από το θρησκευτικό στο κοσμικό πλαίσιο ήταν εν τη γενέσει, ενώ εκατό χρόνια μετά η εγκαθίδρυση του εθνομαρτυρίου στον ελληνικό χώρο είχε ήδη προηγηθεί και η έννοια απλώς μετεξελισσόταν ανάλογα με τα ιστορικά συμφραζόμενα. Θα έλεγε κανείς ότι ο ανορθολογισμός και η επίκληση μιας μυστικιστικής μεταφυσικής που χαρακτήριζαν το εθνομαρτύριο του γυρίσματος του αιώνα συγγένευαν περισσότερο με τη θρησκευτική αντίληψη του μαρτυρίου,¹¹⁵ ειδικά σε ό,τι αφορούσε την εμμονή όχι γενικά στην έννοια, αλλά στην εμπειρία και, μέσω αυτής, στην υπέρβαση του θανάτου.

Άλλωστε το κατά Νικόδημο θρησκευτικό μαρτύριο δεν είχε εκτοπιστεί από το νέο παράδειγμα. Η μαρτυρική λατρεία, γερά ριζωμένη στο κοινωνικό σώμα, συνέχισε να συνδιαλέγεται με το εθνομαρτυρικό πρότυπο. Ο Ζώτος Μολοσσός π.χ. στο βίο του Κοσμά του Αιτωλού που έγραψε το 1886 και εξέδωσε το 1900 κινείται μεν στο πλαίσιο του παραδοσιακού-θρησκευτικού, έχει όμως ενσωματώσει και στοιχεία του κοσμικού-εθνικού λόγου.¹¹⁶ Όμως, παρά τις αναλογίες, το αυστηρά συντεταγμένο πρότυπο του θανάτου υπέρ πίστεως είχε πλέον καταρρεύσει. Ο κλειστός, οργανωμένος κόσμος όπου δέσποζε ο δημόσιος αστικός χώρος του ιεροδικείου εξαφανίστηκε· το θέατρο του δράματος ήταν πια περισσότερο η «πρωτόγονη» ύπαιθρος της Μακεδονίας, ένας χώρος τον οποίο λυμαίνονταν και πότιζαν με το μαρτυρικό τους αίμα αντίπαλες ένοπλες ομάδες.¹¹⁷ Διότι πλέον το μαρτύριο δεν ήταν μόνο μια *ars moriendi*, μια τέχνη θανάτου, αλλά δυνητικά επίσης μια τέχνη του φόνου.¹¹⁸

114. Margaritis, «The Nation and the Individual...», ό.π., σ. 93.

115. Ακόμη και η ίδια η έννοια του εθελοντισμού απηχεί τη χριστιανική αντίληψη της ελεύθερης βούλησης, άνευ της οποίας η ομολογία και η εκλογή του μαρτυρίου δεν έχει νόημα.

116. Β. Ζώτος Μολοσσός, *Ακολουθία της αγίας μεγαλομάρτυρος και πανσόφου Αικατερίνης*, Αθήνα 1900, σ. 57-66.

117. Η εικόνα του αίματος των μαρτύρων που βάφει τα χώματα των αλύτρωτων περιοχών είναι συχνότατη στη φιλολογία της εποχής ως μεταφορά της ερωτικής πράξης, όπου ο άνδρας-μαχητής φέρεται να «γονιμοποιεί» με το θάνατό του τη γυναίκα-γη.

118. Τούτο φαίνεται καθαρά στην ενσωμάτωση του μαρτυρικού σχήματος στο πλαίσιο της ριζοσπαστικής πολιτικής βίας κατά το 19ο και 20ό αιώνα. Η πιο χαρακτηριστική περίπτωση είναι αυτή της πολιτικής δολοφονίας, όπου ενίοτε ο δράστης και το θύμα αναγορεύονται παράλληλα σε μάρτυρες από διαφορετικές πολιτικές ομάδες. Ένα κοντινό ελλη-

Η προσμονή του μαρτυρικού αγωνιστικού θανάτου εμφανίζεται με σαφήνεια σε μια ποιητική ανθολογία που εκδόθηκε το 1913¹¹⁹ και συνοδεύεται από ένα χαρακτηριστικό λεξιλόγιο μεταφορικής και κυριολεκτικής βίας, όπου κυριαρχούν τα μοτίβα του αίματος και της κάθαρσης, με άλλα λόγια η δι' αίματος βάπτισις των μαρτύρων: «Να γράψω μ' αίμα και χολή, / να καταπιώ φαρμάκι, / των αντιχρίστων την πνοή, / και να πεθάνω θέλω. [...] Μια πυρκαϊά θεότρανη / ν' ανάψη πέρα ως πέρα, / κι όλα τα σάπια να καούν / και τα γερά να μείνουν. / Κι έτσι φεγγαροπρόσωποι, / καθαίρειοι, δοξασμένοι / θα πούμε πως πεθάναμε / για να σωθή η Πατρίδα». ¹²⁰ Η κατάληξη της πορείας αυτής, της οποίας την ευρωπαϊκή διάσταση έχει δείξει ο George Mosse, δεν ήταν άλλη από την πρωτοφανή ως προς τον τραυματικό της χαρακτήρα πολεμική αναμέτρηση του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου. Στην ελληνική περίπτωση η παρακμή του (μύθου της πολεμικής εμπειρίας) συνέπεσε με τη συντριβή του μεγαλοϊδεατισμού.

Το μαρτύριο ως ερμηνεία

Το 1865, τη χρονιά που ο ήλαρχος Αγγελόπουλος δημοσίευσε τον πρώτο τόμο των «κατά τον πατριάρχη Γρηγόριον», ο Κωνσταντίνος Σάθας δήλωνε προγραμματικά ότι στο μέλλον επρόκειτο να ασχοληθεί με τρεις ομάδες Ελλήνων επί «τουρκοκρατίας»: τους λόγιους που κατέφυγαν στη Δύση μετά την άλωση της Πόλης, τους κλεφταρματολούς και τους νεομάρτυρες. Έγραφε δε για τους τελευταίους: «Συνάμα δε ετέρα τάξις πατριωτών προς τον ουρανόν την διάνοιαν επαίρουσα, ωσει ασχάλλουσα ίνα ρίψη τους οφθαλμούς επί πατρίδος βεβαρμένης υπό τον φόρτον των δουλικών αλύσεων, νέαν εκεί ανεζήτει πατρίδα. Και ενώ εκείνοι [οι κλεφταρματολοί] λυσσωδώς διεξεδίκουν σπιθαμήν προς σπιθαμήν την γην των πατέρων τους προς τ' αναρίθμητα σμήνη τρομεράς και ακμαζούσης αυτοκρατορίας, αυτοί ελάμβανον τον σταυρόν επί των ώμων, και μετά χαράς ανεκφράστου προσέφερον τον τράχηλον εις την μάχαιραν των δημίων». ¹²¹ Και συνέχιζε: «Υπέρ πίστεως και πατρίδος ηγωνίσθη το έθνος. Διά του σταυ-

νικό παράδειγμα είναι η δολοφονία του Καποδίστρια (βλ. Κουλούρη - Λούκος, *ό.π.*, κυρίως σ. 19-33).

119. Α. Καραβίας (εκδ.), *Πολεμική ανθολογία 1912-1913*, Αθήνα 1913.

120. Από το ποίημα του Σπύρου Μαρτσούκα «Στα παιδιά του πυρός» (Καραβίας, *ό.π.*, σ. 42).

121. Κ. Σάθας, *Τουρκοκρατούμενη Ελλάς. Ιστορικών δοκίμιον περί των προς αποτίναξιν του οθωμανικού ζυγού επαναστάσεων του ελληνικού έθνους (1453-1821)*, Αθήνα 1869, πρώτη σελίδα προαριθμησης. Άλλωστε ο Σάθας δημοσίευσε κατάλογο νεομαρτύρων από την άλωση της Κωνσταντινούπολης μέχρι το 1811 (Κ. Σάθας, *Μεσαιωνική βιβλιοθήκη*, τ. Γ', Βενετία 1872, σ. 605-610).

ρού και της ρομφαίας απέκτησε την ελευθερίαν. Οι μάρτυρες της ορθοδόξου πίστεως και οι αρειμάνιοι του εθνισμού πρόμαχοι εισίν οι δίδυμοι της ελληνικής ελευθερίας αστέρες».¹²²

Ο εθνικός χαρακτήρας του αγώνα δικαιολογείται βέβαια ευκολότερα στην περίπτωση των λογίων και των κλεφταρματολών, παρά σε εκείνη των νεομαρτύρων. Στο κείμενο του Σάθα, αντί να τονιστεί η συμβολή τους στη στερέωση της ορθοδοξίας, πράγμα που θα οριοθετούσε έμμεσα την εθνική τους δράση, δίνεται μια εντύπωση ακραιφνούς θρησκευτικού ζήλου. Η αντίληψη αυτή συγγενεύει άμεσα με εκείνη του Νικοδήμου, όπου και πάλι τονίζεται η στροφή του μάρτυρα προς το θείο, η αποξένωσή του από τα πράγματα του κόσμου, η προσμονή και η χαρά της υποδοχής του μαρτυρίου.¹²³ Όμως το ενδιαφέρον του Σάθα για το μαρτύριο δεν σταματά στους νεομάρτυρες: «Εάν έθνος εν τω κόσμω δύναται να σεμνύνηται διά το ευγενές της καταγωγής του, αναντιρρήτως τούτο είνε το Ελληνικόν. Η περιβάλλουσα ταύτην αίγλη εξηγοράσθη διά σειράς μαρτυρίων, και το δίπλωμα της τοιαύτης ευγενείας είνε γεγραμμένον με αίμα. Φοβεραί κατά της κεφαλής του ενέσκηψαν λαίλαπες, άγρια και απειλητικά εκυλίσθησαν κύματα, και ο μαρτυρικός ούτος λαός εδιώχθη, εδούλευσε, κατώκησεν εντός ερειπίων, εκολύμβησεν εντός αιμάτων. Αλλ' ο υπό τα ζοφερά εκείνα νέφη στιγμιαίως κρυβείς ήλιος του Ελληνισμού δεν εβράδυνε ν' ανατείλῃ και να διασκεδάσῃ την επικρεμασθείσαν αχλύν, η δε μυστηριώδης απορροφητική αυτού δύναμις να εξελληνίσῃ παν το ξενικόν».¹²⁴

Εδώ η έννοια του μαρτυρίου υπερβαίνει τις διαστάσεις της θυσίας χάριν πίστεως και πατρίδος και αναγορεύεται σε τρόπο αντίληψης της συνολικής ιστορικής πορείας του έθνους. Όμως δεν πρόκειται για ένα απλό ρητορικό ξέσπασμα. Στο σχήμα του Σάθα επιβιώνουν, ή μάλλον εγκλιματίζονται, σημαντικές αντιλήψεις περί καθαισμού και μαρτυρίου. Η ευγένεια του έθνους έχει εξαγοραστεί με αίμα, όπως με αίμα καθαίρονται και βαπτίζονται εκ νέου οι νεομάρτυρες. Τα παθήματα, κατά το Νικόδημο, των χριστιανών στην οθωμανική αιχμαλωσία, ανάλογα με τα μαρτύρια του έθνους κατά Σάθα, είναι καύχημα και κόσμημα των πασχόντων: «Βλέπετε αγαπητοί πως οι δαρμοί, η φυλακαίς, τα κούτζουρα, η αλυσίδες, η ζημίαις, η ατιμίαις, η καταδρομαίς, οι διωγμοί, η εξορίαις, η διαρπαγαίς των υπαρχόντων, και όλα τα άλλα βαρέα κακά οπού πάσχετε [...] βλέπετε λέγω, πως ταύτα είναι χαρίσματα θεϊκά; πως είναι δω-

122. Σάθας, *Τουρκοκρατούμένη Ελλάς*, ό.π., είδησις.

123. Ενδεικτικό το παρακάτω απόσπασμα από το βίο του νεομάρτυρα Κυπριανού: «θαύμα μέγα ήτον εις τους ορώντας τον ιερομάρτυρα' διά τι έτρεχε πλησίον εις τον τζελάτην με τόσην χαράν και αγαλλίασιν, οπού εφάινετο, πως πέτεται εις τον αέρα, και εφάινετο το πρόσωπόν του φαιδρόν, λαμπρόν, και χαριέστατον, όλον εξαστράπτον από την ένδοθεν χαράν της ψυχής του» (Νικόδημος, ό.π., σ. 93).

124. Σάθας, *Τουρκοκρατούμένη Ελλάς*, ό.π., είδησις.

ρεαίς, και αξιώματα ουράνια; διά τι αυτά σας κάμνουν να απέχετε από κάθε είδος κακίας. Διά τι αυτά σας καθαρίζουν, και σας λαμπρύνουν, καθώς το πυρ λαμπρύνει και καθαρίζει το χρυσάφι».¹²⁵ Και στις δύο περιπτώσεις η αφετηρία είναι κοινή: πρόκειται για την αντίληψη της ζωής ως «καθημερινού μαρτυρίου», παρούσας ήδη στους πρώτους χριστιανικούς αιώνες.¹²⁶ Η αντίληψη αυτή τροποποιήθηκε από το Νικόδημο για να εκφράσει τα συγκεκριμένα ιστορικά συμφραζόμενα της αιχμαλωσίας. Ο Σάθας την ενσωμάτωσε στον εθνικιστικό ιστοριογραφικό λόγο της αναβίωσης.

Βέβαια η αντίληψη του ιστορικού για τον δι' αίματος καθαρό τοποθετείται σε ένα εντελώς διαφορετικό παράδειγμα από εκείνο του μοναχού. Το ζητούμενο δεν είναι πια ο παράδεισος, αλλά η εθνική ολοκλήρωση. Ωστόσο η επιλογή της μεταφοράς του μαρτυρίου στον χαρακτηρισμό της ελληνικής ιστορίας και δη της «τουρκοκρατίας», παράλληλα με τη δήλωση του συγγραφέα ότι προτίθεται να εξετάσει τους νεομάρτυρες ως «αστέρες της ελληνικής ελευθερίας», μαζί με τους κλεφταρματολούς, δείχνει πώς στοιχεία του λατρευτικού-θρησκευτικού πέρασαν στον εθνικό-κοσμικό λόγο τοποθετούμενα μεν σε διαφορετικό πλαίσιο, αλλά παραμένοντας απολύτως αναγνωρίσιμα και συμπαρασύροντας ολόκληρους τρόπους ερμηνείας και αναπαράστασης της πραγματικότητας. Η επιλογή των νεομαρτύρων και της μεταφοράς του μαρτυρίου είναι σημαντική, γιατί προδίδει όχι μόνο την αποδοχή του θρησκευτικής καταγωγής ανορθολογικού στοιχείου στην εθνική φιλολογία, αλλά επίσης οργανώνει την ιστορία —και δη την εποχή της οθωμανικής κυριαρχίας— με τους όρους ενός θρησκευτικού-εθνικού δράματος: ενός παρατεταμένου μαρτυρίου, το οποίο η υφιστάμενη ουσία —το έθνος— υπομένει, αναδεικνύοντας όμως κορυφές εξεγερσιακής συμπεριφοράς, οι οποίες, μάρτυρες του μαρτυρούντος έθνους, ομολογούν στο δημόσιο χώρο του θεάτρου της Ιστορίας τη δική τους αλήθεια: πίστις και πατρίς.¹²⁷

Ας συνοψίσουμε: το μαρτύριο εμφανίζεται ως σύμβολο και ενοποιητικός παράγοντας στην ανασυγκρότηση της φαντασιακής κοινότητας των ορθοδόξων της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας από το Νικόδημο και τους συν αυτό, ακριβώς την ίδια εποχή που οι ιδεολογικοί τους αντίπαλοι συγκροτούν τη νεωτερική φαντασιακή κοινότητα του έθνους.¹²⁸ Στη συλλογή του Νικοδήμου η μοναδικότητα των μεμονωμένων νεομαρτύρων καταργείται και η λαϊκή, τοπική

125. Νικόδημος, *ό.π.*, σ. 16.

126. Flusin, «Martyrs», *ό.π.*, σ. 568.

127. Σχετικά με τον «ομολογιακό» χαρακτήρα της εθνικής ιστοριογραφίας βλ. S. Gourgouris, *Dream Nation. Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece*, Στάνφορντ 1996, σ. 227-266.

128. Βλ. P. Kitromelides, «Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans», *European History Quarterly* 19 (1989) 149-194.

διάσταση της λατρείας των μαρτύρων υποχωρεί μπροστά στο γενικότερο συμβολισμό. Από σύμβολα τοπικότητας, και όχι πάντα αποκλειστικά χριστιανικά, όπως στην περίπτωση του Κοσμά, οι νεομάρτυρες αναλαμβάνουν να περιχαράκωσουν την ανακαινισθείσα κοινότητα των ορθοδόξων.

Η μεταφορά του μαρτυρίου από το θρησκευτικό στον κοσμικό-εθνικό λόγο δεν είναι αποκλειστικά ελληνικό γνώρισμα. Δεν υπάρχει κοινωνικό ή πολιτικό κίνημα, ιδεολογία ή ουτοπία, από τη γαλλική επανάσταση ως σήμερα, χωρίς το δικό της μαρτυρολόγιο.¹²⁹ Ούτε βέβαια είναι η περίπτωση του μαρτυρίου η μοναδική μεταφορά εννοιακού κεφαλαίου από τη θρησκευτική στην κοσμική νεωτερική γλώσσα. Στην Ελλάδα του 19ου αιώνα, όπως και αλλού, η μεταφορά του μαρτυρίου από το ένα παράδειγμα στο άλλο είχε ως οχήματα τον επαναστατικό λόγο, την ποίηση και τη διαδικασία εθνοποίησης. Σε κάθε περίπτωση καθοριστικό ρόλο έπαιξε η λαϊκή κουλτούρα, τόσο λόγω του κατεστημένου κύρους του μάρτυρα, όσο και μέσω της παροχής παραδειγμάτων για τη σύσταση του νέου μαρτυρολογίου. Ο Διάκος, ο Ρήγας, ο Κοσμάς είχαν, ο καθένας με τον τρόπο του, ήδη κερδίσει μια αξιόλογη θέση στη συλλογική μνήμη, πριν καθιερωθούν επίσημα ως μάρτυρες του έθνους. Στη συνέχεια, η νεοελληνική εθνική λογιосύνη εξακτινώνει με τη σειρά της το επεξεργασμένο εθνομαρτυρικό πρότυπο στο ευρύτερο κοινωνικό σώμα, το οποίο με τη σειρά του το μεταπλάθει περαιτέρω. Ο Διάκος π.χ. αναδεικνύεται σε κεντρική μορφή στα «εθνικού περιεχομένου» έργα του Καραγκιόζη.¹³⁰

Από την άλλη μεριά λόγιες προσπάθειες σαν εκείνη του Νικοδήμου, που μέσω του μαρτυρίου επανιδρύει τη φαντασιακή κοινότητα των εν αιχμαλωσία ορθοδόξων, προσφέρουν με τη σειρά τους μεθοδολογικό βοήθημα για την εμβληματική χρήση των εθνομαρτύρων στη συγκρότηση του εθνικού.¹³¹ Ενίοτε μάλιστα, όπως στην περίπτωση του Σάθα, το μαρτύριο αναδεικνύεται σε μεταφορά και ερμηνευτικό κλειδί της εθνικής ιστορίας. Συνθέσεις σαν και αυτή, που ενδεχομένως θα φάνταζαν τερατογενέσεις στα μάτια των διαφωτιστών,

129. Για μια προσέγγιση της ιστορικής πορείας του μαρτυρίου στο «δυτικό κόσμο» από την αρχαιότητα ως τη νεωτερικότητα βλ. L. B. Smith, *Fools, Martyrs, Traitors: The Story of Martyrdom in the Western World*, Νέα Υόρκη 1997. Το βιβλίο αποβαίνει πάντως κατώτερο των προσδοκιών, καθώς ο συγγραφέας υιοθετεί μια περιπτωσιολογική, «χολυγουντιανή» αντιμετώπιση του φαινομένου του μαρτυρίου τονίζοντας την ατομικότητα των εκάστοτε ηρώων.

130. Βλ. Γ. Κουρής, «Ο ένοπλος στα ηρωικά έργα του ελληνικού θεάτρου σκιών», *Δοκίμης* 3 (1995) 51-78.

131. Ο Σπυρίδων Ζαμπέλιος έγραφε το 1859 αναφερόμενος στη σκλήρυνση της στάσης της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας κατά των ορθοδόξων μετά τη ναυμαχία της Ναυπάκτου: «'Αρχεται το νέον της Ελλάδος μαρτυρολόγιον» (Σ. Ζαμπέλιος, *Καθίδροσις Πατριαρχείου εν Ρωσσία*, Αθήνα 1859, σ. 4).

κληροδότησαν στην εθνική ιστοριογραφία του 20ού αιώνα σχήματα λόγου και ερμηνείας, οι οποίες συνεχίζουν ακόμη να αναπαράγονται.¹³² Περισσότερο ορθολογιστής, ο Μανουήλ Γεδεών, όπως έδειξε ο Φίλιππος Ηλιού, βάλθηκε να απομυθοποιήσει τις παραδοχές του Νικοδήμου και των συν αυτώ σχετικά με το μαρτύριο, τοποθετούμενος έμμεσα με αυτόν τον τρόπο στον αντίποδα του Σάθα.¹³³ Στις απαξιωτικές εκφράσεις του Γεδεών, ανθρώπου της εκκλησίας, σχετικά με τους νεομαρτυρές και τους παρακινήτες τους¹³⁴ αντηχεί ειρωνικά, χρόνια μετά από την κατάδυση του Διαφωτισμού, κάτι από το ζήλο του αντικληρικισμού του «Λιβέλλου κατά των αρχιερέων».

Μαρτυρία και αυθεντία

Στους νεομαρτυρικούς βίους ο συγγραφέας φρόντιζε να «τεκμηριώσει» το μαρτύριο είτε μέσω της μαρτυρίας αυτοπτών είτε μέσω της εκ των υστέρων αποδείξεως, της θαυματοποιίας. Στο νέο εθνομαρτυρικό παράδειγμα τη λειτουργία της αφήγησης και «κατακύρωσης» του δράματος ανέλαβαν οι διαχειριστές της εθνικής μνήμης, και κυρίως οι ιστορικοί.

Από το αίμα λοιπόν των νεομαρτύρων και το μελάνι του μοναχού Νικοδήμου, για να επανέλθουμε στη μεταφορά του Κολοκοτρώνη για το Ρήγα, περνάμε στο αίμα των εθνομαρτύρων και το μελάνι του ιστορικού. Ένα κοινό στοιχείο και στις δύο περιπτώσεις είναι η θεατρικότητα της αναπαράστασης του γεγονότος.¹³⁵ Στις αφηγήσεις των βίων ένα μέρος του δράματος του μαρτυρίου παίζεται στο κέντρο του δημόσιου βίου της οθωμανικής πόλης, το ιεροδικείο του καδής, «κριτήριο» μιας άδικης μα θεόσταλτης εξουσίας. Το θέατρο

132. Βλ. για παράδειγμα το συλλογικό τόμο *Πρακτικά θεολογικού συνεδρίου εις τιμήν και μνήμην των νεομαρτύρων* (Θεσσαλονίκη 17-19 Νοεμβρίου 1986), Θεσσαλονίκη 1988.

133. Βλ. Ηλιού, «Πόθος μαρτυρίου», ό.π., σ. 277-284.

134. Στα οξύτερα κείμενά του ο Γεδεών χαρακτήριζε το μαρτύριο «αθωνοϊαπωνικών χαρακτήρι» (Ηλιού, «Πόθος μαρτυρίου», ό.π., σ. 281).

135. Η θεατρικότητα αυτή είχε ήδη γίνει αντικείμενο εκμετάλλευσης από το ιησουητικό θέατρο του μπαρόκ· πολλά από τα έργα που παίζονταν δραματοποιούσαν βίους μαρτύρων. Η παραγωγή τέτοιων θεατρικών έργων στα νησιά του Αιγαίου κατά το 17ο και 18ο αιώνα, κατ' αρχήν με πρωτοβουλία των Ιησουιτών, δεν φαίνεται να είναι άσχετη με τη διάγνωση της νεομαρτυρικής λατρείας κατά το 18ο αιώνα ανάμεσα στους ορθοδόξους. Ας σημειωθεί επίσης ότι το Αιγαίο αναδεικνύει μεγάλο αριθμό νεομαρτύρων τους αιώνες αυτούς. Η Χίος, κέντρο της δραστηριότητας των καθολικών ταγμάτων και παράλληλα σημαντική βάση του ορθόδοξου μοναχισμού, είναι ίσως το μεγαλύτερο —μετά το Άγιο Όρος— φυτώριο νεομαρτύρων. Για το ελληνικό ιησουητικό θέατρο βλ. Β. Παναγιωτάκης - Β. Πούχνερ, *Η τραγέδια του Αγίου Δημητρίου*, Ηράκλειο 2000, όπου και η παλαιότερη βιβλιογραφία των σχετικών ερευνών του Πούχνερ.

του εθνομαρτυρίου δεν είναι άλλο, όπως είδαμε, από το δημόσιο χώρο της συλλογικής εθνικής ιστορίας. Εκατό χρόνια μετά από το Νικόδημο, ο Σπυρίδων Λάμπρος αναπαριστά το μαρτύριο του Ρήγα ως ιστορικό δράμενο και ως προσωπική εμπειρία. Ο σκοπός του δεν είναι, όπως στην περίπτωση του Νικοδήμου, να παραδειγματίσει. Ο εξομολογητικός τόνος δείχνει το βαθμό της εσωτερίκουσας του εθνικού στο προσωπικό επίπεδο:

«Δεν θα λησμονήσω ποτέ την συγκινητική εκείνη χειμερινή νύκτα του Ιανουαρίου, καθ' ην, παλαιών ερρωμένως προς την κόπωσιν των οφθαλμών, διήλθον άγρυπνος επί των τετραδίων εκείνων, άτίνα μοι απεκάλυπτον εκτυλισσομένην κατ' ολίγον προ των οφθαλμών αληθινήν τραγωδίαν, ης παριστάμην εν τη νυκτερινή ηρεμία μόνος θεατής εκπεπληγμένος, ένδακρυς, μέχρι των μυχαιατάτων της καρδιάς συγκινημένος. Και ότε του απηυδακρύτος μου λύχνου η απανθρακωθείσα θρυαλλίς αμαυρόν πλέον έχυνεν το φως της επί την σκηνήν του μεγάλου μυστηρίου, ήρκεσε της υποφωσκούσης ήδη ημέρας το λυκαυγές να φωτίση τας τελευταίας λέξεις, δι' ων απεκαλύπτετο του αλησμονήτου μαρτυρίου το τιτανώδες μεγαλείον».¹³⁶

Φως, σκοτάδι, μυστήριο, αγρυπνία, μνήμη, μεγαλείο, κείμενο, αποκάλυψη: το όραμα του Λάμπρου συνιστά, ούτε λίγο ούτε πολύ, μια εμπειρία που δεν έχει τίποτε να ζηλέψει στη μυστικιστική της συγκίνηση από τη ρητορική του Νικοδήμου. Από την άλλη μεριά το όραμα δεν είναι μακριά από τις ιστορικές αναπαραστάσεις του σχολικού θεάτρου, τελετές λατρείας εθνομαρτύρων όπως ο Ρήγας και ο Διάκος. Όμως το κλειδί του οράματος δεν είναι άλλο από τη μοναχική, ελιτιστική φιγούρα του οραματιστή. Το δράμενο παίζεται σε δύο επίπεδα, στην κλασική μορφή του «θεάτρου εν θεάτρω». Η αναπαράσταση του μαρτυρίου του Ρήγα ενσωματώνεται στην αναπαράσταση της αγρυπνίας του ιστορικού που, αποκομμένος από την υπόλοιπη κοινότητα, μόνος με τα σύνεργα της δουλειάς του, αναπλάθει και ζει προνομιακά την ιστορία, πριν την αποδώσει ως ιστοριογραφία στον τελικό δικαιούχο, την εθνική κοινότητα.¹³⁷ Η νύχτα των οραμάτων του ιστορικού αντιστοιχεί κατά ένα τρόπο στην τελευταία νύχτα του μάρτυρα. Στη φυλακή, όπου τον έχει οδηγήσει η εμμονή ή, συνηθέστερα, η επιστροφή του στο χριστιανισμό, θα τον επισκεφθούν οράματα που θα στηρίξουν την πίστη του και θα ενισχύσουν την αποφασιστικότητά του. Την επόμενη ημέρα θα ομολογήσει δημόσια την αλήθεια της νύχτας και θα υποστεί το μαρτύριο. Η προνομιακή επικοινωνία με το απόλυτο αναδεικνύει το μάρ-

136. Λάμπρος, *Αποκαλύψεις περί του μαρτυρίου του Ρήγα*, ό.π., σ. 15.

137. Για τη μορφή του εθνικού ιστορικού (national historian) ως προμηθεϊκής μορφής που βιώνει και μαρτυρεί την ιστορία βλ. την ανάλυση του Γουργουρή για το Michelet (Gourgouris, ό.π., σ. 243-252), από όπου και το παρακάτω απόσπασμα: «The historian is a mediator, a translator of the national dream [...]. In the morning when light breaks upon the writing of history, the nation demands a confession for the activities of the night» (σ. 252).

τυρα και τον ιστορικό σε διαμεσολαβητές ανάμεσα στη θρησκευτική ή εθνική κοινότητα και τη μεταφυσική της αλήθεια.

Όμως η ομολογία του ιστορικού, παρότι μπορεί να εμψυχώνεται από μυστικιστικές ενατενίσεις, δεν εξαρτάται από αυτές. Ο Λάμπρος φαίνεται κάτοχος μιας απόλυτα ορθολογικής κριτικής μεθόδου, στη βάση της οποίας τίθεται η ισχύς των μαρτυριών. Η θετικιστική αξίωση της επιστημονικότητας μοιραία εγκαθιδρύει μια ανισοβαρή σχέση ανάμεσα στη λόγια και τη λαϊκή κουλτούρα, ανάμεσα στην επιστήμη και τη μυθοπλασία. Ο Λάμπρος φροντίζει να υπογραμμίσει ποιά έχει το πάνω χέρι στις μεταξύ τους συναλλαγές, χωρίς ωστόσο να τις φέρει ευθέως αντιμέτωπες:

«Δικαίως είπεν ο μέγας του καθ' ημάς αιώνας ιστοριογράφος, ο Ranke, ότι σαφώς δυνάμεθα ν' αναγνωρίσωμεν μόνον εκείνον το μέρος του ιστορικού βίου, όπερ διεφυλάχθη εγγράφως. Scripta manent. Ο ελληνικός λαός δεν έχει να φοβηθή μη καταπέση ο Ρήγας από του ύψους, όπου τον ανώρθωσεν η εθνική στοργή. Καθ' όσον γνωρίζομεν τα καθ' έκαστα, θαυμαστούται η φιλοπατρία, εξαίρεται η πολιτική σύνεσις, εξαγιάζονται μάλλον τα του μαρτυρίου του μεγάλου Θεσσαλού και του χορού των περί αυτών [sic] μαρτύρων».¹³⁸

Ο ελληνικός λαός μπορεί να είναι ήσυχος: το μελάνι του διαμεσολαβητή ιστορικού πιστοποιεί την εγκυρότητα του αίματος του μύθου.

Με λιγότερη επιστημονιστή, αλλά μεγαλύτερη αποφασιστικότητα, ο Τάκης Κανδηλώρος το 1909 συνόψιζε με αφορμή το Γρηγόριο το υλικό από το οποίο φτιάχνονται οι εθνομάρτυρες: «Η κοινή γνώμη, η ιστορία, η ομόφωνος ομολογία άπαντος του ευσεβούς ημών Γένους θεωρεί αυτόν [το Γρηγόριο] ως ιερομάρτυρα, εθνομάρτυρα και ως άγιον».¹³⁹ Την ομολογία του μάρτυρα έρχεται να επιβεβαιώσει η δευτεροβάθμιος ομολογία του έθνους και της ιστορίας: το εθνομαρτυρικό σύμβολο, ως μύθος που είναι, απαιτεί, για να υπάρξει, συνολική συναίνεση. Η δε επίκληση της κοινής γνώμης προσδίδει δημοκρατικό χαρακτήρα στην αναγνώριση της εθνομαρτυρικής ιδιότητας. Όπως ο Αθανάσιος ο Πάριος έναν αιώνα παλαιότερα, ο Κανδηλώρος εξαρτά τη νομιμότητα της λατρείας των μαρτύρων από τις πίστεις και την πρακτική της κοινότητας: «Αλλ' είτε αναγνωρισθή επισήμως υπό της Ορθοδοξίας ο Γρηγόριος ως άγιος είτε μη, ουδείς ποτέ θα δυνηθή να κλονίση την θέσιν αυτού εν τη υψίστη κορυφή του μωσωλείου των εθνικών ανδρών πάντων των αιώνων».¹⁴⁰ Η βεβαιότητα φαίνεται να εμπεριέχει την πρόκληση. Πίσω από τα ράσα του Γρηγορίου έχει παραταχθεί σύσσωμο το έθνος ως πολιτική κοινότητα, ως ιστορικό υποκείμενο, ως χριστεπώνυμο ποίμνιο. Οι ενδοιασμοί του Λάμπρου ακούγονται πολύ μακρινοί.

138. Λάμπρος, *Αποκαλύψεις περί του μαρτυρίου του Ρήγα*, ό.π., σ. 15.

139. Κανδηλώρος, ό.π., σ. 287-288.

140. Στο ίδιο.

Μαρτύριο και νεωτερικότητα

Από την παρακολούθηση της ιστορικής διαδρομής της έννοιας του μαρτυρίου ανακύπτει αβίαστα το ζήτημα της επανατοποθέτησης της σχέσης θρησκευτικού και εθνικού, και κατά συνέπεια ιερού (sacral) και κοσμικού (secular). Το ερώτημα δεν αφορά μόνο το ελληνικό παράδειγμα, αλλά εντάσσεται σε μια γενικότερη προβληματική που αναπτύσσεται τα τελευταία χρόνια ως προς τον αναπροσδιορισμό των εν λόγω εννοιών. Ήδη το 1980 ο Richard van Dülmen καλούσε στην εξέταση της λειτουργίας της εκκλησίας και της θρησκείας στις νεωτερικές ευρωπαϊκές κοινωνίες.¹⁴¹ Στην εισαγωγή σε έναν πρόσφατο συλλογικό τόμο οι Peter van der Veer και Hartmut Lehmann αναρωτιούνται αν η ευρεία χρήση θρησκευτικών εννοιολογικών σχημάτων στον θεωρούμενο κοσμικό, ορθολογιστικό εθνικιστικό λόγο υποδηλώνει την εκκοσμίκευση του ιερού ή την ιεροποίηση του κοσμικού.¹⁴² Η απάντηση, υποστηρίζουν, δεν μπορεί να είναι μονοσήμαντη· μόνο η συγκριτική εξέταση αντίστοιχων φαινομένων μέσα στο συγκεκριμένο ιστορικό τους πλαίσιο μπορεί να οδηγήσει σε μια χρήσιμη προσέγγιση.¹⁴³ Επιπλέον, αυτή η πορεία οδηγεί αναπόφευκτα στη διασαφήνιση των εννοιών που χρησιμοποιούν οι ιστορικοί. Ένα μείζον πρόβλημα π.χ. προκύπτει από το ότι, αν η έννοια του έθνους έχει πλέον ιστοριοποιηθεί, τούτο δεν ισχύει για εκείνη της θρησκείας, η οποία σύμφωνα με τον Talal Asad γίνεται αντιληπτή υπό το πρίσμα της δυτικής νεωτερικότητας,¹⁴⁴ όπως άλλωστε και η έννοια του παραδοσιακού.¹⁴⁵ Άλλωστε, τονίζουν οι εκδότες του τόμου, η αντίληψη περί της εκκοσμίκευσης ως ίδιου του «δυτικού πολιτισμού» έχει στόχο την υποστήριξη της ιδεολογικής θέσης περί της υπεροχής της «ορθολογικής» Δύσης έναντι του λοιπού κόσμου.

Όμως αν η κοσμικότητα και η νεωτερικότητα ως ιδεολογικά φορτισμένες

141. R. van Dülmen, «Religionsgeschichte in der historischen Sozialforschung», στο R. van Dülmen, *Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit*, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 1989, σ. 215-240. Η μελέτη πρωτοδημοσιεύτηκε το 1980 στο *Geschichte und Gesellschaft* 6 (1980) 36-58.

142. P. van der Veer - H. Lehmann, «Introduction», στο: P. van der Veer - H. Lehmann (εκδ.), *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Πρίνστον 1999, σ. 3-12.

143. Τούτο συμβαίνει στις συμβολές που απαρτίζουν τον τόμο, οι οποίες συγκεκριμενοποιούν το ζήτημα της διάδρασης εθνικισμού και θρησκείας με παραδείγματα από τη Δυτική Ευρώπη, την Ινδία και την Ιαπωνία κατά το 19ο και 20ό αιώνα. Εξ αυτών προκύπτει, μεταξύ άλλων, ότι η στενή συνάφεια θρησκείας και εθνικισμού δεν αποτελεί θλιβερό προνόμιο των «καθυστερημένων» κοινωνιών, αλλά απαντάται και στα θεωρούμενα προπύργια του ορθολογισμού, όπως η Μεγάλη Βρετανία και η Ολλανδία.

144. Van der Veer - Lehmann, «Introduction», ό.π., σ. 4.

145. Στο ίδιο, σ. 6.

έννοιες είναι μέρη της εικόνας που έπλασε για τον εαυτό του ο «δυτικός πολιτισμός» και που εντάσσεται στο πλαίσιο μιας αξίωσης ηγεμονίας έναντι του «άλλου», τούτο δεν σημαίνει πως οι έννοιες είναι άχρηστες στο επίπεδο της ανάλυσης. Όσο για τη γενικόλογια και επομένως την απροσδιοριστία της αντιπαράθεσης κοσμικού και θρησκευτικού, αυτή μπορεί να συγκεκριμενοποιηθεί στο εκάστοτε εμπειρικό πλαίσιο της ιστορικής έρευνας. Στη συμβολή του στον ίδιο τόμο ο Talal Asad επισημαίνει ότι το ζήτημα δεν είναι η θεώρηση των θρησκευτικής καταγωγής ιδεών ως ιστορικών στοιχείων που εμβολιάζουν το κοσμικό, αλλά η εξέταση του τρόπου με τον οποίο αυτά επανατοποθετούνται και εμποτίζονται με νέο νόημα.¹⁴⁶ Υπό αυτή την έννοια το ερώτημα περί της «ιεροποίησης» του εθνικού-κοσμικού χάνει το νόημά του· το ζητούμενο είναι η αποϊδεολογικοποιημένη εξέταση του τρόπου συγκρότησης και λειτουργίας του κοσμικού.

Ας επανέλθουμε στους μάρτυρες. Ο λόγος περί εθνομαρτύρων στην Ελλάδα του 19ου αιώνα δεν αποτελεί με κανένα τρόπο προνόμιο της Εκκλησίας, αντιθέτως επισημαίνει την εθνικοποίησή της.¹⁴⁷ Ο κοσμικός λόγος καρπώθηκε και ενσωμάτωσε πολύ πιο γρήγορα τα θρησκευτικά δάνεια, από ό,τι ο εκκλησιαστικός τα εθνικά. Άλλωστε τούτο δεν συμβαίνει μόνο με τη θρησκεία, αλλά με ένα ευρύ φάσμα συμβολικών παραστάσεων της κοινωνικής εμπειρίας, όπως π.χ. ο λόγος περί συγγένειας, ο οποίος επίσης ανασηματοδοτείται στο πλαίσιο του εθνικού.¹⁴⁸ Επιπλέον, η ανάδειξη των εθνομαρτύρων είναι βέβαια, όπως και στην περίπτωση των μαρτύρων της πίστης, αντικείμενο αλληλεπίδρασης της λαϊκής και της λόγιας κουλτούρας, όμως η λατρεία των πρώτων καθιερώνεται στο πολιτικό πεδίο και ως εκ τούτου υπόκειται σε συνεχή αναδιαπραγμάτευση.¹⁴⁹ Οι ανώνυμοι μάρτυρες της Επανάστασης κατά τον Ιωαννίκιο Λιδωρίκιου δεν είναι οι εθνομάρτυρες των εορτών του 1871, ούτε ο Ρήγας του ιδιοκτήτη του κουρείου «Εθνοφύλαξ» είναι εκείνος της αστυνομίας. Αν το έθνος αξιώνει μέσω των πολιτικών μηχανισμών του την ύστατη νομιμοφροσύνη από τα μέλη του, όπως προηγούμενως αξίωνε η θρησκεία μέσω της εκκλησίας, τούτο δεν σημαίνει πως απλώς παίρνει τη θέση της. Αντίθετα με εκείνη, το έθνος συλλαμβάνεται και αναπροσδιορίζεται στο πολιτικό επίπεδο, σε ένα χώρο θε-

146. T. Asad, «Religion, Nation-State, Secularism», στο van der Veer - Lehmann, *ό.π.*, σ. 187.

147. Για την αποτίμηση της θέσης της εκκλησίας και της διαδικασίας εκκοσμίκευσης στην Ελλάδα του 19ου αιώνα βλ. Makrides, «Secularization...», *ό.π.*, σ. 179-196.

148. Βλ. Δ. Τζάκης, «Η παράσταση της οικογένειας στην κατασκευή της εθνικής ταυτότητας στα χρόνια του '21», *Ο Πολίτης* 20 (1996) 22-25.

149. Για την πολιτική διάσταση της αποτίμησης των «μεγάλων ανδρών» μέσω του παραδείγματος του Καποδίστρια βλ. Κουλούρη - Λούκος, *ό.π.*

σμοποιημένης δημόσιας έκφρασης του κοινωνικού, μέσω του οποίου τελικά το ίδιο θα φτάσει να αμφισβητηθεί.

Ο George Mosse, με αφορμή τη λατρεία των νεκρών ηρώων, χαρακτηρίζει τον εθνικισμό «πολιτική θρησκεία» (civic religion).¹⁵⁰ Όμως η μεταφυσική διάσταση και ο ανορθολογισμός όψεων του εθνικισμού δεν αρκούν για να τον σηματοδοτήσουν ως θρησκεία.¹⁵¹ Αν ένα από τα αναπόσπαστα χαρακτηριστικά του χριστιανισμού είναι η νοηματοδότηση του κόσμου «sub specie aeternitatis», υπό το πρίσμα της αιωνιότητας, τότε ο λόγος περί εθνομαρτυρίου, παρά τις σαφείς θρησκευτικές του συμπαραδηλώσεις, ανήκει σε ένα άλλο παράδειγμα, εκείνο του κοσμικού χρόνου. Τούτο γίνεται σαφές αν αντιπαραθέσουμε στο Νικόδημο το λόγο περί εθνομαρτύρων. Ο μοναχός, όπως σωστά επισήμανε ο Φίλιππος Ηλιού, παρουσιάζει το μαρτύριο ως συναλλαγή, ως ανταποδοτική λειτουργία: «αίματα πωλείτε, και ουρανούς αγοράζετε».¹⁵² Από κοντά σιγοντάρουν και οι διδαχές που αποδίδονται στον Κοσμά: «καθώς οι Μάρτυρες έχυσαν το αίμα τους και αγόρασαν τον Παράδεισον και οι Ασκηταί με την ασκητικήν τους ζωήν, έτσι και οι χριστιανοί με τα άσπρα οπού δίνουν την σήμερον, με εκείνα αγοράζουν τον Παράδεισον».¹⁵³ Αντίθετα με τους μάρτυρες της πίστης, η θυσία των εθνομαρτύρων δεν τους εξασφαλίζει την ευδαιμονία της μετά θάνατον ζωής, αλλά την αθανασία που εξαρτάται αποκλειστικά από τη μνήμη του έθνους. Δεν αφορά το επέκεινα της αιωνιότητας, αλλά εκβάλλει στον ιστορικό χρόνο, τον εθνικό χρόνο.¹⁵⁴ Το έθνος είναι μεν ακατάλυτο από αυτόν, εφόσον άλλωστε αυτό είναι που τον οργανώνει, αλλά μόνο εντός αυτού μπορεί να υπάρξει. Η κοσμικότητα των εθνομαρτύρων είναι εκείνη της πολιτικής και της ιστορίας.

150. Mosse, *ό.π.*, σ. 7, 224.

151. Βλ. και την κριτική που ασκεί στη θέση αυτή ο Asad (T. Asad, «Religion, Nation-State, Secularism», *ό.π.*, σ. 183-187).

152. Νικόδημος, *ό.π.*, σ. 21.

153. Μενούκος, *ό.π.*, σ. 271.

154. Για τον ελληνικό εθνικό χρόνο βλ. Λιάκος, «Προς επισκευήν ολομελείας...», *ό.π.*, σ. 173.