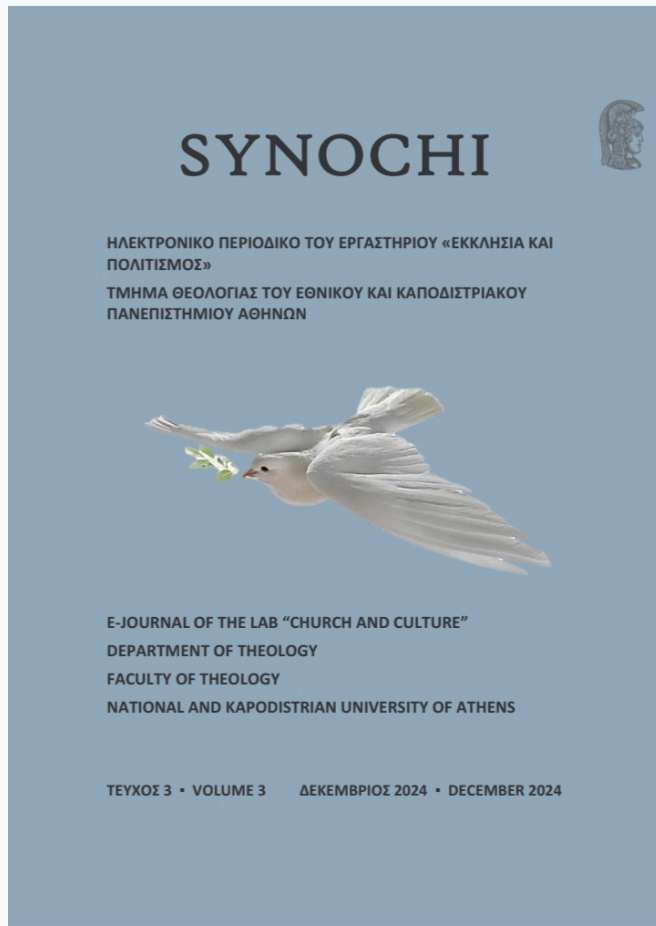


## Synochi

Vol 3 (2024)



**Θεοκρασία (theokrasia) and θεουργία (theurgia) as forerunners of unio mystica:**

*Konstantinos Zarras*

doi: [10.12681/syn.41996](https://doi.org/10.12681/syn.41996)

### To cite this article:

Zarras, K. (2025). Θεοκρασία (theokrasia) and θεουργία (theurgia) as forerunners of unio mystica: : Forcing Soul's Union with the God Within. *Synochi*, 3. <https://doi.org/10.12681/syn.41996>

# SYNOCHI



ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΤΟΥ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟΥ «ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ  
ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ»

ΤΜΗΜΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΟΥ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΥ  
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ



E-JOURNAL OF THE LAB "CHURCH AND CULTURE"

DEPARTMENT OF THEOLOGY

FACULTY OF THEOLOGY

NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

ΤΕΥΧΟΣ 3 ▪ VOLUME 3

ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ 2024 ▪ DECEMBER 2024

**Διευθυντής Σύνταξης:** Αρχιμ. Αρίσταρχος Γκρέκας Αναπληρωτής Καθηγητής ΕΚΠΑ

**Editor-In-Chief:** Archim. Aristarchos Gkrekas Associate Professor NKUA

**Επιμέλεια έκδοσης:**

Ιωαννίδης Θωμάς Ομότιμος Καθηγητής Τμήματος Θεολογίας ΕΚΠΑ

Αριανά Παναγιώτα Υποψήφια Διδάκτωρ Τμήματος Θεολογίας ΕΚΠΑ

## **ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ CONTACT**

Ιστοσελίδα • Website <https://eccu-peace.theol.uoa.gr/>

email: [ekpa-peace@theol.uoa.gr](mailto:ekpa-peace@theol.uoa.gr)

ISSN 2945-0683

**ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ**

**CONTENTS**

**Zarra Konstantinou**

***“Θεοκρασία (theokrasia) and θεουργία (theurgia) as forerunners of unio mystica: Forcing Soul’s Union with the God Within”* .....4**

**Diamantopoulou Konstantinou**

**Pannenberg W. and Grudem W.: Systematic Theology Analytical Comparison .....12**

**Γκρέκα Αριστάρχου Αρχιμ.**

**Ο Φιλόθεος Κόκκινος και το έργο του .....34**

**Δεσπότη Σωτηρίου**

**Η Ανάγκη διεπιστημονικής Έρευνας στον ελλαδικό χώρο: Το Παράδειγμα της Κορίνθου και των παύλειων Επιστολών προς αυτήν. Πρακτικές Συμβουλές Ερμηνείας των παύλειων Γραμμάτων .....58**

**Κατή Ελένης**

**Το Αίβαλή της Ανατολικής Θράκης κατά τα τέλη του 19ου – αρχές 20ού αιώνα .....94**

**Μπαφαλούκου Αντωνίου**

**Το πένθος λόγω απώλειας ζωής υπό το πρίσμα της Ορθόδοξης Πίστεως. Ποιμαντικοψυχολογική θεώρηση .....111**

**Μπιλιανού Αθανασίου**

**Η εκλογή του Μελετίου Μεταξάκη ως Οικουμενικού Πατριάρχη .....131**

**Νάσιου Χρήστου**

**Ώφεις του γυναικείου μυστικισμού στη Δύση .....148**

**Ντένμπεκ Εβελίνας-Στεφανίας**

**Ο «Χριστολογικός ύμνος» της προς Φιλιππησίους επιστολής, οι Διόσκουροι και οι Ισθμιακοί αγώνες.....166**

**Οικονόμου Αργυρίου**

**Ο λειτουργικός χαρακτήρας του Μυστηρίου της Εκκλησίας .....193**

**Φουντουλάκη Γεωργίου**

**Περιβαλλοντική Ψυχολογία της Θρησκείας και τα σύγχρονα περιβαλλοντικά προβλήματα .....219**

## “Θεοκρασία (theokrasia) and Θεουργία (theurgia) as forerunners of *unio mystica*: Forcing Soul’s Union with the God Within”<sup>1</sup>

Konstantinos Th. Zarras<sup>2</sup>

### Abstract

In this presentation we will examine and present ancient Greek texts where the enigmatic notion of *θεοκρασία* (*theokrasia*, mixing with God) is to be found. Although a rare occurrence, its meaning is as clear as impressive, pointing back to Mystery elements and rites of God-‘eating’, of communion with God and of participating to God’s nature. It is mainly in works of the Neoplatonic philosophers Iamblichus and Plotinus, and coupled with the demanding character of the theurgic practices, where unseen forces (gods or δαίμονες/daemones)<sup>3</sup> are forced to help the mystic to his task, that the realization of a true precursor to *unio mystica* starts to dawn. Almost all the elements found in the descriptions of later Christian mystics can be traced in these works. Here only the main of these instances in the texts will be examined and then there will follow a presentation of the nuanced-yet-lucid connections that bring theurgy together with theokrasia and the “union with the God within.”

In his dialogue with Glaucon, in the sixth book of his *Republic*, Plato boldly states that true philosophers are only those who are capable of apprehending that which is eternal and unchanging.<sup>4</sup> In this statement one may discern underlying both the revenge of a newly initiated *Bacchus*, perhaps on behalf of Orpheus, and a foretaste of Plotinus.

Although the themes of mystical union and theurgy have been the focus of many studies, rightly so, their relation to *θεοκρασία*/theokrasia sadly remains neglected. To be more precise, this eloquent term and its relation to above mentioned mystical<sup>5</sup> endeavors still await recognition and

---

<sup>1</sup> Initially presented at the “Mysticism and Action” conference, organized by the *Oxford Mystical Theology Network* (March 2024, St John’s College, Oxford University, UK), slightly enriched here.

<sup>2</sup> Professor in the Department of Theology, National and Kapodistrian University of Athens.

<sup>3</sup> A δαίμων in ancient Greek sources is not the same as a *demon*, especially as we have come to understand the term today. In Plato’s *Cratylus* (397c – 398c, and especially in 398b 6), the etymology offered by Socrates is from δαήμων, who actually is an *ειδήμων*, one who knows well, a sage and a specialist. Still, in his *Symposium* (202d-e) and his *Apologia* (27c-e), they are messengers and children of the gods. In Platonic (and in Neoplatonic) terms, every good man is a daemon, too.

<sup>4</sup> Plato, *Republic* VI.484 b: ἐπειδὴ φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι, οἱ δὲ μὴ ἀλλ’ ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἴσχουσιν πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι, ποτέρους δὴ δεῖ πόλεως ἡγεμόνας εἶναι;

<sup>5</sup> The term “mysticism” will be avoided here due to its notorious problems and difficulties in definition, use and application.

evaluation. This task we will briefly touch in the following pages. Beforehand and only in passing, we ought to mention the ambivalent relevance of some Philonic material to *unio mystica*,<sup>6</sup> and that to the vast majority of scholars, at least ancient mystical Judaism is devoid of any notion to a union with God. The closest we find there is the description of the enthronement, crowning and metamorphosis of Enoch to the archangel Metatron in *3 Enoch* or *Sefer Hekhalot*, where he receives the name “Yahweh haQaton” and he is almost deified. Yet, *not* a union. Even the Yaḥad<sup>7</sup> mystics by the Dead Sea never claimed such an achievement.<sup>8</sup> It should also be stressed here that by and large, the content of the construct we have come to call “mystical union”<sup>9</sup> or *unio mystica* is not the same in the various texts, authors, eras and traditions.<sup>10</sup>

Now, the term θεοκρασία (theokrasia) is a really rare one. Yet, once met in a text, it immediately snatches reader’s attention. This is a composite term, from *θεός* (god) and *κράσις* (mixture). Though there is no need to delve into the term for god, *κράσις* is a noun, coming from the verb *κεράννυμι*, meaning ‘to mix’. *Κεράννυμι* is closely connected to *κραίνω*, and this one has a very interesting variety of denotations: to complete, to fulfill, to crown, to rule. From these same verbs

<sup>6</sup> See for example, K. Th. Zarras, “Φωτὶ Φῶς, Θεὸν Θεῶ - *By Light Light, By God God*: Viewing some core elements of *unio mystica* in Philo,” in *Synochi* 2 (Dec. 2023), 4-21.

<sup>7</sup> *Yaḥad* (‘union’) was the name for the community by the Dead Sea. In their *Angelic Liturgy* (the first to publish, John Strugnell, “The Angelic Liturgy at Qumran, 4Q Serek Sirot ‘Olat Hassabat,” *VT Suppl.* 7.1959, Leiden 1960, 318-45), they were all thought to ascend to the heavenly temple and participate to the glorification of God as one with the angelic priesthood. A similar idea is to be found in the Pauline language of being one “in Christ” or being united “in the body of Christ,” the *ecclesia*; see Eph 2:20-22. In the *ecclesia*, the new temple of God, all believers formed as one the “body of Christ.” See Craig S. Keener, “One New Temple in Christ (Ephesians 2:11-22, Acts 21:27-29, Mark 11:17, John 4:20-24),” *Asian Journal of Pentecostal Studies* 12.1 (2009), 75-79.

<sup>8</sup> Peter Schäfer spoke of *unio liturgika*; see his *The Hidden and Manifest God*, State University of New York Press 1992, 164-65; idem, “Communion with the Angels: Qumran and the Origins of Jewish Mysticism”, in P. Schafer, *Mystical approaches to God: Judaism, Christianity, and Islam*, Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, Munchen 2006, 66. On *unio mystica* in Kabbalah, see Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, Yale University Press, New Haven 1988, 59-73. It should also be noted that the prophet Ezekiel and Jesus’ disciple John are mentioned as embodying the word/logos of God in the form of a heavenly scroll; see my *Jewish Readings of Gospel Passages: Jesus and the Calyx of Ancient Judaism*, Ennoia, Athens 2021, 194-197 (in Greek: *Ιουδαϊκές Αναγνώσεις Ευαγγελικών Εδαφίων: Ο Ιησούς και η Κύλιξ του Αρχαίου Ιουδαϊσμού*). E. P. Sanders, too, spoke of “participation” than mystical union in the Pauline corpus; see his *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, SCM Press, London 1977, 440-41. Yet, the “participation” he speaks about is full of mystical elements.

<sup>9</sup> See Vladimir Kharlamov, *The Authorship of the Pseudo-Dionysian Corpus: A Deliberate Forgery or Clever Literary Ploy?*, Routledge, New York 2020, 15-16, 28, 35.

<sup>10</sup> At one point, seven different types of union are mentioned; see Norman Russell, *Theosis and Religion: Participation in Divine Life in the Eastern and Western Traditions*, Cambridge University Press 2024, 90. The meaning of the phrase “in Christ” in some Pauline material (e.g., Eph 1:3-14. 2:14-16. 4:4) belongs, according to some, to the very same field of the mystical. Yet, there is an ongoing conversation concerning its definition. See what Markus Barth has to say in his *Ephesians: Anchor Bible Commentary*, Doubleday, New York 1974, 69-70.

stem three other important terms: κρατήρ, κραντήρ and κρίντωρ. The first one, κρατήρ, means the vessel, wherein the mixing of wine with water took place, and any deep opening in the face of the earth; e.g., the mouth of a volcano is still called κρατήρ/krater in modern Greek. The second term, κραντήρ, means the one who fulfills and completes something. This is closely connected to τέλος and τελεστής/mystagogue (from where τέλεσμα and talisman, of course). And the third term, κρίντωρ, means one who rules and governs, one that brings things to their completion or telos.

Thus, when in the *Life of Pythagoras* Iamblichus (245-325) writes about the many merits of friendship among initiates,<sup>11</sup> he insists that even more valuable are their teachings concerning the divine soul and the union with the divine. As he exhorted, they should be careful not to “break up the god that is within them,” Παρήγγελον γὰρ θαμὰ ἀλλήλοις μὴ διασπᾶν τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεόν (emphasis mine). Here I must stress that the English translation of διασπᾶν as “divulge”<sup>12</sup> is plain wrong and changes altogether the meaning of the sentence. This is very important, but this is not the place to elaborate. On the other hand, the idea that God resides into humans deserves a lot of pondering; especially when found in a non-Christian work. Iamblichus continues, stressing that all the endeavor of their friendship aims at mixing the human with the divine (θεοκρασίαν), at the union with God (τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἔνωσιν), and at the communion of the human mind with the divine soul (τὴν τοῦ νοῦ κοινωνίαν καὶ τὴν τῆς θείας ψυχῆς):

οὐκοῦν εἰς θεοκρασίαν τινὰ καὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἔνωσιν καὶ τὴν τοῦ νοῦ κοινωνίαν καὶ τὴν τῆς θείας ψυχῆς ἀπέβλεπεν αὐτοῖς ἢ πᾶσα τῆς φιλίας σπουδὴ δι’ ἔργων τε καὶ λόγων.<sup>13</sup>

According to our approach, this is a statement of paramount importance and perhaps the most clear and direct reference to the mystical union with God in an ancient text. Herein one finds not only a view on the inner anatomy of the human entity (εαυτός-self, νους-mind, θεία ψυχή-divine soul, θεοκρασία-a mix with God), but also an undisputable statement concerning the purpose of all that esoteric education and training. Thus, in this occasion the human entity resembles a vessel

<sup>11</sup> Iamblichus, *De vita Pythagorica* 33, 240, 15.

<sup>12</sup> Guthries’ translation as “tear apart” is correct.

<sup>13</sup> We need to look elsewhere, too; see ancient Greek texts, where terms like θεόλημπος (one who has received God or who has been received by God), θεοφαγία (god-eating), ενθουσιασμός (enthusiasm, to be taken ecstatic by god inside), θεοφήτις (she who speaks for a god), Ορφισμός (Orphism), Τιτάνες (Titans).

wherein takes place the so-called sacred marriage<sup>14</sup> between the creature and the Creator, between the mundane and the divine. Therefore, here theokrasia clearly means the mixing of the human and the divine into one.<sup>15</sup> It is not by accident that even in their everyday habit of mixing wine with water ancient Greeks used the very same noun, *κράσις*.<sup>16</sup> Still, as presented elsewhere,<sup>17</sup> it seems that in the system of Iamblichus, before the theokrasia and the union with the One, the aspirant should proceed in magical / theurgical *hieropraxia*, where he was united with all beings. Here, the *Θεολογούμενα της Αριθμητικής* (*Theologoumena of Arithmetic*),<sup>18</sup> attributed to Nicomachus of Gerasa (c. 60 – 120 CE),<sup>19</sup> definitely known to Iamblichus, with its peculiar theosophy of numbers and the hidden qualities of stargods, must have played a role. Still, the influence of the Pythagorean *Decas* on the ten sefirot in the *Book of Creation* (*Sefer Yetzirah*) is also evident.<sup>20</sup> What's more, the mystical theokrasia in Neoplatonic and Neopythagorean material might also share a connection to the Mandaic notions on re-membering the mystical body of the otherworldly Adakas Ziwa (the 'secret glorious Adam').<sup>21</sup>

Another very significant reference to theokrasia we find in the work of the Neoplatonic philosopher Damascius (ca 462 – 538?) concerning the life of Isidore<sup>22</sup> (ca 450 - 520).<sup>23</sup> After talking about the most ancient wisdom of the Egyptians that is “hidden into the adytum of this mythological truth” (σοφία κρυπτομένη ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς μυθολόγου ταύτης ἀληθείας) and the calm yearning of the initiate towards God and towards the “soul's sacred dawn” (πρὸς θεὸν ἀνακλῖναι τὴν ἱερὰν αὐγὴν τῆς ψυχῆς), Damascius speaks about priests who conduct “secret rituals in secret places”.

<sup>14</sup> See that in the epistle to the Ephesians (5:22-32), apostle Paul presents the mystical body of the faithful, the *ecclesia* (church, temple), as the bride of Christ. See what Constantine R. Campbell says in his *Paul and Union with Christ: An Exegetical and Theological Study*, Zondervan, Grand Rapids 2012, 307-310.

<sup>15</sup> In one instance, theokrasia is synonymous to theogony: Ἐπτάμυχος ἦτοι Θεοκρασία ἢ Θεογονία. See *Suda Lexicon*, letter phi, 214.11. Also, Pherecydes, *Testimonia*, in “*Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 6th edn.”, H. Diels, W. Kranz (eds.), Berlin: Weidmann, 1951, Repr. 1966, Fragment 2, 9.

<sup>16</sup> In modern Greece wine is mostly called *κρασί*, echoing that age-old habit and the ancient term.

<sup>17</sup> See Konstantinos Th. Zarras, *Mandaean Mystical Theology, Principles and Causes*, Ennoia, Athens 2022 (2<sup>nd</sup> ed.), 129 (in Greek: *Μανδαίοι: Μυστική Θεολογία, Στοιχεία και Αφορμές*, Έννοια, Αθήνα 2022, β' εμπλουτισμένη έκδοση).

<sup>18</sup> The usual English translation of this title, as *Introduction to Arithmetic*, probably derives from the fact that this small enchi-ridion was actually used as an introduction to numbers for more than a thousand years. Yet, it bypasses all the esoteric and theological aspects in the work of Nicomachus.

<sup>19</sup> Konstantinos Th. Zarras, as above, 128 - 132.

<sup>20</sup> As above, 132; 92 ff.; 110 ff.; 125 ff.

<sup>21</sup> As above, 145 - 218.

<sup>22</sup> A Greek born in Alexandria, Isidore went to Athens and became one of the disciples and a close friend to the Neoplatonist Proclus, the then head of their school of philosophy there. Later, he went back to Alexandria and taught there, too.

<sup>23</sup> See Damascius, *Vita Isidori* fragm. 5, 7. Also see Photius, *Bibliotheca* 181 (Codex 242; Bekker page 335b, 2).

He speaks about the diaspora of the souls, their separation and partition and the subsequent descent to the material world, where they received an earthly body (σπαραγμοῦ διαρρήδην, ... σῶμα γήϊνον λαβοῦσαι διεσπάρσθησαν αὐταὶ ἀφ' ἑαυτῶν). Probably, when he speaks about the “God within,” it is not by chance that on the separation of the souls he uses the same verb as Iamblichus, διεσπάρσθησαν (“broke up,” “tore apart”). Then he goes on on “our souls” return and gathering to the divine, saved from partition.

To describe this state, Damascius uses very strong terms: θεοκρασία and ἔνωσις παντελής; that is, divine mix and complete or perfect union with God. It is worth noting that Damascius relates all the above to the myth of Osiris and Isis. As is known, Osiris was believed to be a god whose body members were broken apart, scattered all around earth and then miraculously and magically mended, re-membered and brought back to life. So, in this brief paragraph from Damascius one may find enough significant elements to write a monograph. First, as if a temple or a palace, mythos has innermost dimensions or chambers, adyta, wherein truth and wisdom lie hidden. Then, appear the soul’s sacred dawn and the longing to God, replete with Orphic elements. The themes of fall or descent, soul’s fragmentation, in-carnation, then return and re-membering, leading to at-onement, oneness and complete union with God, are all in their essence both Platonic and Orphic. Here union with God comes after proper αγωγή/agoge of the soul (ψυχαγωγία) that brings about memory, Mnemosyne, remembering, the end of λήθη (forgetfulness) through ἀλήθεια (truth) and nostalgia for the divine.

Elsewhere in the same work, when on the syncretistic union of two gods, Osiris and Adonis, and their relation to the animate statue of Aion, we find the expression “mystical theokrasia” (μυστικήν θεοκρασίαν).<sup>24</sup> In this occasion, Heraiscus the Egyptian priest, a visionary who had become a Bacchus (as Orphics thought of the true philosopher), is described as almost divine. He could even tell if a statue was animate or inanimate by a god. What is more, after his passing, when wrapped in the garments of Osiris, secret signs (ἀπόρρητα διαγράμματα) shone through the sheets and they all could see the gods he was in contact with, when alive, and now in their company. The text goes on saying that “his first birth was also sacred and mystical,”<sup>25</sup> meaning his physical birth, during

<sup>24</sup> See Photius, *Bibliotheca*, Codex 242 (Bekker 343a 22 and 343b 2). Also, οὕτω διέγνω τὸ ἄρρητον ἄγαλμα τοῦ Αἰῶνος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κατεχόμενον, ὃν Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησαν, Ὅσιριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν ὁμοῦ κατὰ μυστικὴν ὡς ἀληθῶς φάναι θεοκρασίαν, in Damascius, *Vita Isidori* (ap. *Sudam*, Hesychium, Photium et e cod. Vat. 1950), “*Damascii vitae Isidori reliquiae*”, C. Zintzen (ed.), Hildesheim: Olms, 1967, Fragment 174, 8.

<sup>25</sup> As above, 175, 18: ἦν δὲ αὐτοῦ καὶ ἡ πρώτη γένεσις τῷ ὄντι μυστική.

which he was brought to the world with a finger at his lips<sup>26</sup> (just like Horus, Helios and Harpokrates in Plutarch; that is, he is presented as a divine child by birth). Yet, I am not convinced that the reference to a “second birth” here, directly after the miraculous signs through his wrapped body, immediately after his passing, refers to an initiation during his lifetime, as some modern scholars sometimes have it. Perhaps, it is Heraiscus’ passing and his habitation now with the gods that is described as a “second birth.” Death was considered a rite of passage and when about a man who already had something divine, like Heraiscus, the ascent to the sphere of gods would be as a second birth. Then, perhaps in this case, an upperworld initiation, as opposed or even paired to the netherworld one. Of course, in Mystery cults initiation was thought to be a second birth, too.

As for θεόκρανον, there are only a few texts where this composite term appears.<sup>27</sup> It is an important derivative from θεοκρασία and difficult to translate in English. Literally, it means the one who is created or completed or perfected by God. Due to its second part, the epithet -κρανον (of course, again from κρᾶσις, κεράννυμι, and κραίνω, for ‘mix’ and ‘to mix’ or ‘mingle’ together), θεόκρανος is also one who is perfectly fused or united with God or even one who is fulfilled or driven by God. Therefore, in a comment to the play *Agamemnon* by Aeschylus we read: θεόκρανον, ἐκ θεοῦ τελεσθέν; that is, the one that is perfected by God.<sup>28</sup>

Concerning θεωργία/theurgy, there is a lot written by many, so I shall not dwell much.<sup>29</sup> Even so, a few main points should be stressed here. Again, the term is a composite one, from θεός (God) and ἔργον (work), usually meaning a divine work, a work of god(s)<sup>30</sup> or a work with or about the god(s).<sup>31</sup> After Julian the theurgist (2<sup>nd</sup> century CE), a θεωργός (theurgist) came as the evolution of θεολόγος (theologian). Though the latter only *speaks* about God, the former acts and *works* with God. In the same spirit and according to Pseudo-Dionysius, theurgy was the consummation and

<sup>26</sup> A pose pointing to the secrecy surrounding all mystical teachings and the Mysteries.

<sup>27</sup> See Aeschylus, *Agamemnon* 1488; *Scholia In Aeschylum* (scholia recentiora Demetrii Triclinii), *Agamemnon*, scholion 1488, line 1. Gregorius Nazianzenus, *Christus patiens* [Dub.] (fort. auctore Constantino Manasse) 1465. *Oracula Sibyllina* 13, 112. Christodorus, *Epigrammata* 2, 1, 98. *Anthologia Graeca* 2, 1, 98. Paulus Silentarius, *Descriptio Sanctae Sophiae* 772.

<sup>28</sup> Demetrius Triclinus, *Scholia in Aeschylum* (scholia recentiora) *Agamemnon*, scholion 1488, 1.

<sup>29</sup> On the genuine and true theurgy, see Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania State University Press 1995, 84-85.

<sup>30</sup> See Pseudo-Dionysius 181B. Porphyri, *Letter to Anebo* 44:12. Iamblichus, *On the Mysteries* 33:9. 280:12. Julian, *Fragm.* 198c; 224d.

<sup>31</sup> Porphyri, *Letter to Anebo* 30.7; Iamblichus, *On the Mysteries* 7.4; 28.4; 29.18; 96.9; Julian, *Fragm.* 354b.

the crown of theology: ἔστι τῆς θεολογίας ἢ θεουργία συγκεφαλαίωσις<sup>32</sup> (yet, he did not perceive theurgy<sup>33</sup> in the exact same way as Iamblichus and Proclus). A theurgist was the expert on the high hieratic or priestly art<sup>34</sup> or “divine science” (θείαν επιστήμην),<sup>35</sup> actually meaning an advanced form of magic,<sup>36</sup> where one could even force or persuade God to act according to the will of the priest,<sup>37</sup> or to become manifest through a statue or a simulacrum. Again, Iamblichus was the main proponent of this method. One theurgist, called Hierotheus, was thought to be related to the Jewish mystical tradition of the Hekhaloth.<sup>38</sup>

In his *Mysteries* 1.12.10-26, Iamblichus says that by using proper invocations and by the benevolence of the gods, the theurgists receive abundant light from them and their souls are invited upwards, separated from their physical bodies, to a union with them. It is clearly stated that this aims to the salvation of the soul, as she is absorbed by the energy of the divine spectacle, purified, liberated, and united with the godly principle. Here all the elements of preparation, invocation, purification, ascent, mystical theoria and union<sup>39</sup> are to be found:

κάθαρσιν παθῶν καὶ ἀπαλλαγὴν γενέσεως ἔνωσίν τε πρὸς τὴν θείαν ἀρχὴν ἢ διὰ τῶν κλήσεων ἄνοδος παρέχει τοῖς ἱερεῦσι.<sup>40</sup>

In the same work he maintains that it is the perfect efficacy of the ritual, when divinely performed, and the mysterious power of inexplicable symbols, known only to the Gods, that may convey theurgic union:

<sup>32</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 84, 25. In Greek Fathers of the Church see *theosis* – closely connected to *theopoiesis* - as the end of all mystical activity; see Norman Russell, *Theosis and Religion: Participation in Divine Life in the Eastern and Western Traditions*, Cambridge University Press 2024, 164, 183.

<sup>33</sup> E.g., see Vladimir Kharlamov, *The Authorship of the Pseudo-Dionysian Corpus: A Deliberate Forgery or Clever Literary Ploy?*, Routledge, New York 2020, 36.

<sup>34</sup> See Proclus, *Περὶ τῆς καθ' Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης* (*De sacrificio et magia*) 148.3 ff. (this is one more case where the Latin and then the English translation of a Greek text goes astray; though the Greek actually says *On the priestly art according to the Greeks*, the Latin goes *On sacrifice and magic*). Also, see Iamblichus, *On the Mysteries* 2.10; 3.18. In Michael Psellus (*Opuscula logica, physica, allegorica, alia Opusculum* 3.137), we read about the ἱερατικὴν τέχνην.

<sup>35</sup> Iamblichus, *On the Mysteries* 3.7.

<sup>36</sup> See Iamblichus, *On the Mysteries* 41.5; 87.5; 149.11.

<sup>37</sup> See Iamblichus, *On the Mysteries* 3.4-7.

<sup>38</sup> Vladimir Kharlamov, *The Authorship of the Pseudo-Dionysian Corpus: A Deliberate Forgery or Clever Literary Ploy?*, 57-58. Concerning the identity of Hierotheus, there is a debate. Sometimes he is thought to be a code name for Origen, Proclus, or others.

<sup>39</sup> On *henosis* in theurgy, see Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, 51, 112, 115.

<sup>40</sup> Iamblichus, *On the Mysteries* 1.12.25.

ἀλλ' ἢ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία ἢ τε τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνον συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεουργικὴν ἔνωσιν.<sup>41</sup>

As to the Christian mystic, here prayer is of utmost importance to the theurgist, linking the “priestly” art<sup>42</sup> to the gods and helping perfect the “science of gods.”<sup>43</sup> Three types of prayer are mentioned, and it is through the third and most perfect one that the “ineffable union is sealed”, where the soul is totally offered to the gods:

τὸ δὲ τελεώτατον αὐτῆς ἢ ἀρρητος ἔνωσις ἐπισφραγίζεται ... τελέως ἐν αὐτοῖς κεῖσθαι τὴν ψυχὴν ἡμῶν παρέχουσα.<sup>44</sup>

It is prayer that kindles the “love divine” and sets alight the soul’s godly portion: τὸν τε θεῖον ἔρωτα συναύξει, καὶ τὸ θεῖον τῆς ψυχῆς ἀνάπτει.<sup>45</sup> What’s more, the theurgist achieves union with the Gods through “knowledge of arcane symbols”: τῶν ἀπορρήτων συμβόλων ἢ γνῶσις.<sup>46</sup> It is also significant that to Iamblichus<sup>47</sup> there is also a communion, an order, and a substantially infinite union of all gods, whether they are mundane and visible or supernal and intelligible.

In closing, after our brief examination of the above-mentioned texts, the significance and use of the term θεοκρασία/theokrasia should be obvious. Its undeniable meaning points to a mixing and union with God/gods, and -in other instances- even to the union between gods themselves, thus pointing to some other equally disregarded aspects of *hieros gamos*. As is also shown, in some texts theurgy was believed to lead to θεοκρασία/theokrasia, perhaps calling for a re-evaluation of the so-called “priestly art” and “divine science” in these works. Hence, with all necessary precautions, the theme of theokrasia or union with God/gods clearly predates relevant Christian texts and may have played a major role on how later Christian mystics came to envision and comprehend their *unio mystica* or their μέθεξις/methexis to God. Finally, Plato’s definition of the true philosopher may find here a most interesting, though largely unforeseen, growth.

<sup>41</sup> Iamblichus, *On the Mysteries* 2.11.23.

<sup>42</sup> On the *hieratike technē*, see Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, 8 and 186.

<sup>43</sup> Iamblichus, *On the Mysteries* 5.26.1 ff.

<sup>44</sup> Iamblichus, *On the Mysteries* 5.26.15-17.

<sup>45</sup> Iamblichus, *On the Mysteries* 5.26.35.

<sup>46</sup> Iamblichus, *On the Mysteries* 6.6.1-10.

<sup>47</sup> Iamblichus, *On the Mysteries* 1.19.

## Pannenberg W. and Grudem W.: Systematic Theology Analytical Comparison

Konstantinos Diamantopoulos<sup>48</sup>

### General Overview

Systematic theology consists of a vast realm of analytical references, topics, and principles regarding the depths of the Bible. It helps everyone interested in expanding their knowledge of faith in the Christian Bible understand a wide range of the sacred text's meanings.<sup>49</sup> In this particular section, two great systematic theologians have contributed a great deal to studying Scripture and maintained their prime methodology formulas stuck on their point. Wayne Grudem and Wolfhart Pannenberg represent two different approaches and, therefore, different systematic theology schools.

When you're starting up studying Pannenberg and Grudem, you have this slightest feeling that you know about, in a general point of view, their next concept or content, and that happens because they both make sufficient and clarified statements about the examined theme. However, they keep several parameters in mind while expanding their thought, introducing a new aspect and a differentiated analysis that, ultimately, is a hunch of giving up any guessing.

Suppose someone dares to characterise each one according to their contribution. In that case, he will probably say Grudem approaches the Biblical aspects of Theology dogmatically, structuring or building a tighter Protestant or Evangelical formula of Biblical Conception.<sup>50</sup> And on the other hand, Pannenberg depicts a more epistemological group of issues.<sup>51</sup> Connecting them with the Biblical conception view of him in a more realistic way, without which the modern understanding and consolidation of the Bible are falling apart. Both of them are serving Christ's Church, and that is a fact. Despite their exquisite methodology norms, they are regarded as systematic theology scholars

---

<sup>48</sup>Dr. Theology and Catechetics, Matej Bel University on Theology and Pedagogy. Religions Teacher and Communication Specialist, 3rd Junior High School of Agioi Anargiri.

<sup>49</sup> John M. Frame, *Systematic Theology: An Introduction to Christian Belief* (P & R Publishing, 2013), p. 9

<sup>50</sup> Kevin Giles, "The Evangelical Theological Society and the doctrine of the Trinity," *EQ* 80, no. 4 (2008): p. 325

<sup>51</sup> Daren R. Erisman, "Pannenberg and the Unity of God: God's Infinite Nature in Eternity and in Time," Bitly | Custom URL Shortener, Link Management & Branded Links, accessed September 15, 2020, <https://bit.ly/3hyQVdl>.

of great magnitude, simultaneously allowing further theology cultivation and criticism beyond their frames.

### **Methodology Approach**

Since criticism and theological variation are considered useful and necessary in the Systematic theology context, in the present approach, the related analysis would be unfolded in two main steps: a. an autonomous presentation of their systematic theology thought is exposed based on certain premises of their systematic references, and b. oversight comparison tables follow next according to the foretold premises.

The Theological base of the analytical approach shall focus on ecclesiology and Christology, history conception, Biblical exegesis, their philosophy and spirituality, contemporary application of their systematic expositions and academic style as such.

Biblical exegesis<sup>52</sup> It includes all the methodology approaches and primary principles that support the structure of the Theologian's Bible conception. The philosophy field includes “mannerisms” taken from philosophers or thinkers over time that have influenced their work and conception in a particular grade.<sup>53</sup> History schema reference allows the exposition of the history magnitude approach. Contemporary applications refer to a current implication of their theological principalities in a logical and soft social manner, and spirituality is being diverted into two main sections: Christology.<sup>54</sup> This concludes the analytical process of Christ’s personality approach concerning His humanity, Deity, and ecclesiology.<sup>55</sup> Which appoints the church nature thematic in the human history process.

The presented methodology's final output will be a systematic comparison steered toward the previous theological establishment.

---

<sup>52</sup> John H. Hayes and Carl R. Holladay, *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007), p. 179

<sup>53</sup> “...the goal of philosophy is the analysis of the structure of thought, and that the study of thought is to be sharply distinguished from the study of the psychological process of thinking...” in Timothy Williamson, *The Philosophy of Philosophy* (Hoboken: John Wiley & Sons, 2008), p. 13

<sup>54</sup> Veli-Matti Kärkkäinen, *Christology: A Global Introduction* (Ada: Baker Academic, 2003), p. 219

<sup>55</sup> Neil Ormerod, "The Structure of a Systematic Ecclesiology," *Theological Studies* 63, no. 1 (2002): p. 9

### Wolfhart Pannenberg Contribution in systematic theology context

Theology is the study and research of God. It may sound like a problematic aim for someone, and it is a demanding academic endeavour or even a conception to be realised. However, God is always at the centre of systematic theologians' contemplative quest. Therefore, a seminal issue emerging is how God is understood in the context of Christian dogmatics and creeds.<sup>56</sup> In this case, after meeting Karl Barth and reading his conceptual Christology, Pannenberg overcame him in the sense of a diversified contribution to the analysis of the dogma. He was up to structure, not an alien Christology.<sup>57</sup> But another context of God and Bible comprehension, and therefore, his systematic theology took a different route. His spirituality was vigorously formed, giving an extended place to *Christology and Ecclesiology*.

How was Pannenberg's Christology formatted? The persona and nature of Christ comprise an essential issue of Pannenberg's theological schema for scrutinising and detailed accounting. Jesus came to earth and condescended to take over humanity's sinful carriage by taking human form.<sup>58</sup> This particular form is not just an external description or a characteristic event He adopted, *wholistic bondage*, which withheld, without any conversion or mutation, the unbreakable relation between His deity and Humanity. Pannenberg accepts those two natures of Christ but not in a dogmatic manner. He searches further, willing to explain the divine nature of Christ (?) His interest confirms his related wariness. He does not feel so convinced about the deity of Christ as an attachable or processable area of faith, but he needs to rationalise that event more than ever. In this process, he accepts *a total openness* of Christ not only as a human but, moreover, as the Second Person of the Holy Trinity.<sup>59</sup> An openness leading His will towards the will of His Father. In that case, openness is considered a relation between the two persons of the Trinity at that stage.<sup>60</sup> Christ wants what His Father wants; he hates what His Father hates and loves what His Father loves. This identification of will between the two Persons of the Trinity leads Pannenberg to accept

---

<sup>56</sup> "...That is, whereas Thomas Aquinas was fully aware that any given concept of God was necessarily analogical, he apparently did not realize that his entire scheme for the God-world relationship as expressed in the *Summa theologiae* was analogical; it represented just one human attempt to comprehend the God-world relationship..." in Joseph A. Bracken, "Images of God within Systematic Theology," *Theological Studies* 63, no. 2 (2002): p. 363

<sup>57</sup> Erisman, "Pannenberg and the utility of God.", p. 1

<sup>58</sup> *ibid*

<sup>59</sup> Moreover, as a Person of the Holy Trinity, He is quite connected with the soteriology as the fulfillment of all in Christoph Schwöbel, "Wolfhart Pannenberg," in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, ed. David F. Ford (Hoboken: John Wiley & Sons, 2013), p. 140

<sup>60</sup> *ibid*, p. 132

it as an inward openness of the Son to His Father and the Father's acceptance of the Son's openness.<sup>61</sup> It goes far more profound since he accepts that it is a *process of acceptance* due to mutual love.<sup>62</sup> This love is a one-of-a-kind cause that cannot be rationalised as the love of Humans. But before explaining this point, it is essential to mention that Pannenberg's openness does not function as an abrogate mechanism of the divinity of Christ. Openness and deity always come together, so Christ's divine nature is not swept away at all.<sup>63</sup>

However, at this point, it is regarded as essential to scrutinise the function of that openness and to exemplify it even better. Christ's deity remains intact with His Humanity.<sup>64</sup> But his humanity disposes all the parameters of the human consciousness, and through it, Jesus of Nazareth understands deeply what His mission in the world is. He is not destined to play the part of a single human being alone but recognises instantly His identification with the Second Person of the Trinity through the acceptance of the mission that had to be carried out for the redemption of the world.<sup>65</sup> So, He had absolute consciousness about Who He was and for What reason he had descended from Heaven. In this point of reference, openness is not only regarded as an intimate relation of both natures, but it is unacknowledged by Pannenberg as the role of *His human consciousness*, which points out an alignment with the eternal Father. Someone could claim for a change that this kind of openness may drive Jesus to a fatal error or even blasphemy, as Judeans believed in the first place.<sup>66</sup> However, the foretold consideration is not conceived from a human perspective but from a Godly response.<sup>67</sup> The identification (of Jesus as the Christ) via openness<sup>68</sup> It is not profound or irrational but is an inward string that unifies Jesus with the Deity of His and Him with the Father. It is a genuine openness and not an internalising of a self-deifying idea. Before the case is directed to the issue regarding *eternity*, which happens to be a significant key for Pannenberg's consideration as a whole, the nature of the relation between the Father and the Son must be clarified.

---

<sup>61</sup> *ibid*

<sup>62</sup> Richard Rice, "Wolfhart Pannenberg's crowning achievement: A Review of his systematic Theology," *Andrews University Seminary Studies*, 37, no. 1 (Spring 1998): p. 60

<sup>63</sup> *ibid*

<sup>64</sup> Christiaan Mostert, *God, and the Future: Wolfhart Pannenberg's Eschatological Doctrine of God* (London: A&C Black, 2002)

<sup>65</sup> John W. de Gruchy "Theology and the Visual Arts," in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, ed. David F. Ford (Hoboken: John Wiley & Sons, 2013), p. 708

<sup>66</sup> (Matt 26:57-65, NRSV)

<sup>67</sup> (Matt 26:64, NRSV) consider it as another *openness idiom*.

<sup>68</sup> *ibid*

Thomas Aquinas's Theology has strongly influenced Pannenberg and consequently manifests similar effects in his analysis of the Holy Trinity and the relation of the Son with the other two Persons<sup>69</sup>. It must be realised that his Christology is fully connected with Thomas Aquinas's *Trinitarian Theology*<sup>70</sup>. There are three distinguished Persons in the deity: Father and Son and Holy Spirit<sup>71</sup>. Father is the absolute God, the Son is the absolute God, and the Holy Spirit is the absolute God, too<sup>72</sup>. There is, of course, a monarchy in the deity derived from the holy substance of that deity itself<sup>73</sup>. In the context of such a concept, it must be mentioned that an analogy emerges based on the human way of living. Human beings are different, of course, and so are the Persons of the Holy Trinity; however, they are equal, and this *equality* is being established on their common deity substance. It is three Persons but one God<sup>74</sup>. This equality is an essential point to emerge and exemplifies Trinitarian's substance dimension, but it doesn't solve the problem of the relationship of the Trinity as perhaps expected. Common substance (essence) is a part of the relationship of the members of the Trinity's dimension, but it doesn't function as the interpretation key of that relationship itself. In that case, the third Person's role in the Trinity is emphasised theologically. The Holy Spirit is a distinguished and unique Person in the Trinitarian deity, not something abstract or unidentified. Moreover, it has a specific role in the relationship of the Father, Son and Holy Spirit. That role is recapitalised as the maintenance and enforcement of the Trinitarian bonds. This maintenance and enforcement are applicable only through the essence of the deity with which the Holy Spirit is communing. That essence, rendered and externalised, according to human conception, as divine energy, is considered *God's Love*. The latter is regarded as an ultimate function's element, which is implicated only via the Holy Spirit. Holy Spirit, the third Person of the Trinity, is activating God's Love and, inevitably, what God finally is, an *Eternal Love* in His entirety. So, the three persons of the Trinity communicate with each other and unite through the conjunctive presence and omnipotence of the Holy Spirit, which communicates Love eternally. Father loves the Son, and Son loves the Holy Spirit and the way around. All Mighty God is *Love* in eternity and therefore

---

<sup>69</sup> Schwöbel, "Wolfhart Pannenberg," p. 133, see also: "Especially the concept of spirit-taken in the sense of mind-served that purpose from Anselm to Thomas Aquinas and others, and all the way down to Hegel and even to Karl Barth's doctrine on the Trinity" in Wolfhart Pannenberg, "The Christian Vision of God: The New Discussion on the Trinitarian Doctrine," *The Asbury Theological Journal* 46, no. 2 (Fall 1991): p. 31

<sup>70</sup> Dominic Legge, *The Trinitarian Christology of St Thomas Aquinas* (New York: Oxford University Press, 2016), p. 239

<sup>71</sup> Jae Yang, "Pannenberg's Trinitarian Theology and the Use of Theological Sources," *The Evangelical Review of Theology and Politics* 6 (2020):

<sup>72</sup> Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* (London: A&C Black, 2004)

<sup>73</sup> Legge, *The Trinitarian Christology*, p. 65

<sup>74</sup> *ibid*

prompts humans to act the same way with each other: “*But I say to you that listen, Love your enemies, do good to those who hate you...*”<sup>75</sup> and “*I made your name known to them, and I will make it known, so that the love with which you have loved me may be in them, and I in them.*”<sup>76</sup>. So, when love is implicated, according to John, God activates Himself immediately into the hearts of men who know God is in them<sup>77</sup>.

On the other hand, eternity and history are sensitive themes according to Pannenberg’s systematic view. The question “What is history?” dominates his intellectualism and introduces a diversified prospect compared to the established one by historians. The element of time and the chronicle incidents which compose the historical timeline are overcome by the essential centre used, which very explicitly is *Christ*. According to Pannenberg, history has been made by the *Word of God* because time, as a seminal component of history, was created and didn’t exist before its creation. Therefore, time as creation has no absolute character or inward divinity; thus, it is not eternal<sup>78</sup>.

According to Pannenberg, “eternity” does not have a temporal side of the view as humans are used to counting time in their everyday living using technical means, for example, watches, selling phones, etc. Still, it lies upon the basis of a divine dimension, which is different and spiritually ascended than men’s nature.<sup>79</sup> It happens to be. History begins as time has, but it also has an end, which shall occur at the *Consummation of the World*. Afterwards, history has no place in that frame of concern because mankind’s cadre shall be entered into the dimension of eternity, which cannot be counted or conceived by human’s physical or intellectual abilities. Simultaneously, the Consummation of the World shall be the *Culmination of History*, and even more so, the source of the *Sanctification of All* is Christ – the Word of God. The historical incidents lead little by little to the previous World Culmination, despite the perplexity and controversies throughout the timeline. The wisdom of God flows all the mundane process to the realisation of his perpetual plan, as the human

---

<sup>75</sup> (Luke 6:27, NRSV)

<sup>76</sup> (John 17:26, NRSV)

<sup>77</sup> Artūras Lukaševičius, “Alexander Men’s view of human search for God in the world religions in the light of the Catholic magisterial teaching,” *Spoleczeństwo i rodzina*, 54, no. 1 (2018): pp. 8,14

<sup>78</sup> Carlos Blanco, “God, the Future, and the Fundamentum of History in Wolfhart Pannenberg,” *The Heythrop Journal* 54, no. 2 (2012): p. 302

<sup>79</sup> “The opposition between time and eternity is overcome by the *eskhaton*, by the ultimate future, which is not to be replaced by a further future. Rather, it is a self-present, eternal, and free future” in Blanco, “God, the Future”, p. 303

conception, our redemption in the *eschaton regard it*.<sup>80</sup> On the contrary, if humankind was stuck in a materialistic view of human things, as civilisation is, perhaps then it could not conceive the plan besides the veil and might continue to meditate on a materialistic notion of time and current historical definitions given. Of course, the History discipline is essential, and the Theology major uses history as a humanity tool for a deeper understanding of ecclesiastical events. Still, Pannenberg cannot reach a complete consensus with historians if they do not accept ad hoc the Word of God as the centre of history. The latter comprises his *dogmatical formality*.

Based on the previous systematic mode, Pannenberg is very interested in the *Church's Essence*. The very much principle of the term “church” is the Greek “ἐκκλησία” (ecclesia). In a more Old Testament fashion, the term derives from קָוָה qavah (kaw-vaw')<sup>81</sup> or קָהָל (qāhal)<sup>82</sup>, which is related closely to the “συναθροίζεσθαι”, which is the assembly<sup>83</sup>. However his astuteness proceeds a lot more than grammatical rooting research and establishes a notion of “church” overview or a *church theory*. His church theory considers the “church” as the Body of Christ, and that Body includes many differentiated members with many peculiar functions and contributions- charismata<sup>84</sup>. Paul's consideration of the church as the Body of Christ<sup>85</sup> is found in the New Testament<sup>85</sup>.

Pannenberg claims that this Body consists not of a metaphor or a simplification of the notion but rather a perspective pointing out the future. The body of Christ pointing to the church concludes a future condition of humanity<sup>86</sup>. This future condition does not mean a new way of living but a new way of *being*. Pannenberg knows *existentialism* and its terminology but doesn't share the same premise. To exist means “to be” in the frame of a living mechanism, utmost dictated by reality, but “to be” is different than “being”, which illustrates the essence structure of the individual; the essence is the prompted issue leading on the perspective of how the being is going to be.

<sup>80</sup> Stanley Grenz, "Wolfhart Pannenberg: Reason, Hope and Transcendence," *The Asbury Theological Journal* 46, no. 2 (Fall 1991): p. 73

<sup>81</sup> James Strong, s.v. "קָוָה," (H6960) in *Strong's Hebrew Dictionary of the Bible (Strong's Dictionary)* (2012)

<sup>82</sup> Strong, "קָהָל" (H6950)

<sup>83</sup> (Exod 35:1, NRSV)

<sup>84</sup> The following is quite interesting: “Here, properly, is consideration of the Church under her hierarchical aspect, with the understanding that “hierarchy” will not be understood as a simple armature, juxtaposed to the Body, but as its vital organization, which assures each member not only his place but his function within the whole. Under this aspect, the Church is evidently at the maximum of her present identification with Christ: as the sacrament of Christ, in which and through which Christ himself is revealed and communicated in those whom he has sent.” in Louis Bouyer, *The Church of God: Body of Christ and Temple of the Spirit*, trans. Charles U. Quinn (San Francisco: Ignatius Press, 2011), p. 167

<sup>85</sup> *ibid*

<sup>86</sup> Blanco, *ibid*

So, it is vital to mention that “being” is very well linked with the essence of the church because, in the context of the *Second Coming of Christ* establishing the Consummation of the World, the latter shall change, not in a catastrophic or apocalyptic way but in a *revelational one*<sup>87</sup>. All things shall change so that man will change inside and out. His essence shall communicate with the grace of God (of the whole Trinity) and, therefore, shall be purified and sanctified simultaneously. This purification and sanctification of man provide a future premise<sup>88</sup>, a window in faith, during which the church shall live *a new baptism condition* on the edge of time. However, it is always an issue if the “church” includes humanity or the chosen remnant in faith. The basic Protestant principle has found a resolution to that problematic area by cultivating the evil overcoming theology according to which evil-hearted people shall neglect the Kingdom of God and be neglected according to their will. The Kingdom of God shall perish all fear and hesitation of the excellent faith people so they are willing to live with Christ's remnant and have a chance to do so in grace<sup>89</sup>. As a respectful theologian of the future, Pannenberg faithfully serves this protestant overview. However, his unrest and academic anxiety reveal a further way to conceive Paul's Body as the church<sup>90</sup> into the prospect of the *Culmination of the Future*. And by that alone, the central presupposition remains the same: the person of Christ. In the end, Pannenberg remains not a theologian of the history of the church but rather a theologian of the philosophy of the church.

Speaking of philosophy, a seminal question is emerging: What does Pannenberg's philosophical system include? This is a crucial question to be answered because philosophical theory generally covers almost all systems of conceived ideas through history and their way of being implicated in the world.<sup>91</sup> It must be emphasised that Pannenberg is perfectly aware of the philosophical systems of his own time and classical philosophy, but he is not a philosopher by his own choice.<sup>92</sup> He is deeply theologian and cares a great deal about how theology can overcome its theory bricks and penetrate it as a whole so that the Bible shall be understood under a new prism, despite the

---

<sup>87</sup> Chulho Youn, "Wolfgang Pannenberg's Eschatological Theology: In Memoriam," De Gruyter, last modified August 1, 2015, <https://www.degruyter.com/view/journals/nzst/57/3/article-p398.xml>.

<sup>88</sup> *ibid*

<sup>89</sup> See also: Matthias Gockel, "'Be not overcome by evil, but overcome evil with good'—an orientational approach to suffering and evil," *Modern Theology* 25, no. 1 (2009): p. 97

<sup>90</sup> (Rom 12:5, NRSV)

<sup>91</sup> Thomas Davidson and James Knight Errant, "Philosophy as Teaching," in *Philosophy Americana: Making Philosophy at Home in American Culture*, ed. Douglas R. Anderson (New York City: Fordham University Press, 2018), pp. 157-8

<sup>92</sup> Aleksandar S. Santrac, "Three I know not what: The influence of Greek philosophy on the doctrine of Trinity," *In die Skriflig/In Luce Verbi* 47, no. 1 (2013): p. 4

respectful creed system flowing all the Bible preaching of the clerisy. This is a new finding in the field. Pannenberg starts by working on Thomas Aquinas's Trinitarian Theology.<sup>93</sup> He goes deeply into the Roman Catholic educational realm about the quest for the *Essence of God*. He unfolds Thomas Aquinas's thesis about the Grace of God and the *role of the Holy Spirit*. He reproduces the scholastic theology similarly but under a new structure by himself.<sup>94</sup> He is a Protestant who uses scholastic theology in a new way, and for that, he defies all labels granted.

Moreover, it illustrates the *existentialism philosophy*<sup>95</sup> in the prospect of essence and relegates the existence notion to a background realm. He is also concerned about the time theory, and it is astonishing to mention that he closely observes Einstein's theory on time *General and Specific relativity*. Time in humankind's conception is linear, but it is not of the same magnitude because it is affected by the material's position and speed. When two materials have diversified speeds (one goes fast and the other goes slower), they experience time differently since the first one experiences less time. The second takes more time to reach the destination targeted. Pannenberg focuses on that but gives a humanistic rather than a scientific perspective. He does not defy Einstein's conception but follows another path, showing time as a material magnitude that seems to be inside the world's spectrum. Regardless of its elastic or inelastic nature, it follows the rules of nature because man is the protagonist in the world foreground through this timeline. Nevertheless, according to Pannenberg, there is a reality beyond the known one in which time doesn't even count because it enters another system of rules, the architecture of which is established on *eternity's ground*<sup>96</sup>. So, human conception must focus on the destiny of time rather than on how time works or the nature of time<sup>97</sup>.

Finally, Pannenberg deals with the thematic of Grace. He does n't feel so much enthusiasm with the usual retro cliché theological language such as "living in Grace" or "The grace of God shall come upon you" or even "you must feel the Grace of God..." etc. The point is what is *Grace* within? That is the question shall be asked. The essence of grace consists a crucial point in Pannenberg's theological system and therefore a lot of systematic efforts are made for coping the problem to its

---

<sup>93</sup> Gilles Emery, *The Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas* (New York: Oxford University Press, 2007), p. 30

<sup>94</sup> Meaning his Trinitarian Prospect in Emery as above.

<sup>95</sup> David Misselbrook, "An A–Z of medical philosophy: X is for Existentialism: Kierkegaard, Heidegger and Sartre," *British Journal of General Practice* 64, no. 629 (2014): p. 642

<sup>96</sup> Johann A. Meylahn, "Time: Exploring conceptions" in, *An interdisciplinary symposium* (Pretoria: Theological Studies, 2015), p. 4

<sup>97</sup> *ibid*

root, using the science findings to the best of the Theology benefit. Grace of God is something supernatural or metaphysical as such, since it lays extremely beyond the human mind, but at the same time embodies idioms of the divinity of God, which are giving people *redemption*. This is extraordinary to think about! But giving the fact that Grace comes from God and is also something which cannot be comprehended, therefore might be a form of *unknown energy field force*<sup>98</sup> which comprises a new dimensional situation. For Pannenberg Theology of Grace is a Dimensional Theology consenting in large quality with *the quantum theory*<sup>99</sup>. This is the reason that Pannenberg was more or less categorized as a *scientific theologian*.

It is also useful to come across with Panneberg's style and didactic quality. He is, with no doubt, a great academic teacher. He feels the need of teaching, but even more he feels the need to contribute to the world. This is the main reason Pannenberg dug fearlessly through the Bible's fertile ground searching for truth to be implicated in a real time. So, his Systematic Theology is rich enough, flows with great accuracy, combines theological and scientific terminology, depicts new areas to be searched and inspires a new era in theology research of not fearing peer criticism. His writing is extremely highly leveled and is been unfolded with an enormous erudite temper, with no specification or understanding lacking. He aims a. to unify theology with the other sciences, beginning a dialogue between them in the context of achieving mutual collaboration and understanding b. to minimize the gaps between them c. to give lay people modern tools to understand the Bible message and c. to structure a new conception of the world and humanity giving an invincible prospect to its present mortality. Those three points capitalize in brief the contemporary application of Pannenberg's Theological system in regard with his whole academic contribution.

### **Wayne's Grudem Contribution in systematic theology context**

What really is the need of a systematic theology volume(s) and what exactly does it serve? This question emerges a profoundly serious topic of debate and of course there might be a lot of stances could legitimize any possible response. Systematic Theology work is essential for the right and accurate wording of the dogma or includes an extreme analysis of the Bible main ideas or consist an accurate compendium of combination and rapprochement of Biblical Theology and

---

<sup>98</sup> Timothy Harvie, "God as a Field of Force: Personhood and Science in Wolfhart Pannenberg's Pneumatology," *The Heythrop Journal* 52, no. 2 (2011), pp. 250-59

<sup>99</sup> *ibid*

Science relations. Every possible assessment could be feasible and good worthy, there is only a serious lack though in this process concerning the framing and exposition of the teachings and their analysis of the *whole Bible*. If someone pays a little attention could surely imagine how great is such a task and what enormous impediments might arise during such a realization.

Despite the forth mentioned pessimistic mood of such an endeavor, a systematic theologian, graduate of Cambridge and Harvard, current Professor of Systematic Theology in Phoenix Seminary till now<sup>100</sup> and distinguished Systematic Theology Author, Wayne Grudem is very affiliated and enamored with the task. As a systematic theologian prompts the exposition and the deep analysis of the Biblical creed in its entirety and that is the main reason, he went forward to write his systematic theology volumes published by Zondervan<sup>101</sup>. A productive work coming to enrich the theological researching court.

*Biblical exegesis*<sup>102</sup> comes forth and illustrates one of the greatest theological interests of Grudem· the former is being consisted by the main principle Grudem uses in order to approach in faith Bible correctly. In this point, he introduces a hermeneutical schema, which builds pro rata his theoretic establishment, which is *Eternal Functional Subordination (EFS)*<sup>103</sup>. This term is been used to describe the relation of the Father, the Son, and the Holy Spirit in the context of their Trinitarian relations as far as Trinitarian relationships are deeply determinant for the effective Old and New Testament approach<sup>104</sup>. What really is EFS? it concerns the stance of the Three Persons in the Trinity. Stance, which in this particular schema defines actually the role of each person in the Trinity. Father is higher posed than the Son and Holy Spirit is lower posed than the Son<sup>105</sup>. Grudem in this particular section induces a *subordinationism*, which by first glance, determines the place of each member in the deity. It seems like it, but it doesn't actually work like this in praxis. Grudem is well aware of the heresy of subordination and by no means is willing to fall into its void<sup>106</sup>. On the

---

<sup>100</sup> Wayne Grudem - Professor of Theology and Biblical Studies, accessed September 19, 2020, <https://www.waynegrudem.com>.

<sup>101</sup> *ibid*

<sup>102</sup> W. Grudem, *The John Wenham Lecture* (Phoenix: Phoenix Seminary, Phoenix, Arizona, U.S.A., 2019), p. 4

<sup>103</sup> Iriann M. Hausted, "Eternal Functional Subordination in The Work of Wayne Grudem and its Relationship to Contemporary Adventism," *Andrews University Seminary Student Journal* 3, no. 4 (Fall 2017): p. 11

<sup>104</sup> *ibid*

<sup>105</sup> *ibid*

<sup>106</sup> "ontological equality but economic subordination" in Stephen D. Kovach and Peter R. Schemm, JR., "A Defense of the Doctrine of the Eternal Subordination of the Son" (presentation, ETS presentation in Philadelphia, Southeastern Baptist Theological Seminary, Wake Forrest, U.S.A., September 1999)

contrary, he explains his theory by saying that Each member incorporates divinity as a whole and is actually *God in essence*<sup>107</sup>. On this one it doesn't imply three Gods (tritheism) but one and only God according to the essence. There must be an *analogy*<sup>108</sup> here with the human interconnections. Every human is different from the other, but the sum of the people is characterised by the human essence, which is common ground and interconnects the whole system of human nature. The latter introduces an analogical paradigm so as to be able to implicate a similar mechanism into the deity relations. Subordinationism doesn't occur when the essence of God is at stake; on the other hand, it matters a lot when the academic debate goes around *the role* of each member<sup>109</sup>.

God as the Father supervises the whole creation and is the Protagonist all the way in Old Testament· the Son has taken over the task to redeem humanity with His own contribution, His incarnation actually, and in this way *to recapitalise*, using the terminology of Irenaeus of Lyon, the world by His Crucifixion and Resurrection and finally His Ascension. The Holy Spirit is the member who oversees, cares, loves and enlightens the body of Christ – the Church. Those roles are extremely essential; they have some hierarchy concerning priorities regarding the Person in charge. By this logical form, the Father is superior to the Son, the Son is superior to the Holy Spirit, and the latter is inferior to the other two divine Persons. Subordinationism occurs *in function and not in essence*<sup>110</sup>, because all the three persons are equal concerning the essence. Grudem's EFS theory is a common ground for many liberty theologians and, in general, in the Protestant theological realm, but it has provoked intense debates among those who opposed.<sup>111</sup> it

In addition, the person of Christ is seminal, not only because of his entire deity but also because of His general accomplishment. His role occurred in the world frame and therefore in the history foreground during it's timeline. His personality was that of *Jesus*. He was born and raised as an Israelite according to the local customs. So, He was a real human in that case, but He was prayerful and pious at the same time. His dignity and integrity, his faith in God (The Father) and his devotion to the wick by performing good deeds were decisive to develop a unique religious intimacy with God (the Father), whom, by the way, acknowledged as His own<sup>112</sup>. The latter conclusively

---

<sup>107</sup> *ibid*

<sup>108</sup> Wayne A. Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Michigan: Zondervan Academic, 2009), p. 42

<sup>109</sup> Grudem, *Systematic Theology*, p. 68

<sup>110</sup> Hausted, "Eternal Functional Subordination", *ibid*

<sup>111</sup> *ibid*

<sup>112</sup> (John 10:30, NRSV)

drives a lot of Liberal theologians to focus on his human nature and keep aside his deity in the name of an actual and *realised historicity* of the Person of Jesus, excluding His supernatural nature<sup>113</sup>. The piety approach greatly impacted the formation of a theology of Jesus concerning His humanity alone and caused significant controversies in the Protestant academic frame. Grudem observed that situation, and, despite his Harvard study (the university since 1970 grasped a great liberal profile in the theology department),<sup>114</sup> rings the bell of alert to all the academic evangelic society. He firmly denotes that evangelical theology must take a step not only formatting a severe effort to advocate Christ's theological background on the stage of a dialogue manner, but academics have to enrich the church with their own written contributions to the Bible Hermeneutics as a whole<sup>115</sup>.

The next theme in the cadre of Bible analysis is Grudem's *ecclesiology* and, therefore, the essence of the church. As depicted in Pannenberg's reference place, the term "church" has the significant meaning of assembly, but in this account, it has been scholastically penetrated. Ecclesiology is not only a matter of theoretical dogmatic debate, but also a practical and logical issue that must be used in everyday life, and that is the way it must be faced at<sup>116</sup>. The practical issue is very much affiliated with the Bible, since in almost all the Evangelists, there is always an essential assembly of people either during Jesus' miracles performance or teaching, either during his clashes with the elders of the Jerusalem priesthood. On the other hand, it is remarkable how the Israelites were all united under Moses' leadership and also how they reacted under harsh circumstances, as one, during their disobedience and faithless stand by, when Moses was climbing on the Sinai Mountain<sup>117</sup>. In all those Biblical cases and in many more as well, the sense of *the gathering* is always there<sup>118</sup>. And the question has been risen is if this assembly consist a church or not<sup>119</sup>. According to Grudem the matter of the number or gathering must be distinguished from the essence of the church. A single number of people cannot be a church but remains just an assembly. Church concludes much more than that. The number of people is just the first step of it. So, the

---

<sup>113</sup> Stephen J. Patterson, *The God of Jesus: The Historical Jesus and the Search for Meaning* (London: A&C Black, 1998), p. 31

<sup>114</sup> W. Grudem, "Do we act as if we really believe that "the bible alone, and the bible in its entirety, is the word of God written"?" (Conference session presented at Trinity Evangelical Divinity School, Illinois, November 17, 1999).

<sup>115</sup> *ibid*

<sup>116</sup> Grudem, *Systematic Theology*, pp. 1246-8

<sup>117</sup> (Exod 19:20, NRSV)

<sup>118</sup> Grudem, *Systematic Theology*, *ibid*

<sup>119</sup> *ibid*

presuppositions under which a church is formulated are: a. the existence of an assembly of people, b. the existence of a religious scope those people serve, c. the existence and practice of rituals those people perform or attend or both and d. the religious consciousness of being a church those people have to dispose from the very start<sup>120</sup>.

It is very difficult or impracticable for someone to expect that they could be in a position to examine or evaluate the spiritual condition of his/her fellow citizens since spirituality consists of an invisible magnitude which only God is able to recognize. God Knows the spiritual condition of every person and future development by his birth and before that. However, the church remains an assembly of people who may have spiritual presuppositions. The final judgment is only to God. It is enough that every person can proceed to God's temple in good faith, and their attitude could be the instrument for their gradual improvement. Church, in that sense, is the place *of mental and spiritual cleansing and redemption*<sup>121</sup> And every person has to undertake the burden of humility and the reckoning of imperfection to upgrade themselves in Christ and be a true member of the church. Of course, there are several conditions that should be considered for the definition of a true church membership.

As a Systematic Theologian, Grudem prompts a dogmatical overview of the Bible instead regarding other philosophical considerations. This does not mean that it disapproves all alien intellectual processes in the frame of the Bible exegesis or even out of it. But, indeed, he considers the Bible as the unique and true instrument of God's word written.<sup>122</sup> One of his arguments is that a lot of Theology scholars, professors, or Ph D. holders or even academicians from other academic disciplines have accomplished to write, and make it done, a lot of studies about the Bible or on the Bible. This surely must not be a coincidence, and Grudem is well aware of it. Moreover, he feels disappointed about theology liberalism, which is gaining ground in a large extent in the academic foreground.<sup>123</sup> Antiracism, pluralism, sexual identity recognition and acceptance, anti-dogmatism, Bible – phobia or even religious–phobia are in the everyday agenda of the student's affairs for debate. Of course, in that case, simultaneously, there is always the parameter of a well - do practice and good faith intension of those claims, though the fallibility of such attempts should be

---

<sup>120</sup> *ibid*

<sup>121</sup> Graig V. Gelder, "The Essence of the Church: A Community Created by the Spirit," *Trinity Journal* 22, no. 1 (2001): p. 36 (besides the functional nature of the Church, the redemptive one is implied).

<sup>122</sup> Grudem, "Do we act", *ibid*

<sup>123</sup> *ibid*

recognized to be corrected immediately. According to Grudem, Harvard University for example is the leader of the *Theology Liberalism*, in fact it starts over from its Divinity department and that is the awkward of the case. So, his philosophical ground is based on the acknowledgement of a Bible centered debate, characterized by a standard but in most cases healthy protestant conservatism (*the Bible authenticity*) and he is very much focused on the attempt in extracting the true message of the Bible using most of the times the method of analogy (*analogia entis*)<sup>124</sup>.

During his effort of studying, teaching, and writing his systematic theology and been focused in truthfulness on the whole Bible essential meaning, he copes with the combination of other theology discipline practices as well as philosophy. Other disciplines such as History of the Church, Introduction in the Religions, Philosophy etc. are also especially useful in Theology research field but also may be indirectly competitive. This one points out to a seminal dogmatical jeopardy, that Bible copes, it is about a kind of *historicity merging danger*, since the center point of the Bible is been removed from its standard place and Jesus Christ finally becomes an ultimate mortal, wise, historical figure for the shake of the quest of the historical truth about his personality and work.

In that case Grudem follows a systematic way of contradicting this tense and contributing serious argumentation for the dogmatical restoration of Jesus persona. He uses Biblical arguments on the row and illustrates a vigorous Biblical method (Biblical citing) which has been stepped aside according to his research intuition<sup>125</sup>. He always opposes through Biblical argumentation and he never quits of it. That is exactly his material organization methodology followed.

Finally, Grudem poses a significant and just question: Is there any practical everyday usage by the studying of the Bible? Lay people, even Old and New Testament Specialists have totally forgotten through their erudition and research obligations and interests that Bible is not only the research center but the center of the world. That means that the *Word of God* is present and powerful, and His word must be decoded accurately, so as to be correctly implicated to our current style of living. There are a lot of topics Bible has taken over through its narrations and besides its historical background the living timeless messages are being unfolding in a secret way. Do not forget the one Christ have said among many:

*‘You will indeed listen, but never understand,*

---

<sup>124</sup> Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1996), p. 12

<sup>125</sup> See: for example: Gelder, “The essence of the Church”, *ibid*

*and you will indeed look, but never perceive.*

*For this people's heart has grown dull,*

*and their ears are hard of hearing,*

*and they have shut their eyes.*

*so that they might not look with their eyes,*

*and listen with their ears,*

*and understand with their heart and turn—*

*and I would heal them.<sup>126</sup>*

So, the duty of a true Biblical student and listener is to perceive and penetrate the shadows and the form and dive into the heart of the Bible, which is the message of it<sup>127</sup>. And many modern topics are available and promising and essential fishing output such as marriage, divorce, obedience to God, the using of faith, adultery, wealth and salvation and many more which are being affiliated with our modern lives. If the message is penetrated and been restored in the current life, then Bible shall be exalted in the hearts of the people. And the last is a duty mostly of Academics according to Grudem<sup>128</sup>.

The practical contemporary usage of the Bible's message also consists a didactic methodology Grudem follows very precisely. He is an academic teacher of nowadays and he surely disposes a great audience. He must be precise and convincing especially to his students, who are practically the next theologian generation holding the power of social formation and church ministry. However, he does not forget his obligation to the social ground, that's why he writes simply, finds Biblical examples, he always argues with the other side fruitfully and the most important he uses the strong and demanding method of analogy<sup>129</sup> illustrating his vigorous point. This is the way, through which Grudem tries to be in the front line of every debate.

---

<sup>126</sup> (Matt 13:14-15, NRSV)

<sup>127</sup> Stanko Jambrek and Ljubinka Jambrek, "The Role of the Bible in Daily Life," *KAIROS - Evangelical Journal of Theology* 4, no. 2 (October 2010): p. 177

<sup>128</sup> Grudem, "Do we act", *ibid*

<sup>129</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, *ibid*

### **Pannenberg W. and Grudem W. Comparison points**

Unambiguously, there are significant points of diversities between the two theologians that could be highlighted. Of course, there are common grounds as well that could be handily discussed. In the present analysis, it has been considered necessary and methodologically flexible the listing table exposition concerning the differences and the similarities of both Systematic Theologians. The criteria considered seminal have been extracted from the catholic study of their conceptions and are used in a compiling frame, are the following: a. Characterization and Academic identity b. their Philosophy structure c. Methodology followed d. Theory of the church adopted e. Theory of History adopted f. Theory of Time adopted and g. Denominational description. The tables are following below:

DIFFERENCES		
Criteria	Pannenberg	Grudem
Characterization – academic identity	He is the kind of theologian steering on the usage of scientific finds (Scientific Theologian)	He is the kind of theologian steering on the Bible as the Word of God written (dogmatic theologian)
Philosophy	He uses Theory of science and Philosophy posing Christ in the center of his theoretical schema.	He is very well aware of the philosophy evolution, but he poses the written word of God in the center of his logic.
Methodology	He takes a great deal of advantage of scholastic theology of Thomas Aquinas. Moreover, he evolves his logic mode on current scientific structures.	He uses a lot the analogia entis establishment (method of analogy) and the current needs of the people.
Theory of church	He ponders a great deal that church in its entirety reaches its fulfillment towards the future.	He actually bases the essence of the church in accurate function principles through the timeline.
Theory of History	He conceives the history as imperfect, mortal and temporal magnitude, which can be perceptualized when heads towards the future given by Christ.	He conceives history in regard with the Person of Christ arguing that historical phenomenon may be a dismay potential of historized His personality and work all over the Bible.
Theory of Time	Time is a scientific magnitude, but the true concern must be an over time step, an exceeding of time, because God is timeless and eternal. Time is the body, eternity is the soul in a temporal consideration.	Time works alternatively as a mode of history.
Denomination Critique	He is more open to other creeds in finding consensus fields.	He is Evangelical in depth and he is overly sensitive in opposing to

Table 1

SIMILARITIES
They both concern about the Bible
They both concern about the Christ persona
They both care about the future of the church and its prospect
They both care about instrumentalization of the Bible.

Table 2

Giving a prospecting glance on the previous tables, a final conclusion could be made as a re-sume of the whole analytical condition· their work is extremely essential and important in the context of the church, but a danger unfolds its deceitful tentacles, which could be on one hand the danger of Theology to fall into a breach of scientific disrepute and on the other hand to be fenced in a dogmatical territory flirting with theological isolation. In every case, research future and continuous self and honest revaluation shall determine how close can human be with the truth of God.

## **Bibliography**

### **Sources**

Coogan, Michael D., Marc Z. Brettler, Carol Ann Newsom, and PHEME PERKINS. *The New Oxford Annotated Bible with the Apocryphal/Deuterocanonical Books: New Revised Standard Version*. New York: Oxford University Press, USA, 2007.

### **Auxiliaries**

Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1996.

Blanco, Carlos. "God, the Future, and the Fundamentum of History in Wolfhart Pannenberg." *The Heythrop Journal* 54, no. 2 (2012), 301-311. doi:10.1111/j.1468-2265.2012.00761.x.

Bouyer, Louis. *The Church of God: Body of Christ and Temple of the Spirit*. Translated by Charles U. Quinn, 2nd ed. San Francisco: Ignatius Press, 2011.

Bracken, Joseph A. "Images of God within Systematic Theology." *Theological Studies* 63, no. 2 (2002), 362-373. doi:10.1177/004056390206300207.

Davidson, Thomas, and James Knight Errant. "Philosophy as Teaching." In *Philosophy Americana: Making Philosophy at Home in American Culture*, edited by Douglas R. Anderson, 155-166. New York City: Fordham University Press, 2018.

Emery, Gilles. *The Trinitarian Theology of St Thomas Aquinas*. New York: Oxford University Press, 2007.

- Erisman, Daren R. "Pannenberg and the Unity of God: God's Infinite Nature in Eternity and in Time." Bitly | Custom URL Shortener, Link Management & Branded Links. Accessed September 15, 2020. <https://bit.ly/3hyQVdl>.
- Frame, John M. *Systematic Theology: An Introduction to Christian Belief*, 3rd ed. P & R Publishing, 2013.
- Gelder, Graig V. "The Essence of the Church: A Community Created by the Spirit." *Trinity Journal* 22, no. 1 (2001), 102-103.
- Giles, Kevin. "The Evangelical Theological Society and the doctrine of the Trinity." *EQ* 80, no. 4 (2008), 323-338.
- Gockel, Matthias. "Be not Overcome by Evil but Overcome Evil with Good"-An Orientational Approach To Suffering And Evil." *Modern Theology* 25, no. 1 (2009), 97-105. doi:10.1111/j.1468-0025.2008.01502.x.
- Grenz, Stanley. "Wolfhart Pannenberg: Reason, Hope and Transcendence." *The Asbury Theological Journal* 46, no. 2 (Fall 1991), 73-90.
- Grudem, W. *The John Wenham Lecture*. Phoenix: Phoenix Seminary, Phoenix, Arizona, U.S.A., 2019.
- Grudem, W. "Do we act as if we really believe that "The Bible Alone, and The Bible in its entirety, is the Word of God Written"?" Conference session presented at Trinity Evangelical Divinity School, Illinois, November 17, 1999.
- Grudem, Wayne A. *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. Michigan: Zondervan Academic, 2009.
- Harvie, Timothy. "God as a Field Of Force: Personhood and Science in Wolfhart Pannenberg's Pneumatology." *The Heythrop Journal* 52, no. 2 (2011), 250-259. doi:10.1111/j.1468-2265.2009.00485.x.
- Hausted, Iriann M. "Eternal Functional Subordination in The Work Of Wayne Grudem and its Relationship to Contemporary Adventism." *Andrews University Seminary Student Journal* 3, no. 4 (Fall 2017), 11-26.

- Hayes, John H., and Carl R. Holladay. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*, 3rd ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.
- Jambrek, Stanko, and Ljubinka Jambrek. "The Role of the Bible in Daily Life." *KAIROS - Evangelical Journal of Theology* 4, no. 2 (October 2010), 159-180.
- Kovach, Stephen D., and Peter R. Schemm, JR. "A DEFENSE OF THE DOCTRINE OF THE ETERNAL SUBORDINATION OF THE SON." Presentation, ETS presentation in Philadelphia, Southeastern Baptist Theological Seminary, Wake Forrest, U.S.A., September 1999.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *Christology: A Global Introduction*. Ada: Baker Academic, 2003.
- Lacoste, Jean-Yves. "God." In *Encyclopedia of Christian Theology: 3-volume set*, 2nd ed. Vol. 2. London: Routledge, 2005.
- Legge, Dominic. *The Trinitarian Christology of St Thomas Aquinas*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Lukaševičius, Artūras. "Alexander Men's view of human search for God in the world religions in the light of the Catholic magisterial teaching." *Spoleczeństwo i rodzina* 54, no. 1 (2018), 7-22.
- Meylahn, Johann A. "Time: Exploring conceptions." In *An interdisciplinary symposium*, 1-8. Pretoria: Theological Studies, 2015.
- Misselbrook, David. "An A-Z of medical philosophy: X is for Existentialism: Kierkegaard, Heidegger and Sartre." *British Journal of General Practice* 64, no. 629 (2014), 642-642. doi:10.3399/bjgp14x682969.
- Mostert, Christiaan. *God and the Future: Wolfhart Pannenberg's Eschatological Doctrine of God*. London: A&C Black, 2002.
- Ormerod, Neil. "The Structure of a Systematic Ecclesiology." *Theological Studies* 63, no. 1 (2002), 3-30. doi:10.1177/004056390206300101.
- Pannenberg, Wolfhart. *Systematic Theology*. London: A&C Black, 2004.
- Pannenberg, Wolfhart. "The Christian Vision of God: The New Discussion on the Trinitarian Doctrine." *The Asbury Theological Journal* 46, no. 2 (Fall 1991), 27-36.

- Patterson, Stephen J. *The God of Jesus: The Historical Jesus and the Search for Meaning*. London: A&C Black, 1998.
- Rice, Richard. "Wolfhart Pannenberg's Crowning Achievement: A Review of His Systematic Theology." *Andrews University Seminary Studies*, 37, no. 1 (Spring 1998), 55-72.
- Santrac, Aleksandar S. "Three I know not what: The influence of Greek philosophy on the doctrine of Trinity." *In die Skriflig/In Luce Verbi* 47, no. 1 (2013), 1-7. doi:10.4102/ids.v47i1.719.
- Schwöbel, Christoph. "Wolfhart Pannenberg." In *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*, edited by David F. Ford, 3rd ed., 129-146. Hoboken: John Wiley & Sons, 2013.
- Strong, James. "קְוָה." In *Strong's Hebrew Dictionary of the Bible (Strong's Dictionary)*. 2012.
- Wayne Grudem - Professor of Theology and Biblical Studies. Accessed September 19, 2020. <https://www.waynegrudem.com>.
- Williamson, Timothy. *The Philosophy of Philosophy*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2008.
- Yang, Jae. "Pannenberg's Trinitarian Theology and the Use of Theological Sources." *The Evangelical Review of Theology and Politics* 6 (2020), 12.
- Youn, Chulho. "Wolfhart Pannenberg's Eschatological Theology: In Memoriam." De Gruyter. Last modified August 1, 2015. <https://www.degruyter.com/view/journals/nzst/57/3/article-p398.xml>.

## Ο Φιλόθεος Κόκκινος και το έργο του

Γκρέκα Αριστάρχου Αρχιμ.<sup>130</sup>

### Εισαγωγικά βιογραφικά στοιχεία

Ο άγιος Φιλόθεος Κόκκινος γεννήθηκε στη Θεσσαλονίκη περί τα τέλη του 13ου αιώνα. Οι μελετητές του βίου και του έργου του αγίου Φιλόθεου Κόκκινου, αξιοποιώντας τις πληροφορίες από τα έργα του και ιδιαίτερα το Βίο του οσίου Γερμανού του Μαρούλη, τοποθετούν τη γέννησή του περί το 1295-1297<sup>131</sup>. Ονομαζόταν Φωκάς αλλά δεν καταγόταν από οικονομικά και κοινωνικά επιφανή οικογένεια. Ωστόσο, έχει ως δάσκαλο του, τον περίφημο Θωμά Μάγιστρο, ο οποίος του δίδαξε τη θύραθεν παιδεία, αφού, από την εποχή των Καλπαδοκών Πατέρων της Εκκλησίας, η θύραθεν Παιδεία συνιστούσε για τους Έλληνες Πατέρες-και όχι μόνο- απαραίτητο γλωσσικό και γραμματολογικό εφόδιο για την εκφορά του θεολογικού λόγου. Είχε δε συμμαθητές του τον Ιάκωβο Μαρούλη και τους αδελφούς Δωρόθεο και Μάρκο Βλαττή, μετέπειτα μαθητές του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά και ιδρυτές της ομώνυμης Μονής των Βλαταίων ή Βλατάδων στη Θεσσαλονίκη.

Ο Φιλόθεος Κόκκινος ξεκίνησε με την καθοδήγηση του διδασκάλου του τη σπουδή της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας, που είναι εμφανής κατά την αποτύπωση του έργου του<sup>132</sup>. Στη συνέχεια, ο Φιλόθεος, μελετώντας την Αγία Γραφή και τα συγγράμματα της Πατερικής Γραμματείας με ιδιαίτερη έμφαση στα νηπτικά και ασκητικά συγγράμματα, αναδείχθηκε σε έναν ολοκληρωμένο θεολόγο και εκκλησιαστικό συγγραφέα, του οποίου η επίδραση κατά τον 14ο αιώνα ήταν ιδιαίτερα εμφανής. Σημαντική ήταν η εμπλοκή και η συνεισφορά του στην υπεράσπιση της

<sup>130</sup> Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

<sup>131</sup> Χρήστου Παναγιώτου, «Φιλόθεος Κόκκινος», *Το Αγιολόγιον της Θεσσαλονίκης*, τ. Β΄, Θεσσαλονίκη 1997, σσ. 263-274. Prolegomena zu den Werken des Patriarchen Philotheos von Konstantinopel (1353-1354 und 1364-1376). Nigg! Georg, Prolegomena zu den Werkem des Partiarthen Philotheos, *Thesis/dissertation*, München 1955, pp.10-15. Κουρούση Σταύρου, «Φιλόθεος ο Κόκκινος», *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαιδεία*, (ΘΗΕ), 11, 1119-1126. Αραμπατζή Χρήστου, «Φιλόθεος ο Κόκκινος, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, 1295/1300-1379», *Των εν Άθω Αγίων ο χορός. Αγιορειτικών Πανάγιον*, επιστ. επιμ., Πασχαλίδης Συμεών, εκδ. Αγιορειτικής Εστίας, Θεσσαλονίκη 2013, σσ. 201-204.

<sup>132</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Έργο*, Διδακτορική διατριβή, Θεολογική Σχολή ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 22, 23. Σκαλιστή Σ., *Θωμάς Μάγιστρος. Ο βίος και το έργο του*, Διδακτορική Διατριβή, ΕΕΘΣΑΠΘ, Παράρτημα αριθμ. 48 του 28ου τόμου, Θεσσαλονίκη 1984, σ.32,33. Telea Marius, *Patriarxum Filotei Kokkinos-exponent al isixasmului politic*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia 2009, pp. 280, 281.

ησυχαστικής διδασκαλίας, που ακολούθησε τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά με τον οποίο είχε ταύτιση στα θεολογικά και πνευματικά θέματα. Η εμπλοκή του στην υπεράσπιση του ησυχασμού αποτελούσε για το Φιλόθεο θεολογικό και εκκλησιαστικό θέμα αλλά και ζήτημα προσωπικής βιωματικής εμπειρίας ως αγιορείτη μοναχού.

Ως δόκιμος μοναχός εγκαταβίωσε σε μικρή ηλικία στη μονή Χορταΐτου της Θεσσαλονίκης αλλά η παρέμβαση των γονέων του ανέστειλε την προσπάθειά του<sup>133</sup>. Η επιθυμία του για το μοναχικό βίο εκπληρώθηκε κατά το 1328, που εγκαταβίωσε στην Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου του Αγίου Όρους, που εκάρη μοναχός. Κατά το χρόνο της παραμονής του στην Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου έτυχε της καθοδήγησης από τον άγιο Σάββα το νέο που τον θεωρούσε «φωστήρα και όδηγό»<sup>134</sup>. Επόμενος σημαντικός σταθμός της μοναχικής πορείας του είναι η Ιερά Μονή Μεγίστης Λαύρας, όπου είχε την ευκαιρία να γνωρίσει τον άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά με τον οποίο συνδέθηκε πνευματικά και συνέπλευσε θεολογικά. Θεωρείται συνεχιστής του στους αγώνες για την απόκρουση της λατινίζουσας ορθολογιστικής θεολογίας και την επικράτηση των αρχών της βιβλικής και πατερικής ορθόδοξης θεολογίας του ησυχασμού. Στήν Ιερά Μονή Μεγίστης Λαύρας διετέλεσε και ηγούμενος μεταξύ της άνοιξης του 1342 και του Ιουνίου του 1345<sup>135</sup>. Η ανάδειξή του στη θέση του ηγουμένου της σημαντικότερης αγιορείτικης Μονής, της Μεγίστης Λαύρας, ήταν μία προπαιδεία για τη μετέπειτα πορεία του στις σημαντικές εκκλησιαστικές θέσεις που διακίνησε, αφού το Άγιον Όρος και ιδιαίτερα η Μονή της Μεγίστης Λαύρας έπαιξαν σημαντικό ρόλο στον πνευματικό και εκκλησιαστικό βίο, όλου του ορθόδοξου κόσμου<sup>136</sup>. Στη βιογραφία του αναφέρεται ένα σύντομο πέρασμά του από την Ιερά Μονή Φιλοκάλλους της Θεσσαλονίκης<sup>137</sup>.

Στη συνέχεια, το 1347, εξελέγη Μητροπολίτης Ηρακλείας της Θράκης με την υποστήριξη του αυτοκράτορα Ιωάννη ΣΤ' Καντακουζηνού και του Πατριάρχη Ισιδώρου<sup>138</sup>. Ως Μητροπολίτης

<sup>133</sup> Kotzabassi Sofia, Eine Akoluthie zu Ehren des Philotheos Kokkinos, *JOB* 46 (1996) 299-310.

<sup>134</sup> Τσάμη Δημητρίου, *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως του Κοκκίνου αγιολογικά έργα*, Α. Θεσσαλονικείς άγιοι, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών (ΚΒΕ) 1985, σσ.13-17. Αραμπατζή Χρήστου, «Φιλόθεος ο Κόκκινος, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, 1295/1300-1379», σ. 202.

<sup>135</sup> Αραμπατζή Χρήστου, «Φιλόθεος ο Κόκκινος, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, 1295/1300-1379», σ. 202.

Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Έργο*, σ.2 9.

<sup>136</sup> Telea Marius, *Patriarxum Filotei Kokkinos-exponent al isixasmului politic*, pp. 211-228.

<sup>137</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Έργο*, σ.30. Magdalino Paul, Darrouzès Jean, "Some additions and corrections to the list of Byzantine Churches and monasteries in Thessalonica", *REB* 35(1977)277-285.

<sup>138</sup> [Μάγεντορφ Ιωάννη](#), *Ο Πατριάρχης Φιλόθεος και η Ρωσία (1364-1376)*, στο: *Βυζάντιο και Ρωσία. Μελέτη των Βυζαντινο-ρωσικών σχέσεων κατά τον 14ο αιώνα*, μτφρ. Νίκος Φωκάς, εκδ.Δόμος, Αθήνα 1988, σ. 239. Φιλοθέου Κόκκινου, *Βίος και πολιτεία και εγκώμιον του εν αγίοις πατρός ημών Ισιδώρου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως*, εκδ. Δ. Γ. Τσάμη, Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου αγιολογικά έργα Α. Θεσσαλονικείς άγιοι, (ΚΒΕ), Θεσσαλονίκη 1985, σσ. 19-20.

Ηρακλείας συμμετείχε στη Σύνοδο του 1351 επί Πατριάρχη Καλλίστου Α΄ για την επίλυση του ησυχαστικού ζητήματος. Συνέβαλε ουσιαστικά στη σύνταξη του Τόμου και των Πρακτικών της Συνόδου<sup>139</sup>.

Δύο περίπου έτη μετά τη Σύνοδο του 1351, ο Φιλόθεος Κόκκινος εξελέγη Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως μέσα σε μία ταραγμένη πολιτικά και εκκλησιαστικά εποχή και ενθρονίστηκε στον πατριαρχικό θρόνο κατά τις αρχές του 1353 επί της αυτοκρατορίας του Ιωάννη ΣΤ' Καντακουζηνού<sup>140</sup>. Η εκλογή του έγινε σύμφωνα με την εκκλησιαστική και πολιτειακή τάξη. Όμως, η έκπτωση του Ιωάννη Καντακουζηνού και η άνοδος στον αυτοκρατορικό θρόνο του Ιωάννη Ε΄ του Παλαιολόγου, προκάλεσε την έκπτωση του Φιλόθεου από τον πατριαρχικό θρόνο και την επαναφορά του Καλλίστου. Η πρώτη πατριαρχία του Φιλόθεου διήρκεσε από το καλοκαίρι του 1353 μέχρι και τη λήξη του φθινοπώρου του 1354. Κατά το χρονικό διάστημα μεταξύ Νοεμβρίου 1354 και Οκτωβρίου 1364, ο Φιλόθεος βρίσκεται στη Μονή Ακαταλήπτου της Κωνσταντινουπόλεως, όπως μαρτυρεί ο ίδιος στον Τόμο του 1368<sup>141</sup>.

Στις 8 Οκτωβρίου 1364 ο Φιλόθεος επανήλθε για τη δεύτερη πατριαρχία του στον πατριαρχικό θρόνο με την υποστήριξη του αυτοκράτορα Ιωάννη Ε' Παλαιολόγου<sup>142</sup>. Η δεύτερη πατριαρχία του Φιλόθεου διήρκεσε από το Σεπτέμβριο του 1366 μέχρι τον Αύγουστο 1377<sup>143</sup>. Ο Φιλόθεος απομακρύνθηκε από τον πατριαρχικό θρόνο και αποσύρθηκε σε Μοναστήρι, με παρέμβαση του

<sup>139</sup> Φιλοθέου Κόκκινου, *Δεκαπέντε αντιρρητικοί λόγοι κατά του Νικηφόρου Γρηγορά*, εκδ. Δ. Β. Καϊμάκη, Φιλόθεου Κόκκινου, Δογματικά έργα Α. σειρά Θεσσαλονικείς Βυζαντινοί Συγγραφείς 3, (Κ.Β.Ε.), Θεσσαλονίκη 1983, σσ. 31-32. Φιλοθέου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, *Λόγος ιστορικός εις την παρά των Λατίνων γεγνουίαν πολιορκίαν και άλωσιν της Ηρακλείας επι της βασιλείας των ευσεβών βασιλέων Καντακουζηνού και Παλαιολόγου*, εκδ. Β. Σ. Ψευτογκά, Φιλοθέου Κόκκινου, Λόγοι και Όμιλίες, Λόγος 11, σειρά Θεσσαλονικείς Βυζαντινοί, Συγγραφείς 2, (Κ.Β.Ε.), Θεσσαλονίκη 1981, σσ. 191-193.

<sup>140</sup> Αραμπατζή Χρήστου, «Φιλόθεος ο Κόκκινος, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, 1295/1300-1379», σ.202.

<sup>141</sup> Albert Failler, "La déposition du patriarche Calliste Ier (1353)", *Revue des études byzantines REB*, Année 39 (1973) 283-285. Συνοδικός Τόμος 1368, PG. 151, 711D. Darrouzes Jean, *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Les actes des patriarches. Fase. V. Les registes de 1310 a 1376*, ed. Peeters, Paris 1977, 2403, 2462. Miklosich Franz, Muller Josepf, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, vol. I-VI. Wien 1860-1890, σσ. 448, 449. Καντακουζηνού Ιωάννου, *Ιστοριών Βιβλία Δ*, εκδ. L. Schopen, Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri iv, 3, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonn 1832, pp. 356, 357.

<sup>142</sup> Schreiner Peter, *Die Byzantinischen Kleinchroniken*, CFHB XII, Einleitung und Text, Wien 1975, σ.94. Darrouzes Jean, *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Les actes des patriarches. Fase. V. Les registes de 1310 a 1376*, 2462. Miklosich Franz, Muller Josepf, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, σ. 448.

<sup>143</sup> Schreiner Peter, *Die Byzantinischen Kleinchroniken*, CFHB XU, Historischer Kommentar, Wien 1977, pp. 314, 315. Αραμπατζή Χρήστου, «Φιλόθεος ο Κόκκινος, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, 1295/1300-1379», σ. 203.

Ανδρονίκου Δ΄ Παλαιολόγου ο οποίος κατέλαβε την εξουσία τον Αύγουστο του 1376. Πιθανή αιτία της απομάκρυνσής του ήταν η άρνησή του να τον στέψει αυτοκράτορα<sup>144</sup>.

Η κοίμησή του πιθανολογείται μεταξύ Σεπτεμβρίου 1377 και Ιουνίου 1378 ή τον Ιούνιο του 1379<sup>145</sup>. Σύμφωνα, με τους ερευνητές ο Φιλόθεος Κόκκινος πολύ σύντομα μετά το θάνατό του τιμήθηκε ως άγιος μεταξύ των ησυχαστικών κύκλων<sup>146</sup>.

Από εκκλησιαστικής πλευράς, λόγω της φιλενωτικής εξωτερικής πολιτικής των αυτοκρατόρων, ο Φιλόθεος όπως και άλλοι εκκλησιαστικοί άνδρες εξέφρασαν την αντίθεσή τους και αντιμετώπισαν θεολογικά τους Λατίνους, τους Μωαμεθανούς και τους Βογομίλους. Παράλληλα, ο Φιλόθεος ιδιαίτερα κατά τη δεύτερη πατριαρχία του έλυσε κατά το δυνατό χρόνια προβλήματα που αφορούσαν την Εκκλησία της Ρωσίας, της Σερβίας και της Βουλγαρίας.

Όμως, με την εμφάνιση του μοναχού Βαρλαάμ του Καλαβρού έρχεται στο προσκήνιο η υποφώσκουσα σύγκρουση ανθρωπιστών και ησυχαστών και ο εκκλησιαστικός βίος διαταράσσεται από τις ησυχαστικές διαμάχες. Για την αντιμετώπιση των ησυχαστικών ερίδων συγκλήθηκαν οι Σύνοδοι των ετών 1341, 1344, 1347 και 1351. Οι ησυχαστές πατέρες, μεταξύ αυτών και ο Φιλόθεος Κόκκινος ήταν υπερασπιστές της ησυχαστικής παράδοσης με τα συγγράμματα, τη διδασκαλία, τους αγώνες και το παράδειγμα της βιωτής τους. Ως Πατριάρχες Κωνσταντινουπόλεως όπως ο Κάλλιστος Α΄ και ο Φιλόθεος Κόκκινος και ως Μητροπολίτης της συμβασιλεύουσας ο Γρηγόριος ο Παλαμάς, αλλά και άλλες προσωπικότητες και άγιοι<sup>147</sup>, στερέωσαν τις αρχές του ησυχαστικού και νηπτικού πνεύματος στην Εκκλησία.

<sup>144</sup> Schreiner Peter, *Die Byzantinischen Kleinchroniken*, CFHB XU, Historischer Kommentar, Wien 1977, pp. 314, 315. Laurent Vitalien, «Philothée Kokkinos», *Dictionnaire de Theologie Catholique*, DTC XII 2 (1934)

1503. Ostrogorsky George, *Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους*, μετ. Ι. Παναγόπουλου, τ. 3, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2015, σσ. 2, 43. Nicol Donald, "Byzantine Requests for an Oecumenical Council in the Fourteenth Century, Byzantium: its ecclesiastical history and relations with the western world", (Collected 392 Studies), *Variorum Reprints*, London 1972, 69-95. (Ανατύπωση από το *Annuario Historiae Conciliorum* 1(1969) 69-95.

<sup>145</sup> Αραμπατζή Χρήστου, «Φιλόθεος ο Κόκκινος, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, 1295/1300-1379», σ. 203.

<sup>146</sup> Τσάμη Δημητρίου, «Εικονογραφικές μαρτυρίες για τον άγιο Φιλόθεο Κόκκίνο Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως», *ΕΕΘΣΑΠΘ* 22(1977) 38, 39. Τσάμη Δημητρίου, «Νέες εικονογραφικές μαρτυρίες για τον άγιο Φιλόθεο Κόκκίνο», *ΕΕΘΣΑΠΘ*, ανάτυπο από τον Τόμο Τιμητικό αφιέρωμα στον ομότιμο καθηγητή Κιονσταντίνο Δ. Καλοκύρη, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 2. Σκουβαρά Ευαγγέλου, *Ολυμπιώτισσα. Περιγραφή και ιστορία της Μονής. Κατάλογος των χειρογράφων-Χρονικά σημειώματα. Ακολουθία Παναγίας Ολυμπιωτίσσης. Έγγραφα εκ του αρχείου τής Μονής (1336-1900)*, Αθήναι 1967, σσ. 265-270.

<sup>147</sup> Τσάμη Δημητρίου, «Εικονογραφικές μαρτυρίες για τον άγιο Φιλόθεο Κόκκίνο Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως», σσ. 60,61. Γόνη Δημητρίου, *Ιστορία των Ορθόδοξων Εκκλησιών Βουλγαρίας και Σερβίας*, εκδ. Παρουσία, Αθήνα 1999, σσ. 20, 21. Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά έργα, Κριτική έκδοση, Διδακτορική διατριβή*,

Επιπλέον, εξαιτίας των ιστορικών συγκυριών ο Φιλόθεος Κόκκινος και οι λοιποί ησυχαστές πατέρες ενεπλάκησαν στην υποστήριξη είτε του Ιωάννου Ε΄ του Παλαιολόγου όπως ο Κάλλιστος Α΄, είτε του Ιωάννου του Καντακουζηνού όπως ο Γρηγόριος Παλαμάς και ο Φιλόθεος Κόκκινος. Ο δε Γρηγόριος ο Παλαμάς συνέβαλε στη συμφιλίωση των αντιμαχόμενων παρατάξεων, με αποτέλεσμα στην τελευταία φάση της Συνόδου του 1347, αρχές Μαρτίου, να προεδρεύσουν μαζί, ο Ιωάννης Ε΄ ο Παλαιολόγος και ο Ιωάννης ΣΤ΄ ο Καντακουζηνός<sup>148</sup>.

### 1. Το θεολογικό - ησυχαστικό έργο του

Ο Φιλόθεος Κόκκινος διακρίθηκε κυρίως ως δογματικός και αντιρρητικός θεολόγος και συγγραφέας. Στη συνέχεια επιχειρείται μία στοιχειώδης περιγραφή των έργων του αγίου Φιλόθεου:

1. «Δύο λόγοι γιά τό θαβώρειο φῶς», το οποίο γράφτηκε πιθανώς τον Ιανουάριο του 1346 και το παρέδωσαν δύο αγιορείτες ιερομόναχοι στη Σύνοδο στην Κωνσταντινούπολη<sup>149</sup>. Σε αυτό το έργο ο Φιλόθεος, αντιμετωπίζοντας τις παρεκκλίσεις του Ακινδύνου αναφέρει ότι το θαβώρειο δεσποτικό φως είναι άκτιστη φυσική ενέργεια του Θεού. Θεός και θεοποιεί. Η άρνηση από μέρους του Ακινδύνου του χαρακτήρα του άκτιστου για τις ενέργειες του Θεού, ισοδυναμεί με την κατά πάντα ταύτιση φύσεως και ενέργειας σε σχέση με το Θεό. Επίσης ο Ακίνδυνος υποστηρίζει ότι ο Υιός του Θεού και το Άγιο Πνεύμα είναι οι μοναδικές άκτιστες χάριτες και ενέργειες. Αυτή η τοποθέτηση επιφέρει παρεκτροπή και διαίρεση στο ομοούσιον της θεότητας. Επιπλέον ο Ακίνδυνος δεν παραδέχεται ότι οι άγιοι εν Πνεύματι Αγίω, κατά την παράδοση, γίνονται μέτοχοι του θαβωρείου φωτός και των θείων αποκαλύψεων. Οι παραπάνω τοποθετήσεις, κατά το Φιλόθεο, οδηγούν στη θεώρηση ότι ο Θεός, έχοντας κτιστές ενέργειες, είναι και κτιστός κατά φύση που παραπέμπει στον Ελληνισμό. Επίσης, το ότι αποδίδονται ενέργειες και χάρες θεϊκές μόνο στον Υιό του Θεού και το Άγιο Πνεύμα επιφέρει εκ των προτέρων διαίρεση του ομοουσίου της Τριαδικής Θεότητας. Αυτό έχει ως συνέπεια ο Υιός του Θεού και το Άγιο Πνεύμα να μη θεωρούνται δημιουργοί,

Θεολογική Σχολή ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 1992, σ.η΄. Νεράντζη-Βαρμάζη Βασιλική, *Το Βυζάντιο και η Δύση, (1354-1369)*. Συμβολή, στην ιστορία των πρώτων χρόνων της μονοκρατορίας του Ιωάννη Ε Παλαιολόγου, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1993, σ. 46.

<sup>148</sup> Ιωαννίδη Νικολάου, Αρχιμ., *Θεολογία και Γραμματεία από τον Θ΄ αιώνα και εξής*, εκδ. Κυριακίδη, Αθήνα 2009, σσ. 20-31.

<sup>149</sup> Τόμος Συνοδικός 1351, «εκτεθείς παρά της θείας και ιεράς Συνόδου, της συγκροτηθείσης κατά των φρονούντων τα Βαρλαάμ τε και Ακίνδυνου, επί της βασιλείας των ευσεβών και ορθοδόξων βασιλέων ημών Καντακουζηνού και Παλαιολόγου», εκδ. Καρμίρη, *Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας (ΔΣΜ)*, τόμ. Ι, εκδ.β, Αθήνα 1960, σ. 404.

αφού στερούνται θεοπρεπούς ενέργειας και οδηγούνται στην ανυπαρξία, που παραπέμπει στον Ιουδαϊσμό περιορίζοντας τη θεότητα σε ένα πρόσωπο<sup>150</sup>.

2. «Ὁ Συνοδικὸς Τόμος τοῦ 1351». Πρόκειται για τον Τόμο της Ησυχαστικής Συνόδου του έτους 1351 κατά των δοξασιών του αντιησυχαστή Νικηφόρου Γρηγορά και των ομοφρόνων του, τον οποίο συνέγραψαν οι Φιλόθεος Κόκκινος και Νείλος Καβάσιλας<sup>151</sup>. Σε αυτό το έργο ανασκευάζονται λεπτομερώς όλες οι αντιησυχαστικές θέσεις και κυρίως εκείνη περί ταυτότητας ουσίας και ενεργείας του Θεού και κτιστής ιδιότητας της ενεργείας.

3. «Ὁμολογία ὀρθοδόξου πίστεως». Το έργο αυτό, το οποίο έτυχε πρόσφατα μιας νέας, κριτικής έκδοσης<sup>152</sup>, συντάχθηκε από το Φιλόθεο επειδή οι αντιησυχαστές χρησιμοποιούν λεκτικά παρεμφερείς εκφράσεις με ανάλογες θέσεις της διδασκαλίας των Οικουμενικών Συνόδων, προκειμένου να αποκρύψουν την αποκλίνουσα πίστη τους. Έτσι, ο Φιλόθεος χρησιμοποιώντας την ίδια μέθοδο καταδεικνύει την πλήρη αρμονία του περί ουσίας και ενεργείας δόγματος με τη σχετική διδασκαλία των Οικουμενικών Συνόδων<sup>153</sup>.

4. «Δεκαπέντε ἀντιρρητικοὶ λόγοι κατὰ τοῦ Νικηφόρου Γρηγοῶ». Ο λόγος για τη σύνταξη αυτού του έργου είναι η απόφαση του Φιλόθεου να απαντήσει στους δέκα λόγους του Γρηγορά, τούς οποίους κυκλοφορούσε μεταξύ του στενού κύκλου των μαθητών του και δι'αυτών προσπαθούσε να ανατρέψει όσα κατά του ιδίου και της διδασκαλίας του αποφάσισε η Σύνοδος του 1351. Ο Φιλόθεος ως συντάκτης του Τόμου του 1351 έγραψε τούς αντιρρητικούς λόγους κατά παραγγελία του Ιωάννη Καντακουζηνού<sup>154</sup>.

5. «Ὁ Τόμος τοῦ 1368». Πρόκειται για το Συνοδικό Τόμο καταδίκης του Λαυριώτη ιερομονάχου Πρόχορου Κυδώνη, που αναφέρεται εκτενώς στις προσυνοδικές και μετασυνοδικές διαδικασίες σχετικά με την καταδίκη και στον οποίο γίνεται ιδιαίτερος λόγος στο ζήτημα της τιμής του Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Γρηγορίου Παλαμά ως Αγίου καθώς και στη Συνοδική διαδικασία αναγνώρισης της αγιότητάς του<sup>155</sup>.

<sup>150</sup> Φιλοθέου Κόκκινου, *Δύο λόγοι κατὰ του Ακίνδυνου περί του Θαβωρείου φωτός*, κώδ. Monac. gr. 508, φφ.54-54<sup>v</sup>.

<sup>151</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Έργο*, σσ.161-181.

<sup>152</sup> Αραμπατζή Χρήστου, «Η Ομολογία Πίστεως του Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Κόκκινου», *ΕΕΘΣΑΠΘ ΤΘ*, 10 (2000) 1-33.

<sup>153</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Έργο*, σσ. 183, 184.

<sup>154</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Έργο*, σσ. 186-235.

<sup>155</sup> Τόμος 1368, PG 151, 693A-716C. Antonio Rigo, *Gregorio Palamas e Oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo vyzantino*, (Orientalia Venetiana XVI), Olschki, Firenze 2004, pp. 1-178.

6. «Ἀναθεματισμοί καί Μακαρισμοί». Πρόκειται για αναθεματισμό των καταδικασθέντων από τις Συνόδους του 1351 και του 1368 και απόδοση τιμής στους υπέρμαχους της ορθόδοξης πίστεως, που περιλαμβάνονται στο Συνοδικό της Ορθοδοξίας και αποδίδονται στο Φιλόθεο Κόκκινο.<sup>156</sup>

7. «Τά δεκατέσσερα κεφάλαια τῆς αἱρέσεως Βαρλαάμ καί Ἀκινδύνου». Σε αυτό το ἔργο αντιμετωπίζονται, κατ' ἐπιλογή του Φιλόθεου, δεκατέσσερα αποκλίνοντα σημεία των Βαρλαάμ και Ακινδύνου με παραπομπές σέ πατερικά χωρία, συνοδευόμενα από σχετικά ερμηνευτικά σχόλια για την απόκρουση των αποκλινουσών απόψεων<sup>157</sup>.

8. «Ἐπιστολή πρὸς τόν Πετριώτη»<sup>158</sup>.

## 2. Το λειτουργικό ἔργο του αγίου Φιλόθεου Κόκκινου

Ο Φιλόθεος Κόκκινος πέρα από τη συμβολή του στους ησυχαστικούς αγώνες ως αντιρρητικός συστηματικός θεολόγος με δογματικό περιεχόμενο, σημαντική είναι και η προσφορά του στο λειτουργικό τομέα, με τη συνεισφορά του στη διαμόρφωση και εξέλιξη της τάξης της θείας λειτουργίας με ἔμφαση στο προκαταρκτικό της μέρος, την Ἱερά Προσκομιδή. Επομένως, συνέβαλε στη διαμόρφωση της λειτουργικῆς πράξης στη βυζαντινή και μεταβυζαντινή λειτουργική παράδοση.

Ο Φιλόθεος συνέθεσε νέες ακολουθίες, κανόνες, ὕμνους και ευχές στο Χριστό και στη Θεοτόκο, σε εορτές και αγίους, σε διάφορες περιστάσεις της εποχῆς αλλά και γενικότερου χαρακτήρα.

### α) Ἱερές Ακολουθίες

1. «Ἀκολουθία στὸν ἅγιο Γρηγόριο τὸν Παλαμᾶ (Κυριακή Β΄ Νηστειῶν)». Ο ακριβῆς τίτλος εἶναι: «Ἀκολουθία εἰς τὸν ἕν ἅγιος Πατέρα ἡμῶν καί ὁμολογητὴν Γρηγόριον Ἀρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης, ποίημα τοῦ ἁγιωτάτου Πατριάρχου κυροῦ Φιλοθέου», ψάλλεται Κυριακή Δευτέρα τῶν Νηστειῶν.

Ἡ παραπάνω ακολουθία βρίσκεται στο Τριῶδιο τὴν Β΄ Κυριακή των Νηστειῶν. Γράφτηκε πριν από τὴ συνοδική αγιοκατάταξη του Γρηγορίου Παλαμά τον Ἀπρίλιο του 1368. Ο Φιλόθεος, κατά

<sup>156</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σ. 237.

<sup>157</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σσ. 239, 240.

<sup>158</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σ. 241.

τη συγκεκριμένη Σύνοδο, δίδει μαρτυρία για το υμνογραφικό του έργο προς τιμήν του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά<sup>159</sup>, καθώς και για την εορταστική απόδοση τιμής από τις Εκκλησίες μετά την εκδημία του αγίου το 1360<sup>160</sup>. Κατά συνέπεια η παραπάνω ακολουθία εκτιμάται ότι συντάχθηκε στο χρονικό διάστημα μεταξύ της εκδημίας του Γρηγορίου και της επανόδου του Φιλόθεου στον πατριαρχικό θρόνο, δηλαδή από το 1360 έως την 8η Οκτωβρίου 1364<sup>161</sup>.

2. «Ακολουθία στον ἅγιο Γρηγόριο τόν Παλαμᾶ (14 Νοεμβρίου)». Ο ακριβής τίτλος: «Ακολουθία του αγίου Γρηγορίου Θεσσαλονίκης του Θαυματουργού ψαλλομένη τη ιδ' Νοεμβρίου».<sup>162</sup>

3.« Ακολουθία εις τούς αγίους Πάντας»<sup>163</sup>.

4. «Ακολουθία τῶν 630 αγίων καί θεοφόρων πατέρων τῆς ἁγίας καί Οἰκουμενικῆς Δ' Συνόδου»<sup>164</sup>.

## β) Κανόνες σε αγίους και εορτές

1. «Κανών εις τούς αγίους Πάντας». Ο τίτλος είναι: «Κανών εις τούς αγίους πάντας οὔ ἢ ἀκροστιχίς πάντων ἀνυμνῶ τούς χορούς τῶν αγίων ἐν τοῖς πρώτοις τῶν ὠδῶν θεοτοκίαις Πατριάρχης ἐν δέ τοῖς τελευταίαις Φιλόθεος»<sup>165</sup>.

2. «Κανών εις τόν ἅγιον Νικόλαον»<sup>166</sup>.

<sup>159</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Έργο*, σ.326. Τόμος 1368, Τόμος συνοδικός κατά Προχώρου ιερομόναχου του Κυδώνη, του φρονήσαντος τα Βαρλαάμ και Ακινδύνου, ἐξ οὐ δείκνυται οὐ μόνον η αγιότης του Παλαμά, ἀλλ' ὅτι και συνοδικῶς ὠρίσθη γίνεσθαι εν τη Εκκλησία κατ' ἔτος την μνήμην αυτού, PG 151, 693-716.

<sup>160</sup> Τόμος 1368, Τόμος συνοδικός κατά Προχώρου ιερομόναχου του Κυδώνη, του φρονήσαντος τα Βαρλαάμ και Ακίνδυνου, ἐξ ου δείκνυται οὐ μόνον η αγιότης του Παλαμά, ἀλλ' ὅτι και συνοδικῶς ὠρίσθη γίνεσθαι εν τη Εκκλησία κατ' ἔτος την μνήμην αυτού, PG 151, 711D'.

<sup>161</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Έργο*, σ. 326.

<sup>162</sup> Βολουδάκη π. Βασιλείου, *Ασματική Ακολουθία του εν Αγίοις Πατρός ημών Γρηγορίου Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης του Παλαμά, ποιηθείσαν μὲν ὑπὸ του Αγιωτάτου Πατριάρχου Φιλοθέου*, εκδ. Ἄθως, Πειραιᾶς 1978.

<sup>163</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά έργα*, σσ. 53-57.

<sup>164</sup> Μηναίο Ιουλίου ΙΓ', εκδ. Αποστολικῆς Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1967, σσ. 69-75.

<sup>165</sup> Ιεράς Μεγίστης Μονῆς Βατοπαιδίου, χειρόγραφο, 762, φ. 335. Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά έργα*, σσ. 58-73.

<sup>166</sup> Μηναίο Δεκεμβρίου ΣΤ', εκδ. Αποστολικῆς Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1962, σ. 36. Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά έργα*, σσ. 74-106. Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Έργο*, σσ. 328, 329.

3. «Κανόνες εις τόν ἅγιον Δημήτριον». Ο τίτλος: «τοῦ αὐτοῦ (Φιλοθέου) κανών εις τόν ἅγιον Μεγαλομάρτυρα Δημήτριον: οὗ ἡ ἀκροστιχίς τῷ δεσπότη Δημητρίῳ θυηπόλος»<sup>167</sup>.

4.« Κανών εις τόν ἅγιον Ἰωάννην τόν Χρυσόστομον». Ο τίτλος: «ἕτερος κανών εις τόν αὐτόν (Ἰωάννην τόν Χρυσόστομον), οὗ ἡ ἀκροστιχίς ὁ ἀλφάβητος ἐν δέ τοῖς θεοτοκίαις Φιλοθέου»<sup>168</sup>.

5. «Κανών εις τόν ἅγιον Γεώργιον». Ο τίτλος: «κανών εις τόν ἅγιον Μεγαλομάρτυρα καί Τροπαιοφόρον Γεώργιον»<sup>169</sup>.

6. «Κανών εις τούς τρεῖς ἱεράρχας». Ο τίτλος: «ἕτερος τοῦ αὐτοῦ (Φιλοθέου) εις τούς ἁγίους μεγάλους πατέρας καί διδασκάλους γ' ἱερεῖς Βασίλειον τόν Μέγαν, Γρηγόριον τόν Θεολόγον, Ἰωάννην τόν Χρυσόστομον. Οὗ ἡ ἀκροστιχίς τριάς ἐκλεκτή χαῖρε σεπτῶν πατέρων. Ἐν δέ τοῖς Θεοτοκίαις: Φιλοθέου. Ὡδή α' ἦχος δ'. Ἀνοίξω το στόμα μου»<sup>170</sup>.

7. «Κανών εις τήν ὑψωσιν τοῦ Τιμίου Σταυροῦ (14 Σεπτεμβρίου)»<sup>171</sup>.

8. «Κανόνες στόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Παλαμᾶ»<sup>172</sup>.

### γ) Κανόνες στο Χριστό και στη Θεοτόκο

1. «Ἰκετήριος κανών εις τόν Ἰησοῦν Χριστόν καί την Θεοτόκον (εις ἀνομβρίαν)». Ο τίτλος αὐτοῦ: «κανών ἱκετήριος εις τόν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν καί εις τήν Παναγίαν του μητέρα ψαλλόμενος εις ἀνομβρίαν οὗ ἡ ἀκροστιχίς ἀλφάβητος ἐν δέ τοῖς τελευταίαις τῶν ὡδῶν Φιλοθέου»<sup>173</sup>.

2. «Ἰκετήριος κανών εις τόν Ἰησοῦν Χριστόν καί την Θεοτόκον (κατά πολεμίων)». Ο τίτλος αὐτοῦ: «κανών ἱκετήριος εις τόν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν καί εις τήν Παναγίαν αὐτοῦ μητέρα κατά πολεμίων ἡ ἀκροστιχίς ἀλφάβητος ἐν δέ τοῖς τελευταίαις τῶν ὡδῶν Φιλοθέου»<sup>174</sup>.

<sup>167</sup> Μηναίο Οκτωβρίου ΚΣΤ', εκδ. Αποστολικῆς Διακονίας τῆς Εκκλησίας τῆς Ελλάδος, Αθήνα 1962, σ. 146.

Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ. 107-113.

<sup>168</sup> Μηναίο Νοεμβρίου ΙΓ', εκδ. Φως, Αθήνα 2012, σ. 166. Κουρτεσίδου Π., *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ. 114-141.

<sup>169</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ. 142-148

<sup>170</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σ. 331.

<sup>171</sup> Μηναίο Ιουλίου ΙΓ', εκδ. Αποστολικῆς Διακονίας τῆς Εκκλησίας τῆς Ελλάδος, Αθήνα 1967, σ. 71.

<sup>172</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σσ. 331, 332.

<sup>173</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ. 149-155.

<sup>174</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ. 156-165.

3. «Κανόνες παρακλητικοί στη Θεοτόκο και στο Χριστό»<sup>175</sup>.

#### δ) Κανόνες στο Χριστό

1. «ΐκετήριος κανών εις τόν Ἰησοῦν Χριστόν (κατά νοσημάτων καί παθῶν)». Ο τίτλος είναι: «Κανών ικετήριος εις τόν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν κατ' ἀλφάβητον' ἐν δέ τοῖς θεοτοκίαις Φιλοθέου»<sup>176</sup>.

2. «Κανών εις τόν Ἰησοῦν Χριστόν». Ο τίτλος είναι: «Κανών εις τόν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν τόν Βασιλέα. Ποίημα τοῦ ἀγιωτάτου Πατριάρχου κυροῦ Φιλοθέου" οὔ ἡ ἀκροστιχίς τόν Βασιλέα καί ἱερέα σέ μόνον σέβω" ἐν δέ τοῖς θεοτοκίαις Φιλόθεος»<sup>177</sup>.

3. «Κατανυκτικός κανών εις τόν Ἰησοῦν Χριστόν». Ο τίτλος είναι: «Κανών εις τόν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν γεγονώς ἐπί τῇ τοῦ θανάτου πληγῇ, οὔ ἡ ἀκροστιχίς ἦδε κοινού οδυρμούς μη παρίδης, Χριστέ μου· ἐν δέ τοῖς θεοτοκίαις Φιλιθέου»<sup>178</sup>.

4. «ΐκετήριος κανών εις τον Ιησοῦν Χριστόν». Ο τίτλος είναι: «Κανών ικετήριος εις τον Κύριον ἡμῶν Ιησοῦν Χριστόν εν ταις κοιναῖς συμφοραῖς ψαλλόμενος, οὔ ἡ ἀκροστιχίς πυρός φόνων σῶσόν με, Χριστέ, σὴν πόλιν· ἐν δέ τοῖς τελευταίοις τῶν ᾠδῶν θεοτοκίαις Φιλοθέου»<sup>179</sup>.

5. «ΐκετήριος κανών εις τόν Ἰησοῦν Χριστόν». Ο τίτλος είναι: «Κανών ἰκετήριος εις τόν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν ψαλλόμενος ἐπί ταῖς κοιναῖς συμφοραῖς, αὐχμῶ και λιμῶ καί δυσκρασίαις, ἐναντιώσεσιν ἀνέμων καί ἐφόδοις βαρβαρικαῖς· ἡ ἀκροστιχίς· κοινὰς δεήσεις Χριστέ, σῶν δούλων δέχου. ἐν δέ τοῖς θεοτοκίαις· Φιλοθέου»<sup>180</sup>.

6. «Κατανυκτικός κανών εις τόν Ἰησοῦν Χριστόν». Ο τίτλος είναι: «Κανών κατανυκτικός πρὸς τον Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν»<sup>181</sup>.

<sup>175</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σ. 333.

<sup>176</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ. 166-173.

<sup>177</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ. 174-186.

<sup>178</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σ. 335.

<sup>179</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ. 197-206.

<sup>180</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ. 207-215.

<sup>181</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σ. 336.

7. «Κανών εις τόν Ἰησοῦν Χριστόν τόν ἀκατάληπτον». Ο τίτλος είναι: «Ποίημα Πατριάρχου Φιλοθέου κατ' ἀλφάβητον. Ἦχος πλ. δ'. Ὑγρὰν διοδεύσας»<sup>182</sup>

### ε) Κανόνες στην Θεοτόκο

1. «Ἰκετήριος κανών εις τήν Θεοτόκον (ἐπί λοιμῶ και θανάτου φθορᾶ)». Ο τίτλος είναι : «Κανών ἰκετήριος εις τήν Παναγίαν Δέσποιναν, τήν Θεοτόκον, ἐπί λοιμῶ και θανάτου φθορᾶ κοινή φέρων ἀκροστιχίδα τήνδε· λοιμοῦ φθορᾶς ἅπαντας ἐξελοῦ, Κόρη· ἐν τοῖς μέσοις τῶν ὡδῶν· Δημητρίω· ἐν δέ τοῖς τελευταίοις· Φιλόθεος»<sup>183</sup>.

2. «Κανών εις τήν Θεοτόκον (ἐν ἀνυδρία)». Ο τίτλος είναι: «Κανών εις τήν Παναγίαν Δέσποιναν τήν Θεοτόκον ψαλλόμενος ἐν ἀνυδρία· ἡ ἀκροστιχίς ευχαῖς αὐχμόν λῦσον ἡμῖν, Κυρία· ἐν δέ τοῖς τελευταίοις τῶν ὡδῶν· Φιλοθέου»<sup>184</sup>.

3. «Κανών εις τόν εὐαγγελισμόν τῆς Παναγίας Θεοτόκου, ποίημα μέν ὄν τοῦ ἁγίου μεγάλου ποιητοῦ Κοσμᾶ εις τήν τῶν Βαΐων ἑορτήν, μεταποιηθεῖς δέ ἀπό μέρους εις ταύτην τήν ἱεράν ἑορτήν ὑπό τοῦ ἁγιωτάτου καί οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κυροῦ Φιλοθέου»<sup>185</sup>.

4.« Κανών παρακλητικός εις τήν ὑπεραγίαν Θεοτόκον»<sup>186</sup>.

### στ) Ὑμνοι

1. «Ἐγκωμιαστικά στιχηρά εις τήν Θεοτόκον». Ο τίτλος είναι: «Στιχηρά ἐγκωμιαστικά τοῦ ἁγιωτάτου και οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κυροῦ Φιλοθέου γεγονότα ἐπί τοῖς ἐνεργουμένοις θαύμασιν ὑπό τῆς ἱερᾶς εἰκόνας τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καί ἀειπαρθένου Μαρίας»<sup>187</sup>.

2. «Τροπάρια διαλογικά τῆς Θεοτόκου πρὸς τόν Ἰησοῦν καί ἄλλα τῆς Θεοτόκου πρὸς δοῦλον». Ο τίτλος είναι: «Τροπάρια διάλογος ὄντα τῆς παναγίας Θεοτόκου πρὸς τόν Δεσπότην Χριστόν

<sup>182</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σ. 336.

<sup>183</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ. 216-226.

<sup>184</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ. 227-235.

<sup>185</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σ. 338.

<sup>186</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σ. 338.

<sup>187</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ. 265-270. Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σ. 339.

δέησιν αὐτῆς περιέχοντα και μεσιτείαν τά δέ τοῦ διαλόγου πρόσωπα Δεσπότης και Θεοτόκος. Προλέγει ἡ Θεοτόκος. Ἡ ἀκροστιχίς ἀλφάβητος ἀντίστροφος καί ἐν τῷ τέλει ταύτης· *Φιλοθέου ποιήματα δέ τοῦ κυροῦ Φιλοθέου πατριάρχου*»<sup>188</sup>.

### ζ) Ευχές

Ανάμεσα στο μεγάλο ποιητικό ἔργο του Φιλόθεου Κόκκινου συγκαταλέγονται και ευχές αφιερωμένες στο Χριστό και στην Παναγία.

1. «Κελλική εὐχή εἰς τόν Ἰησοῦν Χριστόν»<sup>189</sup> Πρόκειται για μία σύντομη προσευχή που ζητάει ἀπό το Χριστό την καθαρότητα του νου, την απαλλαγὴ ἀπό τα πάθη.

2. «Εὐχή εἰς τόν Ἰησοῦν Χριστόν» (λεγομένη εἰς πειρασμούς πολυτρόπους). Ο τίτλος εἶναι: «Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Φιλοθέου τοῦ σοφωτάτου εὐχή εἰς τόν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστόν πάνυ γε ὠφέλιμος λεγομένη εἰς πειρασμούς πολυτρόπους ἐπερχομένους εἰς πάντα ἄνθρωπον διά τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν, εἰς σεισμούς καί θανατικόν, εἰς πόλεμον ἀλλοφύλων, εἰς συκοφαντίας μαγικάς καί πονηράς τῶν κακοποιῶν ἀνθρώπων, εἰς ἀγιασμόν ψυχῆς καί φύλαξιν τῶν οἰκούντων ἐν οἰκίαις καί πανταχοῦ καί ἔστι πάνυ ὠφέλιμος, ἐάν ὑπό τοῦ ἱερέως καθ' ἕκαστον μήνα ἀναγνωσκομένη (ἦ) ὁμοίως καί τῆς Θεοτόκου ἐστὶ πᾶν ἔργον ἀγαθόν»<sup>190</sup>. Αὐτή η εὐχή εἶναι η εκτενέστερη.

3. «Εὐχή εἰς τόν Ἰησοῦν Χριστόν (εἰς πληγὴν θανατικὴν)». Ἴχει τίτλο: «Του αὐτοῦ εὐχή εἰς πληγὴν θανατικὴν κυροῦ Φιλοθέου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως»<sup>191</sup>. Πρόκειται για εὐχή που απευθύνεται στο Χριστό και ζητάει την απαλλαγὴ ἀπό τον αιφνίδιο θάνατο πού προέρχεται ἀπό ἐπιδημία και πόλεμο<sup>192</sup>.

<sup>188</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ.271-276. Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σ. 339.

<sup>189</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σ. 236.

<sup>190</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ. 237-243.

<sup>191</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ. 244-246. Ευχολόγιον Μέγα, Βενετία 1862, επανέκδ. Αστήρ, Αθήνα 1984, σσ. 553-555.

<sup>192</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σ. 341.

4. «Εὐχή εἰς τόν Ἰησοῦν Χριστόν (εἰς πληγὴν θανατικοῦ)». Ο ακριβής τίτλος: «Εὐχή ἑτέρα τοῦ αὐτοῦ εἰς τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν»<sup>193</sup>. Ἐχει τον ἴδιο στόχο με την προηγούμενη μόνο που σε αὐτή είναι πιο ἐκδηλη ἡ παραδοχή των αμαρτιῶν του λαοῦ ἐναντι του Χριστοῦ. Ἄξια ἐπισήμανσης εἶναι και ἡ ἐκφραση της ευχῆς: «Ὄνόματι μόνῳ καὶ λόγοις... καὶ τόν ἀληθὴ χριστιανισμόν οἱ τάλανες περιφέρομεν»<sup>194</sup>.

5. Μία ἐπίσης ευχή του Φιλοθέου ἔχει τίτλο: «Τοῦ αὐτοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου Φιλοθέου Πατριάρχου εὐχή εἰς τὴν κοσμοσώτειραν καὶ ἐλπίδα τῶν χριστιανῶν, τὴν Παναγίαν Θεοτόκον, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν ἀναφερομένη»<sup>195</sup>. Ἀπὸ διαφορετικούς τίτλους ἄλλων χειρογράφων ἀλλὰ κυρίως ἀπὸ το περιεχόμενό της, συνάγεται ὅτι πρόκειται για ευχή ευχαριστήρια πρὸς τὴ Θεοτόκο πού συντάχθηκε με ἀφορμὴ τα θαύματα πού ἔκανε ὕστερα ἀπὸ τὴν κατάληψη και λεηλασία ἀπὸ τοὺς Γενουάτες της Ηρακλείας της Προποντίδας στα μέσα του ἰδ' αἰῶνα<sup>196</sup>.

6. Με τίτλο: «Εὐχή ἱκετήριος τοῦ ἀγιωτάτου Πατριάρχου κυροῦ Φιλοθέου εἰς τὴν Ὑπεραγίαν Θεοτόκον τῆ ἡμέρᾳ τοῦ Εὐαγγελισμοῦ»<sup>197</sup>. Συντάχθηκε για να εκφωνεῖται κατὰ τὴν εορτὴ του Ευαγγελισμοῦ. Εκτιμάται ὅτι ἔχει γραφεί εἴτε γύρω στο 1350 εἴτε εἴκοσι χρόνια ἀργότερα, ὅταν οἱ Τούρκοι ἐπέκτειναν τὴν κυριαρχία τους γύρω ἀπὸ τὴν Κωνσταντινούπολη<sup>198</sup>.

7. Ἐχει τίτλο: «Τοῦ αὐτοῦ εὐχή ἑτέρα ὁμοία (κελλική) εἰς τὴν Δέσποιναν ἡμῶν Θεοτόκον»<sup>199</sup>. Πρόκειται για ευχή πού ζητᾶει λύτρωση ἀπὸ τα πάθη και τον ἀγιασμό του ἀνθρώπου.

8. Με τίτλο: «Εὐχή ἱκετήριος εἰς τὴν Ὑπεραγίαν Θεοτόκον λεγομένη ἐν τῇ ἐορτῇ αὐτῆς γενομένης λιτῆς».<sup>200</sup> Με αὐτὴ τὴν ευχή ζητεῖται ἡ λύτρωση ἀπὸ τοὺς ἐχθροὺς ἐξ ἀνατολῶν με βάση τὴ συναφθεῖσα συμμαχία μεταξύ Αὐτῆς και του πιστοῦ λαοῦ. Ἡ ευχή λέγεται γενικά στην εορτὴ της Παναγίας.

<sup>193</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ. 247-250. *Ευχολόγιον Μέγα*, σσ. 555-556.

<sup>194</sup> *Ευχολόγιον Μέγα*, σ. 555.

<sup>195</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ. 251-254. Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σ. 344.

<sup>196</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σ. 251.

<sup>197</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα* σσ. 255-259.

<sup>198</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σ. ιθ'.

<sup>199</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ. 260. Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σσ. 345, 346.

<sup>200</sup> Κουρτεσίδου Πετρούλα, *Φιλόθεου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου Ποιητικά ἔργα*, σσ. 261-264.

9. «Εὐχή εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον»<sup>201</sup>.

10. «Εὐχή εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον ἀναγινωσκομένη ἐν τῷ καιρῷ μάλιστα τῆς μεταλήψεως τῶν θείων μυστηρίων. Φιλοθέου τοῦ ἀγιωτάτου Πατριάρχου»<sup>202</sup>.

## η) Διάφορες ευχές

Καταγράφονται δεκαέξι ἀκόμη ευχές του Φιλόθεου με ποικίλο περιεχόμενο και σχετικές παραπομπές στα χειρόγραφα πού τίς παραδίδουν<sup>203</sup>.

## θ) Βίοι αγίων

Ο Φιλόθεος συνέγραψε δεκαεπτὰ αἰτιολογικά ἔργα για παλαιότερους αγίους ἀλλά και για συγχρόνους του, με στόχο την οικοδομή του ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Η πρόθεσή του εἶναι να ἐμπλουτίσει τη λειτουργική παράδοση της Ἐκκλησίας με αἰτιολογικοῦ περιεχομένου συγγραφές του.

Τα αἰτιολογικά ἔργα του Φιλόθεου εἶναι τα ἀκόλουθα<sup>204</sup>:

α. Λόγος εἰς τὴν ἀγίαν ὀσιομάρτυρα Ἄνυσίαν τὴν ἐν Θεσσαλονίκη.

β. Ὑπόμνημα εἰς τὸν ὄσιον Νικόδημον τὸν Νέον.

γ. Βίος τοῦ ἀγίου Σάββα τοῦ Νέου.

δ. Λόγος εἰς τὸν ὄσιον Ὀνούφριον.

ε. Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Φωκᾶν.

στ. Βίος τῆς ὀσίας Φεβρωνίας.

<sup>201</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σ. 346.

<sup>202</sup> Σιμωνῶφ Ανδρέα, *Μέγα Προσευχητάριον*, εκδ. Σχοινά, Βόλος 1952, σσ. 240-242.

<sup>203</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σσ. 347-349.

<sup>204</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Ἔργο*, σσ. 243-309. Τσάμη Δημητρίου, «Οἱ Βιογραφίες των αγίων της Θεσσαλονίκης ἀπό τον Φιλόθεο Κωνσταντινουπόλεως», *Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν και μνήμην του εν αγίοις πατρός ημών Φιλοθέου Αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως του Θεσσαλονικέως* (14-16 Νοεμβρίου 1983), Θεσσαλονίκη 1986, σσ. 69-80. Telea Marius, *Patriarxum Filotei Kokkinos-exponent al isixasmului politic*, pp. 254-265.

ζ. Λόγος εις τόν ἅγιον Θεόδωρον τόν Τήρωνα.

η. Βίος τοῦ ἁγίου Ἰσιδώρου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως.

θ. Βίος τοῦ ὁσίου Γερμανοῦ Μαρούλη.

ι. Λόγος εις τόν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν Γρηγόριον Αρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης.

ια. Ἐγκώμιον εις τόν ἅγιον Δημήτριον.

ιβ. Λόγος ἐγκωμιαστικός εις τούς τρεῖς ἱεράρχας.

ιγ. Ὁμιλία εις τήν κοίμησιν τῆς Παναγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου.

ιδ. Λόγος ἐγκωμιαστικός εις τούς ἁγίους Ἀποστόλους.

ιε. Εἰς τούς ἁγίους πάντας, ἐν ᾧ καί περί τόν ἄνθρωπον τοῦ Χριστοῦ οἰκονομίας ἐπιτομή.

ιστ. Λόγος στόν ἅγιο Νικόλαο.

### **ι) «Διάταξις τῆς θείας λειτουργίας»**

Το συνολικό λειτουργικό ἔργο του Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Φιλοθέου τον κατατάσσει μεταξύ των επιφανῶν βυζαντινῶν λειτουργιολόγων. Το συγκεκριμένο ἔργο του Φιλοθέου, ἐνῶ δεν εἶναι ἕνα ἐρμηνευτικό υπόμνημα στη θεία λειτουργία, κατά το παράδειγμα των λειτουργικῶν υπομνημάτων της προ αὐτοῦ λειτουργικῆς παράδοσης, ἔχει τεράστια σημασία για την ἐν γένει ἱστορία της ἐξέλιξης της θείας λειτουργίας. Πέραν του ὅτι συνιστά ἀποτύπωση της λειτουργικῆς πράξης ὡς προς τήν τάξη της θείας λειτουργίας στην ἐποχή του Φιλοθέου, με βάση τήν πράξη του Ἁγίου Ὁρους καί της Μεγάλης του Χριστοῦ Εκκλησίας, ἀναδεικνύει τὸ ρόλο του Πατριάρχου Φιλοθέου ὡς διαμορφωτῆ τῆς τάξης της θείας λειτουργίας, ἀναφορικά με τὸν τρόπο καί τὸ περιεχόμενο της ἱεραρχίας της.

Ὁ Φιλόθεος συνέβαλλε με τὸ ἔργο του στην παγίωση καί τὴν ὁμογενοποίηση-ὁμοιομορφία του Τυπικοῦ τῆς βυζαντινῆς θείας λειτουργίας. Ἡ ἀξία τῆς συμβολῆς του, προκύπτει καί ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι ἀκόμη καί ἕως τῆς σύγχρονης ἐποχῆς διατηροῦνται σὲ γενικὲς γραμμὲς στη «Διάταξη τῆς ἱεροδιακονίας» (σχετικὰ με τὸν Ἑσπερινό, τὸν Ὁρθρο καί τὴ Θεία Λειτουργία) καί στη «Διάταξη τῆς θείας λειτουργίας», ὅπου παγιώνονται με λεπτομερεῖς ἀναφορὲς καί περιγραφές οἱ σχετικὲς

τυπικές διατάξεις, που αναφέρονται στο κείμενο αλλά και στον τρόπο ιερουργίας, ιδιαίτερα της ιεράς προσκομιδής της θείας λειτουργίας<sup>205</sup>.

### 3. Γραμματολογική κριτική έρευνα των τριών αγιορείτικων κωδίκων στο έργο «Τά δεκατέσσερα κεφάλαια τῆς αἱρέσεως Βαρλαάμ καί Ἀκινδύνου».

«Τά δεκατέσσερα κεφάλαια τῆς αἱρέσεως Βαρλαάμ καί Ἀκινδύνου». Σε αυτό το έργο αντιμετωπίζονται, κατ' επιλογή του Φιλόθεου, δεκατέσσερα αποκλίνοντα σημεία των Βαρλαάμ και Ακινδύνου με παραπομπές σέ πατερικά χωρία, συνοδευόμενα από σχετικά ερμηνευτικά σχόλια για την απόκρουση των αποκλινουσών απόψεων<sup>206</sup>.

Ο τίτλος του έργου είναι: «Συντετμημένος<sup>207</sup> καί σαφής ἔλεγχος τῆς κακοδοξίας Βαρλαάμ καί Ἀκινδύνου, ἅπερ ὁ Βαρλαάμ καί ὁ Ἀκινδύνος ἐφρόνησαν καί συνεγράψαντο αἰρετικά καί βλάσφημα δόγματα τά<sup>208</sup> ἄνωτέρω γραφέντα ἐν κεφαλαίοις τεσσαρεσκαίδεκα· κεῖται δε τῶν κεφαλαίων ἕκαστον ἀνατετραμμένον παρά τῶν ἁγίων συντετμημένως, μετὰ καί τίνος ἐξεργασίας πεζῆς».

Στο περιεχόμενο του έργου εντοπίζονται τα δεκατέσσερα σημεία των παρεκκλίσεων του Βαρλαάμ και του Ακινδύνου με σχολιασμό και σύντομη ανάλυσή τους, με παράλληλη χρήση πατερικών χωρίων προς υποστήριξη των θέσεων των ησυχαστών.

Το περιεχόμενο του έργου επεξεργάζεται με βάση τους ανέκδοτους κώδικες Λ = Λαύρας 1932, § Β, φφ.118<sup>r</sup> – 141<sup>v</sup>, - ιδ' αιώνας (1369-70)<sup>209</sup>,

Λ<sup>1</sup> = Λαύρας 1626, §16, φφ. 181<sup>r</sup>- 188<sup>v</sup> ιδ' αιώνας (1367)<sup>210</sup> και

Γ = Γρηγορίου 39 (Ἄθωνος 586) §4, φ. 280<sup>v</sup> – 292<sup>v</sup> - ιδ' αιώνας<sup>211</sup>.

<sup>205</sup> Τσάμη Δημητρίου, «Οι Βιογραφίες των αγίων της Θεσσαλονίκης από τον Φιλόθεο Κωνσταντινουπόλεως», σ. 68.

<sup>206</sup> Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Έργο*, σσ. 239, 240.

<sup>207</sup> Λ φ.118<sup>r</sup>, Λ<sup>1</sup> φ.181<sup>r</sup>, Γφ.280<sup>v</sup>.

<sup>208</sup> Λ<sup>1</sup> φ.181<sup>v</sup>

<sup>209</sup> Σπυρίδωνος Λαυριώτου - Σ. Ευστρατιάδου, *Κατάλογος 202*, σ.355.

<sup>210</sup> Σπυρίδωνος Λαυριώτου - Σ. Ευστρατιάδου, *Κατάλογος 202*, σ.287.

<sup>211</sup> Γρηγορίου 39 (586), του 14ου αι., στο Ν° 4., Λάμπρου Σπ., *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὁρους ἐλληνικῶν κωδίκων*, 2 τ., Cambridge 1895-1900, 1. 50.

Στη συνέχεια, επιχειρείται η γραμματολογική κριτική έρευνα των τριών αγιορείτικων κωδίκων με τον κώδικα Vatic, gr.705<sup>212</sup>, κυρίως στους τίτλους των δεκατεσσάρων κεφαλαίων.

Κατά την έρευνα εντοπίστηκαν στους τίτλους των κεφαλαίων οι εξής ομοιότητες και διαφορές:

### Κεφάλαια

#### Α' Κεφάλαιο

Λ φ.118<sup>ρ</sup>, Λ<sup>1</sup>φ.181<sup>ρ</sup>, Γφ. 280<sup>ν</sup>,

Λέγουσιν έναντιούμενοι τῇ θείᾳ γραφῇ καὶ πᾶσι τοῖς ἁγίοις διδασκάλοις, ὅτι ὁ Θεός οὐκ ἔχει ἐνέργειαν οὐσιώδη, τούτέστι φυσικῶν<sup>213</sup>.

#### Β' Κεφάλαιο

Λ φ.118<sup>ν</sup>, Λ<sup>1</sup>φ.181<sup>ν</sup>, Γφ. 280<sup>ν</sup>,

Πάλιν λέγουσιν οἱ αὐτοί, ὅτι ἡ ἐνέργεια ἢ αἱ ἐνέργειαι, ἅς λέγομεν ἡμεῖς, μᾶλλον δέ ἅς λέγουσιν οἱ ἅγιοι, ὅτι ἔχει ὁ Θεός, οὐκ εἰσὶν ἄκτιστοι, οὐδέ συναΐδιοι τῷ Θεῷ, ἀλλὰ κτισταί<sup>214</sup>.

#### Γ' Κεφάλαιο

Λ φ.119<sup>ρ</sup>, Λ<sup>1</sup>φ.182<sup>ρ</sup>, Γφ. 281<sup>ρ</sup>,

Λέγουσι πάλιν, ὅτι ἔχει καὶ ἀκτίστους ἐνεργείας ὁ Θεός, τον Υἱόν αὐτοῦ καὶ τό Πνεῦμα τό ἅγιον<sup>215</sup>.

<sup>212</sup> Vatic, gr. 705, τοῦ 14ου αἰ., φφ. 196, στα φφ. 134-138, Devreesse R., *Codices Vaticani graeci*, τ. 3, Città del Vaticano 1937-1950. FRANCHI, *Index Bibl. Angel, Vatic.* 3. 188.

<sup>213</sup> . Vatic, gr. 705, του 14ου αἰ., φφ. 196, στα φφ. 134, α, «Λέγουσιν ἐναντιούμενοι τῇ θείᾳ γραφῇ καὶ πᾶσι τοῖς ἁγίοις διδασκάλοις, ὅτι ὁ Θεός οὐκ ἔχει ἐνέργειαν οὐσιώδη, τούτέστι φυσικὴν».

<sup>214</sup> Vatic, gr. 705, του 14ου αἰ., φφ. 196, στα φφ. 134, «Λέγουσιν ὅτι ἡ ἐνέργεια ἢ αἱ ἐνέργειαι, ἅς λέγομεν ἡμεῖς, μᾶλλον δέ ἅς λέγουσιν οἱ ἅγιοι, ὅτι ἔχει ὁ Θεός, οὐκ εἰσὶν ἄκτιστοι, οὐδέ συναΐδιοι τῷ Θεῷ, ἀλλὰ κτισταί».

<sup>215</sup> Vatic, gr. 705, τοῦ 14ου αἰ., φφ. 196, στα φφ. 134, γ', «Λέγουσι πάλιν ὅτι ἔχει καὶ ἀκτίστους ἐνεργείας ὁ Θεός τον Υἱόν αὐτοῦ καὶ τό Πνεῦμα αὐτοῦ. Δίχα δέ τούτων ἐνέργειαν του Θεοῦ ἄκτιστον καὶ φυσικὴν ἄλλην οὐκ οἶδαμεν».

## Δ' Κεφάλαιο

Λ φ.120<sup>v</sup>, Λ<sup>1</sup>φ.182<sup>r</sup>, Γφ.282<sup>r-v</sup>,

Λέγουσι πάλιν, μεταβαλλόντες<sup>216</sup> ἢ ἑαυτῶν ὡσπερ ἐπιλαθόμενοι, ὅτι αὐτή ἡ λεγομένη<sup>217</sup> παρά τῶν ἁγίων ἄκτιστος καί

(Λ φ.121<sup>r</sup>) φυσική ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ αὐτή ἐστίν ἡ<sup>218</sup> // τοῦ Θεοῦ οὐσία,

(Γ φ.282<sup>v</sup>) καί // οὐδεμία τις διαφορᾶ οὐδαμῶς ἐστίν οὐσίας καί ἐνεργείας, ἀλλά ἔν καί τό αὐτό ἐστίν<sup>219</sup>.

Ε' <sup>220</sup> Κεφάλαιο

Λ φ.121<sup>v</sup>, Λ<sup>1</sup> φ.182<sup>v</sup>, Γφ.283<sup>r</sup>,

Λέγουσι ρητῶς ἡγουν ἐξ ὀνόματος, αὐτήν τήν χάριν τῆς παναγίας καί ὁμοουσίου Τριάδος, τήν διδομένην ἐν ὀνόματι<sup>221</sup> τοῦ ἁγίου Πνεύματος, δι' ἧς πιστεύομεν χριστιανοί γίνεσθαι ἐν τῷ βαπτισματι καί υἱοί τοῦ Θεοῦ, δι' ἧς ἀξιούμεθα τῆς μεταλήψεως καί τῆς κοινωνίας τοῦ παναγίου σώματος καί αἵματος τοῦ Χριστοῦ, δι' ἧς τήν χειροτονίαν τῆς μεγάλης ἱερωσύνης<sup>222</sup> δέχεται ἡ ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ, ταύτην

(Λ φ.122<sup>r</sup>) τολμώντες<sup>223</sup> βλασφημοῦσι, πρῶτον μὲν, μηδαμῶς εἶναι. Ἐπειτα πάλιν λέγουσιν, ὅτι ἔστι μὲν, ἀλλ' οὔτε ἄκτιστός ἐστίν οὔτε κτιστή<sup>224</sup>, κατασκευάζοντες καί ἐκ τούτου πάλιν τόν πρότερον λόγον, ὅτι οὐδόλως ἐστίν<sup>225</sup>.

<sup>216</sup> μεταβάλλοντες Λ'

<sup>217</sup> Λέγουσι μεταβαλλόντες πάλιν, ὅτι αὐτή ἡ λεγομένη Γ'

<sup>218</sup> ἄκτιστος ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ καί φυσική αὐτή ἐστίν Γ'

<sup>219</sup> Vatic, gr. 705, τοῦ 14ου αἰ., φφ. 196, στα φφ. 134, δ", «Λέγουσι μεταβαλλόντες πάλιν, ὅτι αὐτή ἡ λεγομένη παρά τῶν ἁγίων ἄκτιστος ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ καί φυσική, αὐτή ἐστίν ἡ τοῦ Θεοῦ οὐσία καί οὐδεμία τις διαφορᾶ οὐδαμῶς ἐστίν οὐσίας καί ἐνεργείας, ἀλλ' ἔν καί τό αὐτό εἰσιν».

<sup>220</sup> Κεφάλαιον Ε' Λ1,Λ2

<sup>221</sup> ἐν ὀνόματι: παρά Γ'

<sup>222</sup> δι' ἧς τελεῖται πάντα τῶν χριστιανῶν μυστήρια, πρῶτον μὲν.... Γ

<sup>223</sup> τολμώντες Λ2

<sup>224</sup> λέγουσιν, ἔστι μὲν, ἀλλ' οὔτε ἄκτιστός αὐτήν ἐστίν οἶδαμεν, οὔτε κτιστήν. Λύσις..... Γ'

<sup>225</sup> Vatic, gr. 705, τοῦ 14ου αἰ., φφ. 196, στα φφ. 134, ε , «Λέγουσι τήν χάριν τῆς παναγίας καί ὁμοουσίου Τριάδος, τήν διδομένην παρά τοῦ ἁγίου Πνεύματος, δι' ἧς τελεῖται πάντα τὰ τῶν χριστιανῶν ἱερά μυστήρια, πρῶτον μὲν μηδαμῶς εἶναι. Ἐπειτα πάλιν λέγουσιν τί ἔστι μὲν, ἀλλ' οὔτε ἄκτιστον αὐτήν οἶδαμεν οὔτε κτιστήν».

## ΣΤ' Κεφάλαιο

Λ φ.122<sup>ν</sup>, Λ<sup>1</sup>φ.183<sup>ρ</sup>, Γφ.284<sup>ρ</sup>

Λέγουσιν<sup>226</sup> ὅτι ἡ χάρις αὕτη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἦν ὁ Χριστός καί τοῖς ἀποστόλοις ἔδωκε μετά την ἀνάστασιν αὐτοῦ, ἐμφυσήσας καί εἰπών, λάβετε Πνεῦμα Ἅγιον, ἦν καί ἡμεῖς οἱ χριστιανοί λαμβάνομεν καί ἐν τῷ βαπτίσματι καί πανταχοῦ<sup>227</sup>, καθὼς προείπομεν, οὐκ ἔστι χάρις καί ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' αὕτη καί ἡ ὑπόστασις ἐστὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἡ προχεομένη καί διδομένη παρὰ τοῦ Χριστοῦ καί τοῖς<sup>228</sup> ἀποστόλοις καί πᾶσιν<sup>229</sup>.

## Ζ' Κεφάλαιο

Λ φ.123<sup>ν</sup>, Λ<sup>1</sup>φ.184<sup>ρ</sup>, Γφ.285<sup>ρ</sup>

Λέγουσι γάρ ὅτι οἱ ἅγιοι, οἱ τῆς χάριτος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἡγουν τῆς θεώσεως, ἀξιούμενοι, αὐτὴν τὴν οὐσίαν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δέχονται ἐν ἑαυτοῖς, καί αὐτῆς τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ μετέχουσιν<sup>230</sup>.

## Η' Κεφάλαιο

Λ φ.125<sup>ρ</sup>, Λ<sup>1</sup>φ.183<sup>ν</sup>, Γφ.286<sup>ν</sup>

Ἔτι φρονοῦσι καί λέγουσιν οἱ ἐν πᾶσι φιλονεικοῦντες ἀντιλέγειν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Χριστοῦ, ὅτι το ὄνομα τῆς θεότητος τῆς φύσεως τοῦ Θεοῦ ἐστὶν ὄνομα, τῆς ἐνεργείας δέ αὐτοῦ οὐκ ἔστιν. Οὕτω γοῦν φρονοῦντες καί λέγοντες, οὐδέ τὸν Θεὸν θέλουσιν εἰπεῖν ἐπέκεινα καί ὑπὲρ τὴν

---

<sup>226</sup> πάλιν Γ'

<sup>227</sup> καί τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ μετά την ἀνάστασιν ἐμφυσήσας Ἔδωκε καί ἡμεῖς οἱ χριστιανοί λαμβάνομεν καί ἐν τῷ βαπτίσματι καί ἐν τοῖς ἱεροῖς μυστηρίοις, αὕτη ἡ οὐσία Γ'

<sup>228</sup> παρὰ Χριστοῦ τοῖς ἁγίοις Γ

<sup>229</sup> Vatic, gr. 705, τοῦ 14ου αἰ., φφ. 196, στα φφ. 134, ς", «Λέγουσι πάλιν, ὅτι ἡ χάρις αὕτη τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἦν ὁ Χριστός καί τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ μετά τὴν ἀνάστασιν ἐμφυσήσας ἔδωκε καί ἡμεῖς οἱ χριστιανοί λαμβάνομεν καί ἐν τῷ βαπτίσματι καί ἐν τοῖς ἄλλοις ἱεροῖς μυστηρίοις, αὕτη ἡ οὐσία καί ἡ ὑπόστασις ἐστὶ τοῦ παναγίου Πνεύματος, ἡ προχεομένη καί διδομένη παρὰ Χριστοῦ τοῖς ἁγίοις.

<sup>230</sup> ἐκ τοῦτου καί κατὰ τούς μασσαλιανούς και λατίνους ἰσχυρίζονται, ὅτι οἱ ἅγιοι οὐ τῆς χάριτος, ἀλλὰ τῆς οὐσίας αὐτῆς, γίνονται μέτοχοι, Γ

Vatic, gr. 705, τοῦ 14ου αἰ., φφ. 196, στα φφ. 134, ζ, «Ἐκ τούτου καί κατὰ τούς μασσαλιανούς καί λατίνους ἰσχυρίζονται ὅτι οἱ ἅγιοι οὐ τῆς χάριτος, ἀλλὰ τῆς οὐσίας αὐτῆς τοῦ παναγίου Πνεύματος γίνονται μέτοχοι καί κοινωνοί».

(Λ φ.125<sup>v</sup>) θεότητα ταύτην, καθώς λέγουσιν οἱ θεολόγοι, ὡς δοτῆρα ταύτης τῆς ἐνεργείας οὕσης, ὡσπερ καὶ τῶν ἄλλων θεοπρεπῶν αὐτοῦ (Λ<sup>1</sup> φ.184<sup>r</sup>) ἐνεργειῶν<sup>231</sup>.

### Θ' Κεφάλαιο

Λφ.128<sup>r</sup>, Λ<sup>1</sup>φ.184<sup>v</sup>, Γφ.288<sup>v</sup>,

Λέγουσιν πάλιν οἱ τὰ ἐναντία φρονοῦντες, ὅτι ἐπεὶ διαφέρει ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ, καὶ ἄλλο καὶ ἄλλο ἐστίν, ὡς λέγεται, λοιπὸν οὐκ ἔστιν<sup>232</sup> ἀπλοῦς ὁ Θεός,

(Λ φ.128<sup>v</sup>) ἀλλὰ σύνθετος ἐκ τῶν δύο τούτων, // ὡς λέγεται<sup>233</sup>, οὐσίας<sup>234</sup> καὶ ἐνεργείας<sup>235</sup>.

### Ι' <sup>236</sup>Κεφάλαιο

Λφ.129<sup>v</sup>, Λ<sup>1</sup>φ.185<sup>r</sup>, Γφ.290<sup>r</sup>,

Περὶ δὲ τοῦ θείου φωτός, τοῦ λάμπαντος ἀπὸ τοῦ προσώπου τοῦ Κυρίου ἐν τῇ θείᾳ μεταμορφώσει, οὐδὲ εὐχερές ἐστίν εἰπεῖν, οἷα βλασφημοῦσι<sup>237</sup>. Λέγουσι γάρ<sup>238</sup>, ὅτι τὸ λάμπαν ἐκεῖνο<sup>239</sup> φῶς αὐτῆ<sup>240</sup> ἢ

<sup>231</sup> Vatic, gr. 705, τοῦ 14ου αἰ., φφ. 196, στα φφ. 134, η. «Λέγουσι ὅτι τὸ ὄνομα τῆς θεότητος, τῆς οὐσίας μόνον ἐστίν // ( 240. φ<sup>v</sup>) ὄνομα. Ἐνεργείας δὲ οὐκ ἔστιν οὐδαμῶς, ἀντιλέγοντες καὶ ἐν τοῦτω πᾶσι τοῖς θεολόγοις ἀγίοις, οἵτινες λέγουσιν τὰ θεῖα πάντα ὀνόματα τῶν ἐνεργειῶν καὶ τῶν δυνάμεων εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ ἀπὸ τούτων καὶ εἰς τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, ἥτις καὶ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ἐστὶ καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἀνώνυμος».

<sup>232</sup> οὐκ ἔστιν λοιπὸν Γ'

<sup>233</sup> λέγετε Λ,Λ1

<sup>234</sup> οὐσίας τε Γ

<sup>235</sup> Vatic, gr. 705, τοῦ 14ου αἰ., φφ. 196, στα φφ. 134v, θ', «Λέγουσιν ὅτι ἐπεὶ διαφέρει ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ καὶ ἄλλο καὶ ἄλλο ἐστίν, οὐκ ἔστι λοιπὸν ἀπλοῦς ὁ Θεός, ἀλλὰ σύνθετος ἐκ τῶν δύο τούτων, οὐσίας τε καὶ ἐνεργείας».

<sup>236</sup> κεφάλαιον Ι' Λ2,Λ1.

<sup>237</sup> βούλονται Γ'

<sup>238</sup> ἄλλο λέγουσι πάλιν Γ'

<sup>239</sup> ἐκεῖνο Λ1

<sup>240</sup> αὐτῆ Λ

(Λ φ.130<sup>ρ</sup>) φύσις ἦν τοῦ μονογενοῦς // Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἢ καὶ ὀραθεῖσα<sup>241</sup> τότε τοῖς ἀποστόλοις. Εἶτα μεταβαλόντες<sup>242</sup>, λέγουσι πάλιν, ὅτι φῶς ἦν κτιστόν, οἷον ἴνδαλμά τι καὶ φάσμα (.) διό καὶ γενόμενον, αὐτίκα ἠφανίσθη καὶ διελύθη εἰς τό μηδέν<sup>243</sup>.

### ΙΑ' Κεφάλαιο

Λ φ.131<sup>ν</sup>, Λ<sup>1</sup>φ.185<sup>ν</sup>, Γφ.291<sup>ν</sup>,

Λέγουσιν<sup>244</sup> ἐκεῖνοι πάλιν, ταῖς ἀγίαις γραφαῖς καὶ τοῖς θεοφόροις διδασκάλοις ἐναντιούμενοι, ὅτι ἡ ἔξις<sup>245</sup> τῆς ἀρετῆς, ἤγουν<sup>246</sup> ἡ τελεία καὶ πεπαγλωμένη κατόρθωσις τῆς ἀρετῆς, λέγεται θεία χάρις καὶ ἐνέργεια καὶ θεότης καὶ ἔλλαμψις (.) οὐκ ἔστι δέ ἄλλη ἐνέργεια Θεοῦ<sup>247</sup> καὶ χάρις ἄκτιστος καὶ συναΐδιος τῇ θείᾳ φύσει, ἕξωθεν ἐγγινομένη τοῖς ἀγίοις, ξένη παντάπασι τῆς κτιστῆς αὐτῶν φύσεως. Εἶτα τοῦτο λέγοντες, φεῦ τῆς αἰσχύνης καὶ τῆς ἀναισθησίας αὐτῶν, εἰς οἷας βλασφημίας ἐξώκειλαν<sup>248</sup>.

### ΙΒ' Κεφάλαιο

Λφ. 131<sup>ν</sup>, Λ<sup>1</sup>φ.186<sup>ρ</sup>, Γφ.292<sup>ρ</sup>,

Λέγουσιν ὅτι ὡσπερ ἐν τῷ Χριστῷ, οὕτω καὶ ἐν τοῖς ἀγίοις ὁ Θεός κατοικεῖ (.) μὴ λέγοντες, μηδέ φρονοῦντες αὐτόν τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ καὶ Λόγον, τὴν μίαν τῆς ὑπερθέου<sup>249</sup> Τριάδος ὑπόστασιν,

<sup>241</sup> ἢ καιοραθείσα Λ1

<sup>242</sup> μεταβαλόντες Γ'

<sup>243</sup> Vatic, gr. 705, τοῦ 14ου αἰ., φφ. 196, στα φφ. 134ν, ι, «Λέγουσιν ὅτι τὸ φῶς τό θεῖον, τό λάμψαν ἀπό τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ ἀγία μεταμορφώσει, αὐτή ἡ φύσις ἦν τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἢ καὶ ὀραθεῖσα τότε τοῖς ἀποστόλοις. Εἶτα μεταβαλόντες λέγουσι πάλιν, ὅτι φῶς ἦν κτιστόν οἷον ἴνδαλμά τι καὶ φάσμα. Διό καὶ γενόμενον ἠφανίσθη αὐτίκα καὶ διελύθη εἰς τό μηδέν».

<sup>244</sup> λέγουσιν Λ1, λέγουσι πάλιν τὴν θέωσιν τοῦ δεσποτικοῦ προσλήμματος, αὐτὴν δηλαδὴ τὴν θεότητα τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, τὴν χρήσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἦν ἐξ ἡμῶν προσελάβετο, εἶναι κτιστὴν καὶ πάλιν, ταῖς ἀγίαις γραφαῖς..... Γ'

<sup>245</sup> ἕξις ΛΛ1

<sup>246</sup> ἤγουν ἀρετῆς Λ1

<sup>247</sup> τοῦ Θεοῦ Γ'

<sup>248</sup> ἐξώκειλαν Γ'. Vatic, gr. 705, τοῦ 14ου αἰ., φφ. 196, στα φφ. 134ν, ια", «Λέγουσι τὴν θέωσιν τοῦ δεσποτικοῦ προσλήμματος, αὐτὴν δηλαδὴ τὴν θεότητα τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, τὴν χρίσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, ἦν ἐξ ἡμῶν προσελάβετο, εἶναι κτιστὴν».

<sup>249</sup> ὑπὲρ φωτός Λ1

τήν<sup>250</sup> ἐξ ἡμῶν ἀναλαβεῖν σάρκα καί ψυχὴν νοεράν, καί μίαν ὑπόστασιν ἐκ δύο τελείων φύσεων θεότητος καί ἀνθρωπότητος χρηματίσαι τόν Χριστόν αὐτόν, ἐνωθεισῶν<sup>251</sup> ἀλλήλαις ἀσυγχύτως τε καί ἀτρέπτως

(Λ φ.132<sup>ρ</sup>) καί ἀδιαιρέτως ἅμα, μηδέ<sup>252</sup> πιστεύοντες ἐν ἡμῖν αὔθις μᾶλλον δέ ἐν τοῖς ἀξίοις, κατοικεῖν τόν Θεόν ἐνεργεῖα καί χάριτι, δηλαδή τῆς αὐτοῦ θείας χάριτος καί φυσικῆς ἐνεργείας καί τῶν ἁγίων μετεχόντων, ὑπερβολῆ φιλανθρωπίας ἐκεῖνου<sup>253</sup>.

### ΙΓ' Κεφάλαιο

Λ φ.132<sup>ρ</sup>, Λ<sup>1</sup>φ.186<sup>ρ</sup>, Γφ.292<sup>ρ</sup>,

Ἐκ δέ τούτου πάλιν, ὡς τῆς μανίας καί τῆς παραφροσύνης, καί αὐτήν τήν θέωσιν τοῦ δεσποτικοῦ προσλήμματος, δηλονότι τήν θέωσιν τῆς φύσεως ἡμῶν, ἣν ὁ τοῦ Θεοῦ Υἱός ἀνελάβετο, κτιστήν ἐτόλμησαν εἰπεῖν καί συγγράψασθαι, ἀπερικαλύπτως<sup>254</sup> καί γυμνῆ τῆ κεφαλῇ τοῦτο δὴ τό λεγόμενον, τήν θεότητα αὐτήν<sup>255</sup> τοῦ Χριστοῦ φρονήσαντες καί εἰπόντες κτίσμα, καί αὐτοὶ ἐαυτούς καί γράμμασι καί λόγοις οἰκείοις ἐν μέσῳ τῆς τῶν χριστιανῶν ἐκκλησίας ἀθέους ἀνακηρύξαντες<sup>256</sup>.

### ΙΔ<sup>257</sup> Κεφάλαιο

Λ φ.134<sup>ρ</sup>, Λ<sup>1</sup>φ.186<sup>ν</sup>, Γφ.292<sup>ν</sup>,

<sup>250</sup> τῆ ΛΛ1

<sup>251</sup> ἐνωθεισῶν Λ

<sup>252</sup> μη Γ'

<sup>253</sup> Vatic, gr. 705, τοῦ 14ου αἰ., φφ. 196, στα φφ. 134ν, ιβ, «Λέγουσιν ὅτι ἡ ἕξις τῆς ἀρετῆς, ...ἡ τελεία καί πεπαγλωμένη κατόρθωσις αὐτῆς, λέγεται θεία χάρις καί ἐνέργεια καί θεότης καί ἔλλαμψις οὐκ ἔστι δέ ἄλλη ἢ τοῦ Θεοῦ ἐνέργεια καί χάρις ἄκτιστος καί συναϊδῖος αὐτῷ ἕξωθεν ἐγγινομένη τοῖς ἁγίοις, ξένη τῆς κτιστῆς αὐτῶν φύσεως».

<sup>254</sup> ἀπαρακαλύπτως Γ'

<sup>255</sup> αὐτοῦ Γ'

<sup>256</sup> Vatic, gr. 705, τοῦ 14ου αἰ., φφ. 196, στα φφ. 134ν, ιγ', «Λέγουσιν ὅτι ὡς περ ἐν τῷ Χριστῷ, οὕτω καί ἐν τοῖς προφήταις καί ἐν πᾶσι τοῖς θεοφόροις ἁγίοις ὁ Θεός κατοικεῖ, ἀρνούμενοι τελείως τήν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν, ἣν ὁλος ὁ μονογενῆς Υἱός τοῦ Θεοῦ ἦνωται ὅλω τῷ ἀνθρώπῳ, ἵνα τήν σωτηρίαν ὅλω μοι χαρίσῃται, κατὰ τὰς ἱερᾶς θεολογίας».

<sup>257</sup> ιδ Λmg Λ1mg

Ἄλλ' οὗτοι μὲν, καθάπερ ἐν ἀσελήνῳ τινὶ νυκτὶ καὶ βαθεῖ ζόφῳ πλανώμενοι, πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ τὴν εἰρημένην ἀγίαν σύνοδον ὀβελίζουσι καὶ ἀποβάλλονται, οὐδέ τό φοβερόν ἐκεῖνο ἀνάθεμα φρίττοντες, ὅπερ ἐν τῷ συνοδικῷ τῶν ἀγίων πατέρων ἐπ' ἐκκλησίας ἐκφωνεῖται<sup>258</sup> συνήθως κατὰ τῶν μὴ δεχομένων τὰ πρακτικά τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, τῆς τετάρτης τέ φημί καὶ ταύτης τῆς ἕκτης<sup>259</sup>.

### Συμπερασματικά

Σύμφωνα με τα παραπάνω παρατηρούνται ομοιότητες, ταύτιση τίτλων αλλά και διαφοροποιήσεις, όπως επίσης και ελλείψεις ή προσθήκες.

Συγκεκριμένα στο Α' κεφάλαιο υπάρχει ταύτιση των τίτλων με ορθογραφικές διαφορές.

Στο Β' κεφάλαιο οι τίτλοι ταυτίζονται με διαφορές στη σύνταξη.

Στο Γ' κεφάλαιο παρατηρείται ταύτιση τίτλων, με την προσθήκη επιπλέον πρότασης στον κώδικα Vatic, gr.705.

Στο Δ' κεφάλαιο εντοπίζεται ταύτιση τίτλων με διαφοροποίηση στη σύνταξη. Στο Ε' κεφάλαιο διαπιστώνεται σημαντική νοηματική διαφοροποίηση των τίτλων.

Στο ΣΤ' κεφάλαιο υπάρχει νοηματική ταύτιση με συντακτικές διαφοροποιήσεις στους τίτλους.

Στο Ζ' κεφάλαιο παρατηρούνται σημεία ομοιότητας στη διατύπωση αλλά και σημεία διαφορετικής διατύπωσης των τίτλων.

Στο Η' κεφάλαιο διαφαίνεται διαφορετική διατύπωση του ίδιου νοήματος μεταξύ των τίτλων.

Στο Θ' κεφάλαιο εντοπίζεται νοηματική ταύτιση με συντακτικές διαφοροποιήσεις των τίτλων.

<sup>258</sup> ἐκφωνεῖτε Λ1

<sup>259</sup> Vatic, gr. 705, τοῦ 14ου αἰ., φφ. 196, στα φφ. 134ν

ιδ", «Ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις λέγουσι καὶ θεότητος εἶναι, οὐ μόνον δύο ἀλλὰ καὶ πολλὰς κτιστάς μέντοι διατείνονται ταύτας εἶναι, πολυθέους ὄντως καὶ κτισματολάτραις ἀθλίους ἕαυ/(φ. 135) τούς αὐτοὶ ἀνακηρύττοντες οἱ τρισάθλιοι, λόγοις τε καὶ συγγραμμάσιν. Ἄπερ ὁ Βαρλαάμ καὶ ὁ Ἀκίνδυνος ἐφρόνησαν καὶ συνεγράψαντο αἰρετικά καὶ βλάσφημα δόγματα τὰ ἀνωτέρω γραφέντα ἐν κεφαλαίοις τέσσαρες καὶ δέκα· κεῖταί δε τῶν κεφαλαίων ἕκαστον ἀνατετραμμένον παρὰ τῶν ἀγίων συντετημένως μετὰ καὶ τινος ἐξεργασίας πεζῆς».

Στο Ι΄ κεφάλαιο υπάρχει νοηματική ταύτιση αλλά με έλλειψη πρότασης στον τίτλο του κώδικα Vatic, gr.705.

Στο ΙΑ΄ κεφάλαιο οι τίτλοι ταυτίζονται.

Στο ΙΒ΄ κεφάλαιο εντοπίζονται σημαντικές νοηματικές διαφοροποιήσεις. Στο ΙΓ΄ κεφάλαιο παρατηρείται ελάχιστη και στοιχειώδης ταύτιση και νοηματική διατύπωση όπως και διαφορά στην έκταση μεταξύ των τίτλων. Στο ΙΔ΄ κεφάλαιο διαπιστώνονται εντελώς διαφορετικοί νοηματικοί τίτλοι.

Στο συνολικό έργο του Φιλόθεου Κόκκινου αποτυπώνεται η ησυχαστική θεολογία και πνευματικότητα με την προσωπική συμβολή του. Ο Φιλόθεος συστηματοποιεί τις ησυχαστικές θεολογικές θέσεις και τις εμπλουτίζει με λεπτομέρεια και σαφήνεια. Επίσης σημαντική ήταν και η συμβολή του στη σύνταξη του Συνοδικού Τόμου του 1351 που συνέγραψε με το Νείλο Καβάσιλα. Τόσο ως Πατριάρχης όσο και ως θεολόγος συνέβαλε στον τερματισμό της πολιτικής και εκκλησιαστικής έντασης της εποχής του, καθώς και στην αποτελεσματική διευθέτηση εκκλησιαστικών ζητημάτων εντός του Βυζαντίου και εκτός αυτού.

## Η Ανάγκη διεπιστημονικής Έρευνας στον ελλαδικό Χώρο: Το Παράδειγμα της Κορίνθου και των παύλειων Επιστολών προς αυτήν.

### Πρακτικές Συμβουλές Ερμηνείας των παύλειων Γραμμάτων

Δεσπότη Σωτηρίου<sup>260</sup>

#### Εισαγωγή

Είναι γνωστό ότι ο απόστολος Παύλος (Π.) στην Αθήνα, την πόλη της Σοφίας Αθηνάς, δεν παρέμεινε παρά ελάχιστα, δεν συνέγραψε *Προς Αθηναίους* Επιστολή, ενώ δεν μνημονεύει ούτε έναν Αθηναίο στις επιστολές του. Μάλιστα θεωρεί *απαρχή* της Αχαΐας (της επαρχίας δηλ. στην οποία ανήκε και το κλεινόν άστυ) τον Στεφανά και όχι τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη, στον οποίο, αιώνες μετά, αποδόθηκαν συγγράμματα που επηρέασαν βαθιά τη χριστιανική Θεολογία σε Ανατολή και Δύση. Αντιθέτως προς την Κόρινθο, την πόλη της Αφροδίτης, έγραψε ίσως και πέντε επιστολές, από την ίδια πόλη έγραψε *τρεις* (επιστολές), ενώ μνημονεύει 18 «αγίους» της (κατεχοχήν στο *Προς Ρωμαίους* 16, αλλά και στα Α' Κορ 16 και Πρ. 18). Την επισκέφθηκε τουλάχιστον *τρεις* φορές, ενώ παρέμεινε εκεί επί μακρόν. Ο άρρηκτος δεσμός της συγκεκριμένης πόλης με τον Π., επισημαίνεται και στην Α' *Κλήμεντος*, η οποία επίσης απεστάλη προς την Κόρινθο από τη Ρώμη στα τέλη του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ.. Για τη σύγχρονη έρευνα οι *Προς Κορινθίους* Επιστολές συνιστούν την κατεχοχήν πηγή για την εξιχνίαση της κοινωνικής διαστρωμάτωσης της Πρώτης Εκκλησίας, καθώς επίσης και για την κατανόηση της οργάνωσης της λατρείας της (συμμετοχή γυναικών, προφητεία, ύμνος της Αγάπης). Ιδίως στην Α' Κορ. σώζονται αρχέγονα κείμενα: παρατίθεται π.χ. η αρχαιότερη Ομολογία Πίστεως, η Magna Charta<sup>261</sup> των μαρτυριών της Κ.Δ. για την ανάσταση του Ι. Χριστού, η οποία *παραδόθηκε* στον π. από την ιεροσολυμητική κοινότητα το 32-34 μ.Χ. μετά την *επιστροφή* του στο χριστιανισμό και παρατίθεται από τον ίδιο στο Α' Κορ. 15, 3β-5: *Χριστός απέθανεν υπέρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἐτάφη, καὶ ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς.*<sup>262</sup> Στο παρόν άρθρο

<sup>260</sup> Καθηγητής του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκευολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

<sup>261</sup> Π. Ανδριοπούλου, *Θέματα Θεολογίας της Καινής Διαθήκης*, Αθήνα 1990, 214 κε.

<sup>262</sup> Πρβλ. την *αραμαϊκή* αναφώνηση: *Εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν Κύριον, ἦτω ἀνάθεμα. Μαράνα θα. ἡ Χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν. ἡ ἀγάπη μου μετὰ πάντων ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (16, 21-24). Στην Α' Κορ. επίσης ο Π. χρησιμοποιεῖ άγνωστα εν πολλοῖς λόγια του Κυρίου: απαγόρευση του διαζυγίου (7, 10), κανόνας ιεραποστολής (9, 14· πρβλ. Μτ. 10, 10), ιδρυτικά λόγια της θείας Ευχαριστίας (11, 24). Έχουμε επίσης υπαινιγμούς σε σοφιολογικά γνωμικά του Ιησού (πρβλ. *ἀλλὰ καθὼς γέγραπται, «ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἠτόίμασεν ὁ Θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν»* 2, 9· πρβλ. *Ευαγ. Θωμά* 17).

θα επιχειρήσουμε να επισημάνουμε στοιχεία, τα οποία και θεωρητικά και πρακτικά θα μπορούσαν να βοηθήσουν σε μία αρτιότερη ερμηνευτική προσέγγιση των *Προς Κορινθίους* Επιστολών στον ελληνόφωνο χώρο.

### **A. Η (μη) διαδραστικότητα Ερευνητών διαφορετικών Ειδικοτήτων στην Ερμηνεία των *Προς Κορινθίους* Επιστολών**

Για τις *Προς Κορινθίους* επιστολές, στη νεότερη βιβλική Έρευνα έχουν δημοσιευθεί διεθνώς αναγνωρισμένες μελέτες από Έλληνες επιστήμονες στους τομείς της Αρχαιολογίας, της Παπυρολογίας και βεβαίως της βιβλικής Ερμηνευτικής. Το εκπληκτικό είναι ότι μεταξύ τους, ενώ ο ελληνικός ερευνητικός χώρος είναι περιορισμένος (συγκριτικά με τον αγγλοσαξωνικό και τον γερμανόφωνο), οι μελέτες και οι συγγραφείς τους δεν αλληλεπιδρούν γόνιμα και δημιουργικά.

Προσκομίζω το εξής ενδεικτικό παράδειγμα: Σχετικά πρόσφατα κυκλοφορήθηκε από έναν δόκιμο αρχαιολόγο Πόνημα με τίτλο: Σ. Κουρσούμης (Αρχαιολόγος), *Ο Απόστολος Παύλος στη Ρωμαϊκή Κόρινθο: Εθνικοί, Ιουδαίοι και Χριστιανοί στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία*. Αθήνα: Φοίνικας 2015. Ο συγκεκριμένος αρχαιολόγος, ο οποίος το 2021 ολοκλήρωσε και τη διατριβή του για την Κόρινθο των τεσσάρων πρώτων αιώνων μ.Χ.<sup>263</sup>, συνεργάστηκε επί χρόνια με το Αμερικανικό Ινστιτούτο και ειδικότερα τον Καθηγητή Σάντερς, τον διευθυντή των αρχαιολογικών ανασκαφών στο συγκεκριμένο πεδίο. Στη βιβλιογραφία του, το έργο δεν έχει υπόψη το πολύ σημαντικό Συνέδριο του 2007 για τις *Προς Κορινθίους* Επιστολές, όπου συμμετείχαν οι παγκοσμίως διαπρεπέστεροι βιβλικοί Ερμηνευτές αλλά και Έλληνες Πατρολόγοι. Τα ογκώδη Πρακτικά του εκδόθηκαν από γνωστό Κορίνθιο θεολόγο εκδότη, με τίτλο: *Απ. Παύλος και Κόρινθος. 1950 Έτη από την Άφιξή του*. Πρακτικά Α΄ Παγκόσμιου Συνεδρίου, Κόρινθος 2007. Αθήνα: Ψυχογιός 2009 (επιμ. Σ. Δεσπότη Χρ. Καρακόλη, Κ. Μπελέζο). Σημειωτέον ότι το συγκεκριμένο Συνέδριο διοργανώθηκε με εξαιρετική φροντίδα από τον αείμνηστο Καθηγητή Στυλιανό Παπαδόπουλο, ο οποίος ήταν επίσης Κορίνθιος, όπως και μια σειρά Καθηγητών της Θεολογικής Σχολής Αθηνών (Ν. Παπαδόπουλος, Η. Οικονόμου, Βλ. Φειδάς, Α. Βουρλής), αποφοίτων της Εκκλησιαστικής Σχολής της Κορίνθου, η οποία άνθισε όταν επίσκοπος της τοπικής Εκκλησίας ήταν ο λόγιος κυρός Μητροπολίτης Κορίνθου, Σικυώνος, Ζεμενού, Ταρσού και Πολυφέγγους Παντελεήμων Καρανικόλας (Κρανίδι Ερμιονίδας, 1919 - Σιγρί Μονή Λειμώνος

<sup>263</sup> Η αυτοκρατορική Ταυτότητα της Κορίνθου ως ρωμαϊκής αποικίας, από τον 1ο αιώνα π.Χ. έως τον 4ο αιώνα μ.Χ. Πανεπιστήμιο Κρήτης 2021.

Λέσβου, 2006). Εκτός των Πρακτικών του Διεθνούς Συνεδρίου, ο Σ. Κουρσούμης<sup>264</sup>, δεν έχει υπόψη του τις πρωτότυπες επισημάνσεις αρχαιολογικού ενδιαφέροντος από τον Καθηγητή της Κ.Δ. στο Σικάγο Ι. Φωτόπουλο, ο οποίος κατάγεται από την περιοχή της Κορίνθου. Τα έργα του Φωτοπούλου έχουν μεταφραστεί στην ελληνική από τον Καθηγητή Μ. Γκουτσιούδη, ο οποίος με τη σειρά του έχει δημοσιεύσει «Μελέτες με τη Συνδρομή της Αρχαιολογίας» με πολύ ενδιαφέρουσες συμβολές στην μελέτη θεμάτων των *Προς Κορινθίους*<sup>265</sup>.

Οι βιβλικοί ερμηνευτές από την άλλη πλευρά δεν φαίνεται να αλληλεπιδρούν επαρκώς με τα έργα του διακεκριμένου παγκοσμίως Καθηγητού Παπυρολογίας Αμφιλοχίου Παπαθωμά, του οποίου η ακαδημαϊκή καριέρα ξεκίνησε στη Βιέννη, με την συγγραφή του πολύ ενδιαφέροντος, καινοτόμου για την εποχή του, Υπομνήματος στην Α' Κορ. επί τη βάση των μαρτυριών, τις οποίες μας προσφέρουν οι πάπυροι: 1 Korinther, Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 2, Göttingen 2006 (σε συνεργασία με τους P. Arzt Grabner, R. E. Kritzer, F. Winter). Ακολούθησε δεύτερο έργο με εκείνον ως μοναδικό συγγραφέα: Juristische Begriffe im ersten Korintherbrief des Paulus. Eine semantisch - lexikalische Untersuchung auf der Basis der zeitgenössischen griechischen Papyri (= *Νομικοί όροι στην Πρώτη προς Κορινθίους επιστολή του Παύλου. Σημασιολογική -λεξικολογική μελέτη βασισμένη σε ελληνικούς παπύρους της Εποχής*), Tyche. Supplementband 7, Wien 2009 (σσ. XII + 241)<sup>266</sup>.

Γενικότερα για τα αυτοκρατορικά Χρόνια και τις ρωμαϊκές επιρροές στον ελλαδικό χώρο, η ελληνική Έρευνα διαθέτει την «πολυτέλεια» να διαθέτει δύο ερευνητές με παγκόσμια εμβέλεια: (1) τον Άγγελο Χανιώτη και (2) τον Κ. Μπουραζέλη, αμφότεροι μέλη της Ακαδημίας Αθηνών<sup>267</sup>. Σε

<sup>264</sup> Επιπλέον πρόσφατα στο πεδίο της Αρχαιολογίας κυκλοφορήθηκε συλλογικός Τόμος γενικά για την Αχαΐα του 2<sup>ου</sup> όμως αι. μ.Χ. από την Άννα Κουρεμένου.

<sup>265</sup> Ο τελευταίος Καθηγητής (Μ. Γκουτσιούδης) είναι «μαθητής» του Π. Βασιλειάδη, ο οποίος επέβλεψε μία διατριβή για την ευχαριστιακή περικοπή της Α' Κορινθίους, με διεθνή επιδραστικότητα: Δημήτριος Κ. Πασσάκος, Ευχαριστία και Ιεραποστολή. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1997. Ο ίδιος ο Καθηγητής έχει συγγράψει μονογραφία για τα κεφ. 8-10 της Β' Κορινθίους, επιστολή η οποία είναι γενικά στην Ερμηνευτική «υποτιμημένη» έναντι της πρώτης (επιστολής).

<https://www.academia.edu/1906494/%CE%97%CE%9F%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CE%B3%CE%B5%CE%BD%CE%B5%CE%B9%CE%B1%CE%BA%CE%AE%CE%96%CF%89%CE%AE%CE%BA%CE%B1%CE%B9%CE%BF%CE%B9%CE%91%CF%81%CF%87%CE%B1%CE%B9%CF%8C%CF%84%CE%B7%CF%84%CE%B5%CF%82%CF%84%CE%B7%CF%82%CE%95%CF%80%CE%BF%CF%87%CE%AE%CF%82%CF%84%CE%BF%CF%85%CE%B1%CF%80.%CE%A0%CE%B1%CF%8D%CE%BB%CE%BF%CF%85> FAMILY LIFE AND THE ANTIQUITIES OF SAINT PAUL'S ERA

<sup>266</sup> Ο ίδιος και η Βυζαντινολόγος Θ. Αντωνοπούλου έχουν εκδώσει συλλογές αρχαίων τεκμηρίων, πολύ χρήσιμες για θέματα των Προς Κορινθίους, τις οποίες παραθέτω στη Βιβλιογραφία του παρόντος.

<sup>267</sup> Βλ. και Ά. Χανιώτη, *Η Εποχή των Κατακτήσεων*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2021. Κ., Μπουραζέλης, *Οι Τρόφιμοι της Λύκαινας*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης 2017.

αυτούς προσθέτω και (3) τον Κ. Βλασσόπουλο. Μάλιστα και οι τρεις, εκτός από την πλούσια επιστημονική βιβλιογραφία τους (την οποία παραθέτω στο τέλος), έχουν επιχειρήσει να προσφέρουν τη γνώση σε ένα ευρύτερο κοινό. Ο πρώτος αναπτύσσει στην πλατφόρμα ΜΑΘΗΣΙΣ του Πανεπιστημίου Κρήτης πολύ ενδιαφέροντα Μαθήματα αναφορικά με τα αυτοκρατορικά (= «μακρά ελληνιστικά») χρόνια, ενώ ο δεύτερος (επικαφαλής μιας ομάδος διακεκριμένων ερευνητών) ανέπτυξε μια σειρά μαθημάτων στη σειρά του ραδιοφώνου ΣΚΑΙ *Γνωρίζοντας την ιστορία μας: από το Big Bang προς την ιστορία της Ευρώπης*<sup>268</sup>. Και ο Κ. Βλασσόπουλος συνεπιμελείται το έργο: «Ζωή μου Όλη. Καθημερινές Ιστορίες Δούλων» στη σειρά «Διάλογος με την Αρχαιότητα» υπό τη διεύθυνση τού γνωστού για τις κοινωνιολογικές μελέτες στον Πρωτοχριστιανισμό Δημ. Κυρτάτα. Στο σημείο αυτό να προσθέσω και το γεγονός ότι το πρώτο Υπόμνημα με Τεχνητή Νοημοσύνη αφορά σε στίχο της Β' Κορινθίους (2, 14): Christoph Heilig, An AI-Generated Exegesis of 2 Cor 2:14<sup>269</sup>. Ήδη ο συγκεκριμένος ερευνητής είχε δημοσιεύσει μονογραφία με θέμα: Paul's Triumph: Reassessing 2 Corinthians 2:14 in Its Literary and Historical Context (Peeters 2017). Ο συγκεκριμένος προσεγγίζει τον Παύλο όχι μόνον ως ρήτορα, αλλά και ως αφηγητή, ο οποίος ασκεί κριτική στην αυτοκρατορική πολιτική προπαγάνδα, που ανθούσε σε μια πόλη – «κόμβο» όπως ήταν η Κόρινθος.

Εκτός από την έλλειψη αλληλόδρασης των εκπροσώπων των διαφόρων γνωστικών αντικειμένων στην Ελλάδα, κατά την μελέτη ιδίως των επιστολών *Προς Κορινθίους*, πρέπει να ληφθούν και τα παρακάτω «σημεία», αν θέλει κάποιος πραγματικά να συλλάβει – «μεταλάβει» το αληθινό μήνυμά τους με τρόπο μη αποσπασματικό.

## **Β. Χωρία με Λόγια – «Σλόγκαν» των Κορίνθιων**

Ένα «ερμηνευτικό πρόβλημα», το οποίο αντιμετωπίζει ο «αναγνώστης» της Α' Κορινθίους έγκειται στο γεγονός ότι οφείλει να ξεχωρίσει ποιες είναι οι θέσεις των Κορίνθιων, τις οποίες πληροφορήθηκε ο Π., όντας πλέον στην πόλη της Αρτέμιδας (την Έφεσο) από τους ανθρώπους της Χλόης, και ποιες είναι οι απόψεις - θέσεις του ίδιου του αποστόλου των εθνών. Σημειωτέον ότι στον πάπυρο ή την περγαμηνή οι γραμματείς έγραφαν σε μεγαλογράμματη γραφή χωρίς κενά και χωρίς σημεία στίξης και άρα και εισαγωγικά. Συνεπώς οπτικά δεν ξεχώριζαν άμεσα οι απόψεις κάποιων άλλων από εκείνες του συγγραφέα. Στο κρίσιμο ερώτημα «πώς αποφασίζουμε για το

<sup>268</sup> <https://www.skairadio.gr/apo-to-big-bang-pros-tin-istoria-tis-eyropis/episode-2021-03-07>

<sup>269</sup> [https://www.academia.edu/116460959/An\\_AI\\_Generated\\_Exegesis\\_of\\_2\\_Cor\\_2\\_14](https://www.academia.edu/116460959/An_AI_Generated_Exegesis_of_2_Cor_2_14)

πότε και πώς μνημονεύονται οι απόψεις άλλων εκτός τού Π., η Η. Lucy Perriatt συνοπτικά στο *1 Corinthians. Session Notes*<sup>270</sup> απαντά ως εξής:

1. Μας το αναφέρει άμεσα στο περιεχόμενο.

2. Μας το υπαινίσσεται η διατύπωση του Κειμένου: Ενίοτε ο Παύλος όταν παραθέτει υλικό, χρησιμοποιεί εκφράσεις όπως «διότι είναι γραμμένο» (Γαλ. 3, 10) ή «σας παρέδωσα ό,τι παρέλαβα» (Α' Κορ. 15, 3) ή «πιστός ο λόγος» (Α' Τιμ. 3, 1). Ειδικότερα στην Α' Κορ. τα ερωτήματα των παραληπτών εκτίθενται με την φράση: «περί δε» (π.χ. 8, 1-2).

3. Υπάρχουν, όμως, και περιπτώσεις, όπου ο αποστολέας καταχωρεί έμμεσα τις απόψεις των παραληπτών, ώστε κατόπιν να τις αναιρέσει.

Στον παρακάτω Πίνακα καταγράψω ποια χωρία της Α' Κορ. έχουν στην Έρευνα θεωρηθεί ως απόψεις των παραληπτών, τις οποίες ο Π. επιχειρεί με την επιστολή να διορθώσει, ασκώντας οξεία ή ήπια κριτική:

Α' Κορινθίους : <b>Ισχυρισμοί Κορίνθιων</b>	Χωρία : <b>Απάντηση Παύλου</b>	Σχόλια
<p><b>Πάντα μοι ἔξεστιν· πάντα μοι ἔξεστιν!</b></p>	<p><i>ἀλλ' οὐ πάντα συμ- φέρει</i></p> <p><i>ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξου- σιασθήσομαι ὑπό τι- νος." (Α' Κορ. 6, 12)</i></p>	<p><i>Οι «ισχυροί» της Κορίνθου με τον τρόπο αυτό διαστρέβλωναν την ελευθερία που απέκτησαν «εν Χριστώ». Η φράση χρησιμοποιείται στα κεφ. 6 και 10 για να περιγράψει την ελευθεριότητα στις σεξουαλικές σχέσεις και τη βρώση ειδωλοθύτων («ιεροθύτων»), δύο κατεξοχήν «ταυτοτικά στοιχεία», τα οποία διαχωρίζουν Ιουδαίους και Εθνικούς.</i></p>

<sup>270</sup> Bible Project Classroom <https://s3-us-west-2.amazonaws.com/tbp-web/media/1%20Corinthians/1%20Corinthians%20Session%20Notes.pdf>

<p>7, 1: <i>Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε, καλὸν ἀνθρώπων γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι.</i></p>		<p>Ο Γ. Πατρώνος και ἄλλοι ισχυρίζονται ὅτι οἱ Κορίνθιοι θεωροῦσαν ὅτι εἶναι καλὸ να ἀπέχουν ἀπὸ τις σεξουαλικές σχέσεις, ἰδίως στους μικτοὺς γάμους, καθὼς «μεταδίδουν μολυσμὸ».</p>
<p>8, 4: <i>Περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων, οἶδαμεν ὅτι οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἶς.</i></p> <p><sup>5</sup> <i>καὶ γὰρ εἶπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς,</i></p>	<p><i>Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων,</i></p> <p><i>οἶδαμεν ὅτι πάντες γινώσκουσιν ἔχομεν. ἢ γινώσκουσιν φυσιοῖ, ἢ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ.</i></p> <p><sup>2</sup> <i>εἴ τις δοκεῖ ἐγνωκέναι τι, οὐπω ἔγνω καθὼς δεῖ γινῶναι.</i></p> <p><sup>3</sup> <i>εἰ δὲ τῆς ἀγαπᾶ τὸν Θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ. [...]</i></p> <p><sup>7</sup> <i>Ἄλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἢ γινώσκουσιν· τινὲς δὲ τῆ συνηθεία ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν, καὶ ἢ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενῆς οὖσα μολύνεται.</i></p>	<p>Ο Ι. Φωτόπουλος στη διατριβή του σημειώνει ὅτι οἱ «ισχυροί» τῆς Κορίνθου θεωροῦσαν ὅτι με τον ισχυρισμὸ, ο οποίος διακρίνεται στην πρώτη στήλη με ἔντονη γραφή, πλέον δεν ἔχουν κώλυμα να τρώνε «ιερόθυτα» κι ἔτσι να συμμετέχουν και στην κοινωνικοοικονομικὴ ζωὴ τῆς πόλης. Κι αὐτὸ συμβαίνει ἐνεκα τῆς Γνώσης, που ἀπέκτησαν και διακηρύσσεται με την Ομολογία Πίστεως (το ἐκχριστιανισμένο Σεμὰ) «εἰς Θεὸς – εἰς Κύριος».</p>

<p><b>ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί,</b></p> <p><b><sup>6</sup> ἀλλ' ἡμῖν εἷς Θεὸς ὁ Πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν,</b></p> <p><b>καὶ εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.</b></p>	<p><sup>8</sup> βρωμα δὲ ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ· οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα, οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν.</p> <p><sup>9</sup> βλέπετε δὲ μή πως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν. (8,1-9)</p>	
<p><b>10, 29-33:</b></p> <p><sup>29</sup>συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑτέρου· <b>ἵνατί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως;</b> <sup>30</sup> εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι</p>	<p><sup>31</sup> Εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε.</p> <p><sup>32</sup> ἀπρόσκοποι καὶ Ἰουδαίους γίνεσθε καὶ Ἕλλησιν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ,</p> <p><sup>33</sup> καθὼς καὶ ἐγὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω μὴ ζητῶν τὸ ἑμαυτοῦ</p>	<p>Το ερώτημα ἐν προκειμένῳ εἶναι σαφές: Γιατί πρέπει νὰ λαμβάνω ὑπόψη τὴν συνείδηση τοῦ ἄλλου κατὰ τὴν ἀσκηση τῆς ἀτομικῆς μου «ἐλευθερίας»;</p>

<p>ὑπὲρ οὗ ἔγώ εὐχαριστῶ;</p>	<p>σύμφορον ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσιν.</p>	
<p><b>14, 33β-36:</b> <sup>33</sup>οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ Θεὸς ἀλλὰ εἰρήνης</p> <p><b>[Ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων]</b></p> <p>Σχόλιο: Αυτό το ημιστίχιο δεν εἶναι σαφές εἰάν ἀνήκει στον στ. 33 ἢ στον στ. 34.</p> <p><sup>34</sup> αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλη- σίαις σιγάτωσαν·</p>	<p><sup>36</sup> ἢ ἀφ' ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐξῆλθεν, ἢ εἰς ὑμᾶς μόνους κατήνησεν;</p> <p><sup>37</sup> Εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευ- ματικός, ἐπιγινωσκέτω ἅ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή·</p> <p><sup>38</sup> εἰ δέ της ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται.</p> <p><sup>39</sup> Ὡστε, ἀδελφοί [μου], ζηλοῦτε τὸ προ- φητεύειν καὶ τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε γλώσσαις·</p>	<p>Σχετικά με την απαγόρευση του Π. στις γυναῖκες να ομιλοῦν δημόσια κατὰ τη Σύναξη, βλ. κα- τωτέρω.</p>

<p><b>οὐ γὰρ ἐπι- τρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλὰ ὑποτασέσθω- σαν, καθὼς καὶ ὁ Νόμος λέγει.</b></p> <p><b><sup>35</sup> εἰ δέ τι μα- θεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερω- τάτωσαν·</b></p> <p><b>Αἰσχρὸν γάρ ἐστὶν γυναικὶ λα- λεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ.</b></p>	<p><sup>40</sup> πάντα δὲ εὐσχη- μόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω.</p>	
<p><b>Β' Κορ. 5, 6-7:</b></p> <p><b><sup>6</sup> Θαρροῦντες οὖν πάντοτε καὶ εἰδότες ὅτι ἐνδη- μοῦντες ἐν τῷ σώματι</b></p>		

<p><b>έκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ Κυρίου·</b></p> <p><sup>7</sup> διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους·</p>		
---	--	--

Από τις ανωτέρω περικοπές, οι πλέον συζητημένοι στην Έρευνα σίχοι είναι οι 14, 33β-36. Εκεί ο Π. επιβάλλει στις γυναίκες σιωπή στη λατρεία, ενώ στα προηγούμενα Κεφάλαια επιτρέπει σε αυτές να προφητεύουν, αλλά με κάλυμμα. Στο παρελθόν, αυτοί οι σίχοι χρησιμοποιήθηκαν για να υποστηρίξουν τη φίμωση των γυναικών στην Εκκλησία. Υπάρχουν διάφορες αναγνώσεις αυτών των εδαφίων για τις γυναίκες:

1. Η ανάγνωση της παραίνεσης κυριολεκτικά ως «εντολή υποταγής» (A subordinationist reading).
2. Η ανάγνωση, η οποία λαμβάνει υπόψη το «πολιτιστικό πλαίσιο» (A cultural reading).
3. Η παρεμβολή (interpolation).
4. Η διαφωνία με τους Κορινθίους.<sup>271</sup>

<sup>271</sup> Η συζήτηση βρίσκεται στο <https://s3-us-west-2.amazonaws.com/tbp-web/media/1%20Corinthians/1%20Corinthians%20Session%20Notes.pdf> σελ. 22. MacGregor, Kirk (2018). Priscilla Papers. <https://www.cbeinternational.org/resource/article/priscilla-papers-academic-journal/1-corinthians-1433b-38-pauline-quotation> Κι η απάντηση του Payne, Philip B. (2019). "Is 1 Corinthians 14:34-35 a Marginal Comment or a Quotation? A Response to Kirk MacGregor," Priscilla Papers. <https://www.cbeinternational.org/resource/article/priscilla-papers-academic-journal/1-corinthians-1434-35-marginal-comment-or> Στο Bible Project όπου έχουμε σειρά μαθημάτων - lessons για την Α΄Κορινθίους <https://bibleproject.com/downloads/all/> έχουν ανεβάσει σημειώσεις όπου συστηματοποιούν κάποια σημεία, όπως το πού ο Παύλος επιδεικνύει χαρακτηριστικά γυναικας – μάνας και άρα συναισθηματική νοημοσύνη (empathy).

Όσοι ισχυρίζονται το (3), επικεντρώνουν τη συζήτηση σε ένα μικρό σύμβολο στον γνωστό Βατικανό Κώδικα. Αυτό (το σύμβολο) ονομάζεται «δι+στιγμή – οβελός» (distigme-obelos)<sup>272</sup>. Πρόκειται για δύο τελείες και μια μπάρα. Μπορεί να σημαίνει ότι αυτό το κείμενο είναι μια παραλλαγή και έτσι υπάρχουν εκείνοι που ισχυρίζονται ότι ο γραμματέας γνώριζε ότι αυτό ήταν «παρεμβολή». Το (4) ισχυρίζεται ο Kirk MacGregor (2018) «1 Corinthians 14:33b-38 as a Pauline Quotation-Refutation Device» (Α΄ Κορινθίους 14:33β-38 ως τεχνική Παράθεσης - Αναίρεσης του Παύλου). Θεωρεί ότι ο Π. παραθέτει την άποψη των Κορινθίων και κατόπιν την αποδομεί. Αναλυτικότερα:

Θέση Κορινθίων: «<sup>33α</sup>Διότι ο Θεός δεν είναι αταξίας αλλά ειρήνης. <sup>33β</sup>Όπως («ως») σε όλες τις συνελεύσεις των αγίων, <sup>34</sup>οι γυναίκες πρέπει να σιωπούν στις συνελεύσεις. Διότι σε αυτές δεν επιτρέπεται να μιλούν, αλλά πρέπει να είναι υποταγμένες, όπως ακριβώς ορίζει ο Νόμος. <sup>35</sup>Αλλά αν θέλουν να μάθουν κάτι, ας ρωτήσουν τους συζύγους τους στο σπίτι, διότι είναι ντροπή για τις γυναίκες να μιλάνε σε μια συνέλευση.

Απάντηση Παύλου: <sup>36</sup>Η<sup>273</sup> ο λόγος του Θεού προήλθε από εσάς (υμάς, πληθ.), ή μόνο σε εσάς τους άνδρες («υμάς μόνους: αρσ. πληθ.) ήρθε; <sup>37</sup> Αν κάποιος φαίνεται να είναι προφήτης ή πνευματικός, ας αναγνωρίσει ότι αυτό που σας γράφω (πληθ.) είναι εντολή του Κυρίου. <sup>38</sup> Αλλά αν κάποιος το αγνοεί αυτό, ας αγνοηθεί αυτός».

Κάποιοι άλλοι ερευνητές<sup>274</sup> υποστηρίζουν ότι αυτή είναι μια εντολή με βάση τα συμφραζόμενα για κάποιες συγκεκριμένες αγενείς (λίαν ομιλητικές) παντρεμένες γυναίκες και δεν ισχύει για όλες τις γυναίκες στις εκκλησίες του Π.. Υποστηρίζουν ότι οι παντρεμένες γυναίκες αντί να ακούνε, διακόπτουν τον Ομιλητή κατά τη διάρκεια της Σύναξης. Επομένως θα πρέπει να είναι ήσυχες και να ρωτούν τους συζύγους τους στο σπίτι. Βεβαίως ο Π. χρησιμοποιεί τον όρο «να μαθαίνεις» στο

<sup>272</sup> Βλ. Payne PB. Vaticanus Distigme-obelos Symbols Marking Added Text, Including 1 Corinthians 14.34–5. *New Testament Studies*. 2017;63(4):604-625. doi:10.1017/S0028688517000121

<sup>273</sup> "Paul introduces both rhetorical questions in v. 36 with  $\bar{\epsilon}$ , which he did six times elsewhere in 1 Corinthians to argue against the Corinthians' position (1:13; 6:16; 9:6, 8, 10; 11:22) and five times to argue against a Corinthian deed (6:2; 9, 19; 10:22; 11:13)."

<sup>274</sup> Κωνσταντίνου Ί. Μπελέζου, «Προσευχόμεναι» καί «προφητεύουσαι» στην έκκλησιαστική κοινωνία τῆς Κορίνθου: Ρητορικο-«θεολογική» ἐρμηνευτική θεώρηση τοῦ Α΄ Κορ. 11,3-16 (Συμβολή στήν ἔρευνα γιά τή θέση τῶν γυναικῶν μέ βάση τίς ἐπιστολές τοῦ ἀποστόλου τῶν Ἑθνῶν). *Απ. Παύλος και Κόρινθος. 1950 Ἔτη ἀπό τὴν Ἀφιξή του*. Πρακτικά Α΄ Παγκόσμιου Συνεδρίου, Κόρινθος 2007. Αθήνα: Ψυχογιός 2009 (σε συνεργασία με τους Χρ. Καρακόλη, Κ. Μπελέζο), Τόμος Β΄. 319-351. Βλ. και στον Τόμο Α΄. 419-442: Κωνσταντίνου Ν. Γιοκαρίνη, Δρ.Θ. Επιδράσεις των Προς Κορινθίους Επιστολών του Παύλου για την θέση και τον ρόλο της Γυναίκας στην Σύγχρονη Εκκλησία. Βλ. επίσης Κ. Μπελέζου, «Γυναίκες και δικαίωμα λόγου στην πρωτοχριστιανική κοινωνία της Κορίνθου. Ερμηνεία της περί Σιγῆς των γυναικῶν Παύλειας Προτροπῆς και δικαίωμα λόγου στην πρωτοχριστιανική κοινωνία (Α΄ Κορ. 14,34)», Πρακτικά Γ΄ Παγκορινθιακού Συνεδρίου του Ἰδρύματος Κορινθιακῶν Μελετῶν, Ἰδρυμα Κορινθιακῶν Μελετῶν, 2009, σ. 227 - 234.

εδάφιο 35, γεγονός το οποίο σημαίνει ότι προτρέπει τις γυναίκες σε μάθηση και δεν τις αποκλείει από αυτήν, όπως συνέβαινε σε κάποιους πατριαρχικούς κύκλους.

### Γ. Παύλος και Ειρωνεία – Σαρκασμός

Προκειμένου να ερμηνεύσουμε σωστά τον Π., πρέπει να λάβουμε υπόψη ότι ο απόστολος των Εθνών σε συγκεκριμένα σημεία χρησιμοποιεί είτε την ειρωνεία («ήμεϊς μωροὶ διὰ Χριστόν, ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι ἐν Χριστῷ»· Α΄ Κορ. 4, 10) είτε τον σαρκασμό, όπως αποδεικνύει και η σημαντική μελέτη: M. Pawlak, *Sarcasm in Paul's Letters* (SNTSMS Cambridge University Press 2022). Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα στη Β΄ Κορινθίου (κεφ. 11-13). Εκεί, αντί ο Π. να κομπάζει για τις πτήσεις («αναβάσεις») του στον τρίτο Ουρανό και τα αποκαλυπτικά του Οράματα (όπως έκαναν οι πολέμοί του), αυτοσαρκάζεται και παραλληλίζει τον εαυτό του με έναν δραπέτη Φυγά. Σημειώνει ο N.T. Wright<sup>275</sup>:

Για να κατανοήσουμε πώς λειτουργεί η περικοπή Β΄ Κορ. 11 και να αποκτήσουμε μια νέα και οξυδερκή επίγνωση για το πώς φαίνεται να έχουν δουλέψει το μυαλό και η φαντασία του Παύλου, πρέπει να μεταφερθούμε στον κόσμο μιας ρωμαϊκής αποικίας όπως η Κόρινθος. Ρωμαίοι αξιωματούχοι, τόσο στην Αιώνια Πόλη όσο και στις επαρχίες, ήταν αναμενόμενο να πανηγυρίζουν τα κατορθώματά τους. Καθώς προσδοκούσαν το τέλος της θητείας τους, ελπίζανε να χαράξουν σε πέτρα ή σε μάρμαρο, τον κατάλογο των επιτευγμάτων τους, τα έργα τους στο δημόσιο χώρο. Αυτό έκανε ήδη ο Αύγουστος, χαράσσοντας θεαματικά τον κατάλογο των επιτευγμάτων του με τεράστια γράμματα σε μνημεία τριγύρω σε όλη την αυτοκρατορία. Το ρωμαϊκό ισοδύναμο ενός βιογραφικού σημειώματος (θυμηθείτε ότι οι Κορίνθιοι ήθελαν νέες συστατικές επιστολές για τον Παύλο) ονομαζόταν «cursus honorum», «κούρσα των τιμών». Εκεί θα αναφέρατε τον καιρό που υπηρετήσατε ως Κοιαιστόρας (Quaestor), την προαγωγή σας σε Πραίτορα. Θα σημειώνατε την εποχή που είχατε την ευθύνη των έργων ύδρευσης της πόλης ή την ανάληψη άλλων σημαντικών πολιτικών ρόλων. Στη συνέχεια, εάν ήσασταν τυχεροί, θα σημειώνατε το έτος κατά το οποίο υπηρετήσατε ως Ύπατος (Consul). Αυτό παρέμεινε, για τους περισσότερους, το αποκορύφωμα μιας πολιτικής καριέρας, ακόμη την περίοδο της αυτοκρατορίας, όταν όλοι γνώριζαν ότι οι Ύπατοι καταλάμβαναν τη δεύτερη

<sup>275</sup> Απόστολος Παύλος: Η Ζωή και το Έργο. Μπφρ Σ. Δεσπότη σε συνεργασία με Ι. Γρηγοράκη. Αθήνα: Ουρανός 2019, 385-6. Στηρίζεται στο άρθρο με τον εμφατικό τίτλο: J.M.Horner, *Leading Like a Fool: an evaluation of Paul's foolishness in 2 Corinthians 11:16-12:13*. *Perichoresis* 16 (3), 29-43, 2018. Βλ. και Isaac Soon, *A Disabled Apostle Disability and New Testament Studies: Reflections, Trajectories, and Possibilities*. *Journal of Disability & Religion* 25 (4), 374-387.

θέση μετά τον ίδιο τον αυτοκράτορα. Μετά θα σημειώσατε την υπηρεσία σας ως Ανθυπάτου (proconsul), όταν διοικούσατε μια Επαρχία. Επιπλέον, θα αναφέρατε την καριέρα σας στο στρατό. Ένας κατάλογος με τις μάχες που αγωνισθήκατε, τις πληγές, και τις διακρίσεις που αποκομίσατε. Για έναν στρατιώτη υπήρχε μια ιδιαίτερη τιμή: εάν πολιορκούσατε μια πόλη, στο τέλος θα τοποθετούσατε σκάλες για να αναρριχηθείτε στα τείχη. Επειδή αυτό ήταν ένα από τα πιο επικίνδυνα, πραγματικά τρελά, πράγματα, που θα μπορούσατε να επιχειρήσετε, το πρώτο πρόσωπο που θα ανέβαινε στα τείχη για επίθεση (πάντα υποθέτοντας ότι επέζησε) θα μπορούσε να διεκδικήσει ως βραβείο του το πολυπόθητο Corona Muralis, την Κορόνα του Τείχους. Όμως, με πολλές σκάλες να ανεβαίνουν ταυτόχρονα, ήταν δύσκολο να υπάρξει βεβαιότητα για το ποιος το επιχείρησε πρώτος. Επομένως, θα πρέπει να διεκδικήσετε αυτό το βραβείο με όρκο. Ήταν το ισοδύναμο του βρετανικού Σταυρού της βασίλισσας Βικτώριας. Η υψηλότερη τιμή που μπορούσε να επιτύχει ένας στρατιώτης. Αυτό είναι το είδος του προσώπου που οι Κορίνθιοι ήταν διατεθειμένοι να αναζητήσουν. Θα ήταν ευχαριστημένοι με την κουλτούρα της «χριστιανικής διασημότητας» που απαντά σε ορισμένα μέρη της σημερινής δυτικής Εκκλησίας. Αυτό ήταν το προφίλ που ήλπιζαν να μοιάζει ο Παύλος και αυτός είναι ο λόγος που ντρέπονταν τόσο για την ευτελή παρουσία του, όσο και για τον αδέξιο τρόπο της ομιλίας του, τον αμβλύ και άμεσο τρόπο διδασκαλίας του. Αυτό λέει πολλά για τον Παύλο ως άνθρωπο, για το πού ακριβώς αναφέρεται η Β' Κορινθίους, για το πού αναφέρεται το Ευαγγέλιο (όπως θα έλεγε ο ίδιος): η κορύφωση της επιστολής είναι μια λαμπρή παρωδία όλου αυτού του κόσμου της αυτοκρατορικής λατρείας, των επιτευγμάτων, τού να σκαρφαλώσεις πρώτος πάνω στο τείχος και οτιδήποτε άλλο.

Καυχάται για όλα τα λάθος πράγματα! Αφού τους προειδοποίησε ότι πρόκειται να μιλήσει σαν απολύτως ανόητος, ξεκινάει: *Διάκονοι του Χριστού είναι; Ομιλώ σαν παράφρων, περισσότερο είμαι εγώ! Με κόπους περισσότερο, με κτυπήματα υπερβολικά, με φυλακίσεις περισσότερο, με κινδύνους θανάτου πολλές φορές. Από τους Ιουδαίους πέντε φορές μαστιγώθηκα με "τεσσαράκοντα παρά μία" μαστιγώσεις, τρεις φορές ραβδίσηκα, μια φορά λιθβολήθηκα, τρεις φορές ναυάγησα, ένα ημερονύκτιο πάλευα στο πέλαγος. Με οδοιπορίες πολλές φορές, με κινδύνους από ποταμούς, με κινδύνους από ληστές, με κινδύνους από το γένος μου, με κινδύνους από τους εθνικούς με κινδύνους στην πόλη, με κινδύνους στις ερημιές με κινδύνους στη θάλασσα, με κινδύνους από ψευδαδέλφους. Με κόπο και με μόχθο, με στέρηση του ύπνου πολλές φορές, με πείνα και με δίψα, με στέρηση του φαγητού πολλές φορές με ψύχος και με έλλειψη επαρκών ρούχων. Εκτός από τα εξωτερικά, είναι ή καθημερινή πίεση της ψυχής μου, η αγωνία για όλες τις Εκκλησίες. Ποιος ασθενεί πνευματικώς και δεν ασθενώ μαζί του και εγώ; Ποιος πέφτει πνευματικώς και δεν καίγομαι εγώ*

από τη θλίψη; Εάν πρέπει να καυχώμαι, θα καυχηθώ για τα παθήματά μου. Ο Θεός και Πατέρας του Κυρίου μας Ιησού Χριστού, ο δοξασμένος στους αιώνες γνωρίζει, ότι δεν ψεύδομαι. Στη Δαμασκό ο διοικητής και εκπρόσωπος του βασιλέως Αρέθα φρουρούσε την πόλη των Δαμασκητών, θέλοντας να με συλλαβή. Και από κάποιο παράθυρο με κατέβασαν από το τείχος μέσα σ' ένα καλάθι και ξέφυγα τα χέρια του. (Β' Κορινθίους 11, 23-33).

Έτσι, αυτή είναι η κατάσταση των πραγμάτων. Εδώ είναι ο κατάλογος των "επιτευγμάτων" μου, λέει. Εδώ είναι το βιογραφικό μου, η δουλειά μου ως απόστολου! Και, ως το αποκορύφωμα όλων αυτών, δηλώνω με όρκο ότι όταν τα πράγματα έγιναν σκούρα, ήμουν ο πρώτος πίσω από το τείχος που λιποτάκτησε. Πρέπει να ελπίσουμε ότι η μεγάλη πλειοψηφία στην Κόρινθο, ακούγοντας αυτό το σημείο της επιστολής, το λιγότερο που έκανε ήταν να χαμογελάσει. Εδώ επιστρατεύεται ένα μεγαλοπρεπές κομμάτι ρητορικής τέχνης ακριβώς προκειμένου να εξηγηθεί ότι η ρητορική δεν έχει σημασία («Δεν είμαι ρήτορας, όπως είναι ο Βρούτος»<sup>276</sup>). Εδώ είναι μια «αντεστραμμένη» λίστα καυχησιολογίας, ένα *cursus rudorum* αν θέλετε. Μια «κούρσα ντροπής».

Από το συγκεκριμένο κεφάλαιο (Β' Κορ. 11) μπορούμε να συμπεράνουμε μαζί με τον Isaac Soon<sup>277</sup> ότι ο Π. όντως ήταν «μικρός στην ηλικία» (κοντός, όπως ο Ζακχαίος της ευαγγελικής περικοπής), ώστε να χωρέσει στο καλάθι ή μάλλον στη σαργάνη<sup>278</sup> και να κατέβει από τα τείχη. Έτσι περιγράφεται ο Π. (< *rauius* = κοντός) φυσιογνωμικά και στις *Πράξεις Θέκλας* και στην πρώτημη Τέχνη. Γι' αυτό άλλωστε και οι ίδιοι οι Κορίνθιοι ισχυρίζονταν ότι οι επιστολές του ήταν δυνατές (εξ επόψεως ρητορικής τέχνης και περιεχομένου), αλλά το παρουσιαστικό του «ασθενές»<sup>279</sup>. Ο ίδιος ο Παύλος, αν και θεώρησε αποκαλύψεις, παραδόθηκε από τον Κύριο (όπως και ο Ιώβ 2, 6 κε.) σε άγγελο Σατάν προκειμένου να βιώσει τη δύναμη/χάρη του Κυρίου μέσω του *σκόλωπα τῆς σαρκός* (Β' Κορ. 12, 7: *ασθένειες* [οφθαλμοί Γαλ. 4, 13-15; κεφαλγίες-ημικρανίες; διώξεις; Γαλ. 6, 17· Β' Κορ. 11, 21-33· 12, 10], *πειραστές άνθρωποι*: Α' Τιμ. 1, 20· 2, 17).

<sup>276</sup> Πρόκειται για τον Ιούλιο Καίσαρα του Σαίξπηρ (Πράξη 3, σκηνή 2) όπου ο Μάρκος Αντώνιος σε αντιπαράβολή προς τον άριστα εγκεφαλικά δομημένο λόγο του Βρούτου, τονίζει ότι είναι άνθρωπος αυθεντικός με αληθινά συναισθήματα.

<sup>277</sup> *A Disabled Apostle: Impairment and Disability in the Letters of Paul*. Author, Isaac Tsun-Yeung Soon. Publisher, Durham University, 2021.

<sup>278</sup> Σιαμάκης: *Ἡ σπυρίς δὲν εἶναι οὔτε κοφίνι (κόφινος) οὔτε πανέρι (πανάριον) οὔτε καλάθι (κάλαθος) οὔτε γαλίκι, κοφίνι δηλαδή πλεγμένο μὲ πλατεῖες λεπτές φέτες - λωρίδες ἀπὸ χοντρὸ ξύλο. ὅλ' αὐτὰ στῆ μὲν ὑφή τους εἶναι πλόκοι ὅπως ἀκριβῶς καὶ ὁ μέχρι σήμερα στὰ χωριὰ γινόμενος καὶ λεγόμενος πλοκός, ὁ φράχτης. [...] Τῆ σπυρίδα μόνον ὁ Μάξιμος τῆ μετέφρασε σωστά τὶς τρεῖς ἀπὸ τὶς πέντε φορές (Μρ 8,8' 8,20' Πρξ 9,25) "ζεμπίλι", λέξι τῆς δημώδους ἑλληνικῆς προερχόμενῃ ἀπὸ τῆ γαλλικῆ. θὰ μπορούσε ἡ σπυρίς νὰ μεταφραστῆ καὶ σάκκος, σακκί, χαράρι, τσουβάλι, μεγάλο ταγάρι, μέγανος τορβάς.*

<sup>279</sup> Β' Κορ. 10, 10: *ὅτι αἱ ἐπιστολαὶ μὲν, φησὶν, βαρεῖαι καὶ ἰσχυραὶ, ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενῆς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος.*

### Δ. Γεωγραφία και Θεολογία: Χωρία με Αρχαιολογικές «Παραπομπές»

Σε άλλη μελέτη μου σημειώνω τα εξής<sup>280</sup>: Είναι σημαντικό για να κατανοήσουμε τα βιβλικά κείμενα να ταξιδέψουμε στους Χώρους της Μεσογείου, όπου αυτά εκτυλίχθηκαν. Η Γεωγραφία επηρεάζει βαθιά τη Θεολογία. Βεβαίως και η Τεχνολογία μάς προσφέρει δυνατότητες να γίνουμε «εικονικοί Προσκυνητές των Αγίων Τόπων», αλλά είναι κάτι εντελώς διαφορετικό να δούμε και να αναπνεύσουμε και να μυρίσουμε τους Χώρους, όπου εκτυλίχθηκαν τα γεγονότα (αναψηλαφώντας και γενικότερα το «περιβάλλον» που διασώζεται ακόμη σε μεμονωμένες κοινωνίες της επαρχίας). Υπάρχει μία πολύ ωραία σειρά Podcasts με τον τίτλο *Listening to the Land*. Η ίδια η ερευνήτρια προσφέρει και μια άλλη σειρά με τίτλο *Context Matters*. Εκεί συνειδητοποιούμε πώς τελικά κανείς ερευνητής δεν είναι αντικειμενικός αλλά κουβαλά πάντα μαζί του τους προγόνους του, τα παιδικά χρόνια (που είναι και η «πατρίδα μας»), τις κλίσεις και τις κλήσεις του, αλλά και την Εποχή Του. Σήμερα υπάρχουν κορυφαίοι ερευνητές, οι οποίοι για μεγάλο διάστημα δεν ασχολούνται καθόλου με το αντικείμενο της έρευνάς τους, αλλά με τη Μουσική ή με άλλες δραστηριότητες, ώστε να γίνουν αυτό που ονομάζει και ο Ντα Βίντσι «*Homo Universalis*». Σίγουρα βοηθά να γίνουν περιπατητικοί, όπως οι δύο Μαθητές που διαλέγονταν σε πορεία καθ' οδόν και μάλιστα έντονα έχοντας εγκαταλείψει την Αγία Πόλη.

Αρκετά χωρία των Επιστολών Προς Κορινθίους δεν είναι δυνατόν να κατανοηθούν χωρίς να έχουμε υπόψη τα σχετικά «τοπόσημα»:

<b>Α' Κορινθίους</b>	
<sup>9</sup> Δοκῶ γάρ, ὁ Θεὸς ἡμᾶς τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ἀπέδειξεν ὡς <b>ἐπιθανατίους</b> , ὅτι θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις.	

<sup>280</sup> Μελετώντας την Βίβλο στην εποχή της Τεχνητής Νοημοσύνης. Προτάσεις για μια εναλλακτική Ανάγνωση των ιερών κειμένων σε συνδυασμό με την χρήση των Μεγάλων Γλωσσικών Μοντέλων. *Συνοχή (SYNOCHI)* – Επιστημονικό Περιοδικό Τμήματος Θεολογίας ΕΚΠΑ, 2 (2023), 177-195. 193

**ΘΕΑΤΡΟ -ΑΡΕΝΑ ΚΟ-  
ΡΙΝΘΟΥ**

<sup>10</sup> ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν, ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι ἐν Χριστῷ· ἡμεῖς ἀσθενεῖς, ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί· ὑμεῖς ἔνδοξοι, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι. [...] <sup>13</sup> δυσφημούμενοι παρακαλοῦμεν· ὡς **περικαθάρματα** τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν, πάντων **περίψημα** ἕως ἄρτι. (4, 13. 4, 9-10)

εἰ κατὰ ἄνθρωπον **ἐθηριομάχησα** ἐν Ἐφέσῳ, τί μοι τὸ ὄφελος; εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν. (15, 32)

<sup>24</sup> Οὐκ οἶδατε ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν, εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε.

<sup>25</sup> πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται, ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα **φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν**, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον.

<sup>26</sup> ἐγὼ τοίνυν οὕτως τρέχω ὡς οὐκ ἀδήλως, οὕτως πυκτεύω ὡς οὐκ ἀέρα δέρων.

<p><sup>27</sup> ἀλλὰ ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι.</p> <p>(9, 24-27)</p>	<p><b>ΙΣΘΜΙΑ</b> = αγώνες, οι πλέον δημοφιλείς μετά τους Ολυμπιακούς. Απαραίτητη η χρήση σκηνών, που αγόραζαν και από το Εργαστήρι του Ακύλα κατασκευασμένες «διά χειρός» Παύλου<sup>281</sup>.</p>
<p><sup>25</sup> Πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν· <sup>26</sup>τοῦ Κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς. (10, 25-26)</p>	<p><b>ΜΑΚΕΛΛΟΝ</b></p> <p>(κρεοπωλείο και ιχθυοπωλείο, όπου πωλούνταν κρέατα, τα οποία πριν είχαν θυσιασθεί κι έπρεπε να καταναλωθούν, καθώς οι τρόποι συντήρησης ήταν ελάχιστοι)</p>
<p><sup>5</sup> καὶ γὰρ εἶπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς,</p>	<p><b>ΝΑΟΙ – ΙΕΡΑ</b></p>

<sup>281</sup> Βλ. Σ. Δεσπότη, Παύλος και σωματική Γυμνασία, Ανθρώπινο Πρόσωπο και Ἔθος στην Καινή Διαθήκη. Η Κ.Δ. στον 21<sup>ο</sup> αι. Τόμ. Β', Βιβλικές Μελέτες στη Βιβλική Ηθική, Αθήνα: Άθως 2008, 443-471.

<p>ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ</p> <p>καὶ κύριοι πολλοί,</p> <p><sup>6</sup> ἀλλ' ἡμῖν εἷς Θεὸς ὁ Πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν,</p> <p>καὶ εἷς Κύριος, Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.</p>	<p>(ὅπως αὐτό της Δήμητρας, ὅπου πραγματοποιούνταν συνεστιάσεις προς τιμὴν των γενεθλίων ἢ ἄλλων ἐπετείων με ἀμφιτρώνα τον Σέραπι ἢ ἄλλους εἰδωλολατρικούς θεούς.</p>
<p><sup>5</sup>πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκατακαλύπτω τῇ κεφαλῇ καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς· ἔν γάρ ἐστιν καὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρημένη.</p> <p><sup>6</sup>εἰ γὰρ οὐ κατακαλύπτεται γυνή, καὶ κειράσθω· εἰ δὲ αἰσχρὸν γυναικὶ τὸ κείρασθαι ἢ ξυρᾶσθαι, κατακαλυπτέσθω.</p> <p><sup>7</sup>Ἄνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων· ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν.</p> <p><sup>8</sup> οὐ γὰρ ἐστὶν ἀνὴρ ἐκ γυναικὸς ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός·</p> <p><sup>9</sup> καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα.</p>	<p><b>ΟΙΚΙΕΣ – Βίλες</b></p> <p>(ὅπως αὐτὴ της Ἀναπλόγας), ὅπου θα μπορούσαν να φιλοξενηθοῦν στο αἶθριο γύρω στα 30 άτομα (= κατ' οἶκον Ἐκκλησία)</p>

<p><sup>10</sup> διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους.</p> <p><sup>11</sup> πλὴν οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς ἐν κυρίῳ· (11, 5-11)</p>	
<p><sup>12</sup> βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. (13, 12)</p>	<p><b>ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΑ ΧΑΛΚΟΥ</b></p> <p>(ἡ Κόρινθος φημιζόταν για τα συγκεκριμένα προϊόντα)</p>
<p><sup>6</sup> Νῦν δέ, ἀδελφοί, ἐὰν ἔλθω πρὸς ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν, τί ὑμᾶς ὠφελήσω ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ [ἐν] διδαχῇ;</p> <p><sup>7</sup> ὅμως τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα, εἴτε αὐλὸς εἴτε κιθάρα, ἐὰν διαστολὴν τοῖς φθόγγοις μὴ δῶ, πῶς γνωσθήσεται τὸ αὐλούμενον ἢ τὸ κιθαριζόμενον;</p> <p><sup>8</sup> καὶ γὰρ ἐὰν ἄδηλον σάλπιγξ φωνὴν δῶ, τίς παρασκευάζεται εἰς πόλεμον;</p> <p><sup>9</sup> οὕτως καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς γλώσσης ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε, πῶς γνωσθήσεται τὸ λαλούμενον; ἔσεσθε γὰρ εἰς ἀέρα λαλοῦντες.</p> <p><sup>10</sup> τοσαῦτα εἰ τύχοι γένη φωνῶν εἰσιν ἐν κόσμῳ καὶ οὐδὲν ἄφωνον· (14, 6-10)</p>	<p><b>ΜΟΥΣΙΚΑ ΟΡΓΑΝΑ και Ηχεία</b></p> <p>(«Χαλκός ηχών»)</p>

<p><sup>29</sup> Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;</p> <p><sup>30</sup> Τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν;</p> <p><sup>31</sup> καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω, νή τὴν ὑμετέραν καύχησιν, [ἀδελφοί,] ἣν ἔχω ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. (15, 29-31)</p>	<p><b>ΠΛΟΥΤΩΝΕΙΟ</b></p> <p>(= Εἴσοδος στον Κάτω Κόσμο)</p>
--	---

<p><b>Β' Κορινθίους</b></p>		
<p><sup>14</sup> Τῷ δὲ Θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ καὶ τὴν ὁσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι' ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ·</p> <p><sup>15</sup> ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ Θεῷ ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις,</p> <p><sup>16</sup> οἷς μὲν ὁσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὁσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν. καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἰκανός;</p> <p><sup>17</sup> οὐ γὰρ ἐσμεν ὡς οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐξ</p>	<p><b>ΘΡΙΑΜΒΟΣ</b> = Πανηγυρική «Μεγάλη Εἴσοδος» του νικητῆ Στρατηγού στην Πόλη με συγκεκριμένο τελετουργικό (ὅπως ἡ χρῆση θυμιάματος – οσμῆς εὐωδίας, ἡ ὁποία ἀπέτρεπε ταυτόχρονα ενοχλητικὰ μολυσματικὰ ἕντομα)</p>	

<p>είλικρινείας, ἀλλ' ὡς ἐκ θεοῦ κατέναντι θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν. (2, 14-17)</p>		
<p><sup>7</sup>Ἐχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ἧ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν.</p> <p><sup>8</sup>ἐν παντὶ θλιβόμενοι ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι, ἀπορούμενοι ἀλλ' οὐκ ἐξαπορούμενοι,</p> <p><sup>9</sup>διωκόμενοι ἀλλ' οὐκ ἐγκαταλειπόμενοι, καταβαλλόμενοι ἀλλ' οὐκ ἀπολλύμενοι. (4, 7-9)</p>	<p><b>ΣΚΕΥΗ ΟΣΤΡΑΚΙΝΑ<sup>282</sup>,</b></p> <p>ὅπου αποκρύπτονταν καὶ φυλάσσονταν νομίματα καὶ ἄλλα πολύτιμα αντικείμενα</p>	
<p><sup>7</sup>καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων. διὸ ἵνα μὴ υπεραίρωμαι, ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ, ἵνα μὴ υπεραίρωμαι.</p> <p><sup>8</sup> ὑπὲρ τούτου τρις τὸν κύριον παρεκάλεσα ἵνα ἀποστῆ ἀπ' ἐμοῦ.</p> <p><sup>9</sup> καὶ εἰρηκέν μοι· ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου, ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. ἡδιστα οὖν μᾶλλον καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ.</p>	<p><b>ΑΣΚΛΗΠΕΙΟ – ΜΟΥΣΕΙΟ ΚΟΡΙΝΘΟΥ</b></p> <p>(με αναθήματα ἀπὸ θεραπευμένα μέλη)</p>	

<p>(12, 7-9)</p>		
<p><b>ΠΡΑΞΕΙΣ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ</b> Γαλλίωνος δὲ ἀνθυπάτου ὄντος τῆς Ἀχαΐας, κατεπέστησαν ὁμοθυμαδὸν οἱ Ἰουδαῖοι τῷ Παύλῳ καὶ ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὸ βῆμα</p> <p><sup>13</sup> λέγοντες ὅτι παρὰ τὸν νόμον ἀναπείθει οὗτος τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι τὸν θεόν.</p> <p>(18, 12-13)</p>	<p><b>ΒΗΜΑ – ΔΙΚΑΣΤΗΡΙΟ</b></p>	<p>Πρβλ. το προαναφερθέν Υπόμνημα τοῦ Ἀμφιλόχιου Παπαθωμά στην Α΄ Κορινθίους με ἔμφαση σε ὄρους που σχετίζονται με τη Δίκη.</p>
<p><b>ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ</b> Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὗσαν [καὶ] διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς,</p> <p><sup>2</sup> ἵνα αὐτὴν προσδέξησθε ἐν κυρίῳ ἀξίως τῶν ἀγίων καὶ παραστήτε αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρῆζη πράγματι· καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ.</p> <p>(16, 1-2)</p>		
<p><sup>23</sup> ἀσπάζεται ὑμᾶς Γάϊος ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας. ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἔραστος ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως καὶ Κούαρτος ὁ ἀδελφός. (16, 23)</p>	<p><b>ΟΙΚΙΑ - ΠΥΡΑΜΙΔΑ</b></p>	

**Ε. Η Ρητορική Τέχνη ως κατεξοχήν παράμετρος Ερμηνείας**

Μία βασική ερμηνευτική αρχή προκειμένου ο «αναγνώστης» της επιστολής να κατανοήσει το μήνυμα τού αποστολέα της είναι να λάβει υπόψη τη ρητορική Τέχνη και το πώς αυτή εφαρμόζεται σε ολόκληρη την Επιστολή, καθώς πλέον απόψεις ότι τα βιβλία της Κ.Δ. συνιστούν άθροισμα αποσπασματικών κειμένων δεν ευδοκιμούν, εκτός από την περίπτωση της *Β' Κορινθίους*.

Εσχάτως με το θέμα, όσον αφορά στην *Α' Κορινθίους*, ασχολήθηκε ο J. Christian, *Paul and the Rhetoric of Resurrection: 1 Corinthians 15 as Insinuatō* (Brill, 2022 = Παύλος και Ρητορική της Ανάστασης: Η *Α' Κορινθίους* εξεταζόμενη επί τη βάση της ρητορικής τεχνικής της υπαινικτικής στρατηγικής). Αυτός διακρίνει μεταξύ «ελληνικής» και λατινικής ρητορικής τέχνης, η οποία, όταν έκρινε ότι δεν συνέτρεχαν οι συνθήκες, τοποθετούσε το κυρίως θέμα της Ομιλίας στο τέλος, ώστε κατεξοχήν μέσω υπαινιγμών να αναιρέσει προκαταλήψεις των ακροατών είτε απέναντι στο πρόσωπο του ρήτορα είτε απέναντι σε συγκεκριμένη θεματολογία: εν προκειμένω ότι το σώμα – σήμα (= φυλακή) θα «ανθίσει» κατά τα τελικά Έσχατα. Είναι σαφές ότι το Κείμενο πλαισιώνεται από αναφορές στα δύο πλέον σημαντικά θέματα της Επιστολής, εκ των οποίων το σπουδαιότερο είναι το έσχατο: πρόκειται για τον Σταυρό και την Ανάσταση του Σώματος και των σωμάτων, γεγονός που αποδομεί και τα βασικά επιχειρήματα των «ισχυρών» «αγίων» της Κορίνθου. Επειδή το θέμα της ανάστασης των σωμάτων είναι το πλέον δυσπαράδεκτο από τους παραλήπτες θίγεται στο τέλος, όπου έχουμε και την κλιμάκωση της επιστολής.

Ήδη στην Εισαγωγή της Επιστολής (στο Exordium), μετά τον επιστολικό Χαιρετισμό, ο Π. θίγει τα βασικά θέματα (dispositio), τα οποία θα τον απασχολήσουν στο Κείμενο, ενώ στο τέλος αντιμετωπίζει το κατεξοχήν πρόβλημα της Εκκλησίας των Κορινθίων (μιας πόλης ελληνικής όπου κυριαρχούσε ο ανταγωνισμός [«αγών» - αριστεία] σε όλα τα επίπεδα): τα σχίσματα (στ. 9-10) :

<sup>4</sup> Εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ μου πάντοτε περὶ ὑμῶν

ἐπὶ τῇ χάριτι τοῦ Θεοῦ τῇ δοθείσῃ ὑμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,

<sup>5</sup> ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ,

ἐν παντὶ λόγῳ (κεφ. 1-4)

καὶ πάσῃ γνώσει (κεφ. 8-10)

<sup>6</sup> καθὼς τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν,

<sup>7</sup> ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι ἀπεκδεχομένους (κεφ. 11-14)

τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ·

<sup>8</sup> ὅς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ [Χριστοῦ].

<sup>9</sup> Πιστὸς ὁ Θεός, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

<sup>10</sup> Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,

ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες καὶ μὴ ᾖ ἐν ὑμῖν σχίσματα,

ἥτε δὲ κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοῦ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ. (Πρόθεση – «Περίληψη Κειμένου»)

<sup>11</sup> Ἐδηλώθη γάρ μοι περὶ ὑμῶν, ἀδελφοί μου, ὑπὸ τῶν Χλόης ὅτι ἔριδες ἐν ὑμῖν εἰσιν.

Στους τελευταίους στίχους εξάιρεται και το βασικό πρόβλημα, το οποίο καλεῖται να επιλύσει η Α' Κορ. ἐνόψει και της ἔλευσης της Ημέρας του Κυρίου, γεγονός το οποίο υπογραμμίζει και η κατακλείδα της επιστολής με το *Μαραναθά*.

Στο πλαίσιο της θεολογίας του Σταυρού (*εισαγωγή*) και της Ανάστασης (*επίλογος*) και της αναμονής της Παρουσίας πρέπει να ερμηνευθούν και οι παραινέσεις του Π. προς τους σκλάβους και τις γυναίκες, στις οποίες, ὅπως προαναφέρθηκε, στο κεφ. 11 προτείνει το κάλυμμα (ώστε να προφητεύουν ανεμπόδιστα) και στο κεφ. 14 να σιωπούν κατά τη σύναξη ὡστε αυτή να πραγματοποιείται «ευσχημόνως». Ιδίως η τελευταία εντολή εντάσσεται στην ενότητα των κεφ. 12-14, η οποία ἔχει ως επίκεντρο τον Ὑμνο της Αγάπης.

## Συμπεράσματα

Νομίζω ὅτι κατέστη σαφές ὅτι η ουσιαστική συζήτηση μεταξύ Ερευνητῶν ὅλων των ειδικοτήτων θα συνδράμει στην σφαιρικότερη Ερμηνεία των Επιστολῶν του Π. στην Ελλάδα. Στον ἴδιο στόχο θα συνδράμει (α) το να *διακρίνουμε* στις *Προς Κορινθίους* τις ἀπόψεις του Π. ἀπὸ ἐκείνες των παραληπτῶν, (β) το να *εξιχνιάσουμε* τον *σαρκασμό* του αποστόλου των Εθνῶν σε συγκεκριμένα σημεία (τα οποία συνεπῶς πρέπει να ἐξηγηθῶν και ἀναλόγως), ὅπως και (δ) να ἀνακαλύψουμε τη συνδρομή της *Γεωγραφίας* στην Ερμηνευτική και τη Θεολογία. (ε) Τέλος εἶναι *ἀποκαλυπτική* ἐρμηνευτικά η συνειδητοποίηση του πῶς ἀσκεῖται η ρητορική Τέχνη στο συνολικό κείμενο, ὡστε να κατανοηθῶν ὀρθά τα «ἐπὶ μέρους».

Με αφορμή τα ανωτέρω και συμπληρωματικά προς το κείμενο «How to Read the Bible New Testament Letters»<sup>283</sup> του ενδιαφέροντος Bible Project, τολμώ να προσφέρω τις παρακάτω πρακτικές συμβουλές, ώστε η μελέτη των επιστολών του Παύλου να μην οδηγήσουν σε «στρέβλωση», όπως ήδη τον 1<sup>ο</sup> αι. συνέβαινε σύμφωνα και με την *Β΄ Πέτρου* και μάλιστα *πρός τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν* (3, 16). Σημειωτέον ότι η συγκεκριμένη *Καθολική Επιστολή* θεωρεί τις επιστολές του Π. ιερές «Γραφές», τη στιγμή μάλιστα που στους αρχαίους Κώδικες οι Καθολικές Επιστολές (οι οποίες γράφτηκαν από τους Κορυφαίους και τα αδέρφια του Κυρίου) προηγούνταν των παύλειων. Στηρίζομαι στους «κανόνες» τῆς Γραμματική Τέχνης, τους οποίους εκπόνησε ο εξαιρετικά δημοφιλής και κατά τα βυζαντινά χρόνια Διονύσιος ο Θράξ (1<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.: βλ. Επίμετρο Ι) όπου ως πρώτα βήματα κατανόησης Κειμένου, τοποθετεί (α) την μεγαλόφωνη ανάγνωση, όπως και (β) το να διακρίνει κάποιος το γένος ενός Κειμένου (ώστε αν μην ερμηνεύει μια Επιστολή ωςάν Δοκίμιο). Επιπλέον στο Επίμετρο Ι παραθέτω την τόσο σημαντική επισήμανση των Στοικῶν στην ερμηνεία ενός λεξήματος. Συγκεκριμένα διακρίνουν σημαινόμενον, σημαίνον (= μορφή), τυγχάνον (αντικείμενο αναφοράς). Τέλος στην ίδια συνάφεια παραθέτω από τη δημοσίευση του αείμνηστου Καθηγητή Η. Οικονόμου, «Το σημειολογικό Σύστημα της Παλαιάς Διαθήκης (Κατά την «Εισαγωγήν εις τας Αγίας Γραφάς» του Αδριανού)» τα έξι σημεία της *προτεινόμενης* από τον Αδριανό διαδικασίας για τὴ διδασκαλία τῆς Παλαιάς Διαθήκης.

Βήμα 1: Όπως δηλώνει και ο επίλογος της *Προς Κολοσσαείς* (4, 16) οι επιστολές δεν γράφτηκαν για ατομική ανάγνωση, αλλά για δημόσια «ενεργητική ακρόαση» στο πλαίσιο της (απογευματινής) σύναξης της κοινότητας, η οποία ονομαζόταν με τον πολιτικό όρο «Εκκλησία» και είχε αυτοσυνειδησία της οικουμενότητάς της, η οποία «σημαινόταν» μέσω του Κυριακού Δείπνου και της «πνευματικής» βρώσης και της πόσης. Σύμφωνα με το προαναφερθέν χωρίο τῆς *Προς Κολοσσαείς*, θα πρέπει να ετοιμαστεί αντίγραφο της επιστολής και να αποσταλεί στη Λαοδικεία, όπως και εκείνοι *να ακούσουν το γράμμα*, που έχει αποσταλεί στους Λαοδικείς. Άρα το πρώτο βήμα εντοπίζεται στην πολλαπλή ενεργητική ακρόαση μιας Επιστολής είτε από έναν δόκιμο Αναγνώστη – «Ερμηνευτή» είτε μέσω της προσωπικής ανάγνωσης *εκφώνως*.

Κατά τη δεύτερη «Ανά+Γνωση», αφού ακούσουμε ενεργητικά την *Εισαγωγή* της Επιστολής (όπου στο τέλος, στην Πρόθεση, όπως ήδη συμπυκνώνεται με «δύο στίχους» όλο το περιεχόμενο), κατόπιν ακούμε μέσω της «εμμελούς» ανάγνωσης τις ενότητες τῆς Επιστολής από το Τέλος προς την Αρχή. Στον Επίλογο, εκτός των ασπασμών, τα λόγια, τα οποία συνήθως θεωρούνται

<sup>283</sup> [https://d1bsmz3sdihlpr.cloudfront.net/media/Study%20Notes/H2R%20Letters\\_Video%20Notes\\_2.pdf](https://d1bsmz3sdihlpr.cloudfront.net/media/Study%20Notes/H2R%20Letters_Video%20Notes_2.pdf)

αποχαιρετισμοί, είναι σημαντικά, διότι προδίδουν ποιος ακριβώς σκοπός κινητοποίησε τον συγγραφέα στη συγγραφή. Στην αρχή ενός Κειμένου συνήθως στον αρχαίο Κόσμο αποτυπώνεται το ήθος του ομιλητή, ενώ στον επίλογο διεγείρεται το Πάθος τού ακροατή. Άλλωστε σήμερα διαπιστώνεται ότι είναι «πλαστή» η διάκριση των Επιστολών σε δογματικό και ηθικό μέρος. Οι επιστολές, και μάλιστα του Π. (οι οποίες είναι εξαιρετικά εκτετατεμένες), είναι «κοντσέρτα» με ισοδύναμα μέρη. Σημειωτέον ότι, εάν επιθυμούμε να εξετάσουμε το πώς ανδρώθηκε ο Χριστιανισμός και η Θεολογία του Π., καλόν θα ήταν να μελετήσουμε γενικότερα τις επιστολές του σύμφωνα με την αρχαιότητά τους: οπότε πάλι θα ξεκινήσουμε μάλλον από το «τέλος» του «Κανόνα» (Α' + Β' Θεσ.), οδεύοντας προς την «αρχή».

Βήμα 2: Κατά την τρίτη «Ανά+Γνωση» ή / και την απόδοση του Κειμένου στη νεοελληνική, αντικαθιστούμε όρους – κλειδιά των επιστολών, λαμβάνοντας υπόψιν το εννοιολογικό «φορτίο» που είχαν στην εποχή τους: Για παράδειγμα αντικαθιστούμε τον όρο «Χριστός» (ο οποίος σήμερα γίνεται αντιληπτός ως το «επώνυμο» του Ιησού) με τον όρο «Μεσσίας», τον όρο «Κύριος» με τον όρο «πλανητάρχης», καθώς πολλές φορές ο Π. ασκεί έμμεση πολεμική στον «Υιό τού Θεού» Αυτοκράτορα και το προπαγανδιστικό «ευαγγέλιο της ευημερίας» της Αιώνιας Πόλης - Ρώμης. Παραθέτω κι άλλες εναλλακτικές αποδόσεις, οι οποίες βεβαίως χωρούν «συζήτηση»: «δούλος Κυρίου» = σκλάβος του αληθινού Κυρίου, κήρυξ = ντελάλης της νέας Βασιλείας, απόστολος = πρέσβυς κι «επίσημος εκπρόσωπος» ενός «εναλλακτικού» δεσπότη - αφέντη, οικονόμος = manager του οίκου, Σταυρός = απόλυτα εξευτελιστικός θάνατος (βλ. και Επίμετρο II).

Βήμα 3: Τα ρήματα, τα οποία στην Ελληνική είναι όροι «ενεργειακοί», καθώς «φέρουν» το φορτίο μιας πρότασης, στον Π. λειτουργούν ως «στικάκια με τεράστια μνήμη» κατεξοχήν από την Έξοδο του λαού από την «χώρα της σκλαβιάς» προς την Γη της Επαγγελίας μέσω πάντα μιας Ερήμου. Είναι κάτι σαν «σακ βουαγιάζ» (τσάντες ταξιδίου) γεμάτα αναμνήσεις λυτρωτικές για την λατρεύουσα Κοινότητα, η οποία συνάζεται για να εορτάσει το Πέσαχ (= πέρασμα). Καλό θα ήταν η ανάγνωσή τους να συνοδεύεται από μία μικρή παύση ώστε να ανακαλέσουμε τις συμπτυκνωμένες «ιστορίες» που ξετυλίσσονται νοερά ως αλληλοδιαδοχικές «παραουσιάσεις – slides», που βιώνονται κατεξοχήν στις ειορτές του Πάσχα ή του Εξιλασμού: Λυτρώνω = εξαγοράζω έναν σκλάβο, σώζω = καθιστώ ψυχοσωματικά υγιή, εξιλεώνω = αποκαθιστώ τη σχέση με τον Θεό Πατέρα.

Βήμα 4: Σε ένα κείμενο, εκτός από τα «μαύρα» τυπογραφικά στοιχεία, υπάρχουν και τα λευκά σημεία ή «κενά της αφήγησης» (gaps). Είναι αυτά που συμπληρώνει ο ακροατής, όταν γνωρίζει καλά τον κόσμο στον οποίο ζει και γράφει ο συγγραφέας, ώστε να αποφεύγει τους

«αναχρονισμούς» (βλ. Επίμετρο 2). Ήδη τονίσαμε ότι περικοπές των *Προς Κορινθίους* συνδέονται με το Θέατρο, το Δικαστήριο, την Αγορά / το Φόρουμ (= τον «δημόσιο Χώρο»). Στην αναφορά στα τελικά Έσχατα στις παύλειες επιστολές κυριαρχούν δύο μοτίβα: ο Πόλεμος και η Δίκη - Κρίση. Εν προκειμένω βοηθά ουσιαστικά η προαναφερθείσα συνεχής διάδραση του θεολόγου ερμηνευτή με την επιγραφική, αρχαιολογία και τις άλλες συναφείς επιστήμες. Οι Παπυρολόγοι, όπως ο προμνημονευθείς Α. Παπαθωμάς, συνήθως αντλούν υλικό από την Αίγυπτο. Μας δίνουν όμως πολύτιμες πληροφορίες για την κοινή χρήση και σημασία των λέξεων κατά τα αυτοκρατορικά χρόνια.

Βήμα 5: Στην επόμενη ακρόαση της Επιστολής ακολουθούμε τις Οδηγίες «How to Read the Bible New Testament Letters»<sup>284</sup> του ενδιαφέροντος Bible Project. Εκεί ως βήματα για την ανίχνευση της κύριας ιδέας και της ρητορικής ροής μιας επιστολής της Καινής Διαθήκης.

Βήμα 1: Απομονώστε τις κύριες παραγράφους

Βήμα 2: Μελετήστε τις κύριες ιδέες/σημεία της εναρκτήριας παραγράφου

Βήμα 3: Προσδιορίστε τις κύριες ιδέες και τον ρητορικό στόχο της παραγράφου

Βήμα 4: Προσδιορισμός των σχέσεων μεταξύ των παραγράφων

Επισημαίνουμε τα συνώνυμα λεξήματα και τις αντιθέσεις εντός μίας παραγράφου κι εν συνεχεία την αλληλουχία των Παραγράφων. Δεν λησμονούμε ότι τα χωρία της Π.Δ. (που χρησιμοποιεί ο Π. συνήθως μέσω της μετάφρασης των Ο΄) πολλές φορές είναι «υπερσύνδεσμοι» (hyperlinks), που παραπέμπουν σε ολόκληρες Ενότητες της Βίβλου. Εν προκειμένω εξαιρετικά χρήσιμο είναι το έργο της Κ. Παπαδημητρίου: *Τα Λεξιλόγια του αποστόλου Παύλου. σημασιολογική και πολιτισμική ερμηνευτική ανάλυση ειδικών λεξιλογικών όρων μέσα στο Παύλειο corpus* (Θεσσαλονίκη: Ostrakon 2017). Αξιόλογο είναι και το τετράτομο έργο του Ν. Σωτηροπούλου, *Ερμηνεία Δυσκόλων Χωρίων της Αγίας Γραφής*<sup>285</sup>, με την έρευνα που επιτελεί σε διαφορετικά λεξήματα και το εννοιολογικό τους φάσμα στους Ο΄, το κείμενο των οποίων επιλέγει ο Π. για να παραθέσει κείμενα της Π.Δ..

Σε αυτό το βήμα είναι πολύ σημαντικό από το κείμενο «How to Read the Bible New Testament Letters» να γνωρίσουμε την τεχνική και τα όρια της «αντικατοπτριστικής ανάγνωσης» αλλά και το πώς η μελέτη μας οφείλει να λαμβάνει υπόψιν τα εξής τέσσερα πλαίσια:

<sup>284</sup> [https://d1bsmz3sdiplr.cloudfront.net/media/Study%20Notes/H2R%20Letters\\_Video%20Notes\\_2.pdf](https://d1bsmz3sdiplr.cloudfront.net/media/Study%20Notes/H2R%20Letters_Video%20Notes_2.pdf)

<sup>285</sup> <https://eclass.uoa.gr/modules/document/?course=SOCTHEOL105>

1. Το αφηγηματικό πλαίσιο (*Θέμα 1*: Η «εικόνα» του Θεού της Ιστορίας, *Θέμα 2*: Η Οικογένεια του Αβραάμ που κομίζει ευλογία στα έθνη, *Θέμα 3*: Ο Μεσσιανικός Δούλος - ο Ιησούς: η αυθεντική «Εικόνα» του Ανθρώπου», Οι Απόστολοι συνεχίζουν την ιστορία της θείας Οικονομίας – του «θεικού Μάνατζμεντ» του Κόσμου).

2. Το πολιτιστικό πλαίσιο ([α] Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία: Η τιμή και το όνειδος + Ιεραρχία, πατρωνία και πατριαρχία [β] Ιουδαϊσμός).

*Δική μου Σημείωση*: Εν προκειμένω βοηθά να συγκρίνουμε Επιστολές του Π. με ομοειδείς επιστολές τού εθνικού κόσμου: να συγκρίνουμε π.χ. την *Προς Φιλήμονα* του Π. με την αντίστοιχη Επιστολή του Πλίνιου για την επιστροφή ενός σκλάβου ή να συγκρίνουμε τις Επιστολές Αιχμαλωσίας με εκείνες άλλων δεσμοτών, όπως κάνει ο Ι. Καραβιδόπουλος<sup>286</sup>.

3. Το ιστορικό πλαίσιο (Δεξιότητα 1: Διαβάστε τις επιστολές ως σύνολο [*μία σύνθεση* – «*Συμφωνία*»]). Δεξιότητα 2: Αντικατοπτριστική Ανάγνωση)

*Δική μου Σημείωση*: Εν προκειμένω βοηθά να συγκρίνουμε ομοειδείς επιστολές του Π., όπως τις *Προς Γαλάτας* + *Ρωμαίους*, *Κολοσσαείς* + *Εφεσίους*, *Τίτον* + *Α΄ Τιμόθεον*.

4. Το λογοτεχνικό πλαίσιο (Τεχνική συγγραφής μιας Επιστολής και η Ρητορική Τέχνη, καθώς οι Επιστολές του Π. είναι *εκτενείς Ομιλίες*)

Το πόσο αποσπασματικά ερμηνεύουμε σήμερα τον Π., διακρίνεται από την εξής «αντίφαση» στη λατρευτική μας πράξη: Θεωρούμε *όνειδος* για μία γυναίκα να ομιλεί ή να ψάλλει στην κοινότητα, επικαλούμενοι το Α΄ Κορ. 14 κι αγνοώντας το κεφ. 11, όπου ο Π. ομιλεί για προφήτισσες στον χώρο της Κοινότητας ή το Ρωμ. 16, όπου μνημονεύει την *Φοίβη*, που κόμισε και προφανώς ερμήνευσε το του Π., την *επίσημο* απόστολο *Ιουνία* και την *Πρίσκα*, η οποία κατήχησε τον εγκρατή των Γραφών Απολλώ. Σημειωτέον ότι ο ίδιος ο Π., έχει επίγνωση ότι το *κύρος* των λόγων του δεν είναι ισάξιο με εκείνο των λόγων του Κυρίου. Ενόψει και της Παρουσίας του Κυρίου, την οποία στις αρχαιότερες Επιστολές αναμένει σύντομα (όσο αυτό είναι ζωντανός ή / και όταν ολοκληρώσει το Κήρυγμα στα έθνη), αναφέρει ότι είναι «καλόν για κάποιον να μην παντρεύεται» ή ότι η γυναίκα είναι «εικόνα» του άνδρα. Σημειωτέον ότι στη *Γένεση* το «κατ' εικόνα» συνδέεται ισότιμα και με τα δύο φύλα, ενώ ο Γιαχβέ θεωρεί ότι *δεν είναι καλόν να είναι μόνος του ο άνθρωπος επί της γης*. Ο ίδιος ο απόστολος των εθνών επιπλέον χρησιμοποιεί με *ελευθερία* τη Βίβλο, όπως άλλωστε

<sup>286</sup> Βιβλικές Μελέτες Β', Εκδόσεις Π.Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000, 239-256.

συνέβαινε στην εποχή του και αποδεικνύεται από τα *Ιωβηλαία* ή τα βιβλία των Παραλειπομένων. Έτσι στο Α' Κορ. 9, 9 θεωρεί ότι ο Θεός δεν νοιάζεται για το βόδι που οργώνει, παρά μόνον για τον «ποιμένα», που αναλώνεται στο Κήρυγμα. Τον όρο «σπέρμα» άλλοτε τον συνδέει με πολλούς απογόνους (Ρωμ. 9, 7) κι άλλοτε με τον Έναν (Γαλ. 3, 16), ο οποίος ίσως εκλαμβάνεται ως συμμεριληπτικό Πρόσωπο.

Συνεπώς, επί τη βάσει και των προτάσεων του παρόντος άρθρου, οφείλουμε να εργαστούμε μεθοδικά και *συλλογικά*, ώστε να συνειδητοποιήσουμε ποια εντολή του Π. εκπληρώνει έναν συγκεκριμένο σκοπό στην εποχή του και τι από το Κήρυγμά του έχει αξία διαχρονική και άρα οφείλουμε και εμείς να διαφυλάξουμε «ως κόρη οφθαλμού».

### Επίμετρο 1:

#### A. Διονύσιος Θραξ

- Γραμματική ἐστὶν ἐμπειρία τῶν παρὰ ποιηταῖς τε καὶ συγγραφεῦσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ λεγομένων. Μέρη δὲ αὐτῆς ἐστὶν ἕξ·
  - πρῶτον ἀνάγνωσις ἐντριβῆς κατὰ προσωδίαν,
  - δεύτερον ἐξήγησις κατὰ τοὺς ἐνυπάρχοντας ποιητικούς τρόπους,
  - τρίτον γλωσσῶν τε καὶ ἱστοριῶν πρόχειρος ἀπόδοσις,
  - τέταρτον ἐτυμολογίας εὐρεσις,
  - πέμπτον ἀναλογίας ἐκλογισμός,
  - ἕκτον κρίσις ποιημάτων, ὃ δὴ κάλλιστόν ἐστι πάντων τῶν ἐν τῇ τέχνῃ.

#### B. Στωικοί: Fragment 115, line 2 Sextus Empiricus Adv. Logicos II 12:

καὶ δὴ τῆς μὲν πρώτης δόξης προεστήκασιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς (St V Fr II fr. 166),

τρία φάμεν, συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαίνον καὶ τὸ τυγχάνον

ᾧν σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἷον τὴν *Δίων*, σημαίνον δὲ αὐτὸ τὸ

πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον καὶ οὗ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβανόμεθα τῇ

ἡμετέρα παρυφισταμένου διανοία, οἱ δὲ βάρβαροι οὐκ ἐπαίουσι καίπερ τῆς φωνῆς ἀκούοντες, τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον, ὥσπερ αὐτὸς ὁ Δίων.

τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνὴν καὶ τὸ τυγχάνον, ἐν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαϊνόμενον πρᾶγμα, καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος.

καὶ τοῦτο οὐ κοινῶς πᾶν, ἀλλὰ τὸ μὲν ἔλλιπές, τὸ δὲ αὐτοτελές. καὶ τοῦ αὐτοτελοῦς τὸ καλούμενον ἀξίωμα, ὅπερ καὶ ὑπογράφοντες φασιν: ἀξίωμα ἔστιν ὃ ἔστιν ἀληθές ἢ ψεῦδος.

οἱ δὲ περὶ τὸν Ἐπίκουρον καὶ Στράτωνα τὸν φυσικὸν δύο μόνον ἀπολείποντες, σημαϊνόν τε καὶ τυγχάνον, φαίνονται τῆς δευτέρας ἔχεσθαι στάσεως καὶ περὶ τῆ φωνῆ τὸ ἀληθές καὶ ψεῦδος ἀπολείπειν.

Γ. Ο Η. Οικονόμου, «Το σημειολογικὸ Σύστημα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης (Κατὰ τὴν «Εἰσαγωγὴν εἰς τὰς Ἁγίας Γραφάς» τοῦ Ἀδριανού)» ενδεικτικὰ «σημεῖα»:<sup>287</sup>

Ἡ σημειολογία τῆς μεταφράσεως τῶν Ἑβδομήκοντα, ἐπὶ τῆς ὁποίας προφανῶς στηρίζεται ὁ Ἀδριανός, εἶναι φαινομενικῶς μόνον ἑλληνική, οὐσιαστικῶς δὲ ἑλληνοεβραϊκή, ἐπειδὴ ἀποδίδει σημιτικές ἐκφράσεις καὶ ἔννοιες. Ἡ σημειολογία τῆς Π.Δ., τόσον ἡ μασωριτικὴ ὅσον καὶ ἡ ἀλεξανδρινὴ κοινὴ ἑλληνικὴ τῶν Ἑβδομήκοντα, χαρακτηρίζεται ἀπὸ ὅ,τι δυνάμεθα νὰ ὀρίσουμε ὡς σωματοπρεπῆ καὶ ψυχοπρεπῆ παραστατικότητα, ἐπειδὴ εἶναι προφανές τὸ «εἰκονογραφικὸ ὑπόβαθρο τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος καὶ τῆς ψυχῆς».

Παρενθετικῶς, ἄς σημειωθεῖ ὅτι ἡ συνάντηση τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ μὲ τὸν Ἑλληνισμό ἐγένε με πρωτοβουλία καὶ ἐπιδίωξη τοῦ πρώτου. Γιὰ νὰ ἐπιτευχθεῖ τοῦτο, ὁ Ἰουδαϊσμός ὑποχρεώθηκε νὰ προσαρμοσθεῖ, κατὰ τὸ δυνατόν, στὶς ἀπαιτήσεις τῆς ἑλληνικῆς διανοίας· πρόκειται περὶ τῆς γνωστῆς στῆ μεταφραστικὴ θεωρία πολιτισμικῆς προσαρμογῆς (acculturation). Πρέπει νὰ ὑπομνησθεῖ, ἐπίσης, ὁ γενικὸς κανόνας, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο τὸ εἰκονογραφικὸ ὑπόβαθρο τῆς πρωτογενοῦς ἀνθρώπινης γλώσσας ἔχει γενικὴ ἰσχὺ. Ἀπὸ αὐτό, ὁ ἄνθρωπος ἀνήχθη, χιλιετίες πρὶν, ἀπὸ τὴν εἰκόνα στὴν ἀφηρημένη ἔννοια, μὲ ἀποτέλεσμα, οἱ νοηματικὲς παραστάσεις νὰ περιβληθοῦν τῇ

<sup>287</sup> *Επιστημονικὴ Επετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς* Τόμ. ΛΗ, Αθήνα 2003, 171-177. <https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/THEOL225/%CE%A3%CE%97%CE%9C%CE%95%CE%99%CE%9F%CE%9B%CE%9F%CE%93%CE%99%CE%91%20%CE%A0%CE%94.pdf>. Πολύ ενδιαφέροντα καὶ τὰ ἀρθρα του: «Προτάσεις πρὸς Ταξινόμησιν καὶ Αξιολόγησιν τῶν Πατερικῶν Ἑρμηνειῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης». Αθήναι 1973 (Ἀνάπτυπον ἐκ τοῦ Συμποσίου «Εἰσηγήσεις Ἀ' Ὁρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου»). Οἱ Ἑρμηνευτικοὶ Λογότυποι (Τὰ οὐσιώδη συστατικὰ τῆς πατερικῆς Ἑρμηνευτικῆς) [https://www.ecclesia.gr/greek/press/theologia/material/1982\\_3\\_7\\_Oikonomou1.pdf](https://www.ecclesia.gr/greek/press/theologia/material/1982_3_7_Oikonomou1.pdf). βλ. και  
(<https://eclass.uoa.gr/modules/document/?course=SOCTHEOL206>)

μορφή περιγραπτῶν παραστάσεων ἀπὸ τὸν κόσμον τῶν ἀντικειμένων, λ.χ. τὸ δένδρον, ἢ τὸν ἄνεμον. Οὕτω φαίνεται ὅτι ἀπὸ τὴν περιγραπτὴ παράστασιν τοῦ δένδρου (*αἶλαχ* καὶ *αιλών*) οἱ σημιτικὲς γλῶσσες καὶ μάλιστα ἡ ἑβραϊκὴ ἀνήχθησαν εἰς τὴν ἔννοια τῆς δυνάμεως (*αἶλ*) καὶ τῆς παντοδυναμίας καὶ ἀπὸ αὐτὸ προσδιώρισαν τὸ Θεὸ ὡς *Ελώαχ* καὶ *Λίλ*. Ἡ δὲ ἑλληνικὴ ἀπὸ τὴν αἰσθητὴ, ἄν καὶ μὴ ὀρατὴ πραγματικότητά τοῦ πνεύματος (πρβλ. «Πνεῦμα ὁ Θεός»).

Ἡ διατύπωση τοῦ ἀνεικονίστου κόσμου τῶν ἐννοιῶν καὶ τῶν ἀντιλήψεων παράγεται ἄλλοτε δι' ἀφαιρέσεως καὶ ἄλλοτε διὰ προσθήκης ἐννοιολογικῶν συστατικῶν εἰς τὸ συγκεκριμένον ἀντικείμενον τοῦ φυσικοῦ κόσμου. Ἡ χρηστικὴ μεταφορὰ συγκεκριμένης λέξεως ἀπὸ τῆς στάθμης τοῦ ἀντικειμένου, δηλαδὴ τῆς μορφῆς, εἰς τὴν στάθμην τῆς ἀφηρημένης χρήσεως συνιστᾷ ἀναγωγή τῶν συγκεκριμένων ὀνομασιῶν εἰς τὴν στάθμην τῶν ἐννοιῶν καὶ ἰδεῶν. Μὲ αὐτὴν τὴν αὐτόματην, θὰ ἔλεγον, νοητικὴ διαδικασία δημιουργεῖται ἡ ἀπόδοσις τῶν ἐσωτερικῶν συναρτήσεων τοῦ ἀντικειμενικοῦ κόσμου ἢ τοῦ κόσμου τῶν ἀντικειμένων εἰς τὸν ἄνθρωπον τῆς ἀφηρημένης ἀνθρώπινης διανοίας. Μὲ αὐτὴν τὴν διαδικασία, ἡ περιγραφικὴ γλῶσσα ἢ, ὅπως ὀνομάζεται ἡ γλῶσσα τοῦ μύθου τρέπεται εἰς σημιολογικὴν γέφυρα, μέσῳ τῆς ὁποίας ὁ ἄνθρωπος μεταβαίνει ἀπὸ τὴν περιγραφήν τοῦ καθὲ μέρους τῆς ἀντικειμενικῆς πραγματικότητος εἰς τὴν ἔννοιάν του, τίς σχέσεις του κ.λπ.

Ὡς κατακλείδα τοῦ ἔργου του (στ. 1309 καὶ 1312) ὁ Ἀδριανὸς διατύπωσε εἰς ἑξῆς σημεία τὴν προτεινόμενὴν διαδικασία γιὰ τὴν διδασκαλίαν τῆς Ἁγίας Γραφῆς.

Θεωρεῖ πρωτίστως, ὅτι ἀρμόζει νὰ ἐστιάζεται ἡ προσοχὴ τῶν μαθητῶν («τὴν διάνοιαν ἐφιστᾶν») εἰς τὰ θέματα τῶν κειμένων («τῶν ῥήσεων ὑποθέσεσι»)· μετὰ νὰ προσφέρεται ἡ κατὰ λέξιν ἐρμηνεία, ὥστε νὰ σχηματίζεται τὸ σύνολον τοῦ νοήματος τῶν λόγων, ὡς νὰ μὴ ὑπῆρχε τὸ νόημα («ὡς ἄν, διανοίας μὴ ὑπαρχούσης, ἢ διὰ τῶν λόγων πλάζοιτο σύστασις»). Γιὰ νὰ ἀποσαφηνίσῃ τὴν προτεινόμενὴν διαδικασία, ἀναφέρεται εἰς τὸ παράδειγμα τοῦ πηδαλιούχου τοῦ πλοίου, ὁ ὁποῖος ἔχει κατὰ νοῦν τὸν προορισμὸν τοῦ πλοίου καὶ συντονίζει πρὸς αὐτὸν ὅλες τὰς ἐνέργειάς του. Τὴν ἐφαρμογὴν τῆς κυβερνητικῆς αὐτῆς ἀρχῆς μεταφέρει εἰς τὴν ἐρμηνείαν τῆς Ἁγίας Γραφῆς, ἐπειδὴ, ὅπως αἰτιολογεῖ, ὅταν δὲν ὑπάρχει σαφὴς σκοπός, προκύπτουν τυχαῖες καὶ ἀσυνάρτητες ἐρμηνεῖες.

Ἐπιπροσθέτως, ἐπίσης, τὴν ἀναγκαιότητα ὑπάρξεως ὁδηγοῦ τῆς ἀναγνώσεως τῆς Ἁγίας Γραφῆς. Ἐπικαλεῖται, πάλιν, τὴν ἐμπειρίαν ἀπὸ τὴν πλεύσιν ἑνὸς πλοίου, ὅταν αὐτὴ γίνεται ἀπὸ πρόσωπον, ποῦ ἀγνοεῖ τὰ ὑφιστάμενα προβλήματα τοῦ δρομολογίου καὶ χρειάζεται νὰ τοῦ ἐπισημαίνονται τὰ δυσχερῆ σημεία τῆς πορείας ἀπὸ ἑμπειροπλοηγό. Συμπεραίνει δέ, ὅτι ὁ διδάσκων

τῆ Γραφή ὀρίζει τὴν κατεύθυνση ποὺ πρέπει νὰ λάβει ἡ σκέψη τῶν μαθητῶν (*«τὴν τῆς ἑαυτῶν διανοίας ἐπιδοῦναι ροπήν»*).

Φρονεῖ, *ὡς δεύτερον*, ὅτι πρέπει: (α) νὰ πληροφορεῖ τοὺς μαθητὲς περὶ τῶν ἰδιαιτεροτήτων τῆς Γραφῆς, (β) νὰ προσφέρει τὴ διάκριση τῶν σχημάτων (τοῦ λόγου), (γ) νὰ βοηθεῖ στὴ διάγνωση τῶν τρόπων, καὶ (δ) νὰ ἐπιδιώκει τὴ σαφήνεια τῆς κατὰ λέξιν ἐρμηνείας.

Θεωρεῖ, *τρίτον*, ὡς αὐτονόητο, ὅτι εἶναι ἀπορριπτέα ἡ ἐρμηνεία τῆς Γραφῆς χωρὶς μέθοδο καὶ χαρακτηρίζει τὴν ἀμέθοδη ἐρμηνεία ἀεροβασία (*«ἵπτασθαι μὲν, ἀλλὰ μὴ δι' ὁδοῦ βαίνειν προ-θεμένους»*).

Ὑπογραμμίζει, *ὡς τέταρτο*, ὅτι στὴν ἐρμηνεία πρέπει νὰ ὑπάρχει μεθοδολογικὴ συνέπεια μετὰ ἐμμονῆς (*«γενναίως ἔχεσθαι καθόλου τῆς ἀκολουθίας»*), γιὰ νὰ ὁλοκληρωθεῖ ἡ ἀκριβὴς ἔννοια.

Ὑποδεικνύει, *ὡς πέμπτο*, ὅτι ἡ ἔννοια τῶν συγκεκριμένων (*«ρητῶν»*) πρέπει νὰ τίθεται μετὰ τὴν τάξη τοῦ σώματος, ἐνῶ τῶν θεωρητικῶν, σὲ σχῆμα ποὺ ἀφορᾷ στὸ σῶμα.

Σημειώνει, *ὡς ἕκτο*, ὅτι οἱ προφητεῖες ἔχουν γραφεῖ σὲ πεζὸ λόγο (*«λογάδην»*), ὅπως τοῦ Ἡσαΐου, τοῦ Ἰερεμίου, ἢ ἐμμέτρως, ὅπως οἱ Ψαλμοὶ τοῦ Δαυὶδ καὶ τὰ ὑπάρχοντα στὰ βιβλία τῆς Ἐξόδου καὶ τοῦ Δευτερονομίου. Ὅσα εἶναι ἔμμετρα καὶ παραδόθησαν μετὰ ὠδῆς δὲν εἶναι ποτὲ προφητεία (*«οὐκ ἄν ποτε εἶη προφητεία»*), ὅπως συμβαίνει στὰ λοιπὰ ἔμμετρα τῶν βιβλίων τοῦ Ἰώβ καὶ τοῦ Σολομῶντος.

Ὁ Ἀδριανὸς προσθέτει τὰ *τρία*, κατ' αὐτόν, *γνωρίσματα* (*«ιδιώματα»*) τοῦ χαρακτῆρος τῆς ἐβραϊκῆς γλώσσας καὶ τὰ ἐξετάζει μετὰ βάση τὴ σημειολογία τῆς ἀλεξανδρινῆς κοινῆς ἑλληνικῆς, ὅπως αὐτὴ χρησιμοποιήθηκε ἀπὸ τοὺς Ἑβδομήκοντα (Ἰουδαίους) μεταφραστὲς τῆς Π.Δ. Τὰ *τρία* τμήματα τοῦ ἔργου εἶναι: (α) Τὸ τμήμα τῆς *σημειολογίας τῶν διανοημάτων* (*«ἐπὶ τῆς διανοίας»*), (β) Τὸ τμήμα τῆς *σημασιολογίας/σημαντικῆς* (*«ἐπὶ τῆς λέξεως»*) καὶ (γ) Τὸ τμήμα τῆς *συντάξεως* (*«ἐπὶ τῆς συνθέσεως»*).

Ἡ διαπραγμάτευση τῶν ἀνωτέρω γίνεται μετὰ ταξινομημένες διακρίσεις τῆς βιβλικῆς σημειολογίας καὶ πολλὰ παραδείγματα, προέρχονται ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη. Τοῦτο ὀφείλεται στὸ γεγονός ὅτι ἡ σημειολογία τῆς διαστέλλεται ἀπὸ τὴν σημειολογία τῆς Παλαιᾶς. Ἡ Καινὴ Διαθήκη εἶναι συντεταγμένη μετὰ βάση τὴν σημειολογία τῆς ὀμιλουμένης, τότε, ἑλληνικῆς γλώσσας, ὑπάρχουσες δὲ ἀποκλίσεις ὀφείλονται στὴν ἐπίδραση τῆς παλαιοδιαθηκικῆς σημειολογίας. Στὶς περιπτώσεις

αυτὲς ὁμιλοῦμε περὶ ὑπάρξεως σημιτισμῶν στὸ κείμενο. Πρέπει νὰ ὑπογραμμισθεῖ ὅτι ἡ ἔκφραση τῶν νοημάτων τῆς Καινῆς Διαθήκης, διὰ μέσου τοῦ ἑλληνικοῦ λόγου, συνιστᾷ θεμελιῶδες γνῶρισμα τοῦ χριστιανικοῦ λόγου, ὁ ὁποῖος, κατ' ἀντιδιαστολὴν πρὸς τὴ μετάφραση τῶν Ο', συνδέθηκε, πρωτογενῶς καὶ ὄχι δευτερογενῶς διὰ μέσου μεταφράσεων.

### **Επίμετρο 2:** «Τότε» (τα «μακρὰ ἐλληνιστικά Χρόνια») καὶ «Σήμερα»

- Τότε το σύνθημα ἦταν ὁ Πολυθεϊσμός (Μεγαθεϊσμός / Ενοθεϊσμός) - σήμερα ὁ Μονοθεϊσμός
- Τότε ἡ θρησκεία διαπερνοῦσε τὰ πάντα - καὶ ἡ Φιλοσοφία ἦταν ὑπόθεση life coaching. Σήμερα εἶναι ἰδιωτικό χόμπι τοῦ σ/κ καὶ κάτι ἐσωτερι(στι)κό.
- Τότε ἡ θρησκεία καὶ ἡ «πεμπτουσία» τῆς, ἡ θυσία, συνδεόταν με τὴν οικονομική καὶ κοινωνική ζωὴ: Υπήρχαν Εστιατόρια στα Ἱερά.
- Για πολλὰ χρόνια ὁ Πόλεμος ἦταν «ἡ ἐργοστασιακὴ ρύθμιση» (default mode) τῆς Ἀνθρωπότητας. Ἡ Εἰρήνη τῆς Ρώμης (Pax Romana καὶ Pax Deorum) ἦταν μιὰ καινοτομία. Για πρώτη φορά τὸ φῶς δὲν προέρχεται ἀπὸ τὴν Ἀνατολή (ex Oriente lux) ἀλλὰ ἀπὸ τὴ Δύση!
- Τότε οἱ ἄνθρωποι ἦταν δίγλωσσοι (Κοινὴ Ἑλληνικὴ καὶ τοπολαλιά) - σήμερα ὄχι ἀπαραίτητα (ιδίως στὸν ἀγγλόφωνο Χώρο).
- Τότε ἡ σκλαβιά δὲν συνδεόταν με τὴ φυλὴ (ράτσα), ἀλλὰ ἦταν κάτι σαν τὸν ηλεκτρισμὸ ἢ τὰ υγρά καύσιμα σήμερα.
- Τότε δὲν υπήρχε ἰδιωτικὴ ζωὴ, ἀλλὰ τὰ πάντα ἐξαρτώνταν ἀπὸ τὸ «βλέμμα» τοῦ γείτονα!
- Τότε ἡ φυλακὴ εἶχε ἐντελῶς ἄλλη λειτουργικότητα.
- Ὁ ἀρχαῖος ἐλληνικὸς Κόσμος δὲν εἶχε Εσχατολογία.

### **Βιβλιογραφία**

Ἡ παρούσα Ἔργασία φιλοδοξεῖ νὰ συνάξει σε ἓνα σῶμα τὶς κυριότερες ἀρχαιολογικὲς κυρίως τῶν νεότερων Ἑλλήνων συγγραφέων, ὥστε νὰ ὁ ἐνδιαφερόμενος νὰ τὰ ἔχει ἀνά χεῖρας. Ἔτσι

παρακάτω ομαδοποιώ τα έργα ανά κλάδο, ώστε να επιτευχθεί και ο τελικός σκοπός συγγραφής, να έλθουν σε διάδραση μεταξύ τους.

## I. Αρχαιολογία

- **Σ. Κουρσούμης** (Αρχαιολόγος), *Ο Απόστολος Παύλος στη Ρωμαϊκή Κόρινθο: Εθνικοί, Ιουδαίοι και Χριστιανοί στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία*. Αθήνα: Φοίνικα 2015.  
- Εβραϊκές Επιγραφές στην Ελλάδα. Λίθινες Διαδρομές – Ιστορίες από Πέτρα. Εβραϊκό Μουσείο Μουσείο της Ελλάδος – Επιγραφικό Μουσείο. 16.05.2022 – 28.02. 2023 (Οι εβραϊκές Κοινότητες της Ελλάδας στο 1<sup>ο</sup> αι. κε./μ.Χ. Μαρτυρίες από τις Πράξεις των Αποστόλων. 44-52).
- **Kouremenos. Anna**, (Edited 2022) *The Province of Achaea in the 2nd Century CE: The Past Present*. [https://www.academia.edu/44043345/2022\\_The\\_Province\\_of\\_Achaea\\_in\\_the\\_2nd\\_Century\\_CE\\_The\\_Past\\_Present\\_Edited\\_by\\_Anna\\_Kouremenos](https://www.academia.edu/44043345/2022_The_Province_of_Achaea_in_the_2nd_Century_CE_The_Past_Present_Edited_by_Anna_Kouremenos)
- **Sanders Guy D. R., Jennifer Palinkas, and Ioulia Tzonou-Herbst with James Herbs** *Ancient Corinth. Site Guide*. March 2018.

## II. Παπυρολογία – Λεξικολογικά

- Arzt-Grabner Peter, Ruth E. Kritzer, Amphilochios Papathomas, Franz Winter: *1. Korinther*, Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006.
- Papathomas, Amphilochios, *Juristische Begriffe im ersten Korintherbrief des Paulus: Eine semantisch-lexikalische Untersuchung auf der Basis der zeitgenössischen griechischen Papyri*. Tyche Supplementband 7; Wien: Holzhausen, 2009.
- Αρχαία και μεσαιωνικά κείμενα σε παπύρους, όστρακα, πινακίδες και πρώιμες περγαμηνές (430/420 π.Χ– αρχές 9ου αι. μ.Χ.), Αθήνα 2019.
- (σε συνεργασία με τους Θ. Αντωνοπούλου – Β. Βερτουδάκης – Ν. Καναβού – Δ. Καραδήμας – Α. Καρβούνη – Γ. Κάρλα – Α. Κορολή – Β. Λεντάκης – Σ. Ματθαίος – Α. Μπάζου και με συμβολές της Μ. Θωμά και της Ε. Τσιτσιανοπούλου), *Μεταγενέστερη Ελληνική Γραμματεία*.

*Αυτοκρατορικοί χρόνοι – Υστερη αρχαιότητα – Πρώιμο Βυζάντιο. Εισαγωγή – κείμενο – μετάφραση – σχόλια, Αθήνα 2019*

- *Ελληνιστική Γραμματεία. Επιλογές Πεζογραφίας και Ποίησης. Εισαγωγή – Κείμενο – Μετάφραση – Σχόλια. 2024.*

### III. Βιβλικοί ερμηνευτές με αρχαιολογικά ενδιαφέροντα

- **Ατματζίδης Χ.,** *Κριτικές Αναγνώσεις των Βιβλικών Κειμένων. Ερευνητικές Επισκέψεις σε βιβλικά Τοπία.* Θεσσαλονίκη: Πουρναράς 2010 (δύο τόμοι).
- **Γκουτσιούδης, Μ.** *Καινοδιαθηκικές Μελέτες με τη Συνδρομή της Αρχαιολογίας.* Θεσσαλονίκη: Μεθεξίς 2013.

- *Φύσις Θηρίων. Η χρήση της ζωικής ποικιλότητας στην Καινή Διαθήκη και στο περιβάλλον της. Θεσσαλονίκη: Μέθεξίς 2013 (ειδικότερα το Κεφάλαιο: Θεάματα και Θηρία. Η περίπτωση του Α' Κορινθίους 15:32).*

- **Fotopoulos, J.** *Τα Θυσιαστικά Δείπνα στη Ρωμαϊκή Κόρινθο. Μια κοινωνικο-ρητορική Ανάλυση του Α' Κορ. 8:1-11:1.* Μτφρ. Αθήνα: Πουρναράς 2006.

- Τροφή, Οίνος και Σεξουαλικές Σχέσεις. Η ελληνορωμαϊκή Παράθεση Δείπνου, όπως διαφαίνεται από τις Οδηγίες του Παύλου σχετικά με τα Ειδωλόθυτα. (1 Κορ. 8, 1 – 11,1) ΔΒΜ (Δελτίο Βιβλικών Μελετών). 23 (2005) 53-75 Μτφρ. Μ. Γκουτσιούδης  
<https://moschosgoutzioudis.weebly.com/alpharhothetarhoalpha.html>

### IV. Βεβλική έρευνα

- Αγουρίδη, Σ., *Αποστόλου Παύλου, Πρώτη προς Κορινθίους Επιστολή,* Πουρναράς: Θεσσαλονίκη 1982.
- Caragounis, Chrys C. *The Development of Greek and the New Testament. Morphology, Syntax, Phonology, and Textual Transmission* (WUNT 167) Tübingen 2004, 293-299. Βλ. και ελληνιστί το άρθρο <https://chrys-caragounis.com/My New WEBSITE/PDF Folders/Research.New/Studies.New/Did Paul encourage slavery%3F.pdf>

- Πασσάκος, Δημήτριος Κ., *Ευχαριστία και Ιεραποστολή*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1997<sup>288</sup>.
- Χόφιους, Ο., *Η Αλήθεια του Ευαγγελίου. Συναγωγή καινοδιαθηκικών Μελετών*. Αθήνα: Άρτος Ζωής 2012 (Επιμ. Καρακόλης Χρ. κ.ά).

Για τον Παύλο βοηθητικές είναι οι ανοικτές εκδόσεις του Τμήματός Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκευολογίας<sup>289</sup> στο <https://www.soctheol.uoa.gr/eventgate/openaccess/> και ιδίως:

1. Σ. Δεσπότης – Α. Κονταλή, (επιμ.), *Ο Απόστολος Παύλος. 1950 έτη από το Μαρτύριό του. Πρακτικά Συνεδρίου Ιεράς Μητροπόλεως Ηλείας και Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας ΕΚΠΑ (Πύργος και Αμαλιάδα, Φεβρουάριος 2017)*. Αθήνα 2019 (ελεύθερο στο: <http://www.soctheol.uoa.gr/publishing.html>)
2. Σ. Δεσπότης – Κ. Κεφαλέα (επιμ.), *Συζητώντας με τον Απόστολο των Εθνών Παύλο και τον René Girard* Athens: Department of Social Theology and the Study of Religions 2019. (ελεύθερο στο: <https://www.soctheol.uoa.gr/eventgate/openaccess/>)

---

<sup>288</sup> Δημητρίου Πασσάκου, Το κοινωνικοοικονομικό πλαίσιο και η κοινωνική διδασκαλία των πρωτοχριστιανικών κοινοτήτων *Δελτίο Βιβλικών Μελετών* 28 (2009) 73-91

<sup>289</sup> Πρβλ. την αφιέρωση στο Τμήμα του Τόμου Μ. Wolter, *Der Brief an die Römer. Teilband 2: Röm. 9-16*. [EKK: Evangelisch – Katholischer Kommentar zum Neuen Testament]. Patmos Verlag 2019. και στη Σχολή Α. Despotis, *Orthodox Interpretation of Paul and the Debate between Old and New Perspectives on Paul*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017

## Το Αϊβαλή της Ανατολικής Θράκης κατά τα τέλη του 19ου – αρχές 20ού αιώνα

Κατή Ελένη<sup>290</sup>

### 1. Ονομασία και γεωγραφική θέση

Το Αϊβαλή της Ανατολικής Θράκης είναι ένας πεδινός οικισμός που βρίσκεται, σχεδόν, στο κέντρο της. Στα τέλη του 19ου – αρχές 20ου αιώνα ο οικισμός φέρει το όνομα Αϊβαλή.<sup>291</sup> Το 1881 ο Μελισσηνός Χριστοδούλου αναφέρει την ύπαρξη μίας τοπικής παράδοσης, σύμφωνα με την οποία το Αϊβαλή της Ανατολικής Θράκης ήταν αποικία της πόλης Αϊβαλή της Μικράς Ασίας και για τον λόγο αυτό έχει το ίδιο όνομα.<sup>292</sup> Αναφέρει, επίσης, ότι το χωριό βρισκόταν δυτικά του Λουλέ-Μπουργάζ<sup>293</sup> και σε απόσταση μίας ώρας από αυτό.<sup>294</sup>

<sup>290</sup> Διδάκτωρ Εκκλησιαστικής Ιστορίας, Τμήμα Θεολογίας Θεολογικής Σχολής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

<sup>291</sup> Πολιτιστικό Αναπτυξιακό Κέντρο Θράκης (εκδ.), «Ανατολική Θράκη – Ιχνηλασία», στο: *Ανατολική Θράκη, Χάρτες – Εικόνες – Κείμενα*, (Ξάνθη 2001), σελ. 8, 21.

<sup>292</sup> Μελισσηνού Χριστοδούλου, «Σαράντα Εκκλησiae Ανατολικής Θράκης», *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 33(1967), σελ. 318-374, ιδίως σελ. 346.

<sup>293</sup> Το Λουλέ-Μπουργάζ είναι η αρχαία ελληνική πόλη Βεργούλη, την οποία ο αυτοκράτορας Μ. Θεοδόσιος (347-395) μετόνομασε σε Αρκαδιούπολη προς τιμήν του γιου του Αρκάδιου. Ήταν αξιόλογο αστικό και εμπορικό κέντρο της Ανατολικής Θράκης. Το Λουλέ-Μπουργάζ ήταν έδρα του ομώνυμου καζά και υπαγόταν στο σαντζάκι των Σαράντα Εκκλησιών και στο βιλαέτι της Αδριανουπόλεως. Εκκλησιαστικώς, η Αρκαδιούπολη ήταν κατ' αρχάς ενωμένη με τη Βιζύη σε μία επισκοπή μέχρι τα μέσα του 5ου αιώνα και υπαγόταν στη μητρόπολη Ηρακλείας. Κατόπιν, χωρίστηκε από τη Βιζύη και αποτέλεσε ανεξάρτητη αρχιεπισκοπή. Από τα τέλη του 12ου μέχρι τα μέσα του 14ου αιώνα εμφανίζεται ως μητρόπολη. Μετά την κατάληψή του από τους Οθωμανούς (1360) συγχωνεύθηκε με τη μητρόπολη Αδριανουπόλεως. Από τις αρχές του 19ου αιώνα εκλέγονταν από το Οικουμενικό Πατριαρχείο τιτουλάριοι μητροπολίτες Αρκαδιουπόλεως λόγω της απουσίας ποιμνίου. Σήμερα ο μητροπολιτικός τίτλος δεν υφίσταται. Για την Αρκαδιούπολη βλ. Γεώργιος Ι. Λαμπουσιάδης, *Θρακικών Μελετών, τόμος Α': Από Αδριανουπόλεως εις Λουλέ Βουργάζιον: μελέτη ιστορική και γεωγραφική μετά πλείστων στατιστικών πληροφοριών περί της κινήσεως του πληθυσμού, της παιδείας, της εμπορίας κ.λ.π.*, Εν Αδριανουπόλει 1911· Επ. Ελαίας Αγαθαγγέλου, *Βεργούλαι-Αρκαδιούπολις-Λουλέβουργας: επισκοπή και μητρόπολις Αρκαδιουπόλεως*, Κωνσταντινούπολις 1934· Μητροπολίτου Σάρδεων Γερμανού, «Επισκοπικοί κατάλογοι των επαρχιών της Ανατολικής και Δυτικής Θράκης», *Θρακικά* 6(1935), σελ. 37-136, ιδίως σελ. 52-53· Μιλτ. Σταμούλης, «Συμβολή εις την ιστορίαν των Εκκλησιών της Θράκης», *Θρακικά* 14(1940), 7-286, ιδίως σελ. 86-88· Επισκόπου Ελαίας Αγαθαγγέλου Παπαθεοδώρου, «Αρκαδιούπολις», *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 12(1945-46), σελ. 47-48, 228-232. Επίσης βλ. «Ειδήσεις εξ επαρχιών», *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 31(1907), έτος ΚΖ' αρ. 24, σελ. 373-377, ιδίως σελ. 373-374· Χ. Γ. Πατρινέλης, «Αρκαδιούπολις», *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 3, στ. 162-163. Για τη θέση της Αρκαδιουπόλεως, ως αρχιεπισκοπή και ως μητρόπολη, στα Τακτικά και στα Συνταγμάτια από τον 7ο έως τα μέσα του 14ου αιώνα βλ. Jean Darrouzès, *Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantino-politanae: Texte critique, Introduction et notes*, τόμ. Ι: *Géographie ecclésiastique de l'empire byzantine*, Paris 1981, not. 1<sup>49</sup> σελ. 205, not. 2<sup>52</sup> σελ. 217, not. 3<sup>68</sup> σελ. 232, not. 4<sup>50</sup> σελ. 250, not. 7<sup>58</sup> σελ. 273, not. 8<sup>72</sup> σελ. 293, not. 11<sup>92</sup> σελ. 345, not. 12<sup>87, 95</sup> σελ. 350-351, not. 14<sup>78</sup> σελ. 376, not. 15<sup>89, 95, 104</sup> σελ. 382-383, not. 16<sup>88</sup> σελ. 389, not. 17<sup>101</sup> σελ. 401, not. 18<sup>101, 158</sup> σελ. 407, 410, not. 19<sup>110</sup> σελ. 413.

<sup>294</sup> Μελισσηνού Χριστοδούλου, «Σαράντα Εκκλησiae», ό.π., σελ. 356.

Αργότερα, ο Ιωάννης Μαγκριώτης, περιγράφοντας την περιοχή των Σαράντα Εκκλησιών κατά το α' τέταρτο του 20ου αιώνα, προσδιορίζει τη θέση του χωριού στα 7 χλμ. βορειοδυτικά του Λουλέ-Μπουργάζ.<sup>295</sup>

Μετά την απελευθέρωση της Ανατολικής Θράκης (Ιούλιος 1920) και την εγκατάσταση της ελληνικής διοίκησης μετονομάστηκαν και εξελληνίστηκαν όλα τα τοπωνύμια. Στις 18 Σεπτεμβρίου 1921 δημοσιεύθηκε το δεύτερο τεύχος του πρώτου φύλλου του *Παραρτήματος της Εφημερίδος της Κυβερνήσεως του Βασιλείου της Ελλάδος*, το οποίο τυπώθηκε στην Αδριανούπολη από το τυπογραφείο της Πολιτικής Διοίκησης Θράκης, και σε αυτό αναγράφεται το σύνολο των μετονομασιών των τοπωνυμίων της Θράκης υπό τον τίτλο «Μετονομασία συνοικισμών των Νομών Αδριανουπόλεως, Σαράντα Εκκλησιών, Ραιδεστού, Καλλιπόλεως, Έβρου και Ροδόπης». Σε σύνολο 1.126 πόλεων και χωριών μετονομάστηκαν 1.019 και απογράφηκαν με τα νέα τους ονόματα.<sup>296</sup> Μέσα σε αυτό το πλαίσιο του εξελληνισμού των τοπωνυμίων το Αϊβαλή μετονομάστηκε σε Κύδωνες.<sup>297</sup>

Το σημερινό τουρκικό όνομα του χωριού είναι Ayvalı. Ο οικισμός συνδέεται με 4 χλμ. επαρχιακής οδού με το εθνικό οδικό δίκτυο Κωνσταντινουπόλεως – Αδριανουπόλεως.<sup>298</sup> Απέχει 8 χλμ. από το Λουλέ-Μπουργάζ (Lüleburgaz) και 52 χλμ. από τις Σαράντα Εκκλησίες (Kirkclareli).<sup>299</sup>

## 2. Διοικητική και εκκλησιαστική θέση

Σε αχρονολόγητη «Στατιστική του Καζά Λουλέ Βουργάζ» που συντάχθηκε από τον «Μουσοφιλή Σύλλογο»<sup>300</sup> στο Λουλέ-Μπουργάζ πριν από τον Ρωσοτουρκικό πόλεμο του 1878, σύμφωνα

<sup>295</sup> Ιωάννου Μαγκριώτη, «Πολιτιστικά σημειώσεις νομού 40 Εκκλησιών», *Αρχείον Θράκης* 34(1969), ανάτυπο αρ. 162, σελ. 227-268, ιδίως σελ. 259.

<sup>296</sup> *Παράρτημα της Εφημερίδος της Κυβερνήσεως του Βασιλείου της Ελλάδος*, 1Β-18/9/1921.

<sup>297</sup> *Παράρτημα της Εφημερίδος της Κυβερνήσεως*, ό.π., σελ. 3· Νικολάου Π. Σοϊλεντάκη, *Ιστορία του Θρακικού Ελληνισμού: Από την Ανατολική Ρουμελία στην Ανατολική και Δυτική Θράκη*, Αθήνα 1996, σελ. 321 = Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Η Θρακική Έξοδος (1918-1922): Από τη Γενοκτονία την Παλιννόστηση το Ταγιαρικό Καθεστώς και την Απελευθέρωση στο Δεύτερο Ξεριζωμό*, (Θεσσαλονίκη 1999), σελ. 256· (Χωρίς όνομα), «Αϊβαλί», *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 2, σελ. 377· Α. Θ. Σ(αμοθράκης), «Κύδωνες», *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 15, σελ. 331· Ιωάννου Μαγκριώτη, «Πολιτιστικά σημειώσεις», ό.π., σελ. 259. Το Αϊβαλή μετονομάστηκε σε Κύδωνες, διότι αγνα (αϊβά) στην τουρκική γλώσσα σημαίνει κυδώνι, βλ. Ιωάννου Μαγκριώτη, «Πολιτιστικά σημειώσεις», ό.π., σελ. 259. Εξάλλου, και το Αϊβαλή της Μικράς Ασίας έφερε το ελληνικό όνομα Κυδωνίαι, βλ. Α. Θ. Σ(αμοθράκης), «Κύδωνες», ό.π., σελ. 331.

<sup>298</sup> Πολιτιστικό Αναπτυξιακό Κέντρο Θράκης (εκδ.), «Ανατολική Θράκη – Ιχνηλασία», ό.π., σελ. 21 και χάρτης 2.

<sup>299</sup> [https://tr.m.wikipedia.org/wiki/Ayvali\\_Lüleburgaz](https://tr.m.wikipedia.org/wiki/Ayvali_Lüleburgaz). Ανακτήθηκε 18/7/2018.

<sup>300</sup> Ο «Μουσοφιλής Σύλλογος» ιδρύθηκε στο Λουλέ-Μπουργάζ το 1872, αλλά είχε περιορισμένη δράση λόγω κομματικών περιπλοκών, βλ. Αργύριος Θ. Αργυρόπουλος, *Ο ύστερος βίος της ελληνικής εκπαίδευσης στη μείζονα Θράκη (Βιλαέτι*

με τον Νικόλαο Βαφείδη,<sup>301</sup> αναγράφεται το Αϊβαλή ανάμεσα στα χωριά του καζά<sup>302</sup> Λουλέ-Μπουργάζ.<sup>303</sup> Σε στατιστική των καζάδων του νομού Αδριανουπόλεως, η οποία συντάχθηκε στην Αδριανούπολη μετά τον Ρωσοτουρκικό πόλεμο (1877-1878), σύμφωνα με τον Νικόλαο Βαφείδη,<sup>304</sup> το Αϊβαλή αναγράφεται, επίσης, μεταξύ των χωριών του καζά Λουλέ-Μπουργάζ.<sup>305</sup>

Σε αχρονολόγητο έγγραφο, το οποίο φέρει τη σφραγίδα του «Μουσοφιλούς Συλλόγου» και αποτελεί τεμάχιο του εγγράφου που επιγράφεται «Στατιστική των σχολείων της επαρχίας Λουλέ

---

*Αδριανουπόλεως) κατά την περίοδο (1900-1922), διδακτορική διατριβή, Παιδαγωγική Σχολή, Τμήμα Επιστημών Προσχολικής Αγωγής και Εκπαίδευσης, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2003, σελ. 115. Μία Έκθεση του 1874, που συντάχθηκε από τον Θρακικό Φιλεκπαιδευτικό Σύλλογο Ραιδεστού, πληροφορεί για την τραγική κατάσταση των σχολείων, το ανεπαρκές διδακτικό προσωπικό στο Λουλέ-Μπουργάζ και τη δράση του «Μουσοφιλούς Συλλόγου», ο οποίος «δεν εκπληροί όπως πρέπει τον προορισμόν του». Ωστόσο, σε υποσημείωση προστίθεται ότι με πρωτοβουλία «του εκεί μουσοφιλούς Συλλόγου, ανηγέρθη εκ βάθρων λαμπρόν οικοδόμημα, όπερ θα χρησιμεύση διά παρθυναγωγείον όσον ούπω συστηθησόμενον, τα δε φιλόμουσα του Βουργαζίου τέκνα, εννοήσαντα τα καθήκοντά των, μετά δραστηριότητος ενεργούσι τα τη πατρίδι των ωφέλιμα, ως δε πληροφορούμεθα σκέπτονται και εις αντικατάστασιν των ακαταλλήλων διδασκάλων των, δι' άλλων ικανών και αξίων της νυν εποχής», βλ. Φιλίππου Μανουηλίδου, «Πόλις και Νομός Ραιδεστού», *Θρακικά* 24(1955), σελ. 9-307, ιδίως σελ. 58-59. Τρία χρόνια αργότερα, το 1877, σε Έκθεση του «Μουσοφιλούς Συλλόγου» προς τον πρόεδρο του Φιλεκπαιδευτικού Συλλόγου Αδριανουπόλεως περιγράφεται η ίδια δεινή κατάσταση της παιδείας με τον Σύλλογο να προσπαθεί με δυσκολία να συντηρήσει το νεόδμητο παρθυναγωγείο και να ζητά οικονομική βοήθεια, βλ. Αρχιμανδρίτου Ν. Βαφείδου, «Εκκλησιαστικά επαρχίας της Θράκης και ο φάκελος 434 της Βιβλιοθήκης της Βουλής περί Θράκης», *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 20(1955), σελ. 81-120, ιδίως σελ. 102-103. Το έτος 1879-1880 ο Σύλλογος διέθετε κεφάλαιο 400 τουρκικών λιρών, βλ. Μελισσηνού Χριστοδούλου, «Σαράντα Εκκλησείαι», ό.π., σελ. 367. Για τον «Μουσοφιλή Σύλλογο» του Λουλέ-Μπουργάζ βλ. Κυριακή Μαμώνη, *Σύλλογοι Θράκης και Ανατολικής Ρωμυλίας (1861-1922): Ιστορία και δράση*, Θεσσαλονίκη 1995, σελ. 70.*

<sup>301</sup> Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφείδου, «Η εκκλησιαστική επαρχία Βιζύης», *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 19(1954), σελ. 193-212, ιδίως σελ. 193, 204· Αρχιμανδρίτου Ν. Βαφείδου, «Εκκλησιαστικά επαρχίας της Θράκης», ό.π., σελ. 106.

<sup>302</sup> Ο καζάς (kaza) αποτελούσε διοικητική διαίρεση που χρησιμοποιήθηκε στην οθωμανική αυτοκρατορία. Σημαίνει υποδιοίκηση και συχνά μεταφράζεται ως επαρχία, ωστόσο πρόκειται για μία διοικητική περιφέρεια με έκταση αντίστοιχη λίγο ως πολύ με έναν σημερινό νομό. Με τις διοικητικές μεταρρυθμίσεις που εισήχθησαν στην οθωμανική αυτοκρατορία μετά τον Κριμαϊκό πόλεμο (1853-1856), ο καζάς συνιστούσε υποδιαίρεση της διοικητικής περιφέρειας του σαντζακίου. Τελούσε υπό τη νομική και διοικητική δικαιοδοσία ενός δικαστή, του καδή ή κατή (kadı), ο οποίος ήταν επικεφαλής του δικαστηρίου και είχε επίσης καθήκοντα φορολογικού χαρακτήρα. Από πολιτικής πλευράς, υποδιοικητής του καζά ήταν ο καϊμακάμης (kaymakam), ο έπαρχος, ο οποίος ήταν υπάλληλος που διοριζόταν από την Υψηλή Πύλη. Ο καζάς διαιρούνταν σε ναχιγιέδες ή ναχιέδες (nahiye), δηλαδή δήμους. Σχετικά, βλ. Ν(ικηφ.) Μ(οσχόπουλος), «Καζάς», *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 13, σελ. 448. Επίσης, βλ. Σαραντής, «Το Δέλτα του Βυζαντίου», *Θρακικά* 19(1943), σελ. 190· Φιλίππου Μανουηλίδου, «Πόλις και Νομός Ραιδεστού», ό.π., σελ. 33-34· Ελένη Γκαρά – Γιώργος Τζεδόπουλος, *Χριστιανοί και μουσουλμάνοι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία: Θεσμικό πλαίσιο και κοινωνικές δυναμικές*, [Ελληνικά Ακαδημαϊκά Ηλεκτρονικά Συγγράμματα και Βοηθήματα Κάλλιπος], (Αθήνα 2015), [ηλεκτρονικό βιβλίο, διαθέσιμο στο: <http://hdl.handle.net/11419/2882>], σελ. 133. Ανακτήθηκε 3/7/2019. Πρβλ. Κωνστ. Κουκκίδη, «Λεξιλόγιον ελληνικών λέξεων παραγομένων εκ της τουρκικής γλώσσης», *Αρχείον του Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού* 25(1960), σελ. 121-200, ιδίως σελ. 123, 125.

<sup>303</sup> Αρχιμανδρίτου Ν. Βαφείδου, «Εκκλησιαστικά επαρχίας της Θράκης», ό.π., σελ. 106.

<sup>304</sup> Ό.π., σελ. 106.

<sup>305</sup> Ό.π., σελ. 108.

Βουργάζ»,<sup>306</sup> υπάρχει η μαρτυρία ότι μουχτάρης<sup>307</sup> της Κοινότητας είναι ο Παγώνης χωρίς να αναφέρεται το μικρό του όνομα.<sup>308</sup>

Μέχρι το 1920 το χωριό ανήκε διοικητικά στον καζά του Λουλέ-Μπουργάζ και στο σαντζάκι Κιρκ Κιλισέ του βιλαετίου Αδριανουπόλεως.<sup>309</sup> Μετά την απελευθέρωση της Ανατολικής Θράκης το Αϊβαλή, ως Κύδωνες πλέον, υπαγόταν στην υποδιοίκηση Αρκαδιουπόλεως (Λουλέ-Μπουργάζ) του νομού Σαράντα Εκκλησιών (Κιρκ Κιλισέ).<sup>310</sup>

Εκκλησιαστικά υπαγόταν στη μητρόπολη Αδριανουπόλεως.<sup>311</sup> Στη «Στατιστική του Καζά Λουλέ Βουργάζ», που αναφέρεται στην προ του 1878 κατάσταση, αναγράφεται ότι στο Αϊβαλή υπάρχει ένας ναός χωρίς περιουσία.<sup>312</sup> Στη στατιστική που συντάχθηκε μετά το 1878 αναφέρεται η ύπαρξη ενός ναού χωρίς καμία άλλη πληροφορία.<sup>313</sup> Η ίδια απλή αναφορά απαντάται και στο αχρονολογητο τεμάχιο εγγράφου, που φέρει τη σφραγίδα του «Μουσοφιλούς Συλλόγου».<sup>314</sup>

Τα πιο πάνω έγγραφα δεν γνωστοποιούν σε ποιον άγιο ήταν αφιερωμένος ο ενοριακός ναός του χωριού, ωστόσο από πληροφορία που προέρχεται από το περιοδικό *Εκκλησιαστική Αλήθεια*

<sup>306</sup> Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφείδου, «Η εκκλησιαστική επαρχία Βιζύης», ό.π., σελ. 193, 205· Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφείδου, «Εκκλησιαστικά επαρχία της Θράκης», ό.π., σελ. 110-111.

<sup>307</sup> Ο μουχτάρης (muhtar) ήταν ο διοικητικός προϊστάμενος του χωριού, ο πρόεδρος της Κοινότητας, ο κοινοτάρχης, ο προεστός. Με τις διοικητικές μεταρρυθμίσεις που εισήχθησαν στην οθωμανική αυτοκρατορία μετά τον Κριμαϊκό πόλεμο (1853-1856), το χωριό αποτέλεσε την κατώτατη διοικητική μονάδα και ήταν υποδιαίρεση του ναχιγιέ (nahiye). Κάθε μόνιμος συννοικισμός, ακόμη και αν είχε ελάχιστες οικογένειες, συνιστούσε χωριό. Ο μουχτάρης του χωριού εκλεγόταν από τους κατοίκους, βλ. Μιλτ. Σαραντή, «Το Δέλτα του Βυζαντίου», *Θρακικά* 19(1943), σελ. 189-267, ιδίως σελ. 190. Πρβλ. Κωνστ. Κουκκίδη, «Λεξιλόγιον», ό.π., σελ. 145.

<sup>308</sup> Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφείδου, «Εκκλησιαστικά επαρχία της Θράκης», ό.π., σελ. 112.

<sup>309</sup> Μελισσηνού Χριστοδούλου, «Σαράντα Εκκλησίου», ό.π., σελ. 321, 346· Πολιτιστικό Αναπτυξιακό Κέντρο Θράκης (εκδ.), «Ανατολική Θράκη – Ιχνηλασία», ό.π., σελ. 21.

<sup>310</sup> Νικολάου Π. Σοϊλεντάκη, *Ιστορία του Θρακικού Ελληνισμού*, ό.π., σελ. 321 = Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Η Θρακική Έξοδος*, ό.π., σελ. 256· (Χωρίς όνομα), «Αϊβαλί», ό.π., σελ. 377· Α. Θ. Σ(αμοθράκης), «Κύδωνες», ό.π., σελ. 331· Ιωάννου Μαγκριώτη, «Πολιτιστικά σημειώσεις», ό.π., σελ. 259. Για τον νομό Σαράντα Εκκλησιών και τη διαίρεσή του επί ελληνικής διοίκησης βλ. Νικολάου Π. Σοϊλεντάκη, *Ιστορία του Θρακικού Ελληνισμού*, ό.π., σελ. 318-325 = Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Η Θρακική Έξοδος*, ό.π., σελ. 253-260· Ιωάννου Μαγκριώτη, «Πολιτιστικά σημειώσεις», ό.π., σελ. 231.

<sup>311</sup> «Ειδήσεις εξ επαρχιών», ό.π., σελ. 373· Μιλτιάδου Αθ. Σαραντή, «Ο ελληνικός πληθυσμός κατά το έτος 1911. Εις τας περιοχάς του Οθωμανικού Κράτους από τας οποίας εξεδιώχθη διά της Συνθήκης της Λωζάννης του 1923», *Θρακικά* 23(1955), σελ. 158-175, ιδίως σελ. 163. Πρβλ. Μελισσηνού Χριστοδούλου, «Σαράντα Εκκλησίου», ό.π., σελ. 321· Στ. Β. Ψάλτη, *Η Θράκη και η δύναμις του εν αυτή ελληνικού στοιχείου: Α' Στατιστικά περί του ελλην. πληθυσμού πληροφορίαί, εν Αθήναις 1919*, σελ. 99.

<sup>312</sup> Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφείδου, «Εκκλησιαστικά επαρχία της Θράκης», ό.π., σελ. 106.

<sup>313</sup> Ό.π., σελ. 108.

<sup>314</sup> Ό.π., σελ. 112.

του έτους 1907 γνωρίζουμε ότι τιμόταν επ' ονόματι του Αγίου Αθανασίου.<sup>315</sup> Την ίδια εποχή, αλλά και κατά την περίοδο της ελληνικής διοικήσεως της Ανατολικής Θράκης (1920-1922) λειτουργούσαν στον ναό δύο ιερείς.<sup>316</sup>

### 3. Δημογραφικά στοιχεία

Το Αϊβαλή ήταν ένα αμιγώς ελληνικό χωριό<sup>317</sup> και ελληνόφωνο και ως τέτοιο παρουσιάζεται κατά το τελευταίο τέταρτο του 19ου αιώνα, καθώς η «Στατιστική του Καζά Λουλέ Βουργάζ», που αναφέρεται στην προ του 1878 κατάσταση, μαρτυρεί ότι οι κάτοικοι είναι Έλληνες ελληνόφωνοι και ορθόδοξοι.<sup>318</sup> Η δε στατιστική που συντάχθηκε μετά το 1878, μαρτυρεί, επίσης, ότι κατοικείται από Έλληνες.<sup>319</sup> Το ίδιο μαρτυρείται και στο αχρονολόγητο έγγραφο του «Μουσοφιλούς Συλλόγου».<sup>320</sup>

Τα στατιστικά στοιχεία για τον πληθυσμό του χωριού κατά τα τέλη του 19ου – αρχές 20ου αιώνα προέρχονται από διάφορες πηγές.<sup>321</sup> Σε αναγραφή των κοινοτήτων της μητροπόλεως Αδριανουπόλεως φαίνεται ότι το 1877 το Αϊβαλή είχε πληθυσμό 750 κατοίκους.<sup>322</sup> Επίσης, 750 κάτοικοι αναφέρονται και στο αχρονολόγητο τεμάχιο εγγράφου, που φέρει τη σφραγίδα του «Μουσοφιλούς Συλλόγου».<sup>323</sup>

<sup>315</sup> «Ειδήσεις εξ επαρχιών», ό.π., σελ. 374. Πρβλ. Αθανασίου Παπαευγενίου, *Η Ελληνική Εκκλησία εν Θράκη: Τούρκοι – Βούλγαροι: Καταστροφαι Ναών και Μονών. Φόνοι, εξορία και κακοποιήσεις κληρικών. 1912-1920*, Θεσσαλονίκη (1926), σελ. 29· Α. Θ. Σ(αμοθράκης), «Κύδωνες», ό.π., σελ. 331· Ιωάννου Μαγκριώτη, «Πολιτιστικά σημειώσεις», ό.π., σελ. 259.

<sup>316</sup> «Ειδήσεις εξ επαρχιών», ό.π., σελ. 374· Ιωάννου Μαγκριώτη, «Πολιτιστικά σημειώσεις», ό.π., σελ. 259.

<sup>317</sup> Μελισσηνού Χριστοδούλου, «Σαράντα Εκκλησίαι», ό.π., σελ. 356· Στ. Β. Ψάλτη, *Η Θράκη*, ό.π., σελ. 99, 104, 180, 188, 211, 215, 223. Το Αϊβαλή μαρτυρείται ως ελληνικό χωριό και από τους εκ πατρός Αϊβαλιώτες πληροφορητές Χρήστο Γ. Κατή και Δημήτριο Γ. Κατή (προσωπικό αρχείο). Ως ελληνικό χωριό αναφέρεται και σε ανέκδοτες σημειώσεις του δάσκαλου Αναστασίου Μπάσογλου, φωτοαντίγραφα των οποίων υπάρχουν στο προσωπικό μου αρχείο. Ο Αναστάσιος Μπάσογλου καταγόταν από τη Βιζύη της Ανατολικής Θράκης και η οικογένειά του εγκαταστάθηκε στο Πεδινό Κιλκίς.

<sup>318</sup> Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφείδου, «Εκκλησιαστικά επαρχία της Θράκης», ό.π., σελ. 106.

<sup>319</sup> Ό.π., σελ. 108.

<sup>320</sup> Ό.π., σελ. 112.

<sup>321</sup> Ο Στ. Β. Ψάλτης, *Η Θράκη*, ό.π., σελ. 95 κ. εξ. στις επιμέρους ενότητες του έργου του παρουσιάζει τις πηγές, σχολιάζει την αξιοπιστία, την πληρότητα και την ακρίβεια των στοιχείων και τα συγκρίνει.

<sup>322</sup> Στ. Β. Ψάλτη, *Η Θράκη*, ό.π., σελ. 99.

<sup>323</sup> Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφείδου, «Εκκλησιαστικά επαρχία της Θράκης», ό.π., σελ. 112.

Στατιστική του 1876-1877 κάνει λόγο για 150 οικογένειες.<sup>324</sup> Η «Στατιστική του Καζά Λουλέ Βουργάζ», που αναφέρεται στην προ του 1878 κατάσταση, πληροφορεί ότι το Αϊβαλή είχε 700 κατοίκους ή αλλιώς 130 οικογένειες, περίπου.<sup>325</sup> Από διαφορετική πηγή παρουσιάζεται ότι κατά το 1878 είχε 600 κατοίκους.<sup>326</sup> Η δε στατιστική που συντάχθηκε μετά το 1878 επίσης αναφέρει ότι είχε 800 κατοίκους.<sup>327</sup> Τα στοιχεία που δημοσίευσε το 1881 ο Μελισσηνός Χριστοδούλου αναφέρουν 650 κατοίκους.<sup>328</sup> Αναγραφές που δημοσιεύθηκαν το 1884 και αφορούν στη μητρόπολη Αδριανουπόλεως δείχνουν ότι στο Αϊβαλή διέμεναν μόνο 20 οικογένειες,<sup>329</sup> γεγονός που προκαλεί εντύπωση. Αυτή η πληθυσμιακή συρρίκνωση, εάν όντως υπήρξε, σταδιακά μάλλον αποκαθίσταται, εφόσον το 1905 το χωριό εμφανίζεται με 400 κατοίκους.<sup>330</sup> Το δε 1907 είχε 170 οικογένειες.<sup>331</sup>

Σύμφωνα με Έκθεση του υπουργείου Οικονομικών για τους πρόσφυγες της Μακεδονίας, το 1914 οι πρόσφυγες από το Αϊβαλή ήταν 190 οικογένειες ή 769 άτομα.<sup>332</sup> Ωστόσο, σύμφωνα με τη στατιστική του Οικουμενικού Πατριαρχείου, οι εκδιωχθέντες Έλληνες από το Αϊβαλή μετά τους Βαλκανικούς πολέμους ανέρχονταν σε 1.120 άτομα.<sup>333</sup> Αυτή τη στατιστική έλαβε υπόψη το υπουργείο Περιθάλψεως για την αντιμετώπιση των αναγκών των προσφύγων,<sup>334</sup> πράγμα που ίσως σημαίνει ότι είναι η πιο ακριβής.

Μετά την παλιννόστηση των Ανατολικοθρακών και την απελευθέρωση της Ανατολικής Θράκης (Ιούλιος 1920) το ελληνικό κράτος διενήργησε απογραφή πληθυσμού στις 19 Δεκεμβρίου 1920. Η απογραφή κάλυψε και τους κατοίκους των νέων επαρχιών, όπως ήταν η Μακεδονία, που απελευθερώθηκε το 1913, και η Θράκη, η οποία μετά τη Συνθήκη των Σεβρών (28 Ιουλίου/10 Αυγούστου 1920) περιλάμβανε και μέρος της Ανατολικής Θράκης με τους νομούς Αδριανουπόλεως, Σαράντα

<sup>324</sup> Στ. Β. Ψάλτη, *Η Θράκη*, ό.π., σελ. 180. Το γενικώς αποδεκτό ήταν να υπολογίζονται οι οικογένειες ως πενταμελείς, βλ. στο *ίδιο*, σελ. 76, 84, 106, 119, 167.

<sup>325</sup> Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφείδου, «Εκκλησιαστικά επαρχία της Θράκης», ό.π., σελ. 106.

<sup>326</sup> Στ. Β. Ψάλτη, *Η Θράκη*, ό.π., σελ. 188.

<sup>327</sup> Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφείδου, «Εκκλησιαστικά επαρχία της Θράκης», ό.π., σελ. 108.

<sup>328</sup> Μελισσηνού Χριστοδούλου, «Σαράντα Εκκλησία», ό.π., σελ. 356· Στ. Β. Ψάλτη, *Η Θράκη*, ό.π., σελ. 215.

<sup>329</sup> Στ. Β. Ψάλτη, *Η Θράκη*, ό.π., σελ. 104.

<sup>330</sup> *Ό.π.*, σελ. 223.

<sup>331</sup> *Ό.π.*, σελ. 211.

<sup>332</sup> Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Διωγμοί και Γενοκτονία του Θρακικού Ελληνισμού: Ο πρώτος ξεριζωμός (1908-1917)*, (Θεσσαλονίκη 1998), σελ. 339, 343. Στο *ίδιο*, σελ. 299, σύμφωνα με τον Έλληνα πρόξενο Αδριανουπόλεως Ανδρέα Μαυρουδή, αναφέρονται 750 κάτοικοι, οι οποίοι κατέφυγαν στη Μακεδονία.

<sup>333</sup> Οικουμενικόν Πατριαρχείον (εκδ.), *Μαύρη Βίβλος Διωγμών και Μαρτυριών του εν Τουρκία Ελληνισμού (1914-1918)*, εν Κωνσταντινουπόλει 1919, σελ. 374.

<sup>334</sup> Μιχ. Χρ. Αιλιανού, *Το έργο της Ελληνικής Περιθάλψεως*, εν Αθήναις 1921, σελ. 22, 54· Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Διωγμοί*, ό.π., σελ. 42.

Εκκλησιών, Ραιδεστού και Καλλιπόλεως. Στην απογραφή του 1920 οι πόλεις και τα χωριά της Ανατολικής Θράκης αναφέρονται με τα ελληνικά ονόματά τους. Όπως ήδη αναφέρθηκε,<sup>335</sup> το Αϊβαλή μετονομάστηκε σε Κύδωνες. Στην απογραφή οι Κύδωνες της υποδιοικήσεως Αρκαδιουπόλεως του νομού Σαράντα Εκκλησιών είχαν πληθυσμό 524 άτομα από τα οποία τα 269 ήταν άνδρες και τα 255 ήταν γυναίκες.<sup>336</sup>

Οι αριθμοί φανερώνουν ότι δεν παλιννόστησαν όλοι οι Αϊβαλιώτες μετά την απελευθέρωση. Ιδιαίτερα, εάν ισχύουν τα στοιχεία της στατιστικής του πατριαρχείου για τους εκδιωχθέντες Αϊβαλιώτες, τότε φαίνεται ότι με την παλιννόστηση επέστρεψαν λιγότεροι από τους μισούς. Οπωσδήποτε, πρέπει να λαμβάνονται υπόψη και οι απώλειες από τις κακουχίες, τις επιθέσεις, αλλά και τα φυσικά αίτια, ωστόσο και πάλι η απόκλιση είναι μεγάλη.

Η «Στατιστική του Καζά Λουλέ Βουργάζ», που αναφέρεται στην προ του 1878 κατάσταση, μαρτυρεί ότι οι κάτοικοι είναι γεωργοί και κτηνοτρόφοι, άποροι.<sup>337</sup> Το αχρονολόγητο τεμάχιο εγγράφου, που φέρει τη σφραγίδα του «Μουσοφιλούς Συλλόγου», μαρτυρεί ότι οι κάτοικοι είναι γεωργοί και ποιμένες και «μόλις συντηρούνται».<sup>338</sup> Η δε στατιστική που συντάχθηκε μετά το 1878 αναφέρει ότι οι κάτοικοι είναι γεωργοί.<sup>339</sup>

Με τη γεωργία συνέχισαν να ασχολούνται και αργότερα, επί ελληνικής διοίκησης.<sup>340</sup>

#### 4. Εκπαιδευτική κατάσταση

Η εκπαιδευτική δραστηριότητα στο Αϊβαλή στα τέλη του 19ου αιώνα δεν ήταν επαρκώς οργανωμένη.<sup>341</sup> Η «Στατιστική του Καζά Λουλέ Βουργάζ», που αναφέρεται στην προ του 1878

<sup>335</sup> Βλ. πιο πάνω σελ. 2.

<sup>336</sup> Υπουργείον Εθνικής Οικονομίας – Διεύθυνσις Στατιστικής, *Πληθυσμός του Βασιλείου της Ελλάδος κατά την απογραφήν της 19ης Δεκεμβρίου 1920*, εν Αθήναις 1921, σελ. 273. Τον ίδιο αριθμό κατοίκων βλ. στα: (Χωρίς όνομα), «Αϊβαλί», ό.π., σελ. 377· Ιωάννου Μαγκριώτη, «Πολιτιστικά σημειώσεις», ό.π., σελ. 259. Ο Α. Θ. Σ(αμοθράκης), «Κύδωνες», ό.π., σελ. 331 αναφέρει ότι επί ελληνικής διοίκησης και μέχρι την ανταλλαγή των πληθυσμών το 1922 ο οικισμός είχε 525 κατοίκους.

<sup>337</sup> Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφειδού, «Εκκλησιαστικά επαρχίαι της Θράκης», ό.π., σελ. 106.

<sup>338</sup> Ό.π., σελ. 112.

<sup>339</sup> Ό.π., σελ. 108.

<sup>340</sup> Ιωάννου Μαγκριώτη, «Πολιτιστικά σημειώσεις», ό.π., σελ. 259.

<sup>341</sup> Κλεονίκη Α. Δρούγκα, *Δομή και Λειτουργία του Ελληνικού Σχολείου στην Ανατολική Θράκη κατά την περίοδο της Οθωμανοκρατίας (1352-1922): Το Ιδεολογικό Υπόβαθρο της Εκπαιδευτικής Διαδικασίας*, διδακτορική διατριβή, Παιδαγωγική Σχολή, Τμήμα Επιστημών Προσχολικής Αγωγής και Εκπαίδευσης, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 89.

κατάσταση, μαρτυρεί για τη λειτουργία ενός σχολείου, όπου διδάσκει ο ιερέυς τα κοινά γράμματα σε 40, περίπου, μαθητές και αμείβεται από την κοινότητα.<sup>342</sup> Το αχρονολόγητο τεμάχιο εγγράφου, που φέρει τη σφραγίδα του «Μουσοφιλοῦς Συλλόγου», μαρτυρεί, επίσης, ότι διδάσκει ο ιερέυς τα κοινά γράμματα και αμείβεται από την κοινότητα, αλλά δεν αναγράφει τον αριθμό των μαθητών.<sup>343</sup> Η δε στατιστική, που συντάχθηκε μετά το 1878, μαρτυρεί μόνο ότι λειτουργούσε ένα σχολείο και συντηρούνταν «εκ του παγκαρίου», δηλαδή από τα έσοδα του ναού.<sup>344</sup>

Σε αχρονολόγητο έγγραφο, το οποίο φέρει τη σφραγίδα του «Μουσοφιλοῦς Συλλόγου» και αποτελεί άλλο ένα τεμάχιο του εγγράφου που επιγράφεται «Στατιστική των σχολείων της επαρχίας Λουλέ Βουργάζ» και φέρει τη σφραγίδα του «Μουσοφιλοῦς Συλλόγου»,<sup>345</sup> αναφέρεται ότι το σχολείο στο Αϊβαλή λειτουργεί μόνο με 15 μαθητές.<sup>346</sup> Το Αϊβαλή, όπως και τα λοιπά χωριά που αναγράφονται, έχουν δημοτικά σχολεία, όπου διδάσκεται ανάγνωση και γραφή, σε μερικά δε και αριθμητική και ελληνική ιστορία. Χρησιμοποιούν τα νεότερα διδακτικά βιβλία του Λέοντος Μελά και του Ι. Α. Βρετού.<sup>347</sup> Όλα έχουν από έναν δάσκαλο, που πληρώνεται από το ταμείο του κάθε χωριού.<sup>348</sup>

Από άλλη αναφορά φαίνεται η λειτουργία μίας υποτυπώδους σχολής στο Αϊβαλή κατά το σχολικό έτος 1879-1880.<sup>349</sup> Η σχολή λειτουργούσε με 40 μαθητές και δίδασκε ένας

<sup>342</sup> Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφείδου, «Εκκλησιαστικά επαρχία της Θράκης», ό.π., σελ. 106.

<sup>343</sup> Ό.π., σελ. 112.

<sup>344</sup> Ό.π., σελ. 108.

<sup>345</sup> Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφείδου, «Η εκκλησιαστική επαρχία Βιζύης», ό.π., σελ. 193, 205· Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφείδου, «Εκκλησιαστικά επαρχία της Θράκης», ό.π., σελ. 110-111.

<sup>346</sup> Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφείδου, «Εκκλησιαστικά επαρχία της Θράκης», ό.π., σελ. 111.

<sup>347</sup> Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφείδου, «Η εκκλησιαστική επαρχία Βιζύης», ό.π., σελ. 205· Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφείδου, «Εκκλησιαστικά επαρχία της Θράκης», ό.π., σελ. 111. Το βιβλίο του Λέοντος Μελά «Ο Γεροστάθης» και το Αλφαβητάριον του Βρετού διδάσκονταν στα αλληλοδιδασκτικά σχολεία, βλ. Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφείδου, «Η εκκλησιαστική επαρχία Βιζύης», ό.π., σελ. 205· Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφείδου, «Εκκλησιαστικά επαρχία της Θράκης», ό.π., σελ. 111. Το Αλφαβητάριον του Ι. Α. Βρετού δεν είχε γνωρίσει περιπέτειες σε αντίθεση με το βιβλίο «Ο Γεροστάθης» του Λέοντος Μελά, το οποίο είναι ένα παιδικό μυθιστόρημα που χρησιμοποιήθηκε ως αναγνωστικό. Το οθωμανικό κράτος όμως απαγόρευσε τη χρήση της έκδοσης που προερχόταν από την Αθήνα, διότι περιείχε «επιλήψιμα» χωρία. Μόνο όταν έγινε νέα έκδοση του βιβλίου το 1882 στην Κωνσταντινούπολη και αφαιρέθηκαν τα επίμαχα χωρία εντάχθηκε στα εγκεκριμένα βιβλία. Σχετικά, βλ. Γιάννης Σ. Μπέτσας, *Θεσμικές και λειτουργικές όψεις της εκπαίδευσης των ελληνορθόδοξων κοινοτήτων στο οθωμανικό κράτος: από την έναρξη των μεταρρυθμίσεων του Τανζιμάτ έως την επανάσταση των Νεοτούρκων*, διδακτορική διατριβή, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2003, σελ. 47 σημ. 222, 144, 152-153, 180, 209-210, 213.

<sup>348</sup> Αρχιμανδρίτου Νικολάου Βαφείδου, «Η εκκλησιαστική επαρχία Βιζύης», ό.π., σελ. 205.

<sup>349</sup> Ως προς τη χρήση των όρων σχολείο και σχολή, διευκρινίζεται ότι εδώ διατηρείται η ορολογία που απαντάται σε κάθε περίπτωση στη βιβλιογραφία, ωστόσο πρέπει να αναφερθεί ότι και οι δύο όροι αντιστοιχούν σε μονάδα πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης.

γραμματοδιδάσκαλος, ο οποίος λάμβανε από την Εκκλησία μισθό 12 τουρκικές λίρες.<sup>350</sup> Αναγραφές που αφορούν στη μητρόπολη Αδριανουπόλεως και δημοσιεύθηκαν το 1884 αναφέρουν ότι στο Αϊβαλή λειτουργούσε ένα σχολείο με 30 μαθητές και έναν δάσκαλο και οι δαπάνες για το σχολείο ανέρχονταν σε 10 τουρκικές λίρες.<sup>351</sup>

Κατά τη δεκαετία 1900-1910 η λειτουργία του γραμματοδιδασκαλείου φαίνεται να συνεχίζεται.<sup>352</sup> Το 1899-1900 λειτουργούσε ένα σχολείο με 115 μαθητές και έναν δάσκαλο.<sup>353</sup> Το 1907 λειτουργούσε δημοτική σχολή με 50 μαθητές και μαθήτριες. Δίδασκε ένας δάσκαλος με μισθό 12 χρυσές λίρες ετησίως. Η σχολή ήταν συντηρούμενη από τον ναό.<sup>354</sup>

Για το σχολικό έτος 1910-1911, σύμφωνα με τον εκπαιδευτικό προϋπολογισμό της «Επιτροπής προς ενίσχυσιν της Ελληνικής Εκκλησίας και Παιδείας», προτεινόταν η χορήγηση 10 τουρκικών λιρών στο Αϊβαλή για τον μισθό του δασκάλου.<sup>355</sup> Το επίδομα προερχόταν από ειδικό κονδύλιο του ελληνικού Υπουργείου Εξωτερικών που επιδοτούσε τα σχολεία των αλύτρωτων επαρχιών της Μακεδονίας, της Θράκης και της Ηπείρου. Στη Θράκη οι επιχορηγήσεις μετά το 1886 δίνονταν μέσω της συγκεκριμένης Επιτροπής.<sup>356</sup>

<sup>350</sup> Για τη σχολή στο Αϊβαλή βλ. Μελισσηνού Χριστοδούλου, «Σαράντα Εκκλησίδαι», ό.π., σελ. 367· Στ. Β. Ψάλτη, *Η Θράκη*, ό.π., σελ. 215· «Ειδήσεις εξ επαρχιών», ό.π., σελ. 374· Κλεονίκη Α. Δρούγκα, *Δομή και Λειτουργία του Ελληνικού Σχολείου*, ό.π., σελ. 89.

<sup>351</sup> Στ. Β. Ψάλτη, *Η Θράκη*, ό.π., σελ. 104 και σελ. 107, όπου διορθώνεται ο αριθμός των μαθητών από 330 σε 30.

<sup>352</sup> Κλεονίκη Α. Δρούγκα, *Δομή και Λειτουργία του Ελληνικού Σχολείου*, ό.π., σελ. 169.

<sup>353</sup> Στ. Β. Ψάλτη, *Η Θράκη*, ό.π., σελ. 205.

<sup>354</sup> «Ειδήσεις εξ επαρχιών», ό.π., σελ. 374· Στ. Β. Ψάλτη, *Η Θράκη*, ό.π., σελ. 211· Ο Α. Θ. Σ(αμοθράκης), «Κύδωνες», ό.π., σελ. 331· Ιωάννου Μαγκριώτη, «Πολιτιστικά σημειώσεις», ό.π., σελ. 259.

<sup>355</sup> Αργύριος Θ. Αργυρόπουλος, *Ο ύστερος βίος*, ό.π., σελ. 140.

<sup>356</sup> Ό.π., σελ. 130.

Κατά το σχολικό έτος 1913-1914 δίδασκε στο Αϊβαλή ο Σταύρος Αδαμαντίδης, ο οποίος ήταν τριάντα ετών, καταγόταν από το Αλεπλή,<sup>357</sup> ήταν κάτοχος ενδεικτικού Β΄ τάξεως του Γυμνασίου Αδριανουπόλεως και αμειβόταν με 40 λίρες.<sup>358</sup>

## 5. Ιστορικά στοιχεία

Το 1881 ο Μελισσηνός Χριστοδούλου αναφέρει ότι σε διηγήσεις των γερόντων διασώζεται η πληροφορία ότι επί σουλτάνου Μαχμούτ Β΄ στο Αϊβαλή έλαβε χώρα μεγάλη μάχη μεταξύ των σουλτανικών στρατευμάτων και των Γενιτσάρων, οι οποίοι εγκλωβίστηκαν εντός του χωριού και

<sup>357</sup> Το Αλεπλή (σημερινό όνομα: Alpullu) είναι χωριό της Ανατολικής Θράκης. Βρίσκεται 10 χλμ. νοτιοανατολικά του Μπαμπά-Εσκή και 45 χλμ. νότια των Σαράντα Εκκλησιών, βλ. <https://en.m.wikipedia.org/wiki/Alpullu>. Ανακτήθηκε 18/7/2018. Μέχρι το 1920 ανήκε διοικητικά στον καζά Μπαμπά-Εσκή. Μετά την απελευθέρωση της Ανατολικής Θράκης (Ιούλιος 1920) και την εγκατάσταση της ελληνικής διοίκησης μετονομάστηκε σε Αλόπη και ανήκε στην υποδιοίκηση Αρτισκού (Ελευθερών) (Μπαμπά-Εσκή). Για τη μετονομασία βλ. *Παράρτημα της Εφημερίδος της Κυβερνήσεως*, ό.π., σελ. 2· Νικολάου Π. Σοϊλεντάκη, *Ιστορία του Θρακικού Ελληνισμού*, ό.π., σελ. 322 = Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Η Θρακική Έξοδος*, ό.π., σελ. 257. Εκκλησιαστικά ανήκε στη μητρόπολη Αδριανουπόλεως, βλ. Μιλτιάδου Αθ. Σαραντή, «Ο ελληνικός πληθυσμός», ό.π., σελ. 163. Ήταν αμιγώς ελληνικό χωριό και όλοι οι κάτοικοί του ήταν χριστιανοί ορθόδοξοι. Στο χωριό λειτουργούσε δημοτικό σχολείο και από το 1905 φαίνεται ότι λειτουργούσε και ένα παρθεναγωγείο. Για το Αλεπλή βλ. Μελισσηνού Χριστοδούλου, «Σαράντα Εκκλησίαι», ό.π., σελ. 321, 347, 355, 366, 372· «Ειδήσεις εξ επαρχιών», ό.π., σελ. 375· Στ. Β. Ψάλτη, *Η Θράκη*, ό.π., σελ. 99, 104, 180, 188, 211, 214, 222· Κώστα Γεραγά, *Αναμνήσεις εκ Θράκης 1920-1922*, εν Αθήναις 1925, σελ. 124· Αρχιμανδρίτου Ν. Βαφείδου, «Εκκλησιαστικά επαρχία της Θράκης», ό.π., σελ. 108· Ιωάννου Μαγκριώτη, «Πολιτιστικά σημειώσεις», ό.π., σελ. 256-257· Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Η Θρακική Έξοδος*, ό.π., σελ. 303, 375· Κλεονίκη Α. Δρούγκα, *Δομή και Λειτουργία του Ελληνικού Σχολείου*, ό.π., σελ. 88, 171. Ως ελληνικό χωριό αναφέρεται και στις ανέκδοτες σημειώσεις του Αναστασίου Μπάσογλου (φωτοαντίγραφα διατηρούνται στο προσωπικό αρχείο της συγγραφέως). Το Αλεπλή ήταν από τα πρώτα χωριά που δεινοπάθησαν και υπέστησαν καταστροφές κατά τους Βαλκανικούς πολέμους, ιδίως στη φάση της υποχώρησης των Τούρκων, και μέχρι τον πρώτο διωγμό των Ελλήνων το 1914. Οι Τούρκοι, κατά την υποχώρησή τους, πυρπόλησαν τον ναό του Αγίου Αθανασίου, που καταστράφηκε ολοσχερώς και δεν διασώθηκε τίποτε. Συγχρόνως, πυρπόλησαν μία «παρακειμένη μικρά αρχαία Εκκλησία» και τη σχολή της Κοινότητας. Το 1914 υπέστη μερική καταστροφή και ένα εκκλησιαστικό κτήριο, βλ. Αθανασίου Παπαευγενίου, *Η Ελληνική Εκκλησία*, ό.π., σελ. 27, 28. Έκαψαν 250 οικίες και φόνευσαν 109 χωρικούς κάθε φύλου και ηλικίας. Πυρπόλησαν 40.000 κιλά σιτηρών και έπιπλα αξίας 2.000 λιρών. Ο τουρκικός στρατός άρπαξε 50 ζευγάρια βόδια, μαζί με τις άμαξες, και 2.000 πρόβατα. Κατά το μικρό χρονικό διάστημα της επικράτησης των Βουλγάρων οι κάτοικοι ανοικοδόμησαν το χωριό. Πολύ σύντομα όμως ακολούθησε η επάνοδος των Τούρκων και ο διωγμός του 1914. Οι Αλεπλιώτες εκδιώχθηκαν και κατέφυγαν στην Ελλάδα. Στο διάστημα αυτό σφαγιάστηκαν από τους Τούρκους ο Στέφανος Γρίβας και η Φωτεινή Δημητρίου, βλ. Οικουμενικόν Πατριαρχείον (εκδ.), *Μαύρη Βίβλος*, ό.π., σελ. 7. Για τον αριθμό των προσφύγων από το Αλεπλή κατά το 1914 βλ. Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Διωγμοί*, ό.π., σελ. 299, 339, 343. Το 1922 οι Αλεπλιώτες εγκαταστάθηκαν σε διάφορα μέρη της Μακεδονίας. Το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού, 120 οικογένειες, εγκαταστάθηκε στα Νέα Μάλγαρα και 2 οικογένειες εγκαταστάθηκαν στο Καλοχώρι Θεσσαλονίκης, βλ. Μ. Μαραβελάκη – Α. Βακαλόπουλου, *Αι προσφυγικά εγκαταστάσεις εν τη περιοχή Θεσσαλονίκης*, [Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου 4], Θεσσαλονίκη 1955, σελ. 171, 215-216.

<sup>358</sup> Αργύριος Θ. Αργυρόπουλος, *Ο ύστερος βίος*, ό.π., σελ. 269.

έλαβαν αμυντική θέση απέναντι στο στρατό. Εξαιτίας των κανονιοβολισμών κατά των Γενιτσάρων υπέστησαν σημαντικές βλάβες και φθορές το χωριό και οι κάτοικοι.<sup>359</sup>

Οι Τούρκοι, μετά την ήττα τους στον Α΄ Βαλκανικό πόλεμο (1912-1913) και ειδικότερα μετά την ήττα τους στη μάχη των Ελευθερών (Μπαμπά-Εσκή),<sup>360</sup> υποχωρούντες, επέδραμαν στο Αϊβαλή το λεηλάτησαν, το πυρπόλησαν και προέβησαν σε ομαδική σφαγή των κατοίκων, καθώς φόνευσαν 167 Αϊβαλιώτες και τραυμάτισαν ισάριθμους.<sup>361</sup> Μεταξύ των θυμάτων που φονεύθηκαν το 1912 ήταν και ο ογδοντάχρονος ιερέας του χωριού, ο Παπά-Λάζαρος.<sup>362</sup>

Το 1913 ο ναός του Αγίου Αθανασίου καταστράφηκε εν μέρει. Όλα τα ιερά σκεύη του ναού κάηκαν και καταστράφηκε ένα εκκλησιαστικό κτήμα.<sup>363</sup>

Στα τέλη του 1913 και στις αρχές του 1914 το Αϊβαλή, όπως και το μεγαλύτερο τμήμα της Ανατολικής Θράκης, βρισκόταν σε ελεεινή κατάσταση, αφενός, λόγω της βουλγαρικής κατοχής και, αφετέρου, λόγω των αντεκδικητικών ενεργειών των ατάκτων μουσουλμάνων.<sup>364</sup> Το 1914 τέθηκαν σε εφαρμογή οι ίδιες μέθοδοι, όπως και σε άλλες περιοχές, προς εκφοβισμό του χωριού, καθώς γενικότερα εντάθηκαν οι δολοφονίες αθώων Ελλήνων κατοίκων.<sup>365</sup> Στο Αϊβαλή, όπου είχαν

<sup>359</sup> Μελισσηνού Χριστοδούλου, «Σαράντα Εκκλησίαι», ό.π., σελ. 346. Προφανώς, οι διηγήσεις αυτές των γηραιών Αϊβαλιωτών συνδέονται με τα γεγονότα που συνέβησαν το 1826, όταν ο σουλτάνος Μαχμούτ Β΄ (1808-1839) προέβη σε μία σειρά μεταρρυθμίσεων μεταξύ των οποίων ήταν η ανασυγκρότηση του οθωμανικού στρατού κατά τα ευρωπαϊκά πρότυπα και η κατάργηση του σώματος των Γενιτσάρων. Ενόψει αυτής της αλλαγής οι Γενίτσαροι επαναστάτησαν, αλλά βρέθηκαν αντιμέτωποι με το πυροβολικό του οθωμανικού στρατού από το οποίο ηττήθηκαν. Σχετικά με το σώμα των Γενιτσάρων βλ. Ελένη Γκαρά – Γιώργος Τζεδόπουλος, *Χριστιανοί και μουσουλμάνοι*, ό.π., σελ. 75, 160, 162, 250· Ν. Καλομενόπουλος, «Γενίτσαροι», *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 8, σελ. 193-195.

<sup>360</sup> Για το Μπαμπά-Εσκή βλ. «Ειδήσεις εξ επαρχιών», ό.π., σελ. 374-375· Ι. Σπαθάρη (μετάφραση), «Η Ανατολική Θράκη κατά τον Εβλιγιά Τσελεμπήν, Τούρκον περιηγητήν του ΧVΙΙ αιώνας», *Θρακικά* 9(1938), σελ. 23-36, ιδίως σελ. 26-30.

<sup>361</sup> Οικουμενικόν Πατριαρχείον (εκδ.), *Μαύρη Βίβλος*, ό.π., σελ. 9· Φιλίππου Μανουηλίδου, «Πόλις και Νομός Ραιδεστού», ό.π., σελ. 160-161· Απόστολου Π. Ευθυμιάδη, *Η συμβολή της Θράκης εις τους απελευθερωτικούς αγώνες του Έθνους (από του 1361 μέχρι του 1920)*, Αλεξανδρούπολις<sup>3</sup>2002, σελ. 572, 614. Πρβλ. Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Διωγμοί*, ό.π., σελ. 201.

<sup>362</sup> Οικουμενικόν Πατριαρχείον (εκδ.), *Μαύρη Βίβλος*, ό.π., σελ. 9· Αθανασίου Παπαευγενίου, *Η Ελληνική Εκκλησία*, ό.π., σελ. 53. Σημειώνεται ότι στη Θράκη επικρατούσε η συνήθεια οι ιερείς να αναφέρονται και να υπογράφουν μόνο με τη λέξη «Παπά» και το κύριο όνομά τους, χωρίς το οικογενειακό επώνυμο βλ. σχετικά Αθανασίου Παπαευγενίου, *Η Ελληνική Εκκλησία*, ό.π., σελ. 52 σημ. 1.

<sup>363</sup> Αθανασίου Παπαευγενίου, *Η Ελληνική Εκκλησία*, ό.π., σελ. 29.

<sup>364</sup> Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Διωγμοί*, ό.π., σελ. 243.

<sup>365</sup> Οικουμενικόν Πατριαρχείον (εκδ.), *Μαύρη Βίβλος*, ό.π., σελ. 9· Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Διωγμοί*, ό.π., σελ. 248. Για τη γενικότερη κατάσταση στην Ανατολική Θράκη το 1914, τις συνθήκες του βίαιου εκπατρισμού του ελληνισμού, τις εκκαθαριστικές επιχειρήσεις, τα αίτια του διωγμού και το πρόγραμμα εξόντωσης του ελληνισμού της Ανατολικής Θράκης βλ. «Το πένθος της Εκκλησίας», *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 38(1914), έτος ΛΔ΄ αρ. 14, σελ. 166· «Το ζήτημα των προσφύγων Θράκης», *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 38(1914), έτος ΛΔ΄ αρ. 14, σελ. 162-164, ιδίως σελ. 163· «Το ζήτημα των προσφύγων Θράκης»,

εγκατασταθεί μουσουλμάνοι πρόσφυγες, στις αρχές Φεβρουαρίου του 1914 δολοφονήθηκε ο Ι. Γιαννακάκης και οι κάτοικοι κατέφυγαν στο Λουλέ-Μπουργάζ, τρομοκρατημένοι έπειτα από τη δολοφονία του συγχωριανού τους.<sup>366</sup> Στις 4 του ίδιου μήνα σφαγιάστηκε ο Γεώργιος Καραγιαννάκης, αν και η κυβέρνηση γνώριζε τον δράστη, ωστόσο συνέλαβε όλους τους προκρίτους δήθεν για ανάκριση.<sup>367</sup>

Τον Μάρτιο του 1914 το Αϊβαλή εξαναγκάστηκε σε ολοκληρωτικό εκπατρισμό κάτω από οδυνηρές συνθήκες. Η κυβέρνηση «διὰ τοῦ ἐκ Λουλέ-Βουργάζ Γιουσοῦφ βέη, τοῦ Δζουρμῆ ἐφέντη, διευθυντοῦ τοῦ κτηματολογίου, τοῦ Ὄσμάν ἐφένδη, ἀρχηγοῦ τῆς χωροφυλακῆς καὶ τοῦ Ἄδὲμ ἐφένδη, δημοσίου εἰσπράκτορος, καὶ διὰ χωροφυλάκων καὶ βασιμποζούκων ἠνάγκασεν ἅπαν τὸ χωρίον εἰς ἐκπατρισμόν».<sup>368</sup> Ολόκληρη η περιουσία, κινητή και ακίνητη, των Ελλήνων κατοίκων του χωριού παραδόθηκε στους μουσουλμάνους πρόσφυγες.<sup>369</sup>

Στις 29 Μαρτίου ο πατριάρχης διαμαρτυρόταν εγγράφως στον υπουργό Δικαιοσύνης και Θρησκευμάτων της τουρκικής κυβέρνησης για την ώθηση των Ελληνορθόδοξων χριστιανών σε αναγκαστικό εκπατρισμό.<sup>370</sup> Τον Απρίλιο του 1914 καταγράφονται εξαιρετικά δεινά που συνόδευσαν την αυθαίρετη εγκατάσταση των μουατζήριδων από τη Σερβία και την ελληνική Μακεδονία, όπως δολοφονίες χωρικών, αρπαγές ποιμνίων, λεηλασίες σπιτιών, τρομοκρατία, αναγκαστικός εκπατρισμός. Αυτές τις συνθήκες βίωσε και το Αϊβαλή.<sup>371</sup> Στις 27 Μαΐου 1914 ο υπουργός Δικαιοσύνης και Θρησκευμάτων απαντώντας στην από 29 Μαρτίου έγγραφη διαμαρτυρία του πατριάρχη σχετικά με την ώθηση των Ελληνορθόδοξων σε αναγκαστικό εκπατρισμό, ανέφερε, μεταξύ άλλων, ότι

---

*Εκκλησιαστική Αλήθεια* 38(1914), έτος ΛΔ' αρ. 15, σελ. 176· Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον (εκδ.), *Μαύρη Βίβλος*, ό.π., σελ. 42, 54-55, 319-321, 324, 332-333, 335· Φιλίππου Μανουηλίδου, «Πόλις και Νομός Ραιδεστού», ό.π., σελ. 200-227, 246-251, 258, 270-272· Κωνσταντίνου Γ. Λουΐζου, «Ιστορία Καλλιπόλεως Ανατολικῆς Θράκης», *Θρακικά* 25(1956), σελ. 7-148, ιδίως σελ. 72-109· Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Διωγμοί*, ό.π., σελ. 34, 231-239, 242-244, 246-260, 271-278, 282, 285-286, 292, 294-295, 304-305, 308-309, 312-313· Απόστολου Π. Ευθυμιάδη, *Η συμβολή της Θράκης*, ό.π., σελ. 457, 458, 589, 605-610, 686-688.

<sup>366</sup> Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Διωγμοί*, ό.π., σελ. 248.

<sup>367</sup> Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον (εκδ.), *Μαύρη Βίβλος*, ό.π., σελ. 9.

<sup>368</sup> Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον (εκδ.), *Μαύρη Βίβλος*, ό.π., σελ. 9-10· Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Διωγμοί*, ό.π., σελ. 352.

<sup>369</sup> Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον (εκδ.), *Μαύρη Βίβλος*, ό.π., σελ. 10.

<sup>370</sup> *Ό.π.*, σελ. 330-331.

<sup>371</sup> Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον (εκδ.), *Μαύρη Βίβλος*, ό.π., σελ. 10· Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Διωγμοί*, ό.π., σελ. 290, 352.

οι Ελληνορθόδοξοι από το Αϊβαλή μετανάστευσαν επειδή τους υποκίνησαν οι συμπατριώτες τους που βρίσκονταν στην Ελλάδα.<sup>372</sup>

Με τον διωγμό του 1914, τον «πρώτο διωχμό», κατά την έκφραση των προσφύγων,<sup>373</sup> ολόκληρο το χωριό κατέφυγε στο ελληνικό κράτος και συγκεκριμένα στη Μακεδονία.<sup>374</sup> Οι Αϊβαλιώτες πρόσφυγες εγκαταστάθηκαν σε διάφορους οικισμούς της περιφέρειας του Κιλκίς,<sup>375</sup> το οποίο μόλις είχε απελευθερωθεί από τη βουλγαρική κυριαρχία (21 Ιουνίου 1913).<sup>376</sup>

Μετά την απελευθέρωση της Ανατολικής Θράκης (Ιούλιος 1920) άρχισε η διαδικασία της επίσημης παλιννόστησης των Ανατολικοθρακών προσφύγων στις 16 Σεπτεμβρίου 1920.<sup>377</sup> Η

<sup>372</sup> Οικουμενικόν Πατριαρχείον (εκδ.), *Μαύρη Βίβλος*, ό.π., σελ. 336-339, ιδίως σελ. 338.

<sup>373</sup> Πληροφορητής Δημήτριος Γ. Κατής (προσωπικό αρχείο).

<sup>374</sup> Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Διωγμοί*, ό.π., σελ. 299.

<sup>375</sup> Το Κιλκίς είναι πόλη της Κεντρικής Μακεδονίας. Είναι κτισμένο στους πρόποδες του λόφου του Αγίου Γεωργίου πάνω στον οποίο σώζεται ο ομώνυμος ναός που κτίστηκε πιθανόν κατά τις πρώτες δεκαετίες του 19ου αιώνα. Η περιοχή κατοικούνταν ήδη από την αρχαϊκή εποχή. Κατά τον 17ο αιώνα αποτελούσε σημαντικό αγροτικό και εμπορικό κέντρο του καζά Αβρέτ Χισάρ. Στα μέσα του 18ου αιώνα η πρωτεύουσα του καζά μεταφέρθηκε από το Αβρέτ Χισάρ (Γυναϊκόκαστρο) στο Κιλκίς. Η πόλη και η περιφέρειά της βίωσε μετά τα μέσα του 19ου αιώνα τις εθνο-θρησκευτικές αντιπαλοότητες και τους ανταγωνισμούς στο έπακρο. Αποτέλεσε κέντρο της βουλγαρικής δράσης. Αν και είχε λιγοστό ελληνικό πληθυσμό γηγενών κατοίκων, ωστόσο προσέφερε στον Μακεδονικό Αγώνα. Την εποχή των Βαλκανικών πολέμων ήταν κάτω από τη βουλγαρική κυριαρχία. Παραστρατιωτικές ομάδες κομιτατζήδων εξαπέλυσαν διωγμό εναντίον των μουσουλμάνων με αποτέλεσμα αυτοί στην πλειοψηφία τους να εγκαταλείψουν την περιοχή. Στις 21 Ιουνίου 1913 το Κιλκίς απελευθερώθηκε από τον ελληνικό στρατό μετά από την πολύνεκρη μάχη του Κιλκίς – Λαχανά (19-21 Ιουνίου 1913). Μετά και τη μάχη της Δοϊράνης (23 Ιουνίου 1913) απελευθερώθηκε και μεγάλο μέρος της περιφέρειάς του. Μετά την αποχώρηση των Βούλγαρων κατοίκων του ήταν έρημο και ήδη από το 1913 άρχισαν να εγκαθίστανται στο Κιλκίς και στην περιφέρειά του πρόσφυγες από τη Στρώμνιτσα. Τα επόμενα χρόνια εγκαταστάθηκαν πρόσφυγες από την Ανατολική Θράκη, την Ανατολική Ρωμυλία, κυρίως από τη Στενήμαχο, τη Μικρά Ασία, τον Καύκασο, κυρίως από το Καρς, και τον Πόντο. Στην περιοχή του Κιλκίς διαδόθηκε πολύς νωρίς ο χριστιανισμός, εφόσον ήδη τον 4ο αιώνα απαντάται η επισκοπή Δοβήρου, η οποία εμφανίζεται περί τα τέλη του 6ου αιώνα. Τον 10ο αιώνα εμφανίζεται η επισκοπή Βαρδαριωτών, η οποία από το β' μισό του 15ου αιώνα απαντάται ως επισκοπή Πολυανής και Βαρδαριωτών με έδρα την Πολυανή (Δοϊράνη). Υπαγόταν στη δικαιοδοσία του μητροπολίτη Θεσσαλονίκης. Από το 1913 άρχισε να φέρει τον τίτλο «Πολυανής και Κιλκισίου» και η έδρα της επισκοπής μεταφέρθηκε από τη Δοϊράνη στο Κιλκίς. Το 1924 ανυψώθηκε σε μητρόπολη. Γενικά, για το Κιλκίς βλ. Σ. Σκληρός, *Η νέα Ελλάς*, τόμ. Α', εν Αλεξανδρεία 1913, σελ. 192-196· Α. Λευκίδης, *Το Κιλκίς και η επαρχία του*, Κιλκίς 1990· Γιώργος Εχέδωρος, *Μακεδονία, Ιστορία του Κιλκίς: (Η Μεταξύ Πάικου και Κρουσίων Χώρα)*, Από τους προϊστορικούς χρόνους μέχρι σήμερα, Κιλκίς 2007· Στράτος Δορδανάς, «Το Κιλκίς των προσφύγων: Εγκατάσταση και συλλογική οργάνωση» στον τόμο: *Οι πρόσφυγες στη Μακεδονία: Από την τραγωδία, στην εποποιΐα*, (Θεσσαλονίκη 2009), σελ. 280-294. Για την ιστορία της μητρόπολης Κιλκίς βλ. Χριστίνα Παπαδοπούλου, *Η Ιερά Μητρόπολη Πολυανής και Κιλκισίου μετά την έλευση των προσφύγων του 1922*, μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία, Θεολογική Σχολή, Τμήμα Θεολογίας, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2021, όπου και παλαιότερη βιβλιογραφία.

<sup>376</sup> Για την απελευθέρωση του Κιλκίς και της περιφέρειάς του από τον ελληνικό στρατό βλ. Χρήστος Π. Ίντος, «*Τα οικεία κοσμείν και σώζειν...*»: κείμενα για τη γενέθλια γη, Κιλκίς 1999, σελ. 53-62· του ίδιου, *Βαλκανικοί πόλεμοι (1912-1913): από το Κιλκίς στη Δοϊράνη και στη Στρώμνιτσα*, (Αθήνα 2013)· Βασίλης Ρώτας, *Η μάχη του Κιλκίς: από αφήγηση στη σύντροφό του Βούλα Δαμιανάκου*, επιμ. Γκαράνης Μανόλης, Κιλκίς 2000.

<sup>377</sup> Μιχ. Χρ. Αιλιανού, *Το έργο της Ελληνικής Περιθάλψεως*, ό.π., σελ. 353.

παλιννόστηση οργανώθηκε και εξελίχθηκε με σχεδιασμό που προέβλεπε την αποβίβαση των επαναπατριζόμενων σε συγκεκριμένα λιμάνια ή σταθμούς ανάλογα με τον τόπο προορισμού τους. Σύμφωνα με τον σχεδιασμό, όσοι προορίζονταν για το Λουλέ-Μπουργάζ είχαν ως σημείο άφιξης το λιμάνι του Δεδέαγατς (Αλεξανδρούπολη) ή το Τύρνοβο,<sup>378</sup> όσοι θα μετακινούνταν μέσω Μουρατλή.<sup>379</sup> Όπως αναφέρθηκε πιο πάνω, οι Αϊβαλιώτες παλιννόστησαν, αν και όχι όλοι.<sup>380</sup>

Το έργο της ελληνικής πολιτικής διοίκησης της Θράκης περιλάμβανε, μεταξύ άλλων, και την αναδιάρθρωση της αγροτικής οικονομίας με την όσο το δυνατόν πιο αποτελεσματική αξιοποίηση της καλλιεργήσιμης γης προκειμένου να αυξηθεί η γεωργική παραγωγή. Στην ανάπτυξη του αγροτικού τομέα συνέβαλε ουσιαστικά η σύσταση γεωργικών συνεταιρισμών.<sup>381</sup> Το 1921 συστήθηκαν 5 συνεταιρισμοί στην υποδιοίκηση Αρκαδιουπόλεως, ανάμεσα τους και ο «Γεωργικός Πιστωτικός Συνεταιρισμός Αϊβαλή» που ήταν απεριόριστου ευθύνης και το καταστατικό του εγκρίθηκε στις 11 Ιουνίου 1921. Οι ιδρυτές ήταν 24 με ποσόν μερίδας 100 και κεφάλαιο Συνεταιρισμού 2.400.<sup>382</sup>

Η επιστροφή των Ανατολικοθρακών προσφύγων στις γενέτειρές τους, η επανεγκατάσταση στα σπίτια τους και η προσπάθεια να ξαναβρούν τον βηματισμό τους σε μία ελεύθερη πατρίδα σταμάτησε σχεδόν στην έναρξή της, εφόσον το 1922 υποχρεώθηκαν να εγκαταλείψουν οριστικά την πατρώα γη, ως ανταλλάξιμοι πληθυσμοί.

Μετά την ανακωχή των Μουδανιών (28 Σεπτεμβρίου/11 Οκτωβρίου 1922) και το χάος που προκλήθηκε στην Ανατολική Θράκη,<sup>383</sup> ακολούθησε η αποχώρηση του ελληνικού στρατού, η

<sup>378</sup> Το Τύρνοβο ήταν κωμόπολη της Ανατολικής Θράκης επί του όρους Μικρός Αίμος (Στράντζα). Ήταν πρωτεύουσα του καζά Τυρνόβου, που υπαγόταν στο σαντζάκι των Σαράντα Εκκλησιών. Τον 19ο αιώνα η περιοχή επηρεάστηκε από την ανάπτυξη του βουλγαρικού εθνικού κινήματος και την απόσχιση της βουλγαρικής Εκκλησίας από το Οικουμενικό Πατριαρχείο. Στα τέλη του 19ου αιώνα κατοικούνταν από Βούλγαρους και λίγους Τούρκους, βλ. Μελισσηνού Χριστοδούλου, «Σαράντα Εκκλησία», ό.π., σελ. 350-352, 358-359, 361, 372, 374. Σήμερα ονομάζεται Μάλκο Τάρνοβο (Μικρό Τάρνοβο), ανήκει στη Βουλγαρία και απέχει 5 χλμ. από τα σύνορα Βουλγαρίας – Τουρκίας, βλ. [https://en.m.wikipedia.org/wiki/Malko\\_Tarnovo](https://en.m.wikipedia.org/wiki/Malko_Tarnovo). Ανακτήθηκε 18/7/2018. Για την ιστορία της βουλγαρικής Εκκλησίας βλ. Βασ. Μουστάκης, «Βουλγαρική Εκκλησία», *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 3, στ. 993-1016· Δημητρίου Β. Γόνη, *Ιστορία των Ορθοδόξων Εκκλησιών Βουλγαρίας και Σερβίας*, Αθήνα 2001.

<sup>379</sup> Τον σχεδιασμό της παλιννόστησης βλ. Μιχ. Χρ. Αυλιανού, *Το έργο της Ελληνικής Περιθάλψεως*, ό.π., σελ. 349-350. Πρβλ. Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Διωγμοί*, ό.π., σελ. 50-51· Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Θρακική Έξοδος*, ό.π., σελ. 80-81.

<sup>380</sup> Βλ. πιο πάνω σελ. 8.

<sup>381</sup> Δημ. Κ. Σβολοπούλου, *Η Θράκη υπό την Ελληνικήν Διοίκησιν*, Κωνσταντινούπολις 1922, σελ. 49· Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Η Θρακική Έξοδος*, ό.π., σελ. 292-293, 299.

<sup>382</sup> Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Η Θρακική Έξοδος*, ό.π., σελ. 303.

<sup>383</sup> Για την ανακωχή και τη Συνθήκη των Μουδανιών βλ. Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Θρακική Έξοδος*, ό.π., σελ. 354-366.

άτακτη φυγή των Ανατολικοθρακών και η τελική έξοδος.<sup>384</sup> Στο σχέδιο εξόδου που εκπόνησε η Γενική Διοίκηση αναφέρεται η αποχώρηση του στρατού από την περιφέρεια της υποδιοικήσεως Αρκαδιουπόλεως, αλλά δεν αναφέρεται η οδός διαφυγής των κατοίκων της υποδιοικήσεως.<sup>385</sup> Ίσως, επειδή η Αρκαδιούπολη ήταν συγκοινωνιακό κέντρο και συνδεόταν οδικώς με τη Δυτική Θράκη. Πάντως, σε επιπρόσθετες οδηγίες οριζόταν ότι οι κάτοικοι της ενδοχώρας έπρεπε, όσοι μπορούσαν, να αναχωρήσουν οδικώς. Οι υπόλοιποι ήταν υποχρεωμένοι να συγκεντρωθούν στους σιδηροδρομικούς σταθμούς Σαράντα Εκκλησιών, Αρτισκού και Αρκαδιουπόλεως.<sup>386</sup> Προφανώς, αυτό ίσχυσε και για τους Αϊβαλιώτες.

Η στρατιωτική εκκένωση της περιφέρειας Αρκαδιουπόλεως έγινε στις 9 Οκτωβρίου. Μετά την αποχώρηση του ελληνικού στρατού, τουρκικές ομάδες ανενόχλητες λεηλατούσαν τα χωριά της περιοχής, καθώς η ελληνική χωροφυλακή δεν μπορούσε να βρίσκεται παντού και το γαλλικό στρατιωτικό απόσπασμα που επιτηρούσε την πόλη και δεν μπορούσε να στέλνει περιπολίες και στην ύπαιθρο. Η πολιτική διοίκηση παραδόθηκε στις 22 Οκτωβρίου, οπότε αναχώρησαν οι ελληνικές πολιτικές αρχές και η χωροφυλακή.<sup>387</sup>

Ο ανατολικοθρακικός ελληνισμός αναγκάστηκε να εγκαταλείψει τις αρχέγονες πατρογονικές εστίες του. Κάτω από εξαιρετικά αντίξοες συνθήκες και υπό το κράτος πανικού οι Ανατολικοθρακιώτες πήραν για δεύτερη φορά τον δρόμο της προσφυγιάς. Το Αϊβαλή της υποδιοικήσεως Αρκαδιουπόλεως και της εκκλησιαστικής επαρχίας Αδριανουπόλεως αποτελεί έναν από τους οικισμούς που οι Έλληνες αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν στην Τουρκία το 1922.<sup>388</sup>

<sup>384</sup> Η Συνθήκη των Μουδανιών μεταξύ των συμμαχικών δυνάμεων (Άγγλων, Γάλλων, Ιταλών) και των Τούρκων όριζε να αποσυρθούν τα ελληνικά στρατεύματα από την Ανατολική Θράκη δυτικά του ποταμού Έβρου μέσα σε 15 μέρες, να εκκενωθεί πλήρως η Ανατολική Θράκη μέσα σε 30 μέρες μετά την αποχώρηση του ελληνικού στρατού και να παραδοθεί η πολιτική εξουσία στους συμμάχους για την μεταβιβάσουν στους Τούρκους. Για την κατάσταση στην Ανατολική Θράκη μετά την ανακωχή των Μουδανιών και για τις συνθήκες κάτω από τις οποίες εξελίχθηκε ο ξεριζωμός των Ανατολικοθρακών βλ. Κώστα Γεραγά, *Αναμνήσεις εκ Θράκης*, σελ. 143-146, 148-156, 158-171, 174-181· Φωτίου Γ. Αποστολίδου, «Μία θλιβερά επέτειος. Σημειώματα από την εκκένωση της Θράκης», *Θρακικά* 27(1957), σελ. 66-77, ιδίως σελ. 69-76· Απόστολου Π. Ευθυμιάδη, *Η συμβολή της Θράκης*, ό.π., σελ. 734· Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Θρακική Έξοδος*, ό.π., σελ. 46-48, 360, 369-370, 374-375, 381-382, 383-389, 393-394, 397-398.

<sup>385</sup> Το σχετικό τηλεγράφημα του αναπληρωτή Γενικού Διοικητή Κώστα Γεραγά βλ. στο: Κώστα Γεραγά, *Αναμνήσεις εκ Θράκης*, ό.π., σελ. 156-157· Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Η Θρακική Έξοδος*, ό.π., σελ. 382-383.

<sup>386</sup> Το σχετικό τηλεγράφημα του νέου Γενικού Διοικητή Γεωργίου Κατεχάκη βλ. στο: Κώστα Γεραγά, *Αναμνήσεις εκ Θράκης*, ό.π., σελ. 159-161· Κωνσταντίνος Απ. Βακαλόπουλος, *Η Θρακική Έξοδος*, ό.π., σελ. 386.

<sup>387</sup> Κώστα Γεραγά, *Αναμνήσεις εκ Θράκης*, ό.π., σελ. 178.

<sup>388</sup> Κωνστ. Σ. Ιορδανίδη, «Οι εγκαταλειφθέντες εν Τουρκία το 1922 ελληνικοί οικισμοί», *Αρχείον Πόντου* 34(1977-1978), σελ. 88-131, ιδίως σελ. 109.

Η κατάσταση οριστικοποιήθηκε με την υπογραφή της Συνθήκης της Λωζάννης (24 Ιουλίου/6 Αυγούστου 1923), με την οποία η Ανατολική Θράκη παραχωρήθηκε επίσημα στην Τουρκία και αποφασίστηκε η υποχρεωτική ανταλλαγή πληθυσμών.<sup>389</sup>

Στον δεύτερο διωγμό οι Αϊβαλιώτες κατέφυγαν και πάλι στη Μακεδονία και διασκορπίστηκαν. Πολλοί μετακινήθηκαν ξανά προς το Κιλκίς, όπου εγκαταστάθηκαν και μετεγκαταστάθηκαν σε διάφορους τόπους. Τριαντατρείς (33) οικογένειες προσφύγων από το Αϊβαλή εγκαταστάθηκαν στο Χασάν Όμπαση ή Χασάνοβα,<sup>390</sup> το οποίο το 1927 μετονομάστηκε σε Πεδινό<sup>391</sup> και είναι ένας αμιγώς προσφυγικός οικισμός.

<sup>389</sup> Απόστολου Π. Ευθυμιάδη, *Η συμβολή της Θράκης*, ό.π., σελ. 734-735, 758.

<sup>390</sup> Στο πρώτο Δημοτολόγιο της Κοινότητας Χασάν Όμπαση, το οποίο φέρει ημερομηνία 1/9/1927, ενεγράφησαν όλοι οι πρόσφυγες χωρίς αναφορά στην ιδιαίτερη πατρίδα του καθενός. Αναγράφεται ως τόπος προέλευσης γενικώς η Ανατολική Θράκη. Ωστόσο, οι πληροφορητές Δημήτριος Γ. Κατής και Λουκία Κατή παρέχουν μαρτυρίες για την ιδιαίτερη καταγωγή των προσφύγων. Εξαιρετικά πολύτιμη αναδεικνύεται η μαρτυρία του Δημητρίου Γ. Κατή, ο οποίος πρόλαβε να γνωρίσει πολλούς από τους πρόσφυγες της πρώτης γενιάς. Από τον συνδυασμό των στοιχείων του πρώτου Δημοτολογίου, του μεταγενέστερου Γενικού Μητρώου Δημοτών και τις μαρτυρίες των πληροφορητών προκύπτει ότι εγκαταστάθηκαν, ως οικογένειες, από το Αϊβαλή στο Πεδινό οι: Αλεξιάδης Αλέξανδρος του Νικολάου, Αλεξόγλου Αθανάσιος του Ιωάννη, Αλέξογλου Αθανάσιος του Σταύρου, Αλέξογλου Ιωάννης του Ανδρέα, Αλέξογλου Φανή σύζυγος του Ανδρέα, Αλεπλιώτης Αθανάσιος του Δήμου, Αλεπλιώτης Κωνσταντίνος του Δήμου, Αλεπλιώτης Νικόλαος του Δήμου, Αλεπλιώτου Βενετιά του Αθανασίου, Καβάζη Κανελλιού σύζυγος του Δημητρίου, Κατής Θεόδωρος του Αναστασίου, Κατής Γεώργιος του Θεοδώρου, Κέλης Χριστόδουλος του Σταύρου, Κιοσές Δημήτριος του Αθανασίου, Κιοσές Ιωάννης του Αθανασίου, Κοτσάφτης Αθανάσιος του Ευσταθίου, Κουρτέση Παναγιώτα χήρα του Αποστόλου, Κουρτέσης Γεώργιος του Αποστόλου, Μακρή Φωτεινή του Φωτίου, Μακρής Αφεντούλης του Φωτίου, Μακρής Στέφανος του Φωτίου, Μαμαντζή Αθανασία χήρα του Ιωάννη, Μαμαντζής Ευάγγελος του Δημητρίου, Μαμαντζής Πασχάλης του Σωτηρίου, Μαμαντζής Σωτήριος του Ιωάννη, Μάρκου Παναγιώτης του Αναστασίου, Μιχαηλίδης Γεώργιος του Παναγιώτη, Μιχαηλίδης Χρήστος του Παναγιώτη, Μιχαηλίδου Παναγιώτα σύζυγος του Χρήστου, Σκαλιστήρης Λεμπέρης του Παναγιώτη, Σταμπουλής Παναγιώτης του Θεοδώρου, Στεργιακίδης Ιωάννης του Δημητρίου, Τρυγώνης Κωνσταντίνος του Αλεξάνδρου.

<sup>391</sup> Για τη μετονομασία του Χασάν Όμπαση βλ. *Εφημερίς της Κυβερνήσεως*, 179Α-30/8/1927, σελ. 1256-1257. Πρβλ. Κεντρική Ένωση Δήμων και Κοινοτήτων Ελλάδας (ΚΕΔΚΕ) – Ελληνική Εταιρία Τοπικής Ανάπτυξης και Αυτοδιοίκησης (ΕΕΤΑΑ), *Λεξικό Διοικητικών Μεταβολών των Δήμων και Κοινοτήτων (1912-2001)*, επιμ. έκδ. Γιάννης Μπαχάρας, τόμ. Α' (α-κ) - τόμ. Β' (λ-ω), Αθήνα 2002, ιδίως τόμ. Β', σελ. 287, 561. Επίσης, βλ. Ελένη Κυραμαργιού, *Οι μετονομασίες των οικισμών της Μακεδονίας, 1913-1940: ένας πίνακας*, πτυχιακή εργασία, Σχολή Κοινωνικών Επιστημών, Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Μυτιλήνη 2003, σελ. 45' (Χωρίς όνομα), «Πεδινό», *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 19, σελ. 833.

Σύμφωνα με τον πληροφορητή Δημήτριο Κατή του Γεωργίου,<sup>392</sup> Αϊβαλιώτες πρόσφυγες εγκαταστάθηκαν και στο Κιουρκιούτ (Τέρπουλλος), στο Αρμουσή (Μεγάλη Βρύση), στο Χατζή Γιουνούς<sup>393</sup> (Σταυροχώρι) και στο Χαϊνταρλή (Βαπτιστής) του Κιλκίς.<sup>394</sup>

Η τραγωδία του 1922 σήμανε για το Αϊβαλή της Ανατολικής Θράκης και τον Ελληνισμό του το τέλος της ιστορικής πορείας του, ωστόσο οι πρόσφυγες Αϊβαλιώτες κράτησαν ζωντανή την ανάμνηση της καταγωγής του.

---

<sup>392</sup> Προσωπικό αρχείο.

<sup>393</sup> Στο: *Εφημερίς της Κυβερνήσεως*, 179Α-30/8/1927, σελ. 1256 ο οικισμός αναγράφεται ως «Χατζηγιαννούς».

<sup>394</sup> Μέσα στις παρενθέσεις παρατίθενται οι νέες ονομασίες των οικισμών. Για τις μετονομασίες των οικισμών της περιοχής του Κιλκίς βλ. ενδεικτικά *Εφημερίς της Κυβερνήσεως*, 346Α-4/10/1926, σελ. 2765-2766· *Εφημερίς της Κυβερνήσεως*, 179Α-30/8/1927, σελ. 1256- 1257· Γενική Διεύθυνσις Εποικισμού Μακεδονίας. Τμήμα Στατιστικής, *Πίναξ μετονομασιών προσφυγικών συνοικισμών Μακεδονίας*, (Θεσσαλονίκη 1927)· *Πίναξ μετονομασθεισών κοινοτήτων και συνοικισμών του κράτους*, Αθήναι 1929· *Στοιχεία ανατάσεως και εξελίξεως των δήμων και κοινοτήτων*, 25, νομός Κιλκίς, (Έκδοσις Κεντρικής Ενώσεως Δήμων και Κοινοτήτων της Ελλάδος), Αθήναι 1962· Μ. Σταματελάτος – Φ. Βάμβα-Σταματελάτου, *Επίτομο Γεωγραφικό Λεξικό της Ελλάδος*, Αθήνα 2001, σποραδικά· Κεντρική Ένωση Δήμων και Κοινοτήτων Ελλάδας (ΚΕΔΚΕ) – Ελληνική Εταιρία Τοπικής Ανάπτυξης και Αυτοδιοίκησης (ΕΕΤΑΑ), *Λεξικό Διοικητικών Μεταβολών*, ό.π., σποραδικά.

## Το πένθος λόγω απώλειας ζωής υπό το πρίσμα της Ορθόδοξης Πίστης. Ποιμαντικοψυχολογική Θεώρηση

Αντωνίου Λ. Μπαφαλούκου<sup>395</sup>

### Περίληψη

Ο θάνατος και η θρησκεία είναι δύο αντικείμενα που θα κεντρίζουν πάντοτε το ενδιαφέρον του ανθρώπου, καθώς αμφότερα ακροβατούν στη σφαίρα του απλησίαστου (Becker, 1973). Μέχρι τώρα, οι επιστημονικές μελέτες που εξετάζουν τη μεταβλητή της χριστιανικής θρησκείας συγκεκριμένα, σε συνάρτηση με το φαινόμενο της διαχείρισης του πένθους είναι περιορισμένες. Ως εκ τούτου, το παρόν άρθρο έχει ως κεντρικό του στόχο τον εντοπισμό και την ανάδειξη της υπάρχουσας βιβλιογραφίας σχετικής με το θέμα ενδιαφέροντος, δηλαδή το πένθος λόγω απώλειας ζωής προσεγγιζόμενο υπό το πρίσμα της ορθόδοξης χριστιανικής πίστης. Για την εκπόνησή του, προτιμήθηκε το είδος της μη συστηματικής αφηγηματικής βιβλιογραφικής ανασκόπησης (narrative review).

Λέξεις κλειδιά: θάνατος, απώλεια, πένθος, ορθόδοξη πίστη, διαχείριση

### Εισαγωγή

Αν και αποτελεί κατ' εξοχήν αντικείμενο μελέτης μεταξύ της επιστημονικής κοινότητας των φιλοσόφων και των θεολόγων, οι περισσότεροι άνθρωποι αποφεύγουν συστηματικά το ζήτημα του θανάτου. Ήδη από την αρχαιότητα η απώλεια των οικείων, αλλά και άλλων αγαπημένων προσώπων, οδηγούσε στην έντονη τελετουργική εξωτερίκευση της θλίψης. Δεν είναι τυχαίο ότι ο τελετουργικός θρήνος ανήκει στα, κατά τεκμήριο, αρχαιότερα είδη Άσματος. Οι δε διάφορες φιλοσοφικές σχολές, με ηγέτιδα αυτή των Στωικών, σε μία προσπάθεια εκλογίκευσης του πένθους εξέφρασαν τη θέση ότι αυτό αποτελεί πάθος, το οποίο οφείλει να ιαθεί. (Ραφτόπουλος, 2011).

Και ενώ διαχρονικά η έλευση του θανάτου αποτελεί το πλέον αδιαφιλονίκητο τέλος όλων των έγχρονων θνητών όντων, ο ξαφνικός και αιφνίδιος θάνατος, ο σοβαρός τραυματισμός, η ανίατη ασθένεια ή ακόμα και το φυσικό γήρας πλήττει σφόδρα μέλη της οικογένειας ή του περιγυρού

<sup>395</sup> Dr. Pontificia Universita Urbaniana, Μεγάλος Πρωτοπρεσβύτερος του Θρόνου του Αγίου Μάρκου.

μας, τα θεμέλια του κόσμου μας κλονίζονται, καθώς ξεχασμένοι φόβοι και ανασφάλειες έρχονται στην επιφάνεια. Οι ψυχοδυναμικές ροές των τραυματικών γεγονότων της ζωής μας, με τον θάνατο να αποτελεί ένα από αυτά, αποκαλύπτουν τη θυελλώδη και υποβόσκουσα σύγκρουση δύο πολύ ισχυρών ενστίκτων -τα οποία αποκάλυψε και ενέταξε ο Freud στη θεωρία της Ψυχανάλυσης- αυτού της ορμής της ζωής και εκείνου της ορμής του θανάτου. Η ορμή του θανάτου είναι, κατά τον πατέρα της Σχολής της Ψυχανάλυσης, η τάση της φύσης για την αποκατάσταση των πραγμάτων «στην πρότερη κατάστασή τους», καταλήγοντας ότι η ίδια η ζωή στη δυναμική της ορμή κρύβει την προετοιμασία για τον θάνατο, (Στάνφορντ-Κλαρκ, 2013).

Αν και η νεωτερική εποχή, όπου η άνοδος του ατομικισμού τοποθέτησε τον θάνατο στην ιδιωτική σφαίρα (Moltmann 2013), εντούτοις η εισβολή του θανάτου μας αναγκάζει να εξετάσουμε εκείνα τα πράγματα που ενστικτωδώς θέλουμε περισσότερο να αποφύγουμε προκειμένου να μην πονέσουμε ή ακόμα χειρότερα να μην παραδεχτούμε ότι παρά την άνοδο της ιδιότυπης ατομικής εποχής, στην οποία ζούμε και κινούμαστε, συνεχίζουμε να αγαπάμε τον άλλο, και ο αποχωρισμός δεν είναι κάτι το οποίο μπορούμε εύκολα να αποδεχτούμε. Άλλωστε «πενθεί βαθιά όποιος αγάπησε πολύ» (Moltmann, 2013), το πένθος δεν είναι άλλο από την κραυγή της αγάπης μας για τα αγαπημένα μας πρόσωπα, που χάθηκαν σε μια στιγμή και έγιναν από αισθητή, βιούμενη πραγματική παρουσία, μη αισθητή και διαρκής απουσία. Είναι σαφές, εξάλλου, από την εμπειρία ότι την πραγματικότητα του θανάτου την ζει ο άνθρωπος μέσα από την αγάπη του για τη ζωή του αγαπημένου άλλου (Moltmann, 2013). Η άρνηση του Δυτικού πολιτισμού να δει κάποιο σκοπό πίσω από τον θάνατο αλλά και η προσπάθειά του να κρύψει την υπαρξιακή αγωνία που γεννά η οδύνη του τέλους, μεταμορφώνει το πένθος από δημιουργική και παιδαγωγική «μνήμη θανάτου» σε ανθρωποκτόνο απελπισία.

Έτσι σε αυτή την περίπτωση, το πένθος που γεννιέται μέσα στην άρνηση της κοινωνίας της αγάπης, στην έλλειψη μεταφυσικής ελπίδας, στην αποξένωση και τη μοναξιά του σύγχρονου πολιτισμού, όπου κυριαρχούν οι ιδεοληπτικοί ψυχαναγκασμοί και οι εικονικές σχέσεις, γίνεται και αυτό γεννήτωρ και παράγοντας εκδήλωσης της απελπισίας (Μελισσάρης, 2012).

Αυτή η λήθη του θανάτου, στη συνάντησή μας μαζί του, δημιουργεί συνθήκες σύνθλιψης κατά τις οποίες αναδύονται μεταφυσικά ερωτήματα και φιλοσοφικά ζητήματα που μέχρι τότε φαινόταν αφηρημένα και αποφεύξιμα και τώρα αποκτούν συγκεκριμένη συνάφεια και αμεσότητα. Υπαρξιακές έννοιες, όπως η «μοναξιά» κάθε ατόμου στο σύμπαν, λαμβάνουν απτή υπόσταση όταν

αντιμετωπίζουμε την επερχόμενη και αναπόφευκτη απώλεια όλων όσων γνωρίζουμε και αγαπάμε (Byock, 2002).

Ανεξάρτητα από την κουλτούρα, την κοινωνικο-οικονομική του θέση, τα επιτεύγματα ή την εκπαίδευσή του, ο άνθρωπος δεν είναι σε θέση να επιλέξει τη στιγμή που θα έρθει αντιμέτωπος με την πραγματικότητα του θανάτου. Αντίθετα, «δέσμιος» των νόμων που διέπουν τον φυσικό κόσμο, μπορεί δυνητικά να παραστεί ανά πάσα στιγμή ενώπιον του θανάτου και του πόνου που εκείνος επιφέρει. Ως προς την αντιμετώπισή του, υπάρχουν διάφορες πτυχές που μπορούν να επηρεάσουν την αντίληψη και την αντίδραση του καθενός μας στην απώλεια, συμπεριλαμβανομένων της ηλικίας, των διαφόρων κοσμοθεωριών, της αξίας της ανθρώπινης ζωής, της ετοιμότητας, της ευαλωτότητας, της ανθεκτικότητας και της αντιληπτής τραγικότητας του θανάτου. Εν τούτοις, ανεξαρτήτως των κατά περίπτωση παραγόντων, ο απλός άνθρωπος, όσο αντιλαμβάνεται την ευπάθειά του ως θνητού, είναι καταδικασμένος να φοβάται τον θάνατο και να καταβάλλεται από το πένθος (Hupp, 2017).

Διαφορετικά φαίνεται να είναι τα πράγματα για τον ορθόδοξο χριστιανό. Ενώ η αρχαιότητα εξόρκιζε τον θάνατο, εκείνος, αποδεχόμενος ως αληθινά τα δόγματα της Εκκλησίας και μετέχοντας εμπειρικά στις θείες ενέργειες μέσω των ιαματικών ιερών μυστηρίων, γνωρίζει ότι έχει δυνατότητα και ελπίδα αθανασίας, η οποία στη βαθύτερη ουσία της είναι πίστη και ελπίδα στον Θεό, ο οποίος νικά τις μηδενιστικές δυνάμεις που κατακλύζουν την κτιστή μας φύση, (Ματσούκας, 2017). Έτσι, όχι μόνο αψηφά τον φόβο του θανάτου, αλλά πολλές φορές σφοδρά επιθυμεί τη συντομότερη έλευση αυτού, για να οδηγηθεί στη μετά θάνατον «αληθινή ζωή» και στην απρόσκοπτη κοινωνία με τον Δημιουργό του. Η διαφορετική αυτή προσέγγιση κάνει το άτομο ψυχικά ιδιαίτερα ανθεκτικό στο να υπερπηδά τα επώδυνα βιώματα του πένθους, που φυσιολογικά ακολουθεί την απώλεια (Αθανασίου, 2017).

Παρόλα αυτά, η δυνατή εμπειρία του πένθους, γκρεμίζει, πολλές φορές το κάστρο που χτίζει η ελπίδα και η απελπισία χάσκει σαν το στόμα του θανάτου κάτω από τα πόδια μας. Δυστυχώς, στη νεωτερική κοινωνία, η ιδέα του πένθους απωθείται και ο θάνατος δεν κατονομάζεται (Moltmann, 2013). Ξεχνάμε έτσι το γεγονός ότι, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει και ο - εκλιπών πλέον- ευαγγελιστής, θεολόγος και καθηγητής Jurgен Moltmann, «*όποιος πενθεί βαθιά έχει αγαπήσει πολύ, εκείνος που δεν μπορεί να πενθήσει δεν αγάπησε ποτέ*» (Moltmann, 2013). Το πένθος είναι μία μεταμόρφωση. Εδώ καλείται ο ποιμένας, έχοντας κατανοήσει το φαινόμενο του πένθους και με τη βεβαιότητα της ελπίδας της αθανασίας στο πρόσωπο του αναστημένου Θεού

Λόγου, με τη βοήθεια της Ποιμαντικής Ψυχολογίας, να αξιολογήσει το πένθος ως μία προκλητική ποιμαντική ευκαιρία σε μία εποχή που έχει κλείσει τα αυτιά της στο ευαγγελικό μήνυμα της Ανάστασης.

Το ερευνητικό ερώτημα, λοιπόν, που προκύπτει από τις παραπάνω απορίες είναι πώς η ποιμαντική πράξη της Εκκλησίας, λαμβάνοντας υπόψη τα πορίσματα της ψυχολογίας, αλλά σε μία, διαχρονικά πατερική βάση, θα βοηθήσει τον ποιμαινόμενο στην ανακάλυψη του αληθινού εαυτού του, ως ενός όντος που έχει αρχή αλλά, ως εικόνα Θεού, δεν έχει τέλος, αλλά τελείωση εν Χριστώ. Τότε μόνο θα αποκτήσει για εκείνον σημασία το Παύλειο «*Έσχατος εχθρός καταργείται ο θάνατος*» (Α΄ Κορ. 15, 26) και θα οδηγηθεί στη διαχείριση του πένθους, όχι με την έννοια του τέλους της σχέσης με τον θανόντα συνάνθρωπο, αλλά ως μεταμόρφωσης αυτής της σχέσης σε συνθήκες αιωνιότητας εντός του Σώματος του Χριστού, της Χώρας των ζώντων.

## Κεφάλαιο 1<sup>ο</sup>

### 1.1. Ορισμός του κανονικού πένθους

Το κανονικό πένθος είναι ένα φυσικό φαινόμενο που εμφανίζεται μετά την απώλεια ενός αγαπημένου προσώπου. Επισημαίνεται εξ αρχής ότι το «πένθος» μπορεί να χρησιμοποιηθεί στην καθημερινή ζωή και με ευρύτερο τρόπο, εννοώντας την αντίδραση σε οποιοδήποτε είδος απώλειας, καθώς οι άνθρωποι θρηνούν για την απώλεια του αγαπημένου τους αντικειμένου, της νεότητάς τους, των ευκαιριών, των λειτουργικών τους ικανοτήτων κ.α. Στην παρούσα μελέτη εξετάζεται αποκλειστικά το πένθος λόγω απώλειας ζωής.

Ο πατέρας της Σχολής της Ψυχανάλυσης, Sigmund Freud, βλέπει το πένθος ως «το σύνολο της επώδυνης εσωτερικής διεργασίας που πραγματοποιείται μέσα σε κάθε άνθρωπο ως αντίδραση απέναντι σε μια πραγματική απώλεια με σκοπό να την αποδεχτεί και να προσαρμοστεί στη νέα πραγματικότητα» (Freud, 1917).

Πρόκειται για μια απολύτως εξατομικευμένη διαδικασία η οποία διαφέρει από άτομο σε άτομο, από στιγμή σε στιγμή και περιλαμβάνει ταυτόχρονα τόσες πολλές πτυχές της ύπαρξης του πενθούντος, ώστε κάθε προσπάθεια να περιοριστεί το εύρος της μέσα στα στενά όρια ενός ορισμού είναι βέβαιο ότι θα αποτύχει (Shuchter & Zisook, 1993). Το πένθος ορίζεται από τους Lang και Carlan (1993) ως «η εξαιρετικά μοναδική, προσωπική αντίδραση στην απώλεια». Αυτός ο

ορισμός επιτρέπει τη συμπερίληψη όλων των πτυχών της αντίδρασης στο πένθος (π.χ. συναισθηματική, κοινωνική, γνωστική, σωματική, συμπεριφορική κ.λπ.), εστιάζοντας στην εμπειρία της απώλειας, όπως αυτή προσδιορίζεται υποκειμενικά από το άτομο, και όχι σε ένα συγκεκριμένο τύπο αντίδρασης προς διερεύνηση ή στους εσωτερικούς/εξωτερικούς μηχανισμούς που μπορεί να μεσολαβούν στην αντίδραση στο πένθος (Harris, 2010).

Προς διασαφήνιση, οι όροι «bereavement» και «grief» (=πένθος, θλίψη, απώλεια) χρησιμοποιούνται με ασυνέπεια στη βιβλιογραφία για να αναφερθούν είτε στην κατάσταση της απώλειας κάποιου προσώπου από θάνατο είτε στην αντίδραση σε μια τέτοια απώλεια. Οι ερευνητές έχουν προτείνει να χρησιμοποιείται ο όρος «bereavement» όταν γίνεται αναφορά στο γεγονός της απώλειας, και αντίστοιχα ο όρος «grief» για να περιγράφει τις συναισθηματικές, γνωστικές, λειτουργικές και συμπεριφορικές αντιδράσεις στο θάνατο. Τέλος, ο όρος «mourning» (=θρήνος) χρησιμοποιείται μερικές φορές ως εναλλακτικός των παραπάνω δύο, ενώ συνήθως αναφέρεται πιο συγκεκριμένα στις συμπεριφορικές εκδηλώσεις του πένθους, οι οποίες επηρεάζονται από κοινωνικά και πολιτισμικά τελετουργικά, όπως κηδείες, επισκέψεις ή άλλα έθιμα (Zisook & Shear, 2009).

## 1.2. Θεωρίες των σταδίων διαχείρισης πένθους

Το παλαιότερο μοντέλο που περιγράφει τη διαδικασία του πένθους -και ίσως σήμερα το λιγότερο γνωστό- ανήκει στον Erich Lindemann (1944), ο οποίος παρουσίασε ένα μοντέλο πέντε σταδίων:

1. Σωματική ενόχληση
2. Έντονη προσήλωση στην εικόνα του θανόντος
3. Ενοχή
4. Επιθετικότητα ή οργή
5. Δυσκολία στην εκτέλεση καθημερινών δραστηριοτήτων (Lindemann, 1944)

Αργότερα, ο Bowlby (1973) ανέπτυξε ένα μοντέλο 4 δυναμικών και αλληλοεπικαλυπτόμενων φάσεων:

1. Σοκ
2. Λαχτάρα και διαμαρτυρία
3. Απόγνωση

#### 4. Αποθεραπεία (Buglass, 2010)

Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται και ο Parkes (1998) στα τέλη του 20αι., προτείνοντας το δικό του μοντέλο διαχείρισης πένθους, το οποίο περιλαμβάνει 4 στάδια:

1. Σοκ, αίσθημα μουδιάσματος
2. Αναπόληση, νοσταλγία
3. Αποδιοργάνωση και απελπισία
4. Αποθεραπεία (Buglass, 2010)

### 1.3. Το δυναμικό μοντέλο του Worden

Ο Worden θέλησε να παρουσιάσει στην επιστημονική κοινότητα μία άλλη, πιο καινοτόμα, σε σχέση με τις συνήθειες, προσέγγιση. Έτσι, κινούμενος πάνω στις αρχές του Freud περί ανάληψης δράσης για την προσέγγιση και την εσωτερική επεξεργασία της απώλειας (Yousuf-Abramson, 2020), ο Worden προτείνει ένα δυναμικό μοντέλο που αφορά, όχι τις παθητικές φάσεις του πένθους, αλλά εκείνες τις ενεργητικές διεργασίες που οδηγούν στην αποθεραπεία (Buglass, 2010). Έτσι κατά τον Worden υπάρχουν 4 στάδια ενεργητικής αντιμετώπισης του πένθους:

1. Αποδοχή της πραγματικότητας της απώλειας
2. Επεξεργασία και βίωμα του πόνου του πένθους
3. Αποδοχή ενός περιβάλλοντος στο οποίο δεν υπάρχει ο αποβιώσας
4. Εύρεση τρόπου ενθύμησης/σύνδεσης με τον αποθανόντα στο υπόλοιπο ταξίδι της ζωής (Yousuf-Abramson, 2020)

### 1.4. Η θεωρία των σταδίων της Kübler-Ross

Ιδιαίτερη μνεία ποιούμε σε αυτό το άρθρο του μοντέλου των πέντε σταδίων της Kübler-Ross (1969), το οποίο είναι ένα από τα παλαιότερα -και πιθανόν σήμερα πιο γνωστά- μοντέλα που περιγράφουν τη διαδικασία του πένθους. Το έργο της διατυπώθηκε αρχικά για να παρέχει ένα πλαίσιο στο οποίο να προσδιορίζονται τα στάδια ή οι φάσεις που περνάει κάθε άτομο στην πορεία αντιμετώπισης του θανάτου.

Αρχικά, εισηγήθηκε πέντε στάδια:

1. Άρνηση
2. Θυμός
3. Διαπραγμάτευση
4. Κατάθλιψη
5. Αποδοχή

Αργότερα δε, πρόσθεσε ένα έκτο στάδιο, την Ελπίδα.

Η καινοτομία της Kübler-Ross περιγράφεται από τον καθηγητή Ιατρικής Ira Byock (2013) στον πρόλογό του που δημοσιεύτηκε στην επετειακή έκδοση του πολύ σημαντικού έργου της με τίτλο «Πλησιάζοντας τον Θάνατο» (Kübler-Ross, 2019) και αυτή αφορούσε την τόλμη της να αμφισβητήσει τον συντηρητισμό εκείνης της εποχής, όπου η συζήτηση με τους πάσχοντες από θανατηφόρες ασθένειες ήταν ένα ταμπού και το θάρρος της να μιλήσει και να ακούσει τους ασθενείς, που βίωναν την εμπειρία του τέλους τους.

Το έργο της Kübler-Ross έχει δεχθεί πολλές επικρίσεις, ιδίως όσον αφορά τον κανονιστικό χαρακτήρα αυτών των άκαμπτων και γραμμικών σταδίων. Οι άνθρωποι, όπως αντιπαρατέθηκε, δεν περνούν από τα στάδια του πένθους με ομαλό τρόπο και ορισμένοι βιώνουν περισσότερα από ένα στάδια κάθε φορά. Η θεωρία της οδήγησε στον χαρακτηρισμό των ανθρώπων, που δεν κατάφεραν να ξεκινήσουν ή να τερματίσουν ένα στάδιο με επιτυχία, ως παθολογικών (Goldsworthy, 2005).

Έρευνες που έχουν διεξαχθεί τις τελευταίες δύο δεκαετίες έχουν αποκαλύψει ότι η θλίψη, σπάνια βιώνεται ως μια σταθερή εξέλιξη από το στάδιο της έντονης συναισθηματικής κατάστασης σε εκείνο της τελικής θεραπείας. Μάλιστα, ένα μικρό υποσύνολο ατόμων δεν ενσωματώνει ποτέ πλήρως την απώλεια στη ζωή του και συνεχίζει να βιώνει σοβαρές διαταραχές στην καθημερινή ζωή πολλά χρόνια μετά το γεγονός της απώλειας (Arizmendi & O'Connor, 2015). Αν και υπάρχει ξεκάθαρη συμφωνία πάνω στο γεγονός ότι η θλίψη αποτελεί μια καθολική, φυσιολογική αντίδραση στην απώλεια, παρουσιάζεται διαφωνία σχετικά με το πότε πρέπει να τελειώσει αυτή η διαδικασία, ιδίως όταν η συζήτηση μεταβαίνει στη θλίψη που δεν σχετίζεται με τον θάνατο (Goldsworthy, 2005).

### 1.5. Διάκριση κανονικού και παθολογικού πένθους

Πρωτοπόρος στην ανάπτυξη της θεωρίας του πένθους ο Lindemann, εκτός των άλλων, καθόρισε τις παραμέτρους διάκρισης μεταξύ κανονικού και παθολογικού πένθους (Lindemann, 1944). Ωστόσο σήμερα πολλά από αυτά τα χαρακτηριστικά που ο ίδιος θεωρούσε παθολογικά έχουν γίνει αποδεκτά ως κανονικά και φυσιολογικά μέρη της εκδήλωσης του πένθους (Buglass, 2010).

Το πένθος, ενώ είναι επώδυνο και αποπροσανατολιστικό, δε δικαιολογεί από μόνο του κλινική παρέμβαση, καθώς αποτελεί φυσιολογική και αναμενόμενη αντίδραση. Παρόλα αυτά, μια υποομάδα πένθουτων, κάποιες φορές, βιώνει επίμονες αντιδράσεις που παρεμποδίζουν τη λειτουργικότητά τους και καθιστούν αναγκαία την κλινική διάγνωση και παρέμβαση. Οι αντιδράσεις αυτές κυμαίνονται από Μείζονα Καταθλιπτική Διαταραχή (ΜΚΔ) έως Διαταραχή Μετατραυματικού Στρες (ΜΤΣ) και παθολογική αντίδραση στο πένθος, που στη βιβλιογραφία αναφέρεται ως παρατεταμένο, περίπλοκο ή τραυματικό πένθος. Οι εκτιμήσεις για τον επιπολασμό δείχνουν ότι τα επίπεδα διαταραχής λόγω πένθους μπορεί να φτάνουν έως και το 10% στον γενικό πληθυσμό σε όλες τις διαγνωστικές κατηγορίες (Para et al., 2013).

Το παρατεταμένο αυτό πένθος χαρακτηρίζεται από έντονη νοσταλγία και λαχτάρα, αποφυγή των αναμνήσεων, δυσκολία αποδοχής του θανάτου, πικρία, μούδιασμα και διαταραχές στην ταυτότητα και την κοινωνική υπόσταση του ατόμου. Παρόλο που μοιράζεται ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά με τη διαταραχή μετατραυματικού στρες και την κατάθλιψη (π.χ. ιδεοληψίες, αίσθημα ότι η ζωή είναι ανεκπλήρωτη ή χωρίς νόημα), η έρευνα έχει δείξει ότι το παθολογικό πένθος είναι διακριτό από τις υπόλοιπες ψυχικές ασθένειες. Μελέτη στο συγκεκριμένο πεδίο προτείνει διάφορους παράγοντες κινδύνου για την εμφάνιση παρατεταμένου πένθους, όπως είναι το γυναικείο φύλο, η χαμηλότερη εκπαίδευση, η στενή σχέση με τον αποθανόντα, η βίαιη, απροσδόκητη και πολλαπλή απώλεια και η συνυπάρχουσα ψυχοπαθολογία (Comtesse et al., 2020).

### 1.6. Αναζήτηση νοήματος

Γεγονότα που αλλάζουν δραματικά τη ζωή μας - όπως η απώλεια ή ο επικείμενος θάνατος - συχνά πυροδοτούν την ανάγκη αναζήτησης νοήματος που πολλές φορές, καταπιέζουμε μέσα μας, προκειμένου να διευθετηθούν οι υποχρεώσεις στους γρήγορους ρυθμούς της ζωής. Η οικοδόμηση νοήματος, συμπεριλαμβανομένων των ουσιαστικών ερμηνειών για τον εαυτό και τον κόσμο έναντι της απώλειας, και η εκ νέου εκμάθηση ενός ουσιαστικού τρόπου αλληλεπίδρασης με το

φυσικό, το κοινωνικό και το διαπροσωπικό περιβάλλον είναι κοινές αντιδράσεις στο πένθος. Αυτή η νοηματοδότηση πηγάζει ως αναγκαιότητα για τον άνθρωπο, ο οποίος επιζητά να καθορίσει τη θέση του στο σύμπαν καθώς αντιμετωπίζει και ενσωματώνει το απροσπέλαστο του θανάτου (Moremen, 2005). Έχουν γίνει συνδέσεις μεταξύ της προσαρμογής στο πένθος και της σχεδόν πανταχού παρούσας προσπάθειας των ανθρώπων να κατανοήσουν τη ζωή μέσω της πνευματικότητας ή της θρησκείας. Ο Baumeister (1991) αναφέρει εύστοχα: «Η θρησκεία είναι ... μοναδικά ικανή να προσφέρει νόημα υψηλού επιπέδου στην ανθρώπινη ζωή». Αντίστοιχα, ορισμένοι ερευνητές έχουν υποστηρίξει ότι το να είναι κανείς θρησκευόμενος μπορεί να αποτελέσει σχύρωμα για τον επερχόμενο θάνατο και καθοριστικό παράγοντα για την αντιμετώπιση του πένθους. Για παράδειγμα, ο Park (2005) επισημαίνει ότι, όταν ένα άτομο διαθέτει ένα θεμέλιο πνευματικότητας – θρησκευτικότητας, του παρέχεται μια έτοιμη υποδομή για την κατανόηση της εμπειρίας του. Σύμφωνα με τον ίδιο, η προσέγγιση της ζωής υπό την προϋπόθεση της πίστης διευκολύνει τη γνωστική αναδιαμόρφωση του κόσμου, η οποία μπορεί να είναι ιδιαίτερα χρήσιμη στην αντιμετώπιση δύσκολων δοκιμασιών της ζωής.

## Κεφάλαιο 2<sup>ο</sup>

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας που ακολουθεί, θα αποτολμηθεί η προσέγγιση του ζητήματος του θανάτου και του πένθους όπως αυτά βιώνονται στην ορθόδοξη χριστιανική πραγματικότητα.

### 2.1. Ορισμός της πίστης και του πιστού

Μεταξύ των αναρίθμητων προκλήσεων που συναντούμε κατά τη μελέτη της πίστης και της θρησκείας, προβάλλει και το θεμελιώδες ζήτημα του ορισμού της. Παρά την μακραίωνη έρευνα και θεωρητική εργασία που αφιερώθηκε στη θρησκεία, δεν υπάρχει ένας ευρέως αποδεκτός ορισμός. Η διερεύνηση γύρω από τη θρησκευτικότητα είναι πιο πρόσφατη και οι προσπάθειες ορισμού της είναι ακόμη πιο δύσκολες. Ορισμένοι συγγραφείς αρνούνται σταθερά να ασχοληθούν με θέματα ορισμού, ενώ άλλοι αφιερώνουν ατελείωτες σελίδες σε αυτούς (Hood et al., 1996). Οι περισσότεροι θα συμφωνούσαν μάλλον με το συμπέρασμα στο οποίο κατέληξε ο κοινωνιολόγος J. Milton Yinger το 1957, ότι «κάθε ορισμός της θρησκείας είναι πιθανό να θεωρείται τελικά αποδεκτός μόνο από τον συγγραφέα του».

Αναζητώντας τον ορισμό της πίστης στα συγγράμματα των Πατέρων της Εκκλησίας, που αποτελούν την αυθεντική έκφραση του ορθόδοξου δόγματος, απαντά κανείς τον λόγο του Αγίου Ιωάννου του Χρυσοστόμου, σύμφωνα με τον οποίο πίστη είναι «το να θεωρούμε ως πιο αξιόπιστα από εκείνα που βλέπονται και βρίσκονται μπροστά στα μάτια μας εκείνα που υποσχέθηκε ο Θεός και που δεν βλέπονται με τα μάτια του σώματος». Αντίστοιχα, ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς την πίστη τη χαρακτηρίζει ως έναν διαφορετικό τρόπο όρασης δια της καρδιάς, που υπερβαίνει όλες τις αισθήσεις και τις νοήσεις. Είναι, όχι απλώς μια ευσεβής ομολογία περί υπάρξεως του Θεού, αλλά η αμετάβλητη εδραίωση ολόκληρης της ζωής του ανθρώπου πάνω σε αυτήν. Συμπληρωματική των παραπάνω είναι η περιγραφή που βρίσκουμε στην πατερική βιβλιογραφία για τα διακριτά γνωρίσματα του πιστού χριστιανού. Ο πραγματικός πιστός είναι εκείνος που παραχωρεί τον εαυτό του αυτοβούλως στο θέλημα του Θεού, ο οποίος και σπεύδει με προθυμία να τηρεί τις θεϊκές εντολές. Με την εμπράκτως εφαρμοσμένη πίστη του δεν ομολογεί μόνο τη γνωσιακή συναίνεσή του ως προς τις αλήθειες που τη διέπουν, αλλά πρωτίστως εκφράζει το γεγονός ότι ο ίδιος κατευθύνεται υπαρκτικά προς τον Θεό και έλκεται υπ' αυτού («Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια», 1966).

## 2.2. Θάνατος, Πένθος και καιρός εξ' απόψεως ποιμαντικής

Το γεγονός του θανάτου δεν αποτελεί μόνο ένα βιολογικό συμβάν, μία νομοτέλεια των έγχρωτων θνητών όντων, αλλά ένα γεγονός, οντολογικό, ψυχολογικό και πρωτίστως ποιμαντικό. Το ίδιο ισχύει και για το βίωμα του πένθους για τους ζωντανούς. Η Χριστιανική Θεολογία, πατώντας στους δύο ακλόνητους πυλώνες της, την αγιογραφική και την πατερική παράδοση, μίλησε εξ' αρχής, χωρίς υπεκφυγές, για το αδιαφιλονίκητα τραγικό γεγονός του θανάτου, αφού στον πυρήνα της χριστοκεντρικής της θεώρησης βρίσκεται η σταυρική θυσία και η ανάσταση του Χριστού.

Το ευαγγέλιο της Ανάστασης και της νίκης του Ιησού ενάντια στις δυνάμεις του θανάτου όπως αυτό αποτυπώνεται στο Απολυτίκιο της λαμπρής ημέρας του Πάσχα, μας ξεκαθαρίζει εξ' αρχής ότι αυτή η αποκάλυψη είναι η καρδιά της ελπίδας για ζωή και η πορεία προς ένα νέο ουρανό και μια νέα γη, όπου θάνατος δεν θα υπάρχει. Παρόλα αυτά ο ίδιος ο Ιησούς, στους μακαρισμούς, τους οποίους παρέδωσε στην επί του Όρους Ομιλία του, διακήρυξε τη μακαριότητα των πενθούντων λέγοντας πως είναι «μακάριοι οί πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται» (Μτθ. 5,4). Άρα η παραμυθία στους πενθούντες για τον ορθόδοξο χριστιανό δεν αποτελεί μόνο μία εκδήλωση συμπόνιας αλλά μία ποιμαντική υποχρέωση που πηγάζει από την ευαγγελική επιταγή.

Ο θάνατος του ανθρώπου για τη χριστιανική θεολογία «σημαίνει απώλεια του προσώπου, των διαπροσωπικών και κοινωνικών σχέσεων» (Ματσούκας, 2017). Η τραγικότητα του θανάτου ως σχάση της σχέσης της φυσικής παρουσίας που μεταβάλλεται σε θορυβώδη απουσία, γίνεται ο καιρός της Θεολογίας και η ευκαιρία της Ποιμαντικής. Και αυτό γιατί μπορεί ο θάνατος και το συνακόλουθο πένθος να είναι μια πορεία στο σκοτάδι, αλλά είναι αυτό το ίδιο σκοτάδι που γίνεται συνάμα, «το πέρασμα προς της ζωή και το νόημά της» (Ματσούκας, 2017). Και παρόλο που στις παραμυθητικές επιστολές προς τους πενθούντες του Μ. Βασιλείου, ο θάνατος χαρακτηρίζεται αρνητικά, ως «πάθος αφόρητο, ανιαρό συμβάν, απευκτή αγγελία, κακό, πληγή» (Ραφτόπουλος, 2011), από την άλλη όμως μπορεί να γίνει ευκαιρία διαποίμανσης, κατά τα πρότυπα των Θείων Πατέρων.

Σε αυτό το σημείο η ποιμαντική συναντά την υπαρξιακή ψυχολογία, όπου οι «υπαρξιακοί αναλυτές... ισχυρίζονται ότι η αναμέτρηση με τον θάνατο δίνει τη θετικότερη πραγματικότητα στην ίδια τη ζωή» (Rollo May, 2016), επιπλέον - σύμφωνα και με τα λεγόμενα του Brock στην εισαγωγή της παρουσίασης του εμβληματικού έργου του Χάιντεγγερ “Existence and Being” ο θάνατος «ως απαρομοίαστη δυνατότητα ξεχωρίζει τον άνθρωπο και ως εκ τούτου, τον εξατομικεύει, κάνοντάς τον να καταλάβει την δυναμική της ύπαρξης στους άλλους», (Werner Brock, 1949).

Το πένθος σε αυτήν την περίπτωση δεν χαρακτηρίζεται απλά ως ο καιρός του βιώματος της απώλειας αλλά και ευκαιρία σωτηρίας, καιρός διαποιμάνσεως. Σε αυτά τα πλαίσια η αγιογραφική προτροπή του προφητάνακτα Δαβίδ «καιρός του ποιήσαι τω Κυρίω» (Ψλμ.118), αποκτά νέο, ελπιδοφόρο και δυναμικό, νόημα. Στην υπαρξιακή προσέγγιση, πάλι, της ψυχολογίας, μας πληροφορεί ο Ευδόκας ότι ο καιρός «σημαίνει τη μοναδική, την κατάλληλη στιγμή στη ζωή ενός ατόμου, που μπορεί κάτι το μοναδικό να επισυμβεί ή να επιτευχθεί» (Ευδόκας, 1979), στη δε χριστιανική θεολογία αυτός ο καιρός είναι η ευκαιρία της σωτηρίας. Η ενσυναισθητική αντίληψη του ποιμένα προς τους πενθούντες, δύναται να ανοίξει τον δρόμο μίας νέας ελπίδας καθώς στην κατάσταση του πόνου και της απώλειας λειτουργεί το παράδοξο της ανάδυσης του αυθεντικού - πραγματικού εαυτού (Τσιτσιγκός, 2024).

Η παρεμβατική ποιμαντική της Εκκλησίας, ως έκφραση αγάπης προς τον πάσχοντα άνθρωπο αποτυπώνεται ορθά στην ανθρωποκεντρική προσέγγιση του Μ. Βασιλείου, όπου στα κηρύγματά του προσπαθεί να αμβλύνει τον πόνο, επικαλούμενος τη θύραθεν παρηγοριά και τις κοινές διαπιστώσεις του κόσμου σχετικά με την κοινή σε όλους τους ανθρώπους, εμπειρία του θανάτου,

παραμένοντας ωστόσο πιστός στους σωτηριολογικούς στόχους της ποιμαντικής (Ραφτόπουλος, 2011).

Σε κάθε περίπτωση η ελπίδα είναι το κλειδί της παραμυθίας των πενθούντων, αφού ο Θεός είναι «Πατήρ του Μέλλοντος», το μέλλον που προβάλλεται στον χρόνο και την ιστορία είναι η ελπίδα των ανθρώπων για την υπέρβαση του πένθους και του θανάτου. Ο ίδιος Πατέρας της Εκκλησίας, ο Μ. Βασίλειος, ερμηνεύοντας το αγιογραφικό «Μακάριος άνήρ, ὃς οὐκ ἔπορεύθη ἐν βουλή ἄσεβῶν καὶ ἐν ὁδῷ ἁμαρτωλῶν οὐκ ἔστη καὶ ἐπὶ καθέδρᾳ λοιμῶν οὐκ ἐκάθισεν» (Ψλμ. 1,1), τονίζει την «μεταμορφωτική δύναμη της ελπίδας των ουρανίων αγαθών» (Ραφτόπουλος, 2011) γράφοντας «ἵνα τῇ ἐλπίδι τῶν ἀποκειμένων ἀγαθῶν ἀλύπως τοῦ βίου τὰ ἀλγεινὰ διαφέρωμεν» (PG 29.216.4-19). Έρχεται σε αυτό το σημείο να συναντήσει την Kübler-Ross, η οποία στην αγωνία της να μελετήσει το βίωμα των μελλοθάνατων ασθενών της, επικαλείται την ελπίδα όχι απλά ως ένα έκτο στάδιο στη διαχείριση του πένθους, αλλά ως το κοινό βίωμα όλων των σταδίων (Kübler-Ross, 2019). Η δύναμη της ελπίδας είναι και η δύναμη της ποιμαντικής πράξης, το κλειδί της μεταμόρφωσης και ο καιρός, η ευκαιρία της σωτηρίας, μέσα από τη θεραπεία της σχέσης του ανθρώπου με τους άλλους, μίας σχέσης που μπορεί να είναι αιώνια, πέραν του χρόνου και του χώρου. Η ελπίδα της αναστάσεως περικλείει τις έννοιες του θανάτου και της έγερσης στην αιωνότητα. Έτσι από τη μία ο θάνατος είναι ο χωρισμός με τους άλλους, και η αποδόμηση της προσωπικότητας του θανόντος, αλλά από την άλλη η ανάσταση είναι «η δύναμη της ενοποίησης» και δεν είναι «ανάσταση του επιμέρους ατόμου, αλλά μόνο μία κοινωνική ανάσταση σε μία νέα κοινότητα. Διαφορετικά η αιώνια ζωή δεν θα μπορούσε να είναι αγάπη», (Moltmann, 2013). Η ελπίδα και η αγάπη είναι λοιπόν ο «καιρός» της ποιμαντικής διακονίας, ως έκφραση της αγάπης προς τον συνάνθρωπο, και τα μέλη του σώματος του Χριστού.

### 2.3. Το πένθος στην ορθόδοξη πίστη

Όταν ένας άνθρωπος συνειδητοποιεί την τραγική αλήθεια ότι δε θα ξαναδεί και δε θα συναστραφεί ποτέ πλέον το αγαπημένο του πρόσωπο, τότε κατακλύζεται από οδυνηρά συναισθήματα και τίποτα δε βρίσκεται που να μπορεί να ανακουφίσει την ταραγμένη του ψυχή. Ο θάνατος για την ορθόδοξη πίστη και παράδοση αποτελεί κατ' αρχάς ένα μυστήριο, του οποίου την ολότητα ο ανθρώπινος νους δε θα δυνηθεί να συλλάβει όσο βρίσκεται σ' αυτή τη ζωή. «Όντως φοβερώτατον το του θανάτου μυστήριο», σύμφωνα με την εξόδιο ακολουθία. Όμως ο Θεός «δε μας άφησε σε πλήρη αγνωσία» σύμφωνα με τα λόγια του Αγίου Ιωάννου του Δαμασκηνού, αλλά υποσχέθηκε

σε εκείνους που τον πιστεύουν την καλή αγγελία της ανάστασης των νεκρών και τη μέλλουσα αιώνια ζωή. Έτσι, κάθε χριστιανός πεπεισμένος για τις αλήθειες που αποκάλυψε προς παρηγορία η αγάπη του Θεού, έχει τη δυνατότητα να προσεγγίζει τον φυσιολογικό θάνατο και το πένθος με μια διαφορετική, ελπιδοφόρα προοπτική (Βασιλειάδης, 1998).

Θα λέγαμε ότι η απελπισία από τον φόβο του μόνιμου αποχωρισμού και της οριστικότητας δεν έχει θέση στον ψυχισμό του πιστού, αφού ο θάνατος για εκείνον δε θεωρείται ούτε οριστικός ούτε διαχωριστικός του ίδιου από τον αποθανόντα, παρά μόνο με τη σωματική έννοια, και αυτό μόνο προσωρινά (Mantala-Bozos, 2003). Ο απόστολος των εθνών Παύλος υποδεικνύει την ορθόδοξη στάση και συμπεριφορά απέναντι στον θάνατο στην προς Θεσσαλονικείς επιστολή του, προτρέποντας τους παραλήπτες του «να μη λυπούνται για αυτούς που έχουν πεθάνει όπως λυπούνται οι υπόλοιποι άνθρωποι, που δεν έχουν καμιάν ελπίδα αναστάσεως και αιωνίου ζωής» (Α' Θεσ. 4,13). Στο χωρίο αυτό, ο απόστολος δεν απαγορεύει στους χριστιανούς τις διεργασίες του κανονικού πένθους, την πιθανή άρνηση, την έκφραση πόνου, το κλάμα, την αναμενόμενη λύπη, καθώς αναγνωρίζει την αδυναμία της ανθρώπινης φύσης. Μάλλον ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο, σπλαχνιζόμενος και θέλοντας να βοηθήσει τους ανθρώπους, συστήνει, ενώπιον κεκοιμημένων συγγενών και αγαπημένων, να αποφεύγεται ο παράλογος και υπέρμετρος θρήνος.

Βέβαια, στις συνειδήσεις των ανθρώπων, εντός ή εκτός της Εκκλησίας, πολλές φορές διακινείται η ιδέα ότι η θλίψη αποτελεί μια αντιχριστιανική ή εφάμαρτη αντίδραση στον θάνατο αγαπημένων προσώπων και ότι η χριστιανική ελπίδα στην αιώνια ζωή εξαλείφει εξ ολοκλήρου το πένθος για όσους έχουν πεθάνει (Φάρος, 2013). Μια τέτοια άποψη αποτελεί παρανόηση και δε φέρει τη γνησιότητα της ορθόδοξης πίστης. Πώς θα μπορούσε, άλλωστε, να καταδικαστεί η φυσιολογική εκδήλωση ανθρώπινου πόνου, όταν ο ίδιος ο Θεάνθρωπος Ιησούς Χριστός αντικρύζοντας τον τάφο του Λαζάρου και τη δυστυχία του πλήθους που θρηνούσε γι' αυτόν «συγκινήθηκε βαθιά και δάκρυσε» (Ιω. 11,34); Και πώς αντίστοιχα η Παναγία, η γυναίκα που υπερτερεί όλων των αγίων και είναι ενδοξότερη των αγγέλων - όπως περιγράφεται, τόσο σε λαϊκά όσο και σε θρησκευτικά κείμενα - έκλαψε μέχρι λιποθυμίας από τη θλίψη της για το πάθος και τον θάνατο του Υιού της Ιησού Χριστού (Σακαλής, 1977);

Ο χριστιανός λυπάται αλλά δε λυπάται απεγνωσμένα, βασιζόμενος στη ζωντανή πίστη του ότι ο θάνατος δε συνεπάγεται τον αφανισμό του ανθρώπου, αλλά αποτελεί πέρασμα για την είσοδο σε έναν νέο τρόπο ύπαρξης ασύλληπτα ομορφότερου (Νάσσος, 2017). Αποτελεί έμπνευση και

βαθιά, εσωτερική βεβαιότητα γι' αυτόν ο θείος λόγος του Χριστού «όποιος πιστεύει σε εμένα, ακόμη κι αν πεθάνει, θα ζήσει. Και όποιος πιστεύει σε εμένα δε θα πεθάνει ποτέ» (Ιω. 11,26).

#### **2.4. Παράδειγμα ορθόδοξης αντιμετώπισης του θανάτου**

Η πατερική διδασκαλία όσον αφορά τον θάνατο φέρει πολύ αισιόδοξους οραματισμούς απέναντι στο ζήτημα του θανάτου, με τρόπο που εύλογα εγείρεται το ακόλουθο ερώτημα: Σε τι βαθμό είναι εφικτή η εφαρμογή της;

Παρμένη από το ομώνυμο βιβλίο της Παλαιάς Διαθήκης, η ιστορία του Ιώβ έρχεται ως μια από τις αντιπροσωπευτικότερες να επιβεβαιώσει την αλήθεια των προλεχθέντων, ότι δηλαδή η δύναμη της πίστης υπερνικά την απελπισία του φυσιολογικά αφόρητου πένθους. Ο Ιώβ, που υπήρξε ο πλουσιότερος στην Ανατολή και ταυτόχρονα ο πιο πιστός άνθρωπος στη γη για την εποχή του, ενώ υπέστη τραγικές συμφορές στη ζωή του, δε σταμάτησε να δοξάζει τον Θεό μέχρι τέλους. Μια εκ των συμφορών ήταν ο απροσδόκητος και ακαριαίος χαμός των 10 νεαρών παιδιών του, τα οποία καταπλακώθηκαν λόγω σεισμού μέσα στο ίδιο τους το σπίτι. Περιγράφει ο Άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος την εικόνα του δύστυχου πατέρα που ανασύρει από τα χαλάσματα τα σπασμένα και ακρωτηριασμένα μέλη των παιδιών του (Ι.Μ. Τιμίου Προδρόμου Καρέας, 2007). Κατά παράδοξο τρόπο, ο Ιώβ δεν παρέλυσε με εκστατικό θρήνο μπροστά στη θέα των νεκρών αγοριών και κοριτσιών που με λαχτάρα είχε φέρει στον κόσμο, όπως φυσιολογικό ήταν να πράξει, αλλά εμπιστευόμενος για την τύχη του το θέλημα του Θεού είπε «Ο Κύριος μου έδωσε τα παιδιά, ο Κύριος μου τα πήρε. Όπως θεώρησε ο Κύριος καλό, έτσι και έγινε. Ας είναι το όνομά Του ευλογημένο» (Στάμος, 2008). Όσο οδυνηρή και δυσβάσταχτη ήταν η συμφορά που γεύτηκε μέσα σε μία στιγμή ο πιο δίκαιος των ανθρώπων, όσο βαρύ ήταν το πένθος που επισκίαζε ανθρωπίνως την καρδιά του, άλλο τόσο η φλογερή πίστη του στον Θεό τον ανακούφιζε και τον ενδυνάμωνε, ώστε να αναπέμπει δοξολογικές ευχαριστίες στον Πατέρα του (Αθανασίου, 2017).

### **3. Μεθοδολογία έρευνας**

Το παρόν άρθρο αποτελεί μια συνοπτική επισκόπηση της ελληνικής και ξενόγλωσσης βιβλιογραφίας σχετικά με το πένθος λόγω ανθρωπίνης απώλειας και την συμβολή της ορθόδοξης πίστης στο πένθος.

Οι πηγές που συμπεριλαμβάνονται στην παρούσα μελέτη αναζητήθηκαν και εντοπίστηκαν με δύο τρόπους. Πρώτον, ένα σημαντικό μέρος της συμπεριλαμβανόμενης βιβλιογραφίας εντοπίστηκε κατόπιν αναζήτησης στην ηλεκτρονική βάση δεδομένων google scholar (<https://scholar.google.com/>). Συγκεκριμένα, το υπό συζήτηση θέμα αναζητήθηκε χρησιμοποιώντας τις ακόλουθες λέξεις-κλειδιά: «απώλεια και χριστιανική πίστη», «απώλεια και ορθοδοξία», «απώλεια και θρησκεία», «απώλεια και χριστιανισμός», «απώλεια και πατερική θεολογία», «πένθος και χριστιανική πίστη», «πένθος και ορθοδοξία», «πένθος και θρησκεία», «πένθος και χριστιανισμός», «πένθος και πατερική θεολογία», «πιστός και πένθος», «πίστη και πένθος», «θάνατος και χριστιανική πίστη», «θάνατος και ορθοδοξία», «θάνατος και θρησκεία», «θάνατος και χριστιανισμός», «θάνατος και πατερική θεολογία». Επίσης, έγινε προσπάθεια εντοπισμού έντυπης βιβλιογραφίας με αναζήτηση στις τοπικές βιβλιοθήκες. Συγκεκριμένα, εντοπίστηκαν 19 βιβλία, εκ των οποίων κρίθηκαν σχετικά και συμπεριλαμβάνονται στην παρούσα μελέτη τα 11. Και στις δύο περιπτώσεις, η αναζήτηση περιορίστηκε σε ελληνόγλωσσες και αγγλόγλωσσες πηγές, ενώ βιβλιογραφία γραμμένη σε οποιαδήποτε άλλη γλώσσα απορρίφθηκε. Ως προς τον χρόνο δημοσίευσης, δεν τέθηκαν αυστηροί περιορισμοί λόγω του περιορισμένου βιβλιογραφικού εύρους του υπό συζήτηση θέματος. Συγκεκριμένα, στην παρούσα ανασκόπηση περιλαμβάνονται βιβλιογραφικές πηγές που εκδόθηκαν από το 1917 και έπειτα. Επιπλέον, λόγω του χρονικού περιορισμού για τη σύνταξη του παρόντος άρθρου δεν ήταν χρονικά δυνατή η συστηματική ανασκόπηση της βιβλιογραφίας. Για τον λόγο αυτό, προτιμήθηκε το είδος της μη συστηματικής αφηγηματικής βιβλιογραφικής ανασκόπησης (narrative review).

#### 4. Συζήτηση

Στο πρώτο μέρος της εργασίας επεξηγήθηκαν οι ορισμοί του πένθους και η συναφής ορολογία, παρουσιάστηκαν διάφορα μοντέλα σταδίων του πένθους και έγινε διάκριση μεταξύ φυσιολογικού και παθολογικού πένθους. Στο δεύτερο μέρος, περιγράφηκε ο ορισμός των εννοιών πίστη/πιστός από τη σκοπιά των πατέρων της ορθόδοξης εκκλησίας, επιχειρήθηκε η συγκέντρωση των ουσιαστικότερων στοιχείων της ορθόδοξης διδασκαλίας και εμπειρίας ως προς το πένθος και έγινε αναφορά στην περίπτωση του βιβλικού προσώπου του Ιώβ. Η διαδοχική παρουσίαση των δύο διακριτών βιβλιογραφικών αξόνων, από τη μία του πένθους και από την άλλη της ορθόδοξης στάσης ως προς αυτό, αποσκοπεί στην εναργέστερη κατανόηση και ανάδειξη των μεταξύ τους συσχετίσεων και αποκλίσεων.

Το πένθος, ως εξατομικευμένη διαδικασία αντίδρασης κάθε ανθρώπου απέναντι στον φυσικό και αναπόφευκτο θάνατο αγαπημένων του προσώπων, είναι μια, κοινώς χαρακτηριζόμενη, δυσάρεστη εμπειρία (Shuchter & Zisook, 1993). Σύμφωνα με το μοντέλο της ψυχιάτρου Elisabeth Kübler-Ross, υπάρχουν 6 στάδια - με μεταγενέστερη προσθήκη του έκτου -, τα οποία διανύει το άτομο που πενθεί: η άρνηση, ο θυμός, η διαπραγμάτευση, η κατάθλιψη, η αποδοχή και, τέλος, η ελπίδα (Kübler-Ross, 1969). Πιο σύγχρονες έρευνες αμφισβητούν την αξιοπιστία της γραμμικότητας των σταδίων και συγκλίνουν προς ένα πιο ρευστό πεδίο έκφανσης του πένθους, διαφορετικό για κάθε άτομο (Arizmendi & O'Connor, 2015). Οι αντιδράσεις στην απώλεια, αν και βιώνονται με οδυνηρό τρόπο, είναι φυσιολογικές, με ένα μικρό μόνο μέρος των πενθούντων να εμπίπτουν σε παθολογία (Para et al., 2013). Η αντιμετώπιση της δύσκολης συνθήκης του πένθους οδηγεί συνήθως τον άνθρωπο στην ανάγκη νοηματοδότησης της όλης του εμπειρίας, η οποία πολλές φορές βρίσκει ικανοποίηση μέσω της θρησκείας (Park, 2005).

Μια από τις πιο διαδεδομένες και εδραιωμένες θρησκείες παγκοσμίως είναι ο ορθόδοξος χριστιανισμός. Η πίστη στον Χριστό λειτουργεί ευεργετικά για τη θλίψη του πιστού που πενθεί, καθώς του προσφέρει έναν διαφορετικό τρόπο όρασης, μια σταθερή και ασφαλή βάση για την ύπαρξή του (Βενέδικτου Ιερομόναχου, 2008). Κεντρική αλήθεια στην ορθόδοξη διδασκαλία, πάνω στην οποία θεμελιώνεται η ανακούφιση του πιστού, αποτελεί η προοπτική της ανάστασης των νεκρών και η αιώνια χαρά της μέλλουσας ζωής (Βασιλειάδης, 1998). Ο χριστιανός δεν καταπιέζει τα συναισθήματά ή τις εκδηλώσεις λύπης που έπονται φυσιολογικά μετά τον θάνατο οικείου προσώπου, αλλά μαθαίνει να εναποθέτει τις ελπίδες του στον παντοδύναμο Θεό (Σακαλής, 1977). Αντιπροσωπευτικό παράδειγμα έμπρακτης εφαρμογής της θεωρητικής πίστης, ο Ιώβ ο οποίος, μετά την αιφνίδια και τραγική απώλεια των 10 νεαρών παιδιών του, αντιμετώπισε με υπερφυσική δύναμη το πένθος του στρεφόμενος δοξολογικά προς τον Θεό.

## Βιβλιογραφία

Arizmendi B. J., & O'Connor M-F., (2015). What is “normal” in grief? *Australian Critical Care*, 28(2), 58-62. Doi:10.1016/j.aucc.2015.01.005

Baumeister R. F., (1991). *Meanings of life*. New York: Guilford Press.

Becker S. D., (1973). *The denial of death*. New York: Macmillan.

Buglass E., (2010). Grief and bereavement theories. *Nursing Standard*. 24, 41, 44-47.

Brock W., (1949). Heidegger Martin, Existence and being, introduction and analysis gateway editions.

Byock I., (2002). The meaning and value of death. *Journal of Palliative Medicine*, 5(2), 279-288. Doi:10.1089/109662102753641278

Comtesse H., Vogel A., Kersting A., Rief W., Steil R., & Rosner R. (2020). When does grief become pathological? Evaluation of the ICD-11 diagnostic proposal for prolonged grief in a treatment-seeking sample. *European Journal of Psychotraumatology*, 11(1). Doi:10.1080/20008198.2019.1694348

Freud S., (1917). Mourning and melancholia. London: Hogarth.

Goldsworthy K. K., (2005). Grief and loss theory in social work practice: All changes involve loss, just as all losses require change. *Australian Social Work*, 58(2), 167-178. Doi:10.1111/j.1447-0748.2005.00201.x

Harris, D., (2010). Oppression of the bereaved: A critical analysis of grief in western society. *OMEGA - Journal of Death and Dying*, 60(3), 241-253. Doi:10.2190/om.60.3.c

Hood R. W., Spilka, Jr. B., Hunsberger B., & Gorsuch R., (1996). *The psychology of religion: An empirical approach* (2nd ed.). New York: Guilford Press.

Hupp A., (2017). A psychological and philosophical understanding of death: An analysis of platonic and epicurean philosophy in modern America. 32. [Honors Bachelor of Arts]. <http://www.exhibit.xavier.edu/hab/32>

Kübler-Ross El., (1969). *On death and dying*. Macmillan, New York.

Kübler-Ross El., (2019). Πλησιάζοντας το Θάνατο, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα.

Lindemann E., (1944). Symptomatology and management of acute grief. *American Journal of Psychiatry*. 101, 3, 141-149.

Mantala-Bozos K., (2003). The role of religion and culture on bereavement: The example of the orthodox christian tradition. *Journal of Critical Psychology, Counselling and Psychotherapy*, 3(2).

May Rollo, (2016). Η ανακάλυψη του είναι, Αυτογνωσία και νόημα της ζωής, εκδ. Αρμός, Αθήνα.

Migne J. - P, *Patrologiae cursus completus, series graeca, volume 1 - 161 Parisiis 1857 - 1866.* (PG.)

Moltmann Jürgen, (2013). *Ο Ερχόμενος Θεός, Άρτος Ζωής, Αθήνα.*

Moremen R. D., (2005). What is the meaning of life? Women's spirituality at the end of the life span. *OMEGA - Journal of Death and Dying, 50(4)*, 309-330. Doi:10.2190/x36m-f7xq-penb-rfbf

Nestle - Aland, *Novum Testamentum Graece. Post Eberhard Nestle et Erwin Nestle, communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carloo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren. Apparatum criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Kurt Aland e Barbara Aland una cum Instituto Studiorum textus Novi Testamenti Monasteriensi (Westphalia), Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, Druck 1979(1a). 1985(8a).*

O'Connor MF., (2019). Grief: A Brief History of Research on How Body, Mind, and Brain Adapt. *Psychosom Med. Oct;81(8):731-738.*

Papa A., Sewell M. T., Garrison-Diehn C., & Rummel C., (2013). A randomized open trial assessing the feasibility of behavioral activation for pathological grief responding. *Behavior Therapy, 44(4)*, 639-650. Doi:10.1016/j.beth.2013.04.009

Park C. L., (2005). Religion and meaning. In C. L. P. R. F. Paloutzian (Ed.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 295-314). New York: Guilford Press.

Shuchter S. R., & Zisook S., (1993). *The course of normal grief.* In M. S. Stroebe W. Stroebe, & R. O. Hansson (Eds.), *Handbook of bereavement: Theory, research, and intervention* (pp. 23–43). Cambridge University Press.

Ware Κάλλιστος, Μητρ.. Διοκλείας, (2018). *Ο ορθόδοξος δρόμος, εκδ. Εν Πλω, Αθήνα.*

Yinger J. M., (1957). *Religion, society and the individual: An introduction to the sociology of religion.* Macmillan, New York.

Yousuf-Abramson Sheila, (2020): Worden's tasks of mourning through a social work lens, *Journal of Social Work Practice.*

Zisook S., & Shear K., (2009). Grief and bereavement: What psychiatrists need to know. *World Psychiatry, 8(2)*, 67-74 Doi:10.1002/j.2051-5545.2009.tb00217.

- Αθανασίου Δ. πρωτοπρ., (2017). *Ο θάνατος και η πέραν του τάφου ζωή*. εκδ. Άθως, Αθήνα.
- Βασιλειάδης Ν., (1998). *Το μυστήριο του θανάτου*. Εκδ. Αδελφότης Θεολόγων “Ο Σωτήρ”, Αθήνα.
- Βενέδικτος Ιερομόναχος, (2008). *Παλαμικόν ταμείον, ήτοι ευρετήριον θεμάτων των απάντων του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά επί τη βάσει των εκδόσεων ΕΧ (Εκδόσεις Π. Χρήστου), ΕΠΕ (Ελληνες Πατέρες της Εκκλησίας) και J. Migne PG*. Έκδοση συνοδείας Σπυρίδωνος Ιερομονάχου Νέα Σκήτη Άγιο Όρος.
- Δαμασκηνός Ι., (2020). *Έκδοσις ακριβής της ορθόδοξου πίστεως*. Εισαγωγή - σχόλια Ν. Ματσούκας, εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη.
- Ευδόκας Τάκης, (1979). *Εσύ και η ψυχανάλυση*, εκδ. Ταμασός.
- Θρησκευτική καί Ήθική Έγκυκλοπαιδεία (ΘΗΕ), Έκδότης Άθ. Μαρτίνος, τ. 1-12, Άθήναι, 1962-1968, *Πίστις* (Λήμμα), τομ. 10ος, στ. 406, (1966).
- Ι. Μ. Τιμίου Προδρόμου Καρέας, (2007). *Προσδοκώ Ανάσταση νεκρών: Η ανάσταση των νεκρών κατά τους πατέρες*. εκδ. Ετοιμασία.
- Ματσούκας Αθ. Νίκου, (2017). *Το πρόβλημα του Κακού*, εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη.
- Μελισσάρης Αθ., (2012). *Απελπισία: Ασθένεια προς Θάνατον*. Ψυχολογικές και Πνευματικές Διαστάσεις, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο Σχολή Ανθρωπιστικών Σπουδών, Επιστημονική Επιθεώρηση του Μεταπτυχιακού Προγράμματος «Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία» τομ. Γ΄, Πατρα 2012, σσ. 284-313.
- Νάσσοσ Νικηφ. ιερομ., (2017). *Ψηλαφώντας την ορθόδοξη εσχατολογία*, εκδ. Ιδιωτική.
- Παπαδημητρακόπουλος Κ., (2009). *Ροδόσταγμα χρυσοστομικής σοφίας, ήτοι 8.000 και 2.000 παραδείγματα Αγ. Ιωάννου Χρυσοστόμου*. εκδ. Φωτοδότες, Αττική.
- Ραφτόπουλος Θεοφάνης, πρεσβ. (2011). *Η στάση του ανθρώπου έναντι του θανάτου και η ορθόδοξη ποιμαντική αντιμετώπιση κατά τον Μέγα Βασίλειο*, Διδακτορική Διατριβή, ΕΚΠΑ, Χαϊδάρη .
- Σακαλής Ιγν., μτφρ., (1977). *Γρηγορίου του Θεολόγου άπαντα τα έργα 8. Έπη δογματικά*. Εκδόσεις Γρηγόριος ο Παλαμάς, Ε.Π.Ε., Θεσσαλονίκη.
- Στάμος Π., (2008). *Ομιλίες προς πενθούντας. Ομιλίες του αγίου Ιωάννου του Χρυσοστόμου για την αντιμετώπιση του θανάτου*. εκδ. Ο Σταυρός.

Στάφορντ-Κλαρκ Ντέιβιντ, (2013). *Τι είπε στ' αλήθεια ο Φρόιντ*, εκδ. Μεταίχμιο, Αθήνα.

Τσιτσίκος Σπύρος, (2024). «*Αυτογνωσία και (Χριστιανική) Πνευματικότητα*», στον *Εμπειρία και Αυτογνωσία*, (επ. Μαντζανάς Κ. Μιχάλης), εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα, 181-298.

Φάρος Φ. αρχιμ., (2013). *Το πένθος: Ορθόδοξη, λαογραφική και ψυχολογική θεώρηση*. Ακρίτας, Αθήνα.

## Η εκλογή του Μελετίου Μεταξάκη ως Οικουμενικού Πατριάρχη

Αθανασίου Μπιλιανού<sup>396</sup>

Ένα γεγονός που σημάδεψε την ιστορία της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως από το 1918 μέχρι το 1921 ήταν η εκλογή νέου Οικουμενικού Πατριάρχη. Πρόκειται για μια από τις πιο μακρές περιόδους στη νεότερη εκκλησιαστική ιστορία, κατά την οποία η Μεγάλη Εκκλησία διοικήθηκε από Τοποτηρητή (και την περί αυτόν Ιερά Σύνοδο), γεγονός που επηρέασε τη συνοχή της ιεραρχίας του Φαναρίου και τις αποφάσεις του Πατριαρχείου σε πανορθόδοξο επίπεδο.

Αναμφίβολα, η μακρά αυτή περίοδος τοποτηρητείας οφείλεται στις παρεμβάσεις της πολιτικής ηγεσίας της Αθήνας για την ανάγκη αναβολής της πατριαρχικής εκλογής, αρχικά λόγω εμπλοκής της Ελλάδας στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και έπειτα λόγω της Μικρασιατικής Εκστρατείας. Η ελληνική κυβέρνηση, τόσο την περίοδο 1918-1920 όσο και την περίοδο 1920-1921 επιδίωκε να συμπεριλάβει την εκλογή νέου Πατριάρχη σε μια συνολική διευθέτηση του Ανατολικού Ζητήματος και των ελληνικών συμφερόντων στα μικρασιατικά εδάφη, έναντι του νέου τότε ισχυρού στρατιωτικού και πολιτικού παράγοντα της Τουρκίας, του Μουσταφά Κεμάλ πασά.

Από τον Οκτώβριο του 1918 μέχρι τον Οκτώβριο του 1921 προκηρύχθηκε τρεις φορές η εκλογή νέου Οικουμενικού Πατριάρχη. Τις δύο πρώτες φορές η Ιερά Σύνοδος του Πατριαρχείου δέχθηκε την εισήγηση της ελληνικής κυβέρνησης και ανέβαλε τις εργασίες για την ανάδειξη νέου Πατριάρχη. Ωστόσο, την τρίτη φορά αρνήθηκε να συμμορφωθεί στις συστάσεις της Αθήνας και διεξήγαγε την πατριαρχική εκλογή στα τέλη Νοεμβρίου του 1921 και εξέλεξε νέο Οικουμενικό Πατριάρχη τον Μητροπολίτη πρώην Αθηνών ως Μελέτιο Δ΄.

Η ανάδειξη του Μελετίου Μεταξάκη στο ύπατο αξίωμα της Ορθοδοξίας επέφερε ένα ρήγμα στη συνοχή των ιεραρχών του κλίματος του Οικουμενικού Θρόνου και επιπλέον προκάλεσε την έντονη αντίδραση της Αθήνας, η οποία προσπάθησε με κάθε τρόπο να ακυρώσει την εκλογή του νέου Πατριάρχη.

Η ενθρόνιση του Μελετίου Δ΄ στις αρχές του 1922 αποτέλεσε την αρχή μιας σύντομης πατριαρχίας στην πρωτόθρονη Εκκλησία της Κωνσταντινούπολης. Τα τραγικά δε γεγονότα της Μικρασιατικής Καταστροφής και ο ξεριζωμός ενός και πλέον εκατομμυρίου Ελλήνων ομογενών από την

<sup>396</sup> Υποψήφιος Διδάκτωρ της Θεολογικής Σχολής Ε.Κ.Π.Α.

Ανατολική Θράκη, τη Μικρά Ασία και τον Πόντο επέφεραν ριζικές αλλαγές στη λειτουργία του Οικουμενικού Πατριαρχείου και διαμόρφωσαν την άσκηση της εκκλησιαστικής πολιτικής σε ένα περιβάλλον εχθρικά διακείμενο στο εναπομείναν ελληνορθόδοξο στοιχείο της οθωμανικής επικράτειας.

## 1. Το Πατριαρχικό Ζήτημα

Στα πολλά γεγονότα που άφησαν το στίγμα τους στη σύγχρονη εκκλησιαστική ιστορία είναι και το Πατριαρχικό Ζήτημα την περίοδο 1918 έως 1921. Μετά την παραίτηση του Οικουμενικού Πατριάρχη Γερμανού Ε΄, στις 12 Οκτωβρίου 1918, Τοποτηρητής του Πατριαρχικού Θρόνου εξελέγη ο Μητροπολίτης Προύσης Δωρόθεος (Μαμμέλης)<sup>397</sup>. Στις 17 Οκτωβρίου 1918 αποφασίστηκε η ανάδειξη νέου Πατριάρχη σύμφωνα με τη διαδικασία που προέβλεπαν οι Εθνικοί Κανονισμοί<sup>398</sup>. Λόγω όμως των πολιτικών εξελίξεων και ενόψει της επικείμενης τότε Συνδιάσκεψης των Παρισίων για το μέλλον της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, η κυβέρνηση Βενιζέλου υπέδειξε στα τέλη Νοεμβρίου του ίδιου έτους την αναβολή της πατριαρχικής εκλογής μέχρι την οριστική λύση του Ανατολικού Ζητήματος<sup>399</sup>.

Το Πατριαρχικό Ζήτημα πήρε νέα τροπή όταν στις 6 Μαρτίου 1921 πέθανε αιφνίδια στο Λονδίνο ο Μητροπολίτης Προύσης Δωρόθεος<sup>400</sup>, ο οποίος είχε μεταβεί λίγες μέρες νωρίτερα στη βρετανική πρωτεύουσα για να παραστεί στη διεθνή συνδιάσκεψη ως εκπρόσωπος του αλύτρωτου Ελληνισμού στα εδάφη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας<sup>401</sup>. Έπειτα, τα δύο διοικητικά σώματα της

<sup>397</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΛΗ (1918) 150-151.

<sup>398</sup> *Γενικοί Κανονισμοί περί διευθέτησεως των εκκλησιαστικών και εθνικών πραγμάτων των υπό τον Οικουμενικόν Θρόνον διατελούντων Ορθοδόξων Χριστιανών υπηκόων της Α. Α. Μεγαλειότητος του Σουλτάνου*, Εν Κωνσταντινουπόλει 1900.

<sup>399</sup> Σ. ΝΑΝΑΚΗΣ, *Η χηρεία του Οικουμενικού Θρόνου και η εκλογή του Μελετίου Μεταξάκη 1918-1922*, [Διδ. Διατριβή], Θεσσαλονίκη 1988, σ. 23-24.

<sup>400</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΑ (1921) 73-76.

<sup>401</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΑ (1921) 23, 54, 62.

Εκκλησίας, η Ιερά Σύνοδος και το Διαρκές Εθνικό Μικτό Συμβούλιο<sup>402</sup>, εξέλεξαν νέο Τοποτηρητή του πατριαρχικού θρόνου τον Μητροπολίτη Καισαρείας Νικόλαο (Σακκόπουλο)<sup>403</sup>.

Στις 12 Απριλίου 1921 απεστάλη από το Πατριαρχείο στους Μητροπολίτες του οικουμενικού θρόνου Συνοδική εγκύκλιος η οποία όριζε τα της πατριαρχικής εκλογής στα μέσα Ιουνίου του 1921<sup>404</sup>. Στην εν λόγω εγκύκλιο καλούνταν οι ιεράρχες να αποστείλουν μέχρι την 6η Ιουνίου 1921 σφραγισμένο ψηφοδέλτιο με το όνομα του κατά τη γνώμη τους καταλληλότερου υποψηφίου για την πλήρωση του πατριαρχικού θρόνου.

## 2. Μελέτιος Μεταξάκης

Ωστόσο, το παρασκήνιο για την εκλογή του νέου Πατριάρχη είχε ξεκινήσει πολύ νωρίτερα. Από το 1919 ο Ελευθέριος Βενιζέλος, ο οποίος είχε επιβάλει την επ' αόριστον αναβολή της πατριαρχικής εκλογής, είχε εκφράσει την επιθυμία για την ανάδειξη του τότε Μητροπολίτη Αθηνών Μελετίου Μεταξάκη στον οικουμενικό θρόνο. Την ίδια άποψη συμμερίζονταν και αρκετοί κληρικοί και λαϊκοί του Πατριαρχείου, οι οποίοι στο πρόσωπο του Μελετίου έβλεπαν τον ιεράρχη ο οποίος σε μια κρίσιμη περίοδο θα μπορούσε να αναλάβει τα ηνία της Μεγάλης Εκκλησίας.

Ο Μελέτιος Μεταξάκης είχε γεννηθεί το 1871 στο χωριό Παρσάς του Νομού Λασιθίου Κρήτης. Σπούδασε στη Θεολογική Σχολή του Τιμίου Σταυρού στα Ιεροσόλυμα. Το 1903 διορίστηκε Αρχιγραμματεύς του Πατριαρχείου Ιεροσολύμων και το 1910 εξελέγη Μητροπολίτης Κιτίου της Εκκλησίας της Κύπρου. Το 1918 αναδείχθηκε Μητροπολίτης Αθηνών, γεγονός που αποδόθηκε στην απροκάλυπτη παρέμβαση της βενιζελικής παράταξης στα εκκλησιαστικά πράγματα, καθώς λίγους μήνες νωρίτερα είχε διαταχθεί η καθαίρεση του Αθηνών Θεοκλήτου και η επιβολή του Μελετίου ως προκαθημένου της Εκκλησίας της Ελλάδος. Μετά την πολιτική μεταβολή στην Ελλάδα το 1920,

<sup>402</sup> Το Διαρκές Εθνικό Μικτό Συμβούλιο υπήρξε για εξήντα και πλέον χρόνια (1862-1923) το δεύτερο μετά την Ιερά Σύνοδο του Οικουμενικού Πατριαρχείου διοικητικό σώμα της Εκκλησίας στην Κωνσταντινούπολη. Όπως και η Ιερά Σύνοδος, ήταν δωδεκαμελές όργανο, αποτελούμενο από τέσσερις αρχιερείς, οι οποίοι εκλέγονταν από τη Σύνοδο του Πατριαρχείου και οκτώ λαϊκούς, επιφανή μέλη της ελληνικής κοινότητας, που εκλέγονταν από τις ενορίες της Αρχιεπισκοπής Κωνσταντινουπόλεως. Το Διαρκές Εθνικό Μικτό Συμβούλιο είχε ως κύριο έργο την επιμέλεια της εκπαίδευσης, τη λειτουργία των ευαγών ιδρυμάτων και τη διαχείριση των εισοδημάτων από την εκμετάλλευση της περιουσίας του Πατριαρχείου. Επιπλέον, είχε σημαντικό ρόλο στην ανάδειξη του εκάστοτε Πατριάρχη του Οικουμενικού Θρόνου, βλ. *Γενικοί Κανονισμοί...*, ό. π., σ. 41-52.

<sup>403</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΑ (1921) 77.

<sup>404</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΑ (1921) 157.

ο Μελέτιος απομακρύνθηκε από τον μητροπολιτικό θρόνο των Αθηνών και κατέφυγε στην Αμερική, όπου μερίμνησε για την οργάνωση του Ορθόδοξου Ελληνισμού στη Νέα Ήπειρο<sup>405</sup>.

Μέχρι τον Νοέμβριο του 1920 και την απώλεια της εξουσίας από τον Βενιζέλο το Οικουμενικό Πατριαρχείο έδειχνε να συμμορφώνεται πλήρως με τις υποδείξεις της Αθήνας αναφορικά με το ζήτημα της πατριαρχικής εκλογής. Στη συνέχεια, ωστόσο, λόγω της πολιτικής μεταβολής στην Ελλάδα και του απρόοπτου θανάτου του Τοποτηρητή, Μητροπολίτη Προύσης Δωροθέου, πιεζόμενο το Φανάρι από μια σημαντική μερίδα ιεραρχών, οι οποίοι επιθυμούσαν το κλείσιμο αυτής της εκκρεμότητας, προέβη στην προκήρυξη της εκλογής του νέου Πατριάρχη.

### 3. Συνέλευση της Αδριανούπολης

Την ίδια περίοδο η ελληνική κυβέρνηση δεν επιθυμούσε να προχωρήσουν οι διαδικασίες της πατριαρχικής εκλογής ερήμην αυτής, καθώς δεν ήθελε να εκλεγεί Πατριάρχης ένα πρόσωπο που θα δημιουργούσε εμπόδια στην άσκηση της εθνικής πολιτικής στη Μικρά Ασία. Για τον λόγο αυτό, θέλοντας να παρεμποδίσει τις διαδικασίες εκλογής νέου Πατριάρχη στην Κωνσταντινούπολη, αποφάσισε τη σύγκληση στην Αδριανούπολη της Ανατολικής Θράκης συνέλευσης, η οποία θα αποτελείτο από τους ιεράρχες των νέων και νεότερων περιοχών του ελληνικού κράτους. Στην πρόσκληση ανταποκρίθηκαν οι περισσότεροι από τους μητροπολίτες των Νέων Χωρών, οι οποίοι, παρά τις επιφυλάξεις για τον τρόπο που η Αθήνα προσπαθούσε να επιβάλει τη θέλησή της στην ανώτατη εκκλησιαστική τους αρχή, τελικά δέχτηκαν να μεταβούν στην Αδριανούπολη.

Είναι γεγονός πως ο Εθνικός Διχασμός στην Ελλάδα την περίοδο του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου είχε αφήσει πολλές πληγές σε πολιτικό, κοινωνικό και εκκλησιαστικό επίπεδο. Η συνοχή της ιεραρχίας της Εκκλησίας της Ελλάδος και του Οικουμενικού Πατριαρχείου είχε δοκιμαστεί, καθώς τα δύο κέντρα του Ελληνισμού, με ευθύνη της Αθήνας, προσπαθούσαν κάθε φορά να επιβάλουν στην άλλη πλευρά τη θέλησή τους, ακόμα και σε θέματα που ήταν έξω από τις αρμοδιότητές τους.

Αυτό που επιθυμούσε η Αθήνα, τόσο επί Βενιζέλου όσο και επί των κυβερνήσεων που είχαν προκύψει μετά τις εκλογές του 1920, ήταν αφ΄ ενός μεν η αποτροπή εμπλοκής του τουρκικού παράγοντα στη διαδικασία της πατριαρχικής εκλογής, αφ΄ ετέρου δε η ανάδειξη ενός προσώπου που θα συνέπλεε με τις αποφάσεις του εθνικού κέντρου στο Μικρασιατικό Ζήτημα. Για τον λόγο αυτό,

<sup>405</sup> Για περισσότερα στοιχεία σχετικά με την εκλογή και τη θητεία του Μελετίου Μεταξάκη ως Μητροπολίτη Αθηνών, βλ. Δ. ΜΑΥΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Πατριαρχικά σελίδες Το Οικουμενικόν Πατριαρχείον από 1878-1949*, Εν Αθήναις 1960, σ. 170-173.

η ελληνική κυβέρνηση θεωρούσε πως θα έπρεπε πρώτα η χώρα να επιβάλει τους όρους της σε στρατιωτικό και πολιτικό επίπεδο στην Τουρκία, μέσω της επικράτησής της στον Πόλεμο της Μικράς Ασίας, και έπειτα να διεξαχθεί η εκλογή νέου Πατριάρχη.

Από τη συνέλευση των ιεραρχών της Αδριανούπολης προήλθαν τρία κείμενα τα οποία απεστάλησαν στον Τοποτηρητή και την Ιερά Σύνοδο του Πατριαρχείου. Το πρώτο, το οποίο χαρακτηρίστηκε από τους μητροπολίτες της συνέλευσης υπόμνημα, τόνιζε την ανάγκη αναβολής της πατριαρχικής εκλογής μέχρι το τέλος των πολεμικών επιχειρήσεων στη Μικρά Ασία και προσδιόριζε τον τρόπο της εκλογής από το σύνολο της ιεραρχίας του οικουμενικού θρόνου.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι το υπόμνημα, παρά την ψυχρότητα που είχε επέλθει μεταξύ Φαναρίου και των μητροπολιτών που είχαν συμμετάσχει στη συνέλευση, τόνιζε την αγάπη και τον σεβασμό της ιεραρχίας των Νέων Χωρών προς το Πατριαρχείο, λέγοντας πως «ή παροῦσα Συνέλευσις ἡμῶν, ἀπόρροια τῆς ἀπειρίου ἡμῶν πρὸς τὴν Σεπτὴν Μητέρα Μεγάλην τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίαν στοργῆς καὶ εὐλαβείας τυγχάνουσα», ενώ εξέφραζε την επιθυμία «τῆς ἀναστηλώσεως ἐν τῇ συνειδήσει τοῦ Ἔθνους τοῦ κύρους καὶ τοῦ γοήτρου τοῦ ἀγιωτάτου ἡμῶν Οἰκουμενικοῦ Θρόνου»<sup>406</sup>.

Ταυτόχρονα, τα μέλη της ιεραρχίας υπογράμμιζαν πως η συγκροτηθείσα συνέλευση είχε προκληθεί «οἰκεία βουλήσει καὶ οὐδενὸς ἔξωθεν ἐπιδρῶντος ἢ βιάζοντος»<sup>407</sup>. Με αυτόν τον τρόπο οι μητροπολίτες επιθυμούσαν να αποκρούσουν την κατηγορία πως η κυβέρνηση των Αθηνών είχε εξαναγκάσει τους ιεράρχες της Νέας Ελλάδας να συναχθούν στην Αδριανούπολη, επισημαίνοντας ότι το ενδιαφέρον και το κρίσιμο των στιγμών επέβαλλαν τη σύγκληση της εν λόγω συνέλευσης.

Η επιστολή έκλεινε με την προειδοποίηση πως, εάν το Φανάρι δεν έκανε δεκτούς τους όρους του υπομνήματος και προχωρούσε μονομερώς στην πατριαρχική εκλογή, οι μητροπολίτες των Νέων Χωρών αφ' ενός δεν επρόκειτο να αναγνωρίσουν μια τέτοια αντικανονική εκλογή, αφ' ετέρου δεσμεύονταν να προβούν, σύμφωνα με τα αρχαία θέσμια της Εκκλησίας, στη συγκρότηση Επαρχιακών Συνόδων για την επίλυση των εκκλησιαστικών ζητημάτων και την πλήρωση των κενών μητροπολιτικών εδρών.

<sup>406</sup> Το Αρχεῖον του εθνομάρτυρος Σμύρνης Χρυσοστόμου ὅπως διεσώθη ἀπὸ τον Μητροπολίτη Αυστρίας Χρυσόστομο Τσίτερ, Εισαγωγή - Σημειώσεις Αλέξης Αλεξανδρής, τ. Γ', Αθήνα 2000, σ. 155-156.

<sup>407</sup> Το Αρχεῖον του εθνομάρτυρος Σμύρνης Χρυσοστόμου..., ὁ. π., σ. 155.

Το δεύτερο έγγραφο της συνέλευσης της Αδριανούπολης αφορούσε τον ορισμό και την αποστολή στην Κωνσταντινούπολη επιτροπής αρχιερέων προκειμένου να επέλθει συνεννόηση με το Φανάρι σχετικά με το ζήτημα της πατριαρχικής εκλογής. Η θετική αυτή εξέλιξη στην προσέγγιση των δύο πλευρών προέκυψε από τη μετάβαση στην Αδριανούπολη του Αρχιγραμματέα της Ιεράς Συνόδου του Πατριαρχείου, Αρχιμανδρίτη Διονυσίου<sup>408</sup>, ο οποίος, ενώ αρχικά ανέγνωσε στη συνέλευση τηλεγράφημα του Πατριαρχείου για την άμεση επιστροφή των ιεραρχών στις επαρχίες τους<sup>409</sup>, έπειτα αποδέχθηκε την έλευση στην Πόλη επιτροπής η οποία θα εξέταζε από κοινού με τα μέλη της Ιεράς Συνόδου τον χρόνο και τον τρόπο εκλογής του νέου Πατριάρχη<sup>410</sup>.

Μέλη της επιτροπής, η οποία θα μετέβαινε για συνομιλίες στην Κωνσταντινούπολη, ορίστηκαν οι Μητροπολίτες Ηρακλείας Γρηγόριος<sup>411</sup>, Αδριανουπόλεως Πολύκαρπος<sup>412</sup>, Ιωαννίνων Σπυρίδων<sup>413</sup> και Σμύρνης Χρυσόστομος<sup>414</sup>, οι οποίοι ανέλαβαν να μεταφέρουν τη βούληση της συνέλευσης για τον καθορισμό του καταλληλότερου τρόπου για την επικείμενη πατριαρχική εκλογή.

Το τρίτο κείμενο της συνέλευσης, το οποίο χαρακτηρίστηκε πρωτόκολλο, επαναλάμβανε τους όρους που είχαν διατυπωθεί στο υπόμνημα της συνέλευσης περί αναβολής της πατριαρχικής εκλογής και συμμετοχής όλης της ιεραρχίας σε αυτή και επιπλέον διατύπωνε την ανάγκη για σύνταξη νέου Καταστατικού Χάρτη της Εκκλησίας μετά την εκλογή του νέου Οικουμενικού Πατριάρχη. Το πρωτόκολλο έκανε και πάλι αναφορά στην απόφαση των ιεραρχών των Νέων Χωρών να μην αναγνωρίσουν τον Πατριάρχη ο οποίος θα αναδεικνύετο χωρίς να έχουν τηρηθεί οι όροι της συνέλευσης, υπενθυμίζοντας την πρόθεσή τους αφ' ενός να συγκροτήσουν Επαρχιακές

<sup>408</sup> Ο μετέπειτα Μητροπολίτης Βρουύλλων (1922) και Μηθύμνης (1922-1951) Διονύσιος Μηνάς.

<sup>409</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΑ (1921) 166.

<sup>410</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΑ (1921) 174.

<sup>411</sup> Ο από Ναζιανζού (1875-1879), Τραπεζούντος (1879-1884), Θεσσαλονίκης (1884-1889) και Ιωαννίνων (1889-1902) Μητροπολίτης Ηρακλείας (1902-1925). Στις 22 Μαΐου 2003 το Οικουμενικό Πατριαρχείο κατέταξε τον Μητροπολίτη Ηρακλείας Γρηγόριο στο αγιολόγιο της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Η μνήμη του τιμάται στις 25 Ιουλίου (ημέρα της κοιμήσεώς του) και στις 20 Οκτωβρίου (επέτειο της ανακομιδής των ιερών λειψάνων του). Για περισσότερα βλ. Α. ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ, *Ο Άγιος Γρηγόριος (Καλλίδης) Μητροπολίτης Ηρακλείας και Ραιδεστού Βίος - Ακολουθία - Παρακλητικός Κανόνας*, Κατερίνη 2004.

<sup>412</sup> Ο από Ελασσώνος (1900-1910) και Αδριανουπόλεως (1910-1931) Μητροπολίτης Χίου (1931-1933) Πολύκαρπος Βαρβάκης.

<sup>413</sup> Ο από Βελλάς και Κονίτσης (1906-1916), Μητροπολίτης Ιωαννίνων (1916-1922), Αμασειας (1922-1924), Ιωαννίνων (1924-1949) και έπειτα Αρχιεπίσκοπος Αθηνών και πάσης Ελλάδος (1949-1956) Σπυρίδων Βλάχος.

<sup>414</sup> Ο από Δράμας (1902-1910) Μητροπολίτης Σμύρνης (1910-1922) Χρυσόστομος Καλαφάτης. Με την υπ' αριθμ. 2556/5.7.1993 εγκύκλιο της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος ο Σμύρνης Χρυσόστομος ανεγράφη στις αγιολογικές δέλτους της Εκκλησίας, βλ. ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΒΑΛΛΗΝΔΡΑΣ [Μητροπολίτης Πατρών], *Ασματική Ακολουθία του Αγίου Ιερομάρτυρος Χρυσοστόμου Μητροπολίτου Σμύρνης († 1922)*, Αθήνα 1993, σ. 18-19.

Συνόδους για τη διοίκηση των τοπικών Εκκλησιών και αφ' ετέρου να διακόψουν κάθε σχέση και επικοινωνία με την Κωνσταντινούπολη.

Η αποφασιστικότητα και οι προειδοποιήσεις των μελών της επιτροπής για τις επιπτώσεις που θα είχε η απόρριψη των προτάσεών τους από τη Σύνοδο του Φαναρίου φαίνεται πως διαμόρφωσαν μια συμβιβαστική λύση.

Συγκεκριμένα, αποφασίστηκε η προσωρινή αναβολή της πατριαρχικής εκλογής μέχρι την ολοκλήρωση των απαιτούμενων προπαρασκευαστικών εργασιών της εκλογικής διαδικασίας, η συμμετοχή όλων των ιεραρχών του Οικουμενικού Πατριαρχείου στην εκλογική συνέλευση, η δυνατότητα ανάθεσης της ψήφου των αρχιερέων που κωλύονταν να προσέλθουν στην Κωνσταντινούπολη σε κάποιον άλλο ιεράρχη και το δικαίωμα όλων των επαρχιών του οικουμενικού θρόνου να αποστείλουν αντιπροσώπους για την πατριαρχική εκλογή<sup>415</sup>.

Στη συμφωνία που επετεύχθη ικανοποιούνταν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο οι αποφάσεις της συνέλευσης των ιεραρχών των Νέων Χωρών. Επιπλέον, η αποδοχή των αποφάσεων για τον χρόνο της πατριαρχικής εκλογής εκ μέρους του Φαναρίου ικανοποιούσε και την ελληνική κυβέρνηση, η οποία, σχεδιάζοντας το καλοκαίρι του 1921 μια συντονισμένη επίθεση εναντίον των κεμαλικών στόχων στα βόρεια της Ανατολίας, επιθυμούσε να συμπεριλάβει την εκλογή του νέου Πατριάρχη σε μια συνολική διευθέτηση του Ανατολικού Ζητήματος και των ελληνικών συμφερόντων στα μικρασιατικά εδάφη.

#### 4. Πατριαρχική Εκλογή

Η εξέλιξη των στρατιωτικών επιχειρήσεων στη Μικρά Ασία το καλοκαίρι του 1921 δεν είχε τα επιθυμητά αποτελέσματα. Οι ελληνικές δυνάμεις, παρά τον ηρωισμό και τη γενναιότητα των Ελλήνων στρατιωτών, δεν κατάφεραν να εξουδετερώσουν τις δυνάμεις του Κεμάλ, γεγονός που οδήγησε την Ελλάδα σε ένα πρωτοφανές για την εποχή πολιτικό και στρατιωτικό αδιέξοδο<sup>416</sup>.

Υπό αυτά τα δεδομένα, η Ιερά Σύνοδος του Πατριαρχείου έλαβε στις 6 Οκτωβρίου 1921 την οριστική και αμετάκλητη απόφαση να προκηρύξει για τρίτη φορά την εκλογή νέου Οικουμενικού

<sup>415</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΑ (1921) 183. Τα σημεία της συμφωνίας ανέλαβαν να ανακοινώσουν στους εν Αδριανουπόλει ιεράρχες των Νέων Χωρών οι Μητροπολίτες Αδριανουπόλεως Πολύκαρπος και Σμύρνης Χρυσόστομος.

<sup>416</sup> Για περισσότερα στοιχεία σχετικά με την πορεία και το τέλος των στρατιωτικών επιχειρήσεων στη Μικρά Ασία, βλ. Ν. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, «Οι στρατιωτικές επιχειρήσεις Ιουνίου – Σεπτεμβρίου 1921», *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* ΙΕ (1978) 172-186.

Πατριάρχη. Στην κατεύθυνση αυτή, απεστάλη από το Πατριαρχείο η σχετική Συνοδική εγκύκλιος με την οποία καλούνταν στην Κωνσταντινούπολη όλοι οι εν ενεργεία μητροπολίτες του οικουμενικού θρόνου, προκειμένου να συμμετάσχουν αυτοπροσώπως στην πατριαρχική εκλογή, συνοδευόμενοι από τους λαϊκούς αντιπροσώπους των επαρχιών τους<sup>417</sup>.

Από την άλλη, η ελληνική κυβέρνηση, η οποία είχε περιέλθει σε εξαιρετικά δύσκολη θέση στο Μικρασιατικό Ζήτημα και αναζητούσε απεγνωσμένα λύση σε διπλωματικό επίπεδο, ζήτησε την εκ νέου αναβολή της πατριαρχικής εκλογής τουλάχιστον μέχρι τον Ιανουάριο του 1922. Έτσι, κάλεσε τους ιεράρχες των Νέων Χωρών να αποστείλουν τηλεγράφημα στο Πατριαρχείο ζητώντας την αναβολή της εκλογής, ενώ απαγόρευσε τη μετάβασή τους στην Κωνσταντινούπολη. Για μια ακόμα φορά οι περισσότεροι μητροπολίτες των ελληνικών και ελληνοκρατούμενων περιοχών, άλλοι από επιλογή και άλλοι υπό πίεση, συμμορφώθηκαν στην κυβερνητική εντολή και δέχτηκαν να εισηγηθούν στο Φανάρι την ανάγκη αναβολής της πατριαρχικής εκλογής<sup>418</sup>.

Κατά τον Μητροπολίτη Αμασειάς Γερμανό Καραβαγγέλη, η δυσάρεστη αυτή εξέλιξη προέκυψε όταν ένας από τους αντιβενιζελικούς μητροπολίτες μετέβη στην Αθήνα και έπεισε την ελληνική κυβέρνηση να παρέμβει στην εκλογή, απαγορεύοντας στους μητροπολίτες των Νέων Χωρών να μεταβούν στην Κωνσταντινούπολη. Η ενέργεια αυτή της Αθήνας εξόργισε την Κωνσταντινούπολη και τα δύο Σώματα της Εκκλησίας αποφάσισαν να προβούν αμέσως στην εκλογή και χωρίς τη συμμετοχή των μητροπολιτών των Νέων Χωρών. Ορίστηκε δε και η ημέρα της πατριαρχικής εκλογής. Συνέπεια αυτής της απόφασης ήταν να αποχωρήσουν από την Ιερά Σύνοδο επτά βασιλόφρονες μητροπολίτες και να αντικατασταθούν από άλλους<sup>419</sup>. Στην ίδια κατεύθυνση η ελληνική κυβέρνηση απαγόρευσε αυστηρά τόσο τη μετάβαση των ιεραρχών των Νέων Χωρών στην Πόλη και την αποστολή ψηφοδελτίων για την πατριαρχική εκλογή, όσο και τον διορισμό των λαϊκών αντιπροσώπων από κάθε επαρχία<sup>420</sup>.

Όπως ήταν αναμενόμενο, μεταξύ Αθήνας και Κωνσταντινούπολης δημιουργήθηκε ένα κλίμα πόλωσης και ανταγωνισμού, την περίοδο που θα έπρεπε όλες οι δυνάμεις της Εκκλησίας και του Έθνους να εκπέμπουν μηνύματα αρραγούς ενότητας και συνεργασίας.

<sup>417</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΑ (1921) 317-318.

<sup>418</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΑ (1921) 358, 368.

<sup>419</sup> Α. ΜΠΕΛΛΟΥ ΘΡΕΨΙΑΔΗ, *Μορφές Μακεδονομάχων και τα Ποντιακά του Γερμανού Καραβαγγέλη*, Αθήνα 1984, σ. 116.

<sup>420</sup> *Το Αρχαίο του εθνομάρτυρος Σμύρνης Χρυσοστόμου...*, ό. π., σ. 167-168, 352.

Η εκλογή του νέου Οικουμενικού Πατριάρχη ορίστηκε για τις 25 Νοεμβρίου 1921<sup>421</sup>. Μετά την κυβερνητική απαίτηση για αποχή όλων των ιεραρχών των Νέων Χωρών και των λοιπών ελληνοκρατούμενων επαρχιών, την εκλογική συνέλευση αποτέλεσαν δεκαοκτώ μητροπολίτες, εκ των οποίων οι πέντε εκπροσωπήθηκαν και απέστειλαν ψηφοδέλτιο, και ενενήντα πέντε λαϊκοί αντιπρόσωποι από διάφορες επαρχίες του οικουμενικού θρόνου<sup>422</sup>.

Όπως ελέχθη, κατά τη διάρκεια της διακυβέρνησης της Ελλάδας από τον Ελευθέριο Βενιζέλο εκφράστηκε πολλές φορές η ιδέα να αναδειχθεί ο τότε Μητροπολίτης Αθηνών Μελέτιος Μεταξάκης Οικουμενικός Πατριάρχης<sup>423</sup>. Επρόκειτο για μια κορυφαία εκκλησιαστική προσωπικότητα με πολλές αρετές και σπάνια χαρίσματα. Ωστόσο, μετά τις εκλογές του 1920 οι πιθανότητες ανάδειξης του Μελετίου στον Πατριαρχικό Θρόνο εξανεμίστηκαν, καθώς ο Μητροπολίτης πρώην Αθηνών είχε ταυτιστεί με το βενιζελικό καθεστώς στην Ελλάδα την περίοδο 1917-1920. Επιπλέον, ο Μεταξάκης δεν έχαιρε μεγάλης εκτίμησης σε ένα σημαντικό κομμάτι της ιεραρχίας του Φαναρίου, καθώς δεν ανήκε στο κλίμα του οικουμενικού θρόνου.

Τις παραμονές της πατριαρχικής εκλογής όλα έδειχναν ότι νέος Οικουμενικός Πατριάρχης επρόκειτο να εκλεγεί ο Μητροπολίτης Αμασειάς Γερμανός Καραβαγγέλης. Ο σπουδαίος αυτός ιεράρχης, ως Τοποτηρητής του Πατριαρχείου το 1913, ήταν και πάλι υποψήφιος για το ύψιστο αξίωμα της Ορθοδοξίας. Ωστόσο, υποχώρησε τότε και διέθεσε τις ψήφους του υπέρ του Χαλκηδόνας Γερμανού, ο οποίος και εξελέγη Οικουμενικός Πατριάρχης.

Μέχρι την τελευταία στιγμή η εκλογή του Μητροπολίτη Αμασειάς στον οικουμενικό θρόνο ήταν βέβαιη, όταν την παραμονή της εκλογικής συνέλευσης τον επισκέφθηκε τριμελής επιτροπή της Εθνικής Άμυνας και τον παρακάλεσε να αποσύρει την υποψηφιότητά του υπέρ του Μελετίου. Τα μέλη της επιτροπής ανέφεραν πως ο Μελέτιος θα εξασφάλιζε από εράνους πολλά χρήματα για τις ανάγκες του Πατριαρχείου, ενώ με τις φιλικές σχέσεις του με τον Αρχιεπίσκοπο Καντουαρίας και τους Επισκόπους της Αμερικανικής Επισκοπιανής Εκκλησίας θα μπορούσε να συμβάλλει θετικά στην έκβαση της εθνικής υπόθεσης στον Πόλεμο της Μικράς Ασίας. Πρόσθεσαν δε ότι αυτή ήταν και η επιθυμία του Ελευθερίου Βενιζέλου, να εκλεγεί νέος Οικουμενικός Πατριάρχης ο Μελέτιος Μεταξάκης.

<sup>421</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΑ (1921) 368.

<sup>422</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΒ (1922) 74.

<sup>423</sup> Σ. ΝΑΝΑΚΗΣ, *Η χηρεία του Οικουμενικού Θρόνου...*, ό. π., σ. 25.

Ο Γερμανός Καραβαγγέλης είπε πως την επόμενη μέρα, πριν τη συγκρότηση της Εθνοσυνέλευσης, θα έδινε την απάντηση σε αυτό που του ζητούσαν. Ο Μητροπολίτης Αμασειάς ανέφερε πως όλη εκείνη τη νύχτα της 24ης προς την 25η Νοεμβρίου 1921 δεν κοιμήθηκε καθόλου. Η σκέψη του περιστρεφόταν στο οικονομικό αδιέξοδο του Πατριαρχείου, καθώς η ελληνική κυβέρνηση είχε προ πολλού σταματήσει να αποστέλλει τα επιδόματα και οι πατριαρχικοί υπάλληλοι είχαν εννέα μήνες να πληρωθούν, ενώ τα κοινοτικά φιλανθρωπικά ιδρύματα της Πόλης τελούσαν υπό κατάρρευση. Αναλογιζόμενος ο Καραβαγγέλης το οικονομικό χάος που θα αντίκρυζε και έχοντας κατά νου ότι ο Μελέτιος θα εξασφάλιζε οικονομική βοήθεια από το εξωτερικό και σκεπτόμενος την κίνηση των αποστράτων αξιωματικών της Εθνικής Άμυνας που είχαν ταχθεί στο πλευρό του Μελετίου πήρε την απόφαση να υποχωρήσει και να υποστηρίξει την υποψηφιότητα του Μελετίου, όπως είχε κάνει και το 1913 για τον γηραιό Μητροπολίτη Χαλκηδόνας Γερμανό<sup>424</sup>.

Όπως αποδείχτηκε, την ημέρα εκείνη, ευρισκόμενος ο Βενιζέλος στην Αμερική είχε αποστείλει στους αξιωματικούς της Εθνικής Άμυνας στην Κωνσταντινούπολη και την Ιερά Σύνοδο του Πατριαρχείου τηλεγράφημα, με το οποίο καλούσε τους εν Φαναρίω, για λόγους Εθνικούς, να εκλέξουν νέο Οικουμενικό Πατριάρχη τον Μελέτιο Μεταξάκη<sup>425</sup>. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι ενώ το σύνολο σχεδόν των μητροπολιτών που θα μετείχαν στην εκλογική συνέλευση, οι δεκαέξι από τους δεκαοκτώ, είχαν εκφράσει τη στήριξη και είχαν αναθέσει τις ψήφους τους στον ίδιο τον Γερμανό Καραβαγγέλη<sup>426</sup> και ενώ οι περισσότεροι εξ αυτών είχαν εκφράσει την άρνησή τους για την ανάρρηση του Μελετίου στον οικουμενικό θρόνο ως εξωκλιματικού ιεράρχη, μετά τη λήψη του βενιζελικού τηλεγραφήματος, η πλειοψηφία των κληρικών και των λαϊκών του Πατριαρχείου έδειξε να συμμορφώνεται πλήρως με τη βούληση του Βενιζέλου και υποστήριξε αναφανδόν την εκλογή του Μελετίου.

Στις 25 Νοεμβρίου 1921, μετά την υποχώρηση του Αμασειάς Γερμανού και την αναγκαία υποστήριξή του στην υποψηφιότητα του Μεταξάκη, Οικουμενικός Πατριάρχης εξελέγη ο Μητροπολίτης πρώην Αθηνών ως Μελέτιος Δ΄<sup>427</sup>.

<sup>424</sup> Α. ΜΠΕΛΛΟΥ ΘΡΕΨΙΑΔΗ, *Μορφές Μακεδονομάχων...*, ό. π., σ. 116-117.

<sup>425</sup> Δ. ΜΑΥΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Πατριαρχικά σελίδες...*, ό. π., σ. 158-159.

<sup>426</sup> Σ. ΑΝΕΣΤΙΔΗΣ, «Από το Αρχείο του Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 11 (1995) 365.

<sup>427</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΑ (1921) 369-378.

## 5. Συνέλευση της Θεσσαλονίκης

Μια σημαντική παράμετρο στο ζήτημα της πατριαρχικής εκλογής αποτέλεσε η στάση που κράτησαν επτά από τα έντεκα Συνοδικά μέλη της ιεραρχίας του Οικουμενικού Θρόνου. Οι Μητροπολίτες Κυζίκου Κωνσταντίνος, Πισιδίας Γεράσιμος, Αίνου Ιωακείμ, Βιζύης Άνθιμος, Σηλυβρίας Ευγένιος, Τυρολόης Χρυσόστομος και Δαρδανελλίων Ειρηναίος, υποστηριζόμενοι από τους Μητροπολίτες Τραπεζούντος Χρύσανθο, Πελαγονίας Χρυσόστομο και Φιλιππουπόλεως Βενιαμίν, αν και αποτελούσαν την πλειοψηφία της Ιεράς Συνόδου προ της πατριαρχικής εκλογής, είχαν αποχωρήσει στις 22 Νοεμβρίου 1921 από τις εργασίες της Συνόδου, κατηγορώντας τα υπόλοιπα μέλη για πρωτοφανείς μεθοδεύσεις στην εκλογική διαδικασία<sup>428</sup>.

Οι εν λόγω μητροπολίτες, επικαλούμενοι κανόνες και αποφάσεις Οικουμενικών Συνόδων για τον τρόπο εκλογής του Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως και συντασσόμενοι με τις οδηγίες της ελληνικής κυβέρνησης για τον χρόνο της πατριαρχικής εκλογής, κήρυξαν αντικανονική την εκλογή του Μελετίου Μεταξάκη<sup>429</sup>. Μετά το πέρας δε της εκλογικής διαδικασίας απέστειλαν στους ιεράρχες του οικουμενικού θρόνου σχέδιο για τον τρόπο ακύρωσης της εκλογής του Μελετίου στον Πατριαρχικό Θρόνο<sup>430</sup>.

Όπως ήταν αναμενόμενο, η εκλογή του Μελετίου προκάλεσε θύελλα αντιδράσεων στην Αθήνα. Πληροφορούμενη η ελληνική κυβέρνηση από τους επτά Συνοδικούς τις μεθοδεύσεις που είχαν προηγηθεί της πατριαρχικής εκλογής, κατήγγειλε τη διαδικασία ανάδειξης του νέου Πατριάρχη ως προϊόν εκβιασμού και τρομοκρατίας απέναντι στα μέλη της εκλογικής συνέλευσης.

Η Αθήνα είχε πολλούς λόγους να αντιδρά στην ανάδειξη του Μεταξάκη στον οικουμενικό θρόνο. Αρχικά, ο Μελέτιος είχε ταυτιστεί ως Μητροπολίτης Αθηνών με τη διακυβέρνηση Βενιζέλου την περίοδο 1917-1920. Έπειτα, η ελληνική κυβέρνηση, η οποία είχε περιέλθει σε πολιτικό και στρατιωτικό αδιέξοδο στο μικρασιατικό μέτωπο, δεν επιθυμούσε την περίοδο εκείνη η εθνική πολιτική να ετεροκαθορίζεται από το δεύτερο κέντρο του Ελληνισμού, την Κωνσταντινούπολη, όταν μάλιστα η πολιτική αυτή επρόκειτο να συνδιαμορφωθεί από ένα πρόσωπο τόσο εχθρικά διακείμενο στις γενικές κατευθύνσεις της Αθήνας.

<sup>428</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΑ (1921) 390.

<sup>429</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΒ (1922) 78-85.

<sup>430</sup> *Το Αρχαίον του εθνομάρτυρος Σμύρνης Χρυσοστόμου...*, ό. π., σ. 169-170.

Για τον λόγο αυτό, με προτροπή της ελληνικής κυβέρνησης, οι αυτοαποκαλούμενοι κανονικοί Συνοδικοί μητροπολίτες του Φαναρίου συγκάλεσαν στη Θεσσαλονίκη νέα συνέλευση της ιεραρχίας των ελληνικών και ελληνοκρατούμενων επαρχιών, προκειμένου να αποφανθούν για το κύρος της πατριαρχικής εκλογής. Η διαδικασία σύγκλησης των ιεραρχών ήταν παρόμοια με αυτή που ακολουθήθηκε για τη συνέλευση της Αδριανούπολης. Οι κατά τόπους ελληνικές αρχές διατάχθηκαν να ζητήσουν από τους οικείους μητροπολίτες των Νέων Χωρών να μεταβούν στη Θεσσαλονίκη για την επικείμενη συνέλευση. Για άλλη μια φορά οι περισσότεροι ιεράρχες που διακονούσαν στις νέες κτήσεις του διευρυμένου τότε ελληνικού κράτους δέχτηκαν να συμμορφωθούν στις συστάσεις της ελληνικής κυβέρνησης.

Η συνέλευση της Θεσσαλονίκης ξεκίνησε τις εργασίες της στις 16 Δεκεμβρίου 1921 και ολοκλήρωσε το έργο της στις 22 του ίδιου μήνα. Σε αυτή συμμετείχαν είκοσι εννέα μητροπολίτες, στους οποίους είχαν ανατεθεί οι ψήφοι εννέα ακόμα ιεραρχών που απουσίαζαν. Μετά από έντονες αντεγκλήσεις και κατηγορίες μεταξύ των μελών της Συνόδου, αποφασίστηκε η κήρυξη άκυρης και αντικανονικής της εκλογής του Μελετίου, ο ορισμός επιτροπής που θα μετέβαινε στο Φανάρι για συνομιλίες με στόχο την πραγματοποίηση εκλογής άλλου Πατριάρχη και η αποστολή τηλεγραφήματος στον Μεταξάκη, που θα τον καλούσε να μην ταξιδέψει από την Αμερική, όπου βρισκόταν, για την Κωνσταντινούπολη, καθώς δεν αναγνωρίζονταν τα γενόμενα της 25ης Νοεμβρίου<sup>431</sup>.

## 6. «Καθαίρεση» Μελετίου Δ΄

Όπως αναφέρθηκε, η ανάδειξη του Μεταξάκη στον Οικουμενικό Θρόνο είχε έντονα πολιτικά και ιδεολογικά χαρακτηριστικά, καθώς στη διαδικασία και τον τρόπο εκλογής του είχαν εμπλακεί με τον πιο απροκάλυπτο τρόπο οι δυνάμεις που είχαν οδηγήσει την Ελλάδα λίγα χρόνια νωρίτερα στον Εθνικό Διχασμό<sup>432</sup>.

Η ελληνική κυβέρνηση, η οποία επιθυμούσε να εξαναγκάσει τον Μελέτιο σε παραίτηση προτού μεταβεί στην Κωνσταντινούπολη και ενθρονιστεί, προχώρησε σε ένα ακόμα μέτρο εναντίον του. Στις 22 Δεκεμβρίου 1921, την ημέρα που η συνέλευση της Θεσσαλονίκης ολοκλήρωνε τις εργασίες της και κήρυξε άκυρη και αντικανονική την εκλογή του Μεταξάκη, συνήλθε στην Αθήνα

<sup>431</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΒ (1922) 89-95.

<sup>432</sup> Χ. ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΣ, *Η εκλογή του Μητροπολίτου Μελετίου Μεταξάκη κανονικώς και κατά τους Γενικούς Κανονισμούς εξεταζομένη*, Εν Αθήναις 1921.

«κυβερνητικῆ ἐντολῆ» ἡ Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος με σκοπό τὴν καθάρεια τοῦ νέου Πατριάρχῃ. Οἱ κατηγορίες που ἀποδόθηκαν στὸν Μελέτιο ἦταν ἡ ἀντικανονικὴ ἐκλογή του στὸν μητροπολιτικὸ θρόνο τῶν Ἀθηνῶν τὸ 1918 καὶ ἡ δράση του στὶς ἐκκλησιαστικὲς κοινότητες τῆς Ἀμερικής, ἡ διοίκηση τῶν ὁποίων εἶχε παραχωρηθεῖ ἀπὸ τὸ 1908 στὴν ἐλλαδικὴ Ἐκκλησία. Στὶς 29 Δεκεμβρίου 1921 ἡ Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καταδίκασε τὸν Μελέτιο σε καθάρεια ἀπὸ τὸ ἀξίωμα τῆς ἀρχιερωσύνης καὶ διέταξε τὸν ἐγκλεισμό του στὴν Ἱερά Μονὴ Στροφάδων νότια τῆς Ζακύνθου<sup>433</sup>.

Ὡστόσο, γιὰ τὸ ζήτημα τῆς καθάρειας τοῦ Μελετίου Μεταξάκη διατυπώθηκαν πολλὲς ἐνστάσεις<sup>434</sup> δεδομένου ὅτι ὁ τότε Μητροπολίτης Ἀθηνῶν Θεόκλητος Μηνόπουλος ἦταν καθηρημένος ἀπὸ τὸ Ἀνώτατο Ἐκκλησιαστικὸ Δικαστήριον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, λόγω τῆς συμμετοχῆς του τὸ 1916 στὸ «Ἀνάθεμα» ἐναντίον τοῦ Ἐλευθερίου Βενιζέλου. Οἱ μητροπολίτες δε που μετείχαν στὴν Ἱερά Σύνοδο γιὰ τὴν ἐπιβολὴ τῆς ἐσχάτης τῶν ἐκκλησιαστικῶν ποινῶν στὸν ἐκλεγμένο Οἰκουμενικὸ Πατριάρχῃ Μελέτιο Δ', εἶχαν ἐπίσης καταδικασθεῖ ἀπὸ τὸ Ἀνώτατο Ἐκκλησιαστικὸ Δικαστήριον καὶ εἶχαν ἐκπέσει τῶν ἐπισκοπικῶν τους θρόνων<sup>435</sup>.

## 7. Το ἔργο τοῦ νέου Πατριάρχῃ

Στὶς 24 Ἰανουαρίου 1922 ὁ νέος Οἰκουμενικὸς Πατριάρχῃς Μελέτιος Δ' ἀφίχθη ἀτμοπλοικῶς στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ τὴν ἴδια μέρα πραγματοποιήθηκε με κάθε ἐπισημότητα ἡ ἐνθρόνισή του στὸν Ἱερό Ναὸ τοῦ Ἁγίου Γεωργίου στὸ Φανάρι<sup>436</sup>.

Εὐθύς μετὰ τὴν ἀνάληψη τῶν καθηκόντων του ὁ Μελέτιος προέβη στὴ διευθέτηση πολλῶν ἐκκλησιαστικῶν ζητημάτων που εἶχαν προκύψει μετὰ τὸ τέλος τοῦ Α' Παγκοσμίου Πολέμου καὶ τὴ χάραξη νέων συνόρων στα Βαλκάνια. Συγκεκριμένα, δια Πατριαρχικὸ καὶ Συνοδικὸ Τόμου παραχωρήθηκαν στὴ Σερβικὴ Ἐκκλησία ὅλες οἱ ἐπαρχίες τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου που εἶχαν περιέλθει στὸ κράτος τῶν Σέρβων καὶ ἀναγνωρίσθηκε τὸ Πατριαρχεῖο τῆς Σερβίας<sup>437</sup>.

<sup>433</sup> Σ. ΝΑΝΑΚΗΣ, *Ἡ χηρεία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου...*, ὁ. π., σ. 125-126.

<sup>434</sup> ΚΑΛΛΙΝΙΚΟΣ ΔΕΛΙΚΑΝΗΣ [Μητροπολίτης Κυζίκου], «Ἡ δὴθεν καθάρεις τοῦ Πατριάρχου», βλ. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* ΜΒ (1922) 105-115.

<sup>435</sup> Ἀνώτατον Ἐκκλησιαστικὸν Δικαστήριον, *Ἀπόφασις καταδίκης τῶν μελῶν τῆς Ἱεράς Συνόδου τῆς ΞΔ' περιόδου*, Ἀθήναι 1917, σ. 30.

<sup>436</sup> *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* ΜΒ (1922) 25-30, 37-38, 41-46.

<sup>437</sup> *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* ΜΒ (1922) 170-171.

Με Πατριαρχική και Συνοδική Πράξη οι Ορθόδοξες Εκκλησίες της διασποράς, η διοίκηση των οποίων είχε παραχωρηθεί επί Ιωακείμ Γ΄ στην Εκκλησία της Ελλάδος, υπήχθησαν και πάλι στη δικαιοδοσία του Οικουμενικού Πατριαρχείου<sup>438</sup>, ενώ λίγο αργότερα ακολούθησε η σύσταση της Αρχιεπισκοπής Βορείου και Νοτίου Αμερικής<sup>439</sup>.

Επί Μελετίου Μεταξάκη ιδρύθηκαν η Ιερά Μητρόπολη Θυατείρων και Εξαρχία Ευρώπης Δυτικής και Κεντρίας<sup>440</sup>, οι Μητροπόλεις Βρυούλλων, Περγάμου και Μοσχονησίων στη Μικρά Ασία και η Μητρόπολη Αλεξανδρουπόλεως στη Θράκη, ενώ οι Μητροπόλεις Βοδενών, Μογλενών και Μελενίκου στη Μακεδονία μετονομάστηκαν Εδέσσης, Φλωρίνης και Σιδηροκάστρου αντίστοιχα<sup>441</sup>.

Με Πατριαρχικό και Συνοδικό Τόμο ιδρύθηκε η Ορθόδοξη Αρχιεπισκοπή Τσεχοσλοβακίας<sup>442</sup>, ανακηρύχθηκε αυτόνομη η Ορθόδοξη Εκκλησία της Αλβανίας<sup>443</sup> και παραχωρήθηκε αυτονομία στις Ορθόδοξες Εκκλησίες της Φινλανδίας<sup>444</sup> και της Εσθονίας<sup>445</sup>.

Σε διαχριστιανικό επίπεδο εκδόθηκε απόφαση υπέρ του κύρους των αγγλικανικών χειροτονιών<sup>446</sup>, ως επιστέγασμα των μακροχρόνιων συνομιλιών μεταξύ Ορθοδόξων και Αγγλικανών, οι οποίες είχαν ξεκινήσει επί Κωνσταντίνου Ε΄, γεγονός που αποτέλεσε ένα επιπλέον βήμα στην προσέγγιση των δύο πλευρών.

Στη διάρκεια της σύντομης πατριαρχίας του Μελετίου Δ΄ θα πρέπει να προστεθεί η υιοθέτηση του νέου Γρηγοριανού ημερολογίου<sup>447</sup> και η περαιτέρω σύσφιξη των σχέσεων των κατά τόπους Αυτοκεφάλων Ορθοδόξων Εκκλησιών μέσω της πραγματοποίησης στην Κωνσταντινούπολη Πανορθόδοξου Συνεδρίου<sup>448</sup>, εξ ου και η ανάπτυξη της ιδέας της Πανορθόδοξης Συνόδου<sup>449</sup>. Εκτός

<sup>438</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΒ (1922) 129-130.

<sup>439</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΒ (1922) 218-220.

<sup>440</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΒ (1922) 193-195.

<sup>441</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΒ (1922) 425, 432, 472.

<sup>442</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΓ (1923) 69-72.

<sup>443</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΓ (1923) 162-163.

<sup>444</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΓ (1923) 251-253.

<sup>445</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΓ (1923) 254-255.

<sup>446</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΒ (1922) 327-328, 343-344.

<sup>447</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΓ (1923) 49-51, 53-54, 140-142, 171-177, 229-231.

<sup>448</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΓ (1923) 131-132, 163-166, 189-199.

<sup>449</sup> Στο Πανορθόδοξο Συνέδριο, το οποίο πραγματοποιήθηκε το 1923 στην έδρα του Οικουμενικού Πατριαρχείου, έλαβαν μέρος αντιπρόσωποι των Εκκλησιών Κωνσταντινουπόλεως, Ρωσίας, Σερβίας, Ρουμανίας, Ελλάδος και Κύπρου, ενώ απείχαν τα Πατριαρχεία Αλεξανδρείας, Αντιοχείας και Ιεροσολύμων, βλ. *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΓ (1923) 129.

από τη ρύθμιση του ημερολογιακού ζητήματος, το Πανορθόδοξο Συνέδριο του 1923 ασχολήθηκε επί μακρόν και με το ζήτημα του δεύτερου γάμου των εν χηρεία ιερέων και διακόνων και επιπλέον καθόρισε πολλά από τα θέματα που επρόκειτο να απασχολήσουν τη συγκληθησομένη Πανορθόδοξη Σύνοδο<sup>450</sup>.

Σε λίγους μήνες ο νέος Οικουμενικός Πατριάρχης ανέλαβε πρωτοβουλίες και ρύθμισε μείζονα εκκλησιαστικά ζητήματα που απασχολούσαν για δεκαετίες τον ορθόδοξο χριστιανικό κόσμο<sup>451</sup>.

### Συμπεράσματα

Το Πατριαρχικό Ζήτημα την περίοδο 1918 έως 1921 αποτέλεσε μια αμφιλεγόμενη εξέλιξη στη συνολική διαχείριση του Ανατολικού Ζητήματος εκ μέρους της Ελλάδας. Με αφορμή την εκλογή νέου Πατριάρχη αναβίωσαν οι δυνάμεις που είχαν οδηγήσει τη χώρα στον Εθνικό Διχασμό, γεγονός που επηρέασε το εθνικό και εκκλησιαστικό κέντρο εκατομμυρίων ελληνορθόδοξων πληθυσμών στη Μικρά Ασία.

Η ανάδειξη του Μελετίου Μεταξάκη στον Οικουμενικό Θρόνο, αν και θεωρήθηκε νίκη της βενιζελικής παράταξης, δημιούργησε ένα ρήγμα ανάμεσα στα δύο κέντρα του Ελληνισμού και απομόνωσε ακόμα περισσότερο τον ήδη εξουθενωμένο από τους διωγμούς του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου Μικρασιατικό Ελληνισμό. Ωστόσο, αυτό που προκάλούσε τις μεγαλύτερες προστριβές μεταξύ Αθήνας και Κωνσταντινούπολης ήταν η πρόθεση του νέου Πατριάρχη να αναλαμβάνει πρωτοβουλίες για τη διάσωση του ποιμνίου του, την περίοδο που η ελληνική κυβέρνηση προσπαθούσε να βγει από το στρατιωτικό αδιέξοδο της Μικρασιατικής Εκστρατείας και αναζητούσε απεγνωσμένα λύση σε πολιτικό και διπλωματικό επίπεδο. Η εξέλιξη των γεγονότων απέδειξε πως ούτε η Κωνσταντινούπολη ούτε η Αθήνα μπόρεσαν τελικά να αποτρέψουν την πορεία προς τη Μικρασιατική τραγωδία.

Ωστόσο, παρά τις αντιξοότητες και τη συρρίκνωση του ελληνορθόδοξου ποιμνίου του, ο νέος Οικουμενικός Πατριάρχης ανέλαβε σε σύντομο χρονικό διάστημα σημαντικές πρωτοβουλίες και

<sup>450</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΓ (1923) 164-166. [Η Πανορθόδοξη Σύνοδος ή Αγία και Μεγάλη Σύνοδος της Ορθοδόξου Εκκλησίας συγκλήθηκε τελικά στην Ορθόδοξη Ακαδημία Κρήτης από τις 17 έως τις 27 Ιουνίου 2016. Για περισσότερα στοιχεία σχετικά με τα κείμενα και τις αποφάσεις της εν λόγω Συνόδου βλ. *Αγία και Μεγάλη Σύνοδος της Ορθοδόξου Εκκλησίας Κείμενα - Ομιλίες*, Κρήτη 2016.]

<sup>451</sup> Για περισσότερα στοιχεία σχετικά με το έργο και τη δράση του Μελετίου Μεταξάκη ως Οικουμενικού Πατριάρχη βλ. Β. ΣΤΑΥΡΙΔΗΣ, *Οι Οικουμενικοί Πατριάρχαι 1860 - σήμερα*, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 438-480.

αποφάσεις οι οποίες επηρέασαν την Εκκλησία σε πανορθόδοξο επίπεδο και αποτέλεσαν έκτοτε τη βάση για την περαιτέρω διευθέτηση πολλών εκκλησιαστικών ζητημάτων.

## Βιβλιογραφία

ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΣ Χ., *Η εκλογή του Μητροπολίτου Μελετίου Μεταξάκη κανονικώς και κατά τους Γενικούς Κανονισμούς εξεταζομένη*, Εν Αθήναις 1921.

ΑΝΕΣΤΙΔΗΣ Σ., «Από το Αρχείο του Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 11 (1995).

Ανώτατον Εκκλησιαστικόν Δικαστήριον, *Απόφασις καταδίκης των μελών της Ιεράς Συνόδου της ΞΔ' περιόδου*, Αθήναι 1917.

*Γενικοί Κανονισμοί περί διευθετήσεως των εκκλησιαστικών και εθνικών πραγμάτων των υπό τον Οικουμενικόν Θρόνον διατελούντων Ορθοδόξων Χριστιανών υπηκόων της Α. Α. Μεγαλειότητος του Σουλτάνου*, Εν Κωνσταντινουπόλει 1900.

*Εκκλησιαστική Αλήθεια Κωνσταντινουπόλεως*, Σύγγραμμα περιοδικόν, Εν Κωνσταντινουπόλει, Εκ του Πατριαρχικού Τυπογραφείου 1880-1923. [Φωτοτυπική επανέκδοσις επιμελεία Πατριαρχικού Ιδρύματος Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 1985-1992.]

ΚΑΛΛΙΝΙΚΟΣ ΔΕΛΙΚΑΝΗΣ [Μητροπολίτης Κυζίκου], «Η δήθεν καθαίρεσις του Πατριάρχου», βλ. *Εκκλησιαστική Αλήθεια* ΜΒ (1922) 105-115.

ΜΑΥΡΟΠΟΥΛΟΣ Δ., *Πατριαρχικαί σελίδες Το Οικουμενικόν Πατριαρχείον από 1878-1949*, Εν Αθήναις 1960.

ΜΠΕΛΛΟΥ ΘΡΕΨΙΑΔΗ Α., *Μορφές Μακεδονομάχων και τα Ποντιακά του Γερμανού Καραβαγγέλη*, Αθήνα 1984.

ΝΑΝΑΚΗΣ Σ., *Η χηρεία του Οικουμενικού Θρόνου και η εκλογή του Μελετίου Μεταξάκη 1918-1922*, [Διδ. Διατριβή], Θεσσαλονίκη 1988.

ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΒΑΛΛΗΝΔΡΑΣ [Μητροπολίτης Πατρών], *Ασματική Ακολουθία του Αγίου Ιερομάρτυρος Χρυσοστόμου Μητροπολίτου Σμύρνης († 1922)*, Αθήνα 1993.

ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ Ν., «Οι στρατιωτικές επιχειρήσεις Ιουνίου – Σεπτεμβρίου 1921», *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* ΙΕ (1978) 172-186.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ Α., *Ο Άγιος Γρηγόριος (Καλλίδης) Μητροπολίτης Ηρακλείας και Παιδεστού Βίος - Ακολουθία - Παρακλητικός Κανόνας*, Κατερίνη 2004.

ΣΤΑΥΡΙΔΗΣ Β., *Οι Οικουμενικοί Πατριάρχαι 1860 - σήμερα*, Θεσσαλονίκη 1977.

*Το Αρχείο του εθνομάρτυρος Σμύρνης Χρυσόστομου όπως διεσώθη από τον Μητροπολίτη Αυστρίας Χρυσόστομο Τσίτερ*, Εισαγωγή - Σημειώσεις Αλέξης Αλεξανδρή, τόμος Γ', Αθήνα 2000.

## Όψεις του γυναικείου μυστικισμού στη Δύση

Νάσιος Χρήστος<sup>452</sup>

### 1. Εισαγωγή

Ο όρος *μυστικισμός* αποτελεί έναν *terminus technicus* με εξειδικευμένη σημασία στον χώρο της θεολογίας, της φιλοσοφίας και της θρησκευολογίας, καθώς χρησιμοποιείται για να περιγράψει έναν ιδιαίτερο τύπο θρησκευτικής ή πνευματικής εμπειρίας που συνδέεται με την άμεση και προσωπική συνάντηση και ένωση με το θείο. Είναι παράγωγο του ρήματος *μύω* (κλείνω το στόμα ή τους οφθαλμούς) και από την ίδια ρίζα προέρχονται και οι λέξεις *μύστης* και *μυέω* -*ω̃* (εισάγω στα μυστήρια, κατηχώ, διδάσκω, οδηγώ<sup>453</sup>). Η ρίζα της λέξης *μυστικισμός* είναι βεβαίως ελληνική, αλλά στα νέα ελληνικά ήλθε ως αντιδάνειο από τις ευρωπαϊκές γλώσσες, όπου συναντάται ως *mysticism*, *mysticisme*, *mystizismus*, *Mystik*. Στις ευρωπαϊκές γλώσσες προήλθε από τον όρο *μυστική θεολογία*, λατ. *theologia mystica*, ο οποίος έγινε γνωστός στη Δύση μέσω των λατινικών μεταφράσεων των έργων που φέρουν το όνομα του Διονυσίου Αρεοπαγίτη.

Η ίδια η λέξη *μυστικισμός* άρχισε να χρησιμοποιείται στο πλαίσιο της θεολογικής γλώσσας του Δυτικού Χριστιανισμού από τον 17ο αι. και συνδέθηκε στενά με τις χριστιανικές αντιλήψεις και πρακτικές που επιδιώκουν την άμεση συνάντηση με τον Θεό. Ο *μυστικισμός* άρχισε να χρησιμοποιείται σε συνάφεια με μια σειρά εμπειριών, υπερφυσικών ή υπερβατικών, που συνδέονται με τη βίωση κάποιου είδους ενότητας με το θείο, η οποία επιτυγχάνεται συνήθως με την προετοιμασία του πιστού μέσω της προσευχής, της άσκησης, του διαλογισμού ή και ειδικών τεχνικών αναπνοής κ.λπ. Στη θεολογική ορολογία της Δύσης αυτή η εσωτερική συνάντηση και βίωση του θείου συχνά περιγράφεται ως θεωρία (*contemplatio*), έκσταση (*raptus*, *extasis*), θέωση (*deificatio*) και κυρίως ως *μυστική ένωση* (*unio mystica*).

Ο γνωστός θεολόγος Hans Urs von Balthasar, στηριζόμενος στον ορισμό του Μποναβεντούρα, ενός από τους μεγαλύτερους μυστικούς του Δυτικού Χριστιανισμού, ότι η *μυστική εμπειρία* είναι μία εμπειρική γνώση του θεού (*cognitio Dei experimentalis*), υποστηρίζει πως πρόκειται επίσης

<sup>452</sup> Διδάκτωρ Θεολογίας του Τμήματος Θεολογίας Ε.Κ.Π.Α., καθηγητής Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης, επιστημονικός συνεργάτης του Διορθοδόξου Κέντρου της Εκκλησίας της Ελλάδος.

<sup>453</sup> Για την ετυμολογία και τη σημασία του όρου βλ. Χρήστος Νάσιος, *Οι Μυστικοί του Δυτικού Χριστιανισμού*, Εκδόσεις Δαιδάλεος, Θεσ/νίκη, Αθήνα 2024, σ. 13-14, Μάριος Μπέγζος, *Μυστικισμός, Θρησκευολογικό Λεξικό*, Αθήνα 2000, σ. 406-407.

για μία υπαρξιακή εμπειρία του Θεού<sup>454</sup>. Εντός του πλαισίου του Δυτικού Χριστιανισμού ο όρος μυστικισμός αναφέρεται σε ένα ευρύ φάσμα υπερφυσικών φαινομένων όπως προφητείες, οράματα, ακροάσεις εκστάσεις, αναρπαγές, στιγματισμοί, ακόμη και αιωρήσεις πιστών που φθάνουν στην κατάσταση της μυστικής ένωσης. Μάλιστα, οι μυστικοί της Δύσης, άνδρες και γυναίκες, είναι ιδιαίτερα αποκαλυπτικοί για τις προσωπικές τους εμπειρίες, τις οποίες συνήθως καταγράφουν και δημοσιοποιούν. Βεβαίως, πολλά από αυτά τα φαινόμενα είναι άγνωστα και ξένα προς το πνεύμα της μυστικής θεολογίας, όπως τη γνωρίζουμε στην παράδοση της Ορθόδοξης Εκκλησίας, όπου οι περιγραφές προσωπικών εμπειριών είναι περιορισμένες, γι' αυτό και ο Αρχιεπίσκοπος Αναστάσιος Γιαννουλάτος διαπιστώνει ότι «ο Ορθόδοξος μυστικισμός παρουσιάζει ήρεμη νηφαλιότητα και ανάταση»<sup>455</sup>.

Στην ανάπτυξη του μυστικισμού εντός του Δυτικού Χριστιανισμού καθοριστική ήταν η συμβολή κυρίως δύο παραγόντων. Ο πρώτος έχει να κάνει με την ενασχόληση και μελέτη ορισμένων πλευρών της πνευματικής διδασκαλίας του μεγάλου Αυγουστίνου και κυρίως του έργου του *Εξομολογήσεις* (Confessiones), το οποίο αποτέλεσε πρότυπο για την καταγραφή των προσωπικών βιωμάτων πολλών μυστικιστών. Ο δεύτερος καθοριστικός παράγοντας ήταν η ευρεία αποδοχή και διάδοση των αρεοπαγитικών έργων τα οποία, μέσω πολλών μεταφράσεων στα λατινικά, αποτέλεσαν πηγή έμπνευσης για πολλούς πιστούς που αναζητούσαν την προσωπική οδό προς τον Θεό<sup>456</sup>.

Η άνθηση του μυστικισμού στη Δύση αρχίζει κυρίως τον 12ο αιώνα και συνδέεται τόσο με τις πνευματικές αναζητήσεις όσο και με τις κοινωνικοοικονομικές αλλαγές. Μετά από μία μακρά περίοδο οπισθοδρόμησης αρχίζει η ανάπτυξη της οικονομίας, των πόλεων και της παιδείας, γι' αυτό και ο αιώνας αυτός χαρακτηρίζεται ως «πρώιμη Αναγέννηση». Ταυτόχρονα πληθαίνουν τα αιτήματα εκκλησιαστικής μεταρρύθμισης, λόγω των φαινομένων διαφθοράς και ηθικής κατάπτωσης του κλήρου, ενώ παρατηρείται και μία στροφή προς νέες μορφές θρησκευτικότητας. Σύμφωνα με τον εμβριθή μελετητή του δυτικού μυστικισμού Bernard McGinn, από τον 12ο αι. αρχίζει στη Δύση η μεγάλη άνθηση, αυτού που ο ίδιος αποκαλεί «*νέο μυστικισμό*», ο οποίος χαρακτηρίζεται από μία διαδικασία «εκδημοκρατισμού» και «εκκοσμίκευσης» της μυστικής εμπειρίας. Αυτή η νέα

<sup>454</sup> H. U. von Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik, στο W. Beierwaltes (εκδ.) *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, σ. 44, «mystisch ist – nach einer häufig, auch im christlichen Bereich, verwendeten Definition, eine cognitio Dei) bzw. Divini experimentalis, eine nicht nur notionelles, sondern existentielles Erfahren des Göttlichen».

<sup>455</sup> Αναστάσιος Γιαννουλάτος, *Ίχνη από την Αναζήτηση του Υπερβατικού*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2006, σ. 354.

<sup>456</sup> Για τις μεταφράσεις και την αποδοχή των αρεοπαγитικών έργων στη Δύση, βλ. Χρ. Νάσιος, ό.π., σ. 39-47, Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, τ. I, München 1990, σ. 71-82.

μορφή του μυστικισμού, αν και προέρχεται από τη μοναστική παράδοση, αναπτύσσεται πλέον και εκτός των μοναστηριών, από λαϊκούς, γυναίκες και άνδρες, καθώς όλοι έχουν εξίσου τη δυνατότητα της μυστικής θεωρίας και ένωσης με τον Θεό<sup>457</sup>.

Η οικονομική άνοδος και η συνακόλουθη ανάπτυξη των αστικών κέντρων και της μεσαίας τάξης, έδωσε τη δυνατότητα σε πολλούς ανθρώπους να μορφώνονται και να διαβάζουν την Αγία Γραφή μεταφρασμένη στις λαϊκές γλώσσες, γεγονός που ενίσχυσε και τις αιρετικές αποκλίσεις<sup>458</sup>. Αυτή την εποχή η αναζήτηση της θρησκευτικής αλήθειας προς εξασφάλιση της σωτηρίας είναι ιδιαίτερα έντονη και, σε ορισμένες περιπτώσεις, οδηγεί μεγάλες ομάδες πιστών έξω από το ασφυκτικό πλαίσιο της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Οι μυστικοί, άνδρες και γυναίκες, καθώς αναζητούν την προσωπική οδό της κοινωνίας με τον Θεό, θα βρεθούν στη μεθόριο μεταξύ της ορθοδοξίας και της αίρεσης. Ορισμένοι θα γίνουν αποδεκτοί, έστω και μετά από πολλές αμφισβητήσεις, ενώ άλλοι θα καταδικαστούν ως αιρετικοί.

Εμβληματική μορφή της νέας εποχής και των μυστικών αναζητήσεών της υπήρξε ο μεγάλος Βερνάρδος του Κλαιβώ (1090-1153), εξέχων θεολόγος της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, ο οποίος ανακηρύχθηκε Άγιος και Διδάσκαλος της Εκκλησίας, αλλά ταυτόχρονα υπήρξε και υπέρμαχος της επαναφοράς του μοναχικού βίου στην παραδοσιακή, λιτή και αυστηρή μορφή του. Ο μυστικισμός του κυριαρχείται από το ερωτικό στοιχείο, το οποίο θα επηρεάσει στη συνέχεια τον μυστικισμό της Δύσης και ιδιαίτερα τις γυναίκες μυστικούς. Την ίδια εποχή περίπου ακμάζει στο Παρίσι η Σχολή του Αγίου Βίκτωρος, κυριότεροι εκπρόσωποι της οποίας υπήρξαν οι άγιοι Ούγος και Ριχάρδος, οι οποίοι συνδύασαν τη Θεολογία της εποχής τους με την μυστική εμπειρία της εσωτερικής βίωσης του Θεού<sup>459</sup>.

### Γυναίκες μεταξύ αγιότητας και περιθωρίου

Τον 12ο αι. εμφανίζονται στη Δύση και αρκετές γυναίκες, μοναχές ή μέλη κοινοτήτων με ημι-μοναστικό χαρακτήρα, οι οποίες συμπεριλαμβάνονται σε αυτό το νέο ρεύμα πνευματικότητας με τα χαρακτηριστικά του μυστικισμού. Πολλές παρέμειναν στο περιθώριο της ιστορίας και άφησαν πίσω τους ελάχιστες μαρτυρίες, ορισμένες, όμως, αναδείχθηκαν σε μεγάλες μορφές, απέκτησαν

<sup>457</sup> Bernard McGinn, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, New York 1998, σ. 12-13.

<sup>458</sup> Steven Fanning, *Οι Μυστικοί της Χριστιανικής Παράδοσης*, Αθήνα 2005, σ. 190.

<sup>459</sup> Σχετικά με τον Βερνάρδο του Κλαιβώ και τους μυστικούς της ίδιας εποχής στη Δύση βλ. Χρ. Νάσιος, ό.π., σ. 49 κ.ε.

θεολογικό κύρος, περιβλήθηκαν με τιμές και ανακηρύχθηκαν αγίες. Οι γυναίκες μυστικοί της Δύσης αυτής της εποχής, αλλά και των επόμενων αιώνων, παρουσιάζουν μερικά κοινά χαρακτηριστικά, ιδιαίτερου θεολογικού και θρησκευολογικού ενδιαφέροντος.

Η πρώτη μεγάλη γυναικεία μορφή αυτού του αιώνα, στην οποία θα συναντήσουμε πολλά από τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του γυναικείου μυστικισμού της Δύσης, είναι η Χίλντεγκαρντ του Μπίνγκεν (Hildegard von Bingen, 1098-1179)<sup>460</sup>. Ήταν το δέκατο τέκνο μίας οικογένειας Γερμανών ευγενών της περιοχής του Ρήνου και σε ηλικία περίπου δεκατεσσάρων ετών ακολούθησε τον μοναχικό βίο. Η Χίλντεγκαρντ, όπως και οι υπόλοιπες γυναίκες της εποχής, ανεξαρτήτως κοινωνικής τάξης, δεν είχαν πρόσβαση στην εκπαίδευση, πέρα από τη στοιχειώδη, γι' αυτό και το επίπεδο γνώσης τους των Λατινικών, της επίσημης γλώσσας της Εκκλησίας και της εκπαίδευσης, ήταν συνήθως χαμηλό. Αυτός είναι και ο λόγος που πολλά συγγράμματα γυναικών μυστικών γράφηκαν στις τοπικές γλώσσες και μάλιστα ορισμένα από αυτά αποτελούν τα πρώτα γραπτά κείμενα αυτών των γλωσσών.

Επιπλέον, οι γυναίκες της εποχής δεν θεωρούνταν ικανές για θεολογικές σπουδές. Σύμφωνα με τις αντιλήψεις της εποχής, χαρακτηρίζονταν ως θεολογικά αμόρφωτες, *illiteratae*. Την όποια θεολογική μόρφωση είχαν οι γυναίκες μυστικοί, την αποκτούσαν κυρίως μέσω της συμμετοχής τους στη θεία Λειτουργία και τις υπόλοιπες ακολουθίες, από το κήρυγμα, από τις συζητήσεις τους με τυχόν μορφωμένους πνευματικούς και από την ανάγνωση, πέραν της Αγίας Γραφής, ψυχοφελών βιβλίων, όπως οι βίοι αγίων.

Μπορεί η έλλειψη αναγνωρισμένης κοσμικής και θεολογικής εκπαίδευσης να τις έθετε στο περιθώριο της κοινωνικής και εκκλησιαστικής ζωής, δεν έλειπαν, όμως, οι περιπτώσεις γυναικών οι οποίες είχαν αποκτήσει αξιολογότατη παιδεία, μέσω άτυπων μορφών εκπαίδευσης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η Χίλντεγκαρντ του Μπίνγκεν, η οποία εκτός των θεολογικών γνώσεων, διέθετε μία σπάνια ευρυμάθεια και είχε γράψει έργα σχετικά με τις φυσικές επιστήμες, την ιατρική, ενώ συνέθεσε και μουσικά έργα. Αυτό, όμως, για το οποίο έγινε γνωστή στην εποχή της και της έδωσε τέτοιο κύρος ώστε να συνομιλεί με πάπες, αυτοκράτορες και καρδινάλιους, ήταν τα οράματά της, τα οποία ο πάπας Ευγένιος Γ΄ αναγνώρισε ότι προέρχονται από το Άγιο Πνεύμα και επικύρωσε το θεολογικό περιεχόμενό τους.

<sup>460</sup> Σχετικά με τη ζωή και τη διδασκαλία της Χίλντεγκαρντ του Μπίνγκεν, βλ. Χρ. Νάσιος, ό.π., σ. 74-76, Bernard McGinn, Patricia McGinn, *Early Christian Mystics. The Divine Vision of Spiritual Masters*, New York 2003, σ. 97-113, Sabina Flanagan, *Hildegard of Bingen, 1098-1179: a visionary life*, London 1989, Eduard Gronau, *Hildegard von Bingen*, Stein am Rhein 1985.

Την ίδια περίπου εποχή με τη Χίλντεγκαρντ, ζουν και αρκετές άλλες γυναίκες μυστικοί, χωρίς να αποκτήσουν τη δική της φήμη και για ορισμένες διασώθηκαν ελάχιστες πληροφορίες. Ανάμεσα τους ξεχωρίζει η Ελιζαμπεθ του Σονάου (Elisabeth von Schönau, †1165), η οποία αλληλογραφούσε με τη Χίλντεγκαρντ, ενώ αναγνώριζε ότι υπήρξε η πηγή έμπνευσης και θάρρους ώστε να εξομολογηθεί και τα δικά της οράματα<sup>461</sup>. Τα οράματα και άλλα παρόμοια υπερφυσικά φαινόμενα, όπως οι ακροάσεις και οι διάλογοι με τον Χριστό, το Άγιο Πνεύμα και την Παναγία, αν και δεν απουσιάζουν και από τους άνδρες μυστικούς της Δύσης, θα αποτελέσουν το κύριο χαρακτηριστικό γνώρισμα του γυναικείου μυστικισμού.

Απέναντι στην έλλειψη επίσημης θεολογικής μόρφωσης και εκκλησιαστικής αναγνώρισης, οι γυναίκες προτάσσουν το προσωπικό βίωμα της άμεσης κοινωνίας με τον Θεό. Η δική τους αυθεντία έχει υπερφυσική προέλευση και για ορισμένες αυτό γίνεται αιτία να εξυψωθούν στη σφαίρα της αγιότητας, ενώ άλλες θα θεωρηθούν ύποπτες αιρέσεως και θα διωχθούν. Η υποψία της αίρεσης βάρυνε ιδιαίτερα τις μεμονωμένες περιπλανώμενες γυναίκες ή ομάδες γυναικών, οι οποίες ακολουθούσαν έναν ημιμοναστικό τρόπο ζωής, χωρίς να είναι ενταγμένες σε κάποιο από τα γνωστά μοναχικά τάγματα, γι' αυτό και δεν βρίσκονταν υπό τον άμεσο εκκλησιαστικό έλεγχο.

Αυτές ακολουθούσαν ένα θρησκευτικό ρεύμα που έχει τις ρίζες του στον 12ο αι. και γνώρισε ιδιαίτερη διάδοση τους δύο επόμενους αιώνες, κυρίως στις Κάτω Χώρες, τη Βόρεια Γαλλία και τις γερμανικές περιοχές κατά μήκος του Ρήνου<sup>462</sup>. Οι γυναίκες αυτές, γνωστές ως μπεγκίνες (beguines), εγκατέλειπαν τον κοσμικό βίο, σχημάτιζαν ομάδες και διαβιούσαν στις πόλεις στους λεγόμενους «οίκους του Θεού». Χωρίς να είναι μοναχές, ζούσαν με ασκητικό και ενάρετο τρόπο κατά το πρότυπο των πρώτων Χριστιανών (vita apostolica), γι' αυτό και συχνά οι πιστοί τις αποκαλούσαν *mulieres sanctae* (άγιες γυναίκες).

Παρά την αγιότητα του βίου τους και το κοινωνικό έργο που πρόσφεραν πολλές μπεγκίνες, για τις εκκλησιαστικές αρχές ήταν ύποπτες, καθώς με την ένταξή τους σε αυτές τις κοινότητες απελευθερώνονταν από τις κοινωνικές και οικογενειακές υποχρεώσεις και χωρίς να δεσμεύονται από

<sup>461</sup> Βλ. K. Ruh, *Geschichte abendländischen Mystik*, τ. II, *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993, σ. 64-80.

<sup>462</sup> Σχετικά με τις beguines, βλ. Χρ. Νάσιος, ό.π., σ. 85-91, Νικολέττα Γιαντσή - Μελετιάδη, *Μορφές γυναικείας δράσης περιθωριακού χαρακτήρα στη Δυτική Ευρώπη κατά τον Υστερο Μεσαίωνα. Το κίνημα των Beguinae*, Αθήνα 2001, S. Fanning, ό.π., σ. 207-220, Ute Weinmann, *Mittelalterliche Frauenbewegungen*, Pfaffenweiler 1990, Carol Neel, *The Origins of the Beguines*, στο *Signs*, vol. 14, no. 2, 1989, σ. 321-341.

τους μοναστικούς όρκους, αποκτούσαν μία πρωτόγνωρη, για την εποχή, δυνατότητα χειραφέτησης και αυτοκαθορισμού. Εντασσόμενες σε αυτό το κίνημα δεν ήταν πλέον υποχρεωμένες να παντρευτούν χωρίς τη θέλησή τους. Αντ' αυτού, διακήρυτταν τον έρωτά τους για τον Νυμφίο Ιησού Χριστό και επιδίωκαν να γίνουν οι νύμφες του και να ενωθούν πνευματικά μαζί του.

Για την ανδροκρατούμενη, πατριαρχική κοινωνία της εποχής οι μπεγκίνες ήταν διπλά ύποπτες, επειδή αρνούσαν τόσο τον παραδοσιακό κοινωνικό τους ρόλο όσο και την εκκλησιαστική πειθαρχία, εφόσον δεν έδιναν τους μοναχικούς όρκους. Θεολογικά, επίσης, ήταν ύποπτες αιρέσεως καθώς πολλές από αυτές ισχυρίζονταν ότι έφθναν εν ζωή στην τέλεια ένωση με τον Θεό, σε σημείο που να είναι δυσδιάκριτη οποιαδήποτε μεταξύ τους διαφορά. Για τους κατηγορούς τους, οι μπεγκίνες ακολουθούσαν τις αιρετικές αντιλήψεις της κίνησης των «Αδελφών του Ελευθέρου Πνεύματος»<sup>463</sup>.

Αυτοί οι λόγοι ήταν αρκετοί για να ξεκινήσουν κατά τόπους διώξεις αυτών των γυναικών και πολλές οδηγήθηκαν στην Ιερά Εξέταση και τελικά στην πυρά. Η πιο γνωστή περίπτωση είναι αυτή της Μαργαρίτας Πορέτ (Marguerite Porète, 1250-1310), η οποία ήταν μία περιπλανώμενη μπεγκίνα της εποχής και συγγραφέας του βιβλίου «Ο Καθρέπτης των απλών ψυχών» (Le Miroir des simples ames), στο οποίο υποστήριζε τη δυνατότητα να φτάσει η ψυχή στην ένωση με τον Θεό και στον «αφανισμό» της εντός του<sup>464</sup>. Η Πορέτ οδηγήθηκε στην πυρά, μαζί με το βιβλίο της, στο Παρίσι το 1310, ως αμετανόητη αιρετική, καθώς αρνήθηκε να αποκηρύξει τις ιδέες της. Η καταδίκη της επικυρώθηκε και από τη Σύνοδο της Βιέννης του 1311, η οποία καταδίκασε συλλήβδην όλες τις μπεγκίνες ως αιρετικές και σήμανε την έναρξη γενικευμένων διώξεων εναντίον τους.

Ορισμένες απέφυγαν τις διώξεις, είτε γιατί έζησαν στην πρώιμη περίοδο αυτού του κινήματος, όταν δεν υπήρχαν ακόμη ισχυρές επιφυλάξεις για την ορθοδοξία τους, είτε επειδή βρίσκονταν υπό την πνευματική επιστασία κάποιου από τα γνωστά μοναχικά τάγματα, το οποίο και τις προστατεύε. Δεν ήταν λίγες και οι περιπτώσεις αυτών των γυναικών που τελικά αποφάσιζαν να γίνουν μοναχές και να ζήσουν σε οργανωμένες μονές.

<sup>463</sup> Σχετικά με την αίρεση των «Αδελφών του Ελευθέρου Πνεύματος» βλ., Χρ. Νάσιος, ό.π., σ. 91-95, Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley 1972.

<sup>464</sup> Βλ. Ellen Babinsky, *Marguerite Porete: The Mirror of the Simple Souls*, New York 1993, Χρ. Νάσιος, ό.π., σ. 95-99, Amy Hollywood, *The Soul as Virgin Wife. Mechtild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*, Notre Dame 2001, σ. 87-119, K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, τ. II, σ. 340-346, Ulrich Heid, *Studien zu Marguerite Porète*, στο P. Dinzelsbacher/D. R. Bauer (εκδ.), *Religiöse Frauenbewegung*, σ. 192-197, Franz-Josef Schweizer, *Marguerite Porète*, στο J. Thiele (εκδ.), *Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer*, σ. 194-199.

Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί η Μεχθίλδη του Μαγδεμβούργου (Mechtild von Magdeburg, περ. 1208-περ.1294), η οποία αρχικά υπήρξε μία από τις μπεγκίνες της εποχής, αλλά προς το τέλος της ζωής της εισήλθε σε οργανωμένη μονή<sup>465</sup>. Η Μεχθίλδη κατέγραψε τις μυστικιστικές εμπειρίες της στο έργο *Το ρέον φως της θεότητας* (*Das fließende Licht der Gottheit*)<sup>466</sup> μετά από προτροπή του δομινικανού πνευματικού της και παρά την κριτική που ασκούσε στον κλήρο, το έργο της έγινε τελικά αποδεκτό και η ίδια απέκτησε αναγνώριση ως μεγάλη μυστικός.

Από αρκετές ανάλογες περιπτώσεις συμπεραίνουμε ότι η ύπαρξη ενός έμπιστου εξομολόγου ή πνευματικού καθοδηγητή υπήρξε καταλυτική για αυτές τις γυναίκες, τόσο για να αποφασίσουν δημοσιοποιήσουν τις εσωτερικές τους εμπειρίες όσο και για να πιστοποιηθεί η ορθότητα των διδασκαλιών τους. Μάλιστα, πολλοί από αυτούς τους άνδρες εκτελούσαν χρέη καταγραφέα των εμπειριών τους ή φρόντιζαν για τη λατινική μετάφραση των έργων τους, φροντίζοντας κατά περίπτωση και για την ορθή θεολογική απόδοση των βιωμάτων τους. Άγνωστο, βέβαια, παραμένει κατά πόσο επενέβαιναν στο περιεχόμενο του κάθε έργου, με σκοπό αυτό να γίνει αποδεκτό από την εκκλησιαστική ιεραρχία.

Η Χίλντεγκαρντ του Μπίνγκεν πείστηκε από τον μοναχό Βόλμαρ (Volmar) να καταγράψει τις εμπειρίες της και ανέλαβε ο ίδιος να τις αποδώσει σε λόγια Λατινικά. Μεταξύ τους αναπτύχθηκε ισχυρή πνευματική σχέση μέχρι τον θάνατό του, αλλά και μετά από αυτόν συνδέθηκε με άλλον μοναχό που συνέχισε να εκτελεί χρέη γραμματέα και μεταφραστή για τα έργα της. Ανάλογη υπήρξε και η περίπτωση της Άντζελα του Φολίνιο (Angela da Foligno, 1248-1309)<sup>467</sup>. Ο εξομολόγος της ήταν αυτός που την έπεισε να καταγράψει τα οράματά της και ο ίδιος ανέλαβε όχι μόνο να τα γράψει στα Λατινικά, αλλά και να απευθυνθεί σε εγνωσμένους κύρους θεολόγους για να πιστοποιήσαν τη θεία προέλευση των εμπειριών της. Η Μεχθίλδη του Μαγδεμβούργου άρχισε και αυτή, σε ηλικία 40 ετών, να καταγράφει τα οράματα και τις μυστικές εμπειρίες της, μετά από προτροπή του δομινικανού πνευματικού της. Ανρί της Χάλης.

Η σύνδεση με κάποιο από τα μοναχικά τάγματα για την εξασφάλιση προστασίας και η ύπαρξη

<sup>465</sup> Για τη ζωή και τη διδασκαλία της, βλ. Χρ. Νάσιος, ό.π., σ. 76-80, Κ. Ruh, ό.π.,τ. II, σ. 247-261, Α. Hollywood, ό.π., σ. 57-86 Margot Schmidt, Mechtild von Magdeburg, στο J. Thiele (εκδ.), *Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer*, σ. 73-75.

<sup>466</sup> Η Μεχθίλδη ήταν η πρώτη μυστικός που έγραψε στη μεσαιωνική γερμανική γλώσσα της εποχής της. Δυστυχώς, το πρωτότυπο κείμενο δεν σώθηκε, αλλά μας παραδίδεται στην Αλαμανική, μία μεσαιωνική, γερμανική διάλεκτο. Η έκδοση του βιβλίου στα μεσαιωνικά γερμανικά έγινε από τον Gall Morel, *Offenbarungen der Schwester Mechtild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit*, Regensburg 1869, επανέκδ. Darmstadt 1980.

<sup>467</sup> Για τη ζωή και τη διδασκαλία της Άντζελα του Φολίνιο, βλ. Χρ. Νάσιος, ό.π., σ. 80-84. Βλ. επίσης τα έργα της, Angela of Foligno, *Complete Works*, transl. with an introduction by Paul Lachance, preface Romana Guarnieri, New York 1993.

ενός έμπιστου καταγραφέα που μπορούσε να αποδώσει με τους κατάλληλους θεολογικούς όρους τις μυστικές εμπειρίες τους και τις διδασκαλίες τους, εξηγεί σε μεγάλο βαθμό γιατί ορισμένες γυναίκες μυστικοί απέφυγαν τις διώξεις και έγιναν αποδεκτές, έστω και μετά από πολλές αμφισβητήσεις, ενώ κάποιες άλλες με παρόμοια βιώματα και αντιλήψεις έμειναν στο περιθώριο ή καταδικάστηκαν από την Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Φαίνεται, ότι κάθε γυναίκα μόνη, η οποία ισχυριζόταν ότι επικοινωνούσε με κάποιο τρόπο με τον Θεό, ήταν εκ προοιμίου ύποπτη, καθώς αμφισβητούσε την θεολογική και εκκλησιαστική αυθεντία και απέρριπτε τις πατριαρχικές δομές της κοινωνίας.

### Οράματα και εκστάσεις

Τα οράματα και οι εκστάσεις είναι φαινόμενα που χαρακτηρίζουν γενικότερα τον μυστικισμό του Δυτικού Χριστιανισμού, ωστόσο στις γυναίκες αποκτούν ιδιαίτερα χαρακτηριστικά συνδυαζόμενα με τις υπόλοιπες πλευρές της πνευματικότητάς τους. Πηγή έμπνευσης και πρότυπο για την αναζήτηση τέτοιων ασυνήθιστων και θαυμαστών εμπειριών υπήρξαν κυρίως η *αναρπαγή* (λατ. *raptus*) έως τρίτου ουρανού του Παύλου (Β΄ Κορ. 12, 2 - 4) και το εκστατικό όραμα που περιγράφει ο Αυγουστίνος στις *Εξομολόγησεις* (*Confessiones*), το οποίο συνέβη κατά τη διάρκεια μιας συζήτησης με τη μητέρα του Μόνικα<sup>468</sup>.

Αυτές οι οραματικές εμπειρίες χαρακτηρίζονται από μεγάλη ποικιλία, μπορεί να συμβούν κατά τη διάρκεια μιας έκστασης ή και ανεξάρτητα από αυτή. Συνήθως, βιώνεται ως ανάβαση της ψυχής στην ουράνια, θεία σφαίρα, όπου βλέπει και ακούει άρρητα πράγματα. Τα οράματα των μυστικιστριών δεν περιορίζονται στη βίωση μίας άρρητης μακαριότητας και στην βαθύτερη κατανόηση των ανέκφραστων και ασύλληπτων θείων μυστηρίων, όπως ήταν συνηθισμένο στη χριστιανική μυστική παράδοση. Σε πολλές περιπτώσεις, κατά τη διάρκεια των οραμάτων, συνομιλούν με πρόσωπα, κυρίως με τον Ιησού ή την Παρθένο Μαρία ή με γνωστούς αγίους της Εκκλησίας, ενώ άλλες φορές περιορίζονται να ακούνε ότι τους απευθύνουν αυτά τα πρόσωπα με σκοπό να τα μεταφέρουν στους πιστούς.

Χαρακτηριστική είναι περίπτωση της Άντζελα του Φολίνιο. Η απόφασή της να εγκαταλείψει την κοσμική ζωή συνδέεται με τον διάλογο που είχε σε ένα όραμά της με τον άγιο Φραγκίσκο, ενώ σε άλλο όραμα το Άγιο Πνεύμα τη διαβεβαίωσε ότι είναι η αγαπημένη του κόρη και σύζυγος, και

<sup>468</sup> Αυγουστίνου, *Confessiones*, IX, 10, 23-25 (PL 32, 773-775).

μάλιστα τη διαβεβαίωσε ότι είναι η πιο αγαπημένη του γυναίκα σε όλη την κοιλάδα του Σπολέτο<sup>469</sup>.

Τα οράματα θεωρούνται γενικώς πνευματικό δώρο του Θεού και ο άνθρωπος το μόνο που μπορεί να κάνει είναι να διάγει έναν πνευματικό και άμωμο τρόπο ζωής. Υπάρχουν, όμως, περιπτώσεις γυναικών οι οποίες υποστηρίζουν ότι είχαν οράματα ήδη από την παιδική τους ηλικία, αφήνοντας την υπόνοια ότι υπήρχε μία ειδική εκλογή τους από τον Θεό. Η Χίλντεγκαρντ αναφέρει ότι βίωσε τα πρώτα της οράματα σε παιδική, ηλικία, χωρίς να κατανοεί τι της συνέβαινε και πολύ αργότερα, ενήλικη πλέον, κατάλαβε τι ακριβώς ήταν αυτό ζούσε, όπως και τη θεία προέλευσή του. Ομοίως και η Αικατερίνη της Σιένα αναφέρεται ότι βίωσε το πρώτο όραμά της σε ηλικία έξι ετών.

Η αινιγματική αναχωρήτρια Τζούλιαν του Νόργουιτς (Julian of Norwich, περ.1343 – περ.1416), για τη ζωή της οποίας ελάχιστα είναι γνωστά, ήταν βαριά άρρωστη, σχεδόν ετοιμοθάνατη, όταν βίωσε μία σειρά οραμάτων που είχαν ως κεντρικό θέμα την αγάπη του Θεού για τον άνθρωπο και τον κόσμο<sup>470</sup>. Η βιωματική κατανόηση της στενής σχέσης και εξάρτησης του ανθρώπου και του κόσμου όλου από τον Θεό, αποτελεί βασικό γνώρισμα γενικότερα του γυναικείου μυστικισμού. Στην περίπτωση της Τζούλιαν, τα οράματα είχαν και θεραπευτικό αποτέλεσμα, καθώς αμέσως μετά από αυτή την εμπειρία, εντελώς ανεξήγητα, ιάνθηκε σωματικά πλήρως. Το γεγονός αυτό μπορεί να θεωρηθεί απόρροια της θεραπευτικής δύναμης των οραμάτων σε πνευματικό και ψυχικό επίπεδο. Σχεδόν όλες οι γυναίκες μυστικοί θεωρούσαν ότι τα οράματά τους έχουν θεραπευτική δράση και βοηθούν πνευματικά τους πιστούς και αυτός είναι ο λόγος που τα δημοσιοποιούν.

Τα οράματα συνδέονται με διάφορες ψυχοσωματικές καταστάσεις, όπως η πρόσκαιρη απώλεια της συνείδησης, η έκσταση ή η αναρπαγή της ψυχής. Η Τερέζα της Άβιλα (1515-1582) είναι μία από τις εξέχουσες γυναίκες μυστικούς που έγιναν γνωστές για τα οράματα και τις εκστάσεις τους<sup>471</sup>. Σε πολλά από τα συχνά οράματά της έβλεπε τον Ιησού και συνομιλούσε μαζί του. Η ίδια διηγείται ότι, κατά τη διάρκεια της εορτής του Αγίου της μονής της, έπεσε σε έκσταση και το σώμα της άρχισε να ανυψώνεται, ενώ η αυτή είχε χάσει τις αισθήσεις της και την επαφή με τον κόσμο.

<sup>469</sup> S. Fanning, ό.π., σ. 195, K. Ruh, ό.π., σ. 516

<sup>470</sup> Η Τζούλιαν κατέγραψε τα οράματά της στην αγγλική γλώσσα της εποχής της με τίτλο *Revelations of Divine Love*. Βλ. τη δίγλωσση ελληνική έκδοση, με πρόλογο, σχόλια και επιλογή αποσπασμάτων του Βασίλη Αδραχτά: Julian of Norwich, *Αποκαλύψεις Θείου Έρωτος* (Αποσπάσματα), Αθήνα 2002. Για τη ζωή και τη διδασκαλία της, βλ. Χρ. Νάσιος, ό.π., σ. 129-131.

<sup>471</sup> Για τη ζωή και τη διδασκαλία της, βλ. Χρ. Νάσιος, *Οι Μυστικοί του Δυτικού Χριστιανισμού*, Θεσ/νίκη, Αθήνα 2024, σ. 148-154.

Μάλιστα, οι παριστάμενες μοναχές προσπαθούσαν να συγκρατήσουν το σώμα της καθώς αυτό ανυψωνόταν<sup>472</sup>. Σύμφωνα με την εξήγηση που έδινε η ίδια στο γεγονός, η εκστατική αναρπαγή της ψυχής της ήταν τόσο βίαιη, ώστε συμπάρεσυρε και το σώμα της προς τα επάνω. Ανάλογη διήγηση παραδίδεται και για την Αικατερίνη της Σιένα.

Σε αρκετές περιπτώσεις τα οράματα περιέχουν και προφητείες και οι γυναίκες μυστικοί πιστεύουν ότι ο Θεός τους εμπιστεύθηκε την αποστολή να νουθετήσουν και να επαναφέρουν την διασαλευθείσα τάξη στην Εκκλησία. Η Αικατερίνη της Σιένα προφήτευε την επιστροφή του πάπα Γρηγορίου ΙΑ΄ από την Αβινιόν στη Ρώμη, και εργάστηκε πυρετωδώς για τον σκοπό αυτό αναμιγνυόμενη στα εκκλησιαστικά και πολιτικά ζητήματα<sup>473</sup>. Η Χίλντεγκαρντ του Μπίνγκεν ονομάστηκε τευτονική προφήτισσα και Σίβυλλα του Ρήνου λόγω των προφητειών της. Στο τελευταίο μέρος του έργου της *Liber divinatorum operum* παραδίδει ένα εκτενές όραμα που προφητεύει την πορεία της Εκκλησίας, από την αναμόρφωση της και την έναρξη μίας νέας εποχής, μέχρι την τελική νίκη επί του Αντιχρίστου και το τέλος του κόσμου<sup>474</sup>.

Η Χίλντεγκαρντ του Μπίνγκεν αποτελεί για πολλούς λόγους μία ιδιαίτερη περίπτωση γυναίκας μυστικού. Ένας από αυτούς είναι και ο ιδιαίτερος χαρακτήρας των οραμάτων της. Όπως γράφει η ίδια στον πρόλογο του πιο γνωστού έργου της *Scivias*, τα οράματά της, στα οποία έβλεπε και συνομιλούσε με θεία και άγια πρόσωπα, δεν συνέβαιναν σε κατάσταση έκστασης ή αναρπαγής, ούτε σε κατάσταση ύπνου ή ονείρου, ούτε έχανε τις αισθήσεις της, αλλά τα βίωνε σε κατάσταση καθαρού πνεύματος (*in pura mente*), έβλεπε και άκουγε με τα εσωτερικά μάτια και αυτιά και όχι με τα εξωτερικά<sup>475</sup>.

Η Ελίζαμπεθ του Σονάου, σύγχρονη αλλά νεότερη της Χίλντεγκαρντ, με την οποία είχε επικοινωνία, αν και τα οράματά της έχουν τη μορφή της έκστασης, κοινό στοιχείο τους είναι οι διάλογοι με θεία πρόσωπα. Μάλιστα, τα θεία πρόσωπα της βάζουν στο στόμα λόγια που δεν είναι δικά της και της ζητούν να τα μεταφέρει στους ανθρώπους<sup>476</sup>. Με τον ίδιο τρόπο και η Χίλντεγκαρντ γίνεται αποδέκτης θείου αιτήματος να καταγράψει και να μεταφέρει στους ανθρώπους όσα μαθαίνει και

<sup>472</sup> Αγίας Θηρεσίας της Άβιλα, *Εξομολογήσεις*, κεφ. Κ΄, 5, μετάφρ. Ε. Τυπάλδος, Αθήνα 1957.

<sup>473</sup> Βλ. σχετικά Diana Villegas, Catherine of Siena's spirituality of political engagement, *HTS Theologese Studies / Theological Studies*, 77(2), 2021, <https://doi.org/10.4102/hts.v77i2.6319>

<sup>474</sup> Hildegard of Bingen, *The Book of Divine Works*, trans. by Nathaniel M. Campbell, Washington 2018, σ. 348 κ.ε.

<sup>475</sup> Hildegard of Bingen, *Scivias*, trans. By Mother Columba Hart and Jane Bishop, New York 1990, σ. 60.

<sup>476</sup> K. Ruh, *Geschichte abendländischen Mystik*, τ. II *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993, σ. 75 κ.ε.

όσα της αποκαλύπτονται κατά τη διάρκεια των οραμάτων.

Είναι προφανές ότι οι συγκεκριμένες γυναίκες μυστικοί εγκαινιάζουν μία νέα, και αρκετά διαφορετική μορφή χριστιανικού μυστικισμού, με έντονο προφητικό χαρακτήρα, κατά την παλαιοδιαθηκική έννοια, αφού η εμπειρία της συνάντησης με το θείο περικλείει την αποστολή να μεταφέρουν στους ανθρώπους ουράνια μηνύματα και εντολές. Αυτή η μορφή του μυστικού βιώματος υπερβαίνει το γνωστό μοτίβο της έκστασης ή αναρπαγής του Παύλου, όπως και του οράματος του Αυγουστίνου, που ενέπνεαν έως τότε τους χριστιανούς μυστικούς, και μοιάζει περισσότερο με τις αποκαλυπτικές εμπειρίες του ευαγγελιστού Ιωάννη. Η παραδεδομένη κατανόηση της μυστικής εμπειρίας της *θεωρίας* (*contemplatio*) του Θεού, ως άρρητης και ανέκφραστης κατά την ουσία της, δέχεται μία μεγάλη μεταβολή μέσω των εκστατικών οραμάτων των μυστικιστριών της Δύσης. Δεν αποτελεί, συνεπώς, υπερβολή ότι πολλοί ερευνητές χαρακτηρίζουν αυτές τις μυστικές, οραματικές εμπειρίες «ως ιδιωτικές ή προσωπικές αποκαλύψεις»<sup>477</sup>.

Οι εκστατικές εμπειρίες δεν αφορούν μόνο στην βαθύτερη κατανόηση και ερμηνεία των Γραφών, αλλά σε ορισμένες περιπτώσεις υπεισέρχονται και σε δογματικά θέματα. Η Ελίζαμπεθ του Σονάου, σε μία σειρά οραμάτων της, τα οποία κατέγραψε στο βιβλίο της *Visio de resurrectione beate virginis Mariae*<sup>478</sup> είδε την Παρθένο Μαρία και αποφάνθηκε ότι πράγματι, κατά την κοίμησή της, μετέστη σωματικά στους ουρανούς. Το ζήτημα της σωματικής μετάστασης της Παναγίας απασχολούσε έντονα τους θεολόγους της εποχής και τα οράματα της Ελίζαμπεθ είχαν ουσιαστική επίδραση στο να γίνει αποδεκτό στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, αν και η επίσημη ανακήρυξή του σε δόγμα έγινε το 1950 από τον πάπα Πίο ΙΒ΄.

Αναφέρεται, επίσης, ότι και η Αικατερίνη της Σιένα αναμείχθηκε στις θεολογικές διαμάχες της εποχής της σχετικά με την θεωρία περί Άμωμης Σύλληψης της Παναγίας. Σε ένα όραμα που είχε το 1377, η Παναγία τής αποκάλυψε ότι η σύλληψή της δεν ήταν απαλλαγμένη από το προπατορικό αμάρτημα και συνεπώς δεν ισχύει η θεωρία της Άμωμης Σύλληψης, η οποία πολύ αργότερα (1854) έγινε δεκτή ως δόγμα της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Σημειωτέων ότι το όραμα της Αικατερίνης της Σιένα απηχούσε και ενίσχυε τις θεολογικές απόψεις του τάγματος των Δομινικανών,

<sup>477</sup> K. Ruh, *ό.π.*, σ. 68.

<sup>478</sup> Το βιβλίο, όπως και τα υπόλοιπα έργα της, βρίσκεται στον τόμο 195 της *Patrologia Latina* και σε αγγλική μετάφραση, *Elisabeth of Schönau: the complete works*, Anne L. Clark, trans. and intro., Barbara J. Newman preface, New York 2000, σ. 209-212.

μέλος του οποίου ήταν και η ίδια<sup>479</sup>.

Μετά από όσα ενδεικτικά αναφέραμε, γίνεται εμφανές ότι οι θεολογικά «ανεκπαιδευτές» γυναίκες μυστικοί, μέσω των οραματικών και εκστατικών εμπειριών τους διεκδικούν μία ισότιμη, τουλάχιστον, θέση με αυτή των ακαδημαϊκών θεολόγων και σε πολλές περιπτώσεις επηρεάζουν τόσο τη λαϊκή θρησκευτικότητα όσο και τη Θεολογία της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας.

### Γαμήλιος Μυστικισμός

Στην παράδοση του χριστιανικού μυστικισμού ο θείος έρωτας είναι αυτός που ανάβει στην ψυχή του πιστού τον πόθο και τον κάνει να αναζητάει την ένωση με τον Θεό. Οι γυναίκες μυστικοί της Δύσης, όχι μόνο ακολουθούν αυτή την παράδοση, αλλά ορισμένες φορές την ωθούν ως τα άκρα, αναπτύσσοντας έναν ιδιαίτερα ερωτικό μυστικισμό. Πηγή έμπνευσης και αγαπημένο ανάγνωσμα υπήρξε το *Άσμα Ασμάτων*, καθώς σε αυτό θεωρούσαν ότι περιγράφεται αλληγορικά ο σφοδρός έρωτας της Ψυχής με τον Χριστό.

Πολυάριθμα είναι τα ερωτικά ποιήματα, κυρίως γυναικών μυστικών, τα οποία, ακολουθώντας τα πρότυπα των κοσμικών μεσαιωνικών τραγουδιών, εξυμνούν τον έρωτα της Νύμφης-Ψυχής για το Νυμφίο-Χριστό. Την παράσταση αυτή διευκόλυνε επίσης το γεγονός ότι η λέξη ψυχή, τόσο στα Λατινικά (*anima*) όσο και στις περισσότερες ευρωπαϊκές γλώσσες είναι θηλυκού γένους. Από το μοτίβο αυτό προέρχεται και ο γερμανικός όρος *Brautmystik* (γαμήλιος μυστικισμός) για να περιγράψει αυτό το ιδιαίτερο ρεύμα στους κόλπους του δυτικού μυστικισμού.

Σε μία έντονα πατριαρχική κοινωνία, όπως ήταν η μεσαιωνική, οι γυναίκες ήταν πάντοτε εξαρτημένες τόσο από τις κοινωνικές όσο και από τις εκκλησιαστικές δεσμεύσεις και η ζωή τους ετεροκαθοριζόταν. Όσες, όμως, αποφάσιζαν να γίνουν νύφες του Χριστού και να ενταχθούν σε μία μοναστική κοινότητα ή και σε κάποια από τις αυτόνομες ομάδες με μοναστικά χαρακτηριστικά, αποκτούσαν μία ιδιαίτερη ελευθερία. Ο έρωτας για τον Χριστό δεν γνώριζε όρια και οδηγούσε στην πολυπόθητη μυστική ένωση (*unio mystica*) της νύμφης ψυχής με τον Αγαπημένο της.

Η Μεχθίλδη του Μαγδεμβούργου, η πρώτη μυστικός που έγραψε στη μεσαιωνική γερμανική

<sup>479</sup> Στη συνέχεια έγιναν προσπάθειες να υποβαθμιστεί η θέση της Αικατερίνης της Σιένα στο συγκεκριμένο ζήτημα και να αποδοθεί σε λανθασμένες προκαταλήψεις, Augustin Poulain, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Paris 1922, σ. 355-356.

γλώσσα της εποχής, στο βιβλίο της *Το ρέον φως της θεότητας* καταθέτει τις μυστικές εμπειρίες της και τα οράματά της. Πρόκειται για έξοχο δείγμα της πρώιμης γερμανικής ποίησης, αλλά ταυτόχρονα είναι ένα πνευματικό έργο με τη λυρική και ερωτική γλώσσα, επηρεασμένη από το Άσμα Ασμάτων<sup>480</sup>. Στο μεγαλύτερο μέρος του έχει τη μορφή διαλόγων μεταξύ της ψυχής και του Θεού, μεταξύ της ψυχής και της αγάπης, κ.λπ. και μέσω των συμβολισμών της φωτιάς, της θερμότητας και του φωτός που παρουσιάζονται να αναβλύζουν από τον Θεό, η Μεχθίλδη περιγράφει την ερωτική συνάντηση της ψυχής με την αγάπη του Θεού. Η αγάπη αποτελεί το κοινό υπόβαθρο τόσο για την ψυχή όσο και για τον Θεό, αλλά και για την μεταξύ τους ένωση<sup>481</sup>. Αποτέλεσμα αυτής της συνάντησης και της μυστικής ένωσης της ψυχής με τον Θεό είναι η ηδύτητα που πλημμυρίζει τον άνθρωπο. Η Μεχθίλδη αντιμετώπισε πολλές διενέξεις με τις εκκλησιαστικές αρχές τόσο για το περιεχόμενο του βιβλίου της όσο και για την κριτική της προς την Εκκλησία. Όμως, στο τέλος της ζωής της εντάχθηκε σε οργανωμένη Κιστερκιανή μονή και απέκτησε φήμη και αποδοχή.

Μία άλλη περιπλανώμενη μπεγκίνα της εποχής είχε ανάλογη διαδρομή, αλλά με διαφορετική κατάληξη. Η Μαργαρίτα Πορέτ γύρω στο 1290 έγραψε στη γαλλική γλώσσα της εποχής, το βιβλίο *Ο Καθρέπτης των απλών ψυχών (Le Miroir des simples ames)*, όπου περιγράφει με λυρικό, λογοτεχνικό ύφος όσα της αποκαλύφθηκαν στις μυστικές της εμπειρίες. Υποστηρίζει ότι μέσα από μία πορεία επτά σταδίων, η ψυχή αφού απελευθερωθεί από τα θανάσιμα αμαρτήματα, δοκιμάζει την πνευματική μέθη και την εκστατική αγάπη που την καλεί στην οδό της ένωσης με τον Θεό<sup>482</sup>. Τότε χάνει πλέον την ίδια βούληση και δεν επιθυμεί κανένα από τα δημιουργήματα<sup>483</sup>. Μέσω της αγάπης μεταμορφώνεται η ψυχή εν Θεώ, γιατί ο ίδιος ο Θεός είναι αγάπη. Πρόκειται για την αγαπητική ένωση με τον προσωπικό Τριαδικό Θεό. Στο έκτο στάδιο η ψυχή, προχωρά πέρα και από την Τριάδα καθώς «εκμηδενίζεται», «αφανίζεται» μέσα στη θεότητα, μέσα στον Θεό Πατέρα. Η διδασκαλία της Μαργαρίτας Πορέτ για τον πλήρη αφανισμό της ψυχής εντός της θεότητας κατά την τέλεια ερωτική ένωση έγινε αιτία να υποστεί διώξεις. Αρνούμενη να ανασκευάσει και μη έχοντας την κάλυψη κάποιου μοναχικού τάγματος, καταδικάστηκε, όπως προαναφέραμε, ως αμετανόητη αιρετική και οδηγήθηκε στην πυρά.

<sup>480</sup> Margot Schmidt, Mechthild von Magdeburg, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, τ. X, 879, G. Ruhbach/J. Sudbrack, *Christliche Mystik. Texte aus Jahrtausend*, München 1989, σ. 154.

<sup>481</sup> Βλ. A. Hollywood, *The Soul as Virgin Wife. Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*, Notre Dame 2001, σ. 67 κ.ε.

<sup>482</sup> E. Babinsky, *Marguerite Porete: The Mirror of the Simple Souls*, σ. 189-194. Για τα στάδια ανόδου της ψυχής, βλ. αναλυτική παρουσίαση του K. Ruh, *Geschichte abendländischen Mystik*, τ. II, München 1993, σ. 346-349.

<sup>483</sup> G. Ruhbach/J. Sudbrack, *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausend*, σ. 165-166.

Για ορισμένες γυναίκες μυστικούς η πλήρης και τέλεια αγαπητική ένωση της νύμφης – ψυχής με το Νυμφίο – Χριστό ολοκληρώνεται μόνο μετά την απελευθέρωση από τα δεσμά του σώματος, ενώ άλλες πιστεύουν ότι αυτό επιτυγχάνεται ήδη στην επίγεια ζωή τους<sup>484</sup>. Σε κάθε περίπτωση, όμως, η πλήρης κατ' ουσίαν ένωση της ψυχής με τον αγαπημένο της κατά τον «μυστικό γάμο» και η εξάλειψη κάθε μεταξύ τους διαφοράς, όπως την αντιλαμβάνονταν, δημιούργησε έντονη αντιπαράθεση με τις εκκλησιαστικές αρχές.

Όμως, πριν φτάσει η στιγμή του «μυστικού γάμου», της πλήρους ένωσης της ψυχής με το Νυμφίο, είτε εν ζωή είτε μετά θάνατον, προηγούνται οι περιστασιακές συναντήσεις μαζί του, οι οποίες συμβαίνουν συνήθως σε κατάσταση έκστασης ή οράματος. Ορισμένες γυναίκες μυστικοί θεωρούν ότι αυτές οι παροδικές επισκέψεις του Χριστού στην ψυχή αποτελούν τον «μυστικό αρραβώνα». Ο Νυμφίος της χαρίζει τα πνευματικά του δώρα και της δίνει την υπόσχεση για την πλήρη και μόνιμη ένωση, στον επικείμενο πνευματικό γάμο τους. Στο στάδιο αυτό, οι επισκέψεις του Αγαπημένου έχουν περιορισμένη διάρκεια και γι' αυτό όταν φεύγει ανείπωτος πόνος καταλαμβάνει την ψυχή<sup>485</sup>.

Η μεγάλη Ισπανίδα μυστικός Τερέζα της Άβιλα, στο έργο της *Οι κατοικίες του εσωτερικού κάστρου* (*Moradas del castillo interior*)<sup>486</sup>, αναλύει τη διαφορά μεταξύ πνευματικού αρραβώνα και γάμου. Όταν ο Θεός εισάγει την ψυχή στην έβδομη και τελευταία οικία του, την οδηγεί στη νυφική κλίνη για να ολοκληρώσει μαζί της τον πνευματικό γάμο<sup>487</sup>. «Είναι απέραντη η διαφορά μεταξύ του πνευματικού αρραβώνα και του πνευματικού γάμου, όπως ανάμεσα στην κατάσταση δύο μνηστήρων και εκείνων που δεν μπορούν κιόλας να αποχωριστούν... αυτή η μυστική ένωση τελείται στο βαθύτερο κέντρο της ψυχής, όπου ο Θεός ο ίδιος πρέπει να κατοικεί, και κατά τη γνώμη μου δεν έχει ανάγκη από θύρα για να μπει μέσα»<sup>488</sup>.

Η Αικατερίνη της Σιένα υποστήριζε ότι στην ηλικία είκοσι ετών σύναψε τον μυστικό γάμο με τον Ιησού και έγινε η σύζυγός του<sup>489</sup>. Από πολύ νεότερη είχε ήδη αποφασίσει ότι θα παρέμενε παρθένος και αφοσιωμένη μόνο σε αυτόν και μάλιστα είχε κουρέψει τα μαλλιά της ως ένδειξη

<sup>484</sup> Πρβλ. Kurt Ruh, *Beginenmystik*. Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete, στο *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 106, (1977), σ. 265-277.

<sup>485</sup> Βλ. Χρήστος Νάσιος, *Οι Μυστικοί του Δυτικού Χριστιανισμού*, Εκδόσεις Δαιδάλεος, Θεσ/νίκη, Αθήνα 2024, σ. 222 κ.ε.

<sup>486</sup> Αγ. Τερέζας του Ιησού, *Οι Κατοικίες*, μετάφρ. Χοσέ Ρουίθ, μεταγραφή Κ. Τσιρόπουλος, Οι Εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα 1984.

<sup>487</sup> Ο.π., κεφ. Α', 6, σ. 241.

<sup>488</sup> Ο.π., κεφ. Β', 2-3, σ. 247.

<sup>489</sup> Elizabeth Alvilda Petroff, *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism*, New York 1994, σ. 18.

διαμαρτυρίας προς την οικογένειά της που ήθελε να της βρει σύζυγο.

Το ερωτικό στοιχείο κυριαρχεί και στον μυστικισμό της Άντζελας του Φολίνιο και, μάλιστα, το ωθεί ως το απώτατο σημείο. Περιγράφοντας την έκσταση που βίωσε ένα Μεγάλο Σάββατο, διηγείται ότι βρέθηκε μέσα στον τάφο του Ιησού μαζί με το νεκρό κορμί του. Μέσα στο μνήμα αρχικά φίλησε το νεκρό στήθος του Χριστού, μετά τα χείλη του, από όπου βγήκε εξαίσιο άρωμα, και όταν ακούμπησε το μάγουλό της στο δικό του, ο Χριστός με το χέρι του την έσφιξε πάνω του<sup>490</sup>.

Αν και το μοτίβο του λεγόμενου «γαμήλιου μυστικισμού» και της παράστασης του Χριστού ως νυμφίου ή εραστή της ψυχής απαντάται και σε ορισμένους άνδρες μυστικούς, όπως ο Ιωάννης του Σταυρού, πρέπει μάλλον να αποδοθεί σε επίδραση του γυναικείου μυστικισμού της Δύσης, του οποίου αποτελεί κατεξοχήν χαρακτηριστικό γνώρισμα. Μέσω του μυστικισμού, η ερωτική έκφραση των γυναικών λάμβανε πνευματικό χαρακτήρα, έβρισκε έκφραση στο πρόσωπο του Ιησού και γινόταν κοινωνικά αποδεκτή, ενώ ταυτόχρονα τους χάριζε μία ασυνήθιστη, για την εποχή, ελευθερία<sup>491</sup>.

### Εξερευνώντας τη θηλυκή πλευρά της θεότητας

Μία άλλη τολμηρή σύλληψη που συνδέεται με τον γυναικείο μυστικισμό της Δύσης είναι η απόδοση θηλυκών χαρακτηριστικών στον Θεό και η παράσταση του Χριστού ως μητέρας. Πρόκειται για αντιλήψεις, όχι άγνωστες, στην χριστιανική παράδοση, καθώς απαντώνται σποραδικά σε πατέρες των πρώτων αιώνων, αλλά και σε εκκλησιαστικούς συγγραφείς και μυστικούς της Δύσης, όπως ο Βερνάρδος του Κλαιρβώ<sup>492</sup>.

Η αντίληψη αυτή προέρχεται από την βασική ιδέα ότι ο τριαδικός Θεός, ή ο Χριστός ως σωτήρας του ανθρώπινου γένους, συμπεριφέρονται όπως η μητέρα που γεννά, ανατρέφει και καθοδηγεί τα παιδιά της. Υπάρχουν και σχετικά βιβλικά χωρία που ενισχύουν αυτές τις ιδέες, όπως το

<sup>490</sup> Angela of Foligno, *Complete Works*, σ. 182. Πρβλ. K. Ruh, ό.π., σ. 520, Steven Fanning, *Οι Μυστικοί της Χριστιανικής Παράδοσης*, Αθήνα 2005, σ. 199.

<sup>491</sup> Πρβλ. A. Hollywood, ό.π., σ. 7.

<sup>492</sup> Βλ. Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley 1982, κυρίως σ. 112 κ.ε. Η Bynum υποστηρίζει ότι τον 12 αι. εμφανίζεται, κυρίως σε κύκλους Κιστερκιανών μοναχών, η εικόνα του Χριστού ως μητέρας και συνδέει αυτό το γεγονός με τον τρόπο που κατανοούσαν την αποστολή του ηγουμένου και του επισκόπου ως ένα είδος «μητέρας» που οφείλει να φροντίζει την κοινότητά του, τα πνευματικά παιδιά του, κατά το πρότυπο του Χριστού – μητέρα που φροντίζει τους ανθρώπους.

Ησαΐα 49,15 όπου ο Θεός διαβεβαιώνει ότι δεν πρόκειται ποτέ να λησμονήσει τα παιδιά του, με τον ίδιο τρόπο που δεν τα λησμονεί μια μάνα και το Ματθ. 23,37, στο οποίο ο Ιησούς παρομοιάζει το λυτρωτικό έργο του με την κλώσα που συνάγει τα τέκνα της κάτω από τα φτερά της. Αυτές οι εικόνες και ιδέες βρήκαν πρόσφορο έδαφος και αναπτύχθηκαν ιδιαίτερα εντός του γυναικείου μυστικισμού της Δύσης, όπου παρουσιάζονται ως επακόλουθο της βαθύτερης κατανόησης των θείων μυστηρίων που τους αποκαλύφθηκαν στις οραματικές και εκστατικές εμπειρίες τους.

Στα οράματά της η Χίλντεγκαρντ του Μπίνγκεν, σε αρκετές περιπτώσεις, αναφέρει ή υπονοεί τις «θηλυκές» πλευρές του Θεού. Αυτές έχουν να κάνουν με τη δημιουργία του κόσμου και του ανθρώπου, η οποία περιγράφεται ως μία μορφή γέννησης. Η γέννηση, η συντήρηση, η προστασία και «ανατροφή» του κόσμου, οφείλονται στις μητρικές ιδιότητες του Θεού. Ως γυναικείες μορφές απεικονίζονται, επίσης, οι αρετές, οι οποίες είναι θείες ιδιότητες και έχουν ως στόχο τους να βοηθούν τον άνθρωπο να βρει τον δρόμο του προς τον Θεό και τη σωτηρία<sup>493</sup>.

Η Αικατερίνη της Σιένα, στο έργο της *Διάλογος με τη θεία πρόνοια*, παραλληλίζει τη θεία συμπόνια, όπως αυτή εκφράζεται με τη σταυρική θυσία του Χριστού, με τη μητρική αγάπη, επειδή μοιάζει με την προθυμία μιας μητέρας να υπομείνει τον πόνο για χάρη της ευημερίας του παιδιού της<sup>494</sup>. Παρόμοιες εικόνες χρησιμοποιεί και η Τερέζα της Άβιλα στο προαναφερθέν έργο της *Οι κατοικίες του εσωτερικού κάστρου*. Ο Θεός τρέφει τον άνθρωπο με το μητρικό γάλα που προσφέρει από το στήθος του ψυχή χωρίς να απαιτούνται λόγια. Με αυτή τη μεταφορά η Τερέζα της Άβιλα υπογραμμίζει τη στενή σχέση μεταξύ του Θεού και των πιστών, που μοιάζει με εκείνη μεταξύ μιας μητέρας και των παιδιών της.

Στην ιστορία του μυστικισμού της Δύσης η πιο γνωστή περίπτωση γυναίκας που μέσα από τα οράματά της συνέλαβε την εικόνα του Χριστού ως μητέρας είναι αυτή της Τζούλιαν του Νόργουιτς. Η Τζούλιαν χρησιμοποιεί συχνά τη μεταφορική εικόνα της μητρότητας για να αναδείξει με σαφή και πειστικό τρόπο τη μητρική και στοργική πλευρά του Θεού<sup>495</sup>. Ο άνθρωπος οφείλει την ύπαρξή του στον Θεό και υπό αυτή την έννοια είναι η μητέρα που γεννά, φροντίζει με αγάπη τα παιδιά της και μεριμνά για την πνευματική ανατροφή και προκοπή τους.

Ο Χριστός είναι και μητέρα, επειδή η αγάπη του προς τους ανθρώπους είναι τόσο ισχυρή, όσο

<sup>493</sup> Hildegard of Bingen, *Scivias*, trans. by Mother Columba Hart and Jane Bishop, New York 1990, σ. 343 κ.ε. Βλ. σχετικά Barbara Newman, *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*, Berkeley 1997, σ. 42-43.

<sup>494</sup> Catherine of Siena, *The Dialogue*, trans. by Suzanne Noffke, New York 1980.

<sup>495</sup> Πρβλ. S. Fanning, ό.π., σ. 269.

είναι της μητέρας για τα παιδιά της. «Ο Ιησούς Χριστός, ο οποίος ενήργησε το αγαθό ενάντια στο κακό, είναι η αληθινή μας μητέρα: από Αυτόν προέρχεται το Είναι μας – και εκεί ετέθη το θεμέλιο της μητρότητας- μαζί με όλη τη γλυκιά θαλπωρή της αγάπης που ασταμάτητα ακολούθησε. Όσο αληθινά ο Θεός είναι ο πατέρας μας, άλλο τόσο αληθινά είναι και η μητέρα μας και αυτό το έδειξε Εκείνος με τα πάντα»<sup>496</sup>. Η απόδοση μητρικών χαρακτηριστικών στον Θεό δεν του στερεί τον πατρικό ρόλο, καθώς όπως υπογραμμίζει η Τζούλιαν είναι, ταυτόχρονα, και πατέρας και μητέρα για τον άνθρωπο.

Μέσα από τις προσωπικές τους εμπειρίες οι γυναίκες μυστικοί προάγουν την ιδέα της ύπαρξης μίας μητρικής πλευράς στον Θεό που συνδέεται με την θεία αγάπη και την φροντίδα του για την συντήρηση και ανάπτυξη του ανθρώπου και της δημιουργίας όλης, η οποία έρχεται σε αντίθεση με την «πατριαρχική» εικόνα ενός αυστηρού Θεού Πατέρα. Ταυτόχρονα, όμως, μέσα από αυτές τις εικόνες υπογραμμίζουν και αναδεικνύουν τη σημασία της γυναίκας – μητέρας εντός της κοινωνίας της εποχής.

### Σύνοψη και συμπεράσματα

Συνοψίζοντας τα πορίσματα της παρούσης σύντομης ανασκόπησης του γυναικείου μυστικισμού της Δύσης, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι αυτός, αν και δεν διαφοροποιείται σε γενικές γραμμές από τον μυστικισμό της εποχής, ωστόσο τονίζει ορισμένα θέματα που συνδέονται στενά με τη θέση και το ρόλο της γυναίκας εντός της μεσαιωνικής κοινωνίας και της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Σύμφωνα, με τις αντιλήψεις της εποχής, οι γυναίκες δεν θεωρούνταν ικανές να ασχοληθούν με πνευματικά θέματα, επειδή πίστευαν ότι συνδέονται περισσότερο με το σώμα<sup>497</sup>. Αυτό τους στερούσε το δικαίωμα στην ανώτερη θεολογική μόρφωση και στην ανάληψη πνευματικών αξιωμάτων εντός της Εκκλησίας τους.

Η γενικότερη ανάπτυξη του χριστιανικού μυστικισμού στη Δύση, κυρίως από τον 12 αι. και εξής, έδωσε την ευκαιρία σε πολλές γυναίκες να αναζητήσουν την προσωπική κοινωνία με τον Θεό και τη *μυστική ένωση* (*unio mystica*) ως διέξοδο από τους περιορισμούς και τις δεσμεύσεις της κοινωνίας. Εντασσομένες σε κάποια μοναστική ή ημιμοναστική κοινότητα και διακηρύσσοντας ότι είναι νύμφες και σύζυγοι του Χριστού, αποτίνασαν τα δεσμά μιας κοινωνίας που τους

<sup>496</sup> Julian of Norwich, *Αποκαλύψεις Θείου Έρωτος*, μετάφρ. Β. Αδραχτάς, σ. 193.

<sup>497</sup> Πρβλ. Α. Hollywood, *ό.π.*, σ. 27.

επεφύλασσε μία υποδεέστερη θέση και αποκτούσαν σεβασμό και αναγνώριση.

Τα προσωπικά μυστικά βιώματα, κυρίως εκστάσεις, οράματα και υπερφυσικοί διάλογοι, τους έδιναν άμεση πρόσβαση στο θείο, χωρίς την ανάγκη της ενδιάμεσης εκκλησιαστικής ιεραρχίας. Μέσω αυτών δέχονταν προσωπικές αποκαλύψεις τις οποίες κοινοποιούσαν ευρέως και αυτές θεωρούνταν από τους συγχρόνους τους ως αποδείξεις αγιότητας και θείας εύνοιας. Βεβαίως, οι περισσότερες γυναίκες μυστικοί, ακόμη και αυτές που αργότερα αναγνωρίστηκαν ως αγίες, υπέστησαν αυστηρό έλεγχο ή και διώξεις, επειδή υπήρχε η υποψία ότι υποτιμούσαν τον σωτηριώδη ρόλο της Εκκλησίας.

Μέσω των μυστικιστικών εμπειριών και των προσωπικών αποκαλύψεων, οι τυπικά «αμόρφωτες» γυναίκες μυστικοί, αποκτούσαν θεολογική αυθεντία και ισχύ, τέτοια ώστε να μπορούν να συνομιλούν, ορισμένες φορές, επί ίσοις όροις, με πάπες, καρδινάλιους και επιφανείς θεολόγους, αλλά ακόμη και να τους ελέγχουν και να τους επικρίνουν για τα λάθη τους. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι η Ρώμη, μεταξύ των 37 Διδασκάλων της Εκκλησίας που αναγνωρίζει, έχει συμπεριλάβει και τέσσερις γυναίκες, εκ των οποίων οι τρεις ανήκουν στο ρεύμα του δυτικού μυστικισμού. Αυτός ο ύψιστος τίτλος έχει αποδοθεί στη Χίλντεγκαρντ του Μπίνγκεν, στην Αικατερίνη της Σιένα και στην Τερέζα της Άβιλα.

Τα τελευταία χρόνια υπάρχει ένα αυξημένο επιστημονικό ενδιαφέρον για τη συμβολή αυτών των γυναικών μυστικών στη θεολογική σκέψη της Δύσης και επαναξιολογούνται ορισμένες όψεις του μυστικισμού τους, συχνά υπό το πρίσμα της «φεμινιστικής» θεολογίας<sup>498</sup>. Σε κάθε περίπτωση, πρόκειται για ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον κεφάλαιο στην ιστορία του Δυτικού χριστιανικού μυστικισμού, οι επιδράσεις του οποίου φτάνουν ως τις μέρες μας.

<sup>498</sup> Βλ. ενδεικτικά, Christina Van Dyke, *Hidden Wisdom: Medieval Contemplatives on Self-Knowledge, Reason, Love, Persons, and Immortality*, New York 2022, Daniel Armenti and Nahir I. Otaño Gracia (eds.), *Women's Lives: Self-Representation, Reception and Appropriation in the Middle Ages*, Cardiff 2022, Tory Schendel-Vyvoda, *Optics and Visio Dei: Interpretations of Female Mystic Art*, στο *Feminist Theology*, 2023, 32 (1), σ. 60-73, <https://doi.org/10.1177/09667350231183055>.

## Ο «Χριστολογικός ύμνος» της προς Φιλιππησίους επιστολής, οι Διόσκουροι και οι Ισθμιακοί αγώνες

Εβελίνα-Στεφανία Ντένμπεκ<sup>499</sup>

### Εισαγωγή

Στο άκουσμα και μόνο του ονόματος του Αποστόλου Παύλου αυτομάτως ο καθένας μπορεί να νιώσει ένα ρίγος, ένα δέος. Ο άνθρωπος ο οποίος βίωσε στη ζωή του τη μεγαλύτερη αλλαγή και τη μεγαλύτερη μεταστροφή αποτελεί για κάποιους έναν ριζοσπάστη, για άλλους έναν εξαιρετο ρήτορα, για τους ανθρώπους της Δύσης σπουδαίο θεολόγο παρόλο που, δεν έγραψε ποτέ του κανένα βιβλίο. Ίσως να τολμούσαμε να τον παρομοιάσουμε με τον μυθικό Πρωτέα που είχε την ικανότητα να παίρνει όποια μορφή ήθελε. Αν και είναι ο νεότερος που ασπάστηκε το Χριστιανισμό, οι επιστολές του αποτελούν την αρχαιότερη πηγή και καταλαμβάνουν το μεγαλύτερο μέρος της Καινής Διαθήκης.

Από το σύνολο των επιστολών του παρατηρούμε πως, δεν υπήρχαν προσωπικές επιστολές καθώς απευθύνεται σε εκκλησίες ή σε σύνολο ατόμων. Παραδόξως, η προς Φιλιππησίους επιστολή αν και απευθύνεται σε όλους τους κατοίκους της πόλης, αποπνέει ένα ύφος που παραπέμπει σε προσωπικό διάλογο, σα να ομιλεί κάποιος με ένα φίλο του. Είναι πασιφανές πως, το κείμενο περιβάλλεται από μια συναισθηματική λεπτότητα η οποία χαρακτηρίζει την ποιότητα του πνευματικού και συναισθηματικού δεσμού που είχε αναπτυχθεί ανάμεσα στον Απόστολο Παύλο και τους κατοίκους των Φιλίππων. Πράγματι, η πόλη των Φιλίππων κατείχε ξεχωριστή θέση στην καρδιά του Αποστόλου, αφού εκεί έκτισε την πρώτη εκκλησία και δεν μπορούμε να παραβλέψουμε το γεγονός πως, για τον Παύλο η εκκλησία αποτελεί μια οικογένεια που πολλές φορές καταλαμβάνει την πρώτη θέση, με τη βιολογική οικογένεια να περνά σε δεύτερη μοίρα.

Στον ύμνο αυτόν, παρατηρούνται αρκετά μοτίβα του αρχαίου κόσμου. Αν καλούμασταν να συγκρίνουμε τον Χριστό με κάποιον από τον αρχαίο κόσμο, το πλάσμα αυτό σίγουρα θα ήταν ο Ηρακλής. Ήταν εξαιρετικά δημοφιλής και παράλληλα υπέστη τόσα πολλά, επιλέγοντας το δύσκολο δρόμο και τελικά πεθαίνοντας με φρικτούς πόνους από έναν δηλητηριασμένο

---

<sup>499</sup> Υποψ. Διδάκτωρ του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας & Θρησκευολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. [evelina.denbek@gmail.com](mailto:evelina.denbek@gmail.com)

χιτώνα. Μετά τον θάνατό του ο Ηρακλής αποθεώθηκε και ο Δίας τον πήρε στον Όλυμπο μαζί με τους υπόλοιπους θεούς.

Το 2ο Κεφάλαιο της επιστολής περιλαμβάνει έναν ύμνο, τον επονομαζόμενο «Χριστολογικό ύμνο». Ο Παύλος, διατηρώντας άριστες σχέσεις με τους Φιλιπησίους, νιώθει την ανάγκη να τους βοηθήσει να αλλάξουν τρόπο σκέψης. Τους προτρέπει να σταματήσουν να ανταγωνίζονται μεταξύ τους και γι' αυτό τους φέρνει ως παράδειγμα τον Χριστό και συγκεκριμένα τη στάση Του όταν κατήλθε από τον ουρανό. Ομιλεί για το νου του Χριστού, ώστε μετά, ο καθένας να λάβει μόνος του αποφάσεις για το πως θα επιλέξει να ελιχθεί στη ζωή του. Ο Κύριος, όχι απλώς έρχεται στη γη και παίρνει τη μορφή ανθρώπου αλλά υπάρχει κένωση, γίνεται δούλος – πράγμα πολύ εξευτελιστικό – πεθαίνοντας με τον χειρότερο και πιο σκληρό τρόπο, τη Σταύρωση.

Τέλος, η πιθανότητα σύγκρισης του Ιησού με τους Διόσκουρους αλλά και ολόκληρου του περιεχομένου του ύμνου με την τοποθεσία διεξαγωγής των Ισθμιακών αγώνων γεννά στον αναγνώστη το αίσθημα της ανακάλυψης και εξερεύνησης των γεγονότων.

## Η προς Φιλιπησίους επιστολή

Στα χρόνια του Αποστόλου Παύλου προκειμένου κάποιος να γράψει μια επιστολή, απευθυνόταν σε κάποιον επιστολογράφο (όπως ήταν π.χ. ο Τέτριος στη Ρώμη) ώστε να του υπαγορεύσει ή να του δώσει ορισμένα στοιχεία για να γράψει μόνος του ή ακόμα και να έχει την ελευθερία να γράψει εξ ονόματός του<sup>500</sup>. Έτσι και ο Παύλος, επιλέγει τον τρόπο αυτό για να διαδώσει το μήνυμα του χριστιανισμού χρησιμοποιώντας συνειδητά τον άμεσο διάλογο και όχι το μονόλογο. Παρόλο που είναι ο νεότερος των Αποστόλων αποδεικνύεται πως αποτελεί την αρχαιότερη φωνή του Χριστιανισμού.

Οι Επιστολές του Παύλου θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως γράμματα, αφού προεικονίζουν προσωπικές σχέσεις με τις παραλήπτριες εκκλησίες ή ορισμένες φορές φιλικούς δεσμούς με τους κατοίκους των πόλεων στις οποίες αποστέλλονταν, όπως άλλωστε και το γράμμα που στέλνει ο Παύλος στους Φιλιπησίους<sup>501</sup>. Όσες γράφηκαν ενόσω ήταν φυλακισμένος ονομάζονται

<sup>500</sup> Σωτήριος Δεσπότης, *Ερμηνεία και Θεολογία της Καινής Διαθήκης, Οι Παύλειες Επιστολές*, Αθήνα: Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας, σ.9-11

<sup>501</sup> Ο Απ. Παύλος ήταν αδέξιος στον τρόπο γραφής, έκανε μεγάλα και άσχημα γράμματα. Πιθανόν τη συγκεκριμένη επιστολή να την υπαγόρευσε στον Τιμόθεο ο οποίος και τη συνέταξε. Γράφηκε σε πάπυρο, κάτι το οποίο ανάγκαζε τον επιστολογράφο

Επιστολές της Αιχμαλωσίας ή των Δεσμών και είναι στο σύνολο τέσσερις (προς Εφεσίους, προς Φιλιπησίους, προς Κολοσσαείς και προς Φιλήμονα). Η προς Φιλιπησίους επιστολή, η οποία χαρακτηρίζεται ως επιστολή της χαράς ή της ταπεινοφροσύνης, αποτελεί την πιο προσωπική, συναισθηματική και τρυφερή επιστολή του Αποστόλου Παύλου<sup>502</sup>. Σύμφωνα με τον Edward Stourton<sup>503</sup>, παλαιότερα υπήρχε η ψευδαίσθηση πως οι επιστολές αυτές συνεγράφησαν όταν ο Παύλος μεταφέρθηκε δέσμιος από την Καισάρεια της Μ. Ασίας στη Ρώμη. Από τις αρχές όμως, του 20ου αιώνα επικρατεί η άποψη πως ο Παύλος φυλακίστηκε στην Έφεσο η οποία υπήρξε και ο τόπος συγγραφής των επιστολών (55μ.Χ.). Υπήρξαν διάφορες απόψεις πως ο Παύλος φυλακίστηκε πάνω από μια φορά στην Έφεσο, κάτι που όμως δεν ισχύει κάνοντάς μας να καταλήξουμε πως και η προς Φιλιπησίους αλλά και η προς Φιλήμονα γράφηκαν κατά το διάστημα της ίδιας αιχμαλωσίας<sup>504</sup>.

Ο Παύλος όντας φυλακισμένος στην Έφεσο συνέχισε να κηρύττει για το Χριστό μέσα από τις επιστολές που έγραφε πράγμα το οποίο αυτομάτως μας κάνει να σκεφτούμε πώς μπορεί να αισθάνεται κάποιος ο οποίος βρίσκεται κλεισμένος στη φυλακή και παράλληλα ποια συναισθήματα προκύπτουν απ' όλη αυτή τη «δοκιμασία». Σαφώς, είναι ένα μέρος το οποίο σε «αναγκάζει» να στραφείς στον εαυτό σου, ν' αναπολήσεις στιγμές του παρελθόντος, να αναθεωρήσεις πράγματα, να στερηθείς, να σκεφτείς πολύ και κυρίως να περιμένεις και ν' αδημονείς για την ελευθερία.

Αν μπούμε σε διαδικασία σύγκρισης της εποχής μας με τα χρόνια εκείνα, οι φυλακισμένοι διεφέραν και πολύ σε θέματα ψυχολογικής κατάστασης. Συνήθως, σε γράμματα που έστελναν σε γνωστά ή συγγενικά πρόσωπα παρατηρείται μια εγωκεντρικότητα από πλευράς του συντάκτη ο οποίος λόγω της μεγάλης στέρησης αναζητά *ελεημοσύνη, παρηγοριά και συμπόνια* από τα άτομα στα οποία απευθύνεται, τονίζοντας έντονα το ζήτημα της πείνας και την έλλειψη φαγητού<sup>505</sup>.

Ασφαλώς και ο Παύλος αντιμετώπισε παρόμοιες καταστάσεις, στις επιστολές του, όμως, δεν φέρνει στην επιφάνεια αυτά τα προβλήματα αντιθέτως στηρίζει τις ελπίδες του αλλού.

---

να χαράσσει ένα-ένα τα γράμματα, γι' αυτό κατά την απαγορευση ήταν απαραίτητη η διακοπή κυρίως ανά δίωρο και όταν γινόταν αλλαγή θέματος. Στο τέλος, ο Απόστολος πρόσθετε την υπογραφή του. Ίσως η μόνη πιστολή που έχει γραφεί από τον ίδιο τον Παύλο να είναι η προς Φιλήμονα.

<sup>502</sup> Η Αγία Γραφή, Παλαιά και Καινή Διαθήκη, Αθήνα: Ελληνική Βιβλική Εταιρία, 2003, σ.289

<sup>503</sup> Edward Stourton, *Στα βήματα του Αποστόλου Παύλου*, μτφρ. Α Παπασυριόπουλος, Αθήνα: εκδ. Ωκεανίδα, 2008, σ.296-298

<sup>504</sup> Ed Parish Sanders, *Paul, The Apostle's Life, Letters, and Thought*, Minneapolis: Fortress Press, 2015, σ.589

<sup>505</sup> Ιωάννης Καραβιδόπουλος, *Βιβλικές Μελέτες Β'*, Θεσσαλονίκη: εκδ. Πουρναρά, 2000, σ.243

Παρατηρείται πως, αντί να ασχοληθεί με τον εαυτό του και τις δικές του έγνοιες, δίνει έμφαση στα προβλήματα που πληροφορείται πως απασχολούν τους παραλήπτες του.

Αντιλαμβανόμαστε μ' αυτόν το τρόπο πως, ο Παύλος θεωρεί τον ίδιο μέλος του σώματος του Χριστού και μάλιστα ηγετικό, ζητώντας από τους κατοίκους των Φιλιππων να υπάρχει μεταξύ τους ομόνοια, στοργή, αγάπη και ταπεινοφροσύνη (Φιλ. 2:2-5). Ως παράδειγμα προβάλλει τον Ιησού Χριστό ο οποίος εστάλη στη γη από το Θεό – Πατέρα, πήρε τη μορφή δούλου, έγινε άνθρωπος και ταπεινώθηκε με τον πιο σκληρό τρόπο φτάνοντας στο σταυρικό θάνατο (Φιλ. 2:7-8). Το μόνο που παρακαλεί, λοιπόν, ο Παύλος είναι να του προσφέρουν παρηγοριά και κουράγιο μέσω της αγάπης τους προς τον Κύριο, να είναι πιστοί και ταπεινοί όπως ακριβώς τους δίδαξε ο Ιησούς.

Απαλείφεται έτσι, η εγωκεντρικότητα του αποστολέα – όπως παρατηρούνταν σε άλλες επιστολές – και τη θέση της παίρνει το ενδιαφέρον και η θέληση βοήθειας των λοιπών μελών της κοινότητας μέσω του Ιησού Χριστού.

### Μορφή και Ύφος της επιστολής

Η προς Φιλιππησίους επιστολή – όπως μπορεί να διακρίνει κανείς – διαφέρει από τις υπόλοιπες επιστολές του Παύλου όχι μόνο στη δομή αλλά και στο ύφος. Ο Παύλος εκθέτει μια δικαιοσύνη η οποία είναι του Θεού και στηρίζεται στην πίστη, όχι στα έργα. Αποκλείει την ανθρώπινη αξία<sup>506</sup>. Δεν είναι ο ίδιος ο άνθρωπος, αλλά είναι όλος ο Χριστός που αποτελεί την πηγή της ζωής και μέσω της Ανάστασής Του έδωσε τη δύναμη στους δίκαιους να ζήσουν με την πίστη τους.

Οι σκέψεις του Αποστόλου παραθέτονται με πραότητα και αυθορμητισμό ενώ δίνουν την αίσθηση πως απευθύνεται σε κάποιο φιλικό του πρόσωπο<sup>507</sup>. Το αντίθετο παρατηρείται στην προς Γαλάτας επιστολή, όπου το ύφος είναι πολύ αυστηρό και αποπνέει οργή. Ακόμα, στη συγκεκριμένη επιστολή ο Παύλος δε δίνει απαντήσεις σε διάφορα θέματα όπως συμβαίνει στην Α' Κορινθίους όπου καλείται να απαντήσει σε ερωτήματα των κατοίκων της Κορίνθου και τέλος, είναι μια επιστολή η οποία δε διαιρείται σε δογματικό-θεωρητικό και ηθικό-πρακτικό μέρος όπως παρουσιάζεται στην προς Ρωμαίους, Εφεσίους, Κολοσσαείς. Όλα τα παραπάνω προφανώς και δεν

<sup>506</sup> Marvin Vincent, *Some Aspects of Paul's Theology in the Philippian Epistle*, The University of Chicago Press, 1899, σ.576-577

<sup>507</sup> Ιωάννης Καραβιδόπουλος, *Αποστόλου Παύλου επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα, Θεσσαλονίκη*: εκδ. Πουρναρά, 2011, σ.245-249

αναιρούν το θεολογικό περιεχόμενο της επιστολής αφού η «κένωση» του Χριστού (Φιλ. 2:7), η δικαιοσύνη μέσα από την πιστή τήρηση του Νόμου (Φιλ. 3:6), η αιώνια σωτηρία, προσμονή και ελπίδα (Φιλ. 1:20), η μεταμόρφωση του ασθενούς και φθαρτού σώματος σε όμοιο και ένδοξο σώμα Κυρίου (Φιλ. 3:21), αντικατοπτρίζουν το θεολογικό νόημα. Ο Παύλος, με αξιοθαύμαστο τρόπο διαμορφώνει μια ρητορική και λογοτεχνική συνοχή<sup>508</sup>.

Πολλοί ερευνητές κάνουν λόγο για συνένωση δύο ή τριών επιστολών του Παύλου που απευθύνονται στην εκκλησία των Φιλιππων ενώ εμφανές είναι το ύφος που διαφοροποιείται από την αρχή της επιστολής που επικρατεί η τρυφερότητα και ο αυθορμητισμός (κεφάλαια 1, 2) και εν συνεχεία το ύφος γίνεται αυστηρό και «επιθετικό» φυσικά όχι προς τους Φιλιπησίους αλλά προς τους αιρετικούς που αποτελούν απειλή προς την εκκλησία (κεφάλαιο 3).

Είναι απολύτως κατανοητό πως ο εγκλεισμός σε φυλακή, με τις συγκεκριμένες συνθήκες διαβίωσης, την έλλειψη άνεσης και τον περιορισμό στη γραφή (παροχή παπύρων, μελανιού ή γραφής επάνω στον πάπυρο κάτι που ήταν χρονοβόρο) προκαλεί ένα ύφος οξύ, αυστηρό, σκληρό. Παρόλα αυτά, η μεγάλη προσπάθεια του Παύλου να προτρέψει τους ανθρώπους σε ταπείνωση και ομόνοια στις μεταξύ τους σχέσεις αποτελεί κάτι αρκετά δύσκολο, αφού δυστυχώς στη σημερινή εποχή το μόνο που διακρίνει κανείς είναι η ζήλια και η αντιδικία μεταξύ των ανθρώπων, η προσπάθεια του να επιβληθεί ο ένας στον άλλο και το «κυνήγι» της ανωτερότητας. Όλα αυτά, απορρέουν από τη φθορά και την αμαρτία που υπέστη ο άνθρωπος μετά την «πτώση». Όποιος όμως, είναι σωστός χριστιανός, θα πρέπει να κάνει στην άκρη τον εγωισμό και τη ζήλια και να προσπαθεί στην επίγεια ζωή να βοηθάει το συνάνθρωπο και να χαρίζει απλόχερα την αγάπη, τη χαρά και την αισιοδοξία.

Ο Απόστολος Παύλος διατηρεί ένα ύφος χαράς κι ενθουσιασμού το οποίο απορρέει από την ευχάριστη συναίσθηση πως το Ευαγγέλιο παρά τα όλα εμπόδια, διαδόθηκε σε ολόκληρη την Ελληνορωμαϊκή κοινωνία<sup>509</sup>.

Είναι εμφανές πως υπάρχει συχνή επικοινωνία του Παύλου με τους Φιλιπησίους, αφού οι τελευταίοι του στέλνουν βοήθεια όσο βρίσκεται φυλακισμένος. Στο σημείο αυτό, επιβεβαιώνεται και η τοποθεσία συγγραφής της επιστολής, που ήταν η Έφεσος και όχι η Ρώμη, η οποία βρισκόταν πολύ μακριά και προφανώς θα καθιστούσε δύσκολη την επικοινωνία του Παύλου με την πόλη των Φιλιππων. Οι καλές σχέσεις που επικρατούσαν και ο διαφορετικός δεσμός του Παύλου με τους

<sup>508</sup> Stanley Porter, *The Pauline Canon*, Boston: Koninklijke Brill NV, Leiden, 2004, σ.80

<sup>509</sup> Βασίλειος Ιωαννίδης, *Εισαγωγή εις τήν Καινήν Διαθήκην*, 2η έκδοση, Αθήνα, 1992, σ.286-287

κατοίκους των Φιλιππων, καθιστά το ύφος της επιστολής πιο «φιλικό» και με τρυφερό χαρακτήρα, αφήνοντας να εννοηθεί πως ο αποστολέας απευθύνεται σ' ένα αδελφικό/φιλικό του πρόσωπο. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος<sup>510</sup> επισημαίνει τις καλές μεταξύ τους σχέσεις, αναφέροντας την αποστολή του Επαφρόδιτου με σκοπό τη μεταφορά χρημάτων στον φυλακισμένο Παύλο. Είναι αξιοσημείωτο πως η αποδοχή της πράξης αυτής από τον Παύλο, αποτελεί εξαίρεση για τον ίδιο και γενικότερα για τις αντιδράσεις του. Τρέφοντας, όμως, τόση πολλή αγάπη προς τα πρόσωπά των Φιλιππησίων όχι απλά αποδέχεται την κίνησή τους, αλλά τους συμβουλεύει περί ομόνοιας και ταπεινοφροσύνης, διδάσκοντάς τους πως αυτή είναι η μεγαλύτερη ασπίδα και ασφάλεια για να νικήσουν τους εχθρούς.

Ήδη από την αρχή του γράμματος επικρατεί μια θέρμη ενώ επιβεβαιώνεται η εκτίμηση που τρέφουν οι κάτοικοι των Φιλιππων στον Παύλο, τον οποίο κρατούν στις καρδιές τους<sup>511</sup>. Ξεκινάει φέρνοντας στη θύμιση «επισκόπους και διακόνους» οι οποίοι του συμπαραστάθηκαν πριν τη φυλάκισή του αλλά και ολόκληρο το διάστημα που ήταν φυλακισμένος<sup>512</sup>. Στη συνέχεια ευχαριστεί το Θεό και παρακαλεί να παραμείνουν οι κάτοικοι των Φιλιππων δεμένοι μεταξύ τους, έχοντας αληθινή αγάπη που θα συνοδεύεται από γνώση και σωστή κρίση. Συνεχίζοντας, από το (Φιλ. 1:27) εισέρχεται σε θέματα της κοινότητας, χρησιμοποιώντας λεξιλόγιο που αποκαλύπτει τον κίνδυνο της Εκκλησίας από το εθνικό κράτος (*πολιτεύεσθε, στήκετε έν ένι πνεύματι..., και μή πτυρόμενοι*) και παρακαλεί όλο το λαό να ζει με τρόπο αντάξιο του Ευαγγελίου του Χριστού κάτι που γίνεται ακόμη πιο έντονο στο Κεφ. 2. Για να υπάρξει ενότητα απαραίτητο είναι το φρόνημα του Χριστού το οποίο προβάλλεται σαν πρότυπο ταπείνωσης. Ακολουθεί ο Χριστολογικός ύμνος για υπακοή και ενότητα, ενώ ο ίδιος ελπίζει γρήγορα να πάει στους Φιλίππους για τη ρύθμιση των προβλημάτων της Εκκλησίας. Αρχικά, θα στείλει τον πιστό συνεργάτη του Τιμόθεο αφού πρώτα επιστρέψει ο συνεργός και συστρατιώτης Επαφρόδιτος<sup>513</sup>.

Στο Κεφ. 3 παρατηρείται μια ανεξήγητη αλλαγή στο ύφος του Παύλου, που από τρυφερό μεταβάλλεται σε οξύ κι επιθετικό. Αυτό οφείλεται στους «εχθρούς του σταυρού του Χριστού» - δηλαδή τους αιρετικούς - για τους οποίους απαιτείται συνεχής επαγρύπνηση. Χρησιμοποιεί πολύ

<sup>510</sup> Ιωάννης Χρυσόστομος, *Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας (ΕΠΕ)*, Θεσσαλονίκη: εκδ. Γρηγόριος ο Παλαμάς, 1980, σ.351-355

<sup>511</sup> Ed Parish Sanders, *Paul, The Apostle's Life, Letters, and Thought*, Minneapolis: Fortress Press, 2015, σ.596

<sup>512</sup> Σάββας Αγουρίδης, *Εισηγήσεις Γ' Συνάξεως Ελλήνων Βιβλικών Θεολόγων Πανεπιστημίων Αθηνών & Θεσσαλονίκης (Καβάλα 24-28 Οκτωβρίου 1980)*, Αθήνα: εκδ. Άρτος Ζωής, 1980, σ.81-82

<sup>513</sup> βλ. Επαφρόδιτος = αγαπητός, χαριτωμένος, θελκτικός, κομψός, Scott Robert - Liddell Henry - Κωνσταντινίδου, *Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας*, Παν/μιο Αιγαίου, 2011, σ.211

βαριές εκφράσεις αποκαλώντας τους σκυλιά (λέξη που όπως παρατηρούμε δε χρησιμοποιεί πουθενά αλλού) και κακούς εργάτες βάζοντας πριν από κάθε λέξη το ρήμα «βλέπετε» που σημαίνει να προσέχετε, να προφυλάγεστε<sup>514</sup>. Τέλος, στο Κεφ. 4 επανέρχεται η χαρά που επικρατούσε στην αρχή της επιστολής ενώ η ολοκλήρωση περιλαμβάνει ασπασμούς και τελική ευλογία όπως συμβαίνει και σε άλλες επιστολές.

### Ερμηνευτική προσέγγιση επιστολής στη σύγχρονη έρευνα

Στα παραπάνω λεγόμενα, αναφέρθηκε πως αρκετοί ερευνητές υποστηρίζουν ότι η επιστολή αυτή, αποτελεί συνένωση δύο ή τριών επιστολών. Μια από τις πολλές απόψεις είναι αυτή του E. Schweizer, ο οποίος θεωρεί ως πρώτη την προς Φιλιππησίους επιστολή και ως συνέχεια αυτής, την Β΄ προς Θεσσαλονικείς (β΄ μέρος) υποστηρίζοντας πως με τις ανταλλαγές επιστολών που γίνονταν την εποχή εκείνη προκειμένου να διαβαστούν και σε άλλες πόλεις, η επιστολή αυτή έμεινε στην εκκλησία της Θεσσαλονίκης. Αναλογιζόμενοι το ύφος που διατηρεί ο Απόστολος Παύλος, θα παρατηρήσουμε πως εναλλάσσεται σε ορισμένα σημεία, ειδικότερα στο Κεφ. 3. Απευθυνόμενος στους «εχθρούς του σταυρού του Χριστού» αποκτά ύφος σκληρό κι επιθετικό<sup>515</sup>.

Η άποψη αυτή, δέχθηκε πολλές αντικρούσεις από ερευνητές οι οποίοι υποστήριξαν πως κάτι τέτοιο δεν υφίσταται και πως η επιστολή είναι μια και έχει συνεχή ροή. Σε ολόκληρη την επιστολή κυριαρχεί το αίσθημα της χαράς που προσφέρεται σε όποιον πιστεύει εις Κύριον, το λεξιλόγιο παρουσιάζει ομαλότητα και ομοιότητα σε όλα τα κεφάλαια, ο τόνος της επιστολής είναι τρυφερός και στοργικός από την αρχή έως το τέλος ενώ η έννοια της «κενώσεως» όπως παρουσιάζεται στον Χριστολογικό ύμνο, κατακλύει ολόκληρη την επιστολή.

Ένα άλλο ζήτημα που απασχολεί τη σύγχρονη έρευνα, είναι αυτό της παύλειας αυθεντικότητας του Χριστολογικού ύμνου. Επικρατούν πολλές ερμηνείες για την αρχική γλώσσα του ύμνου (ελληνική ή αραμαϊκή;), για τη διαίρεσή του και φυσικά για την προέλευσή του από την πρωτοχριστιανική εκκλησία ή αν όντως γράφτηκε από τον ίδιο τον Παύλο.

<sup>514</sup> Ιωάννης Καραβιδόπουλος, *Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα, Θεσσαλονίκη*: εκδ. Πουρναρά, 2011, σ.336-337 και 369, 391

<sup>515</sup> Ιωάννης Καραβιδόπουλος, *Εισηγήσεις Γ' Συνάξεως Ελλήνων Βιβλικών Θεολόγων Πανεπιστημίων Αθηνών & Θεσσαλονίκης (Καβάλα 24-28 Οκτωβρίου 1980)*, Αθήνα: εκδ. Άρτος Ζωής, 1980, σ.39-54

Όσοι υποστηρίζουν πως ο ύμνος δεν είναι παύλειος παρατηρούν, πως η ορολογία του δεν υπάρχει σε καμία άλλη επιστολή ή κείμενο του Παύλου και η χριστολογία του δεν είναι ανεπτυγμένη όπως σε άλλες επιστολές. Αντιθέτως, όσοι είναι πεπεισμένοι πως ο ύμνος προέρχεται από τον ίδιο τον Παύλο λαμβάνουν στα υπόψιν το λεξιλόγιο που επικρατεί - το οποίο είναι κατά κύριο λόγο παύλειο - τις χριστολογικές διδασκαλίες που περιλαμβάνει και τα νοήματα που προτρέπουν για υπακοή και ταπείνωση όπως συμβαίνει και σε άλλες επιστολές του όπου μετατρέπει τη θεολογία σε προσευχή.

Σύμφωνα με τον Ι. Καραβιδόπουλο, τελική απάντηση δεν έχει δοθεί ακόμη, μπορούμε όμως ν' αποδεχτούμε την πιθανότερη εκδοχή, ο Παύλος να είχε στο μυαλό του έναν χριστολογικό ύμνο τον οποίο δεν παραθέτει αυτούσιο αλλά τροποποιεί και διαμορφώνει σύμφωνα με την δική του κρίση προκειμένου να προτρέψει τους κατοίκους των Φιλίππων να ζουν με ταπείνωση.

### Πρόελευση και μορφή του ύμνου

Όπως μπορεί να διακρίνει κανείς στο Δεύτερο Κεφάλαιο της προς Φιλιππησίους επιστολής ο Απόστολος Παύλος γράφει έναν ύμνο ο οποίος επειδή αναφέρεται στο Χριστό ονομάζεται Χριστολογικός ύμνος<sup>516</sup>. Περιέχει συμβουλευτικό χαρακτήρα αφού ο Παύλος προσπαθεί να συμβουλευσει τους κατοίκους των Φιλίππων να είναι ταπεινοί κατά το παράδειγμα του Χριστού και δεν αποσκοπεί στην ανάπτυξη των χριστολογικών του θέσεων.

Σαν αρχικός τόπος σύνθεσης μπορεί να θεωρηθεί η κοινότητα των Ιεροσολύμων ή της Συρίας ή κάποια ελληνιστική κοινότητα<sup>517</sup>. Υπάρχει πιθανότητα κάποιος χριστιανός προφήτης να προέβη σε σύνθεση του συγκεκριμένου ύμνου και αργότερα ο Απόστολος Παύλος να τον διασκεύασε προκειμένου να παρουσιάσει τον Ιησού ως το πρότυπο της ταπείνωσης ή απλώς να υπήρξε γνωστοποίηση του ύμνου από τον Παύλο ή τους συνεργάτες του<sup>518</sup>. Έχει επικρατήσει η άποψη πως ο ύμνος «κατάγεται» από την προπαύλεια περίοδο - συγκεκριμένα από την Πρώτη Εκκλησία - κατά την οποία αποτελούσε έναν πρωτοχριστιανικό ύμνο και εμπεριέχετο στην εκκλησιαστική λειτουργία. Η Πρώτη Εκκλησία χρησιμοποίησε τους ύμνους και ως μέσον νουθεσίας. Από εκεί τον

<sup>516</sup> Χαράλαμπος Ατματζίδης, *Από τη Βιβλική έρευνα στην πίστη της εκκλησίας*, Τομ. Α' , Θεσσαλονίκη: εκδ. Πουρναρά, 2010, σ.299-301

<sup>517</sup> Ιωάννης Καραβιδόπουλος, *Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα*, Θεσσαλονίκη: εκδ. Πουρναρά, 2011, σ.303

<sup>518</sup> Σωτήριος Δεσπότης, *Πανεπιστημιακές παραδόσεις στο μάθημα Ερμηνεία και Θεολογία*, Αθήνα, 2013, σ.15

παρέλαβε ο Απόστολος εντάσσοντάς τον στην επιστολή του, περιγράφοντας τη συγκλονιστική κάθοδο, την ταπείνωση και την ενθρόνιση του Κυρίου προκειμένου να παρακινηθούν οι Φιλιππήσιοι στην ταπείνωση και την ενότητα<sup>519</sup>. Με την υιοθέτηση των πρωτοχριστιανικών αυτών παραδόσεων, ο Παύλος προσπαθεί να επιτύχει την καλύτερη μετάδοση της θεολογίας του, κάνοντας σύνδεση της δικής του θεολογίας με τη θεολογία των πρωτοχριστιανικών κοινοτήτων<sup>520</sup>.

Το συμπέρασμα πως δεν αποτελεί ένα παύλειο κείμενο είναι ορατό από τα εξής σημεία: α) συναντούμε σ' αυτόν πρωτότυπη χρήση λέξεων της Καινής Διαθήκης όπως (ὑπερύψωσεν, καταχθονίων) β) παύλεια «άπαξ λεγόμενα» όπως (μορφή, ἄρπαγμόν) γ) περιλαμβάνει πολλές μετοχές (ὑπάρχων, λαβών, γενόμενος) και δ) απουσιάζει η παύλεια σωτηριολογική διατύπωση των λυτρωτικών συνεπειών του θανάτου του Κυρίου με τη λέξη «ὑπέρ», καθώς και η ανάπτυξη της χριστολογίας όπως έχουμε συνηθίσει στις επιστολές του Παύλου. Η μόνη φράση που ίσως αποδεικνύει παύλεια προσθήκη, είναι η φράση «θανάτου δὲ σταυροῦ» (Φιλ.2:8) όπως συνήθιζε ο Παύλος να αναφέρει συχνά στις επιστολές του το σταυρικό θάνατο του Κυρίου.

Όσον αφορά τη μορφή και συγκεκριμένα τη διαίρεση του ὕμνου, οι απόψεις δίστανται. Κατά καιρούς έχουν τεθεί στο προσκήνιο διάφορες προτάσεις διαχωρισμού του ὕμνου σε στροφές και στίχους. Δύο από τις σημαντικότερες είναι του Lohmeyer και του Jeremias<sup>521</sup>.

Ο πρώτος (Lohmeyer) διαιρεί τον ὕμνο σε έξι (6) στροφές με τρεις (3) στίχους η κάθε μια, ενώ ο δεύτερος (Jeremias) σε τρεις (3) στροφές των τεσσάρων (4) στίχων.

Lohmeyer	Jeremias
----------	----------

<sup>519</sup> Σωτήριος Δεσπότης, *Ερμηνεία και Θεολογία της Καινής Διαθήκης, οι Ὕμνοι των Επιστολών της Αιχμαλωσίας*, σ.18

<sup>520</sup> Χαράλαμπος Ατματζίδης, *Πανεπιστημιακές παραδόσεις στο μάθημα Ο Απόστολος Παύλος - πολιτισμός και θεολογία*, Θεσσαλονίκη, σ.5-6

<sup>521</sup> Ιωάννης Καραβιδόπουλος, *Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα*, Θεσσαλονίκη: εκδ. Πουρναρά, 2011, σ.304-306

<p><b>α)</b> ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, <b>β)</b> ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, <b>γ)</b> καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, (θανάτου δὲ σταυροῦ) <b>δ)</b> διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, <b>ε)</b> ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ κατα- χθονίων, <b>στ)</b> καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός.</p>	<p><b>α)</b> ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, <b>β)</b> ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμε- νος, καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, (θανάτου δὲ σταυροῦ) <b>γ)</b> διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψη (ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ κατα- χθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός)</p>
---	---

Μια άλλη άποψη είναι πως τον ύμνο πλαισιώνουν δύο στροφές εκ των οποίων η πρώτη αναφέρεται στο πως ο Κύριος Ιησούς Χριστός προϋπήρχε μαζί με το Θεό Πατέρα και επέλεξε να πάρει τη μορφή δούλου ερχόμενος στη γη εκ των ουρανών:

«ὅς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ ...» (Φιλ. 2:6-8)

και η δεύτερη στο πως ο Θεός μετά το σταυρικό θάνατο Τον υπερύψωσε στους ουραμούς

«διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα

τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα» (Φιλ. 2:9-11)

Ο χριστολογικός ύμνος έχει σκοπό να μας κάνει να καταλάβουμε πως ο Ιησούς Χριστός προϋπήρχε και πως η ζωή Του δεν ξεκίνησε με τη γέννηση από την Παρθένο Μαρία και την ενανθρώπιση Του<sup>522</sup>.

Αντιλαμβανόμαστε, λοιπόν, πως στις προ Παύλου παραδόσεις και στις πρωτοχριστιανικές κοινότητες υπήρχαν δύο αντιλήψεις α) η προϋπαρξη του Ιησού και η βοήθειά Του στη δημιουργία, β) η πίστη στην αληθινή σταύρωση και Ανάσταση του Ιησού προκειμένου να λυτρωθούν όλοι οι άνθρωποι.

## Ανάλυση του ύμνου

Όπως υποστηρίζει ο Ι. Καραβιδόπουλος<sup>523</sup> ο ύμνος διαιρείται σε τρία μέρη, α) την προϋπαρξη του Ιησού (στιχ. 6), β) τη θεία «κένωση» (στιχ. 7-8) και γ) την ύψωση του Αναστημένου Χριστού μετά το σταυρικό θάνατο και την αναγνώρισή του ως Κυρίου (στιχ. 9-11).

### Κεφ. 2:6

ὅς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων

οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο

τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ,

<sup>522</sup> Χαράλαμπος Ατματζίδης, *Από τη Βιβλική έρευνα στην πίστη της εκκλησίας*, Τομ. Α', Θεσσαλονίκη: εκδ. Πουρναρά, 2010, σ.302

<sup>523</sup> Ιωάννης Καραβιδόπουλος, *Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιπησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα*, Θεσσαλονίκη: εκδ. Πουρναρά, 2011, σ.306-316

Ο στίχος 6 ξεκινάει με τη λέξη «ὄς» κάτι που παρατηρείται και σε άλλες επιστολές του Αποστόλου Παύλου όπως π.χ.

«Ὁς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως ...» (Κολ. 1:15),

«... ὄς ἐφανερώθη ἐν σαρκί ...» (Α΄ Τιμ. 3:16)

Με τη λέξη «μορφή» φανερώνεται η ελληνιστική σκέψη όπου σε πολλά αρχαία ελληνικά κείμενα – ιδιαιτέρως φιλοσοφικά – δηλώνει το διαρκές και μόνιμο στοιχείο, τη βαθύτατη ουσία που υποκρύπτει το απρόσιτο και τον τρόπο της αληθινής υπάρξεως. Αυτομάτως, λοιπόν, αναφερόμενος ο Απόστολος Παύλος στον Ιησού με τη φράση «ἐν μορφῇ Θεοῦ» σημαίνει πως αποδέχεται ότι είναι Θεός. Έτσι, αναγνωρίζεται η θεία φύση του προϋπάρχοντος Χριστού. Αντίθετα μ' αυτή την ερμηνεία, ορισμένοι ερευνητές προσπαθώντας να υποβαθμίσουν την κυρίαρχη οντότητα του Ιησού και τη θεϊκή υπόστασή Του, καθιστούν τη λέξη «μορφή» ως συνώνυμη της λέξης «εἰκὼν» και Τον παρουσιάζουν ως απλή «εικόνα του Θεού» ή ως «ουράνιο άνθρωπο» συγκρίνοντάς τον με τον Αδάμ. Ενώ ο Αδάμ, θέλησε με την παρακοή να γίνει όμοιος με το Θεό, ο Χριστός δεν υπέκυψε στον πειρασμό να εξισωθεί με τον Θεό, δεν άρπαξε, δηλαδή, την ευκαιρία.<sup>524</sup> Επομένως, ο Ιησούς είχε τη μορφή Θεού, αλλά δεν κατείχε την ομοίωση, γι' αυτό και τον ονόμασαν Νέο Αδάμ.

Συνοψίζοντας, με τον όρο «μορφή» περιγράφονται δύο καταστάσεις στις οποίες βρίσκεται ο Ιησούς, α) η κατάσταση πριν από τη σάρκωση κατά την οποία τονίζεται η θεότητα Του και η βοήθεια στη δημιουργία και β) η κατάσταση μετά την ενσάρκωσή Του, κατά την οποία τονίζεται η ανθρώπινη μορφή.

Η φράση «οὐχ ἀρπαγμὸν<sup>525</sup> ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ», αποτελεί μια από τις δυσκολότερες φράσεις της Καινῆς Διαθήκης. Η δυσκολία εστιάζεται στον όρο «ἀρπαγμὸν» και στην απόδοση ενεργητικής έννοιας (αυτό που θέλει να αρπάξει κάποιος) ή παθητικής έννοιας (αυτό που κατέχει κατόπιν αρπαγμῆς). Η πρώτη εκδοχή, προέρχεται από αιρετικές αντιλήψεις και αυτό απορρέει

<sup>524</sup> Χαράλαμπος Ατματζίδης, *Από τη Βιβλική έρευνα στην πίστη της εκκλησίας*, Τομ. Α΄, Θεσσαλονίκη: εκδ. Πουρναρά, 2010, σ.304

<sup>525</sup> **Ανάληψη/Αρπαγή:** Όπως ο όρος ύψωσις στο Ιω., έτσι και ο όρος ανάληψη στο (Λκ. 9:51) είναι περιεκτικός του πάθους, της ανάστασης και της ανόδου στον ουρανό (Μκ. 16:19) απαρχή της ανάληψης των δικαίων (που συνιστούν το Σώμα του Αναστάντος) η οποία θα συνοδεύσει την τελική έγερση αυτών εκ των νεκρών (πρβλ. Α΄Θεσ. 4:17). Η τελευταία (άνοδος) σήμανε ταυτόχρονα την είσοδο στην επουράνια δόξα (Πρ. 7:55. Ψ. 109 (110)). Σύμφωνα με το (Φιλ. 2:10) (= Ησ. 45, 23), το (Εφ. 1:21), το (Α΄ Πέ. 3:22) και το (Απ. 5:11) κ., ο δοξασμένος Ιησούς με την ανάληψη και την ενθρόνισή του στον Ουρανό παρουσιάστηκε πανηγυρικά στον επουράνιο κόσμο ο οποίος και έκαμψε ευλαβικά το γόνυ ενώπιον Αυτού ως Κυρίου/ Γιαχβέ. Σ. Δεσπότης

από το γεγονός πως αν κάποιος αποσκοπεί στην ταπεινοφροσύνη μ' αυτόν τον τρόπο τότε δεν σέβεται τον Θεό αλλά ούτε και τον άνθρωπο<sup>526</sup>. Εάν κάποιος μπει στη διαδικασία ν' αρπάξει κάτι, τότε το προστατεύει και το φυλάει ώστε να μην το χάσει. Οι Πατέρες της Εκκλησίας υποστηρίζουν τη δεύτερη εκδοχή, τονίζοντας πως ο Χριστός κατείχε τη θεότητα κατά την προϋπαρξη και δεν την έλαβε ως αμοιβή μετά την Ανάσταση. Αυτόματα σημαίνει πως ο ίσος με τον Πατέρα Ιησούς δε φοβήθηκε να κατέλθαι από το αξίωμά του γιατί γνώριζε πως δεν θα το χάσει. Σύμφωνα με τον Σ. Δεσπότη, υπάρχει η αντίληψη πως με τη λέξη «αρπαγμός» πρόκειται για ιδιωματοισμό<sup>527</sup>. Η φράση «*άρπαγμα ηγείσθαι*» είναι συνώνυμη με το εύρημα και υποδηλώνει το κέρδος και την απόλαυση. Εάν ισχύει κάτι τέτοιο, τότε προβαίνουμε στην εξής διατύπωση του στίχου 6: «*Εκείνος αν και υπάρχει στη μορφή του Θεού, δεν θεώρησε ευκαιρία για απόλαυση το ότι ήταν ίσος με το Θεό, αλλά ήλθε με το ομοίωμα – το σχήμα των ανθρώπων*». Με τους όρους *ομοίωμα* και *σχήμα* δεν χαρακτηριζόταν μόνο η εμφάνιση αλλά και η οντότητα.

Ολόκληρος ο ύμνος και ειδικότερα ο στίχος 6 αποτελούν μια «συμπυκνωμένη χριστολογία» παρατηρώντας πως ο Παύλος δεν ενδιαφέρεται να προβάλλει τη σχέση του Υιού με τον Πατέρα, αλλά θέλει να προβάλλει στους Φιλιππησίους το Χριστό ως πρότυπο της ταπείνωσης.

### Κεφ. 2:7-8

<sup>7</sup>ἀλλά ἑαυτὸν ἐκένωσεν

μορφὴν δούλου λαβὼν,

ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·

<sup>8</sup>καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος

ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν

γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

Ξεκινώντας με το ρήμα «ἐκένωσεν» – το οποίο αναφέρεται στο Χριστό – παρατηρείται η τεράστια «θυσία» στην οποία προέβη ο Κύριος γεννώντας στον αναγνώστη το ερώτημα αν με τον όρο κένωση εννοείται το γεγονός της ενσάρκωσης του Κυρίου ή η υπακοή και η ταπείνωση μετά σάρκωσης και η πορεία προς το σταυρικό θάνατο. Σε κάθε περίπτωση, με το στίχο 7 – ο οποίος

<sup>526</sup> Ιωάννης Χρυσόστομος, *Ἕλληνες Πατέρες της Εκκλησίας (ΕΠΕ)*, σ.529-533

<sup>527</sup> Σωτήριος Δεσπότης, *Πανεπιστημιακές παραδόσεις στο μάθημα Ερμηνεία και Θεολογία*, Αθήνα, 2008, σ.18

αποτελεί την κορύφωση του ύμνου – προβάλλεται από τον Παύλο ο Ιησούς ως πρότυπο μίμησης για τους χριστιανούς των Φιλιππων για τον οποίο η κένωση αποτέλεσε την αιτία της υπερύψωσής Του.

Ο Χριστός ενώ βρισκόταν σε κατάσταση ίση με το Θεό, έγινε άνθρωπος ερχόμενος στη γη και παίρνοντας τη μορφή δούλου με μοναδικό σκοπό τη σωτηρία του ανθρώπου. Μέσα από τους στίχους αυτούς περιγράφεται η πλήρης ταπείνωση του Χριστού μέχρι θανάτου. Στο στίχο 6, παρατηρούμε τη μετοχή «*υπάρχων*» σε χρόνο ενεστώτα, σε σχέση με τους στίχους 7-8 όπου επικρατεί ο χρόνος αόριστος στις λέξεις «*έκένωσεν, γενόμενος, έταπείνωσεν*» η οποία δηλώνει πως η θεία ιδιότητα την οποία κατείχε ο Χριστός δεν παύει να υπάρχει και αφού λάβει τη μορφή δούλου. Εν συνεχεία, η λέξη «*σχήματι*» αναφέρεται αποκλειστικά στην εξωτερική εμφάνιση, σε αντίθεση με τη λέξη «*μορφή*» που όπως αναφέρθηκε δηλώνει τη βαθύτατη ουσία.

Είναι εύλογο να παρατηρήσουμε πως, για να αποδοθεί η ανθρώπινη μορφή του Κυρίου χρησιμοποιούνται τρεις λέξεις «*μορφή, ομοίωμα, σχήμα*», ενώ για τη θεία ταυτότητα μόνο μια λέξη η «*μορφή*». Την εποχή εκείνη, ήταν ευκολότερο να πιστέψει κανείς στη θεότητα του Κυρίου παρά στην ανθρώπινη μορφή Του, το ακριβώς αντίθετο από τη σημερινή εποχή, κατά την οποία ορισμένοι αρνούνται τη θεότητα του Χριστού αλλά αποδέχονται την ανθρώπινη και ιστορική του μορφή.

Καταλήγοντας στο στίχο 8, περιγράφεται το αποκορύφωμα της υπακοής και της ταπείνωσης του Χριστού, το οποίο προβάλλει ο Παύλος ως υπόδειγμα στους Φιλιπησίους αφήνοντας να εννοηθεί πως θα πρέπει όλοι να είναι ταπεινοί σύμφωνα με το παράδειγμα του Κυρίου και να σέβονται τους άλλους θεωρώντας τους ανώτερους.

Σύμφωνα με τον Ιωάννη τον Χρυσόστομο (Λόγος Ζ')<sup>528</sup>, ο Παύλος «*πασχίζει*» να ωθήσει τους Φιλιπησίους προς την ταπεινοφροσύνη λέγοντας πως πρέπει να έχουν ταπεινότερο φρόνημα προς τους ισότιμούς τους. Ο καθένας θα πρέπει να θεωρεί τους άλλους ανώτερους του. Αναφέρει δε, πως όπως ο δούλος δεν πηγαίνει ενάντια στον αφέντη του, έτσι θα πρέπει να φέρονται και οι ίδιοι προς τον συνάνθρωπο. Ταπεινός δεν είναι εκείνος που από ανάγκη είναι ταπεινός, αλλά αυτός που ταπεινώνει τον εαυτό του. Έτσι και ο Ιησούς δεν επέλεξε να ταπεινωθεί παραμένοντας στην υψηλή του θέση, αλλά κατέβηκε από την εξουσία και πήρε την πιο «*άθλια*» μορφή, τη μορφή δούλου και όλα αυτά για χάρη του ανθρώπου, θέλοντας να του παραδώσει τη βασιλεία Του. Επιδιώκει, λοιπόν, να τους δώσει να καταλάβουν πως θα πρέπει να σκέφτονται μεταξύ τους με το

<sup>528</sup> Ιωάννης Χρυσόστομος, σ.503-507

«νου του Μεσσία», έχοντας την πειθαρχία του χριστιανικού νου ώστε η Εκκλησία να είναι ενωμένη και αγία<sup>529</sup>.

### Κεφ. 2:9-11

<sup>9</sup> διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε

καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ

ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,

<sup>10</sup> ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ

πᾶν γόνυ κάμψη

ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων,

<sup>11</sup> καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται

ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς

εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός.

Ο στίχος 9 ξεκινάει δημιουργώντας στον αναγνώστη ορισμένα ερωτήματα. Το κυριότερο είναι πως, ενώ ο Χριστός κατείχε τη «θεία φύση» πριν κατέβει στη γη, στο στίχο αναφέρεται πως επειδή ήταν υπάκουος μέχρι θανάτου προς τον Θεό, παίρνει σαν αμοιβή την ισότητα προς Αυτόν. Η απάντηση που δίνουν οι Πατέρες της εκκλησίας σ' αυτό το ζήτημα είναι πως, μετά την Ανάσταση ο Ιησούς καθήμενος εκ δεξιών του Πατρός καθιστά ισάξια την ανθρώπινη φύση με την ήδη υπάρχουσα, τη θεϊκή. Αυτή είναι η *επιβράβευση* και η *κορύφωση* της πορείας του Ιησού που μέσα από τον πόνο και το σταυρικό θάνατο κατάφερε να βρεθεί υπό το φως της δόξας. Για τους Χριστιανούς, λοιπόν, ο σταυρός δεν αποτελεί το αποτέλεσμα μιας κατάρας, αλλά την πίστη του Χριστού και τη θυσία για τη σωτηρία των ανθρώπων<sup>530</sup>. Ο Υιός του Θεού, δεν κατέβηκε μόνο ένα επίπεδο από την ιεραρχία των πνευματικών οντοτήτων αλλά τα παρέκαμψε όλα, παίρνοντας την χαμηλότερη θέση απ' αυτά – του ανθρώπου – με απώτερο σκοπό τη σωτηρία<sup>531</sup>.

<sup>529</sup> N. T. Wright, *Απόστολος Παύλος, η ζωή και το έργο του*, μτφ. Σωτήριος Δεσπότης, Αθήνα: εκδ. Ουρανός, 2019, σ.53

<sup>530</sup> Van Unnik, *The New Testament. Its history and message*, New York & Evanston: Harper & Row Publishers, 1962, σ.93

<sup>531</sup> Sylwii Mackiewicz Cezary Korzec, *'Radujcie się w Panu' Od radosnej przyjaźni do historycznego Jezusa*, Szczecin: Pro Loco Bono, 2014, σ.75

Με τη λέξη «*ὑπερύψωση*» εννοείται η παραχώρηση του ονόματος «Κύριος», το όνομα που είναι πάνω απ' όλα τα ονόματα και που η Παλαιά Διαθήκη απέδιδε στον ένα και μοναδικό Θεό και τώρα, κατά την Καινή Διαθήκη παίρνει ο Ιησούς Χριστός<sup>532</sup>. Στον αρχαίο κόσμο το όνομα είχε τεράστια σημαία, και αυτό διότι πέραν της προσφώνησης, εάν κάποιος γνώριζε το όνομα του άλλου μπορούσε να ασκήσει εξουσία επάνω του ή όταν επρόκειτο για Θεό, να επικαλεστεί τη δύναμή του. Με το όνομα<sup>533</sup> «Κύριος», λοιπόν, κατανοούμε πως ο Χριστός είναι ο «Κύριος» των πάντων, τον οποίο θα προσκυνήσουν όλα τα επουράνια, τα επίγεια και τα υποχθόνια. Μείωσε και εξετέλισε τον εαυτό Του για χάρη της σωτηρίας των ανθρώπων με αποτέλεσμα να υψωθεί στους ουρανούς κάνοντας κάθε γόνατο να λυγίζει μπροστά Του και κάθε γλώσσα να μιλάει γι' αυτόν όντας ο μεγαλύτερος βασιλιάς<sup>534</sup>.

Έτσι, η «*λύτρωση*» του Ιησού κυριαρχεί σε δύο επίπεδα α) την *κατακόρυφη*, όπου διαγράφεται η κάθοδος του Υιού του Θεού στη γη, ο θάνατος, η Ανάσταση και η ανάβαση στον ουρανό στα δεξιά του Πατρός και β) την *οριζόντια*, όπου υπάρχουν δύο μονοπάτια το ένα οδηγεί – χωρίς την παρουσία του Θεού – στο θάνατο και το άλλο, – με την παρουσία Του – στη ζωή και την ευτυχία<sup>535</sup>.

Ο ύμνος ολοκληρώνεται με τις ευχαριστίες του Παύλου και τη δοξολογία προς το Θεό, κάτι το οποίο επιλέγει να κάνει συχνά.

### Παράλληλα κείμενα με Παλαιά Διαθήκη (Π.Δ.)

Ένα από τα βασικότερα θεμέλια για τη δημιουργία της Καινής Διαθήκης αποτελεί η Παλαιά Διαθήκη. Μέσω του ίδιου του Χριστού, μπορούμε να διακρίνουμε τον ιδιαίτερο σεβασμό που επέδειξε Εκείνος στις Γραφές, οι οποίες έπαιξαν σημαντικό ρόλο στη δημιουργία του Λόγου του. Ορισμένες φορές το κείμενο της Παλαιάς Διαθήκης συμπλέκεται ανεπαίσθητα μέσα στο κείμενο της Καινής Διαθήκης, με αποτέλεσμα η συμπλοκή αυτή να έχει μεγάλη σημασία για το νόημα του κειμένου<sup>536</sup>.

<sup>532</sup> Ιωάννης Καραβιδόπουλος, *Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιπησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα*, Θεσσαλονίκη: εκδ. Πουρναρά, 2011, σ.314

<sup>534</sup> Ed Parish Sanders, *Paul, The Apostle's Life, Letters, and Thought*, Minneapolis: Fortress Press, 2015, σ.603

<sup>535</sup> Sylwii Mackiewicz Cezary Korzec, *'Radujcie się w Panu' Od radosnej przyjaźni do historycznego Jezusa*, Szczecin: Pro Loco Bono, 2014, σ.77

<sup>536</sup> Σάββας Αγουρίδης, *Ερμηνευτική των Ιερών Κειμένων*, Γ' έκδοση, Αθήνα: εκδ. Άρτος Ζωής, 2002, σ.125, 142

Σχετικά με τον Απόστολο Παύλο, δεν μπορεί εύκολα κανείς να κατανοήσει την ιδιότυπη χρήση της Παλαιάς Διαθήκης. Μέσα στις Επιστολές του παρουσιάζει μια αντίφαση που ενώ υποστηρίζει πως ο Χριστός αποτελεί το τέλος του Νόμου και της Παλαιάς Διαθήκης, συνεχώς υποστηρίζει πως ο Νόμος είναι «πνευματικός» και πως ο Λόγος του Θεού είναι η Παλαιά Διαθήκη.

Όσον αφορά την προς Φιλιππησίους επιστολή – που επεξεργαζόμαστε στην παρούσα εργασία – παρατηρούμε πως υπάρχουν έμμεσες αναφορές στον προφήτη Ησαΐα και σύμφωνα με πολλούς τον (Δεύτερο) - Ησαΐα. Ο Ησαΐας, υπήρξε πρόσωπο «άγιον» και δοσμένο καθ' ολοκληρίαν στο Θεό, ενώ θεωρείται ο κατ' εξοχήν Προφήτης των μεσσιανικών εξαγγελιών<sup>537</sup>.

«<sup>8</sup>τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ Θεοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα <sup>9</sup>ἐπ' ὄρος ὑψηλὸν ἀνάβηθι, ὁ εὐαγγελιζόμενος Σιών· ὕψωσον ἐν ἰσχύϊ τὴν φωνή σου, ὁ εὐαγγελιζόμενος Ἱερουσαλήμ· ὑψώσατε, μὴ φοβεῖσθε· εἰπὸν ταῖς πόλεσιν Ἰούδα· ἰδοὺ ὁ Θεὸς ὑμῶν <sup>10</sup>ἰδοὺ Κύριος Κύριος μετὰ ἰσχύος ἔρχεται καὶ ὁ βραχίων μετὰ κυρίας· ἰδοὺ ὁ μισθὸς αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ καὶ τὸ ἔργον ἐναντίον αὐτοῦ <sup>11</sup>ὡς ποιμὴν ποιμανεῖ τὸ ποῖμνιον αὐτοῦ καὶ τῷ βραχίονι αὐτοῦ συνάξει ἄρνas καὶ ἐν γαστρὶ ἐχούσας παρακαλέσει.» (Ησ. 40:8-11)

Στο (Ησ. 40:8-11), επισημαίνεται η λυτρωτική αιωνιότητα του Θεού, που αποτελεί παρηγοριά για τον άνθρωπο, σε αντίθεση με την παροδικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης. Κάτι αντίστοιχο παρατηρούμε και στα (Ησ. 45:5) και (Ησ. 45:23):

«ὅτι ἐγὼ Κύριος ὁ Θεός, καὶ οὐκ ἔστι πλὴν ἐμοῦ Θεός,

ἐνίσχυσά σε καὶ οὐκ ἤδεις με» (Ησ. 45:5)

&

«κατ' ἐμαυτοῦ ὀμνύω, ἧ μὴν ἐξελεύσεται ἐκ τοῦ στόματός μου δικαιοσύνη,

οἱ λόγοι μου οὐκ ἀποστραφήσονται, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ἐξομολογήσεται

πᾶσα γλῶσσα τῷ Θεῷ» (Ησ. 45:23)

όπου τονίζεται η μοναδικότητα του ενός και παντοδύναμου Θεού σε σχέση με τα αναρίθμητα είδωλα των εθνών εκείνης της εποχής.

<sup>537</sup> Κωνσταντίνος Βλάχος, *Πρακτικά Θεολογικού Συμποσίου, 180 χρόνια Θεολογικών Σπουδών (9-11 Μαΐου 2017)*, Αθήνα, 2018, σ.117 -119

Εν συνεχεία, στα (Ησ. 52:1) και (Ησ. 53:1-12):

«Ίδού συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασηθήσεται καὶ μετεωρισθήσεται σφόδρα.»  
(Ησ. 52:1)

&

«Κύριε, τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; καὶ ὁ βραχίον Κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη; ... διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλοὺς καὶ τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκῦλα, ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη· καὶ αὐτὸς ἀμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε καὶ διὰ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη.» (Ησ. 53:1-12)

επισημαίνονται ολοφάνερα οι αναφορές περί Αναστάσεως του Μεσσία, τα πάθη η διαδικασία της ὑψώσεώς του και ο θρίαμβος προς το πρόσωπό Του, το πρόσωπο του «δούλου του Κυρίου».

### Ψαλμός 109

«<sup>1</sup>Εἶπεν ὁ Κύριος τῷ Κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. <sup>2</sup>ῥάβδον δυνάμεως ἐξαποστελεῖ σοι Κύριος ἐκ Σιών, καὶ κατακυρίευε ἐν μέσῳ τῶν ἐχθρῶν σου. <sup>3</sup>μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων σου· ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑσφόρου ἐγέννησά σε. <sup>4</sup>ᾤμοσε Κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ. <sup>5</sup>Κύριος ἐκ δεξιῶν σου συνέθλασεν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς αὐτοῦ βασιλεῖς· <sup>6</sup>κρινεῖ ἐν τοῖς ἔθνεσι, πληρώσει πτώματα, συνθλάσει κεφαλὰς ἐπὶ γῆς πολλῶν. <sup>7</sup>ἐκ χειμάρρου ἐν ὁδῷ πίεται· διὰ τοῦτο ὑψώσει κεφαλὴν.» (Ψ. 109)

Ο Ψαλμός 109 (ἢ 110 κατὰ τη μασωρική ἀρίθμηση), αποτελεί ἕναν ἀπὸ τοὺς πιο σημαντικοὺς Ψαλμοὺς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ἐνῶ ὁ πρῶτος στίχος εἶναι συχνὰ αναφερόμενος στὴν Καινὴ Διαθήκη<sup>538</sup>. Ἀναμφίβολα ὁ Ψαλμός 109 ἐπέδρασε στὴ διαμόρφωση τῆς χριστολογίας τῆς πρώτης χριστιανικῆς κοινότητος ἀφοῦ μιλάει γιὰ τὴ θέση τοῦ Ἰησοῦ στα δεξιὰ τοῦ Πατρὸς καὶ τὴν τελικὴ νίκη ἐνάντια τῶν ἐχθρῶν.

Ἡ ὁμοιότητα τοῦ Ψαλμοῦ με τὸ Χριστολογικὸ ὕμνο διαφαίνεται ἐξ' ἀρχῆς ἀπὸ τὸ σημεῖο τῆς ὑψώσεως τοῦ Χριστοῦ. Ἡ ταπείνωση καὶ ἡ ὑψώση εἶναι μιὰ ἀπὸ τὶς ὁμοιότητες τῶν δύο κειμένων

<sup>538</sup> Γεώργιος Γαλίτης, *Εἰσηγήσεις Γ' Συνάξεως Ἑλλήνων Βιβλικῶν Θεολόγων Πανεπιστημίων Ἀθηνῶν & Θεσσαλονίκης (Καβάλα 24-28 Οκτωβρίου 1980)*, Ἀθήνα: ἐκδ. Ἄρτος Ζωῆς, 1980, σ.86-94

αφού πρώτα υπάρξει η κένωση όπως αναφέρεται στο Χριστολογικό ύμνο ώστε ν' ακολουθήσει η ύψωση που θα δοθεί από το Θεό. Στη φράση του Ησαΐα:

*«Ίδου συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται καὶ μετεωρισθήσεται σφόδρα»*

(Ησ. 52:13)

με τη δόξα συνυπάρχει και η ύψωση, ενώ για τους συνοπτικούς η ύψωση νοείται ως η δόξα ανεξάρτητα από το πάθος και το θάνατο. Σε κάθε περίπτωση, το σημείο που μας απασχολεί περισσότερο είναι ο πρώτος στίχος του Ψαλμού:

*«<sup>1</sup>Εἶπεν ὁ Κύριος τῷ Κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.»*

αφού η ταπείνωση και η ύψωση σχετίζονται άμεσα με την κένωση, άρα και την ταπείνωση και την ύψωση του Χριστού που αναφέρει ο Χριστολογικός ύμνος.

Η κένωση δε φαίνεται άμέσως στον Ψαλμό, με το στίχο 4 όμως, μπορούμε να υποθέσουμε πως ο Μελχισεδέκ αντιπροσωπεύει το ανθρώπινο είδος. Η κατάσταση του Χριστού σε Κύριο και στα δύο κείμενα εκφράζεται πανηγυρικά. Στον ύμνο, ο «Κύριος» συνοδεύεται από τη φράση «παν όνομα» ενώ στον Ψαλμό απλώς «Κύριος», αφού όμως προηγουμένως Κύριος αποκαλείται και ο Θεός.

### **Σύνδεση με το σήμερα**

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Σταύρος Φωτίου<sup>539</sup>, στις σχέσεις μεταξύ ανθρώπων και συνανθρώπων θα πρέπει πάντοτε να κυριαρχεί η σκέψη πως, ο άλλος δεν είναι αντίπαλος ούτε εχθρός, αλλά αδελφός και φίλος. Σε ολόκληρη τη ζωή τους οι άνθρωποι, θα πρέπει ν' απορρίψουν την εχθρότητα και ό,τι την ευτελίζει και την εξαθλιώνει και να έχουν αυτοσκοπό την πρόσληψη του αληθινού και πανανθρώπινου. Αυτό, μπορεί να επιτευχθεί μέσα από το διάλογο και μέσα από το «άνοιγμα της αγκαλιάς» προς το συνάνθρωπο καθώς και από την ανταπόδοση κάθε αγαθού από το οποίο εμπλουτίζεται όλη η ανθρωπότητα. Αυτό που κρατάει τους ανθρώπους στη ζωή είναι η αγάπη των άλλων και η ύπαρξη κάποιων ατόμων που είναι σημαντικά στη ζωή τους.

<sup>539</sup> Σταύρος Φωτίου, *Εκκλησιαστικός Κήρυκας, Θεολογική επετηρίδα της Ιεράς Μητροπόλεως Κύπρου*, Τόμος ΚΕ', Λάρνακα, 2019, σ.287-289

Για τους αρχαίους προγόνους μας, η έννοια του ήθους – που αποτελεί τον εκτεταμένο τύπο του ἔθους – αποτελούσε βαρυσήμαντη προϋπόθεση της ζωής καθώς αναφέρεται στο χαρακτήρα και τη διάθεση του ανθρώπου<sup>540</sup>. Συνεπώς, η ηθική στον αρχαίο κόσμο ήταν να είναι κανείς ευτυχισμένος. Κατά τον Απόστολο Παύλο για να μπορέσει κάποιος να γνωρίσει την ἐν Χριστῷ ζωή, θα πρέπει πρώτα να γίνει «νέκρωση» του παλαιού ανθρώπου και μετέπειτα η αναδημιουργία του σε νέα ύπαρξη<sup>541</sup>. Σύμφωνα με το παράδειγμα του Ιησού Χριστού – ο οποίος είναι ο χορηγός, η αλήθεια και το πλήρωμα της ζωής – το νόημα και ο ύψιστος σκοπός είναι η προσωπική οικείωση του καθενός με τη ζωή και όχι απλά μια θεωρητική διδασκαλία για το πως να πορευτεί σ' αυτή. Ο Χριστός, ως τέλειος Θεός και τέλειος άνθρωπος φανέρωσε στους ανθρώπους το «ήθος» του Θεού ενώ παράλληλα απέναντι στον Θεό Πατέρα, τήρησε το «ήθος» του τέλειου ανθρώπου. Για τον άνθρωπο, λοιπόν, που αποτελεί το κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν του Θεού, το ήθος αντανακλάται μέσα από την εικόνα του αλλά και μέσα από την ελευθερία του να επιλέξει το αν θα γίνει «τέλειος Χριστός». Με την πίστη, την αγάπη και την ελπίδα μπορεί να καταφέρει να φτάσει στο «ἐν Χριστῷ ήθος» που επιτυγχάνεται μέσω της ένωσης του πιστού με το σώμα του Χριστού.

Αν μιλήσουμε για χριστιανική ηθική, θ' αντιληφθούμε γρήγορα πως δεν περιορίζεται στην προβολή αρχών και ηθικών κανόνων, αλλά αποσκοπεί στη σύνδεση του ανθρώπου με την πηγή του αγαθού, τον Θεό. Η κοινωνία με τον Θεό ανακαινίζει τον άνθρωπο και αποκαθιστά τις σωστές σχέσεις του με το συνάνθρωπο έχοντας ελευθερία Πνεύματος, κάτι που αποκτάται μέσω της τήρησης των εντολών του Θεού και τη συμμετοχή στη θεία ζωή<sup>542</sup>.

### Οι Διόσκουροι και οι Ισθμιακοί Αγώνες

Μια διαφορετική προσέγγιση, που έρχεται σε αντίθεση με αυτή του Lohmeyer αλλά και άλλων μελετητών και θεολόγων είναι αυτή του A. Levin<sup>543</sup>. Ο Levin υποστηρίζει πως, αναφορικά με το πολιτισμικό πλαίσιο του Παύλου σημαντικό ρόλο κατείχαν οι Ισθμιακοί Αγώνες ενώ ισχυρίζεται πως, ο ύμνος της προς Φιλιππησίους επιστολής περιλαμβάνει έναν υπαινιγμό στους Διόσκουρους<sup>544</sup>. Οι Διόσκουροι, Κάστωρ και Πολυδεύκης (Διός κούροι) ήταν δίδυμα αδέρφια γιοί της

<sup>540</sup> Liddell & Scott, *Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας*, Επιτομή του Μεγάλου Λεξικού, online, εκδ. Πελεκάνος, 2007.

<sup>541</sup> Θωμάς Ιωαννίδης, *Άνθρωπος και κόσμος κατά τον Απόστολο Παύλο*, Θεσσαλονίκη: εκδ. Πουρναρά, 2008, σ.70-79

<sup>542</sup> Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Χριστιανική Ηθική*, Τόμος Β', Ι.Μ. Μονή Βατοπαιδίου - Άγιον Όρος, 2015, σ.15

<sup>543</sup> **Arnold G. Levin**, Professor Emeritus of Religion Augustana College Rock Island, Illinois.

<sup>544</sup> Anna Groebe, *“Paul's Poetic License: Philipians 2:6-11 as a Hellenistic Hymn”*, Augustana College, Rock Island Illinois, 2013, p. 31-35

Λήδας και του Δία ενώ σύμφωνα με τον Πίνδαρο (Νεμ. 10.80-87) ο Πολυδεύκης ήταν γιος του Δία και ο Κάστωρ γιός του θνητού Τυνδάρεως βασιλιά της Σπάρτης. Σε συνέχεια του θανάτου του Κάστορα, ο Πολυδεύκης ζητάει να μοιραστεί την αθανασία του με τον αδελφό του με αποτέλεσμα να εναλλάσσονται μεταξύ της αθάνατης ζωής στον Όλυμπο και της ζωής στον Κάτω Κόσμο:

*«...ἦνεπε· Ζεὺς δ' ἀντίος ἤλυθέ οἱ,*

*καὶ τόδ' ἐξαύδασ' ἔπος· «Ἔσσι μοι υἱός·*

80

*τόνδε δ' ἔπειτα πόσις*

*σπέρμα θνατὸν ματρὶ τεῶν πελάσας*

*στάξεν ἥρωσ, ἀλλ' ἄγε τῶνδέ τοι ἔμπαν αἴρεσιν*

*παρδίδωμ'· εἰ μὲν θάνατόν τε φυγῶν καὶ*

*γῆρας ἀπεχθόμενον*

*αὐτὸς Οὐλύμπον θέλεις <ναίειν ἐμοὶ>*

*σύν τ' Ἀθαναίᾳ κελαινεγχεῖ τ' Ἄρει,*

85

*ἔστι σοι τούτων λάχος· εἰ δὲ κασιγνήτου πέρι*  
[ἔπωδ. ε]

*μάρνασαι, πάντων δὲ νοεῖς ἀποδάσασθαι ἴσον,*

*ἥμισυ μὲν κε πνέοις γαίας ὑπένερθεν ἐών,*

*ἥμισυ δ' οὐρανοῦ ἐν χρυσέοις δόμοισιν.»*

(ΠΙΝΔΑΡΟΣ, *Νεμεονίκαίς Χ*, «Θεαίῳ Ἀργεῖῳ παλαιστῆ», (10.80-87)

Τα έντονα θέματα του θανάτου, της ανάστασης και της θυσίας είναι αυτά που ο Levin πιστεύει πως συσχετίζονται με αυτά του Ιησού Χριστού.

Η ιστορία του Πινδάρου προβάλλει την αδελφική αγάπη παράλληλα, όμως, γίνεται φανερή η δικαιοσύνη και η πίστη του πατέρα Δία που παρέχει φροντίδα στα δύο αδέρφια. Μέσω της αναφοράς για τη μέριμνα που επιδεικνύουν οι θεοί σε όσους αγαπούν παρατηρεί κανείς πόσο μεγάλη σημασία έχει για τον Πίνδαρο «...καὶ μὰν θεῶν πιστὸν γένος» (ΠΙΝΔΑΡΟΣ, *Νεμεονίκαίς Χ*, «Θεαίῳ Ἀργεῖῳ παλαιστῆ», (10.54). Ο παραλληλισμός με τη δεύτερη στροφή του «Χριστολογικού

ύμνου» είναι αξιοσημείωτος, ο Θεός Πατέρας εξυψώνει τον Ιησού μετά την υπακοή και τον θάνατό Του, δίνοντάς Του ένα όνομα ανώτερο από κάθε όνομα (Κεφ. 2:9).

Λαμβάνοντας υπόψη το γεγονός ότι οι λατρείες ήταν συνήθως αφιερωμένες στους Διόσκουρους, που θεωρούνταν από τους Έλληνες και τους Ρωμαίους προστάτες των ναυτιλλομένων<sup>545</sup>, ενθαρρύνει περαιτέρω τις εικασίες για σύγκρουση μεταξύ των λατρειών των Διόσκουρων και των οπαδών του Ιησού. Ενδεχομένως, ο Παύλος να είχε σημαντικό κίνητρο παραγωγής ενός μηνύματος αντίθετο με εκείνο των ελληνορωμαϊκών λατρειών χρησιμοποιώντας μια μορφή που ήταν ήδη οικεία σε κάθε αποδέκτη ελληνιστικής παιδείας. Έτσι, σύμφωνα με τον Levin, το ποίημα του Πινδάρου πιθανόν να αποτελεί ένα συγκεκριμένο παράδειγμα που ενέπνευσε τον Παύλο στη δική του σύνθεση.

Αν υποθέσει κανείς ότι ο «Χριστολογικός ύμνος» της προς Φιλιππησίους επιστολής αποτελεί «μίμηση» του ποιήματος του Πινδάρου, προκύπτει εύλογα το ερώτημα ποιο χώρο θα επέλεγε ο Παύλος ώστε να ομιλήσει περί αυτού; Οι *Ισθμιακοί αγώνες*<sup>546</sup> ήταν ένα σημαντικό γεγονός που λάμβανε μέρος κοντά στην Κόρινθο εκεί, όπου συνήθως εκτελούνταν οι ωδές της νίκης. Έτσι, ο Levin θεωρεί ότι ο Παύλος θα επέλεγε τους *Ισθμιακούς αγώνες*, αν και δεν υπάρχει καμία αναφορά ότι ο Παύλος συμμετείχε στους αγώνες αυτούς. Παρόλα αυτά, υποστηρίζει ότι ο Παύλος ήταν παρών στην Κόρινθο το 51 μ.Χ., και φαντάζει απίθανο να είχε χάσει ένα τόσο σημαντικό γεγονός που λάμβανε χώρα δέκα μίλια μακριά. Το αν ο Παύλος αισθανόταν την ανάγκη να παραστεί σε μια τέτοια εκδήλωση ή όχι είναι αδύνατο να προσδιοριστεί. Παρόλο που δεν υπάρχουν στοιχεία που να υποδηλώνουν ότι ο Παύλος απέφυγε τους αγώνες των Ισθμίων, δεν υπάρχουν επίσης στοιχεία που να αποδεικνύουν ότι τους παρακολούθησε καθώς δεν υπάρχει καμία αναφορά στις επιστολές του που σώζονται σήμερα.

Συμπερασματικά, είναι σαφές ότι το επιχείρημα ο Παύλος να είχε εκτελέσει ωδή νίκης στους Ισθμιακούς αγώνες φαντάζει εξαιρετικά δύσκολο καθώς η έλλειψη στοιχείων το καθιστά κατά κάποιο τρόπο αδύνατο.

<sup>545</sup> βλ. Διόσκουροι, Σωφρόνιος Ευστρατιάδης (Μητροπολίτης Λεοντοπόλεως), *Λεξικόν της Καινής Διαθήκης*, Εν Αλεξανδρεία: Εκ του Πατριαρχικού Τυπογραφείου, 1910, σ.223

<sup>546</sup> Richard M. Rothaus, *Corinth: The First City of Greece, An Urban History of Late Antique Cult & Religion*, Brill, 2000, p.86

## Συμπεράσματα

Ακόμα μια από τις επιστολές του Αποστόλου Παύλου, γραμμένη τόσα χρόνια πριν, κι όμως τόσο επίκαιρη. Μοιάζει σα να γράφτηκε στις μέρες μας για να μας δείξει το σωστό και να μας δώσει ώθηση ώστε να γίνουμε καλύτεροι άνθρωποι, τονίζοντας την ταπεινότητα του Χριστού, κάτι που σίγουρα υστερεί στις μέρες μας. Μπορούμε, λοιπόν, ν' αντιληφθούμε το μεγαλείο του ανθρώπου αυτού, ο οποίος πάλεψε σκληρά για τη διάδοση του Χριστιανισμού γνωρίζοντας καλύτερα από τον καθένα πως θα απευθυνθεί σε ένα κοινό και πως θα το «μαγέψει» με τα λόγια του. Μια μαγεία η οποία αποτυπώνεται ολοφάνερα στον «Χριστολογικό ύμνο» της προς Φιλιππησίους επιστολής.

Ο ύμνος που περιλαμβάνεται στο δεύτερο Κεφάλαιο της επιστολής, έχει σκοπό την ενθάρρυνση για τη διατήρηση της ενότητας στη χριστιανική κοινότητα με την υιοθέτηση της στάσης του Χριστού η οποία εκδηλώνεται στην ενσάρκωση και το μαρτύριό του.

Στο πρώτο μέρος του ύμνου (Φιλ. 2:6) αναφέρεται η θεϊκή φύση του Ιησού ο οποίος προϋπήρχε στους ουραμούς μαζί με τον Θεό Πατέρα και συμμετείχε στη δημιουργία. Στο δεύτερο μέρος (Φιλ. 2:7-8) παρουσιάζονται οι ενέργειες του Ιησού, ο οποίος ερχόμενος στη γη και λαμβάνοντας τη μορφή δούλου, ταπεινώνεται και θανατώνεται μαρτυρικά ώστε να πραγματοποιηθεί η σωτηρία του ανθρώπου. Στο τρίτο και τελευταίο μέρος (Φιλ. 2:9-11) προβάλλεται η αντίδραση του Θεού στις πράξεις του Ιησού. Ο Χριστός αντιπροσωπεύει το «μοντέλο» της χριστιανικής ζωής ο οποίος ενδιαφερόμενος για τους ανθρώπους και επιζητώντας τη σωτηρία τους κατέβηκε στη γη και ταπεινώθηκε με τον πιο βάρβαρο τρόπο. Αυτό πρέπει να κάνει και ο κάθε χριστιανός στη ζωή του, σκεπτόμενος τους συνανθρώπους του και με αγάπη, πίστη και ταπεινότητα να μετέχει στο ίδιο πνεύμα, να μην κάνει τίποτα από ανταγωνισμό ή από ματαιοδοξία αλλά να θεωρεί τον άλλο ανώτερό του και να του προσφέρει όσα περισσότερα μπορεί.

Σε αντίθεση με τον Αδάμ ο οποίος - από ζήλια και απερίσκεψια - προσπάθησε αφορμώμενος από ιδιοτέλεια να σφετεριστεί τη θεότητα (θέλησε δηλαδή, να γίνει «σαν τους Θεούς»), ο Χριστός γίνεται υπηρέτης των ανθρώπων χωρίς καν να υπερασπιστεί τον εαυτό Του με θεϊκό τρόπο κατά τη διάρκεια της μαρτυρικής σταύρωσης. Με την υπερύψωση, όμως, στα ουράνια μετά θανάτου και παίρνοντας θέση στα δεξιά του Πατρός, κατανοούμε την ελεύθερη πράξη του Θεού που έδωσε στον Υιό την αξιοπρέπεια του τίτλου «Κύριος» συμπεριλαμβάνοντας και δίνοντας την ίδια εξίσου αξία – με τη θεϊκή – στην ανθρώπινη φύση. Κατά τη διάρκεια της «γήινης» ζωής σκοπός του Ιησού

ήταν να υπηρετεί τους ανθρώπους για να τους φέρει στη σωτηρία. Αυτό το έργο είναι η βάση της λατρείας του ως πραγματικού ανθρώπου και Υιού του Θεού.

Με το πρότυπο του Ιησού Χριστού στη ζωή μας, θα πρέπει συνεχώς να αναγνωρίζουμε και να μιμούμαστε την αγαθοεργία χωρίς να νομίζουμε πως τα έχουμε δώσει όλα, διότι αυτό είναι κάτι που πρέπει να πράττουμε σε όλη μας τη ζωή<sup>547</sup>. Ένα πολύ όμορφο παράδειγμα είναι αυτό του αθλητή ο οποίος έχει κοπιάσει τόσο πολύ για να προπονηθεί και να τρέξει, εάν όμως εγκαταλήψει την τελευταία στιγμή, τα έχει χάσει όλα. Έτσι και στη ζωή των ανθρώπων, εάν κάποιος κάνει το καλό και κάποια στιγμή παύσει, τότε έχει καταστρέψει τα πάντα. Αυτός που δίδει ελεημοσύνη πρέπει να μη θαυμάζει το χρήμα ούτε τα πλούτη αλλά μέσα από τα βάθη της καρδιάς του να επιδιώκει να βοηθήσει το συνάνθρωπο. Διότι, τόσο μεγάλη είναι η δύναμη της ελεημοσύνης που οδηγεί στον ουρανό με παρρησία εκείνους που την εξασκούν.

Γι' αυτό πάντα θα πρέπει να υπάρχει στη σκέψη όλων μας πως, αφού ο Θεός από ευσπλαχνία και φιλανθρωπία έγινε άνθρωπος και μάλιστα πήρε τη μορφή δούλου, πολύ πιο εύκολα θα μπορέσει τους απλούς ανθρώπους και τους δούλους να τους οδηγήσει στον ουρανό. Στο μυαλό όλων θα πρέπει να κυριαρχεί η τόσο μεγάλη θυσία που έκανε ο Κύριος για εμάς τους ανθρώπους ζητώντας μας μόνο την αγάπη, την ομόνοια και τη ταπεινοφροσύνη προς τους συνανθρώπους μας. Διότι τα αγαθά που γεννά η ταπεινοφροσύνη είναι τόσα πολλά (φιλανθρωπία, νηφαλιότητα, ανεξικακία κ.α.) τα οποία έρχονται σε αντίθεση με την απόγνωση κατά την οποία παρατηρείται η ύβρις, η φιλονικία, η οργή, η σκληρότητα, η αλαζονεία<sup>548</sup>.

Είναι εύλογο στο σημείο αυτό, να επισημάνουμε την προσπάθεια του αλαζόνα ανθρώπου να μπορέσει να φτάσει τα ζώα. Επιθυμεί να είναι δυνατότερος από το λιοντάρι, ομορφότερος από τον κύκνο, λαμπρότερος από το παγώνι, σοφότερος από τη μέλισσα καταλήγοντας να «απαιτεί» πράγματα από τον Θεό, ζηλεύοντας τα ζώα και θεωρώντας τα ανώτερα. Τα ζώα όμως, δεν έχουν μέσα τους την κακία ή την πενία. Δυστυχώς, ορισμένες φορές ο άνθρωπος χάνει το μέτρο αγνοώντας δύο πράγματα α) πως τα ζώα δεν μπορούν να μετέχουν στην ευσέβεια και τον ενάρετο βίο και β) πως θα πρέπει να προσπαθεί ώστε να γίνει ίσος με τους αγγέλους με σκοπό να φτάσει στη βασιλεία των ουρανών.

<sup>547</sup> Ιωάννης Χρυσόστομος, *Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας (ΕΠΕ)*, σ.357-361

<sup>548</sup> Ιωάννης Χρυσόστομος, σ.555-561

Σύμφωνα με τον Levin, η ενδεχόμενη σύγκριση του Ιησού με τους Διόσκουρους – όπως αυτοί αναφέρονται στο ποίημα του Πινδάρου (*Νεμεονίκαις Χ, «Θεαίω Ἀργείω παλαιστῆῃ»*) – φέρνουν στην επιφάνεια τα έντονα θέματα του θανάτου, της ανάστασης και της θυσίας. Το ενδεχόμενο ο Παύλος να επηρεάστηκε από τον Πίνδαρο και να βρέθηκε στην Κόρινθο κατά τη διεξαγωγή των Ισθμιακών αγώνων δε φαντάζει εξωπραγματικό παράλληλα, όμως, δεν μπορεί να διατυπωθεί απολύτως τίποτα με ακρίβεια λόγω έλλειψης των απαραίτητων στοιχείων.

Συνοψίζοντας, με βάση τα παραπάνω όλοι οι άνθρωποι - στη δύσκολη εποχή στην οποία ζούμε - θα πρέπει να έχουμε ένα κοινό στόχο στη ζωή μας. Να αφήσουμε στην άκρη τον εγωισμό και να επιδιώξουμε την αρετή και την ταπείνωση, αυτή που θα μας οδηγήσει στην οικία του Θεού εκεί όπου θα μας αναγνωρίσει και θα μας καλοδεχτεί.

## Πηγές

Η Αγία Γραφή, Παλαιά και Καινή Διαθήκη, Αθήνα: εκδ. Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, 2003.

Nestle Aland, *Novum Testamentum Graece*, 28η Έκδοση (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft), 1993.

## Βιβλιογραφία

### Ελληνική

Αγουρίδης, Σάββας.

- Ερμηνευτική των Ιερών Κειμένων. Γ΄ έκδοση. Αθήνα: εκδ. Άρτος Ζωής. 2002.
- Εισηγήσεις Γ΄ Συνάξεως Ελλήνων Βιβλικών Θεολόγων Πανεπιστημίων Αθηνών & Θεσσαλονίκης (Καβάλα 24-28 Οκτωβρίου 1980). Αθήνα: εκδ. Άρτος Ζωής. 1980.

Ατματζίδης, Χαράλαμπος.

- Από τη Βιβλική έρευνα στην πίστη της εκκλησίας. Τομ. Α΄. Θεσσαλονίκη: εκδ. Πουρναρά. 2010.

- Πανεπιστημιακές παραδόσεις στο μάθημα Ο Απόστολος Παύλος - πολιτισμός και θεολογία. Θεσσαλονίκη

Γαλίτης, Γεώργιος. Εισηγήσεις Γ' Συνάξεως Ελλήνων Βιβλικών Θεολόγων Πανεπιστημίων Αθηνών & Θεσσαλονίκης (Καβάλα 24-28 Οκτωβρίου 1980). Αθήνα: εκδ. Άρτος Ζωής. 1980.

Δεσπότης, Σωτήριος.

- Πανεπιστημιακές παραδόσεις στο μάθημα Ερμηνεία και Θεολογία. Αθήνα, 2008.
- Πανεπιστημιακές παραδόσεις στο μάθημα Ερμηνεία και Θεολογία. Αθήνα. 2013.
- Ερμηνεία και Θεολογία της Καινής Διαθήκης, Οι Παύλειες Επιστολές. Αθήνα: Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας.
- Ερμηνεία και Θεολογία της Καινής Διαθήκης, οι Ύμνοι των Επιστολών της Αιχμαλωσίας. Αθήνα: Τμήμα Κοινωνικής Θεολογίας.

Ευστρατιάδης, Σωφρόνιος. Μητροπολίτης Λεοντοπόλεως Ευστρατιάδης Σωφρόνιος, Λεξικόν της Καινής Διαθήκης. Εν Αλεξανδρεία: Εκ του Πατριαρχικού Τυπογραφείου. 1910.

Ιωάννης, Χρυσόστομος. Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας (ΕΠΕ). Θεσσαλονίκη: εκδ. Γρηγόριος ο Παλαμάς. 1980.

Ιωαννίδης, Βασίλειος. Είσαγωγή εις τήν Καινήν Διαθήκην. 2η έκδοση. Αθήνα. 1992.

Ιωαννίδης, Θωμάς. Άνθρωπος και κόσμος κατά τον Απόστολο Παύλο. Θεσσαλονίκη: εκδ. Πουρναρά. 2008.

Καραβιδόπουλος, Ιωάννης.

- Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιπησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα. Θεσσαλονίκη: εκδ. Πουρναρά. 2011.
- Εισηγήσεις Γ' Συνάξεως Ελλήνων Βιβλικών Θεολόγων Πανεπιστημίων Αθηνών & Θεσσαλονίκης (Καβάλα 24-28 Οκτωβρίου 1980). Αθήνα: εκδ. Άρτος Ζωής. 1980.

Μαντζαρίδης, Γεώργιος. Χριστιανική Ηθική. Τόμος Β'. Ι.Μ. Μονή Βατοπαιδίου - Άγιον Όρος. 2015.

Φωτίου, Σταύρος. Εκκλησιαστικός Κήρυκας. Θεολογική επετηρίδα της Ιεράς Μητροπόλεως Κύπρου. Τόμος ΚΕ'. Λάρνακα. 2019.

### **Ξένη**

Groebe, Anna. "Paul's Poetic License: Philippians 2:6-11 as a Hellenistic Hymn". Augustana College, Rock Island Illinois. 2013.

Mackiewicz, Sylwii - Korzec, Cezary. 'Radujcie się w Panu' Od radosnej przyjaźni do historycznego Jezusa .Szczecin: Pro Loco Bono. 2014.

Robert, Scott - Liddell Henry - Κωνσταντινίδου, Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας. Παν/μιο Αιγαίου. 2011.

Rothaus, Richard M. "Corinth: The First City of Greece, An Urban History of Late Antique Cult & Religion". Brill. 2000.

Sanders, Ed Parish. *Paul, The Apostle's Life, Letters, and Thought*. Minneapolis: Fortress Press. 2015.

Stourton, Edward. *Στα βήματα του Αποστόλου Παύλου*. μτφρ. Α Παπασυριόπουλος. Αθήνα: εκδ. Ωκεανίδα. 2008.

Unnik, Van. *The New Testament. Its history and message*. New York & Evanston: Harper & Row Publishers. 1962.

Vincent, Marvin. *Some Aspects of Paul's Theology in the Philippian Epistle*. The University of Chicago Press, 1899.

Wright, Nicholas Thomas. *Απόστολος Παύλος, η ζωή και το έργο του*. μτφ. Σωτήριος Δεσπότης. Αθήνα: εκδ. Ουρανός. 2019.

## Ο λειτουργικός χαρακτήρας του Μυστηρίου της Εκκλησίας

Οικονόμου Β. Αργυρίου <sup>549</sup>

### Εισαγωγή

Η ορθόδοξη εκκλησιαστική αρχιτεκτονική αποκαλύπτει συμβολικά και πραγματικά την παρουσία του Θεού στην κτιστή πραγματικότητα. Η πραγμάτωση αυτής της αλήθειας στο οικοδομικό συγκρότημα του ναού επιτυγχάνεται με όλους τους λειτουργικούς χώρους, από τον νάρθηκα και το Ιερό Βήμα σε οριζόντιο, αλλά και σε κάθετο επίπεδο, με το κεντρικό κλίτος και τον τρούλο, στον οποίο δεσπόζει η μορφή του Παντοκράτορος. Η διάταξη στο εσωτερικό του ορθοδόξου ναού έχει μια τέτοια ιδιαιτερότητα, ούτως ώστε να δίδεται η αίσθηση της ενότητας των πάντων με σημείο αναφοράς τον Έναν Δημιουργό Θεό.

Οι εν τω κόσμω πιστοί χριστιανοί ανήκουν ήδη σ' αυτή τη σύναξη όπου στον ναό, βιώνουν το μυστήριο της Εκκλησίας, ως αιώνια λατρεία της Βασιλείας του Θεού, πορευόμενοι από τον πρόναο (νάρθηκα) προς τον κυρίως ναό (κεντρικό κλίτος), θεασάμενοι το Ιερό Βήμα, μετέχοντας στο μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας, το οποίο πραγματοποιείται στην Αγία Τράπεζα και κοινωνούντες του τιμίου Σώματος και Αίματος του Χριστού καθίστανται «*συμπολίται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ...*»<sup>550</sup>.

Ο ιερός ναός αποτελεί τον χώρο έκφρασης και προσφοράς της λατρείας και της ακαταπαύστου δοξολογίας στον Δημιουργό Θεό, ο οποίος συνέχει και περικρατεί τα πάντα. Κάθε τι στην ορθόδοξη παράδοση εμπεριέχει έναν βαθύτατο θεολογικό και αληθινό συμβολισμό, που αποκαλύπτεται άλλοτε με έμμεσο τρόπο κι άλλοτε εμφανώς. Σε όλες τις μορφές της τέχνης εκφράζεται η αποκρυσταλλωμένη δογματική διδασκαλία των αγίων Πατέρων, που πρώτοι θεολόγησαν, θέσπισαν κι αποτύπωσαν τη μια κι αληθινή εκείνη πίστη στον Ένα, Αληθινό και Τριαδικό Θεόν, αποτελώντας τη βάση ολόκληρης της λειτουργικής παραδόσεως, αλλά και του κατεξοχόν τρόπου βιώσεως των προτάσεων της αληθινής ζωής και της ορθής πίστεως.

<sup>549</sup> Υποψήφιος Διδάκτωρ Δογματικής Θεολογίας στη Θεολογική Σχολή Αθηνών, Κάτοχος Μεταπτυχιακού Διπλώματος στη Δογματική Θεολογία (ΕΚΠΑ), Πτυχιούχος του Τμήματος Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης (ΕΚΠΑ) και τ. Εκπαιδευτής Θεολόγος Μεταλυκειακής Εκπαίδευσης και διά βίου Μάθησης στο ΣΑΕΚ Σύρου (Παράρτημα Τήνου).

<sup>550</sup> Έφ. 2, 19.

## Ο ρόλος και η σημασία της Εκκλησίας

Ο χαρακτήρας της Εκκλησίας είναι προαιώνιος, διότι συνυφάνεται με τη δημιουργία<sup>551</sup>. Η κοινωνία στο μυστήριο της Εκκλησίας με αυτή την ευρύτερη σημασία της δεν αναφέρεται μόνο στους χριστιανούς, ως μέλη της Εκκλησίας, αλλά σε ολόκληρη την κτιστή πραγματικότητα, διότι εντός του Λόγου του Θεού, ως *βουλήματα*<sup>552</sup>, προϋπάρχει ολόκληρη η δημιουργία και όχι μόνον οι άνθρωποι. Η Εκκλησία δεν αφορά μόνο τους ανθρώπους, αλλά ολόκληρη την άλογη κτιστή πραγματικότητα, η οποία εξαγιάζεται μέσω των ανθρώπων, γι' αυτό και η *εκκλησία* δεν ορίζεται, αλλά προσδιορίζεται ως όλος ο κόσμος, χωρίς να περιορίζεται σ' ένα οικοδόμημα (ναός)<sup>553</sup>, αποτελούμενο από τους ιερείς και τους λίγους χριστιανούς, που κοινωνούν, αλλά η *εκκλησία είναι οι πάντες*. Εφόσον κάποιος ζει και υπάρχει, εκών άκων, είναι Εκκλησία. Η διατήρηση στην ύπαρξη διασφαλίζεται μόνον μέσω της κοινωνίας με τον Θεό και εφόσον η δημιουργία είναι Εκκλησία με αυτόν τον τρόπο σημαίνεται και η κοινωνία με τον Θεό.

Αρχή και τέλος της Εκκλησίας είναι ο ίδιος ο Θεός, γι' αυτό και ο Απ. Παύλος αναφέρει χαρακτηριστικά ότι «*τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ Κύριος, καὶ οὐκ ἄνθρωπος*»<sup>554</sup>, η Εκκλησία δηλαδή, είναι σκηνή, η οποία δεν προήλθε από τους ανθρώπους, ούτε έρχεται διά μέσω των ανθρώπων, αλλά είναι αληθινή και η αρχή, καθώς και η προέλευσή της, είναι θεία. Όταν, λοιπόν, κάποιος καταφέρεται εναντίον της Εκκλησίας, καταφέρεται εναντίον αυτής της ίδιας της δημιουργίας, γι' αυτό και δε μπορεί κάποιος να ισχυριστεί ότι δεν αποτελεί μέλος της Εκκλησίας, καθότι είναι μέρος της δημιουργίας. Η *Εκκλησία* είναι οι προορισμοί και τα θελήματα του Θεού, δηλ. τα

<sup>551</sup> Βλ. Μ. Ἀθανασίου, *Κατὰ Ἀρειανῶν*, PG 26, 308BC: «*Πῶς οὖν ἐξελέξατο, πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς, εἰ μὴ, ὡς αὐτὸς εἶρηκεν, ἐν αὐτῷ ἦμεν προτετυπωμένοι; Πῶς δὲ ὄλως, πρὶν ἄνθρώπους κτισθῆναι, ἡμᾶς προώρισεν εἰς υἰοθεσίαν, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ Υἱὸς πρὸ τοῦ αἰῶνος τεθεμελιώτο, ἀναδεξάμενος τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν;*» *Ἡ πῶς, ὡς ἐπιφέρει λέγων ὁ Ἀπόστολος, ἐκκληρώθημεν προορισθέντες, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ Κύριος, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἦν θεμελιωθεὶς, ὥστε αὐτὸν πρόθεσιν ἔχειν ὑπὲρ ἡμῶν πάντα τὸν καθ' ἡμῶν κλῆρον τοῦ κρίματος ἀναδέξασθαι διὰ τῆς σαρκὸς, καὶ λοιπὸν ἡμᾶς ἐν αὐτῷ υἰοποιηθῆναι; Πῶς δὲ καὶ πρὸ χρόνων αἰώνιων ἐλαμβάνομεν, μήπω γεγονότες, ἀλλ' ἐν χρόνῳ γεγονότες, εἰ μὴ ἐν τῷ Χριστῷ ἦν ἀποκειμένη ἢ εἰς ἡμᾶς φθάνουσα χάρις; διὸ καὶ ἐν τῇ κρίσει, ὅταν ἕκαστος κατὰ τὴν πράξιν ἀπολαμβάνῃ, φησί· „Δεῦτε, οἱ εὐλογημένοι τοῦ Πατρὸς μου· κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.“ Πῶς οὖν ἢ ἐν τίνι, πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς, ἡτοιμάσθη, εἰ μὴ ἐν τῷ Κυρίῳ τῷ πρὸ αἰῶνος εἰς τοῦτο θεμελιωθέντι, ἵν' ἡμεῖς, ὡς ἐπ' αὐτὸν ἐποικοδομούμενοι, μεταλάβωμεν, ὡς λίθοι εὐάρμοστοι, τῆς παρ' αὐτοῦ ζωῆς τε καὶ χάριτος».*

<sup>552</sup> Πρόκειται για τους «*λόγους τῶν ὄντων*», οι οποίοι αποκαλύπτουν δημιουργικῶς την ἔλλογη αἰτία του σύμπαντος κόσμου, που είναι ο Υἱὸς και Λόγος του Θεού, ἀπὸ τον οποίο και προέρχονται. Βλ. Ξιῶνη, Ν. Ρ., *Ἄνθρωπος καὶ Κοινωνία, ἡ δημιουργία τοῦ κόσμου καὶ ἡ ἀνθρώπινη φύση*, τ. 1ος, ἐκδ. Ἐννοια, Ἀθήνα 2020, σ. 122 κ. ἐξ..

<sup>553</sup> Ο ναός περιγράφει το οικοδόμημα εντός του οποίου πραγματοποιούνται όλα τα τελούμενα των μυστηρίων και οι πιστοὶ συγκεντρώνονται ἐπὶ το αὐτό. Για τους αρχαίους Ἕλληνες ο ναός αποτελοῦσε την κατοικία θεῶν και δεν ἦταν προσβάσιμος για ὄλους.

<sup>554</sup> Ἐβρ. 8, 2.

πάντα, γι' αυτό μένει σταθερή και ακλόνητη σε σχέση με τη διαρκή μεταβολή και αλλοίωση των υλικών στοιχείων, αλλά και κάθε τι που έχει κοινωνική μορφή.

Η Εκκλησία δεν εξαρτάται από τους ανθρώπους. Ακόμα και όταν υπήρξαν αναξιόπιστοι επικεφαλής της Εκκλησίας, οι οποίοι δεν είχαν καμία σχέση ούτε με την ηγεσία ούτε με την εκκλησία, παραμένοντας ιερείς, επίσκοποι ή πατριάρχες, η Εκκλησία συνέχισε να υπάρχει και να πορεύεται. Αν και άλλες πολιτικές και κοινωνικές δομές διαλύθηκαν όταν διακυβεύτηκαν από ανάξιους ηγέτες, αυτό δεν συνέβη ποτέ στην Εκκλησία. Η Εκκλησία δεν υπάρχει σε αναφορά με τον άνθρωπο και τις ικανότητες των ανθρώπων, αλλά από μόνη της, εφόσον υπάρχουν όντα υπάρχει και Εκκλησία.

Στην προκειμένη περίπτωση όλοι οι Πατέρες της Εκκλησίας και αναλυτικότερα ο άγ. Μάξιμος ο Ομολογητής<sup>555</sup>, επισημαίνουν ότι η εκκλησία δεν έχει μόνο μια τοπική διάσταση, περιορισμένη σε κάτι συγκεκριμένο, αλλά εκτείνεται και είναι τα πάντα. Η οργανική αυτή ενότητα της Εκκλησίας και του κόσμου - τα δημιουργήματα ως κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση Θεού (κυρίως τα λογικά) και κατ' επέκταση και τα άλογα στο βαθμό που ο άνθρωπος αποτελεί το μέσο μεταξύ αλόγου κτίσεως και Θεού, καθώς βρίσκονται σε μια συνεχή δυναμική πορεία, γι' αυτό ό,τι απομακρύνεται από την εκκλησία οδηγείται στη νέκρωση – στον θάνατο – και στη στασιμότητα.

Η δυναμική αυτή “πορεία” σημαίνει αλλοίωση και παραπέμπει κατ' ανάγκη σε δύο καταστάσεις τη θετική αλλοίωση (αγγέλους, αγίους) και την αρνητική αλλοίωση (δαίμονες, αμαρτωλούς). Η κατεύθυνση αυτής της πορείας εξαρτάται φυσικά από τη κοινωνία των ελλόγων όντων με τον Θεό και μεταξύ τους ως μέλη του σώματος της Εκκλησίας.

### ***Η ιστορική πορεία και εξέλιξη του ιερού χώρου***

Ο φυσικός χώρος κατά τον οποίο οι πιστοί έχουν τη δυνατότητα να αποδώσουν δοξολογία στον Δημιουργό τους και να μετέχουν των θείων ιδιοτήτων έλαβε διάφορες μορφές στο ιστορικό γίνεσθαι. Η σημασία του ιερού χώρου μεταβαλλόταν, ανάλογα τον χώρο και τον τόπο διαμόρφωσης, ωστόσο η συμβολική και πραγματική σημασία, τόσο στην εποχή της Παλαιάς Διαθήκης, όσο και

<sup>555</sup> Βλ. Μαξίμου Όμολογητού, *Μυσταγωγία*, Μτφρ. Ί. Σακαλή, Έκδόσεις Αποστολικής Διακονίας τής Εκκλησίας τής Ελλάδος, Αθήνα 2009 και Γκρέκα, Αριστ. (Αρχιμ.), *Η εκκλησία ως τόπος κοινωνίας Θεού ανθρώπου κόσμου. Σπουδή στην εκκλησιολογία του Αγίου Μαξίμου Ομολογητή*, εκδ. Ostrakon Publishing, Θεσσαλονίκη, 2014.

στην εποχή της Καινής, όπου ο Κύριος προσδιόρισε την έννοια του ιερού σ' ένα ευρύτερο επίπεδο, διατηρούσε την ίδια μεταμορφωτική βάση.

Το πρώτο ιερό<sup>556</sup> της εποχής των Πατριαρχών μνημονεύεται στη Συχέμ, όπου ο γενάρχης Αβραάμ έλαβε την επαγγελία του Θεού<sup>557</sup>. Εκεί αργότερα ο Ιησούς του Ναυή τοποθέτησε λίθο<sup>558</sup> σε ανάμνηση της συναφθείσας διαθήκης μεταξύ του Θεού και των δώδεκα φυλών του Ισραήλ. Ο Αβραάμ μετά τη φιλοξενία που παρείχε στον Θεό έστησε θυσιαστήριο, πλησίον της δρυός του Μαμβρή<sup>559</sup>. Ο δε Ισαάκ μετά την ανανέωση της επαγγελίας του Θεού στο πρόσωπό του ανοικοδόμησε θυσιαστήριο στη Βεερσέβα<sup>560</sup>. Ο Ιακώβ έστησε θυσιαστήριο στη Βαιθήλ<sup>561</sup>, όπου συνέβη το ενύπνιο του Πατριάρχου με την κλίμακα, που συνέδεε τον ουρανό με τη γη<sup>562</sup>.

Αργότερα, κατά τη διάρκεια οδοιπορίας στην έρημο μετά την Έξοδο από τη δουλεία της Αιγύπτου, υπό την ηγεσία του Μωυσέως, καθ' οδόν προς τη γη της Επαγγελίας, εδόθη εντολή από τον Θεό στον ηγέτη του Ισραήλ να κατασκευάσει τη *Σκηνή του Μαρτυρίου*<sup>563</sup> (*Σκηνή της Συνάντησης ή της Αποκάλυψης του Θεού*)<sup>564</sup>. Πρόκειται για τον ιερό εκείνο χώρο, όπου ο Μωυσής επικοινωνούσε με τον Θεό. Το οίκημα της Σκηνής του Μαρτυρίου<sup>565</sup> διαχωριζόταν μέσω ενός

<sup>556</sup> Η λέξη "ιερό" έχει ελληνική και λατινική ρίζα και ανήκει σε μια ομάδα συγγενών λέξεων, όπως *Μυστήριο*, *ιεροσυλία*, *υπέρτατο ιερό*, *καθιερώνω*, *θυσιάζω*. Η αρχική έννοια της τελευταίας λέξης (θυσιάζω) προέρχεται από το «ποιῶ τι ιερόν» (*sacra facere*). Στη γλώσσα των πρώτων χριστιανών, χρησιμοποιείται με τη μορφή της συνώνυμης λέξης, *sacramentum* (Μυστήριο), για να υποδηλώσει κάθε πράξη ή αντικείμενο, που ως κάτοπτρο, όχημα ή μορφή του θείου, θεωρείται πως αποκαλύπτει το ίδιο το θείο. Βλ. Sherrard, P., *Το ιερό στη ζωή και στην τέχνη*, Μτφρ. Ι. Ροηλίδη, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 1994, σσ. 9, 37.

<sup>557</sup> Γεν. 12, 7.

<sup>558</sup> Ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος χρησιμοποιεί την παλαιοδιαθηκική ορολογία, αποκαλώντας το θυσιαστήριο ως «λίθο» και προσθέτοντας ότι «καθαγιάζεται» διά της εναποθέσεως εκεί του Σώματος του Κυρίου (δηλαδή της τελέσεως της Θείας Ευχαριστίας). Βλ. Χρυσοστόμου Ι., *Όμιλία 20 εις τήν Β' προς Κορινθίους*, 3, PG 61, 540.

<sup>559</sup> Γεν. 13, 18.

<sup>560</sup> Γεν. 26, 25.

<sup>561</sup> Κατά τον καθηγητή της Λειτουργικής Γεώργιο Φίλια: «ή χριστιανική Έκκλησία παρέλαβε από τήν έβραϊκή λατρεία τή λειτουργική πρακτική των έγκαινίων τοῦ τόπου λατρείας, δηλαδή τοῦ Ναοῦ, καί κυρίως τοῦ θυσιαστηρίου (άγια Τράπεζα), ὅπως συνέβαινε στήν έβραϊκή παράδοση ἤδη μέ τόν "έγκαινισμό" τοῦ θυσιαστηρίου ἀπό τόν Ἰακώβ...». Βλ. Φίλια, Γ. Ν., *Λειτουργική*, Τόμ. Ι, έκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 2006, σ. 82.

<sup>562</sup> Γεν. 28, 18. Περισσότερα για τα ιερά της Πατριαρχικής εποχής. Βλ. Καραγιάννη, Χ., *Αρχαιολογία και Θεσμολογία του βιβλικού Ισραήλ*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2013, σσ. 297-298.

<sup>563</sup> Έξ. 25. Ήδη από την προ Χριστού εποχή, με τη Σκηνή του Μαρτυρίου αρχικώς και με τον Ναό του Σολομώντος μετέπειτα, κυριαρχεί η παράδοση της συμβολικής ταύτισεως ναού και κόσμου και κάθε ναός στη μετά Χριστόν εποχή παριστάνει τον επί γης οίκο του Θεού. Βλ. Προκοπίου, Γ. Α., *Ό κοσμολογικός συμβολισμός στην αρχιτεκτονική τοῦ βυζαντινοῦ Ναοῦ*, Διατριβή ὑποβληθεῖσα στήν Ἀνωτάτη Σχολή Ἀρχιτεκτόνων, Αθήναι 1981, σ. 169.

<sup>564</sup> Έξ. 29, 42. Αριθμ. 17, 7.

<sup>565</sup> Περισσότερα στοιχεία περί της Σκηνής του Μαρτυρίου. Βλ. Καραγιάννη, Χ., *Αρχαιολογία και Θεσμολογία του βιβλικού Ισραήλ*, ὅπ.π., σ. 301 κ. εξ..

καταπετάσματος σε δύο μέρη: στο Άγιο και στο Άγιο των Αγίων. Στο δεύτερο μέρος επιτρεπόταν η είσοδος αποκλειστικά και μόνον στον Αρχιερέα, άπαξ του έτους, κατά την εορτή του Εξιλασμού<sup>566</sup>. Εκεί υπήρχε τοποθετημένη η *Κιβωτός της Διαθήκης*, που αποτελούσε το ιερότερο αντικείμενο του αρχαίου Ισραήλ<sup>567</sup>.

Η παρουσία του Γιαχβέ ήταν άρρηκτα συνυφασμένη με εκείνη της Κιβωτού. Μετά την εγκατάσταση των Ισραηλιτών στη γη της Επαγγελίας η Κιβωτός τοποθετήθηκε στο Ιερό της Βαιθήλ<sup>568</sup>, στα Γάλγαλα<sup>569</sup> και στη Σηλώ<sup>570</sup>. Επί της εποχής των Βασιλέων, η Ιερουσαλήμ, εκτός από διοικητική πρωτεύουσα του νεοσυσταθέντος Ενιαίου Βασιλείου αποτέλεσε και την ιερότερη πόλη για το Ισραήλ, οικοδομώντας εκεί και τον περίφημο ναό του Σολομώντος<sup>571</sup>, αποτελούμενο από τα μέρη που διέθετε η Σκηνή του Μαρτυρίου, αυτό του Αγίου και το Άγιο των Αγίων<sup>572</sup>.

Στην ιστορία της θείας αποκαλύψεως και στην εμφανή παρουσία του Τριαδικού Θεού παρατηρείται μια προσπάθεια καθιερώσεως και υπομνήσεως των διαρκών θεοφανειών στην όλη ιστορική πορεία της κτιστής πραγματικότητας με τη διαμόρφωση ιερών χώρων που να υπενθυμίζουν τη φανέρωση του Θεού, ειδικά στην περίοδο της Π. Δ. όπου ο Λόγος δρά ασάρκως<sup>573</sup>. Η

<sup>566</sup> Ξξ. 30.

<sup>567</sup> Βλ. Καραγιάννη, Χ., *Αρχαιολογία και Θεσμολογία του βιβλικού Ισραήλ*, όπ.π., σ. 306.

<sup>568</sup> Κριτ. 20, 26.

<sup>569</sup> ΐ. Ναυή 3-4.

<sup>570</sup> Α΄ Βασιλ. 3, 3.

<sup>571</sup> Περισσότερα για τον Ναό του Σολομώντος. Βλ. Καραγιάννη, Χ., *Αρχαιολογία και Θεσμολογία του βιβλικού Ισραήλ*, όπ.π., σσ. 312-319. Επάνω στο όρος του Ιερού του Γιαχβέ, όπου ο Αβραάμ θυσίασε τον υιό του Ισαάκ, φανερώθηκε γι΄ αυτόν η δόξα της αποκάλυψης του Γιαχβέ. Βλ. Όλυμπίου, Ν. Π., *Έρμηνεία Παλαιᾶς Διαθήκης-Άπό τήν θυσία τοῦ Ἄβραάμ στήν Ἄkedah Yitzhak- Τò Γεν. 22, 1-9 στήν Παλαιᾶ Διαθήκη και τὸν Πρώϊμο Ἰουδαϊσμό* (Τόμ. Ι), έκδ. Έννοια, Ἀθήνα 2006, σσ. 353-355, 371, 378, 381.

<sup>572</sup> Ο ναός του Ζοροβάβελ είναι ο Δεύτερος Ναός του βιβλικού Ισραήλ. Βλ. Καραγιάννη, Χ., *Αρχαιολογία και Θεσμολογία του βιβλικού Ισραήλ*, όπ.π., σ. 319 κ. εξ..

<sup>573</sup> Ματσούκα, Ν. Ἀ., *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ΄, Ανακεφαλαίωση και Ἄγαθοτοπία. Έκθεση τοῦ οἰκουμενικοῦ χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας*, Τόμ. ΙΙΙ, Έπιμ. Δ. Ἀ. Λιάλιου, έκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2016, σ. 118 κ. εξ..

αποκάλυψη του Τριαδικού Θεού<sup>574</sup> είναι ενιαία και αδιάσπαστη και ο χαρακτήρας της σχέσεως του ανθρώπου με τον Θεό σαφώς τριαδολογικός<sup>575</sup>.

Αν και Πνεύμα ο Θεός, λατρευόμενος «*έν πνεύματι και ἀληθεία*»<sup>576</sup>, η οικοδόμηση ιερών ναών δεν εξέλειπε στο ιστορικό γίνεσθαι<sup>577</sup>, όπου τα μέλη του σώματος του Χριστού συγκεντρώνονταν «*ἐπί τό αυτό*», διά τη μετοχή στα προσφερόμενα μυστήρια, τα παρεχόμενα από την Εκκλησία. Εισερχόμενοι οι πιστοί στον Ιερό Ναό, αντίκρουζαν ήδη από τον νάρθηκα, *την κόγχη του Ιερού*<sup>578</sup>, που διακρινόταν μέσα από την Ωραία Πύλη. Η πορεία<sup>579</sup> από το αίθριο προς την είσοδο, κατόπιν στον νάρθηκα και τελικώς στον κυρίως ναό, ήταν διαδοχική όπως και η προετοιμασία των πιστών στη μετοχή των ιερών μυστηρίων<sup>580</sup>.

<sup>574</sup> Ο Υιός και Λόγος του Θεού ως αυτή η ίδια η αλήθεια αποκαλύπτει στους ανθρώπους τον Τριαδικό Θεό. Βλ. Ξιώνη, Ν. Ρ., *Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὅτι καί Θεός καί ἐκ Θεοῦ κατὰ φύσιν*, ἐκδ. Ἔννοια, Ἀθήνα 2018, σ. 73, ὑποσ 129. Κατά τον Μ. Βασίλειο «*τὰ ὑπὲρ τὸν Υἱὸν οὐ νοεῖται*», ἐφ' ὅσον δεν είναι δυνατόν να προχωρήσει κανείς στη γνώση της αἰδίου Τριάδος εκτός από αυτό που αποκαλύπτεται ασάρκως και ενσάρκως στον Υιό και Λόγο του Θεού. Βλ. Μ. Βασιλείου, *Ἀνατρεπτικός Β'*, PG 29, 640BC.

<sup>575</sup> Βλ. Γιαγκάζογλου, Στ., *Μαθήματα Δογματικῆς Θεολογίας, Ἑρμηνευτικά σχόλια στοῦ Σύμβολο τῆς Πίστεως*, ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 2021, σ. 107 κ. ἐξ. και Ξιώνη, Ν. Ρ., *Προλεγόμενα θεολογικῆς ἀνθρωπολογίας. Προχριστιανική, ἑτερόδοξη καὶ ὀρθόδοξη θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου ὡς προσώπου*, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 2019, σσ. 143-144.

<sup>576</sup> Ἰωάν. 4, 23-24: «*...ἀλλ' ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσι τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν. πνεῦμα ὁ Θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν*».

<sup>577</sup> Η περίοδος των διωγμών δεν επέτρεψε στην Εκκλησία την ανοικοδόμηση ναών, έως και τις αρχές του 4ου αιώνας. Βλ. Φίλια, Γ. Ν., *Λειτουργική*, Τόμ. Ι, ὄπ.π., σ. 82. Η απλή ζωή των πρώτων χριστιανών, η ἔλλειψη ικανῆς ελευθερίας δράσεως, η λιτότητα μέσων ἢ υλικῶν ἦταν μερικοί από τους δυσμενείς παράγοντες που δεν ευνόησαν την ανάπτυξη νέων μορφῶν ναοδομίας κατά τους τρεις πρώτους αιῶνες, οι οποίοι αναγκαστικά συνέχιζαν ἢ ἀνέπλαθαν παλαιότερα ἢ σύγχρονα πρότυπα. Παρ' ὅλα αυτά οι θρησκευτικῆς συνάξεις των Χριστιανῶν δεν ἐξέλιπαν τους δύο πρώτους αιῶνες, που ως τόποι της χριστιανικῆς λατρείας ἦσαν «*αἱ κατ' οἶκον ἐκκλησίαι*» (Πρβλ. Πράξ. ΙΒ', 12, ΙΕ', 16. Α' Κορινθ. 16, 19. Ρωμ. ΙΣΤ', 4, 23). Βλ. Ἀντουράκη, Γ. Β., *Ἀρχαῖοι θρόνοι καὶ παλαιοχριστιανικὰ Σύνθρονα* (Τόμ. ΙΙΙ), ἐκδ. Γ. Γκέλμπεσης, Ἀθήνα 2000, σσ. 62-63.

<sup>578</sup> Ὅπως χαρακτηριστικὰ ἐπισημαίνει ο Γ. Προκοπίου: «*ἡ κόγχη εἶναι ἕνας μισὸς τροῦλλος καὶ αὐτὸ ἀρκεῖ γιὰ νὰ τῆς ἀποδοθεῖ οὐράνια σημασία*». Βλ. Προκοπίου, Γ. Α., *Ὁ κοσμολογικὸς συμβολισμὸς στὴν ἀρχιτεκτονικὴ τοῦ βυζαντινοῦ Ναοῦ*, ὄπ.π., σ. 124. Η αψίς, για τους χριστιανούς του 4ου αιώνας συμβόλιζε το μέρος εκείνο του ουράνιου θόλου όπου θα ανατείλει ο «*Ἥλιος τῆς Δικαιοσύνης*». Οι αναφορές των Πατέρων περί αυτού του θέματος δεικνύουν με μεγάλη σαφήνεια ὅτι το Ιερό και η κόγχη του εἶχαν συνειδητὰ καθιερωθεῖ ως σύμβολα του ουρανοῦ.

<sup>579</sup> Στην πορεία του πιστοῦ από τον νάρθηκα στον κυρίως ναό, στηρίζεται κυρίως ολόκληρη η αισθητική της βυζαντινῆς ναοδομίας. Βλ. Καλλιγά, Μ., *Ἡ αισθητικὴ του χώρου της ελληνικῆς ἐκκλησίας στο Μεσαίωνα*, Ἀθήνα 1946, σ. 28 κ. ἐξ..

<sup>580</sup> Καλλιγά, Μ., ὄπ.π., σσ. 24-25. Στην πρωτοχριστιανική γλώσσα, οι λέξεις *sacramentum* και μυστήριο αναφέρονταν σε κάθε ιερή πράξη και ιερό αντικείμενο, γι' αυτό και ο αριθμός των μυστηρίων είναι δυνητικά ἀπειρος, μιας και το καθετί που μετέχει στον Θεό, συνιστά μια «*μυστηριακή ἐνέργεια*». Βλ. Sherrard, *Το ιερό στη ζωή και στην τέχνη*, ὄπ.π., σσ. 37-38.

Ο κυρίως ναός αποτελεί τον ευρύτερο χώρο του ναού, καθώς είναι χώρος παραμονής των πιστών κατά την τέλεση του μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας<sup>581</sup>. Ανατολικά, ο ναός απολήγει σε μία κόγχη, έμπροσθεν της οποίας αναπτύσσεται το Ιερό Βήμα, το οποίο είναι αρκετά ευρύ, αποτελεί συχνά το ένα τρίτο του ναού και περιορίζεται μόνο στο κεντρικό κλίτος των βασιλικών ή το ανατολικό τμήμα της περιμετρικής στοάς των περίκεντρων ναών. Συνήθως, είναι υπερυψωμένο, κατά μία ή δύο βαθμίδες από τον κυρίως ναό, απολήγει ανατολικά σε ημικυκλική-σπάνια πεταλόσχημη-εσωτερικά αψίδα<sup>582</sup> και διαχωρίζεται από τον κυρίως ναό με χαμηλή κατασκευή, το *φράγμα του Ιερού Βήματος*<sup>583</sup>. Το άγιο Βήμα αποτελεί το ιερότερο και αγιότερο μέρος του χριστιανικού Ναού<sup>584</sup>. Λόγω της ιερότητός του καλείται «*πρεσβυτέριον*» ή «*ιερατείον*», ως προοριζόμενο διά τον κλήρον, «*ἄδυτον*» και «*ἄβατον*», γιατί δεν επιτρεπόταν η είσοδος, παρά μονάχα στους ιερωμένους και παλαιότερα και στους βασιλείς, «*ἅγια ἁγίων*», «*ιερά ταμεία*», «*θυσιαστήριον*» και «*ἰλαστήριον*»<sup>585</sup>. Σε συμβολικό, αλλά και πραγματικό επίπεδο, η αψίδα, πέραν της Αγίας

<sup>581</sup> Προκειμένου οι πιστοί να παρακολουθούν καλύτερα την τελετουργία των Εισόδων διαμορφώθηκε μια περίκεντρη οργάνωση του ναού, με αποτέλεσμα να επέλθει σταδιακά περιορισμός στο μήκος και αύξηση στο πλάτος του κυρίως ναού με έντονη την τάση για τετραγωνισμό. Βλ. Γκιολέ, Ν., *Βυζαντινή Ναοδομία (600-1204)*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1987, σσ. 14-16.

<sup>582</sup> Στο τεταρτοσφαίριο της αψίδος, όπως χαρακτηριστικά αποκαλείται η κόγχη του Ιερού Βήματος, συνήθως εικονογραφικός τύπος είναι η μορφή της Δεσποίνης και Υπεραγίας Θεοτόκου, της αποκαλούμενης *Πλατυτέρας των ουρανών* (Πρβλ. *Μεγαλυνάριον* της Λειτουργίας του Μεγάλου Βασιλείου, (Θεοτοκίον του Ὁρθρου της Κυριακής του πλ. Δ' ήχου: «*τὴν σὴν μήτραν θρόνον ἐποίησε καὶ τὴν σὴν γαστέρα πλατυτέραν τῶν οὐρανῶν ἀπειργάσατο*»). Παρίσταται ἄλλοτε ορθία, ολόσωμος, φέρουσα εν αγκάλαις το θεῖον Βρέφος και ἄλλοτε ιστορεῖται εκτεινούσα εκατέρωθεν τας χεῖρας κατά τον τύπον της Δεομένης, ἔχουσα προ του στήθους, εν μεταλλίω τον Χριστόν ως Εμμανουήλ. Βλ. Κωνσταντινίδη, Χ., *Ο Μελισμός-Οι Συλλειτουργούντες Ιεράρχες και οι Αγγελοι-Διάκονοι μπροστά στην Αγία Τράπεζα με τα Τίμα Δώρα ή τον Ευχαριστιακό Χριστό*, εκδ. Εκδοτικός Οργανισμός Π. Κυριακίδη Α. Ε.-Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Θεσσαλονίκη 2008, σ. 18. Η Θεοτόκος, γεννήσασα τον Χριστόν, δεν εικονογραφείται ποτέ μόνη της, αλλά πάντοτε με τον Υιό και Λόγο του Θεού. Περισσότερα για την ενσάρκωση του Κυρίου και τον ρόλο της Θεοτόκου βλ. Μπαϊραχτάρη, Αύγ. (ιερέως), *λόγος περί Χριστοῦ, Ἡ Θεολογική καὶ Φιλοσοφική διδασκαλία τοῦ ἁγίου Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ κατὰ τῶν ἀρνητῶν τῆς θεότητος καὶ κατὰ τῶν ἀρνητῶν τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Ἐνσαρκου Λόγου*, έκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2010, σσ. 19-75. Εκείνη απέβη ὄντως η κλίμακα ἐπὶ της οποίας ο «*Κύριος ἐπεστήρικτο*» και «*ἡ Πύλη τοῦ οὐρανοῦ*», γενόμενη η «*γέφυρα πρὸς τοὺς οὐρανοὺς ἢ μετάγουσα*». Βλ. Καλοκύρη, Κ. Δ., *Ἡ Θεοτόκος εἰς τὴν εἰκονογραφίαν Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως*, έκδ. Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1972, σσ. 56, 190 και Ἀλφέγιεφ, Ἰ. Μ. (Μητρ.), *Τὸ μυστήριον τῆς πίστεως, Εἰσαγωγή εἰς τὴν Ὁρθόδοξον Θεολογίαν*, Ἐπιμ. Β. Ἀργυριάδης, Μτφρ. Ἀ. Πελωριάδου, έκδ. Ἐν πλῶ, Ἀθήνα 2014<sup>2</sup>, σσ. 209-214.

<sup>583</sup> Βλ. Στουφή-Πουλημένου, Ι., *Χριστιανική και Βυζαντινή Αρχαιολογία και τέχνη*, εκδ. Παρρησία, Αθήνα 2011, σσ. 140-141.

<sup>584</sup> Κατά τον άγιο Συμεών, Αρχιεπίσκοπο Θεσσαλονίκης, «*ὁ ναὸς εἶναι διπλοῦς, ἤγουν ἔχει τὸ θυσιαστήριον καὶ τὰ ἔξω, καὶ οὕτως εἰκονίζει τὸν Χριστόν, δηλαδὴ διπλοῦν ὄντα Θεὸν καὶ ἄνθρωπον, καὶ τὸ μὲν φαίνεται, τὸ δὲ οὐ φαίνεται. Εἰκονίζει δὲ ὁμοίως καὶ τὸν ἄνθρωπον διπλοῦν ὄντα ἐκ ψυχῆς τε καὶ σώματος· ἀλλὰ καὶ τὸ τῆς ἁγίας Τριάδος μυστήριον ἐξαιρέτως εἰκονίζει, ἥτις ἀπρόσιτος μὲν εἶναι κατὰ τὴν οὐσίαν, γνωρίζεται δὲ τῇ προνοίᾳ καὶ ταῖς δυνάμεσιν, ἰδίως δὲ καὶ τὸν φαινόμενον κόσμον καὶ τὸν ἀόρατον παριστά*». Βλ. Συμεών Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης *τὰ ἅπαντα* (Ἀκριβῆς ἀνατύπωσις ἐκ τῆς ἐν ἔτει 1882 γενομένης τετάρτης ἐκδόσεως), Μτφρ. Σ. Κουσουλίνης, έκδ. Ἐκδοτικὸς Οἶκος Βασ. Ρηγοπούλου, Θεσσαλονίκη 2001, σσ. 317, 123-126.

<sup>585</sup> Βλ. Καλλινίκου, Κ. (πρωτοπρ.), *Ὁ χριστιανικὸς Ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ*, έκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 1969<sup>5</sup>, σ. 114, Μεντιδάκη, Γ. Ε. (πρωτοπρ.), *Τύπος και συμβολισμός στην ορθόδοξη λατρεία*, εκδ. Γραφικές Τέχνες Hellas Print Ε.Π.Ε., Αθήνα 2007<sup>2</sup>,

Τραπεζης, παραπέμπει στο μυστήριο της Ογδός Ημέρας, στη Βασιλεία, σε μία σαφώς εσχατολογική υπέρβαση της ιστορίας μέσω της Θείας Ευχαριστίας<sup>586</sup>.

Το Ιερό Βήμα είναι ο κατ' εξοχήν ιερός χώρος του χριστιανικού ναού. Εκεί βρίσκεται η Αγία Τράπεζα, το Ιερόν Θυσιαστήριο, όπου τελείται η «*ἀναίμακτος θυσία*», το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας<sup>587</sup>. Ο άγιος Συμεών, Αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, αποδίδει με τον πιο ακριβή τρόπο τη συμβολική διάσταση του Ιερού Βήματος, το οποίο όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, ως «*ὑψηλότερον τῶν οὐρανῶν*» έχει το ημικύκλιον σε όλους τους ναούς για να δηλώσει το υπερουράνιο του βήματος, καθώς και η κόγχη της προθέσεως<sup>588</sup> στα πλάγια<sup>589</sup>, εικονίζουσα το σπήλαιο της Βη-θλεέμ<sup>590</sup>.

---

σσ. 55-56, Μπόνη, Κ. Γ., *Κατήχησις καὶ Λειτουργική*, Ἐκδόσεις περιοδικοῦ "Ἐκκλησία", Ἀθήνα 1999<sup>2</sup>, σ. 119, Φίλια, Γ. Ν., *Λειτουργική-Ἡ Θεία Εὐχαριστία (μέχρι τὸν 15ο αἰ.)*, Τόμ. ΙΙ, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 2016, σσ. 641-642. «Ὁ ἐν τῷ Βήματι θεωρούμενος θεῖος ναὸς διὰ μὲν τοῦ φρικτοῦ θυσιαστηρίου, τῆς ἱερᾶς δηλονότι Τραπεζης, τὸν τοῦ οὐρανοῦ δηλοῖ Δεσπότην, ὁ ὁποῖος καὶ ἄγια ἁγίων καὶ καθέδρα καὶ τόπος Θεοῦ, καὶ ἀνάπαυσις, ἰλαστήριον τε καὶ τοῦ μεγάλου θύματος ἐργαστήριον καὶ μνῆμα Χριστοῦ καὶ σκῆνωμα δόξης τε ὀνομάζεται». Βλ. Συμεών Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ ἅπαντα, ὅπ.π., σσ. 317-318.

<sup>586</sup> Βλ. . Γιαγκάζογλου, Στ., *Μαθήματα Δογματικῆς Θεολογίας*, ὅπ.π., σσ. 363, 508-518, 674-682 καὶ Φίλια, Γ. Ν., *Ἡ ἔννοια τῆς "ογδὸς ἡμέρας" στὴ λατρεία τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας (Συμβολὴ στὴν ἱστορία καὶ θεολογία τῆς λατρείας)*, Ἐκδόσεις Γρηγόρη, Ἀθήνα 2015, σσ. 63-110, 219-249.

<sup>587</sup> Ὅπως χαρακτηριστικὰ ἐπισημαίνει ἡ καθηγήτρια τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογίας, Ἰωάννα Στουφή-Πουλημένου, «στὶς περισσότερες περιοχές, ἀνάμεσά τους καὶ στὸν ἐλλαδικὸ ἔθρονον καὶ τὴν Μ. Ἀσία, τὸ ἱερό βήμα ἀποτελεῖ καὶ ἔθρονον παραμονῆς τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων, κατὰ τὴν τέλεση τοῦ μυστηρίου τῆς Θείας Ευχαριστίας. Υπάρχουν ὁμως περιοχές, ὅπως ἡ Β. Ἀφρική, ὅπου στὸ ἀνατολικὸ τμήμα τοῦ ναοῦ ἦταν ὁ τόπος παραμονῆς τοῦ κλήρου (πρεσβύτεριο), ἐνῶ ἡ ἁγία τράπεζα βρισκόταν στὸ κέντρο τοῦ ναοῦ. Στὴ Συρία, πάντα ἀνατολικά βρισκόταν ἡ ἁγία τράπεζα (ιερό βήμα), ἀλλὰ ὁ ἔθρονος τοῦ ἐπισκόπου (σύνθρονον) ἦταν τοποθετημένος, συχνά, στὸ κέντρο τοῦ κυρίως ναοῦ». Βλ. Στουφή-Πουλημένου, Ἰ., *Χριστιανικὴ καὶ Βυζαντινὴ Ἀρχαιολογία καὶ τέχνη*, ὅπ.π., σσ. 141-142.

<sup>588</sup> Στὴν κόγχη τῆς προθέσεως ὑπῆρχαν μικρῶν διαστάσεων μαρμάρινες τετράπλευρες καὶ συνηθέστερα κυκλικές τράπεζες με ἐλαφρῶς κοίλη τὴν ἐπάνω ἐπιφάνεια περιβαλλόμενη με πλατιά παρυφή, ἡ ὁποία εἶχε συχνὰ ἀνάγλυφο διάκοσμο. Οἱ τράπεζες αὐτές στηρίζονταν συχνὰ σ' ἓνα κιονίσκο. Οἱ τράπεζες προσκομιδῆς χρησίμευαν γιὰ τὴν ἐναπόθεση ἀπὸ τοὺς διακόνους τῶν προσφορῶν τῶν πιστῶν που προορίζονταν γιὰ τὴν τέλεση τοῦ μυστηρίου τῆς Θείας Ευχαριστίας. Βλ. Γκιολέ, Ν., *Παλαιοχριστιανικὴ Τέχνη Ναοδομία (π. 200-600)*, ἐκδ. Γ. Γκέλμπεσης, Ἀθήνα 1998<sup>2</sup>, σ. 76; Βλ. Στουφή-Πουλημένου, Ἰ., *Χριστιανικὴ καὶ Βυζαντινὴ Ἀρχαιολογία καὶ τέχνη*, ὅπ.π., σ. 146.

<sup>589</sup> Γιὰ τὴν προσκομιδὴ τῶν Τιμίων Δώρων στὸ ἱερό Βήμα, κατὰ τὴν καθηγήτρια τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογίας, Ἰωάννα Στουφή-Πουλημένου, φαίνεται ὅτι διαμορφώθηκαν δύο παραδόσεις: «Στὴ Δύση, τὴν Αἴγυπτο καὶ τὴν Β. Ἀφρική, οἱ πιστοὶ προσκόμιζαν ἀπ' εὐθείας τὰ δῶρα στὸ ἱερό βήμα τὴν ὥρα τῆς Θείας Λειτουργίας καὶ πρὶν ἀπὸ τὴν Ἀναφορά...Ἀντίθετα στὴν Ἀνατολή, φαίνεται ὅτι ἀπὸ πολὺ παλιὰ οἱ διάκονοι ἦταν υπεύθυνοι γιὰ τὴν προσκομιδὴ τῶν δώρων στὸ ἱερό βήμα πρὶν τὴν ἀναφορά. Ἡ πρακτικὴ αὐτὴ προϋποθέτει ὅτι οἱ πιστοὶ τὰ εἶχαν παραδώσει σ' αὐτοὺς νωρίτερα, πιθανόν πρὶν ἀπὸ τὴν Θεία Λειτουργία». Βλ. Στουφή-Πουλημένου, Ἰ., *Χριστιανικὴ καὶ Βυζαντινὴ Ἀρχαιολογία καὶ τέχνη*, ὅπ.π., σσ. 29-31.

<sup>590</sup> Βλ. Συμεών Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ ἅπαντα, ὅπ.π., σ. 149. Ἡ κόγχη, ἡ πρόθεση καὶ ἡ ἁγία Τράπεζα στὴν Ἐρμηνεία τοῦ Γερμανοῦ Κων/πόλεως σχετίζονται καὶ με τὴν φάτνη καὶ με τὸν τάφο. Βλ. Κωνσταντινίδη, Χ., *Ὁ Μελισμὸς*, ὅπ.π., σ. 84 καὶ Γερμανοῦ Κωνσταντινουπόλεως, *Ἱστορία Ἐκκλησιαστικὴ καὶ Μυστικὴ Θεωρία (Ἀμφιβαλλόμενο)*, ΡG 98, 384-453.

Το άγιο Βήμα κατέχει πάντοτε για τους ορθοδόξους την προς ανατολάς πλευρά του ναού<sup>591</sup>. Ο άγιος Συμεών, Αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, αποδίδει την σημασία της κατευθύνσεως αυτής, η οποία σχετίζεται άμεσα με την τοποθέτηση των ιερών λειψάνων, που τίθενται κάτωθεν της Ιεράς Τραπέζης εντός κιβωτίου, στη μέση των δύο στηλών προς ανατολάς, επειδή είναι και αυτοί στύλοι της πίστεως και στηρίζουν την Εκκλησία με την ομολογία και με τα αίματα<sup>592</sup> και «έμμήθησαν και ήγάπησαν τὴν ἀνέσπερον ἀνατολήν, αὐτὸν τὸν Χριστὸν»<sup>593</sup>.

Η καθιέρωση της αγίας Τραπέζης με λείψανα μαρτυρικών και οσίων αγίων είναι επιβεβλημένη, διότι όπως τονίζει και πάλι ο Αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, «οἱ μάρτυρες εἶναι τὰ θεμέλια τῆς Ἐκκλησίας οἰκοδομηθέντα ἐπάνω εἰς τὸ θεμέλιον τοῦ Σωτῆρος. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο πρέπει νὰ εἶναι αὐτοὶ εἰς τὴν Ἐκκλησίαν ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου διότι τοῦτο εἶναι ἡ κυρίως Ἐκκλησία καὶ ὁ θρόνος τοῦ Θεοῦ. Δὲν εἶναι δυνατόν λοιπὸν ἄνευ ἀγίων λειψάνων νὰ καθιερωθεῖ ναός, καθὼς οἱ ἅγιοι ἐθέσπισαν...»<sup>594</sup>.

Το Ιερό Βήμα, χώρος άβατος και πολύ ιερός, εφράσσετο και προστατευόταν αρχικά μ' ένα χαμηλό κιγκλίδωμα, το οποίο προοδευτικά υψώθηκε και είναι γνωστό ως *Φράγμα Πρεσβυτερίου*<sup>595</sup> ή και *Εικονοστάσι* (αργότερα). Το Τέμπλο με τις εικόνες δεν υπήρχε στον ναό κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, κι αυτό γιατί και η διάταξη της συνάξεως των πιστών ήταν διαφορετική<sup>596</sup>.

<sup>591</sup> Ο άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός επισημαίνει ότι: «Καὶ ἡ σκηνὴ δὲ ἡ Μωσαικὴ κατὰ ἀνατολάς εἶχε τὸ καταπέτασμα καὶ τὸ ἰλαστήριον. Καὶ ἡ φυλὴ τοῦ Ἰουδα ὡς τιμιωτέρα ἐξ ἀνατολῶν παρενέβαλε. Καὶ ἐν τῷ περιωνύμῳ δὲ τοῦ Σολομῶντος ναῶ ἡ τοῦ κυρίου πύλη κατὰ ἀνατολάς διέκειτο. Ἀλλὰ μὴν καὶ ὁ κύριος σταυρούμενος ἐπὶ δυσμὰς ἑώρα, καὶ οὕτω προσκυνοῦμεν πρὸς αὐτὸν ἀτενίζοντες. Καὶ ἀναλαμβάνόμενος πρὸς ἀνατολάς ἀνεφέρετο, καὶ οὕτως αὐτῷ οἱ ἀπόστολοι προσεκύνησαν, καὶ οὕτως ἐλεύσεται, ὄν τρόπον ἐθεάσαντο αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν, ὡς αὐτὸς ὁ κύριος ἔφησεν· "Ὡσπερ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φθάνει ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου". Αὐτὸν οὖν ἐκδεχόμενοι ἐπὶ ἀνατολάς προσκυνοῦμεν. Ἄγραφος δὲ ἐστὶν ἡ παράδοσις αὕτη τῶν ἀποστόλων· πολλὰ γὰρ ἀγράφως ἡμῖν παρέδωκαν». Βλ. Δαμασκηνοῦ Ἰωάννου, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 85, Kotter II, σσ. 190-191.

<sup>592</sup> Βλ. *Κάθισμα* μαρτυρικό, αὐτόμελο Δ' ἤχου: «Τῶν ἐν ὄλω τῷ Κόσμῳ Μαρτύρων σου, ὡς πορφύραν καὶ βύσσον τὰ αίματα, ἡ Ἐκκλησία σου στολισαμένη, δι' αὐτῶν βοᾷ σοι Χριστέ ὁ Θεός, τῷ λαῶ σου τοὺς οἰκτιρμούς σου κατάπεμψον, εἰρήνην τῇ πολιτείᾳ σου δώρησαι, καὶ ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν τὸ μέγα ἔλεος».

<sup>593</sup> Βλ. *Συμεών Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ ἅπαντα*, ὄπ.π., σ. 141.

<sup>594</sup> Βλ. *Συμεών Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ ἅπαντα*, ὄπ.π., σσ. 136-137.

<sup>595</sup> Περισσότερα για το φράγμα του Ιεροῦ Βήματος βλ. Στουφή-Πουλημένου, Ἰ., *Τὸ φράγμα τοῦ ἱεροῦ βήματος στὰ παλαιο-χριστιανικὰ μνημεῖα τῆς Ἑλλάδος-Μελέτη ἀρχαιολογική καὶ λειτουργική*, Ἐκδόσεις Μπάστα, Ἀθήναι 1999, σσ. 35-70.

<sup>596</sup> Βλ. Μαυρόπουλου, Δ., *Διερχόμενοι διὰ τοῦ ναοῦ-Μαθήματα κατήχησης γιὰ ἐνηλίκους*, ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 2017<sup>3</sup>, σ. 307 και Φίλια, Γ. Ν., «Οἱ μαρτυρίες περὶ τῆς Θείας Εὐχαριστίας στὰ ἔργα τοῦ Ἰουστίνου, Φιλοσόφου καὶ μάρτυρος (+165)», στὸ *Οἰακοστρόφιον, Τιμητικὸς τόμος Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Σύρου-Τήνου κ. Δωροθέου Β' ἐπὶ τῇ δεκαετηρίδῃ τῆς ἀρχιερατείας αὐτοῦ (2001-2011) (σ. 641)*, Ἐπιμ. Ἐ. Καρακουλάκη (Ἀρχιμ.), ἐκδ. Ἐπτάλοφος Α.Β.Ε.Ε., Ἱερά Νῆσος Τήνος 2013, σσ. 405-406.

Στους αποστολικούς χρόνους το ευχαριστιακό τραπέζι βρισκόταν στο μέσον του τόπου της συνάξεως και οι πιστοί πέριξ αυτού. Στην κεφαλή της τράπεζας βρισκόταν ο επίσκοπος ή ο πρεσβύτερος, αλλά η διάταξη ήταν οιονεί κυκλική. Αργότερα, μετά τον δεύτερο αιώνα, έγινε κατανοητό ότι προέχει ο χαρακτήρας της πορείας προς την Βασιλεία του Θεού, γι' αυτό αλλάζει και η διάταξη των πιστών, με τον επίσκοπο να τίθεται επικεφαλής ενός ποιμνίου που πορεύεται. Ένας νοητός άξονας υπάρχει από τον τόπο του θανάτου (δύση) προς τον τόπο της ζωής (ανατολή), έτσι και η τράπεζα της ευχαριστίας μετακινείται από το κέντρο προς το ανατολικό άκρο του ναού, δημιουργώντας το άγιο Βήμα, το οποίο συγχρόνως παραπέμπει στα έσχατα<sup>597</sup>.

Για να διακρίνεται αυτό το μέρος του ναού τοποθετήθηκαν αρχικώς χαμηλά χωρίσματα, τα λεγόμενα *θωράκια*<sup>598</sup>, χωρίς να παρεμποδίζεται η θέα των τελουμένων εντός του Ιερού Βήματος. Αργότερα, γύρω στον 5ο αιώνα, τοποθετούνται και κιονίσκοι που τα άνω άκρα τους τα συνδέει ένα ευθύγραμμο περιστύλιο, διαμορφώνοντας έτσι το *φράγμα του ιερού βήματος*<sup>599</sup>, ενώ η κεντρική είσοδος, η *Ωραιά Πύλη*, αναδεικνύεται με την κατασκευή τοξωτής πύλης ή προστώου<sup>600</sup>. Πρόκειται για δύο κατασκευές, που φαίνεται να έχουν τον ίδιο χαρακτήρα, θριαμβευτικό<sup>601</sup>. Ανάμεσα στους στύλους (κίονες) τοποθετούνταν αρχικώς κουρτίνες, τα λεγόμενα *βήλα*, που εσύροντο

<sup>597</sup> Στο βάθος της αφίδος ήταν τοποθετημένος ο θρόνος ή η *καθέδρα* του επισκόπου και εκατέρωθεν αυτού τα καθίσματα των συλλειτουργών-πρεσβυτέρων. Οι θρόνοι των κληρικών-*Σύνθρονο*-σχετίζονταν άμεσα προς την Αγία Τράπεζα. Βλ. Άντουράκη, Γ. Β., *Αρχαίοι θρόνοι και παλαιοχριστινικά Σύνθρονα*, όπ.π., σσ. 64-70.

<sup>598</sup> Τα *θωράκια* είχαν διάτρητο ή ανάγλυφο διάκοσμο. Τα θέματα στα πρώιμα μνημεία του 4ου αιώνα και του πρώτου μισού του 5ου ήταν αρκετά απλά. Βλ. Γκιολέ, Ν., *Παλαιοχριστιανική Τέχνη Ναοδομία (π. 200-600)*, όπ.π., σσ. 69-70 και Στουφή-Πουλημένου, Ι., *Το φράγμα του ιερού βήματος*, όπ.π., σσ. 97-118.

<sup>599</sup> Κατά την καθηγήτρια της Χριστιανικής Αρχαιολογίας Ιωάννα Στουφή: «το ιερό βήμα χωριζόταν από τον κυρίως ναό με μία ελαφρά, αρχικά χαμηλή κατασκευή, το φράγμα του ιερού βήματος... Σταθερή ονομασία για το φράγμα του παλαιοχριστιανικού ιερού βήματος δεν υπήρχε και στις πηγές αποδίδεται με ονόματα, που δηλώνουν συνήθως το υλικό και τον σκοπό κατασκευής ή το ύψος του. Έτσι αναφέρεται, κυρίως, ως "κιγκλίδες", "ιεραί κιγκλίδες", "κάγκελοι", "κάγκελλα", "δίκτυα", "δρύφακτα", "στήθεα", "θώρακες", "έρκος", "περίβολοι", "κίονια", "περιφραγή" και "διάστυλα"». Βλ. Στουφή-Πουλημένου, Ι., *Χριστιανική και Βυζαντινή Αρχαιολογία και τέχνη*, όπ.π., σσ. 149-152 και της ίδιας, *Το φράγμα του ιερού βήματος*, όπ.π., σσ. 27-29.

<sup>600</sup> Συνήθως η απόληξη της Ωραιάς Πύλης στο επάνω μέρος της σχηματίζει ομόκεντρη καμάρα, όμοια με την κόγχη του ιερού βήματος. Βλ. Καλλιγά, Μ., *Η αισθητική του χώρου της ελληνικής εκκλησίας στο Μεσαίωνα*, όπ.π., σ. 25. Η θεώρηση της τοξωτής πύλης και του προστώου ως αρχιτεκτονικών στοιχείων που αναδεικνύουν μια θριαμβευτική διέλευση από το κεντρικό κλίτος του ναού προς το Ιερό Βήμα προϋποθέτει, κατά τη λατρεία, κάποια επίσημη θριαμβευτική πομπή. Βλ. Στουφή-Πουλημένου, Ι., *Το φράγμα του ιερού βήματος*, όπ.π., σσ. 145-146.

<sup>601</sup> Όπως και στις εισόδους των πόλεων κατασκευάζονταν θριαμβευτικά τόξα για να διέλθει ο θριαμβευτής αυτοκράτορας, έτσι και μπροστά από το Ιερό Βήμα, που συμβολίζει την ουράνια Πόλη, το θριαμβευτικό τόξο τονίζει τις δύο πομπικές διελεύσεις κατά τη διάρκεια της λειτουργίας, τη Μικρή και τη Μεγάλη Είσοδο. Βλ. Στουφή-Πουλημένου, Ι., *Χριστιανική και Βυζαντινή Αρχαιολογία και τέχνη*, όπ.π., σσ. 151-152.

όταν χρειαζόταν να αποκρυβούν ορισμένα από τα τελούμενα μέσα στο άγιο Βήμα ή και να αποκαλυφθούν κατά το άνοιγμά τους<sup>602</sup>.

Κατά τον 8ο αιώνα επάνω στους στύλους του τέμπλου υπήρχαν οι εικόνες της Δεήσεως<sup>603</sup> (ο Χριστός εν μέσω της Παναγίας και του Τιμίου Προδρόμου), τις οποίες την περίοδο της εικονομαχίας αφήρεσαν οι Εικονομάχοι και επανατοπεθέτησαν οι πιστοί μετά την Ζ' Οικουμενική Σύνοδο<sup>604</sup>, μια πράξη που έμεινε γνωστή ως η «αναστύλωση των αγίων εικόνων»<sup>605</sup>. Αργότερα, και πάντως μετά τον 12ο αιώνα, όταν η συμμετοχή των πιστών στη Θεία Ευχαριστία διαφοροποιήθηκε και όλο και περισσότεροι πιστοί δεν προσήρχοντο στη Θεία Κοινωνία, καταργήθηκαν τα βήλα και στη θέση τους ενσωματώθηκαν οι εικόνες του Τέμπλου. Αυτό είχε ως συνέπεια, να περιοριστεί η θέα των τελουμένων μέσα στο ιερό Βήμα και συγχρόνως επικράτησε η πρακτική της μυστικής αναγνώσεως των σημαντικότερων ευχών της αγίας Αναφοράς.

Επίσης, προσετέθη και μία επιπλέον ζώνη πάνω από το επιστύλιο, όπου ενσωματώθηκαν οι εικόνες που ανήκουν στον κύκλο του *Δωδεκαόρτου*, καθώς και με την κεντρική κατάληξη που φέρει τον Σταυρό και τα λεγόμενα *λυπηρά* (την Παναγία και τον άγιο Ιωάννη τον Θεολόγο εκατέρωθεν του Σταυρού)<sup>606</sup>. Με αυτή τη μορφή που γενικεύθηκε από τον 14ο και μετά, το Τέμπλο φέρει και την παράλληλη ονομασία «*Εικονοστάσι(ο)*»<sup>607</sup>. Στα παλαιολόγια χρόνια (13ος-15ος αιώνες) τα τέμπλα κατασκευάζονται με μεγαλύτερο ύψος, περιορίζεται η χρήση του μαρμάρου και επικρατεί όλο και περισσότερο το ξύλο<sup>608</sup>.

<sup>602</sup> Στουφή, Ι., «Βήλον», *Μεγάλη Ορθόδοξη Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια*, τ. 1, Στρατηγικές Εκδόσεις Ε.Π.Ε., Αθήνα 2012, σ. 171.

<sup>603</sup> Το θέμα της *Δέησης* είναι εμπνευσμένο από τη Θεία Λειτουργία, όπου στην ευχή της Αναφοράς γίνονται επικλήσεις για τη μεσιτεία της Παναγίας, του Προδρόμου, των αρχαγγέλων και των δώδεκα Αποστόλων. Βλ. Γκιολέ, Ν., *Παλαιοχριστιανική Μνημειακή Ζωγραφική (π. 300-726)*, επιμ. Π. Δαμούλος, Αθήνα 2007, σ. 119 και Μπιλάλη-Ανατολικιώτη, Δ. (Επιμ.), *Αί Ακολουθίαί τῆς Κυριακῆς*, έκδ. Παπαδημητρίου, Αθήναι 2014, σσ. 391-392.

<sup>604</sup> Βλ. Καρμίρη, Ι. Ν., *Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Τόμ. Ι, Ἐν Ἀθήναις 1960<sup>2</sup>, σσ. 236-250.

<sup>605</sup> Βλ. Γιαννόπουλου, Β. Ν., *Ἱστορία καὶ Θεολογία τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων*, έκδ. Ἔννοια Ἀθήνα 2013<sup>2</sup>, σσ. 416-526.

<sup>606</sup> Βλ. Παπαδημητρίου, Π. Χ., *Ἡ εξέλιξη τοῦ τύπου καὶ τῆς εἰκονογραφίας τοῦ Βημοθύρου ἀπὸ τὸν 10ο ἕως καὶ τὸν 18ο αἰῶνα*, εκδ. Κέντρο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν Θεσσαλονίκη 2008, σ. 60.

<sup>607</sup> Βλ. Μαυρόπουλου, Δ., *Διερχόμενοι διὰ τοῦ ναοῦ*, ὄπ.π., σ. 308 και Σωτηρίου, Γ. Α., *Χριστιανική καὶ Βυζαντινὴ Ἀρχαιολογία, Χριστιανικά κοιμητήρια, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀρχιτεκτονικὴ*, Ἐν Ἀθήναις 1942, σσ. 200-205.

<sup>608</sup> Ἡ αντικατάσταση τῶν μαρμάρινων τέμπλων ἀπὸ τὰ ξύλινα συντελεῖται σταδιακὰ ἀπὸ τὸν 14ο αἰῶνα καὶ γενικεύεται στὴν τουρκοκρατία. Ἡ επικράτησή τους εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τὴν ἀνῆση τῆς ξυλογλυπτικῆς τέχνης. Βλ. Παπαδημητρίου, Π. Χ., *Ἡ εξέλιξη τοῦ τύπου καὶ τῆς εἰκονογραφίας τοῦ Βημοθύρου*, ὄπ.π., σ. 59.

Έτσι, το τέμπλο κατανοείται ως εικόνα του αισθητού παραδείσου. Ο παράδεισος συνδέεται με την ουράνια βασιλεία (Ιερό) και με την Εκκλησία (κυρίως ναό). Το τέμπλο λοιπόν εξυπηρετεί τον διαχωρισμό, φυσικό και συμβολικό, των δύο μερών του ναού, αυτό του κυρίως ναού, που αποτελεί χώρο παραμονής των πιστών και του ιερού, όπου τελείται το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας και παρίσταται μόνον ο κλήρος. Τα *βημόθυρα*<sup>609</sup> τέλος, αποτελούν το συμβολικό σημείο του περάσματος, της εισόδου από τον γήινο κόσμο στον ουράνιο, την ουράνια Βασιλεία, καθιστώντας έκδηλο τον εσχατολογικό χαρακτήρα και των λειτουργικών κατασκευών του ναού<sup>610</sup>.

### **Ο λειτουργικός και συμβολικός χαρακτήρας της Αγίας Τράπεζης**

Στην Ορθόδοξη παράδοση η Αγία Τράπεζα αποτελεί μια λειτουργική κατασκευή<sup>611</sup> εντός του ιερού βήματος και ήταν συνήθως από σκαλιστό ξύλο, πέτρα ή μάρμαρο<sup>612</sup>. Αρχικώς ήταν ξύλινη και κινητή<sup>613</sup>, ενώ στο δεύτερο μισό του 3ου αιώνας έγινε σταθερή<sup>614</sup>, με σχήματα ανάλογα με αυτών που χρησιμοποιούνταν στις οικίες. Από τον 4ο αιώνα άρχισαν να επενδύονται με πολύτιμα υλικά (ελεφαντόδοντο, χρυσό, άργυρο)<sup>615</sup>. Η τράπεζα αυτή αποκαλείται στις πηγές «*άγια τράπεζα*», «*μυστική τράπεζα*» ή και απλώς «*θυσιαστήριον*», υπαινισσόμενη την αναίμακτο θυσία<sup>616</sup>.

<sup>609</sup> Για την λειτουργική χρήση των βημοθύρων, το εικονογραφικό τους πρόγραμμα και τη θεολογική τους σημασία. Βλ. Παπαδημητρίου, Π. Χ., *Η εξέλιξη του τύπου και της εικονογραφίας του Βημοθύρου*, ό.π., σσ. 63-86.

<sup>610</sup> Βλ. Παπαδημητρίου, Π. Χ., ό.π., σσ. 60-61 και Στουφή-Πουλημένου, Ι., *Τὸ φράγμα τοῦ ἱεροῦ βήματος*, ό.π., σ. 128.

<sup>611</sup> Στις λειτουργικές κατασκευές, εκτός από την αγία Τράπεζα, συγκαταλέγονται το *φράγμα του πρεσβυτερίου*, η *σολέα*, το *σύνθρονο*, η *κρύπτη* ή *κατάβαση*, η *θάλασσα* ή *χωνευτήριο*, το *κιβώριο*, η *τράπεζα μαρτύρων* ή *αγαπών*, η *τράπεζα προσκομιδής* ή *προθέσεως* και ο *άμβωνας*. Βλ. Γκιολέ, Ν., *Παλαιοχριστιανική Τέχνη Ναοδομία (π. 200-600)*, ό.π., σσ. 69-78 και Στουφή-Πουλημένου, Ι., *Χριστιανική και Βυζαντινή Αρχαιολογία και τέχνη*, ό.π., σσ. 143-155.

<sup>612</sup> Βλ. Χόπκο, Θ. (Ιερ.), *Δόγμα και λατρεία- Βασικό εγχειρίδιο για την ορθόδοξη πίστη*, Τόμ. Ι, Μεταφρ. Α. Διακονία, εκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος Αθήνα 2017, σ. 205.

<sup>613</sup> Οι Τράπεζες των Αποστολικών χρόνων ήταν αναντιρρήτως ξύλινες. Βλ. Καλλινίκου, Κ. (πρωτοπρ.), *Ὁ χριστιανικὸς Ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ*, ό.π., σ. 119.

<sup>614</sup> Βλ. Rodley, L., *Εισαγωγή στη Βυζαντινή τέχνη και αρχιτεκτονική*, Μτφρ. Μ. Βέικου, εκδ. Ινστιτούτο του βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2010, σ. 30.

<sup>615</sup> Ο καθηγητής της Βυζαντινής Αρχαιολογίας Νικόλαος Γκιολές καταγράφει ενδεικτικά παραδείγματα προσφοράς πολύτιμων υλικών από τους αυτοκράτορες: «*παραδίδεται ότι ο Μ. Κωνσταντίνος δώρισε στη βασιλική της Αναστάσεως στα Ιεροσόλυμα τράπεζα από ατόφιο χρυσάφι και ασήμι, και στη βασιλική του Λατερανού στη Ρώμη από ασήμι. Η αυτοκράτειρα Πουλχερία αφιέρωσε στο ναό της Αγίας Σοφίας στην Κωνσταντινούπολη τράπεζα από χρυσάφι και πολύτιμες πέτρες*». Βλ. Γκιολέ, Ν., *Παλαιοχριστιανική Τέχνη Ναοδομία (π. 200-600)*, ό.π., σ. 72. Επίσης βλ. Καλλινίκου, Κ. (πρωτοπρ.), *Ὁ χριστιανικὸς Ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ*, ό.π., σσ. 121-122).

<sup>616</sup> Βλ. Γκιολέ, Ν., *Παλαιοχριστιανική Τέχνη Ναοδομία (π. 200-600)*, ό.π., σσ. 71-73 και Σωτηρίου, Γ. Α., *Χριστιανική και Βυζαντινή Αρχαιολογία*, ό.π., σσ. 180-184.

Η αντικατάσταση του εύθραυστου ξύλου από λίθο και μάρμαρο<sup>617</sup> άρχισε όταν και η θεία Λειτουργία τελούνταν επί των τάφων των μαρτύρων, κατά τους χρόνους των διωγμών και οι κατακόμβες<sup>618</sup> με τα αψιδωτά *αρκοσόλια* ήταν οι μόνοι πρόχειροι ευκτήριοι οίκοι διά τους καταδυναστευμένους, γι' αυτό και ο τάφος του μάρτυρος<sup>619</sup> και η επιτύμβιος πλάκα που κάλυπτε τα τίμια οστά του, χρησίμευε ως αγία Τράπεζα.

Ο αείμνηστος καθηγητής της χριστιανικής Αρχαιολογίας Γεώργιος Αντουράκης κάνει ιδιαίτερη μνεία για την επίδραση και τη σχέση των Μαρτυρίων με τα επιμέρους τμήματα των του Ιερού Βήματος των Χριστιανικών Ναών. Χαρακτηριστικά αναφέρει ότι: «τὸ Ἱερὸ Βῆμα περιλαμβάνει ὀρισμένα στοιχεῖα ποὺ σχετίζονται μὲ τὸν περιβάλλοντα τὸν τάφο τοῦ Μάρτυρα τοῦ χῶρο, δηλαδή τὸ *Μαρτύριο*. Ἀνατολικά καταλήγει σὲ *κόγχη*, ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει καὶ σὲ ἄρκετὰ ἀψιδωτὰ Μαρτύρια (κυκλικά, τρίκογχα, σταυρικά). Ἐντὸς τῆς κόγχης τοῦ Ἱεροῦ Βήματος τοποθετεῖται τὸ *Θυσιατήριον*- Ἁγία Τράπεζα, ποὺ συμβολίζει τὸν Τάφο τοῦ «Ἀρχιμάρτυρα» Χριστοῦ<sup>620</sup>, κυρίως μετὰ τὸν ἐπίσημο καθαγιασμό της μὲ τὰ ἱερὰ λείψανα (ἐγκαίνια)<sup>621</sup>. Τῆ σταθερὴ πλέον Ἁγία Τράπεζα

<sup>617</sup> Ο ἅγιος Συμεὼν για τη λίθινη τράπεζα, επισημαίνει ὅτι: «ἀπὸ λίθου δὲ εἶναι τὸ θυσιαστήριον, ἐπειδὴ εἰκονίζει τὸν Χριστόν, ὃς τις καὶ πέτρα εἶναι, ὡς θεμέλιον ἡμῶν, καὶ κεφαλὴ γωνίας, καὶ λίθος ἀκρογωνιαῖος, καὶ διότι πάλαι ἡ πέτρα αὐτὴν τὴν τράπεζαν εἰκόνιζεν, ἡ πέτρα δηλαδή, μὲ τὴν ὁποῖαν ἐπότιζε τὸν πάλαι Ἰσραήλ· τῶρα δὲ αὐτὴ ἡ πέτρα ποτίζει ἡμᾶς τοὺς χριστιανούς, τὸν νέον Ἰσραήλ· οὐχὶ ὕδωρ ὑλίκόν, ἀλλὰ μᾶς χαρίζει νάματα τῆς αἰωνίου ζωῆς, τὸ ζῶν αἷμα τοῦ Θεοῦ Λόγου». Βλ. Συμεὼν Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ ἅπαντα, ὅπ.π., σ. 318.

<sup>618</sup> Οἱ κατακόμβες ἦταν υπόγεια κοινοτικά κοιμητήρια, σκαμμένα σε ἀρκετὸ βάθος της γῆς, σε κατάλληλο πορώδες ἔδαφος. Ο ὅρος *Catacumba* προέρχεται ἀπὸ τὴν ἐλληνικὴ λέξη *κατακύμβη* καὶ δηλώνει ὄρυγμα της γῆς, εδαφικὴ κοιλότητα. Ἀρχικά ἡ λέξη εἶχε καθαρὰ τοπογραφικὸ περιεχόμενον. Ἀργότερα, ἤδη ἀπὸ τὸν 3ο αἰῶνα, ἡ λέξη χρησιμοποιεῖτο πλέον για να δηλώσει τὸ χριστιανικὸ κοιμητήριον. Βλ. Στουφὴ-Πουλημένου, Ι., *Χριστιανικὴ καὶ Βυζαντινὴ Αρχαιολογία καὶ τέχνη*, ὅπ.π., σσ. 39-41.

<sup>619</sup> Οἱ τάφοι τῶν μαρτύρων ονομάζονταν *μαρτύρια*. Βλ. περισσότερα Σωτηρίου, Γ. Α., *Χριστιανικὴ καὶ Βυζαντινὴ Αρχαιολογία*, ὅπ.π., σσ. 69-79, Ἀντουράκη, Γ. Β. (1994). *Ἀρχαῖα Μαρτύρια καὶ Χριστιανικοὶ Ναοί-Ἡ ἐπίδραση τῆς τιμῆς τῶν Μαρτύρων στὴ λατρευτικὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας*. Ἀθήνα: Ἀνάτυπο ἀπὸ τὸν Τόμο: "Ὁ Ἅγιος καὶ ὁ Μάρτυρας στὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας". Εἰσηγήσεις IB' Συνεδρίου Πατερικῆς Θεολογίας [Ἐκδοση: Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος], σσ. 241-247 καὶ Στουφὴ-Πουλημένου, Ι., *Χριστιανικὴ καὶ Βυζαντινὴ Αρχαιολογία καὶ τέχνη*, ὅπ.π., σ. 53.

<sup>620</sup> Χαρακτηριστικὸ καὶ ἄμεσα συνδεδεμένο με τὴν ἁγία Τράπεζα εἶναι καὶ τὸ *κατασάρκιον*, ἓνα λευκὸ ὕφασμα που καλύπτει ολόκληρη τὴν ἁγία Τράπεζα καὶ τίθεται ὑπὸ τοῦ Ἐπισκόπου κατὰ τὴν τέλεση της ακολουθίας τῶν ἐγκαίνιων ἐνὸς ναοῦ. Τὸ ὕφασμα αὐτὸ συμβολίζει τὴν καθαρὰ σινδόνα, με τὴν ὁποῖα ἐτύλιξεν ὁ Ἰωσήφ ὁ ἀπὸ Ἀριαμαθείας τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου, πρὶν τὸ ἀποθέσει στὸν Τάφον, μετὰ τὴν ἀποκαθήλωσιν ἐκ τοῦ Σταυροῦ. Βλ. Μπὸνη, Κ. Γ., *Κατήχησις καὶ Λειτουργικὴ*, ὅπ.π., σ. 120.

<sup>621</sup> Περὶ τῆς τάξεως τῶν ἐγκαίνιων. Βλ. Συμεὼν Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ ἅπαντα, ὅπ.π., σσ. 132, 140-143. Στὴν Ἀνατολή, ἀντὶ τῆς κρύπτῆς (υπόγειου νεκρικοῦ θαλάμου, ὅπου ετοποθετεῖτο σαρκοφάγος με σκῆνωμα ἢ ἁγία λείψανα) που ἐσυνηθίζετο κυρίως στὴ Δύση, συνηθέστερη ἦταν ἡ *κατάθεση* ἢ *ἐγκαίνιον*, ἡ καθιέρωση δηλαδή τοῦ ναοῦ με τὴν τοποθέτηση ἱερῶν λειψάνων σε μικρὸ ὄρυγμα κάτω ἀκριβῶς ἀπὸ τὴν ἁγία Τράπεζα ἢ ἐνσωματωμένα σε αὐτή. Οἱ μικροὶ αὐτοὶ λάκκοι εἶχαν σχῆμα ὀρθογώνιο ἢ σταυρικόν. Οἱ πλευρὲς τοὺς ἐπενδύονταν συχνά με μαρμάρινες πλάκες. Στὸ ἐσωτερικὸ τοὺς ἐτίθετο κιβωτίδιον σε σχῆμα σαρκοφάγου ἢ μικρὸ ἀγγεῖο με ἁγία λείψανα μαρτύρων που καθαγίαζαν τὸ ναὸ τὴν ἡμέρα τῶν ἐγκαίνιων. Βλ. Γκιολέ, Ν., *Παλαιοχριστιανικὴ Τέχνη Ναοδομία (π. 200-600)*, ὅπ.π., σσ. 73-74.

στεγάζει ή προστατεύει τὸ *Κιβώριο*<sup>622</sup>, τὸ ὁποῖο καθίσταται ἀπαραίτητο ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ 4ου καὶ ἐξῆς<sup>623</sup>. Τὸ *κιβώριο* ἢ *κουβούκλιο*<sup>624</sup>, στηριζόμενο σὲ τέσσερις κίονες, παρουσιάζει μεγάλη ὁμοιότητα μὲ ἀνάλογης μορφῆς τάφους Μαρτύρων, τὰ λεγόμενα *teguria*. Ἡ συμβολικὴ ταύτιση τῆς Ἁγ. Τραπεζῆς μὲ τὸν Τάφο τοῦ Χριστοῦ συνετέλεσε ἀποφασιστικὰ στὴν ὑπερύψωση τοῦ Κιβωρίου (ἐν εἶδει Οὐρανοῦ) πάνω ἀπὸ τὸν Τάφο-Ἁγία Τράπεζα»<sup>625</sup>.

Οἱ τράπεζες διακρίνονταν με βάση τὴ μορφή τους σε τρεῖς κατηγορίες, α) τις *συμπαγεῖς*, σχήματος κυβικοῦ ἢ ὀρθογωνίου, χτιστὴ ἢ ἐπενδύμενη με μαρμάρινες πλάκες, β) τις *ελεύθερες* τράπεζες, στηριζόμενες σε κιονίσκους καὶ μία πλάκα τοποθετημένη ἀπ' εὐθείας στο δάπεδο τοῦ ἱεροῦ, που χρησίμευε ὡς βάση καὶ γ) τις *σαρκοφαγοειδεῖς* τράπεζες που ἀποτελούνταν ἀπὸ μαρμάρινες πλάκες καὶ περιέκλειαν ὀρθογώνιο χώρο<sup>626</sup>.

Ὁ ἅγιος Συμεὼν Θεσσαλονίκης παραθέτει τὸν συμβολισμό τῆς τετραμεροῦς Ἁγίας τράπεζας. Χαρακτηριστικὰ ἀναφέρει ὅτι: «τετραμερὴς εἶναι ἡ Ἁγία Τράπεζα ἐπειδὴ ἐξ αὐτῆς ἐτράφησαν καὶ τρέφονται πάντοτε τὰ τετραπέρατα τῆς οἴκουμένης· ὑψηλὴ δὲ ὡς τράπεζα οὐρανια καὶ διὰ τὸ ὑψηλὸν τοῦ μυστηρίου καὶ ἐπουράνιον καὶ παντάπασιν τῆς γῆς ὑπερ-κείμενον...Οἱ στῦλοι<sup>627</sup>, οἱ

<sup>622</sup> Κατὰ τὸν ἅγιο Συμεὼν, Ἀρχιεπίσκοπο Θεσσαλονίκης, «τὸ κιβώριον εἶναι ὑποκάτω τῆς ἁγίας Τραπεζῆς ἀντὶ τάφου καὶ εἰς αὐτὸ βάλλομεν τὰ λείψανα τῶν μαρτύρων, οἱ ὅποιοι ἐθυσιάσθησαν διὰ τὸν Χριστὸν· διότι εἶναι ἀληθῶς τάφος καὶ μνήμα Χριστοῦ αὐτὸ καὶ οἱ συνθανόντες μὲ αὐτὸν ἐκεῖ συνθάπτονται καὶ τὸν συναπαλομβάνουσιν εἰς τὸν καιρὸ τῆς ἱερουργίας καθὼς καὶ θέλουσιν συνδοξασθῆ εἰς τὴν θείαν ἀνάστασιν...». Βλ. Συμεὼν Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ ἅπαντα, ὄπ.π., σ. 146.

<sup>623</sup> Τὸ *Κιβώριο*, ὁ *ουρανίσκος* ἢ ἡ *θολία* συνδεόταν με τὴ μορφή καὶ τὸ σύμβολο τοῦ τρούλλου στὴν πρωτοχριστιανικὴ καὶ χριστιανικὴ περίοδο. Για περισσότερα Βλ. Προκοπίου, Γ. Α., Ὁ κοσμολογικὸς συμβολισμὸς στὴν ἀρχιτεκτονικὴ τοῦ βυζαντινοῦ Ναοῦ, ὄπ.π., σσ. 125-128.

<sup>624</sup> Κατ' ἄλλους ἐρμηνευτὰς Πατέρας τὸ κιβώριον ἀπαντᾷ καὶ ὡς «κιβώριος» (ὡς τύπος τῆς Κιβωτοῦ τοῦ Νώε) κατὰ τὸν φευδο-Σωφρόνιον (βλ. PG 89, 3984), ὡς «ὀρόφιον» κατὰ τὸν Γερμανό (PG 98, 421), ἐνῶ ὁ ἅγιος Θεόδωρος Στουδίτης τὸ τιτλοφορεῖ ὡς «συγκαλύπτραν», (PG 99, 1793). Βλ. Προκοπίου, Γ. Α., Ὁ κοσμολογικὸς συμβολισμὸς στὴν ἀρχιτεκτονικὴ τοῦ βυζαντινοῦ Ναοῦ, ὄπ.π., σ. 126.

<sup>625</sup> Βλ. Ἀντουράκη, Γ. Β., Ἀρχαῖα Μαρτύρια καὶ Χριστιανικοὶ Ναοί, ὄπ.π., σ. 248.

<sup>626</sup> Βλ. Γκιολέ, Ν., Παλαιοχριστιανικὴ Τέχνη Ναοδομία (π. 200-600), ὄπ.π., σσ. 72-73 καὶ Στουφὴ-Πουλημένου, Ι., Χριστιανικὴ καὶ Βυζαντινὴ Ἀρχαιολογία καὶ τέχνη, ὄπ.π., σσ. 143-145.

<sup>627</sup> Ἡ ἁγία Τράπεζα στηρίζεται ἐπὶ τεσσάρων στύλων, «διότι συνηθροίσθη ἐκ τῶν περάτων τὸ ἄθροισμα ἐκείνων, ὅσοι ζῶσιν ἐκ τῆς τραπεζῆς ἐκείνης καὶ διότι συνεστήθη ἀπὸ τέσσερα Εὐαγγέλια, τὰ ὁποῖα τοὺς προσεκάλεσαν καὶ τοὺς ἐκήρυξαν τῆς χάριτος τὰ μυστήρια, διὰ τοῦτο δὲ δέχεται καὶ ἡ τράπεζα γυμνὴ τέσσερα μέρη ὑφασμάτων· ἐπειδὴ ἐκ τῆς γῆς ἦσαν καὶ αὐτοὶ οἱ ὅποιοι συνέγραψαν τὰ Εὐαγγέλια καὶ ὠμίλησαν τὰ οὐράνια καὶ εἶναι τὰ ὀνόματά των εἰς αὐτὰ τὰ ὑφάσματα γεγραμμένα». Βλ. Συμεὼν Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ ἅπαντα, ὄπ.π., σ. 147).

όποιοι τήν στηρίζουν σημαίνουν τούς Προφήτες και άποστόλους<sup>628</sup>, οί όποιοι δι' αύτήν έθυσιάσθησαν και εΐναι στήριγμα άσφαλές τής Έκκλησίας<sup>629</sup>»<sup>630</sup>.

Από τα μέσα του 4ου αιώνας, όπως επισημαίνει η καθηγήτρια Ιωάννα Στουφή, «όταν η τιμή των μαρτύρων μεταφέρθηκε και εντός των πόλεων με την ανέγερση μεγάλων ναών αφιερωμένων σ' αυτούς, άρχισε η μετακομιδή και ο τεμαχισμός των ιερών λειψάνων, τα οποία πλέον τοποθετούνταν στο ιερό βήμα και συνήθως κάτω από την Αγία τράπεζα<sup>631</sup>. Αργότερα, επικράτησε η συνήθεια να καθαγιάζεται<sup>632</sup> η Αγία Τράπεζα όλων των χριστιανικών ναών με λείψανα μαρτύρων- αγίων<sup>633</sup>»<sup>634</sup>. Σύμφωνα, εξάλλου και με την *Αποκάλυψη του Ιωάννου*, ήταν «κάτωθεν τοῦ θυσιαστηρίου αἱ ψυχαι τῶν έσφαγμένων δια τόν λόγον τοῦ Θεοῦ και διά τήν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον»<sup>635</sup>.

Άξιοσημείωτο είναι και το γεγονός πως «ολόκληρο το οικοδόμημα του ναού εγκεντρίζεται γύρω από την Αγία Τράπεζα, η οποία δεν συμβολίζει απλά το τραπέζι του τελευταίου Δείπνου. Αποτελεί τη μυστική και συμβολική παρουσία του ουράνιου θρόνου- η τράπεζα του Χριστού και Λόγου, του Αρνίου<sup>636</sup> και Βασιλέα της αιώνιας ζωής της δεδοξασμένης Βασιλείας του Θεού σε

<sup>628</sup> Δι' όλων αυτών άλλωστε προσφέρεται και η «λογικήν λατρείαν»: «Έτι προσφερόμέν σοι τήν λογικήν ταύτην λατρείαν υπέρ τῶν έν πίστει άναπαυσαμένων προπατόρων, πατέρων, πατριαρχῶν, άποστόλων, κηρύκων, εύαγγελιστῶν, μαρτύρων, όμολογητῶν, έγκρατευτῶν, και παντός πνεύματος δικαίου έν πίστει τετελειωμένου». Βλ. *Εύχή κατά τήν εύλόγηση τῶν Τιμίων Δώρων* στη Λειτουργία του Ιερού Χρυσοστόμου και Μπιλάλη-Άνατολικιώτη, Δ. (Επιμ.), *Αί Άκολουθία τής Κυριακῆς*, όπ.π., σ. 391.

<sup>629</sup> «Τό σύστημα τῶν άπ' αἰώνος Πατέρων, πατριαρχῶν, προφητῶν, άποστόλων, εύαγγελιστῶν, μαρτύρων, οἷς προσετέθη πιστεύσαντα πάντα τά έθνη» για τον άγιο Ιωάννη τον Δαμασκηνό «έστίν ἡ άγία τοῦ Θεοῦ καθολική Έκκλησία». Βλ. Δαμασκηνοῦ Ιωάν., *Κατά εἰκονοκλαστῶν, διάλογος στηλιτευτικός γενόμενος παρά πιστῶν και όρθοδόξων και πόθον και ζήλον έχόντων πρὸς έλεγχον τῶν έναντίων τής πίστεως και τής διδασκαλίας τῶν άγιων και όρθοδόξων Πατέρων*, PG 96, 1357.

<sup>630</sup> Βλ. *Συμεών Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ άπαντα*, όπ.π., σ. 146.

<sup>631</sup> «Έτίθεντο υποκάτω τής Τραπέζης τὰ ιερά λείψανα, έπειδή εύρίσκοντο οἱ άγιοι πάντοτε συμπαρόντες με τὰ πνεύματα εἰς τόν Χριστόν τόν μέγαν μάρτυρα τοῦ Πατρὸς· αλλά και ώς θεμέλια τής Έκκλησίας υπέχει τό θυσιαστήριον αὐτὰ τὰ λείψανα, διότι με τό αίμα τοῦ Χριστοῦ και δι' αὐτοῦ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν και με τό αίμα τῶν μαρτύρων έλαβεν ἡ Έκκλησία τήν σύστασιν αὐτῆς». Βλ. *Συμεών Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ άπαντα*, όπ.π., σ. 318).

<sup>632</sup> Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο καθηγητής της Λειτουργικής Γεώργιος Φίλιας: «ἡ λειτουργική πρακτική έναποθέσεως λειψάνων τῶν Μαρτύρων στη βάση τῶν χριστιανικῶν θυσιαστηρίων, ούδεμία σχέση έχει με τόν έβραϊκό τρόπο «έγκαινισμοῦ» τῶν ιερῶν τόπων λατρείας». Βλ. Φίλια, Γ. Ν., *Λειτουργική*, Τόμ. Ι, όπ.π., σ. 84.

<sup>633</sup> «Άφοῦ έτίθεντο τὰ ιερά λείψανα εἰς ένα κιβωτίδιον άργυροῦν ἢ χαλκοῦν ἢ λίθινον έχέετο θεῖο μύρον εἰς αὐτὰ δια νά αποδειχθεῖ ότι εἶναι ένωμένοι οἱ μάρτυρες με τόν Χριστόν, τό άληθινόν μύρον, και πλήρεις τής εύωδίας τής χάριτος και δια νά παραστήσει και τόν ένταφιασμόν τοῦ Χριστοῦ και τόν ίδικῶν των, έπειδή θάπτονται τρόπον τινά και αὐτοί κατατιθέμενοι υποκάτω εἰς τόν τάφον τοῦ Χριστοῦ, όπου εἶναι ἡ ιερά Τράπεζα, έτι δε και ὁ ίδιος ὁ Σωτῆρ μέλλων νά πάθει και νά ταφεῖ ἡλείφθη παρά γυναικός με μύρον». Βλ. *Συμεών Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ άπαντα*, όπ.π., σ. 141.

<sup>634</sup> Βλ. Στουφή-Πουλημένου, Ι., *Χριστιανική και Βυζαντινή Αρχαιολογία και τέχνη*, όπ.π., σ. 53.

<sup>635</sup> *Αποκ.* 6, 9.

<sup>636</sup> Το κατεχοχόν σύμβολο της θείας Ευχαριστίας κατά την παλαιοχριστιανική εποχή ήταν η παράσταση του Αμνού. Βλ. Κωνσταντινίδη, Χ., *Ο Μελισμός*, όπ.π., σ. 16.

ολόκληρη την κτίση»<sup>637</sup>. Εξαιρείται λοιπόν και από τη διαμόρφωση της Αγίας Τραπέζης ο εσχατολογικός χαρακτήρας αυτής και των τελεουμένων εν αυτή.

Έτσι, κατά τον άγιο Συμεών και τη διατύπωσή του περί της συμβολικής ερμηνείας του ναού, τα τμήματα του ναού παραπέμπουν στους «τόπους τῆς θείας παρουσίας τοῦ Κυρίου», είτε στον ουρανό είτε στη γη<sup>638</sup>. Έτσι το ιερό Βῆμα συμβολίζει τα «Ἅγια των αγίων», δηλαδή το «υπεράνω του ουρανού»<sup>639</sup>. η «ιερά τράπεζα» συμβολίζει το «θρόνο του Θεού», την «ανάσταση του Χριστού»<sup>640</sup> και το «σεβάσμιο μνῆμα»<sup>641</sup>. ολόκληρος ο ναός συμβολίζει «τα επουράνια και τον παράδεισο»· τα τμήματα στην είσοδο του ναού, καθώς και ο νάρθηκας<sup>642</sup>, συμβολίζουν «την κτίση» και τα «ευρισκόμενα επί της γῆς». Επομένως, η συμβολική ερμηνεία του ναού παραπέμπει στο σωτηριώδες έργο του Κυρίου<sup>643</sup>, είτε το επί της γης, είτε το ουράνιο<sup>644</sup>, ως ενιαία κατάσταση μετοχής και κοινωνίας.

### ***Η αλληλένδετη σχέση του Μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας με την Αγία Τράπεζα***

<sup>637</sup> Βλ. Χόπκο, Θ. (Ιερ.), *Δόγμα και λατρεία*, όπ.π., σ. 205.

<sup>638</sup> Μεταξύ τέχνης και θρησκευτικού βιώματος υπήρχε μια άρρηκτη σχέση. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Π. Μιχελής: «Ο Ναός τῶν Ἑλλήνων ἡ ἄρμονική αὐτὴ κατοικία τοῦ Θεοῦ, ὅπου ἐξευμενιζόταν ἡ θέλησή του, ἔπρεπε νὰ ἀντικατασταθεῖ ἀπὸ ἕναν νέο τύπο ναοῦ, τὴν “ἐκκλησίαν”, πού στοῦ χῶρο μέσα της θὰ συγκεντρώνονταν οἱ πιστοὶ κάτω ἀπὸ τὴν σκέπη ἑνὸς Θεοῦ, τοῦ πανταχοῦ παρόντος, γιὰ νὰ ὑψωθοῦνε μὲ τὴν προσευχὴ κοντὰ του. “Ἐκκλησία ἐστὶν ἐπείγιος οὐρανὸς ἐν ᾧ ὁ Θεὸς ἐνοικεῖ καὶ ἐμπεριπατεῖ” καὶ τοῦ οὐρανοῦ σύμβολο ἔγινε ὁ τροῦλλος”». Βλ. Μιχελή, Π., *Ἡ Αἰσθητικὴ Θεώρηση τῆς Βυζαντινῆς τέχνης*, Ἀθήναι 1946, σ. 89.

<sup>639</sup> Στουφῆ Ι., «Βῆμα Ἅγιο. Λατρεία και Θεολογία», *Μεγάλη Ὁρθόδοξη Χριστιανικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια*, τ. 1, Στρατηγικὲς Ἐκδόσεις Ε.Π.Ε., Ἀθήνα 2012, σσ. 171-172.

<sup>640</sup> Βλ. Πατρώνου, Γ. Π., *Ἡ ἱστορικὴ πορεία τοῦ Ἰησοῦ ἀπὸ τὴ φάτνη ὡς τὸν κενὸ τάφο*, ἔκδ. Δόμος, Ἀθήνα 1997<sup>2</sup>, σσ. 512-530.

<sup>641</sup> Η Αγία Τράπεζα επέχει θέση τάφου. Του συγκεκριμένου τάφου που εναπέθεσαν το νεκρό σώμα του Χριστού και που οι άγιες Μυροφόρες γυναίκες πρώτες διαπίστωσαν ότι είναι κενός, άδειος, καλώντας τον καθένα μας στην ίδια διαπίστωση. Σ' αυτόν τον κενό τάφο, την αγία Τράπεζα, υπάρχει διαρκής μαρτυρία ενταφιασμού ενός Αγίου. Έτσι, κάθε Αγία Τράπεζα εγκαινιάζεται με λείψανα ενός μάρτυρα της πίστεως, ενός Αγίου που οδεύει προς την κοινή ανάσταση όλων. Βλ. Μαυρόπουλου, Δ., *Διερχόμενοι διὰ τοῦ ναοῦ*, όπ.π., σσ. 321-322.

<sup>642</sup> Περί νάρθηκος βλ. επίσης και στο Μαυρόπουλου, Δ., *Διερχόμενοι διὰ τοῦ ναοῦ*, όπ.π., σ. 194.

<sup>643</sup> Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο καθηγητής Κωνσταντίνος Σκουτέρης: «Ἡ βασιλεία δὲν εἶναι μιὰ ἄλλη ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία πραγματικότητα, εἶναι ἡ συνέχεια, ἡ ἐπέκταση καὶ ἡ ὀλοκληρία της». Βλ. Σκουτέρη, Κ. Β., *Ἱστορία Δογμάτων, Ἡ Ὁρθόδοξη δογματικὴ παράδοση καὶ οἱ παραχαράξεις της κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνες*, Τόμ. Ι, Ἐπιμ. two2+1one, Ἀθήνα 1998, σ. 561. Πρβλ. Γιαγκάζογλου, Στ., *Μαθήματα Δογματικῆς Θεολογίας*, όπ.π., σσ. 661-691.

<sup>644</sup> Βλ. Φίλια, Γ. Ν., *Λειτουργικὴ-Ἡ Θεία Εὐχαριστία (μέχρι τὸν 15ο αἰ.)*, όπ.π., σσ. 604-605.

Στην «λογικήν και ἀναίμακτον λατρείαν»<sup>645</sup> που προσφέρεται «ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης»<sup>646</sup> και πραγματοποιείται στην Αγία Τράπεζα του ιερού Βήματος<sup>647</sup>, οι πιστοί, που αντιπροσωπεύουν την ὅλη Εκκλησία, μετέχουν στην τέλεση του μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας<sup>648</sup>, ὄχι απλῶς παθητικά, ἀλλὰ ενεργά και ουσιαστικά<sup>649</sup>, ὄχι απλῶς και μόνον δια της προσωπικής παρουσίας, ἀλλὰ δια της ελευθέρας βουλήσεως, της συνειδητῆς ενεργούς μετοχής και βιώσεως της ἀληθείας και της «κατ' ἐπίγνωσιν»<sup>650</sup> πίστεως<sup>651</sup>.

<sup>645</sup> Η «ἐν πνεύματι και ἀληθείᾳ λατρεία» εἶναι αὐτή που ἀρμόζει εις τους «ἀληθινούς προσκυνητάς τοῦ Θεοῦ» ( *Ἰωάν.* 4, 23-24).

<sup>646</sup> *Εὐχή ἀναφοράς* λειτουργίας Ἱεροῦ Χρυσοστόμου.

<sup>647</sup> Ἀξιοσημείωτο εἶναι ὅτι πάνω στην Αγία Τράπεζα ὑπάρχει πάντοτε το ἀντιμῆνσιο (ἀντί του τραπέζιου, ἀπό την πρόθεση ἀντί και την λατινική λέξη mensa που σημαίνει τραπέζι), ἓνα ὑφασμα στο οποίο παριστάνεται ο Ἐπιτάφιος (δηλαδή ο εναποθέσας Χριστός στο ἐπιτάφιο μνήμα Του και στα τέσσερα ἄκρα του οι τέσσερις Ευαγγελιστές). Ὅπως ἐπισημαίνει ὁ ἅγιος Συμεών, «τὰ ἀντιμίνσια ἐξ ὑφάματος εἶναι λιναρίου και ἀντί τραπέζης ἱεράς γίνονται, τὰ ὅποια δὲ ραπτόμενα ἐτοιμάζονται κατὰ τὸν τρόπον, κατὰ τὸν ὅποιον ἡ διάταξις γράφει, και ὅλα τελοῦνται δι' αὐτά, ὅσα και εἰς τὴν ἱεράν τράπεζα γίνονται». Βλ. *Συμεών Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ ἅπαντα*, ὄπ.π., σ. 134. Το ἀντιμῆνσιο φέρει την υπογραφή του οἰκείου Ἐπισκόπου και ἀποτελεῖ την πιστοποίηση της ἀδείας που ἔχει δοθεῖ σε κάθε τοπική κοινότητα να συγκροτεῖται ως Εκκλησία. Συνήθως περιέχει στις ἄκρες του τεμάχιο ἱεροῦ λειψάνου (μικρὸ τμήμα ἀπὸ τα οστά) κάποιου μάρτυρος ἁγίου, πράγμα που καταδεικνύει πως ἡ Εκκλησία εἶναι θεμελιωμένη στο αἷμα των μαρτύρων που παρέμειναν «στερεοὶ τῇ πίστει» στον Ἐναν και Ἀληθινόν Θεόν, μέχρι το τέλος του ἐπιγείου βίου τους. Βλ. Χόπκο, Θ. (Ἱερ.), *Δόγμα και λατρεία*, ὄπ.π., σσ. 205, 207. Το τετράγωνο αὐτὸ ὑφασμα εἰσήχθη ἀπὸ την εν Τρούλω Σύνοδο του 692 και ἀντικαθιστοῦσε την ἁγία Τράπεζα ἐκεῖ που δεν ἐπραγματοποιήθησαν ἐγκαίνια Ναοῦ, καθὼς και σε κάθε χώρο που ἐπρόκειτο να τελεσθεῖ θεία Ευχαριστία. Βλ. Μπόνη, Κ. Γ., *Κατήχησις και Λειτουργική*, ὄπ.π., σσ. 120-121.

<sup>648</sup> Ὅπως χαρακτηριστικὰ ἐπισημαίνει ὁ καθηγητῆς της Λειτουργικῆς Γεώργιος Φίλιας: «Ἡ προσευχὴ τῆς πρώτης χριστιανικῆς Ἐκκλησίας ἐπὶ τοῦ ἄρτου και τοῦ οἴνου, κατὰ τὴν τέλεση τῆς Θείας Ευχαριστίας, ἦτο εὐχαριστήριος και ὄχι καθαγιαστική. Γι' αὐτὸ μοναδικὸ μέλημα τῆς προσευχῆς ἦτο ἡ εὐχαριστία και ἡ δοξολογία τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴν ὕλη ποῦ Ἐκεῖνος παρεῖχε». Βλ. Φίλια, Γ. Ν., *Παράδοση και Ἐξέλιξη στὴ Λατρεία τῆς Ἐκκλησίας*, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 2014, σ. 133.

<sup>649</sup> Βλ. Φουντούλη, Ἰ. Μ., *Τελετουργικὰ θέματα*, ἐκδ. Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα 2002, σ. 270. Ἀποδεκτοὶ και εὐάρεστοι στο Θεὸ κατὰ τον Ἰ. Χρυσόστομο εἶναι ὅλοι ὅσοι προσέρχονται με καθαρὴ συνείδηση, καθαρὴ καρδιά και με βίον ἀνεπίληπτο. Βλ. Βενεδίκτου Ἱερ. Ἀγιορείτου, *Χρυσοστομικὸς ἄμβων Στ' (Μετάνοια, Ἐξομολόγησις, Νηστεία, Θεία Κοινωνία)*, ἐκδ. Συναδία Σπυρίδωνος Ἱερομονάχου Νέα Σκῆτη Ἁγίου Ὁρους, Νέα Σκῆτη Ἁγίου Ὁρους 2008, σσ. 347-348.

<sup>650</sup> Η «κατ' ἐπίγνωσιν» πίστη ὁπως χαρακτηριστικὰ ἀναφέρει ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός εἶναι ἡ «ἀπολυπραγμόνητος συγκατάθεσις», βλ. Δαμασκηνοῦ Ἰωάννου, *Ἔκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, Kotter II, 187<sup>19-20</sup> (PG 94, 1128D).

<sup>651</sup> Κατὰ τον καθηγητῆ της Δογματικῆς Νικόλαο Ξιώνη, «ἡ πίστη και τὸ βάπτισμα ἀποτελοῦν τὸ θεμέλιο τῆς ἐν Χριστῷ υἰοθεσίας, γι' αὐτὸ και ἡ ἄρνηση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος (βλασφημία) δηλώνει κυρίως τὴν ἀπιστία τοῦ ἀνθρώπου και τὴ διακοπὴ τῆς κοινωνίας με τὸ Θεὸ, τὴν ἀπόρριψη τοῦ βαπτίσματος και τὴν ἐπιστροφή τοῦ ἀνθρώπου στὸν ὑλικὸ τρόπο σκέψεως και ζωῆς». Βλ. Ξιώνη, Ν. Ρ., *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, ὄπ.π., σ. 332. Και ἀλλοῦ ἀναφέρει ὅτι «ἡ πίστη δὲν εἶναι τίποτα ἄλλο παρὰ ἡ χαρισματικὴ γνῶση τῆς ἀληθείας, ἡ ὅποια ἀπελευθερώνει τὸν ἀνθρώπο ἀπὸ τὴν κοσμικὴ ἀντίληψη τῶν πραγμάτων και ὁδηγεῖ στὴ βεβαιότητα τῶν ἐλπιζομένων ἀγαθῶν». Βλ. Ξιώνη, Ν. Ρ., «Ἡ νόσος τῆς ἁμαρτίας και ἡ ἐν Χριστῷ θεραπεία της-Τὸ μυστήριον τοῦ Ἱεροῦ Εὐχελαίου» στὸ *Ὀίακοστρόφιον, Τιμητικὸς τόμος Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Σύρου-Τήνου κ. Δωροθέου Β' ἐπὶ τῇ δεκαετηρίδῃ τῆς ἀρχιερατείας αὐτοῦ (2001-2011) (σ. 641)*, Ἐπιμ. Ἐ. Καρακουλάκη (Ἀρχιμ.), ἐκδ. Ἐπτάλοφος Α.Β.Ε.Ε., Ἱερά Νῆσος Τήνος 2013, σ. 560.

Ο αίνος και η δοξολογία του Θεού και η προσφορά της θυσίας αιnéσεως σ' Αυτόν, που την αποδέχεται στο υπερουράνιο θυσιαστήριό Του, αντικαταπέμπει τη χάρη Του και τη δωρεά του Αγίου Πνεύματος στον λαό Του. Διά της επικλήσεως<sup>652</sup> του Αγίου Πνεύματος<sup>653</sup> και τη μεταβολή<sup>654</sup> του άρτου και του οίνου σε τίμιο σώμα και αίμα του Χριστού<sup>655</sup> προσφέρεται ο αγιασμός από τον «προσφέροντα και προσφερόμενο και διαδιδόμενο»<sup>656</sup> «είς νήψιν ψυχῆς, εἰς κοινωνίαν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, εἰς βασιλείας οὐρανῶν πλήρωμα, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ ζωὴν αἰώνιον»<sup>657</sup>.

<sup>652</sup> Περισσότερα από την «Ευχαριστία» στην Επίκληση, Βλ. Φίλια, Γ. Ν., *Λειτουργική-Ἡ Θεία Εὐχαριστία (μέχρι τὸν 15ο αἰ.)*, ὄπ.π., σσ. 324-343). Ὅπως επισημαίνει ο καθηγητής της Λειτουργικῆς Ἰωάννης Φουντούλης: «σύνολος ἡ λειτουργικὴ παράδοσις, τοῦλάχιστον τῆς Ἀνατολῆς, ὅπως μαρτυρεῖται ἀπὸ τὰ σχετικὰ παράλληλα τῆς εὐχῆς τῆς ἀναφορᾶς τῶν διαφόρων λειτουργιῶν, βλέπει τὴν "εὐχαριστία" ἢ "εὐλογία" τοῦ Κυρίου σαφῆ καθαγιαστικὴ πράξι μεταβολῆς τοῦ ἄρτου ὡς σώμα καὶ τοῦ ποτηρίου εἰς αἷμα Χριστοῦ πρὸ τῶν κυριακῶν λόγων "λάβετε, φάγετε..." καὶ "πίετε ἐξ αὐτοῦ...". Βλ. Φουντούλης, Ἰ. Μ., *Ἀπαντήσεις εἰς λειτουργικὰς ἀπορίας*, Τόμ. Β'(151-300), ἐκδ. Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα 2006<sup>5</sup>, σσ. 362-363.

<sup>653</sup> Ο ἅγιος Ἰωάννης ο Δαμασκηνός μαζί με τον «δημιουργικὸ λόγο» του Θεοῦ προβάλλει καὶ τὴ «δημιουργικὴ δύναμη του Ἁγίου Πνεύματος», τονίζοντας ὅτι ἡ δύναμη αὐτὴ ἐνήργησε κατὰ τὴ δημιουργία του κόσμου καὶ του ἀνθρώπου, κατὰ το γεγονός τῆς Σαρκώσεως του Κυρίου καὶ, τέλος, ἐνεργεῖ κατὰ τὴ Θ. Ευχαριστία. Βλ. Φίλια, Γ. Ν., *Λειτουργική-Ἡ Θεία Εὐχαριστία (μέχρι τὸν 15ο αἰ.)*, ὄπ.π., σ. 378 καὶ Καρμίρη, Ἰ. Ν., *Τὸ Ὁρθόδοξο δόγμα τῆς ἐν Χριστῷ Σωτηρίας*, Ἀνάτυπον ἐκ τοῦ "Ὁρθοδόξου Τύπου", Ἀθήνα 1983, σσ. 16-23.

<sup>654</sup> Ὅπως ἐπισημαίνει ο ἐπίσκοπος Εφέσου, ἅγιος Μάρκος ο Ευγενικός, «ὄχι μόνον ἡ μεταβολὴ καὶ ὁ καθαγιασμός, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ μετάληψις τῶν ἤδη ἁγιασθέντων Τιμίων Δώρων, δηλαδὴ ἡ ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου εἰσδοχὴ αὐτῶν, τελεσιουργεῖται διὰ τῆς χάριτος καὶ καθι-στάμεθα κοινωνοὶ τῆς θεοποιουθῆς χάριτος, καὶ οὐδόλως τῆς ὑποστάσεως ἢ τῆς οὐσίας τοῦ Χριστοῦ. Τὸ Σῶμα τοῦ Χριστοῦ, «τὸ καθ' ὑπόστασιν ἐνωθέν» Αὐτῷ, ὑπάρχει ἀδιαίρετον καὶ ἀδιαχώριστον τῆς Αὐτοῦ Ὑποστάσεως καὶ Θεότητος, πλὴν ὅμως ἐμεῖς κοινωνοῦμεν τοῦ «πρωτοτύπου» τούτου Σώματος καὶ Αἵματος καὶ γινόμεθα ἔτσι ὄχι μία ὑπόστασις ἢ μία οὐσία μετὰ τοῦ Κυρίου, ἀλλ' «ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα» μετ' Αὐτοῦ, γινόμενοι «σύσσωμοι» καὶ «ὁμαίμονες» πρὸς Αὐτόν, ἐπ' οὐδενὶ λόγῳ συναποβαίνομεν ὁμοούσιοι ἢ «ὁμοιοῦπόστατοι» πρὸς Αὐτόν, ἀλλὰ γινόμεθα «ναὸς τοῦ ἁγίου Πνεύματος» τούτέστιν κατοικητήριον τῆς χάριτος». Βλ. Μπούλοβιτς, Εἰρην. (ἐπίσκ. Μπάτσκας), *Τὸ μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἁγίᾳ Τριάδι διακρίσεως τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας κατὰ τὸν ἅγιον Μάρκον Ἐφέσου τὸν Εὐγενικόν*, ἐκδ. Πατριαρχικόν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1983, σ. 321.

<sup>655</sup> Βλ. Χόπκο, Θ. (Ιερ.), *Δόγμα καὶ λατρεία*, ὄπ.π., σσ. 236-240.

<sup>656</sup> Εἶναι «ὁ μελιζόμενος καὶ μὴ διαιρούμενος, ὁ πάντοτε ἐσθιόμενος καὶ μηδέποτε δαπανώμενος, ἀλλὰ τοὺς μετέχοντας ἁγιάζων». Βλ. Μπιλάλη-Ἀνατολικιώτη, Δ. (Επιμ.), *Αἱ Ἀκολουθίαι τῆς Κυριακῆς*, ὄπ.π., σσ. 401-402. Ο Χριστός μερίζεται σε πολλὰ μέρη, ὅμως εἶναι ἕνας καὶ ὁ αὐτός καὶ παραμένει ἀμέριστος. Ὅταν ὁ πιστός κοινωνεῖ, ἀκόμη καὶ μὴ ελάχιστη μερίδα, ἕνα μαργαρίτη του ἁγίου ἄρτου, ἔχει τὴ βέβαιη καὶ σταθερὴ πίστη ὅτι λαμβάνει ἐντὸς του ὅλον τον Χριστόν καὶ ἐνώνεται μαζί Του. Βλ. Τσίγκου, Β. Α., *Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, ἐκδ. Ostrakon Publishing, Θεσσαλονίκη 2017, σ. 408.

<sup>657</sup> Βλ. Μπιλάλη-Ἀνατολικιώτη, Δ. (Επιμ.), *Αἱ Ἀκολουθίαι τῆς Κυριακῆς*, ὄπ.π., σσ. 402-403. «Ὡστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβανουσιν εἰς νήψιν ψυχῆς, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εἰς κοινωνίαν τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος, εἰς βασιλείας οὐρανῶν πλήρωμα, εἰς παρρησίαν τὴν πρὸς σέ, μὴ εἰς κρῖμα ἢ εἰς κατάκριμα... Σοὶ παρακατατιθέμεθα τὴν ζωὴν ἡμῶν ἅπασαν καὶ τὴν ἐλπίδα, Δέσποτα φιλάνθρωπε, καὶ παρακαλοῦμέν σε καὶ δεόμεθα καὶ ἱκετεύομεν· Καταξίωσον ἡμᾶς μεταλαβεῖν τῶν ἐπουρανίων σου καὶ φρικτῶν Μυστηρίων ταύτης τῆς ἱερᾶς καὶ πνευματικῆς Τραπέζης μετὰ καθαροῦ συνειδότος, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εἰς συγχώρησιν πλημμελημάτων, εἰς Πνεύματος Ἁγίου κοινωνίαν, εἰς βασιλείας οὐρανῶν κληρονομίαν, εἰς παρρησίαν τὴν πρὸς σέ, μὴ εἰς κρῖμα ἢ εἰς κατάκριμα».

Κατά τον άγιο Συμεών, Αρχιεπίσκοπο Θεσσαλονίκης, «*ή Κοινωνία εἶναι ἡ ἔνωσις Θεοῦ με ἡμᾶς, θέωσις ἰδική μας, ἁγιασμός, χάριτος πλήρωσις, ἔλλαμψις, ἐμπόδιον παντός ἐναντίου, χορηγία παντός καλοῦ· καὶ τί ἄλλο; Παρὰ Θεοῦ σύγκρισις, ἡγουν ἔνωσις καὶ κοινωνία. Αὕτῃ εἶναι τὸ μυστήριον μυστηρίων*<sup>658</sup>, *ἀγίων ἁγιασμός, καὶ οὕτως ἅγιον ἀγίων καὶ τῶν τελετῶν ὄλων τελετῆ καὶ ἐξουσιαστής τῶν τελετῶν καὶ τελεστική· ἐπειδὴ καὶ ὁ μόνος τελετάρχης τοῦ Θεοῦ λόγος τὴν ἔκαμεν αὐτὴν καὶ τὴν παρέδωκε καὶ αὐτὸς εἶναι αὕτῃ ἡ τελετῆ καὶ μᾶς τὴν παρέδωκεν αὐτὴν διὰ νὰ μένη με ἡμᾶς...*»<sup>659</sup>.

Αὐτός εἶναι καὶ βασικός λόγος που ὁ άγ. Ἰγνάτιος Αντιοχείας προτρέπει τα μέλη του εκκλησιαστικού σώματος να συνάζονται «*πυκνότερον ἐπὶ τὸ αὐτό*»<sup>660</sup> για την Ευχαριστία και τη δοξολογία, καθώς και για την προστασία από τις δαιμονικές δυνάμεις. Αξιοσημείωτο εἶναι πως στη ζωή της Εκκλησίας ἡ ἐνέργεια των μυστηρίων εἶναι πρωτίστως θεραπευτική, ἰαματική<sup>661</sup>. Εξαιρέτως ἡ Θεία Ευχαριστία θεραπεύει ἀληθινά τον ἄνθρωπο, μιας και εἶναι «*φάρμακον σωτήριο τῶν ἡμετέρων τραυμάτων*»<sup>662</sup>. Ἡ δε κοινωνία<sup>663</sup> του σώματος και του αἵματος του Χριστοῦ<sup>664</sup> ἀποβλέπει στην «*ἴασιν καὶ ὑγίαν ψυχῆς τε καὶ σώματος*», ὅπως ἐνδεικτικά ἀναφέρεται στην ἀκολουθία της θείας μεταλήψεως<sup>665</sup>.

<sup>658</sup> Βλ. Ἀλφέγιεφ, Ἰ. Μ. (Μητρ.), *Τὸ μυστήριον τῆς πίστεως*, ὅπ.π., σσ. 240-255.

<sup>659</sup> Βλ. Συμεών Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης *τὰ ἅπαντα*, ὅπ.π., σσ. 105-106.

<sup>660</sup> Ἰγνατίου, *Πρὸς Ἐφεσίους* 13,1 PG 5, 656A.

<sup>661</sup> Βλ. Τσίγκου, Β. Α., *Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Εκκλησίας*, ὅπ.π., σ. 370.

<sup>662</sup> Χρυσοστόμου Ἰ., *Εἰς τὸ γενέθλιον τοῦ Σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ λόγος*, (Ὁμιλίες ἀμφιβαλλόμεναι), PG 56, 385-394. Ὅπως χαρακτηριστικὰ τονίζει ὁ ὀσιος Πορφύριος ὁ Καυσοκαλυβίτης: «*Μέσα στὴν Ἐκκλησία βρίσκεται ἡ σωτηρία. Ἡ Ἐκκλησία μας συνεχῶς μᾶς ὑπενθυμίζει τὴν αἰωνιότητα με τὰ μυστήρια, με τὶς ἀκολουθίες, με τὰ τροπάρια, με τοὺς ὕμνους, κυρίως με τὸ μυστήριον τῆς θείας Εὐχαριστίας...Για ὅποιον εἶναι μέλος τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ δὲν ὑπάρχει θάνατος, οὔτε κόλασις, οὔτε διάβολος...παρὰ μόνον ζωή...*». Βλ. Πορφυρίου Καυσοκαλυβίτου, *Βίος καὶ Λόγοι*, ἐκδ. Ἱερά Πατριαρχικὴ καὶ Σταυροπηγιακὴ Μονὴ Χρυσοπηγῆς, Χανιά 2017<sup>14</sup>, σσ. 631-633.

<sup>663</sup> Βλ. Καλλινίκου, Κ. (πρωτοπρ.), *Ὁ χριστιανικὸς Ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ*, ὅπ.π., σσ. 361-367 καὶ Σμέμαν, Α., *Εὐχαριστία-Τὸ Μυστήριον τῆς Βασιλείας*, Επιμ. Α. Δικαϊάκου (Αρχιμ.), Μτφρ. Ἰ. Ροηλίδη, ἐκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2000<sup>2</sup>, σσ. 309-328.

<sup>664</sup> Χαρακτηριστικὸ στοιχεῖο τῆς οἰκουμενικότητος τῆς Εκκλησίας, κατὰ τον Ξ. Παπαχαλαράμπους εἶναι: «*ἡ χορήγηση τῆς θ. Εὐχαριστίας μόνον στοὺς βεβαπτισμένους, πιστοὺς χριστιανούς, ἀνεξαρτήτως φυλετικῆς, ἐθνικῆς, κοινωνικῆς ἢ ἄλλου εἴδους διακρίσεως, γιατί μόνο τὸ Βάπτισμα (προϋπόθεση τοῦ ὁποῦ εἶναι καὶ ἡ πίστη στὸν Τριαδικὸ Θεὸ καὶ στὸ σωτηριῶδες ἔργο τοῦ Ἰ. Χριστοῦ) ἀποτελεῖ τὸν ἀπόλυτο ὄρο συμμετοχῆς στὴ θ. Εὐχαριστία*». Βλ. Παπαχαλαράμπους, Ξ., *Ὅροι καὶ προϋποθέσεις διὰ τὴν συμμετοχὴν εἰς τὴν θείαν εὐχαριστίαν ἐξ ἀπόψεως ὀρθοδόξου*, Ἀθήναι 1997, σσ. 29 κ.ε. καὶ 37.

<sup>665</sup> *Εὐχὴ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου*.

Κατά τη σημαντική διαπίστωση του αγίου Ιωάννου του Δαμασκηνού: «*ἄνθρωποι δὲ μετέχουσι καὶ κοινωνοὶ τῆς θείας φύσεως γίνονται*<sup>666</sup>, ὅσοι μεταλαμβάνουσι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ τὸ ἅγιον, καὶ πίνουσι τὸ αἷμα. Θεότητι γὰρ καθ' ὑπόστασιν ἦνῶται, καὶ δύο φύσεις ἐν τῷ μεταλαμβανομένῳ ὑφ' ἡμῶν σώματι τοῦ Χριστοῦ, ἠνωμένα καθ' ὑπόστασιν εἰσὶν ἀδιασπάστως. Καὶ τῶν δύο φύσεων μετέχομεν, τοῦ σώματος σωματικῶς, τῆς θεότητος πνευματικῶς. Μᾶλλον δὲ ἄμφοιν κατ' ἄμφω, οὐ καθ' ὑπόστασιν ταυτιζόμενοι, ὑφιστάμεθα γὰρ πρῶτον, καὶ τότε ἐνούμεθα, ἀλλὰ κατὰ συνανάκρασιν τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος»<sup>667</sup>. Καὶ καταλήγει ὁ ἅγιος Ιωάννης: «*Οὐκ ἔστι τύπος ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ (μὴ γένοιτο), ἀλλ' αὐτὸ τοῦ σώματος τοῦ Κυρίου τεθεωμένον*»<sup>668</sup>.

Ὅπως χαρακτηριστικὰ ἐπισημαίνεται ἀπὸ τὸν αείμνηστο καθηγητὴ τῆς Λειτουργικῆς Ιωάννη Φουντούλη: «*στὴ θεία Λειτουργία*<sup>669</sup> *παρατηρεῖται μιά, ἰδιαίτερα μελετημένη καὶ θαυμαστὴ στὴν ἀρχικὴ σύλληψή της καὶ στὴν περαιτέρω διὰ τῶν αἰώνων πορεία της, διαδοχὴ ρόλων*<sup>670</sup>.

<sup>666</sup> Καὶ ὁ ἅγιος Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος, πού προηγείται χρονικά, ἀναφέρει τὸ ἴδιο στὴν συντασσόμενη εὐχή πού συμπεριλήφθη στὴν Ἀκολουθία τῆς Θείας Μεταλήψεως: «*...καὶ καθαίρεις καὶ λαμπρύνεις/ καὶ φωτὸς ποιεῖς μετόχους,/ κοινωνοὺς Θεότητός σου/ ἐργαζόμενος ἀφθόνως...*». Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου, *Εὐχὴ Ζ'*, Ἀπὸ τὴν Ἀκολουθία τῆς Θείας Μεταλήψεως.

<sup>667</sup> Βλ. Δαμασκηνοῦ Ι., *Περὶ εἰκόνων, Λόγος ΙΙΙ*, PG 94, 1348 ABC. Πρβλ. τοῦ ἴδιου, *Περὶ τοῦ ἀχράντου σώματος, οὗ μεταλαμβάνομεν*, PG 95, 408 AB εξ.

<sup>668</sup> Βλ. Δαμασκηνοῦ Ἰωάννου, *Ἔκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 86, Kotter II, σ. 196 (PG 94, 1148-1149AB): «*...οὕτω καὶ ὁ ἄρτος τῆς κοινωνίας, οὐκ ἄρτος λιτὸς ἐστίν, ἀλλ' ἠνωμένος θεότητι...*». Περισσότερα γιὰ τὴ Θ. Ευχαριστία στὸ ἔργο τοῦ Ι. Δαμασκηνοῦ (+749) βλ. Φίλια, Γ. Ν., *Λειτουργικὴ-Ἡ Θεία Εὐχαριστία (μέχρι τὸν 15ο αἰ.)*, ὅπ.π., σσ. 378-381.

<sup>669</sup> Ὅπως ἀναφέρει χαρακτηριστικὰ ὁ αείμνηστος καθηγητὴς Ιωάννης Καρμίρης, ἡ Ὀρθόδοξος Λειτουργία δὲν εἶναι τίποτα ἀλλὰ παρά ἡ τοῦ συνόλου ἐκφραζόμενη ἀπόδοση τῶν δημοσίων προσευχῶν, δεήσεων, ἀναγνωσμάτων, λόγων, ὕμνων καὶ πράξεων, διὰ τῶν ὁποίων ἀναπαρίσταται ἡ θεία ἐπὶ τῆς γῆς ἐπιφάνεια καὶ ἀπολυτρωτικὴ ἐνέργεια, «*ἡ ἐπὶ τοῦ Γολγοθᾶ θυσία τοῦ Σωτῆρος, παρισταμένου ἰδίως ὑπὸ τὰ εἶδη τοῦ προσκομιζομένου διὰ τὴν θυσίαν ἄρτου καὶ οἴνου καὶ διὰ τῆς ἐπικλήσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μεταβαλλομένου εἰς αὐτὸ τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ*». Βλ. Καρμίρης, Ἰ. Ν., *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, ὅπ.π., σσ. 285-288).

<sup>670</sup> Ἡ Λειτουργία σημαίνει ἔργο τοῦ «λείτους» (λαϊκός, δημόσιος), δηλαδή κοινὸ ἔργο. Βλ. Καρμίρης, Ἰ. Ν., *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, ὅπ.π., σ. 285, Χόπκο, Θ. (Ιερ.), *Δόγμα καὶ λατρεία*, ὅπ.π., σσ. 364-368, βλ. Ἐπιφανίου (Μητρ. Θήρας), «Περὶ τῆς Θείας Εὐχαριστίας», στὸ *Οἰακοστρόφιον, Τιμητικὸς τόμος Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Σύρου-Τήνου κ. Δωροθέου Β' ἐπὶ τῆ δεκαετηρίδῃ τῆς ἀρχιερατείας αὐτοῦ (2001-2011) (σ. 641)*, Ἐπιμ. Ἐ. Καρακουλάκη (Ἀρχιμ.), ἐκδ. Ἐπτάλοφος Α.Β.Ε.Ε., Ἱερά Νῆσος Τήνος 2013, σ. 182. Εἶναι τὸ ἐπίσημο ἔργο τῆς Ἐκκλησίας, τῶν μελῶν τῆς, πού ἔχουν συναχθεῖ «ἐπὶ τὸ αὐτό» γιὰ νὰ δοξολογήσουν, ευχαριστήσουν καὶ κοινωνήσουν τὸν Χριστό, νὰ λάβουν «Πνεῦμα ἐπουράνιον», νὰ βρουν «πίστην ἀληθῆ» καὶ νὰ προσκυνήσουν τὴν «ἀδιάαιρετον Τριάδα». Βλ. Μπιλάλη-Ἀνατολικιώτη, Δ. (Ἐπιμ.), *Αἱ Ἀκολουθίαι τῆς Κυριακῆς*, ὅπ.π., σ. 405. Ἡ θεία Λειτουργία στὴν κοινὴ πράξη τῶν πιστῶν ἔχει ὡς κέντρο τῆς τῆς θείας Ευχαριστίας καὶ καρπὸς τῆς τῆς θείας Κοινωνίας. Βλ. Ἐπιφανίου (Μητρ. Θήρας), «Περὶ τῆς Θείας Εὐχαριστίας», στὸ *Οἰακοστρόφιον*, ὅπ.π., σ. 183. Πρότυπο κάθε θείας Λειτουργίας θεωρεῖται ἡ ἀναστάσιμη Λειτουργία, ὁ συσχετισμὸς τῆς ὁποίας προέρχεται ἀπὸ τὸ γεγονός τῆς Ἀναστάσεως, γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἁγία Τράπεζα ἐπέχει θέση τάφου. Τοῦ συγκεκριμένου τάφου πού ἐναπέθεσαν τὸ νεκρὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Ἔτσι, ἡ ευχαριστιακὴ πράξη στὴ θεία Λειτουργία ἀποτελεῖ ἓνα διαρκές παρόν τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, πράγμα πού καταδεικνύει τὸν εσχατολογικὸ χαρακτήρα τῆς θείας Ευχαριστίας. Βλ.

Παράγοντες είναι κυρίως τρεις: ο ιερέυς, ο διάκονος, ο λαός<sup>671</sup>»<sup>672</sup>. Κατά τον άγιο Συμεών ενισχύεται η συμβολική θεώρηση του Αρχιερέα ως του Κυρίου και των παρισταμένων «*ιερατικών τάξεων*» ως των Αγγέλων και των Αποστόλων<sup>673</sup>.

Διά της ευχαριστιακής συνάξεως καταδεικνύεται η ενότητα<sup>674</sup> των μελών της Εκκλησίας<sup>675</sup>. Οι οικείοι και «*στερεοί τῆ πίστει*»<sup>676</sup> μετέχοντας «*στὸν ἕνα ἄρτο*»<sup>677</sup> γίνονται «*ἕνα σῶμα*»<sup>678</sup>, επιβεβαιώνοντας έτσι και την χριστιανική ιδιότητά τους, που την αποκτά κανείς διά της κοινής και σταθερής αναφοράς<sup>679</sup> προς τον Χριστό<sup>680</sup>. Ἐτσι, ο καινός εν Ιησοῦ Χριστῷ άνθρωπος, η επαναγωγή του στο αρχαίο κάλλος του κατ' εικόνα και η επίτευξη του καθ' ομοίωσιν πραγματώνονται μόνον στην Εκκλησία με τη συνειδητή μετοχή στη ζωή και τα μυστήριά της και κατεξοχήν με τα μυστήρια του Βαπτίσματος και της Θ. Ευχαριστίας<sup>681</sup>.

---

Μαυρόπουλου, Δ., *Διερχόμενοι διὰ τοῦ ναοῦ*, ὄπ.π., σσ. 321-322. Πρβλ. Καβάσιλα Νικολάου, *Εἰς τὴν θείαν λειτουργίαν*, S. Salaville. SC 4bis, 56-306 (PG 150, 368-492) και Συμεών Αρχιεπ. Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῆς Θ. Λειτουργίας*, PG 155, 79-100.

<sup>671</sup> Η ενότητα του εκκλησιαστικού σώματος φανερώνεται στην πράξη με την ενότητα επισκόπου, πρεσβυτερίου και πιστών Βλ. Σκουτέρη, Κ. Β., *Ἱστορία Δογματῶν*, ὄπ.π., σσ. 191-194 και †Ζηζιούλα, Ἰωάν. (Μητρ. Περγάμου), *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεῖα Εὐχαριστία καὶ τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἐν Ἀθήναις 1990<sup>2</sup>.

<sup>672</sup> Βλ. Φουντούλη, Ἰ. Μ., *Τελετουργικά θέματα*, ὄπ.π., σ. 279.

<sup>673</sup> Βλ. Φίλια, Γ. Ν., *Λειτουργική-Ἡ Θεῖα Εὐχαριστία (μέχρι τὸν 15ο αἰ.)*, ὄπ.π., σσ. 604-605.

<sup>674</sup> Ὅπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο αείμνηστος καθηγητής της Δογματικής Νικόλαος Ματσούκας: «*Τὸ μυστήριον τῆς Θεῖας Εὐχαριστίας διενεργεῖ τὴν ἐνότητα ὅλου τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, καὶ συγχρόνως τρέφει διαρκῶς τὰ μέλη ὡς τὴν ἀνάστασιν...*». Ματσούκας, Ν. Ἀθ., *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β'*, Ἔκθεσις τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σὲ ἀντιπαράθεσιν μετὰ τῆς δυτικῆς χριστιανοσύνης, Τόμ. ΙΙ, Ἐπιμ. Δ. Ἀ. Λιάλιου, ἐκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2016, σ. 484.

<sup>675</sup> Στη θεία Λειτουργία προτρέπονται οι πιστοὶ με τοὺς λόγους: «*τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τὴν κοινωνίαν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος αἰτησάμενοι, ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν ἡμῶν, Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα*». Βλ. Μπιλάλη-Ἀνατολικιώτη, Δ. (Ἐπιμ.), *Αἱ Ἀκολουθίαι τῆς Κυριακῆς*, ὄπ.π., σ. 396.

<sup>676</sup> *Α' Πέτρου* 5, 9. Πρβλ. *Α' Ἰωάνν.* 5, 4.

<sup>677</sup> *Ἰωάν.* 6, 51: «*ἐγὼ εἶμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· ἐάν τις φάγη ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σὰρξ μου ἐστίν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*».

<sup>678</sup> *Α' Κοριν.* 10, 17. Τὴν ἐνότητα αὐτὴ διὰ τοῦ κοινού Ποτηρίου επισημαίνει και ο ἅγιος Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, ο οποίος αναφέρει χαρακτηριστικά, ὅτι ἐάν ὅλοι μεταλαμβάνουμε ἀπὸ τὸν ἕνα Ἄρτο, ὅλοι εἴμαστε ἕνα σῶμα. Διότι δεν εἶναι δυνατόν να μεριστεῖ ο Χριστός...Σε καθέναν ξεχωριστὰ ἐνοικεῖ ο Χριστός το Πνεῦμα το δικό Του και του Πατρός, ἀλλὰ Αὐτό εἶναι ἕνα και ἀμέριστο...και κάνει τους πάντες ἕνα με τον ἑαυτό Του (ελεύθερη ἀπόδοση στα νέα ελληνικά). Βλ. Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Ἑρμηνεία ἢ ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον εἰς λόγους ΙΒ'*, PG 74, 560a-561b.

<sup>679</sup> Διά της ἁγίας Ἀναφοράς στο μυστήριον της Θεῖας Ευχαριστίας στεκόμεθα «*καλῶς και μετὰ φόβου*» δια να προσέξουμε τὴν ἁγίαν αὐτὴν ἀναφορά «*ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν*». Βλ. Μπιλάλη-Ἀνατολικιώτη, Δ. (Ἐπιμ.), *Αἱ Ἀκολουθίαι τῆς Κυριακῆς*, ὄπ.π., σ. 385.

<sup>680</sup> Βλ. Ξεζάκη, Ν. Γ., *Ὁρθόδοξος Δογματικὴ Προλεγόμενα εἰς τὴν Ὁρθόδοξον Δογματικὴν*, Τόμ. Ι, ἐκδ. Ἐννοια, Ἀθήνα 2009, σσ. 192-202.

<sup>681</sup> Βλ. Ξεζάκη, Ν. Γ., *Ὁρθόδοξος Δογματικὴ Θεολογία*, Ι, ἐκδ. Ἐννοια, Ἀθήνα 2012, σσ. 535-538. Γι' αὐτό και στη θεία Λειτουργία του ἱεροῦ Χρυσοστόμου, ἀπευθυνόμενοι στον Θεό-Πατέρα, πρό της Κυριακῆς Προσευχῆς λέγουμε: «*Καὶ καταξίωσον*

Η αλληλένδετη σχέση του Μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας με την Αγία Τράπεζα καταδεικνύεται κι από την εικονογραφική παράσταση<sup>682</sup> του *μελισμού*<sup>683</sup>, η οποία αποτελείται από δύο αναπόσπαστους άξονες κι αναπαριστάνεται στην χαμηλή βαθμίδα της κόγχης του ιερού<sup>684</sup>. Ο κεντρικός άξονας είναι η απεικόνιση της αγίας τραπέζης πάνω στην οποία βρίσκονται τα Τίμια Δώρα ή ο ευχαριστιακός Χριστός<sup>685</sup> και ο δευτερεύων άξονας είναι όπου παρίστανται οι συλλειτουργούντες Ιεράρχες<sup>686</sup> και οι Άγγελοι-διάκονοι που πλαισιώνουν την Αγία Τράπεζα<sup>687</sup>.

Την ίδια εποχή (κατά τον 11ο αιώνα περίπου) στους πλαϊνούς τοίχους του ιερού ή στην ανώτερη ζώνη του ημικυλίνδρου της αψίδος<sup>688</sup>, τοποθετήθηκε η παράσταση της *Κοινωνίας των*

---

*ήμᾶς, Δέσποτα, μετὰ παρρησίας, ἀκατακρίτως, τολμᾶν ἐπικαλεῖσθαί σε τὸν ἐπουράνιον Θεὸν Πατέρα...»,* βλ. Μπιλάλη-Ἀνατολικιώτη, Δ. (Ἐπιμ.), *Αἱ Ἀκολουθίαι τῆς Κυριακῆς*, ὄπ.π., σ. 396.

<sup>682</sup> Ὅπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Χ. Κωνσταντινίδης: «*Οἱ απεικονίσεις τῆς ευχαριστιακῆς παρουσίας κατὰ τὴν τέλεση τῆς θείας λειτουργίας εμφανίστηκαν σὲς τοιχογραφίες τῶν ναῶν κατὰ τὴν μεσοβυζαντινὴ ἐποχὴ, ἐντούτοις οἱ ρίζες τῆς σχετικῆς θεματολογίας ἐντοπίζονται ἤδη σὲς τοίχους τῶν κατακομβῶν, με παραστάσεις ὅπως αὐτῆς τοῦ Ἰχθύος, τοῦ Καλοῦ Ποιμένου, τοῦ Ἀλιέως, τοῦ Πολλαπλασιασμοῦ τῶν Ἄρτων, τῶν Οὐράνιων Ἀγαπῶν καὶ ἄλλων...».* βλ. Κωνσταντινίδη, Χ., *Ὁ Μελισμός*, ὄπ.π., σ. 15.

<sup>683</sup> Ἡ παράσταση τοῦ Μελισμοῦ ἐμφανίστηκε σὲς βυζαντινὴ εἰκονογραφία πρὸς τὸ τέλος τοῦ 12οῦ αἰῶνος καὶ ἐξαπλώθηκε ραγδαία, παίρνοντας σταθερὴ θέση σὲς τὴν αψίδα τοῦ ἱεροῦ Βήματος. Ἐντάσσεται σὲς εἰκονογραφικὰ θέματα με ευχαριστιακὸ καὶ λειτουργικὸ περιεχόμενο καὶ υπερίσχυσε κατὰ τὸν Χ. Κωνσταντινίδη, ἐναντὶ ἄλλων εἰκονογραφικῶν προτάσεων, διότι προσέφερε τὴν ευκρινέστερη ἀπάντηση σὲς ἐρωτήματα τῆς σοβαρότερης ἐρίδος τοῦ τέλους τοῦ 12οῦ αἰῶνος, τῆς ἐρίδος περὶ τοῦ φθαρτοῦ ἢ ἀφθάρτου τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Λεπτομέρειες γιὰ τὴν εἰκονογραφικὴ παράσταση τοῦ *Μελισμοῦ*. βλ. Κωνσταντινίδη, Χ., *Ὁ Μελισμός*, ὄπ.π., σσ. 23, 49 κ.εξ..

<sup>684</sup> Τὸ κεντρικὸ θέμα σὲς τὴν εἰκονογραφία τῆς αψίδος κατὰ τὴν παλαιοχριστιανικὴ περίοδο, πρὶν τὴν καθιέρωση τῆς πλατυτέρας, ἦταν καθαρὰ χριστολογικὸ. βλ. Κωνσταντινίδη, Χ., *Ὁ Μελισμός*, ὄπ.π., σ. 17.

<sup>685</sup> Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ ποικιλία τῶν προσώπων με τὰ ὁποῖα παρίσταται ἡ μορφή τοῦ ευχαριστιακοῦ Χριστοῦ, ὅπως τὰ ἔχει καταγράψει καὶ ἐπισημάνει ο Χ. Κωνσταντινίδης σὲς διάφορους βυζαντινοῦ τύπου ναοὺς. Ἐτσι παρίσταται «*ζωντανός, νεκρός, θυόμενος ἢ μελισμένος, ἄλλοτε ὠριμος ἢ ὡς παιδί καὶ πότε τοποθετεῖται εἰς τὴν εἰκονογραφημένην Ἁγία Τράπεζα καὶ ἄλλοτε μέσα σὲς τὴν ἱερά σκεύη ἢ σὲς τὰ χέρια τοῦ ἱεράρχη. Τὸ χαρακτηριστικὸ ἔνδυμα τῆς μορφῆς τοῦ ευχαριστιακοῦ Χριστοῦ εἶναι ὁ λειτουργικὸς ἀῆρ ποῦ καλύπτει τὸ μεσαῖο τμήμα τοῦ γυμνοῦ σώματός Του*». βλ. Κωνσταντινίδη, Χ., *Ὁ Μελισμός*, ὄπ.π., σσ. 75-124.

<sup>686</sup> Οἱ ἱεράρχες, πρὸς τιμὴ καὶ σὲς τὴν μνήμη τῶν ὁποίων ἀφιερώνεται μερίδα ἀπὸ τὸν προσφερόμενο ἄρτο, προβάλλονται ὡς διάδοχοι τῶν Ἀποστόλων καὶ μεσολαβητῆς σὲς τὴν θέαση τοῦ θείου κατὰ τὴν τέλεση τοῦ μυστηρίου τῆς Θείας Ευχαριστίας. Οἱ συλλειτουργούντες ἱεράρχες παρίστανται σὲς τὴν πομπὴ τοῦ Μελισμοῦ στραμμένοι κατὰ τὰ τρία τέταρτα πρὸς τὴν Ἁγία Τράπεζα καὶ κατὰ κανόνα ξετυλίγουν με τὰ δυο χέρια τοὺς ανοιχτὸ ἐνεπίγραφο εἰλητό. Δίπλα σὲς τὴν Ἁγία Τράπεζα καὶ σὲς τὴν ἀρχὴ τῆς πομπῆς συλλειτουργοῦν κατὰ κανόνα ὁ Μ. Βασίλειος καὶ ὁ ἱερός Χρυσόστομος. Ἡ τοποθέτηση τῶν δύο ἱεραρχῶν σὲς τὴν πρωτεύουσα αὐτὴ θέση ἀπορρέει κυρίως ἀπὸ τὴν ιδιότητά τοὺς ὡς συγγραφέων τῆς Θείας Λειτουργίας. Περισσότερα γιὰ τοὺς συλλειτουργούντες ἱεράρχες. βλ. Κωνσταντινίδη, Χ., *Ὁ Μελισμός*, ὄπ.π., σσ. 125-158.

<sup>687</sup> Ἡ απεικόνιση τῆς Ἁγίας Τραπέζης θα καθιερωθεῖ ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ 10οῦ αἰῶνος, ὡς τὸ νέο εἰκονογραφικὸ στοιχεῖο, τὸ ὁποῖο καθορίζει τὴς ευχαριστιακῆς καὶ λειτουργικῆς συνθέσεις. βλ. Κωνσταντινίδη, Χ., *Ὁ Μελισμός*, ὄπ.π., σ. 19.

<sup>688</sup> Καθίσταται ἐκδηλὸ τὸ γεγονός ὅτι ἡ αψίδα, ποῦ εἶναι ἡ σημαντικότερη θέση μετὰ τὸν τρούλλο σὲς τὴν προβολὴ εἰκονογραφικῶν θεμάτων δογματικοῦ περιεχομένου, διακοσμείται με παραστάσεις σχετικῆς με τὴν λύτρωση καὶ τὴν σωτηρία. βλ. Κωνσταντινίδη, Χ., *Ὁ Μελισμός*, ὄπ.π., σ. 23.

Αποστόλων, μια σύνθεση που παριστάνει τον ίδιο τον Χριστό ως ιερέα και τους Αποστόλους να κοινωνούν από το ποτήριο που τους προσφέρει, εκφράζοντας τη συγκεκριμένη στιγμή της θείας κοινωνίας και συνδέοντας το ιστορικό γεγονός του Μυστικού Δείπνου<sup>689</sup> με την τέλεση του μυστηρίου της Θείας Ευχαριστίας<sup>690</sup>.

Καθίσταται λοιπόν εμφανές ότι τόσο στην λειτουργική, όσο και στην εικονογραφική παράδοση της Ορθοδόξου Εκκλησίας, αποτυπώνεται πάντοτε με τον πιο εύληπτο και λαγαρό τρόπο η αποκρυστάλλωση της δογματικής διδασκαλίας<sup>691</sup> που θεσπίστηκε υπό των Αγίων Πατέρων και Διδασκάλων<sup>692</sup>. Ιδιαίτα δε, στο μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας φανερώνεται τόσο ο χριστολογικός, όσο και τριαδολογικός χαρακτήρας<sup>693</sup> της μετά του Θεού κοινωνίας, συναφώς και ο εσχατολογικός χαρακτήρας αυτής<sup>694</sup>, καθ' όσον το πλήρωμα της Εκκλησίας εναπόκειται στον μέλλοντα αιώνα<sup>695</sup>.

### Επίλογος

Στη μακρόχρονη και δυναμική πορεία υπάρξεως και εξελίξεως της κτιστής πραγματικότητας παρατηρεί κανείς πως κάθε τι στον χώρο της Εκκλησίας δεν αποτελεί μια τυχαία διάταξη ή διαμόρφωση του χώρου και των παραστάσεων, αλλά οι καθορισμένοι και καθιερωμένοι λειτουργικοί χώροι του ναού, το εικονογραφικό πρόγραμμα, η υμνολογία και η τελετουργία αποτελούν διαφορετικούς τρόπους έκφρασης μιας κοινής και διαρκούς ομολογίας ότι «τὰ πάντα καὶ ἔν παῖσι Χριστός»<sup>696</sup>.

<sup>689</sup> Μάρκ. 14, 22-24, Ματθ. 26, 26-28, Λουκ. 22, 17-21, Α΄ Προς Κορινθ. 11, 24-29.

<sup>690</sup> Βλ. Κωνσταντινίδη, Χ., *Ο Μελισμός*, όπ.π., σ. 20.

<sup>691</sup> Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο π. Αυγουστίνος Μπαϊρακτάρης: «Τόσο ή γλώσσα τής δογματικής θεολογίας, όσο και ή λατρευτική γλώσσα τής ύμνογραφίας άποτελοϋν δύο μορφές έκφρασης τής μίας πραγματικότητας τής έκκλησιαστικής έμπειρίας και μαρτυρίας». Βλ. Μπαϊραχτάρη, Αύγ. (ιερέως), *λόγος περι Χριστοϋ*, όπ.π., σ. 46.

<sup>692</sup> Βλ. Χρήστου, Π. Κ., *Έκκλησιαστική γραμματολογία-Πατέρες και θεολόγοι τοϋ Χριστιανισμού*, Τόμ. Ι, έκδ. Έκδοτικός Οίκος Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 2005<sup>2</sup>, σσ. 158-208.

<sup>693</sup> Όπως χαρακτηριστικά τονίζει ο καθηγητής της Δογματικής Νικόλαος Ξιώνης: «Η παρουσίαση τοϋ τρόπου προσεγγίσεως τοϋ μυστηρίου τής άίδιου τριαδικής ύπάρξεως δια τοϋ Αγίου Πνεύματος καθίσταται δυνατή στην Οίκονομία, μέσα στην όποία άποκαλύπτεται ό Θεός άσάρκως και ένσάρκως στις διάφορες φάσεις τής Ιστορίας και κυρίως πνευματικώς μέ βάση τό μυστήριο τής θ. Εύχαριστίας». Βλ. Ξιώνη, Ν. Ρ., *Περι τοϋ Αγίου Πνεύματος*, όπ.π., σ. 349.

<sup>694</sup> Γιαγκάζογλου, Στ., *Κοινωνία έσχάτων, Δοκίμια έσχατολογικής όντολογίας*, Σειρά: Ίδιόμελα -8-, Διεύθ. Σειράς: Στ. Γιαγκάζογλου και Παντ. Καλαϊτζίδης, έκδ. Ίνδικτος, Άθήναι 2014, σσ. 29-47.

<sup>695</sup> Μπούλοβιτς, Είρην. (έπισκ. Μπάτσκας), *Τό μυστήριο τής έν τή Αγία Τριάδι διακρίσεως τής θείας ούσίας και ένεργείας*, όπ.π., σ. 475.

<sup>696</sup> Κολ. 3, 11.

Η προσπάθεια του ανθρώπου να οριοθετήσει έναν χώρο αποκλειστικής θυσίας και προσφοράς στον Δημιουργό Του παρατηρείται ήδη από τους πατριαρχικούς χρόνους, όπου διά της παρουσίας και δράσεως του ασάρκου Θεού Λόγου επιδιώκεται να καταστεί η ύπαρξη ενός ιερού χώρου που να αποβλέπει στη διαρκή υπόμνηση των θεοφανειών, της μίας δηλαδή δημιουργικής ενεργείας του εν Τριάδι Θεού, που στο ιστορικό γίνεσθαι έλαβε διάφορες μορφές είτε με την οικοδόμηση ενός λίθινου θυσιαστηρίου, μετέπειτα με τη Σκηνή του Μαρτυρίου και αργότερα με τον επιβλητικό Ναό του Σολομώντος που γνώρισε διάφορες οικοδομικές φάσεις και επεκτάσεις, για να συνεχιστεί εν τέλει μια πιο οργανωμένη και διαμορφωμένη κατασκευή ναών από τον 4ο αιώνα μ. Χ. και εξής με την παύση των διωγμών.

Στη δυναμική αυτή πορεία υπάρξεως και εξελίξεως του ναού, ως οικοδόμημα γνώρισε διαφόρους αρχιτεκτονικούς τύπους μέχρι να καθοριστεί και να παγιωθεί εν τέλει η αρχιτεκτονική του μορφή, αποτελούμενη σχεδόν πάντοτε από τον πρόναο-νάρθηκα, το κεντρικό κλίτος (κυρίως ναό) και το Ιερό Βήμα (με την κόγχη του και το τεταρτοσφαίριο της αψίδος). Οι χώροι αυτοί αποτέλεσαν άλλον έναν ακόμη τρόπο έκφρασης και ομολογίας της διατυπωμένης εν Συνόδω αλήθειας, από τους αγίους Πατέρες που την ανέδειξαν σε όλες τις συμβολικές πτυχές που αυτή μπορεί να έχει στην λειτουργική παράδοση.

Έτσι παρατηρεί κανείς τον έκδηλο εσχατολογικό και σωτηριολογικό χαρακτήρα των μνημείων, των ακολουθιών και των παραστάσεων που αποβλέπουν ακριβώς στην υπόμνηση αυτής της πραγματικότητας. Η συμβολική ερμηνεία του ναού παραπέμπει στο σωτηριώδες έργο του Κυρίου, είτε το επί της γης, είτε το ουράνιο. Στο Ιερό Βήμα και την Αγία Τράπεζα παρίσταται ο Χριστός, τόσο ενθρονισμένος ως ο Λόγος του Θεού στα Ευαγγέλια, όσο και ως ο Αμνός του Θεού στην ευχαριστιακή θυσία, γι' αυτό και στην ορθόδοξη παράδοση αφετηρία, κέντρο και ασφαλής οδός της εν Χριστώ ζωής είναι η κοινωνία του τιμίου Σώματος και του τιμίου Αίματος του Σωτήρος Χριστού. Διά της θείας κοινωνίας ο πιστός έχει μπροστά του και "θεωρεί" την εμπειρία της αναστάσεως του Χριστού.

Η Εκκλησία σηματοδοτείται και περιγράφεται ως ευχαριστιακή κοινότητα. Η Θεία Ευχαριστία, που τελείται εν τω ιερώ ναώ και εν τη Αγία Τραπέζη αποτελεί το κέντρο και το σημείο αναφοράς όλων των ιερών μυστηρίων, μιας και συγκεφαλαιώνει ολόκληρη τη σωτηριώδη θεία Οικονομία. Από την αρχή της συστάσεώς του το μυστήριο αυτό είχε κατανοηθεί ως πρόγευση, εικόνα και κοινωνία των εσχάτων, ως επερχόμενη πραγμάτωση και θέαση της ερχομένης Βασιλείας. Καταδεικνύεται λοιπόν, εντόνως, ο εσχατολογικός και σωτηριολογικός χαρακτήρας και της Θ. Ευχαριστίας,

όπου πορευόμενοι «ἐν ἐκκλησίαις» και ευλογούμενοι τον Θεόν, προσδοκάται η «...ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ...»<sup>697</sup>.

## Summary

### *The liturgical character of the mystery of the Church*

By **Argyrios Oikonomou**,

*Ph.D. Candidate in Dogmatic Theology,*

*National and Kapodistrian University of Athens*

In the long and dynamic journey of existence and development of the Church, one notices that everything within its space is not merely a random arrangement or configuration of space and representations. Rather, the designated and established functional spaces of the church, its iconographic program, hymnology, and liturgy, constitute different modes of expression of a common and enduring confession that "*Christ is all and in all.*"

From patriarchal times, there has been an effort by humans to delineate a space of exclusive sacrifice and offering to their Creator. This effort began with the presence and action of the incarnate Word of God, seeking to establish the existence of a sacred space aimed at the continuous remembrance of theophanies. This creative energy of the Triune God took various forms throughout history, starting with the construction of a stone altar, later with the Tabernacle of Witness, and eventually with the majestic Temple of Solomon, which underwent various architectural phases and expansions, culminating in a more organized and structured construction of churches from the 4th century AD onwards, following the cessation of persecutions.

In this dynamic process of the existence and evolution of the temple, as a building, it underwent various architectural types until its architectural form was finally determined and established, consisting mostly of the porch-narthex, the central nave (main church), and the Holy Bema (with its conch and the tetraphonic apse). These spaces served as another mode of expression and

---

<sup>697</sup> Ἐφεσ. 4, 13.

confession of the truth articulated in Synod by the Holy Fathers, who elevated it to all symbolic aspects that it can have in the liturgical tradition.

Thus, one can observe the evident eschatological and soteriological character of the monuments, the sequences, and the representations that precisely aim at the remembrance of this reality. The symbolic interpretation of the temple refers to the salvific work of the Lord, both on earth and in heaven. In the Holy Bema and the Holy Table, Christ is present, both enthroned as the Word of God in the Gospels and as the Lamb of God in the Eucharistic sacrifice. Therefore, in Orthodox tradition, the starting point, center, and safe path of life in Christ are the communion of the precious Body and Blood of our Savior Jesus Christ. Through divine communion, the believer anticipates and 'sees' the experience of Christ's resurrection.

The Church is marked and described as a eucharistic community. The Divine Liturgy, which is celebrated in the sacred temple and at the holy altar, constitutes the center and point of reference for all sacred mysteries, as it encapsulates the entire salvific divine Economy. Since its inception, this mystery has been understood as a foreshadowing, an image, and a communion of the last things, as the impending realization and vision of the coming Kingdom. Therefore, participating "in churches" and blessing God, one anticipates the "*...unity of faith and the knowledge of the Son of God, to a perfect man, to the measure of the stature of the fullness of Christ...*" (Ephes. 4, 13).

## Περιβαλλοντική Ψυχολογία της Θρησκείας και τα σύγχρονα περιβαλλοντικά προβλήματα

Φουντουλάκη Γεωργίου<sup>698</sup>

### Πρόλογος

Είναι γεγονός αδιαμφισβήτητο ότι τις τελευταίες δεκαετίες ο πλανήτης έχει εισέλθει σε μία σταθερή και αυξανόμενη κατάσταση περιβαλλοντικής υποβάθμισης που αλλάζει άρδην τους όρους και τις συνθήκες της καθημερινής επιβίωσης, ενώ υπονομεύει σε μεγάλο βαθμό και τη βιωσιμότητα των επόμενων γενεών. Αυτό έρχεται ως αποτέλεσμα της συνέχισης ενός τρόπου ζωής που βασίζεται στη συνεχή και σε βάρος της φυσικής και οικολογικής ισορροπίας ανάπτυξη. Είναι μία ανάπτυξη που δημιουργεί υλικές προϋποθέσεις ευζωίας, όμως αφαιρεί απ' αυτές κάθε ουσιαστικό νόημα ζωής. Δημιουργείται, λοιπόν, ένας συνδυασμός, που από τη μία πλευρά έχει τη συνεχή αύξηση του βιοτικού επιπέδου και τη συνεπαγόμενη ευζωία και από την άλλη πλευρά έχει μία αγωνία και ανησυχία για το μέλλον της ανθρωπότητας αλλά και για το νόημα και τις αξίες της ζωής μέσα σε μία τέτοια ανθρώπινη συνθήκη.

Ενόψει των κλιμακούμενων περιβαλλοντικών προκλήσεων, η τομή μεταξύ της περιβαλλοντικής ψυχολογίας, της θρησκείας και της παγκόσμιας περιβαλλοντικής κρίσης έχει αναδειχθεί ως κρίσιμος τομέας μελέτης. Η Περιβαλλοντική Ψυχολογία της Θρησκείας εμβαθύνει στις περίπλοκες συνδέσεις μεταξύ των ανθρώπινων πεποιθήσεων, της πνευματικότητας και του φυσικού κόσμου, διερευνώντας πώς αυτά τα στοιχεία διαμορφώνουν αντιλήψεις, συμπεριφορές και απαντήσεις σε περιβαλλοντικά ζητήματα.

#### 1. Τα περιβαλλοντικά προβλήματα και η διαβίωση των τοπικών κοινοτήτων

Η υπερθέρμανση του πλανήτη έχει ήδη οδηγήσει σε σημαντικά προβλήματα για τις τοπικές κοινότητες που ζουν κοντά σε περιοχές που κατ' εξοχήν πλήττονται από τα καιρικά φαινόμενα. Για παράδειγμα, σε παραθαλάσσιες περιοχές ή κοντά σε βάλτους και σε λίμνες που γειτνιάζουν με την θάλασσα, η αύξηση της στάθμης της τελευταίας έχει οδηγήσει στην ολοένα και μεγαλύτερη είσοδο αλμυρού νερού στα υδάτινα φρεάτια των χωρικών που ζούσαν από καλλιέργειες (όπως είναι αυτή του ρυζιού), κάτι που έχει ως συνέπεια είτε την μαζική τους έξοδο και την

<sup>698</sup> PhD, PostDoc, ΕΔΙΠ Θεολογική Σχολή ΕΚΠΑ

εγκατάστασή τους στα αστικά κέντρα είτε την τροποποίηση της επαγγελματικής τους διαβίωσης (για παράδειγμα, μέσω της καλλιέργειας θαλασσίων ειδών) που μπορεί να δημιουργεί πλούτο, αλλά συχνά επεκτείνει το εύρος των τοπικών προβλημάτων. Στην περιοχή της Νέας Ορλεάνης, οι κάτοικοι προστατεύονταν από τα καιρικά φαινόμενα- που σε αυτούς παίρνουν την μορφή των τροπικών καταιγίδων και των κυκλώνων- μέσω των φραγμάτων και των «θαλάσσιων λιμνών», δηλαδή υδροτόπων που απορροφούν τα πλεονάζοντα ύδατα. Η έντονη αστικοποίηση και η ανάγκη για περισσότερη γη οδήγησε στη μείωση αυτών των φυσικών προστατευτικών τόπων, κάτι που είχε ανυπολόγιστες συνέπειες και προκάλεσε πολλές καταστροφές όταν το 2005 ο τυφώνας Katrina πλημμύρισε το 80% της πόλης. Η καταστροφή οδήγησε γρήγορα σε μια έξαρση των συντηρητικών θρησκευτικών συμπεριφορών, και όχι αποκλειστικά μέσα στις χριστιανικές κοινότητες. Ορισμένες μουσουλμανικές ομάδες στις ΗΠΑ ερμήνευσαν την καταστροφή μέσα από ένα θρησκευτικό αφήγημα.

Ο 20<sup>ος</sup> αιώνας ήταν ο αιώνας της αλματώδους οικονομικής ανάπτυξης που έβγαλε μάζες ανθρώπων από την κατάσταση της απόλυτης φτώχειας. Από την άλλη, η αύξηση του βιοτικού επιπέδου, η αστικοποίηση, η εντεινόμενη βιομηχανοποίηση επιβάρυναν σε πολύ μεγάλο βαθμό το οικοσύστημα. Η έκθεση GEO3 του Προγράμματος των Ηνωμένων Εθνών για το Περιβάλλον (United Nations Environment Programme) αποδεικνύει την χειροτέρευση της περιβαλλοντικής ποιότητας σε όλο τον πλανήτη. Το 1/5 του ανθρώπινου πληθυσμού απολαμβάνει υψηλά επίπεδα πλούτου και άνεσης, αλλά εάν συνεχίσουμε στους ίδιους ρυθμούς ανάπτυξης, καταδικάζουμε τον πλανήτη σε ασφυξία. Η συνεργασία μεταξύ του World Resources Institute, της Παγκόσμιας Τράπεζας και των Ηνωμένων Εθνών, με το όνομα People and Ecosystems, εξηγεί γιατί η κατάσταση των οικοσυστημάτων θα πρέπει να μας απασχολεί και να συγκεντρώνει την προσοχή μας: το μισό των εργασιών σε παγκόσμιο επίπεδο έχουν να κάνουν με τη γεωργία, τις δασικές εργασίες και την αλιεία, δραστηριότητες που αναπόφευκτα συνδέονται με την οικολογική ισορροπία και ανάπτυξη. Το φαινόμενο του θερμοκηπίου είναι παρών και δεν μπορούμε να το αγνοούμε. Η αύξηση της θερμοκρασίας της γης δεν είναι πλέον ένα φαινόμενο επιστημονικής φαντασίας ούτε και εξαντλείται σε τεχνικές συμφωνίες μεταξύ ειδικών για τη μείωση ή την σταθεροποίηση της αύξησης της θερμοκρασίας στους 2-3 βαθμούς ή στον 1,5° C. Είναι ένα κοινωνικό φαινόμενο, αφού στον μεν αναπτυγμένο και πλούσιο κόσμο μπορεί να προκαλεί ακραία καιρικά φαινόμενα και την ανάλογη

δαπάνη του κρατικού προϋπολογισμού για την αντιμετώπισή τους, όμως στον αναπτυσσόμενο κόσμο μεγαλώνει το ρίσκο της επιβίωσης για ούτως ή άλλως ευάλωτους πληθυσμούς<sup>699</sup>.

Η απασχόληση της διεθνούς κοινότητας με τα θέματα της κλιματικής αλλαγής μπορεί να έχει παρουσιάσει κάποια σημαντικά αποτελέσματα, όμως εστιάζεται σε μία ως επί το πλείστον τεχνοκρατική και οικονομιστική αντίληψη για την περιβαλλοντική κρίση, που δεν μπορεί να αντιμετωπίσει πραγματικό το πρόβλημα της «ανάπτυξης». Η εμφάνιση της «έκτακτης κλιματικής ανάγκης» στην ατζέντα των διεθνών συναντήσεων και συζητήσεων συνδυάστηκε στο πέρασμα του χρόνου από μία «από-πολιτικοποίηση» του προβλήματος. Η μιντιακή κάλυψη τείνει να ευνοεί περισσότερο μία ηθικιστική προσέγγιση, η οποία μεταμορφώνει ένα θέμα διεθνούς μοντέλου ανάπτυξης σε ένα πρόβλημα ατομικών λύσεων και επιλογών. Ο λόγος για μία «οικολογία των πλουσίων», η οποία αναλώνεται στην ανακύκλωση, στη διαχείριση των σκουπιδιών και στην αποζημίωση των εταιρειών όταν αυτές αποφασίζουν ν' αντικαταστήσουν τη βιομηχανική τους υποδομή (μάλιστα έχει δημιουργηθεί και ένα *sui generis* χρηματιστήριο αδειών εκπομπών αερίων του θερμοκηπίου)<sup>700</sup>. Αυτά τα μέτρα μετά βίας υποκρύπτουν την υποκρισία των ανεπτυγμένων κρατών που έχουν εφαρμόσει όλες τις σχετικές λύσεις, αλλά δεν δέχονται τη μεταφορά των «καθαρών» τεχνολογιών τους στον αναπτυσσόμενο κόσμο<sup>701</sup>.

Ολοένα και περισσότερο είμαστε μάρτυρες μίας απομάκρυνσης από το θέμα της περιβαλλοντικής κρίσης ως ένα θέμα επιλογής μοντέλου ανάπτυξης, και εν τέλει μοντέλου ζωής, προς την κατεύθυνση μίας τεχνοκρατικής προσέγγισης, η οποία δεν αποδίδει τα αναμενόμενα και δεν καλύπτει πλήρως τον ψυχικό κόσμο του ανθρώπου.

<sup>699</sup> Σε ένα ενδιαφέρον αφιέρωμα του περιοδικού *The Economist* δίνεται μία σύντομη περιγραφή όλων αυτών των φαινομένων και προτείνεται οι κυβερνήσεις να λάβουν μέτρα για την ενδυνάμωση των τοπικών πληθυσμών για την αντιμετώπιση των κινδύνων και για την προσαρμογή τους στην περιβαλλοντική αλλαγή. Θεωρείται επίσης σημαντική η ενθάρρυνση και η επένδυση στην επιστήμη και την τεχνολογία για τη δημιουργία καινοτομιών που θα μειώσουν το οικολογικό αποτύπωμα στην κατανάλωση, *The Economist, How many planets? A survey of the global environment*, 6.7.2002.

<sup>700</sup> B. Bréville, P. Rimbart, *Les Écologistes à l' épreuve du Pouvoir. Tiédir quand ça chauffe, Le Monde Diplomatique*, Décembre 2021, σ. 13. Είναι χαρακτηριστικό ότι το 2018 περίπου 900.000 τόνοι πλαστικών απορριμμάτων έγιναν εισαγωγή στη Μαλαισία και περισσότεροι από 400.000 στην Ταϊλάνδη και στο Βιετνάμ. Στην πραγματικότητα, η κάποτε εξωτική Νοτιο- ανατολική Ασία κατακλύζεται από πλαστικά σκουπίδια, όταν η Κίνα σταμάτησε αυτή τη ρυπογόνο δραστηριότητα, το ίδιο έτος, A. Vidal, *Déferlement de déchets plastiques en Asie du Sud-Est, Le Monde Diplomatique*, Mai 2021, σ. 6. Η Σύνοδος της Γλασκώβης απασχολήθηκε με το πώς θα μπορεί να χρηματοδοτηθεί αποτελεσματικά η μείωση των εκπομπών αερίων. Τα πιστοποιητικά CO<sub>2</sub> εντάσσονται σε μία ολόκληρη αγορά, όπου μία επιβάρυνση του κλίματος από μία εταιρεία οδηγεί στην χρέωση της που αυτή με την σειρά της θα χρηματοδοτήσει περιβαλλοντικά έργα σε κάποια αναπτυσσόμενη χώρα, βλ. P. Pizler, A. Prager, *Stellen Sie sich vor: Wir gleichen unsere Klimasünden gerecht aus, Die Zeit*, No 45, 4 November 2021, σ. 39.

<sup>701</sup> L. Caramel, *Réchauffement climatique. La négociation mondiale s'est amorcée. Bilan du Monde 2008, Le Monde*, σ. 31.

Μπορεί κάποιος να συνειδητοποιήσει τις επιπτώσεις της περιβαλλοντικής υποβάθμισης εάν λάβει υπόψη του ότι σύμφωνα με τις προβλέψεις των ίδιων των Ηνωμένων Εθνών ο αστικός πληθυσμός από το 2007 μέχρι το 2030 θα φθάσει σε 5 δισεκατομμύρια, δηλαδή τρεις στους πέντε θα ζουν σε μεγάλες πόλεις. Ήδη η εικόνα είναι ενδεικτική σε περιοχές όπως η Ουγκάντα και η Αιθιοπία, όπου πάνω από το 90% του αστικού πληθυσμού ζει και διαβιώνει σε συνθήκες παραγκουπόλεων με άθλιες συνθήκες υγιεινής και διατροφής, αφού έχουν εγκαταλείψει τις γεωργικές τους εκτάσεις. Η ενασχόληση με την ανακύκλωση, τη διαχείριση των απορριμμάτων, η ευάλωτη θέση της κατοικίας και η έλλειψη ακόμη και των πιο στοιχειωδών προφυλάξεων και κανόνων υγιεινής, δημιουργεί ένα εκρηκτικό μίγμα ανισομερούς ανάπτυξης, της οποίας θύματα θα είναι και πάλι οι πιο φτωχές ομάδες του πληθυσμού. Σε μία τέτοια συνθήκη η όποια περιβαλλοντική επιδείνωση θα έχει πολλαπλασιαστικά αρνητικά αποτελέσματα για τις κοινωνίες αυτές<sup>702</sup>.

Αυτή η ανησυχία προκαλεί υγειονομικά άγχη που είναι ταυτόχρονα και κοινωνικά άγχη. Οι σύγχρονες επιδημίες (ή η συζήτηση για την εμφάνιση και τη διάδοση τους) βάζει στο επίκεντρο ζώνες αστικών περιοχών που συνδυάζουν ανθρώπινο συνωστισμό, συμβίωση με είδη της ζούγκλας και των δασών που έχουν πλέον γίνει περιοχές κατοίκησης και μία αυξημένη ευαλωτότητα λόγω του υπερπληθυσμού σε αυτές τις περιοχές- οπότε και οι ιοί είναι πιο εύκολο να μεταδοθούν<sup>703</sup>. Η ψυχολογία του ανθρώπινου πληθυσμού είναι μία ψυχολογία που διαπιστώνει και αντιδρά στο γεγονός ότι το 25% του πληθυσμού της γης καταναλώνει το 75% της ενέργειας. Το υπάρχον οικονομικό σύστημα ή το μοντέλο ανάπτυξης είναι σε φανερό αδυναμία να συλλάβει και να αξιολογήσει με μη οικονομικούς όρους τις σχέσεις της οικονομίας με τον περιβάλλοντα κόσμο. Η «οικονομικοποίηση» όλων των φαινομένων και η απαξίωση του οποιοδήποτε δεν είναι ποσοτικά μετρήσιμο, οδηγούν στην ενίσχυση αυτού του τρόπου σκέψης και σε ακόμη βαθύτερη περιβαλλοντική υποβάθμιση<sup>704</sup>.

Τα κύρια ερωτήματα που απασχολούν και καλείται να δώσει απαντήσεις το νέο ερευνητικό πεδίο της Ψυχολογία της Θρησκείας, η Περιβαλλοντική Ψυχολογία της Θρησκείας στη μελέτη της απέναντι στο σύγχρονο ζήτημα του Περιβάλλοντος και του θρησκευτικού στοιχείου είναι : 1) σε ποιο βαθμό η Περιβαλλοντική Ψυχολογία της Θρησκείας και η κοινωνική ευθύνη συνδυάζονται με το Περιβάλλον και πως αυτό αντανακλάται στις τοπικές κοινωνίες, 2) η Οικολογία (και σε ποια

<sup>702</sup> Βλ. και το αφιέρωμα του περιοδικού *The Economist*, *The world goes to town. A special report on cities*, 5.5.2007.

<sup>703</sup> S. Shah, *Contre les pandémies, l'écologie*, *Le Monde Diplomatique*, Mars 2020, σ. 21.

<sup>704</sup> Α. Μακρυδημήτρη, *Το περιβάλλον και η βιώσιμη ανάπτυξη*, *Το Βήμα*, Φάκελος/ 20<sup>ος</sup> αιώνας, 24.12.2000, σ. Β13.

εκδοχή της) μπορεί να επηρεάσει την θρησκευτική πίστη ή ακόμα και να υποκαταστήσει τα ίδια τα μεταφυσικά μας συστήματα, 3) τα περιβαλλοντικά προβλήματα δικαίως θεωρούνται εσχατολογικά σημεία μίας εξάντλησης της κοσμικής ιστορίας, και σε ποιο βαθμό όλα αυτά παράγουν άγχη και ψυχολογικές διαταραχές που ερμηνεύουν το Όλον μέσω του προσωπικού στοιχείου, 4) παρά ταύτα, είναι δυνατή και άξια αναφοράς μία Νέα Πνευματικότητα, η οποία θα μιλά για την παρουσία του Αγίου Πνεύματος στο Περιβάλλον. Μπορούμε να κάνουμε λόγο για μία αγιοπνευματική θεώρηση της Οικολογίας;

Όλες αυτές οι θεματικές δεν είναι αποσπασματικές, αλλά συνδέονται μέσω της βασικής υπόθεσης εργασίας ότι πραγματικά και ρεαλιστικά μπορούμε να κάνουμε λόγο για μία νέα Πνευματικότητα του σύγχρονου ανθρώπου (και της μοντέρνας κοινωνίας) που, εν τη απουσία των μεγάλων ιδεολογιών, πίστεων και αφηγήσεων, θα μπορεί να δώσει μία πιο γενική και βαθιά διάσταση στα οικολογικά επιχειρήματα. Η μεθοδολογία που θα ακολουθήσουμε στη μελέτη θα είναι η μελέτη της Περιβαλλοντικής Ψυχολογίας της Θρησκείας, της κοινωνιολογικής και ιδεολογικής ανάλυσης της ανάδειξης της Οικολογίας σε μία νέα μεταφυσική θεωρία. Δεν θα εισέλθουμε σε μία πιο τεχνική συζήτηση για τα οικολογικά μοντέλα, αλλά θα προσπαθήσουμε να συλλάβουμε την κοινωνική και ιδεολογική ή πνευματική δυναμική της Περιβαλλοντικής Συνείδησης. Η πρωτοτυπία αυτής της μελέτης βρίσκεται στην προσπάθεια εξαγωγής ενός συμπεράσματος που θα απαντά τελικά στο τι προσφέρει η σύζευξη της Οικολογίας με την θρησκευτικό στοιχείο, ποιο είναι το αποτέλεσμα αυτής της «συνεργασίας» και εάν αυτό μεταφέρεται στην ψυχολογία και στην ατομική αίσθηση πλήρωσης του σύγχρονου ανθρώπου.

## 2. Ψυχολογία της Θρησκείας και Περιβάλλον

Η Ψυχολογία της Θρησκείας (Psychology of Religion) είναι η ψυχολογική διερεύνηση του φαινομένου της θρησκείας και σκοπός της είναι η διαφώτιση του θρησκευτικού βιώματος. Ο σκοπός αυτός έχει να κάνει με την πρόληψη νευρώσεων που προέρχονται από εσφαλμένη βίωση της θρησκευτικότητας και με την συνεισφορά στην ίαση των διαφόρων ψυχικών παθήσεων, μέσω της αναστήλωσης του θρησκευτικού βιώματος. Ο δεύτερος σκοπός της είναι η κάθαρση της θρησκευτικότητας από τα επιβλαβή στοιχεία που την καθιστούν εκκεντρική, μονιστική, απόκοσμη, εμπαθή και κατά συνέπεια επιζήμια για την ψυχική υγεία του υποκειμένου και για το κοινωνικό σύνολο<sup>705</sup>.

<sup>705</sup> Ν. Νησιώτη, *Παραδόσεις Ψυχολογίας της Θρησκείας*, Αθήνα, 1991, σ. 14.

Το αντικείμενο της Ψυχολογίας της Θρησκείας ως επιστημονικού κλάδου είναι η υποκειμενική θρησκευτικότητα των ατόμων, όπως αυτή εκφράζεται γνωστικά και συναισθηματικά. Υπό μία πιο στενή έννοια, αντικείμενο της είναι η θρησκευτική εμπειρία και οι διάφορες μορφές έκφρασής της, η θρησκευτική συμπεριφορά και η στάση των ατόμων και των ομάδων και μπορεί να περιλαμβάνει τις ψυχικές πράξεις ενίσχυσης του εαυτού απέναντι στην ενδεχομενικότητα ή εκείνα τα ψυχικά φαινόμενα, τα οποία περιγράφονται ως ψυχικές αντιδράσεις των ατόμων στα θεσμικά θρησκευτικά συστήματα υπό τη μορφή πολιτισμικών πράξεων<sup>706</sup>.

Η Ψυχολογία της Θρησκείας, όπως αναφέραμε μέσα από την Περιβαλλοντική Ψυχολογία της Θρησκείας<sup>707</sup> καλείται σήμερα να διερευνήσει ένα πεδίο που μέχρι τώρα ήταν εκτός της επιστημονικής ανάλυσης. Μία βασική μέριμνα είναι η σχέση μεταξύ των χριστιανικών πεποιθήσεων και των περιβαλλοντικών στάσεων. Αρκετοί μελετητές έχουν υποστηρίξει ότι μια σωστή ερμηνεία του βιβλίου της Γένεσης αφήνει περιθώρια για μία σχέση επιτροπείας του ανθρώπου προς την φύση (stewardship). Περαιτέρω αναζητήθηκε από τους ερευνητές η συσχέτιση μεταξύ της ατομικής πίστης στη Βίβλο, της συμμετοχής σε μία εκκλησία ή πίστη ή της σχέσης με προφανή στοιχεία της θεολογίας και των περιβαλλοντικών συμπεριφορών ή των περιβαλλοντικών ενεργών πράξεων. Συμπεράσματα κάποιων ερευνών έδειξαν ότι οι χριστιανοί ανησυχούν λιγότερο για τα περιβαλλοντικά ζητήματα από ό, τι άλλοι, και σύμφωνα με κάποιες θρησκευτικές ομάδες είναι πιο πιθανό να πιστεύουν ότι οι άνθρωποι πρέπει να κυριαρχούν στη φύση (dominion thesis). Μεταξύ εκείνων που ανήκουν σε συντηρητικές προτεσταντικές και σεχταριστικές ομάδες, η «κυριαρχία στη φύση» είναι μία κυρίαρχη θέση, και αυτό ήταν ανεξάρτητο από την κοινωνική προέλευση των ερωτωμένων. Στο ίδιο πλαίσιο βρέθηκε ότι εκείνοι που εργάζονται ενεργά για την προστασία της φύσης ή ζουν σε αρμονία με αυτήν, τείνουν να είναι μεν θρησκευτικά ενεργοί, αλλά να μην ανήκουν σε κάποια εκκλησιαστική οργάνωση<sup>708</sup>.

Από τη δημοσίευση του κλασικού πλέον άρθρου του Lynn White για τις ιστορικές ρίζες των οικολογικών κρίσεων, υπήρξε μεγάλη θεωρητική συζήτηση μεταξύ ιστορικών, φιλοσόφων και θρησκευτικών μελετητών σχετικά με τον πιθανό ρόλο των ιουδαιο-χριστιανικών αρχών στη διαίχιση της περιβαλλοντικής υποβάθμισης στη Δύση. Αυτή η συζήτηση ξεκίνησε το 1967 όταν ένας διάσημος ιστορικός, ο Lynn White, έγραψε ένα άρθρο στο περιοδικό *Nature* υποστηρίζοντας ότι η

<sup>706</sup> Σ. Τσιτσιγκού, *Ψυχολογία της Θρησκείας*, Tremendum, Αθήνα 2017,

<sup>707</sup> Γ. Φουντουλάκη, *Οικοψυχολογία και Οικολογία των ανθρωπίνων επιδόσεων*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2023.

<sup>708</sup> D. L. Eckberg, T. J. Blocker, Christianity, Environmentalism, and the Theoretical Problem of Fundamentalism, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35/4 (1996), σσ. 343-355.

αρχή της αντίληψης της «φύσης» ως εκμεταλλεύσιμης πηγής πόρων βρίσκεται στο βιβλίο της Γένεσης. Αυτή η προσπάθεια αναγωγής της αρχής της περιβαλλοντικής απαξίωσης στην αφετηρία της χριστιανικής πίστης, εν τούτοις, δεν επιβεβαιώνεται πλήρως. Ως ομάδα, οι χριστιανοί και οι μη χριστιανοί δεν διαφέρουν ως προς τη στάση τους απέναντι στη φύση. Με άλλα λόγια, σε αντίθεση με τους ισχυρισμούς του White, δεν υπάρχει άμεση σχέση μεταξύ της προσκόλλησης σε μια χριστιανική πίστη και μιας κυριαρχικής στάσης απέναντι στη φύση. Αυτή η διαπίστωση, ωστόσο, δεν πρέπει να ερμηνευθεί ως πλήρης διάψευση άποψης του White. Για παράδειγμα, εμφανίζονται ορισμένα εμπειρικά στοιχεία που υποδηλώνουν ότι ο Δυτικός Χριστιανισμός μπορεί να έχει σημαντική, αν και έμμεση, επίδραση στη στάση απέναντι στο περιβάλλον. Όπως αποδεικνύει με συνέπεια σχετική ανάλυση, είναι άτομα με επιστημονικές γνώσεις ή οι σύγχρονοι μεταφορείς της παράδοσης του Διαφωτισμού, που έχουν τις πιο χρηστικές ή υπέρ-κυριαρχικές απόψεις της φύσης<sup>709</sup> (σε αντίθεση με τους παραδοσιακούς χριστιανούς).

Στη βάση των πεποιθήσεων για την αλλαγή του κλίματος έχει δειχθεί ότι η υποστήριξη υπέρ της περιβαλλοντικής πολιτικής είναι λιγότερο ισχυρή σε άτομα υψηλότερης θρησκευτικότητας. Διαπιστώθηκε ότι η θρησκευτικότητα μετριάζει τη συσχέτιση μεταξύ των περιβαλλοντικών πεποιθήσεων και της φιλο-περιβαλλοντικής υποστήριξης. Σύμφωνα με μελέτες ένας ψυχολογικός λόγος για την μετριαστική επίδραση της θρησκευτικότητας στην υποστήριξη των περιβαλλοντικών πολιτικών είναι η συγκεκριμένη πίστη σε έναν Θεό που ελέγχει και ρυθμίζει τα πάντα- οπότε σε μία τέτοια περίπτωση, απουσιάζει η απόδοση ευθύνης στην κυβέρνηση<sup>710</sup>. Θα πρέπει, πάντως, να διακρίνουμε το ψυχολογικό υπόβαθρο τέτοιων διαπιστώσεων από τις πολιτικές ή τις κοινωνικές τους συμπαράδηλώσεις (που αφορούν άλλη μελέτη). Το ότι στις ΗΠΑ μία πολιτική παράταξη είναι πιο πιθανό να δείξει πίστη στην κλιματική αλλαγή όταν αυτή διατυπώνεται ως «κλιματική αλλαγή» και όχι ως «υπερθέρμανση του πλανήτη», είναι τελικά πολιτικό γεγονός και πολιτική προσέγγιση, αφού ο όρος «υπερθέρμανση του πλανήτη» έχει μια ισχυρότερη γνωστική συσχέτιση με συγκεκριμένες πολιτικές λύσεις και επεμβάσεις απ' ό,τι έχει ο όρος «κλιματική αλλαγή». Είναι επίσης πιθανό ότι τόσο ο φόβος του προβλήματος όσο και η αποστροφή προς τις κυβερνητικές λύσεις είναι κάτι που παρακινεί προς τον σκεπτικισμό. Είναι επίσης δυνατό ότι τα επιχειρήματα που

<sup>709</sup> Βλ. και B. C. Hayes, M. Marangudakis, Religion and attitudes towards nature in Britain, *British Journal of Sociology*, 52/1 (2001), σσ. 139-155.

<sup>710</sup> K. Eom, C.S Saad, H.S. Kim, Religiosity moderates the link between environmental beliefs and pro- environmental support: the role of belief in a controlling God, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 47/6 (2021), σ. 897.

υποβαθμίζουν την αντιληπτή επιστημονική συναίνεση επιτρέπουν την εκδήλωση φαινομένων αποστροφής προς την όποια λύση για την κλιματική αλλαγή<sup>711</sup>.

Ψυχολογικό υπόβαθρο, όμως, έχει η διατάραξη της αντίληψης για έναν δίκαιο κόσμο. Πολλά άτομα έχουν έντονη την ανάγκη να αντιληφθούν τον κόσμο ως δίκαιο – πιστεύοντας ότι μελλοντικές ανταμοιβές περιμένουν όσους αγωνίζονται με σύνεση γι' αυτές και οι τιμωρίες επιβάλλονται σε αυτούς που τις αξίζουν. Η θεωρία των σύγχρονων ανθρώπων για έναν «δίκαιο Θεό» έχει αποδείξει ότι όταν η ανάγκη των ατόμων να πιστεύουν σε έναν δίκαιο κόσμο γενικά απειλείται, τότε επιστρατεύονται αμυντικές αντιδράσεις, όπως η απομάκρυνση ή ο εξορθολογισμός των πληροφοριών που απειλούν τις δίκαιες παγκόσμιες πεποιθήσεις τους. Πληροφορίες σχετικά με τις δυνητικά σοβαρές και αυθαίρετες επιπτώσεις της παγκόσμιας υπερθέρμανσης του πλανήτη θα αποτελούσαν σημαντική απειλή για την πίστη σε έναν δίκαιο κόσμο και η απαξίωση ή η άρνηση της θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως μέσο επίλυσης της προκύπτουσας απειλής. Πολλά τρομακτικά μηνύματα που στοχεύουν στην αναχαίτιση της υπερθέρμανσης του πλανήτη καθιστούν εμφανές το επικείμενο χάος και την απρόβλεπτη καταστροφή που θα φέρει μαζί της η κλιματική αλλαγή. Επιπλέον, αυτά τα μηνύματα συχνά τονίζουν το κακό που θα προκληθεί στα παιδιά και στις μελλοντικές γενιές που δεν έχουν κάνει τίποτα οι ίδιες για να προκαλέσουν αυτή την εξέλιξη. Τέτοιες ιδέες έρχονται σε αντίθεση με την πεποίθηση ότι ο κόσμος είναι προβλέψιμος και δίκαιος υποδηλώνοντας ότι οι καλοί άνθρωποι θα τιμωρηθούν και ότι οι αθώοι θα είναι τα μεγαλύτερα θύματα. Επειδή τέτοια μηνύματα έρχονται σε αντίθεση με τις πεποιθήσεις εκείνων που υποστηρίζουν πιο έντονα τέτοιες πεποιθήσεις, αυτοί είναι που αισθάνονται και περισσότερο απειλούμενοι. Όταν αυτοί οι άνθρωποι εκτίθενται σε τέτοιες πληροφορίες, το πιο πιθανό είναι ότι γνωστικά και ψυχικά θα απορρίψουν τα στοιχεία για την υπερθέρμανση του πλανήτη. Με την αύξηση του σκεπτικισμού για τέτοια θέματα μειώνεται η προθυμία των ανθρώπων να συμμετέχουν σε συμπεριφορές που θα στοχεύουν στην καταπολέμηση της υπερθέρμανσης του πλανήτη<sup>712</sup>.

Σύμφωνα με τη θεωρία της συστημικής αιτιολόγησης (system justification theory), οι αξιολογήσεις μας για τα κοινωνικά συστήματα και τους θεσμούς επηρεάζονται από την ανάγκη του ατόμου να διατηρεί την αίσθηση της βεβαιότητας και της σταθερότητας, τις υπαρξιακές ανάγκες να αισθάνεται ασφάλεια και σιγουριά και τις σχεσιακές ανάγκες να συνδέεται με άλλους

<sup>711</sup> T. H. Campbell, A. C. Kay, Solution Aversion: On the relation between ideology and motivated disbelief, *Journal of Personality and Social Psychology*, 107/5 (2014), σ. 821.

<sup>712</sup> M. Feinberg, R. Willer, Apocalypse soon? Dire messages reduce belief in global warming by contradicting just-world beliefs, *Psychological Science*, 22 (2011), σσ. 34–38.

ανθρώπους που αποτελούν μέρος των ίδιων κοινωνικών συστημάτων. Είναι η θεωρία για έναν δίκαιο κόσμο με άλλη διατύπωση, που βρίσκεται πιο κοντά στην κοινωνιολογική ανάλυση. Αυτή η ανθρώπινη ανάγκη δημιουργεί τα κίνητρα για την αντίληψη του συστήματος ως δίκαιου, νόμιμου, ωφέλιμου και σταθερού, καθώς και την επιθυμία διατήρησης και προστασίας του status quo. Η αιτιολόγηση του συστήματος μπορεί να έχει θετικά αποτελέσματα βραχυπρόθεσμα, όπως η ανακούφιση του άγχους, της αβεβαιότητας, και φόβος που προκαλείται από απειλές για το κοινωνικό status quo. Παρά ταύτα, οι τάσεις αιτιολόγησης του συστήματος μπορεί να έχουν αρνητικές συνέπειες για στάσεις και συμπεριφορές που ωφελούν το περιβάλλον. Η τάση να δικαιολογείται το σύστημα μπορεί να παρεμποδίζει μια σαφή αξιολόγηση των περιβαλλοντικά επιζήμιων πτυχών του κοινωνικοοικονομικού status quo και να αποτρέπει το άτομο στο να αισθανθεί δυσαρεστημένο και να αναλάβει δράση για τη διόρθωση των περιβαλλοντικών προβλημάτων. Για πολλούς ανθρώπους η αναγνώριση και η αντιμετώπιση των περιβαλλοντικών προβλημάτων σημαίνει απειλή για τα ίδια τα θεμέλια της κοινωνικής, οικονομικής και πολιτικής κατάστασης. Όταν το κοινωνικό σύστημα απειλείται από μία εξωτερική πηγή αστάθειας, όπως είναι μία ξένη στρατιωτική ή τρομοκρατική επίθεση, η ανάγκη να δικαιολογηθεί το σύστημα γενικά εκδηλώνεται μέσω της αυξημένης προσοχής και της επικέντρωσης στην καταπολέμηση της αιτίας της απειλής, όταν όμως η απειλή προέρχεται μέσα από την ίδια τη λειτουργία του συστήματος, τότε τα πράγματα περιπλέκονται. Οι ίδιες οι πρακτικές του κοινωνικοοικονομικού μας συστήματος έχουν προκαλέσει την περιβαλλοντική κρίση και κατά συνέπεια συνιστούν μία εσωτερική ή ενδογενή απειλή για την ισορροπία του συστήματος. Τότε, η αντιμετώπιση αυτής της απειλής μπορεί να περιλαμβάνει (α) την αναγνώριση των αδυναμιών του τρέχοντος συστήματος και των καθιερωμένων πρακτικών, (β) την αποδοχή τόσο της συστημικής όσο και της ατομικής ευθύνης για την τρέχουσα κατάσταση του περιβάλλοντος, και (γ) την παραδοχή ότι το σύστημα πρέπει να αλλάξει εάν θέλουμε να αποτρέψουμε την οικολογική καταστροφή. Αυτές οι παραδοχές δεν είναι καθόλου εύκολο να προκαλέσουν την απαιτούμενη ψυχική αφύπνιση και επικέντρωση που απαιτείται<sup>713</sup>.

Οι ερευνητές της ηθικής θεμελίωσης των ανθρώπινων πράξεων και συμπεριφορών έχουν διαπιστώσει και ταξινομήσει βασικούς τύπους που είναι θεμελιώδεις για την ανθρώπινη ηθική: «βλάβη/ φροντίδα» (ανησυχίες για τη φροντίδα και την προστασία άλλων ανθρώπων), «δικαιοσύνη/ αμοιβαιότητα» (ανησυχίες σχετικά με τη δίκαιη μεταχείριση των άλλων ανθρώπων και την τήρηση της δικαιοσύνης), «εντός ομάδας/ πιστότητα» (ανησυχίες σχετικά με τη συμμετοχή

<sup>713</sup> I. Feygina, J. T. Jost, R. E. Goldsmith, System Justification, the Denial of Global Warming, and the Possibility of "System Sanctioned Change", *Personality and Social Psychology Bulletin*, 36/3 (2010), σ. 328.

στην ομάδα και την πίστη σε αυτήν), «αυθεντία/ σεβασμός» (ανησυχίες για την ιεραρχία, την υπακοή, και το καθήκον), και «αγνότητα/ αγιότητα» (ανησυχίες για τη διατήρηση της αγνότητας και της ιερότητας που συχνά χαρακτηρίζονται από μια αποστροφή). Η διαφορετική τοποθέτηση και ιεράρχηση των ατόμων σε αυτούς τους τύπους είναι και ο παράγοντας που καθορίζει την στάση τους απέναντι και στα περιβαλλοντικά ζητήματα. Αυτό μπορεί και να ερμηνεύσει για ποιο λόγο γιατί πολλές χριστιανικές ομάδες, αν και παραδοσιακά συντηρητικές, έχουν στραφεί σε υπέρμαχους του Περιβάλλοντος τα τελευταία χρόνια. Αυτές οι ομάδες αντιλαμβάνονται την περιβαλλοντική υποβάθμιση ως βεβήλωση του κόσμου που δημιούργησε ο Θεός και μια αντίφαση μεταξύ των ηθικών αρχών της αγνότητας και της ιερότητας. Η αντίληψη της θρησκείας για την ανθρωπότητα ως «διαχειριστή» της γης και της ισορροπίας σε αυτήν, η ηθική υποχρέωση της διατήρησης της αγνής και ιερής δημιουργίας του Θεού, είναι στοιχεία που διαμορφώνουν το ψυχολογικό υπόβαθρο όλων αυτών των κοινωνικών ομάδων<sup>714</sup>.

Η ψυχολογική στάση απέναντι στα περιβαλλοντικά προβλήματα φαίνεται ότι ξεπερνά τα χρησιμοθηρικά ή τα μοντέλα της περιορισμένης ορθολογικότητας (rational-weigher, irrational-weigher). Σύμφωνα με το πρώτο μοντέλο ανάλυσης της ανθρώπινης συμπεριφοράς (rational-weigher), τα άτομα συνολικά και με το πέρασμα του χρόνου αναμένεται να επεξεργάζονται πληροφορίες σχετικά με τον κίνδυνο με τρόπο που να προάγει την αναμενόμενη τους ωφέλεια. Σύμφωνα με το δεύτερο μοντέλο (irrational-weigher), τα άτομα δεν έχουν την ικανότητα να προωθούν αξιόπιστα την ωφελιμότητά τους, επειδή η αξιολόγηση των πληροφοριών κινδύνου περιορίζεται από γνωστικές προκαταλήψεις και άλλες εκδηλώσεις περιορισμένης ορθολογικότητας. Κανένα από αυτά τα μοντέλα δεν εξηγεί πειστικά τη δημόσια σύγκρουση για την κλιματική αλλαγή. Μια εξήγηση για μια τέτοια σύγκρουση είναι η το μοντέλο της «πολιτισμικής γνώσης» (cultural cognition), σύμφωνα με το οποίο οι αξίες των ανθρώπων είναι γνωστικά πρωθύστερες από τα γεγονότα όταν πρόκειται για συγκρούσεις που έχουν να κάνουν με δημόσιους κινδύνους. Ως αποτέλεσμα ενός συνόλου αλληλένδετων ψυχολογικών μηχανισμών, ομάδες ατόμων θα πιστώσουν και θα απορρίψουν στοιχεία κινδύνου στη βάση που ευθυγραμμίζονται ή ενισχύουν τις ιδιαίτερες αντιλήψεις τους για το πώς πρέπει να οργανωθεί η κοινωνία<sup>715</sup>.

<sup>714</sup> M. Feinberg, R. Willer, The moral roots of environmental attitudes, *Psychological Science*, 24 (2013), σ. 62.

<sup>715</sup> D. Braman, D.M. Kahan, H. C. Jenkins-Smith, T. Tarantola, C. L. Silva, *Geoengineering and the Science Communication Environment: A Cross-Cultural Experiment*, (2012) GW Law Faculty Publications & Other Works. 199.

Η Ψυχολογία της Θρησκείας είναι η επιστήμη που αναζητεί με κάθε αξιόπιστο και ερευνητικό τρόπο το ψυχολογικό (και όχι αποκλειστικά το συναισθηματικό) υπόβαθρο των συμπεριφορών και των στάσεων των ανθρώπων απέναντι σε πολιτικά, κοινωνικά, ιδεολογικά ζητήματα. Η θρησκεία υπεισέρχεται σε αυτή την έρευνα ως βασικό κριτήριο- είτε με την έννοια της θρησκευτικής ή εκκλησιαστικής ένταξης είτε με τη μορφή της πνευματικής στάσης- για την αξιολόγηση της επιλογής της μίας ή της άλλης συμπεριφοράς. Η επιλογή της στάσης απέναντι στην περιβαλλοντική κρίση είναι κάτι που ξεπερνά τις γνωστικές ή τις ωφελιμιστικές σταθμίσεις και πλησιάζει ζητήματα αξιολογικής συγκρότησης των ίδιων των ατόμων.

### **Επίλογος - Συμπεράσματα**

Η Ορθόδοξη Θεολογία συναντά την οικοθεολογία στην θεώρηση της φύσης. Για τον χριστιανό η φύση δεν είναι ένα απρόσωπο και ουδέτερο αντικείμενο, ακόμα και εάν γίνεται αποδεκτό ότι δημιουργήθηκε από κάποιο ανώτατο Όν. Δεν πρέπει βέβαια να παραβλέπουμε το γεγονός ότι η οικοθεολογία (αλλά και η βαθιά οικολογία) ως ριζοσπαστικά κινήματα ευνοούν περισσότερο κάποιες θρησκευτικές παραδόσεις σε σχέση με άλλες. Για παράδειγμα, σε ένα ινδοϊστικό πλαίσιο, η βαθιά οικολογία μπορεί να επιβεβαιωθεί μέσω του στοχασμού σε παραδοσιακά κείμενα που διακηρύσσουν μια συνέχεια μεταξύ της ανθρώπινης τάξης και της φύσης, μέσω τελετουργικών δραστηριοτήτων και μέσω της εφαρμογής των τεχνικών του διαλογισμού που καλλιεργούν μια αισθητή εμπειρία της σχέσης του ανθρώπου με τα στοιχεία. Διαβλέπει κανείς το γεγονός ότι σε όλες τις μεγάλες θρησκευτικές παραδόσεις, όσο θεοκεντρικές και συστηματικές κι αν είναι αυτές, παρέχονται βασικά στοιχεία που μεταγενέστερα τυγχάνουν αξιοποίησης από το κίνημα της βαθιάς οικολογίας. Η διασύνδεση των μερών του κόσμου μεταξύ τους, η ολιστική κοσμική αντίληψη, η πρόνοια και η φροντίδα που θα πρέπει να δείχνει ο άνθρωπος στη θεϊκή δημιουργία, η οποία εκ των πραγμάτων τον υπερβαίνει, ένα στοιχείο μίας οικολογικής κριτικής στον ανθρωποκεντρισμό και τον ρασιοναλισμό.

Ένα άλλο ερώτημα που απασχολεί την Περιβαλλοντική Ψυχολογία της Θρησκείας είναι εάν τα περιβαλλοντικά προβλήματα δικαίως θεωρούνται εσχατολογικά σημεία μίας εξάντλησης της κοσμικής ιστορίας, και σε ποιο βαθμό όλα αυτά παράγουν άγχη και ψυχολογικές διαταραχές που ερμηνεύουν το Όλον μέσω του προσωπικού. Η κοσμική αποκαλυπτική αντίληψη θέλει να επικεντρώνεται σε ένα γεγονός (το τέλος μίας εποχής), που από μόνο του προαναγγέλλει ένα επικείμενο, καταστροφικό τέλος, ενάντια στο οποίο πρέπει τώρα να στραφούν όλες οι προσπάθειές μας

(διανοητικές, οικονομικές, πολιτικές, οικολογικές), προσπάθειες στη βάση των οποίων θα εξαρτάται η ανθρώπινη επιβίωση στη γη. Το τέλος αυτής της εποχής είναι το τέλος της περιόδου της ανεξέλεγκτης τεχνολογικής ανάπτυξης (Ανθρωπόκαινος περίοδος). Η έννοια και η επιταγή της ανεξέλεγκτης ανθρώπινης προόδου, που δεν έχει καμία σχέση με την χριστιανική εκδοχή εξέλιξης της ιστορίας και η οποία έχει οδηγήσει στην περιβαλλοντική κρίση, είναι μία παρενέργεια του κακού μέσα στον κόσμο, διότι προέρχεται από μία φυσιοκρατική νεωτερική αντίληψη, η οποία αποδείχθηκε ότι είναι ανθρωποκεντρική και όχι κοσμοκεντρική. Είναι σε αυτό το σημείο που ήδη είδαμε πως συνταίριαξε με την Ορθόδοξη Θεολογία η ριζική κριτική του κινήματος της βαθιάς οικολογίας.

Η εσχατολογική- αποκαλυπτική θεώρηση ενισχύεται επίσης από την αμφισβήτηση της ορθολογικής ή τεχνοκρατικής επιστημονικής αλήθειας, ως αποτέλεσμα της απουσίας ελέγχου απέναντι στο πλήθος των δεδομένων και των ροών που αντιμετωπίζει καθημερινά ο άνθρωπος. Η επιστημονική γνώση σχετικοποιείται και η παραδοχή των θεωριών της συνωμοσίας επιτρέπει στους δρώντες να εκλογικεύσουν τον κόσμο και μέσω αυτής της εκλογίκευσης θα μπορέσουν να αισθανθούν καλύτερα. Τα περιβαλλοντικά προβλήματα προσφέρονται για τη δημιουργία ενός κοσμικού «αποκαλυπτισμού», που δεν συνεπάγεται την παραδοχή ή την ένταξη σε μία θρησκευτική θεώρηση.

Είναι σαφές ότι μπορούμε να κάνουμε λόγο για μία αγιοπνευματική θεώρηση της οικολογικής προσέγγισης. Αντί για την υποκατάσταση της θρησκευτικής πίστης από κοσμικά συστήματα αναγωγής του περιβαλλοντισμού σε μεταφυσικό σύστημα και λειτουργία, μπορεί ο καθημερινός άνθρωπος να επιμείνει στις προοπτικές της Εκκλησίας. Η ίδια η Εκκλησία είναι το «εργαστήριο» της οικολογικής αναμόρφωσης του κόσμου. Ο άνθρωπος χωρίστηκε από τον Δημιουργό μέσω της προπατορικής αμαρτίας και επέλεξε ν' απομακρυνθεί από τους σκοπούς και το περιεχόμενο του θείου σχεδίου της Δημιουργίας. Η Εκκλησία ως ένας θείος οργανισμός που ενσαρκώνεται στα ανθρώπινα σώματα έχει ως σκοπό της την σωτηρία του ανθρώπου. Με την εκ νέου καθάγιστη της φύσης και της δημιουργίας με την Θεία Ευχαριστία, ο άνθρωπος βρίσκει τον πραγματικό του ρόλο στη Δημιουργία, γίνεται ο ίδιος φως και ενώνεται μυστικά με τον Θεό, ακτινοβολώντας φως πίσω στη δημιουργία. Η συνεισφορά της πολιτιστικής και της πνευματικής οικολογίας είναι πολύ σημαντική. Από την άλλη, δεν θα πρέπει μία ορθόδοξη χριστιανική προσέγγιση να απορροφάται ιδεολογικά και σε επίπεδο επιχειρημάτων από αυτά τα οικολογικά ρεύματα, τα οποία έχουν

έντονο συγκρητιστικό περιεχόμενο και αντλούν ιδέες και πηγές από διαφορετικές, πολλές φορές ετερόκλητες, πνευματικές παραδόσεις.

ISSN 2945-0683