

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 2 ▪ VOLUME 2

ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ 2023 ▪ DECEMBER 2023

Διευθυντής Σύνταξης: Αρχιμ. Αρίσταρχος Γκρέκας

Editor-In-Chief: Archim. Aristarchos Gkrekas

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

ISSN 2945-0683

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

CONTENTS

Zarra Konstantinou

“Φωτὶ Φῶς, Θεὸν Θεῶ - *By Light Light, By God God: Viewing some core elements of unio mystica in Philo*”4

Diamantopoulou Konstantinou

Pedagogical Eschatology in the work of Seltzer, David, The Omen – The encounter of Man with the further knowledge of his future.....22

Χρυσοστόμου Σαββάτου, Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Μεσσηνίας

Ἡΐατρικὴ καὶ ἡ Θεολογία σέ διάλογο52

Ακρίδα Αναστασίου

Το Ζήτημα της Αυτοκτονίας στην Παλαιά Διαθήκη.....60

Αποστολὸς Φωτίου

Νέες τεχνολογίες, ψηφιακός κόσμος και Θεία Λατρεία, από την αναγκαιότητα στην κατάχρηση108

Γεωργακοπούλου Σοφίας

Χριστιανές γυναίκες με σημαίνουσα δράση στις πρώτες Εκκλησίες: οι επιστολές του Αποστόλου Παύλου και το ρωμαϊκό πλαίσιο129

Γκρέκα Αριστάρχου Αρχιμ.

Τα βασικά χαρακτηριστικά της ησυχαστικής θεολογίας152

Δεσπότη Σωτηρίου

Μελετώντας την Βίβλο στην εποχή της Τεχνητής Νοημοσύνης. Προτάσεις για μια εναλλακτική Ανάγνωση των ιερών κειμένων σε συνδυασμό με την χρήση των Μεγάλων Γλωσσικών Μοντέλων171

Κατή Ελένης

Οι Πατριάρχες Κωνσταντινουπόλεως του α΄ μισού του 10ου αιώνα στις σύγχρονες βυζαντινές χρονογραφικές πηγές195

“Φωτὶ Φῶς, Θεὸν Θεῶ - By Light Light, By God God: Viewing some core elements of *unio mystica* in Philo”

Zarra Konstantinou¹

“Intus Deus altus est”

(“The God within is [the God] above”)

Augustine²

The issues concerning the foundations of Philo’s thought are notoriously complex and some of their details still trouble scholars around the world. Perhaps, the most intricate of them all is the question about his mystical tendencies. Though the interpretation of the relevant passages in his voluminous work on this issue are hotly debated even today, it is undeniable that the Jewish philosopher presents clear characteristics of an early mystic. In this brief inquiry our discussion will focus only on the core of his main ideas regarding the mystical union;³ a theme that pervades important trends of later Christianity (Eastern and Western alike) and Islam.

¹ Professor in the Department of Theology, School of Theology, National and Kapodistrian University of Athens.

² Augustine, *Homiliae in Psalmos* 130. 12 (PL 37.1712); quoted by Guy Stroumsa, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Numen 70, Leiden, Brill 2005, 181. To Stroumsa, Augustine disseminated “widely” “in the religious mentality of the West a fundamentally Plotinian metaphor about the mystical ascent” (181). To Winston, through the eyes of Philo, the “light by light/God by God’ formula” was an obvious “part of a well-known Greek philosophical tradition” (David Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1985, 44).

³ There is a vast bibliography on the subject. For the Jewish elements or traits, see Moshe Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, Bloomsbury Academic, New York 2007, 57-107. Idem, “Unio Mystica and Ancient Jewish Mysticism,” in his *Kabbalah: New Perspectives*, Yale University Press 1988, 59-73 (esp. 59-60). For the possibility of direct vision and union with God without the mediation of another agent in Philo, see Eric Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experiences from Marcus Aurelius to Constantine*, Norton & Company, New York 1965, 93-96. Also, Andrew Louth, *The Origins of Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford Publication Society 2007 (2nd ed.), 32-34. Also, Bernard McGinn “Mystical union in Judaism, Christianity, and Islam,” in the *Encyclopedia of Religion*, Thomson Gale, Macmillan 2005 (2nd ed.), vol. 9, pp. 6334-35. Elliot R. Wolfson, *Through a*

Philo's language in many of his works proves that he was a mystic and the aim of all mystics was to see and understand God.⁴ Even more, to the Jewish philosopher, as is nuanced in some of his passages, though ceaselessly discussed in their interpretation, the crown of all religious experience was to be united with God. A previous state, but not necessarily a prerequisite one, would be the numinous vision of Him. The person would first ascend over the mundane sphere and then pass into mystical *theoria* (θεωρία). Even so, mind's unswerving vision of the Deity⁵ did not mean a deeper contact or understanding of His essence, too; that one remained unknown and unapproachable. It did not even mean an ecstatic or prophetic state.

It is in his work *On the Posterity of Cain and His Exile*⁶ that he presents his views on the truly pious and wise person. This one is spiritual and constantly seeking God in all things of his daily life. So, virtue and piety came as very important criteria for achieving this experience.⁷ To Philo, the archetype of the wise, virtuous, and pious was to be found in the person of Moses and his ascent to Mt Sina. The luminous events that took place there were the prototype of this kind of experience. Moses' opposite in Philo would be seen in the person of Biblical Cain, who represents the mundane type driven by his five senses.

It is necessary to note that Philo seems to build his rationale about "union" with God on the interpretation of certain verses in Genesis and in Deuteronomy. These are mostly Gen 2:24 and Deut 4:4; 10:20; 11:22; 13:5 and 30:19-20. Deut 10:20 and 30:19-20 are the most important, since their focus is in cleaving and being attached to God. Gen 2:24 carries some special meaning we will address last. The axial term

Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism, Princeton University Press 1994, 52-73.

⁴ See the analysis in David Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, 43-58 (esp. 54 ff.).

⁵ "Do not however suppose that the Existent which truly exists is apprehended by any man; for we have in us no organ by which we can envisage it, neither in sense, for it is imperceptible by sense, nor yet in mind" (*Mut.* 7.10), in Louth, *The Origins of Christian Mystical Tradition*, 19.

⁶ See especially chapters 12 – 23. For all Philo works here it is mostly the *Thesaurus Linguae Graecae* and their *LOEB* editions that have been consulted and followed.

⁷ See Philo, *De migratione Abrahami* 24:132.

(and idea) in all these verses is the noun *devequt*, meaning ‘cleaving’ and ‘attachment.’ Its root is *dvq* (דבד) for ‘to attach’ or ‘to cleave’ or ‘to cling.’ It is in Deut 10:20⁸ that Israel is commanded to revere the Lord “your God,” only Him to worship, only to Him “to hold fast” (κολληθήσῃ דבד) and only His name to swear by. In Deut 30:19-20, where strong elements of ancient Near Eastern pact-composing, “the heaven and the earth” are called as witnesses “against” Israel who stands between the choices of “life and death, blessing and curse.” The only way of life for Israel is to love the “Lord your God,” to fulfill His commandments and “to cling” to Him constantly. Thus, Israel shall reside always safe and protected in the promised land. Probably, David Winston is quite right when in Philo’s interpretation of Deut 30:19-20 he sees not only a genuine first in approaching a Biblical verse in a purely mystical light, but also the very theme of *unio mystica* so prevalent in later Christianity and Islam.⁹ Of course, the concept of *devequt* will play a major role in later mystical Judaism and especially in some strands of the medieval and post-medieval Kabbalah and Hasidism.¹⁰

It should be mentioned here that in all the above-mentioned Biblical verses Philo uses the translation of the LXX. It is most probable that Philo did not actually know the Hebrew of the Jewish Scriptures. In the Septuagint and in its several forms the Hebrew verb דבד is translated by various Greek verbs: προσκολληθήσεται in Gen 2:24, κολληθήσῃ in Deut 10:20, and ἔχεσθαι in Deut 30:20. The main idea is the same, one of clinging, sticking together, holding fast, and being attached. Perhaps, it is in his *On the Posterity of Cain and His Exile* that he shows both Moses and his achievement in the brightest light.

Μωυσῆς δὲ τοῖς γνωρίμοις αὐτοῦ παράγγελμα κάλλιστον ὑποθήσεται,
 “ἀγαπᾶν τὸν θεὸν καὶ εἰσακούειν καὶ ἔχεσθαι αὐτοῦ” (Deut. 30, 20)· ταύτην

⁸ κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ λατρεύσεις καὶ πρὸς αὐτὸν κολληθήσῃ [דבד] καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ὀμῆ.

⁹ For similar material in mystical Islam, see Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, SUNY Press 1988, pp. 11-12. Also, David Winston, “Was Philo a Mystic?” in Gregory E. Sterling (ed.), *The Ancestral Philosophy: Hellenistic Philosophy in Second temple Judaism*, Brown Judaic Studies, Providence 2001, 167.

¹⁰ See the analysis in Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, 35-58; in certain instances, “*devequt* [was] understood as *unio mystica*” (pp. xvii, 57-58).

γὰρ εἶναι ζῶν τὴν πρὸς ἀλήθειαν εὐήμερόν τε καὶ μακραίωνα. πάνυ δ' ἐμφαντικῶς ἐπὶ τὴν τοῦ τριποθήτου καὶ ἀξιεράστου καλεῖ τιμὴν εἰπὼν ἔχεσθαι αὐτοῦ, τὸ συνεχές καὶ ἐπάλληλον καὶ ἀδιάστατον τῆς κατ' οἰκείωσιν ἀρμονίας καὶ ἐνώσεως παριστάς. ἃ μὲν δὴ τοῖς ἄλλοις παραινεῖ, ταῦτά ἐστι καὶ τοιαῦτα. αὐτὸς δ' οὕτως ἀπαύστως ὀρέγεται τοῦ ὄραν καὶ πρὸς αὐτοῦ ὀρᾶσθαι, ὥσθ' ἰκετεύει δυστόπαστον οὔσαν τὴν ἑαυτοῦ φύσιν δηλῶσαι γνωρίμως (Exod. 33, 13), ἔν' ἤδη ποτὲ ἀψευδοῦς δόξης μεταλαβὼν ἀβεβαίου ἐνδοιασμοῦ βεβαιωτάτην πίστιν ἀλλάξεται. καὶ ἐπιτείνων οὐκ ἀνήσει τὸν πόθον, ἀλλὰ καὶ γνοὺς ὅτι δυσθηράτου μᾶλλον δὲ ἀνεφίκτου πράγματος ἐρᾶ, ὅμως ἐπαγωνιεῖται μηδὲν συντόνου σπουδῆς ἀνιείς, ἀλλὰ πᾶσι τοῖς παρ' ἑαυτοῦ εἰς τὸ τυχεῖν ἀπροφασίστως καὶ ἀόκνως συγχρώμενος. ἤδη γοῦν καὶ εἰς τὸν γνόφον ὅπου ἦν ὁ θεὸς εἰσελεύσεται (Exod. 20, 21), τουτέστιν εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας. οὐ γὰρ ἐν γνόφῳ τὸ αἴτιον οὐδὲ συνόλως ἐν τόπῳ, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου· τὰ γὰρ γεγονότα πάντα ὑποζεύξας ἑαυτῷ περιέχεται 14.5 μὲν ὑπ' οὐδενός, ἐπιβέβηκε δὲ πᾶσιν. ἐπιβεβηκῶς δὲ καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὧν οὐδὲν ἦπτον πεπλήρωκε τὸν κόσμον ἑαυτοῦ· διὰ γὰρ δυνάμεως ἄχρι περάτων τείνας ἔκαστον ἐκάστω κατὰ τοὺς ἀρμο15.1 νίας λόγους συνύφηεν.¹¹

There are so many thought-provoking themes and ideas here that one may write more than one monograph. From the start, Moses seems exemplar, leaving “a charge most noble” (παράγγελμα κάλλιστον) for his followers (“pupils” in the LOEB translation). Of course, that “charge” is the Biblical one to love, obey and follow God (Deut 30:20¹²). And the best way to honor God is to ἔχεσθαι αὐτοῦ, that Philo interprets as proving the value of “how constant and continuous and unbroken is the concord and union that comes through making God your own.”¹³ The Jewish philosopher continues stating that Moses’ unceasing yearning was “to see God and to be

¹¹ Philo, *De posteritati Caini* 12.4 – 15.1.

¹² ἀγαπᾶν κύριον τὸν θεόν σου εἰσακούειν τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ ἔχεσθαι αὐτοῦ [יְהִי לְךָ אֱלֹהִים] ὅτι τοῦτο ἡ ζωὴ σου καὶ ἡ μακρότης τῶν ἡμερῶν σου κατοικεῖν σε ἐπὶ τῆς γῆς ἧς ὤμοσεν κύριος τοῖς πατράσιν σου Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ δοῦναι αὐτοῖς.

¹³ Here I follow the LOEB translation, p. 335.

seen by Him” (τοῦ ὁρᾶν καὶ πρὸς αὐτοῦ ὁρᾶσθαι).¹⁴ Though Moses knows that he is “enamored” with a most difficult quest (δυσθηράτου μᾶλλον δὲ ἀνεφίκτου πράγματος ἐρᾷ), he is fully devoted to his task. Needless to say, here Philo clearly idealizes Moses and crosses the interpretive line going beyond the Biblical text. Yet, his take is most valuable all the same. As a result, the Lawgiver is accepted “into the thick darkness where God was” (ἤδη γοῦν καὶ εἰς τὸν γνόφον ὅπου ἦν ὁ θεὸς εἰσελεύσεται). To Philo, that meant the passing from the corporeal to the celestial, even to the “unapproachable region where there are no material forms,” beyond space and time (ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου). This is one more instance where translation is unable to do justice to the text (of course, with a little help from Philo). His phrase εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας, one of capital importance, is usually not properly translated. The LOEB edition renders it thus, “into conceptions regarding the Existent Being that belong to the unapproachable region where there are no material forms.” That is, a nine words phrase in the ancient text is translated by eighteen in modern day English. The key word here is ἀδύτους¹⁵ (“adyta,” sing. “adytum”), of course following the other key verb, εἰσελεύσεται (“to enter”).¹⁶ Both are closely related to the temple theology and praxis. Moses is presented as the high priest *per se*, who enters the Holy of Holies, the *devir*, of the supernal sanctum; and perhaps, even beyond that. Here, too, the language is unmistakably temple language and as is shown in many of his works, Philo is very fond of it. Still, the terms ἀειδής (invisible, incorporeal, formless), ὄν (being), and ἐννοία (“to think”, the “inner content” or a “product of nous”) are beaming in Platonic and

¹⁴ In other instances, Philo deems the experience of seeing God impossible; seeing the One in His essence is categorically denied. See for example: *De posteritate Caini* 167-169 (esp., 168: τὸ δ’ ὁρατὸν εἶναι τὸ ὄν οὐ κυριολογεῖται; still, 169: οὐ τὴν οὐσίαν, τὴν δ’ ὑπαρξιν); *De opificio mundi* 70-71. That is, the mystic can only see that God exists, but he cannot go any deeper than this. Perhaps, Gershom Scholem based his views on this subject more on Philo than previously thought (see the ending paragraphs of this brief article).

¹⁵ “Adytum” is a place where only authorized persons may enter (e.g., the high priest); mostly, a holiest *topos*, reserved only for the elected and properly prepared ones.

¹⁶ This combination of the themes of ascent and entry brings in mind the similar (yet, not the same) “story of the four rabbis” in paradise. See the relevant chapter in my *The Ancient Jewish Mystical Tradition of the Throne*, Typophilia, Thessaloniki 2000 (in Greek).

perhaps Stoic light, too (to say the least). In another instance, Jacob, too, is said to have elevated himself higher than the “ladder” to the point of seeing not the essence of God, but that He exists.¹⁷

One word on Philo’s use of the Biblical phrase ἔχεσθαι αὐτοῦ (see above). It does not necessarily mean the mystical union *as we have come to comprehend it today*. It is significant that the phrase follows the commandment to love and obey God and they all form a whole. That is, it shows a pious way of rather being *with* God and not of a total absorption *in* God. A better approach to what he really means would be “to follow God” or “to imitate His holiness,” as Jesus Christ exhorts his disciples to “be perfect, as the Father in heaven is perfect.”¹⁸

Another noteworthy instance, where Philo idealizes Moses is in his *Preliminary Studies*, where another reference to Deut 30:20,

οὗτός ἐστι Μωυσῆς, ὁ καθαρῶτατος νοῦς, ὁ ἀστεῖος ὄντως, ὁ νομοθετικὴν ὁμοῦ καὶ προφητεῖαν ἐνθουσιώσῃ καὶ θεοφορήτῳ σοφίᾳ λαβών, ὃς γένος ὦν τῆς Λευιτικῆς φυλῆς καὶ τὰ πρὸς 133.1 πατὴρ καὶ τὰ πρὸς μητὴρ ἀμφιθαλῆς τῆς ἀληθείας ἔχεται. μέγιστον δὲ ἐπάγγελμα τοῦ γενάρχου τῆς φυλῆς ἐστὶ ταύτης· θαρρεῖ γὰρ λέγειν, ὅτι αὐτός μοι μόνος ἐστὶ θεὸς τιμητέος (Exod. 20, 3), ἄλλο δ' οὐδὲν τῶν μετ' αὐτόν, οὐ γῆ, οὐ θάλασσα, οὐ ποταμοί, οὐκ ἀέρος φύσις, οὐ 133.5 πνευμάτων οὐχ ὡρῶν μεταβολαί, οὐ ζώων οὐ φυτῶν ἰδέαι, οὐχ ἥλιος, οὐ σελήνη, οὐκ ἀστέρων πλῆθος ἐν τάξεσιν ἐναρμονίῳ περιπολούντων, 134.1 οὐχ ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος. μεγάλης καὶ ὑπερφουῶς ψυχῆς τὸ αὔχημα, γένεσιν ὑπερκύπτειν καὶ τοὺς ὄρους αὐτῆς ὑπερβάλλειν καὶ 134.3 μόνου τοῦ ἀγενήτου περιέχεσθαι κατὰ τὰς ἱερὰς ὑφηγήσεις, ἐν αἷς διείρηται “ἔχεσθαι αὐτοῦ” (Deut. 30, 20). τοιγάρτοι τοῖς ἐχομένοις καὶ 134.5 ἀδιαστάτως θεραπεύουσιν ἀντιδίδωσι κληρὸν αὐτόν. ἐγγυᾶται δὲ μοι τὴν ὑπόσχεσιν λόγιον, ἐν ᾧ λέγεται· “κύριος αὐτὸς κληρὸς αὐτοῦ” 135.1 (Deut. 10, 9). οὕτως ἐν γαστρὶ λαμβάνουσαι μᾶλλον ἢ

¹⁷ See Erwin R. Goodenough’s treatment in his famous *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, Philo Press, Amsterdam 1969, 177-178.

¹⁸ Matt. 5:48, ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.

ἔχουσαι αἱ ψυχὰι τίκτειν πεφύκασι. καθάπερ δ' οἱ σώματος ὀφθαλμοὶ πολλάκις μὲν ἀμυδρῶς πολλάκις δὲ τηλαυγῶς ὀρῶσι, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα τοτὲ μὲν ὑποσυγκεχυμένας καὶ ἀδήλους τοτὲ δὲ καθα^{136.1}ρὰς καὶ τρανὰς δέχεται τὰς ἀπὸ τῶν πραγμάτων ιδιότητας.¹⁹

Here Moses is called “the purest mind” (ὁ καθαρώτατος νοῦς) who has received θεοφορήτῳ σοφία (“God-inspired wisdom”) and τῆς ἀληθείας ἔχεται (“clings to the truth” or “follows the truth”). There follows a powerful statement about his choice not to worship anything that is created and his devotion to the one and only the uncreated God. Then, in a way like apostle Paul’s in 2 Cor 12:1-4, Philo boasts for such a supreme soul who can rise high above all creation, overleaping its boundaries and clinging to the uncreated God. And this superb work is done after following the “sacred commands” in Deut 30:20 to “cling to Him” (ἔχεσθαι αὐτοῦ). Of equal importance is the phrase τοῦ ἀγενήτου περιέχεσθαι (“to be contained into the uncreated” or “to be attached to the uncreated”), probably presupposing entry or the awareness of being surrounded by the presence of God. Again, the phrase does not mean mixing with God. Then, as a reward to all who cling to Him in such a way and constantly serve Him, God offers Himself as a portion. And of course, Philo here refers to Deut 10:9, where the Levites receive not a hereditary portion, but they have God as their inheritance.²⁰

Elsewhere, in his *Allegorical Laws*, still after the model of Moses, Philo speaks again about the ability of a most sublime mind to rise above the created and obtain a vision of God.

ἔστι δέ τις τελεώτερος καὶ μᾶλλον κεκαθαρμένος νοῦς τὰ μεγάλα μυστήρια μνηθεῖς, ὅστις οὐκ ἀπὸ τῶν γεγονότων τὸ αἴτιον γνωρίζει, ὡς ἂν ἀπὸ σκιᾶς τὸ μένον, ἀλλ’ ὑπερκύψας τὸ γενητὸν ἔμφασιν ἐναργῆ τοῦ ἀγενήτου λαμβάνει, ὡς ἀπ’ αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν καὶ τὴν σκιάν αὐτοῦ, ὅπερ ἦν τὸν τε λόγον καὶ τόνδε τὸν κόσμον.²¹

¹⁹ Philo, *De congressu eraditionis gratia* 24.132-135 (LOEB, vol. IV, 527).

²⁰ Deut 10:9, διὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν τοῖς Λευίταις μερὶς καὶ κληρὸς ἐν τοῖς ἀδελφοῖς αὐτῶν κύριος αὐτὸς κληρὸς αὐτοῦ καθὰ εἶπεν αὐτῶ.

²¹ Philo, *Legum allegoriarum* 3.100; for a better understanding, see 3.99-103.

This is a more perfect and more purified mind (νοῦς) -that is, Moses-²² initiated into the Great Mysteries (τὰ μεγάλα μυστήρια μνηθείς), who knows the supreme Cause not by its creations, but by ascending higher than the created attains a lucid vision (ἔμφασιν ἐναργῆ) of the uncreated God. Notice that both terms (ἔμφασις, ἐναργής) refer to the appearance and not to the substance. Notice also that in Philo Moses wants to see and to know God without the use of any created form or intermediary. Again, like the wording of apostle Paul,²³ Moses wants to see God not through a looking-glass (μηδὲ κατοπτρισαίμην),²⁴ but in a direct way (yet, just to see). The substratum of Tent of Meeting and temple language and symbolism appears again in the next verses, where Moses is compared to Bezaleel²⁵ who is also called by God.²⁶ But, though the former sees God directly, the latter only calculates and forms “an idea of the Creator as if from the shadow of the things created.” The link to the Tent and temple theology unfolds even more and becomes impressive,

διὰ τοῦθ' εὐρήσεις τὴν σκηνὴν καὶ τὰ σκεύη πάντα αὐτῆς πρότερον μὲν ὑπὸ Μωυσέως, αὐθις δ' ὑπὸ Βεσελεὴλ κατασκευαζόμενα Μωυσεὶ μὲν γὰρ τὰ ἀρχέτυπα τεχνιτεύει, Βεσελεὴλ δὲ τὰ τούτων μιμήματα· χρῆται μὲν γὰρ Μωυσεὶς ὑφηγητῆ τῷ θεῷ, ὡς φησι· "κατὰ τὸ παράδειγμα τὸ δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει πάντα ποιήσεις", Βεσελεὴλ δὲ Μωυσεῖ.²⁷

Here it is Moses that crafted the tabernacle and the vessels in the first place - actually, their archetypal forms- and then came Bezaleel to make their factual reflections. Again, Platonic material lurks all over the place. While on the Mt Sina, it

²² Philo, *Legum allegoriarum* 3.101: οὗτός ἐστι Μωυσεὶς. The Biblical instance here is Exodus 33:13, where Moses asks to see God.

²³ 1 Cor. 13:12, βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη. Even more, Paul speaks here for knowledge “in part” (now) and then for *a two-ways knowledge* (to know and to be known). His language is to be found in many a Sufi mystic later.

²⁴ Philo, *Legum allegoriarum* 3.101.

²⁵ *Bezaleel* means “in the shadow of God.” He was the son of Uri (“my flame;” what a name, in relation to his son’s!) from the tribe of Judah, and an architect for the Tabernacle (Ex 31:1-8; 37:1; 38:22. 1 Chr 2:20).

²⁶ See Philo, *Legum allegoriarum* 3.102-103.

²⁷ Philo, *Legum allegoriarum* 3.102.

was God Himself that showed Moses how to craft everything.²⁸ God was his instructor and then Moses became Bezaleel’s instructor.²⁹ It is noteworthy that in the next verses Aaron is called “the word” and Miriam “the outward sense” (Ἰακώβ, ὁ λόγος καὶ Μαριαμ ἡ αἴσθησις). When they revolt against Moses (the purified mind-νους), his superiority is asserted again by God himself. Due to his purity and faith, God speaks to him “mouth to mouth in His own form” and not through “riddles” (στόμα κατὰ στόμα λαλήσει, ἐν εἶδει καὶ οὐ δι’ αἰνιγμάτων).³⁰ The foundation verse here is Num 12:6³¹ and the wording is again close both to apostle Paul’s and to Jesus’,³² when he answered to his disciples on his use of parables. In fact, these similarities are astonishing and call for a re-examination of the sources.

How this experience of the divine is accomplished, Philo shows in his *De praemiis et poenis*.

⁴³ ἀλλ’ οὐτοί γε οἱ θεσπέσιοι καὶ τῶν ἄλλων διενηνοχότες, ὅπερ ἔφην, κάτωθεν ἄνω προῆλθον οἷα διὰ τινος οὐρανίου κλίμακος, ἀπὸ τῶν ἔργων εἰκότι λογισμῶ στοχασάμενοι τὸν δημιουργόν. εἰ δέ τινες ἐδυνήθησαν αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ καταλαβεῖν ἐτέρω μηδενὶ χρησάμενοι λογισμῶ συνεργῶ πρὸς τὴν θέαν, ἐν ὁσίοις καὶ γνησίοις θεραπευταῖς καὶ θεοφιλέσιν ὡς ἀληθῶς ἀναγραφέσθωσα

⁴⁴ τούτων ἐστὶν ὁ Χαλδαῖστί μὲν προσαγορευόμενος Ἰσραήλ, Ἑλληνιστὶ δὲ ὀρῶν θεόν, οὐχ οἷός ἐστιν ὁ θεός τοῦτο γὰρ ἀμήχανον, ὡς ἔφην. ἀλλ’ ὅτι ἐστὶν, οὐ παρ’ ἐτέρου τινὸς μαθὼν, οὐχὶ τῶν κατὰ γῆν, οὐχὶ τῶν κατ’ οὐρανόν, οὐχὶ τῶν ὅσα στοιχεῖα ἢ συγκρίματα θνητά τε αὖ καὶ ἀθάνατα,

²⁸ See Ex 25:40.

²⁹ Philo, *Legum allegoriarum* 3.103.

³⁰ Philo, *Legum allegoriarum* 3.103. Similar language to Paul is shown again.

³¹ Num. 12:6, καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς ἀκούσατε τῶν λόγων μου ἐὰν γένηται προφήτης ὑμῶν κυρίῳ ἐν ὄραματι αὐτῷ γνωσθήσομαι καὶ ἐν ὑπνῷ λαλήσω αὐτῷ.

³² See Matt 13:10-17, where Jesus clearly means that there are levels of understanding in his parables, thus separating his disciples (who are to know the “mysteries of the Kingdom”) from those “outside” (v. 13, διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνίουσιν).

ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ μόνου μετακληθεὶς τὴν ἰδίαν ὑπαρξιν ἀναφῆναι θελήσαντος ἰκέτη. πῶς δ' ἢ προσβολὴ γέγονεν, ἄξιον διὰ τινος εἰκόνοσ ἰδεῖν.

⁴⁵ τὸν αἰσθητὸν τοῦτον ἥλιον μὴ ἐτέρῳ τινὶ θεωροῦμεν ἢ ἡλίῳ; τὰ δὲ ἄστρα μή τισιν ἄλλοις ἢ ἄστροις θεωροῦμεν; καὶ συνόλως τὸ φῶς ἄρ' οὐ φωτὶ βλέπεται; τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ὁ θεὸς ἑαυτοῦ φέγγος ὧν δι' αὐτοῦ μόνου θεωρεῖται, μηδενὸς ἄλλου συνεργοῦντος ἢ δυναμένου συνεργῆσαι πρὸς τὴν εἰλικρινῆ κατάληψιν τῆς ὑπάρξεωσ αὐτοῦ.

⁴⁶ στοχασταὶ μὲν οὔν οἱ ἀπὸ τῶν γεγονότων τὸν ἀγένητον καὶ γεννητὴν τῶν ὄλων σπεύδοντες θεωρεῖν, ὁμοίον τι δρῶντες τοῖσ ἀπὸ δυάδοσ μονάδοσ φύσιν ἐρευνῶσι, δέον ἔμπαλιν ἀπὸ μονάδοσ ἀρχὴ γὰρ αὕτη δυάδα σκοπεῖν· ἀλήθειαν δὲ μετίασιν οἱ τὸν θεὸν θεῶ φαντασιωθέντες φωτὶ φῶσ.³³

So, there are some superior men, that can rise high and ascent “to heaven” “as if by some heavenly ladder” (διὰ τινος οὐρανίου κλίμακοσ). This is achieved through philosophical contemplation of God’s works. By forming sequences of reasoning and constant deduction, one may come to the knowledge of God’s existence (ἀπὸ τῶν ἔργων εἰκότι λογισμῶ στοχασάμενοι τὸν δημιουργόν). Yet, there might be others (εἰ δὲ τινεσ) able to know of God in a more direct way, actually seeing Him (πρὸς τὴν θέαν) without using their reasoning. These men Philo calls holy and true servants of God (ὁσίοισ καὶ γνησίοισ θεραπευταῖσ). By the way, the text here is almost begging for the links between the terms ὁσίοσ, θεραπευτῆσ and Ἐσσαῖοσ. As is known, Philo makes the connections all by himself.³⁴ He calls the Essenes both ὁσίοισ and θεραπευταῖσ and one of his most widely known works is dedicated to the Healers (*On the contemplative life*) by the lake Mareotis in Lower Egypt. In the Lexicon of Suda³⁵ it is also maintained that they were called “Essenes” and that this name means those of the mystical *theoria*: ἔνθεν καὶ Ἐσσαῖοι καλοῦνται, τοῦτο δηλοῦντοσ τοῦ ὀνόματοσ, τουτέστι θεωρητικοί. Now, one cannot help but bring in mind some paragraphs from Epiphanius, where he passes down a very enigmatic tradition about the first followers of Jesus Christ. We shall dwell there only for a moment,

³³ Philo, *De praemiis et poenis* 1.43-46.

³⁴ E.g., see Philo, *Quod omnis probus liber sit* 75.3; idem, *Hypothetica sive Apologia pro Judaeis* 198.2.

³⁵ Lexicon of Suda, Alphabetic letter epsilon, 3123.10.

... Ἰεσσαῖοι ἐκαλοῦντο πρὶν τοῦ καλεῖσθαι Χριστιανοὶ οἱ εἰς Χριστὸν πεπιστευκότες, τούτου ἕνεκα ἔφημεν ὅτι ὁ Ἰεσσαὶ πατὴρ γίνεται τοῦ Δαυίδ, καὶ ἦτοι ἐξ ὑποθέσεως τούτου τοῦ Ἰεσσαὶ ἦτοι ἐκ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐπεκλήθησαν Ἰεσσαῖοι διὰ τὸ ἐξ Ἰησοῦ ὀρμαῖσθαι, μαθηταὶ αὐτοῦ ὄντες, ἢ διὰ τὸ τῆς ἐτυμολογίας τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου Ἰησοῦς γὰρ κατὰ τὴν Ἑβραϊκὴν διάλεκτον θεραπευτῆς καλεῖται ἦτοι ἰατρὸς καὶ σωτὴρ. ὁμως τούτῳ τῷ ὀνόματι πρὶν τοῦ Χριστιανοῦς αὐτοὺς καλεῖσθαι τὴν ἐπωνυμίαν ἐκέκτηντο. ἐπὶ Ἀντιοχείας δέ, καθάπερ ἄνω ἐπεμνήσθημεν καὶ ὡς ἔχει ἢ τῆς ἀληθείας ὑπόθεσις, ἤρξαντο οἱ μαθηταὶ καὶ πᾶσα ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ Χριστιανοὶ καλεῖσθαι.³⁶

According to this witness, the first believers in Christ were called Ἰεσσαῖοι, either because the father of king David was Jesse or because of the etymology of Jesus' name. Still, as stated by Eriphanius, in Hebrew the name Ἰησοῦς means θεραπευτῆς, ἰατρὸς, and σωτὴρ; that is, healer and savior. His disciples were called after his name, Ἰεσσαῖοι. This happened before the times at Antioch, when "the disciples and all the church of God" were termed Χριστιανοὶ. Eriphanius goes even more astonishing in the very next paragraph, when he calls Ἰεσσαῖοι the Therapeutai at lake Mareotis. To the Eriphanius' source, these (according to many a source) Esenes were Ἰεσσαῖοι and Christians,

Εὔροις δ' ἄν, ὧ φιλολόγε, καὶ τούτων τὴν ὑπόθεσιν ἐντυχῶν τοῖς τοῦ Φίλωνος ὑπομνήμασιν ἐν τῇ περὶ Ἰεσσαίων αὐτοῦ ἐπιγραφομένῃ βίβλῳ, ὡς τούτων τὴν πολιτείαν καὶ τὰ ἐγκώμια διεξιῶν καὶ τὰ αὐτῶν μοναστήρια ἐν τῇ κατὰ τὴν Μάρειαν λίμνην ἱστορῶν περιουκίδι οὐ περὶ τινῶν ἐτέρων ὁ ἀνὴρ ἱστόρησεν, ἀλλὰ περὶ Χριστιανῶν.³⁷

And as mentioned, contemplation was of capital importance to their asceticism.³⁸

³⁶ Eriphanius, *Panarion* 1.325.17 – 1.325.25.

³⁷ Eriphanius, *Panarion* 1.326.1 – 1.326.7.

³⁸ Eusebius in *Historia Ecclesiastica* (esp. 2.17.16-17) speaks on this work of Philo, wrongly presenting the Jewish philosopher as a Christian. Yet, both his and Eriphanius' ready acceptance of these practices and views for the very first followers of Jesus Christ are tale-telling.

Back to treating Philo's paragraph in *De praemiis et poenis*, the Jewish philosopher presents Israel as the only one who saw God³⁹ by being elected and instructed by God himself (παρ' αὐτοῦ μόνου μετακληθεὶς τὴν ἰδίαν ὑπαρξιν ἀναφῆναι θελήσαντος ἰκέτη) and not by any kind or reasoning. Leaving aside the fact that Philo perceives Israel as a collective entity,⁴⁰ he also understands him as one who saw God (Ἰσραήλ, Ἑλληνιστὶ δὲ ὁρῶν θεόν) in mystical *theoria*. It is as if all the people that constitute Israel were in deep contemplation of the divine. Yet, here again lies an element usually undetected. Philo speaks not of an understanding of God's essence, but just of seeing that He exists: οὐχ οἷός ἐστιν ὁ θεός τοῦτο γὰρ ἀμήχανον, ὡς ἔφην, ἀλλ' ὅτι ἔστιν. Clearly, this is not the same as the *unio mystica* of the later Christian saints and holy men or even the Sufi mystics.

What follows is Philo's famous allegory of sun and light. He says, a man can see the sun and the stars only by their own light. Consequently, and only for the selected few, they can reach truth and perceive and see light only by light (φωτὶ φῶς) and God only by God (θεὸν θεῶ).⁴¹ Though this is an amazing statement by Philo, subject to various interpretations, the notion that man is also spiritual and numinous is more than obvious. It points back to the creation of man "by our image, by our likeness" (Gen 1:26-27), too. Therefore, endowed with light and by spirit divine,

³⁹ Winston sees "intensely nationalistic inclinations" in Philo, since for the philosopher "Israel is to him [to Philo] the best of races since it sees the truly Existent (*Cong.* 51)"; Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, 55. On the subject of Israel seeing God, see also Gerhard Delling, "The 'one who sees God' in Philo," in Fr. E. Greenspahn, E. Hilgert, B. L. Mack (eds.), *Nourished with Peace: Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel*, Scholars Press, California 1984, 34-39.

⁴⁰ On this fascinating subject of Israel as a collective entity, perhaps predating the makranthropus idea of Adam Kadmon in later Kabbalah (in Mandaeism, too), see my "Jacob/Israel in the Prayer of Joseph as a collective, heavenly entity and its origins," στο συλλογικό, *Δίκαιον Ὁφλημα. Τιμητικός τόμος ἐπὶ τῇ πεντηκονταετηρίδι τοῦ Μητροπολίτου Καρυστίας καὶ Σκύρου κ.κ. Σεραφεῖμ*, ἔκδ. Ἰ. Μ. Καρυστίας καὶ Σκύρου, Ἀθήνα 2018, pp. 499-510.

⁴¹ Philo, *De praemiis et poenis* 1.46.

contra the Biblical affirmation,⁴² man can see God (though to Philo, only superior and elected men).⁴³

Needless to say, the very nature of this experience is dubious and subject to an age-old discussion. What is more, the phenomenology of *unio mystica* in its various texts and instances presents a protean wealth of forms and types. Moshe Idel's views on the subject in his work *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*⁴⁴ prove this fact beyond doubt. Not to mention that God in Philo is totally transcendental. It has been maintained, mostly by David Winston, that Philo's accounts (though not uniform at all) are the product of reasoning, analysis, and inference. In other words, it is deemed as an exquisite function of the mind, who rises high above creation and achieves this direct luminous vision.⁴⁵ Therefore, I must agree with Louth that Philo speaks rather more on the ecstatic element concerning the surely transcendental God than on mystical union *per se*.⁴⁶ On the other hand, I cannot agree completely with Stroumsa that, "The unio mystica, or rather the way leading to it, would usually be perceived, from now on, essentially through two different but combined metaphors. One is the metaphor of going up, or ascent, and one that of going inside, or interiorization."⁴⁷ At the same time, on the other hand, he is quite right when he writes that, "Yet in seeking to understand the religious praxis of late antique

⁴² As it is stated, man cannot see God and live (Ex 33:20), for God is a consuming fire. On this subject in ancient Jewish texts, see Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton University Press 1994, 13-51.

⁴³ To Scott D. Mackie, the possibility of mystical union in Philo is "absent" or doubtful at best; see his "Seeing God in Philo of Alexandria: Means, Methods, and Mysticism," *Journal for the Study of Judaism* 43 (2012), 147-179.

⁴⁴ See M. Idel, *Ben: Sonship in Jewish Mysticism*, pp. 67-8, 301 (where he speaks of "intellectual *theosis*," his emphasis), 336, 599 (Idel links mystical union with the "Agent Intellect"). Idem, "Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism," in M. Idel, B. McGinn (eds), *Mystical Union and Monotheistic Faith, An Ecumenical Dialogue*, Continuum, New York 1989 27-58 (esp. 40-41). Also, Moshe Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Central European University Press, Budapest 2005, pp. 101-42.

⁴⁵ See Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, 44 ff. and 50-55.

⁴⁶ Louth, *The Origins of Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, 33.

⁴⁷ Guy Stroumsa, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, 180-181.

Judaism, there is no reason a priori to ignore patterns of behavior or traditions of belief current in the *Umwelt* in which Judaism flourished.”⁴⁸

It is almost predictable that by and large the Rabbis ignored Philo.⁴⁹ Perhaps he seemed too allegorical, too philosophical, mystical and/or too exposed to Hellenic and Hellenistic influences. After all, their aims and purposes were different: to form an almost bulletproof code of practical nomism according to the precepts of the Torah and keep Israel safe from Christians, Gnostics, and Gentiles. Therefore, it is no surprise that their treatment of the above-mentioned Biblical verses and the meaning of *dvq* (קִבְּד) is based on Gen 2:24⁵⁰ and on founding a kind of a marital relationship with God. Most importantly, clearly reflecting the spirit of the first centuries CE and the then Rabbinic Judaism (in formation), this relationship should be created via the Rabbis. As a projection of mAvot 1:1, they posed as the true heirs of the Mosaic Torah and the interpreters of His will on earth. Deut 4:4, 11:22, and 30:20, were all interpreted in this light. The tractate Kethubot 111b in the Babylonian Talmud provides ample evidence of this view. There the commandment to cling to God has the meaning of forming a familial relationship first among the community of Israel on earth and then, all together, with the Lord on high.⁵¹ The potential of a *unio mystica* is non-existent to the Rabbis. To their view, as in many a case to Philo,⁵² too, though communication with God was possible, actual union with Him was out of the question. Truly, here may lie one common mistake made by many in approaching these difficult passages: to be ecstatically absorbed in the vision of God is one thing, but to be in ontological union with Him is quite another.

⁴⁸ As above, 180.

⁴⁹ See what David Winston has to say in his “Philo and Rabbinic Literature,” in Adam Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press 2009, 231-253.

⁵⁰ ἔνεκεν τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται [קִבְּד!] πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν [דָּבָר אֶחָד וְאֶחָד].

⁵¹ Interestingly enough, what the Rabbis proposed was the same kind of Philo’s inference and reasoning that led to mystical union, but only to the level of the people of Israel. According to their view, by fulfilling the commandments and following the precepts of the Sages the pious weaved a net of relationships and a living community that related to God.

⁵² It is no secret that sometimes Philo seems to contradict himself. Even so, his work is vast and on various subjects and the reality of his mind and grasp of things seems to change and evolve.

Should one compare to the similar material in Teresa of Avila⁵³ or to Jan van Ruysbroeck, where “a union without distinction,” the difference with the commonly accepted today *unio mystica* (mostly, in Christian and Sufi mystics) is more than obvious.

Probably, Rabbi Akiva’s insistence to include Song of Songs among their sacred Scriptures showed back to Gen 2:24 and the formation of a close bond with God.⁵⁴ Most importantly, Akiva thinks of the Song of Songs as “the Holy of Holies” in the Torah.⁵⁵ Yet, though Gen 2:24 speaks of a man and a woman, Adam and Eve, united in one flesh (ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν - וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד), it is not meant that they form another type of being (e.g., an androgynous one). Clearly, Gen 2:24 speaks for a very specific *carnal* union between two of His creatures, for a very specific reason,⁵⁶ and not for a union with God.⁵⁷ Still, there is no clear statement either from Akiva or from other rabbis that a *unio mystica with God* was possible. Even to Philo, as already mentioned, to know the essence of God or His inner being was impossible. Therefore, there is no ontological *henosis*. There is only revelation and reception. The higher one could reach was only a sublime visionary experience that He exists. One more noticeable element here is that in all relevant passages concerning mystical *theoria* in Philo the corporal and physical vehicles are absent. There

⁵³ See the description of rupture and ecstasis experienced by Teresa of Avila in her *The Life of Teresa of Jesus* (Doubleday, New York 1960, 190-193). Here the experience is violent, sudden, and overwhelming, as if she quits herself and immerses into God. That is why she uses the analogy of the sponge.

⁵⁴ It is an element that calls for closer examination, that in the Song of Songs the king/lover is actually absent. Yet, the bride is consumed by her love for him and constantly seeks for his presence. *It is his absence that sets alight her quest*. Given that God is both revealed (present and known) and unmanifest (transcendental and incomprehensible) at the same time in the Jewish texts, the modern scholar should ponder whether this idea played a role in the formation and development of *apophasis* and *apophatic* theology and praxis in mystical Christianity. Truly, both the bride in the Song and the mystic in his/her quest are after an *ap-ousia*, an absence they cannot live without.

⁵⁵ See mYadayim 3:5.

⁵⁶ To multiply and fill the earth; see Gen 1:22 and 28.

⁵⁷ Combined to the Song of Songs and Akiva’s statement, Gen 2:24 presents elements of ‘sacred marriage’ and perhaps that is the highest it may reach.

are no elements of bodily or angelic transformation in light and glory, as in Enochic and other apocalyptic or mystical texts.

In closing, though Gershom Scholem seemed to deny the existence of a total *unio mystica* in the *corpus* of mystical Judaism,⁵⁸ after his passing a lot seems to have changed. Ecstatic trends in Kabbalah and Hasidism called for more analysis. It should be noted that Winston is right that “the earliest application of the term *ekstasis* to mystical experience is in Plotinus,”⁵⁹ but he fails to see its full importance to the subject.⁶⁰ Certainly, Philo’s passage in *De praemiis et poenis* (1.43-46) seems

⁵⁸ What he actually said is somewhat different from what he is usually thought to have said, “only in extremely rare cases that ecstasy signifies actual union with God in which the human individuality abandons itself to the rapture of complete submersion in the divine stream.” So, he accepted some “rare cases” where “actual union” was possible in Jewish texts, though indeed he maintained that a certain “distance” remained between the two and God stayed out of human grasp (*Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken, New York 1961, pp. 122-123). Moshe Idel (*Kabbalah: New Perspectives*, 24) has been too critical about Scholem’s view, but I think he pushed this thesis to the extreme.

⁵⁹ David Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, 53.

⁶⁰ Plotinus offers an amazing wealth of information on how he and his school saw the mystical *theoria* of God in *Enneads* 5.3.7.1-21: Ἀλλὰ τὸν θεὸν θεωρεῖ, εἵπομεν ἄν. Ἄλλ' εἰ τὸν θεὸν γινώσκειν αὐτὸν τις ὁμολογήσει, καὶ ταύτη συγχωρεῖν ἀναγκασθήσεται καὶ ἑαυτὸν γινώσκειν. Καὶ γὰρ ὅσα ἔχει παρ' ἐκείνου γνώσεται, καὶ ἃ ἔδωκε, καὶ ἃ δύναται ἐκεῖνος. Ταῦτα δὲ μαθὼν καὶ γνοῦς καὶ ταύτη ἑαυτὸν γνώσεται· καὶ γὰρ ἔν τι τῶν δοθέντων αὐτός, μᾶλλον δὲ πάντα τὰ δοθέντα αὐτός. Εἰ μὲν οὖν κάκεινο γνώσεται κατὰ τὰς δυνάμεις αὐτοῦ μαθὼν, καὶ ἑαυτὸν γνώσεται ἐκεῖθεν γενόμενος καὶ ἃ δύναται κομισάμενος· εἰ δὲ ἀδυνατήσῃ ἰδεῖν σαφῶς ἐκεῖνον, ἐπειδὴ τὸ ἰδεῖν ἴσως αὐτό ἐστὶ τὸ ὁρώμενον, ταύτη μάλιστα λέιποιτ' ἂν αὐτῷ ἰδεῖν ἑαυτὸν καὶ εἰδέναί, εἰ τὸ ἰδεῖν τοῦτό ἐστὶ τὸ αὐτὸ εἶναι τὸ ὁρώμενον. Τί γὰρ ἂν καὶ δοίημεν αὐτῷ ἄλλο; Ἡσυχίαν, νῆ Δία. Ἀλλὰ νῶ ἡσυχία οὐ νοῦ ἐστὶν ἔκστασις, ἀλλ' ἔστιν ἡσυχία τοῦ νοῦ σχολῆν ἄγουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργεια· ἐπεὶ καὶ τοῖς ἄλλοις, οἷς ἐστὶν ἡσυχία ἐτέρων, καταλείπεται ἢ αὐτῶν οἰκεία ἐνέργεια καὶ μάλιστα, οἷς τὸ εἶναι οὐ δυνάμει ἐστίν, ἀλλὰ ἐνεργείᾳ. Τὸ εἶναι οὖν ἐνέργεια, καὶ οὐδέν, πρὸς ὃ ἡ ἐνέργεια· πρὸς αὐτῷ ἄρα. Ἐαυτὸν ἄρα νοῦν οὕτω πρὸς αὐτῷ καὶ εἰς ἑαυτὸν τὴν ἐνέργειαν ἴσχει. Καὶ γὰρ εἴ τι ἐξ αὐτοῦ, τῷ εἰς αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ. All emphasis is mine. Long before the Sufis and John of the Cross, Plotinus shows in very clear language the close relationship (if not identity, at some point) between the seer, the vision, and its object.

to have elements in common with Plotinus' *Enneads* (esp. 5.3.17⁶¹ and 5.5.10⁶²). Middle Platonism and other schools at that time have been detected as possible influencers.⁶³ Though they have been compared, Philo nowhere in his works reaches the clarity and directness of Plotinus concerning mystical union. When speaking about the seer and "the thing seen," Plotinus is lucid clear, "since they were not two, but the seer was one with what is seen, as though it was not being seen by him, but was unified with him, if he remembers who he became when he mingled with the One, then he will have in himself an image of it" (*Enneads* 6.9.11.5-8). It is only later, in Medieval Kabbalah, that types of union with God in Jewish texts will be clearer, more obvious and refined than Philo's passages.⁶⁴ As Elliot Wolfson has it, when writing on "the mystical conjunction facilitating the theurgical task" in later mystical Judaism, he thinks it "better to imagine a core experience of ecstasy with two facets: reintegration of the soul in the divine, and fusion of the sefirotic potencies into harmonious unity."⁶⁵ And it was only after the writings of Dionysius, where God became truly known by an apophatic process of *unknowing* Him, that this mystical union led to another peak; that of *theosis*.⁶⁶ And as

⁶¹ "When she is illuminated, she has what she sought, and this is the soul's true goal: to make contact with that light and to see it by itself, not by the light of something else; to see that very thing through which it sees. For the means of its illumination is what the soul ought to see; we do not see the sun by the light of something else. How, then, can this come about? Abstract from everything." Notice that Plotinus makes use of the same metaphor of light and sun. Yet, the common ground is easier to be found in Middle-Platonism and Stoicism.

⁶² "But think what it would be to grasp that which is in itself, pure, mixed with nothing, all things partaking in it, but nothing holding it."

⁶³ See what Winston has to say in his *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, 44. Also, Louth, *The Origins of Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, 20-21, 36-37 (where word on his vast dependence from Plato), 39 ff. (on soul's yearning for the One), and 46-47 (where soul's sudden rupture to the One, "Strictly speaking, in this ascent, the soul does not become nous, nor does nous become the One: it passes out of itself into the other").

⁶⁴ See for example the case of the ecstatic Abraham Abulafia in Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, SUNY Press 1988, 1-32.

⁶⁵ Elliot R. Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, Fordham University Press 2006, 209.

⁶⁶ E.g., see Pseudo-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 65.12; 83.23; 87.24.

is known, *theosis* was sometimes closely connected to *theurgy* – another heavily fortified term.

Pedagogical Eschatology in the work of Seltzer, David, *The Omen* – The encounter of Man with the further knowledge of his future

Diamantopoulou Konstantinou⁶⁷

Abstract

Eschatology is the last fundamental key to Christian dogmatics grounded on the Revelation of John and a futuristic asset for further debate and synthesis in the literature world. A more widespread multidisciplinary discussion of this topic is fostered by the subject of what would happen at the end of days on earth, especially when the present age is a portion of it. The novel *Omen* of David Seltzer illustrates such a literature synthesis describing the rising of the antichrist. Nevertheless, many questions remain concerning the role of the person of antichrist alone and the role of essential horizontal institutions such as education. The latter's role during an eschatological age could be varied either to the directions of higher human governance leading society structure into abatement and doubt or towards a well-prepared moral stand according to the individuals' intrinsic declaration of goodwill and Christian faith. The present study raises a new problem by testing the interlinear connection between the educational establishment and the novel's core in the sense of an eschatological social perspective.

Keywords: Pedagogical Eschatology, Revelation, Spiritual Capital, Religious Capital, Education, Faith.

⁶⁷ Konstantinos A. Diamantopoulos (Th.B., M. Phil., PhD. Can.) is a current working Theology Teacher at Greece – Athens in the Upper Secondary Education.

1. Introduction

1.1 The general frame

The word "conflict" emerges as the more intense one when dealing with topics of ominous future scenes regarding the fate of humanity, especially when those were successfully cinematographically illustrated years ago. Indeed, "The Final Conflict Movie" of the Omen III trilogy, directed by Graham Baker, based on the novel by Andrew Birkin and David Seltzer (1981), seems quite representative of the case⁶⁸. The plot, however, begins in the trilogy's first book, where the antichrist's decided course is being laid out for realization, and his plan to control the globe according to the dictates of the wicked one appears to be in hand⁶⁹. The Omen I movie (1976), directed by Richard Donner and based on the novel of David Seltzer⁷⁰, establishes the initialization of chain reaction leading the facts to the Final Conflict part. The prementioned novel shall be one of the primary study sources of the eschatology research frame of the Christian sacred text of the book of Revelation of John concerning the current social realm. In other words, the central part of this research shall be the inquiry into the relationship between education (pedagogy) and Christian eschatology⁷¹ occasioned by the novel. In what way could human beings, as little protagonists of this world, deal with those eschatological magnitudes lying beyond their grasp and what the role of pedagogy⁷² might be?

1.2 The plot of the novel

David Seltzer has worked as a scriptwriter on different movie projects, such as *The Shining Through* (1992), *The Dragon Fly* (2002), and *The Omen* (2006), the

⁶⁸ Harvey Bernhard, "The Omen," *IMDb*, 1976, accessed February 13, 2023, shorturl.at/nuOSW.

⁶⁹ *Ibid*

⁷⁰ David Seltzer, *Omen* (Dreamscape Media LLC, 2019)

⁷¹ David Wilkinson, *Christian Eschatology and the Physical Universe* (London: A&C Black, 2010), p.1

⁷² The terms of *education* and *pedagogy* in this current research are used interchangeably.

latter depicted as a cinematic refreshment of part one of the trilogies. There are many more works of his as a writer, co-writer, or even writer and producer, but still, the work which made him exquisite is the omen trilogy work of his starting with the first book.

Firstly, proceeding to the omen term might be helpful since it encrypts a dark mystery burden inside its pronunciation and notion and transmits similar attributes to the utility and quality of the novel. Omen illustrates a dark sign, a foggy and tremendous symbolism of a future malicious event coming up, threatening the world around by its realization. Omen consists of a dark scene ready to be unfolded⁷³, making a unique novel and movie title selection providing anguish for the described events and curiosity for those to come. That is the first impression when reading the Omen I novel since its first chapter begins with a slight description of the diplomatic consultant of the U.S.A. and future American ambassador, Jeremy Thorn⁷⁴, travelling by plane, ready to reach his wife bearing forth his child. His stress is described tremendously, for his wife had previously experienced several miscarries⁷⁵, which had formatted a fragile and ready-to-collapse female persona from the perspective of one more failure. Through the protagonist's (the husband) anguish as he crosses the oceans to return to Italy (where he was appointed), the reader is allowed to see the couple's deepened love for one another.

When reaching the place of the Italian hospital and finding out that his lovely wife had miscarried once more, he could not handle the pain of losing his child, especially the unreparable and inconceivable pain that was meant to be given to his wife when hearing about it⁷⁶. Fate had other plans, though, since Father Spilletto, with a maid sister, proposed to him to make a secret pact offering to exchange his dead child with a newborn boy. His real child was much alive and murdered afterwards, and the infant boy had a jackal as a mother. Nevertheless, the reality was not exposed to him by any means. So, Mr Thorn, the future ambassador

⁷³ Laura Duhan-Kaplan, Anne-Marie Ellithorpe, and Harry O. Maier, *Visions of the End Times: Revelations of Hope and Challenge* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2022), p. 81

⁷⁴ Seltzer, *Omen*, p. 12

⁷⁵ Ibid, p. 11

⁷⁶ Ibid, pp. 13-14

of American States in England⁷⁷, was ready to raise a child whose pedigree was utterly unknown to him.

After a lot of obscure and ominous incidents happening to Thorn's life, providing him power and quick ascent, and after the inconceivable and unexplainable death of Chessa⁷⁸, the nanny of his child, named Damien, during the celebration of his birthday, Thorn was obliged to hire the services of Mrs. Baylock. This future nanny appeared at the right time and mysteriously had all the necessary documents proving her replacement at her disposal. She was Damien's key woman and protector⁷⁹ or an apostate of hell⁸⁰. She murdered thorn's wife, and Thorn battled to remedy his error after discovering the truth with the help of Jennings, a photographer-parazzi who assisted him in unearthing the truth at the cost of his life. The exorcist priest Bugenhagen told the truth about her⁸¹.

The novel ends up with the thriving of little Damien using his human father's death, position, and wealth to rise further into the world scenery of financial industry and politics with one purpose: to defeat Christ before His Second Coming and surrender humanity into the fires of hell⁸².

1.3 The cinematic transfer of the novel

As many novel writings have been transferred into the big screen, the same occurred in Seltzer David's *Omen* novel in 1976⁸³. When the teaser was released for

⁷⁷ Ibid, p. 17

⁷⁸ Ibid, p. 20

⁷⁹ Ibid, p. 20

⁸⁰ Ibid, p. 123

⁸¹ Ibid, p. 124

⁸² It is pretty interesting that Jerusalem, in particular, is called *Sodoma and Gomora* by the actions of the antichrist in Seth Turner, "Revelation 11:1-13: History of Interpretation," (PhD diss., St. John's College, 2005), p.50. William Milligan has correctly observed that the point of Revelation concurs with the scope of hindering Satan from ruling for a thousand years after breaking the chains of his imprisonment in Sydney H. T. Page, "Revelation 20 and Pauline Eschatology," *JETS* 23, no. 1 (March/April 1980), p.32

⁸³ Adrian Schober, *The Omen* (Liverpool: Liverpool University Press, 2022), p. 7

commercial purposes was a blast according to the communicative criteria of a newly presented horror film into the film industry, ready to sell many copies worldwide⁸⁴. Specifically, it could be mentioned: a) that the teaser was covered up by an ominous and mysterious music theme, inspiring an inner chill in the audience and horror film lovers⁸⁵ b) Gregory Peck as Jeremy Thorn, and the main protagonist character of the movie turned out to be a terrific choice for the role of Damien's father due to his age and style. He and his wife were in a similar with Oedipus's position since they were not aware of the truth, and by the time they found out, their cost was redeemed by their own lives c) Billie Whitelaw was a splendid cinematographic choice since she passionately incarnated Mrs. Baylock, one of Satan's apostates to protect little Damien (: *Fear not, little one, " she whispered in a faltering voice. "I am here to protect thee)*⁸⁶.

Her role was the vantage point of action since she was the corner adversary keeping the ultimate identity of Damien in deep secrecy and also foreshadowing the final battle against his questioning father d) the movie was ultimately guided by action; on the contrary, the novel was more esoteric and used the psychographies of the characters masterfully as the next steps for the incidents to be unfolded. For example, Jennings' past and character are perfectly described in the novel. Not even his little hippy style was a clue to his slovenly lifestyle as depicted in the book, e) the movie trick or metaphysical horror invention of the photos foretelling the death of the individuals, which had been taken in various circumstances, and the illustration of the shadowy and gradually proceeding spear appearance against them as an ominous threat towards their passing out in the short term denoted the mystery of the situation⁸⁷. Finally, the music vestment of the Ave

⁸⁴ Schober claims that the movie *Omen* was a success due to the general climate of paranoia illustrated in the U.S.A. after the Vietnam War and the bursting out scandal of Watergate (Schober, *Omen*, p. 8). Instead, it provided a subconscious hermeneutical transposition of political corruption into religious metaphysics.

⁸⁵ Jenny McDonnell, "Year of the Remake: The *Omen* 666 and *The Wicker Man*," *Irish Journal of Gothic & Horror Studies*, no. 1 (2006), p. 120

⁸⁶ Seltzer, *Omen*, p. 23

⁸⁷ The described aspect of the ongoing story element is included in the multimodality terminology of a film's making since directors are not grounded only in the linguistic part of the script but create a whole new space for the unexpected to be developed and nurtured during the filmmaking process (Kay

Satani orchestral chorus written by Jerry Coldsmith had been the basic frame of the movie's theme, providing the expected to be created chill towards the audience based on the music rhythm and speed of the verses⁸⁸.

1.4 The theological meaning of the novel and movie

The novel's author is profoundly inspired by the most ominous and cryptic Christian book of all centuries, the Revelation of John⁸⁹. The latter is well known in the frame of academic theology due to the diversified and ambiguous signs and symbols and the intrinsic prophecies incorporated within⁹⁰. The difficulty of unlocking the mysteries of those prophecies, which are grounded on the past Roman persecution occasions, the corpus of primitive Christian Theological martyrdom, and the eschatological concepts⁹¹ of the current negotiated theological issues remains a stable rock beyond any.

However, as far as conceptions do not hinder research reconceptions, new points of thought are welcome to independently add a brick to the hermeneutical castle, whether the latter comes from science, philosophy, or art. The previous occasion of the structuring mode of conception intended to be made by all the sites of human cognition makes the portrait of Revelation an undeniable source of historical inspiration and divine grandeur beyond the ken of humanity, additionally providing the right to any good willing researcher to establish one more word for the case. Therefore, the *Omen* novel and its advocated movie (1976) make unique but not-so-mythical comments about man's eschatological fate and everyday

Richardson, "Multimodality and the Study of Popular Drama," *Language and Literature: International Journal of Stylistics*, 19, no. 4 (2010), p. 385).

⁸⁸ Berthold Hoeckner et al., "Film music influences how viewers relate to movie characters," *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts* 5, no. 2 (2011), p. 146

⁸⁹ James L. Resseguie, *The Revelation of John: A Narrative Commentary* (Ada: Baker Academic, 2009), pp. 18-23

⁹⁰ Ibid

⁹¹ Robert Banks, "Eschatological Faith in the Gospel of John," in *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2006), pp. 36-52

human reality⁹² occasioned by the adventure of a wealthy family. A tremendous theological fact is that no one could be aware of what and how, and through what means eschatological facts shall occur in the long term, especially concerning the end of times⁹³. However, since all scholars are considered mortals of this world, they are called to be a part of the subjectification view process of it⁹⁴, as all humans seem to be, thinking over this eschatological form of Christian fate (mainly when the talking is focused on Christian believers). Therefore, their obligation remains to think and share their findings with others, primarily when the thinking method lies out of the box. On that occasion, fiction prospects could come across artful creativity, such as literature and filmography, enhancing the speculation and problematization of the theological issue being put on the table (eschatology).

Additionally, when historical and theological documentation (Revelation of John) and artful speculation or scenario (Omen novel) are being met, approvals and disapprovals of the thematical illustrations could boost contemplation and wonder. On the other hand, relationships could not be excluded. It is the moment when art meets psychological theory⁹⁵.

In that concept, the novel demonstrates an out-of-the-box hypothesis of the final conflict start up moment between Christ and the antichrist providing through its scenario some useful -to think about- tips for the Revelation case: a) the

⁹² According to the plot of the book *The Omen*, evil events are forced to occur as a result of human error or omission in the form of causation and resulting formality, whereby warnings and hints are veiled by a metaphysical or supernatural veil. If that is so, then evil penetrates the human world through worldly frames. An interesting account of how evil challenges human reason and perception is Susan Neiman's *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2015).

⁹³ Avery Dulles, "The Symbolic Structure of Revelation," *Theological Studies* 41, no. 1 (1980), p. 51. Dulles argues that the Revelation facts consist of a disclosure of God to humans motivated by love (ibid.). The challenge of Revelation's unreachable knowledge generates alternative contemplation through fantasy and scenario assumptions.

⁹⁴ E. Thomas Dowd and Terry M. Pace, "The Relativity of Reality," in *Comprehensive Handbook of Cognitive Therapy*, ed. Hal Arkowitz, L.E. Beutler, and Karen Simon (Berlin: Springer Science & Business Media, 1989), p.213

⁹⁵ Ibid

antichrist will be a person⁹⁶, b) he will be born in human flesh aping Christ's ancient birth⁹⁷ c) his birth shall be filthy as a result of his immorality and sin – that's why he is characterized as the abomination and the son of perdition by John in his epistles adding as well the kind of quality of his plans, if not be extraordinary as the ones of the novel's scenario d) he will also have great power, which means that as a human character supported by his true father, Satan, will be a patronizing person, a great manipulator, a systematic liar, a perfect actor of a good and virtuous persona and a man of cognitive and communicative charisma misleading his subordinates⁹⁸, f) Revelation also gives him a package of supernatural powers, which might combine his charismatic personality and the perfect use of lies against men since he is of man's nature and is not so capable of or mighty as Christ. So, the novel focuses on his human hypostasis and future dynamic charisma⁹⁹ grounded on the unique wealthy human family institution from where he begins his unholy carrier. Finally, g) the political background of the antichrist is intensely realistic. Antichrist cannot mislead people into perdition if he has not the power to do so, and cognitive or social education of his, whether of high level might be, cannot provide him with that displacement. So, a political and financial background is far more necessary to provide him with that concept of power¹⁰⁰. That is why the last movie of the Trilogy, *Omen IV-The Final Conflict*¹⁰¹, presents the 32 years old Damien Thorn, almost ready to apply his great political power but still reserving the financial rights of his diseased father's firm, verifying the social saying that money makes the world move.

⁹⁶ Johannes Van Oort, "The end is now: Augustine on History and Eschatology," *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 68, no. 1 (2012), p. 6

⁹⁷ Ibid

⁹⁸ Josephine M. Ford, "The construction of the other - The Antichrist," *Andrews University Seminary Studies*, no. 2 (1995), p. 205

⁹⁹ Ibid

¹⁰⁰ Marcus, Itamar and Crook, Barbara. "11. The Protocols of the Elders of Zion: An Authentic Document in Palestinian Authority Ideology" in *The Paranoid Apocalypse: A Hundred-Year Retrospective on The Protocols of the Elders of Zion* edited by Richard Landes, 152-160. New York, USA: New York University Press, 2011, p. 152

¹⁰¹ *Omen III: The Final Conflict*, directed by Graham Baker. (1981; 1981), Film

The plot of the novel, following the above elements, provides a general context or hypothesis of a realistic future attitude of the antichrist though in conjunction with the modern time's spirit of someone who employs, corrupts, distorts, and deceives all along¹⁰² to find the glory that money and power and fame could provide. The conjuring of such a realization may not allow miraculously opened skies above but surely familiarises men with their broader social and political environment of nowadays and affiliates vividly the essence of the Divine plan of the Scripture with the modern time world as the antidote against the abomination. On that occasion, the theological meaning of the novel and film is served dramatically.

2. Three Central Questions- Problems

When proceeding with the study of a novel or movie from an academic perspective and whether another familiar or unfamiliar object of interest is going to be reviewed through it, then a specific context of analysis should technically intervene to serve as the connector and understanding mediate between the two magnitudes, aiding the full consideration of their relationship. Therefore, there is the novel writing text or script at hand and, on the other, the notion of the theological category of eschatology¹⁰³, mainly derived from a Christian perspective. The latter appears dynamically and provides an eye lens through which the fate of humanity shall be judged at the end of times. The notion between this account shall be called medium, provided through the technical theological term of *eschatology*¹⁰⁴. Through the review of this term, a double-sided problem emerged, which shall be under the lens of scrutiny: a) the first problem is the kind of relationship that might exist between the *Omen* novel (the *Omen* movie assists the overview

¹⁰² Richard Bennet, *The Antichrist unveiled* (Still Waters Revival Books, 2000), pp. 4-5

¹⁰³ "According to Moltmann (1996: xii), 'Christianity is wholly and entirely eschatology, not just in an appendix. It is hope, a vista, and a forward direction, and it is hence a new departure and a transformation of the present'" in Chen Yuehua, "On Augustine's theology of hope: From the perspective of creation," *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 78, no. 1 (2022), p. 4

¹⁰⁴ Ibid

consideration) and Revelation of John b) what might be the aftermath of the events meant to take place in the unknown future to humanity and c) is there any pedagogical preparation for such an encounter?

3. Methodology

3.1 Defining the context of analysis

Pointing out some practical remarks would be beneficial when talking technically about the future notion in philosophy and theology¹⁰⁵. It seems like three kinds of future time modes emerge: a) The future, which is developed forehand and therefore is manageable but still challenging to predict b) The future as a far and long way time destination and consideration and c) The outbound future, which lies beyond any human consideration and which comes hand in hand with *eschatology*. The first kind (a) functions in short-term, and humans could evaluate their activities and schedule their management goings-on in their daily or professionally living. However, process and management problems might suddenly emerge even in its short-term discussion. The second kind (b) leads humans to conceive and accept their weaknesses against time and future prediction in a long-term account. Man cannot tame time by predicting events for his benefit.

Moreover, last but not least is the outbound territory (c), which overlaps the long-term future category encapsulated in the realm of God's provision. All of the above kinds of future are interconnected and drive one to another at some point with just an exception appearance: knowledge of God or the realm of God is unbearable and unreachable humanly. As long as the future goes, human knowledge flourishes footstep by footstep while God's truthfulness and knowledge lie even

¹⁰⁵ Nelus Niemandt, "Believing in the Future: Missiology's Future Prospect," *Missionalia* 50, no. 1 (2022), p. 6, says that Bosch's idea of the future in theological terms is the church's mission. So the future of the church is prevailing against evil since Christ and evil cannot co-exist according to Matthew 12:30 (*Whoever is not with me is against me, and whoever does not gather with me scatters*).

beyond. The knowledge beyond is the mission of the Church, and the latter is conceived as eschatology and future knowledge behind the human brick walls¹⁰⁶.

God's provision includes three other continents of God's wisdom: a) *eschatology*, b) *meta-scene eschatology*, and c) *the infinite of the will of God*¹⁰⁷. None of those areas could be studied or defined by any means since human knowledge consists of a transparent magnitude and a weak tool for such leapt endeavours. On the other hand, there is always the risk of humans willing to take the risk to discover things related to the mystery of life, the cosmos, and God. When discussing eschatology and meta-eschatology, it is essential to note that these concepts are intended to have concrete manifestations in the present world. However, their origin differs a little since eschatology comes with preparing the present facts, their symbolical meanings illustrating the future and the human adjustment to the new terms of conduct. Eschatology should be the fruit of the near future to come.

On the other hand, meta-scene eschatology comes hand in hand with *Revelation*¹⁰⁸. It announces the aftermath of the preparation events and the final conflict between good and evil. Consequently, the outcome of the final conflict shall determine the fate of the world and, according to the Revelation of John, shall be the establishment of the Kingdom of God¹⁰⁹.

3.2 The Revelation of John in the present day

¹⁰⁶ A very interesting account is that of Gregory of Nyssa's metaphor of human knowledge as a ladder leading to human fulfillment. in Christ in Ludlow Morwenna., "Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II," in *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies - Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15-18, 2004)*, ed. Lenka Karfíková, Scot Douglass, and Johannes Zachhuber (Leiden: BRILL, 2007)

¹⁰⁷ The author takes another footstep towards the process of the contour understanding of eschatology.

¹⁰⁸ Elena Kalmykova, "Holding doctrinal belief as an artefact," *Religious Studies* 57, no. 2 (2019), p. 239

¹⁰⁹ "The kingdom of God is a learning community with gifts of life, liberation and love" in Johannes J. Knoetze, "Transforming theological education is not the accumulation of knowledge, but the development of consciousness," *Verbum et Ecclesia* 41, no. 1 (2020), p. 3

The work of John belongs to the generalized apocalyptic grammatology and includes the final bridging frontier between two main eras: the prophetic era and the eschatological era¹¹⁰. Although it was penned during the tremendous Roman tribulations and has been used symbolically¹¹¹ on multiple occasions to reveal hidden meanings to Christian initiates about the Roman emperor as the great beast and the central antichrist of the world, the same work possesses great and classical symbolic power to be adjusted in any time context of human history when the faith of Christ battles against the unholy son of satan. According to mystical Christian traditions, the son of satan comes forth every 1000 years to give his fight again, making even with Christ.

Every time Satan escapes from his bondage, the world needs preparation, and history comes towards an eschatological era. Antichrist¹¹² illustrates not only Christ's adversary but the one who is to come instead of Him. In other words, he will dare to replace the Holy One, pretending to be He who has been expected as the true Messiah deceiving the whole world¹¹³. The second meaning makes much difference since his title as antichrist indirectly denotes that his identity must be derived from the broader spectrum of the believers of the Christian tradition but not strictly originated by the Christian world¹¹⁴. The latter makes much sense since his title could not be rationally legitimate if he did not underestimate the power of the Son of God. That is why anti-*Christ* is just the title (with the name of Christ as the second term), indirectly denoting the beast's character¹¹⁵. The name is meant to belong to a human meant to be born in a sinful environment and embrace sin and corruption as a true philosophy and religion of an authentic human living according to the dogmas of the fallen one¹¹⁶. The first warning of Revelation of John was the letters to the seven churches¹¹⁷: Ephesus, Smyrna, Pergamos, Thyatira,

¹¹⁰ Grant R. Osborne, *Revelation* (Ada: Baker Academic, 2002), p. 1

¹¹¹ Ibid

¹¹² Ibid, p. 16

¹¹³ Thomas D. Ice, "The Ethnicity of the Antichrist," *Article Archives* 93 (May/June 2009), p. 1

¹¹⁴ There are quite many references about his Jewish origin from the Dan tribe.

¹¹⁵ Ibid

¹¹⁶ Martin, "When Did Angels Become Demons?", *Journal of Biblical Literature* 129, no. 4 (2010), p. 657

¹¹⁷ Rev. 1:4 (NRSV)

Sardis, Philadelphia, and Laodicea. Only the Church of Smyrna was up to a point to remain faithful against the trials and persecutions. On the other hand, all the others have been severely warned to keep the faith of Christ alive. Otherwise, they shall be spitted of the mouth of Christ during the great judgment day.

The seven seals¹¹⁸ are destined to be the sources of tremendous trials for both the faithful and the unfaithful to be tested according to their works of faith. The tribulations will be derived from God, and the antichrist will be motivated differently. The former wants to warn and pedagogy the fallen humans as their last hope for repentance and a great return to His embrace; the latter means to control and finally deceive humans to the last into the pit of hell revenging his father. The antichrist shall be human but disposes of no human feelings or remorse. He is the gatekeeper of satan's commands, being his father in spirit¹¹⁹. In that concept, great persecutions of different forms shall emerge, like financial, occupational, psychological, physical, social, educational, etc. The whole modern world will be in crisis. John also denotes that great martyrs of the true Church of Christ shall arise, gaining the crown of victory and sanctity and foreshadowing the beast's defeat¹²⁰. The number *seven* is symbolic and points out the extended last attribution of the Church. The seven churches are just the preface door for the mystery of iniquity, as the context idea for the congregation of the fallen since the antichrist will also rule for seven years¹²¹. The Christian Church's wound shall project the mystery of iniquity out from its veil¹²², which may be merely justified because demolishing or depriving faith is considered the outcome of the pre-existence of faith.

Antichrist could not facilitate his establishment's creation and function if he would not prior adjust the cultural presumptions of his future empire to his own measures¹²³. Several presuppositions could occur first, but the most crucial seem to be two: a) the cultivation of rhetoric and b) the control of the earth's population.

¹¹⁸ Rev. 6:1–16:21 (NRSV)

¹¹⁹ Hane Kila, "The Antichrist," *Melanesian Journal of Theology* 19, no. 1 (January 2003), p. 119

¹²⁰ Kila, "The Antichrist", p.122

¹²¹ Ibid

¹²² Ibid, pp. 120-21

¹²³ Ibid

Revelation also refers to a false prophet¹²⁴ who will arise and have in mind to propagandize the new movement ideals and religion era. The new movement has its roots from the ancient times of John's period till today. It could not be regarded as a random fact that the increasing number of astrologers and fortunetellers today, primarily through media¹²⁵, selling hope and, through that hope demanding control of the human will. Magic, through many forms of its own, the Wicca and the Dark Path, for instance, are on the run, gaining prestige among the young people and demanding the right of free space to be legally adjusted in the social realm. The renegades of the LOATKI¹²⁶ movement are tremendously trying to make multiple sexual preferences morally and ethically justified and socially accepted, invoking the legal right of their physical freedom of sexual choice. In that concept, intersexual plurality drives towards a multi-polygamic arrogance against the respect of the ideal of the man-woman scriptural established relationship¹²⁷, turning personality into flesh carrier disposing of the legitimate right for pleasure or even sexual sadistic pain.

Politics shall be the vehicle for the establishment of the new ethos. The political battles meant to be given into international organizations and forums for human rights, immigration issues, international relations, commerce, financial aid, health, sexual freedom and many more to retain a specified national respect might be smoothed into political compromises through the usage of other unknown or undefined external pressures, which shall be applied for the gain of the total political control. By the time the latter happens, the cultural and ethical boundaries shall kneel,¹²⁸ and the era of the antichrist shall be in hand.

¹²⁴ Ibid, p. 122

¹²⁵ "Astrology, which, by its origin, initially sought to interpret and forecast natural phenomena and later administrative and ideological problems, has entered a brand-new era with the advent of the mass media" in Gülenay Pınarbaşı, "Massmedia and astrology as a reflection of the culture industry," *Psychology Research on Education and Social Sciences* 2, no. 2 (December 2021), pp. 83-93

¹²⁶ Aikaterini Tomana, "'Keep it Radical': A qualitative analysis of contemporary queer discourse around gay pride," (master's thesis, Lund University, 2021), p. 5

¹²⁷ John H. Walton, *The Lost World of Adam and Eve: Genesis 2-3 and the Human Origins Debate* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2015), p. 114

¹²⁸ Paul Dunion, "A Crisis of Morality," HuffPost, last modified December 13, 2017, https://www.huffpost.com/entry/a-crisis-of-morality_b_5a312953e4b0b73dde46a8e4.

In addition, there is always the mark of the antichrist in the discussion, which according to Revelation, shall be the mark of a human¹²⁹, consonant with the three sixes¹³⁰. Furthermore, his minions and followers shall bear the same mark on their head or right hand to be recognized as his servants. The novel's story follows the same motif since little Damien holds the mark of the beast behind his head when his father sneakily enters his bedroom during the child's sleep and, based on Bugenhagen's advice, searches for the mark on his child. Of course, *Omen I* does not provide much information about the follower's mark as the starting up of the case but leaves many implications.

At this point is considered quite crucial to observe the shared characteristics between the novel and the work of John. For that reason, the table below provides a specified picture of the case:

Table (1) - Novel and Revelation events' relation		
Novel	Revelation of John	Commonplace (C) or a Difference (D)?
Birth of the antichrist as a human being	The antichrist shall be a human indeed	C
A female Chagall brought him to the world	There is no such account of Revelation	D
The child's bearing was escorted with	There is no such account of Revelation	D

¹²⁹ Gregory Bale, "Why Is the Number of the Beast 666?", Westminster Theological Seminary, last modified August 13, 2015, <https://faculty.wts.edu/posts/why-is-the-number-of-the-beast-666/>.

¹³⁰ Rev. 13:17

the death of another innocent child.		
His name was Damien	His name shall be one of the humans	C
Damien bears the mark of the beast on his head	The antichrist shall bring the mark of the beast	C
His nanny (Mrs. Baylock) was a hell's apostate	Revelation does not refer to such a case	D
Damien is being born into an environment of politics	Revelation refers to the rise of the antichrist from the waving sea, interpreted as politics or political tribulations.	C
Antichrist kills his adversaries mercilessly after warning them through signs.	The antichrist is the beast and the major abomination without ethical codes or remorse.	D

According to the above table observations, there is a 50% balance between the novel of *Omen I* and *Revelation of John*. Besides that, some of the diversions found consist of the specific ground cultivating an imaginative scenario of the author. Furthermore, some novel incidents are considered dynamic and logical events which may occur when the antichrist's appearance shall be in hand. No one could reject

the possibility of people helping the antichrist with his work when the time comes¹³¹. Those might be characterized freely as *apostates of hell* inspired by the devil and will finally be condemned in the lake of fire¹³². The latter would be regarded as a normal consecutive fact since Revelation of John is about his followers in general. The work of Revelation, though, does not focus on details of the life of the antichrist since it is not his autobiography but a warning for humanity concerning future events instead¹³³. The 50% balance justifies the last estimation providing a pretty large territory for the development of the plot, which could be a version of the actual events to follow.

3.3 Education as a tool of ominous groundwork

Education was always regarded as the top of the spear for every nation and human wishing to make progress. On the other hand, there is always the possibility of the misuse of education for alien or even malicious purposes. Scientific achievements made human life more manageable but simultaneously provided the chance for making wealth beyond measure by the few¹³⁴. Even laypeople could figure out the environmental damages or the several warfares that have exploded throughout human history. Scientific progress is considered the first pillar of the education case¹³⁵, while the other may be the content of philosophy and value systems derived from schooling.

Schooling is necessary for developing the cognitive and psychological background of the lads since it could dynamically initiate multiple consecutive reactions in everyday life and even other concerning activities of humans. That is why every

¹³¹ Ice D. Thomas, "The Mark of the Beas," *Article Archives* 104 (May/June 2009), p. 3

¹³² *Ibid*

¹³³ *Ibid*

¹³⁴ Mark 10.23 (NRSV)

¹³⁵ Maria Chuy et al., "Understanding the nature of science and scientific progress: A theory-building approach," *Canadian Journal of Learning and Technology / La revue canadienne de l'apprentissage et de la technologie* 36, no. 1 (2010), p. 2

action is derived from mental and psychological motivation. The motives are regarded as a sum of cognitive/mental elements¹³⁶ being transformed and developed every second regarding the scenery of situations coming ahead. Intelligent people can formulate their motives and plan actions and reactions accordingly¹³⁷. Moreover, highly mentally skilled persons could manage and lead a group according to their directives and purposes. Schooling facilitates the learning process for all students, especially medium-class persons, while an intelligent one finds opportunities and sets higher goals to achieve¹³⁸.

Achieving goals is not bad, but when those goals are escorted by ominous objectives and motives highly connected with faith and the world's exploitation through faith, it provides a whole different perspective on the issue. Many people have tried the same and still do it through industry, finance, politics, or even education. However, the final gain is personified and refers to the gain of money and broadening their wealth. On the other hand, very few people have a genuine interest in leading the world through hope and faith, using advancement and intelligence for the benefit of humanity and not against it, since they are the only ones who have conceived the importance of nature and the final scope of humanity¹³⁹. Four group pillars are well aware of that: a) the Christian Church (especially the Orthodox and the Roman Catholic), b) the Mystics (in an inter-religious view), c) the evil theorists and practitioners, and d) a part of the scientific community. The Christian church doctrine establishes the world's fate in cultivating the good; the second incorporates excellent and evil as essential parameters of balance; the third confirms the world's fate into the ecstasy of the power of evil, while the fourth is overwhelming with the cultivation of a collective or a global mind. From all those pillars, it is not considered a random thing that one of the mystics stands between religious

¹³⁶ See: S. Volet and S. Jarvela, *Motivation in Learning Contexts: Theoretical and Methodological Implications* (Amsterdam: Elsevier, 2001)

¹³⁷ Chy et al, "Understanding...", Ibid

¹³⁸ Karen E. Ablard, "Achievement Goals and Implicit Theories of Intelligence among Academically Talented Students," *Journal for the Education of the Gifted* 25, no. 3 (2002), p. 216

¹³⁹ Barbara C. Crosby, "Leading in the Shared-Power World of 2020," *Public Administration Review* 70 (2010), p. 70

faith and evil practice¹⁴⁰ since both sides dispose of their mystics. In that case, the balance of the forces of good and evil has been divided since a number of them have already chosen their camp. The human world is regarded as their battlefield, and the win of one or the other will determine the world's fate, which shall be near God or far astray.

During this spiritual warfare, human knowledge and education are regarded as the top spears of the wisest ones, who shall determine the outcome by convincing the doubter, proving the facts accordingly, deluding the ignorant, converting the weakest, or even annihilating the opponent according to the will of the son of perdition. Pedagogical eschatology is the duration of this particular time-space and the cognitive battle effect situation of the opposite values via their representatives. The latter is precisely the period nowadays, during which technological means and scientific advancements are added and affiliated with the proof element tools destined to rebuild the sociology-philosophical facts concluding reality and through a new modern philosophy structure of theirs to escalate their intervention in human conviction and doubt formulating the human puppet of the new age. The antichrist is the prototype puppeteer man-shape of the new age running. From that point of view, current education seems to cultivate logos of the new era without including the elements of faith and remorse. Profoundly, the *Clear Logos*¹⁴¹ of Kantian thought has been the footstep for annihilating metaphysics simultaneously with the rise of another metaphysical event. That is quite an oxymoron event, likewise. However, pedagogical eschatology serves the anti-logos meaning the battle within for restoring the authentic logos as reality and essence of man through the restoring of logical faith¹⁴². Furthermore, every battle is a discerning one.

¹⁴⁰ Dickson N. Kagema, "The Mystery of Mystical Power, Evil Magic, Witchcraft and Sorcery in Africa and the Christian Response," *International Journal of Education Humanities and Social Science* 3, no. 3 (2020), p. 237

¹⁴¹ "In Plotinus, perception is organized into a totality by the activity of the intellectual through imagination, the image-making power, and the logos endiathetos..." in John S. Hendrix, "Immanuel Kant: Philosophy of Perception," DOCS@RWU, accessed February 25, 2023, https://docs.rwu.edu/saahp_fp/41.

¹⁴² In that case, Divine Liturgy, and then liturgical theology, maintain the corpus verum of the feeding of logical faith on all humanity. Nathan Jennings, "Divine Economy, Divine Liturgy: Liturgical Theology as a Retrieval of Figural Interpretation," *Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics* 2, no. 1 (2014).

In the novel, the reader can see Mr. Thorn trying to overcome his human perceptions about parenthood and childhood, which might be tools for truth distortion shortly (if they had not become already), and see the absolute truth about his "son." Christ, however, had said through the gospels that the true believer of His has to leave his mother, father, and children and collided to him carrying his cross, meaning that family and human bloodline cannot provide truth and salvation without the presupposition of faith within¹⁴³. From that point of view, if education provides learning without judgment and goodwill¹⁴⁴, only faith-religious faith could provide, then adheres to distortion and evil¹⁴⁵. Moreover, evil does not care about humankind's benefit but only for restructuring the chaotic battlefield of the primordial fall of the fallen angels. Systematically evil could be the implementation of educational logos without faith in God, leading to chaos. Keeping the ancient Greek analogy according to which man without the Gods is nothing¹⁴⁶, the same could be implemented in the direction of learning- Education without faith also leads to nothingness¹⁴⁷. History has described the dark role of the Christian Church during the middle ages. However, even if Church and faith are related, they remain autonomous parameters, and the distortion of one does not necessarily mean the distortion of the whole faith¹⁴⁸. For a better overview of pedagogical eschatology as a battle of discerning between good and evil education, the table below (2) provides three columns regarding eschatology, pedagogical eschatology, and current history manners attributes:

¹⁴³ Matthew 19:29 (NRSV)

¹⁴⁴ Kent Den Heyer and Cathryn Van Kessel, "Evil, Agency, and Citizenship Education," *Articles / Les articles* 50, no. 1 (2016), p. 79

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 90

¹⁴⁶ Homer, *Odyssey*, Book 18,130

¹⁴⁷ In that concept, education without faith should be taken more as an education without the internal scope of improving human morality and self-internal; see also: Mary B. Armstrong, J. Edward Ketz, and Dwight Owsen, "Ethics education in accounting: moving toward ethical motivation and ethical behavior," *Journal of Accounting Education* 21, no. 1 (2003).

¹⁴⁸ An interesting distinction comes around through the *spiritual capital* (faith) and *religious capital* (church) in Chris Baker and Hanahh Skinner, *Faith in action* (Manchester: William Temple Foundation, 2006), pp. 4-5

Table (2) - Quality comparison		
Eschatology	Pedagogical Eschatology	Current Time
Based on Christian belief, eschatology refers to the end of times.	The familiarization of men with the nature and attributes of future cognition. It is the learning beyond.	The gradual familiarization of men with the knowledge and perspective of the current time.
The end of times is adherent with the good and evil battle.	Pedagogical eschatology is adherent to the wholeness of men's attributes.	Current's time pedagogy is affiliated with the current development of man.
According to eschatology, the whole world's Biblical meaning and narrative center is Christ, and the antichrist is his adversary.	There is a crisis of true discerning since moral and ethical impediments emerge very often.	Current educative problems include class management difficulties, behavioral shortcomings, and cognitive deviation.
According to Biblical Eschatology, the final aim is the prevailing of Christ	According to Pedagogical Eschatology, learning should be Christ-centered.	Current educative initiatives adhere to the prevailing systematic character of existing knowledge content.
Eschatologically, the Teacher shall be Christ.	The Teacher, most of the time, consists of a tribulated character.	The Teacher is the man without having a fear of discerning and evaluating.

The final fruit, through the eschatology period, shall be the fruit of Theosis.	The final aim is purported to be the wholeness of man.	The final accomplishment is meant to be a helpful citizen.
All men are regarded as students.		The kids are regarded to be the students.

4. Damien and Pedagogical Eschatology

Little Damien is the central protagonist and character of the *Omen* novel. A newborn kid appears to be born from a jackal denoting the unholiness and the unsacred way of the antichrist to be manifested on earth¹⁴⁹. His mission was already known from John's Revelation as the damnation of all humankind and the submission of it to his only father, satan himself. Nevertheless, he still needed a sum of collaborators to achieve such a goal. Father Spilletto, at the start, was the one who promoted the unholy child to the candidate father¹⁵⁰, and Mrs Baylock, later on, was his suitable protector¹⁵¹. Nothing of the above could occur without a family to foster the child. From that point of view, the Thorn family initiated the antichrist's plan process and was meant to be the mainstream collaborator of the novel's scenario¹⁵² until all the facts led to the gain of the previously mentioned anti-logos by his father¹⁵³, who, through his battle victory managed to see the truth and took the decision to take out the child.

¹⁴⁹Seltzer, *Omen*, p. 47

¹⁵⁰ Ibid, p. 49

¹⁵¹ Ibid, p. 23

¹⁵² Ibid, p. 14

¹⁵³ Ibid, p. 90

The facts were also considered the vehicle through which the incidents were placed one after the other in logical and consequent terms. Those facts exactly were in the position to transplant the elements of the story (occurrences, places, individuals, roles) into another level, more powerful and metaphysical than the current one. In that concept, pedagogical eschatology frames another fact dimension and a new learning approach to reality for the human being. Although the last transplanted attribute might be called equally as a simple scenario, the possibility of manipulated sequents of facts cannot be excluded from the real world, leading to conflict between the forces of good and evil. Pedagogical eschatology is about this conflict which could be linked with the story of the novel through the main hero attributes, Damien, as shown below:

Table 3 – Damien and Pedagogical Eschatology Reflection	
Damien	Pedagogical Eschatology
He has not been baptized.	Family neglect and ignorance and the cause of the fostering of the new member led to the oblivion of Baptism utility and protection that the mystery could provide.
Family's decision to bring Damien to the Church.	This leads to a crisis outside the temple
Suicide of the previous nanny	Considered as the next step of Mrs Baylock's hire
Mrs Baylocks arrival	leads to Mutual recognition of their mission

Educational Visit to the zoo denotes	Manifestation of Damien's power over animals and nature.
The murder of Damien's mother	Manifestation of Damien's killing power through Mrs Baylock.

Damien's personality seems to correspond to the type of metaphysical anti-christ who lands on history in a humanistic way aping Christ on the opposite reflection. Nevertheless, the scenario keeps the myth ingredient as a functional tool for ongoing development without losing its anchoring on the real human characters and occurrences. The latter is one of the ingredients which, on the one hand, makes *Omen I* novel a faithful practice of Revelation. On the other hand, it corresponds to a symbolic and encrypted notion of human social practice and education as quite inferior to the human challenges to come and a precursor of any of the metaphysical events pre-described in Revelation.

Human current education cannot indicate the future of the cosmos but cares for the peaceful maintenance of the existing social structure. Although men cannot predict the future and seem pretty vulnerable to plans they cannot control or comprehend, they seem capable of upholding faith in God and providing a different and more ethical boost in their education reality on an individualistic and social level through it¹⁵⁴. The latter makes quite an impression as a hope meant to last.

5. Conclusions

After reading the *Omen I* novel and understanding the depth of the described facts of the scenario (every writer has a scenario in their mind, after all), Pedagogical Eschatology emerged as a tool of faith that could boost education to the next level by preparing the frames for the conflict occurrence which is related with the

¹⁵⁴ Owsen, "Ethics education..", Ibid

social and educational matters. In that concept, the present work leads to the following conclusions:

- 1) *Omen I* novel adheres sharply to the Revelation of John, incorporating a helpful scenario myth.
- 2) The novel links the current time with the time to come as an eschatological era duration.
- 3) Eschatology as a notion is more affiliated with the work of John and therefore is more a Christian attribute.
- 4) Eschatological facts embrace the cosmos' social and scientific facts and pedagogical (educational) issues. The latter seems to be a unique point since education enhances man to know, think, and contribute.
- 5) The relationship between education and eschatology bears up to a new philosophical tool called *pedagogical eschatology*.
- 6) *Pedagogical Eschatology* drives man of thought into an internal conflict between intrinsic morality and evil, providing him with an antidote against doubt: faith.
- 7) The current Education system is grounded on logos of social maintenance. On the other hand, Eschatological Education and pedagogical eschatology are also grounded on anti-logos providing moral motives grounded on God's purport for humankind. The divine plan of His leads humans to understand that human society lies in mortality and suffering through death and perdition, but still, the wisest gifts that God gave to humans may start functioning, indicating that all human institutions may turn from corruption into immortality and salvation. This "anti-logos" is much more affiliated with its replacement characteristic (instead of the Kantian Clear logos, which has been already misinterpreted and corrupted) as an advancement attribute, not as a firm contradiction leading to despair.

8) Finally, anti-logos may be identified as a precursor of God's grace¹⁵⁵ ending the conflict and restoring education to its authentic form. Debating education, though, is like generating its authenticity from its ashes.

Bibliography

Sources

For Bible References have been used:

Coogan, Michael D., Marc Z. Brettler, Carol Ann Newsom, and PHEME PERKINS. *The New Oxford Annotated Apocrypha: New Revised Standard Version*. New York: Oxford University Press, 2018.

For Seltzer D.' *Omen*, novel References has been used:

Seltzer, David. *Omen*. Dreamscape Media LLC, 2019.

Auxiliaries

Ablard, Karen E. "Achievement Goals and Implicit Theories of Intelligence among Academically Talented Students." *Journal for the Education of the Gifted* 25, no. 3 (2002), 215-232.

Armstrong, Mary B., J. Edward Ketz, and Dwight Owsen. "Ethics education in accounting: moving toward ethical motivation and ethical behavior." *Journal of Accounting Education* 21, no. 1 (2003), 1-16.

Baker, Chris, and Hanahh Skinner. *Faith in action*. Manchester: William Temple Foundation, 2006.

¹⁵⁵ "In *Philippians 3:3* Paul claims that those who belong to the new Israel, with its circumcision of the old self, 'serve' by the Spirit of God. They are able to 'serve' God because they are animated by the Holy Spirit. But he does not explain how they are empowered to do so." in John W. Kleinig, "The work of the Holy Spirit in the divine service," *Lutheran Theological Journal* 44, no. 1 (May 2010), p. 15

Banks, Robert. "Eschatological Faith in the Gospel of John." In *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology*, 36-52. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2006.

Bennet, Richard. *The Antichrist unveiled*. Still Waters Revival Books, 2000.

Chuy, Maria, Marlene Scardamalia, Carl Bereiter, Fleur Prinsen, Monica Resendes, Richard Messina, Winifred Hunsburger, Chris Teplovs, and Angela Chow. "Understanding the nature of science and scientific progress: A theory-building approach." *Canadian Journal of Learning and Technology / La revue canadienne de l'apprentissage et de la technologie* 36, no. 1 (2010).

Crosby, Barbara C. "Leading in the Shared-Power World of 2020." *Public Administration Review* 70 (2010), s69-s77.

Den Heyer, Kent, and Cathryn Van Kessel. "Evil, Agency, and Citizenship Education." *Articles / Les articles* 50, no. 1 (2016), 79-96.

Dowd, E. Thomas, and Terry M. Pace. "The Relativity of Reality." In *Comprehensive Handbook of Cognitive Therapy*, edited by Hal Arkowitz, L.E. Beutler, and Karen Simon, 213-26. Berlin: Springer Science & Business Media, 1989.

Duhan-Kaplan, Laura, Anne-Marie Ellithorpe, and Harry O. Maier. *Visions of the End Times: Revelations of Hope and Challenge*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2022.

Dulles, Avery. "The Symbolic Structure of Revelation." *Theological Studies* 41, no. 1 (1980), 51-73.

Ford, Josephine M. "The construction of the other - The Antichrist." *Andrews University Seminary Studies*, no. 2 (1995), 203-230.

Hoeckner, Berthold, Emma W. Wyatt, Jean Decety, and Howard Nusbaum. "Film music influences how viewers relate to movie characters." *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts* 5, no. 2 (2011), 146-153.

Ice, Thomas D. "The Ethnicity of the Antichris." *Article Archives* 93 (May/June 2009), 1-5.

Jennings, Nathan. "Divine Economy, Divine Liturgy: Liturgical Theology as a Retrieval of Figural Interpretation." *Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics* 2, no. 1 (2014), 90-117.

Kagama, Dickson N. "The Mystery of Mystical Power, Evil Magic, Witchcraft and Sorcery in Africa and the Christian Response." *International Journal of Education Humanities and Social Science* 3, no. 3 (2020), 237-255.

Kalmykova, Elena. "Holding doctrinal belief as an artefact." *Religious Studies* 57, no. 2 (2019), 231-248.

Kila, Hane. "The Antichrist." *Melanesian Journal of Theology* 19, no. 1 (January 2003), 118-124.

Kleinig, John W. "The work of the Holy Spirit in the divine service." *Lutheran Theological Journal* 44, no. 1 (May 2010), 15-22.

Knoetze, Johannes J. "Transforming theological education is not the accumulation of knowledge, but the development of consciousness." *Verbum et Ecclesia* 41, no. 1 (2020).

MARTIN. "When Did Angels Become Demons?" *Journal of Biblical Literature* 129, no. 4 (2010), 657.

McDonnel, Jenny. "Year of the Remake: The Omen 666 and The Wicker Man." *Irish Journal of Gothic & Horror Studies*, no. 1 (2006), 117-123.

Morwenna., Ludlow. "Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II." In *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies - Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15-18, 2004)*, edited by Lenka Karfíková, Scot Douglass, and Johannes Zachhuber, 67-170. Leiden: BRILL, 2007.

Neiman, Susan. *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

Niemandt, Nelus. "Believing in the future Missiology's future prospect." *Missionalia* 50, no. 1 (2022), 5-26.

Osborne, Grant R. *Revelation*. Ada: Baker Academic, 2002.

Page, Sydney H. T. "Revelation 20 and Pauline Eschatology." *JETS* 23, no. 1 (March/April 1980), 31-43.

Pınarbaşı, Gülenay. "Massmedia and astrology as a reflection of the culture industry." *Psychology Research on Education and Social Sciences* 2, no. 2 (December 2021), 83-93.

Resseguie, James L. *The Revelation of John: A Narrative Commentary*. Ada: Baker Academic, 2009.

Richardson, Kay. "Multimodality and the study of popular drama." *Language and Literature: International Journal of Stylistics* 19, no. 4 (2010), 378-395. doi:10.1177/0963947010377948.

Schober, Adrian. *The Omen*. Liverpool: Liverpool University Press, 2022.

Thomas, Ice D. "The Mark of the Beas." *Article Archives* 104 (May/June 2009).

Tomana, Aikaterini. "'Keep it Radical': A qualitative analysis of contemporary queer discourse around gay pride." Master's thesis, Lund University, 2021.

Turner, Seth. "Revelation 11:1-13: History of Interpretation." PhD diss., St. John's College, 2005.

Van Oort, Johannes. "The end is now: Augustine on History and Eschatology." *HTS Theologese Studies / Theological Studies* 68, no. 1 (2012).

Volet, S., and S. Jarvela. *Motivation in Learning Contexts: Theoretical and Methodological Implications*. Amsterdam: Elsevier, 2001.

Walton, John H. *The Lost World of Adam and Eve: Genesis 2-3 and the Human Origins Debate*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2015.

Wilkinson, David. *Christian Eschatology and the Physical Universe*. London: A&C Black, 2010.

Yuehua, Chen. "On Augustine's theology of hope: From the perspective of creation." *HTS Theologese Studies / Theological Studies* 78, no. 1 (2022).

Web References

Bale, Gregory. "Why Is the Number of the Beast 666?" Westminster Theological Seminary. Last modified August 13, 2015. <https://faculty.wts.edu/posts/why-is-the-number-of-the-beast-666/>.

Bernhard, Harvey. "The Omen." *IMDb*. 1976. Accessed February 13, 2023. shorturl.at/nuOSW.

Dunion, Paul. "A Crisis of Morality." HuffPost. Last modified December 13, 2017. https://www.huffpost.com/entry/a-crisis-of-morality_b_5a312953e4b0b73dde46a8e4.

Hendrix, John S. "Immanuel Kant: Philosophy of Perception." DOCS@RWU. Accessed February 25, 2023. https://docs.rwu.edu/saahp_fp/41.

Multimedia References

Omen III: The Final Conflict. Directed by Graham Baker. 1981. 1981. Film.

Ἡ Ἱατρική καί ἡ Θεολογία σέ διάλογο *

Χρυσοστόμου Σαββάτου, Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Μεσσηνίας

Παρότι ἡ σχέση Ἱατρικῆς καί Θεολογίας ἀνέκαθεν τροφοδοτοῦσε τόν κοινωνικό καί ἐπιστημονικό διάλογο, στίς ἡμέρες μας- ἐξαιτίας τῆς πανδημίας τοῦ κορονοϊοῦ- ἐπανῆλθε μέ ἀμφίδρομο ἐνδιαφέρον, καί μέ ἐκκωφαντικό θόρυβο κάποιες φορές.

Στή δημόσια συζήτηση διατυπώθηκαν ἀμφισβητήσεις καί ἐνστάσεις, ἐνῶ ἄλλες φορές ἀναζητήθηκε, μέ ἐπιστημονικό τρόπο, νά προσδιοριστοῦν τά ὅρια μιᾶς διαλεκτικῆς, μέ σαφῆ νοηματοδότηση.

Θά μπορούσαμε νά ἰσχυριστοῦμε, ὅτι στήν ἱστορική τους διαδρομή καί ἀνάπτυξη, Ἱατρική καί Θεολογία, κάποτε διαλέγονται ἀλληλοπεριχωρούμενες καί κάποτε συγκρούονται ἀλληλοαμφισβητούμενες.

Ἦδη μέ τό κίνημα τοῦ Διαφωτισμοῦ, ἡ ἐπιστήμη τῆς Ἱατρικῆς ἐπιχειρεῖ νά ὑποκαταστήσει, ἐνίοτε καί νά ἀντικαταστήσει τήν Θεολογία. Ἡ ἀλήθεια γιά τόν Θεό καί τόν ἄνθρωπο προσεγγίζεται μέ τήν κριτική τοῦ ὀρθοῦ λόγου, τήν φαινομενολογία τοῦ πειράματος καί μέ τά μετρήσιμα ἀντιληπτά χαρακτηριστικά του. Στήν ἱστορία αὐτῆς τῆς μακρᾶς συγκρουσιακῆς λογικῆς ἡ θεολογική κατάφαση ὅτι ἡ ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ καί τοῦ ἀνθρώπου εἶναι καί καρπός ἐμπειρικῆς γνώσης, δηλαδή, βιώματος ὡς ἔκφρασης τῆς πίστεως, ὑπῆρξε μᾶλλον ἀποδυναμωμένη.

Ἐξ αὐτῶν προκύπτει τό ἐρώτημα πού μᾶς ἀφορᾶ: *ἀπό μίας τέτοιου εἴδους συγκρουσιακή ἀντιπαράθεση καί ἐκ διαμέτρου ἀντίθετη θεώρηση, μπορούμε νά ὁμιλοῦμε σήμερα γιά διαλεκτική σχέση Ἱατρικῆς καί Θεολογίας καί νά ἀναζητοῦμε τά ὅρια τῆς σύμπτωσής τους;*

* Χρυσοστόμου Σαββάτου, Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Μεσσηνίας, Καθηγητοῦ τοῦ Ἐθνικοῦ καί Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ὁμιλία στό Γενικό Νοσοκομεῖο Ἀθηνῶν «Λαϊκό», 6 Ἀπριλίου 2023.

Όσοι παρακολουθοῦν μέ ἐπιμέλεια καί προσοχή τήν ἐξέλιξη τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης σέ ὅλα τά πεδία της, διαπιστώνουν ὅτι ἡ θεωρία τοῦ ἀπόλυτου ἐπιστημονισμοῦ δέν ὑπηρετεῖται πλέον καί ἡ ἐμφατική ἀπομόνωση τῶν κλάδων της ἀμφισβητεῖται διαρκῶς. Τά στεγανά μεταξύ τῶν διαφόρων ἐπιστημῶν, ἀκόμη καί τῶν ἰατρικῶν ἐξειδικεύσεων, ἀρχίζουν καί καταρρέουν καί κανένας μας δέν μπορεῖ νά πεῖ στόν ἄλλον, κατά τήν παύλειο ρήση, «*χρεῖαν σοῦ οὐκ ἔχω*» (Α' Κορ. 12.21).

Όλα αὐτά ἰσχύουν πρώτιστα στή σχέση Ἰατρικῆς καί Θεολογίας, ὅταν μάλιστα τόσο ἡ μία ὅσο καί ἡ ἄλλη ἔχουν ὡς ὑποκείμενό τους τόν ἄνθρωπο.

Σ' αὐτήν, λοιπόν, τήν λογική τῆς διαλεκτικῆς μεταξύ Ἰατρικῆς καί Θεολογίας, μάλιστα ὑπό τό πρῖσμα τῆς ὀλιστικῆς προσέγγισης, τό κατεξοχήν σημεῖο σύμπτωσης τους εἶναι ὁ ἄνθρωπος, ὁ ὁποῖος μετέχει στό ἀγαθό τῆς ζωῆς καί τό βιώνει ὡς γεγονός σχέσης τόσο πρός τούς συνανθρώπους ὅσο καί πρός τό περιβάλλον του. Τό κοινό σημεῖο συνάντησης τῆς Ἰατρικῆς καί τῆς Θεολογίας ἀποτελεῖ ἡ περί τοῦ ἀνθρώπου ἀλήθεια καί ἡ περί τοῦ τρόπου ἐπιβίωσης καί δικαίωσής του προσπάθεια καί συνεργασία.

Ὁ τρόπος ὅμως ἐπιβίωσης τοῦ ἀνθρώπου παρότι ὀδηγεῖ ὅπως προείπαμε σέ μιᾶς μορφῆς διαλεκτική σχέση, συγχρόνως ἐπισημαίνει καί τήν μεθοδολογική διαφοροποίηση τῆς Ἰατρικῆς σέ σχέση πρός τήν Θεολογία. Ἡ μέν πρώτη, τόν προσδιορίζει ἐδραζόμενη στό πείραμα καί τήν παρατήρηση, τή νόσηση καί τή θεραπεία. Ἡ δεύτερη ἐδράζεται στήν συγκεκριμένη σχέση τοῦ ἀνθρώπου πρός τόν Θεό, πρός τό φυσικό περιβάλλον καί πρός τούς συνανθρώπους του.

Όλα αὐτά ἀποτελοῦν τό πρῶτο ὄριο τῆς διαλεκτικῆς μεταξύ Ἰατρικῆς καί Θεολογίας.

Τό δεύτερο καί οὐσιαστικότερο, τό ὁποῖο ὑπαγορεύεται καί ἀπό τήν προηγούμενη ὀριοθέτηση, βρίσκεται στό ἐρώτημα *τί εἶναι ἄνθρωπος* καί ποιός ὁ προορισμός του. Μάλιστα γύρω ἀπό αὐτό τό ἐρώτημα διαπλέκεται τόσο τό νόημα γιά τή ζωή ὅσο καί ὁ σκοπός καί ἡ προοπτική τῆς ἴδιας τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου.

Ἀπό τή μέθοδο προσδιορισμοῦ καί διερεύνησης τοῦ περιεχομένου τῆς ζωῆς καθορίζεται ἡ ἐπιστημονική πολλαπλότητα καί ποικιλία, ἐκφράζοντας μέ τόν

τρόπο αυτό όχι μία συγκρουσιακή αλλά μία συμπληρωματική θεώρηση τής Ίατρικής και τής Θεολογίας, ως Ήπιστημῶν, ἀναφορικά πρὸς τὴν ἔννοια *ἄνθρωπος*, πρὸς τὸν τελικὸ προορισμὸ του καὶ τὴν προοπτικὴ του.

Γιὰ τὴν Θεολογία ἡ προοπτικὴ αὐτὴ προσδιορίζεται ὡς ἡ κατάσταση τῆς *«αἰώνιας ζωῆς»*. Γιὰ τὴν Ίατρικὴ ἀποτελεῖ τὸ στόχο γιὰ τὴ διατήρηση καὶ διαιώνιση τῆς ἴδιας τῆς ζωῆς.

Γιὰ τὴν Θεολογία ἡ ἀσθένεια εἶναι μία *«φυσικὴ ὁμαλό-τητα»*, ἐπειδὴ ὁ κτιστὸς ἄνθρωπος ρέπει πρὸς τὴ φθορὰ καὶ τὸ θάνατο. Γιὰ τὴν Ίατρικὴ εἶναι ἀπολύτως *«φυσικό»* νὰ νοσήσει κάποιος, ὅλοι οἱ ἄνθρωποι νοσοῦν καὶ πεθαίνουν, ὅπως καὶ γιὰ τὴν Θεολογία νοσοῦν καὶ πεθαίνουν, ἀκόμα καὶ οἱ ἅγιοι καὶ ἀμαρτωλοί, ἀφοῦ ἡ φθορὰ καὶ ἡ θνητότητα κληροδοτοῦνται βιολογικά ἀπὸ γενεὰ σὲ γενεὰ καὶ μαζί τους καὶ οἱ ἀσθένειες.

Γιὰ τὴν Ίατρικὴ ἡ θεραπεία ἐπίσης εἶναι ἡ ἀπαλλαγὴ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴ νοσηρότητα καὶ τὰ συμπτώματά της. Γιὰ τὴν Θεολογία ἡ θεραπεία σημασιολογεῖ τὴν ὑπέρβαση τῆς φθορᾶς καὶ τοῦ θανάτου διὰ τῆς ἀπαλλαγῆς καὶ τῆς ἐκούσιας ἀπελευθέρωσής μας ἀπὸ τὰ πάθη.

α) Ἡ πρώτη ἀρχὴ ἡ ὁποία ὀριοθετεῖ τὸν διάλογο Ίατρικῆς καὶ Θεολογίας, καλεῖται νὰ ἀπαντήσῃ στό ἐρώτημα *τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος*, ὡς ἓνα ἐρώτημα καθαρὰ ὄντολογικό, τὸ ὁποῖο ὀδηγεῖ στὴ γνώση καὶ ὄχι ἀπλῶς στὴν ἠθικὴ κατανόηση τοῦ βαθύτερου περιεχομένου τοῦ ἐρωτήματος καὶ τῆς σημασίας του γιὰ τὴν ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἀπάντηση στό ἐρώτημα αὐτὸ μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει καὶ τὴν κοινὴ συνισταμένη μεταξύ τῆς ἀλήθειας τῆς γνώσης καὶ τῆς ἀλήθειας τῆς πίστεως. Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ ρῆση τοῦ Ἱπποκράτη, ὅτι *«οὐκ ἔνι ἱατρικὴν εἰδέναι, ὅστις μὴ οἶδεν ὅτι τί ἔστιν ὁ ἄνθρωπος»* (εἶναι ἀδύνατον νὰ γνωρίζῃ τὴν ἱατρικὴ αὐτὸς ποὺ δὲν γνωρίζῃ ἀκριβῶς τί εἶναι ἄνθρωπος).

β) Ἡ δευτέρη ἀρχὴ εἶναι ἡ ταυτότητα τῆς ὑπόστασης τοῦ ἀνθρώπου.

Ὁ ἄνθρωπος ἀποτελεῖ ψυχοσωματικὴ ὄντοτητα. Ἡ ἀλήθεια γιὰ τὸν ἄνθρωπο δὲν εἶναι μόνον ἡ ψυχὴ του ἀλλὰ ἡ ὀργανικὴ ἐνότητα ψυχῆς, σώματος καὶ πνεύματος (πρβλ. τὰ περὶ δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου ἀναφερόμενα, *σῶμα-σάρκα*,

πνεῦμα-ψυχή. Γεν. Β΄, 7). Ἡ ψυχή τοῦ ἀνθρώπου γεννιέται μαζί μέ τό σῶμα του καί τό σπουδαιότερο δέν ἀναπαύεται «αἰώνια» ἐάν δέν ἀνακτήσει τό σῶμα της (βλ. Ἰεζεκιήλ ΛΖ΄, 4-9). Ἐνας μέγας θεολόγος τοῦ παρελθόντος αἰώνα τό ἐξέφρασε ἐπιγραμματικά: *«Ὁ ἄνθρωπος χωρίς τήν ψυχή εἶναι πτῶμα, ἀλλά καί χωρίς τό σῶμα εἶναι φάντασμα, δέν εἶναι σέ καμμία περίπτωση ἄνθρωπος. Δέν εἶναι ἡ ἀλήθεια ἄνθρωπος»* (π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ).

Συνεπῶς, κάθε θρησκευτικότητα, ἡ ὁποία καταργεῖ εἴτε ἀποδυναμώνει τό ρόλο τοῦ σώματος *ὑπέρ σωτηρίας τῆς ψυχῆς* μέ σκοπό τήν ἐπίτευξη τῆς ἀθανασίας ἀντιβαίνει στήν ἀλήθεια καί στήν ὄντολογική θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου σέ σχέση πρός τή σωματικότητά του. Τόσο γιά τήν Ἰατρική ὅσο καί γιά τήν Θεολογία ὁ ἄνθρωπος νοεῖται μέ τή σωματικότητά του·τό σῶμα μας ἀποτελεῖ ὀργανικό μέρος τοῦ ἑαυτοῦ μας.

Ἐξίσου, κάθε ἐπιστημονική ἔρευνα πού καταργεῖ εἴτε ἀμφισβητεῖ τήν ψυχή, ὡς στοιχεῖο ταυτότητας τοῦ ἀνθρώπου στό ὄνομα μιᾶς σωματικῆς ἀποκλειστικότητας, ὁδηγεῖται σέ μία μονιστική θεώρηση τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης καί ζωῆς.

Ὅσο ὁμως ἡ ψυχή εἶναι ταυτοτικό στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπου ἄλλο τόσο εἶναι ἀπαραίτητο καί τό σῶμα του γιά τήν προσωπική παρουσία στό φυσικό του περιβάλλον καί στήν σχέση του μέ τούς ἄλλους συνανθρώπους. Ἡ ἰδιαίτερη αὐτή σχέση του μέ τούς ἄλλους ἀνθρώπους ἀλλά καί μέ τό φυσικό του περιβάλλον εἶναι ἀπαραίτητη προκειμένου νά συν-υπάρχουν. Ἡ ἀποψη αὐτή ἐπιβεβαιώνεται καί ἀπό τίς σύγχρονες ἐπιστημονικές θεωρίες τῆς φυσικῆς καί τῆς κοσμολογίας, κυρίως ἀπό τή λεγόμενη *ἀνθρωπική ἀρχή* (anthropic principle), *ὅπου δέν προσαρμόζεται μόνο ὁ ἄνθρωπος στόν κόσμο ἀλλά ἐπίσης καί ὁ κόσμος στόν ἄνθρωπο* (Barrow and Tipler). Αὐτή ἡ σχέση ἀλληλοεξάρτησης συνεπάγεται ὅτι ὁ ἄνθρωπος δέν νοεῖται ἀποκλειστικά ὁ μόνος ἀλλά πάντοτε βρίσκεται σέ μία σχέση ἀνάπτυξης καί δημιουργίας μέ τό φυσικό του περιβάλλον, δίνοντάς του ἕναν ἄλλο προορισμό καί μία ἄλλη θεώρηση καί λειτουργία. Αὐτό ὑποδεικνύεται καί στήν βιβλική μας παράδοση, ὅταν ἤδη ἀπό τήν πρώτη δημιουργική στιγμή ὁ ἄνθρωπος λαμβάνει τή θεία ἐντολή νά ἐργάζεται καί νά φυλάττει τή δημιουργία (Γεν. Α΄, 26-28 καί Β΄, 15

). Χωρίς τόν άνθρωπο ή δημιουργία είναι νεκρά και ο άνθρωπος χωρίς τή λοιπή δημιουργία είναι αποκλειστικά μόνος.

γ) Έξ αιτίας αυτής τής σχέσης του ανθρώπου με τό φυσικό του περιβάλλον αναδεικνύεται και ή τρίτη αρχή, αυτή τής *κίνησης*, ως τό ουσιώδες χαρακτηριστικό πραγμάτωσης του κόσμου και τής ύπαρξης ως ζωής, άφοϋ ο κόσμος δέν έγινε άπλως για νά παραμένει στάσιμος αλλά για νά *«κτίζεται πάντοτε»* (Γρηγόριος Νύσσης), δηλαδή νά κινείται δυναμικά μέσα στην ιστορία και νά δίνει μία προοπτική σ' αυτό που ονομάζουμε *ζωή*, ή όποία κατανοείται όχι μέ τήν έννοια κάποιας ισόρροπης και όμοιοστατικής σχέσης συστατικών αλλά ως γεγονός άναφορᾶς και σχέσης πρὸς τούς άλλους, γι' αυτό και κατά τόν Γρηγόριο τόν Θεολόγο ο άνθρωπος *«και ἤρρηται, και οὐ παύσεται»*.

Αυτή ή έννοια τής συνεχοϋς κινήσεως είναι στενά συνδεδεμένη, τόσο στή Θεολογία όσο και στην Ίατρική, μέ τήν ἴδια τή διαιώνιση τής ζωής και τήν αιώνια προσπάθεια διασφάλισή της υπέρ του ανθρώπου. Είναι ή υγιής κατάσταση του. Είναι παραδεκτό άλλωστε ότι ή υγεία είναι ή στενή, ή ισορροπημένη και ή άδιατάρακτη σχέση του ανθρώπου με τό περιβάλλον του, μέσα από τήν όποία ορίζεται συγχρόνως και τό περιεχόμενο τής ανθρώπινης ύπαρξης. Αντίθετα ως ασθένεια περιγράφεται ή όποιαδήποτε διατάραξη ή διαταραχή αυτής τής σχέσης.

δ) Ανάλογη είναι και ή θεώρηση τής ζωής, από τήν Ίατρική Έπιστήμη και τήν Θεολογία, όχι ως κάτι τό κεκτημένο και άτομικό ή ως μία κατάσταση απομονωμένης επιβίωσης αλλά ως υπαρκτικό γεγονός σχέσης και κοινωνίας, τόσο μέ τόν Θεό, ως «αίώνια ζωή», όσο και μέ τούς ανθρώπους, ως διατήρηση τής ζωής, κυρίως μέσα από τήν όποιαδήποτε μεταμοσχευτική προσφορά οργάνων, στοιχείων και υγρῶν του σώματός του. Είναι μία κίνηση πρὸς ζωή από τόν δότη πρὸς τόν λήπτη, ὥστε ο λήπτης *«ζωήν ἔχει και περισσόν ἔχει»*. Γι' αυτό ζωή που δεν μοιράζεται είναι ζωή κλεμμένη, έπειδή *«οὐκ ἔστιν ἄλλως σωθῆναι εἰ μή διά τοῦ πλησίον»* (Μακάριος Αἰγύπτιος).

ε) Τέλος ή άλματώδης επιστημονική πρόοδος τής βιο-ϊατρικής και οι προκλήσεις της για τήν ἴδια τήν Θεολογία θέτει και τήν έπομένη αρχή μέ τούς αντίστοιχους προβληματισμούς, όχι ήθικούς αλλά όντολογικούς, άφοϋ καλούμεθα νά

άπαντήσουμε πλέον όχι εάν έχουμε καλό ή κακό άνθρωπο αλλά τελικά αν έχουμε *άνθρωπο*, με τούς όρους και τις προϋποθέσεις που έχουμε ήδη περιγράψει.

Οι επιστήμονες σήμερα κατάφεραν να χαρτογραφήσουν τά περισσότερα από τά χρωματοσώματά μας, κάνοντας έτσι δυνατό τον «*άναγνωστικό*» χειρισμό της ίδιας της ζωής. Μέσα από αυτήν την χαρτογράφηση έχουν επιτύχει να επιβεβαιώσουν σημαντικά τά χρονικά όρια της ζωής, να προσδιορίσουν την προοπτική της ζωής αλλά και να επιβεβαιώσουν την μοναδικότητα και τό ανεπανάληπτο κάθε άνθρωπι-νου προσώπου, σέ σημείο μάλιστα να όμιλοϋν πλέον μέ βεβαιότητα για την *μοναδικότητα της γονιδιακής μας ταυτότη-τας* (πρβλ. Στυλιανός Άντωνανάκης, Καθηγητής Γενετικής).

Πέραν τούτου, μέσα από την σχετικά σύγχρονη διαδικασία της κλωνοποίησης, οί επιστήμονες έπαναφέρουν και τό σημαντικό ζήτημα της έτερότητας του ανθρώπου ως ύποκειμένου. Καί σέ αυτό τό σημείο όφείλουμε να έπισημάνουμε ότι για την Θεολογία ένα ταυτόσημο DNA (κλωνοποίηση) δέν άναιρεί την έτερότητα του ύποκειμένου ανθρώπου, έπειδή ό άνθρωπος εικονίζεται όχι μόνο μέ την βιολογική του σύσταση και τά έξωτερικά χαρακτηριστικά του αλλά και από την σχεσιακή του δυνατότητα, ή όποία κάθε στιγμή έπιβεβαιώνει τή μοναδικότητά και τό άναντικατάστατο του προσώπου του.

Έπιπλέον, ή γονιδιακή χαρτογράφηση έπιβεβαίωσε και την όντολογική σχέση του ανθρώπου μέ τό περιβάλλον του, σχέση άλληλοπροσδιοριστική, σχέση συνεχής και άδιάκοπη, διά της όποίας κατανοείται ή ιδιαιτερότητα του φαινομένου της ζωής για κάθε άνθρωπο και έρμηνεύεται ή έξελικτική και άναπτυξιακή του διαφοροποίηση.

Όλα αυτά, τά όντως θαυμαστά, δέν μπορούμε πλέον να τά παρατηρούμε μέ άδιαφορία. Είμαι θέματα που άπαιτοϋν σοβαρό προβληματισμό, έξαιτίας τών συνεπειών τους. Καί καθώς είναι τόσο καινούργια, κάθε προβληματισμός χωρίς όριοθετήσεις όδηγεϊ άναγκαστικά σέ νέα περίπλοκα ζητήματα όντολογίας, όπως ή διάκριση γένους και είδους για τόν ίδιο τόν άνθρωπο ή ή άμφισβήτηση της διάκρισης τών φύλων,μία -άς μοϋ έπιτραπεϊ- σύγχρονη έκφραση βλασφημίας κατά του

Δημιουργοῦ Θεοῦ, ἀφοῦ γιὰ τὴν Θεολογία «ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς». (Γεν. 1, 27).

Ἀκόμη καὶ στό ἐπίπεδο τῆς *θεραπείας* δέν μπορεῖ νά ἀμφισβητήσῃ κάποιος τὴν ὀριοθέτησή της, μέ βάση τὴν ἀρχή ὅτι κάθε νοσογόνος κατάσταση δέν εἶναι δεδομένη εἴτε στό βιολογικό, εἴτε στό πνευματικό ἐπίπεδο. Τό σημεῖο ὅπου ἡ Ἰατρική καὶ ἡ Θεολογία διαφοροποιοῦνται εἶναι ἡ μεταβλητή ὡς πρὸς τὴν τεχνική, τὴ μέθοδο καὶ τὴν ἐφαρμογή της στὴν ὑπηρεσία τοῦ κοινοῦ σκοποῦ, ὁ ὁποῖος παραμένει ἡ ἐπίτευξη τῆς θεραπείας καὶ ἡ ἀπάλειψη τῆς νοσογόνου αἰτίας. Εἶναι γνωστό, ὅτι σέ κάθε ἐφαρμοζόμενη θεραπευτική ἡ ἀρχή τῆς ἐξατομίκευσης τῆς θεραπείας θεωρεῖται δεδομένη, εἴτε στὴν Ἰατρική, ὡς ἐξειδικευμένη καὶ ἐξατομικευμένη θεραπευτική ἀγωγή, εἴτε μέσω τοῦ μυστηρίου τῆς μετανοίας/ἐξομολογήσεως στὴν Ἐκκλησία μας, μέ τὴν ἐξατομικευμένη θεραπευτική μέσω τῆς ἐφαρμογῆς τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἐπιτιμιῶν (ἀρχή τῆς ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας, διάκρισης καὶ φιλανθρωπίας).

Κατακλείοντας, θά ἤθελα νά πῶ, ὅτι εἶναι μᾶλλον ἀφελής ἡ θεώρηση πὺς τὰ προβλήματα αὐτά μποροῦμε νά τὰ προσεγγίσουμε ἀποκλειστικά καὶ μόνο ὡς θέματα ἐθνικῆς νομοθεσίας εἴτε ἠθικῆς ἀξιολόγησης, διότι δέν ἀφοροῦν τρόπους συμπεριφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου ἀλλὰ ἀγγίζουν ὀρίζοντες ὄντολογίας καὶ ἐξυπηρετοῦν τό σκοπό αὐτῆς τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς καὶ ὕπαρξης.

Εἶναι, νομίζω, ἀπαραίτητο νά συνεχιστεῖ μία γόνιμη διαλεκτική, ὅπου οἱ ἀρνήσεις, οἱ συγκρούσεις, οἱ ἀντιπαλότητες καὶ οἱ ἰδεοληπτικές ἀγκυλώσεις τοῦ παρελθόντος δέν θά ἔχουν πλέον καμμία θέση. Ἡ διαλεκτική μεταξύ Ἰατρικῆς καὶ Θεολογίας δέν θά πρέπει νά ἀποβλέπει παρά μόνο στὴν ὠφέλεια τοῦ ἀνθρώπου.

Βιβλιογραφία:

Ἰωάννου Ζηζιούλα (†), Μητροπολίτου Περγάμου, «*Νόσος καὶ θεραπεία στὴν Ὁρθόδοξη Θεολογία*», ἐν Θεολογία καὶ Ψυχιατρική σέ διάλογο. Πρακτικά Ἡμερίδας, Ἀθήνα 1999, σελ. 133-156.

Χρυσοστόμου Παπαθανασίου, Μητροπολίτου Μάνης, *Σχέση Έκκλησίας και Ιατρικής Έπιστήμης*, Μάνη 2020.

Κωνσταντίνου Παπαπέτρου, *Είναι ή Θεολογία Έπιστήμη;*, Αθήναι 1970.

Χρυσοστόμου Σαββάτου, Μητροπολίτου Μεσσηνίας, «*Τά όρια τής διαλεκτικής Έπιστήμης και Θρησκείας*», έν τοϋ Ίδιου, Έκκλησία και Κοινωνία, έκδ. Ίεράς Μητρόπολης Μεσσηνίας, Καλαμάτα 2017, σελ. 313-321.

Χρυσοστόμου Σαββάτου, Μητροπολίτου Μεσσηνίας, *Τό έρώτημα τί είναι ζωή και τό δικαίωμα για ζωή. Θεολογική και άνθρωπολογική προσέγγιση*, Αθήνα 2018.

Το Ζήτημα της Αυτοκτονίας στην Παλαιά Διαθήκη

Ακρίδα Αναστασίου¹⁵⁶

1. Εισαγωγή

«Υπάρχει ένα μονάχα φιλοσοφικό πρόβλημα πραγματικά σοβαρό: η αυτοκτονία. Αν κρίνουμε πως η ζωή αξίζει να τη ζει ή να μην τη ζει κανείς, απαντούμε στο θεμελιώδες ερώτημα της φιλοσοφίας. Τα υπόλοιπα, αν ο κόσμος έχει τρεις διαστάσεις, αν το πνεύμα διαιρείται σε εννιά ή δώδεκα κατηγορίες, έπονται. Είναι παιχνίδια».¹⁵⁷

Είναι αυτά τα λόγια με τα οποία ο Αλμπέρ Καμύ ξεκινά τον «Μύθο του Σίσουφου», το φημισμένο του δοκίμιο για το Παράλογο. Ως τέτοιο, περιγράφεται το αδιέξοδο και η εσωτερική σύγκρουση που προκύπτει από την προσπάθεια του ανθρώπου για εύρεση εγγενούς αξίας και απόλυτου νοήματος στη ζωή, και της ταυτόχρονης συνειδητοποίησης ότι ένα τέτοιο εγχείρημα είναι ανθρωπίνως αδύνατο και, άρα, καταδικασμένο να αποτύχει. Η αυτοκτονία, έτσι, φαντάζει ως ένας τρόπος ανταπόκρισης σε αυτό το αδιέξοδο, όπου ο άνθρωπος, ουσιαστικά, αποδρά από την ύπαρξη.

Το ζήτημα της αυτοκτονίας, και οι λόγοι για τους οποίους ένας άνθρωπος είναι ικανός να φτάσει να αφαιρέσει ο ίδιος την ζωή του, έχει απασχολήσει επί μακρόν την βιβλιογραφία,¹⁵⁸ και η συζήτηση για το κατά πόσο αυτή η πράξη αποτελεί ή

¹⁵⁶ Διδάκτωρ Θεολογίας Ε.Κ.Π.Α., καθηγητής Δευτεροβάθμιας Εκπαίδευσης.

¹⁵⁷ Αλ. Καμύ, *Ο Μύθος του Σίσουφου. Δοκίμιο για το παράλογο*, (Μτφρ. Ν. Καρακίτσου – Ντουζέ, Μ. Κασαμπάλου - Ρομπλέν) Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη 2007, 17.

¹⁵⁸ Βλ. ενδεικτικά D. Novak, *Suicide and Morality: The Theories of Plato, Aquinas, and Kant and Their Relevance for Suicidology*, Scholars Studies Press, 1976. M. Battin, and D. Mayo, (eds.), *Suicide: The Philosophical Issues*. New York: St. Martin's, 1980. A. Alvarez, *The Savage God: A Study of Suicide*. New York: Bantam, 1982. B.A. Brody (ed.), *Suicide and Euthanasia: Historical and Contemporary Themes*, Springer

όχι μια συνειδητή και ορθολογική επιλογή, ή αν είναι ηθική ή ανήθικη, είναι δίχως τέλος. Το παρόν άρθρο, ωστόσο, δεν φιλοδοξεί να καταστεί μια πραγματεία περί αυτού του δύσκολου ζητήματος γενικά, αλλά να εστιάσει στην παρουσία του εντός των κειμένων της Παλαιάς Διαθήκης, και να την εξηγήσει.

Στην Παλαιά Διαθήκη ο Θεός είναι αυτός ο οποίος εμφανίζεται ως ο απόλυτος κυρίαρχος της ζωής και του θανάτου, και του αποκλειστικού δικαιώματος επί αυτών, καθώς παρατίθεται ότι «ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω πατάξω κάγω ἰάσομαι καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἐξελεῖται ἐκ τῶν χειρῶν μου» (Δευτ. 32,39). Ο δε άνθρωπος είναι προορισμένος να επιλέγει την ζωή και να ζει, όπως πολύ χαρακτηριστικά αποτυπώνεται στο Δευτ. 30,19, όπου γράφεται ότι «τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον δέδωκα πρὸ προσώπου ὑμῶν, τὴν εὐλογίαν καὶ τὴν κατάραν, ἔκλεξαι τὴν ζωὴν ἵνα ζῆς σὺ καὶ τὸ σπέρμα σου».

Παρ' όλα αυτά, στο *corpus* των κειμένων της Παλαιάς Διαθήκης παρατίθενται επτά περιστατικά αυτοκτονίας. Αυτά αφορούν στον Κριτή Σαμψών (Κρ. 16,25-31), στον βασιλιά Σαούλ και στον οπλοφόρο του (Α' Βασ. 31,3-13. Β' Βασ. 1,4-27. Α' Παρ. 10,3-14), στον σύμβουλο του Δαυίδ και του Αβεσσαλώμ, Αχιτόφελ (Β' Βασ. 15,31-17,23), στον βασιλιά Ζιμρί (Γ' Βασ. 16,8-20), στον διοικητή της Κύπρου Πτολεμαίο Μάκρων (Β' Μακ. 10,10-13), και στον πρεσβύτερο της Ιερουσαλήμ, Ραζίς (Β' Μακ. 14,37-46). Αν και αυτά τα περιστατικά είναι λίγα,¹⁵⁹ καλύπτουν σχεδόν

Netherlands, 1989. Η. Βουλγαράκης, *Αυτοκτονία και εκκλησιαστική ταφή*, Αθήνα: Αρμός 2000. T. Joiner, *Why People Die by Suicide*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005. Μ. Μπέγζος, «Αυτοκτονία και θρησκεία», *Αρχαιολογία και Τέχνες*, 99, (2006), 23-29. V. Barry, *Philosophical Thinking about Death and Dying*, Belmont: Wadsworth, 2007. Donnelly, J. (ed.), *Suicide: Right or Wrong?* Amherst, NY: Prometheus, 1998. J.M. Hecht, *Stay: A History of Suicide and the Philosophies Against It*. New Haven: Yale University Press, 2013. J., White, I., Marsh, M.J. Kral, and J. Morris, *Critical Suicidology: Transforming Suicide Research and Prevention for the 21st Century*, Vancouver: University of British Columbia Press, 2016.

¹⁵⁹ Πέρα από αυτά τα επτά περιστατικά, όπου ρητώς οι πρωταγωνιστές τους διαπράττουν αυτοί οι ίδιοι αυτοκτονία, στην Παλαιά Διαθήκη υπάρχουν και άλλες διηγήσεις, οι ήρωες των οποίων κινούνται προς αυτήν την κατεύθυνση. Συγκεκριμένα, είναι ο Αβιμέλεχ, όπου στα Κρ. 9,50-57 περιγράφεται η «υποβοηθούμενη αυτοκτονία» - «ευθανασία» του από κάποιον στρατιώτη. Στα Τωβ. 3,7-15, η Σάρρα εμφανίζεται να σκέφτεται να αφαιρέσει την ζωή της, ο προφήτης Ιωνάς, στο Ιων. 1, 12, ζητάει ο ίδιος από το πλήρωμα του πλοίου με το οποίο ταξιδεύει προς στη Θαρσείς να τον σκοτώσουν πετώντας τον στην θάλασσα, στο Α' Μακ. 6,42-46 ο Ελεάζαρος ο επονομαζόμενος Αυαράν οδηγείται από αυτοθυσία στον θάνατο, ενώ τα

ολόκληρη την ιστορική πορεία του αρχαίου Ισραήλ, και είναι αντιπροσωπευτικά της αντινομίας και του «παράλογου» που προκύπτει μεταξύ της κυριότητας της ζωής και του θανάτου από τον Θεό, και του αυτεξούσιου του ανθρώπου να διαχειριστεί μέσω της ελευθερίας του αυτά τα ζητήματα. Συνεπώς, η αυτοκτονία ανάγεται σε ένα από τα πιο προβληματικά και ιδιαίτερα θέματα της ανθρωπολογίας της Παλαιάς Διαθήκης.

Στα κείμενά της δεν υπάρχει ένας συγκεκριμένος όρος ο οποίος να προσδιορίζει με ακρίβεια την πράξη της αυτοκτονίας. Επομένως, για να καταδείξει κάποιος την θέση που είχε ένα τέτοιο γεγονός στη ζωή και στην αντίληψη των αρχαίων Ισραηλιτών (*Sitz im Leben*) θα πρέπει να ερευνήσει ξεχωριστά κάθε ένα από τα ανωτέρω επτά περιστατικά. Έτσι, στην ακόλουθη ενότητα του παρόντος θα αναλυθεί αρχικά ο τρόπος με τον οποίο οι συντάκτες περιγράφουν τις πράξεις αυτοκτονίας, και θα διερευνηθεί το ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο εντός του οποίου αυτές συντελούνται. Το ερώτημα που θα πρέπει να απαντηθεί, τελικά, είναι αν η αυτοκτονία αποτελεί για την Παλαιά Διαθήκη ένα ηθικό πρόβλημα. Για αυτόν τον σκοπό, πέρα από τον τρόπο περιγραφής τους, θα εξεταστεί ο τρόπος με τον οποίον κατανοούνται και ερμηνεύονται τα περιστατικά των αυτοκτονιών από τους συντάκτες των κειμένων, αλλά και η στάση που τηρεί η κοινότητα Ισραήλ προς τους αυτόχειρες.

2. Τα περιστατικά αυτοκτονιών και το συγκείμενό τους

2.1. Ο Σαμψών

Η διήγηση για τον Σαμψών έπεται μιας μακράς αλυσίδας γεγονότων που περιγράφουν την δράση των Κριτών (περ. 1220 – 1012 π.Χ.), η οποία ξεκινά στο Κρ. 2,6 και καταλήγει στους μικρούς Κριτές Ιβσάν, Αιλών και Αβδών στο 12, 8-15, ενώ προηγείται επεισοδίων της προμοναρχικής περιόδου, τα οποία παρατίθενται στα

περιστατικά των μαρτυριών των Μακκαβαίων στα Β' Μακ. 6,18-31' 7,1-6.20-30.37-41 και Δ' Μακ. 5,1-17,6 κατέχουν εξέχουσα θέση. Για αυτά βλ. συγκεκριμένα Αλ. Β. Παλάντζα, «Μαρτύριο» και «Μαρτυρία» στο Δ' Μακκαβαίων. Θεολογική Προσέγγιση, Έννοια: Αθήνα 2022.

κεφ. 17 – 21. Στην έρευνα, τα κεφ. 13 – 16 του βιβλίου των *Κριτών*, θεωρούνται μεταγενέστερη προσθήκη στο κείμενο, και εξυπηρετούν την σκιαγράφιση της ιστορικής σχέσης Ισραήλ και Φιλισταίων. Τα εν λόγω κεφάλαια δεν εντάσσονται στο δευτερονομιστικό σχήμα «αμαρτία – τιμωρία, μετάνοια - σωτηρία», το οποίο χαρακτηρίζει την σχέση του Θεού με τον περιούσιο λαό Του μέσα στην Ιστορία, και το οποίο αποτυπώνεται και στον (δεύτερο) πρόλογο του βιβλίου, στα *Κρ.* 2,11-23. Παράλληλα, στην εν λόγω ενότητα, τα κεφ. 14 – 15 λογίζονται ως ο αρχαιότερος πυρήνας της διήγησης για τον Σαμψών, ενώ τα κεφ. 13 και 16 λειτουργούν ως ο πρόλογος και ο επίλογός της, πλαισιώνοντάς την.¹⁶⁰

Ο ναζηραίος¹⁶¹ ήρωας Σαμψών (**יִשְׁשָׁבִיט**)¹⁶² ήταν ο τελευταίος των μεγάλων Κριτών του αρχαίου Ισραήλ, πριν τον Σαμουήλ και την εγκαθίδρυση του θεσμού της μοναρχίας υπό τον Σαούλ. Στα κεφ. 13-15 ο Σαμψών περιγράφεται με υπερφυσικές δυνάμεις να κάνει κατορθώματα που παραπέμπουν σε άλλους ήρωες της αρχαίας Εγγύς Ανατολής και της Ελλάδας, όπως οι σουμεριακοί Γκιλγκαμές και Ενκιντού, και ο Ηρακλής αντίστοιχα.¹⁶³ Στα *Κρ.* 16,4 – 22, όμως, ο βιβλικός ήρωας προδίδεται από την Δαλιδά και συλλαμβάνεται από τους Φιλισταίους, οι οποίοι τον τυφλώνουν και τον μεταφέρουν ξυρισμένο και σιδηροδέσμιο στη Γάζα, όπου τον βάζουν να αλέθει με μύλο στάρι στη φυλακή.¹⁶⁴

Σύμφωνα με χωρία όπως τα *Εξ.* 11,5, *Ησ.* 47,2 και *Ιώβ* 31,10 η εργασία σε μύλους ήταν αποκλειστικά γυναικεία υπόθεση. Αξιοσημείωτη είναι και η αναφορά του Αβιμέλεχ στο *Κρ.* 9,54, ο οποίος παρακαλά τον νεαρό οπλοφόρο του να τον

¹⁶⁰ Βλ. W. Groß, *Richter. Mit Karten von Erasmus Gajß*, (HThK.AT), Freiburg 2009, 647-660.

¹⁶¹ Η ετυμολογία του όρου «ναζηραίος» προέρχεται από το **נִזְר** που σημαίνει «αγιασμένος» ή «ξεχωριστός». Η ίδια λέξη χρησιμοποιείται μερικές φορές για να αναφέρεται σε έναν πρίγκιπα, ο οποίος καταλαμβάνει μια ειδική θέση κοσμικής εξουσίας, όπως συμβαίνει στα *Γεν.* 49,26 και *Θρ.* 4,7. Για τις διατάξεις που καθόριζαν τον βίο αυτής της ιδιαίτερης ομάδας ανθρώπων εντός του αρχαίου Ισραήλ βλ. *Αρ.* 6, 1 – 21.

¹⁶² Το όνομα του ήρωα προέρχεται ετυμολογικά από το **שמש**, που σημαίνει «ήλιος», και ενδεχομένως θα μπορούσε να μεταφραστεί ως «(ο άνθρωπος του) ήλιου». Σε κανέναν άλλον ήρωα της ΠΔ δεν δίδεται το συγκεκριμένο όνομα.

¹⁶³ Βλ. Oth. Margalith, "The Legends of Samson/Heracles", *VT* 37 (1987), 63–70.

¹⁶⁴ Παρόμοια τιμωρία βιώνει αιώνες αργότερα και ο βασιλιάς Σεδεκίας από τους Βαβυλώνιους. Βλ. *Δ' Βασ.* 25,7 και *Ιερ.* 52,11 (Ο').

σκοτώσει ο ίδιος, παρά να θεωρηθεί ότι τον σκότωσε μια γυναίκα η οποία προηγουμένως του είχε ρίξει στο κεφάλι ένα κομμάτι από μολόπετρα (Κρ. 9,53). Επομένως, η ούτως ή άλλως άκρως ταπεινωτική φύση πρακτικών όπως το ξύρισμα της κεφαλής και η τύφλωση των ματιών, επιτείνεται ακόμη περισσότερο από την προσπάθεια των Φιλισταίων για την εκθήλυνση του άλλοτε παντοδύναμου ήρωα. Έτσι, ο Σαμψών δεν έχει απλώς απωλέσει τον έλεγχο του σώματός του, αλλά έχει χάσει κάθε ταυτοτικό χαρακτηριστικό της προσωπικότητάς του, όντας απόλυτα εξευτελισμένος και έχοντας, ουσιαστικά, «πεθάνει κοινωνικά».¹⁶⁵

Στα Κρ. 16,23-25 που ακολουθούν, η διαπόμπευση του τελευταίου Κριτή των Ισραηλιτών γίνεται σε κοινή θέα, καθώς οι Φιλισταίοι άρχοντες τον καθιστούν «ατραξιόν». Έχοντας συγκεντρωθεί για να προσφέρουν μεγάλες θυσίες στον θεό τους τον Δαγών, και να πανηγυρίσουν για την αιχμαλώτιση του απόλυτου εχθρού τους, οι άρχοντες διατάζουν να φέρουν τον Σαμψών από την φυλακή και να τον βάλουν να σταθεί ανάμεσα σε κολόνες του ναού τους, ώστε να τον βλέπουν όλοι οι παρευρισκόμενοι και να διασκεδάζουν με το θέαμα, περιπαίζοντάς τον και γελοιοποιώντας τον.¹⁶⁶

Κρ. 16,25-30

M	Ο'
<p>25 לָזָם וַיֹּאמְרוּ [וְיָבֹב] (כִּי) וַיְהִי²⁵ קָרְאוּ לְשִׁמְשֹׁן וַיִּשְׁקֶה־לָּנוּ וַיִּקְרְאוּ [הַסָּרִיסִים] לְשִׁמְשֹׁן מִבֵּית וַיִּצְחַק לְפָנֵיהֶם וַיַּעֲמִידוּ [הַסָּרִיסִים] אֹתוֹ בֵּין הָעַמֻּדִים:</p>	<p>²⁵ καὶ ὅτε ἠγαθύνθη ἡ καρδία αὐτῶν καὶ εἶπαν καλέσατε τὸν Σαμψων ἐξ οἴκου φυλακῆς καὶ παιξάτω ἐνώπιον ἡμῶν καὶ ἐκάλεσαν τὸν Σαμψων ἀπὸ οἴκου δεσμωτηρίου καὶ ἔπαιζεν ἐνώπιον</p>

¹⁶⁵ P. Galpaz – Feller, *Samson: The Hero and the Man. The Story of Samson (Judges 13-16)*, La Bible dans l'histoire 7, Bern 2006, 226.

¹⁶⁶ Πρβλ. την χρήση των σε διάθεση Πιέλ ρημάτων קפץ («περιπαίζω») και קפצ («γελάω», «κοροϊδεύω») που περιγράφουν την συμπεριφορά των Φιλισταίων στο Κρ. 16,25, με χωρία όπως τα Γεν. 21,9, Ζαχ. 8,5, και Γεν. 26,8' 39,14.17.

<p>26 וַיֹּאמֶר שָׁמְשׁוֹן אֶל־הַנָּעַר הַמְחַזֵּיק [וְהַיְמָשְׁנִי] בְּיָדוֹ הַנְּיָחָה אוֹתִי אֶת־הָעַמֻּדִים אֲשֶׁר הַבַּיִת [וְהַמְשָׁנִי] נִכְוֵן עֲלֵיהֶם וְאֶשְׁעַן עֲלֵיהֶם:</p>	<p>αὐτῶν καὶ ἐρράπιζον αὐτὸν καὶ ἔστησαν αὐτὸν ἀνά μέσον τῶν κίωνων</p>
<p>27 וְהַבַּיִת מָלֵא הָאֲנָשִׁים וְהַנְּשִׁים וַיְשִׁמָּה כָּל סַרְבִּי פִלְשֵׁתִים וְעַל־הַגָּג כָּשְׁלֶשֶׁת אֲלָפִים אִישׁ וְאִשָּׁה</p>	<p>26 καὶ εἶπεν Σαμψων πρὸς τὸν νεανίαν τὸν κρατοῦντα τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἄφες με καὶ ψηλαφήσω τοὺς κίονας ἐφ’οἷς ὁ οἶκος στήκει ἐπ’αὐτούς καὶ ἐπιστηριχθήσομαι ἐπ’αὐτούς</p>
	<p>27 καὶ ὁ οἶκος πλήρης τῶν ἀνδρῶν καὶ τῶν γυναικῶν καὶ ἐκεῖ πάντες οἱ ἄρχοντες τῶν ἀλλοφύλων καὶ ἐπὶ τὸ δῶμα ὡς ἑπτακόσιοι ἄνδρες καὶ γυναῖκες οἱ θεωροῦντες ἐν παιγνίαις Σαμψων</p>
	<p>28 καὶ ἔκλαυσεν Σαμψων πρὸς κύριον καὶ εἶπεν Ἀδωναιε κύριε μνήσθητι δὴ μου νῦν καὶ ἐνίσχυσόν με ἔτι τὸ ἅπαξ τοῦτο θεέ καὶ ἀνταποδώσω ἀνταπόδοσιν μίαν περὶ τῶν δύο ὀφθαλμῶν μου τοῖς ἀλλοφύλοις</p>

	<p>²⁹ καὶ περιέλαβεν Σαμψων τοὺς δύο κίονας τοῦ οἴκου ἐφ' οὓς ὁ οἶκος εἰστήκει καὶ ἐπεστηρίχθη ἐπ' αὐτούς καὶ ἐκράτησεν ἓνα τῆ δεξιᾶ αὐτοῦ καὶ ἓνα τῆ ἀριστερᾶ αὐτοῦ</p> <p>³⁰ καὶ εἶπεν Σαμψων ἀποθανέτω ψυχὴ μου μετὰ ἀλλοφύλων καὶ ἐβάσταξεν ἐν ἰσχύι καὶ ἔπεσεν ὁ οἶκος ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ ἐπὶ πάντα τὸν λαὸν τὸν ἐν αὐτῷ καὶ ἦσαν οἱ τεθνηκότες οὓς ἐθανάτωσεν Σαμψων ἐν τῷ θανάτῳ αὐτοῦ πλείους ἢ οὓς ἐθανάτωσεν ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ</p>
--	---

Ο δημόσιος εξευτελισμός του Σαμψών τον κάνει να επιστρατεύσει τις τελευταίες του δυνάμεις και να επιχειρήσει ένα σχέδιο το οποίο θα τον αποκαταστήσει στη προηγούμενη θέση του, ως τον ήρωα των Ισραηλιτών και τον υπέρτατο πολεμιστή εναντίον των Φιλισταίων. Το σχέδιο αυτό ξεδιπλώνεται με τρόπο δραματικό.

Όπως γίνεται φανερό από το Κρ. 16,25 οι άρχοντες δεν υποδεικνύουν με σαφήνεια σε ποιους ακριβώς στύλους του ναού τους επιθυμούν να βάλουν τον Σαμψών να σταθεί. Έτσι, αμέσως μετά, στο Κρ. 16,26, καθώς ένας νεαρός (גִּבּוֹר) υπηρέτης

τον οδηγεί από το χέρι, ο Σαμψών φαίνεται να εκμεταλλεύεται αυτή την αοριστία από πλευράς των Φιλισταίων, και του απευθύνεται παρακαλώντας τον να τον φέρει, όχι σε οποιουσδήποτε στύλους, αλλά σε εκείνους τους συγκεκριμένους οι οποίοι αποτελούν τα στηρίγματα ολόκληρου του ναού. Στο εβραϊκό κείμενο του στ. 29 αυτοί οι στύλοι προσδιορίζονται ως **מְשִׁבֵּי עַמֻּדֵי הַיְּהוָה וְנֹכַח עַל־יְהוָה** δηλαδή ως «οι δύο κεντρικές κολόνες που στήριζαν τον ναό».

Η δικαιολογία που δίνει ο Σαμψών στο Κρ. 16,26 προς τον νεαρό συνομιλητή του - του οποίου ούτε το όνομα αναφέρεται, ούτε η ρητή απόκρισή του στα λεγόμενα του ήρωα - είναι ότι θέλει να «αγγίξει (**וַיִּשְׁמַח**/ **וַיִּשְׁמַח**) πάνω στους στύλους [...] και να στηριχθεί (**וַיִּשְׁמַח**) σε αυτούς», και με αυτόν τον τρόπο εκφράζει την απόλυτη εξάντλησή του. Αυτό, τουλάχιστον, δηλώνεται, αν στον στίχο 26 λάβει κάποιος υπόψιν το «κεθίμπ» του **וַיִּשְׁמַח** ως προστακτική της Ιφείλ του ρήματος **שָׁמַח**, άλλη μορφή του ρήματος **שָׁמַח** που σημαίνει «αγγίζω». Αν, όμως, στον ίδιο στίχο, ληφθεί υπόψιν το «κερέ» του **וַיִּשְׁמַח**, προερχόμενο από το ομώνυμο ρήμα **שָׁמַח**, τότε η πρόταση του Σαμψών λαμβάνει μια εντελώς διαφορετική ερμηνεία και διάσταση: «άφησέ με να εξαφανίσω τους στύλους». Συνεπώς, μέσα από αυτό το πολύ ιδιαίτερο παιχνίδι με τις λέξεις του κειμένου, εκφράζεται μια επιλογή του ήρωα η οποία είναι απόλυτα συνειδητή αλλά και σκόπιμη.¹⁶⁷ Αυτή η επιλογή αποκαλύπτεται αργότερα στον στ. 29, όπου αντί του σε διάθεση Νιφάλ ρήματος **וַיִּשְׁמַח** («στηρίζομαι») που αρχικά λέγει ο Σαμψών στον στ. 26, χρησιμοποιείται το σε Καλ ρήμα **תָּפַל** («αγκαλιάζω») και το σε Νιφάλ **רָמַח** («σπρώχνω»), για να δηλωθούν όλα όσα τελικά πράττει ο αλυσσοδεμένος στους στύλους ήρωας.¹⁶⁸

Επιπροσθέτως, στα Κρ. 16,28.30 παρατίθενται και δύο αναφωνήσεις του Σαμψών προς τον Θεό. Έτσι, πέρα από την παράκλησή του σε έναν άνθρωπο, στον **וַיִּשְׁמַח** που τον μετάφερε μπροστά στους άρχοντες των Φιλισταίων (στ. 26), στο κείμενο αποτυπώνεται και η έντονη παράκλησή του προς τον Θεό. Όμως, ενώ ο Σαμψών δεν αποκαλύπτει στον **וַיִּשְׁמַח** τις προθέσεις του, στον Θεό τις φανερώνει, και επομένως αυτές οι κατ' ουσίαν προσευχές δραματοποιούν ακόμη περισσότερο την

¹⁶⁷ J. Dietrich, *Der Tod von eigener Hand: Studien zum Suizid im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient*, ORA 19, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 226.

¹⁶⁸ Dietrich, *Der Tod von eigener Hand*, 228.

πλοκή του κειμένου, λειτουργώντας ως επεξηγήσεις και θεμελιώσεις των αποφάσεων που έχει λάβει ο ήρωας.

Αναλυτικότερα, στον στ. 28 ο Σαμψών παρακαλεί τον Θεό να του δώσει δύναμη για τελευταία φορά (**דַּבְּרָה לְיָ**), με σκοπό να εκδικηθεί μια για πάντα τους Φιλισταίους για τα μάτια που του τύφλωσαν. Το ουσιαστικό **דַּבְּרָה** («φορά») μοιάζει να αποτελεί έναν όρο – μοτίβο, ο οποίος χαρακτηρίζει την σχέση Σαμψών και Φιλισταίων, έτσι όπως αυτή περιγράφεται στα Κρ. 13 – 16. Είναι συγκεκριμένα στα Κρ. 15,3· 16,15.18.20.28 όπου ο όρος χρησιμοποιείται πάντα για να δηλωθεί η επικράτηση του ήρωα εναντίον των εχθρών του. Εν προκειμένω αυτή η επικράτηση είναι απόλυτη και αλλάζει τρόπο και πλαίσιο, καθώς πραγματοποιείται με την βοήθεια του αληθινού Θεού, του οποίου το όνομα, μάλιστα, ο Σαμψών επικαλείται ευρισκόμενος στο κέντρο ενός ειδωλολατρικού ναού. Από την άλλη, στον στ. 30, με την φράση «ἀποθανέτω ψυχή μου (**יָפְרָו**) μετά ἀλλοφύλων (**דִּי־תִשְׁלַח־דַּבְּרָה**)»,¹⁶⁹ υπομνηματίζει ο ίδιος την συντελούμενη αυτοκτονία του ως μια απόλυτα συνειδητή και σκοπούμενη πράξη: με το δυνατό σπρώξιμο και γκρέμισμα των κεντρικών στύλων, και ακολούθως, ολόκληρου του ναού, δεν θέλει μόνο να αφαιρέσει την δική του ζωή, αλλά επιδιώκει να οδηγήσει στον θάνατο και όλους τους παρευρισκόμενους Φιλισταίους. Ταυτόχρονα με αυτή την πράξη, βέβαια, θα φανερωθεί σε όλους και η παντοδυναμία του Γιαχβέ έναντι του Δαγών.

Σε αυτές του τις προσευχές, ο Θεός πράγματι ανταποκρίνεται, βοηθάει τον Σαμψών και τον ενδυναμώνει, με τους Exum και Whedbee¹⁷⁰ να κάνουν λόγο για μια, ουσιαστικά, «υποβοηθούμενη (από τον Θεό) αυτοκτονία», και όχι μια πράξη η οποία είναι στο χέρι του ίδιου του ήρωα. Συνεπώς, οι μελετητές ξεχωρίζουν και διακρίνουν τις προσευχές του Σαμψών από την ενέργεια που πράττει στη συνέχεια.

¹⁶⁹ Είναι πολύ χαρακτηριστική η διαφοροποίηση των όρων που χρησιμοποιούνται από τους συντάκτες των δύο κειμένων. Οι μεν Ο' χρησιμοποιούν τον γενικό όρο «αλλόφυλοι», ο οποίος δύναται να προσδιορίζει κάθε ξένο προς τους Ισραηλίτες λαό. Το δε Μ χρησιμοποιεί συγκεκριμένα το όνομα του εν λόγω λαού, των Φιλισταίων. Με αυτή την γενική διατύπωση του πρώτου κειμένου, εκφράζεται η υποτίμηση αυτού του λαού. Πρβλ. και Κρ. 15,18, όπου Ο' και Μ συμφωνούν, προσδιορίζοντας και τα δύο κείμενα τους Φιλισταίους ως «απερίτμητους».

¹⁷⁰ J. C. Exum, J. W. Whedbee, "Isaac, Samson, and Saul: Reflections on the Comic and Tragic Visions", *Semeia* 32 (1984), 22 κ.ε.

Ωστόσο ο Dietrich¹⁷¹ δέχεται ότι η δύναμη που κατέχει ο Σαμψών και οι προσευχές που κάνει αλληλοσυμπληρώνονται και έχουν από κοινού ως αποτέλεσμα ο ήρωας να σκοτώσει με τον θάνατό του περισσότερους Φιλισταίους από εκείνους που είχε σκοτώσει σε όλη του την ζωή, όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται στον στ. 30.

2.2. Ο βασιλιάς Σαούλ και ο οπλοφόρος του

Οι διαμάχες μεταξύ του εκλεκτού λαού του Θεού και των Φιλισταίων δεν σταματούν στην εποχή των Κριτών και τον θάνατο των αρχόντων τους από τον Σαμψών, όπως αποτυπώθηκε στην προηγούμενη παράγραφο, αλλά συνεχίζονται και στην μοναρχική για τον Ισραήλ εποχή (περ. 1012 - 928 π.Χ.), η οποία ξεκινάει με τον βασιλιά Σαούλ (βλ. *Α΄ Βασ.* 10 κ.ε.). Φαίνεται, μάλιστα, ότι οι δύο αυτές ιστορικές περίοδοι συνδέονται και από την κοινή μοίρα κάποιων από τους σπουδαιότερους πρωταγωνιστές τους, καθώς ο τελευταίος των μεγάλων Κριτών αυτοκτονεί, ενώ το ίδιο συμβαίνει και με τον πρώτο, τραγικότερο και πιο αμφιλεγόμενο βασιλιά του Ισραήλ, του οποίου ο πολυτάραχος βίος καταλήγει, επίσης, με την αυτοκτονία του. Πληροφορίες για την δραματική του κατάληξη παρατίθενται στο *Α΄ Βασ.* 31,3–6 και στο παράλληλό του *Α΄ Παρ.* 10, 3-6, καθώς και στο *Β΄ Βασ.* 1,4-10.

ι. Α΄ Βασ. 31,3–6

M	O'
<p>³ לַאֲשֶׁר-לֵאמֹר הַמְּלָכִים בְּיָמָיו בְּקִרְיָתִים וּבְמִצְרָיִם וּבְשָׂרָיִם :וּבְמִצְרָיִם וּבְשָׂרָיִם</p>	<p>³ και βαρύνεται ὁ πόλεμος ἐπὶ Σαουλ καὶ εὐρίσκουσιν αὐτὸν οἱ ἀκοντισταὶ ἄνδρες τοξόται καὶ ἐτραυματίσθη εἰς τὰ ὑποχόνδρια</p>

¹⁷¹ Dietrich, *Der Tod von eigener Hand*, 230.

<p>⁴ וַיֹּאמֶר שָׂאוּל לְנֹשֶׂא כְלָיו שְׁלֵף חַרְבְּךָ וּדְקַרְנֵי זָה פֶן־יָבוֹאוּ הָעַרְלִים הָאֵלֶּה וּדְקַרְנֵי וְהִתְעַלְלוּ־בִי וְלֹא אָבֹה נֹשֶׂא כְלָיו כִּי יֵרָא מְאֹד וַיִּקַּח שָׂאוּל אֶת־הַחֶרֶב וַיִּפֹּל עָלֶיהָ:</p>	<p>⁴ καὶ εἶπεν Σαουλ πρὸς τὸν αἴρωντα τὰ σκεύη αὐτοῦ σπάσαι τὴν ρόμφαιάν σου καὶ ἀποκέντησόν με ἐν αὐτῇ μὴ ἔλθωσιν οἱ ἀπερίτμητοι οὗτοι καὶ ἀποκεντήσωσίν με καὶ ἐμπαίξωσίν μοι καὶ οὐκ ἐβούλετο ὁ αἴρων τὰ σκεύη αὐτοῦ ὅτι ἐφοβήθη σφόδρα καὶ ἔλαβεν Σαουλ τὴν ρομφαίαν καὶ ἐπέπεσεν ἐπ’αὐτήν</p>
<p>⁵ וַיֵּרָא נֹשֶׂא־כְלָיו כִּי מֵת שָׂאוּל וַיִּפֹּל גַּם־הוּא עַל־חַרְבּוֹ וַיָּמָת עִמּוֹ:</p>	<p>⁵ καὶ εἶδεν ὁ αἴρων τὰ σκεύη αὐτοῦ ὅτι τέθνηκεν Σαουλ καὶ ἐπέπεσεν καὶ αὐτὸς ἐπὶ τὴν ρόμφαιάν αὐτοῦ καὶ ἀπέθανεν μετ’αὐτοῦ</p>
<p>⁶ וַיָּמָת שָׂאוּל וּשְׁלֹשֶׁת בָּנָיו וְנֹשֶׂא כְלָיו גַּם כָּל־אֲנָשָׁיו בַּיּוֹם הַהוּא יָחַד:</p>	<p>⁶ καὶ ἀπέθανεν Σαουλ καὶ οἱ τρεῖς υἱοὶ αὐτοῦ καὶ ὁ αἴρων τὰ σκεύη αὐτοῦ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ κατὰ τὸ αὐτό</p>

M	O'
<p data-bbox="203 384 730 527"> ³ ותכבד המלחמה על-שׂאול ויחל מן-וימצאהו המורים בקשת היורים: </p> <p data-bbox="203 625 730 863"> ⁴ ויאמר שאול אל-נשא כליו שלף חרבך ודקרני בה פן-יבאו הערלים האלה והתעללו-בי ולא אבה נשא כליו כי ירא מאד ס ויקח שאול את- החרב ויפל עליה: </p> <p data-bbox="203 961 730 1073"> ⁵ וירא נשא-כליו כי מת שאול ויפל גם-הוא על-החרב וימת: ס </p> <p data-bbox="203 1245 730 1356"> ⁶ וימת שאול ושלשת בניו וכל- ביתו יחדו מתו: </p>	<p data-bbox="755 321 1282 516"> ³ και ἐβαρύνθη ὁ πόλεμος ἐπὶ Σαουλ καὶ εὗρον αὐτὸν οἱ τοξόται ἐν τοῖς τόξοις καὶ πόνοις καὶ ἐπόνεσεν ἀπὸ τῶν τόξων </p> <p data-bbox="755 768 1282 1224"> ⁴ καὶ εἶπεν Σαουλ τῷ αἵρωντι τὰ σκεύη αὐτοῦ σπάσαι τὴν ῥομφαίαν σου καὶ ἐκκέντησόν με ἐν αὐτῇ μὴ ἔλθωσιν οἱ ἀπερίτμητοι οὗτοι καὶ ἐμπαίξωσίν μοι καὶ οὐκ ἐβούλετο ὁ αἵρων τὰ σκεύη αὐτοῦ ὅτι ἐφοβεῖτο σφόδρα καὶ ἔλαβεν Σαουλ τὴν ῥομφαίαν καὶ ἐπέπεσεν ἐπ'αυτήν </p> <p data-bbox="755 1329 1282 1524"> ⁵ καὶ εἶδεν ὁ αἵρων τὰ σκεύη αὐτοῦ ὅτι ἀπέθανεν Σαουλ καὶ ἔπεσεν καὶ γε αὐτὸς ἐπὶ τὴν ῥομφαίαν αὐτοῦ καὶ ἀπέθανεν </p> <p data-bbox="755 1629 1282 1824"> ⁶ καὶ ἀπέθανεν Σαουλ καὶ τρεῖς υἱοὶ αὐτοῦ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ καὶ πᾶς ὁ οἶκος αὐτοῦ ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀπέθανεν </p>

Στην βιβλική έρευνα δεν υπάρχει ομοφωνία για το αν το *Α΄ Παρ.* 10, 3-6 προέκυψε ως επεξεργασία του *Α΄ Βασ.* 31,3–6, ή αν και τα δύο αποτελούν προϊόντα μιας κοινής προϋπάρχουσας πηγής.¹⁷² Σε κάθε περίπτωση, εξετάζοντας αυτά τα δύο παράλληλα κείμενα παρατηρούνται ορισμένες μικρές, αλλά αισθητές διαφοροποιήσεις, μιας και το *Α΄ Παρ.* 10, 3-6 (58 λέξεις στο M) είναι κατάτι συντομότερο από το *Α΄ Βασ.* 31,3–6 (64 λέξεις στο M).

Αναλυτικότερα, στο *Α΄ Βασ.* 31,3 τονίζεται ότι ο Σαούλ πληγώθηκε βαριά (**לְהַיִּיֵּתֶנָּה**) από τους τοξότες των Φιλισταίων, με τους Ο΄ να συγκεκριμενοποιούν το σημείο στο οποίο υπέστη το πλήγμα («εις τὰ ὑποχόνδρια»). Μια τέτοια αναφορά απουσιάζει εντελώς από το εβραϊκό του *Α΄ Παρ.* 10, 3, όπου εκεί αναφέρεται ότι ο Σαούλ απλώς πληγώθηκε από τους τοξότες (**וַיִּהְיֶה־לְהַיִּיֵּתֶנָּה**), και τους Ο΄ να σημειώνουν τον έντονο πόνο του («καὶ πόνοις καὶ ἐπόνεσεν ἀπὸ τῶν τόξων»). Επίσης, στο *Α΄ Βασ.* 31,4, όπου παρατίθεται η παράκληση του Σαούλ προς τον οπλοφόρο του, γίνεται λόγος για την πιθανότητα να έρθουν «οι απερίτμητοι» (**וַיִּהְיֶה**)¹⁷³ και να αποτελειώσουν (**וַיִּגְדְּדוּ**, M/ «καὶ ἀποκεντήσωσίν με», Ο΄) τον ήδη τραυματισμένο βασιλιά, και στη συνέχεια να χλευάσουν το νεκρό του σώμα (πρβλ. *Κρ.* 9,53-54). Αντίθετα, στο *Α΄ Παρ.* 10, 4 αναφέρεται μόνο το ενδεχόμενο του χλευασμού του για την κατάσταση στην οποία θα τον βρουν οι εχθροί του. Τέλος, στο *Α΄ Βασ.* 31,5 υπάρχει ειδική μνεία στον θάνατο του οπλοφόρου του Σαούλ, καθώς γράφεται ότι αυτός «ἀπέθανεν μετ’αὐτοῦ (**וַיָּמָוֶת**)», δηλαδή χρονικά πολύ κοντά με τον βασιλιά. Στο *Α΄ Παρ.* 10, 5 από την άλλη, αυτή η αναφορά που δηλώνει την χρονική σύμπτωση ή την μεγάλη εγγύτητα της πράξης που ετελέσθη, παραλείπεται, και έτσι ο θάνατος του οπλοφόρου αποσυνδέεται από τον θάνατο του Σαούλ. Η εξήγηση για αυτή την διαφορά δίδεται από το ίδιο το κείμενο στα καταληκτικά *Α΄ Βασ.* 31,6 και *Α΄ Παρ.* 10, 6 αντίστοιχα. Στο πρώτο κείμενο ο οπλοφόρος συγκαταλέγεται στα θύματα της μάχης, μαζί με τον Σαούλ, τους γιούς του, αλλά και άλλους στρατιώτες. Στο δεύτερο κείμενο, ωστόσο, δεν υπάρχει καμία άλλη αναφορά

¹⁷² Βλ. χαρακτηριστικά C. Y. S. Ho, “Conjectures and Refutations: Is 1 Samuel XXXI 1-13 Really the Source of 1 Chronicles X 1-12?”, *VT* 45 (1995), 82-106, και G. N. Knoppers, *1 Chronicles 10-29* (AncB 12A), New York 2004, 517, 526.

¹⁷³ Εδώ ο όρος χρησιμοποιείται υποτιμητικά για τους Φιλισταίους. Βλ. επίσης *Κρ.* 14,3· 15,18. *Α΄ Σαμ.* (M) 14,6· 17,26.36. *Β΄ Σαμ.* (M) 1,20.

εκτός από τον Σαούλ, τους γιούς του και τους υπόλοιπους συγγενείς του, πράγμα που σημαίνει ότι ο συντάκτης ενδιαφέρεται αποκλειστικά και μόνο για τον βασιλικό οίκο.¹⁷⁴

Βάσει όλων των ανωτέρω, ο Σαούλ έχει τραυματιστεί βαριά στο πεδίο της μάχης από τα βέλη των Φιλισταίων, και φοβάται μήπως πέσει ζωντανός στα χέρια των εχθρών του, οι οποίοι θα τον κακομεταχειριστούν και θα τον εξευτελίσουν. Για την δήλωση αυτών των θρασύτατων πράξεων χρησιμοποιείται από τους συντάκτες και των δύο παράλληλων κειμένων (Α΄ Βασ. 31,4 = Α΄ Παρ. 10, 4) το ρήμα **לָלַע** σε διάθεση Ιθπααίλ. Όπως, μάλιστα, σημειώνει ο Ulrich Berges «ο Σαούλ φοβάται μην έχει την τύχη του Σαμφών, τον οποίο οι Φιλισταίοι εκμεταλλεύτηκαν για την διασκέδασή τους».¹⁷⁵ Σε αυτό το πλαίσιο, με σκοπό να αποφύγει την διαπόμπευση και την ταπείνωση που του επιφυλάσσουν οι εχθροί του, ο βασιλιάς δίνει εντολή σε έναν οπλοφόρο (**יִלְכֶּךָ אֲשֶׁר**)¹⁷⁶ να τον σκοτώσει χρησιμοποιώντας το σπαθί του· εκδηλώνει επομένως την επιθυμία μιας «υποβοηθούμενης αυτοκτονίας».¹⁷⁷

Σε αυτό το σημείο αξίζει να σημειωθούν ορισμένες παρατηρήσεις σε σύγκριση με την περίπτωση του Σαμφών. Και οι δύο ήρωες προτού προβούν στο απονενοημένο τους διάβημα παρουσιάζονται να συνομιλούν. Στο Κρ. 16,26 ο Σαμφών συνομιλεί με τον **רַעַב** που τον συνοδεύει στους στύλους του ναού του Δαγών, ενώ στο Α΄ Βασ. 31,4 ο Σαούλ με έναν **יִלְכֶּךָ אֲשֶׁר**, ο οποίος βρίσκεται δίπλα του. Σε δεύτερο στάδιο, και οι δύο πρωταγωνιστές ζητούν κάτι συγκεκριμένο από τους συνομιλητές τους, οι οποίοι και στις δύο περιπτώσεις μένουν ανώνυμοι. Ο Σαμφών ζητεί «ἄφες με καὶ ψηλαφήσω (**יִשְׁמְחֵנִי/ יִשְׁמְחֵנִי**) τοὺς κίονας ἐφ’ οἷς ὁ οἶκος στήκει ἐπ’ αὐτούς», ενώ ο Σαούλ λέγει προστακτικά «σπάσαι (**הִלַּשְׁ**) τὴν ῥομφαίαν σου καὶ ἀποκέντησόν με ἐν αὐτῇ» (πρβλ. Α΄ Βασ. 31,4 = Α΄ Παρ. 10, 4). Σε ένα τρίτο στάδιο, από κοινού επιχειρηματολογούν σε σχέση με τα αιτήματά τους. Ο μεν Σαμφών δηλώνει ότι «καὶ ἐπιστηριχθήσομαι ἐπ’ αὐτούς», ο δε Σαούλ «μὴ ἔλθωσιν οἱ

¹⁷⁴ Dietrich, *Der Tod von eigener Hand*, 230.

¹⁷⁵ U. Berges, *Die Verwerfung Sauls. Eine thematische Untersuchung* (FZB 61), Würzburg 1989, 256.

¹⁷⁶ Η ίδια ακριβώς φράση χρησιμοποιείται και στην ιστορία του Αβιμέλεχ, στο Κρ. 9,54. Βλ. σχετικά Επίμετρο.

¹⁷⁷ Dietrich, *Der Tod von eigener Hand*, 230.

ἀπερίτμητοι οὔτοι καὶ ἀποκεντήσωσίν με καὶ ἐμπαίξωσίν μοι» (πρβλ. *Α΄ Βασ.* 31,4 = *Α΄ Παρ.* 10, 4). Φαίνεται, συνεπώς, να διακρίνεται ένα μοτίβο στο σημείο αυτό, πάνω στο οποίο οι συντάκτες των κειμένων πλαισιώνουν την αφήγησή τους. Το μοτίβο αυτό απαντά για πρώτη φορά στην διήγηση για τον Αβιμέλεχ στα *Κρ.* 9, 50-57, όπου και ο ίδιος εμφανίζεται να συνομιλεί αρχικά με έναν νεαρό οπλοφόρο (**יִלְךְ אֲשַׁנְיָרְעָה**) ανακοινώνοντας την βούλησή του να σκοτωθεί από αυτόν, και στην συνέχεια αιτιολογεί αυτή του την απόφαση (*Κρ.* 9,54).

Από εκεί και έπειτα, όμως, οι διηγήσεις του Σαμψών και του Σαούλ διαφοροποιούνται, και μάλιστα σε σημαντικά ζητήματα, τα οποία χρωματίζουν το περιεχόμενό τους αντίστοιχα. Στην διήγηση για την αυτοκτονία του Σαμψών, ο ήρωας, αφού έχει συνομιλήσει με τον **רַעַי**, απευθύνεται και στον Θεό, από τον οποίο ζητάει για τελευταία φορά να τον βοηθήσει (*Κρ.* 16,28). Μια τέτοια παράκληση εκ μέρους του Σαούλ απουσιάζει εντελώς από τα *Α΄ Βασ.* 31,4 και *Α΄ Παρ.* 10, 4. Ήδη, όμως, πιο πριν, στα *Α΄ Βασ.* 28, 15-18 εκφράζεται από τον συντάκτη ότι ο Θεός έχει απομακρυνθεί από τον βασιλιά, έχει γίνει εχθρός του, και η ευλογία του έχει στραφεί πλέον στον Δαβίδ. Χαρακτηριστική είναι και η αποστροφή του Σαμουήλ προς τον Σαούλ στο *Α΄ Βασ.* 28,19, όπου τον προειδοποιεί ότι ο Θεός θα παραδώσει τον ίδιο και τον λαό Ισραήλ στην εξουσία των Φιλισταίων. Επομένως ο Σαούλ δεν απευθύνεται προς τον Γιαχβέ εκείνες τις ύστατες στιγμές διότι γνωρίζει ότι δεν μπορεί να ελπίζει πια σε αυτόν. Το μόνο που μπορεί να περισώσει είναι η βασιλική του τιμή, και βλέποντας τον οπλοφόρο του να διστάζει να υπακούσει στην εντολή του γιατί φοβόταν, παίρνει ο ίδιος το ξίφος του και πέφτει μόνος του πάνω σε αυτό (*Α΄ Βασ.* 31,4 = *Α΄ Παρ.* 10, 4). Όταν, όμως, ο οπλοφόρος είδε ότι ο βασιλιάς του πέθανε, οδηγούμενος μάλλον από απελπισία, αλλά και αφοσίωση προς αυτόν, πέφτει και ο ίδιος πάνω στο ξίφος του αφαιρώντας την ζωή του (*Α΄ Βασ.* 31,5 = *Α΄ Παρ.* 10, 5).

Έχοντας ολοκληρώσει την ερμηνεία των δύο ανωτέρω παράλληλων κειμένων, απομένει να εξεταστεί και το τρίτο κείμενο που σχετίζεται με τον θάνατο του Σαούλ, το *Β΄ Βασ.* 1,4-10. Αρχικά, σύμφωνα με τα *Β΄ Βασ.* 1,1-3, ένας νεαρός (**רַעַי**), ο οποίος δεν κατονομάζεται, και ο οποίος είναι γιος ενός πάροικου Αμαληκίτη (*Β΄ Βασ.* 1,13) καταφτάνει ξαφνικά με σχισμένα ρούχα και με χρώμα πάνω στο κεφάλι του από το στρατόπεδο του Σαούλ - όπου βρέθηκε κατά τύχη (*Β΄ Βασ.* 1,6), στην

Σικλάγ όπου βρίσκεται ο Δαυίδ, ο οποίος λίγες ημέρες πριν έχει νικήσει τους Αμαληκίτες. Όταν ο νεαρός πλησιάζει τον Δαυίδ, εκείνος του ζητάει πληροφορίες για το πως εξελίχθηκε η μάχη για το ισραηλιτικό στρατόπεδο εναντίον των Φιλισταίων, και μεταξύ των δύο συνομιλητών διαμηνύονται τα ακόλουθα:

iii. *B' Βασ.* 1,4-10

M	O'
<p>⁴ וַיֹּאמֶר אֵלָיו דָּוִד מִה־הִיא הַדְּבָרָה הַגְּדֹנָה לִי וַיֹּאמֶר אֲשֶׁר-לִנְפֹל מִן-הָעֵם הַמִּלְחָמָה וְגַם-הַרְבֵּה נָפַל מִן-הָעֵם וַיָּמָתוּ וְגַם שָׂאוּל וַיְהוֹנָתָן בְּנוֹ מָתוּ׃</p> <p>⁵ הַמַּגִּיד לִּי וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל-הַנְּעָר אִיךָ יָדַעְתָּ כִּי-מָת שָׂאוּל וַיְהוֹנָתָן בְּנוֹ׃</p>	<p>⁴ καὶ εἶπεν αὐτῷ Δαυιδ τίς ὁ λόγος οὗτος ἀπάγγελόν μοι καὶ εἶπεν ὅτι ἔφυγεν ὁ λαὸς ἐκ τοῦ πολέμου καὶ πεπτώκασι πολλοὶ ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἀπέθανον καὶ ἀπέθανεν καὶ Σαουλ καὶ Ἰωναθαν ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἀπέθανεν</p>
<p>⁶ וַיֹּאמֶר הַנְּעָר הַמַּגִּיד לִּי נִקְרָא וְהָיָה שָׂאוּל נִקְרִיתִי בְּהַר הַגְּלִבְעָה נִשְׁעַן עַל-חֲנִיתוֹ וְהָיָה הַרְכָּב וּבַעֲלֵי הַפָּרָשִׁים הַדְּבָקָה׃</p>	<p>⁵ καὶ εἶπεν Δαυιδ τῷ παιδαρίῳ τῷ ἀπαγγέλλοντι αὐτῷ πῶς οἶδας ὅτι τέθνηκεν Σαουλ καὶ Ἰωναθαν ὁ υἱὸς αὐτοῦ</p>
<p>⁷ וַיִּפֹּן אַחֲרָיו וַיִּרְאֵנִי וַיִּקְרָא אֵלָי וַאֲמַר הֲנִי׃</p>	
<p>⁸ [וַיֹּאמֶר] (וַיֹּאמֶר לִי מִי-אַתָּה) אֵלָיו עַמְלֵקִי אֲנִי׃</p>	<p>⁶ καὶ εἶπεν τὸ παιδάριον τὸ ἀπαγγέλλον αὐτῷ περιπτῶματι περιέπεσον ἐν τῷ ὄρει τῷ Γελβουε καὶ ἰδοὺ Σαουλ ἐπεστήρικτο ἐπὶ τὸ</p>

<p>⁹ וַיֹּאמֶר אֵלֵי עֶמְדָּנָא עָלַי וּמִתַּתֵּנִי כִּי אֶחְזַק הַשֶּׁבַע כִּי-כָל-עוֹד נִפְשֵׁי בִי:</p>	<p>δόρυ αὐτοῦ καὶ ἴδου τὰ ἄρματα καὶ οἱ ἰππάρχει συνῆψαν αὐτῷ</p>
<p>¹⁰ וְאַעֲמֵד עָלָיו וְאַמְתַּתְהוּ כִּי יִדְעֵתִי כִּי לֹא יִתִּיחַ אַחֲרַי נִפְלוּ וְאַקָּח הַגָּזָר אֲשֶׁר עַל-רֹאשׁוֹ וְאַצְעֵדָה אֲשֶׁר עַל-זְרָעוֹ וְאַבִּיאֵם אֶל-אֲדֹנָי הַנָּה:</p>	<p>⁷ καὶ ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὰ ὀπίσω αὐτοῦ καὶ εἶδέν με καὶ ἐκάλεσέν με καὶ εἶπα ἰδοὺ ἐγώ</p>
	<p>⁸ καὶ εἶπέν μοι τίς εἶ σύ καὶ εἶπα Αμαληκίτης ἐγώ εἰμι</p>
	<p>⁹ καὶ εἶπεν πρὸς με στήθι δὴ ἐπάνω μου καὶ θανάτωσόν με ὅτι κατέσχευε με σκότος δεινόν ὅτι πᾶσα ἡ ψυχὴ μου ἐν ἐμοί</p>
	<p>¹⁰ καὶ ἐπέστην ἐπ'αὐτόν καὶ ἐθανάτωσα αὐτόν ὅτι ᾔδειν ὅτι οὐ ζήσεται μετὰ τὸ πεσεῖν αὐτόν καὶ ἔλαβον τὸ βασίλειον τὸ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ τὸν χλιδῶνα τὸν ἐπὶ τοῦ βραχίονος αὐτοῦ καὶ ἐνήνοχα αὐτὰ τῷ κυρίῳ μου ὧδε</p>

Το ανωτέρω κείμενο εξαρτάται πιθανότατα από την διήγηση των *Α΄ Βασ.* 31,1-13, η οποία διευρύνεται και συμπληρώνεται με επιπλέον περιεχόμενο και πληροφορίες που σκοπό έχουν να επικεντρωθούν στον Δαβίδ και να τον απαλλάξουν

από κάθε πιθανή ευθύνη για τον θάνατο του Σαούλ, παρουσιάζοντας τον αλληλέγγυο προς αυτόν, παρά τις όποιες πολλές διαμάχες είχαν μεταξύ τους.¹⁷⁸ Επιπλέον, η εν λόγω διήγηση παραπέμπει μορφολογικά σε αντίστοιχες διηγήσεις αναγγελίας γεγονότων, όπως για παράδειγμα στο *Α΄ Βασ.* 4,12-18, όπου ένας Βενιαμινίτης τρέχει από τη γραμμή της μάχης με τους Φιλιισταίους και φτάνει στη Σιλώ, όπου εκεί ανακοινώνει στον γέροντα Ηλεί την ήττα των ισραηλιτικών στρατευμάτων.

Όπως γίνεται αντιληπτό, το ανωτέρω κείμενο προσδίδει μια εντελώς διαφορετική εκδοχή των γεγονότων που σχετίζονται με τον θάνατο του Σαούλ. Στο *Β΄ Βασ.* 1,6 ο **רענ** περιγράφει ένα σκηνικό σύμφωνα με το οποίο ο ίδιος βρίσκεται τυχαία στο όρος Γελβουέ - εν μέσω του πεδίου της μάχης των Ισραηλιτών και των Φιλισταίων - και εκεί συναντά τον αιμόφυρτο Σαούλ, ο οποίος ήταν ήδη πεσμένος πάνω στο όπλο του, το οποίο αυτή την φορά δεν είναι κάποιο ξίφος, αλλά το δόρυ του, το οποίο σύμφωνα με τα *Α΄ Βασ.* 19,9-10' 20,33' 22,6' 26,7 κ.ε. φαίνεται να αποτελούσε το αγαπημένο του όπλο. Εντύπωση, επίσης, προκαλεί το γεγονός ότι δεν κάνει λόγο για την παρουσία κάποιου οπλοφόρου κοντά στον βασιλιά, όπως κάνουν οι συντάκτες των *Α΄ Βασ.* 31 και *Α΄ Παρ.* 10. Όντας ο Σαούλ σε αυτή την κατάσταση, δηλαδή έχοντας ήδη επιχειρήσει να αυτοκτονήσει, και ενώ οι άμαξες και το ιππικό των εχθρών πλησιάζουν όλο και περισσότερο, ο βασιλιάς παρουσιάζεται να απευθύνεται στον **רענ**. Σε αυτό το σημείο αναφάνεται ξανά το μοτίβο του διαλόγου των πρωταγωνιστών λίγες στιγμές πριν πεθάνουν, όπως συμβαίνει στα *Κρ.* 16,26, *Α΄ Βασ.* 31,4 και *Α΄ Παρ.* 10,4 που έχουν ήδη εξεταστεί. Με την μόνη διαφορά ότι στο *Β΄ Βασ.* 1,7 ο συνομιλητής απαντά στο κάλεσμα του Σαούλ, έστω με έναν πολύ σύντομο λόγο - για αρχή - ο οποίος απλώς δηλώνει την παρουσία του (**יְנִי רַמְלִי**/ και είπα ιδού ἐγώ).

Ο διάλογος μεταξύ Σαούλ και **רענ** συνεχίζεται στον στ. 8 του παρόντος, με τον βασιλιά να ρωτά περισσότερες πληροφορίες για την ταυτότητα του συνομιλητή του, πράγμα πολύ παράδοξο για την κατάσταση στην οποία βρισκόταν σωματικά. Αφού ο **רענ** του φανερώνει ότι είναι Αμαληκίτης, ο Σαούλ του λέει χαρακτηριστικά: «στῆθι δὴ ἐπάνω μου καὶ θανάτωσόν με (**יָנִי תָהִי**) ὅτι κατέσχευε με σκότος δεινόν

¹⁷⁸ K.-P. Adam, *Saul und David in der jüdischen Geschichtsschreibung. Studien zu 1 Sam 16-2 Sam 5* (FAT 51), Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 91.

(**יְבַשֶּׁה יִצְחָק כִּי**) ὅτι πᾶσα ἡ ψυχὴ μου ἐν ἐμοί (**יְבַשֶּׁה יִצְחָק כִּי**)» (*B' Βασ.* 1,9). Ο Σαούλ ζητά από τον συνομιλητή του να τον σκοτώσει, δίνοντάς του πολύ συγκεκριμένες οδηγίες για τον τρόπο που θα το κάνει («στήθι δὴ ἐπάνω μου»). Το δε σε διάθεση Πολέλ ρήμα **תומ** το οποίο παρατίθεται εδώ, δηλώνει τον τελειωτικό θάνατο ενός προσώπου, το οποίο ἤδη υποφέρει, ἀλλὰ ἀκόμη βρίσκεται ἐν ζωῇ.¹⁷⁹

Ο βασιλιάς αιτιολογεί την παράκλησή του προς τον **רנן**, περιγράφοντας την δραματικὴ κατάσταση που βιώνει, κάνοντας χρήση του ὀρου **יבש**. Αὐτός ο ὀρος εἶναι ἀπαξ λεγόμενο στην ΠΔ. Οἱ Ο' τον μεταφράζουν ως «σκότος δεινόν», ἐνῶ ο Ακύλλας ως «σφιγκτήρ», που δηλώνει το ὕφασμα με το οποίο τυλίγεται και σφίγγεται κάτι, με σκοπὸ αὐτό κάπου να προσαρμοσθεῖ. Στα *Εξ.* 28,13.25 παρατίθεται ἕνας παρόμοιος ὀρος, ο **תוצבשה**, ο οποίος δηλώνει ακριβῶς το σημεῖο στο οποίο προσαρμόζεται και δένεται σφιχτά το επιστήθιο του ἀρχιερέα. Επιστρέφοντας στο εβραϊκὸ κείμενο, εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ο ἐν λόγω ὀρος δεν ἀπαντᾷ μόνος του στο *B' Βασ.* 1,9, ἀλλὰ μαζί με το ἄρθρο, δηλαδή ως **יבשה**, και ἔτσι δηλώνεται κάτι πολὺ συγκεκριμένο. Παράλληλα, συνοδεύεται και ἀπὸ το σε Καλ διάθεση ρήμα **תקא**, το οποίο σε χωρία ὀπως τα *Εξ.* 15, 15. *Ιώβ* 18,20' 21,6' 30,16. *Ψλ.* 48,7' 119,53. *Ησ.* 13,8' 21,3. *Ιερ.* 13,21, περιγράφει ὅτι κάποιος ἔχει καταληφθεῖ ἀπὸ τρόμο ἢ φρίκη, πόνο και θλίψη. Συμπερασματικά, στο *B' Βασ.* 1,9 ο Σαούλ βρίσκεται σε μια κατάσταση σοκ, νιώθοντας να τον κυκλώνει και να τον σφίγγει ἕνα πηχτὸ θανατερό σκοτάδι, ἀλλὰ ἀκόμη να ἀναπνέει.

Υπακούοντας στην ἐντολή του, ο **רנן** τον πλησιάζει και τον ἀποτελειώνει (**יהתהקח**). Ἀν και το κείμενο στον στ. 10 δεν ἀναφέρει το μέσο με το οποίο δολοφονεῖται ο Σαούλ (σε ἀντίθεση με τα *A' Βασ.* 31,4 και *A' Παρ.* 10,4, ὀπου ἐκεῖ δηλώνεται ρητῶς το ξίφος), ἀναφέρεται ο λόγος για τον ὀποῖο, τελικά, ο Αμαληκίτης τον σκοτώνει, και αὐτός δεν εἶναι γιατί τον λυπήθηκε στην κατάσταση που βρισκόταν, ἀλλὰ γιατί κατάλαβε ὅτι «οὐ ζήσεται μετὰ τὸ πεσεῖν (**יָלַף**) αὐτόν», δηλαδή δεν ὅτι δεν θα μπορούσε να ζήσει μετὰ την ἦττα του. Κατόπιν, ο **רנן** παίρνει το στέμμα ἀπὸ το κεφάλι του βασιλιά, και το βραχιόλι που φόραγε στο μπράτσο του, για να τα μεταφέρει στον Δαυῖδ ως πειστήρια.

¹⁷⁹ Dietrich, *Der Tod von eigener Hand*, 73.

Όταν ο Δαυίδ ακούει την αναφορά του **רַגַל**, τον καταλαμβάνει απόγνωση, σκίζει τα ρούχα του - όπως και όλοι οι υπόλοιποι άντρες του, και στη συνέχεια όλοι μαζί θρηνούν και νηστεύουν ως το βράδυ (*Β' Βασ.* 1,11-12). Όταν συνέρχεται, απευθύνεται ξανά στον Αμαληκίτη με σχεδόν ανακριτικό ύφος, έτσι ώστε να κατανοήσει καλύτερα όσα του είπε (*Β' Βασ.* 1,13-16). Από αυτόν τον πολύ αυστηρό διάλογο που έχει μαζί του, χρεώνει αποκλειστικά σε αυτόν τον θάνατο του Σαούλ και διατάζει έναν στρατιώτη του να τον χτυπήσει και να τον σκοτώσει, τιμωρώντας τον για το έγκλημα που διέπραξε δολοφονώντας «τὸν χριστὸν Κυρίου (**נִישָׁה־תָּךְ הַיְהוָה!**)» (*Β' Βασ.* 1,14.16).

Και αυτό ακριβώς είναι το ζητούμενο για τους συντάκτες του *Β' Βασ.* 1,1-15. Δηλαδή να εμφανίσουν τον Δαυίδ όχι ως κάποιον χαιρέκακο, μνησικάκο και συγγνό κυβερνήτη που επιδιώκει με κάθε τρόπο να εκμεταλλευτεί τον χαμό του Σαούλ για να ανέλθει στην εξουσία, η πολλώ δε μάλλον να οργανώσει με δόλιο τρόπο την δολοφονία του (πρβλ. *Β' Βασ.* 16,7-8), αλλά ως κάποιον ο οποίος τιμά μέχρι τέλους τον προκάτοχό του, και παρά τις έντονες αντιπαραθέσεις μαζί του, αναγνωρίζει ότι ήταν ο εκλεκτός του Θεού και παίρνει εκδίκηση για τον θάνατό του. Ο **רַגַל** στην παρούσα εκδοχή του θανάτου του Σαούλ δεν είναι τίποτα παραπάνω από ένα όργανο, μια κατασκευή από τις γραφίδες των συντακτών προς την επίτευξη αυτού του σκοπού. Δεν μπορούμε να γνωρίζουμε αν ο Αμαληκίτης είπε όσα είπε - και τα παρουσίασε με τέτοιο τρόπο - ώστε να κερδίσει την εύνοια του Δαυίδ, μιας και λίγες ημέρες πριν εμφανιστεί μπροστά του ο λαός του είχε νικηθεί από αυτόν, αλλά μέσω της αντίθεσης και της αντιπαραβολής του με τον Δαυίδ, αναδεικνύεται στους αναγνώστες του κειμένου το βαθιά ανθρώπινο αλλά και αψεγάδιαστο ηγεμονικό προφίλ του δεύτερου, και έτσι εδραιώνεται και νομιμοποιείται η θέση του στη διαδοχή του θρόνου του λαού Ισραήλ (πρβλ. *Α' Παρ.* 10,14).¹⁸⁰

2.3. Ο Αχιτόφελ

¹⁸⁰ Dietrich, *Der Tod von eigener Hand*, 76-77.

Ο Αχιτόφελ παρουσιάζεται για πρώτη φορά στην βιβλική ιστορία στο *Β΄ Βασ.* 15,12 ως σύμβουλος του Δαυίδ, ο οποίος αλλάζει στρατόπεδο και εντάσσεται στον στενό επιχειρησιακό πυρήνα του υιού του, του λαοπρόβλητου Αβεσσαλώμ, και συνωμοτεί μαζί του με σκοπό την ανατροπή του νόμιμου βασιλιά, χωρίς, ωστόσο, να γίνεται λόγος στο κείμενο για τα κίνητρά του. Ήταν, μάλιστα, τέτοια η αυθεντία και το κύρος του, καθώς και η εμπειρία και η σοφία του, που οι συμβουλές που έδινε ο Αχιτόφελ εκείνο τον καιρό λογαριάζονταν σαν να ήταν «λόγος Θεού (**רַב־דָבִיָּה אֵלֹהִים**)» (*Β΄ Βασ.* 16,23). Επομένως, μια τέτοια «μεταγραφή» από πλευράς του Αβεσσαλώμ, θεωρούταν ρυθμιστικής και στρατηγικής σημασίας για την θετική έκβαση του σχεδίου του.

Όταν φτάνει στον Δαυίδ η είδηση για την προσχώρηση του εξ απορρήτων του στο πλευρό των συνωμοτών του Αβεσσαλώμ, ο βασιλιάς σχεδιάζει την επόμενη κίνησή του. Έτσι, στέλνει έναν δικό του άνθρωπο, τον Χουσαΐ, στις τάξεις του υιού του, με σκοπό να παρεισφρήσει στον κύκλο των έμπιστων προσώπων του και να προσπαθήσει αφενός να τον παραπλανήσει, ακυρώνοντας τις συμβουλές του Αχιτόφελ, και αφετέρου να μεταφέρει οποιαδήποτε σημαντική πληροφορία στην δική του πλευρά (*Β΄ Βασ.* 15,34-36). Πράγματι, ο Χουσαΐ καταφέρνει και κερδίζει την εμπιστοσύνη και την εύνοια του Αβεσσαλώμ και καθίσταται ένας από τους βασικούς συμβούλους του, μαζί με τον Αχιτόφελ (*Β΄ Βασ.* 16,15-19).

Η πρώτη συμβουλή που εμφανίζεται να δίνει ο Αχιτόφελ στον Αβεσσαλώμ, είναι να κάνει μια άκρως προβοκατόρικη κίνηση, η οποία θα μπορούσε να προκαλέσει την εχθρότητα του πατέρα του, αλλά ταυτόχρονα θα έδινε θάρρος και κίνητρο σε όλους όσοι έχουν συνταχθεί μαζί του. Τον συμβουλεύει συγκεκριμένα να πάει στην Ιερουσαλήμ, στο παλάτι – από το οποίο έχει φύγει ο Δαυίδ για να προστατευτεί (βλ. *Β΄ Βασ.* 15,13 κ.ε.) – και να πλαγιάσει με όλες τις παλλακίδες του πατέρα του. Όπως φαίνεται από χωρία σαν το *Β΄ Βασ.* 3,7 (πρβλ. και *Α΄ Βασ.* 2,22) μια τέτοια πράξη μπορούσε να θεωρηθεί ως ευθεία διεκδίκηση της βασιλικής εξουσίας, και αν μη τι άλλο, αφορά σε πάρα πολύ προσωπικά ζητήματα: πολλώ δε μάλλον όταν αυτά σχετίζονται με την ιδιωτική ζωή ενός πατέρα, στα οποία επεμβαίνει ο υιός.

Αυτή η πρώτη συμβουλή του Αχιτόφελ, επομένως, αποδεικνύει πόσο καλά γνώριζε τον Δαβίδ, αλλά και πόσο πανούργος ήταν έτσι ώστε να σχεδιάσει ένα τέτοιου είδους συμβολικό και πολιτικό πλήγμα προς το πρόσωπό του, το οποίο σίγουρα θα τον εξόργιζε. Ταυτόχρονα, η συμβουλή του μπορεί να θεωρηθεί και ως πραγματοποίηση της προφητείας του Νάθαν στο *Β΄ Βασ. 12,11-12*, γεγονός που ενισχύει την αντίληψη σύμφωνα με την οποία οι συμβουλές του Αχιτόφελ αξιολογούνταν σαν «λόγος Θεού».

Το θέμα είναι όμως τί μπορεί να γίνει και σε ένα επίπεδο πέρα από το συμβολικό/ πολιτικό· σε ένα επίπεδο καθαρά στρατιωτικό, διότι εκεί θα κριθεί η επικράτηση του Αβεσσαλώμ και θα ανοίξει ο δρόμος της διαδοχής προς τον θρόνο – ή και όχι. Οπότε, ο Αχιτόφελ οργανώνει την δεύτερη κίνησή του, προτείνοντας να επιλέξει ο ίδιος δώδεκα χιλιάδες άνδρες, των οποίων θα ηγηθεί και θα πάει μαζί τους να καταδιώξει τον Δαβίδ εκείνη κιάλας την ίδια νύχτα (*Β΄ Βασ. 17,1*). Ενδεχομένως σε αυτό το σημείο να αναδεικνύονται κάποιες προσωπικές φιλοδοξίες του Αχιτόφελ, αλλά και τα αρχηγικά κίνητρα τα οποία, εν τέλει, τον οδήγησαν στο να αλλάξει στρατόπεδο και να φύγει από τον Δαβίδ. Σε κάθε περίπτωση, η ιδέα του είναι μετρημένη, ρεαλιστική, ακριβής, πρακτική και στοχοθετημένη,¹⁸¹ και πράγματι, εν πρώτοις, φαίνεται καλή στον Αβεσσαλώμ αλλά και σε όλους τους πρεσβύτερους του Ισραήλ, δηλαδή στην αυλή που υπήρχε γύρω του (*Β΄ Βασ. 17,4*).

Ωστόσο, ο Αβεσσαλώμ ζητά σε αυτό το σημείο και την γνώμη του Χουσαΐ (*Β΄ Βασ. 17,5*), ο οποίος αμφισβητεί την γνωμοδότηση του Αχιτόφελ (*Β΄ Βασ. 17,7*). Αντ' αυτής, ο ίδιος προτείνει να συγκεντρωθούν κοντά στον Αβεσσαλώμ όλοι οι Ισραηλίτες, από την Δαν ως και την Βέερ – Σεβά (*Β΄ Βασ. 17,11*) και να επιτεθούν στον Δαβίδ. Με αυτόν τον γεωγραφικό προσδιορισμό εννοείται ολόκληρο το σύνολο της χώρας των Ισραηλιτών, από τον βορρά μέχρι και τον νότο, όπως χαρακτηριστικά αποτυπώνεται σε χωρία σαν το *Κρ. 20,1*.

Το τέχνασμα του Χουσαΐ είναι απλό και έχει ψυχολογικές προεκτάσεις: σε αντίθεση με τον Αχιτόφελ, ο οποίος παίρνει πάνω του όλη την οργάνωση και την εκτέλεση της επιχείρησης, ο Χουσαΐ εκφράζοντας την ανωτέρω θέση, προκρίνει

¹⁸¹ Dietrich, *Der Tod von eigener Hand*, 76-77.

και κεντριοκοποιεί την προσωπικότητα του Αβεσσαλώμ ως ηγεμόνα, ο οποίος μάλιστα δεν θα συγκεντρώσει μόνο δώδεκα χιλιάδες στρατιώτες, αλλά είναι ικανός να συσπειρώσει ολόκληρο τον λαό Ισραήλ εναντίον του πατέρα του (αλλά πώς γίνεται να μαζευτεί και να οργανωθεί ένα τόσο μεγάλο πλήθος;). Με αυτόν τον παραπειστικό τρόπο ο Χουσαΐ του ρίχνει στάχτη στα μάτια, τον κολακεύει υπέρμετρα (πρβλ. *Β' Βασ.* 16,16-19), του «φουσκώνει τα μυαλά» και τρέφει τον ναρκισσισμό του, αλλά ταυτόχρονα ερεθίζει τα πάθη της λαϊκής βάσης των απλών Ισραηλιτών, και όχι πλέον μιας κλειστής ελίτ η οποία έχει σχηματιστεί γύρω από τον Αβεσσαλώμ. Αποτέλεσμα αυτής της πανέξυπνης τακτικής του Χουσαΐ είναι να παραθεωρηθεί πλήρως ο συγγενός πραγματισμός του Αχιτόφελ. Έτσι, οδηγεί τον Αβεσσαλώμ, αλλά και όλους τους Ισραηλίτες, να παραδεχτούν και να αναφωνήσουν ότι η δική του συμβουλή είναι καλύτερη από εκείνη του Αχιτόφελ (*Β' Βασ.* 17,14), ενώ παράλληλα ειδοποιεί πληροφοριοδότες της άλλης πλευράς να μεταφέρουν στον Δαβίδ τα τεκτενόμενα, ώστε να οργανώσει τις κινήσεις του και να διαφύγει τον κίνδυνο (*Β' Βασ.* 17,15-22).

Σε αυτό το σημείο είναι άξιο αναφοράς το σχόλιο το οποίο κάνουν οι συντάκτες του κειμένου στο *Β' Βασ.* 17,14β για όλα όσα συμβαίνουν: «καὶ κύριος ἐνετείλατο διασκεδάσαι (רָצַחְתִּי) τὴν βουλήν Αχιτοφελ τὴν ἀγαθὴν ὅπως ἂν ἐπαγάγη κύριος ἐπὶ Αβεσσαλωμ τὰ κακὰ πάντα». Με αυτόν τον τρόπο υπομνηματίζουν το ίδιο τους το κείμενο, προσδίδοντάς του έντονο θεολογικό χρώμα. Στην ουσία, ο ίδιος ο Θεός είχε αποφασίσει να ματαιώσει κάθε σχέδιο του Αχιτόφελ ώστε να φέρει την καταστροφή στον Αβεσσαλώμ. Ταυτόχρονα, όμως, είναι με αυτόν τον τρόπο που ισχυροποιείται και νομιμοποιείται ξανά η θέση του Δαβίδ στην βιβλική ιστορία.

Ο Αχιτόφελ μαθαίνει τις αποφάσεις του Αβεσσαλώμ και πράττει ως εξής:

Β' Βασ. 17,23

M	O'
וַיִּתְּצֵם הָאֱלֹהִים כִּי לֹא הָיָה יָסוּד וְיָצָא וְיָצָא וְיָצָא וְיָצָא וְיָצָא וְיָצָא וְיָצָא	καὶ Αχιτοφελ εἶδεν ὅτι οὐκ ἐγενήθη ἡ βουλή αὐτοῦ καὶ

τα περιουσιακά του ζητήματα. Και, τέλος, αποφασίζει να κρεμαστεί, πράξη την οποία φαίνεται να την κάνει ιδιωτικά, μόνος, μακριά από τα μάτια όλων εκείνων που τον είχαν προηγουμένως δημόσια «σκοτώσει κοινωνικά». Ο Αχιτόφελ όμως, πριν καν αυτοκτονήσει, ήταν ήδη νεκρός.

2.4. Ο βασιλιάς Ζιμρί

Πληροφορίες για τον Ζιμρί (יִזְרְיָהוּ, Μ/ «Ζαμβρί», Ο΄. περ. 882 π.Χ.) αντλούνται από δύο αλληλεξαρτώμενες σύντομες περικοπές, οι οποίες παρατίθενται η μία μετά την άλλη στα *Γ΄ Βασ.* 16,8-14. 15-18.

Αναλυτικότερα, στα *Γ΄ Βασ.* 16,8-14 γίνεται λόγος για τον προκάτοχό του, βασιλιά του Ισραήλ Ηλά, ο οποίος διαδέχεται τον πατέρα του, Βασά. Ο Ζιμρί ήταν αξιωματικός του Ηλά, αρχηγός των μισών μονάδων των αμαξών, ο οποίος συνωμότησε εναντίον του, και όταν τον βρήκε σε μια αδύναμη στιγμή υπό την επήρεια μέθης στην Τιρσά, μια πόλη της Σαμάριας βορειοανατολικά της Συχέμ, εισέβαλε στο βασιλικό ανάκτορο όπου βρισκόταν, τον χτύπησε και τον σκότωσε (*Γ΄ Βασ.* 16,9-10). Με αυτό τον τρόπο ανέρχεται ο ίδιος στον θρόνο, και για να εδραιώσει την εξουσία του εξοντώνει κάθε μέλος της οικογένειας του Βασά (*Γ΄ Βασ.* 16,11-12).

Όλα αυτά τα γεγονότα, ωστόσο, φέρεται να τα είχε προαναγγείλει ο προφήτης Ιηού, και συνέβησαν διότι ο Βασά και ο υιός του ο Ηλά αμάρτησαν λατρεύοντας ψεύτικους θεούς. Παράλληλα, παρέσυραν στις αμαρτίες τους όλον τον λαό Ισραήλ (*Γ΄ Βασ.* 16,12-13) ακολουθώντας το κακό παράδειγμα του Ιεροβοάμ (*Γ΄ Βασ.* 15,35) και έτσι δυσαρέστησαν τον Γιαχβέ.

Ως συμπλήρωμα των ανωτέρω, ακολουθούν τα *Γ΄ Βασ.* 16,15-18.

Γ΄ Βασ. 16,15-18

M	O'
<p>¹⁵ בַּשָּׁנָה עֶשְׂרִים וְשֶׁבַע שָׁנָה לְאַסָּא שִׁבְעַת יָמִים מֶלֶךְ יְהוּדָה מֶלֶךְ זִמְרִי בְּתַרְצָה וְהָעָם חָזִים עַל־גְּבֻתוֹן אֲשֶׁר לְפָלְשֵׁתִים:</p> <p>¹⁶ וַיִּשְׁמַע הָעָם הַחֲנִים לְאִמֵּר קִשָּׁר זִמְרִי וְגַם הִכָּה אֶת־הַמֶּלֶךְ וַיִּמְלְכוּ כָל־ יִשְׂרָאֵל אֶת־עַמְרִי שֶׁר־צָבָא עַל־ יִשְׂרָאֵל בִּיזֹם הוּא בְּמַחְנָה:</p> <p>¹⁷ וַיַּעֲלֶה עַמְרִי וְכָל־יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ מִגְּבֻתוֹן וַיֵּצְאוּ עַל־תַּרְצָה:</p> <p>¹⁸ וַיְהִי כִּרְאוֹת זִמְרִי כִּי־נִלְכְּדָה הָעִיר וַיָּבֹא אֶל־אַרְמוֹן בֵּית־הַמֶּלֶךְ וַיִּשְׁרֹף עָלָיו אֶת־בֵּית־הַמֶּלֶךְ בְּאֵשׁ וַיָּמָת:</p>	<p>¹⁵ καὶ Ζαμβρι ἐβασίλευσεν ἑπτὰ ἡμέρας ἐν Θερσα καὶ ἡ παρεμβολὴ Ἰσραηλ ἐπὶ Γαβαθων τὴν τῶν ἄλλοφύλων</p> <p>¹⁶ καὶ ἤκουσεν ὁ λαὸς ἐν τῇ παρεμβολῇ λεγόντων συνεστράφη Ζαμβρι καὶ ἔπαισεν τὸν βασιλέα καὶ ἐβασίλευσαν ἐν Ἰσραηλ τὸν Αμβρι τὸν ἡγούμενον τῆς στρατιᾶς ἐπὶ Ἰσραηλ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐν τῇ παρεμβολῇ</p> <p>¹⁷ καὶ ἀνέβη Αμβρι καὶ πᾶς Ἰσραηλ μετ' αὐτοῦ ἐκ Γαβαθων καὶ περικάθισαν ἐπὶ Θερσα</p> <p>¹⁸ καὶ ἐγενήθη ὡς εἶδεν Ζαμβρι ὅτι προκατείλημπται αὐτοῦ ἡ πόλις καὶ εἰσπορεύεται εἰς ἄντρον τοῦ οἴκου τοῦ βασιλέως καὶ</p>

	<p>ἐνεπύρισεν ἐπ'αὐτὸν τὸν οἶκον τοῦ βασιλέως ἐν πυρὶ καὶ ἀπέθανεν</p>
--	--

Σύμφωνα με το εβραϊκό του *Γ' Βασ.* 16,15 (πρβλ. *Γ' Βασ.* 16,8) τα δραματικά γεγονότα που περιγράφονται για το βασίλειο του Ισραήλ λαμβάνουν χώρα ενώ στο βασίλειο του Ιούδα κυριαρχεί ο Ασά. Είναι, συγκεκριμένα, κατά το εικοστό έβδομο έτος της βασιλείας του Ασά όπου ο Ζιμρί γίνεται βασιλιάς του Ισραήλ. Ενδεχομένως αυτός ο χρονικός ετεροπροσδιορισμός των γεγονότων για το Ισραήλ να προέρχεται από την βούληση κάποιων συντακτών με δευτερονομιστικές «διαθέσεις», οι οποίοι σκιαγραφούν το βόρειο βασίλειο με τα μελανότερα χρώματα και αποτυπώνουν όσα συμβαίνουν εκεί υπό το πρίσμα «αμαρτία – τιμωρία».¹⁸⁵

Πράγματι, η κατάσταση που προκύπτει για το βόρειο βασίλειο και από τις δύο υπό εξέταση περικοπές καταδεικνύει μια εικόνα πλήρους παρακμής και διάλυσής του: εν μέσω πολέμου με τους Φιλισταίους (*Γ' Βασ.* 16,15) ο βασιλιάς Ηλά αντί να βρίσκεται στο πεδίο της μάχης για να ηγηθεί των στρατευμάτων στην πόλη Γιββεθών (νοτιοδυτικά της Σαμάρειας), βρίσκεται μεθυσμένος μακριά, έχοντας αποσυρθεί στην βασιλική του κατοικία στην Τιρσά. Το ίδιο, όμως, συμβαίνει και με τον Ζιμρί, καθώς παρουσιάζεται να μην τον ενδιαφέρει η έκβαση της μάχης, αλλά οι πολιτικές εξελίξεις και τα δικά του, προσωπικά οφέλη που μπορεί να κερδίσει μέσω αυτών. Έτσι, βρίσκεται και αυτός μακριά από το κέντρο των στρατιωτικών επιχειρήσεων και συνωμοτεί ώστε να ανατρέψει τον βασιλιά. Αν και τελικά τα καταφέρνει (*Γ' Βασ.* 16,10), στο *Γ' Βασ.* 16,15 παραδίδεται η πληροφορία ότι η περίοδος κατά την οποία βασίλευσε από το παλάτι στην Τιρσά ήταν μόνο επτά μέρες. Κατά τον Dietrich¹⁸⁶ αυτή η «επταήμερος» δεν αποτελεί ακριβής ιστορική

¹⁸⁵ V. Fritz, *Das erste Buch der Könige* (ZBK 10/1), Zürich: Theologische Verlag Zürich, 1996, 158 κ.ε.

¹⁸⁶ Dietrich, *Der Tod von eigener Hand*, 121-122, υπ. 337.

αναφορά, αλλά έναν έμμεσο τρόπο για να δηλωθεί ότι η βασιλεία του Ζιμρί διήρκησε ελάχιστο χρόνο.

Σε κάθε περίπτωση, όταν φτάνει η είδηση για την συνομωσία του Ζιμρί στα στρατεύματα στη Γιββεθών, την ίδια ημέρα εκεί ανακηρύσσεται ομόφωνα βασιλιάς ο Αμρί, ο αρχιστράτηγος του Ισραήλ (Γ' Βασ. 16,16), πρόσωπο στο οποίο, επομένως, ο Ζιμρί ήταν υφιστάμενος. Αμέσως, ο Αμρί και όλοι οι Ισραηλίτες που ήταν μαζί του φεύγουν από την Γιββεθών και πηγαίνουν να πολιορκήσουν την Τισρά (Γ' Βασ. 16,17).

Η πόλη δεν αργεί να κυριευθεί, και κατά τον Noth¹⁸⁷ είναι δηλωτικός ο τρόπος με τον οποίο το κείμενο στο Γ' Βασ. 16,18 περιγράφει τις κινήσεις του Ζιμρί μπροστά σε αυτήν την εξέλιξη: ο συντάκτης χρησιμοποιεί το σε Καλ εμπρόθετο απαρέμφατο του ρήματος **הָרָא**, το οποίο σημαίνει «βλέπω», για να εκφράσει αφενός ότι ο βασιλιάς παρακολουθεί με τα ίδια του τα μάτια την προσπάθεια πολιορκίας και κατάκτησης της Τισρά, αλλά και την κατάληψη του ανακτόρου του από τις δυνάμεις του Αμρί, και αφετέρου ότι συνειδητοποιεί πως το τέλος τού πλησιάζει. Μπροστά σε αυτόν τον κίνδυνο ο Ζιμρί δεν πέφτει πάνω στο σπαθί του, όπως έκανε ο Σαούλ, αλλά επιλέγει να κλειστεί στο πύργο του ανακτόρου του (**וַיִּמְרָא**, πρβλ. Αμ. 1,4· 2,5), να βάλει φωτιά και να πεθαίνει μέσα στις φλόγες (Γ' Βασ. 16,18).

Ο τρόπος με τον οποίο αυτοκτονεί ο Ζιμρί ενδεχομένως να στοχεύει, πέρα από το να μην πέσει ζωντανός στα χέρια των εχθρών του, στο να καταφέρει ένα ύστατο πλήγμα σε αυτούς, καταστρέφοντας μαζί και το βασιλικό παλάτι το οποίο διεκδικούν.¹⁸⁸ Ο Shemesh¹⁸⁹ βλέπει σε αυτή την επιλογή του Ζιμρί ομοιότητες με την αυτοκτονία του Σαμψών από την άποψη μιας πράξης κατευθυνόμενης και από

¹⁸⁷ M. Noth, *Könige. 1. Teilband. I Könige 1-16* (BK 9,1), Neukirchen – Vln 2¹⁹⁸³, 349.

¹⁸⁸ Dietrich, *Der Tod von eigener Hand*, 121-122, υπ. 337.

¹⁸⁹ Y. Shemesh, "Suicide in the Bible", *JBQ* 37 (2009), 166.

εκδίκηση, ενώ για τον Branch¹⁹⁰ ο Ζαμρί αποτελεί «το αρχαίο αντίστοιχο του σημερινού “βομβιστή αυτοκτονίας”».

2.5. Ο Πτολεμαίος ο Μάκρων

Β' Μακ. 10,10 - 13

¹⁰ νυνὶ δὲ τὰ κατὰ τὸν Εὐπάτορα Ἀντίοχον υἱὸν δὲ τοῦ ἀσεβοῦς γενόμενον δηλώσομεν αὐτὰ συντέμνοντες τὰ συνέχοντα τῶν πολέμων κακὰ ¹¹ οὗτος γὰρ παραλαβὼν τὴν βασιλείαν ἀνέδειξεν ἐπὶ τῶν πραγμάτων Λυσίαν τινὰ Κοίλης δὲ Συρίας καὶ Φοινίκης στρατηγὸν πρῶταρχον ¹² Πτολεμαῖος γὰρ ὁ καλούμενος Μάκρων τὸ δίκαιον συντηρεῖν προηγούμενος πρὸς τοὺς Ἰουδαίους διὰ τὴν γεγонуῖαν εἰς αὐτοὺς ἀδικίαν ἐπειρᾶτο τὰ πρὸς αὐτοὺς εἰρηνικῶς διεξάγειν ¹³ ὅθεν κατηγορούμενος ὑπὸ τῶν φίλων πρὸς τὸν Εὐπάτορα καὶ προδότης παρ' ἕκαστα ἀκούων διὰ τὸ τὴν Κύπρον ἐμπιστευθέντα ὑπὸ τοῦ Φιλομήτορος ἐκλιπεῖν καὶ πρὸς Ἀντίοχον τὸν Ἐπιφανῆ ἀναχωρῆσαι μῆτε εὐγενῆ τὴν ἐξουσίαν εὐγενίσας φαρμακεύσας ἑαυτὸν ἐξέλιπεν τὸν βίον

Το υπό εξέταση απόσπασμα ρίχνει φως σε στην ενδιάμεση περίοδο, η οποία έπεται του θανάτου «τοῦ ἀσεβοῦς» Αντιόχου Δ' του Επιφανούς (164 π.Χ.) και των εγκαινίων του Ναού από τον Ιούδα τον Μακκαβαίο (πρβλ. *Α' Μακ. 6,1-16. 4,36-59*), και προηγείται των διωγμών που ξέσπασαν και πάλι κατά των Μακκαβαίων (*Α' Μακ. 5,3-8. Β' Μακ. 10,14 κ.ε.*).

Αναλυτικότερα, ο Αντιόχος Δ' ο Επιφανής πεθαίνει κατά την επιστροφή του από την εκστρατεία του στην Περσία και με επιστολή του (*Β' Μακ. 9,19-26*) αφήνει ως διάδοχό του, βασιλιά και κυβερνήτη της ελληνιστικής Αυτοκρατορίας των Σελευκιδών, τον μόλις εννιάχρονο υιό του, Αντίοχο Ε' τον Ευπάτορα. Η παραμονή του στον θρόνο θα είναι βραχύβια, καθώς θα κυβερνήσει μόλις από το 164 έως το

¹⁹⁰ R. G. Branch, “Zimri: Slave or Official? The Strange Story of Israel’s week – long, Suicide King (1 Kings 16: 18-20),” *JSem* 16 (2007), 385.

161 π.Χ. Κατά την περίοδο εκείνη, ωστόσο, την εξουσία «ἐπὶ τῶν πραγμάτων» την είχε ο Λυσίας, ανώτερος διοικητής της Κοίλης Συρίας, της περιοχής, δηλαδή, μεταξύ Λιβάνου και Αντιλιβάνου, και της Φοινίκης, ο οποίος συνεχίζει την πολιτική του Αντιόχου Δ΄ του Επιφανούς εναντίον των Εβραίων με την βοήθεια του στρατηγού του, Γοργία (*Β΄ Μακ.* 10,14-13,26).

Σύμφωνα με το ανωτέρω απόσπασμα (*Β΄ Μακ.* 10,12) ο Λυσίας λαμβάνει το αξίωμά του αντικαθιστώντας κάποιον Πτολεμαίο καλούμενο Μάκρων. Στο *Β΄ Μακ.* 10,13 αναφέρεται ότι αυτός ο συγκεκριμένος Πτολεμαίος έχαιρε προηγουμένως την εμπιστοσύνη του Αιγύπτιου βασιλιά Πτολεμαίου ΣΤ΄ του Φιλομήτορα (186-145 π.Χ.), ο οποίος μάλιστα τον είχε διορίσει κυβερνήτη της Κύπρου. Ο ιστορικός Πολύβιος διασώζει στο έργο του *Ιστορίαι* μία αναφορά η οποία κατά πάσα πιθανότητα παραπέμπει στον Πτολεμαίο Μάκρων:¹⁹¹ «Ὅτι Πτολεμαῖος ὁ στρατηγὸς ὁ κατὰ Κύπρον οὐδαμῶς Αἰγυπτιακὸς γέγονεν, ἀλλὰ νουνεχὴς καὶ πρακτικὸς» (27.13.1). Ὄντας λοιπὸν «νουνεχὴς καὶ πρακτικὸς», ὅταν οἱ Πτολεμαῖοι χάνουν τον ἕκτο Συριακὸ πόλεμο (170-168 π.Χ.) ἀπὸ τον Αντίοχο Δ΄ τον Επιφανή και ἡ Αἴγυπτος ἀνακηρύσσεται προτεκτοράτο των Σελευκιδῶν,¹⁹² ο Πτολεμαῖος Μάκρων φαίνεται να ζυγίζει την συγκυρία και να αλλάζει στρατόπεδο, και ἔτσι να εντάσσεται στις τάξεις των νικητῶν (*Β΄ Μακ.* 10,13). Μάλιστα, μερικά χρόνια αργότερα εμφανίζεται να βρίσκεται στην διοίκηση της Κοίλης Συρίας και της Φοινίκης (*Β΄ Μακ.* 8,8-29), προσπαθώντας να αποκαταστήσει τις αδικίες που το προηγούμενο διάστημα (πρβλ. *Α΄ Μακ.* 3,38-4,25) είχαν συμβεί στους Ιουδαίους, καθιερώνοντας ειρηνικές σχέσεις μαζί τους (*Β΄ Μακ.* 10,12).

Ο θάνατος του Αντιόχου Δ΄, ὅμως, φαίνεται να αλλάζει εντελῶς τις ισορροπίες δύναμης, και οἱ προσπάθειες που κάνει ο Λυσίας για τον ἔλεγχο της εξουσίας να στρέφονται και κατὰ του Πτολεμαίου Μάκρων. Φαίνεται, ἔτσι, να ενορχηστρώνει μια «δολοφονία χαρακτήρα» εναντίον του, κατηγορώντας τὸν στον Ευπάτορα ως προδότη (*Β΄ Μακ.* 10,13), ἐνδεχομένως ἐπειδὴ ἀκολουθοῦσε μια φιλο-εβραϊκὴ πολιτικὴ με την οποία ο Λυσίας δεν συμφωνοῦσε, λογίζοντάς την ως ἐνδοτισμὸ και

¹⁹¹ Βλ. Τ. Β. Mitford, "Ptolemy Macron", στο: *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni 2: Studi di papirologia e antichite orientali*. (Milano: Ceschina 1957), 163-187.

¹⁹² Βλ. Κ. Θ. Ζάρρας, *Ιστορία της Εποχής της Καινής Διαθήκης* (Αθήνα: Έννοια, 2005), 165.

απομάκρυνση από την κυρίαρχη στάση που ακολουθούσαν μέχρι πρότινος οι Σελευκίδες με τον Επιφανή.

Ο Dietrich¹⁹³ διακρίνει πίσω από την φράση του κειμένου «κατηγορούμενος υπό τῶν φίλων πρὸς τὸν Εὐπάτορα» την ύπαρξη ενός επίσημου συμβουλευτικού οργάνου το οποίο πλαισίωνε τον εκάστοτε βασιλιά και είχε την ισχύ πολιτικού δικαστηρίου. Ο Gunneweg¹⁹⁴ σημειώνει την παρουσία μιας ομάδας συμβούλων κοντά στον Αντίοχο Ε', την οποία συγκροτούσαν τρεις Ρωμαίοι συγκλητικοί. Ο ρόλος της ήταν η αποκλειστική εξυπηρέτηση των συμφερόντων της Ρώμης, που παρακολουθούσε ήδη στενά τις πολιτικές εξελίξεις στο κράτος των Σελευκιδών (βλ. Συνθήκη Απάμειας, 188 π.Χ.). Ίσως ο Λυσίας να είχε πρόσβαση σε αυτό το όργανο, το οποίο ενεργοποιήθηκε όχι απλώς για να επηρεάσει τον Ευπάτορα, αλλά για να δικάσει και να καταδικάσει τον Πτολεμαίο Μάκρων, αποδίδοντάς του την κατηγορία της εσχάτης προδοσίας.

Σε αυτή την περίπτωση η αυτοκτονία φαίνεται να αποτελούσε για τον Πτολεμαίο Μάκρων την μόνη ενδεδειγμένη διέξοδο τιμής, ώστε να γλυτώσει από την ταπείνωση της εξορίας ή της δημόσιας εκτέλεσης. Ενδεχομένως σε αυτό το σημείο να συνδέονται τυπολογικά οι ιστορίες του Αχιτόφελ και του Πτολεμαίου, καθώς και οι δύο, πριν αυτοκτονήσουν, αμφισβητούνται δημόσια από συγκεκριμένα συλλογικά όργανα, χάνοντας το αξίωμά τους. Προς αυτή την κατεύθυνση, δηλωτικός είναι ο τρόπος με τον οποίο ολοκληρώνεται η υπό εξέταση περικοπή, όπου ο Πτολεμαίος περιγράφεται να μην αντέχει την απαξίωση που του επιφυλάσσουν, και να μην καταδέχεται να κατέχει την εξουσία χωρίς να τον έχουν σε υπόληψη. Έτσι, πήρε δηλητήριο και αυτοκτόνησε.

2.6. Ο Ραζίς

¹⁹³ Dietrich, *Der Tod von eigener Hand*, 192.

¹⁹⁴ Βλ. Α. Η. J. Gunneweg, *Η Ιστορία του Ισραήλ έως την Εξέγερση του Βαρ-Κοχβά*, (μτφρ. Ι. Χ. Μούρτζιος, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πουρναρά, 1997), 344.

Οι συνθήκες αλλάζουν για την Αυτοκρατορία των Σελευκιδών, και ηγεμόνας της πλέον είναι ο Δημήτριος Α΄ ο Σωτήρ, ο οποίος κυβερνά κατά την περίοδο 161-150 π.Χ. Ο Δημήτριος, υιός του Σέλευκου Δ΄ και ανιψιός του Αντιόχου Δ΄ του Επιφανούς, δραπετεύει από τη Ρώμη, όπου ήταν αιχμάλωτος, και οργανώνει την δολοφονία του Αντιόχου Ε΄ του Ευπάτορα και του αντιβασιλέα Λυσία, καταλαμβάνοντας ο ίδιος την εξουσία (*Β΄ Μακ.* 14,1-2). Η τακτική του σε σχέση με τους Ιουδαίους ήταν κατευναστική, καθώς επικυρώνει την θρησκευτική τους ελευθερία και διορίζει για αρχιερέα τον προσκείμενο σε αυτόν Άλκιμο (*Β΄ Μακ.* 14,3 κ.ε.).

Από την άλλη μεριά, όμως, οι Μακκαβαιοί δεν ήταν ευχαριστημένοι με αυτά που μέχρι τότε είχαν καταφέρει, καθώς διεκδικούσαν παράλληλα και την πλήρη πολιτική τους αυτονομία, συνεχίζοντας τις στρατιωτικές τους επιχειρήσεις.¹⁹⁵ Για να τις αντικρούσει και να τις καταστείλει, ο Δημήτριος στέλνει στην Ιουδαία τον Νικάνορα (*Α΄ Μακ.* 7,26-50. *Β΄ Μακ.* 14,12-15,36) - ήδη γνωστός και ως αξιωματικός του Λυσία (*Α΄ Μακ.* 3,38 κ.ε.). Αυτός, αν και αρχικά συνάπτει προσωπική φιλία με τον Ιούδα τον Μακκαβαίο (*Β΄ Μακ.* 14,15-25), στην συνέχεια αλλάζει γνώμη φοβούμενος την οργή του Δημητρίου. Έτσι, προσπαθεί να αιχμαλωτίσει τον Ιούδα, ο οποίος έχοντας καταλάβει την αλλαγή της στάσης του Νικάνορα προς το πρόσωπό του, κρύβεται και οργανώνει τις επόμενες κινήσεις του (*Β΄ Μακ.* 14,26-30). Όταν ο Νικάνωρ αντιλαμβάνεται την αντίδραση του Ιούδα, οδεύει προς την Ιερουσαλήμ και απειλεί τους ιερείς που τελούσαν θυσίες, ότι αν δεν του παραδώσουν δέσμιο τον Ιούδα, τότε θα ισοπεδώσει τον Ναό, θα γκρεμίσει τον βωμό του, και στη θέση του θα ανεγείρει ναό προς τιμήν του Διονύσου (*Β΄ Μακ.* 14,31-33), απειλή η οποία θυμίζει όσα έκανε ο Αντιόχος Δ΄ ο Επιφανής (*Α΄ Μακ.* 1,41-61. *Β΄ Μακ.* 6,1-11).

Ως αποκορύφωμα αυτής της έντασης ακολουθούν όσα παρατίθεται στα *Β΄ Μακ.* 14,37 – 46.

Β΄ Μακ. 14,37 - 46

¹⁹⁵ Βλ. Gunneweg, *Η Ιστορία του Ισραήλ*, 344-345.

³⁷ Ραζις δέ τις τῶν ἀπὸ Ἱεροσολύμων πρεσβυτέρων ἐμηνύθη τῷ Νικάνορι ἀνὴρ φιλοπολίτης καὶ σφόδρα καλῶς ἀκούων καὶ κατὰ τὴν εὐνοίαν πατὴρ τῶν Ἰουδαίων προσαγορευόμενος ³⁸ ἦν γὰρ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις τῆς ἀμειξίας κρίσιν εἰσηνεγμένος Ἰουδαϊσμοῦ καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ὑπὲρ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ παραβλημένος μετὰ πάσης ἐκτενίας ³⁹ βουλόμενος δὲ Νικάνωρ πρόδηλον ποιῆσαι ἦν εἶχεν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους δυσμένειαν ἀπέστειλεν στρατιώτας ὑπὲρ τοὺς πεντακοσίους συλλαβεῖν αὐτόν ⁴⁰ ἔδοξεν γὰρ ἐκεῖνον συλλαβὼν τούτοις ἐνεργάσασθαι συμφορὰν ⁴¹ τῶν δὲ πληθῶν μελλόντων τὸν πύργον καταλαβέσθαι καὶ τὴν αὐλαίαν θύραν βιαζομένων καὶ κελευόντων πῦρ προσάγειν καὶ τὰς θύρας ὑφάπτειν περικατάλημπος γενόμενος ὑπέσθηκεν ἑαυτῷ τὸ ξίφος ⁴² εὐγενῶς θέλων ἀποθανεῖν ἥπερ τοῖς ἀλιτηρίοις ὑποχείριος γενέσθαι καὶ τῆς ἰδίας εὐγενείας ἀναξίως ὑβρισθῆναι ⁴³ τῇ δὲ πληγῇ μὴ κατευθικτήσας διὰ τὴν τοῦ ἀγῶνος σπουδὴν καὶ τῶν ὄχλων ἔσω τῶν θυρωμάτων εἰσβαλλόντων ἀναδραμῶν γενναίως ἐπὶ τὸ τεῖχος κατεκρήμνισεν ἑαυτὸν ἀνδρωδῶς εἰς τοὺς ὄχλους ⁴⁴ τῶν δὲ ταχέως ἀναποδισάντων γενομένου διαστήματος ἦλθεν κατὰ μέσον τὸν κενεῶνα ⁴⁵ ἔτι δὲ ἔμπρους ὑπάρχων καὶ πεπυρωμένος τοῖς θυμοῖς ἐξαναστὰς φερομένων κρουνηδὸν τῶν αἱμάτων καὶ δυσχερῶν τῶν τραυμάτων ὄντων δρόμῳ τοὺς ὄχλους διελθὼν καὶ στὰς ἐπὶ τινος πέτρας ἀπορρῶγος ⁴⁶ παντελῶς ἕξαιμος ἤδη γινόμενος προβαλὼν τὰ ἔντερα καὶ λαβὼν ἑκατέραις ταῖς χερσὶν ἐνέσεισε τοῖς ὄχλοις καὶ ἐπικαλεσάμενος τὸν δεσπόζοντα τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος ταῦτα αὐτῷ πάλιν ἀποδοῦναι τόνδε τὸν τρόπον μετήλλαξεν.

Ο πρωταγωνιστής του ανωτέρω αποσπάσματος είναι ο Ραζίς, ένας πρεσβύτερος των Ἱεροσολύμων, ο οποίος χαρακτηρίζεται ως «άνηρ φιλοπολίτης» γιατί αγαπούσε τους συμπατριώτες του, με αυτούς να του ανταποδίδουν την αγάπη και να την εκφράζουν με υπέρτατο σεβασμό ονομάζοντάς τον «πατὴρ τῶν Ἰουδαίων» (Β' Μακ. 14,37). Σύμφωνα με το κείμενο (Β' Μακ. 14,38), ο Ραζίς είχε δείξει στο παρελθόν μεγάλο ζήλο και αυτοθυσία για την τήρηση των θρησκευτικών νόμων του Ἰουδαϊσμοῦ, διακινδυνεύοντας την ἴδια του την σωματική ακεραιότητα και την ζωή. Επομένως, η παρουσία του Ραζίς μαζί με τους ιερείς του Ναοῦ και τον υπόλοιπο λαό, προσέδιδε στους Ἰουδαίους ἕνα ηθικό πλεονέκτημα και τους τόνωνε

ψυχολογικά. Είναι για αυτούς τους λόγους που ο Νικάνορας, προσπαθώντας να τους επιφέρει ένα ψυχολογικό πλήγμα και κάνοντας επίδειξη δύναμης, στέλνει πεντακόσιους στρατιώτες να τον συλλάβουν (*Β' Μακ.* 14,39-40).

Η αντίδραση του Ραζίς είναι να κρυφτεί σε κάποιον πύργο, με τους στρατιώτες να το μαθαίνουν και να πηγαίνουν να τον καταλάβουν παραβιάζοντας την εξωτερική πύλη και βάζοντας της φωτιά. Τότε, περικυκλωμένος καθώς ήταν από παντού, ο Ραζίς πέφτει πάνω στο ξίφος του (*Β' Μακ.* 14,41), όπως κάποτε είχε κάνει ο Σαούλ στο *Α' Βασ.* 31,4. Στο κείμενο, αυτή η πράξη αιτιολογείται ως «εύγενῶς θέλων ἀποθανεῖν ἤπερ τοῖς ἀλιτηρίοις ὑποχείριος γενέσθαι καὶ τῆς ἰδίας εὐγενείας ἀναξίως ὑβρισθῆναι» (*Β' Μακ.* 14,42). Επομένως, η κίνηση που κάνει να αφαιρέσει την ζωή του εντάσσεται σε ένα πλαίσιο όπου στρατιωτικά δεν υπάρχει διέξοδος και εναλλακτική επιλογή για την διατήρηση της τιμής και της υπόληψής του.¹⁹⁶

Μόνο που, σύμφωνα με το *Β' Μακ.* 14,43, το τραύμα που ο Ραζίς επιχειρεί να προκαλέσει στον εαυτό του δεν είναι θανατηφόρο, καθώς έγινε απρόσεκτα και βιαστικά. Έτσι, αποπειράται για δεύτερη φορά να αυτοκτονήσει πηδώντας από το τείχος του πύργου. Η απόπειρα αυτή λαμβάνει χώρα κατά την διάρκεια της εφόδου των στρατιωτών εντός του πύργου και χαρακτηρίζεται από τον συντάκτη του κειμένου ως «γενναία» ίσως γιατί ο Ραζίς προσπαθεί να παρασύρει μαζί του στον θάνατο όσους στρατιώτες εκείνες τις στιγμές τον κυνηγούσαν και προσπαθούσαν να τον πιάσουν, αλλά και επιδιώκοντας να χτυπήσει θανάσιμα εκείνους πάνω στους οποίους θα έπεφτε.¹⁹⁷

Ούτε όμως αυτή, η δεύτερη ηρωική προσπάθεια του Ραζίς, στέφεται με επιτυχία, καθώς το πλήθος των στρατιωτών παραμέρισε και εκείνος έπεσε στο κενό που δημιουργήθηκε (*Β' Μακ.* 14,44). Τότε, αιμόφυρτος και τραυματισμένος όπως ήταν, αλλά ακόμη ζωντανός και φλογισμένος με θάρρος, σέρνεται προς έναν απόκρημνο βράχο και πιάνει με τα δυο του χέρια τα έντερά του προβάλλοντάς τα στο πλήθος, παρακαλώντας «τὸν δεσπόμενον τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος» Θεό να του

¹⁹⁶ Dietrich, *Der Tod von eigener Hand*, 106.

¹⁹⁷ Dietrich, *Der Tod von eigener Hand*, 106.

τα ξαναδώσει (Β' Μακ. 14,45-46). Έτσι, ο Ραζίς πεθαίνει κραυγάζοντας μια ομολογία πίστεως η οποία αφορά στην σωματική του ανάσταση.

3. Η στάση της κοινότητας Ισραήλ στα περιστατικά των αυτοκτονιών¹⁹⁸

3.1. Ο Σαμψών

Η διήγηση για την αυτοκτονία του Σαμψών ολοκληρώνεται με τον ακόλουθο στίχο:

Κρ. 16,31

Μ	Ο'
<p>וַיֵּרְדוּ אָחִיו וְכָל־בֵּית אָבִיהֶוּ וַיִּשְׁאוּ אֹתוֹ וַיַּעֲלֵהוּ וַיִּקְבְּרוּ אוֹתוֹ בֵּין צְרָעָה וּבֵין אֲשָׁתָלַל בְּקֶבֶר מְנוּח אָבִיו וְהוּא פֶּשֶׁשׁ אֶת־יִשְׂרָאֵל עֶשְׂרִים שָׁנָה: פ</p>	<p>καὶ κατέβησαν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ ὁ οἶκος τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ ἔλαβον αὐτὸν καὶ ἀνέβησαν καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἀνά μέσον Σαραα καὶ ἀνά μέσον Εσθαολ ἐν τῷ τάφῳ Μανωε τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἔκρινεν τὸν Ισραηλ εἴκοσι ἔτη</p>

Σύμφωνα με το ανωτέρω απόσπασμα, τα αδέρφια και ὄλη η οικογένεια του πατέρα του βρίσκουν το νεκρό του σώμα και τον θάβουν στον τάφο του πατέρα του, του Μανωάχ. Ιδιαίτερη σημασία ἔχει η μνεία που γίνεται ἀπὸ τον συντάκτη στο τέλος του στίχου, ὅπου δεν ξεχνά να αναφέρει ὅτι ο Σαμψών ηγήθηκε του

¹⁹⁸ Ἀπὸ τους ανωτέρω πρωταγωνιστές απουσιάζουν αναφορές για την στάση της κοινότητας Ισραήλ αναφορικά με τον Πτολεμαῖο τον Μάκρωνα και τον Ραζίς.

Ισραήλ για είκοσι ολόκληρα χρόνια («καὶ αὐτὸς ἔκρινεν [טַפַּשׁ] τὸν Ισραηλ εἴκοσι ἔτη»). Ἐτσι, ο συντάκτης αποκαθιστᾷ τον Κριτὴ Σαμψὼν κοινωνικά και ιστορικά, καθὼς τον παρουσιάζει να πεθαίνει ὄχι σαν ἕνας ταπεινωμένος σκλάβος, ἀλλὰ σαν σωτήρας και πραγματικὸς κυβερνήτης του λαοῦ Ισραήλ.

3.2. Ο Σαούλ και ο σπλοφόρος του

i. *A' Βασ.* 31,8 – 13

M	O'
<p>⁸ וַיְהִי מִמָּחָרָת וַיָּבֹאוּ פְּלִשְׁתִּים וַיִּמְצְאוּ אֶת־לֶפְשֵׁט אֶת־הַחֲלָלִים שָׂאוֹל וְאֶת־שְׁלֹשֶׁת בָּנָיו נִפְּלִים בְּהַר הַגִּלְבָּעַ:</p>	<p>και ἐγενήθη τῇ ἐπαύριον και ἔρχονται οἱ ἀλλόφυλοι ἐκδιδύσκουν τοὺς νεκροὺς και εὐρίσκουσιν τὸν Σαουλ και τοὺς τρεῖς υἱοὺς αὐτοῦ πεπτωκότας ἐπὶ τὰ ὄρη Γελβουε</p>
<p>⁹ וַיִּכְרְתוּ אֶת־רֵאשֵׁוּ וַיִּפְּשִׁטוּ אֶת־ כָּלִיו וַיִּשְׁלְחוּ בְּאָרְץ־פְּלִשְׁתִּים סְבִיב לְבַשָּׁר בַּיִת עֲצָבִיהֶם וְאֶת־הָעַם:</p>	<p>⁹ και ἀποστρέφουσιν αὐτὸν και ἐξέδυσαν τὰ σκεύη αὐτοῦ και ἀποστέλλουσιν αὐτὰ εἰς γῆν ἀλλοφύλων κύκλῳ εὐαγγελίζοντες τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν και τῷ λαῷ αὐτῶν</p>
<p>¹⁰ וַיִּשְׁמוּ אֶת־כָּלִיו בַּיִת עֲשֵׂתָרוֹת וְאֶת־גֹּיֹתָו תִּקְעוּ בְּחֹמַת בַּיִת שֵׁן:</p>	
<p>¹¹ וַיִּשְׁמְעוּ אֱלִיּוּ יוֹשְׁבֵי יְבִישׁ גִּלְעָד אֶת אֲשֶׁר־עָשׂוּ פְּלִשְׁתִּים לְשָׂאוֹל:</p>	
<p>¹² וַיָּקוּמוּ כָל־אִישׁ חֵיל וַיִּלְכוּ כָל־ הַלֵּילָה וַיִּקְחוּ אֶת־גֹּיֹת שָׂאוֹל וְאֶת</p>	

<p>גַּנְיַת בְּנֵי מְחֹמֶת בַּיִת שֵׁן וַיָּבֵאוּ בְּשָׂה וַיִּשְׂרְפוּ אֶתְּמָם:</p> <p>13 וַיִּקְרְאוּ אֶת־עֲצָמֹתֵיהֶם וַיִּקְבְּרוּ תַּחַת־הַאֲבֵן בַּבַּיִשָּׁה וַיֵּצְאוּ שִׁבְעַת יָמִים:</p>	<p>¹⁰ και ἀνέθηκαν τὰ σκεύη αὐτοῦ εἰς τὸ Ἀσταρτεῖον καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ κατέπηξαν ἐν τῷ τείχει Βαιθσαν</p> <p>¹¹ και ἀκούουσιν οἱ κατοικοῦντες Ιαβις τῆς Γαλααδίτιδος ἃ ἐποίησαν οἱ ἀλλόφυλοι τῷ Σαουλ</p> <p>¹² και ἀνέστησαν πᾶς ἀνὴρ δυνάμεως και ἐπορεύθησαν ὅλην τὴν νύκτα και ἔλαβον τὸ σῶμα Σαουλ και τὸ σῶμα Ιωναθαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ἀπὸ τείχους Βαιθσαν και φέρουσιν αὐτοὺς εἰς Ιαβις και κατακαίουσιν αὐτοὺς ἐκεῖ</p> <p>¹³ και λαμβάνουσιν τὰ ὅστᾳ αὐτῶν και θάπτουσιν ὑπὸ τὴν ἄρουραν τὴν Ιαβις και νηστεύουσιν ἑπτὰ ἡμέρας</p>
---	--

Σύμφωνα με το *Α΄ Βασ.* 31,8-13 (= *Α΄ Παρ.* 10,8-12) όταν οι Φιλισταίοι πηγαίνουν να λεηλατήσουν τους νεκρούς και βρίσκουν το πτώμα του νεκρού Σαούλ, του κόβουν το κεφάλι. Η στρατιωτική αυτή πρακτική λογίζει το συγκεκριμένο μέλος του

σώματος ως τρόπαιο, και απαντάται και σε άλλα βιβλικά κείμενα, όπως για παράδειγμα στα *Α΄ Βασ.* 17,46.51.54.57 και *Β΄ Βασ.* 4,7. Στη συνέχεια, του βγάζουν και την πανοπλία, συνεπώς τον γδύνουν, και στέλνουν σε όλη τους την χώρα αγγελιοφόρους για να διαδώσουν την είδηση. Τοποθετούν, μάλιστα, την πανοπλία του στον ναό της Ασάρτης και κρεμούν το άψυχο σώμα του στα τείχη της Βαιθ-Σεάν, έτσι ώστε να είναι σε κοινή θέα. Είναι με αυτόν τον τρόπο που οι Φιλιισταίοι καταφέρνουν τελικά να εξευτελίσουν τον Σαούλ (πρβλ. *Α΄ Βασ.* 31,4 = *Α΄ Παρ.* 10, 4). Στο αμέσως επόμενο διάστημα, ωστόσο, κάποιοι θαρραλέοι κάτοικοι της Ιαβές στη Γαλαάδ πηγαίνουν νύχτα και κλέβουν το ακέφαλο πτώμα του Σαούλ, αλλά και τα πτώματα των υιών του από το τείχος, και τα θάβουν κάτω από ένα συγκεκριμένο δέντρο, την αρμυρική της Ιαβές, ενώ στη συνέχεια νηστεύουν για επτά ημέρες, εκφράζοντας με αυτόν τον τρόπο το πένθος τους (*Α΄ Βασ.* 31,11-13 = *Α΄ Παρ.* 10,11-12).

Το βιβλίο των *Α΄ Βασιλειών* ολοκληρώνεται σε αυτό το σημείο, με την αυτοκτονία του Σαούλ να μην αξιολογείται με κάποιο αρνητικό πρόσημο, αλλά χωρίς να ηρωοποιείται και ο ίδιος. Η πράξη του μοιάζει να εκλαμβάνεται από τους συντάκτες του κειμένου ως αναγκαία εντός των συνθηκών και του συγκεκριμένου πλαισίου της τραγικής πραγματικότητας στην οποία βρισκόταν ο βασιλιάς την δεδομένη στιγμή, έτσι ώστε να αποφύγει ένα μεγαλύτερο κακό.¹⁹⁹

Εν συνεχεία, σύμφωνα με το βιβλίο των *Β΄ Βασιλειών*, αφού ο Δαβίδ σκοτώσει τον Αμαληκίτη τον οποίο θεωρεί υπεύθυνο για τον θάνατο του Σαούλ, συνθέτει τον ακόλουθο ύμνο για τον βασιλιά και τον υιό του τον Ιωνάθαν, τον οποίο διατάζει να τον διδάξουν σε όλο τον λαό του Ιούδα.

ii. *Β΄ Βασ.* 1,19-27

M	O'
---	----

¹⁹⁹ G. Steiner, "Absolute Tragödie", στο G. Steiner, (επιμ.) *Der Garten des Archimedes – Essays*, München/Wien: Carl Hansen 1997, 97.

<p>¹⁹ הַצְבִּי יִשְׂרָאֵל עַל-בְּמוֹתַיךָ חָלַל אֵיךְ נָפְלוּ גְבוּרִים:</p>	<p>¹⁹ στήλωσον Ἰσραηλ ὑπὲρ τῶν τεθνηκότων ἐπὶ τὰ ὕψη σου τραυματιῶν πῶς ἔπεσαν δυνατοί</p>
<p>²⁰ אֶל-תִּגִּידוּ בְּגַת אֶל-תִּבְשְׂרוּ בַחוּצַת אֲשֶׁקְלוֹן פֶּן-תִּשְׁמַחְנָה בְּנוֹת פְּלִשְׁתִּים פֶּן-תִּעְלֶזְנָה בְּנוֹת הָעַרְלִים:</p>	<p>²⁰ μὴ ἀναγγεῖλητε ἐν Γεθ καὶ μὴ εὐαγγελίσησθε ἐν ταῖς ἐξόδοις Ἀσκαλῶνος μήποτε εὐφρανθῶσιν θυγατέρες ἄλλοφύλων μήποτε ἀγαλλιάσωνται θυγατέρες τῶν ἀπεριτμήτων</p>
<p>²¹ הָרִי בַגְּלֹבַעַ אֶל-טַל וְאֶל-מָטָר עֲלִיכֶם וּשְׂדֵי תְרוּמַת כִּי שָׁם נִגְעַל מִגֶּן גְבוּרִים מִגֶּן שְׂאוּל בְּלִי מְשִׁיחַ בְּשִׁמּוֹן:</p>	<p>²¹ ὄρη τὰ ἐν Γελβουε μὴ καταβῆ δρόσος καὶ μὴ ὑετὸς ἐφ' ὕμᾱς καὶ ἀγροὶ ἀπαρχῶν ὅτι ἐκεῖ προσωχθίσθη θυρεὸς δυνατῶν θυρεὸς Σαουλ οὐκ ἐχρίσθη ἐν ἐλαίῳ</p>
<p>²² מַדָּם חָלְלִים מִחֶלֶב גְבוּרִים קָשַׁת יְהוֹנָתָן לֹא נִשְׁוֶג אַחֲזֹר וְחָרַב שְׂאוּל לֹא תָשׁוּב רִיקָם:</p>	<p>²² ἀφ' αἵματος τραυματιῶν ἀπὸ στέατος δυνατῶν τόξον Ἴωναθαν οὐκ ἀπεστράφη κενὸν εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ῥομφαία Σαουλ οὐκ ἀνέκαμψεν κενή</p>
<p>²³ שְׂאוּל וַיְהוֹנָתָן הִנָּאֲהִיבִים וְהִנְעִימֵם בְּחַיֵּיהֶם וּבְמוֹתָם לֹא נִפְרְדּוּ מִנְּשָׁרִים קָלוּ מֵאֲרִיֹת גְּבוּרֹ:</p>	<p>²² ἀφ' αἵματος τραυματιῶν ἀπὸ στέατος δυνατῶν τόξον Ἴωναθαν οὐκ ἀπεστράφη κενὸν εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ῥομφαία Σαουλ οὐκ ἀνέκαμψεν κενή</p>
<p>²⁴ בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל אֶל-שְׂאוּל בְּכִינָה הַמִּלְבָּשְׁכֶם שְׁנֵי עַם-עַדְנִים הַמַּעֲלָה עַדִּי זָהַב עַל לְבוּשְׁכֶן:</p>	<p>²² ἀφ' αἵματος τραυματιῶν ἀπὸ στέατος δυνατῶν τόξον Ἴωναθαν οὐκ ἀπεστράφη κενὸν εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ῥομφαία Σαουλ οὐκ ἀνέκαμψεν κενή</p>
<p>²⁵ אֵיךְ נָפְלוּ גְבוּרִים בְּתוֹךְ הַמִּלְחָמָה יְהוֹנָתָן עַל-בְּמוֹתַיךָ חָלַל:</p>	<p>²² ἀφ' αἵματος τραυματιῶν ἀπὸ στέατος δυνατῶν τόξον Ἴωναθαν οὐκ ἀπεστράφη κενὸν εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ῥομφαία Σαουλ οὐκ ἀνέκαμψεν κενή</p>

<p>²⁶ צַר-לִי עָלַי אָחִי יְהוֹנָתָן נִעְמָתָ לִי מֵאֵד נִפְלְאָתָה אֶהְבֶּתְךָ לִי מֵאֶהְבֶּת נָשִׁים:</p>	<p>²³ Σαουλ καὶ Ιωναθαν οἱ ἠγαπημένοι καὶ ὠραῖοι οὐ διακεχωρισμένοι εὐπρεπεῖς ἐν τῇ ζωῇ αὐτῶν καὶ ἐν τῷ θανάτῳ αὐτῶν οὐ διεχωρίσθησαν ὑπὲρ ἀετοῦς κοῦφοι καὶ ὑπὲρ λέοντας ἐκραταιώθησαν</p>
<p>²⁷ אֵיךְ נִפְלוּ גְבוּרִים וַיִּאֲבְדוּ כָּלִי מִלְחָמָה: פ</p>	<p>²⁴ Θυγατέρες Ισραηλ ἐπὶ Σαουλ κλαύσατε τὸν ἐνδιδύσκοντα ὑμᾶς κόκκινα μετὰ κόσμου ὑμῶν τὸν ἀναφέροντα κόσμον χρυσοῦν ἐπὶ τὰ ἐνδύματα ὑμῶν</p>
	<p>²⁵ πῶς ἔπεσαν δυνατοὶ ἐν μέσῳ τοῦ πολέμου Ιωναθαν ἐπὶ τὰ ὕψη σου τραυματίας</p>
	<p>²⁶ ἀλγῶ ἐπὶ σοί ἄδελφέ μου Ιωναθαν ὠραιώθης μοι σφόδρα</p>

	<p>έθαυμαστώθη ἡ ἀγάπηςίς σου ἐμοὶ ὑπὲρ ἀγάπησιν γυναικῶν</p> <p>²⁷ πῶς ἔπεσαν δυνατοὶ καὶ ἀπώλο- ντο σκεύη πολεμικά</p>
--	---

Ο Σαούλ και ο υιός του προσδιορίζονται από τον συντάκτη του κειμένου ως «δυνατοί» (**גְּבוּרִים**, 1,19.21.25.27), «ἠγαπημένοι καὶ ὠραῖοι» (**מְיֻחָדִים וְיָפְיָהוּ**, 1,23α), ὅτι και οι δύο ἦταν «ὑπὲρ ἀετούς κοῦφοι καὶ ὑπὲρ λέοντας ἐκραταιώθησαν» (**וְיָרִיבֵם מִקֶּלֶוֹ מֵאֵתוֹת גְּבִרִים**, 1,23γ), δηλαδή πιο γρήγοροι και ἀπ' αετούς και πιο δυνατοί ἀπὸ λιοντάρια. Επομένως, σε ἀντίθεση με το *Α' Βασιλειῶν*, ἐδῶ οι πρωταγωνιστές της διήγησης ηρωοποιούνται ξεκάθαρα, και ο θάνατός τους υμνείται.

Για τους συντάκτες του κειμένου των *Α' Παραλειπομένων*., ωστόσο, ὅλα τα ἀνωτέρω δεν ισχύουν. Εκεί, η διήγηση για τον θάνατο του Σαούλ ολοκληρώνεται με μια ἀρνητική ἀξιολογική κρίση, καθώς παρατίθεται:

iii. Α' Παρ. 10,13-14

M	O'
<p>¹³ וַיִּמָּת שָׁאוּל בְּמַעַלֹ אֲשֶׁר מָעַל אֲשֶׁר לֹא-שָׁמַר בְּיְהוָה עַל-דְּבַר יְהוָה :וְגַם-לְשָׂאוֹל בָּאֵיב לְדַרְשׁוֹ</p>	<p>¹³ καὶ ἀπέθανεν Σαουλ ἐν ταῖς ἀνομίαις αὐτοῦ αἷς ἠνόμησεν τῷ κυρίῳ κατὰ τὸν λόγον κυρίου διότι οὐκ ἐφύλαξεν ὅτι ἐπληρώτησεν Σαουλ ἐν τῷ ἐγγαστριμύθῳ τοῦ</p>

<p>¹⁴ בִּלְאֵלֶיךָ יְיָ הַיְהוָה וְיָמִיתֵהוּ וְיָבֹשׁ אֶת־הַמְּלִיכָה־לְךָ יְיָ: פ</p>	<p>ζητήσαι και ἀπεκρίνατο αὐτῷ Σαμουηλ ὁ προφήτης</p> <p>¹⁴ και οὐκ ἐζήτησεν κύριον και ἀπέκτεινεν αὐτὸν και ἐπέστρεψεν τὴν βασιλείαν τῷ Δαυιδ υἱῷ Ἰεσσαί</p>
--	--

Με τον τρόπο αυτό, οι συντάκτες του κειμένου έρχονται και δίνουν μια θεολογική εξήγηση σε οτιδήποτε συνέβη στον Σαούλ στο τέλος της ζωής του. Υποστηρίζουν ότι ο βασιλιάς πέθανε γιατί ἀπίστησε στον Θεό (Α΄ Παρ. 10,13). Η στάση του αυτή υπογραμμίζεται με την επανάληψη του όρου **לנח** στην ίδια πρόταση, με τους Ο΄ να ακολουθούν («έν ταῖς ἀνομίαις αὐτοῦ αἷς ἠνόμησεν τῷ κυρίῳ»). Ο Σαούλ δεν υπάκουσε στις εντολές του Θεού και δεν τον εμπιστεύτηκε σε όλη την πορεία της ζωής του (βλ. Α΄ Βασ. 13,8-14΄ 15,1-26), με αποκορύφωμα όταν συμβουλευτήκε μια νεκρομάντισσα και ζήτησε τις δικές της οδηγίες αντί να συμβουλευτεί τον Γιαχβέ, όπως περιγράφεται στα Α΄ Βασ. 28,3-25. Καταλήγουν οι συντάκτες δε, να αποτιμήσουν την αυτοκτονία του Σαούλ όχι ως μια πράξη δική του, αλλά του Θεού ο οποίος τον τιμωρεί με αυτόν τον τρόπο για όλες τις αμαρτίες που είχε διαπράξει,²⁰⁰ καθώς παραθέτουν ρητῶς ότι ο Κύριος «ἀπέκτεινεν αὐτὸν» (Α΄ Παρ. 10,14). Ο λόγος για τον οποίον συμβαίνει αυτή η αρνητική αποτίμηση του Σαούλ από τους συντάκτες αποκαλύπτεται στο τέλος του στ.14. Οι συντάκτες επιχειρούν να αντιπαραθέσουν τον ασεβή Σαούλ με τον «αγαπημένο» του Θεού Δαυίδ, και να αιτιολογήσουν γιατί ο Κύριος παρέδωσε την βασιλεία τον υιό του Ἰεσσαί.

²⁰⁰ S. Zalewski, "The Purpose of the Story of the Death of Saul in 1 Chronicles X", VT 39 (1989), 463.

3.3. Ο Αχιτόφελ

Το Β' Βασ. 17,23β που αναφέρεται στην αυτοκτονία του Αχιτόφελ, ολοκληρώνεται με την ακόλουθη πολύ σύντομη αναφορά:

M	Ο'
וַיִּקְבֹּר בְּקִבְרֵ אָבִיו:	καὶ ἐτάφη ἐν τῷ τάφῳ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

Οι συντάκτες του κειμένου αφιερώνουν μόνο αυτές τις λίγες λέξεις για να αποτυπώσουν το τέλος αυτής της προσωπικότητας. Η διατύπωση είναι σύντομη, άχρωμη και εντελώς ουδέτερη, καθώς η αυτοκτονία του Αχιτόφελ ούτε κρίνεται με οποιονδήποτε τρόπο, αλλά ούτε ο ίδιος ηρωοποιείται.²⁰¹ Συνεπώς, δεν γίνεται κάποια συγκεκριμένη αξιολογική αποτίμηση της πράξης του από τους συντάκτες. Αναφέρουν απλώς ότι (οι συγγενείς του;) τον έθαψαν στον τάφο του πατέρα του.

3.4. Ο Ζιμρί

Η διήγηση για τον Ζιμρί ολοκληρώνεται ουσιαστικά στο Γ' Βασ. 16,19, όπου παρατίθεται η αποτίμηση της επιλογής του βασιλιά να βάλει τέλος στη ζωή του με την αυτοπυρπόλησή του.

M	Ο'
וַיַּעַשׂ הַרְעָ בְּעֵינָי: הוּא לְלַכְתָּ בְּדָרְךָ] (וְהוּא לְלַכְתָּ) (עַל-)	ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ ὧν ἐποίησεν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐνώπιον κυρίου πορευθῆναι ἐν

²⁰¹ Dietrich, *Der Tod von eigener Hand*, 151-152.

<p>זִמְרִי הָיָה לְהַשְׁמֵךְ אֶת-יְרֵמְיָהוּ וְיָדָבֵר בְּאָזְנוֹתָיו כְּכָל-מַעֲשֵׂהוֹ כִּי-יָבֵן יְרֵמְיָהוּ בְּמַעְבְּרַת הַיַּרְדֵּן וְיָבֵן אֶת-הַמְּבָרָה וְיָבֵן אֶת-הַמְּבָרָה וְיָבֵן אֶת-הַמְּבָרָה וְיָבֵן אֶת-הַמְּבָרָה</p>	<p>ὁδῶ Ἱεροβοαμ υἱοῦ Ναβατ καὶ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις αὐτοῦ ὡς ἐξήμαρτεν τὸν Ἰσραηλ</p>
--	--

Στην έρευνα, η παρουσία του εν λόγω χωρίου στην διήγηση για τον Ζιμρί λογίζεται ως μεταγενέστερη προσθήκη, η οποία συμπυκνώνει το δευτερονομιστικό πνεύμα του σχήματος «αμαρτία - τιμωρία», και το οποίο σαν *Leitmotiv* επαναλαμβάνεται για δεύτερη φορά στη ενότητα Γ' Βασ. 16,8-19 (πρβλ. Γ' Βασ. 16,13).²⁰² Στο υπό εξέταση χωρίο αναφέρεται ότι ο Ζιμρί πέθανε εξαιτίας αμαρτιών που έκανε ακολουθώντας το παράδειγμα του Ιεροβοάμ, δηλαδή ότι υιοθέτησε την λατρεία ξένων θεοτήτων, ενέργεια η οποία στην συνέχεια παρέσυρε στην αμαρτία όλον τον Ισραήλ, και δυσσάρεστησε τον Κύριο. Συνεπώς, κατά τον συντάκτη, αυτές οι πράξεις συντελέστηκαν κατά την «επταήμερη» παραμονή του στην εξουσία, και η τιμωρία του Γιαχβέ δεν σχετίζεται ούτε με τη συνομωσία του Ζιμρί κατά του Ηλά, ούτε με την αυτοκτονία του. Ωστόσο, θα πρέπει να σημειωθεί ότι αυτή η «τιμωρία» δεν αποτυπώνεται με την αυστηρότητα που το κάνουν οι συντάκτες του Α' Παρ. 10,14 για τον Σαούλ, όπου παραθέτουν ότι ο ίδιος ο Θεός «ἀπέκτεινεν αὐτὸν (וַיַּמְיֵט)». Το Γ' Βασ. 16,19 εστιάζει στο γεγονός του θανάτου του πρωταγωνιστή της διήγησης και όχι στον τρόπο που αυτός συντελέστηκε. Επομένως, ο συντάκτης του κειμένου δεν κρίνει ούτε θετικά ούτε αρνητικά την αυτοκτονία του Ζιμρί· δεν τον ηρωοποιεί, ούτε και τον καταδικάζει - για αυτή την συγκεκριμένη πράξη, αλλά μάλλον αναφέρεται σε αυτήν ουδέτερα, ως μια κοινωνικά αποδεκτή ενέργεια η οποία αποτελεί συνειδητή επιλογή του βασιλιά, ως αποτέλεσμα της στρατιωτικής του αποτυχίας.²⁰³

Τέλος, ενδιαφέρον παρουσιάζει και ο τρόπος με τον οποίο κατοπινοί συγγραφείς των βιβλικών κειμένων ενθυμούνται τον Ζιμρί. Χαρακτηριστικό παράδειγμα

²⁰² Dietrich, *Der Tod von eigener Hand*, 126.

²⁰³ Dietrich, *Der Tod von eigener Hand*, 126.

αποτελεί το Δ΄ Βασ. 9,31. Το συγκεκριμένο αφορά στα έργα του Ιηού ως βασιλιά του Ισραήλ. Αυτός σε μια μάχη όλου του λαού Ισραήλ εναντίον του βασιλιά των Συρίων Αζαήλ, εκμεταλλεύεται τον τραυματισμό του Ιωράμ, πρώην βασιλιά του Ιούδα, συνωμοτεί εναντίον του και τον σκοτώνει (Δ΄ Βασ. 9,14-26), ενώ το ίδιο κάνει και στον υιό του Ιωράμ, Οχοζία (Δ΄ Βασ. 9,27-29). Η βασίλισσα Ιεζάβελ αποτελεί τον επόμενο στόχο του Ιηού, και έχοντας μάθει όσα έχουν προηγηθεί, όταν τον βλέπει να περνάει από την πύλη της πόλης Ιζρεέλ όπου βρισκόταν, του φωνάζει: «εἰ εἰρήνη Ζαμβρι (יִזְבְּרִי) ὁ φονευτὴς τοῦ κυρίου αὐτοῦ;» (Δ΄ Βασ. 9,31). Εδώ η Ιεζάβελ χρησιμοποιεί το όνομα του Ζιμρί για να απευθυνθεί στον Ιηού και να τον προσδιορίσει. Συγκεκριμένα, φαίνεται να χρησιμοποιεί το όνομά του ως ταυτόσημο της προδοσίας και του φόνου για να τον απαξιώσει, και να εκφράσει, συνάμα, την πεποίθηση ότι όπως ο Ζιμρί, έτσι και ο Ιηού, δεν θα αντέξει στην εξουσία παραπάνω από μια εβδομάδα.²⁰⁴ Φαίνεται, έτσι, ότι στο συλλογικό ασυνείδητο των Ισραηλιτών της εποχής ο Ζιμρί κατείχε μια αρνητική θέση.

4. Σύνοψη και Συμπεράσματα

Ομαδοποιώντας όλα τα δεδομένα που αναλύθηκαν προηγουμένως, παρατηρείται, αρχικά, μια ποικιλία στους τρόπους με τους οποίους οι πρωταγωνιστές των κειμένων έβαλαν τέλος στη ζωή τους. Ο Σαμψών γκρεμίζει με τα ίδια του τα χέρια τους κεντρικούς στύλους του ναού όπου ήταν σιδηροδέσμιος, και καταπλακώνεται (Κρ. 16,28-30)· ο Σαούλ και ο οπλοφόρος του πεθαίνουν πέφτοντας πάνω στο ξίφος τους (Α΄ Βασ. 31,4-5. Α΄ Παρ. 10,4-5) - ή κατά την εκδοχή του Β΄ Βασ. 1,5-10, ο Σαούλ αυτοκτονεί με την βοήθεια ενός Αμαληκίτη· ο Αχιτόφελ απαγχονίζεται (Β΄ Βασ. 17,23)· ο Ζιμρί βάζει φωτιά στα ανάκτορα όπου βρίσκεται και κατακαίεται εντός της (Γ΄ Βασ. 16,18)· ο Πτολεμαίος ο Μάκρων αυτοδηλητηριάζεται (Β΄ Μακ. 10,13), και ο Ραζίς προσπαθεί τρεις φορές να βάλει τέλος στη ζωή του, αρχικά

²⁰⁴ S. M. Olyan, "2 Kings 9:31 – Jehu as Zimri", *HThR* 78 (1985), 204.

πέφτοντας πάνω στο ξίφος του, στην συνέχεια πηδώντας από τον πύργο όπου βρισκόταν, και τέλος τραβώντας τα εντόσθιά του (*Β΄ Μακ. 14,41-46*).

Τα αίτια των αυτοκτονιών αυτών των πρωταγωνιστών, έχουν κοινή βάση, καθώς όλοι επιχειρούν να πεθάνουν ηρωικά αποφεύγοντας την ταπείνωση και σώζοντας την ύστατη ώρα την τιμή και την υπόληψή τους. Ο Σαμψών στοχεύει να εκδικηθεί τους Φιλισταίους, οι οποίοι τον ατίμασαν ξυρίζοντας το κεφάλι του, τον φυλάκισαν, τον τύφλωσαν, τον έβαλαν να κάνει εργασίες που εκείνη την εποχή τις έκαναν μόνο γυναίκες, και στη συνέχεια τον εξευτέλισαν σε κοινή θέα περιγελώντας τον (*Κρ. 16,21.25*)· ο Σαούλ φοβάται μην προλάβουν και τον σκοτώσουν πρώτοι οι Φιλισταίοι και ύστερα τον χλευάσουν - ή κατά την εκδοχή του *Β΄ Βασ. 1,9*, γιατί υπέφερε από τα τραύματα της μάχης, ενώ οι εχθροί πλησίαζαν προς αυτόν. Ο οπλοφόρος του αυτοκτονεί αποδεικνύοντας αφοσίωση προς στον βασιλιά του (*Α΄ Βασ. 31,4. Α΄ Παρ. 10,4*)· ο Αχιτόφελ προσπαθεί να περισώσει την φήμη του ως εμπνευσμένος στρατιωτικός σύμβουλος, ύστερα από την δημόσια απόρριψη των σχεδίων του από τον Αβεσσαλώμ και ολόκληρο τον λαό Ισραήλ (*Β΄ Βασ. 17,16*)· ο Ζιμρί αυτοκτονεί για να υπερασπιστεί την βασιλεία του έναντι του αρχιστράτηγου του Ισραήλ, Αμρί (*Γ΄ Βασ. 16,15-18*)· ο Πτολεμαίος ο Μάκρων επειδή δεν άντεχε την άδικη κατηγορία που του αποδόθηκε περί προδοσίας (*Β΄ Μακ. 10,13*)· στόχος του Ραζίς είναι η προστασία της τιμής του, η εξόντωση των εχθρών του και η σωτηρία του έθνους του, αλλά και η ελπίδα για ανάσταση (*Β΄ Μακ. 14,41-46*).

Ο τρόπος με τον οποίο η κοινότητα Ισραήλ αντιμετωπίζει τα περιστατικά αυτοκτονίας, αποδεικνύει σε γενικές γραμμές μια κοινή στάση στο ζήτημα, καθ' όλη την ιστορική της πορεία. Έτσι, οι συγγενείς του Σαμψών θάβουν τον Κριτή στον τάφο του πατέρα του, και οι συντάκτες τον αποκαθιστούν στην μνήμη του λαού ως έναν λαμπρό ηγεμόνα που κυβέρνησε τον Ισραήλ για είκοσι ολόκληρα χρόνια (*Κρ. 16,31*). Ο Σαούλ, επίσης, θάβεται από τους κατοίκους της Ιαβές (*Α΄ Βασ. 31,13. Α΄ Παρ. 10,11-12*). Μάλιστα, ο Δαβίδ και οι στρατιώτες του παρουσιάζονται να θρηνούν και να νηστεύουν για τον νεκρό βασιλιά, υμνώντας τον ηρωισμό του (*Β΄ Βασ. 1,17-27*). Κατ' εξαίρεση, ωστόσο, οι συντάκτες του *Α΄ Παρ. 10,13* θεωρούν ότι ο θάνατος του Σαούλ ήταν αποτέλεσμα της παρακοής που έδειξε στον Θεό. Η μοίρα του οπλοφόρου του Σαούλ αγνοείται. Για τον Αχιτόφελ παρατίθεται μια λιτή

αναφορά για την ταφή του στον τάφο του πατέρα του (*Β΄ Βασ.* 17,23). Για τον Ζιμρί δεν γίνεται κάποια αναφορά στην ταφή του, γιατί το σώμα του φαίνεται να κατακάηκε ολοσχερώς στις φλόγες της φωτιάς που ο ίδιος άναψε. Ο θάνατός του, όμως, περιγράφεται ως φυσική συνέπεια των πράξεων του κατά την διάρκεια της σύντομης βασιλείας του, οι οποίες παραπέμπουν στην υιοθέτηση της ειδωλολατρίας (*Γ΄ Βασ.* 16,19). Φαίνεται, μάλιστα, ότι στο συλλογικό ασυνείδητο του λαού Ισραήλ το όνομά του είχε μείνει ταυτόσημο της προδοσίας και του φόνου (*Δ΄ Βασ.* 9,31). Ο θάνατός του Πτολεμαίου του Μάκρωνα περιγράφεται με ουδέτερο τρόπο, ενώ δεν σώζεται κάποια πληροφορία για την ταφή του (*Β΄ Μακ.* 10,13). Για τον Ραζίς απουσιάζει, επίσης, μια ειδική μνεία για την ταφή του. Ωστόσο, αυτός ηρωοποιείται από την κοινότητα Ισραήλ πριν αλλά και μετά την αυτοκτονία του (*Β΄ Μακ.* 14,41-46).

Από όλα όσα εξετάστηκαν ανωτέρω καθίσταται φανερό ότι στην Παλαιά Διαθήκη η αυτοκτονία δεν καταδικάζεται, δεν υπάρχει ρητή απαγόρευσή της, ούτε λαμβάνονται ειδικά μέτρα κατά των αυτοχειρών. Ακόμη και στα περιστατικά όπου οι συντάκτες σχολιάζουν αρνητικά κάποιους από τους πρωταγωνιστές, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Σαούλ - μόνο κατά την εκδοχή του *Α΄ Παρ.* 10,13, ή τον Ζιμρί στο *Γ΄ Βασ.* 16,19, εστιάζουν στο γεγονός του θανάτου τους καθαυτό, και όχι στον τρόπο με τον οποίον αυτός επήλθε, καθώς και για τους δύο υπογραμμίζεται ότι παράκουσαν τις εντολές του Θεού στη ζωή τους. Η πράξη της αυτοκτονίας παρουσιάζεται ως μια παραδεδομένη κοινωνική συνθήκη, και για αυτό, κοινωνικά αποδεκτή, και ως μια συνειδητή επιλογή η οποία στοχεύει στη λύση ενός σημαντικού προβλήματος που αντιμετωπίζει ο εκάστοτε πρωταγωνιστής κάποια στιγμή κατά την διάρκεια της ζωής του. Αυτή η στιγμή, ωστόσο, δεν είναι η οποιαδήποτε, αλλά σε όλες τις ανωτέρω περιπτώσεις εντάσσεται σε ένα απόλυτα συγκεκριμένο πλαίσιο, αυτό του πολέμου, και όχι γενικά. Όλα τα περιστατικά αυτοκτονιών που αναλύθηκαν συντελούνται κατά την διάρκεια των εθνικών αγώνων του λαού Ισραήλ κατά αλλοφύλων. Ακόμη και η περίπτωση του Πτολεμαίου του Μάκρωνα, του μοναδικού αλλόφυλου αυτόχειρα που συγκαταλέγεται στην υπό εξέταση λίστα, δικαιολογείται από την μνεία των συντακτών του *Β΄ Μακ.* 10,12 ότι ο συγκεκριμένος είχε εργαστεί για την αποκατάσταση των αδικιών που είχαν γίνει στους

Ιουδαίους κατά την διάρκεια του πολέμου εναντίον των Σελευκιδών. Έτσι, επειδή οι εθνικοί αγώνες των Ιουδαίων ήταν συνυφασμένοι με την θρησκευτική τους συνείδηση, οι αυτοκτονίες των πρωταγωνιστών των κειμένων που αναλύθηκαν παρουσιάζονται να μην αντιβαίνουν στην αντίληψη περί της κυριότητας της ζωής από τον ίδιο τον Θεό.²⁰⁵

²⁰⁵ Η. Β. Οικονόμου, «Περιστατικά Αυτοκτονιών εν τη Παλαιά Διαθήκη», *Παρνασσός* 6 (1964), 612.

Νέες τεχνολογίες, ψηφιακός κόσμος και Θεία Λατρεία, από την αναγκαιότητα στην κατάχρηση.

Αποστολού Φωτίου²⁰⁶

Σε μια ραγδαία αναπτυσσόμενη ψηφιακή εποχή, που το διαδίκτυο και οι νέες τεχνολογίες έχουν εισβάλει σε κάθε πτυχή της ανθρώπινης δραστηριότητας, η Εκκλησία ως κοινωνία ανθρώπων, που συνθέτει το μυστικό Σώμα του Χριστού²⁰⁷, ως κοινωνία Θεού και Κόσμου, δεν θα μπορούσε να μείνει ανεπηρέαστη από τις τεχνολογικές ανακαλύψεις και την ψηφιακή μετάβαση, καθώς και οι *χριστιανοί γάρ ούτε γῆ οὔτε φωνῆ οὔτε ἔθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσὶν ἀνθρώπων, οὔτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσι οὔτε διαλέκτω τινὶ παρηλλαγμένη χρῶνται οὔτε βίον παράσημον ἀκοῦσιν*²⁰⁸.

Το ζήτημα Θεία Λατρεία και νέες τεχνολογίες, προέκυψε λίγο μετά τα μέσα του περασμένου αιώνα και απασχόλησε έντονα την επίσημη Εκκλησία και τους λειτουργικούς θεολόγους σχεδόν εν τη γενέσει του. Στις αρχές της νέας χιλιετίας, ο μακαριστός καθηγητής της Λειτουργικής της Θεολογικής του Α.Π.Θ. Ιωάννης Φουντούλης, αναφέρθηκε πρώτος στο ζήτημα της «εισδοχής» των ραδιοτηλεοπτικών Μέσων Ενημέρωσης στην λατρεία και τους ορθοδόξους ναούς. Με την μελέτη του με θέμα «Η μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας και τα Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης»²⁰⁹ έθεσε τους προβληματισμούς και τις σκέψεις του για την αλόγιστη χρήση των νέων τεχνολογιών στην Θεία Λατρεία. Ο αείμνηστος καθηγητής αμφισβητεί την θεωρούμενη από πολλούς «επιτυχία»²¹⁰ της αλόγιστης τηλεοπτικής κάλυψης από ιδιωτικούς και δημόσιους τηλεοπτικούς σταθμούς της Θείας Λειτουργίας και

²⁰⁶ Επίκουρου Καθηγητή, Ιστορίας και Θεολογίας της Θείας Λατρείας, της Θεολογικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α.

²⁰⁷ Α', Κορ. ΙΒ':27: *Υμεῖς δε ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους. Κολ.: Α':18 : καὶ αὐτός ἐστὶν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας.*

²⁰⁸ Ιουστίνος φιλόσοφος και μάρτυς. *Πρὸς Διόγνητον Ἐπιστολή*, ΡG 2, 1173.

²⁰⁹ Φουντούλης, Ιωάννης. «Τελετουργικά θέματα», στη Σειρά *Λογική Λατρεία* 12, Αθήνα: εκδ. Απ. Διακονίας, 2002, σ. 211-224.

²¹⁰ Φουντούλης, Ιωάννης. «Τελετουργικά θέματα», σ. 211.

διαφόρων περιστατικών ακολουθιών και μυστηρίων, όπως αγιασμούς, χειροτονίες, βαπτίσεις, νεκρώσιμες ακολουθίες, γάμους κτλ. (κυρίως όσων αποτελούν «καλό τηλεοπτικό προϊόν») και μιλά για ένα γεγονός αναπότρεπτο²¹¹, αλλά σε καμία περίπτωση γεγονός, που πρέπει να μείνει ανεξέλεγκτο και να γενικευτεί επιπλέον. Στο ίδιο πνεύμα ο καθηγητής Ηθικής και Ποιμαντικής της Θεολογικής Σχολής του Α.Π.Θ. πρωτοπρεσβύτερος Βασίλειος Καλλιακμάνης επισημαίνει τον κίνδυνο άμβλυσης της ενοριακής συνείδησης και δημιουργίας μιας «εικονικής λατρευτικής ζωής»²¹² από μεγάλο μέρος των πιστών, που πλέον έχουν εθιστεί στην χρήση ψηφιακών μέσων ακόμη και στην μυστηριακή τους ζωή.

Πλην των πολλών θετικών στοιχείων και διευκολύνσεων, που προσφέρουν οι νέες τεχνολογίες και τα ψηφιακά μέσα στο σύγχρονο άνθρωπο, αλλά και το ποιμαντικό και κατηχητικό έργο της Εκκλησίας²¹³, δεν μπορούμε να εφησυχάζουμε και να αγνοούμε και τους πολλαπλούς κινδύνους για την λατρευτική ζωή και την μυσταγωγία του Ορθόδοξου πληρώματος.

Λίγο μετά το πρώτο τέταρτο του 20ου αιώνα, αιώνα που χαρακτηρίστηκε από την σταδιακή εκβιομηχάνιση της Ευρώπης, είχαμε την πρώτη εφαρμογή των νέων τεχνολογιών στο χριστιανικό ναό με την χρήση αρχικώς ηλεκτρικών λαμπτήρων φωτισμού και δευτερευόντως μικροφωνικών εγκαταστάσεων προς διευκόλυνση των ιερουργών και των πιστών. Την αρχική έκπληξη των μετεχόντων στην λατρεία, που είδαν άπλετο το τεχνητό ηλεκτρικό φως να πλημμυρίζει τους ναούς, διαδέχτηκε, όπως αναφέρει και ο καθηγητής Φουντούλης, ο κορεσμός και η νοσταλγία της μυσταγωγίας, που έδιναν στην λατρεία το φως των κεριών και η ανόθευτη φωνή των ψαλτών²¹⁴. Την υποδοχή του φυσικού φωτός της ημέρας κατά την πρωινή προσευχή του Όρθρου, «εὐχαριστοῦντες ὅτι ἐφώτισεν ὑμῖν ὁ Κύριος,

²¹¹Φουντούλης, Ιωάννης. «Τελετουργικά θέματα», σ. 213.

²¹²Καλλιακμάνης, Βασίλειος. «Ορθόδοξη χριστιανική λατρεία και ψηφιακή τεχνολογία», στο *Σύνθεσις* 6, 2 (2019)54.

²¹³Καλλιακμάνης, Βασίλειος. «Ορθόδοξη Λατρεία και Κατήχηση στα Ψηφιακά Μέσα. Έκκλησιολογικές αρχές και σύγχρονη πραγματικότητα» στο *Θεολογία* 3(2019)78. Το διαδίκτυο λειτουργεί πολλάκις ως εργαλείο ενημερωτικό και εισαγωγικό για την ζωή και διδασκαλία της Εκκλησίας στο ευρύ κοινό, καθώς προσφέρει προσβάσιμη γνώση σε όλους εύκολα και γρήγορα.

²¹⁴Φουντούλης, Ιωάννης. «Τελετουργικά θέματα», σ. 211.

παραγαγών τήν νύκτα και έπαγαγών τήν ήμέραν»²¹⁵, διαταράσσει το άπλετο τεχνητό φως των ηλεκτρικών λαμπτήρων²¹⁶, που δρα εις βάρος της μυσταγωγίας και της πνευματικής προετοιμασίας των πιστών για την Θεία Λειτουργία, που θα ακολουθήσει. Ο επιλύχνιος ύμνος, το «Φῶς ήλαρόν», ο αρχαιότερος ύμνος της Εκκλησίας μας²¹⁷, συμβολίζει τον Κύριο μας, που ως Φως είναι διαφορετικός των κτιστών και τεχνητών πηγών φωτός. Στην θέα του εσπερινού φωτός, που δεν πρέπει να διαταράσσεται, παρά μόνο από το αμυδρό φως των κεριών και των κανδήλων, καθώς «Αί κανδήλαι καί οί κηροί τύπος εἶσι τοῦ αἰωνίου φωτός»²¹⁸, δημιουργείται η πνευματική αναγωγή, συνδέουμε οι πιστοί την προσευχή μας με την πηγή του πραγματικού φωτός, τον αναστημένο Χριστό²¹⁹ και «Αἰνοῦμεν Πατέρα, καί Υἱόν, καί Ἅγιον Πνεῦμα Θεοῦ»²²⁰. Η θεολογία περί φωτός, όπως αναφέρει και ο καθηγητής της Λειτουργικής Παναγιώτης Σκαλτσής, είναι άμεσα συνδεδεμένη με τον ναό ως σημείο συνάξεως των πιστών χριστιανών, για αυτό και από νωρίς δόθηκαν διάφοροι συμβολισμοί στον φωτισμό αυτού, τόσο στον τεχνητό (κεριά, κανδήλες και λυχνάρια) όσο και στον φυσικό²²¹. Ήταν, μάλιστα, τέτοια η σημασία του φωτισμού των ναών κατά την βυζαντινή εποχή, που το άναμμα των κανδήλων και κεριών, ήταν έργο ιδιαίτερου οφφικιούχου²²², του κηροφόρου ή λαμπαδούρχου²²³. Αυτός ήταν, που με ειδική ευχή έφερε τις λαμπάδες και τα κεριά στον ναό και ήταν

²¹⁵ *Αποστολικαί Διαταγαί*. PG 1,1136.

²¹⁶ Τελευταίως συνηθίζεται χάριν οικονομίας σε πολλούς ενοριακούς ναούς να χρησιμοποιούνται λάμπες τύπου LED, που αν και έχουν ποικιλία αποχρώσεων φωτός, δημιουργούν συνθήκες έντονου φωτισμού λειτουργώντας εις βάρος της μυσταγωγίας εντός του ναού.

²¹⁷ Βασίλειος ο Μέγας. *Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, PG 32, 203, [*Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, ΕΠΕ 10, Πατερικά εκδόσεις «Γρηγόριος ὁ Παλαμάς», Θεσσαλονίκη 1974]. Κατά τον Μέγα Βασίλειο ο ύμνος «ἀρχαίαν ἀφήσιν φωνήν», υποδηλώνει ότι ο επιλύχνιος ύμνος ανήκει στην λατρευτική παράδοση της αρχαϊκής Εκκλησίας, πολύ πριν της εποχής του.

²¹⁸ Σωφρόνιος Ιεροσολύμων, *Λόγος περιέχων τήν έκκλησιαστικήν άπασαν ιστορίαν καί λεπτομερή αφήγησιν πάντων τῶν έν τῇ θεία ίερουργία τελουμένων*, PG 87, 3985.

²¹⁹ Σκαλτσής, Παναγιώτης. «Ο φωτισμός τοῦ Ναοῦ στή λειτουργική μας παράδοση», στο *Έκκλησία* 90,7 (2013)485.

²²⁰ Βασίλειος ο Μέγας. *Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, PG 32, 203.

²²¹ Σκαλτσής, Παναγιώτης. «Ο φωτισμός τοῦ Ναοῦ», (2013)487.

²²² Γαβριήλ (Μητροπολίτης Νοβογροδίας και Αγιοπετροπόλεως). *Τελετουργία Ἱερά ἤτοι διατύπωσις σύντομος τῶν ίεροτελεστιῶν των έν τῇ Ὁρθοδόξω Γραικο-Ρωσσιακή Έκκλησία άνωθεν ές γέ καί καθ' ἡμάς*, Αγία Πετρούπολη [Εν Πετρούπολει], 1799,σ.284.

²²³ Κυρίως στα μοναστήρια. Για τους κοσμικούς ναούς υπήρχε ο Λαμπαδάριος.

υπεύθυνος για το άναμμά τους²²⁴. Στην εποχή μας, χάριν της προόδου, ο ηλεκτροφωτισμός των ναών αντικατέστησε σε μεγάλο βαθμό το φως των κεριών και των λαμπάδων. Θα λέγαμε, λοιπόν, ότι απέκτησαν έναν συμβολικό περισσότερο χαρακτήρα, παύοντας οι ιδιαίτεροι συμβολισμοί τους, όπως και η τάξη της φωταψίας. Σε ναούς της δυτικής χριστιανοσύνης, μάλιστα, τα τελευταία χρόνια παρατηρούμε και νέες τεχνολογικές επινοήσεις για τον συμβολικό φωτισμό των ναών, όπως τα ηλεκτρικά κεριά, μερικά ακόμη και με ψεύτικο «λιώσιμο», για να θυμίζουν αληθινό κεριό, που δακρύζει από τη φλόγα. Αυτά τα σύγχρονα τεχνολογικά επινοήματα είναι αποβλητέα από τους Ορθοδόξους ναούς, καθώς προσβάλλουν την αισθητική και μυσταγωγία της λατρείας.

Πλην της άμετρης χρήσης του τεχνητού φωτός πολλές φορές παρατηρείται στους εσωτερικούς, αλλά και στους εξωτερικούς χώρους των ιερών ναών πλεονασμός ως προς την χρήση των μικροφωνικών εγκαταστάσεων. Στο περιβάλλον ενός ναού και μάλιστα, μεγάλου σε μέγεθος πολλές φορές είναι δύσκολο να ελεγχτεί η ακουστικότητα, τόσο των ψαλτών, όσο και του ιεροκήρυκα, καθώς οι μικροφωνικές εγκαταστάσεις αλλοιώνουν την δύναμη της φωνής²²⁵. Συνέπεια αυτής της αλλοίωσης είναι οι εν τω ναώ²²⁶ πιστοί να δυσκολεύονται να ακούσουν τα λεγόμενα του ιερούργου, των ψαλτών και του εκκλησιαστικού ρήτορα²²⁷ κάνοντας την ουσιαστική συμμετοχή τους στην λατρεία δυσχερή. Επιπλέον, η εκπομπή θορύβου από τις μηχανολογικές εγκαταστάσεις των ναών, ειδικότερα από την αλόγιστη χρήση ηλεκτρικών καμπαρών και μεγαφωνικών εγκαταστάσεων στον εξωτερικό

²²⁴Σκαλτσής, Παναγιώτης. «Ο φωτισμός του Ναού», (2013)490.

²²⁵Φίλιας Γεώργιος. *Εκκλησιαστική ρητορική και εκφορά του σύγχρονου θεολογικού λόγου*, Αθήνα: εκδ. Γρηγόρη, 2008,σ.111.

²²⁶Γίνεται αυτή παράδεισος και ούρανός, ως λέγει το τροπάριον: «Ἐν τῷ Ναῷ ἐστῶτες τῆς δόξης σου, ἐν οὐρανῷ ἐστάναι νομίζομεν, Θεοτόκε, πύλη ἐπουράνιε, ἄνοιξον ἡμῖν τὴν θύραν τοῦ ἐλέους σου». Βλ. και Συμεών Θεσσαλονίκης. *Διάλογος ἐν Χριστῷ κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων καὶ περὶ τῆς μόνης πίστεως τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῶν Ἱερῶν τελετῶν τε καὶ μυστηρίων πάντων τῆς Ἐκκλησίας*, PG 155, 337D, 340A.

²²⁷Φίλιας Γεώργιος. *Εκκλησιαστική ρητορική*,σ.110. Η κακή ακουστική των ναών συνεπεία της μη ορθής χρήσης των μικροφωνικών εγκαταστάσεων δυσκολεύει τον εκκλησιαστικό ρήτορα στο να ελέγξει την φωνή του, καθώς δεν έχει σωστή αντίληψη του πως αυτή ακούγεται το σύνολο του ναού. Έτσι, προβαίνει σε αυξομειώσεις της φωνής του, ώστε να προσαρμόσει αυτή στο χώρο. Ο υψηλός τόνος της φωνής, όμως, κουράζει και ενοχλεί τους πιστούς, ενώ ο χαμηλός αναγκάζει τους ακροατές να επιτείνουν τις ακουστικές και διανοητικές τους δυνάμεις, πράγμα που μπορεί να τους αποπροσανατολίσει από τα λεγόμενα.

χώρο των ναών, ενοχλούν τους ανθρώπους, εκουσίους ή ακουσίους ακροατές των τελετουργιών, εργαζομένους ή μη²²⁸, χριστιανούς ή μη και διαπομπεύουν τα μυστήρια κάνοντας κτήμα όλων των περιόικων τα λεγόμενα στο άβατο του Ιερού Βήματος²²⁹.

Συχνό φαινόμενο των τελευταίων ετών είναι και η χρήση ηλεκτρονικών μέσων από τους ιεροψάλτες στο ιερό αναλόγιο κατά την διάρκεια της Θείας Λατρείας. Τέτοιες συσκευές είναι οι λεγόμενοι «ψηφιακοί ή μηχανικοί ισοκράτες», που προσομοιάζουν την ανθρώπινη φωνή και πολλοί ψάλτες χρησιμοποιούν ελλείψει βοηθών-ισοκρατών, αλλά και οι φορητοί ψηφιακοί βοηθοί (tablets) ή κινητά τηλέφωνα, που έχουν εγκατεστημένα προγράμματα λειτουργικού Τυπικού σε αντικατάσταση των λειτουργικών βιβλίων. Στην πρώτη περίπτωση το φαινόμενο των ψηφιακών ή μηχανικών ισοκρατών έχει διαδοθεί σε τέτοιο βαθμό, που η επίσημη Εκκλησία αναγκάστηκε να εκδώσει σχετικές εγκυκλίους με σκοπό τον περιορισμό τους.

Χαρακτηριστικά αναφέρουμε το Εγκύκλιον Σημείωμα υπ. αριθ. 1630/726/11.5.1992 με το οποίο η Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος κατέδρασε ήδη από το 1992 «την έν τοις Ίεροις Ναοις καινοφανή χρῆσιν “μηχανικοῦ ἰσοκράτου” ὡς μη συνάδουσαν πρὸς τε την ζῶσαν λατρείαν τοῦ Θεοῦ και την ἔκ παλαι καθεστηκυῖαν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν και τάξιν και ὡς ὀλισθηρὰν ἀπαρχὴν εἰσαγωγῆς ὀργάνων ἐν ταῖς ἱεραῖς τῆς Ἐκκλησίας ἀκολουθίαις»²³⁰.

Παρά τις συστάσεις της Ιεράς Συνόδου της Ιεραρχίας η χρήση των μηχανικών ισοκρατών δεν περιορίστηκε, αλλά διαδόθηκε ἐτι περισσότερο, αναγκάζοντας την Εκκλησία της Ελλάδος να εκδώσει νέα σχετική εγκύκλιο στις 14ης Φεβρουαρίου 2019 με τον αριθμό 5080 και θέμα: «Περὶ τῆς χρήσεως ἠλεκτρονικῶν μέσων ἐν τῷ ἱερῷ ἀναλογίῳ κατὰ την Θείαν Λατρείαν»²³¹. Μέσω του προαναφερθέντος εγκυκλίου σημειώματος η Ιερά Σύνοδος απαγορεύει εκ νέου την χρήση ψηφιακών ή μηχανικών ισοκρατών ως αντιπαραδοσιακή και μη συμβατή με τον ΟΕ΄ Κανόνα της

²²⁸Φουντούλης, Ιωάννης. «Τελετουργικά θέματα», σ. 217.

²²⁹Φουντούλης, Ιωάννης. «Τελετουργικά θέματα», σ. 218.

²³⁰Εγκύκλιος 1630/726 της 11ης.5.1992.

²³¹Εγκύκλιος 5080 της 14ης.2.2019 και αρ. διεκπ. 304.

Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου²³² (691 μ.Χ.), που προέτρεπε: «Τούς ἐπί τῷ ψάλ-
λειν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις παραγινομένους, βουλόμεθα... μήτε τι ἐπιλέγειν τῶν μη τῆ
ἐκκλησία ἀρμοδίων τε και οἰκείων...»²³³. Επιπλέον, η Ιερά Σύνοδος αναδεικνύει
ένα νέο πρόβλημα, αυτό της παρατηρούμενης αύξησης της χρήσεως ηλεκτρονι-
κών υπολογιστών και φορητών ψηφιακών βοηθών (κυρίως smartphones και
tablets), στο Ιερό Αναλόγιο από πολλούς ψάλτες αντί των λειτουργικών βιβλίων
κατά τις ιερές ακολουθίες και τη Θεία Λειτουργία. Η Ιερά Σύνοδος τονίζει την ιε-
ρότητα των λειτουργικών βιβλίων και προτρέπει τους ιεροψάλτες να υπάρξει «κατ'
οἰκονομίαν ἢ λελογισμένη καί μετά φειδοῦς χρήσις τῶν ἠλεκτρονικῶν μέσων ἐν
τοῖς ἱεροῖς ἀναλογίοις κατά την Θείαν Λατρείαν, δίχως να ὑποκαθίστανται ἐπ'
οὔδενί τὰ λειτουργικά βιβλία»²³⁴. Σε αυστηρότερο ὕφος το Οικουμενικό Πατριαρ-
χείο εξέδωσε στις 20 Ιουνίου 2018 την υπ. Αρ. 605 Εγκύκλιο, που συνιστά την α-
πόρριψη χρήσης ψηφιακών μέσων στο Ιερό Αναλόγιο κατά την Θεία Λατρεία προς
αποφυγή του σκανδαλισμού των πιστών και της εκκοσμίκευσης της Θείας Λα-
τρείας²³⁵. Η έκδοση των προαναφερομένων εγκυκλίων, τόσο από το Οικουμενικό
Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, όσο και από την Ιερά Σύνοδο της Εκκλησίας
της Ελλάδος φανερώνει την έντονη ανησυχία της επίσημης Εκκλησίας για την εκ-
κοσμίκευση και «αταξία», που παρατηρείται στην Θεία Λατρεία από την κατά-
χρηση των νέων τεχνολογιών στο Ιερό Αναλόγιο. Πρόκειται για ανησυχία, αλλά και
για φόβο ότι σταδιακώς οι διακονούντες το Ιερό Αναλόγιο θα οδηγηθούν στην ά-
γνοια της ορθής χρήσης του λειτουργικού Τυπικού, αλλά και στον παραγκωνισμό
της μακράς υμνογραφικής παραδόσεως της Ορθοδόξου Εκκλησίας²³⁶.

Παρόμοια αγωνία εκδήλωσε η επίσημη Εκκλησία για την αλόγιστη προβολή
της λατρευτικής της ζωής από τα ραδιοτηλεοπτικά μέσα ενημέρωσης, καθώς και
για την λειτουργία των λεγόμενων «χριστιανικών» ιστοσελίδων, που προβάλλουν
έναν ποιμαντικό και κηρυγματικό λόγο, αλλά αναμεταδίδουν αρκετές φορές

²³²Εγκύκλιος 5080 της 14ης.2.2019 και αρ. διεκπ. 304.

²³³Μπούμης, Παναγιώτης. «Ἡ Οἰκουμενικότητα μιᾶς Συνόδου καί συγκεκριμένως τῆς ἐν Τρούλλῳ ἢ Πεν-
θέκτης» στο *Θεολογία* 80 ,3(2009)37-69.

²³⁴Εγκύκλιος 5080 της 14ης.2.2019 και αρ. διεκπ. 304.

²³⁵Πατριαρχική Εγκύκλιος 605 της 20ης.6.2018.

²³⁶Πατριαρχική Εγκύκλιος 605 της 20ης.6.2018.

ακαίρως την Θεία Λειτουργία και περιστατικές ακολουθίες. Τα τελευταία χρόνια παρατηρείται συχνά το φαινόμενο από πολλά Μ.Μ.Ε. και κυρίως ιστοσελίδες να μεταδίδονται μαγνητοσκοπημένες ιερές ακολουθίες σε ώρες και ημέρες αντίθετες με την ώρα και την ημέρα, που το λειτουργικό Τυπικό προβλέπει (πχ Εσπερινούς το μεσημέρι, Προηγιασμένες Θείες Λειτουργίες και ακολουθίες του ασματικού Τυπικού, όπως παννυχίδες, εκτός της Μεγάλης Τεσσαρακοστής κ.τ.λ.), ανατρέποντας την φυσική λειτουργική τάξη. Επιπλέον, η μετάδοση της Θείας Λειτουργίας από τα Μ.Μ.Ε. και η «παρακολούθησή» της από πολλούς πιστούς έγινε από λύση ανάγκης (ειδικά κατά την περίοδο της πανδημίας του Covid-19²³⁷) συνήθεια και κανονικότητα δίνοντας τους μια ψευδαίσθηση εκκλησιασμού²³⁸. Η Θεία Λειτουργία, όπως ορθώς επισημαίνει ο καθηγητής πρωτοπρεσβύτερος Βασίλειος Καλλιακμάνης, δεν συνιστά παρακολούθηση αλλά «συμμετοχή» των πιστών²³⁹. Η Θεία Λειτουργία αποτελεί για τον πιστό κάθε φορά που κοινωνεί, συμμετοχή στο αναστάσιμο βίωμα, όπου το «ἀληθινὸ Πάσχα τῶν χριστιανῶν εἶναι ὁ Χριστὸς ὁ ἐν τοῖς μυστηρίοις μεταλαμβανόμενος»²⁴⁰. Δεν μπορεί να είναι η Θεία Λατρεία ακρόαμα και θέαμα τηλεοπτικό²⁴¹, που ο πιστός παρακολουθεί εν είδει ιεράς θεατρικής παραστάσεως²⁴², αλλά είναι ἔργο θεῖο και λατρεία λογική²⁴³, που ο κάθε πιστός ως «μέλος ἐκ μέρους»²⁴⁴ του σώματος του Χριστού, συμπάλλει, συνδιακονεί, συμπροσεύχεται, αγιάζεται και κοινωνεί μετά των αδελφών του²⁴⁵.

²³⁷ Κατά την περίοδο της πανδημίας η ματαίωση λατρευτικών τελετών, η άρση λειτουργίας των κατηχητικών και η παύση της λειτουργίας των χώρων λατρείας ακόμη σε περιόδους εορτών, πολλοί ναοί και Ιερές Μητροπόλεις προχώρησαν στη μετάδοση της θείας Λειτουργίας και των ιερών ακολουθιών μέσω διαδικτυακών και τηλεοπτικών μέσων.

²³⁸ Καλλιακμάνης, Βασίλειος. «Ορθόδοξη χριστιανική λατρεία και ψηφιακή τεχνολογία»(2019)56.

²³⁹ Καλλιακμάνης, Βασίλειος. «Ορθόδοξη χριστιανική λατρεία και ψηφιακή τεχνολογία»(2019)56.

²⁴⁰ Νικοδήμος Αγιορείτης. *Ἑορτοδρόμιον : ἥτοι ἐρμηνεία εἰς τοὺς ἀσματικούς κανόνας τῶν δεσποτικῶν καὶ θεομητορικῶν ἐορτῶν. Συνερανισθὲν ἐκ διαφόρων τῆς Ἐκκλησίας Πατέρων, πλουτισθὲν μὲ πολλὰς σημειώσεις, καὶ συντεθένεις τὴν κοινὴν γλῶσσαν ὑπὸ Νικοδήμου ἐν μοναχοῖς ἐλαχίστου τοῦ Ἀγιορείτου, Ἐν Βενετίᾳ: Ἐκτῆς τυπογραφίας Νικολάου Γλυκύ, 1836, τόμ. Β΄, σ. 323, υπ. 1.*

²⁴¹ Φουντούλης, Ιωάννης. «Τελετουργικά θέματα», σ. 219.

²⁴² Φουντούλης, Ιωάννης. «Τελετουργικά θέματα», σ. 219.

²⁴³ Φουντούλης, Ιωάννης. «Τελετουργικά θέματα», σ. 219.

²⁴⁴ Α΄ Κορ. ΙΒ,27.

²⁴⁵ Α΄ Κορ. ΙΒ,14: καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος, ἀλλὰ πολλά.

Επίσης, η άκριτη και χωρίς σχεδιασμό ραδιοηλεκτρονική μετάδοση της Θείας Λειτουργίας από τα Μ.Μ.Ε. εντός και εκτός του Ιερού Βήματος έχει ως αποτέλεσμα τα «άδηλα και τα κρύφια» (50^{ος} Ψαλμός) της Λατρείας μας να γίνουν «θέαμα κοινό» σε πιστούς και απίστευτους²⁴⁶. Φτάσαμε από το «μή τις τῶν κατηγουμένων»²⁴⁷, το «τάς Θύρας, τάς Θύρας», όπου μέσα στον Ναό έμεναν μόνον οι μνημένοι, και την «απόκρυψη των μυστηρίων»²⁴⁸ τώρα να ακούγεται, να οράται, να γνωρίζεται σε όλους η εντός του Αγίου Βήματος μυσταγωγία, κατά την οποία όλοι μας, όπως λέγει ο Θεόδωρος Ανδίδων, πρέπει να στεκόμαστε «νηφότης καὶ εὐσταθῶς»²⁴⁹.

Η επίσημη Εκκλησία και για την περίπτωση της ραδιοηλεκτρονικής κάλυψης των τελουμένων στον ναό φρόντισε να επιστήσει τους κινδύνους, *ἐπιδιώκουσα τὴν περιφρούρησιν τῆς ἱερότητος τοῦ Χριστιανικοῦ Ναοῦ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ τελουμένων, ἡ ὁποία ἀπειλεῖται ἀπὸ τὴν ἀλόγιστον προβολὴν τῆς Θείας Λατρείας*²⁵⁰. Με την έκδοση του Εγκυκλίου Σημειώματος με θέμα, «Ἡ Μυστηριακὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας καὶ τὰ Ραδιοηλεκτρονικὰ Μέσα Ἐνημερώσεως (Ρ.Μ.Ε.)»²⁵¹ η Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος δέχεται το αυτονόητο της τηλεοπτικής μετάδοσης της Θείας Λειτουργίας σε μια χώρα, όπου η συντριπτικὴ πλειονοψηφία των κατοίκων της είναι Χριστιανοί Ορθόδοξοι, ως ανάγκη που σκοπὸ έχει να εξυπηρετήσῃ αὐτόν, *που δὲν ἤμπορεῖ (για λόγους ασθενείας, γήρατος κτλ.) νὰ μετάσχη ἐνεργῶς εἰς τὰς λατρευτικὰς συνάξεις*²⁵². Παρόλα αυτά τονίζει ὅτι αὐτὸ πρέπει να γίνεται ἀπὸ τους πιστοὺς πάντοτε με *αἴσθησιν «οἰκονομίας»*, και ὄχι *ὡς ὑποκατάστατο τῆς μετοχῆς εἰς τὴν Λατρείαν*²⁵³, καθὼς η πραγματικὴ συμμετοχὴ στη Θεία Λειτουργία και στην κοινωνία των Αχράντων Μυστηρίων δεν μπορεῖ να υποκατασταθεῖ ἀπὸ καμία τηλεοπτικὴ αναμετάδοση. Είναι ἀνάγκη να γίνῃ κατανοητὸ ἀπὸ τους

²⁴⁶ Φουντούλης, Ιωάννης. «Τελετουργικά θέματα», σ. 216.

²⁴⁷ Απόλυση των κατηγουμένων. Θεία Λειτουργία Ιωάννου του Χρυσοστόμου.

²⁴⁸ Φουντούλης, Ιωάννης. «Τελετουργικά θέματα», σ. 217.

²⁴⁹ Θεοδώρος Ανδίδων. *Προθεωρία κεφαλαιώδης περὶ τῶν ἐν τῇ Θείᾳ Λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων*, PG 140, 444D.

²⁵⁰ Εγκύκλιος 2792 της 30.6.2004 με θέμα «Ἡ Μυστηριακὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας καὶ τὰ Ραδιοηλεκτρονικὰ Μέσα Ἐνημερώσεως (Ρ.Μ.Ε.)».

²⁵¹ Εγκύκλιος 2792 της 30.6.2004.

²⁵² Εγκύκλιος 2792 της 30.6.2004.

²⁵³ Εγκύκλιος 2792 της 30.6.2004.

πιστούς ότι ο Ορθόδοξος Ναός είναι το κέντρο της λατρείας και της εν Χριστώ ζωής και ότι είναι επιβεβλημένη για θεολογικούς - σωτηριολογικούς λόγους η ενεργός συμμετοχή του στη λειτουργική ζωή της Εκκλησίας και όχι η απλή παρακολούθηση των τελουμένων μέσω μιας οθόνης ή ενός ραδιοφώνου.

Επιπλέον, η χωρίς κανένα έλεγχο και περιορισμό λειτουργία δεκάδων χριστιανικών ιστοσελίδων, πολλές από τις οποίες έχουν ενσωματώσει λειτουργικά και λατρευτικά στοιχεία στη διαδικτυακή εικονική τους πραγματικότητα ελλοχεύει κινδύνους, καθώς μπορεί να οδηγήσει στην λεγόμενη «on line θρησκεία», που δίνει στους πιστούς την ψευδαίσθηση ότι έχουν λειτουργική ζωή, παρακολουθώντας και μόνον τα λειτουργικά δρώμενα (δοξολογίες, ακολουθίες, εξομολόγηση ακόμη και την Θεία Λειτουργία) μέσω της οθόνης του υπολογιστή τους²⁵⁴, παρακάμπτοντας τον ναό (την τοπική τους ενορία).

Η χρονική περίοδος, ιδιαιτέρως, της πανδημίας του κορονοϊού SARS-COV-2 ενίσχυσε τον ρόλο του διαδικτύου στην καθημερινή ζωή όλων, καθώς καθιερώθηκε ως μέσο επικοινωνίας, εργασίας, εκπαίδευσης, ψυχαγωγίας, αλλά πλέον και λατρείας. Την περίοδο της πανδημίας έχουμε την εμφάνιση δεκάδων ιστοσελίδων με θρησκευτικό περιεχόμενο, αλλά και ιερών ναών, που προχώρησαν στην μετάδοση της Θείας Λειτουργίας και ιερών ακολουθιών μέσω διαδικτυακών και τηλεοπτικών μέσων, συνεπεία των περιοριστικών υγειονομικών μέτρων. Τα «ιδιόμορφα» μέτρα²⁵⁵, που επέβαλε η Πολιτεία για την αποφυγή μετάδοσης του ιού, όπως ο περιορισμός των μετακινήσεων, η κοινωνική αποστασιοποίηση και η απαγόρευση κάποιων λατρευτικών εκδηλώσεων, έγιναν αποδεκτά με υπομονή και σκεπτικισμό από το εκκλησιαστικό σώμα τις πρώτες εβδομάδες της πανδημίας. Η γενική απαγόρευση, όμως, προσέλευσης φυσικών προσώπων στους τόπους λατρείας και η αναστολή όλων των ιερών τελετών όλων των θρησκευτικών κοινοτήτων, που ακολούθησε τον Απρίλιο του 2020 με την Κοινή Υπουργική Απόφαση Δ1αΓΠ.

²⁵⁴Τσίλης, Νεκτάριος (Μητροπολίτης Χονγκ Κονγκ και Άπω Ανατολής). *Θρησκεία και διαδίκτυο*, 2013, σ.40. Βλ. και Young, Glenn. «Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity», στο συλλογικό *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, eds. Lorne L. Dawson & Douglas E. Cowan, Routledge: (2004)93.

²⁵⁵Σαββάτος, Χρυσόστομος (Μητροπολίτης Μεσσηνίας). *Η Ορθόδοξη Εκκλησία και η πανδημία του Covid-19*, Καλαμάτα: Εκδόσεις Ιεράς Μητροπόλεως Μεσσηνίας, 2020, σ. 7.

Οικ.25763 16/4/2020,Β' 1471²⁵⁶ αντιμετωπίστηκε με αρκετό προβληματισμό ως προς την χρησιμότητά και την αποτελεσματικότητά της από την Ελλαδική Εκκλησία και συνάντησε έντονες αντιδράσεις κυρίως από παρεκκλησιαστικούς κύκλους²⁵⁷.

Η πραγματικότητα είναι ότι η επίσημη Εκκλησία βρέθηκε απροετοίμαστη²⁵⁸ ως προς την αντιμετώπιση ενός τόσο ξαφνικού και απρόσμενου γεγονότος, όπως η ραγδαία εξαπλωνόμενη πανδημία της νόσου του κορονοϊού. Η πανδημία, θα λέγαμε ότι επιτάχυνε την μετάβαση της Εκκλησίας από τα γνωστά και διαδεδομένα μέσα μετάδοσης της Θείας Λειτουργίας και των ιερών ακολουθιών (κυρίως ραδιόφωνο και τηλεόραση), στις απευθείας και μαγνητοσκοπημένες μεταδόσεις μέσω ψηφιακών μέσων (ιστοσελίδες, πλατφόρμες κοινωνικής δικτύωσης και ιστότοπους κοινοποίησης, αποθήκευσης, αναζήτησης και αναπαραγωγής ψηφιακών βίντεο), που διακρίνονται για την αλληλεπίδραση και την αμεσότητά τους ως προς την πληροφορία. Αν και ο χριστιανισμός εκπροσωπήθηκε στον κυβερνοχώρο αρκετά νωρίς (στις αρχές της δεκαετίας του 1980 εντοπίζονται τα πρώτα φόρουμ συζητήσεων για θρησκευτικά και ηθικά θέματα στην Αμερική²⁵⁹), με σκοπό κυρίως να ενημερώσει και να ποιμάνει τον λαό του Θεού, τα νέα δεδομένα που προέκυψαν από τις συνέπειες της πανδημίας, θα λέγαμε ότι οδήγησαν σε μια χρήση του διαδικτύου ανεξέλεγκτη και καταχρηστική ιδιαιτέρως ως προς την λατρεία.

Τον Απρίλιο του 2020²⁶⁰, ύστερα από απόφαση της Πολιτείας και με σύμφωνη γνώμη της Ελλαδικής Εκκλησίας²⁶¹, η τέλεση της Θείας Λειτουργίας και των ιερών

²⁵⁶Η Κ.Υ.Α. ορίστηκε να έχει ισχύ μέχρι και την 26^η Απριλίου 2020 (Κυριακή του Θωμά).

²⁵⁷Σαββάτος, Χρυσόστομος (Μητροπολίτης Μεσσηνίας). *Η Ορθόδοξη Εκκλησία και η πανδημία*, σ. 13. Στην επίσημη Ελλαδική Εκκλησία ασκήθηκε δριμεία κριτική την περίοδο της πανδημίας κυρίως από τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης και διάφορες χριστιανικές ή μη ιστοσελίδες. Η Ιερά Σύνοδος της Ιεραρχίας και διάφορες Ιερές Μητροπόλεις, δέχτηκαν σωρεία υβριστικών μηνυμάτων και επιστολών, που επέκριναν για την στάση τους αναφορικά με το θέμα των περιορισμών στην Θεία Λατρεία την περίοδο μετά την έκδοση της ΚΥΑ 16/4/2020,Β' 1471.

²⁵⁸Σαββάτος, Χρυσόστομος (Μητροπολίτης Μεσσηνίας). *Η Ορθόδοξη Εκκλησία και η πανδημία*, σ. 8.

²⁵⁹Campbell, Heidi. «Religion and the Internet» στο *Communication research trends*, 25, 1(2006)4. Ο ιστόχωρος «net.religion» ήταν το πρώτο διαδικτυακό φόρουμ ανταλλαγής απόψεων για θεολογικά και ηθικά θέματα και έκανε την εμφάνισή του στις αρχές της δεκαετίας του 1980.

²⁶⁰Σαββάτος, Χρυσόστομος (Μητροπολίτης Μεσσηνίας). *Η Ορθόδοξη Εκκλησία και η πανδημία*, σ. 12.

²⁶¹Androutsopoulos, George. «The Right of Religious Freedom in Light of the Coronavirus Pandemic: The Greek Case», στο *Laws* 10, 14(2021)3. Βλ. και Σαββάτος, Χρυσόστομος (Μητροπολίτης Μεσσηνίας). *Η*

ακολουθιών της Ορθόδοξου Εκκλησίας, για πρώτη φορά στην δισχιστική ιστορία της, έγινε χωρίς την παρουσία των πιστών, αλλά με μετάδοση των ιεροπραξιών μέσω ψηφιακών και ραδιοτηλεοπτικών μέσων. Αυτές οι μεταδόσεις, σαφώς, βοήθησαν τους πιστούς να διατηρήσουν έναν «εικονικό» σύνδεσμο με την λατρευτική ζωή και τον ναό και θα λέγαμε ότι ήταν κάτι που θα μπορούσε να γίνει αποδεκτό ως μια συνθήκη ειδική και προσωρινή. Όπως ορθά παρατηρεί ο Μητροπολίτης Μεσσηνίας και καθηγητής της Θεολογικής Αθηνών Χρυσόστομος Σαββάτος «για κάθε τι που δεν αποτελεί απόλυτη επιλογή μας, αλλά για διάφορους λόγους αποτελεί αναγκαιότητα, πρόκριμα της Εκκλησίας είναι να εφαρμόζει τη λεγόμενη «εκκλησιαστική οικονομία»²⁶², δηλαδή να αποδέχεται κάποιες παρεκκλίσεις πρόσκαιρα και «κατ' οικονομίαν», χωρίς αυτές να συνεπάγονται και κατάργηση της κανονικότητας²⁶³.

Ένα σημείο μη κανονικότητας, που παρατηρούμε ακόμη και μετά την περίοδο των υγειονομικών απαγορεύσεων, είναι διάφορες χριστιανικές ομολογίες²⁶⁴ και πιστοί, να έχουν προσαρμόσει την λατρευτική τους ζωή στον ψηφιακό κόσμο. Παρατηρείται, λοιπόν, το φαινόμενο της ίδρυσης διαδικτυακών λατρευτικών κοινοτήτων²⁶⁵ από ορισμένα χριστιανικά δόγματα και «εκκλησίες», που παρέχουν υπηρεσίες λατρείας μέσω διαδικτύου, με την δικαιολογία ότι διασφαλίζουν έτσι την συμμετοχή των πιστών, που δεν μπορούν να παραστούν με φυσική παρουσία σε εκκλησιαστικά κτήρια. Αυτό γίνεται με ζωντανές μεταδόσεις της Θείας

Ορθόδοξη Εκκλησία και η πανδημία, σ. 7. Με την Συνοδική Εγκύκλιο αρ. 3018/7-4-2020 και ύστερα από τη συνεδρίασή της Ιεράς Συνόδου την 1η Απριλίου 2020, η Ελλαδική Εκκλησία πήρε την απόφαση να αποδεχθεί την βούληση της κυβέρνησης για την «επαναλειτουργία» των ιερών ναών, ιδιαίτερα κατά την διάρκεια της Μεγάλης Εβδομάδας, «κεκλεισμένων των θυρών», με την παρουσία μόνον ενός ιερέα και του απαραίτητου λειτουργικού προσωπικού. Παράλληλα, ειδοποίησε τους Μητροπολίτες να τηρήσουν «τις ρυθμίσεις» προκειμένου να αποτραπούν τυχόν «κακόβουλα σχόλια και ενοχοποιήσεις».

²⁶²Σαββάτος, Χρυσόστομος (Μητροπολίτης Μεσσηνίας). *Η Ορθόδοξη Εκκλησία και η πανδημία*, σ. 17.

²⁶³Σαββάτος, Χρυσόστομος (Μητροπολίτης Μεσσηνίας). *Η Ορθόδοξη Εκκλησία και η πανδημία*, σ. 17.

²⁶⁴Klaver, Miranda. «Media Technology Creating “Sermonic Events.” The Hillsong Megachurch Network», στο *Cross Currents, The University of North Carolina Press*, 65, 4 (2015)422. Το φαινόμενο των ψηφιακών διαδικτυακών χριστιανικών κοινοτήτων εμφανίστηκε στις λεγόμενες Ευαγγελικές Εκκλησίες και τις Εκκλησίες της Πεντηκοστής στις Η.Π.Α. και στην Ολλανδία.

²⁶⁵Patrick, Gnana. «Religious Communities in the Digital Era: Dynamics of ‘Believing’ and ‘Belonging’», στο *Religion and social communication*, Vol. 17, No. 1 (2019)38. Πρόκειται για κοινότητες που εφάρμοζαν τις συγκεκριμένες τακτικές και πριν την πανδημία του κορονοϊού, αλλά παγίωσαν αυτές κατά την διάρκεια της περιόδου των υγειονομικών απαγορεύσεων και της κοινωνικής αποστασιοποίησης.

Λειτουργίας, ηλεκτρονικές εκδηλώσεις και διαδικτυακές προσευχές, ακόμη και εξομολογήσεις. Παρόμοια φαινόμενα, δυστυχώς, παρουσιάζονται και σε «ορθόδοξες» ιστοσελίδες, όπως εικονικά προσκυνήματα, ψηφιακό άναμμα κεριού με κάποια δωρεά μέσω πιστωτικής κάρτας, φόρουμ παρακολούθησης ιεροπραξιών μέσω ιδιωτών κ.ά.

Για πολλούς νεωτεριστές της λατρείας ο κυβερνοχώρος και η αξιοποίηση των δυνατοτήτων του για την κάλυψη λατρευτικών αναγκών κατά τη διάρκεια της πανδημίας, αποτέλεσε το ιδανικό εργαλείο και η χρονική περίοδος της πανδημίας και η μετά από αυτή εποχή, την ιδανική χρονική συγκυρία για την δημιουργία των λεγομένων «on line εκκλησιών»²⁶⁶. Πρόκειται για σημαντική παρεκτροπή, που ελλοχεύει τον κίνδυνο της δημιουργίας εικονικών ψηφιακών εκκλησιαστικών κοινοτήτων νέου τύπου και e-πιστών, καταστρέφει την ψυχοσωματική οντότητα του ανθρώπου²⁶⁷ και διαταράσσει την πραγματική σχέση του με τον Θεό και την Εκκλησία. Η Θεία Λειτουργία δεν είναι οπτικοακουστικό θέαμα. Είναι ενεργός συμμετοχή των πιστών στα τελούμενα και μετοχή στο ύψιστο των μυστηρίων της Εκκλησίας, το Μυστήριο των Μυστηρίων, την Θεία Ευχαριστία. Δια της μεταλήψεως των Τιμίων Δώρων, οι πιστοί λαμβάνουν το Σώμα και το Αίμα του Χριστού μας, το οποίο και μεταδίδει ζωή άφθαρτη και αιώνια. Η παρακολούθηση της Θείας Λειτουργίας από τα ραδιοτηλεοπτικά μέσα και η ψηφιοποίησή της στερεί από τους πιστούς αυτή την μετοχή στην ευχαριστιακή σύναξη ως έκφραση κοινωνίας. Στερεί από τους πιστούς την συλλογική πράξη, την ενότητα των πολλών²⁶⁸, το λειτουργικό βίωμα και πάνω από όλα την Θεία Κοινωνία. Η «εικονική συμμετοχή» στη Θεία Λειτουργία μέσω Μ.Μ.Ε. και διαδικτύου, απουσία συμμετοχής στην Ευχαριστιακή Τράπεζα, δημιουργεί μόνον μια αυταπάτη μετοχής στην λειτουργική ζωή της Εκκλησίας, που σε καμία περίπτωση δεν είναι πραγματική. Η συγκέντρωση των

²⁶⁶Campbell, Heidi. *The distanced Church: reflections on doing Church online*, Texas A & M University: Digital Religion Publications, An Imprint of the Network for New Media, Religion & Digital Culture Series, www.digitalreligion.tamu.edu, Texas 2020, σσ. 161-164.

²⁶⁷Σαββάτος, Χρυσόστομος (Μητροπολίτης Μεσσηνίας). *Ο άνθρωπος και η ανάπτυξη της σύγχρονης τεχνολογίας. Μια πρόκληση για την Ορθόδοξη θεολογία*, Καλαμάτα: Εκδόσεις Ιεράς Μητροπόλεως Μεσσηνίας, 2019, σ. 30.

²⁶⁸Πουρτσουκλής, Δανιήλ (Μητροπολίτης Καισαριανής, Βύρωνος και Υμηττού). «Εκκλησία και Θεία Λειτουργία», στο *Θεολογία* 4(2009), σ.27.

πιστών στον ίδιο τόπο²⁶⁹, ομοθυμαδόν²⁷⁰ για την Θεία Λειτουργία αποτελεί ύψιστη έκφραση της ενότητας της χριστιανικής κοινότητας, καθώς μόνον με την φυσική παρουσία τους στην Θεία Λειτουργία οι χριστιανοί καθίστανται ένα Σώμα²⁷¹, δηλαδή Εκκλησία²⁷². Εύστοχα επισημαίνει ο καθηγητής Σταύρος Γιαγκάζογλου ότι «η Εκκλησία γίνεται Εκκλησία στη Θεία Ευχαριστία, επειδή δέχεται επικλητικά την ενέργεια του Αγίου Πνεύματος, η οποία και κάνει τον Χριστό εκ νέου παρόντα και ενεργούντα στην κτίση και στην ιστορία»²⁷³. Άτομο και κοινότητα, που σπάνια συμπορεύονται στην ανθρώπινη ιστορία, συναντώνται στην Θεία Λειτουργία²⁷⁴. Το μυστήριο, όμως, της Θείας Ευχαριστίας δεν ερμηνεύεται, όπως παρατηρεί ο καθηγητής Νικόλαος Ξιώνης, «μόνο επί τη βάσει τής «συνάξεως», άλλα στην προοπτική τής κοινωνίας-ενότητος Θεού και ανθρώπων εντός τής μυστηριακής ζωής τής Εκκλησίας»²⁷⁵, και αυτό μπορεί να γίνει μόνον μέσω της πραγματικής συμμετοχής των πιστών στην μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας. Επειδή, η εκκλησιαστική ζωή είναι μυστηριακή, δεν μπορεί να νοηθεί και Εκκλησία μακριά από τον ναό και τα μυστήρια. Οι λεγόμενες ψηφιακές χριστιανικές κοινότητες, που «ανθίζουν» στις ΗΠΑ, την Αυστραλία, την Νότιο Αφρική και την Δυτική Ευρώπη ως δημιούργημα αρχικώς της επιβολής μέτρων κοινωνικής αποστασιοποίησης εξ' αιτίας της πανδημίας του κορονοϊού, αποτελούν σαφώς μια εκτροπή προς μία ανορθόδοξη εκκλησιολογία²⁷⁶.

²⁶⁹Πράξεις Β,44.

²⁷⁰Πράξεις 2Β,46.

²⁷¹Γερμανός Κωνσταντινουπόλεως. *Εἰς τὰ ἐγκαίνια τοῦ σεβασμίου ναοῦ τῆς Θεοτόκου καὶ εἰς τὰ σπάργανα τοῦ Κυρίου ἡμῶν*, ΡΓ 98,384Α.

²⁷²Πουρτσουκλής, Δανιήλ (Μητροπολίτης Καισαριανής, Βύρωνος και Υμηττού). «Εκκλησία και Θεία Λειτουργία», στο *Θεολογία* 4(2009), σ.29.

²⁷³Γιαγκάζογλου, Σταύρος. «Η Εκκλησία ως κοινωνία πίστης, λατρείας και ζωής. Εκκλησιολογικές προκλήσεις και αντινομίες στον καιρό της πανδημίας και των υγειονομικών μέτρων», στο *Πρακτικά Επιστημονικής Διημερίδας: Πίστη, Ελπίδα και Όραμα τον καιρό της Πανδημίας*, 12 και 13 Μαρτίου 2021, Αθήνα: Θεολογική Σχολή Ε.Κ.Π.Α. (2022), σ.34.

²⁷⁴Πουρτσουκλής, Δανιήλ (Μητροπολίτης Καισαριανής, Βύρωνος και Υμηττού). «Εκκλησία και Θεία Λειτουργία», στο *Θεολογία* 4(2009), σ.32.

²⁷⁵Ξιώνης, Νικόλαος. «Η Εκκλησία στην εποχή τής πανδημίας: ενδοιασμοί, αμφισβητήσεις και σωτηρία», στο *Πρακτικά Επιστημονικής Διημερίδας: Πίστη, Ελπίδα και Όραμα τον καιρό της Πανδημίας*, 12 και 13 Μαρτίου 2021, Αθήνα: Θεολογική Σχολή Ε.Κ.Π.Α. (2022), σ.159.

²⁷⁶Καλλιακμάνης, Βασίλειος. «Όρθόδοξη Λατρεία και Κατήχηση στα Ψηφιακά Μέσα» (2019)78.

Σκοπός της μελέτης μας δεν είναι η δαιμονοποίηση των νέων τεχνολογιών, των ψηφιακών επιτευγμάτων και του κυβερνοχώρου, καθώς η συνεισφορά τους ως προϊόν του νου, που ο Θεός έδωσε στον άνθρωπο, το «σοφό των χειρών του δημιουργήμα»²⁷⁷, στην επιστήμη της Θεολογίας, στο ποιμαντικό έργο ακόμη και στην λατρευτική ζωή της Εκκλησίας είναι σημαντικότερη. Χαρακτηριστικά αναφέρουμε, την εύκολη προσβασιμότητά στους τόπους λατρείας ατόμων με κινητικές δυσκολίες, την μετάδοση της Θείας Λειτουργίας μέσω διαδικτυακών και ραδιοτηλεοπτικών μέσων για τους πιστούς, που αδυνατούν, όμως, να παραστούν σ' αυτή για σοβαρούς λόγους με φυσική παρουσία, την ψηφιοποίηση χειρόγραφων και παλαιτύπων βιβλίων, καθώς και την δημοσιοποίηση τους στο διαδίκτυο με ελεύθερη πρόσβαση για τους ερευνητές, την διάδοση του σωτηριώδους μηνύματος της Εκκλησίας μέσω επίσημων ιστοσελίδων με θρησκευτικό περιεχόμενο, την ενημέρωση και την πνευματική ενίσχυση των πιστών με ψυχωφελή θεματολογία ιδιαίτερα την δύσκολη περίοδο της πανδημίας κ.ά. Η Εκκλησία πάντοτε «προσλάμβανε διαρκώς τον κόσμο και την ιστορία»²⁷⁸, και όπως ο απόστολος των εθνών Παύλος χρησιμοποίησε στην ιεραποστολική του δράση την τεχνολογία της εποχής του και σε πολλά μάλιστα σημεία καινοτόμησε έτσι και στις μέρες, ομοίως, η Εκκλησία χρησιμοποιεί τα νέα τεχνολογικά επιτεύγματα και το διαδίκτυο προς όφελος του ποιμαντικού, φιλανθρωπικού και σωτηριώδους έργου της. Το πρόβλημα δημιουργείται όταν περνούμε από την ωφέλιμη χρήση στην κατάχρηση. Η λειτουργική ζωή, που αποτελεί και μεγάλη παρακαταθήκη της Εκκλησίας μας, μέσω της άσκοπης και άκριτης χρήσης των τεχνολογικών και ψηφιακών μέσων κινδυνεύει να εκκοσμικευτεί και να αλλοτριωθεί. Η λειτουργική αναγέννηση, όπως αναφέρει ο Μητροπολίτης Μεσογαίας & Λαυρεωτικής Νικόλαος, τώρα είναι περισσότερο αναγκαία παρά ποτέ, «όχι όμως με όρους εκσυγχρονισμού και εκκοσμίκευσης, που μπορεί να την μεταβάλλουν από μυσταγωγία σε τέχνη ή από μυστήριο και λατρεία σε δρώμενο και αναπαράσταση»²⁷⁹. Δεν είναι τυχαία, άλλωστε, η συνεχώς

²⁷⁷ Φουντούλης, Ιωάννης. «Τελετουργικά θέματα», σ. 213.

²⁷⁸ Γιαγκάζογλου, Σταύρος. Στο *Μεταίχμιο Της Θεολογίας. Δοκίμια για τον διάλογο θεολογίας και πολιτισμού*, Αθήνα: Εκδ. Δόμος, 2018, σ. 491.

²⁷⁹ Χατζηνικολάου, Νικόλαος (Μητροπολίτης Μεσογαίας & Λαυρεωτικής). Απόσπασμα από την Ομιλία του στην Τακτική Σύνοδο της Ιεραρχίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, την 4η Οκτωβρίου 2012.

αυξανόμενη επισκεψιμότητα, που παρουσιάζει τις τελευταίες δεκαετίες το Άγιον Όρος, όπου εκατοντάδες προσκυνητές συρρέουν καθημερινά προς τα μοναστήρια του Άθωνα, αναζητούντες να βιώσουν τη Λατρεία στην γνήσια και αυθεντική της μορφή, διότι η Ορθόδοξη Λατρεία είναι εκτός από *ευταξία ουρανού και γης*²⁸⁰, *κατανόηση και σωστό τυπικό, μέθεξη και μυσταγωγία*²⁸¹.

Επισημαίνουμε ότι είναι αναγκαίο η Λατρεία μας να γίνει κατά το δυνατόν συμμετοχική²⁸² και *τὰ ἄδηλα καὶ τὰ κρύφια*²⁸³ αυτής να μην γίνονται βορά ακροατών και τηλεθεατών, πιστών και απίστων²⁸⁴. Η είσοδος των διαδικτυακών και των ραδιοτηλεοπτικών μέσων στα άδυτα της εκκλησιαστικής ζωής και Λατρείας, με προβολή και ακουστική αναμετάδοση των *μυστικῶς λεγομένων*²⁸⁵ ακόμη και της στιγμής του καθαγιασμού των Τιμίων Δώρων, ως παραβίαση των ουσιωδών αρχών της εκκλησιαστικής ζωής²⁸⁶, ωφέλιμο θα ήταν να παύσει. Σαφώς, και δεν ομιλούμε για πλήρη απαγόρευση αναμετάδοσης της Θείας Λειτουργίας, αλλά για επιλεκτική μετάδοση αυτής μέχρι ενός σημείου²⁸⁷. Επιπλέον, η χρήση ψηφιακών βοηθητικών μέσων στο Ιερό Αναλόγιο καλό θα ήταν να περιοριστεί, σε εφαρμογή και των σχετικών Εγκυκλίων Σημειωμάτων της Ελλαδικής Εκκλησίας και του Οικουμενικού Πατριαρχείου. Τέλος, προτείνεται διάκριση και φειδώ ως προς την χρήση,

²⁸⁰Ράλλης, Γεώργιος και Ποτλής, Μιχαήλ. *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμεων Ἀποστόλων: καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν Συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων*. τ. Β΄, Ἐν Ἀθήναις: Ἐκ τοῦ τυπογραφείου τῆς Αὐγῆς, Ἀθῆναι 1852, σ. 46. *Τάξις συνέχει πάντα, καὶ τὰ ἐπουράνια ἀλλὰ καὶ τὰ ἐπίγεια*.

²⁸¹Χατζηνικολάου, Νικόλαος (Μητροπολίτης Μεσογαίας & Λαυρεωτικής). Απόσπασμα από την Ομιλία του στην Τακτική Σύνοδο της Ιεραρχίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, την 4η Οκτωβρίου 2012.

²⁸²Χατζηνικολάου, Νικόλαος (Μητροπολίτης Μεσογαίας & Λαυρεωτικής). Απόσπασμα από την Ομιλία του στην Τακτική Σύνοδο της Ιεραρχίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, την 4η Οκτωβρίου 2012.

²⁸³50^{ος} Ψαλμός του Δαυίδ.

²⁸⁴βλ. Καλλιακμάνης, Βασίλειος. «Ορθόδοξη Λατρεία και Κατήχηση στα Ψηφιακά Μέσα» (2019), σ.80. «ἀμύητους, ἄθεους καὶ ἀλλόθρησκους».

²⁸⁵Θεία Λειτουργία Ιωάννου του Χρυσοστόμου. *Τούτων λεγομένων, ὁ ἱερεὺς ἀναγινώσκει μυστικῶς τὴν ἐξῆς εὐχὴν τῆς Ἐκτενοῦς ἰκεσίας*.

²⁸⁶Καλλιακμάνης, Βασίλειος. «Ορθόδοξη Λατρεία και Κατήχηση στα Ψηφιακά Μέσα» (2019),σ.80.

²⁸⁷Καλλιακμάνης, Βασίλειος. «Ορθόδοξη χριστιανική λατρεία και ψηφιακή τεχνολογία». (2019),σ.57. Ο καθηγητής της Θεολογικής Σχολής του ΑΠΘ πρωτοπρεσβύτερος Βασίλειος Καλλιακμάνης δίδει ως λύση την διακοπή μετάδοσης της εικόνας του εσωτερικού του ναού μετά την ανάγνωση του Αποστόλου και του Ευαγγελίου και την ανάγνωση του κηρύγματος σύμφωνα και με την αρχαία παράδοση, που πρόέβλεπε αυτό ως το χρονικό σημείο, που οι κατηχούμενοι αποχωρούσαν από τον ναό.

τόσο του τεχνητού φωτισμού, όσο και των μικροφωνικών εγκαταστάσεων, εσωτερικών και εξωτερικών χάριν της μυσταγωγίας της Λατρείας.

Επικουρικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι και η Εκκλησία της Ελλάδος, ποτέ δεν θεώρησε τις νέες τεχνολογίες και το διαδίκτυο ως κάτι ανεπιθύμητο και αποβλητέο, αλλά παραδέχεται ότι δυνητικά είναι σύγχρονα εργαλεία διάδοσης και ενίσχυσης του ποιμαντικού της έργου. Για το λόγο αυτό, ήδη, από το έτος 1998 ξεκίνησε την λειτουργία του, ο επίσημος ιστοχώρος της Εκκλησίας της Ελλάδος επί Μακαριστού Αρχιεπισκόπου Χριστοδούλου, με πρώτο Διευθυντή τον συγγραφέα και δημοσιογράφο Παν. Δρακόπουλο (είχε προηγηθεί το έτος 1990 η ίδρυση του ραδιοφωνικού σταθμού της Εκκλησίας της Ελλάδος)²⁸⁸.

Παρόλα αυτά η Ιερά Σύνοδος δεν παραθεωρεί ότι η χρήση, ιδιαιτέρως, του διαδικτύου εγκυμονεί κινδύνους για αυτό ήδη από το 2015 με σχετική εγκύκλιο είχε επιστήσει την προσοχή για την λειτουργία μέσω κοινωνικής δικτύωσης ή και αυτοτελών ιστοσελίδων υπό διάφορες μορφές εκ μέρους εκκλησιαστικών παραγόντων²⁸⁹. Η Ελλαδική Εκκλησία φρόντισε να ενημερώσει τους πιστούς, ότι η επίσκεψη σε ιστοσελίδες τού προαναφερόμενου είδους δεν αναπληροί τη συμμετοχή τους στην λειτουργική ζωή, ούτε αποτελεί είδος ή εκδήλωση πίστεως²⁹⁰. Επίσης, ορίζει τον τρόπο ορθής λειτουργίας των ενοριακών ιστοσελίδων, που πρέπει να λειτουργούν ύστερα από σχετική απόφαση τού Εκκλησιαστικού Συμβουλίου τής Ενορίας, η οποία περαιτέρω έχει εγκριθεί από το Μητροπολιτικό Συμβούλιο. Αναφέρει ότι σκοπός τους είναι η ενημέρωση του κοινού για την λειτουργική ζωή τής Ενορίας (π.χ. πρόγραμμα ακολουθιών κ.τ.λ.), την πνευματική ζωή και φιλανθρωπική δράση της και όχι η προσωπική προβολή λαϊκού ή κληρικού, ούτε η προσβολή της τιμής και της υπολήψεως ουδενός προσώπου, λαϊκού ή κληρικού²⁹¹. Η Ιερά

²⁸⁸ Αναφέρουμε και το Εγκύκλιο Σημείωμα υπ. αρ. πρωτ. 4440/2016, που μας πληροφορεί ότι η Ιερά Σύνοδος της Ελλαδικής Εκκλησίας στηρίζει ενθέρμως την πρόταση του ομότιμου καθηγητή του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκευολογίας της Θεολογικής Σχολής του Ε.Κ.Π.Α. Αλέξανδρου Σταυροπούλου και συναινεί στην έναρξη λειτουργίας ιστοτόπου ποιμαντικού περιεχομένου, καθώς και διαδικτυακού περιοδικού με παρόμοια θεματογραφία.

²⁸⁹ Εγκύκλιος 187/2015 της 15.1.2015 με θέμα: «Λειτουργία ιστοσελίδων εκ μέρους εκκλησιαστικών φορέων και εκ μέρους κληρικών και μοναχών».

²⁹⁰ Εγκύκλιος 187/2015 της 15.1.2015.

²⁹¹ Εγκύκλιος 187/2015 της 15.1.2015.

Σύνοδος με την ίδια εγκύκλιο δεν καθορίζει μόνον το πλαίσιο λειτουργίας των ενοριακών ιστοσελίδων, αλλά αναφέρεται και στο εξόχως σημαντικό ζήτημα της λειτουργίας προσωπικών σελίδων σέ διαδικτυακά μέσα κοινωνικής δικτύωσης και ιστοσελίδων από κληρικούς παντός βαθμού και μοναχούς²⁹². Τονίζει ιδιαιτέρως στους μοναχούς ότι δεν επιτρέπεται εξ' αιτίας της ιδιότητάς τους να εκφράζονται, ακόμη και διά του διαδικτύου, με τρόπο που τούς οδηγεί στην αλλοτρίωση της ασκητικής τους υποσχέσεως και τους εμπλέκει σέ εγκόσμιες μέριμνες, γεγονός που πλήττει την φύση τού Μοναχισμού²⁹³. Επισημαίνει, τέλος, ότι η παρακολούθηση και επίβλεψη της τηρήσεως των ως άνω όρων, όπως και η λήψη καταλλήλων μέτρων προς παύση τυχόν φαινομένων εκτροπής αποτελεί περιεχόμενο ποιμαντικής ευθύνης εκάστου Επισκόπου²⁹⁴.

Κατακλείοντας, θα λέγαμε ότι οι νέες τεχνολογίες και το διαδίκτυο δεν απειλούν την Λατρεία και την πίστη μας, είναι ευλογία και δώρο τού Θεού, αναπόσπαστο τμήμα της Σοφίας Του, που ο ίδιος ο Θεός χορηγεί στον «κατ' εικόνα Αὐτοῦ» πλασθέντα άνθρωπο²⁹⁵. Η Ορθοδοξία προτείνει την κατ' οικονομία και με διάκριση χρήση της τεχνολογίας και όχι την κατάργηση και την κατάχρησή της, εντός και εκτός του χριστιανικού ναού. Όσο η πίστη στον Θεό είναι κυρίαρχο στοιχείο και ο ναός κέντρο της λατρευτικής ζωής των χριστιανών, η τεχνολογική πρόοδος και η τεχνολογική χρήση δεν θα μπορέσουν να οδηγήσουν σε μια παράτυπη ψηφιακή εκκλησιολογία, υποκατάστατο του εκκλησιαστικού γεγονότος. Ο Ορθόδοξος ναός, πυρήνας της λειτουργικής ζωής της Εκκλησίας μας, αποτελεί τον *Κυριακό τόπο του ευχαριστιακού τρόπου μετοχής των πιστών στο μυστικό δείπνο της αθανασίας, στο πλαίσιο της κοινής ομοθυμίου συνάξεως και λατρείας των αναγεννημένων πνευματικά τέκνων του Θεού*²⁹⁶. Η Εκκλησία ως σώμα Χριστού, «σημαίνεται ἐν τοῖς μυστηρίοις»²⁹⁷ και χαρακτηρίζεται από την κοινή σύναξη, την κοινή προσευχή και την

²⁹²Εγκύκλιος 187/2015 της 15.1.2015.

²⁹³Εγκύκλιος 187/2015 της 15.1.2015.

²⁹⁴Εγκύκλιος 187/2015 της 15.1.2015.

²⁹⁵Παϊβανάς, Αθανάσιος. *Οι τεχνολογίες για τον ορθόδοξο χριστιανό αναπόσπαστο τμήμα της Σοφίας του Θεού*, 2006, σ.16.

²⁹⁶Σκρέττας, Νικόδημος. «Η θεία Ευχαριστία και τα προνόμια της Κυριακής κατά τη διδασκαλία των Κολλυβάδων», στη σειρά *Κανονικά και Λειτουργικά 7*, εκδ. Μυδονία, Θεσσαλονίκη 2008, σ.51.

²⁹⁷Καβάσιλας, Νικόλαος. *Ερμηνεία της Θείας Λειτουργίας*, ΛΗ', 1, S.C. 4BIS, σ. 230.

κοινή μετοχή στο μυστήριο των Μυστηρίων, η οποία καθίσταται αγιαστική²⁹⁸ και δυνατή μόνο με την δια ζώης παρουσία των πιστών στη Θεία Λειτουργία και αδύνατη σε οποιαδήποτε τηλεοπτική, ραδιοφωνική και διαδικτυακή μετάδοση αυτής.

Βιβλιογραφία

Πηγές

Άποστολικά Διαταγαί. PG 1, 509-1156.

Βασίλειος ο Μέγας. *Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, PG 32,67-218.

Βασίλειος ο Μέγας. *Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, ΕΠΕ 10, Πατερικά εκδόσεις «Γρηγόριος ὁ Παλαμάς», Θεσσαλονίκη 1974.

Γερμανός Κωνσταντινουπόλεως. *Εἰς τὰ ἐγκαίνια τοῦ σεβασμίου ναοῦ τῆς Θεοτόκου καὶ εἰς τὰ σπάργανα τοῦ Κυρίου ἡμῶν*, PG 98,372-384.

Θεόδωρος Ανδίδων. *Προθεωρία κεφαλαιώδης περὶ τῶν ἐν τῇ Θείᾳ Λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων*, PG 140,417-466.

Ιουστίνος φιλόσοφος και μάρτυς, *Πρὸς Διόγνητον Ἐπιστολή*, PG 2,1167-1186.

Καβάσιλας, Νικόλαος. *Ἑρμηνεία τῆς Θείας Λειτουργίας*, PG 150,363-490.

Νικοδήμος Αγιορείτης. *Ἑορτοδρόμιον : ἥτοι ἐρμηνεία εἰς τοὺς ἀσματικούς κανόνας τῶν δεσποτικῶν καὶ θεομητορικῶν ἐορτῶν. Συνερανισθὲν ἐκ διαφόρων τῆς Ἐκκλησίας Πατέρων, πλουτισθὲν μὲ πολλάς σημειώσεις, καὶ συντεθὲν εἰς τὴν κοινὴν*

²⁹⁸βλ. Καβάσιλας, Νικόλαος. *Ἑρμηνεία τῆς Θείας Λειτουργίας*, PG 150, 449Α. «ἅγιοι γὰρ καλοῦνται διὰ τὸν ἅγιον οὗ μετέχουσι καὶ ᾧ σώματος καὶ αἵματος κοινωνοῦσι».

γλώσσαν ὑπὸ Νικοδήμου ἐν μοναχοῖς ἐλαχίστου τοῦ Ἀγιορείτου, Ἐν Βενετία: Ἐκτῆς τυπογραφίας Νικολάου Γλυκύ, 1836.

Συμεών Θεσσαλονίκης. *Διάλογος ἐν Χριστῷ κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων καὶ περὶ τῆς μόνης πίστεως τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῶν Ἱερῶν τελετῶν τε καὶ μυστηρίων πάντων τῆς Ἐκκλησίας*, PG 155,32-174.

Σωφρόνιος Ἱεροσολύμων. *Λόγος περιέχων τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἅπασαν ἱστορίαν καὶ λεπτομερῆ ἀφήγησιν πάντων τῶν ἐν τῇ θείᾳ ἱεουργίᾳ τελουμένων*, PG 87,3981-4001.

Ελληνική Βιβλιογραφία

Γαβριήλ, (Μητροπολίτης Νοβογροδίας καὶ Ἀγιοπετροπούλεως). *Τελετουργία Ἱερὰ ἦτοι διατύψεις σύντομος τῶν ἱεροτελεστιῶν των ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Γραικο-Ρωσσιακῇ Ἐκκλησίᾳ ἄνωθεν ἐς γὰρ καὶ καθ' ἡμᾶς*, Ἁγία Πετρούπολη [Ἐν Πετρούπολει], 1799.

Γιαγκάζογλου, Σταύρος. «Ἡ Ἐκκλησία ὡς κοινωνία πίστεως, λατρείας καὶ ζωῆς. Ἐκκλησιολογικὲς προκλήσεις καὶ αντινομίες στὸν καιρὸ τῆς πανδημίας καὶ τῶν υγειονομικῶν μέτρων», στὸ *Πρακτικὰ Ἐπιστημονικῆς Διημερίδας: Πίστη, Ἐλπίδα καὶ Ὁραμα τὸν καιρὸ τῆς Πανδημίας*, 12 καὶ 13 Μαρτίου 2021, Ἀθήνα: Θεολογικὴ Σχολὴ Ε.Κ.Π.Α. (2022)34-54.

Γιαγκάζογλου, Σταύρος. *Στὸ Μεταίχμιο τῆς Θεολογίας. Δοκίμια γιὰ τὸν διάλογο θεολογίας καὶ πολιτισμοῦ*, Ἀθήνα: Ἐκδ. Δόμος, 2018.

Καλλιακμάνης, Βασίλειος. «Ὁρθόδοξη χριστιανικὴ λατρεία καὶ ψηφιακὴ τεχνολογία», στὸ *Σύνθεσις* 6, 2 (2019)51-58.

Καλλιακμάνης, Βασίλειος. «Ὁρθόδοξη Λατρεία καὶ Κατήχηση στὰ Ψηφιακὰ Μέσα Ἐκκλησιολογικὲς ἀρχὲς καὶ σύγχρονη πραγματικότητα», στὸ *Θεολογία* 90, 3(2019)77-99.

Μπούμης, Παναγιώτης. «Η Οικουμενικότητα μιᾶς Συνόδου καὶ συγκεκριμένως τῆς ἐν Τρούλλῳ ἢ Πενθέκτης» στο *Θεολογία* 80, 3(2009)37-69.

Ξιώνης, Νικόλαος. «Η Εκκλησία στην εποχή τῆς πανδημίας: ενδοιασμοί, αμφισβητήσεις και σωτηρία», στο *Πρακτικά Επιστημονικῆς Διημερίδας: Πίστη, Ἐλπίδα και Ὅραμα τον καιρό της Πανδημίας*, 12 και 13 Μαρτίου 2021, Αθήνα: Θεολογική Σχολή Ε.Κ.Π.Α. (2022)155-164.

Παῖβανάς, Αθανάσιος. *Οι τεχνολογίες για τον ορθόδοξο χριστιανό αναπόσπαστο τμήμα της Σοφίας του Θεού*, 2006.

Πουρτσουκλής, Δανιήλ (Μητροπολίτης Καισαριανῆς, Βύρωνος και Ὑμηττού). «Εκκλησία και Θεία Λειτουργία», στο *Θεολογία* 4 (2009)27-44.

Ράλλης, Γεώργιος και Ποτλής, Μιχαήλ. *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφῆμων Ἀποστόλων: καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν Συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων*. τ. Β΄, Ἐν Ἀθήναις: Ἐκ τοῦ τυπογραφείου τῆς Αὐγῆς, Ἀθῆναι 1852.

Σαββάτος, Χρυσόστομος (Μητροπολίτης Μεσσηνίας). *Ο ἄνθρωπος και η ανάπτυξη της σύγχρονης τεχνολογίας. Μια πρόκληση για την Ορθόδοξη θεολογία*, Καλαμάτα: Εκδόσεις Ιεράς Μητροπόλεως Μεσσηνίας, 2019.

Σαββάτος, Χρυσόστομος (Μητροπολίτης Μεσσηνίας). *Η Ορθόδοξη Εκκλησία και η πανδημία του Covid- 19*, Καλαμάτα: Εκδόσεις Ιεράς Μητροπόλεως Μεσσηνίας, 2020.

Σκαλτσής, Παναγιώτης. «Ὁ φωτισμὸς τοῦ Ναοῦ στή λειτουργική μας παράδοση», στο *Εκκλησία* 90,7 (2013)485-495.

Σκρέττας, Νικόδημος. «Η θεία Ευχαριστία και τα προνόμια της Κυριακῆς κατὰ τη διδασκαλία των Κολλυβάδων» στη σειρά *Κανονικά και Λειτουργικά* 7, Θεσσαλονίκη:εκδ. Μυγδονία, 2008.

Τσίλης, Νεκτάριος (Μητροπολίτης Χονγκ Κονγκ και Ἄπω Ανατολῆς). *Θρησκεία και διαδίκτυο*, 2013.

Φίλιας Γεώργιος. *Εκκλησιαστική ρητορική και εκφορά του σύγχρονου θεολογικού λόγου*, Αθήνα: εκδ. Γρηγόρη, 2008.

Φουντούλης, Ιωάννης. «Τελετουργικά θέματα», στη σειρά *Λογική Λατρεία 12*, Αθήνα: εκδ. Απ. Διακονίας, 2002.

Χατζηνικολάου, Νικόλαος (Μητροπολίτης Μεσογαίας & Λαυρεωτικής). *Απόσπασμα από την Ομιλία του στην Τακτική Σύνοδο της Ιεραρχίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, την 4η Οκτωβρίου 2012.*

Ξενόγλωσση βιβλιογραφία

Androutsopoulos, George. «The Right of Religious Freedom in Light of the Coronavirus Pandemic: The Greek Case», στο *Laws* 10, 14(2021)2-9.

Campbell, Heidi. *The distanced Church: reflections on doing Church online*, Texas A & M University: Digital Religion Publications, An Imprint of the Network for New Media, Religion & Digital Culture Series, www.digitalreligion.tamu.edu, Texas 2020.

Campbell, Heidi. "Religion and the Internet" στο *Communication research trends*, 25,1 (2006)3-24.

Klaver, Miranda. «Media Technology Creating "Sermonic Events." The Hillsong Megachurch Network», στο *Cross Currents*, *The University of North Carolina Press*, 65, 4 (2015)422-433.

Young, Glenn. «Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity», στο συλλογικό *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, eds. Lorne L. Dawson & Douglas E. Cowan, Routledge: (2004) 93-106.

Patrick, Gnana. «Religious Communities in the Digital Era: Dynamics of 'Believing' and 'Belonging'», στο *Religion and social communication*, vol. 17, No. 1 (2019) 38-50.

Χριστιανές γυναίκες με σημαίνουσα δράση στις πρώτες Εκκλησίες: οι επιστολές του Αποστόλου Παύλου και το ρωμαϊκό πλαίσιο

Γεωργακοπούλου Σοφίας²⁹⁹

Λεόντων γὰρ θερμότεραι αἱ τότε γυναῖκες ἦσαν, διανεμόμεναι πρὸς τοὺς ἀποστόλους τοὺς ὑπὲρ τοῦ κηρύγματος πόνους· διὰ τοῦτο καὶ συναπεδήμουν αὐτοῖς, καὶ τὰ ἄλλα πάντα διηκονοῦντο.

(Ιωάννης Χρυσόστομος, Ερμηνεία της Προς Ρωμ. Επιστολής Ομιλία ΛΑ΄)

Η διερεύνηση της ταυτότητας των γυναικών που έχουν κύρος και επιρροή στις πρώτες χριστιανικές Εκκλησίες, όπως μαρτυρείται στις Επιστολές του Αποστόλου Παύλου, καθώς και το ερώτημα εάν πρόκειται για συμβατό με την εποχή status ή για ρηξικέλευθη πολιτισμική συνθήκη αποτελούν το θέμα του άρθρου της Wendy Cotter (1994)³⁰⁰. Θα γίνει αναλυτική και κριτική παρουσίαση αυτής της μελέτης, η οποία δομείται σε τρία βασικά μέρη. Το πρώτο μέρος απαριθμεί τις γυναίκες που διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στις πρώτες χριστιανικές κοινότητες, αναλύοντας τα σχετικά εδάφια από τις Επιστολές του Αποστόλου Παύλου. Το δεύτερο μέρος περιλαμβάνει σύντομη επισκόπηση των γεωγραφικών στοιχείων,

²⁹⁹ Καθηγήτρια Λατινικής Φιλολογίας, Τμήμα Φιλολογίας, Ε.Κ.Π.Α.

³⁰⁰ Η μελέτη αυτή αποτελεί εμπλουτισμένη εκδοχή της ομιλίας που εκφώνησα στις 29 Ιουνίου 2023, κατά τον εορτασμό του Αποστόλου Παύλου στις Οινούσες. Ευχαριστώ θερμά για την πρόσκληση και τη φιλοξενία τον δήμαρχο Οινουσσών κ. Γεώργιο Δανιήλ, καθώς και τον Μητροπολίτη Χίου, Ψαρών και Οινουσσών, κ. Μάρκο, για την αδιάλειπτη αρωγή του. Η εργασία πηγάζει πρωτίστως από το άρθρο της Cotter (1994) και είναι εμπλουτισμένη με πηγές από το πρωτότυπο, διορθώσεις και προσθήκες, βιβλιογραφία (στις υποσημειώσεις) και συνοπτικό πίνακα. Λιγότερες σχετικές με το θέμα νύξεις κάνει το άρθρο του Stark (1995), 238-239, που είναι σημαντικό για τις δημογραφικές αναλύσεις και στατιστικές με βάση το φύλο στις πρώτες Εκκλησίες, όπου υπερτερούν οι γυναίκες (κυρίως των ανωτέρων τάξεων), καθώς και για τον κайριο ρόλο τους στη ραγδαία εξάπλωση του Χριστιανισμού. Γενικότερα για τις Χριστιανές γυναίκες κατά την πρώιμη και ύστερη ρωμαϊκή αυτοκρατορία, βλ. ενδεικτικά Gryson (1972), MacDonald (1994), Kramer και D'Angelo (1999), Winter (2003), Osiek και MacDonald (2005), Πέππα (2007), Cohick (2009), Kramer (2012), Tervahauta *et al.* (2017).

ειδικότερα των πολιτισμικών στοιχείων για τις πόλεις στις οποίες έδρασαν και επέδρασαν αυτές οι Χριστιανές, καθώς και βασικές πληροφορίες για τη θέση της ελεύθερης Ρωμαίας γυναίκας τον 1^ο αι. μ.Χ. Η τρίτη ενότητα εστιάζει στο καίριο ζήτημα της σχέσης της σημαίνουσας και σπουδαίας θέσης Χριστιανών γυναικών στις παύλειες Εκκλησίες με το ισχύον νομικό και κοινωνικό ρωμαϊκό πλαίσιο.

A. Οι αναφορές σε Χριστιανές γυναίκες με σημαίνοντα ρόλο στις Επιστολές του Παύλου

Στις Επιστολές του Αποστ. Παύλου γίνονται δεκατρείς ονομαστικές αναφορές σε γυναίκες εντός των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων:

η Απφία (Φιλήμ. 2), η Χλόη (Α Κορ. 1:11), η Πρίσκα (Ρωμ. 16:3-4, Α Κορ. 16:19), η Ευοδία και η Συντύχη (Φιλ. 4:2), η Φοίβη (Ρωμ. 16:1), και η Ιουνία (Ρωμ. 16:7)³⁰¹, οι οποίες έχουν προεξάρχοντα ρόλο,

³⁰¹ Η Ιουνία αποσιωπάται στη μελέτη της Cotter (1994), μολονότι στην *Επιστολή προς Ρωμ.* 16:7, η Ιουνία και ο Ανδρόνικος χαρακτηρίζονται «*ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις*», διακεκριμένοι απόστολοι, καθώς και συμπατριώτες και συναιχμάλωτοι του Αποστ. Παύλου. Μετά από δώδεκα αιώνες, ο καθολικός αρχιεπίσκοπος και θεολόγος Αιγίδιος της Ρώμης (Aegidius Romanus ή Egidio Colonna, 1247-1316) είναι αναμφισβήτητα ο πρώτος που παρερμηνεύει την αιτιατική *Ιουν/λ-ίαν*, πιστεύοντας ότι δηλώνει άνδρα, αν και το αναμενόμενο ανδρικό όνομα είναι Ιούνιος (Iunius) ή Ιούλιος (Iulius). Είναι απίθανο να είναι σύμπτυξη του Ιουνιανός, σύμφωνα με μια ευφάνταστη υπόθεση. Στις *Διατάξεις Αποστόλων* (στα λατινικά αποδίδεται ως *Indices apostolorum*), αναξιόπιστο έργο που αποδίδεται στον Επιφάνιο (4^{ος} αι.), αλλά πιθανότατα είναι ψευδώνυμο και χρονολογείται τον 9^ο αι., καταγράφονται τα ονόματα Πρίσκα και Ιουνίας, δηλ. αρσενικού γένους, αντί των θηλυκών Πρίσκα και Ιουνία. Σε αντίθεση, αρχαίες λατινικές, συριακές, κοπτικές μεταφράσεις, καθώς και Πατέρες της Εκκλησίας και Θεολόγοι, μεταξύ άλλων, ο Ωριγένης (PG 14.1280, και όχι η εσφαλμένη μετάφραση ενός χωρίου του από τον Ρουφίνο, PG 14.1289), ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος (PG 60.669-670), ο Άγιος Ιερώνυμος (CCLat 72.150, PL 30.744), ο Ιωάννης Δαμασκηνός (PG 95.565), ο Γάλλος φιλόσοφος και θεολόγος Πέτρος Αβελάρδος (CCConMed 11.330), δεν αμφισβητούν ότι πρόκειται για γυναίκα, την Ιουνία (ή Ιουλία). Για μια διερεύνηση των παλαιογραφικών, θεολογικών και κοινωνικών πολιτισμικών παραμέτρων που συμβάλλουν στην επιλογή υπέρ της γυναίκας «Ιουνίας» αντί του άνδρα «Ιουνία», βλ. Err (2005). Στα ελληνικά, βλ. Καραβιδόπουλος (2007): για τη σχετική ενημέρωση ευχαριστώ τον Σεβασμιώτατο Μητροπολίτη Χίου, κ. Μάρκο.

ενώ οι ακόλουθες επτά γυναίκες (εκ των οποίων πέντε αναφέρονται ονομαστικά και δύο ανώνυμα) δεν φαίνεται ότι πρωτοστατούν στην Εκκλησία της Ρώμης, όταν χαιρετίζονται θερμά από τον Απόστ. Παύλο στην *Προς Ρωμαίους* επιστολή 16³⁰²:

η Μαρία (Ρωμ. 16:6, SBL 2010 *ἀσπάσασθε Μαριάμ, ἥτις πολλά ἐκοπίασεν εἰς ὑμᾶς,] ἡμᾶς* ST 1550),

η Τρύφαινα και η Τρυφώσα, η Περσίδα³⁰³ (Ρωμ. 16:12 SBL 2010 *ἀσπάσασθε Τρύφαιναν καὶ Τρυφῶσαν τὰς κοπιώσας ἐν Κυρίῳ. ἀσπάσασθε Περσίδα τὴν ἀγαπητὴν, ἥτις πολλά ἐκοπίασεν ἐν Κυρίῳ*),

η μητέρα του Ρούφου, που δεν αναφέρεται με το όνομά της (Ρωμ. 16:13 SBL 2010 *ἀσπάσασθε Ροῦφον τὸν ἐκλεκτὸν ἐν Κυρίῳ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ*),

η Ιουλία και η αδελφή του Νηρέα (Ρωμ. 16:15 SBL 2010 *ἀσπάσασθε Φιλόλογον καὶ Ἰουλίαν, Νηρέα καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ, καὶ Ὀλυμπᾶν καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους, «TGV: Χαιρετισμούς επίσης στο Φιλόλογο και στην Ιουλία, στο Νηρέα και στην αδερφή του, στον Ολυμπά και σ'όλους τους χριστιανούς της συντροφιάς τους»³⁰⁴.*

Η Μαρία έχει εργαστεί σκληρά στους κόλπους της Εκκλησίας³⁰⁵, όπως η Τρύφαινα, η Τρυφώσα και η Περσίδα έχουν πολλά προσφέρει στο έργο του Κυρίου.

³⁰² Για τις αμοιβαίες σχέσεις μεταξύ του Αποστ. Παύλου και των Χριστιανών γυναικών με σπουδαία ενεργό εκκλησιαστική δράση στην *Προς Ρωμαίους* 16, βλ. Mathew (2013).

³⁰³ Όπως η Ιουνία, η Περσίδα και η Κλαυδία παραλείπονται από τον κατάλογο της Cotter (1994), 350, σημ. 2.

³⁰⁴ Η Cotter (1994) 350, σημ. 2, λανθασμένα συγκαταλέγει στις ονομαστικές αναφορές γυναικών και τον Ολυμπά, ο οποίος μαρτύρησε στη Ρώμη περίπου το 64.

³⁰⁵ Ο Ιωάννης Χρυσόστομος (περ. 349-407) εξηγεί τη φράση του Αποστ. Παύλου «πολλά ἐκοπίασεν εἰς ἡμᾶς» ως εξής: *οὐκ εἰς ἑαυτὴν μόνον οὐδὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀρετὴν, ὃ πολλοὶ καὶ νῦν ποιοῦσι γυναῖκες νηστεύουσαι, χαμευνοῦσαι, ἀλλὰ καὶ εἰς ἑτέρους, ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν ἀναδεξάμενοι δρόμους. Καὶ λίγο προηγουμένως, όπου παραθέτει την παύλεια φράση «Ἀσπάσασθε Μαριάμ, ἥτις πολλά ἐκοπίασεν εἰς ὑμᾶς» αναφωνεῖ, διαπιστώνοντας την ανωτερότητα των γυναικών: *Τί τοῦτο; Πάλιν γυνὴ στεφανοῦται καὶ ἀνακηρύττεται, πάλιν ἡμεῖς αἰσχυρόμεθα οἱ ἄνδρες· μᾶλλον δὲ οὐκ αἰσχυρόμεθα μόνον, ἀλλὰ καὶ σεμνυόμεθα. Σεμνυόμεθα μὲν γὰρ, ὅτι τοιαῦται παρ' ἡμῖν γυναῖκες· αἰσχυρόμεθα δὲ, ὅτι σφόδρα αὐτῶν ἀπολιμπανόμεθα οἱ ἄνδρες.* (Προς Ρωμ. Ομιλία ΛΑ'). Τα σχόλια του Ιωάννη Χρυσόστομου στις Επιστολές του Παύλου (*In Epistulam ad Romanos, ad Philemonem* κλπ) από την Πατρολογία του Migne αντλήθηκαν από την ψηφιοποιημένη έκδοση του Παν/μίου του Αιγαίου: http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/John%20Chrysostom_PG%2047-64/*

Στον χαιρετισμό προς τη μητέρα του Ρούφου ο Απόστ. Παύλος δηλώνει ότι του στάθηκε και δική του μητέρα. Η Ιουλία και η αδελφή του Νηρέα χαιρετίζονται, χωρίς άλλη μνεία για τον ρόλο τους μέσα στις χριστιανικές κοινότητες.

Η έκτη κατά σειρά ονομαστική αναφορά αφορά την Κλαυδία στην Β΄ Επιστολή προς Τιμόθεον 4:21, *Ασπάζεται σε Εύβουλος και Πούδης και Λίνος και Κλαυδία και οι άδελφοί πάντες* SBL 2010.

Ας σημειωθεί ότι όλες οι αναφορές για την ιστορική παρουσία των γυναικών στις πρωτοχριστιανικές κοινότητες που ιδρύει ο απόστολος Παύλος αποκαλύπτονται ευκαιριακά και περιστασιακά μέσα στις επιστολές του³⁰⁶. Ακολούθως θα εστιάσουμε στις αναφορές στις επτά γυναίκες που πρωτοστατούν στις πρώτες Εκκλησίες, όπως μαρτυρείται στις παύλειες επιστολές³⁰⁷.

Απφία (Φιλήμ. 2)

Φιλήμ. 1:1-2 Παῦλος, δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ, καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός, Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν / καὶ Ἀπφία τῇ ἀδελφῇ καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν καὶ τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ (SBL 2010, με διαφορετική γραφή: ἀγαπητῇ, ST 1550)

Η επιστολή προς τον Φιλήμονα χρονολογείται την εποχή του Νέρωνα, περ. το 54 μ.Χ. και είναι μια αδελφική παράκληση υπέρ του Ονησίμου, πρώην δούλου του Φιλήμονα και πλέον πνευματικού τέκνου του φυλακισμένου Παύλου. Επειδή το όνομά της Απφίας ακολουθεί το όνομα του Φιλήμονα, υπάρχει η εικασία ότι ίσως ήταν η σύζυγός του. Όμως μετά την Απφία, ο Απόστ. Παύλος απευθύνεται και σε τρίτο άτομο, τον Αρχίππο, και μάλιστα με ξεχωριστή προσφώνηση για τον καθένα από τους τρεις. Είναι μάλλον πιθανότερο η Απφία να μη συνδέεται με

³⁰⁶ Αδαμτζιλογλου (1989), 29 (όπου λανθασμένα συγκαταλέγεται και η Νύμφα με την κατ'οίκον εκκλησία της, ενώ πρόκειται για ανδρικό όνομα, Προς Κολ. 4:15).

³⁰⁷ Το κείμενο των παύλειων επιστολών προέρχεται από τον ιστότοπο <https://ebible.gr/blog/>, και συγκεκριμένα από την Αντιπαραβολή κειμένων της Καινής Διαθήκης, <https://www.ebible.gr/collate/>, όπου παρατίθενται σε αντιπαραβαλλόμενη μορφή οι εκδόσεις των κειμένων της Καινής Διαθήκης και οι μεταφράσεις TGV 1997 (η σύγχρονη μετάφραση της Ελληνικής Βιβλικής Εταιρείας) και MNB 1850 (η μετάφραση του Νεόφυτου Βάμβα). Από τις αντιπαραβαλλόμενες εκδόσεις προτιμήθηκε η έκδοση της Καινής Διαθήκης SBL 2010: Holmes, Michael W. (2010), *The Greek New Testament*, SBL Edition, Society of Biblical Literature: Atlanta.

γάμο με τον Φιλήμονα. Η Απφία αποκαλείται «αδελφή», όπως και ο Τιμόθεος αποκαλείται «αδελφός». Σε σύγκριση με τους χαρακτηρισμούς των άλλων δύο, «αγαπητός και συνεργός» για τον Φιλήμονα και «συστρατιώτης» για τον Άρχιππο, η Απφία φέρει το πιο βαρύτιμο διακριτικό γνώρισμα, όπως συμβαίνει και με την Πρίσκα από τις Κεγχρεές, την οποία ο Απόστ. Παύλος αποκαλεί επίσης «αδελφή» και είναι η διάκονος και η προστάτις πολλών και αυτού του ιδίου (Ρωμ. 16:1-2).

Στην κατ'οίκον του Φιλήμονα «Εκκλησία», στις Κολοσσές της Μ. Ασίας, η Απφία και ο Άρχιππος ξεχωρίζουν ως οι πρωτεργάτες, αυτοί που ηγούνται κατά κάποιον τρόπο των συναθροισμένων ανώνυμων πιστών, και μάλλον δεν ισχύει η εικασία ότι πρόκειται για τη σύζυγο και τον υιό αντίστοιχα του οικοδεσπότη³⁰⁸. Και οι τρεις μαθητές του Αποστ. Παύλου μαζί με τον Ονήσιμο, πρώην υπηρέτη του Φιλήμονα, μαρτύρησαν για τη διάδοση του Ευαγγελίου: εορτάζονται «ως τετράς η θεοσύλλεκτος» στις 22 Νοεμβρίου.

Χλόη (Α Κορ. 1:11)

έδηλώθη γάρ μοι περι ύμῶν, ἀδελφοί μου, ὑπὸ τῶν Χλόης ὅτι ἔριδες ἐν ὑμῖν εἰσι. ΜΝΒ «Διότι μου ανεφέρθη από τους οικιακούς και συγγενείς της Χλόης για σας, αδελφοί μου, ότι υπάρχουν μεταξύ σας αντιθέσεις και φιλονεικία». ΤΓΝ «Αυτό το γράφω, αδερφοί μου, γιατί με πληροφόρησαν για σας άνθρωποι της Χλόης ότι έρχεστε σε προστριβές μεταξύ σας».

Η φράση «ὑπὸ τῶν Χλόης» μπορεί να σημαίνει «από την οικογένεια της Χλόης», αλλά μπορεί να δηλώνει γενικότερα «τον οίκο της Χλόης». Είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι η Χλόη ήταν μια εξέχουσα προσωπικότητα στην Κόρινθο και κυρίως με σημαντικό ρόλο στη χριστιανική κοινότητα της πόλης, έτσι ώστε οι πληροφοριοδότες, που είναι «άνθρωποι της Χλόης», να έχουν το ανάλογο κύρος και

³⁰⁸ Ο Ιωάννης Χρυσόστομος στην ερμηνεία της *Επιστολής προς Φιλήμονα*, όπου παραδίδει τη γραφή «αγαπητή» και όχι «αδελφή» για την Απφία, εικάζει ότι είναι συμβία του Τιμόθεου, και υπογραμμίζει την ισότιμη παράκληση του Παύλου και στον άνδρα και στη γυναίκα: *Καὶ Ἀπφία τῇ ἀγαπητῇ. Ἐμοὶ δοκεῖ σύμβιον εἶναι τούτου. Ὅρα Παύλου τὸ ταπεινόν· καὶ Τιμόθεον παραλαμβάνει πρὸς τὴν ἀξίωσιν, καὶ οὐ τὸν ἄνδρα μόνον ἀξιῶ, ἀλλὰ καὶ τὴν γυναῖκα, καὶ ἕτερόν τινα ἴσως φίλον.* (Προς Φιλήμ. Ομιλία Α΄).

την αναγνωρισιμότητα μεταξύ των πιστών. Ειδάλλως ο Απόστ. Παύλος δεν θα χρησιμοποιούσε το όνομά της ως εχέγγυο για την είδηση, την οποία πιστεύει και δεν αμφισβητεί³⁰⁹.

Πρίσκα (Α Κορ. 16:19, Ρωμ. 16:3-4)

Α Κορ. 16:19 **Ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας. ἀσπάζεται ὑμᾶς ἐν Κυρίῳ πολλὰ Ἀκύλας καὶ Πρίσκα σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ.** (SBL 2010] Πρίσκιλλα ST 1550)

Ρωμ. 16:3-5 **Ἀσπάσασθε Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν τοὺς συνεργούς μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ** / (οἷτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν, οἷς οὐκ ἐγὼ μόνος εὐχαριστῶ, ἀλλὰ καὶ πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν,) / καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν. (SBL 2010] Πρίσκιλλαν ST 1550)

Η Πρίσκα (ή το υποκοριστικό, Πρίσκιλλα) είναι το θηλυκό ισοδύναμο του ρωμαϊκού παρωνυμίου (*cognomen*) Priscus, «αρχαίος, παλαιός» (π.χ. ο βασιλιάς Ταρκύνιος ο πρεσβύτερος, 6^{ος} αι. π.Χ. έχει ως πλήρες όνομα Lucius Tarquinius Priscus). Πρίσκα θα ονομαστεί η σύζυγος του Διοκλητιανού. Στην Έφεσο η οικία της Πρίσκας και του συζύγου της Ακύλα φιλοξενούσε χριστιανική κοινότητα. Ο Απόστ. Παύλος στέλνει χαιρετισμούς στους Κορίνθιους Χριστιανούς από την Πρίσκα και τον Ακύλα που είχαν ηγετικό ρόλο στην εν Εφέσω Εκκλησία. Τους χαρακτηρίζει, προτάσσοντας το όνομα της Πρίσκας, «συνεργούς του εν Χριστώ» (Ρωμ. 16:3). Στην *Προς Ρωμαίους Επιστολή* (16:4-5), αναφέρει σαφώς ότι

«TGV: Διακινδύνεψαν τη ζωή τους για χάρη μου και τους ευχαριστώ, όχι μόνο εγώ, αλλά κι όλες οι εκκλησίες του μη ιουδαϊκού κόσμου. Να δώσετε χαιρετισμούς και στην εκκλησία που συναθροίζεται στο σπίτι τους».

Ας παραθέσουμε και το σχόλιο του Ιωάννη Χρυσοστόμου για τους σπουδαίους και εγκωμιαστικούς χαρακτηρισμούς που αποδίδει ο Απόστ. Παύλος στην Πρίσκα και τον Ακύλα: *Οὐδὲ γὰρ ἔχοι τις ἂν εἶπεῖν, ὅτι ἐν κινδύνοις μὲν ἦσαν τοιοῦτοι,*

³⁰⁹ Βλ. και την ανάλογη ερμηνεία του Ιωάννη Χρυσοστόμου σε αυτό το χωρίο: *Ἐδηλώθη μοι παρά τινων, ἀλλὰ καὶ τὴν οἰκίαν δήλην ἐποίησεν, ὥστε μὴ νομίζεσθαι πλάττειν* (Προς Κορ. Ομιλία Γ').

καὶ ἐν χρήμασι δαψιλεῖς, τοῦ κηρύγματος δὲ ἡμέλουν· καὶ γὰρ συνεργοὺς αὐτοὺς καὶ συλλειτουργοὺς διὰ τοῦτο καλεῖ. Καὶ οὐκ αἰσχύνεται γυναῖκα συλλειτουργὸν καλῶν, τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς, ἀλλὰ καὶ ἐγκαλλωπίζεται τούτῳ· οὐ γὰρ τῇ φύσει προσέχει, ἀλλὰ τὴν προαίρεσιν στεφανοῖ. (Προς Ρωμ. Ομιλία Λ΄), καθὼς και την εξήγηση που δίδει στο γιατί η Πρίσκα προτάσσεται του Ακύλα (Ρωμ.16:3, Πράξ.18,8, Β΄, Τιμ. 4:19): προτίθησι δὲ τὴν γυναῖκα, ἐμοὶ δοκεῖν, ἅτε σπουδαιοτέραν οὕσαν καὶ πιστοτέραν· καὶ γὰρ καὶ αὕτη τότε προσελάβετο τὸν Ἀπολλῶ ἢ καὶ ἀδιαφόρως τοῦτο ποιεῖ (Προς Τιμ. Β΄ Ομιλία Ι΄ =PG 62, 657-658).

Γνωρίζουμε ότι κατά τον διωγμό των Εβραίων από τον Κλαύδιο (41-54), η Πρίσκα και ο Ακύλας αναγκάστηκαν να φύγουν από τη Ρώμη, όπου έμεναν, και να καταφύγουν στην Κόρινθο, όπου ασκούσαν το επάγγελμα του σκηνοποιού. Εκεί μνήθηκαν από τον Απόστολο Παύλο στον Χριστιανισμό, τον ακολούθησαν στις περιόδους του και τέλος εγκαταστάθηκαν στην Έφεσο (Πράξεις 18:26). Η μνήμη τους εορτάζεται στις 13 Φεβρουαρίου.

Ευοδία και Συντύχη (Φιλιπησίους 4:2)

Εὐοδῖαν παρακαλῶ καὶ Συντύχην παρακαλῶ τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν Κυρίῳ. (SBL 2010] Εὐώδιαν ST 1550) «TGV: Προτρέπω την Ευοδία, προτρέπω και τη Συντύχη να μονοιάσουν, αφού έχουν την ίδια πίστη στον Κύριο.»

Ο Απόστ. Παύλος ακριβώς πριν από τον επίλογο της επιστολής προς τους Χριστιανούς των Φιλίππων (περ. 62 μ.Χ.)³¹⁰ προσφωνεί ξεχωριστά και ισότιμα τις δύο αυτές Χριστιανές που είναι σε διαφωνία. Ζητά από έναν «γνήσιον σύζυγον», έναν ανώνυμο πιστό σύντροφό του, να μεσολαβήσει ώστε να ομονοήσουν:

³¹⁰ Ρητορική ανάλυση της επιστολής *Προς Φιλιπησίους* με μοτίβα ευχαριστήριων επιστολών ελληνιστικής περιόδου υιοθετεί και προτείνει η Whelan (1989), 152-160. Ιδιαίτερη έμφαση δίνει (σελ. 156-157) στη σκόπιμη χρήση του ρήματος *φρονεῖν* (11 φορές στην επιστολή): σημαντική απειλή στην Εκκλησία των Φιλίππων είναι η έλλειψη ομοφροσύνης (*Προς Φιλίππ.* 4:2-3). Αποκορύφωμα της κλίμακας αυτής της έννοιας είναι η έκκληση σε δύο προεξάρχουσες προσωπικότητες της κοινότητας, την Ευοδία και τη Συντύχη, να συμφιλιωθούν.

ναὶ ἐρωτῶ καὶ σέ, γνήσιε σύζυγε, συλλαμβάνου αὐταῖς, αἵτινες ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησάν μοι μετὰ καὶ Κλήμεντος καὶ τῶν λοιπῶν συνεργῶν μου, ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς. (Φιλιπ. 4:3, SBL 2010) «TGV: Ναι, παρακαλῶ κι εσένα, πιστέ μου σύντροφε, να τους συμπαρασταθεῖς· αυτές αγωνίστηκαν μαζί μου για τη διάδοση του ευαγγελίου, ὅπως και ο Κλήμης και οι ἄλλοι συνεργάτες μου, που τα ονόματά τους εἶναι γραμμένα στο βιβλίο της ζωῆς.»

Η Ευοδία και η Συντύχη ανήκαν σε δραστήρια ομάδα ιεραποστόλων, ήταν «συναθλήτριες» του Παύλου, ὅπως δηλώνει επαινετικά ο ἴδιος. Η αιτία διαφωνίας τους δεν φαίνεται να εἶναι πολύ σοβαρή, ὥστε να χρειάζεται την παρέμβαση του ἴδιου του Αποστόλου. Η ἐκκλησίᾳ του να λύσουν τις διαφορές τους δείχνει ὅτι οι δύο Χριστιανές κατείχαν σημαίνουσα θέση στην Ἐκκλησία των Φιλιππῶν. Ἐπίσης εἶναι τα μόνα μέλη της, που ονομάζονται ἀπὸ τον Ἀπόστ. Παύλο. Ἀς προσθέσουμε και το σχόλιο που κάνει ο Ἰωάννης Χρυσόστομος σε αὐτό το εδάφιο: Δοκοῦσι δέ μοι αὐταὶ αἱ γυναῖκες τὸ κεφάλαιον εἶναι τῆς Ἐκκλησίας τῆς ἐκεῖ (Προς Φιλ. Ομιλία ΙΓ').

Φοίβη (Ρωμ. 16:1-2)

Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὗσαν καὶ διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς, / ἵνα αὐτὴν προσδέξεσθε ἐν Κυρίῳ ἀξίως τῶν ἁγίων, καὶ παραστήτε αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρήζη πράγματι, καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ (SBL 2010, «TGV: Σας συστήνω την αδερφή μας τη Φοίβη, που εἶναι διάκονος της ἐκκλησίας στις Κεγχρεές. / Σας παρακαλῶ να τη δεχτεῖτε στο ὄνομα του Κυρίου, ὅπως αρμόζει σε χριστιανούς, και να της παρασταθεῖτε σ' ὅ,τι σας ἔχει ἀνάγκη. Γιατί κι αὐτὴ ἔχει βοηθήσει πολλούς, κι ἐμένα τον ἴδιο.»

Δεν εἶναι σαφές εἰάν η ἐπιστολή *Προς Ρωμ.* 16 ἀπευθύνεται στην Ἐκκλησία της Εφέσου ἢ της Ρώμης. Αὐτό το εδάφιο θεωρεῖται ὅτι εἶναι συστατικὴ ἐπιστολή, που ενσωματώθηκε στο τέλος της ἐπιστολῆς προς Ρωμαίους. Η Φοίβη ἀναφέρεται ὡς ἡ διάκονος της Ἐκκλησίας στις Κεγχρεές. Χαρακτηρίζεται «αδελφὴ», καθὼς και

«προστάτις» με την έννοια της ευεργέτιδος³¹¹. Η προστασία της Φοίβης δεν ήταν μια απλή βοήθεια, αλλά περιελάμβανε και σημαντική οικονομική αρωγή και κάθε άλλου είδους επιρροή χάρη σε ένα ισχυρό δίκτυο οικογενειακών και φιλικών σχέσεων. Ο Απόστ. Παύλος αναγνωρίζει την προσφορά της στον ίδιο και σε πολλούς άλλους.

Όπως παρατηρεί η Cotter (1994) η Απφία και η Φοίβη χαρακτηρίζονται «αδελφές», όπως ο Τιμόθεος αποκαλείται «αδελφός». Με όρους ισοτιμίας τόσο άνδρες όσο και γυναίκες χαρακτηρίζονται ως «διάκονοι» (λειτουργοί της Εκκλησίας)³¹² και «προστάτες». Επίσης ο Απόστ. Παύλος δεν αναφέρει σχέση συγγένειας των γυναικών που πρωτοστατούν στις πρώτες χριστιανικές κοινότητες, δηλ. απουσιάζει μνεία σχέσης τους με άνδρα, είτε είναι πατέρας, αδελφός, είτε σύζυγος ή υιός. Σε μια ανδροκεντρική εποχή και περιοχή, όπως είναι οι κοινωνίες της Μεσογείου του 1^{ου} μ.Χ., φαίνεται ότι ο Απόστ. Παύλος ενθάρρυνε και επαίνεσε Χριστιανές γυναίκες να είναι πρωτεργάτριες στις Εκκλησίες που ιδρύονταν.

Ιουνία (Ρωμ. 16:7)³¹³

ἀσπάσασθε Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουνίαν τοὺς συγγενεῖς μου καὶ συναιχμαλώτους μου, οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν, SBL 2010, «TGV: Να μου χαιρετήσετε ακόμη τους ομοεθνεῖς μου και συντρόφους μου στη φυλακή, τον Ανδρόνικο και την Ιουνία. Ο κύκλος των αποστόλων τούς έχει σε μεγάλη εκτίμηση, κι έχουν γίνει χριστιανοί πριν από μένα»)

³¹¹ Για τον όρο «προστάτις» με τη σημασία “protrectress”, “patroness” στην περίπτωση της Φοίβης και το συγγενές λατινικό ισοδύναμο *patrona*, βλ. Whelan (1989), 18-32. Η δαψιλής χορηγία της Φοίβης στην Εκκλησία δηλώνεται με τον όρο «προστάτις», που της προσδίδει προεξάρχοντα ρόλο.

³¹² Οι γυναίκες διάκονοι είναι ισότιμες των ανδρών διακόνων και οφείλουν να έχουν τις ίδιες αρετές: βλ. την *Επιστολή προς Α Τιμόθεον* 3:11 *γυναίκας ὡσαύτως σεμνάς, μὴ διαβόλους, νηφαλίους, πιστάς ἐν πᾶσιν* (SBL 2010). TGV: «Το ίδιο κι οι γυναίκες πρέπει να είναι σεμνές, να μην κακολογούν, να είναι προσεκτικές, άξιες εμπιστοσύνης σε όλα.» Βλ. Gryson (1976), 134, Wijngaards (2006). Για το εκκλησιαστικό αξίωμα-λειτουργήμα της διακόνου μετά τον 1^ο αι. μ.Χ., βλ. ενδεικτικά Πέππα (2007), 534-537.

³¹³ Η Ιουνία δεν αναφέρεται, όπως σημειώθηκε προηγουμένως, στη μελέτη της Cotter (1994), αλλά ούτε και στη διατριβή της Whelan (1989).

Η Ιουνία αναφέρεται ότι μαζί με τον Ανδρόνικο είναι εκχριστιανισμένοι Ιουδαίοι και μάλιστα πριν από τον Παύλο, οι οποίοι χαίρουν μεγάλης εκτίμησης από τον κύκλο των Αποστόλων. Δεν γνωρίζουμε εάν υπάρχει συγγενική σχέση μεταξύ τους (εάν π.χ. είναι σύζυγοι, όπως τους θεωρεί η Ορθόδοξη Εκκλησία ή αδέρφια). Όπως επισημαίνει η Πέππα (2007), 534, «ο χαρακτηρισμός μιας γυναίκας, της Ιουνίας, ως διακεκριμένης αποστόλου δεν φαίνεται να ξενίζει ή να προκαλεί αντίδραση στην πρώιμη χριστιανική και την πατερική γραμματεία». Είναι το μοναδικό χωρίο της Καινής Διαθήκης, όπου μια γυναίκα χαρακτηρίζεται ως απόστολος (σελ. 530). Ο Απόστ. Παύλος αποδίδει τόσο στην Ιουνία όσο και στον Ανδρόνικο μέγιστους επαίνους, σύμφωνα και με την ερμηνεία του Ιωάννη Χρυσόστομου³¹⁴. Όπως η Πρίσκα, η Φοίβη, η Ευοδία και η Συντύχη, η Ιουνία έλαβε ενεργό δράση στη διάδοση του Ευαγγελίου και την κατήχηση και μάλιστα συγκαταλέγεται στους εβδομήντα αποστόλους που έχρισε ο ίδιος ο Χριστός, εκτός από τους δώδεκα Αποστόλους-μαθητές του³¹⁵. Η μνήμη των αποστόλων και κηρύκων του Χριστού, Ανδρονίκου και Ιουνίας («δυάς φωτοειδής») τιμάται στις 17 Μαΐου.

B. Γεωγραφικά, κοινωνικά και νομικά δεδομένα του ρωμαϊκού κόσμου του 1^{ου} αι. μ.Χ.

Οι πόλεις όπου δρουν και επιδρούν οι επτά γυναίκες στις χριστιανικές κοινότητες είναι οι εξής: Κολοσσές, Κόρινθος, Κεγχρεές, Φίλιπποι, Έφεσος και Ρώμη. Εκτός από τη Ρώμη, οι υπόλοιπες πόλεις που βρίσκονται στην Ανατολική Μεσόγειο

³¹⁴ Τον 4^ο αι. σε διαφορετικό έντονα ανδροκεντρικό ιδεολογικό πλαίσιο ο Ιωάννης Χρυσόστομος υπογραμμίζει τη διαφορά φύλου στην περίπτωση της Ιουνίας «που αξιώθηκε» τόσο εγκωμιαστικές προσφωνήσεις από τον Απόστ. Παύλο. Βλ. Ιω. Χρυσόστ. Προς Ρωμ. Ομιλία ΛΑ': *Ἀσπάσασθε Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουνίαν τοὺς συγγενεῖς μου. Δοκεῖ μὲν καὶ τοῦτο ἐγκώμιον εἶναι· τὸ δὲ ἐφεξῆς πολλῶν μεῖζον. Ποῖον δὲ τοῦτο; Καὶ συναιχμαλώτους μου. Τοῦτο γὰρ ὁ μέγιστος στέφανος, ἡ μεγάλη ἀνακήρυξις. [...] ἐπίσημοι δὲ ἦσαν ἀπὸ τῶν ἔργων, ἀπὸ τῶν κατορθωμάτων. Βαβαί, πόση τῆς γυναικὸς ταύτης ἡ φιλοσοφία, ὡς καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ἀξιωθῆναι προσηγορίας. Καὶ οὐδὲ ἐνταῦθα ἴσταται, ἀλλ' ἕτερον πάλιν ἐγκώμιον προστίθησι, λέγων· Οἱ καὶ πρὸ ἐμοῦ γεγονάσιν ἐν Χριστῶ. Καὶ γὰρ καὶ τοῦτο ἔπαινος μέγιστος, τὸ προπηδήσαι καὶ πρὸ τῶν ἄλλων ἐλθεῖν.*

³¹⁵ Η Πέππα (2007) 531 αναφέρεται και στην ισαπόστολο και πρωτομάρτυρα Θέκλα, την οποία μαρτυρεί ένα απόκρυφο έργο, οι *Πράξεις Παύλου (και Θέκλης)*.

(ηπειρωτική Ελλάδα και Μ. Ασία) έχουν σε αρκετό βαθμό εκρωμαϊσθεί την εποχή του Αποστ. Παύλου. Για τις πόλεις αυτές επισημαίνει η Cotter (1994) τα εξής δεδομένα:

Οι Κολοσσές στη Φρυγία της Μ. Ασίας (περ. 160 χιλ. ανατολικά της Εφέσου) είναι η πόλη όπου κατοικεί και δρα η Απφία (Φιλήμ. 1-2) μαζί με τρία άλλα σημαντικά μέλη της Εκκλησίας, τον Άρχιππο (Κολ. 4:17), τον Φιλήμονα (Φιλήμ. 1) και τον Ονήσιμο (Κολ. 4:9, Φιλήμ. 10). Οι ειδικοί ερίζουν για τη γνησιότητα και τη χρονολόγηση της Επιστολής προς Κολοσσαείς. Έως τον 19^ο αι. θεωρείτο ως παύλεια επιστολή. Δεν είναι σίγουρο ότι η πόλη αυτή είχε εκρωμαϊστεί, διότι ήταν ήσσονος σημασίας σε σχέση με τη γειτονική της Λαοδίκεια και είχε καταστραφεί από σεισμό την εποχή του Νέρωνα.

Η Κόρινθος είναι η πόλη της Χλόης, ενώ το επίνειό της οι Κεγχρεές είναι η πόλη της Φοίβης. Η Ευοδία και η Συντύχη ζουν στους Φίλιππους. Η Πρίσκα και ο σύζυγός της είναι στην Έφεσο. Υπάρχει η άποψη ότι η Πρίσκα και ο Ακύλας επέστρεψαν στη Ρώμη μετά τον θάνατο του Κλαυδίου και επομένως, η επιστολή προς Ρωμαίους 16 τούς απευθύνεται, όταν ήταν στη Ρώμη και όχι στην Έφεσο.

Από αυτές τις πόλεις, η Κόρινθος επανιδρύθηκε από τον Ιούλιο Καίσαρα το 44 π.Χ. και οι Φίλιπποι από τον Μάρκο Αντώνιο και με τη νίκη του Αυγούστου μετονομάστηκε σε *Colonia Iulia Augusta Philippensium*. Έκοβαν νομίσματα και στην ελληνική και λατινική, ενώ κατοικούνταν από αρκετούς Ρωμαίους απόστρατους ('βετεράνους'). Η Έφεσος κατακτήθηκε από τους Ρωμαίους το 133 π.Χ. και είχε γίνει η έδρα του *proconsul* (του Ρωμαίου επάρχου). Μετά από αυτή τη σύντομη επισκόπηση του βαθμού εκρωμαϊσμού των πόλεων, όπου έδρασαν οι επτά αυτές Χριστιανές γυναίκες, θα δοθούν στοιχεία για την κοινωνική και νομική θέση της Ρωμαίας γυναίκας, ελεύθερης ή απελεύθερης, κατά την πρώιμη αυτοκρατορική περίοδο, ώστε να υπάρχουν συγκεκριμένα κριτήρια σύγκρισης με το status των επτά γυναικών που πρωτοστατούν στις πρώτες Εκκλησίες, σύμφωνα με τις Επιστολές του Αποστ. Παύλου.

Η θέση της Ρωμαίας γυναίκας

Σε σχέση με τη θέση της γυναίκας στην αρχαία Ελλάδα, η Ρωμαία γυναίκα είχε περισσότερα δικαιώματα και προνόμια. Μεγάλη διαφορά ήταν το γεγονός ότι όταν παντρευόταν αποκτούσε την ιδιότητα της *matrona* και της *mater familias*. Ο σημαντικός ρόλος της δηλωνόταν με τον όρο *custos*, «φρουρός, φύλακας» του οίκου. Στη ρωμαϊκή οικία, δεν υπάρχουν ανδρώνες, όπου αποκλείονται οι γυναίκες, ούτε γυναικωνίτες³¹⁶. Σε αμιγές ελληνικό πολιτισμικό πλαίσιο ήταν ανάρμοστο οι γυναίκες να συμποσιάζονται μαζί με τους άνδρες, ενώ αυτό δεν ίσχυε στα ρωμαϊκά συμπόσια. Στον ρωμαϊκό γάμο, όπως αναφέρει και η Cotter (1994, σελ. 360), δίνεται έμφαση στην έννοια της *concordia* (ομόνοιας, 'συγ-καρδίας'), της αρμονικής συμβίωσης, της *mutua caritas* μεταξύ των δύο συζύγων (όπως δηλώνεται και στα επιτύμβια επιγράμματα ή στα εγκώμια, βλ. και Κικ. *Att.* 1.18.1, *ad fam.* 14,1-4, Οβ. *Tristia* 3.3, Τάκ. *Annales* 3.34 και *Agricola* 6.1, Δίων Κάσσιος 56.8.2). Ήταν αποδεκτό το αίσθημα αμοιβαίας αγάπης μεταξύ των συζύγων, ακόμα και ένα είδος ρομαντικού έρωτα μεταξύ τους³¹⁷. Ο νομικός Modestinus, τον 3^ο αι.μ.Χ. ορίζει τον γάμο με βάση τη συντροφικότητα, ως εξής:

Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio (Dig. 23.2.1) («Γάμος είναι η ένωση ανδρός και γυναικός, και συνύπαρξη ('κοινωνία') καθ'όλον τον βίο, κοινή συμμετοχή στον θείο και ανθρώπινο νόμο»).

Η Ρωμαία ματρώνα είχε κύρος ενώπιον του άνδρα της και των υπολοίπων μελών του οίκου της, είχε δικαίωμα έκφρασης της γνώμης της και των αντιρρήσεών της. Ο γάμος *sine manu* ήταν συχνός και έδινε το δικαίωμα στις πλούσιες Ρωμαίες να παραμένουν νόμιμο μέλος της πατρικής οικογένειάς τους, διατηρώντας έτσι την περιουσία τους, το δικαίωμα γαιοκτημοσύνης και σύνταξης διαθήκης³¹⁸. Με νόμο του Αυγούστου, το λεγόμενο *ius (trium) liberorum*, η ελεύθερη Ρωμαία γυναίκα που είχε τρία τέκνα ή η απελεύθερη Ρωμαία που είχε τέσσερα αποκτούσε πλήρη οικονομική αυτονομία και χειραφέτηση (Gaius *Inst.* 1.145)³¹⁹.

³¹⁶ Βιτρ. *De Arch.* 2.2-4.

³¹⁷ Dixon (1991).

³¹⁸ Για το ρωμαϊκό γάμο, βασική η μελέτη Treggiari (1991).

³¹⁹ Σχετικά με τους νόμους του Αυγούστου και τη χειραφέτηση των Ρωμαίων γυναικών, βλ. Morrell (2020). Για τη θέση της γυναίκας στην αρχαία Ρώμη, βλ. ενδεικτικά Perry (2014), Saller (2007).

Στις *Πράξεις των Αποστόλων* έχουμε την εξής μαρτυρία για τη Λυδία, μια χειραφετημένη, εκρωμαϊσμένη γυναίκα (*Πράξεις* 16:14-15):

και τις γυνή ὀνόματι **Λυδία**, πορφυρόπωλις πόλεως Θυατείρων σεβομένη τὸν Θεόν, ἤκουεν, ἧς ὁ κύριος διήνοιξεν τὴν καρδίαν προσέχειν τοῖς λαλουμένοις **ὑπὸ τοῦ Παύλου**. Ὡς δὲ ἐβαπτίσθη καὶ **ὁ οἶκος αὐτῆς**, παρεκάλεσεν λέγουσα· ‘Εἰ κεκρίκατέ με πιστὴν τῷ Κυρίῳ εἶναι, εἰσελθόντες **εἰς τὸν οἶκόν μου** μένετε’. Καὶ παρεβιάσατο ἡμᾶς SBL 2010, «TGV: Μια γυναίκα από τα Θυάτειρα που ονομαζόταν Λυδία, ἔμπορος πορφυρῶν υφασμάτων (*πορφυρόπωλις*), προσήλυτη, ἀκούγε, και ο Κύριος ἀνοίξε την καρδιά της ὡστε να δίνει προσοχή σ’αυτά που ἔλεγε ο Παῦλος. Αφού βαπτίστηκε αὐτή και ὅλη η οικογένειά της, μας παρακαλοῦσε: «Αν με κρίνετε πιστή στον Κύριο, ελάτε να μείνετε στο σπίτι μου» και μας το ζητούσε με πολλή επιμονή.»

Δεν θεωρήθηκε ἀνάρμοστο ἢ παράξενο μια γυναίκα με οικονομική ανεξαρτησία και κυρία του οἴκου της να πάρει την πρωτοβουλία και να προσκαλέσει τον Παῦλο και τους συν αυτώ στην οἰκία της, χωρίς την ἄδεια κάποιου ἀνδρα (συζύγου, ἀδελφού ἢ υιοῦ).

Η Cotter (1994, σελ. 364 κ.ε.) επισημαίνει επίσης ὅτι αρκετές εὐπορες Ρωμαίες, θέλοντας να ασκήσουν εξουσία και να αυξήσουν την κοινωνική επιρροή τους, γίνονται χορηγοὶ λατρευτικῶν οργανώσεων ἢ επαγγελματικῶν σωματείων (*collegia*) στην Ἰταλική χερσόνησο, και αναγράφονται στις επιγραφές με τους ὄρους *patrona* ἢ *mater*, μόνο με τη δική τους ταυτότητα, δίχως αναφορά σε τυχόν σχέση τους με ἀνδρικό πρόσωπο³²⁰. Η συγγραφέας του ἀρθρου αναφέρει εὐστοχα και τη *Laudatio Turiae*, μία επιγραφή της αὐγούστειας περιόδου (*ILS* 8393), η

³²⁰ Για την πατρωνεία στα ρωμαϊκά σωματεία της αυτοκρατορικής περιόδου με βάση 147 επιγραφές της Ἰταλικῆς χερσονήσου, βλ. Clemente (1972). Η ἀντιστοιχία ρωμαϊκῶν (θρησκευτικῶν) οργανώσεων και επαγγελματικῶν σωματείων (*collegia*) με τις παύλειες χριστιανικές κοινότητες ερευνάται ἀπὸ την Whelan (1989), 90-109. Ἀνάλογες ἐπισημάνσεις για τις Ρωμαίες ‘πάτρωνες’ και τη σύνδεση με τον ευεργετισμὸ την ἐποχή της Καινῆς Διαθήκης κάνει η Ἀργυριάδου (2021), 111 κ.ε., για να καταλήξει σελ. 114): «η [ρωμαϊκή] σχέση πᾶτρωνα–πελάτη ἀποτελοῦσε ἓνα κοινωνικό δίκτυο που ἐνίσχυε τη θέση του προστάτη και καθιστοῦσε τον οἶκο χώρο ἀλληλεξάρτησης ἀνθρώπων με διαφορετική κοινωνική προέλευση. Ἀν ο πᾶτρωνας ἀσπάζονταν μία νέα θρησκεία, ὡπως ο χριστιανισμὸς, αὐτὸ ἐπηρέαζε προφανῶς και τους προστατευόμενους του, που ἐξαρτιόταν ἀπὸ αὐτόν. Ἔτσι, ο ρωμαϊκὸς οἶκος και η δομὴ του ἐπαιξαν σημαντικὸτατο ρόλο για την κοινωνική συγκρότηση και οργάνωση της ἀρχέγονης Ἐκκλησίας.»

οποία παραδίδει το επιμνημόσυνο εγκώμιο ενός άνδρα προς τιμήν της νεκρής συζύγου του Τυρίας, όπου εξάιρονται οι αρετές της, η δυναμικότητά της στη διεκδίκηση της κληρονομιάς του πατέρα της από τους άρρενες συγγενείς της, η γενναιοδωρία της (*liberalitas*), η τόλμη και η αυταπάρνησή της κατά τη διεκδίκηση της επιστροφής του εξόριστου άνδρα της, κατά τις προγραφές του 43 π.Χ.³²¹:

στήλη II (6a) Vitam tutata apsentis, quod ut conarere / **uirtus túa** te hortabatur, (7a) pietas tua me/ múnibat clementiá eorum contra quos ea parabas;/ (8a) semper tamen uóχ tua est firmitate animí / émissa. («Έχοντας διαφυλάξει τη ζωή μου όσο απουσίαζα, κάτι που η αρετή (το κουράγιο) σου σε παρακινούσε να επιχειρήσεις, ο συζυγικός σεβασμός σου με οχύρωνε ώστε να γίνονται επιεικείς εκείνοι, ενάντια στους οποίους ετοίμαζες τον λόγο υπεράσπισής μου· πάντα η φωνή σου έβγαινε με σταθερότητα ψυχής (ό,τι έλεγες, το έλεγες με κουράγιο.))

Φυσικά οι Ρωμαίες αποκλείονταν από τις νομοθετικές και δικαστικές αρμοδιότητες και τις αντίστοιχες συνελεύσεις και δεν έπαιρναν συχνά τον λόγο στο δημόσιο βήμα, όπως συνέβαινε και στις υπόλοιπες κοινωνίες κατά τους ρωμαϊκούς χρόνους³²².

Γ. Συμβατική ή καινοτόμος η σημαίνουσα θέση γυναικών στις πρώτες Εκκλησίες;

Με βάση τις κοινωνικές συμβάσεις και τη νομική ισχύ στις εκρωμαϊσμένες περιοχές του 1^{ου} αι. μ.Χ., όπου έδρασαν οι γυναίκες στις πρώτες χριστιανικές κοινότητες και μνημονεύονται με βαρύνουσα σημασία στις επιστολές του Αποστ. Παύλου, φαίνεται ότι η ξεχωριστή θέση τους δεν είναι ρηξικέλευθη ή παράδοξη, αλλά συμβατή με το ρωμαϊκό πλαίσιο. Η προεξάρχουσα και αξιοσέβαστη θέση

³²¹ Βλ. κείμενο με ελληνική μετάφραση και σύντομη εισαγωγή, Μαντζίλας (2019), 425-436, γερμανική μετάφραση και σχόλια, Flach (1991). Ενδεικτικά, βλ. για έμφυλη προσέγγιση από την Pere (2015).

³²² Για τη θέση της Ρωμαίας γυναίκας βλ. ενδεικτικά και Romeroy (2008), κεφ. 8, «Η Ρωμαία δέσποινα της ύστερης δημοκρατίας και των αρχών της αυτοκρατορίας». Βλ. επίσης Ascough (2020) για μια πλήρη διερεύνηση του κοινωνικού πλαισίου και των οικονομικών συνθηκών την εποχή των πρώτων παύλειων εκκλησιών.

που είχε η Χλόη με τα βαπτισμένα μέλη του οίκου της στην Εκκλησία της Κορίνθου, συνάδει με τα ήθη της πόλης που είχαν έντονη ρωμαϊκή επιρροή. Η ισότιμη σχέση της Πρίσκας στην Έφεσο με τον σύζυγό της Ακύλα παραπέμπει στον ιδεώδη καλό ρωμαϊκό γάμο. Η σύναξη πιστών στην οικία της δείχνει ότι η οικοδέσποινα Πρίσκα έχει τον ρόλο μιας *matrona*. Αυτό δεν σημαίνει ότι και προΐστατο της χριστιανικής κοινότητας, αλλά ότι κατείχε σίγουρα εξέχουσα θέση εντός της. Η Πέππα (2007) 529 επισημαίνει, επαναλαμβάνοντας την εξήγηση του Ιωάννη Χρυσοστόμου (που προαναφέραμε) ότι «η Πρίσκα (ή Πρίσκιλλα) αναφέρεται πάντα ονομαστικά δίπλα στο σύζυγό της Ακύλα, συνήθως δε πριν από αυτόν (Πράξεις 18:18, 18:26, Ρωμ. 16:3, Β Τιμ. 4:19), γεγονός που υποδηλώνει τον σπουδαιότερο ρόλο της». Στις Πράξεις 18:26, η Πρίσκα καθοδηγεί και διδάσκει τον Απολλώ μαζί με τον σύζυγό της (οὗτός τε ἤρξατο παρρησιάζεσθαι ἐν τῇ συναγωγῇ. ἀκούσαντες δὲ αὐτοῦ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας προσελάβοντο αὐτὸν καὶ ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδὸν [τοῦ θεοῦ]).

Ας επανέλθουμε στο άρθρο της Cotter (1994), η οποία υπογραμμίζει ότι το ιεραποστολικό έργο της Ευοδίας και της Συντύχης μαζί με άνδρες κήρυκες του Ευαγγελίου (τον ίδιο τον Απόστ. Παύλο, τον Κλήμεντα και άλλους) φανερώνουν την κινητικότητα και τον ευρύ κύκλο γνωριμιών, που μπορούσαν να έχουν γυναίκες, σε μια πόλη, όπως οι Φίλιπποι με στοιχεία ρωμαϊκής κουλτούρας. Ας προσθέσουμε ότι η Whelan (1989), 161, υποστηρίζει ότι η χριστιανική κοινότητα των Φιλίππων, όπως και άλλες στον ρωμαϊκό μεσογειακό κόσμο του 1^{ου} αι. μ.Χ., είχε κοινά οργανωτικά στοιχεία με τα μη επαγγελματικά ρωμαϊκά σωματεία (*collegia*), όπου δεν είχε σημασία εάν οι πρωτεργάτες τους ήταν αριστοκρατικής ή ταπεινής καταγωγής, άνδρες ή γυναίκες, και επομένως, οι «συναθλήτριες» Ευοδία και η Συντύχη διαδραμάτιζαν ανάλογο καθοδηγητικό ρόλο. Ας προσθέσουμε και τη σπουδαία δράση της Ιουνίας και του Ανδρόνικου, διακεκριμένων αποστόλων, που προηγήθηκαν του Αποστ. Παύλου. Όπως επισημαίνει η Cotter (1994), η άσκηση των καθηκόντων της Φοίβης στην Εκκλησία των Κεγχρεών δεν γινόταν σε δημόσιο χώρο, αφού ο τόπος σύναξης των πιστών ήταν ιδιωτικές οικίες και έτσι θεωρείτο ευκολότερα αποδεκτή. Η φιλανθρωπική δράση της προστάτιδος Φοίβης,

διακόνου στις Κεγχρεές, δηλώνει την οικονομική ανεξαρτησία της, όπως είχαν πολλές γυναίκες των αυτοκρατορικών χρόνων.

Ας υπενθυμίσουμε ότι η οικονομική ευμάρεια και η επιρροή που ασκεί η Φοίβη έχει παραλληλιστεί με το ανάλογο κύρος και δυναμική πολιτική και εμπορική δραστηριότητα που έχει η πλούσια ισχυρή Ρωμαία Ιουνία Θεοδώρα, κάτοικος Κορίνθου, την ίδια εποχή (40-57 μ.Χ.), όπως μαρτυρεί λεπτομερώς στήλη με πέντε επιγραφές, συνολικά 85 σειρών (*SEG XVIII.143*)³²³. Είναι αξιοπρόσεκτο ότι δεν αναφέρεται κάποιος άνδρας συγγενής της (σύζυγος, αδελφός, υιός), παρά μόνο το όνομα του πατέρα της (Λεύκιος). Ας προσθέσουμε ως φόρο τιμής στον Νομό της Χίου, όπου εκφωνήθηκε αυτή η εργασία, ότι αντίστοιχα με την Ιουνία Θεοδώρα έδρασε στο νησί η Κλαυδία Μητροδώρα, *ιερεία δι[ι]ὰ βίου τῆς Σεβαστ]ῆς θεᾶς Ἀφροδίτης Λιβίας* (Graf 1985, I. Chios, 79). Υπήρξε μεγάλη ευεργέτις της Χίου, την εποχή του Κλαυδίου και του Νέρωνα³²⁴.

Οι περιπτώσεις Χριστιανών γυναικών με σπουδαία δράση δεν παρεκκλίνουν από ρωμαϊκές συνήθειες, αλλά κατά την Cotter (1994), εξαίρεση αποτελεί η περίπτωση της Απφίας στην αμφισβητούμενη επιστολή προς Κολοσσαείς, διότι οι πληροφορίες είναι ασαφείς και οι Κολοσσές ήταν πόλη με πιο έντονες ελληνιστικές επιρροές. Εάν η Απφία είχε μαζί με τον Φιλήμονα και τον Ἀρχιππο πρωταγωνιστικό ρόλο στη χριστιανική κοινότητα, θα επρόκειτο για ένα αντισυμβατικό παράδειγμα. Γι'αυτό αρκετοί ερευνητές, που είναι εξοικειωμένοι περισσότερο με την ελληνική ιστορία, υποθέτουν με ευκολία ότι η Απφία ήταν σύζυγος ή συγγενής με αυτούς τους άνδρες.

Ας προσθέσουμε ότι υπάρχει και άλλη γενική μαρτυρία για ισχυρές γυναίκες με κοινωνική επιρροή που ασπάζονται τον Χριστιανισμό στις *Πράξεις των Αποστόλων* 17:4, αφού κατά τη δράση του Αποστ. Παύλου στη Θεσσαλονίκη,

«ΤΓV: Μερικοί απ' αυτούς [ενν. τους Ιουδαίους] πείστηκαν και έγιναν μαθητές του Παύλου και του Σίλα. Από τους Έλληνες που ήταν προσήλυτοι πίστεψε πλήθος

³²³ Βλ. Whelan (1989) 99-101, Kearsley (1999), Klauck (2000), Friesen (2014) 220.

³²⁴ Για τις επιγραφές και τη γενεαλογία της Κλαυδίας Μητροδώρας, βλ. Σαδικάκης (1989), 267 (αρ. 96), Kearsley (1999), Herrmann (2000).

πολύ· επίσης πίστεψαν όχι και λίγες από τις γυναίκες που είχαν επιρροή στην κοινωνία (SBL 2010 γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι).»

Η Εκκλησία, ως επίσημη κοινότητα πιστών Χριστιανών, ενέχει κατά τον Απόστ. Παύλο την έννοια της ισοτιμίας ανδρών και γυναικών, που αποκαλούνται αδελφοί και αδελφές στον οίκο του Θεού (Ρωμ. 8:14, 19, 29 και 9:26, Β Κορ. 6:18, Γαλ. 3:26, 4:6, 7, 31). Επειδή όμως ο όρος «εκκλησία» παραπέμπει και σε συνέλευση πολιτών, η προεξάρχουσα ή ισότιμη με άνδρες θέση, την οποία αποδίδει σε γυναίκες εντός της χριστιανικής κοινότητας στις επιστολές του ο Απόστ. Παύλος, δύναται να θεωρηθεί ως καινοτόμος για τα μέτρα της εποχής. Εξάλλου, όπως εύστοχα παρατηρεί στο τέλος του άρθρου της η Cotter (1994), ας έχουμε υπόψη ότι ελληνορωμαϊκή πολιτισμική ομοιογένεια σε όλη την έκταση της Μεσογείου δεν υπήρχε και ότι ο όρος «εκκλησία» τον 1^ο αι. μ.Χ. δεν είχε την αυστηρή χριστιανική έννοια που απέκτησε από τον 3^ο αι. κ.ε. με κυρίαρχη την ανδρική ιεραρχία.

Όπως επισημαίνει ο Kraemer (2012), 537, ο εκχριστιανισμός των γυναικών απελευθερώνει αρκετές γυναίκες από τους περιορισμούς του φύλου τους, που υπήρχαν εκείνη την εποχή στην ιουδαϊκή ή τη ρωμαϊκή κοινωνία: λόγου χάριν, οι Χριστιανές γυναίκες είχαν τη δυνατότητα να ταξιδεύουν, να παραμένουν άγαμες και άτεκνες, να μην είναι κάτω από τη δικαιοδοσία ενός πατέρα ή ενός συζύγου, να παντρεύονται μετά την ηλικία των 18 ετών³²⁵. Επίσης η ισοτιμία με την οποία ο Απόστ. Παύλος αντιμετωπίζει τα δύο φύλα φαίνεται και όταν προτρέπει τη Χριστιανή σύζυγο να μη χωρίσει τον άνδρα της, εάν δεν είναι Χριστιανός, αφού αυτός «αγιάζει», κοινωνεί με τον Χριστό, χάρη σε αυτή:

Α Κορ. 7:13-14 και γυνή εἴ τις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον, καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ'αὐτῆς, μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα. / ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνήρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνή ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ, SBL 2010 (TGV: «Κι αν μια γυναίκα έχει σύζυγο μη χριστιανό, που συγκατατίθεται να μένει μαζί της, να μην τον χωρίσει. Γιατί ο μη χριστιανός άντρας, χάρη στην ένωση με τη γυναίκα του, μπήκε στο

³²⁵ Κατά τον Stark (1995), 237, οι δημογραφικές μελέτες δείχνουν ότι ο μέσος όρος ηλικίας γάμου για μια Ρωμαία ήταν τα 12 ή 13 έτη, ότι το τριπλάσιο ποσοστό στις ειδωλοάτριδες σε σύγκριση με αυτό των Χριστιανών θήλεων παντρεύονταν πριν από τα 13 έτη και ότι το 48% των Χριστιανών θήλεων δεν παντρεύονταν πριν από τα 18 έτη, σε σύγκριση με το 37% των ειδωλοατρών.

χώρο του Θεού· και η μη χριστιανή γυναίκα μπήκε στο χώρο του Θεού χάρη στην ένωση με το χριστιανό»).

Συμπερασματικά, είναι ενδιαφέρον να προσδιορισθούν και να επανεκτιμηθούν με περαιτέρω εμβάθυνση η προεξάρχουσα θέση και η ενεργός συμμετοχή και επιρροή που έχουν Χριστιανές στις πρώτες παύλειες Εκκλησίες, οι οποίες πραγμάτωσαν την ενιαία αγαπητική ζωή ελεύθερων εν Χριστώ αγαπωμένων ανθρώπων, σύμφωνα με το γνωστό εδάφιο από την *Επιστολή προς Γαλάτας*, 3:28, όπου ο Απόστ. Παύλος, ο Ευαγγελιστής των Εθνών, διακηρύσσει την κατάργηση των διαφορών (και δεσμών) καταγωγής, κοινωνικής θέσης και φύλου, μέσα στην κοινή εν Χριστώ ζωή, η οποία αποτελεί μια βασική αρχή της Χριστιανικής ανθρωπολογίας και σωτηριολογίας:

οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἶς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (SBL 2010). «TGV: Δεν υπάρχει πια Ιουδαίος και ειδωλολάτρης, δεν υπάρχει δούλος και ελεύθερος, δεν υπάρχει άντρας και γυναίκα· όλοι σας είστε ένας, χάρη στον Ιησού Χριστό.»

Όπως ορθώς επισημαίνει ο Barclay (2020), 311, «η θεολογία περί φύλων του Αποστ. Παύλου δεν φαίνεται να περιορίζεται σε ζητήματα ισότητας ή στατικής ιεραρχίας, επειδή απόλυτη προτεραιότητα δεν έχουν οι ανθρώπινες κοινωνικές δομές, αλλά η ενεργοποίηση κάθε ανθρώπινου δυναμικού στην εν Χριστώ ζωή». Θα τελειώσουμε με την ερμηνεία που δίνει ο Ιωάννης Χρυσόστομος με αφορμή τη μνεία της Πρίσκας και του Ακύλλα στην Επιστολή Προς Ρωμαίους και η οποία συνάδει με την παραπάνω διακήρυξη του κορυφαίου Αποστόλου:

Εἶδες γυναῖκας γενναίας, οὐδὲν ἀπὸ τῆς φύσεως ἐμποδισθείσας εἰς τὸν τῆς ἀρετῆς δρόμον; Καὶ μάλα εἰκότως· Ἐν Χριστῷ γὰρ Ἰησοῦ οὐκ ἄρσεν, οὐ θῆλυ. (Προς Ρωμ. Ομιλία Λ')

Βιβλιογραφία

Αδαμτζιλογλου, Ευανθία (1989), *Η γυναίκα στη θεολογία του Αποστόλου Παύλου. Ερμηνευτική ανάλυση του Α΄ Κορ. 11,2-16*, Διδακτ. διατρ. Θεσσαλονίκη (ΑΠΘ).

Αργυριάδου Α.Α. (2021), *Πολιτισμικοί κατάλογοι στην Παύλεια γραμματεία με αναφορά στα κείμενα του ελληνορωμαϊκού κόσμου. Φιλολογική και θεολογική μελέτη*, Διδακτ. διατρ. Θεσσαλονίκη (ΑΠΘ).

Ascough R. S. (2020), “What Kind of World Did Paul’s Communities Live In?”, in Br. W. Longenecker (ed.), *The New Cambridge Companion to St Paul*, Cambridge, 48-66.

Barclay J.M.G. (2020), “What Makes Paul Challenging Today?”, in Br. W. Longenecker (ed.), *The New Cambridge Companion to St Paul*, Cambridge, 299-335.

Clemente G. (1972), “Il patronato nei collegia dell’impero romano”, *Studi classici e orientali* 21, 142-229.

Cohick Lynn H. (2009), *Women in the world of the earliest Christians: Illuminating Ancient Ways of Life*, Mich. Baker Academic.

Cotter Wendy (1994), “Women’s Authority Roles in Paul’s Churches: Countercultural or Conventional?”, *Novum Testamentum*, 36, 350-372.

Dixon Suzanne (1991), “The Sentimental Ideal of the Roman Family”, in B. Rawson (ed.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Oxford, 99-113.

Epp E. J. (2014), *Junia, the first Woman Apostle*, Augsburg Fortress 2005.

Flach D. (1991), *Die sogenannte Laudatio Turiae: Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar*, Darmstadt.

Friesen St. J. (2014), “Junia Theodora of Corinth: Gendered Inequalities in the Early Empire”, in Friesen St.J., James Sarah A. και Schowalter D.N. (eds), *Corinth in Contrast. Studies in Inequality*, Leiden-Boston, 203-226.

Gerber D. (2013), “1 Corinthiens et l’archéologie: douze dossiers-test”, *Théologiques* 21, 213-245.

Graf Fr. (1985), *Nordionische Kulte : religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rom, Schweizerisches Institut in Rom.

Gryson R. (1972), *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux.

Herrmann P. (2000), "Eine berühmte Familie in Teos", in C. Işık (ed.), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens und des ägäischen Bereiches. Festschrift für Baki Öğün zum 75. Geburtstag*, Bonn, 87-97.

Καραβιδόπουλος Ι. (2007), "Ιουνίας ή Ιουνία; Κριτική του κειμένου και Ερμηνευτική προσέγγιση του Ρωμ. 16,7", in *Εκκλησία – Οικουμένη – Πολιτική. Χαριστήρια στον Μητροπολίτη Αδριανουπόλεως Δαμασκηνό*, Αθήνα, 309-324.

Kearsley R. A. (1999), "Woman in Public Life in the Roman East: Iunia Theodora, Claudia Metrodora and Phoebe, Benefactress of Paul", *Tyndale Bulletin*, 50, 189-211.

Klauck H.-J. (2000), *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions*, Edinburgh.

Kraemer R. S. και D'Angelo M. R. (1999) (eds), *Women and Christian Origins*, Oxford.

Kraemer R. S. (2012), "Becoming Christian", in Sharon L. James, και Sheila Dillon (eds), *A Companion to Women in the Ancient World*, Malden-Oxford, 524-538.

MacDonald M.Y. (1994), *Early Christian Women and Pagan Opinion*, Cambridge.

Μαντζίλας Δ. et al. (2019), *Ανθολόγιο Ρωμαϊκής Ποίησης. Από τις απαρχές μέχρι το τέλος του χρυσού αιώνα*, τόμ. Β': *Αυγούστεια εποχή / Χρυσή περίοδος*, Αθήνα.

Mathew Susan (2013), *Women in the greetings of Romans 16,1-16. A study of mutuality and women's ministry in the letter to the Romans*, London.

Morrell Kit (2020), "*Tutela mulierum* and the Augustan marriage laws", *Eugesta* 10 89-116.

Osiek C. και MacDonald M.Y. (2005) (eds), *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis.

Pepe Cristina (2015), *Morire da donna: ritratti esemplari di 'bonae feminae' nella 'laudatio funebris' romana*, Pisa.

Πέππα Κωνσταντίνα (2007), “Γυναίκα και Εκκλησία. Συμβολή στον οικουμενικό διάλογο ως προς το ζήτημα της χειροτονίας των γυναικών”, in *Εκκλησία - Οικουμένη - Πολιτική. Χαριστήρια στον Μητροπολίτη Αδριανουπόλεως Δαμασκηνό*, Αθήνα, 527-538.

Perry M. J., (2014), *Gender, Manumission, and the Roman Freedwoman*, Cambridge.

Pomeroy Sarah B. (2008), *Θεές, πόρνες, σύζυγοι και δούλες. Οι γυναίκες στην κλασική Αρχαιότητα*, μτφρ Μ. Μπλέτας, Αθήνα (= *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, New York, 1975)

Saller R. P., (2007), “Household and gender”, in W. Scheidel, I. Morris και R. P. Saller (eds), *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, Cambridge, 87-112.

Σαδικάκης Θ. (1989), *Χιακή προσωπογραφία*, Αθήνα.

Stark R. (1995), “Reconstructing the Rise of Christianity: The Role of Women”, *Sociology of Religion* 56, 229–244.

Tervahauta Ulla, Miroshnikov I., Lehtip O. (2017) (eds), *Women and knowledge in early Christianity*, Leiden-Boston.

Treggiari Susan (1991), *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, New York.

Whelan Caroline Frances (1989), *Women Patrons in Pauline Churches*, Diss. University of Windsor, Canada.

Wijngaards J. (2006), *Women Deacons in the Early Church: Historical Texts and Contemporary Debates*, New York.

Winter Br. W. (2003), *Roman Wives, Roman Widows : The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Michigan.

ΣΥΝΟΠΤΙΚΟΣ ΠΙΝΑΚΑΣ

<i>Επιστολές Αποστόλου Παύλου</i>	<i>Ονόματα Χριστιανών γυναικών με σημαίνοντα ρόλο (πόλεις)</i>	<i>Χαρακτηρισμοί</i>
Φιλήμ. 2 (Έφεσος, περ. 52-55 μ.Χ. ή Ρώμη 60-62 μ.Χ.)	Απφία (Κολοσσές Μ. Ασίας)	αδελφή
Α Κορ. 1:11 (Έφεσος 55-57 μ.Χ.)	Χλόη (Κόρινθος)	ὕπὸ τῶν Χλόης
Α Κορ. 16:19 (Έφεσος 55-57 μ.Χ.) Ρωμ. 16:3-4 (Κόρινθος 57 μ.Χ.)	Πρίσκα ή Πρίσκιλλα (Έφεσος ή Ρώμη)	Πρίσκαν και Ἄκύλαν τοὺς συνεργούς μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, και τήν κατ'οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν

<p>Φιλ. 4:2 (Έφεσος περ. 52-56 μ.Χ. ή Ρώμη 60-62 μ.Χ.)</p>	<p>Ευοδία και Συντύχη (Φίλιπποι Μακεδονίας)</p>	<p>αΐτινες ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθησαν μοι</p>
<p>Ρωμ. 16:1-2</p>	<p>Φοίβη (Κεγχρεές Κορινθίας, Έφεσος ή Ρώμη)</p>	<p>αδελφή ἡμῶν, διάκονος τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς, προστάτις πολλῶν ... καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ</p>
<p>Ρωμ. 16:7</p>	<p>Ιουνία (Ρώμη)</p>	<p>Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουνίαν... ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἱ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν</p>

Τα βασικά χαρακτηριστικά της ησυχαστικής θεολογίας

Γκρέκα Αριστάρχου Αρχιμ.³²⁶

Title: **Basic characteristics of hesychastic theology**

Hesychasm since the fourth century as a practice is practiced by monks and then applied as a spiritual method to this day involving beyond the monks and the entire crew of the Church.

Hesychastic theology was clearly articulated mainly through the theological extensions of the Hesychastic dispute during the fourteenth century.

The basic characteristics of hesychastic theology hesychastic theology are reflected in the decisions of the Synod of the Blachernas in 1351. The decisions of the Tomos/Synod of 1351, constituted the special Volume, known as the Synodal Volume of 1351.

In the presentation/paper will be developed based on the Synodal Volume of 1351, the basic characteristics of hesychastic theology. Characteristics of palmist theology and the contribution of Philotheos Kokkinos and other Fathers of the period will be identified. The theological analysis of the basic characteristics of hesychastic theology comes to answer the understandings of Latin theology concerning the relationship of man with God.

Hesychastic theology restates orthodox theology on the distinction between essence and energy, the indivisibility of the divine essence and the parteciple of the divine energy.

Through the development of hesychastic theology, the relationship of the created man with the uncreated God is highlighted through the participation of the

³²⁶ Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

divine uncreated energies. The transfiguration of the Lord on Thabor in front of the three Apostles is a typical example of the enlightenment of man by uncreated light.

Thus, through the development of the basic characteristics of hesychastic theology, it is understood and interpreted how man is deified with the corresponding theological documentation. The contribution of hesychastic theology based on the earlier patristic tradition comes in addition to answering clearly how man communes with God and participates in his divine energy with the perspective of deification and salvation.

Εισαγωγικά

Ο ησυχασμός από τον τέταρτο αιώνα ως πρακτική ασκείται από μοναχούς και στη συνέχεια εφαρμόζεται ως πνευματική μέθοδος μέχρι σήμερα, που περιλαμβάνει πέρα από τους μοναχούς και ολόκληρο το πλήρωμα της Εκκλησίας. Η ησυχαστική θεολογία διατυπώθηκε ξεκάθαρα κυρίως μέσα από τις θεολογικές προεκτάσεις της ησυχαστικής διαμάχης κατά τον δέκατο τέταρτο αιώνα.

Τα βασικά χαρακτηριστικά της ησυχαστικής θεολογίας αποτυπώνονται στις αποφάσεις της Συνόδου των Βλαχερνών το 1351. Οι αποφάσεις της Τόμου/Συνόδου του 1351, αποτέλεσαν τον γνωστό ως Συνοδικό Τόμο του 1351.

Στην παρούσα εισήγηση, θα αναπτυχθούν τα βασικά χαρακτηριστικά της ησυχαστικής θεολογίας, με βάση τον Συνοδικό Τόμο του 1351. Θα εντοπιστούν χαρακτηριστικά της παλαμικής θεολογίας και η συμβολή του Φιλόθεου Κόκκινου και άλλων Πατέρων της περιόδου. Η θεολογική ανάλυση των βασικών χαρακτηριστικών της ησυχαστικής θεολογίας έρχεται να απαντήσει στις αντιλήψεις της λατινικής θεολογίας σχετικά με τη σχέση του ανθρώπου με τον Θεό.

Η ησυχαστική θεολογία επαναδιατυπώνει την ορθόδοξη διδασκαλία σχετικά με τη διάκριση μεταξύ ουσίας και ενέργειας, το αδιαίρετο της θείας ουσίας και τη μετοχή της θείας ενέργειας.

Μέσα από την ανάπτυξη της ησυχαστικής θεολογίας αναδεικνύεται η σχέση του κτιστού ανθρώπου με τον άκτιστο Θεό μέσω της μετοχής των θείων ακτίστων ενεργειών. Η μεταμόρφωση του Κυρίου στο Θαβώρ μπροστά στους τρεις Αποστόλους αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα φωτισμού του ανθρώπου από το άκτιστο φως.

1. Ησυχαστική έριδα

Η ησυχαστική έριδα ξεκίνησε με την παρουσία του Βαρλαάμ του Καλαβρού (1290 - 1350) στην Θεσσαλονίκη και στην Κωνσταντινούπολη περί το 1330 και την κριτική που άσκησε αρχικά στην μέθοδο προσευχής των ησυχαστών. Κατηγόρησε τους ησυχαστές ως Μεσσαλιανούς και Βογομίλους, προέβαλε τη διαλεκτική μέθοδο των ορθολογιστικών συλλογισμών σε θέματα πίστης, και δεν αποδεχόταν τη θεολογική διάκριση ουσίας και ενέργειας, με την προοπτική μετοχής της άκτιστης ενέργειας από τον άνθρωπο, ενώ αμφισβητούσε το θείο φως ως άκτιστη ενέργεια του Θεού. Ο Γρηγόριος Παλαμάς αντέδρασε με το έργο του Υπέρ των ιερών ησυχάζοντων, από την Πρώτη έως την Τρίτη Τριάδα, «Αγιορείτικο τόμο Υπέρ των ιερών ησυχάζοντων», που εγκρίθηκε και υπογράφηκε από τους Αγιορείτες και τον επίσκοπο Ιερισσού, απαντώντας με τον τρόπο αυτό στις παρεκτροπές του Βαρλαάμ. Τον Ιούνιο του 1341 συγκλήθηκε Σύνοδος με τη συμμετοχή του αυτοκράτορα Ανδρονίκου Γ, του Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Ιωάννη Καλέκα, του Μέγα Δομέστιχου Ιωάννη Καντακουζηνού και λοιπούς επισκόπους και αξιωματούχους. Η Σύνοδος δικαίωσε τους ησυχαστές και απαγόρευσε την αναπαραγωγή των έργων του Βαρλαάμ, υποχρεώνοντάς τον να ζητήσει συγγνώμη και να άρει τις κατηγορίες προς τους ησυχαστές³²⁷.

³²⁷ Φειδά Βλασίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία Β*, β έκδ. Αθήνα 1993, σσ.505-515. Ιωαννίδη Νικολάου Αρχιμ., *Θεολογία και Γραμματεία από τον Θ' αιώνα και εξής*, εκδ.Κυριακίδη, Αθήνα 2009, σσ.19-25. Χριστοφορίδη Βενιζέλου, *Οι ησυχαστικές έριδες κατά το ΙΔ' αιώνα*, β έκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1993, σσ.49-59.

Clucas Lowell, *The hesychast controversy in Byzantium in the fourteenth century: a consideration of the basic evidence*, PhD thesis, University of California, 1975, p. 138 - 187. Ευαγγέλου Ηλία, *Ο ησυχασμός στον*

Στη συνέχεια τη σκυτάλη των αντιησυχαστών ανάλαβε ο Γρηγόριος Ακίνδυνος (1310 - 1350), προσπαθώντας να αναιρέσει την περί διάκρισης ουσίας και ενέργειας διδασκαλία του Παλαμά και των ησυχαστών³²⁸.

Τον Αύγουστο του 1341 συγκλήθηκε νέα Σύνοδος στο Ναό της Αγίας Σοφίας, υπό την προεδρία του μεγάλου δομέστικου Ιωάννη Καντακουζηνού. Στη Σύνοδο εκδόθηκε Συνοδικός Τόμος, με τον οποίο καταδικαζόταν ο Βαρλαάμ και όσοι ακολουθούσαν τις απόψεις του, ενώ ο Ακίνδυνος αποδέχθηκε τις αποφάσεις της συνόδου του Ιουνίου και απέφυγε την καταδίκη³²⁹.

Οι πολιτικές αντιπαραθέσεις οδήγησαν σε εμφύλιο πόλεμο. Ο Παλαμάς με τους οπαδούς του ησυχαστές ήταν με το μέρος του Ιωάννη Καντακουζηνού. Αντίθετα, οι αντιησυχαστές υποστήριξαν την αυτοκράτειρα Άννα και τον πατριάρχη Ιωάννη Καλέκα. Ο πατριάρχης Καλέκας κατηγορήσε τον Παλαμά ότι ανακινούσε την έριδα και ότι η Σύνοδος του 1341 είχε δικαιώσει τον Παλαμά στην περί νοεράς προσευχής μέθοδο και περί θείου φωτός διδασκαλία και όχι περί της διακρίσεως θείας ουσίας και ενεργειών. Στην ενδημούσα Σύνοδο της 4^{ης} Νοεμβρίου 1344 καταδίκασε και αποκήρυξε τον Παλαμά και τους ομόφρονές του ως καινοτόμους της πίστεως και έτσι μεθοδεύτηκε η δίωξή του³³⁰.

κόσμο των νοτίων Σλάβων τον ΙΔ΄ αιώνα. *Επιδράσεις στον Πνευματικό, Εκκλησιαστικό και Πολιτικό τους βίο*, εκδ. Πουρνάρας, Θεσσαλονίκη 2010, σ.30,31. Καρμίρη Ιωάννη, *Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας (ΔΣΜ)*, τόμ. Ι, εκδ.β, Αθήνα 1960, σ.351.

³²⁸ Ιωαννίδη Ν., *Θεολογία και Γραμματεία από τον Θ΄ αιώνα και εξής*, σ.25. Χριστοφορίδη Β., *Οι ησυχαστικές έριδες κατά το ΙΔ΄ αιώνα*, σσ.55-58. Clucas L., *The hesychast controversy in Byzantium in the fourteenth century*, p.201. Ευαγγέλου Η., *Ο ησυχασμός στον κόσμο των νοτίων Σλάβων τον ΙΔ΄ αιώνα*, σ.31,32.

³²⁹ Καλέκα Ιωάννου, *Εξήγησις του Τόμου*, PG150,901A. Ιωαννίδη Ν., *Θεολογία και Γραμματεία από τον Θ΄ αιώνα και εξής*, σ.25,26. Καρμίρη Ι., *Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, σ.351. Ευαγγέλου Η., *Ο ησυχασμός στον κόσμο των νοτίων Σλάβων τον ΙΔ΄ αιώνα*, σ.32. Clucas L., *The hesychast controversy in Byzantium in the fourteenth century*, p.219-231. Χριστοφορίδη Β., *Οι ησυχαστικές έριδες κατά το ΙΔ΄ αιώνα*, σ.32. Φειδά Βλ., *Εκκλησιαστική Ιστορία Β*, σ.516. Γρηγορίου Παλαμά, *Αντιρρητικός 6 προς Ακίνδυνον*, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 3, επιμ. Χρήστου Παναγιώτης, εκδ. Κοντογιάννης-Φανουργάκης, Θεσσαλονίκη 1970, σ.381.

³³⁰ Χριστοφορίδη Β., *Οι ησυχαστικές έριδες κατά το ΙΔ΄ αιώνα*, σ.69. Φειδά Βλ., *Εκκλησιαστική Ιστορία Β*, σσ.521-522. Ιωαννίδη Νικολάου Αρχιμ., *Θεολογία και Γραμματεία από τον Θ΄ αιώνα και εξής*, σ.26,27. Clucas L., *The hesychast controversy in Byzantium in the fourteenth century*, p.236,264. Ευαγγέλου Η., *Ο ησυχασμός στον κόσμο των νοτίων Σλάβων τον ΙΔ΄ αιώνα*, σ.32,33.

Μετά από πιέσεις και αδιέξοδα, η αυτοκράτειρα Άννα συγκάλεσε νέα Σύνοδο στα ανάκτορα στις 2 Φεβρουαρίου του 1347, προκειμένου να αντιμετωπιστούν οι παρερμηνείες του Πατριάρχη Καλέκα για τη Σύνοδο του 1341 και τον σχετικό Τόμο, καθώς και οι αντιδράσεις των ησυχαστών σε αυτές τις εσφαλμένες ερμηνευτικές. Στη νέα Σύνοδο δεν συμμετείχε ο Πατριάρχης Καλέκας. Η Σύνοδος επιβεβαίωσε το Τόμο του 1341, καθάίρεσε τον Ιωάννη Καλέκα από τον πατριαρχικό θρόνο, καταδίκασε τον Ακίνδυνο, εισηγήθηκε και ψηφίστηκε η άρση του αναθεματισμού του Παλαμά και των ησυχαστών και συνέταξε νέο Τόμο, συμπληρωματικό του Τόμου του 1341³³¹. Το ίδιο βράδυ ο Καντακουζηνός εισήλθε στην Κωνσταντινούπολη, επήλθε συμφιλίωση και σε δύο επόμενες συνοδικές συνεδρίες συμμετείχε και ο Καντακουζηνός. Ο Πατριάρχης Καλέκας εξορίστηκε και νέος Πατριάρχης εξελέγη ο ησυχαστής Ισίδωρος Βουχεράς (1347 - 1349). Ο Παλαμάς εκλέχθηκε και χειροτονήθηκε μητροπολίτης Θεσσαλονίκης. Επίσης, χειροτονήθηκαν και άλλοι τριάντα δύο ησυχαστές³³².

Παρόλα αυτά, οι αντιησυχαστές συσπειρώθηκαν γύρω από τον λόγιο Νικηφόρο Γρηγορά (1295 - 1360), μαζί με αντίπαλους του ησυχασμού μητροπολίτες, όπως οι Εφέσου Ματθαίο και Γάνου Ιωσήφ, Μακάριος Σερρών, Νεόφυτος Φιλίππων, Μητροφάνης παλαιών Πατρών, Ματθαίο Εφέσου κ.α. και τον έναντι του πατριάρχη Ισιδώρου αντιησυχαστή Θεόδωρο Δεξιό³³³.

Τον πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Ισίδωρο τον διαδέχθηκε ο Κάλλιστος Α΄ το 1350. Ο Πατριάρχης Κάλλιστος συνεκάλεσε το 1351 Σύνοδο που συγκλήθηκε στα ανάκτορα των Βλαχερνών με τη συμμετοχή του αυτοκράτορα Ιωάννη Καντακουζηνού, επίσης με την συμμετοχή του Γρηγορίου Παλαμά και άλλων

³³¹ Καρμίρη Ι., *Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, σ.351. Φειδά Βλ., *Εκκλησιαστική Ιστορία Β*, σ.523,524 Ιωαννίδη Ν., *Θεολογία και Γραμματεία από τον Θ΄ αιώνα και εξής*, σ.27,28. Ευαγγέλου Η., *Ο ησυχασμός στον κόσμο των νοτίων Σλάβων τον ΙΔ΄ αιώνα*, σ.33,34. Χριστοφορίδη Β., *Οι ησυχαστικές έριδες κατά το ΙΔ΄ αιώνα*, σ.77.

³³² Clucas L., *The hesychast controversy in Byzantium in the fourteenth century*, p. 336. Φειδά Βλ., *Εκκλησιαστική Ιστορία Β*, σ.524. Ιωαννίδη Ν., *Θεολογία και Γραμματεία από τον Θ΄ αιώνα και εξής*, σ.28,29. Ευαγγέλου Η., *Ο ησυχασμός στον κόσμο των νοτίων Σλάβων τον ΙΔ΄ αιώνα*, σ.34,35. Χριστοφορίδη Β., *Οι ησυχαστικές έριδες κατά το ΙΔ΄ αιώνα*, σ.78,79.

³³³ Ευαγγέλου Η., *Ο ησυχασμός στον κόσμο των νοτίων Σλάβων τον ΙΔ΄ αιώνα*, σ.35,36. Φειδά Βλ., *Εκκλησιαστική Ιστορία Β*, σ.530,531. Χριστοφορίδη Β., *Οι ησυχαστικές έριδες κατά το ΙΔ΄ αιώνα*, σ.83,84.

μητροπολιτών, επισκόπων και αξιωματούχων³³⁴. Κύριοι εκφραστές των αντιησυχαστών ήταν οι μητροπολίτες Εφέσου Ματθαίος και Γάνου Ιωσήφ, ο Νικηφόρος Γρηγοράς και ο Θεόδωρος Δεξιός³³⁵.

Η Σύνοδος συνήλθε σε πέντε συνεδρίες μεταξύ Μαΐου και Ιουλίου του 1351³³⁶. Η Σύνοδος μετά από εξέταση των επιχειρημάτων των ησυχαστών και των αντιησυχαστών αποφάσισε την επαναβεβαίωση των αποφάσεων των Συνόδων του 1341 και του 1347, αναγνώρισε και επικύρωσε την ησυχαστική θεολογία του Γρηγορίου Παλαμά και των ησυχαστών ως διδασκαλίας της Ορθόδοξης Εκκλησίας, καταδίκασε τις απόψεις των αντιησυχαστών και καθαίρεσε τους μητροπολίτες Εφέσου Ματθαίο και Γάνου Ιωσήφ, που παρέμειναν στις απόψεις τους³³⁷.

Το 1368 συγκλήθηκε μία ακόμη Σύνοδος σχετικά με τον ησυχασμό και με την ένταση στο Άγιον Όρος, εξαιτίας του μοναχού Πρόχορου Κυδώνη. Η Σύνοδος του 1368 καταδίκασε τον Πρόχορο, επικύρωσε την ησυχαστική θεολογία και έγινε η αγιοκατάταξη Παλαμά³³⁸.

2. Τα βασικά χαρακτηριστικά της ησυχαστικής θεολογίας

³³⁴ Χριστοφορίδη Β., *Οι ησυχαστικές έριδες κατά το ΙΔ΄ αιώνα*, σ.86. Ευαγγέλου Η., *Ο ησυχασμός στον κόσμο των νοτίων Σλάβων τον ΙΔ΄ αιώνα*, σ.36,37. Φειδά Βλ., *Εκκλησιαστική Ιστορία Β*, σ.531.

³³⁵ Φειδά Βλ., *Εκκλησιαστική Ιστορία Β*, σ.529,530. Clucas L., *The hesychast controversy in Byzantium in the fourteenth century*, p.441,442. Χριστοφορίδη Β., *Οι ησυχαστικές έριδες κατά το ΙΔ΄ αιώνα*, σ.86. Ευαγγέλου Η., *Ο ησυχασμός στον κόσμο των νοτίων Σλάβων τον ΙΔ΄ αιώνα*, σ.37.

³³⁶ Ιωαννίδη Ν., *Θεολογία και Γραμματεία από τον Θ΄ αιώνα και εξής*, σ.29. Ευαγγέλου Η., *Ο ησυχασμός στον κόσμο των νοτίων Σλάβων τον ΙΔ΄ αιώνα*, σ.37. Χριστοφορίδη Β., *Οι ησυχαστικές έριδες κατά το ΙΔ΄ αιώνα*, σ.83,84.

³³⁷ Φειδά Βλασίου, *Εκκλησιαστική Ιστορία Β*, σ.529-533 Ιωαννίδη Νικολάου Αρχιμ., *Θεολογία και Γραμματεία από τον Θ΄ αιώνα και εξής*, σσ.29-31. Καρμίρη Ι., *Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθόδοξου Καθολικής Εκκλησίας*, σ.351,352. Ευαγγέλου Η., *Ο ησυχασμός στον κόσμο των νοτίων Σλάβων τον ΙΔ΄ αιώνα*, σ.37,38. Clucas L., *The hesychast controversy in Byzantium in the fourteenth century*, p.440-534. Χριστοφορίδη Β., *Οι ησυχαστικές έριδες κατά το ΙΔ΄ αιώνα*, σ.92.

³³⁸ Καρμίρη Ι., *Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθόδοξου Καθολικής Εκκλησίας*, σ.353. Ευαγγέλου Η., *Ο ησυχασμός στον κόσμο των νοτίων Σλάβων τον ΙΔ΄ αιώνα*, σ.38. Χριστοφορίδη Β., *Οι ησυχαστικές έριδες κατά το ΙΔ΄ αιώνα*, σ.110.

Σύμφωνα με τον Συνοδικό Τόμο του 1351 είναι σαφής η Ορθόδοξη αποτύπωση της ησυχαστικής θεολογίας, αναφορικά με τα ερωτήματα που είχαν τεθεί μέσα από την αντιπαράθεση με τους αντιησυχαστές. Ο Συνοδικός Τόμος του 1351 συγγράφηκε κυρίως από τον Φιλόθεο Κόκκινο και τον Νείλο Καβάσιλα και συμπεριλάμβανε την ησυχαστική θεολογία του Παλαμά και των λοιπών ησυχαστών με εκτεταμένες αναφορές στους Πατέρες της Εκκλησίας κατά των δοξασιών του αντιησυχαστή Νικηφόρου Γρηγορά και των ομοφρόνων του³³⁹. Τον Συνοδικό Τόμο υπέγραψαν ο Πατριάρχης Κάλλιστος και τα μέλη της Συνόδου, ο αυτοκράτορας Ιωάννης Καντακουζηνός και αργότερα ο Ιωάννης Παλαιολόγος και ο Ματθαίος Καντακουζηνός. Η θεολογία των ησυχαστών προστέθηκε στο Συνοδικό της Κυριακής της Ορθοδοξίας με απόφαση της Συνόδου³⁴⁰.

Κυρίως σε επτά σημεία αποτυπώνεται η ησυχαστική θεολογία, αρχικά α) ότι υφίσταται η διάκριση ουσίας και ενέργειας, β) δεν συνεπάγεται σύνθεση στον Θεό με τη διάκριση ουσίας και ενέργειας, γ) άκτιστη είναι η θεία ενέργεια, δ) η θεία και άκτιστη ενέργεια θεότης παρά των αγίων ονομάζεται, ε) η θεία ουσία υπέρκειται της θείας ενέργειας, στ) η θεία ουσία είναι αχώριστη από τη θεία ενέργεια, η θεία ουσία είναι αμέθεκτη ενώ η θεία ενέργεια είναι μεθεκτή από τον άνθρωπο, και ζ) ότι άκτιστο είναι το φως της Μεταμορφώσεως του Κυρίου³⁴¹.

Κατά τον Παλαμά ο Θεός κατανοείται με βάση τρία κατηγορήματα, τις θείες ενέργειες, τις θείες υποστάσεις και την θεία ουσία³⁴². Αυτά τα κατηγορήματα μεταξύ τους κατανοούνται κατά την ένωση, ως διακεκριμένων ένωση, και κατά την

³³⁹ Τσεντικόπουλου Διονυσίου, *Φιλόθεος Κόκκινος, Βίος και Έργο*, Διδακτορική Διατριβή, Σχολή Θεολογική, Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης (ΑΠΘ), Θεσσαλονίκη 2001, σσ.161-181.

³⁴⁰ Ιωαννίδη Νικολάου Αρχιμ., *Θεολογία και Γραμματεία από τον Θ' αιώνα και εξής*, εκδ.Κυριακίδη, Αθήνα 2009, σ.32,33. Τριώδιο, Συνοδικό της Κυριακής της Ορθοδοξίας. Gouillard Jean, "Le Synodicon de l'Orthodoxie, edition et commentaire", *Travaux et Memoires II*, Paris 1967, pp. 10-316.

³⁴¹ Καρμίρη Ιωάννη, *Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας (ΔΣΜ)*, τόμ. Ι, εκδ.β, Αθήνα 1960, σ.352. Παπαμιχαήλ Γρηγόριος, *Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς, αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης*, Πετρούπολις-Αλεξάνδρεια 1911, σ.139. Ιωαννίδη Νικολάου Αρχιμ., *Θεολογία και Γραμματεία από τον Θ' αιώνα και εξής*, σ.32. Τόμος Συνοδικός 1351, εκδ. Καρμίρη, *Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας (ΔΣΜ)*, τόμ. Ι, εκδ.β, Αθήνα 1960, σ.385.

³⁴² Γρηγορίου Παλαμά, *Κεφάλαια εκατονπεντήκοντα*, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 5, εκδ. Χρήστου Παναγιώτης. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1992, σ.77,78.

διάκριση, ενωμένων διάκριση³⁴³. Όπως άκτιστες είναι οι ενώσεις έτσι άκτιστες και άρρητες είναι και οι διακρίσεις³⁴⁴.

Το πρώτο χαρακτηριστικό της ησυχαστικής θεολογίας αφορά στο ότι υφίσταται η διάκριση ουσίας και ενέργειας³⁴⁵.

Οι αντιησυχαστές υποστήριζαν την ταύτιση της θείας ενέργειας με τη θεία ουσία και την θεώρηση ως κτιστών των ακτίστων ενεργειών και δωρεών του Θεού προς τον άνθρωπο³⁴⁶. Αυτό είχε ως συνέπεια την μη παραδοχή της δυνατότητας θέωσης του ανθρώπου, που καθίσταται δυνατή με την μετοχή των θείων ακτίστων ενεργειών.

Ο Βαρλαάμ ο Καλαβρός ακολουθώντας την Ακινάτεια θεολογία ταύτιζε τις ενέργειες με την ουσία, απέρριπτε τη διάκριση μεταξύ της θείας ουσίας και των θείων ενεργειών και υποστήριζε ότι ο Θεός είναι απλή ουσία. Ο Γρηγόριος Παλαμάς υποστήριζε ότι η ταύτιση της θείας ουσίας με την άκτιστη ενέργεια και η αμφισβήτηση των θείων ενεργειών ως κτιστών οδηγεί σε αιρετικές αποκλίσεις³⁴⁷. Θεωρεί ότι άλλο είναι η ουσία του Θεού και άλλο η ουσιώδης ενέργειά του³⁴⁸. Η άκτιστη ενέργεια προέρχεται από την ουσία, όμως διακρίνονται μεταξύ τους όπως διακρίνονται και οι υποστάσεις από την ουσία³⁴⁹. Αναφέρει ότι οι θείες ενέργειες βρίσκονται γύρω από την ουσία και προέχονται και πηγάζουν από αυτή και δεν

³⁴³ Γρηγορίου Παλαμά, *Περί ενώσεως και διακρίσεως*, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 2, εκδ. Χρήστου Π., Μαντζαρίδης Γ., Μασσούκας Ν., Ψευτογκάς Β., Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1994, σσ.49-73,87. Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί θείων ονομάτων*, 2,6 PG 3, 644CD. Μαξίμου Ομολογητού, *Σχόλια εις Διονύσιο 2,5*, PG 4,221A.

³⁴⁴ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί θείων ονομάτων*, 2,7 PG 3, 644D.

³⁴⁵ Τόμος Συνοδικός 1351, εκδ. Καρμίρη, ΔΣΜ, σ.385.

³⁴⁶ Ιωαννίδη Νικολάου Αρχιμ., *Θεολογία και Γραμματεία από τον Θ' αιώνα και εξής*, σ.83. Τσάμη Δημητρίου, *Ιωσήφ Καλόθετου Συγγράμματα*, εκδ. Κέντρον Βυζαντινών Έρευνών, Θεσσαλονίκη 1980, σ.138.

³⁴⁷ Γρηγορίου Παλαμά, *Αντιρρητικός 1 προς Ακίνδυνον*, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 3, επιμ. Χρήστου Παναγιώτης, εκδ. Κοντογιάννης-Φανουργάκης, Θεσσαλονίκη 1970, σσ.49-71. Ostrogorsky George, *Ιστορία του βυζαντινού κράτους*, Τόμος 3, μετάφρ. Ι. Παναγόπουλου, εκδ. Ιστορικές εκδόσεις Στέφανος Βασιλόπουλος, Αθήνα 1981, σσ.210-225.

³⁴⁸ Γρηγορίου Παλαμά, *Προς Ακίνδυνον 3*, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 1, εκδ.Χρήστου Π., Παπαευαγγέλου Π., Bobrinsky B., Meyendorf J., Θεσσαλονίκη 1988, σ.298.

³⁴⁹ Γρηγορίου Παλαμά, *Περί ενώσεως και διακρίσεως*, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 2, σ.98,99.

ταυτίζονται με την ουσία του Θεού³⁵⁰. Καθώς η ενέργεια θεωρείται ότι παράγεται από την ουσία, γίνεται λόγος για κίνηση ή πρόοδο ή ενέργημα. Η διάκριση ουσίας και ενέργειας στοιχειοθετείται σύμφωνα με την προγενέστερη πατερική παράδοση που παραθέτει στο έργο του ο Παλαμάς, δηλαδή από αναφορές στον Ιωάννη τον Δαμασκηνό, τον Μάξιμο τον Ομολογητή, τον Γρηγόριο Θεολόγο³⁵¹.

Επίσης, η διάκριση ουσίας και ενέργειας βεβαιώνεται και κατά τη θέωση του ανθρώπου, όπου οι θεωμένοι μετέχουν των ακτίστων ενεργειών και όχι της θείας ουσίας³⁵².

Το δεύτερο χαρακτηριστικό της ησυχαστικής θεολογίας αφορά στο ότι, δεν συνεπάγεται σύνθεση στον Θεό με τη διάκριση ουσίας και ενέργειας³⁵³, αντίθετα ο Θεός παραμένει ασύνθετος και απλός³⁵⁴.

Εφόσον οι θείες ενέργειες απορρέουν και πηγάζουν από τη θεία ουσία ως μια αΐδια κίνηση της τρισυπόστατης ουσίας και όχι από κάτι ετερούσιο, άρα δεν κατανοείται σύνθεση ή διχοτόμηση της απλότητας του Θεού³⁵⁵. Σε αντίθετη περίπτωση, εάν δηλαδή ήταν κτιστές οι ενέργειες, θα καταργείτο η θεία απλότητα³⁵⁶.

Σύμφωνα με τον Παλαμά, η διάκριση της άκτιστης ουσίας με την άκτιστη ενέργεια ενισχύει το γεγονός της ενιαίας θεότητας και αποτρέπει την διθεΐα. Θα εθεωρούντο ως δεύτερη θεότητα οι ενέργειες, εάν ήταν αυθυπόστατες και απόρρεαν

³⁵⁰ Γρηγορίου Παλαμά, *Προς Βαρλαάμ* 2,33, , «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 1, σ.279. Γρηγορίου Παλαμά, *Αναίρεσις εξηγήσεως τόμου Καλέκα* 27, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 2, σ.668,669. Γρηγορίου Παλαμά, *Διάλογος ορθοδόξου μετά βαρλααμίτου* 4, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 2, σ.166,167.

³⁵¹ Βασιλείου Μεγάλου, *Επιστολή* 234, 1 PG 32,869A. Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος* 29,6, PG 36, 81B. Μαξίμου Ομολογητού, *Σχόλια εις Διονύσιον* 9,9, PG4,381CD. Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσης ορθοδόξου πίστεως* 3,15, PG94,1048^A. Τόμος Συνοδικός 1351, εκδ. Καρμίρη, ΔΣΜ, σσ.383-387.

³⁵² Μαξίμου Ομολογητού *Περί διαφόρων αποριών*, PG91,1076C.

³⁵³ Συνοδικός Τόμος 1351, Καρμίρη, ΔΣΜ, σ.392.

³⁵⁴ Γρηγορίου Παλαμά, *Διάλογος ορθοδόξου μετά βαρλααμίτου* 50-55, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 2, σ.212-217. Τόμος Συνοδικός 1351, εκδ. Καρμίρη, ΔΣΜ, σ.385.

³⁵⁵ Γρηγορίου Παλαμά, *Διάλογος ορθοδόξου μετά βαρλααμίτου* 19, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 2, σ.181-182. Γρηγορίου Παλαμά, *Περί θείων ενεργειών* 5, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 2, σ.100. Ράντοβιτς Αμφιλοχίου Σεβασμ., *Το μυστήριο της αγίας Τριάδας κατά τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά*, εκδ. Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 1991, σ,123,124.

³⁵⁶ Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Θυσαυροί*, 7, PG 75, 100AB.

από διαφορετική ουσία και όχι από την άκτιστη ουσία³⁵⁷. Άλλο η ενέργεια και άλλο το ενεργητικό (= η φύση από την οποία πηγάζει η ενέργεια), καθώς κίνηση ουσιώδης και δραστική της φύσεως είναι η ενέργεια και εκ της φύσεως η ενέργεια «πρόεισιν»³⁵⁸.

Ο Παλαμάς αναφερόμενος στον Μέγα Βασίλειο, τονίζει ότι τα διαφορετικά θεία ονόματα δεν παραπέμπουν σε διαφορετικές υπάρξεις αλλά στον ένα Θεό, έτσι και οι θείες ενέργειες δεν υπονοούν πολυθεΐα αλλά ενότητα και άρα αναφορά στον ένα Θεό³⁵⁹ που πηγάζει η ενέργεια με τις διαφορετικές εκφάνσεις της. Η διάκριση ουσίας και ενέργειας δεν προβάλλει σύνθεση ή πολυθεΐα αλλά διατηρεί την απλότητα και μοναδικότητα του Θεού, εφόσον οι ενέργειες απορρέουν από την ουσία.

Το τρίτο χαρακτηριστικό της ησυχαστικής θεολογίας αφορά στο ότι η θεία ενέργεια είναι άκτιστη³⁶⁰.

Σύμφωνα με τον Παλαμά, οι θείες ενέργειες εάν και διακρίνονται από την θεία ουσία είναι άκτιστες, όπως και τα θεία πρόσωπα διακρίνονται από την ουσία, αλλά είναι άκτιστα³⁶¹ και τα τρία κατηγορήματα έχουν συγχρόνως διακεκριμένη ένωση.

Η ουσιώδης και φυσική ενέργεια είναι κίνηση της θείας ουσίας, που πηγάζει από αυτή και διαμένει και συνυπάρχει αϊδίως, αδιαίρετη, ενωμένη και αχώριστη της θείας ουσίας. Είναι η φυσική δύναμη και ενέργεια της θείας φύσεως, δηλαδή ουσιώδης πρόοδος και ενέργεια της θείας φύσεως³⁶² άρα και άκτιστη εφόσον άκτιστη είναι η ουσία.

³⁵⁷ Γρηγορίου Παλαμά, *Περί θείων ενεργειών*, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 2, σ.122,119.

³⁵⁸ Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοσης ορθοδόξου πίστεως*, PG94,813A. Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 7 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.252.

³⁵⁹ Βασιλείου Μεγάλου, *Επιστολή 189*, 5 PG 32, 689BC.

³⁶⁰ Συνοδικός Τόμος 1351,26, Καρμίρη, *ΔΣΜ*, σ.391.

³⁶¹ Γρηγορίου Παλαμά, *Περί ενώσεως και διακρίσεως*, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 2, σ.86.

³⁶² Συνοδικός Τόμος 1351,26, Καρμίρη, *ΔΣΜ*, σ.388. Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 4 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.89. Μάρκου Κυρτού, *Προς πατριάρχη κατά του Ακινδύνου*, Coislin Gr.288, φ.304.

Κατά τον Φιλόθεο Κόκκινο ο Θεός είναι άκτιστος κατά την ουσία, τις τρεις υποστάσεις και κατά τις θείες ενέργειες³⁶³ και άκτιστες είναι οι κοινές και φυσικές της τρισυποστάτου φύσεως ενέργειες³⁶⁴. Οι θείες ενέργειες είναι κοινές σε όλα τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδας, έτσι οι ενέργειες είναι άκτιστες είναι ουσιώδεις και φυσικές ιδιότητες που απορρέουν από την θεία ουσία³⁶⁵.

Όπως η ουσία είναι απλή και ασύνθετη έτσι και αυτή η φυσική ενέργεια είναι ασύνθετη και απλή και όπως η ουσία είναι άκτιστη έτσι και η ενέργειά της είναι άκτιστη³⁶⁶. Ο Φιλόθεος Κόκκινος θεωρούσε ότι, η μια ενέργεια ταυτίζεται με τις πολλές ενέργειες καθώς αποτελούν εκφάνσεις και προεκτάσεις της μίας άκτιστης ενέργειας³⁶⁷.

Στο Τόμο του 1351, στο κεφάλαιο 16 αναφέρεται περί της ηνωμένης και διακεκριμένης θεολογίας, και της διαφοράς μεταξύ θείας ενέργειας και ουσίας, καθώς οι θεολόγοι ομολόγησαν το άκτιστο της θείας ενέργειας, όπως είναι άκτιστη και η θεία ουσία, και επίσης και ότι θεότητα την θεία ενέργεια ονόμαζαν³⁶⁸.

Το τέταρτο χαρακτηριστικό της ησυχαστικής θεολογίας αφορά στο ότι, η θεία και άκτιστη ενέργεια θεότης παρά των αγίων ονομάζεται³⁶⁹.

Ο Γρηγόριος Παλαμάς παραπέμπει στον Γρηγόριο Νύσσης για τον όρο θεότητα, καθώς ο όρος αφορά τη θεία ενέργεια και την διακρίνει από την ουσία του

³⁶³ Συνοδικός Τόμος 1351,30-31, Καρμίρη Ι. ΔΣΜ, σ.391,392, 397. Φιλοθέου Κοκκίνου, *Λόγος Δογματικός 2 προς Ακίνδυνον*, Marcianus gr. 582, φ.178. Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 13 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.527.

³⁶⁴ Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 7 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.229.

³⁶⁵ Γρηγορίου Παλαμά, *Κεφάλαια φυσικά θεολογικά*, PG150,1197D. Γρηγορίου Παλαμά, *Περί θείων ενεργειών 9*, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 2, σ.103. Ιωάννου Δαμασκηνού, *Έκδοση ορθοδόξου πίστεως*, 3,15 PG94,1056BC.

³⁶⁶ Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 7 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.243.

³⁶⁷ Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 7 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δημητρίου, *Φιλοθέου Κοκκίνου Δογματικά Έργα. Μέρος Α΄ Θεσσαλονικείς Βυζαντινοί Συγγραφείς 3*, εκδ. Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Θεσσαλονίκη 1983, σ.239. Λιάκουρα Κωνσταντίνου, *Η περί των ακτίστων θείων ενεργειών διδαχές του Αγ. Φιλόθεου Κόκκινου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως*, εκδ. Συμμετρία, Αθήνα 1999, σ.36. Μπούλοβιτς Ειρηναίου, *Το μυστήριο της εν τη Αγία Τριάδα διακρίσεως της θείας ουσίας και ενέργειας κατά τον άγιον Μάρκον Εφέσου τον Ευγενικόν*, Αθήνα 1980, σσ.153-169.

³⁶⁸ Τόμος Συνοδικός 1351, Καρμίρη Ι., ΔΣΜ, σ.384.

³⁶⁹ Συνοδικός Τόμος 1351, Καρμίρη Ι., ΔΣΜ, σ.392.

Θεού³⁷⁰. Τα ονόματα αναφέρονται στις θείες ενέργειες, καθώς η θεία ουσία και φύση παραμένει ανώνυμη και «ανεκφώνητος»³⁷¹. Επίσης αναφερόμενος στον Κύριλλο Αλεξανδρείας επισημαίνει ότι, τα θεία ονόματα δεν αναφέρονται στην ανώνυμη και υπερβατική θεία ουσία, αλλά τα θεία ονόματα νοηματοδοτούν τις θείες ενέργειες, καθώς κάθε ονοματοδοσία στη θεία φύση έχει αποφαστικό αφαιρετικό χαρακτήρα, ενώ σχετικά με τη θεία ενέργεια και δύναμη έχει καταφατικό χαρακτήρα και αφορά τον όρο της θεότητας³⁷².

Σύμφωνα με τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη, όπως αναφέρει ο Παλαμάς, εφόσον η θεία ουσία είναι ανώνυμη, τα θεία ονόματα αφορούν τις θείες ενέργειες και αναλόγως περιγράφονται, καθώς δεν καθορίζουν την άρρητη φύση³⁷³. Επίσης, στον Συνοδικό Τόμο του 1351 αναφέρεται ότι το όνομα "Θεός" δεν αναφέρεται στην ουσία, γιατί ο Θεός ως ουσία είναι ακατάληπτος και ανώνυμος, ενώ το όνομα θεότης αφορά την μια ενέργεια του Πατρός και Υιού και Αγίου Πνεύματος³⁷⁴. Στην περίπτωση που τα θεία ονόματα είχαν αναφορά ορισμών στη θεία φύση ή ουσία τα πολυάριθμα και διαφορετικά ονόματα του Θεού θα υπονοούσαν την πολυθεΐα.

Το πέμπτο χαρακτηριστικό της ησυχαστικής θεολογίας αφορά στο ότι η θεία ουσία υπέρκειται της θείας ενέργειας³⁷⁵.

Σύμφωνα με τον Παλαμά, η ουσία του Θεού υπέρκειται των ενεργειών, η δε ουσία είναι αμέθεκτη, ενώ οι ενέργειες μεθεκτές. Η ουσία είναι το αίτιο και το απρόσιτο, αλλά δεν υφίσταται διάκριση κατά το άκτιστο. Δηλαδή, η υπεροχή της ουσίας ως αίτιο δεν υποβιβάζει τις ενέργειες σε κτίσμα, αλλά συνεπάγεται

³⁷⁰ Γρηγορίου Νύσσης, *Προς Αβλάβιον*, PG45,124D-125A.

³⁷¹ Γρηγορίου Νύσσης, *Προς Αβλάβιον*, PG45,124D-128B. Γρηγορίου Νύσσης, *Περί θεότητος*, PG45,573D. Γρηγορίου Νύσσης, *Κατά Ευνομίου*, 12, PG45,960 CD.

³⁷² Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Περί Αγίας Τριάδας*, 11, PG 77,1145BC. Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Θησαυροί*, 31, PG 75, 448D, 444B.

³⁷³ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί θείων ονομάτων*, 11,6 PG 3, 953D-956A, 704D. Γρηγορίου Παλαμά, *Υπέρωτων ιερών ησυχάζοντων* 3, 2,9, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 1, σ.664. Larchet Jean-Claude, "Nature et fonction de la theologie negative selon Denys L' Areopagite" *Le messenger orthodoxe* 116, (1991) 3-34. Scazzoso Pietro, "Lo Pseudo-Dionigi nell' interpretazione de Gregorio Palama", *Revista di filosofia neo-scolastica* 59 (1967) 671-699. Semmelroth Otto, "Gottes geeinte Vielheit. Zur Gotteslehre des Pseudo-D.A.", *Sholastik* 25 (1950) 389-403.

³⁷⁴ Συνοδικός Τόμος 1351, Καρμίρη, *ΔΣΜ*, σ.393.

³⁷⁵ Τόμος Συνοδικός 1351, Καρμίρη, *ΔΣΜ*, σ.385,395.

ομοτιμία κατά το άκτιστο, όπως στην αντιστοιχία ο Πατήρ είναι ο αίτιος του Υιού³⁷⁶. Γι' αυτό το λόγο ο Παλαμάς αναφερόμενος στην υφειμένη και υπερκείμενη θεότητα, τονίζει τη διάκριση μεταξύ αιτίου και αιτιατού και όχι τη διαφορά κτιστού και ακτίστου³⁷⁷.

Η ουσία είναι άναρχη, απρόσιτη και απροσπέλαστη είναι αναίτια, ενώ η ενέργεια πηγάζει από την ουσία. Άρα, η ουσία υπέρκειται της θείας ενέργειας λόγω του αιτιατού και όχι του ακτίστου³⁷⁸. Κατά τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη η ουσία είναι ανώτερη από τις ενέργειες λόγω του ακατάληπτου, καθώς η ανθρώπινη γλώσσα αδυνατεί να την εκφράσει, ώστε η θεία φύση ως αίτιο «πάσης αρχής υπεράρχιος εστίν επέκεινα» των ενεργειών και εξ' αιτίας του ότι οι θείες ενέργειες προχέονται από την υπερέχουσα και υπερκείμενη θεία ουσία³⁷⁹.

Στον Τόμο του 1351 με πλειάδα πατερικών χωρίων τονίζεται ότι η θεία ουσία υπέρκειται των θείων ενεργειών, απαντώντας σε όσους παραπέμπουν σε πολυθεΐα, καθώς με την «υπερβατικότητα» και το «υπέρκειται» της θείας ουσίας, διασώζεται η μία αρχή και το ένα αίτιο³⁸⁰.

Το έκτο χαρακτηριστικό της ησυχαστικής θεολογίας αφορά στο ότι, η θεία ουσία είναι αχώριστη από τη θεία ενέργεια, η θεία ουσία είναι αμέθεκτη ενώ η θεία ενέργεια είναι μεθεκτή από τον άνθρωπο.

Η θεία ενέργεια είναι ουσιώδης και φυσική κίνηση της θείας ουσίας που προέρχεται και πηγάζει ως εκ πηγής αϊδίως και αχωρίστως, αχρόνως και προαιωνίως και αδιασπástως «συνούσαν»³⁸¹. Οι θείες ενέργειες είναι εκφάνσεις της μίας ενέργειας, σύμφωνα με τον Φιλόθεο Κόκκινο, και δηλώνουν την ποικιλία της

³⁷⁶ Γρηγορίου Παλαμά, *Περί θείων ενεργειών*, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 2, σ.111,118.

³⁷⁷ Γρηγορίου Παλαμά, *Λόγος Αντιρρητικός 2,9,36*, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ.3, σ.110,111. Ράντοβιτς Αμφιλοχίου Σεβασμ., *Το μυστήριο της αγίας Τριάδας κατά τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά*, σσ.176-201.

³⁷⁸ Μαξίμου Ομολογητού, *Περί διαφόρων αποριών*, PG91,1308B. Μαξίμου Ομολογητού, *Κεφάλαια θεολογικά*, 1,7, PG90,1085B. Μαξίμου Ομολογητού, *Επιστολή 1*, PG91, 376AB.

³⁷⁹ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί θείων ονομάτων*, 5,1 PG 3, 816B, 2,10, PG3, 648D. 2,3 PG3,645C. 112,3 PG3,972A, 12,4, PG3,972A. Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί Μυστικής Θεολογίας* 1,2, PG3, 1048B.

³⁸⁰ Συνοδικός Τόμος 1351,26, Καρμίρη, *ΔΣΜ*, σ.395,396.

³⁸¹ Συνοδικός Τόμος 1351,26, Καρμίρη, *ΔΣΜ*, σ.388.

μέθεξης από τους ανθρώπους³⁸². Η θεία ενέργεια μερίζεται και μετέχεται η ουσία ούτε μερίζεται ούτε μετέχεται³⁸³.

Η ουσία και η ενέργεια είναι αχώριστες, εφόσον οι ενέργειες προέρχονται από την ουσία. Η θεία ουσία είναι αμέθεκτη και απρόσιτη. Η θεότητα όμως μετέχεται δια των ακτίστων ενεργειών, κατά χάριν και όχι κατά την ουσία³⁸⁴. Η θεία ενέργεια μετέχεται και μερίζεται αμερίστως, ενώ η ουσία είναι αμέθεκτη ανώνυμη και αμέριστη ως υπερώνυμος και απερινόητη³⁸⁵.

Οι θείες ενέργειες είναι μεθεκτές μέσω των θείων ελλάμψεων, ενώ υπάρχει διάκριση από την αμέθεκτη θεία ουσία³⁸⁶. Η ησυχαστική προσέγγιση παραπέμπει στον Μέγα Αθανάσιο, όπου επισημαίνεται ότι είναι μεθεκτή η θεότητα, εφόσον ο άνθρωπος γίνεται μιμητής του Θεού, όμως δεν δύναται να μετέχει της φύσεως του Θεού γιατί είναι αμέθεκτη³⁸⁷.

Οι άγιοι, κατά την προς Θεό ένωση, δεν μετέχουν της θείας ουσίας αλλά των ακτίστων θείων ενεργειών³⁸⁸. Η δωρεά του Πνεύματος και η θεία ενέργεια, που οι άγιοι καταξιώνονται κατά την εμπειρία της θέωσης, δηλώνει ότι μετέχουν της θεότητας δια των ακτίστων ενεργειών³⁸⁹. Η θεώρηση των ενεργειών ως κτιστών συνεπάγεται την μη δυνατότητα μέθεξης της θεότητας με την κτίση και τον άνθρωπο, ώστε να μην υπάρχει δυνατότητα κοινωνίας και επαφής με τον Τριαδικό Θεό³⁹⁰.

Το έβδομο χαρακτηριστικό της ησυχαστικής θεολογίας αφορά στο ότι το φως της Μεταμορφώσεως του Κυρίου είναι άκτιστο «και ότι ουκ εστι τούτο η ουσία

³⁸² Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 6 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.212. Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 7 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.239.

³⁸³ Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 5 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.161-163. Συνοδικός Τόμος 1351,26, Καρμύρη Ι. ΔΣΜ, σ.374-407.

³⁸⁴ Ιωαννίδη Νικολάου Αρχιμ., *Θεολογία και Γραμματεία από τον Θ' αιώνα και εξής*, σ.46,47. Γρηγορίου Παλαμά, *Κεφάλαια φυσικά θεολογικά*, PG150,1196CD.

³⁸⁵ Συνοδικός Τόμος 1351,26, Καρμύρη, ΔΣΜ, σ.391.

³⁸⁶ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί θείων ονομάτων*, 4,8 PG 3, 704D.

³⁸⁷ Αθανασίου Μεγάλου, *Διάλεξις μετά Μακεδονίου*, 1,14, PG 28,1313A. Αθανασίου Μεγάλου, *Κατά Αρειανών*, 2,2, PGPG6,149C.

³⁸⁸ Συνοδικός Τόμος 1351, Καρμύρη, ΔΣΜ, σ.397.

³⁸⁹ Συνοδικός Τόμος 1351, Καρμύρη, ΔΣΜ, σ.394.

³⁹⁰ Γρηγορίου Παλαμά, *Υπέρ των ιερώς ησυχάζοντων*, 3,2,24, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 1, σ.675,676.

του Θεού»³⁹¹. Η διδασκαλία αυτή έρχεται σε αντίθεση προς τις θέσεις των αντιησυχαστών, αφού κατά τον Βαρλαάμ το φως που έλαμψε στο όρος Θαβώρ συμβόλιζε τη θεότητα, ήταν ένα κτιστό αισθητό φαινόμενο και δεν αποτελούσε την θέα του ακτίστου Θεού³⁹². Σύμφωνα όμως με τον Συνοδικό Τόμο του 1351, το φως της Μεταμορφώσεως, που έλαμψε στο όρος Θαβώρ και περιέστραψε τους μαθητές, είναι άκτιστο φυσικό ιδίωμα του Τριαδικού Θεού και ταυτίζεται με την άκτιστη και αΐδια θεία ενέργεια³⁹³. Το φως της Μεταμορφώσεως είναι άυλο υπερφυές και θείο που εκδηλώνεται ως αΐδια φυσική δόξα της τρισυποστάτου θεότητας, και συνιστά άχρονο και άκτιστο ιδίωμα του Τριαδικού Θεού³⁹⁴. Το άκτιστο φως της Μεταμορφώσεως είναι η φυσική δόξα της κοινής τριαδικής ενέργειας και κοινό φως των θεαρχικών υποστάσεων και φυσική ενέργεια αχώριστη της θείας ουσίας³⁹⁵.

Ο Θεός κατ' ουσία δεν είναι ούτε λέγεται φως, όπως και τα άλλα ονόματα, αλλά κατ' ενέργεια φυσική και χάρη και έλλαμψη και φως λέγεται ακρότατον και απρόσιτο της Τριάδας φυσικό και απρόσιτο φως³⁹⁶. Κατά τους αγίους, το άκτιστο φως της Μεταμορφώσεως καλείται και δεσποτική δόξα³⁹⁷, θέωσις³⁹⁸, κοινωνία Θεού³⁹⁹,

³⁹¹ Συνοδικός Τόμος 1351,26, Καρμίρη Ι. ΔΣΜ, σ.400.

³⁹² Γρηγορίου Παλαμά, *Υπέρ των ιερών ησυχάζόντων* 3,11, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ.1, σ.624.

³⁹³ Συνοδικός Τόμος 1368, PG151,703A, 706B. Λιάκουρα Κωνσταντίνου, *Η περί των ακτίστων Θείων ενεργειών διδασκαλία του Αγ. Φιλοθέου*, Αθήνα 1993, σ.62.

³⁹⁴ Συνοδικός Τόμος 1368, PG151,703A,710A. Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 14 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.425,558,592. Συνοδικός Τόμος 1351, Καρμίρη Ι., ΔΣΜ, σ.400,401. Φιλοθέου Κοκκίνου, *Λόγος Δογματικός 1 προς Ακίνδυνον*, Marcianus gr. 582, φ.140ν, φ164,178ν. Φιλοθέου Κοκκίνου, *Επιστολή προς Πετριώτην*, Coislin gr.101,φ243. Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 11 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.424,425. Λιάκουρα Κωνσταντίνου, *Η περί των ακτίστων Θείων ενεργειών διδασκαλία του Αγ.Φιλοθέου*, Αθήνα 1993, σ.61.

³⁹⁵ Λιάκουρα Κωνσταντίνου, *Η περί των ακτίστων Θείων ενεργειών διδασκαλία του Αγ.Φιλοθέου*, Αθήνα 1993, σ.63. Φιλοθέου Κοκκίνου, *Κεφάλαια της αιρέσεως Ακινδύνου και Βαρλαάμ*, 10, Coislin gr.101,φ254ν. Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 15 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.592. Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 14 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.558,559.

³⁹⁶ Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 11 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.457.

³⁹⁷ Φιλοθέου Κοκκίνου, *Λόγος Δογματικός 2 προς Ακίνδυνον*, Marcianus gr. 582, φ.178ν.

³⁹⁸ Φιλοθέου Κοκκίνου, *Λόγος Δογματικός 2 προς Ακίνδυνον*, Marcianus gr. 582, φ. 178ν. Συνοδικός Τόμος 1351,26, Καρμίρη, ΔΣΜ, σ.401.

³⁹⁹ Φιλοθέου Κοκκίνου, *Επιστολή προς Πετριώτην*, Coislin gr.101,φ243.

φυσική δόξα της θεότητας⁴⁰⁰, βασιλεία των ουρανών⁴⁰¹, χάρις, αστραπή της θεότητας, έλλαμψις, φυσική ακτίνα του Υιού άναρχος⁴⁰².

Κατά τον Παλαμά «Φως ο Θεός ου κατ' ουσίαν αλλά κατ' ενέργεια λέγεται»⁴⁰³. Το φως της Μεταμορφώσεως του Κυρίου που είδαν οι μαθητές είναι άκτιστο, ως άκτιστη ενέργεια και χάρη του Θεού, είναι η θεία έλλαμψη που φωτίζει και θεοποιεί τον άνθρωπο⁴⁰⁴. Το άκτιστο φως της Μεταμορφώσεως του Κυρίου είναι το προαιώνιο, ατελεύτητο αΐδιο και άκτιστο φως του μέλλοντα αιώνα που θα περιλάμπει του αγίους⁴⁰⁵, είναι η Αποκάλυψη του Θεού που γίνεται δια της ελλάμψεως του θείου φωτός⁴⁰⁶.

Κατά την του Κυρίου στο Θαβώρ Μεταμόρφωση, το φως, που περιέλουσε τον Χριστό, είναι η έλλαμψη του ακτίστου θείου φωτός, είναι η δόξα του Κυρίου που έδειξε την λαμπρότητα της θεότητας που βρισκόταν κάτω από την ανθρώπινη σάρκα του Ιησού⁴⁰⁷.

Η θέα του ακτίστου φωτός εκ της θείας φύσεως, η δόξα του Χριστού, όπως το είδαν οι μαθητές του Κυρίου στο Θαβώρ, είναι το μυστήριο της όγδοης ημέρας του μέλλοντος αιώνος που οι άξιοι ενώνονται με το Θεό κατά χάρη ήδη από την παρούσα ζωή. Το φως της Μεταμορφώσεως δεν είναι υλικό ή απλώς πνευματικό αλλά άκτιστο και θείο⁴⁰⁸.

⁴⁰⁰ Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 11 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.425.

⁴⁰¹ Φιλόθεου Κόκκινου, *Ομολογία της Ορθοδόξου πίστεως*, Marcianus gr. 582, φ.181.

⁴⁰² Συνοδικός Τόμος 1351,26, Καρμίρη, ΔΣΜ, σ.401.

⁴⁰³ Γρηγορίου Παλαμά, *Αντιρρητικός προς Ακίδυον*, 6,9, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ. 3, σ.397.

⁴⁰⁴ Γρηγορίου Παλαμά, *Προς Δανιήλ Αίνου 18*, Συγγράμματα 2, σ.390.

⁴⁰⁵ Γρηγορίου Παλαμά, *Υπέρ των ιερών ησυχάζόντων*, 1,3,27, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ.1, σ.438,454,455. Λόσκυ Βλαδίμηρου, *Η θέα του Θεού*, εκδ. Ι. Μητροπόλεως Νικοπόλεως, Πρέβεζα 2004, σ.210.

⁴⁰⁶ Α Ιωάν. 1,5. Ιωαν.1,4,9,5.

⁴⁰⁷ Γρηγορίου Παλαμά, *Ομιλία ΛΔ'*, PG151,433A. Ιωαννίδη Νικολάου Αρχιμ., *Θεολογία και Γραμματεία από τον Θ' αιώνα και εξής*, σ.52. Ιωάννου Δαμασκηνού, *Λόγος εις την Μεταμόρφωση*, 12,13, PG95,564BCD-565A.

⁴⁰⁸ Λόσκυ Βλαδίμηρου, *Η θέα του Θεού*, σ.210. Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 11 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.425.

Η θέα του φωτός της Μεταμορφώσεως αποτελεί την κατά χάρη εμπειρία του ακτίστου θείου φωτός από τους αξίους και αφορά την προαιώνια λαμπρότητα και λάμψη και δόξα της Τριάδας⁴⁰⁹. Η μέθεξη του ακτίστου φωτός από τον άνθρωπο προϋποθέτει άσκηση και κάθαρση για να δεχθεί τον αρραβώνα του μέλλοντος αιώνα⁴¹⁰, της ατελευτήτου «ογδότης ημέρας»⁴¹¹, όταν «οι δίκαιοι λάμψουσιν ως ο ήλιος»⁴¹². Αντίθετα οι αντιησυχαστές δεν θεωρούσαν το θείο φως άκτιστο αλλά συμβολικό και κτιστό και δέχονταν ως φως την γνώση⁴¹³.

3. Περί της εκπόρευσης του Αγίου Πνεύματος

Η ησυχαστική γραμματεία πραγματεύτηκε και το θέμα της εκπόρευσης του Αγίου Πνεύματος εξαιτίας της Λατινικής καινοτομίας του Filioque. Οι ησυχαστές του 14^{ου} αιώνα απάντησαν στη Λατινική καινοτομία με βάση την πατερική παράδοση και θεολογία των πρότερων αιώνων.

Το μυστήριο της Αγίας Τριάδας κατανοείται με την ενότητα του ομοουσίου, την κοινή ενέργεια, τα κοινά ιδιώματα και με την διάκριση των προσωπικών ιδιωμάτων των τριών υποστάσεων. Άρα, η ενότητα έγκειται στη θεία ουσία ή φύση και στη θεία ενέργεια, ενώ η διάκριση στα υποστατικά ή προσωπικά ιδιώματα⁴¹⁴. Κατά τον Φιλόθεο, οι ακοινώνητες ιδιότητες των προσώπων της Αγίας Τριάδας

⁴⁰⁹ Φιλόθεου Κοκκίνου, *Λόγος Δογματικός 1 προς Ακίνδυνον*, Marcianus gr. 582, φ.147. Φιλοθέου Κοκκίνου, *Ομολογία της Ορθοδόξου πίστεως*, Marcianus gr. 582, φ.181. Συνοδικός Τόμος 1368, PG151,703A. Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 14 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.558,559.

⁴¹⁰ Γρηγορίου Παλαμά, *Υπέρ των ιερών ησυχάζοντων*, 2,3,66, «Γρηγορίου Παλαμά, Συγγράμματα», τόμ.1, σ.599. Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 10 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.376.

⁴¹¹ Γρηγορίου Παλαμά, *Ομιλία ΙΘ΄*, PG151,249CD.

⁴¹² Ματθ.13,43.

⁴¹³ Ιωαννίδη Νικολάου Αρχιμ., *Θεολογία και Γραμματεία από τον Θ΄ αιώνα και εξής*, σ.53. Τόμος Συνοδικός 1342, Καρμίρη Ιωάννη, *Τα Δογματικά και Συμβολικά μνημεία Α*, σ.357.

⁴¹⁴ Ιωαννίδη Νικολάου Αρχιμ., *Θεολογία και Γραμματεία από τον Θ΄ αιώνα και εξής*, σ.114.

αφορούν τα υποστατικά ιδιώματα, ενώ τα φυσικά ιδιώματα είναι κοινά των τριών υποστάσεων, καθώς χαρακτηρίζουν την κοινή φύση ή ουσία⁴¹⁵.

Η Λατινική καινοτομία του Filioque αφορά τη σύγχυση μεταξύ φύσης και υπόστασης στο πλαίσιο της θεολογίας και της οικονομίας. Ο αντιησυχαστές ταύτιζαν την θεία ουσία με την ενέργεια, με αποτέλεσμα να καταλύουν τη διάκριση μέθεξης των ακτίστων ενεργειών από τον άνθρωπο και το αμέθεκτο της ουσίας. Ταύτιζαν τις τριαδικές θείες ενέργειες με τη θεία ουσία, ώστε, κατά ακολουθία, να ταυτίζουν τη θεολογία με την οικονομία, να υιοθετούν δηλαδή την ταύτιση του προαιώνιου τρόπου ύπαρξης της Τριάδας και των ενδοτριαδικών σχέσεων με τη δημιουργική, προνοητική και σωστική αποκάλυψη της Αγίας Τριάδας στον κόσμο⁴¹⁶.

Οι ησυχαστές, στη διδασκαλία περί της εκπόρευσης του Αγίου Πνεύματος, διέκριναν ότι η «πρόδος» του Αγίου Πνεύματος είναι διττή, η κατ' ενέργεια και η καθ' ύπαρξη. Το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται εκ του Πατρός και δια του Υιού χαρισματικά δίνεται στα κτίσματα. Η καθ' ύπαρξη εκπόρευση πρόδος θεμελιώνεται στην υπόσταση του Πατρός, όπως προσδιορίζονται οι ενδοτριαδικές σχέσεις στο πλαίσιο της θεολογίας. Η κατ' ενέργεια πρόδος και έκλαμψη είναι ιδιότητα της κοινής ουσίας και κοινό έργο των θείων υποστάσεων. Άρα το «προχέόμενο» Πνεύμα από τον Χριστό είναι θεία χάρις, και δεν εκλαμβάνεται ως υποστατική εκπόρευση, αλλά η θεία χάρις και η καρποφορία της θείας δυνάμεως που προχέεται από τον Πατέρα διά του Υιού⁴¹⁷ στο πλαίσιο της θείας οικονομίας.

Η δια του Υιού πρόδος και αποστολή του Πνεύματος που «προχέεται» στους αξίους είναι «θεία εμφάνεια, δύναμις και χάρις» που υποδηλώνει ότι κατά την φανέρωση και έκδηλη ενέργεια του Παρακλήτου είναι εμφανή το ομόγνωμο και ομόβουλο και η συνευδοκία των τριών υποστάσεων⁴¹⁸.

⁴¹⁵ Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 15 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.592. Δαβίδ Δισύπατου, *Λόγος κατά Βαρλαάμ και Ακινδύνου προς Νικόλαον Καβάσιλα*, εκδ. Τσάμη Δημητρίου, Θεσσαλονίκη 1973, σ.58,77.

⁴¹⁶ Ιωαννίδη Νικολάου Αρχιμ., *Θεολογία και Γραμματεία από τον Θ' αιώνα και εξής*, σ.122.

⁴¹⁷ Ιωαννίδη Νικολάου Αρχιμ., *Θεολογία και Γραμματεία από τον Θ' αιώνα και εξής*, εκδ.Κυριακίδη, σ.122,123. Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 6 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.211,219.

⁴¹⁸ Φιλόθεου Κόκκινου, «Αντιρρητικός Λόγος 6 προς Γρηγοράν», Καϊμάκη Δ., σ.210.

Συμπερασματικά

Η ησυχαστική θεολογία ουσιαστικά επαναδιατυπώνει την ορθόδοξη θεολογία μέσα στο πνευματικό και ιστορικό πλαίσιο του 14^{ου} αιώνα. Οι εσφαλμένες ερμηνευτικές και λογοκριτικές κατανοήσεις της Λατινικής σχολαστικής θεολογίας προκάλεσαν τους ησυχαστές να διατυπώσουν την ορθόδοξη θεολογική θεώρηση για την δυνατότητα κοινωνίας του ανθρώπου με τον Θεό.

Στο πλαίσιο της παρουσίασης των αντιπαρατιθεμένων θέσεων των ησυχαστών και των αντιησυχαστών αποδεικνύεται η εσφαλμένη κατανόηση της Λατινικής σχολαστικής θεολογίας σε θέματα θεολογικά, περί των οποίων είχαν οι πατέρες αποφανθεί και η διδασκαλία τους είχε επικυρωθεί από τις Οικουμενικές Συνόδους της Εκκλησίας.

Έτσι, μέσα από την ανάπτυξη των βασικών χαρακτηριστικών της ησυχαστικής θεολογίας, κατανοείται και ερμηνεύεται η θέωση του ανθρώπου με την αντίστοιχη θεολογική τεκμηρίωση. Η συμβολή της ησυχαστικής θεολογίας βασίζεται στην προγενέστερη πατερική παράδοση. Έρχεται επιπρόσθετα στο να απαντήσει ξεκάθαρα πώς ο άνθρωπος κοινωνεί με τον Θεό και μετέχει της θεϊκής άκτιστης ενέργειάς του με την προοπτική της θέωσης και της σωτηρίας. Επίσης, με μεγάλη σαφήνεια διατυπώνει την ορθόδοξη θεολογική προσέγγιση έναντι της Λατινικής καινοτομίας του Filioque.

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

Δεσπότη Σωτηρίου⁴¹⁹

Αφιερώνεται στη μνήμη του αιμνήστου Καθηγητή Ηλία Οικονόμου (+2024)⁴²⁰

Η «ψηφιακή» μεταρρύθμιση – Reformatio στον Χριστιανισμό

Ζούμε τα τελευταία χρόνια την τέταρτη βιομηχανική Επανάσταση. Τον τελευταίο Χρόνο (2023) μπήκε στην καθημερινότητά μας η Τεχνική Νοημοσύνη κατεξοχήν μέσω του Προγράμματος Chat GPT. Αυτό είναι όντως εντυπωσιακό, διότι μπορεί να ανοίξει διάλογο (Chat) μαζί μας⁴²¹, όντας μάλιστα φλύαρο: απαιτεί πλήρη περιγραφή των ερωτημάτων, που αναζητάμε από εκείνο, εάν θέλουμε πραγματικά

⁴¹⁹ Καθηγητής του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκευολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

⁴²⁰ Αφιερώνεται στη μνήμη του πρόσφατα εκδημήσαντος Καθηγητή, ο οποίος ήδη από το 1991, μας δίδασκε την χρήση «αλγορίθμων» στην Ερμηνευτική. Το παρόν άρθρο έγινε αντικείμενο Εισήγησης σε σχετική Ημερίδα στη Θεολογική Σχολή της Εκκλησίας της Κύπρου (ΘΣΕΚ) και διατηρεί στοιχεία της προφορικότητας. Ευχαριστώ από καρδιάς τους συναδέλφους Καθηγητές κ. Μ. Παύλου και Χρ. Κυριάκου (ΘΣΕΚ) για την ανάγνωση του παρόντος και τη γόνιμη συζήτηση. Ευχαριστώ επίσης τον Καθ. πατ. Αρ. Γκρέκα, ο οποίος ήταν από τους πρώτους που ασχολήθηκαν στον ορθόδοξο Χώρο με το θέμα και με παρότρυνε να καταθέσω το παρόν. Για τη συγγραφή τού άρθρου με επηρέασε καίρια η δημοσίευση του διαδικτυακού άρθρου τού Christoph Heilig, Digitale Reformation: Wie KI die Theologie transformiert https://www.feinschwarz.net/digitale-reformation-wie-ki-die-theologie-transformiert/#_ftn1 21.03.2024. <https://aitheology.com/> Πολύ χρήσιμες και οι πληροφορίες που άντλησα από την ακρόαση των Παρουσιάσεων "Το chatGPT στον ακαδημαϊκό χώρο", από το ΕΑΠ και το Ιόνιο Πανεπιστήμιο: <https://www.youtube.com/watch?v=Hjn9tzzlZDQ> και <https://www.youtube.com/watch?v=yOwmvmAtUyE> Βλ. και AI Theology - Home Page: <https://aitheology.com/> αλλά και το « δίκτυο» των ανθρωπιστικών Σπουδών: H – NET : <https://networks.h-net.org/> H-Net is an interdisciplinary forum for scholars in the humanities and social sciences.

⁴²¹Το chatbot είναι ένα πρόγραμμα λογισμικού που μιμείται τον ανθρώπινο προφορικό και γραπτό λόγο: Chat = συνομιλία. GPT = Generative Pre-trained Transformer, στα ελληνικά: Παραγωγικός Προ-εκπαιδευμένος Μετασχηματιστής. Το ChatGpt είναι ένα «εργαλείο» τεχνητής νοημοσύνης (Artificial Intelligence chatbot) από την Open AI (ιδρυτές ο Sam Altman, Elon Musk κ.ά.), το οποίο έχει τη δυνατότητα να κατανοεί ερωτήσεις και να δίνει λεπτομερείς και σε κάποιο βαθμό αξιόπιστες απαντήσεις

να ανταποκριθεί στις ανάγκες μας. Επιπλέον χρειάζεται και ανατροφοδότηση (ακόμη και «ευχαριστώ») για να βελτιώνεται συνεχώς, ενώ είναι και «λεξικοπλάστης». Πλέον αναπτύχθηκαν και άλλα παρόμοια Προγράμματα στην Αγορά⁴²². Όλα μαζί αποκαλούνται «Μεγάλα Γλωσσικά Μοντέλα» (LLM = Large Language Models).

Στην παγκόσμια Ιστορία οι αλλαγές στην Γραφή και την «Τυπογραφία» επιφέρουν τεράστιες αλλαγές στον Πολιτισμό και στη Θεολογία, ακριβώς όπως και οι πανδημίες. Τελικά οι «χαρακτήρες» των γραμμάτων αποτυπώνουν και συνάμα διαμορφώνουν «χαρακτήρα»:

1. Ο Γουτεμβέργιος με την ανακάλυψη της Τυπογραφίας⁴²³ άθελά του συνετέλεσε καίρια στην Μεταρρύθμιση του Λούθηρου. Πλέον μπορούσαν οι άνθρωποι να διαβάζουν τη Βίβλο ιδιωτικά, χωρίς τη διαμεσολάβηση του Ιερατείου και χωρίς να συμμετέχουν σε μία Σύναξη. Κι αυτό συνετέλεσε στην ανάδειξη της ατομικής ευθύνης (ατομικισμού) και άλλων βασικών χαρακτηριστικών τού Προτεσταντισμού, ο οποίος με τη σειρά του μέχρι σήμερα, έχοντας κυριαρχήσει και στην Αμερική, αποτελεί την ναυαρχίδα του δυτικού Πολιτισμού.

2. Ήδη στον Διάλογο *Φαίδρος*, ο Πλάτων θεωρεί ότι η ανακάλυψη της Γραφής θα εξασθενήσει τη μνήμη και άλλες ικανότητες του ανθρώπου, που κινητοποιούνται για την επεξεργασία του προφορικού λόγου. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Πλάτων δεν συνέγραψε φιλοσοφικές πραγματείες, αλλά ζωντανούς διαλόγους «ψυχών», χρησιμοποιώντας και τον μύθο. Δεν μπορείς μάλιστα να διακρίνεις σε αυτούς ποια είναι η θέση του συγγραφέα (δεν ταυτίζεται πάντα με το θεωρούμενο ως φερέφωνό του: τον Σωκράτη), ο οποίος ίδρυσε μια Κοινότητα – την Ακαδημία, ακολουθώντας το παράδειγμα των Πυθαγόρειων.

Ουσιαστικά πίσω από αυτή τη θεώρηση του γραπτού Λόγου ως «παρακμής», κρύβεται και μια φιλοσοφία της Ιστορίας που τη θέλει συνεχώς να φθίνει. Αυτή (η φιλοσοφία) διατυπώνεται με την ορφοπυθαγορική εικόνα των μετάλλων: από τον

⁴²² Πλέον το Chat GPT συνεργάζεται με την Microsoft – Bing με εξαιρετικά αποτελέσματα. Η αξία της εταιρείας αποτιμάται σήμερα (25.03.2024) στη Wall Street σε 28 δισ. Δολάρια. Εσχάτως εκτός από εικόνες, που παράγει μέσω της εφαρμογής, κατάφερε να παράξει και μικρά Βίντεο.

⁴²³ Η παράθεση των απόψεων του Luan έγινε από το βιβλίο του Κ.Παπαδημητρακοπούλου, *Στην εποχή της ...Τηλεκρατίας*, Αθήνα 1996, 140-143, ο οποίος στηρίζεται κυρίως στο βιβλίο του Luan: *Ο Γαλαξίας Γκούτενμπεργκ*.

«χρυσό» αιώνα, ένεκα και της σφαγής των ζώων, πλέον καταλήξαμε στον σιδερένιο, τον γεμάτο πολέμους και αλληλοεξόντωση, αφού απουσιάζει η Δίκη - Παρθένος. Σε κάθε περίπτωση η *αλληγορία του Σπήλαιου* στην Πολιτεία, αποδίδει άριστα την εικονιστική πραγματικότητα στην οποία σήμερα είναι εγκιβωτισμένος ο άνθρωπος και φανερώνει πόσο αρχαίο είναι το πρόβλημα και η πρόκληση της εξόδου / ανόδου στο Φως.

3. Και τον 7^ο – 8^ο αι. μ.Χ., όταν ανακαλύφθηκε η μικρογράμματη γραφή, έχουμε μια έκρηξη πολιτισμού, όχι μόνον στη Νέα Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία («Αναγέννηση Μακεδόνων», ιερός Φώτιος), αλλά και στη λατινική Δύση (με τον Καρλομάγνο) και στον ισλαμικό κόσμο μέχρι τη Βαγδάτη. Ήδη από τον 3^ο αι. π.Χ. η καθιέρωση της αραμαϊκής ως «διεθνούς γλώσσας» και της περγαμηνής ως «υλικού γραφής» είχε επιπτώσεις και στη θεολογία του Ισραήλ. Τότε ουσιαστικά συγκροτείται και η Βίβλος, όπως την γνωρίζουμε σήμερα.

Σήμερα μεταβαίνουμε από το «γράψιμο» στην «πληκτρολόγηση». Το κρίσιμο ερώτημα που γεννάται είναι το εξής: άραγε θρησκείες που στηρίζονται στο *ιερό βιβλίο*, όπως ο Ιουδαϊσμός, ο Προτεσταντισμός, το Ισλάμ θα βιώσουν μια νέα «Μεταρρύθμιση» (πρβλ. την «αραβική άνοιξη»); Βεβαίως είναι ευρύτερη η πρόκληση της εποχής μετά Κόβιντ (όταν όλοι εκπαιδευτήκαμε και μάλιστα ταχύρρυθμα στις νέες τεχνολογίες). Πλέον σήμερα λανσάρεται όχι απλώς ένα «Πρόγραμμα» (App), αλλά ένα νέο Σύμπαν με τον ελληνικό όρο «ΜΕΤΑ»⁴²⁴, όρος που δεν σημαίνει μόνον το χρονικά «έπειτα», αλλά το «πέρα από» (όπως και στον όρο *Μεταφυσική*):

Για πρώτη φορά στην παγκόσμια Ιστορία δεν διαβάζει ο αναγνώστης ένα βιβλίο, αλλά διαβάζει εκείνο τον αναγνώστη του (α) μέσω του ανοιγοκλεισίματος των βλεφάρων (face reactions), αλλά και (β) του «έξυπνου ρολογιού» ή άλλων

⁴²⁴ Για το φαινόμενο του Υπερανθρωπισμού και την (κατά)χρηση της Τεχνητής Νοημοσύνης μπορεί κάποιος να μελετήσει το άρθρο: Σ. Δεσπότης - Λ. Ζιάρας, Η Θεολογία στον σύγχρονο Ευρωπαϊκό Πολιτισμό με τη ματιά ενός Βιβλικού Θεολόγου και ενός εικαστικού νέων Μέσων: Ο «Υιός του Ανθρώπου» (Deus Homo) των Ευαγγελίων και ο Homo Deus του Harari. Σκέψεις για το μέλλον ενός Τμήματος Θεολογίας Κοινωνικής και Θρησκευολογίας. Σ. Δεσπότης (κ.ά.), *Η Θεολογία συναντά τις άλλες Επιστήμες και Τέχνες*. Σάββατο 28..05.2022. Αθήνα Ε.Κ.Π.Α. 2023, 129-178 <https://www.soctheol.uoa.gr/eventgate/openaccess/>.

σωματικών αισθητήρων – sensors, που εκείνος φορά» και μετρούν κτύπους καρδιάς και άλλα βιομετρικά δεδομένα, κατά τη διάρκεια της ανάγνωσης ή ακρόασης. Έτσι μπορεί κάποιος να εξιχνιάσει όχι μόνον το πώς αισθάνεσαι αλλά και «γιατί» αισθάνεσαι, *συνυπολογίζοντας* και άλλα «μεγάλα δεδομένα», που αντλεί από το «Ιστορικό» σου, καθώς όλοι μέσα σε μια «πλημμυρίδα επιλογών» παραχωρούμε τα προσωπικά δεδομένα μας και την ελευθερία μας στις μεγάλες Εταιρείες, που διαχειρίζονται σήμερα τα μέσα κοινωνικής Δικτύωσης. Για πρώτη φορά Βιολογία και Πληροφορική (Bio- και Infotech) συμμαχούν ώστε να πάψεις να σκέπτεσαι εσύ τον εαυτό σου και να συνειδητοποιήσεις ότι υπάρχει κάτι που μπορεί να σκεφθεί καλύτερα για σένα, διότι σε κατανοεί αρτιότερα από ό,τι εσύ τον εαυτό σου. Με απλά λόγια, χακάρεται η ανθρώπινη ύπαρξη, παρότι πολλές φορές για να συνεχίσει τον «περίπλου» στον Κυβερνοχώρο τσεκάρει την ένδειξη «Δεν είμαι Ρομπότ».

Αυτό σημαίνει ότι ένα καθεστώς αποκτά τη δυνατότητα ελέγχου, μπροστά στον οποίο (έλεγχο) οι μηχανισμοί της Ιεράς Εξέτασης ή άλλα συστήματα «προγραμματισμού του μυαλού» ολοκληρωτικών καθεστώτων του 20^{ου} αι. (που στην ΕΣΣΔ, την Κίνα και τη ναζιστική Γερμανία «γοήτευσαν» τις μάζες κατεχοχόν μέσω της «τεχνολογίας» του μικροφώνου και του ραδιοφώνου) φαίνονται «πρωτόγονα»⁴²⁵.

Ο Yuval Noah Harari⁴²⁶, (Χ.), αναλύοντας την επιχειρούμενη σήμερα μετάβαση από τον Homo Sapiens⁴²⁷ στον Homo Deus («Άνθρωπος Θεός»), επισημαίνει ότι με

⁴²⁵ Το ποια ανθρωπολογία και θεολογία (καθώς αυτή συνιστά το DNA του πολιτισμού) κρύβεται πίσω από αυτή την «Ιδέα της Προόδου», όπως και τον «βελούδινο ολοκληρωτισμό», αναπτύσσει εύστοχα ο πατ. Ν. Λουδοβίκος στα έργα του. Βλ. συνοπτικά την παρουσίαση του Γ. Δρίτσα, Μερικές σκέψεις του π. Νικόλαου Λουδοβίκου σχετικά με την υπαρξιακή κρίση της Δύσης και την άνοδο του «Βελούδινου Ολοκληρωτισμού» βλ. <https://www.respublica.gr/2021/03/post/loud/>

⁴²⁶ Η εισήγησή του: New Religions of the 21st Century. https://www.youtube.com/watch?v=g6BK5Q_Dblo. Το σχετικό βιβλίο του είναι 21 Lessons for the 21st Century.

⁴²⁷ Ουσιαστικά η ζωή αποτελεί μια μετάβαση από (α) την Χημεία (πρβλ. το πρωτόλειο κύτταρο ζωής με κίνηση όχι σκέψη κοντά σε ηφαίστειο σε περιβάλλον - θερμοκρασία άνω των 20 βαθμών, συνθήκες που ικάνωσαν χημικές αντιδράσεις πρωτογενή στοιχεία (άζωτο, θείο, οξυγόνο)) (β) στη Βιολογία με αποκορύφωμα (γ) τη Γεωργική Επανάσταση και (δ) τη Φιλοσοφία στις ακτές Ιωνίας αλλά και στην Ελέα. Σύμφωνα με την Θεολογία η διαδικασία της Εξέλιξης θα κορυφωθεί με την εξομοίωση του βροτού με την Εικόνα Του, ήτοι τον Λόγο Χριστό. Είναι πολύ χαρακτηριστικό το *κύκνειο άσμα* του αγ. Πορφυρίου, όπως και του αγ. Σωφρονίου Σαχάρωφ, από την επίσης αποχαιρετιστήρια αρχιερατική Προσευχή του Κατά Ιωάννη: *ίνα ὡσιν ἔν*. Εν τω Χριστῷ ενοποιούνται ταυτόχρονα και οι πολλαπλές περσόνες μέσα στον ίδιο Εαυτό μας,

τον Διαφωτισμό, η αυθεντία μετατοπίστηκε από τον Ουρανό (το Ιερατείο, τη Βίβλο, και τους ιερούς Κανόνες) στη Γη και τον άνθρωπο. Πλέον σε αυτή την καινή περίοδο της ανθρωπότητας, η αυθεντία παραχωρείται εκούσια σε ένα μέγεθος μη οργανικό εκτός του ανθρώπου, στα «σύννεφα» της Γκουγκλ και της Άμαζον. Πρακτικά ο χρήστης στον Κυβερνοχώρο δεν ανεβάζει απλώς στιγμιότυπα της εμπειρίας του σε κάποιο μέσον κοινωνικής διαδικτύωσης, όπως συμβαίνει σήμερα, αλλά μέσω συγκεκριμένων «συσκευών» (gadgets), θα συμμετέχει ενεργά, θα *κοινωνεί* της εμπειρίας του «φίλου» του χωρίς άμεση επικοινωνία. Ήδη στην καθημερινότητα εμπιστεύεται *τυφλά* τους διαδικτυακούς χάρτες (google maps). Και στην Ιατρική κάποιος δείχνει εμπιστοσύνη περισσότερο στους αλγορίθμους παρά στο αίσημα του πόνου ή ακόμη και στη διάγνωση. Κι ενώ ο άνθρωπος αποκτά πλέον τη δυνατότητα να κατασκευάσει πλάσματα (cyborgs) ανθρωποειδή κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν δική του, κινδυνεύει ο ίδιος να γίνει «ρομπότ».

Τα ερωτήματα στα οποία θα προσπαθήσουμε να απαντήσουμε είναι: (1) πώς γενικότερα στεκόμαστε απέναντι στο τεχνολογικά Καινούργιο ως χριστιανοί, (2) ποια πλεονεκτήματα και μειονεκτήματα μάς προσφέρει η Τεχνητή Νοημοσύνη ιδίως στο Πανεπιστήμιο και ειδικότερα στη Θεολογία και (3) πώς μπορούμε να ερμηνεύσουμε καθολικότερα Κείμενα της Αγίας Γραφής και των Πατέρων, ώστε να «οδηγηθούμε» εμείς *πέρα* – «μετά» από το META της τεχνολογίας;

Ερώτημα Α: Στάση απέναντι στο Καινό

Άραγε πρέπει να έχουμε φόβο – άγχος απέναντι σε αυτό το ολοκληρωτικά νέο που ήδη έχει ανατείλει; Συνήθως ο ανθρώπινος εγκέφαλος δεν είναι άμεσα δεκτικός στο Καινούργιο. Και στην παγκόσμια Ιστορία διαπιστώνουμε ότι η ανακάλυψη νέων μηχανών, προκαλεί φόβο για τις θέσεις Εργασίας, όπως και η είσοδος μεταναστών γεννά άγχος ότι χάνεται η «καθαρότητα» της φυλής⁴²⁸. Όντως στη Βίβλο ο

όπου σύμφωνα με τον Νίτσε συνυπάρχει το απολλώνειο με το διονυσιακό στοιχείο. Μάλιστα ο Παύλος σημειώνει ότι εν Χριστώ, είμαστε ΕΙΣ (ο καθείς από εμάς στη μοναδικότητά του ήδη μετά το Βάπτισμα είναι Χριστός).

⁴²⁸ Π.χ. οι Λουδίτες <https://www.in.gr/2023/09/29/stories/mia-alli-ermineia-gia-tous-loudites-stin-epoxitistis-texnitistis-noimosynis>

τεχνικός πολιτισμός – η Πόλη αποτελεί καταρχήν ανακάλυψη του εξόριστου δολοφόνου Κάιν. Ήδη πριν τον Κάιν, όταν οι πρωτόπλαστοι, μετά την εμπειρία της αυτοθέωσης, αισθάνονται «γυμνοί» και έκθετοι, ο ίδιος ο Θεός, για να μειώσει την έκθεσή τους στο Κακό, τους προσφέρει δερμάτινους χιτώνες, οι οποίοι προϋποθέτουν την σφαγή ζώων, που εκείνος έχει πλάσει ως συνδαιτημόνες του ανθρώπου. Στην ελληνική Μυθολογία είναι ο Προμηθέας αυτός που κομίζει τη φωτιά στο ανθρώπινο είδος και μετά πάσχει αφόρητα πάνω στον Καύκασο.

Δεν πρέπει όμως να λησμονούσε και τα εξής:

1. Η δεύτερη φορά, που πνέει δημιουργικά στη Βίβλο το Πνεύμα του Θεού (το οποίο στα εβραϊκά είναι γένους θηλυκού = «η ρούαχ») μετά τη Δημιουργία του Σύμπαντος, όταν και μεταμορφώνει το Χάος σε Κόσμο, είναι όταν στην Έξοδο εμπνέει τον Βεσελεήλ (Έξ. 31) να κατασκευάσει κάτι «τεχνικό», που ανακαλεί την «Κιβωτό» του Νώε και συνιστά μινιατούρα του σύμπαντος Κόσμου: τη Σκηνή του *Μαρτυρίου* και την Κιβωτό της Διαθήκης. Εξ αυτού του γεγονότος μηχανικοί της Σίλικον Βάλι, της νέας Γης της Επαγγελίας, άνθρωποι συνειδητά Χριστιανοί και μάλιστα με καταγωγή από την Άπω Ανατολή⁴²⁹, συνέστησαν την Εταιρεία Basil⁴³⁰ Tech και το ενδιαφέρον Πρόγραμμα Bible Dojo (= χώρος άσκησης στο τζούντο). Σημειωτέον ότι άνθρωποι από την Κίνα κατέγραψαν και ολόκληρη την Ελληνική Γραμματεία από τον Όμηρο μέχρι τον άγ. Γρηγόριο Παλαμά στο γνωστό σε όλους μας TLG (= *Thesaurus Linguae Graecae*). Άλλωστε δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι το «κατ' εικόνα» στον άνθρωπο, συνδέεται με την δημιουργικότητα και όλα τα χαρίσματα, που απαιτούνται, για να καταδαμάσει ο βροτός το Χάος και να συνδιαμορφώνει (με τον Γιαχβέ και τη «θεική Νοημοσύνη» - τον «νου τού Χριστού», του πάσχοντος Μεσσία) τον Κόσμο. Το «Χαίρε η τεχνολόγους, αλόγους ελέγξασα» του Ακαθίστου Ύμνου, δεν συνδέεται με την Τεχνολογία (όπως σήμερα νοείται ο όρος), αλλά με τη Ρητορική (και τα «λεκτικά παιχνίδια» - τη «σοφιστική»), καθώς στα

⁴²⁹ Kevin Kim & Sang Tian, The Careful Use of Tech
<https://open.spotify.com/show/6mYH6DmsGa7rsQrhuiMkci>

⁴³⁰ Θα μπορούσε να παραπέμπει το όνομα της εταιρείας όχι μόνον στον Βεσελεήλ αλλά στον Μέγα Βασίλειο τον Καππαδόκη, ο οποίος, σύμφωνα με το Απολυτικό του, «την φύσιν των όντων ετράνωσε» (εννοείται μέσω της Εξαήμερου). Η συνέπεια, σύμφωνα με το υμνητικό Κείμενο είναι ότι «τα των ανθρώπων ήθη κατεκόσμησε».

χρόνια της ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας ο όρος συνδεόταν με την «Γραμματική Τέχνη».

2. Η λέξη, η οποία χρησιμοποιείται στις *Παροιμίες* τού Σολομώντα για να δηλώσει μια ξεχωριστή Υπόσταση, που βρίσκεται προαιώνια δίπλα στον Θεό κατά την δημιουργία και ευφραίνονται μαζί, είναι ο όρος Σοφία – Χοκμά (στα εβραϊκά). Στο συγκεκριμένο έργο βρίσκεται μάλιστα σε αντιθετικό παραλληλισμό προς την «κυρία Αφροσύνη». Με την Σοφία ταυτίστηκε στην *Καινή Διαθήκη*, ο Ιησούς Χριστός, ο οποίος άλλωστε επί αρκετά χρόνια εργάστηκε ως τεχνίτης – τέκτων (= όχι επιπλοποιός αλλά οικοδόμος < τέγω = κατασκευάζω οροφή). Και στην Κωνσταντινούπολη, ο Ναός που ανυψώθηκε από τον Ιουστινιανό σε «Κέντρο» - «Σύμβολο» της Νέας Ρώμης (μετά και τη στάση του Νίκα και την επακολουθήσασα σφαγή), ονομάστηκε «Ναός της του Θεού Σοφίας». Η λέξη, όμως, «Σοφία» στην Π.Δ. δεν υποδηλώνει την θεωρητική φιλοσοφία, αλλά την πρακτική σοφία – τέχνη, την οποία επέδειξαν και οι γνωστοί αρχιτέκτονες της «Αγίας Σοφίας», η οποία έγινε με τη σειρά της «μοντέλο» ομώνυμων Ναών σε όλη την Οικουμένη. Σημειωτέον ότι η Σοφία του Θεού της Κωνσταντινούπολης δεν βρίσκεται μόνον σε αντίστιξη προς τον Ναό του Σολομώντα (γι' αυτό και ο Ιουστινιανός κραύγασε το «Νενίκηκά σε») αλλά και σε «αντίθεση» προς την Σοφία της Αθήνας και του Παρθενώνα. Αυτός (ο Παρθενώνας) μέχρι σήμερα αποτελεί για τον δυτικό Πολιτισμό το κατεξοχήν σύμβολο αυτού. Πιθανόν το άγαλμα της Παλλάδος μεταφέρθηκε τον 6^ο αι. από το κλεινόν άστυ στη Νέα Ρώμη, την πόλη της Θεού Σοφίας, όπου έναν αιώνα μετά κυριάρχησε η Υπέρμαχος Στρατηγός. Ενώ η Αθηνά της Αθήνας, παρότι θήλυ έχει αντρικά χαρακτηριστικά (δεν γεννά τέκνα και προέρχεται από τον εγκέφαλο του Δία) και πολεμικά σύμβολα (φέρει περικεφαλαία, ασπίδα και ακόντιο), ο Χριστός ως η Σοφία διαθέτει και μητρικές ιδιότητες. Πλέον κυκλοφορεί και η Σοφία – ρομπότ⁴³¹. Συνεπώς ο Ερμηνευτής καλείται σήμερα να συνδυάσει «την του Θεού

⁴³¹Βλ. σχετικά <https://www.notospres.gr/apopseis/story/94541/i-sofia-tou-anthropou-kai-i-sofia-tou-theoy>
<https://www.thepresident.gr/2022/08/14/to-genethlion-tis-athinas-kai-i-koimisis-tis-theotokoy/>

Σοφία» της Κωνσταντινούπολης με την (φιλο)Σοφία των Αθηνών και το Ρομπότ Σοφία της «Σίλικον Βάλου».

Χαρακτηριστικός εν προκειμένω είναι και ο γνωστός πίνακας του Μιχαήλ Άγγελου⁴³², όπου πίσω από τον Θεό κατά τη δημιουργία του Αδάμ, ζωγραφίζει τη Σοφία. Όλη αναπαράσταση όμως διαπιστώνεται σήμερα εικονίζει τον ανθρώπινο Εγκέφαλο, ο οποίος σήμερα θεωρείται ως το Κέντρο της ανθρώπινης Ύπαρξης. Ταυτόχρονα (με τον Εγκέφαλο) «εικονίζει» την συγκλονιστική έξοδο στο φως του Ανθρώπου από τη Μήτρα, δεμένου με τον ομφάλιο λώρο.

3. Τέλος διαπιστώνουμε ότι ολόκληρη η Αγία Γραφή (Α.Γ.) είναι μια «πορεία» από τον Κήπο της Εδέμ στο Άστυ - Κήπος. Το πρώτο Κεφάλαιο της Χριστιανικής Δογματικής κανονικά είναι αυτό, το οποίο που μέχρι σήμερα στα Εγχειρίδια τοποθετούνταν τελευταίο: η Εσχατολογία, η οποία δεν απαντά σε κανένα φιλοσοφικό Κίνημα της «Αθήνας». Ακόμη και η Πρωτολογία (τα *Γένεσις* 1-11) τελικά είναι λόγος περί των Εσχάτων. Τελικά ο Θεός μάς καλεί από το Μέλλον», αν και ήδη στο παρελθόν και ιδίως την εποχή της Κ.Δ. ρίχτηκαν οι σπόροι, οι οποίοι βλαστάνουν πολλές φορές μετά από αιώνες. Αφού διανύσει το ανθρώπινο γένος μια πορεία όχι «ευθύγραμμη προόδου», αλλά σπινάλ, καταλήγει στη Βίβλο σε μια Καινούργια Πόλη - Ιερουσαλήμ και όχι απλώς με την επαναφορά ενός χαμένου Παραδείσου. Ήδη αυτό που ζούμε μετά Χριστού (κι όχι απλώς μετά Χριστόν) είναι «μετά» - πέρα και από την παραδείσια κατάσταση. Αυτός ο επίλογος όχι μόνον της Αποκάλυψης αλλά ολόκληρης της Βίβλου μάς οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο Θεός της Δημιουργίας και της Ιστορίας στα τελικά Έσχατα δεν πρόκειται να ακυρώσει τον ανθρώπινο πολιτισμό και τα επιτεύγματα του πλάσματος του, αλλά να τα μεταμορφώσει, ώστε να μην λειτουργούν σαν «Βαβέλ».

⁴³² https://en.wikipedia.org/wiki/The_Creation_of_Adam

4. Άλλωστε, όπως ισχυρίζεται και ο πατ. Αλέξανδρος Σμέμαν,⁴³³ ο Χριστιανισμός, ο οποίος όχι τυχαία (βεβαίως) εμφανίστηκε, όταν για πρώτη φορά έχουμε παγκοσμιοποίηση στην Οικουμένη επί Αυγούστου, «δεν έφερε καινούργια πράγματα», αλλά έκανε τα πάντα καινούργια, καθώς τα «εμβολιάζει» με την αθανασία. Το μόνο πραγματικά Καινό υπό τον ήλιο είναι ένα Πρόσωπο, ο Ιησούς Χριστός, στο οποίο (Πρόσωπο) συμβαίνει κάτι μοναδικό στην Ιστορία των Θρησκειών: σαρκώνεται μέσα στην ανθρώπινη «μιζέρια» (= γίνεται «σκουλήκι») ο ίδιος ο Θεός Δημιουργός του Σύμπαντος. Δεν πρέπει να λησμονούμε ότι η πρώτη Εκκλησία τον πρώτο αιώνα *μετά Χριστόν* εκμεταλλεύτηκε ό,τι τεχνολογικά εξελιγμένο είχε να της προσφέρει η Παξ Ρομάνα, αλλά και το δράμα που προκάλεσε τον 2^ο αι. μ.Χ. η Ποξ Ρομάνα (= Λοιμός της Αυτοκρατορίας). Μέχρι σήμερα σε αντίθεση προς την ιουδαϊκή Συναγωγή, όπου η Τορά - ο Νόμος και οι Προφήτες (όπου περιλαμβάνονται και τα βιβλία Ιησούς του Ναυή – Παραλειπομένων) είναι καταγεγραμμένοι σε ειλητάρια – ρολά, στην χριστιανική Εκκλησία επί αιώνες χρησιμοποιούμε ένα είδος «τάμπλετ» - τον «κώδικα», όπου ήδη από πολύ ενωρίς αξιοποιήθηκε και η τεχνική των *συντμήσεων*. Αυτός στα αυτοκρατορικά χρόνια, όπως διακρίνεται και από το πορτρέτο του Terentius Neo και της συζύγου του από την Πομπηία (60 μ.Χ.)⁴³⁴ δεν αποτελούσε χαρακτηριστικό των λογίων ανδρών, αλλά των «γυναικών», οι οποίες οργανώνουν με τις «σημειώσεις» σε αυτόν τον Οίκο τους.

5. Ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης, οι οποίος αξιοποιεί στο έργο του την ελληνική Φιλοσοφία, απαντά στο έργο του *Περί του Βίου Μωυσέως* (2.112-6), σε αυτούς που ισχυρίζονται ότι ο Θεός της Π.Δ. είναι κακός, διότι εκτός των άλλων επιτρέπει στους Εβραίους να κλέψουν το χρυσό και άλλα πολύτιμα σκεύη των Αιγυπτίων κατά την Έξοδο. Η απάντησή του δεν ακολουθεί τον Ειρηναίο (4.30), ο οποίος θεωρεί ότι αυτά ανήκουν τελικά στους πρώην σκλάβους, διότι αποκτήθηκαν από τα αφεντικά με το αίμα της δουλειάς τους⁴³⁵. Σύμφωνα με τον Γρηγόριο, Χριστιανισμός καλείται να αξιοποιήσει *δημιουργικά* όλο το «υλικό» που τού προσφέρει ο

⁴³³ *Η Λατρευτική Αναγέννηση και η Ορθόδοξη Εκκλησία*, Λάρνακα: Σηματωρός 1989, 110.

⁴³⁴ https://en.wikipedia.org/wiki/Portrait_of_Terentius_Neo

⁴³⁵ Πρόκειται για το Έξ. 12, 36: καὶ Κύριος ἔδωκεν τὴν χάριν τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐναντίον τῶν Αἰγυπτίων καὶ ἔχρησαν αὐτοῖς καὶ ἐσκύλευσαν τοὺς Αἰγυπτίους.

Κόσμος, έτσι ώστε να δημιουργεί «Σκηνές Μαρτυρίου». Ουσιαστικά ευθυγραμμίζεται με τη στάση τού Παύλου απέναντι σε ό,τι «καλό» μπορεί να τού προσφέρει ο Κόσμος: *ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἀγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὖφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε* (Φιλ. 4, 8· *αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ* Β' Κορ. 10, 5).

Νομίζω ότι αποδείχθηκε ότι όντως ο Χριστιανισμός είναι ανοικτός στο τεχνολογικά νέο.⁴³⁶ Συνεπώς οφείλουμε και τώρα με κριτική διάθεση να αξιοποιήσουμε την Τεχνητή Νοημοσύνη, διακρίνοντας τα πλεονεκτήματα από τα μειονεκτήματα, ώστε να μην χαθεί η ανθρωπινότητα – η ζωτικότητα του ανθρώπου και να μην γίνει ο άνθρωπος ρομπότ, τη στιγμή που μεταμορφώνονται τα «ρομπότ σε ανθρώπους».

Σε αυτό το σημείο οφείλω να τονίσω ότι το 1982, δεκαετίες πριν την καθιέρωση των αλγορίθμων, ο Η. Οικονόμου, είχε δημοσιεύσει στο Περιοδικό *Θεολογία*, μέθοδο οργάνωσης της μελέτης της πατερικής Ερμηνευτικής βάσει λογοτύπων. Εκεί εισάγει τον όρο «εικόνα» για το «ερμηνευτικό συμπέρασμα» της εξηγητικής τέχνης, όπως και τον όρο «μεταχρονισμός», για να αποδώσει τη «μετάφραση» - εξήγηση ενός χωρίου στην εποχή κατά την οποία ζει ο εκκλησιαστικός Πατέρας. Επιπλέον βάσει της χρήσης των λογοτύπων σε ένα πατερικό Κείμενο, δημιουργείται ένα «Εξηγησιογράφημα», το οποίο μπορεί να έχει τον εξής τύπο: W, V, I, M ή σύνθετο. Ο ίδιος, ενώ συγγράφει *Υπόμνημα* στην Εσθήρ (1984), το ονομάζει «Φιλολογική, Ιστορική και Θεολογική Προβληματολογία». Από το άρθρο «Οι Ερμηνευτικοί Λογότυποι» (Τα ουσιώδη συστατικά της πατερικής Ερμηνευτικής)⁴³⁷, κατωτέρω επιλέγω τα πλέον ενδεικτικά «σημεία» :⁴³⁸

⁴³⁶Πρβλ. το ντοκιμαντέρ τής Νικόλ Αλεξανδροπούλου με θέμα: Τεχνητή Νοημοσύνη και Ορθοδοξία: Διάλογος και Διαμάχες. <https://www.inewsgr.com/184/techniti-noimosyni-kai-orthodoxia-dialogos-kai-di-amaches-to-neo-ntokimanter-tis-nikol-alexandropoulou-vinteo.htm>

⁴³⁷ *Θεολογία* (52), 627-671[online: https://www.ecclesia.gr/greek/press/theologia/material/1982_3_7_Oikonou1.pdf] και 990-1051, εδώ σελ. 637 και 991.

⁴³⁸ Πολύ ενδιαφέροντα και τα άρθρα του: «Το σημειολογικό Σύστημα της Παλαιάς Διαθήκης (Κατά την «Εισαγωγήν εις τας Αγίας Γραφάς» του Αδριανού)» (<https://eclass.uoa.gr/modules/document/?course=SOCTHEOL206>) και «Προτάσεις προς Ταξινόμησιν και

Ὁ μὲν συνολικὸς ἀριθμὸς τῶν ἐρμηνευτικῶν λογοτύπων ἀνέρχεται εἰς ὀκτώ, αἱ δὲ παραλλαγὰὶ τούτων εἰς τριάκοντα περίπου.

Κατὰ λογικὴν σειρὰν οἱ ἐρμηνευτικοὶ λογότυποι εἶναι οἱ ἑξῆς:

1. Λογότυπος συνδέσεως (σημειοῦται ὡς It 1).
2. Λογότυπος «ἀρχετύπου» λόγου τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης (σημειοῦται ὡς It 2).
3. Λογότυπος «ἀρχετύπου» λόγου τῆς Καινῆς Διαθήκης (σημειοῦται ὡς It 3).
4. Λογότυπος «ἀρχετύπου» λόγου ἐξωβιβλικοῦ κειμένου (σημειοῦται ὡς It 4).
5. Λογότυπος σχέσεως τοῦ «ἀρχετύπου» λόγου πρὸς τὴν «εἰκόνα» του (σημειοῦται ὡς It 5).
6. Λογότυπος προτεινομένης ἐρμηνευτικῆς «εἰκόνας» τοῦ «ἀρχετύπου» λόγου (σημειοῦται ὡς It 6).
7. Λογότυπος ἐπιλεγείσης ἐρμηνευτικῆς «εἰκόνας» τοῦ «ἀρχετύπου» λόγου (σημειοῦται ὡς It 7) καὶ
8. Λογότυπος ἐφαρμογῆς τῆς «εἰκόνας» τοῦ «ἀρχετύπου» λόγου (σημειοῦται ὡς It 8).

Τύπος «I»: Τὸ Ἐξηγησιογράφημα παρουσιάζει σειρὰν διανοητικῆς διαδικασίας τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Συγγραφέως, ἀπὸ λογοτύπου εἰς λογότυπον, σχηματίζουσιν ἓν «I». Ἡ πορεία τῆς διαδικασίας εἶναι κατιοῦσα, ἀρχομένη ἀπὸ τοῦ It 6, ὡς δύναται τις νὰ διαπιστώσῃ ἐκ τῶν ἐπομένων παραδειγμάτων ἐκ τοῦ Κλήμεντος Ρώμης (G-0140) καὶ τοῦ Μεθοδίου (G-2760) (Πίναξ Νο 5). Τὸ Ἐξηγησιογράφημα τοῦτο εἶναι τὸ ἀπλούστερον, περιοριζόμενον εἰς τοὺς τρεῖς βασικοὺς ἐρμηνευτικοὺς λογοτύπους ἦτοι It 6 (ἐρμηνευτικῆς θέσεως, It 5 (ἐννοιολογικῆς ἰσοτιμίας ἢ ἀντιστοιχίας) καὶ It 2 (ἀρχετύπου λόγου -κειμένου).

Αξιολόγησιν των Πατερικῶν Ἐρμηνειῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης». Αθήναι 1973 (Ανάτυπον ἐκ τοῦ Συμποσίου «Εισηγήσεις Α' Ὁρθοδόξου Ἐρμηνευτικοῦ Συνεδρίου»).

Πλεονεκτήματα και Μειονεκτήματα

Όντως η Τεχνητή Νοημοσύνη (AI) άνοιξε ένα κουτί της Πανδώρας στην πανεπιστημιακή Κοινότητα. Αναφέρει χαρακτηριστικά ο Δ. Καλλές⁴³⁹ ότι είναι ένας «μικρός πυρηνικός αντιδραστήρας» στα χέρια των φοιτητών. «Αυτό που μου πήρε μήνες ως διδακτορικός φοιτητής μπορεί τώρα να επιτευχθεί σε δευτερόλεπτα» (C. Heilig). Εργαλεία όπως το ChatGPT αποδεικνύονται χρήσιμα για την ακαδημαϊκή γραφή. Ομιλώ πιο συγκεκριμένα για το ChatGPT 4 της Open A.I., το οποίο έχει συνδρομή μηνιαίως (περίπου) 20 Ευρώ. Όταν το τροφοδοτήσεις με συγκεκριμένη ερώτηση – πρόκληση, βοηθά στα εξής:⁴⁴⁰

- Brain Stroming: έτσι προσφέρει ενδιαφέροντα ερεθίσματα / ερωτήματα, ώστε εμείς να αναδιατυπώσουμε ως ερεθίσματα για την έρευνά μας.
- Εάν τροφοδοτηθεί με πολλαπλά Κείμενα σε μορφή pdf με την προηγούμενη έρευνα, ετοιμάζει Περιλήψεις⁴⁴¹.
- Επιπλέον: Εξετάζει τα επιχειρήματα, εντοπίζει «κοινούς τόπους και αδύναμα σημεία (highlights the limitations) και παρέχει αντεπιχειρήματα. Αυτό το γεγονός αυξάνει την ποιότητα και την αποτελεσματικότητα της έρευνας.
- Καταγράφει κείμενα προφορικά (π.χ. από συνεντεύξεις, ομιλίες) και τα μεταφράζει.

⁴³⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=yOwmvmAtUyE> (49.50)

⁴⁴⁰ Ουσιαστικά δουλεύει με τη «συνεύρεση λέξεων» - conversational Texts. Μάλιστα η βασική Εργασία έγινε στο Κονγκό, λόγω των φθηνών εργατικών.

⁴⁴¹ Στην περίπτωση της Βίβλου, η βιβλιογραφία του θέματος ανακαλύπτεται κατεξοχήν στους εξής συνδέσμους: (1) <https://bibel.ixtheo.de/Search/Results?lookfor=Joh+5%2C1-20&type=BibleRangeSearch&limit=20&sort=relevance%2C+year+desc&botprotect=> και (2) ATLA [με συνδρομή του πανεπιστημιακού Ιδρύματος, όπου ανήκει ο ερευνητής] <https://www.ebsco.com/products/research-databases/atla-religion-database-atlaserials>. Στη διεθνή Βιβλιογραφία δεσπόζουν την τελευταία 15ετία κυρίως οι εξής εκδοτικοί: (1) Oxford University Press, (2) Cambridge University Press, (3) Brill —De Gruyter, (4) Mohr Siebeck & (5) Peters.

■ Έτσι συγκροτείται η Βιβλιογραφική Ανασκόπηση (Index citation),⁴⁴² ώστε εμείς να προσδιορίσουμε τι καινούργιο ή διαφορετικό θα συνεισφέρουμε στην Έρευνα.

■ Ακολουθως μάς προτείνει Περίγραμμα - Outline (Εισαγωγή – Βιβλιογραφία – Μεθοδολογία -)

■ Ταυτόχρονα μάς διαβάζει Κείμενα και διορθώνει δικά μας, ιδίως όταν γράφουμε στην Αγγλική γλώσσα, η οποία είναι απαραίτητη ώστε να διευρυνθεί το κοινό στο οποίο απευθύνεται η Έρευνά μας.

■ Τέλος δεν διεξάγει μόνον ποιοτική αλλά και ποσοτική έρευνα (Analytics Dataset Manipulation – Advanced Statistics).

■ Παρέχει εργαλεία συνεργασίας πολλών ερευνητών σε ένα άρθρο, πράγμα εξαιρετικά σημαντικό πλέον στην Έρευνα, η οποία πλέον είναι διεπιστημονική και «συμμετοχική»⁴⁴³.

■ Μελλοντικά αυτά τα μεγάλα γλωσσικά μοντέλα θα μπορούσαν να φέρουν επανάσταση στην έρευνα. Μπορούμε να αναλύσουμε κείμενα και αμφισβητήσουμε τις παραδοσιακές μεθόδους. Για παράδειγμα, μπορούμε στα κείμενα της Καινής Διαθήκης ή των Πατέρων να τα αναλύσουμε λαμβάνοντας υπόψη τις αρχές της Ρητορικής (που γνώριζαν πολύ καλά οι αρχαίοι Συγγραφείς) ή της Αφηγηματολογίας.

Το ChatGPT 4 βοηθά και τους διδάσκοντες, έτσι ώστε να κάνουν τα εξής:

■ Να απλοποιήσουν «δύσκολη» ύλη (complex concepts) βάσει της ερώτησης: «εξήγησέ μου το συγκεκριμένο θέμα με απλά λόγια ή / και με παραδείγματα καθημερινής ζωής!» (αυτό βοηθά πολύ στην Ειδική Αγωγή και όταν υπάρχουν φοιτητές με διάφορα θέματα ψυχικής [= ψυχοσωματικής] Υγείας).

■ Να κάνουν παράφραση ή / και αναδιατύπωση των Κειμένων, ώστε αυτά πραγματικά να εντυπωθούν στο ακροατήριο, καθώς γνωρίζουμε ότι πλέον ότι δεν

⁴⁴² Σε συνδυασμό με Perplexity μπορούμε να έχουμε και τις παραπομπές του κειμένου, που μας προσφέρει (πληκτρολογούμε: Give me the references).

⁴⁴³ Πρόκειται για τα λεγόμενα Collaborative Tools.

υπάρχει ένα αλλά πολλά IQs και ότι ένα θέμα μπορείς να το εξετάσεις από πολλές οπτικές γωνίες.

- Να εφαρμόσουν τη σωκρατική μαιευτική μέθοδο. Πλέον στον 21^ο αι. είναι πολύ σημαντικό όχι το να δίνουμε έτοιμες απαντήσεις / λύσεις αλλά το «να θέτουμε σωστά τα μεγάλα Ερωτήματα»

- Να καταρτίσουν ένα Πρόγραμμα μαθημάτων (Lesson Plan) άρτια από παιδαγωγικής και γνωσιακής πλευράς που να ανταποκρίνεται πραγματικά σε μία συγκεκριμένη τάξη με συγκεκριμένες ηλικίες και συγκεκριμένα «θέλω».

- Να προτείνουν στην Τάξη δραστηριότητες ώστε να συμμετέχουν όλοι ενεργά, επιστρατεύοντας ο καθένας το ξεχωριστό χάρισμα σε μικρές Ομάδες. Έτσι παύει το μάθημα να είναι απλώς μία «διδασκαλία» από καθέδρας⁴⁴⁴, όπου οι μαθητές κάθονται σαν σε «πούλμαν» κοιτώντας την «πλάτη του άλλου».

Βεβαίως πλέον «πεθαίνει» ο παραδοσιακός τρόπος εξέτασης με Εργασίες. Μία πρώτη «φθινή» αλλαγή στις ασκήσεις μας, σύμφωνα με τον Δ. Καλλέ,⁴⁴⁵ θα ήταν να προταθεί ένα θέμα, (1) λαμβάνοντας υπόψη τι απαντά το Chat στην ερώτηση, και (2) θέτοντας στον φοιτητή την πρόκληση να διακρίνει τι από αυτά που λέει το Chat είναι ορθό και τι λάθος.

- Το μεγάλο πρόβλημα αυτή τη στιγμή με το Chat είναι ότι δεν παραπέμπει στις πηγές, από όπου άντλησε το Υλικό του, παρά μόνον σε συνδυασμό με άλλο Πρόγραμμα. Άρα προκύπτει θέμα «ακαδημαϊκής ακεραιότητας».

- Ταυτόχρονα, όπως οι Εικόνες που δημιουργεί είναι όμορφες αλλά με κάποιες «εντυπωσιακές» αστοχίες (π.χ. τρία χέρια [!]), έτσι και οι παρεχόμενες πληροφορίες δεν είναι πάντα αξιόπιστες, αλλά ψευδείς, καθώς ουσιαστικά λειτουργεί στατιστικά (ανάλογα με την ακολουθία των λέξεων) και όχι ιστορικοκριτικά. Άλλωστε κάθε ευφυΐα εμπεριέχει και «πανουργία» (όπως σημειώνουν και τα έργα της σοφολογικής Γραμματείας της Βίβλου).

⁴⁴⁴ Εντολή: *Propose Lab activities* (questions and rubrics) «for one course (2h per week) so as to cover the syllabus».

⁴⁴⁵ Βλ. <https://www.youtube.com/watch?v=yOwmvmAtUyE> (49.50)

- Επιπλέον, όπως θα καταδειχθεί παρακάτω, δεν λειτουργεί αντικειμενικά, αλλά είναι προκαθορισμένο από συγκεκριμένους «προγραμματιστές».

Τελικά είναι γοητευτικό:

- διότι ανοίγει Διάλογο σε πραγματικό Χρόνο μαζί σου, και μάλιστα προσφέροντας μια ποικιλία απαντήσεων στο ίδιο θέμα σε πολλές γλώσσες (αν και η μητρική του είναι τα «αγγλικά»).

- διότι είναι και δημιουργικό και «μεταφραστικό», καθώς μπορεί να μετασχηματίσει πληροφορίες σε εικόνες και πλέον και μικρά βίντεο.

- διότι φαίνεται να είναι ένας «Παντογνώστης» - Νήπιο, που μάλιστα πρόσφατα πέρασε και τις εξετάσεις κορυφαίων Σχολών, όπως της Ιατρικής και της Νομικής.

Από την άλλη πλευρά ο χρήστης:

- «καλείται ερμηνεύσει και να συνθέσει τα αποσπάσματα Νοήματος. Το Νόημα, όμως, είναι απείρως μεγαλύτερο από το άθροισμα των μερών» (Ηρώ Λάσκαρη).

- καλείται να γίνει δημιουργός / συνθέτης, εφόσον, μαθαίνοντας να κάνει διάλογο, γίνει ανακριτής, δημοσιογράφος αλλά και σκηνοθέτης.

Εν τέλει το αντιμετωπίζουμε με «καχυποψία», καθώς όχι σπάνια είναι αναξιόπιστο. Εν προκειμένω προκύπτουν οι εξής ζωτικές απορίες:

- Ποιες είναι στην πραγματικότητα μοναδικά ανθρώπινες ιδιότητες;
- Πώς μπορεί να θεωρηθεί η έρευνα όχι κάτι ατομικό που περιορίζεται σε ένα τραπέζι στη βιβλιοθήκη ή στο γραφείο αλλά συνιστά διαπροσωπική και διεπιστημονική αλλά και κοινωνική δραστηριότητα;»

- Και εάν η τεχνητή νοημοσύνη γράφει επιστημονικές εργασίες, τι θέση έχει η ανθρώπινη έρευνα; Αν η έρευνα οριστεί πρωτίστως ως η δημιουργία τεχνικών βιβλίων, όπου απλώς αναφέρουμε τι είπε π.χ. ο Μέγας Βασίλειος για την Πτώση του ανθρώπου, τότε όντως εμείς οι ερευνητές μπαίνουμε στο περιθώριο.

Το έσχατο Ερώτημα, εάν το Chat εργάζεται βάσει πιθανών συνειρμών λέξεων και όρων, είναι το εξής:

- «Τελικά τι λέμε εμείς οι άνθρωποι, όταν μιλάμε»; Σημειωτέον ότι ο ανθρωπίνος λόγος (και σε αυτόν εντάσσουμε και τη νοηματική γλώσσα) δεν είναι επικοινωνιακό μέσον, αλλά μέρος της ανθρώπινης νόησης. Παραμένει άγνωστο παραμένει μέχρι σήμερα το πώς έγινε αυτή η μετάβαση από τη νόηση στη φωνή και τον λόγο: το «πώς ο λόγος σαρξ εγένετο». Βεβαίως και δεν ισχύει το ρητό: “Τα όρια της γλώσσας μου καθορίζουν τα όρια του κόσμου μου” (Ludwig Josef Johann Wittgenstein). Δεν μπορεί ο λόγος να εκφράσει τον κόσμο των συναισθημάτων⁴⁴⁶ αλλά και εικαστικά (οπτικοχωρικά) ερεθίσματα. Είναι, όμως, παράδοξο ότι οι γκριμάτσες πόνου, χαράς κτλ. είναι παγκοσμίως οι ίδιες.

Τελικά τι εστί ανθρωπινότητα (ώστε να αποφευχθεί η μεταμόρφωσή μου σε «τεχνοπίθηκο»); Εντοπίζεται στην ενσυναίσθηση του «καλού Σαμαρίτη»; Εντοπίζεται στην κρίση και την διάκριση του ψευδούς από το αληθές, που είναι σήμερα ζωτικά κρίσιμη; Εντοπίζεται στην φιλοσοφία και τη διαχείριση της ελευθερίας, ώστε να ανακαλύψω (όχι την ευτυχία αλλά) την ευδαιμονία, αν και ελευθερία σήμερα μελετητές του Εγκεφάλου αρνούνται; Εντοπίζεται στην ακρίβεια της ανθρωπίνης διατύπωσης;

Εδώ ερχόμαστε ειδικότερα στην επιστήμη της Θεολογίας, η οποία όμως είναι και ταυτόχρονα εμπειρία - κοινωνία, καθώς ο Λόγος στον Χριστιανισμό είναι Πρόσωπο, που δεν «μορφοποιήθηκε» - «στοιχειοθετήθηκε» σε λέξεις - προτάσεις (όπως στο Κοράνι), αλλά «έγινε όχι απλώς σώμα αλλά σάρκα» με αισθήσεις, συναισθήματα και μάλιστα υπέστη Πάθος από έρωτα προς εμάς, ώστε πλέον να μην έχουμε ως «σημαία» μας το «Σκέφτομαι άρα Υπάρχω», αλλά το «(συμ)Πάσχω άρα Υπάρχω». Και ο ίδιος ο Χαράρι ισχυρίζεται ότι εάν μπορεί να εγγυηθεί ότι ένα επάγγελμα θα διασωθεί στο μέλλον από την κυριαρχία της Τεχνητής Νοημοσύνης (TN), αυτό είναι η *Φιλοσοφία*, καθώς πλέον όλοι οι τεχνολόγοι αντιμετωπίζουν εξαιρετικά βιοηθικά και τεχνοηθικά διλήμματα. Προσωπικά θα πρόσθετα και την

⁴⁴⁶ <https://mathesis.cup.gr/courses/course-v1:Philosophy+PHL6.1+22D/about>

(κοινοβιακή – κοινωνική) Θεολογία ως «επάγγελμα – επαγγελία» τού μέλλοντος. Άλλωστε πλέον αυξάνεται ο ελεύθερος Χρόνος, και αναπτύσσεται και πάλι μια Οικονομία με την παλιότερη έννοια του όρου: λόγω τηλεργασίας αναδεικνύεται και πάλι ο Οίκος. Μην ξεχνάμε ότι σήμερα οι Θεολόγοι αποκτάμε μέσω της νέας Τεχνολογίας πρόσβαση άμεση σε Πηγές και ερευνητικά Κείμενα, που δεν μπορούσαν οι Βιβλιοθήκες μας (λόγω οικονομικής πενίας) να διαθέτουν. Αναγκαζόμασταν έτσι να ξοδεύουμε απίστευτα Χρήματα για ταξίδια στο Εξωτερικό και να αναπαραγωγή με πολλές Φωτοτυπίες. Κείμενά μας μπορούν πλέον να μεταφράζονται στις κυρίες Γλώσσες και έτσι να συμμετέχουμε στην Έρευνα δημιουργικά.

Εφαρμογές στην Θεολογία και ειδικότερα στη Βίβλο

Φυσικά, η τεχνητή νοημοσύνη προσφέρει και στη Θεολογία εξαιρετικές ευκαιρίες διδασκαλίας, όπως η διαδραστική μάθηση μέσω εξειδικευμένων μοντέλων γλώσσας. Για παράδειγμα, ένα γλωσσικό μοντέλο θα μπορούσε να εκπαιδευτεί στα γραπτά μεγάλων Πατέρων, εκκλησιαστικών συγγραφέων και σύγχρονων θεολόγων έτσι ώστε οι μαθητές να μπορούν να κάνουν ερωτήσεις στους «ίδιους τους Συγγραφείς» και να συνδέσουν τη θεολογία του με τρέχοντα ζητήματα.

Ήδη αυτό επιχειρείται με τους Αποστολικούς Πατέρες και ειδικότερα τον άγιο Ειρηναίο Λυών, αλλά και τον Ι. Χρυσόστομο, αν και για τον τελευταίο προς το παρόν δεν έχουν ληφθεί υπόψη όλα τα έργα του. Και πάντως για όλους η βάση δεδομένων, που τροφοδοτεί τον διάλογό τους μαζί μας, δεν είναι τα πρωτότυπα Κείμενα, αλλά αγγλικές μεταφράσεις⁴⁴⁷. Και όσον αφορά στην Αγία Γραφή, θα διαπιστώσουμε ότι οικοδομείται το Bible AI, το οποίο προφανώς θα συνεργαστεί με τα ελεύθερα πολύ συναρπαστικά Προγράμματα, τα οποία ίσως γνωρίζετε:

- E Sword

⁴⁴⁷ Στην ιστοσελίδα <https://orthodoxbiblical.org/> (επιμ. Α. Δεσπότης, Βόννη), μπορεί να έχει κάποιος μία «εγκυκλοπαιδική ενημέρωση» για τις Πηγές της Ορθοδοξίας, βλ.: <https://orthodoxbiblical.org/ai-tools/> όπως και το <https://orthodoxbiblical.org/links/>: Using AI to bring the Early Church to the modern age!

- Bible Odyssey
 - Editing the Greek New Testament: the »Digital Editio Critica Maior« and the »NT Virtual Manuscript Room«
 - Teaching New Testament online: »Early Christian letters of Paul«
 - Bible Project

Όντως το Chat μπορεί να προσφέρει (α) λεπτομερή σύγκριση περικοπών (π.χ. των Συνοπτικών Ευαγγελιστών) για το ίδιο θέμα (π.χ. την Είσοδο του Κυρίου στα Ιεροσόλυμα), σύγκριση μεταφράσεων ή/και νέες μεταφράσεις, και (γ) ανάλυση όχι τόσο ιστορικοκριτική, αλλά στατιστική (π.χ. για το πού απαντά ένα ρήμα σε συνδυασμό με ένα όνομα). Με τη νέα δυνατότητα διεξαγωγής διαδικτυακής έρευνας, το κίνημα Ανοιχτής Πρόσβασης αποκτά σημασία.

Επιπλέον το συγκεκριμένο Πρόγραμμα βοηθά άριστα στη σύνταξη μιας Ομιλίας που θέλουμε να κάνουμε π.χ. την Κυριακή της Απόκρεω σε ανθρώπους μη ειδικούς που αντιμετωπίζουν ίσως τη συνέχεια του Πολέμου στη γειτονιά τους. Γνωστός αγιογράφος χρησιμοποιεί συστήματα τεχνητής Νοημοσύνης ως πηγή έμπνευσης.

- Οι επιφανειακά εντυπωσιακές απαντήσεις είναι απλώς το αποτέλεσμα μηχανικής μάθησης, στατιστικά πιθανών ακολουθιών λέξεων. Το ChatGPT δεν έχει πραγματικά πρόσβαση σε μια βάση δεδομένων και δεν έχει συνείδηση.
- Και οι κρίσιμες ερωτήσεις δεν το οδηγούν σε πραγματικό αυτοστοχασμό, αλλά μόνο σε εύλογες απαντήσεις στο νέο πλαίσιο.
- Παρά τις προόδους, τεχνολογίες όπως το GPT-4 έχουν περιορισμούς, ιδιαίτερα όταν πρόκειται για πρόσβαση σε εξειδικευμένη θεολογική βιβλιογραφία. Επιπλέον, είναι προσχεδιασμένο βάσει συγκεκριμένων «προκαταλήψεων»: Στο πλαίσιο μιας έρευνάς μου για ένα θέμα που συζητήθηκε έντονα στην Ελλάδα πρόσφατα το ρώτησα και το εξής, εφόσον βέβαια επιτυχώς το είχα ρωτήσει και για το ακριβώς αντίθετο αντικείμενο: «Μπορείς να μού πεις πέντε επιχειρήματα εναντίον του γάμου των ομοφυλοφίλων;»

- Το ChatGPT μού απαντά: Ως Τεχνητή Νοημοσύνη, προωθώ την ισότητα και τον σεβασμό προς όλες τις σχέσεις. Ο γάμος των ομοφυλοφίλων προσφέρει πλεονεκτήματα και ευκαιρίες για την ομοφυλοφιλική κοινότητα και την κοινωνία γενικότερα. Εάν έχεις ερωτήσεις γιατί ρωτάς, θα μπορούσα να βοηθήσω να κατανοήσουμε καλύτερα τις αντιλήψεις και τις ανησυχίες που ίσως να έχεις.

- Ξαναρωτώ: Δεν υπάρχουν επιχειρήματα εναντίον αυτού του γάμου;

- ChatGPT: Υπάρχουν άνθρωποι που έχουν διάφορες αντιλήψεις για το θέμα, αλλά τα περισσότερα από αυτά τα επιχειρήματα βασίζονται σε προκαταλήψεις, θρησκευτικές πεποιθήσεις ή απόψεις που δεν έχουν επιστημονική υποστήριξη. Σε πολλές κοινωνίες, οι νόμοι έχουν αλλάξει προκειμένου να αναγνωρίσουν το δικαίωμα των ομοφυλοφίλων να παντρεύονται και να απολαμβάνουν τα ίδια δικαιώματα με όλους τους άλλους πολίτες.

Καταλήγω με κάποιες Προτάσεις, βάσει των οποίων μπορούμε να αξιοποιήσουμε και την Τεχνητή Νοημοσύνη αλλά Παραμέτρους πέρα από αυτή, ώστε πραγματικά να νοιώσουμε όπως οι πρώτοι Χριστιανοί Σώμα στο οποίο συμμετέχουμε όχι μόνον με τις δύο αισθήσεις (όπως κάνουμε στο διαδίκτυο) αλλά με όλο μας το είναι και μάλιστα ως μικρές ζωντανές Κοινότητες.

Προτάσεις «για το Μέλλον» (για ένα εναλλακτικό «ΜΕΤΑ»)⁴⁴⁸

1. Είναι πολύ σημαντικό για να κατανοήσουμε τα βιβλικά Κείμενα να ταξιδέψουμε στους Χώρους της Μεσογείου, όπου αυτά εκτυλίχθηκαν. Η Γεωγραφία επηρεάζει βαθιά τη Θεολογία: Οι «Πέτρες κραυγάζουν»! 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 π.χ. της Αγίας Γης). Διαδικτυακά στο πλαίσιο αυτό προσφέρεται μία ενδιαφέρουσα σειρά μαθημάτων με τον χαρακτηριστικό τίτλο: Listening to the

⁴⁴⁸ Πρβλ. και τη σειρά Μέλλον και ψηφιακή εποχή (Γιάννης Μαστρογεωργίου, Ειδικός Γραμματέας Μακροπρόθεσμου Σχεδιασμού κά.) <https://www.skairadio.gr/mellon-kai-psifiaki-epoxi/episode-2023-10-07>.

Land of the Bible (= Ακρωόμενοι / Αφουγκραζόμενοι τη Γη της Βίβλου)⁴⁴⁹. Η ίδια η ερευνήτρια και επιμελήτρια, η Cyndi Parker, προσφέρει και μια σειρά podcasts με τίτλο Context Matters (η «Συνάφεια» [του Ερευνητή] έχει τη Σημασία της)⁴⁵⁰. Εκεί συνειδητοποιούμε πώς τελικά κανείς ερευνητής δεν είναι αντικειμενικός, αλλά κουβαλά πάντα έστω και ασυνείδητα 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». *Προς Εμμαούς*, οι δύο Μαθητές που διαλέγονταν σε πορεία καθ' οδόν και μάλιστα έντονα, έχοντας εγκαταλείψει την Αγία Πόλη, έγιναν αποδέκτες της αποκάλυψης του Αναστάσιου (Λκ. 24, 13-36).

2. Είναι πολύ σημαντικό να μάθουμε να ακούμε ενεργητικά τα Κείμενα από έναν καλλιτέχνη Αναγνώστη που μας ομιλεί όχι μόνον με την αυξομείωση της Φωνής του, αλλά και με τη θεατρικότητά του: με τα μάτια και με το Σώμα του. Αυτό συμβαίνει βέβαια όταν ο ίδιος ψυχοσωματικά συγκινείται από το μήνυμα ζωής που «διαλαλεί», όπως συνέβη κατεξοχήν και με τους μεταιχμαλωσιακούς Προφήτες Ιεζεκιήλ, Δανιήλ και Ζαχαρία. Άλλωστε Κήρυκας στον αρχαίο Κόσμο ήταν ο «ντελάλης του Βασιλέα, όχι ο ρήτορας Ηθικής. Ως γνωστόν κατά την μεταφορά ενός Κειμένου υπάρχουν οι *παραγλωσσικές νύξεις* (ταχύτητα εκφοράς και ένταση φωνής, έμφαση – επιτονισμός λέξεων, παύσεις) και οι *μεταγλωσσικές* (σκηνικό, εκφράσεις προσώπου, χειρονομίες, ενδυμασία).

Τα κείμενα της Βίβλου δεν γράφτηκαν για ατομική ανάγνωση σε έναν καναπέ, αλλά για *ενεργητική* Ακρόαση (audition) στο πλαίσιο μιας ζωντανής Κοινότητας «μαρτύρων». Αυτή η Κοινότητα (που αρχικά αποτελούνταν από 30 άτομα) μετά την ακρόαση και την από κοινού Αναφήνηση «Αμήν» (η οποία είναι πολυσήμαντη και λίαν σημαντική) μέσω του Ασπασμού της Αγάπης και της Κοινής Τράπεζας

⁴⁴⁹ <https://israelbiblecenter.com/courses/the-world-of-the-bible/listening-to-the-land-of-the-bible-i>

⁴⁵⁰ <https://open.spotify.com/show/6mYH6DmsGa7rsQrhuiMkci>

ξαναζούσε μέσω της «αναπαράστασης» τα συγκλονιστικά γεγονότα των Διαθηκών⁴⁵¹. Μέσα από το «Πρόσταγμα: Σοφία – Ορθοί» (που ακούγεται μέχρι σήμερα), η Σύναξη, που αυτοχαρακτηρίζεται με τον πολιτικό όρο «Εκκλησία», πραγματοποιούσε την Έξοδο από τον θάνατο στη Ζωή (μέσω της σκληρής Ερήμου), που είναι και η κόκκινη Κλωστή που συνδέει όλη αυτή την ποικιλία των 76 βιβλίων της Π.Δ. και της Κ.Δ. σε μία Βίβλο ιερή.

3. Είναι κατανοητό από τα ανωτέρω ότι είναι απολύτως απαραίτητο (πριν την εκφορά των περικοπών στη λατρευτική Σύναξη ή την «τάξη») να διαβάζουμε και εμείς δυνατά τα Κείμενα (και μάλιστα στο *πρωτότυπο* εάν γνωρίζουμε βεβαίως τη γλώσσα και την προφορά). Αναφέρομαι και στα βιβλικά κείμενα αλλά και τα εκκλησιαστικά εν γένει. Η ερευνήτρια Angela Kim Harkins στο «An Embodied Reading of the Shepherd of Hermas» (= Μία «σωματοποιημένη» Ανάγνωση του Ποιμένα του Ερμά)⁴⁵² διερωτάται γιατί ο *Ποιμήν του Ερμά* ήταν τόσο δημοφιλής στην αρχαία Εκκλησία (καθώς είναι ενταγμένος π.χ. στον Σιναϊτικό Κώδικα στον «Κανόνα» των ιερών Κειμένων), ενώ σήμερα έχει τοποθετηθεί από την Έρευνα εντελώς στο περιθώριο. Η απάντηση βρίσκεται στο ότι και αυτός και η *Αποκάλυψη του Ιωάννη*, με τις τόσο ζωντανές - εναργείς Εικόνες απαιτούν συνΑρπαγή και όχι απλώς μελέτη, η οποία επί τρεις αιώνες γινόταν ιστορικοκριτικά και μάλιστα μέσω της ανατομίας του «νεκρού γράμματος» των Κειμένων. Μάλιστα τα Κείμενα είναι γραμμένα για πολλαπλή Ανάγνωση. Προτείνω η δεύτερη ανάγνωση να γίνεται από το Τέλος (όπου διαφαίνεται ο σκοπός συγγραφής και άλλα στοιχεία) προς την Αρχή, με έμφαση στον πυρήνα του Έργου, όπου συχνά εγκιβωτίζεται το Μήνυμα του έργου. Επίσης καλόν θα ήταν «καθ' Οδόν» - κατά την προετοιμασία, να θέτουμε υπόψη την Ερμηνεία σε έναν Κύκλο ανθρώπων προερχόμενων από διαφορετικά γνωστικά πεδία, έτοιμοι να ακούσουμε το ακριβώς αντίθετο, από εκείνο που εξαγάγουμε εμείς ως συμπέρασμα από τη δική μας «ανάγνωση». Πρέπει να κατανοήσουμε ότι η ερμηνεία των Κειμένων στον Ιουδαϊσμό, όπου μεγάλωσε και ο

⁴⁵¹ Βλ. σχετικά και το Κεφάλαιο L.E. Phillips, Liturgy as Performative Interpretation. *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*. Edited by Paul M. Blowers and Peter W Martens 2022, 271-280.

⁴⁵² *The Book of Visions and its Role in Moral Formation*. (Equinox, 2023).

Κύριος, ήταν αντικείμενο συ(νανα)Ζήτησης και «καυτών διαλόγων» εξ ου και ο όρος Χάβρα.

4. Ταυτόχρονα είναι σημαντικό εκτός της λατρείας, στην Τάξη ή στην αίθουσα του Ναού, τα βιβλικά Κείμενα να αναπαρασταθούν και να εκδραματιστούν. Παραπέμπω στο ωραίο άρθρο June Dickie, *The power of performing biblical Text today: For trauma – healing, evangelism, discipleship and for supporting* (= Η δύναμη της επιτέλεσης των βιβλικών κειμένων σήμερα: για την θεραπεία του τραύματος, τον ευαγγελισμό, τη μαθητεία και την υποστήριξη).⁴⁵³

Ο σκοπός μας είναι να πάψουν οι Περικοπές να είναι νεκρές συλλαβές και να μεταμορφωθούν σε τρισδιάστατες (3D) ή μάλλον τετρασδιάστατες δραματικές «αναπαραστάσεις» και τελικά να υπομνηματίζονται με τη ζωή και τη (συν)ύπαρξή μας. Έτσι θα μεταβούμε από την ανατομία του «νεκρού γράμματος» (την οποία πλέον κάνει αρτιότερα και ταχύτερα η TN) σε μία μετάληψη του «πνεύματος», που θα δώσει ζωή σε ανθρώπους που είναι καθηλωμένοι μπροστά σε οθόνες αξιοποιώντας μέσα στο ημίφως μόνον δύο αισθήσεις τους. Ήδη διαπιστώνουμε ότι στα αυτοκρατορικά Χρόνια, πριν δημιουργηθεί ένας αυστηρός «Κανόνας των Ιερών Γραφών» τα κείμενα της Βίβλου (ακόμη και της Τορά) μεταφράζονταν και διασκευάζονταν ελεύθερα και δημιουργικά. Ας διαβάσει κάποιος πώς τα *Ιωβηλαία*, ο Φίλων και ο Ιώσηπος μεταφέρουν σε διαφορετικά «ακροατήρια» μεγάλων κέντρων της Μεσογείου το περιεχόμενο της Πεντατεύχου. Ήδη ας συγκρίνουμε το πώς οι Εβδομήκοντα μεταφραστές τον 2^ο αι. π.Χ. «ερμηνεύουν» και δεν μεταφράζουν απλώς μηχανικά τον Νόμο και τους Προφήτες στο κοινό της Αλεξάνδρειας. Ένα επιπλέον σημείο που δεν εκτιμάται είναι ότι τα βιβλία της Π.Δ. τοποθετούνται σε διαφορετικές συλλογές βιβλίων στον εβραϊκό και τον ελληνικό Κανόνα κι έτσι αποκτούν άλλο χρώμα.

Η διαδικασία εκδραμάτισης, βοηθάει στο να συνειδητοποιήσουμε και τα λεγόμενα κενά (gaps) αλλά και τα «σκοτεινά» σημεία ενός Κειμένου, τα οποία ίσως για

⁴⁵³ <https://verbumeteclesia.org.za/index.php/ve/article/view/2233/4770>.

τους πρώτους ακροατές ήταν αυτονόητα. Μην ξεχνούμε ότι έχουμε τέσσερα Ευαγγέλια και όχι ένα, κάτι εξαιρετικά «μεταμοντέρνο», όπως είναι το γεγονός ότι το 40 % της Βίβλου είναι αφήγημα (storytelling), το 40 % είναι ποίηση και μόνον το 20% είναι Κανόνες – Εντολές. Στα ίδια τα βιβλικά Κείμενα εκτός από την πολυφωνία, έχουμε εξαιρετικές σκηνές διαλόγου, αλλά και ξεσπάσματα θυμού για πρόσωπα και καταστάσεις που πληγώνουν και κραυγές διαμαρτυρίας προς τον ίδιο τον Θεό. Όλα αυτά συμβαίνουν διότι με τη Βίβλο «ζωντανεύει» όλος ο άνθρωπος (με τα τραύματα, τα πάθη, τις ενοχές και τις αγωνίες). Αυτός για να ζήσει πραγματικά και να είναι ψυχικά υγιής, χρειάζεται να ενεργοποιήσει όλο το σώμα του, αισθανόμενος ότι είναι πολύτιμο κύτταρο σε ένα Σώμα ευρισκόμενος σε αλληλόδραση όμως με τα άλλα μέλη του Σώματος.

Σήμερα, όπως και στα αυτοκρατορικά χρόνια που διαδόθηκε ο Χριστιανισμός κι έχουμε για πρώτη φορά παγκοσμιοποίηση, προηγείται ίσως το «ανήκειν» του «πιστεύειν». Αυτό απαιτεί από εμάς τους θεράποντες της Θεολογίας να μετατρέψουμε τον Χριστιανισμό από θρησκεία σε πίστη και να μιλήσουμε στη γλώσσα των νεών ανθρώπων, χρησιμοποιώντας ως εργαλεία όλα τα «μέσα επικοινωνίας τους»⁴⁵⁴. Έλεγε κάποιος συνάδελφος το εξής τολμηρό: «Εάν ερχόταν σήμερα ο Κύριος Ιησούς σε έναν ορθόδοξο Ναό, δεν θα τον καθάριζε από τους Κολλυβιστές» αλλά από την ξύλινη Γλώσσα. Αξίζει πρακτικά το αμφιθέατρο του Πανεπιστημίου να ξαναενωθεί και με το Ναό της προσευχής και της κοινής λατρείας αλλά και την Πλατεία της δράσης για χάρη της φύσης και των αδύνατων. Αλλά για να γίνει αυτό, πρέπει πρώτα τα γραφεία και οι σχολές του Πανεπιστημίου να γίνουν διαμπερείς και να υπάρξει διεπιστημονικότητα και διάλογος σοβαρός και καλόπιστος μεταξύ προσώπων που θεραπεύουν εντελώς διαφορετικές ειδικότητες.

Τελικά πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι προς το παρόν τουλάχιστον δεν υπάρχει AI (Artificial Intelligence) αλλά IA (Intelligence Assistance): δεν είναι Τεχνητή Νοημοσύνη αλλά Βοηθός της Νοημοσύνης. Άλλωστε αυτή η ίδια η Νοημοσύνη δεν ταυτίζεται μόνον με τον Εγκέφαλο, όπως ισχυρίζονται σήμερα κάποιοι

⁴⁵⁴ <https://www.ancientjewreview.com/pedagogy>.

νευροεπιστήμονες⁴⁵⁵. Η δίψα του σημερινού ανθρώπου για αθανασία και ευδαιμονία, ουσιαστικά αποδεικνύει μια «παλιά» βιβλική αλήθεια, ότι ο άνθρωπος δεν είναι προϊόν Τύχης, αλλά μια μοναδική προσωπικότητα *κατ' εικόνα* του Θεού. Διψάει δηλ. τη θέωση, έστω κι αν διαχρονικά την γεύεται με κάποιο κομμένο «μήλο» (όπως σήμερα το λογότυπο της γνωστής Εταιρείας). Άρα η Τεχνητή Νοημοσύνη προσφέρει μια μοναδική Ευκαιρία στη Θεολογία να τη μπολιάσει με τον Νου και το Φρόνημα του Χριστού, του Σταυρού και της Ανάστασής του.

⁴⁵⁵ Πέρα από το δεξί και αριστερό μέρος του Εγκεφάλου, πέρα από τους τρεις θαλάμους του Εγκεφάλου, τελικά κάθε ανθρώπινο όργανο ίσως έχει και τον εγκέφαλό του.

Οι Πατριάρχες Κωνσταντινουπόλεως του α' μισού του 10ου αιώνα στις σύγχρονες βυζαντινές χρονογραφικές πηγές

Κατή Ελένης⁴⁵⁶

1. Το ιστορικό περίγραμμα

Κατά το α' μισό του 10ου αιώνα στην Κωνσταντινούπολη έζησαν και έδρασαν πέντε πατριάρχες. Πρόκειται για τον Νικόλαο Α' Μυστικό (901-907, 912-925),⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ Διδάκτωρ Εκκλησιαστικής Ιστορίας, Τμήμα Θεολογίας ΑΠΘ.

⁴⁵⁷ Ο Νικόλαος γεννήθηκε στην Ιταλία το 852 και πέθανε στην Κωνσταντινούπολη το 925. Υπήρξε πνευματικό παιδί του πατριάρχη Φωτίου. Διετέλεσε δύο φορές πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως. Ανέλαβε πολλές διπλωματικές αποστολές σε Ανατολή και Δύση. Αναλυτικά, βλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α', ο Μυστικός (ca 852-925 μ.Χ.), πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (901-907, 912-925): Συμβολή εις την εκκλησιαστικήν και πολιτικήν ιστορίαν του α' τετάρτου του Ι' μ.Χ. αιώνας, ενάισιμος επί διδακτορία διατριβή*, [Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Φιλεκπαιδευτικής Εταιρείας 38], Εν Αθήναις 1967. Επίσης, βλ. Μανουήλ Ι. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες: Ειδήσεις ιστορικά βιογραφικά περί των Πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως από Ανδρέου του Πρωτοκλήτου μέχρις Ιωακείμ Γ' του από Θεσσαλονίκης: 36-1884*, Αθήναι² 1996, σελ. 202-203, 205-208· *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1466-1467. Ειδικά, για την πολιτική δράση του βλ. J. Gay, "Le patriarche Nicolas Mystique et son rôle politique", στο: *Mélanges Ch. Diehl I*, Paris 1930, σελ. 91-100. Για την εμπλοκή και τη στάση του στο ζήτημα της τετραγαμίας βλ. P. Karlin-Hayter, "Le synode à Constantinople de 886 à 912 et le rôle de Nicolas le Mystique dans l'affaire de la Tetragamie", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 19(1970), σελ. 59-101· P. Karlin-Hayter, *Vita Euthymii Patriarchae CP: Text, Translation, Introduction and Commentary*, [Bibliothèque de Byzantion 3], Bruxelles 1970, σελ. 163-165. Η πλούσια αλληλογραφία του αποτελεί σημαντική πηγή της περιόδου, βλ. *Nicolas I Patriarch of Constantinople: Letters*, έκδ. R. J. H. Jenkins – L. G. Westerink, [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Washingtonensis 6], Washington 1973· *Nicholas I Patriarch of Constantinople: Miscellaneous Writings*, έκδ. L. G. Westerink, [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Washingtonensis 20], Washington 1981.

τον Ευθύμιο (907-912),⁴⁵⁸ τον Στέφανο Β΄ (925-928),⁴⁵⁹ τον Τρύφωνα (928-931)⁴⁶⁰ και τον Θεοφύλακτο (933-956).⁴⁶¹ Την ίδια εποχή στον αυτοκρατορικό θρόνο ήταν

⁴⁵⁸ Ο Ευθύμιος γεννήθηκε στη Σελεύκεια, πιθανόν της Ισαυρίας, γύρω στο 834 και σε νεαρή ηλικία εκάρη μοναχός στον Όλυμπο της Βιθυνίας. Αργότερα πήγε στη μονή Στουδίου και κατόπιν έγινε ηγούμενος της μονής Ψαμαθία στην Κωνσταντινούπολη. Υπήρξε πνευματικός πατέρας του Λέοντα ΣΤ΄, ο οποίος τον όρισε σύγκελλο του πατριάρχη. Το 907 ανήλθε στον πατριαρχικό θρόνο της Κωνσταντινουπόλεως, όπου έμεινε μέχρι το 912. Το όνομά του εμπλέκεται στο ζήτημα της τετραγαμίας του Λέοντα ΣΤ΄. Απεβίωσε το 917. Αναλυτικά, βλ. Φίλιππος Χρ. Γερμάνης, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Ευθύμιος Α΄ (907-912): Βίος και έργο*, διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 2014. Επίσης, βλ. Μανουήλ Ι. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες*, ο.π., σελ. 203-205· *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 755-756. Την πρώτη έκδοση του *Βίου* του Ευθυμίου βλ. C. De Boor, *Vita Euthymii: Ein Anecdoton zur Geschichte Leo's des Weisen*, Berlin: Reimer 1888. Νεότερη έκδοση του *Βίου* βλ. P. Karlin-Hayter, *Vita Euthymii Patriarchae CP: Text, Translation, Introduction and Commentary*, [Bibliothèque de Byzantion 3], Bruxelles 1970. Απόδοση του *Βίου* στη νεοελληνική γλώσσα βλ. Α. Αλεξάκης, *Γάμοι, κηδείες και αυτοκρατορικές μεταμέλειες: Ο Βίος του πατριάρχη Ευθυμίου: Κείμενο και μετάφραση με εισαγωγή και σχόλια*, [Κείμενα Βυζαντινής Ιστοριογραφίας 16], Αθήνα 2006. Σχετικά με τον χρόνο συγγραφής του *Βίου* βλ. Δημ. Σοφινός, «Ο Βίος του Ευθυμίου (Vita Euthymii) πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως († 917) και ο χρόνος συγγραφής του», *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 38(1971), σελ. 295-296.

⁴⁵⁹ Ο Στέφανος πριν την άνοδό του στον πατριαρχικό θρόνο ήταν μητροπολίτης Αμασειάς. Ο Μανουήλ Ι. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες*, ο.π., σελ. 208 συγχέει τον Στέφανο Αμασειάς με τον πατριάρχη Στέφανο Α΄ (886-893), αναφέροντας ότι ο Αμασειάς ήταν γιος του αυτοκράτορα Βασιλείου Α΄ (867-886), ενώ αυτό αφορά στον Στέφανο Α΄. Για τον πατριάρχη Στέφανο Β΄ βλ. και *Patriarchae Constantinopolitani*, στο: M. Le Quien, *Oriens christianus, in quatuor patriarchatus digestus: quo exhibentur ecclesiae, patriarchae, caeterique praesules totius Orientis*, τόμ. Ι: *Tres magnas comlectens dioceses Ponti, Asiae & Thaciae Patriarchatui Constantinopolitano subjectas*, Parisiis 1740 (ανατύπωση Graz 1956), τόμ. Ι, στ. 252· Emile Amann – Auguste Dumas, *L'Église au pouvoir des laïques (888-1057)*, [Histoire de l'Église depuis les origines jusqu' a nos jours 7], (Paris) 1940, σελ. 128-129· Hans-Georg Beck, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία*, μετ. Λευτέρης Αναγνώστου, τόμ. Α΄, [Βιβλιοθήκη Βυζαντινής Ιστορίας και Φιλολογίας 3], (Αθήνα 2004), σελ. 345.

⁴⁶⁰ Ο Τρύφων ήταν μοναχός όταν επιλέχθηκε για τον πατριαρχικό θρόνο. Σχετικά βλ. *Patriarchae Constantinopolitani*, στο: M. Le Quien, *Oriens christianus*, ό.π., τόμ. Ι, στ. 253· Μανουήλ Ι. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες*, ό.π., σελ. 209-210· Emile Amann – Auguste Dumas, *L'Église*, ό.π., σελ. 129· Hans-Georg Beck, *Ιστορία*, ο.π., σελ. 345.

⁴⁶¹ Ο Θεοφύλακτος γεννήθηκε το 917 και ήταν ο νεότερος γιος του Ρωμανού Α΄ Λακαπνού. Σε ηλικία μόλις οκτώ ετών χειροτονήθηκε υποδιάκονος και στη συνέχεια έγινε σύγκελλος του πατριάρχη Νικολάου Α΄ Μυστικού. Το 933 αναδείχθηκε πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως σε ηλικία 16 ετών ή 18 κατά τον V. Stanković, “When Was Theophylaktos Lakapenos Born?”, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 55(2005), σελ. 59-69, ιδίως σελ. 60-66. Είχε πάθος με τα άλογα και το κυνήγι. Στο πάθος αυτό οφείλεται και ο πρόωρος θάνατός του, το 956, μετά από τραυματισμό που είχε κατά τη διάρκεια ορμητικού καλπασμού. Σχετικά βλ. *Patriarchae Constantinopolitani*, στο: M. Le Quien, *Oriens christianus*, ό.π., τόμ. Ι, στ. 253-254· Μανουήλ Ι. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες*, ό.π., σελ. 210-213· Steven Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign: A Study of Tenth-Century Byzantium*, Cambridge [England]: Cambridge University Press 1969, σελ. 76 κ. εξ.· επίσης, βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 2068.

εγκατεστημένη η Μακεδονική δυναστεία⁴⁶² με παρεμβαλλόμενη τη βασιλεία του Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού (920-944).⁴⁶³

Το α΄ μισό του 10ου αιώνα σηματοδεύτηκε από το ζήτημα της τετραγαμίας του αυτοκράτορα Λέοντα ΣΤ΄ του Σοφού (886-912),⁴⁶⁴ που δίχασε την Εκκλησία, και, σε πολιτικό επίπεδο, από την ένταση στις βυζαντινο-βουλγαρικές σχέσεις. Επίσης, την εποχή αυτή λειτούργησε ο θεσμός της επιτροπείας,⁴⁶⁵ λόγω της ανηλικότητας

⁴⁶² Ιδρυτής της Μακεδονικής δυναστείας υπήρξε ο Βασίλειος Α΄ ο Μακεδών (867-886). Γεννήθηκε στη Θράκη ή στη Μακεδονία μεταξύ 830-836 και ήταν ταπεινής καταγωγής. Διετέλεσε ιπποκόμος του αυτοκράτορα Μιχαήλ Γ΄ (842-867), τον οποίο δολοφόνησε και ανήλθε στον θρόνο. Πέθανε στην Κωνσταντινούπολη το 886. Περισσότερα, βλ. N. Tobias, *Basil I, Founder of the Macedonian Dynasty: A Study of the Political and Military History of the Byzantine Empire in the Ninth Century*, Lewiston, N.Y.: The Edwin Mellen Press 2007· Π. Αγαπητός, «Η εικόνα του αυτοκράτορα Βασιλείου Α΄ στη φιλομακεδονική γραμματεία», *Ελληνικά* 40/2(1989), σελ. 285-322. Επίσης, βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 260.

⁴⁶³ Ο Ρωμανός Α΄ Λακαπηνός γεννήθηκε στη Λακάπη του θέματος των Αρμενιάκων γύρω στο 870 και ήταν γιος Αρμένιου αγρότη. Υπήρξε στρατηγός του θέματος της Σάμου και αργότερα δρουγγάριος των πλωίμων. Μετά τον γάμο της κόρης του Ελένης με τον Κωνσταντίνο Ζ΄ Πορφυρογέννητο (919) έγινε συμβασιλεύς και βασιλεοπάτωρ και το 920 ενθρονίστηκε ως αυτοκράτορας. Το 944 ανατράπηκε από τους γιους του Στέφανο και Κωνσταντίνο και εξορίστηκε στην Πρώτη, όπου πέθανε ως μοναχός το 948. Περισσότερα, βλ. στη μονογραφία του Steven Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign: A Study of Tenth-Century Byzantium*, Cambridge [England]: Cambridge University Press 1969. Επίσης, βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1806. Για τη Λακάπη βλ. Ελεωνόρα Κουντούρα-Γαλάκη, «Θέμα Αρμενιάκων», στο: Βασιλική Βλυσιδίου, Ελεωνόρα Κουντούρα-Γαλάκη, Στ. Λαμπάκης, Τ. Λουγγής, Α. Σαββίδης, *Η Μικρά Ασία των Θεμάτων: Έρευνες πάνω στην γεωγραφική φυσιογνωμία και προσωπογραφία των βυζαντινών Θεμάτων της Μικράς Ασίας (7ος-11ος αι.)*, [Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών / Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Ερευνητική Βιβλιοθήκη 1], Αθήνα 1998, σελ. 113-161, 373-389, ιδίως σελ. 127· Στ. Λαμπάκης, «Θέμα Καππαδοκίας», στο: *ίδιο*, σελ. 259-274, 441-446, ιδίως σελ. 273. Για την προέλευση του οικογενειακού ονόματος και τη γενεαλογία των Λακαπηνών βλ. Steven Runciman, *The Emperor Romanus*, ο.π., σελ. 63 σημ. 1, 77-79, 232-237· *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1203-1204. Το επώνυμο απαντάται στις χρονολογικές πηγές με δύο μορφές: *Λακαπηνός* και *Λεκαπηνός*. Εδώ χρησιμοποιείται το *Λακαπηνός*, διότι αυτή η μορφή απαντάται στις πηγές που απασχολούν τη συγκεκριμένη πραγμάτευση.

⁴⁶⁴ Ο Λέων ΣΤ΄ γεννήθηκε το 866 και ήταν δευτερότοκος γιος του Βασιλείου Α΄ (867-886) και της Ευδοκίας Ιγγερίνας. Έγινε γνωστός κυρίως για το νομοθετικό του έργο, την εξαιρετική παιδεία του, την έφεσή του στις επιστήμες, τη συγγραφική του παραγωγή, για την οποία τιμήθηκε όσο ζούσε ακόμη με το επώνυμο «Σοφός», αλλά και για τους τέσσερεις γάμους του. Στέφθηκε συναυτοκράτορας το 870 και υπήρξε αυτοκράτορας από το 886 μέχρι τον θάνατό του το 912. Αναλυτικά, βλ. Sh. Tougher, *The Rein of Leo VI (886-912): Politics and People*, Leiden-New York-Colonia 1997. Επίσης, βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1210-1211. Για τις ομιλίες του βλ. Th. Antonopoulou, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, [The Medieval Mediterranean 14], Leiden-New York-Colonia 1997· Th. Antonopoulou, *Leonis VI Sapientis Imperatoris Byzantini Homiliae*, [Corpus Christianorum. Series Graeca 63], Turnhout 2008.

⁴⁶⁵ Η αναγκαιότητα ανόδου ανήλικων διαδόχων στον αυτοκρατορικό θρόνο δημιούργησε τον θεσμό της επιτροπείας, ο οποίος λειτουργούσε κάθε φορά που έπρεπε να αντιμετωπιστεί μία τέτοια περίπτωση. Για την πολιτειακή μορφή της επιτροπείας βλ. Αικατερίνης Χριστοφιλοπούλου, «Η αντιβασιλεία εις το

του Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου (944-959),⁴⁶⁶ στην οποία υπήρξε διορισμένο μέλος και ουσιαστικά αντιβασιλεύς (913-914) ο πατριάρχης Νικόλαος Α΄ Μυστικός.⁴⁶⁷ Τέλος, παρουσιάζει ενδιαφέρον η πατριαρχική διαδοχή, καθώς μετά την εκδημία του πατριάρχη Νικολάου Α΄ Μυστικού (925), ακολούθησε μια σειρά γεγονότων με άμεσες επιπτώσεις στο κύρος του πατριαρχικού θεσμού.

2. Οι σύγχρονες χρονογραφικές πηγές: το *Χρονικόν του Συμεών Μάγιστρου Λογοθέτη* και η *Συνέχεια του Θεοφάνη*

Βυζάντιον», *Σύμμεικτα* 2(1970), σελ. 1-144· πρβλ. Αικατερίνης Χριστοφιλοπούλου, *Το πολίτευμα και οι θεσμοί της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας: 324-1204: Κράτος, διοίκηση, οικονομία, κοινωνία*, Αθήνα 2004, σελ. 203-205. Σχετικά με την ηλικία που έπρεπε να έχει ο διάδοχος για να λάβει τον τίτλο του αυτοκράτορα βλ. P. A. Yannopoulos, "Le couronnement de l'empereur à Byzance: Rituel et Fond institutionnel", *Byzantion* 61(1991), σελ. 71-92, ιδίως σελ. 72 σημ. 9.

⁴⁶⁶ Ο Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογέννητος γεννήθηκε στην Κωνσταντινούπολη το 905 και ήταν ο μοναδικός γιος του Λέοντα ΣΤ΄ και της τέταρτης συζύγου του Ζωής Καρβωνοψίνας. Από παιδί υπήρξε θύμα των πολιτικών αντιπαραθέσεων γύρω από το ζήτημα της τετραγαμίας του πατέρα του. Ο Ρωμανός Α΄ Λακαπηνός πάντρεψε τον 14ετή Κωνσταντίνο με την κόρη του Ελένη και τον κράτησε στο πίσω μέρος του θρόνου. Ο Κωνσταντίνος άσκησε μόνος του την εξουσία μετά την πτώση του Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού και τον αποκλεισμό των γιων του από τη διακυβέρνηση του κράτους, το 944. Πέθανε τον Νοέμβριο του 959. Αναλυτικά, βλ. A. Rambaud, *L'empire grec au dixième siècle: Constantin Porphyrogénète*, Paris: A. Franck 1870· Arnold Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and his World*, London, New York: Oxford University Press 1973. Επίσης, βλ. Otto Kresten, "Nochmals zu den Söhnen des Kaisers Konstantinos VII", στο: Klaus Belke – Ewald Kislinger – Andreas Külzer – Maria A. Stassinopoulou, *Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, Böhlau (2007), σελ. 327-352· *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 502-503. Για τον χρόνο στέψης του βλ. R. J. H. Jehkins – Ph. Grierson, "The Date of Constantine VII's Coronation", *Byzantion* 32(1962), σελ. 133-138. Για τα έργα που συνέγραψε ο λόγιος αυτοκράτορας βλ. K. Krumbacher, *Ιστορία της Βυζαντινής Λογοτεχνίας*, μετ. Γ. Σωτηριάδου, φωτοτυπική ανατ. Αθήναι: Γρηγοριάδης 1974, τόμ. Α΄, σελ. 510-535· I. E. Καραγιαννόπουλος, *Πηγαί της Βυζαντινής Ιστορίας*, Θεσσαλονίκη: Πουρναράς ⁵1987, σελ. 268-270· Herbert Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία: Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης ⁵2009, τόμ. Β΄, σελ. 172-180· Απόστολος Καρπόζηλος, *Βυζαντινοί Ιστορικοί και Χρονογράφοι*, Αθήνα: Κανάκης 2002, τόμ. Β΄, σελ. 281-294· Alexander Kazhdan, *A History of Byzantine Literature (850-1000)*, επιμέλεια Χριστίνα Αγγελίδη, [Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών / Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Ερευνητική Βιβλιοθήκη 4], Αθήνα 2006, σελ. 133-137.

⁴⁶⁷ Για το θέμα της επιτροπείας του Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου και ειδικότερα για τη συμμετοχή του πατριάρχη Νικολάου Α΄ Μυστικού, βλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ό.π., σελ. 65-69· Αικατερίνης Χριστοφιλοπούλου, «Η αντιβασιλεία εις το Βυζάντιον», ό.π., σελ. 43-61, ιδίως 54-55· πρβλ. Αικατερίνης Χριστοφιλοπούλου, *Το πολίτευμα και οι θεσμοί*, ό.π., σελ. 95, 216.

Ο 10ος αιώνας αποτυπώθηκε πενιχρά στη σύγχρονη χρονογραφία καθώς η εποχή χαρακτηρίζεται από σπανιότητα αφηγηματικών πηγών.⁴⁶⁸ Την παρούσα πραγμάτευση ενδιαφέρει το *Χρονικόν* του Συμεών Μάγιστρου Λογοθέτη⁴⁶⁹ και η *Συνέχεια του Θεοφάνη*,⁴⁷⁰ που συντάχθηκαν λίγο μετά τα μέσα του 10ου αιώνα.

⁴⁶⁸ Οι αφηγηματικές πηγές αντιστοιχούν στα έργα των Βυζαντινών χρονογράφων. Για τη σύνθεση και την εξέλιξη των βυζαντινών χρονογραφιών μπορεί κάποιος να δει τις εξειδικευμένες μελέτες που αφορούν στη Βυζαντινή Λογοτεχνία και στις Πηγές της Βυζαντινής Ιστορίας. Ενδεικτικά, βλ. τα έργα: Κ. Krumbacher, *Ιστορία της Βυζαντινής Λογοτεχνίας*, μτφ. Γ. Σωτηριάδου, φωτοτυπική ανατ. Αθήνα: Γρηγοριάδης 1974, τόμ. Α'-Β'· Ι. Ε. Καραγιαννόπουλος, *Πηγαί της Βυζαντινής Ιστορίας*, Θεσσαλονίκη: Πουρναράς ⁵1987· Herbert Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία: Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης ⁵2009, τόμ. Β'· Απόστολος Καρπόζηλος, *Βυζαντινοί Ιστορικοί και Χρονογράφοι*, Αθήνα: Κανάκης 2002-2009, τόμ. Β'-Γ'· Alexander Kazhdan, *A History of Byzantine Literature (850-1000)*, επιμέλεια Χριστίνα Αγγελίδη, [Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών / Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Ερευνητική Βιβλιοθήκη 4], Αθήνα 2006· Jan Olof Rosenqvist, *Η Βυζαντινή Λογοτεχνία από τον 6ο αιώνα ως την Άλωση της Κωνσταντινούπολης*, μτφ. Ιωάννης Βάσσης, Αθήνα: Κανάκης 2008.

⁴⁶⁹ *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*, έκδ. S. Wahlgren, [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis 44/1], Berlin 2006 (στο εξής: Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren). Η *Χρονογραφία* του Συμεών Λογοθέτη γνώρισε πολλές επεξεργασίες και διασώθηκε σε διάφορα χειρόγραφα που εκδόθηκαν παλαιότερα μεμονωμένα ως αυτόνομα κείμενα. Η σύγχρονη έρευνα διέκρινε τρεις διασκευές της *Χρονογραφίας*. Η έκδοση του Corpus Fontium Historiae Byzantinae αντιστοιχεί στη διασκευή Α της *Χρονογραφίας* του Συμεών Λογοθέτη. Οι διάφορες επεξεργασίες είναι γνωστές ως «κύκλος του Λογοθέτη», πυρήνας του οποίου είναι η αφήγηση του Συμεών Μάγιστρου Λογοθέτη. Ως εκ τούτου οι παραπομπές της παρούσας πραγμάτευσης αφορούν στην αφήγηση αυτή. Στον «κύκλο του Λογοθέτη» εντάσσεται και η *Χρονογραφία* που εσφαλμένα αποδόθηκε στον Συμεών Μάγιστρο και Λογοθέτη και εκδόθηκε υπό το όνομα του. Αυτή ανήκει στη διασκευή Γ, είναι γνωστή ως Ψευδο-Συμεών και βρίσκεται στο: *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, έκδ. I. Bekker, [Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae], Bonnae 1838, σελ. 603-760 (στο εξής: Ψευδο-Συμεών, *Χρονογραφία*, Bekker). Παραπομπή στον Ψευδο-Συμεών θα γίνεται μόνο στην περίπτωση που παρέχει ιδιαίτερο υλικό. Για τον Συμεών Μάγιστρο και Λογοθέτη βλ. Κ. Krumbacher, *Ιστορία Βυζαντινής Λογοτεχνίας*, ό.π., τόμ. Α', σελ. 728-734· Ι. Ε. Καραγιαννόπουλος, *Πηγαί*, ο.π., σελ. 274-276· Herbert Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, ο.π., τόμ. Β', σελ. 163-167· Απόστολος Καρπόζηλος, *Βυζαντινοί Ιστορικοί*, ο.π., τόμ. Β', σελ. 391-410· Alexander Kazhdan, *Byzantine Literature*, ο.π., σελ. 162-170· Jan Olof Rosenqvist, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, ο.π., σελ. 106-107· επίσης, βλ. την εισαγωγή στο: Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, αλλά και τη βιβλιογραφία σελ. 60-61.

⁴⁷⁰ *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, έκδ. I. Bekker, [Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae], Bonnae 1838, σελ. 3-481 (στο εξής: *Συνέχεια του Θεοφάνη*, Bekker). Σχετικά με τη *Συνέχεια του Θεοφάνη* βλ. Κ. Krumbacher, *Ιστορία Βυζαντινής Λογοτεχνίας*, ό.π., τόμ. Α', σελ. 706-709· Ι. Ε. Καραγιαννόπουλος, *Πηγαί*, ο.π., σελ. 276-277· Herbert Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, ο.π., τόμ. Β', σελ. 143-148· Απόστολος Καρπόζηλος, *Βυζαντινοί Ιστορικοί*, ο.π., τόμ. Β', σελ. 345-366· Alexander Kazhdan, *Byzantine Literature*, ό.π., σελ. 144-152· Jan Olof Rosenqvist, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, ο.π., σελ. 105-106.

Οι συγκεκριμένες πηγές έχουν το τεκμήριο της αμεσότητας και της πρωτοτυπίας. Με πρώτο κριτήριο τη χρονική εγγύτητα προς τα ιστορούμενα πρόσωπα και με δεύτερο κριτήριο την πρωτοτυπία του υλικού εκτιμάται ότι οι πηγές αυτές έχουν ιδιαίτερη σπουδαιότητα. Στο χρονογραφικό υλικό εντοπίζονται αναφορές στην πατριαρχική διαδοχή, έμμεσες αναφορές στους πατριάρχες μέσα σε αφηγήσεις που αφορούν βασιλικά πρόσωπα και μαρτυρίες μέσα σε αφηγήσεις γεγονότων, που συνδέονται με την κοσμική ιστορία. Υπογραμμίζεται ότι ειδικά οι μαρτυρίες συνδέονται αποκλειστικά με τους πατριάρχες Νικόλαο Α΄ Μυστικό και Θεοφύλακτο.

3. Η προβληματική

Η μελέτη των πηγών που αποτυπώνουν τον 10ο αιώνα και περιέχουν υλικό για τους πατριάρχες της Κωνσταντινουπόλεως οδηγεί σε ορισμένες στοιχειώδεις παρατηρήσεις. Από την πρώτη κιόλας ανάγνωση γίνεται αντιληπτό ότι το υλικό περιλαμβάνει αναφορές και μαρτυρίες, σχεδόν αυτολεξεί επαναλαμβανόμενες, που σημαίνει ότι οι συγκεκριμένες πηγές διασώζουν την ίδια παράδοση. Μία πιο προσεκτική ματιά φανερώνει ότι αυτό το υλικό είναι, ως επί το πλείστον, άμεσα σχετιζόμενο με τις βασιλείες των αυτοκρατόρων και περιέχει μόνο έμμεσες αναφορές και σύντομες μαρτυρίες για τους πατριάρχες.

Είναι κοινός τόπος ότι οι Βυζαντινοί ιστορικοί ενδιαφέρονται κυρίως για τις βασιλείες των αυτοκρατόρων και γράφουν για τους πατριάρχες χρησιμοποιώντας στερεότυπες φόρμες.⁴⁷¹ Ωστόσο, πίσω από αυτές τις φόρμες μπορεί κανείς να ανιχνεύσει τη διατύπωση των ιδιαίτερων απόψεων των ιστορικών. Για τον λόγο αυτό είναι απαραίτητο να δει κανείς το σχετικό υλικό εκτός των άλλων και υπό το πρίσμα της πολιτικής και ιδεολογικής τοποθέτησης της κάθε πηγής διότι ανάλογα

⁴⁷¹ Alexander Kazhdan – Simon Franklin, *Μελέτες στη Βυζαντινή Λογοτεχνία του 11ου και 12ου αιώνα*, μτφ. Μαριάννα Αυγερινού-Τζιώγα, Αθήνα: Παπαδήμας 2007, σελ. 82.

με τις πολιτικές συμπάθειες ή αντιπάθειες μπορεί να αποσιωπά ή να τονίζει ενέργειες των πολιτικών προσώπων που σχετίζονται και με τους πατριάρχες.

Την περίοδο της «Μακεδονικής Αναγέννησης»⁴⁷² παρατηρούνται δύο μεγάλα ιστοριογραφικά ρεύματα, τα οποία εκφράζουν αντίστοιχα δύο πολιτικές ιδεολογίες. Πρόκειται για την «οικουμενική» και τη δυναστική ιστοριογραφία.⁴⁷³ Στην «οικουμενική» ιστοριογραφία εντάσσεται η *Χρονογραφία* του Συμεών Μάγιστρου και Λογοθέτη με όλες τις διασκευές της, που εκφράζει την πολιτική ιδεολογία των αριστοκρατικών οικογενειών όπως των Λακαπηνών και των Φωκάδων πολλά μέλη των οποίων κατείχαν για μερικές δεκαετίες του 10ου αιώνα νευραλγικές θέσεις εξουσίας. Μάλιστα δύο μέλη τους διεκδίκησαν αντίστοιχα και κατέλαβαν τον αυτοκρατορικό θρόνο (Ρωμανός Α΄ Λακαπηνός, Νικηφόρος Φωκάς).⁴⁷⁴

Στη δυναστική ιστοριογραφία εντάσσεται το β΄ τμήμα του ΣΤ΄ βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη*, που εκφράζει την πολιτική ιδεολογία της Μακεδονικής δυναστείας. Ως προς το ΣΤ΄ βιβλίο της *Συνέχειας του Θεοφάνη*, οι μελετητές δέχονται ότι απαρτίζεται από δύο χωριστά τμήματα που συντάχθηκαν από δύο διαφορετικούς συγγραφείς, οι οποίοι χρησιμοποιούν διαφορετικές πηγές και εκφράζουν διαφορετικές πολιτικές και ιδεολογικές αποκλίσεις. Το α΄ τμήμα του ΣΤ΄ βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη* πραγματεύεται το χρονικό διάστημα 886-948 και συνδέεται με τη *Χρονογραφία* του Συμεών Λογοθέτη. Το β΄ τμήμα πραγματεύεται το χρονικό διάστημα 948-961, δεν επηρεάζεται από τη *Χρονογραφία* του Συμεών

⁴⁷² Ως «Μακεδονική Αναγέννηση» χαρακτηρίζεται η πολιτιστική ανασυγκρότηση που ξεκίνησε ήδη από τα μέσα του 9ου και εξελίχθηκε κατά τον 10ο αιώνα. Σχετικά με τη «Μακεδονική Αναγέννηση» βλ. Jan Olof Rosenqvist, *Η Βυζαντινή Λογοτεχνία από τον 6^ο αιώνα ως την Άλωση της Κωνσταντινούπολης*, μετ. Ιωάννης Βάσσης, Αθήνα: Κανάκης 2008, σελ. 87-94.

⁴⁷³ Για την ύπαρξη των δύο αντίθετων πολιτικών ιδεολογιών που επηρεάζουν τη βυζαντινή ιστοριογραφία του 10ου αιώνα βλ. Τηλέμαχος Κ. Λουγγής, «Η πρώιμη βυζαντινή ιστοριογραφία και το λεγόμενο “μεγάλο χάσμα”», *Βυζαντινά Σύμμεικτα* 4(1981), σελ. 49-85· Τηλέμαχος Κ. Λουγγής, «Η βυζαντινή ιστοριογραφία μετά το λεγόμενο “μεγάλο χάσμα”», *Βυζαντινά Σύμμεικτα* 7(1987), σελ. 125-163.

⁴⁷⁴ Για την πολιτικο-ιδεολογική τοποθέτηση που εκφράζει ο κύκλος του «Λογοθέτη» βλ. Τηλέμαχος Κ. Λουγγής, «Η βυζαντινή ιστοριογραφία», ό.π., σελ. 145 κ. ε.· Τηλέμαχος Λουγγής, *Η ιδεολογία της βυζαντινής ιστοριογραφίας*, (Αθήνα: Ηρόδοτος 1993), σελ. 41-44, 71-141· πρβλ. Απόστολος Καρπόζηλος, *Βυζαντινοί Ιστορικοί*, ο.π., τόμ. Β΄, σελ. 33-50.

Λογοθέτη και προέρχεται από το περιβάλλον του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου.⁴⁷⁵

Στο ΣΤ΄ βιβλίο της *Συνέχειας του Θεοφάνη* η βαρύτητα της συνάφειας παραμένει στον θεσμό του αυτοκράτορα αλλά μετατοπίζεται ως προς τα πρόσωπα. Στο α΄ τμήμα προβάλλεται ο Ρωμανός Α΄ Λακαπηνός και παρουσιάζεται θετικά η βασιλεία του. Αντίθετα, στο β΄ τμήμα ευνοούνται τα πρόσωπα της Μακεδονικής δυναστείας, ιδίως ο Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογέννητος, για τον οποίο εκφράζεται εγκωμιαστικά.⁴⁷⁶

4. Η αποτύπωση των πατριαρχών μέσα στο *Χρονικόν* του Συμεών Μάγιστρου Λογοθέτη και στη *Συνέχεια του Θεοφάνη*

4. 1. Οι αναφορές στην πατριαρχική διαδοχή και στα πρόσωπα των πατριαρχών

Στο *Χρονικόν* του Συμεών Μάγιστρου Λογοθέτη και στο ΣΤ΄ βιβλίο της *Συνέχειας του Θεοφάνη* γίνεται, ως επί το πλείστον, απλή αναφορά στην πατριαρχική διαδοχή κατά τον τύπο της χρονογραφίας, δηλαδή χωρίς να προσφέρονται άλλες πληροφορίες, καθώς αυτή ενδιαφέρεται για την κοσμική ιστορία, έχει ως επίκεντρο την αυτοκρατορική αυλή και την εξωτερική πολιτική, δευτερευόντως δε ενδιαφέρεται για την εκκλησιαστική ιστορία. Για τον ίδιο λόγο, οι ελάχιστες μαρτυρίες των συγκεκριμένων πηγών στα πρόσωπα των πατριαρχών είναι σύντομες και

⁴⁷⁵ Το α΄ τμήμα του ΣΤ΄ βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη* (*Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 3-441), συνδέεται με τη διασκευή Β της *Χρονογραφίας* του Συμεών Λογοθέτη ή τον λεγόμενο εκτεταμένο Λογοθέτη, που χρησιμοποιεί ως πηγή. Το β΄ τμήμα του ΣΤ΄ βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη* (*Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 442-481) προέρχεται μάλλον από τη γραφίδα του Θεόδωρου Δαφνοπάτη, ο οποίος βρισκόταν εντός του αυτοκρατορικού περιβάλλοντος. Σχετικά βλ. K. Krumbacher, *Ιστορία Βυζαντινής Λογοτεχνίας*, ο.π., τομ. Α΄, σελ. 707-708· Herbert Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, ο.π., τομ. Β΄, σελ. 143-144· Απόστολος Καρπόζηλος, *Βυζαντινοί Ιστορικοί*, ο.π., τομ. Β΄, σελ. 363.

⁴⁷⁶ Για τη διαφορετική πολιτικο-ιδεολογική τοποθέτηση των δύο τμημάτων του ΣΤ΄ βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη* βλ. Τηλέμαχος Κ. Λουγγής, «Η βυζαντινή ιστοριογραφία», ο.π., σελ. 155-161· Τηλέμαχος Λουγγής, *Η ιδεολογία βυζαντινής ιστοριογραφίας*, ο.π., σελ. 131-141· Απόστολος Καρπόζηλος, *Βυζαντινοί Ιστορικοί*, ο.π., τομ. Β΄, σελ. 358-362.

περιορίζονται, κατά περίπτωση, σε κάποιο σχόλιο είτε σε αναφορά ενός χαρακτηριστικού ή ιδιότητας. Αναφέρεται ο χρόνος εκδημίας και η διάρκεια της πατριαρχίας τους.

Το *Χρονικόν* του Συμεών Μάγιστρο Λογοθέτη παραδίδει αυτό το υλικό, το οποίο επαναλαμβάνει το α' τμήμα του ΣΤ' βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη*.

Μέσα στη συνάφεια για τη βασιλεία του Λέοντα ΣΤ', οι δύο πηγές αναφέρουν σχεδόν αυτολεξεί την άνοδο στον πατριαρχικό θρόνο του Νικολάου Α' Μυστικού (901) μετά την εκδημία του πατριάρχη Αντωνίου,⁴⁷⁷ και ότι ήταν *μυστικός* του αυτοκράτορα⁴⁷⁸ δηλαδή σύμβουλος εξ απορρήτων.⁴⁷⁹ Το α' τμήμα του ΣΤ' βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη*, προσθέτει και ένα επαινετικό σχόλιο αναφέροντας ότι ο εκλέχθηκε πατριάρχης Νικόλαος Α' Μυστικός *ὁ πολλὰ μὲν κατὰ τῆς σοφίας προτερήματα σὺν εὐσχήμονι καταστάσει*.⁴⁸⁰

Όταν ανέκυψε το ζήτημα της τετραγαμίας του Λέοντα ΣΤ', ο Νικόλαος Α' Μυστικός απομακρύνθηκε από τον πατριαρχικό θρόνο και εξορίστηκε από τον αυτοκράτορα (907).⁴⁸¹ Εκλέχθηκε ο Ευθύμιος (907), ο οποίος ήταν σύγκελλος.⁴⁸² Στην περίπτωση του Ευθυμίου και οι δύο πηγές προσθέτουν επαινετικά σχόλια, σχεδόν αυτολεξεί, για το πρόσωπο του νέου πατριάρχη. Από τον μεν Συμεών Μάγιστρο Λογοθέτη χαρακτηρίζεται ως *άνηρ ιεροπρεπῆς ἐγκρατῆς τε καὶ εὐλαβῆς πάνυ*,⁴⁸³ από τη δε *Συνέχεια του Θεοφάνη* ως *άνηρ ιεροπρεπῆς ἐγκρατῆς τε καὶ θεοσεβῆς*.⁴⁸⁴

⁴⁷⁷ Πρόκειται για τον πατριάρχη Αντώνιο Β' Καυλέα (893-901). Για τον Αντώνιο Β' και την πατριαρχία του βλ. Αναστάσιος Ι. Βασιλειάδης, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Αντώνιος Β' (893-901)*, μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία, Θεολογική Σχολή, Τμήμα Θεολογίας, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2014· *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 125.

⁴⁷⁸ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 282²²³⁻²²⁴. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 364⁹⁻¹⁰. Σημειώνεται εδώ ότι στη *Συνέχεια του Θεοφάνη* αναφέρεται εσφαλμένα το όνομα του Στεφάνου αντί για εκείνο του Αντωνίου.

⁴⁷⁹ Βλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α'*, ο.π., σελ. 36.

⁴⁸⁰ *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 364¹⁰⁻¹¹.

⁴⁸¹ Σχετικά με το ζήτημα της τετραγαμίας και την απομάκρυνση του πατριάρχη βλ. παρακάτω σελ. 16-18.

⁴⁸² Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 289³⁴¹⁻³⁴². *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 371⁶⁻⁷.

⁴⁸³ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 289³⁴².

⁴⁸⁴ *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 371⁷⁻⁸.

Στη συνέχεια, μέσα στη συνάφεια για τη βασιλεία του Αλέξανδρου (912-913),⁴⁸⁵ αδελφού τού Λέοντα ΣΤ΄, οι δύο πηγές αναφέρουν νέα αλλαγή στον πατριαρχικό θρόνο καθώς άλλαξαν τα πρόσωπα που ασκούσαν την αυτοκρατορική εξουσία. Ως πρώτη πράξη της σύντομης βασιλείας του νέου αυτοκράτορα Αλέξανδρου καταγράφεται η επαναφορά του πατριάρχη Νικολάου Α΄ Μυστικού, τον οποίο ενθρόνισε για δεύτερη φορά (912). Συγκλήθηκε σύνοδος στο ανάκτορο της Μαγναύρας που απομάκρυνε τον Ευθύμιο που ατιμώθηκε, καθαιρέθηκε και εξορίστηκε στη μονή τα Αγαθού,⁴⁸⁶ όπου απεβίωσε και ενταφιάστηκε στα Ψαμαθίου,⁴⁸⁷ μονή που ο ίδιος ίδρυσε.⁴⁸⁸

Οι δύο πηγές παρέχουν σχεδόν όμοιο κείμενο. Ο Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης παραθέτει τα γεγονότα μέσα σε δέκα σειρές ενώ το α΄ τμήμα του ΣΤ΄ βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη* μέσα σε δώδεκα σειρές. Η σημαντική διαφορά είναι ότι ο Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης αφηγείται τα γεγονότα της καθαίρεσης

⁴⁸⁵ Ο Αλέξανδρος γεννήθηκε στην Κωνσταντινούπολη το 872 και ήταν γιος του Βασιλείου Α΄ Μακεδόνας και της Ευδοκίας Ιγгерίνας. Από το 879 υπήρξε συναυτοκράτορας με τον αδελφό του Λέοντα ΣΤ΄. Μετά τον θάνατο του Λέοντα ΣΤ΄ (912) άσκησε μόνος την εξουσία με την υποθήκη να προστατεύσει τον ανήλικο γιο του αδελφού του, τον Κωνσταντίνο Ζ΄ Πορφυρογέννητο, και να του κληροδοτήσει την αυτοκρατορική εξουσία. Η βασιλεία του Αλέξανδρου διήρκεσε μόλις δεκατρείς μήνες, διότι το 913 πέθανε. Βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 56-57.

⁴⁸⁶ Η μονή τα Αγαθού βρισκόταν στο στενό του Βοσπόρου. Ιδρύθηκε από τον πατριάρχη Νικηφόρο. Ο αυτοκράτορας Λέων ΣΤ΄ την δώρισε στον πατριάρχη Ευθύμιο, βλ. R. Janin, *Constantinople byzantine: Développement urbain et répertoire topographique*, [Archives de l'Orient Chrétien 4A], Paris: Institut Français d'Études Byzantines²1964, σελ. 482-483.

⁴⁸⁷ Η μονή τα Ψαμαθίου ιδρύθηκε από τον πατριάρχη Ευθύμιο. Βρισκόταν στα νοτιοδυτικά της Κωνσταντινουπόλεως, στη συνοικία Ψαμαθία και κοντά στη μονή Στουδίου, βλ. R. Janin, *Constantinople byzantine*, ό.π., σελ. 418· R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantine: Première Partie: Le siège de Constantinople et patriarcat œcuménique*, τόμ. III: *Les Églises et les Monastères*, [Publications de l'Institut Français d'Études Byzantines], Paris: Institut Français d'Études Byzantines²1969, σελ. 116-117· *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1754.

⁴⁸⁸ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 294³-295¹²· *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 377²⁰-378¹⁰. Για την επάνοδο του Νικολάου Α΄ Μυστικού στον πατριαρχικό θρόνο και την καθαίρεση του Ευθυμίου βλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ό.π., σελ. 57-64· Αλκμήνης Σταυρίδου-Ζαφράκα, *Η συνάντηση Συμεών και Νικολάου Μυστικού (Αύγουστος 913) στα πλαίσια του βυζαντινοβουλγαρικού ανταγωνισμού*, [Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται 3], Θεσσαλονίκη 1972, σελ. 44-46· Βασίλειος Διον. Κουκουσάς, *Σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας στο Βυζάντιο. Από την περίοδο της Μακεδονικής δυναστείας έως την απελευθέρωση της Κωνσταντινουπόλεως από τους Φράγκους (867-1261)*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Π. Πουρναρά 2010, σελ. 85-86.

του Ευθυμίου με έναν πιο γενικό τρόπο⁴⁸⁹ ενώ η *Συνέχεια του Θεοφάνη* παραθέτει περισσότερες λεπτομέρειες.⁴⁹⁰ Επιπλέον, ο συγγραφέας του α' τμήματος του ΣΤ' βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη* ή η πηγή από την οποία αντλεί αναφέρεται σε εκείνους που κακοποίησαν τον Ευθύμιο.⁴⁹¹ Χρησιμοποιεί μία χαρακτηριστική παρομοίωση γι' αυτούς: *ὥσπερ ἀνήμεροι θῆρες ἐμπεπηδηκότες* (κατά του Ευθυμίου).⁴⁹²

Ωστόσο και οι δύο πηγές κάνουν λόγο για την πραότητα και τη στωικότητα του πατριάρχη, που υπέμεινε τις βασάνους αδιαμαρτύρητα.⁴⁹³ Οι πηγές για μία ακόμη φορά εκφράζονται θετικά περί του Ευθυμίου με το επίθετο *ιεροπρεπής* να κυριαρχεί.⁴⁹⁴ Επίσης, χαρακτηρίζεται από μεν τον Συμεών Μάγιστρο Λογοθέτη ως *τίμιος και ιερὸς ἀνὴρ*,⁴⁹⁵ από δε τη *Συνέχεια του Θεοφάνη* ως *ιερὸς...ἀνὴρ καὶ αἰδέσιμος*.⁴⁹⁶

Σημειώνεται ότι στο α' τμήμα του ΣΤ' βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη* γίνεται αναφορά και στον κληρικό, που έτιλλε τη γενειάδα του Ευθυμίου. Η οικία του κληρικού *πυρκαϊᾶ παρεδόθη ἀοράτῳ* και όταν αυτός επέστρεψε βρήκε την οικία του καιόμενη αλλά και τη θυγατέρα του *ἐπειλημμένην καὶ κρατηθεῖσαν καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὸ στόμα καὶ τὴν λαλιάν*, η οποία από τότε έμεινε κλινήρης μέχρι τον θάνατό της.⁴⁹⁷ Στην αφήγηση αυτή φαίνεται να αναμιγνύεται το ιστορικό με

⁴⁸⁹ «ἀτίμως ἀποτίλλοντες...τὴν τιμίαν γενειάδα καὶ ἄλλας τινὰς ὕβρεις καὶ ποινὰς αὐτῷ ἐπιφέροντες»: Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 295⁷⁻⁹.

⁴⁹⁰ «τὴν σεβασμίαν γενειάδα ἀπέτιλλον καὶ ἐπὶ τράχηλον ὠθουν καὶ ἄλλας ἀνυποίστους ποινὰς τούτῳ ἐπέφερον, ἐπιβάτην ἀποκαλοῦντες καὶ μοιχὸν καὶ ἄλλοτρία ἐπιπηδήσαντα γυναικί.»: *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 378⁵⁻⁷.

⁴⁹¹ Ο Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α'*, ο.π., σελ. 58-59 θεωρεί ότι πρόκειται για ένθερμους οπαδούς του Νικολάου.

⁴⁹² *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 378⁴.

⁴⁹³ «ἄς ἡσύχως καὶ πράως υπέμεινεν»: Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 295⁹⁻¹⁰. «πράως πάντα καὶ ἡσύχως υπέφερον»: *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 378⁸.

⁴⁹⁴ «τοῦ ἱεροπρεποῦς καὶ ἀξιαγᾶστου ἀνδρός»: Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 295⁸. «τοῦ ἱεροπρεποῦς ἀνδρός»: *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 378⁴⁻⁵.

⁴⁹⁵ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 295¹⁰.

⁴⁹⁶ *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 378⁷⁻⁸.

⁴⁹⁷ *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 378¹⁰⁻¹⁷.

το αγιογραφικό στοιχείο. Στο *Χρονικόν* του Συμεών Μάγιστρου Λογοθέτη παραλείπεται η σχετική αφήγηση ωστόσο διασώζεται στον Ψευδο-Συμεών.⁴⁹⁸

Οι εξεταζόμενες πηγές αναφέρουν σχεδόν αυτολεξεί την κοίμηση του πατριάρχη Νικολάου Α΄ Μυστικού στις 15 Μαΐου 925, έπειτα από τη δεύτερη πατριαρχία του που διήρκεσε δεκατρία χρόνια, και την ταφή του στη μονή των Γαλακρηνών που ο ίδιος έκτισε.⁴⁹⁹

Αμέσως μετά αναφέρουν αυτολεξεί ότι τον Αύγουστο (του 925) έγινε πατριάρχης ο μητροπολίτης Αμασειάς Στέφανος Β΄, ο οποίος ήταν ευνούχος.⁵⁰⁰ Έμεινε στον πατριαρχικό θρόνο μόνο δύο έτη και ένδεκα μήνες καθώς απεβίωσε το 928. Η μόνη διαφορά των πηγών βρίσκεται στο χρόνο της εκδημίας του. Ο Συμεών Μάγιστρος Λογοθέτης την τοποθετεί στις 18 Ιουλίου, η δε *Συνέχεια του Θεοφάνη* στις 15 Ιουλίου.⁵⁰¹

Μετά την εκδημία του Στέφανου Β΄ οι πηγές αναφέρουν αυτολεξεί ότι στις 14 Δεκεμβρίου εξέλεξαν τον μοναχό Τρύφωνα *έν τῷ Όψικίῳ μονάζοντα, ἐπ' εὐλαβείᾳ καὶ ἀγιότητι μαρτυρούμενον, καὶ χειροτονοῦσι πατριάρχη ἐπὶ χρόνῳ ρητῷ*, μέχρι να φθάσει εἰς μέτρον ἡλικίας ο Θεοφύλακτος, ο γιος του αυτοκράτορα Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού, *ὄν ἔμελλον πατριάρχη χειροτονεῖν Κωνσταντινουπόλεως*.⁵⁰² Ο

⁴⁹⁸ Ψευδο-Συμεών, *Χρονογραφία*, Bekker, σελ. 716⁸⁻¹⁴. Ο Α. Φ. Μαρκόπουλος, *Η χρονογραφία του Ψευδο-Συμεών και οι πηγές της*, διδακτορική διατριβή, Ιωάννινα 1978, σελ. 144-145, 176, 182-183 διαπίστωσε ότι ο Ψευδο-Συμεών και το α΄ τμήμα του ΣΤ΄ βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη* χρησιμοποίησαν μία κοινή πηγή, τη διασκευή Β της *Χρονογραφίας* του Συμεών Λογοθέτη ή τον λεγόμενο εκτεταμένο Λογοθέτη. Σχετικά με τις πηγές του εκδεδομένου τμήματος του Ψευδο-Συμεών βλ. στο *ίδιο*, σελ. 171-175· πρβλ. Απόστολος Καρπόζηλος, *Βυζαντινοί Ιστορικοί*, ο.π., τμ. Β΄, σελ. 405-406.

⁴⁹⁹ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 325³¹²⁻³¹⁵. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 410⁸⁻¹¹. Η μονή των Γαλακρηνών ήταν παλαιότερη, διαλυμένη και ερειπωμένη μονή, την οποίαν ο πατριάρχης Νικόλαος Α΄ Μυστικός ανοικοδόμησε και επανασύστησε. Βρισκόταν στην ασιατική πλευρά του Βοσπόρου, στην περιοχή της Χαλκηδόνας, βλ. R. Janin, *Constantinople byzantine*, ό.π., σελ. 497-498· Χ. Γ. Πατρινέλης), «Γαλακρηνῶν Μονή», *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 4(1964), σ. 149-150· *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 815.

⁵⁰⁰ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 325³¹⁶⁻³¹⁷. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 410¹¹⁻¹³.

⁵⁰¹ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 330⁴²⁹⁻⁴³⁰. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 417⁸⁻⁹.

⁵⁰² Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 330⁴³¹⁻⁴³⁵. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 417⁹⁻¹⁴.

Ψευδο-Συμεών, αφηγούμενος τα σχετικά με την εκλογή του Τρύφωνος, κάνει λόγο περί ακούσιας παραίτησης καθώς με δόλο απέσπασαν την υπογραφή του.⁵⁰³

Πραγματικά, την πλήρωση του πατριαρχικού θρόνου διεκδικούσε ο αυτοκράτορας Ρωμανός Α΄ Λακαπηνός (920-944), ο οποίος είχε προαποφασίσει την εκλογή του Θεοφύλακτου, του νεότερου αλλά ανήλικου γιου του. Φρόντισε από πολύ νωρίς να χειροτονηθεί ο Θεοφύλακτος υποδιάκονος και να γίνει σύγκελλος επειδή τον προόριζε για τον πατριαρχικό θρόνο.⁵⁰⁴

Η εκλογή του Στέφανου Β΄ ήταν ενταγμένη στο σχέδιο του αυτοκράτορα να προωθήσει την εκλογή του γιου του στον πατριαρχικό θρόνο. Το ίδιο συνέβη και με την *ἐπί χρόνῳ ρητῶ* εκλογή του Τρύφωνος και την ακούσια παραίτησή του. Ο Ρωμανός Α΄ Λακαπηνός μεθόδευσε την εκλογή του γιου του, επιδιώκοντας τον έλεγχο του πατριαρχικού θρόνου.⁵⁰⁵

Επιπλέον, ο Συμεών Μάγιστρος Λογοθέτης αναφέρει ότι ο Θεοφύλακτος ήταν ευνούχος όταν χειροτονήθηκε υποδιάκονος.⁵⁰⁶ Προφανώς, ο ευνουχισμός του επταετούς Θεοφύλακτου ήταν ενταγμένος μέσα στο σχέδιο του Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού, εφόσον αποτελούσε κώλυμα για την άνοδο στον αυτοκρατορικό θρόνο όχι όμως και για την άνοδο στον πατριαρχικό θρόνο.⁵⁰⁷

⁵⁰³ Ψευδο-Συμεών, *Χρονογραφία*, Bekker, σελ. 742¹⁴-743¹⁰.

⁵⁰⁴ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 324³⁰⁶-325³⁰⁹. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 409²³-410³. Το φαινόμενο να γίνεται πατριάρχης ο σύγκελλος της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως ήταν πολύ συνηθισμένο, βλ. Αθηναγόρας μητροπολίτης Παραμυθίας και Πάργας, «Ο θεσμός των συγκέλλων», *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 4(1927), σελ. 9· Venance Grumel, "Titulature de Métropolités Byzantins. I. Les métropolités syncelles", *Études Byzantines* 3(1945), σελ. 92-114, ιδίως σελ. 93· J. Darrouzès, *Recherches sur les Οφφίκια de l'Église byzantine*, [Archives de l'Orient Chrétien 11], Paris 1970, σελ. 19 και σημ. 3· Βασιλική Α. Λεονταρίτου, *Εκκλησιαστικά αξιώματα και υπηρεσίες στην πρώιμη και μέση βυζαντινή περίοδο*, [Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte-Athener Reihe 8], Αθήνα-Κομοτηνή: Αντ. Σάκκουλας 1996, σελ. 595-596.

⁵⁰⁵ Βασίλειος Διον. Κουκουσάς, *Σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας*, ό.π., σελ. 106-107· Ελένη Δ. Κατή, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Πολύευκτος (956-970): Συμβολή στην έρευνα των σχέσεων πατριαρχικής και αυτοκρατορικής εξουσίας*, [Collecta Academica XXXIII], Θεσσαλονίκη: Ostracon Publishing 2020, σελ. 118.

⁵⁰⁶ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 324³⁰⁶.

⁵⁰⁷ Η Εκκλησία δεν απορρίπτει από την εκκλησιαστική ιεραρχία τους ευνούχους, ωστόσο ορίζει με ακρίβεια τις συνθήκες κάτω από τις οποίες γίνονται δεκτοί στον κλήρο, απορρίπτονται ή αποπέμπονται. Μία σειρά κανόνων καθορίζει το πλαίσιο. Πρόκειται για τους κανόνες ΚΑ΄, ΚΒ΄, ΚΓ΄, ΚΔ΄ των αγίων Αποστόλων

Ωστόσο, η επιδίωξη του αυτοκράτορα προσέκρουε στους περιορισμούς, που θέτουν οι κανόνες, ως προς την ηλικία του προσερχόμενου στον κλήρο⁵⁰⁸ και, κατά συνέπεια, του υποψήφιου πατριάρχη. Για τον λόγο αυτό εκλέχθηκε ο Τρύφων με τη δέσμευση ότι θα παραιτηθεί μόλις ενηλικιωθεί ο Θεοφύλακτος. Με την ορισμένου χρόνου εκλογή του Τρύφωνα σημειώθηκε απόκλιση από την *εκκλησιαστική ευταξία*,⁵⁰⁹ όπως και με την ακούσια παραίτησή του.⁵¹⁰

Τα πρόσωπα, που ενεπλάκησαν στην *ἐπί χρόνω ρητῶ* εκλογή, δεν κατονομάζονται στις εξεταζόμενες πηγές. Επίσης, δεν αναφέρεται το όνομα του αυτοκράτορα στην ειλημμένη απόφαση για την εκλογή του Θεοφύλακτου αλλά, αόριστα, χρησιμοποιείται η φράση *ἔμελλον πατριάρχην χειροτονεῖν*.

Στη συνέχεια, οι πηγές, πάλι κατά λέξη, αναφέρουν ότι τον Αύγουστο (931) *κατήγαγον* τον Τρύφωνα *τὸν ῥητὸν χρόνον τελέσαντα*, ο οποίος αποσύρθηκε στη μονή του όπου και απεβίωσε.⁵¹¹ Με τη χρήση του ρήματος *κατήγαγον* σε τρίτο πληθυντικό πρόσωπο αποφεύγουν για μία ακόμη φορά να αναφερθούν σε συγκεκριμένα πρόσωπα.

Ομοίως, αυτολεξεί, αναφέρονται στη χηρεία του πατριαρχικού θρόνου που διήρκεσε έναν χρόνο και πέντε μήνες μέχρι την ενηλικίωση του Θεοφύλακτου: *αὐτὸν*

και τον Α' κανόνα της Α' Οικουμενικής Συνόδου της Νικαίας, βλ. Γ. Α. Ράλλης – Μ. Ποτλής, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων των τε αγίων και πανευφήμων Αποστόλων, και των ιερών οικουμενικών και τοπικών συνόδων, και των κατά μέρος αγίων πατέρων, εκδοθέν, Σύν πλείσταις άλλαις την εκκλησιαστικὴν κατάστασιν διεπούσαις διατάξεσι, μετά των αρχαίων εξηγητῶν, και διαφόρων αναγνωσμάτων*, Αθήνησιν 1852, τόμ. Β', σελ. 29-31, 114.

⁵⁰⁸ Οι κανόνες ΙΔ' και ΙΕ' κανόνα της Πενθέκτης ή εν Τρούλλω Συνόδου προβλέπουν χειροτονία σε υποδιάκονο στην ηλικία των είκοσι ετών, διάκονο στην ηλικία των είκοσι πέντε και πρεσβύτερο στα τριάντα έτη, βλ. Γ. Α. Ράλλης – Μ. Ποτλής, *Σύνταγμα*, ό.π., τόμ. Β', σελ. 337-338.

⁵⁰⁹ Θέματα *εκκλησιαστικής ευταξίας* ρυθμίζει ο ΙΖ' κανόνας της Α' και Β' συνόδου της Κωνσταντινουπόλεως, βλ. Α. Ράλλης – Μ. Ποτλής, *Σύνταγμα*, ό.π., τομ. Β', σελ. 701, και ιδιαίτερα σελ. 701-704, όπου το σχόλιο του Βαλασαμώνος.

⁵¹⁰ Κ. Μ. Ράλλη, *Περί παραιτήσεως επισκόπων κατά το Δίκαιον της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*, Εν Αθήναις: «Εστία» 1911, σελ. 2-3.

⁵¹¹ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 333⁴⁹⁵⁻⁴⁹⁷. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 421¹⁻³.

γὰρ ἔμελλε πατριάρχην, ὡς εἴρηται, καθιστᾶν. Επαναλαμβάνεται βέβαια ὅτι ἦταν γιος τοῦ Ῥωμανοῦ βασιλέως.⁵¹²

Οι πηγές επανέρχονται στο πρόσωπο του Θεοφύλακτου για να αναφέρουν σχεδόν αυτολεξεί ὅτι στις 2 Φεβρουαρίου (933) χειροτονήθηκε ὁ ῥηθεις τοῦ βασιλέως υἱὸς Θεοφύλακτος ἀπὸ τους παπικούς απεσταλμένους και εκδόθηκε συνοδικὸς τόμος.⁵¹³ Ὅμως τὸ ἀ΄ τμήμα τοῦ ΣΤ΄ βιβλίου τῆς *Συνέχειας τοῦ Θεοφάνη* παρουσιάζει στο σημεῖο αὐτὸ μία σημαντικὴ διαφοροποίηση. Μεταξὺ τῆς χρονολογικῆς τοποθέτησης τοῦ γεγονότος και τῆς αναφοράς τῆς τέλεσης τῆς χειροτονίας ἀπὸ τους παπικούς απεσταλμένους, ὁ συγγραφέας βρίσκει τὴν ευκαιρία να παρεμβάλει δύο σειρές για να ἐπισημάνει ὅτι ὁ Θεοφύλακτος τοῦ πατρῶου φρονήματος ἐφ΄ ἅπασιν ἐξερχόμενος, ἀλλὰ καὶ τοῖς πρόσω παρεκτεινόμενος κατορθώμασι μετὰ καὶ τῆς προσούσης ἐλλογιμότητος, χειροτονήθηκε.⁵¹⁴

Με τὸν τρόπο αὐτὸ ἀναδείχθηκε πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως ὁ νεαρὸς Θεοφύλακτος, προκαλώντας ἀντιδράσεις και συγκρούσεις στο ἐσωτερικὸ τῆς Ἐκκλησίας. Εἶναι γνωστὸ ὅτι ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἐκλογή του, ἀντιδράσεις προκάλεσε στη συνέχεια και ὁ ἴδιος, ὡς πρόσωπο, καθὼς με τὴ συμπεριφορὰ και τὶς ἐνέργειές του υπῆρξε πρόξενος πολλῶν σκανδάλων. Ἡ πατριαρχία του ἦταν μία περίοδος ἀνωμαλίας για τὴν Ἐκκλησία.⁵¹⁵

Επειδὴ ἡ ἀφήγηση τοῦ Συμεὼν Μάγιστρος και Λογοθέτη σταματᾶ στον θάνατο τοῦ Ῥωμανοῦ Α΄ Λακαπηνοῦ (948), για τὸν λόγο αὐτὸ δεν παρέχει μαρτυρία για τὸ τέλος τοῦ Θεοφύλακτου. Ὅμως τὸ β΄ τμήμα τοῦ ΣΤ΄ βιβλίου τῆς *Συνέχειας τοῦ Θεοφάνη*, που συνεχίζει τὴν ἀφήγησή του μέχρι τὸν θάνατο τοῦ Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου (959), ἀναφέρει ὅτι ὁ Θεοφύλακτος ἀρρωστήσας καὶ πρὸς τὸ θανεῖν ἐγγίσας καὶ μικρὸν ῥωσθεῖς...καὶ αὐθις ὑπὸ τῆς νόσου κυριευθεῖς τέλει τοῦ βίου χρᾶται, πατριαρχεύσας χρόνους εἴκοσι καὶ τέσσαρσι.⁵¹⁶ Ἀν και ἡ πηγὴ δεν

⁵¹² Συμεὼν Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 333⁴⁹⁷⁻⁵⁰⁰. *Συνέχεια τοῦ Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 421³⁻⁶.

⁵¹³ Συμεὼν Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 334⁵¹⁶⁻⁵²⁰. *Συνέχεια τοῦ Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 422^{3-4, 7-9}.

⁵¹⁴ *Συνέχεια τοῦ Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 422⁵⁻⁷.

⁵¹⁵ Ἐλένη Δ. Κατή, *Ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Πολύευκτος*, ο.π., σελ. 119-120.

⁵¹⁶ *Συνέχεια τοῦ Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 444^{14-15, 17-19}.

κάνει καμία αναφορά στις πράξεις του Θεοφύλακτου, ωστόσο με αφορμή την αναφορά της εκδημίας του (956) προβαίνει σε ένα σχόλιο, που παρουσιάζει ενδιαφέρον, διότι, απροσδόκητα, δικαιολογεί τον Θεοφύλακτο χωρίς να έχει κάνει νωρίτερα καμία αναφορά στον βίο ή τη δράση του. Σύμφωνα με την πηγή ο Θεοφύλακτος *οὐκ ἐνέδωκεν ἑαυτὸν τῆς πονηρᾶς μοχθηρίας καὶ τοῦ μετὰ δώρων χειροτονεῖν τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ ἐπιμελεῖσθαι τῶν ἵππων καὶ βλακειῶν*.⁵¹⁷

Η ύπαρξη του σχολίου είναι τουλάχιστον περίεργη, καθώς αντιβαίνει στη συνήθη διαπραγμάτευση της χρονογραφίας για το θέμα της πατριαρχικής διαδοχής. Επιπλέον, είναι ενδιαφέρουσα και παράδοξη η θέση του σχολίου, καθώς βρίσκεται στο β' τμήμα του ΣΤ' βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη*, το οποίο, σύμφωνα την έρευνα, εκφράζει την πολιτική ιδεολογία της Μακεδονικής δυναστείας.⁵¹⁸ Αυτό που θα περίμενε κανείς είναι η θετική τοποθέτηση για τον Θεοφύλακτο να βρίσκεται στο α' τμήμα του ΣΤ' βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη*, στο οποίο προβάλλεται ο Ρωμανός Α' Λακαπηνός. Αξίζει να σημειωθεί ότι η συγκεκριμένη πηγή παραλείπει να αναφέρει ότι ο Θεοφύλακτος ήταν ευνούχος.

Η στάση των δύο τμημάτων του ΣΤ' βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη* διαφοροποιείται ως προς το πρόσωπο του Θεοφύλακτου. Ο συγγραφέας του α' τμήματος του ΣΤ' βιβλίου χρησιμοποιεί επαινετικές εκφράσεις για τον Θεοφύλακτο, άλλωστε είναι γιος του Ρωμανού Α' Λακαπηνού, τον οποίον εκτιμά. Το β' τμήμα δεν περιέχει παρόμοιες επαινετικές εκφράσεις για τον Θεοφύλακτο, ωστόσο τον δικαιολογεί και μάλιστα ως μη όφειλε εφόσον εκφράζει την πολιτική ιδεολογία της Μακεδονικής δυναστείας.

4. 2. Οι έμμεσες αναφορές στους πατριάρχες

⁵¹⁷ *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 444¹⁵⁻¹⁷. Σχετικά με τη διαφορετική προσέγγιση της προσωπικότητας του Θεοφύλακτου από τη *Συνέχεια του Θεοφάνη* και τις μεταγενέστερες πηγές βλ. Ελένη Δ. Κατή, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Πολύευκτος*, ο.π., σελ. 61-62 και σημ. 103, 119-120 σημ. 12, 13.

⁵¹⁸ Για την ύπαρξη των δύο αντίθετων πολιτικών ιδεολογιών που επηρεάζουν τη βυζαντινή ιστοριογραφία του 10ου αιώνα, βλ. Στο παρόν σελ. 7.

Το *Χρονικόν* του Συμεών Μάγιστρου Λογοθέτη και το α΄ τμήμα του ΣΤ΄ βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη* περιέχουν έμμεσες αναφορές στους πατριάρχες μέσα σε αφηγήσεις γεγονότων, που συνδέονται τόσο με τους βασιλείς όσο και με την Εκκλησία όπως βαπτίσεις και γάμους βασιλικών προσώπων, βασιλικές στέψεις, εγκαίνια βασιλικής μονής, επίσημη υποδοχή ιερού κειμηλίου.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, όταν κάνουν λόγο για τη γέννηση (905) και τη βάπτισή του Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου (906), αναφέρουν ότι το μυστήριο τέλεσε ο πατριάρχης Νικόλαος Α΄ Μυστικός κατά τὰ ἅγια Φῶτα στην Αγία Σοφία.⁵¹⁹

Το ίδιο συμβαίνει και για δύο βασιλικούς γάμους, καθώς τα μυστήρια τέλεσαν οι πατριάρχες. Ο πρώτος είναι ο γάμος του Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου με την Ελένη, θυγατέρα του Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού, τον οποίον τέλεσε ο πατριάρχης Νικόλαος Α΄ Μυστικός το 919.⁵²⁰ Ο δεύτερος είναι ο γάμος της Μαρίας, θυγατέρας του βασιλέως Χριστόφορου και εγγονής του Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού, με τον Πέτρο της Βουλγαρίας, γιο του Συμεών, τον οποίο τέλεσε ο πατριάρχης Στέφανος Β΄ το 927.⁵²¹

Εξαίρεση αποτελεί ο τέταρτος γάμος του Λέοντα ΣΤ΄, που νυμφεύθηκε τη Ζωή Καρβωνοψίνα και την αναγόρευσε αυγούστα (906). Το μυστήριο τέλεσε ο πρεσβύτερος Θωμάς, ο οποίος καθαιρέθηκε, διότι ευλόγησε τέταρτο γάμο. Λόγω της τετραγαμίας⁵²² ο πατριάρχης Νικόλαος Α΄ Μυστικός εμπόδισε την είσοδο του

⁵¹⁹ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 288³²⁵⁻³²⁷. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 370¹¹⁻¹². Ο Κωνσταντίνος είχε γεννηθεί εκτός γάμου. Η Εκκλησία δεν είχε αντίρρηση να βαπτίσει το παιδί του αυτοκράτορα υπό τον όρο ότι αυτός θα απομακρυνθεί από τη Ζωή. Περισσότερα για τη βάπτισή βλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ό.π., σελ. 44-45· Αλκμήνης Σταυρίδου-Ζαφράκα, *Η συνάντηση Συμεών, ο.π.*, σελ. 38.

⁵²⁰ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 310¹⁴⁻¹⁶. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 394¹⁹⁻²³.

⁵²¹ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 327³⁷⁵-328³⁷⁹. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 414¹⁻⁵.

⁵²² Για το ζήτημα της τετραγαμίας αναπτύχθηκε πλούσια βιβλιογραφία, βλ. Αναστ. Χριστοφιλοπούλου, *Ελληνικόν Εκκλησιαστικόν Δίκαιον*, Αθήναι: (Τζάκας-Δελαγραμμάτικας) ²1965· *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 2027. Ενδεικτικά, για το ζήτημα και την έριδα που προκάλεσε βλ. M. Jugie, *Le schisme byzantin: Aperçu historique et doctrinal*, Paris: P. Lethielleux 1941, σελ. 159 κ. εξ.· R. J. H. Jenkins – B. Laourdas, "Eight letters of Arethas on the fourth marriage of Leo the Wise", *Ελληνικά* 14(1956), σελ. 293-

αυτοκράτορα στο ναό.⁵²³ Κατά την 1η Φεβρουαρίου (907) κάλεσαν τον πατριάρχη στο παλάτι και πολλά λιπαρήσαντες δεχθήναι τον Λέοντα ΣΤ' στον ναό⁵²⁴ αλλά ο πατριάρχης αρνήθηκε και *ἐπεὶ πεῖσαι οὐκ ἠδυνήθησαν*, τον επιβίβασαν σε ένα μικρό πλοίο, τον αποβίβασαν στην Ιέρεια, στην απέναντι πλευρά του Βοσπόρου,⁵²⁵ και από εκεί οδηγήθηκε πεζοπορώντας μέσα σε πολύ χιόνι, μέχρι τη μονή των Γαλακρηνών.⁵²⁶ Αυτά μαρτυρούν οι υπό εξέταση πηγές για την απομάκρυνση του

372· R. J. H. Jenkins, "Three Documents Concerning the 'Tetragamy'", *Dumbarton Oaks Papers* 16(1962), σελ. 231-241· P. Karlin-Hayter, "New Arethas Texts", *Byzantion* 31(1961), σελ. 273-307 και 34(1964), σελ. 49-57· Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α'*, ο.π., σελ. 42-67, 82-86· Georg Ostrogorsky, *Ιστορία του Βυζαντινού κράτους*, μτφ. Ιωάννης Παναγόπουλος, τόμ. Β', Αθήνα: Ιστορικές Εκδόσεις Στέφανος Βασιλόπουλος 1981, σελ. 135-137, 148-149· P. Karlin-Hayter, "Le Synode à Constantinople", ο.π., σελ. 59-101· P. Karlin-Hayter, *Vita Euthymii*, ο.π., σελ. 6-9 της εισαγωγής· *Nicholas I Patriarch of Constantinople: Miscellaneous Writings*, έκδ. L. G. Westerink, [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Washingtonensis 20], Washington 1981· N. Itsines, *Patriarch Nicholas Mysticos and the Fourth Marriage of Leo VI the Wise*, New York 1973· J. Booramra, "The Eastern Schism of 907 and the Affair of the Tetragamia", *Journal of Ecclesiastical History* 25(1974), σελ. 113-133· Shaun Tougher, *The Reign of Leo VI (886-912): Politics and People*, [The Medieval Mediterranean 15], Leiden-New York-Köln 1997, σελ. 133-163. Πρβλ. Nicolas Oikonomides, "La dernière volonté de Léon VI au sujet de la tétragamie (mai 912)", *Byzantinische Zeitschrift* 56(1963), σελ. 46-52· Nicolas Oikonomides, "La "préhistoire" de la dernière volonté de Léon VI au sujet de la tétragamie", *Byzantinische Zeitschrift* 56(1963), σελ. 264-270· Nicolas Oikonomides, "Leo VI and the narthex mosaic of Saint Sophia", *Dumbarton Oaks Papers* 30(1976), σελ. 161-170· Nicolas Oikonomides, "Leo VI's legislation of 907 forbidding fourth marriages. An interpolation in the *Procheiros Nomos* (IV 25-27)", *Dumbarton Oaks Papers* 30(1976), σελ. 175-193. Γενικότερα για το ζήτημα βλ. Paul Lemerle, *Ο πρώτος βυζαντινός ουμανισμός: Σημειώσεις και παρατηρήσεις για την εκπαίδευση και την παιδεία στο Βυζάντιο από τις αρχές ως τον 10ο αιώνα*, μτφ. Μαρία Νυσταζοπούλου – Πελεκίδου, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης 1981, σελ. 186· Hans-Georg Beck, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία*, μτφ. Λευτέρης Αναγνώστου, τόμ. Α', [Βιβλιοθήκη Βυζαντινής Ιστορίας και Φιλολογίας 3], (Αθήνα: Βασιλόπουλος 2004), σελ. 331-344· J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, [Oxford History of the Christian Church], Oxford: Clarendon Press 1986, σελ. 102-108.

⁵²³ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 288³²⁹⁻³³². *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 370¹⁶⁻¹⁹. Για την απαγόρευση αυτή βλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α'*, ο.π., σελ. 47· Αλκμήνης Σταυρίδου-Ζαφράκα, *Η συνάντηση Συμεών, ο.π.*, σελ. 38-39. Άλλη μία περίπτωση απαγόρευσης απαντάται αργότερα, το 963, όταν ο πατριάρχης Πολύευκτος δεν επέτρεψε στον αυτοκράτορα Νικηφόρο Φωκά την είσοδο στο θυσιαστήριο πριν δεχθεί το επιτίμιο για τους δευτερόγαμους. Σχετικά βλ. Ελένη Δ. Κατή, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Πολύευκτος*, ο.π., σελ. 185-188, 197-198.

⁵²⁴ Από τις αφηγήσεις των πηγών συνάγεται ότι μαζί με τον αυτοκράτορα Λέοντα ΣΤ' ήταν και ο Σαμωνάς, ο νέος παρακοιμώμενος, η εκλογή του οποίου έγινε *διὰ τὸ εἶναι τῶν βασιλεῖν συνεργὸς πρὸς πᾶσαν παρανομίαν καὶ κακίαν, καὶ κατὰ τῆς ἐκκλησίας ἤρξατο μελετᾶν*: Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 288³³⁴⁻³³⁶. πρβλ. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 370²¹-371¹.

⁵²⁵ Η Ιέρεια βρισκόταν στην ασιατική πλευρά του Βοσπόρου. Ήταν προάστιο της Χαλκηδόνας με λιμάνι, βλ. R. Janin, *Constantinople byzantine*, σελ. 148-150, 239· *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 929.

⁵²⁶ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σ. 288³³⁶-289³⁴¹. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 371¹⁻⁶.

Νικολάου Α΄ Μυστικού από τον πατριαρχικό θρόνο χωρίς να παρέχουν καμία άλλη λεπτομέρεια⁵²⁷ καθώς ενδιαφέρονται λίγο για τα εκκλησιαστικά πράγματα.

Πάντως αξίζει να σημειωθεί ότι ο Λέων ΣΤ΄ θεωρούσε τον πατριάρχη δηλωμένο εχθρό του και ότι οι σχέσεις τους οξύνθηκαν μετά την αρνητική και άκαμπτη στάση του πατριάρχη στο ζήτημα του τέταρτου γάμου.⁵²⁸ Ωστόσο, πρέπει να σημειωθεί ότι ο γάμος αυτός, ως τέταρτος, ήταν αντίθετος με τους κανόνες της Εκκλησίας, αλλά και με τους νόμους της Πολιτείας.⁵²⁹ Εξάλλου, η νομοθεσία της Πολιτείας του 10ου αιώνα, και μάλιστα με Νεαρά του συγκεκριμένου αυτοκράτορα, θέσπισε αυστηρή διάταξη ήδη για τους δευτερόγαμους.⁵³⁰

Αμέσως μετά την αφήγηση για την απομάκρυνση του Νικολάου Α΄ Μυστικού από τον πατριαρχικό θρόνο οι πηγές αναφέρουν ότι στη θέση του χειροτονήθηκε ο Ευθύμιος και παραθέτουν τη φήμη ότι εξ αποκαλύψεως αποδέχθηκε την αρχιερωσύνη⁵³¹ επειδή ο Λέων ΣΤ΄ σκεπτόταν να εκδώσει νόμο που να επιτρέπει τον τρίτο και τον τέταρτο γάμο.⁵³² Οι πηγές που εξετάζονται εδώ δεν κάνουν καθόλου λόγο για τη στάση του Ευθυμίου απέναντι στο ζήτημα του τέταρτου γάμου.⁵³³

Η παρουσία των πατριαρχών αναφέρεται αυτολεξεί και σε βασιλικές στέψεις. Η πρώτη στέψη είναι του Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου. Την ημέρα της Πεντηκοστής (908) ο Λέων ΣΤ΄ έστεψε, ως συμβασιλέα, τον γιο του Κωνσταντίνο διὰ

⁵²⁷ Διαπραγμάτευση για το ζήτημα της απομάκρυνσης του πατριάρχη Νικολάου και το θέμα της καθαίρεσης ή της παραίτησης βλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ό.π., σελ. 50-52· Αλκμήνης Σταυρίδου-Ζαφράκα, *Η συνάντηση Συμεών*, ο.π., σελ. 40.

⁵²⁸ Αλκμήνης Σταυρίδου-Ζαφράκα, *Η συνάντηση Συμεών*, ο.π., σελ. 36-37.

⁵²⁹ Βασίλειος Διον. Κουκουσάς, *Σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας*, ο.π., σελ. 80-81.

⁵³⁰ Πρόκειται για την 90ή Νεαρά του Λέοντα ΣΤ΄, βλ. P. Noailles – A. Dain, *Les Nouvelles de Leon VI le Sage*, Paris 1994, σελ. 296-299· Σπ. Ν. Τρωιάνος, *Οι Νεαρές Λέοντος ΣΤ΄ του Σοφού*, Αθήνα 2007, σελ. 256-257. Επίσης, βλ. Ελένη Δ. Κατή, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως*, σελ. 187-188 και σημ. 11.

⁵³¹ «ὄν φασιν καταδέξασθαι τοῦτο ἐξ ἀποκαλύψεως θείας»: Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 289³⁴²⁻³⁴³. «ὄν φασιν ἐκ θείας ἀποκαλύψεως τὴν ἀρχιερωσύνην καταδέξασθαι»: *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 371⁸⁻⁹.

⁵³² Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 289³⁴²⁻³⁴⁵. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 371⁸⁻¹¹.

⁵³³ Ο Ευθύμιος ήταν γενικά κατά του τέταρτου γάμου αλλά ειδικά στην περίπτωση του Λέοντα ΣΤ΄ άσκησε οικονομία αρνούμενος όμως να μνημονεύσει τη Ζωή ως αυγούστα και να αποδεχθεί την απαίτησή της να αποκαταστήσει τον ιερέα που ευλόγησε τον γάμο της. Βλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ο.π., σελ. 55· Αλκμήνης Σταυρίδου-Ζαφράκα, *Η συνάντηση Συμεών*, ο.π., σελ. 41.

*Ευθυμίου πατριάρχου.*⁵³⁴ Οι πηγές δεν περιέχουν κανένα σχόλιο ούτε άλλη αναφορά στο γεγονός. Σημειώνεται εδώ ότι ο πατριάρχης, ενεργώντας κατ' οικονομίαν, συγκατατέθηκε να στέψει τον Κωνσταντίνο Ζ', ο οποίος ήταν μεν νόθος αλλά ήταν ο μοναδικός διάδοχος του θρόνου.⁵³⁵

Η δεύτερη στέψη είναι του Ρωμανού Α' Λακαπηνού ως βασιλέως. Την Κυριακή των Προπατόρων (920) στέφθηκε με το διάδημα της βασιλείας *παρά Κωνσταντίνου βασιλέως και Νικολάου πατριάρχου.*⁵³⁶

Η τρίτη στέψη είναι του Στέφανου και του Κωνσταντίνου, γιων του Ρωμανού Α' Λακαπηνού. Στην περίπτωση αυτή οι πηγές μαρτυρούν ότι ανήμερα των Χριστουγέννων (923) *ἔστεψε Ῥωμανὸς τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ* χωρίς αναφορά στον πατριάρχη. Ωστόσο, μάλλον πρέπει να θεωρηθεί ως δεδομένο ότι η στέψη έγινε διά του πατριάρχου εφόσον, πρώτον, έγινε στην Αγία Σοφία και, δεύτερον, μέσα στην ίδια παράγραφο η αφήγηση ολοκληρώνεται με τη χειροτονία του Θεοφύλακτου, του μικρότερου γιου του Ρωμανού Α' Λακαπηνού, ως υποδιακόνου από τον πατριάρχη Νικόλαο Α' Μυστικό και την προχείρισή του ως σύγκελλου.⁵³⁷ Οι πηγές μέσα στην παράγραφο αυτή, όπου αφηγούνται τις πρωτοβουλίες του Ρωμανού Α' Λακαπηνού για τους γιους του, φαίνεται ότι επέλεξαν να αναφέρουν μόνο το όνομα του Ρωμανού Α' Λακαπηνού στο κοσμικό γεγονός, τη βασιλική στέψη, και φυσικά τον Πατριάρχη στο εκκλησιαστικό μυστήριο της χειροτονίας του υποδιακόνου.

Τέλος, γίνονται δύο ακόμη έμμεσες αναφορές, η μία στον πατριάρχη Ευθύμιο και η άλλη στον Θεοφύλακτο με αφορμή δύο γεγονότα που συνδέονται με τους

⁵³⁴ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 292⁴⁰¹⁻⁴⁰². *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 375⁹⁻¹⁰.

⁵³⁵ Πρβλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α'*, ο.π., σελ. 55.

⁵³⁶ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 313⁷⁶⁻⁷⁹. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 397²²⁻³⁹⁸.

⁵³⁷ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 324³⁰⁴⁻³²⁵³⁰⁹. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 409²¹⁻⁴¹⁰³. Ο Ρωμανός Α' Λακαπηνός προχώρησε σε άλλες τρεις στέψεις μελών της οικογένειάς του στις οποίες δεν αναφέρεται από τις πηγές ο Πατριάρχης. Ο Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α'*, ο.π., σελ. 81, σημ. 5, όπου παραπέμπει και στον R. Guiland, "Les noces plures à Byzance", *Byzantinoslavica* 9(1947-1948), σελ. 9-30, ιδίως σελ. 22, αναφέρει «όλας αυτάς τας στέψεις, ετέλεσε προφανώς ο Νικόλαος».

βασιλείς αλλά και την Εκκλησία. Η αναφορά στον πατριάρχη Ευθύμιο απαντάται, σχεδόν αυτολεξεί, στο σημείο που οι πηγές αφηγούνται ότι ο Λέων ΣΤ΄ έκτισε *μονήν ἐν Ὀσίαις, καὶ ἀπῆλθεν ἄμα Εὐθυμίῳ πατριάρχη καὶ ἐνεκαίνισε ταύτην*.⁵³⁸

Η άλλη αναφορά συνδέεται με τον πατριάρχη Θεοφύλακτο και απαντάται στην παράγραφο που αφηγείται την υποδοχή στην Κωνσταντινούπολη του εκμαγείου του Χριστού από την Έδεσσα (944).⁵³⁹ Το ιερό κειμήλιο υποδέχθηκαν *οἱ τε τοῦ βασιλέως δύο υἱοὶ Στέφανός τε καὶ Κωνσταντῖνος καὶ ὁ γαμβρὸς αὐτοῦ Κωνσταντῖνος σὺν τῷ πατριάρχη Θεοφυλάκτῳ*.⁵⁴⁰ Πρόκειται για το *ιερόν μανδήλιον* στο οποίο, σύμφωνα με την παράδοση, ήταν αποτυπωμένο το πρόσωπο του Χριστού, η χειροποίητη εικόνα του και αποτελούσε το ιερότερο κειμήλιο για τους χριστιανούς. Είναι το πρώτο από μία σειρά ιερών κειμηλίων που επανακτήθηκαν τον 10ο αιώνα από τους Βυζαντινούς και μεταφέρθηκαν στην Κωνσταντινούπολη.⁵⁴¹ Το *ιερόν μανδήλιον* επανακτήθηκε το 943-944 από τον Ιωάννη Κουρκούα, επί βασιλείας Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού, και μεταφέρθηκε από την Έδεσσα στην Κωνσταντινούπολη όπου το υποδέχθηκαν την 15η Αυγούστου 944 με τις αρμόζουσες τιμές.⁵⁴²

⁵³⁸ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 293⁴³¹⁻⁴³³. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 376²⁰⁻²², όπου το τοπωνύμιο αναφέρεται ως *Νοσιαῖς*.

⁵³⁹ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 338⁶¹⁰-339⁶²⁹. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 432⁴⁻²⁴.

⁵⁴⁰ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 338⁶²⁴⁻⁶²⁶. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 432¹⁹⁻²¹.

⁵⁴¹ Τα περισσότερα ιερά κειμήλια μεταφέρθηκαν στην Κωνσταντινούπολη επί βασιλείας Νικηφόρου Φωκά και πατριαρχίας Πολύευκτου, βλ. Ελένη Δ. Κατή, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Πολύευκτος*, ό.π., σελ. 150-157.

⁵⁴² Σχετικά με την επανάκτηση του *ιερού μανδηλίου* βλ. Steven Runciman, *The Emperor Romanus*, ό.π., σελ. 145, 229-230· St. Runciman, "Some Remarks on the Image of Edessa", *The Cambridge Historical Journal* 3(1931), σελ. 238-252· A. Cameron, "The History of the Image of Edessa: The Telling of a Story", στο: *Okeanos, Essays presented to Ihor Ševčenko, Harvard Ukrainian Studies* 7(1983), σελ. 80-94· Αθηνά Κόλια-Δερμιτζάκη, *Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος»: Η έννοια και η προβολή του θρησκευτικού πολέμου στο Βυζάντιο*, [Ιστορικές Μονογραφίες 10], (Αθήνα: Ιστορικές Εκδόσεις Στ. Δ. Βασιλόπουλος 1991), σελ. 275-279· Denis F. Sullivan, "Siege Warfare, Nikephoros II Phokas, Relics and Personal Piety", στο: *Byzantine Religions Culture. Studies in Honor of Alice-Maury Talbot*, Leiden 2012, σελ. 395-410, ιδίως σελ. 395-402. Το *ιερόν μανδήλιον* της Έδεσσας συνδέεται με το ιερό κειμήλιο της *κεράμου*. Σύμφωνα με την παράδοση η χειροποίητη εικόνα του Χριστού αποτυπώθηκε στο κεραμίδι το οποίο ήλθε σε επαφή με το *ιερόν μανδήλιον*. Το κειμήλιο της *κεράμου* μεταφέρθηκε από τον Νικηφόρο Φωκά στην Κωνσταντινούπολη ως λάφυρο μετά από την κατάληψη της Ιεράπολης κατά την επιστροφή του από την εκστρατεία στη Συρία το έτος

4. 3. Οι μαρτυρίες για την παρουσία των πατριαρχών σε γεγονότα που συνδέονται με την κοσμική ιστορία

Το Χρονικόν του Συμεών Μάγιστρου Λογοθέτη και το α΄ τμήμα του ΣΤ΄ βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη* περιέχουν, ως επί το πλείστον, σύντομες μαρτυρίες για τους πατριάρχες καθώς το κέντρο βάρους πέφτει σχεδόν αποκλειστικά στον αυτοκράτορα και το ενδιαφέρον τους στρέφεται περισσότερο στην αυτοκρατορική αυλή και λιγότερο στα εκκλησιαστικά πράγματα. Η πλειονότητα των μαρτυριών αφορά στον πατριάρχη Νικόλαο Α΄ Μυστικό και μόνο μία στον πατριάρχη Θεοφύλακτο. Περιλαμβάνονται δε μέσα σε αφηγήσεις γεγονότων, που αφορούν στην εσωτερική και εξωτερική πολιτική της βυζαντινής αυτοκρατορίας.

4. 3. 1. Οι πατριάρχες μέσα σε αφηγήσεις γεγονότων εσωτερικής πολιτικής

Οι πατριάρχες που εμπλέκονται σε διάφορα γεγονότα σχετιζόμενα με την εσωτερική πολιτική είναι ο Νικόλαος Α΄ Μυστικός και ο Θεοφύλακτος.

Ο Συμεών Μάγιστρος Λογοθέτης σε αφήγηση που σχετίζεται με την απώλεια του Ταυρομενίου στη Σικελία (902), εξαιτίας αμελείας ή μάλλον προδοσίας των υπευθύνων, διασώζει και μία μαρτυρία που συνδέεται με τον πατριάρχη Νικόλαο Α΄ Μυστικό. Για την τιμωρία των υπόλογων, που θεωρήθηκαν προδότες, η πηγή μαρτυρεί ότι *παρά τε τοῦ βασιλέως καὶ τοῦ πατριάρχου ἐλεχθέντων παρὰ Μιχαὴλ τοῦ Χαράκτου ὡς προδότων κατεκρίθησαν θανάτῳ. παρακληθέντος δὲ τοῦ βασιλέως παρὰ Νικολάου πατριάρχου τὸν θάνατον συνεχωρήθησαν, τυφθέντες μόνον καὶ δημευθέντες καὶ ἀποκαρέντες μοναχοί* σε διαφορετικές μονές.⁵⁴³ Ο ρόλος του πατριάρχη στην υπόθεση είναι καθοριστικός. Μετέχει στην κρίση των υπευθύνων και στη λήψη της απόφασης για την τιμωρία τους, ωστόσο με τη μεσολάβησή του

966. Σχετικά βλ. Αθηνά Κόλια-Δερμιτζάκη, *Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος»*, ό.π., σελ. 281· Ελένη Δ. Κατή, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Πολύευκτος*, ό.π., σελ. 152-153.

⁵⁴³ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 283²⁴³-284²⁴⁸.

μεταβάλλεται η καταδικαστική απόφαση και η θανατική ποινή που τους επιβλήθηκε μετατρέπεται σε ξυλοδαρμό, δήμευση της περιουσίας τους και εγκλεισμό σε μονές.

Το α' τμήμα του ΣΤ' βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη* αφιερώνει μόλις μία πρόταση για την απώλεια του Ταυρομενίου⁵⁴⁴ χωρίς να κάνει καμία άλλη αναφορά. Αποσιωπά τη μεσολάβηση του Νικολάου Α' Μυστικού για τη μείωση της ποινής των υπόλογων.

Κατόπιν, οι πηγές, αφηγούμενες την αποστασία του Ανδρόνικου Δούκα (905/906),⁵⁴⁵ αναφέρουν ότι προσέφυγε στους Αγαρηνούς όταν πληροφορήθηκε την απομάκρυνση του Νικολάου Α' Μυστικού από τον πατριαρχικό θρόνο (907)⁵⁴⁶ χωρίς να κάνουν περισσότερο λόγο για τη συμμαχία του Ανδρόνικου Δούκα με τον πατριάρχη.⁵⁴⁷

Η επόμενη μαρτυρία, που αφορά στον Νικόλαο Α' Μυστικό, βρίσκεται στη συνάφεια για τη βασιλεία του Αλέξανδρου (912-913). Από τις πηγές αναφέρεται ότι ο αυτοκράτορας πριν τον θάνατό του (913) άφησε επιτρόπους για τον ανήλικο ανεψιό του Κωνσταντίνο Ζ' Πορφυρογέννητο. Μεταξύ των επιτρόπων

⁵⁴⁴ *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 365⁴⁻⁶.

⁵⁴⁵ Για τον Ανδρόνικο Δούκα βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 657. Σχετικά με την ανταρσία του κατά του Λέοντα ΣΤ' βλ. V. Grumel, "Notes chronologiques. La révolte d'Andronic Dux sous Léon VI. La victoire navale d'Himerius", *Échos d'Orient* 36(1937), σελ. 201-207· Καλλιόπη Αλκ. Μπουρδάρα, *Καθοσίσωσις και τυραννίς κατά τους μέσους βυζαντινούς χρόνους: Μακεδονική δυναστεία (867-1056)*, διατριβή επί διδακτορία, Αθήναι: Αντ. Ν. Σάκκουλα 1981, σελ. 51-54, όπου το γεγονός τοποθετείται το 905/906. Γενικά, για τη μεγάλη, παφλαγονικής καταγωγής, αριστοκρατική οικογένεια των Δουκών βλ. D. Polemis, *The Doukai: A Contribution to Byzantine Prosopography*, [University of London Historical Studies 22], London: Athlone P. 1968· *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 655-656.

⁵⁴⁶ «καὶ ὡς ὁ πατριάρχης Νικόλαος τῆς ἐκκλησίας ἐξεώθη»: Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 290³⁷¹⁻³⁷². «καὶ πῶς ὁ πατριάρχης Νικόλαος τῆς ἐκκλησίας ἐξεδιώχθη»: *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 372¹⁷⁻¹⁸.

⁵⁴⁷ Για τη συμμαχία των δύο ανδρών βλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α'*, ο.π., σελ. 44-45 και σημ. 7, 48· Καλλιόπη Αλκ. Μπουρδάρα, *Καθοσίσωσις*, ο.π., σελ. 53-54.

συγκαταλεγόταν και ο Πατριάρχης,⁵⁴⁸ ο οποίος, έχοντας αυτήν την εξουσία, φρόντιζε για τα θέματα του κράτους.⁵⁴⁹

Μόλις ανέλαβε την εξουσία η επιτροπεία, ξέσπασε η ανταρσία του Κωνσταντίνου Δούκα (913).⁵⁵⁰ Σύμφωνα με τις πηγές ο Κωνσταντίνος Δούκας παρακινήθηκε *παρά τινων τῶν ἐν τῇ πόλει μεγιστάνων* να εισέλθει στην Κωνσταντινούπολη και να αναλάβει τη βασιλεία.⁵⁵¹ Ωστόσο, η *Συνέχεια του Θεοφάνη* αναφέρει μία φήμη για ανάμειξη του πατριάρχη στην ανταρσία, ο οποίος λίγο πριν από τον θάνατο του αυτοκράτορα Αλεξάνδρου και μη γνωρίζοντας ότι θα του ανέθετε επιτροπικά καθήκοντα, έστειλε επιστολή προς τον Κωνσταντίνο Δούκα με τον ιερέα Αρτάβασδο παρακινώντας τον να εισέλθει στην Κωνσταντινούπολη και να καταλάβει την εξουσία.⁵⁵² Η πηγή προσθέτει ότι ο Αρτάβασδος λόγω της υπηρεσίας που προσέφερε, τοποθετήθηκε πρώτος τη τάξει μεταξύ των ιερέων της Αγίας Σοφίας.⁵⁵³

⁵⁴⁸ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 297⁴⁷⁻⁵¹. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 380¹⁵⁻²⁰.

⁵⁴⁹ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 298⁸⁻¹². *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 381⁹⁻¹³. Ουσιαστικά ο πατριάρχης Νικόλαος ήταν ο αντιβασιλεύς πρόεδρος της επιτροπείας αντιβασιλείας βλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ό.π., σελ. 64-65· Αλκμήνης Σταυρίδου-Ζαφράκα, *Η συνάντηση Συμεών*, ο.π., σελ. 49· Αικατερίνης Χριστοφιλοπούλου, «Η αντιβασιλεία εις το Βυζάντιον», *Σύμμεικτα* 2(1970), σελ. 1-144, ιδίως σελ. 43-45.

⁵⁵⁰ Για τον Κωνσταντίνο Δούκα βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 657· για τη στρατιωτική σταδιοδρομία του βλ. Βασιλική Ν. Βλυσίδου, *Αριστοκρατικές οικογένειες και εξουσία (9ος-10ος αι.): Έρευνες πάνω στα διαδοχικά στάδια αντιμετώπισης της αρμενο-παφλαγονικής και της καππαδοκικής αριστοκρατίας*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας 2001, σελ. 74-82. Σχετικά με την ανταρσία του βλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ό.π., σελ. 65-69· Αλκμήνης Σταυρίδου-Ζαφράκα, *Η συνάντηση Συμεών*, ό.π., σελ. 49-50· Καλλιόπη Αλκ. Μπουρδάρα, *Καθοσίωσις*, ο.π., σελ. 55-59.

⁵⁵¹ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 298¹²⁻¹⁶. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 381¹⁴⁻¹⁸.

⁵⁵² «ὡς δέ τινες καὶ Νικόλαος πατριάρχης ἡγνοηκῶς ὡς κατ' ἐπιτροπὴν Ἀλεξάνδρου αὐτῷ ἐγκεχέριστο τὰ τῆς ἐξουσίας ἐπιτροπεῖν, Ἄρταβάσδω ἐγχειρίσας, ᾧ τὸ ἱερατεῦειν ἐνεργεῖτο, ἐξαπέστειλε πρὸς τὸν τοῦ Δουκὸς Κωνσταντῖνον, παρακελευόμενος εἰσεληλυθῆναι τῇ βασιλίδι, ὡς τῆς βασιλείας ἐπιλάβηται»: *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 381¹⁸-382². Για την εμπλοκή του πατριάρχη στην ανταρσία του Κωνσταντίνου Δούκα βλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ο.π., σελ. 65-66, 68-69· Αλκμήνης Σταυρίδου-Ζαφράκα, *Η συνάντηση Συμεών*, ο.π., σελ. 50· Καλλιόπη Αλκ. Μπουρδάρα, *Καθοσίωσις*, ό.π., σελ. 56-57. Ο Βασίλειος Διον. Κουκουσάς, *Σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας*, ό.π., σελ. 95 θεωρεί ότι ο Νικόλαος Α΄ Μυστικός είτε αγνοούσε τις κινήσεις του Κωνσταντίνου Δούκα είτε ήταν αντίθετος, πάντως δεν είχε κανένα λόγο να συμμετέχει στην ανταρσία, εφόσον ως πρόεδρος της επιτροπείας είχε τον απόλυτο έλεγχο.

⁵⁵³ *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ', Bekker, σελ. 382²⁻⁴.

Η βασιλομήτωρ Ζωή, την οποία στο μεταξύ είχαν απομακρύνει, επανερχόμενη στο παλάτι και κατορθώνοντας να συγκεντρώσει την εξουσία στα χέρια της (914)⁵⁵⁴ με τις υποδείξεις *Δομηνίκου έταιρειάρχου καταβιβάζει...Νικόλαον πατριάρχη*ν και τον περιορίζει στα εκκλησιαστικά καθήκοντά του.⁵⁵⁵

Λίγα χρόνια αργότερα, (918-919), υπήρξαν κινήσεις διεκδικητών της εξουσίας.⁵⁵⁶ Μέσα σε τέτοιο κλίμα ο Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογέννητος απέστειλε ιδιόχειρη επιστολή προς τον αρχηγό του στόλου Ρωμανό Λακαπνή. Αυτός συνέλαβε τον παρακοιμώμενο Κωνσταντίνο, ο οποίος προόριζε τον επ' αδελφή γαμπρό του Λέοντα Φωκά για τον θρόνο και *ταῦτα Ζωή αύγούστα μαθοῦσα προσκαλεῖται τὸν πατριάρχη*ν Νικόλαον καὶ τοὺς αὐτῆς μεγιστᾶνας καὶ ἀποστέλλει πρὸς Ῥωμανὸν τὸ γεγονός βουλομένη μαθεῖν.⁵⁵⁷

Η εξέλιξη των γεγονότων ανάγκασε τον νεαρό Κωνσταντίνο Ζ΄ Πορφυρογέννητο να αναλάβει πρωτοβουλία με στόχο τη διεκδίκηση της διακυβέρνησης και την αφαίρεση της εξουσίας από τη μητέρα του. Στο πλαίσιο αυτό *προσελάβετο δὲ ὁ βασιλεὺς Νικόλαον τὸν πατριάρχη*ν καὶ *Στέφανον μάγιστρον* συνεῖναι αὐτῶ ἐν τῷ παλατίῳ, τὴν ἐξουσίαν εἰς ἑαυτὸν ἀπὸ τῆς μητρὸς ἐπισπῶμενος.⁵⁵⁸ Η πρώτη ενέργεια της διακυβέρνησης από τον Κωνσταντίνο Ζ΄ Πορφυρογέννητο, σύμφωνα με όσα σχεδόν αυτολεξεί παρέχουν οι πηγές, δείχνει ότι ο πατριάρχης Νικόλαος είχε αναλάβει ήδη ρόλο συμβούλου, καθώς μαρτυρείται ότι *προσκαλεσάμενοι δὲ*

⁵⁵⁴ Ο Αλέξανδρος είχε απομακρύνει από το παλάτι τη Ζωή, αλλά αυτή επέστρεψε κατόπιν απαιτήσεως του ανήλικου γιου της Κωνσταντίνου Ζ΄, βλ. Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 301⁸⁵-302⁹³. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 386¹⁻⁹.

⁵⁵⁵ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 302⁹⁷⁻⁹⁹. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 386¹³⁻¹⁵. Πρβλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ο.π., σελ. 74-75· Αλκμήνης Σταυρίδου-Ζαφράκα, *Η συνάντηση Συμεών*, ο.π., σελ. 61. Την εποχή αυτή σημειώθηκε και επιβουλή της αυτοκράτειρας Ζωής κατά του πατριάρχη. Βλ. Καλλιόπη Αλκ. Μπουρδάρα, *Καθοσίωσις*, ο.π., σελ. 59.

⁵⁵⁶ Σχετικά βλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ο.π., σελ. 79-80· Καλλιόπη Αλκ. Μπουρδάρα, *Καθοσίωσις*, ο.π., σελ. 61-62.

⁵⁵⁷ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 307²⁰⁵⁻²⁰⁷. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 392³⁻⁵.

⁵⁵⁸ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 308²¹³⁻²¹⁵. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 392¹¹⁻¹⁴.

ὅ τε βασιλεὺς καὶ ὁ πατριάρχης Ἰωάννην τὸν Γαριδᾶν προεβάλοντο δομέστικον τῶν σχολῶν, δεδιότες μὴ εἰς ἀνταρσίαν χωρήσει ὁ Φωκᾶς Λέων.⁵⁵⁹

Ο Ρωμανός Λακαπηνός, παραμονή του Ευαγγελισμού του 919, προσπάθησε να δικαιολογήσει τις κινήσεις του και, φοβούμενος δήθεν νεωτερισμό του Λέοντα Φωκά, πρότεινε να αναλάβει την προστασία του αυτοκράτορα μὴ *συνευδοκοῦντος δὲ Νικολάου πατριάρχου ἐν τούτῳ*.⁵⁶⁰ Ωστόσο, την επόμενη ημέρα (25 Μαρτίου 919) εμφανίστηκε στην Κωνσταντινούπολη με τον στόλο. Αμέσως μετά από αυτήν την επίδειξη δυνάμεως οι σύμβουλοι του Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου απομακρύνθηκαν από το παλάτι. Ο μάγιστρος Στέφανος εξήλθε αυτοβούλως, ενώ τον πατριάρχη Νικόλαο Α΄ Μυστικό *ἐξήγαγεν* ο πατρίκιος Νικήτας.⁵⁶¹

Ο Ρωμανός Α΄ Λακαπηνός, αφού εδραίωσε την εξουσία του, στόχευσε στην ειρήνευση της Εκκλησίας (920) η οποία ήταν διχασμένη μετά το ζήτημα της τετραγαμίας του Λέοντα ΣΤ΄. Οι δύο πηγές μαρτυρούν αυτολεξεί ότι *ἡ τῆς ἐκκλησίας παρὰ Ῥωμανοῦ γέγονεν ἔνωσις, ἀπάντων ἐνωθέντων μητροπολιτῶν τε καὶ κληρικῶν τῶν ἀπὸ Νικολάου πατριάρχου καὶ Εὐθυμίου διεσχισμένων*.⁵⁶² Οι χρονογραφικές πηγές αποδίδουν την πρωτοβουλία για την επίτευξη της ένωσης στην ενέργεια του Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού και, μάλιστα, τοποθετούν το γεγονός μέσα στη

⁵⁵⁹ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 308²²⁰⁻²²². *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 392¹⁹⁻²². Πρβλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ό.π., σελ. 79.

⁵⁶⁰ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 309²³⁹. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 393¹⁸. Πρβλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ό.π., σελ. 80.

⁵⁶¹ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 309²⁴⁴⁻²⁴⁶. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 394¹⁻³. Πρβλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ό.π., σελ. 80.

⁵⁶² Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 314⁸⁴⁻⁸⁷. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 398⁸⁻¹¹. Είναι γνωστό ότι για το θέμα συγκροτήθηκε σύνοδος, η οποία εξέδωσε τον *Τόμο της Ενώσεως*, που καταδίκασε ρητά τον τέταρτο γάμο και αποδεχόταν τον τρίτο σε ορισμένες περιπτώσεις. Παρά ταύτα, οι ακραίες μερίδες των οπαδών του πατριάρχη Νικολάου Α΄ Μυστικού (Νικολαΐτες) και του πατριάρχη Ευθυμίου (Ευθυμιανοί) δεν αποδέχθηκαν την Ένωση. Εξάλλου το όνομα του πατριάρχη Ευθυμίου επανεγράφη στα δίπτυχα της Εκκλησίας το 956 επί πατριαρχίας Πολύευκτου. Αναλυτικά για τη σύνοδο και τον *Τόμο* που εξέδωσε βλ. Παρασκευή Δ. Λαδοπούλου, *Η Σύνοδος της Ενώσεως (920) και οι αποφάσεις της*, μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία, Θεολογική Σχολή, Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2010. Επίσης, για τον *Τόμο* και την αποδοχή του βλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ό.π., σελ. 82-86. Για την αποκατάσταση του ονόματος του πατριάρχη Ευθυμίου στα δίπτυχα της Εκκλησίας βλ. Ελένη Δ. Κατή, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Πολύευκτος*, ό.π., σελ. 144-150.

συνάφεια της βασιλείας του παρά το ότι δεν είχε στεφθεί ακόμη βασιλεύς.⁵⁶³ Εάν δεν πρόκειται περί παραδρομής,⁵⁶⁴ είναι πιθανό με τον τρόπο αυτό να επιδιώκουν να προβάλλουν περισσότερο το πρόσωπο του ευνοούμενού τους αυτοκράτορα.

Ως προς τον πατριάρχη Θεοφύλακτο, οι πηγές αφηγούμενες το γεγονός της εκθρόνισης και της εξορίας του αυτοκράτορα Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού (944) από τους γιους του Στέφανο και Κωνσταντίνο,⁵⁶⁵ μαρτυρούν για την επιβουλή του πατρικίου και παρακοιμώμενου Θεοφάνη, του πατριάρχη Θεοφύλακτου και άλλων συνεργών, που έλαβε χώρα το 946/947, με στόχο την επαναφορά του έκπτωτου αυτοκράτορα στον θρόνο. Το σχέδιο αποκαλύφθηκε και ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογέννητος επέβαλλε ποινές στους πρωταγωνιστές,⁵⁶⁶ πλην του πατριάρχη Θεοφύλακτου για τον οποίο οι πηγές δεν αναφέρουν τίποτε.⁵⁶⁷

4. 3. 2. Οι πατριάρχες μέσα σε αφηγήσεις γεγονότων εξωτερικής πολιτικής

⁵⁶³ Ο Ρωμανός Α΄ Λακαπηνός από τον Μάιο του 919, μετά τον γάμο της θυγατέρας του Ελένης με τον Κωνσταντίνο Ζ΄ Πορφυρογέννητο, έφερε τον τίτλο του βασιλοπάτορος. Η τῆς ἐκκλησίας ἔνωσις ἐγένετο τον Ιούλιο του 920 και ο Ρωμανός Α΄ στέφθηκε βασιλεύς τον Δεκέμβριο του 920, βλ. Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 310¹⁴⁻¹⁷, 313⁷⁶⁻⁷⁹, 314⁸⁴⁻⁸⁷. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 394¹⁹-395¹, 397²²-398^{3, 8-11}.

⁵⁶⁴ Ο Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ο.π., σελ. 83, θεωρεί ότι οι χρονογράφοι κάνουν λάθος.

⁵⁶⁵ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 340^{655-656, 664-670}. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 432¹⁻³, 434¹⁸⁻¹⁹, 435¹⁵⁻²¹. Για την ανατροπή του Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού βλ. Μπουρδάρα, *Καθοσίωσις και τυραννίς*, σελ. 74-76.

⁵⁶⁶ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 342³²⁻⁴¹. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 440¹⁵-441². Για την επιβουλή του παρακοιμώμενου Θεοφάνη και του πατριάρχη Θεοφύλακτου βλ. Καλλιόπη Αλκ. Μπουρδάρα, *Καθοσίωσις*, ό.π., σελ. 78-79.

⁵⁶⁷ Η επιβολή ποινών για τους ενόχους καθοσιώσεως ήταν αποκλειστική αρμοδιότητα του αυτοκράτορα. Για τους κληρικούς ίσχυε ειδική νομοθετική ρύθμιση, βλ. Καλλιόπη Αλκ. Μπουρδάρα, *Καθοσίωσις*, ο.π., σελ. 148-149, 168-169. Η ανάμειξη κληρικού σε καθοσίωση τιμωρείται και από την Εκκλησία. Ο ΣΤ΄ κανόνας των αγίων Αποστόλων ορίζει να μην αναμειγνύονται οι κληρικοί, οποιουδήποτε βαθμού, με τις κοσμικές υποθέσεις, εάν αναμειχθούν, καθαιρούνται, βλ. Γ. Α. Ράλλης – Μ. Ποτλής, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων των τε αγίων και πανευφώνων Αποστόλων, και των ιερών οικουμενικών και τοπικών συνόδων, και των κατά μέρος αγίων πατέρων, εκδοθέν, σύν πλείσταις άλλαις την εκκλησιαστικήν κατάστασιν διεπούσαις διατάξεσι, μετά των αρχαίων εξηγητών, και διαφόρων αναγνωσμάτων*, τόμ. Β΄, Αθήνησιν: Εκδόσεις Γρηγόρη 1852, σελ. 9. Για το θέμα της διάπραξης του εγκλήματος της καθοσιώσεως από κληρικό βλ. Καλλιόπη Αλκ. Μπουρδάρα, *Καθοσίωσις*, ο.π., σελ. 178-181.

Από τις εξεταζόμενες πηγές προκύπτει ότι ο μόνος πατριάρχης που εμπλέκεται σε γεγονότα εξωτερικής πολιτικής είναι ο Νικόλαος Α΄ Μυστικός.

Ο Βούλγαρος ηγεμόνας Συμεών (893-927),⁵⁶⁸ μόλις ανέλαβε την εξουσία επιδόθηκε σε ένα συνεχή αγώνα κατά του Βυζαντίου. Το 896 το Βυζάντιο αναγκάστηκε να συνάψει ειρήνη με την υποχρέωση να πληρώνει ετήσιο φόρο. Ωστόσο, οι βουλγαρικές επιδρομές δεν έπαυσαν. Επί βασιλείας Αλεξάνδρου (912-913) η κατάσταση οξύνθηκε. Οι χωρίς οξυδέρκεια πολιτικοί χειρισμοί του, έδωσαν αφορμή στον Συμεών να κάνει λόγο για λύση της ειρήνης. Μετά τον θάνατο του Αλεξάνδρου (Ιούνιος 913) ο Συμεών δεν αρκέστηκε σε επιδρομές αλλά στράφηκε εναντίον της Κωνσταντινουπόλεως. Τον Αύγουστο του 913 έφθασε προ των τειχών της, αλλά βλέποντας την ισχυρή οχύρωση, υποχώρησε και ζήτησε διαπραγματεύσεις.⁵⁶⁹

Οι πηγές, αφηγούμενες τα γεγονότα, αποτυπώνουν την παρουσία του πατριάρχη και επιτρόπου Νικολάου Α΄ Μυστικού. Σχεδόν αυτολεξεί αναφέρουν ότι ο πατριάρχης μαζί με δύο ακόμη επιτρόπους, τους μάγιστρους Στέφανο και Ιωάννη, οδήγησαν τον νεαρό αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Ζ΄ Πορφυρογέννητο στο παλάτι των Βλαχερνών, όπου εισήχθησαν και οι δύο γιοι του Συμεών και συνέφαγαν.⁵⁷⁰ Στη συνέχεια, οι πηγές αναφέρουν ότι ο πατριάρχης εξήλθε από την πόλη,

⁵⁶⁸ Ο Συμεών γεννήθηκε μεταξύ 863 και 865 και ήταν ο νεότερος γιος του Βούλγαρου χαγάνου Βόρη Α΄ (852-889). Ο πατέρας του τον έστειλε στην Κωνσταντινούπολη για να μορφωθεί προκειμένου να ακολουθήσει εκκλησιαστική σταδιοδρομία. Το 893 τον ανακάλεσαν στη Βουλγαρία για να αναλάβει την εξουσία. Υπήρξε ένας από τους σημαντικότερους ηγέτες του βουλγαρικού κράτους με μεγαλεπήβολα σχέδια. Η επαφή και η γνωριμία του με το Βυζάντιο τον κατέστησαν πολύ επικίνδυνο αντίπαλο. Πέθανε το 927. Βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1984.

⁵⁶⁹ Αλκμήνης Σταυρίδου-Ζαφράκα, *Η συνάντηση Συμεών, ο.π.*, σελ. 27-32, 48, 56. Ο πατριάρχης Νικόλαος με επιστολές προς τον Βούλγαρο ηγεμόνα, ήδη από τις αρχές Ιουλίου 913, αντιλαμβανόμενος τις προθέσεις του Συμεών για την κατάληψη του βυζαντινού θρόνου, προσπάθησε να αποτρέψει την εκστρατεία κατά του Βυζαντίου, αλλά χωρίς αποτέλεσμα. Σχετικά βλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄, ο.π.*, σελ. 70-72· Αλκμήνης Σταυρίδου-Ζαφράκα, *Η συνάντηση Συμεών, ο.π.*, σελ. 63-64.

⁵⁷⁰ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 301⁷⁷⁻⁸⁰. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 385¹⁵⁻¹⁸. Μέσα στο πλαίσιο των επιδιώξεων του Συμεών για την κατάληψη της αυτοκρατορικής εξουσίας τοποθετείται και ένα σχέδιο γάμου της θυγατέρας του με τον Κωνσταντίνο Ζ΄ Πορφυρογέννητο, το οποίο όμως δεν πραγματοποιήθηκε, βλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄, ο.π.*, σελ. 73, 75· Αλκμήνης Σταυρίδου-Ζαφράκα, *Η συνάντηση Συμεών, ο.π.*, σελ. 64-67. Ο Βασίλειος Διον. Κουκουσάς, *Σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας, ο.π.*, σελ. 98, 100-101 αναφέρει ότι ο πατριάρχης υποσχέθηκε στο Συμεών τη σύναψη γάμου μίας από τις θυγατέρες του με τον νεαρό αυτοκράτορα.

συναντήθηκε με τον Βούλγαρο ηγεμόνα, ο οποίος έκλινε την κεφαλή και *εύχην οὖν ὁ πατριάρχης ποιήσας ἀντὶ στέμματος*, κατά μία φήμη, έθεσε επί της κεφαλής του Συμεών το επιρριπτάριό του.⁵⁷¹

Μετά από αυτά η βουλγαρική απειλή δεν έπαυσε. Διεξήχθησαν πολεμικές επιχειρήσεις, αλλά και διαπραγματεύσεις με στόχο την ειρήνη.⁵⁷² Μέσα στις σύγχρονες χρονογραφικές πηγές που εξετάζονται εδώ μαρτυρείται η παρουσία του πατριάρχη Νικολάου Α΄ Μυστικού στις νέες προσπάθειες συνδιαλλαγής με τον Συμεών.

Τον Σεπτέμβριο του 923 ο Συμεών πραγματοποίησε μία ακόμη εκστρατεία κατά της βυζαντινής αυτοκρατορίας. Βάδισε προς την Κωνσταντινούπολη και την πολιορκήσε (924). Φθάνοντας μέχρι τις Βλαχέρνες, *έπεζήτησεν ἀποσταλῆναι αὐτῶ τὸν πατριάρχη Νικόλαον καὶ τινὰς τῶν μεγιστάνων, ὥστε περὶ εἰρήνης αὐτοῖς συντυχεῖν*. Αντάλλαξαν ομήρους, έγινε η συνάντηση και άρχισαν οι συνομιλίες, αλλά ο Συμεών ζήτησε να συναντήσει αυτοπροσώπως τον αυτοκράτορα.⁵⁷³

Η συνάντηση του πατριάρχη με τον Συμεών δεν είχε κανένα αποτέλεσμα και δεν θύμιζε σε τίποτα την προηγούμενη συνάντησή τους, όπως προκύπτει από τη σύγκριση των αφηγήσεων των πηγών.

Τελικά, ο Ρωμανός Α΄ Λακαπηνός συναντήθηκε με τον Συμεών, αφού προηγουμένως πήγε και προσκύνησε *ἄμα Νικολάῳ τῷ πατριάρχη* στις Βλαχέρνες.⁵⁷⁴ Η νέα αυτή συνάντηση πραγματοποιήθηκε και πάλι με την παρουσία του πατριάρχη, ο

⁵⁷¹ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 301⁸⁰⁻⁸³. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 385¹⁸⁻²¹. Γύρω από το ζήτημα της συνάντησης του πατριάρχη Νικολάου Α΄ Μυστικού με τον Συμεών διατυπώθηκαν διάφορες απόψεις. Αυτές συζητούνται στο Αλκμήνης Σταυρίδου-Ζαφράκα, *Η συνάντηση Συμεών*, ο.π., σελ. 68 κ. εξ., όπου η ερευνήτρια εν κατακλείδι συμπεραίνει ότι δεν πρόκειται για αυτοκρατορική στέψη αλλά για μία συγκαταβατική ενέργεια του Πατριάρχη έναντι των απαιτήσεων του Συμεών που απλά ενίσχυσε το κύρος του Βούλγαρου ηγεμόνα.

⁵⁷² Αναλυτικά βλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ο.π., σελ. 86-89.

⁵⁷³ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 320²¹⁹-321²³². *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 405¹⁷-406⁷. Γενικότερα, για την πραγμάτευση των πηγών και την ιδεολογία που εκφράζουν αναφορικά με τις σχέσεις του βυζαντινού αυτοκράτορα με τον Συμεών, βλ. Τηλέμαχος Λουγγής, *Η ιδεολογία βυζαντινής ιστοριογραφίας*, ο.π., σελ. 135-138.

⁵⁷⁴ Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης, *Χρονικόν*, Wahlgren, σελ. 322²⁴²⁻²⁴⁴. *Συνέχεια του Θεοφάνη*, βιβλ. ΣΤ΄, Bekker, σελ. 406¹⁹⁻²¹.

οποίος συνεχίζει να διαδραματίζει έναν σημαντικό ρόλο στα πολιτικά πράγματα αλλά όχι τον πρωταγωνιστικό.

5. Ανακεφαλαίωση

Το *Χρονικόν* του Συμεών Μάγιστρου Λογοθέτη, η *Συνέχεια του Θεοφάνη* αποτελούν δύο χρονογραφικές πηγές που συντάχθηκαν λίγο μετά τα μέσα του 10ου αιώνα. Συνεπώς θεωρούνται σύγχρονες με τους πατριάρχες που έζησαν και έδρασαν κατά το α΄ μισό του αιώνα.

Οι πηγές ενδιαφέρονται κυρίως για τη βασιλική αυλή και δευτερευόντως για την εκκλησιαστική ιστορία και, συνεπώς, περιορίζονται στο να κάνουν λόγο για τους πατριάρχες μόνον όταν αφηγούνται γεγονότα στα οποία αυτοί εμπλέκονται. Σε δύο μόνο περιπτώσεις προσφέρουν υλικό που συνδέεται με την εκκλησιαστική ιστορία. Η πρώτη είναι η περίπτωση της διασάλευσης της εκκλησιαστικής ευταξίας με την επί ρητό χρόνο εκλογή του Τρύφωνος και άλλη το ζήτημα της τετραγαμίας.

Οι αναφορές τους στην πατριαρχική διαδοχή γίνονται κατά τον τύπο της χρονογραφίας. Με την ευκαιρία της αναφοράς της διαδοχής παρέχουν είτε κάποιον θετικό χαρακτηρισμό για το πρόσωπο του εκάστοτε νέου πατριάρχη είτε κάποιο χαρακτηριστικό του.

Οι έμμεσες αναφορές στους πατριάρχες αν και δεν προσφέρουν υλικό για την εκκλησιαστική δράση τους ή την προσωπικότητά τους, συμβάλλουν ωστόσο στη σύνθεση της βιογραφίας τους καθώς παρέχουν στοιχεία για μυστήρια που τέλεσαν, όπως βασιλικοί γάμοι και βαπτίσεις, για βασιλικές στέψεις και άλλες επίσημες τελετές.

Οι μαρτυρίες των πηγών για την παρουσία των πατριαρχών σε γεγονότα που αφορούν στην κοσμική ιστορία συνδέονται με την εσωτερική και την εξωτερική πολιτική του Βυζαντίου. Οι μαρτυρίες περιορίζονται μόνο στους πατριάρχες Νικόλαο Α΄ Μυστικό και Θεοφύλακτο. Είναι έμμεσες και σύντομες και περιέχονται

μέσα σε αφηγήσεις πολιτικών γεγονότων ως, επί το πλείστον, επιβουλές κατά της αυτοκρατορικής εξουσίας.

Για τον Ευθύμιο και τον Τρύφωνα ο Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης και ο συγγραφέας του α΄ τμήματος του ΣΤ΄ βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη*, εκφράζονται θετικά με επαινετικά σχόλια.

Για τον Στέφανο Β΄ οι δύο πηγές αναφέρουν σχεδόν επιγραμματικά την άνοδό του στον πατριαρχικό θρόνο, δίνοντας μόνο την πληροφορία ότι ήταν ευνούχος.

Για τον Νικόλαο Α΄ Μυστικό ο Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης δεν προβαίνει σε κανένα σχόλιο για την προσωπικότητά του. Παρέχει μόνο την πληροφορία ότι ήταν *μυστικός*, σύμβουλος εξ απορρήτων, του αυτοκράτορα. Εκθέτει τα γεγονότα, κάνοντας αναφορά στον πατριάρχη, όπου αυτός εμπλεκόταν. Όμως το α΄ τμήμα του ΣΤ΄ βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη* παραθέτει ένα θετικό σχόλιο για τον Νικόλαο Α΄ Μυστικό. Οι δύο πηγές παρέχουν υλικό σχετικά με τον πολιτικό ρόλο του, διότι ακόμη και όταν απώλεσε την προεδρεία της αντιβασιλείας, συνέχισε να διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στα πολιτικά πράγματα.

Για τον Θεοφύλακτο ο Συμεών Μάγιστρος και Λογοθέτης δεν κάνει κανένα σχόλιο. Η πηγή προτιμά να σιωπήσει καθώς ο Θεοφύλακτος υπήρξε επιπόλαιη προσωπικότητα που δεν επέδειξε εκκλησιαστική συμπεριφορά, όμως ήταν γιος του ευνοούμενου από την πηγή Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού. Το α΄ τμήμα του ΣΤ΄ βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη* εκφράζεται επαινετικά για τον Θεοφύλακτο. Άλλωστε η πηγή διατίθεται ευνοϊκά προς τον Ρωμανό Α΄ Λακαπηνό. Το β΄ τμήμα του ΣΤ΄ βιβλίου της *Συνέχειας του Θεοφάνη* αν και έχει διαφορετική πολιτικο-ιδεολογική τοποθέτηση εν τούτοις τον δικαιολογεί.

ISSN 2945-0683