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 4 ▪ VOLUME 4 ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ 2025 ▪ DECEMBER 2025

Διευθυντής Σύνταξης: Αρχιμ. Αρίσταρχος Γκρέκας Αναπληρωτής Καθηγητής ΕΚΠΑ

Editor-In-Chief: Archim. Aristarchos Gkrekas Assosiate Professor NKUA

Επιμέλεια έκδοσης:

Ιωαννίδης Θωμάς Ομότιμος Καθηγητής Τμήματος Θεολογίας ΕΚΠΑ

Αριανά Παναγιώτα Υποψήφια Διδάκτωρ Τμήματος Θεολογίας ΕΚΠΑ

ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ CONTACT

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

email: ekpa-peace@theol.uoa.gr

ISSN 2945-0683

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ CONTENTS

His Eminence Metropolitan Chrysostomos (Savvatos) of Messinia

The Reception of the Theology and Work of the First Ecumenical Council within the Context of the Tradition of the Orthodox Church……..5

Zarras Konstantinos

“Avelei Tsiyon - אבלי ציון Light on the Enigmatic Mourners for the Fall of Jerusalem”……26

The Very Rev. Archimandrite Aristarchos Grekas

The Stages of Orthodox Anthropology……35

fr. Chronis Christoforos

Visiting the Sick as a Pastoral Responsibility: Orthodox Theology in Dialogue with Contemporary Challenges ……58

Nasios Christos

Ecumenical Patriarch Bartholomew and interreligious dialogue: preliminary notes on a lived theology of encounter……73

Alkhouri Khader, Tsitsigkos Spyridon

Πατερική Σοφία Και Ψυχική Ευεξία. Η Θετική Ψυχολογία Στην Ελληνορθόδοξη Πνευματικότητα ……..92

Ακρίδας- Γρ. Αναστάσιος

«Παράδεισος ῥοῶν»: Ερμηνευτικά σχόλια για τον περίκλειστο «κήπο της αγάπης» του Άσμ. 4,12 – 5,1. ……166

Αποστολός Φώτιος

Από το «Πλήρωμα Ἱερατικόν» στη Λειτουργική Παθητικότητα: Η Εκκλησιολογική Ταυτότητα των Λαϊκών και η Λειτουργική Πραγματικότητα στη Σύγχρονη Ορθοδοξία…….207

Δεσπότης Σωτήριος

Απόστολος Παύλος, Διονύσιος και Δάμαρις : μία «αποκατάσταση» τής Μνήμης της……217

Θραψανιώτης Γεώργιος

Θρησκευτική αγωγή και βιωματική εκπαίδευση……241

Κατή Ελένη

Το ιστορικό περιβάλλον του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατά τον 10ο αιώνα……261

Μογλενίδης Ηλίας

Η συμβολή της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην εποποιία του ‘40. Αψευδείς μαρτυρίες του, αυτόπτου και αυτηκόου μάρτυρος, Αρχιδιακόνου του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρυσάνθου, Νικοδήμου Βαλληνδρά ……292

Πλεμμένος Ιωάννης

Υπάρχει ποίηση στην Καινή Διαθήκη; Συμβολή στη λογοτεχνική διερεύνηση των Ευαγγελίων ……322

Χουβαρδά Θωμαή

Αναζητώντας την ενότητα της Εκκλησίας τον 16ο αι. Η δράση του Μελετίου Πηγά (1550-1601) ……333

Μητράκης Στέργιος

Ο όρος רבץ στη συνάφεια του Γένεσις 4,7: Προέλευση, σημασία, χρήση και η σχέση του με τους rābiṣu της Μεσοποταμίας ……345

The Reception of the Theology and Work of the First Ecumenical Council within the Context of the Tradition of the Orthodox Church[1]

His Eminence Metropolitan Chrysostomos (Savvatos) of Messinia[2]

Submitting to the decision of the Standing Holy Synod of the Church of Greece appointing me as speaker at this Festive Session of the Hierarchy of the Church of Greece[3], held in the context of the commemoration of the 1,700th anniversary of the convening of the First Ecumenical Council, I hasten to express my gratitude for the honor bestowed upon me and to request your prayers for the outcome of this undertaking.

The 1,700th anniversary of the convening of the First Ecumenical Council provides, on the one hand, an opportunity to re-evaluate the historical and theological data of this specific Council, and on the other, a starting point for their re-contextualization, as a process of re-appropriation of its theology and work within the 21st century. In other words, we are called to investigate how this synodal event and its decisions have been experienced in the life of the Orthodox Church and within the context of Her synodal self-awareness, as well as their significance for contemporary ecclesiological reality.

1. As has been historically recognized, the First Ecumenical Council constitutes the most significant form of expression of synodality in the history and theology of the Councils, as it expresses the catholicity of the Church. Through its convocation, its synodal structure and operation, it became the indisputable ecclesiological expression of the authority of the Catholic Church in matters of faith and canonical tradition, so that the unity of the Church might be preserved and a "multi-headed" concept of ecclesiality avoided.

[1] Address at the Festive Assembly of the Hierarchy of the Church of Greece for the celebration of 1,700 years since the convocation of the First Ecumenical Council (Assembly Hall, Athens, Holy Synod, 2 June 2025). The Church of Greece also held a similar Festive Assembly of the Holy Synod in 1925, with a keynote address by the Metropolitan of Gortyna and Megalopolis (later Metropolitan of Messinia) Polykarpos Synodinos [see journal Ecclesia III (1925), pp. 169-170, 177-179), on the occasion of the 1,600th anniversary of the convocation of the First Ecumenical Council.

[2] His Eminence Metropolitan of Messinia, Professor in the Department of Theology, School of Theology, National and Kapodistrian University of Athens.

[3] Synodal document 1284/654/18-3-2025.

As is known, the Council was convened in 325 AD in Nicaea of Bithynia, in order to confront the heresy of Arius, who, already since 319 AD, as a presbyter of the Church of Alexandria, maintained that the Son of God is the first creature or creation of God the Father, that He proceeded "from the will" (ἐκ τῆς βουλήσεως) rather than "from the essence" (ἐκ τῆς οὐσίας) of the Father, and therefore that there was a time when the Son did not exist (ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν).

The Fathers of the First Ecumenical Council condemned these specific heretical positions of Arius and articulated, through the Symbol of Faith (Creed), the correctness of the faith: that the Son of God was begotten "from the Father, only-begotten, from the essence of the Father" (ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῶς, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός); that He is true God from true God, begotten not made, "of one essence" (ὁμοούσιος) with God the Father, incarnate and having assumed human nature.

This Council resolved a theological issue that had already preoccupied the Church since the 2nd century and recorded the unified and catholic faith of the Church as a continuation of the faith of the Apostles and the early Fathers – especially within the context of the biblical tradition and on the basis of the formulation of the original Christology.

For these reasons, the First Ecumenical Council is rightly regarded as the authentic expression of the synodal self-consciousness of the Church across time, since in its convocation, constitution, and operation, the criteria of synodal tradition were fully applied – criteria which, as we shall see below, confirm its full continuity with the synodal tradition and function as it had been established until that time.

2. However, the transition from localism to the universal dimension of synodality was not an instantaneous development. It required considerable effort to foster a course of convergence and, above all, a spirit of cooperation and communion among the local bishops, in order to secure the universal acceptance of its convocation, aimed at resolving a theological issue that was particularly significant in its soteriological dimensions. Moreover, the Orthodox Church, drawing upon its long-standing ecclesiological tradition and liturgical experience, has remained faithful to the application and operation of synodality. For this reason, it has never ceased to perceive its self-awareness within the bounds of the conciliar expression of its "ecclesial conscience". Based on this self-awareness, the relationship between the Church and the Council has always been understood as one of essential identity. The Council became the sole means of infallible expression, formulation, and interpretation of the Church's faith, and at the same time the primary mode of safeguarding and affirming the unity of the ecclesial body. This unity is not a merely additive connection, but an

ecclesiological reality through which the catholicity of the Church's faith is expressed and the apostolicity of that faith is affirmed.

This synodal self-awareness of the Church governs all expressions and functions of the ecclesial body, always in reference to the sacrament of the Holy Eucharist and the sacramental life of the Church. Only through this synodal function can the Church establish boundaries concerning canonical order, proclaim the truth of the Orthodox faith, and repudiate teachings or views as heretical in relation to Orthodoxy.

To accomplish these goals and objectives, the Church, whenever it deemed necessary, did not hesitate to create new forms of synodal expression for the resolution of similar local or universal issues, whether theological, ecclesiological, or canonical in nature.

In the historical course of the Church, however, there also exists an analogy, expressed as an inseparable correlation, between ecclesiastical governance and the territorial delineation of ecclesiastical jurisdictions on a local, regional, and ecumenical level. This has served as an authentic adaptation of the synodal system to the plurality of successive models of administrative organization of the Church. This process begins with the local bishop of the Local Church and the local "presbyterion" during the first three centuries, and evolves with the introduction of the Metropolitan system in ecclesiastical administration, the form of the First Ecumenical Council (325 AD), and the Patriarchal system, instituted with the Fourth Ecumenical Council (451 AD) and thereafter.

In all these forms and expressions of synodality, the presidency was usually granted to the bishop of the "principal city" or to the most senior among the bishops. A large number of bishops participated, and efforts were made for decisions to be taken in "unanimity" (consensus), without excluding the possibility of "majority rule." The convocation of the Council was necessarily and consistently connected with the Eucharistic communion.

The Council, as the expression of the unity of the bishops, was grounded in the idea that each bishop is a successor of all the Apostles, just as each episcopal throne was considered the Cathedra Petri4. In this way, each bishop was to express his unity with the other bishops, as successors of the Apostles, through his participation in a Council (corpus Episcoporum).

[4] Cyprian of Carthage, *De Unitate* 4.

This fact of the apostolicity and catholicity of each Local Church constituted the first step toward the universality of a Council. In this sense, the relation of the Council to the apostolicity and catholicity of the Church is also expressed, without, of course, the individual Local Churches being understood as mutually complementary parts or elements of a cumulative form of catholicity.

With the establishment of the Provincial Synod, the importance of the "bishop's council" of each Local Church was diminished, though not eliminated5. This replacement of the Local Synod by the Provincial Synod is noted in Canon [4] of the First Ecumenical Council (325 AD), concerning the election of bishops. In practice, this procedure was ratified by the Council of Antioch in 341 AD, through "majority vote" electoral results, and by Canon [5] of the First Ecumenical Council regarding issues of ecclesiastical judgments and the administration of ecclesiastical justice. Nevertheless, decision-making concerning matters of faith, which could potentially lead to divisions and schisms, was not excluded from the scope of the Council's function.

Through this procedure, the Councils ceased to be "exceptional" events of a Local Church and were established as permanent provincial assemblies, which were convened twice a year.

The prevalence of the idea of universality during the 4th century and its identification with the Christian Oikoumene provided the foundation for the Catholic Church to be understood as one body throughout all places and in every place, as "the body of the common Oikoumene" (τὸ τῆς κοινῆς Οἰκουμένης σῶμα)[6] and despite its local geographical fragmentation. Moreover, the combination of the universality and apostolicity of the Council led to the understanding of the Council's work as that which expresses the catholic body of the Church, that is, the faith of the Church "throughout the Oikoumene" (κατὰ τὴν Οἰκουμένην)[7]. This synodal function is already attested from the second half of the 3rd century, in the Council of Antioch (268 AD), where the bishops of the Council addressed also "…to all our fellow-ministering bishops, presbyters, and deacons throughout the Oikoumene, and to the entire Catholic Church under heaven…" (καὶ τοῖς κατὰ τὴν Οἰκουμένην πᾶσι συλλειτουργοῖς ἡμῶν ἐπισκόποις καὶ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις καὶ πάσῃ τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν καθολικῇ ἐκκλησίᾳ)[8].

[5] Council of Carthage in 249 AD and of Rome shortly thereafter (*To the Corinthians*, Letter 38, 1.1, 1 and 40, 2).
[6] Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine the Emperor* 3, 64–67.
[7] *Martyrdom of Polycarp* 8, 1.
[8] Eusebius of Caesarea, *Church History* VII, 30, 2.

As previously noted, the concept of universality was closely related to its geographical dimension. Characteristically, Eusebius of Caesarea interprets the uniqueness of the First Ecumenical Council in terms of the geographical breadth of the then-known Oikoumene[9], defining, "mystagogically" the identification of geographical universality with ecclesiastical catholicity[10].

It seems, therefore, that the relationship between universality, catholicity, and apostolicity, within the functioning of the synodal institution, served, in principle, as the theological foundation for the transition from Locality to Universality in the synodal structure. Moreover, historical data, such as the spread of Arian views beyond the local boundaries of Alexandria and their penetration into Palestine and Antioch, offered the impetus for recognizing the need to convene a General–Ecumenical Council.

In this way, at the beginning of the 4th century, the ecclesiological foundations were laid for the creation of a new form of synodality, that of the Ecumenical Council, through which the original meaning of catholicity found its fullest expression in a new synodal structure, one that was characterized as Ecumenical, both ecclesiologically and geographically.

In this sense, the convocation of the First Ecumenical Council by Emperor Constantine the Great was an authentic expression of the Church's synodal self-awareness and, for this reason, surprised none of the ecclesiastical members. After all, its convocation was a necessary consequence of the inability of one or more Local Synods to resolve the broader theological issue of Arianism, a fact affirmed both theologically and historically. Although the Council remains a point of reference within the ecclesiastical tradition and in the synodal self- awareness of the Churches regarding its theological work, we must not overlook the fact that its implementation was quite difficult due to its complexity and the challenges surrounding its acceptance.

[9] Idem, *Life of Constantine the Emperor* 3, 9, 8.

[10] Cf. Cyril of Jerusalem, *Catecheses* 18, 23. The application of the term "imperial council" (Kaiserlich Synode) (D. Kretschmar, p. 49 ff.) for the First Ecumenical Council is misleading, as is the notion of "state Church" (Reichs Kirche) in Byzantium. Emperor Constantine, guided not by political but primarily by ecclesiological criteria, namely, by his understanding of the Church as "the body of the common oikoumene" (*τὸ τῆς κοινῆς Οἰκουμένης σῶμα*) and of bishops as "certain leaders of the salvation of the nations" (*ὥσπερ τινὰς ἀρχηγοὺς τῆς τῶν ἐθνῶν σωτηρίας*, Eusebius, *Life of Constantine* II, 64–67), founded the First Ecumenical Council as the Council of the "Catholic Church throughout the Oikoumene" (*καθολικῆς κατὰ τὴν Οἰκουμένην*, cf. *Martyrdom of Polycarp* 8, 10). This ecumenical vision of the ancient Church was expressed for the first time through a special and extraordinary synodal structure, namely the Ecumenical Council. The parallel drawn between the unity of the Church and the unity of the Empire –a parallel that in the East took the form of an identification of the two institutions, at least by some circles– found its ultimate expression in the convocation of the First Ecumenical Council, yet on ecclesiological principles and terms.

It took approximately one hundred years after its convocation for the catholic and ecumenical character of its theological work to be fully accepted, and more than fifty years for the confusion caused by the efforts of various other Local Synods, as well as many Fathers and ecclesiastical writers, to reinterpret its theological position, and particularly the Creed it issued, to be overcome.

It therefore appears that the First Ecumenical Council did not mark an end, but rather the beginning of an ongoing theological discussion regarding the procedure of formulating the Church's Christology and Pneumatology from the perspective of the "universal" (κατὰ τὴν Οἰκουμένην) Church.

3. The particular characteristics of the Council, through which its universality was expressed and the catholicity of its theology and broader canonical work was recognized in the context of its reception by the subsequent ecclesiastical and patristic tradition, are also those which rendered the Council the infallible interpreter of theological tradition in the face of the Arian controversy. Moreover, the Council laid the foundations for the convergence and synthesis of the two great theological traditions of the East, namely the Alexandrian and the Antiochian, thus offering further confirmation of the ecumenical character of its theological contribution.

i) Within this process of convergence of local theological traditions, the First Ecumenical Council succeeded in expressing the one, unified faith of the "Catholic Church" in the Symbol of Faith, that is, the consensus of the whole theological tradition and of the "ecclesial conscience."

ii) The Council affirmed with its authority that theological terms pers se, as isolated words or expressions, bear no absolute theological weight in themselves. Rather, their authority lies in the truth of the faith which they articulate, a truth that must be consistent with previous theological and ecclesiastical tradition and be confirmed by its soteriological coherence and value. This content served as the authentic criterion for the acceptance or rejection of any dogmatic formulation, as well as its proper interpretation and affirmation over time. In other words, theological interpretation and formulation are "strong and certain" only when they are in agreement with the confession of faith, as an expression of the synodal function of the Church and not of individual persons or groups. For this reason, the agreement of theology with the Church's confession of faith is continually validated by the scrutiny of the "ecclesial conscience," which constitutes the essential function and expression of the entire ecclesial body, this body being that which ultimately discerns healthy doctrine from heretical deviation. This synodal expression of the "ecclesial conscience" is safeguarded by the visible head of the ecclesial body, the bishop of each Local Church, and is expressed

through the synodal function of the ecclesial body[11]. This important synodal function was formally established by the Second Ecumenical Council through Canon 6, which stipulates that "heretics" may only be condemned by the Council of bishops of the Church, and not by individual persons or groups.

iii) The First Ecumenical Council boldly adopted the term homoousios, originating from the Antiochian theological tradition. Its use had been previously condemned by the Council of Antioch in 268 AD, owing to its usage by Paul of Samosata, who applied it to the Son in a manner that implied a human-like division within the divine essence –by analogy with human nature– thus effectively undermining the fullness of the Son's divinity[12].

With the adoption of the non-scriptural (ἄγραφου) term homoousios by the First Ecumenical Council, the term received a new theological content, distinct from the Monarchian (Paul of Samosata) interpretation. At the same time, it was confirmed, on the one hand, that the Fathers of Nicaea had the boldness to transcend the earlier prohibition regarding the use of this specific term, and, on the other hand, that the Council was granted the capacity to establish the term as the foremost means of expressing the truth of the faith of the "Catholic" Church. The Son is God because He is homoousios with the Father (ὁμοούσιος τῷ Πατρί), He proceeds "from the essence of the Father" (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός), and possesses the same and identical essence (ταυτὴν οὐσίαν - identity of essence) with the essence of God the Father.

Because of this specific theological contribution, the Nicene Creed became the only "adequate and sufficient expression for the refutation of every impious heresy and for the safeguarding of ecclesiastical doctrine"[13], and the only authentic expression of the truth of the faith in relation to any other Creed issued after the Council of Nicaea and until 381 AD, as well as up to the Fourth Ecumenical Council (451 AD).

4. The manner in which the Council positively "transformed" the initially negative connotations of the term homoousios within the context of theological and ecclesiastical tradition confirms the way it theologically received the preceding theological traditions (Antiochian and Alexandrian) and established them as the theological foundation of expression for the "whole" Church.

[11] Cf. J. Pheidas, "Patristic Theology and Ecclesial Consciousness," *Episkepsis,* 580/29-2-2000), p. 10 (in Greek).
[12] Basil the Great, Letter 52, 1. Hilary of Poitiers, *De Synodis* 81, 86.
[13] Athanasius the Great, *To the Bishops in Africa* 1.

This process demonstrates that:

i) Reception is directly related to the reality of the Church and is expressed "within the Church" and "through the Church." Precisely due to this ecclesiological dimension, it is also directly connected to what we define as "ecclesial conscience," which is grounded in the traditio veritatis (tradition of the truth) and finds its true worth and fulfilment mystery of the Holy Eucharist[14] –as does the synodal function itself, since "Church is the name of system and synod" (Ἐκκλησία συστήματος καὶ συνόδου ἐστὶν ὄνομα)[15].

The Fathers of the First Ecumenical Council, through the Symbol of Faith, confessed their agreement with the tradition and the faith of the Catholic Church, "which the Lord gave, the Apostles preached, and the Fathers preserved. For upon this the Church is founded, and whoever falls away from it neither is nor is to be called a Christian" (ἣν ὁ μὲν Κύριος ἔδωκεν, οἱ δὲ Ἀπόστολοι ἐκήρυξαν, καὶ οἱ Πατέρες ἐφύλαξαν. Ἐν ταύτῃ γὰρ ἡ Ἐκκλησία τεθεμελίωται, καὶ ὁ ταύτης ἐκπίπτων οὔτ' ἂν εἴη, οὔτ' ἂν ἔτι λέγοιτο Χριστιανός)[16].

This connection of the Council to ecclesiastical tradition defines, on the one hand, the manner in which the Council is received within the context of the "ecclesial conscience" as regula fidei (rule of faith) by the plenitude of the Church, and on the other, the importance of its synodal work. This connection also confirms that the reception of the Council's Symbol of Faith was a difficult process and provoked significant theological ferment over a period of a century and a half, until the Fourth Ecumenical Council (451 AD, Chalcedon), through which the theological and ecclesiological boundaries between Orthodoxy and heresy were ultimately delineated. Reception, as a liturgical and synodal act of the Church's life, constituted the primary means of safeguarding the ecclesiastical faith in its untainted and integral form against various heretical distortions, even of the text of the Creed itself, especially during the years 325–381 AD, amidst a "labyrinth of Creeds"[17].

Already the Second Ecumenical Council affirms the faith of the 318 Fathers in its Synodal Epistle "To the Westerners" (382 AD, Constantinople). Likewise, the Third Ecumenical Council (431 AD, Ephesus), in its Canon 7, established the Symbol of Faith of the First Ecumenical Council as the

[14] . See J. Zizioulas, "The Theological Problem of 'Reception'," *Bulletin Centro Pro Unione* 26 (1984), pp. 3–6. Cf. G. Routhier, *La réception d'un concile*, Éditions du Cerf, Paris 2012, with bibliography.

[15] John Chrysostom, *Commentary on Psalm* 149, *PG* 55, 493.

[16] Athanasius the Great, Letter to Serapion I, 28.

[17] Socrates, *Church History* II, 41.

criterion of Orthodoxy and affirmation of true faith[18], therefore forbidding the composition or use of any other Symbol of Faith[19].

A corresponding reception is found in the Fourth Ecumenical Council (451 AD, Chalcedon), where, after the reading of the "Exposition of Faith" of Nicaea, the Fathers of the Council cried out: "This is the faith of the Orthodox. We all believe thus. This is the true faith. This is the holy faith. This is the eternal faith. Into this we were baptized. Into this we baptize. We all believe thus" (Αὕτη ἡ πίστις τῶν Ὀρθοδόξων. Ταύτη πάντες πιστεύομεν. Αὕτη ἀληθινὴ πίστις. Αὕτη ἡ ἁγία πίστις. Αὕτη αἰωνία πίστις. Εἰς ταύτην ἐβαπτίσθημεν. Εἰς ταύτην βαπτίζομεν. Πάντες οὕτως πιστεύομεν)[20]. For this reason, they forbade anyone "to present or teach or deliver any other Creed to those who wish to return to the knowledge of the truth" (προσκομίζειν ἢ διδάσκειν ἢ παραδιδόναι ἕτερον σύμβολον τοῖς ἐθέλουσιν ἐπιστρέφειν εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας)[21]. Later, in the second half of the 6th century, the Nicene-Constantinopolitan Creed would be introduced into the Divine Liturgy, probably by Patriarch Peter Knapheus (the Fuller) of Antioch[22].

All that we have stated thus far demonstrates that the Symbol of Faith of the First Ecumenical Council became the backbone of the dogmatic teaching of the "Catholic" Church. From this perspective, both the Fourth and the Sixth Ecumenical Councils not only ratified this Creed but also regarded the Creed of the Council of Constantinople (381 AD) not as a new Creed, but as a confirmation, interpretation, and supplementation with biblical testimonies. Similar references regarding reception are found in the writings of the Fathers of the Church and in the decisions of Local Synods.

ii) Reception is also reflected within the Church's liturgical framework, the other authentic form of expression, acceptance, and recognition of the Council's work, within the context of the "ecclesial conscience" and Orthodox tradition[23]. The earliest mention of the commemoration of the First Ecumenical Council in the Diptychs, and the celebration of a special liturgical "Synaxis," dates back to the time of Patriarch John II of Constantinople (518-520 AD)[24]. Under Patriarch Anthimos I (535–

[18] ACO II/I, 1.

[19] ACO II/I, 2.

[20] ACO II/I, 2. On the reception of the First Ecumenical Council, see A. de Halleux, "La réception du Symbole Oecuménique de Nicée à Chalcédoine", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (1985), pp. 5–47.

[21] ACO II/I, 2.

[22] Cf. J. Pheidas, *Peter the Knapheus. The Dionysius of the Areopagitical Works*, Apostoliki Diakonia, Athens 2022 (in Greek).

[23] H. J. Schultz, *The Byzantine Liturgy*, (transl. in Greek), Athens 1998, p. 27. G. Metallinos, *The Theological Testimony of Ecclesial Worship*, Harmos, Athens 1995, pp. 37–39 (in Greek).

[24] Mansi, 8, 1058B-1062A and 1066A.

538 AD), we have the first synaxarial reference to the commemoration of the Synod, on May 28 and the seventh Sunday after Easter. In 582 AD, the veneration of the Fathers of the First Ecumenical Council as saints is also attested, with the earliest composition of an encomium to them recorded around 725 AD, or at the latest, by the 9th century[25].

iii) The First Ecumenical Council also recognized, for the first time, in the persons of the opponents of heresy, the "approved Fathers" and theologians of the Church (Egregii Doctores Ecclesiae)[26], invoking their theological interpretations as valid concerning the unattested and non-scriptural theological term homoousios, a term that until then had been "discredited" due to its problematic association with the heretical teaching of the dynamic Monarchian Paul of Samosata. The positions of St. Athanasius the Great are particularly characteristic regarding how the patristic references and interpretations were employed by the Fathers of the First Ecumenical Council[27] to establish the use of the specific term homoousios, thereby reaffirming the connection of the Council's decision with the "ecclesial conscience" and the preceding patristic and theological tradition.

The Council was the first to adopt the following hermeneutical distinction: the Symbol of Faith is the concern of the phronema (mindset) of the whole body of the Church, whereas its theological interpretation is primarily the work of the theologians and Fathers of the Church. In this way, the theology of the Fathers was linked to the firm foundation of the "rule of truth" (regula veritatis). Thus, the Symbol of Faith, which became the timeless and ecumenical criterion for distinguishing between Orthodoxy and heterodoxy for all the Local Churches of the Christian Oikoumene, also attained its "catholic" authority. The extraordinary authority of the theological contribution of the Fathers of the Church, based on the connection achieved by the Fathers of the First Ecumenical Council, is now confirmed by the enduring value and reception of their theology. Due to this connection, the theology of the Fathers of the Church became, after the First Ecumenical Council, the criterion of authenticity of Orthodoxy in synodal deliberations on various theological issues. This is why, at the Third Ecumenical Council (431 AD, Ephesus), we find for the first time their invocation

[25] BHG 1431.

[26] Cf. Archim. Chrysostomos Savvatos (now Metropolitan of Messinia*), The Egregii Doctores Ecclesiae and the Reliability of Their Writings.* A Contribution to the Historical-Dogmatic Investigation of the Formation of Authenticity Criteria in the Synodal Function of the Late Byzantine Period, Athens 2006 (in Greek). Anna Koltsiou-Nikita, *The Authority of the Church Fathers*. An Unpublished Epistolary Treatise, Thessaloniki 2000 (in Greek).

[27] See Chrysostomos Savvatos, Metropolitan of Messinia, *The First Ecumenical Council, Nicaea of Bithynia – 325 AD. Historical-Dogmatic Consideration*, Apostoliki Diakonia of the Church of Greece, 1st ed., Athens 2024, pp. 63–82 and 44–50 (in Greek).

through the so-called “usages,” drawn from various patristic “anthologies” (floriléges), that is, collections of patristic citations. Cyril of Alexandria (412–444 AD) was the first to bring forward, at the Third Ecumenical Council (Ephesus, 431 AD), “the voices of the theologians” as a parallel criterion of correctness in the interpretation of the teaching of Holy Scripture, aiming at the “confirmation” or defense of the orthodoxy of the faith. Later, at the Fourth Ecumenical Council (Chalcedon, 451 AD), the “Definition of Faith” explicitly introduced the phrase: “Following, therefore, the holy Fathers... we all with one accord teach...” (ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις Πατράσιν... συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν...), thus achieving agreement between the Definitions of the Ecumenical Councils and the shared, enduring consensus of the theological thought of the Church Fathers (consensus Patrum). In other words, this patristic consensus became the authoritative criterion for grounding the Orthodoxy of various theological positions, which the very body of the Church evaluated through a process of reception (receptio) through the decisions of the Ecumenical Councils. as the authoritative criterion for grounding the Orthodoxy of various theological views, which assessed through the process of reception (receptio) by the decisions of the Ecumenical Councils.

This inseparable conjunction and correlation between the theology of the Church Fathers and the Confession of Faith ultimately established the exceptional authority of the Fathers of the Church, both for the orthodox interpretation of the faith and for the distinct mission of their theology throughout the entire unfolding of the Church’s theological tradition.

It may therefore be noted that the process of reception of the Creed of the First Ecumenical Council was definitively affirmed only after the passage of more than fifty years following the Council, during which attempts were made to redefine and reinterpret it. Some believed that it could be replaced by Creeds from other Local or Major Synods, though not Ecumenical ones. Indeed, extreme voices were heard claiming, for example, that the Creed could be reinterpreted by other Creeds of Local Synods or even modified. However, the agreement with the “ecclesial conscience” and the ecclesiastical (liturgical) recognition of its theological work within the framework of the synodal tradition of the “Catholic” Church confirmed that the First Ecumenical Council constitutes the first and foremost expression of ecumenical synodality, even if this was acknowledged positively only after the passage of one hundred years, and even if many disputes and problems arose, which led to divisions.

Ultimately, it appears that it is the future that confirms, verifies, and establishes within the Church the historical decisions as “Truths,” and gives them meaning and authority as expressions

of the “ecclesial conscience,” the biblical and patristic tradition, and the inestimable lived experience within the synodal function and sacramental life of the Church.

5. However, acceptance was not achieved solely with regard to the Symbol of Faith and its interpretation, but also with respect to the broader work of the Council, primarily its canonical decisions, the determination of the date for the celebration of Pascha, and the resolution of the Melitian schism, aiming, on the one hand, to resolve issues of pastoral and ecclesiastical-canonical economy, and, on the other, to bring an end to ongoing disputes.

i) It is well known that the First Ecumenical Council issued twenty canons, which pertain to matters of ecclesiastical organization (Canons 6, 7), ecclesiastical administration (4, 5, 8), ecclesiastical order and discipline (1, 2, 3, 9, 15, 16, 19), the issue of the lapsi (10, 11, 12, 13, 14), matters of worship and liturgical order (18, 20), and finally matters of Christian conduct (17).

These canons were ratified by the Second Ecumenical Council (381 AD, Constantinople) and by the Fourth Ecumenical Council (451 AD, Chalcedon). "Particularly noteworthy is the statement: “Let neither the faith nor the canons of the three hundred and eighteen Fathers who convened in Nicaea of Bithynia be set aside” (μὴ ἀθετεῖσθαι τὴν πίστιν μηδὲ τοὺς κανόνας τῶν πατέρων τῶν τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτώ, τῶν ἐν Νικαίᾳ τῆς Βιθυνίας συνελθόντων), while the Quinisext Council (in Trullo, 691 AD, Constantinople), in its first two canons, likewise affirmed and ratified the canons of the First Ecumenical Council along with other canons of Ecumenical and Local Councils and of the Fathers. The Council characteristically stated: “It is permitted to no one to falsify the previously declared canons, to set them aside, or to accept others falsely ascribed to certain individuals who have attempted to subvert the truth” (μηδενὶ ἐξεῖναι τοὺς προδηλωθέντας παραχαράττειν κανόνας ἢ ἀθετεῖν ἢ ἑτέρους παρὰ τοὺς προκειμένους παραδέχεσθαι κανόνας, ψευδεπιγράφως ὑπό τινων συντεθέντας, τῶν τὴν ἀληθείαν καθηλεύειν ἐπιχειρησάντων).

This explicit effort on the part of the Fathers of the Ecumenical Councils to preserve and maintain intact the canonical work of preceding Ecumenical and Local Councils, as well as the grounding of any new canonical provision in a descriptive reference to the earlier canonical tradition, expresses, on the one hand, the ecclesial reception (receptio) of the Council’s canonical work within the framework of that specific canonical reference, and on the other hand, the catholic ecclesial consciousness regarding the content and spirit of the newly established canons, since the older and earlier canons constitute an authentic criterion for safeguarding canonical fidelity.

This principle, as an expression of reception of the canonical work of the First Ecumenical Council, is confirmed by the timeless appropriation of its canonical decisions, while it excludes any notion of abolishing this work through the enactment of new canons by later Ecumenical or Local Councils or by the Fathers of the Church.

It is characteristic that those Councils which firmly adhered to the universal ecclesiastical tradition formulated many new canons on emerging canonical issues, assigning great importance to prior canonical tradition, and in this case, to the canonical work of the First Ecumenical Council. This expression of reception affirms the emergence of an authentic continuity of canonical tradition throughout all ages of Church life.

However, authentic continuation of the canonical tradition does not preclude the possibility of modifying earlier canons, as an effort of interpretation, clarification, and renewal, which may be necessitated by the emergence or transformation of historical circumstances – provided, of course, that such a modification does not compromise the essence or spirit of the earlier canonical tradition. Therefore, the modification of prior canonical tradition does not entail its abolition, but rather the enactment of new canons by the Councils based on the spirit of the former ones, because the canons always constitute the inalienable criterion of the Church, expressing in each age the authentic conscience and lived experience of the Church. For this reason, they remain structural elements of the Church's timeless tradition.

Based on these canonical principles, the modification of Canons 4 and 5 of the First Ecumenical Council by Canons 2 and 6 of the Second Ecumenical Council represents an expression of their reception and recognition of their authority, which remains undiminished within the framework of ecclesiastical and canonical tradition. These modifications introduced to specific canons were prompted by the particular issues that required resolution, and the approach adopted to address these issues directly informed the corresponding modifications of the canons in question. The same applies to a broader set of canons of the First Ecumenical Council, which were subjected to interpretative and explanatory modifications by later Ecumenical or Local Councils and by the Fathers of the Church.

It is therefore evident that similar or related canons do not constitute parallel formulations of a portion of the same truth of the faith, but rather different applications of its fullness to distinct ecclesiastical issues and to different historical contexts, always based on the same principles and canonical presuppositions. Each canon does not express the complete and permanent application

of the truth for the particular issue in the Church's historical life but offers a different and partial perspective of the whole truth, which the Church possesses and expresses in response to ecclesiastical questions arising in different periods.

Thus, canons established by the Church throughout its history do not fall into disuse or become obsolete with the issuance of new canons, nor are they abolished in spirit or essence, for the spirit and essence of canonical tradition must be preserved intact in every new canonical formulation[28].

ii) It is also well known that the First Ecumenical Council addressed the issue of determining the date of the Christian Pascha[29]. The reason for this was the observed disagreement among the Churches regarding the timing of the celebration, a fact that Emperor Constantine characterized as "grievous and unseemly" (δεινόν τε καὶ ἀπρεπές)[30].

The Council, in view of the prospect of achieving a common celebration, unanimously decided that Pascha should be celebrated "on the same and selfsame day" (ἐν μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ) and that "all should celebrate the Paschal feast at the same time" (καὶ τὴν πασχάλιον ἑορτὴν ἅπαντας κατὰ τὸν αὐτὸν ἐπιτελεῖν καιρόν)[31], thereby rejecting the custom of the Churches of Syria, Mesopotamia, and Cilicia to celebrate Pascha "with the Jews," that is, before the vernal equinox. At the same time, it confirmed the established practice of the majority of the Churches, which celebrated Pascha on the first Sunday after the 14th of the month of Nisan[32].

This decision of the First Ecumenical Council was accepted by the Council of Antioch (341 AD) through its first canon. In addition, the same Council addressed, in a strict and unequivocal manner, all those who dared to "undermine the definition of the Holy and Great Council convened in Nicaea… concerning the holy feast of the saving Pascha" (παραλύειν τὸν ὅρον τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου τῆς ἐν Νικαίᾳ συγκροτηθείσης... περὶ τῆς ἁγίας ἑορτῆς τοῦ σωτηριώδους Πάσχα) declaring such persons to be "deprived of communion and excluded from the Church, should they persist in contentious opposition to what has been duly and properly decreed — and this applies to the laity" (ἀκοινωνήτους καὶ ἀποβλήτους εἶναι τῆς Ἐκκλησίας, εἰ ἐπιμένοιεν φιλονεικότερον

[28] See J. Pheidas, *Sacred Canons*, pp. 64–66 (in Greek).

[29] Athanasius the Great, *On the Councils of Ariminum and Seleucia* 5.

[30] Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine* 3, 18.

[31] *Ibid.* 3, 19. Sozomen, *Church History* 1, 21. See Chrysostomos Savvatos, Metropolitan of Messinia, *The First Ecumenical Council*, pp. 120–125 (in Greek).

[32] Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine* 3, 18: "for we would never tolerate celebrating Easter twice in one year" (*δεύτερον γὰρ τὸ Πάσχα ἐν ἑνὶ ἐνιαυτῷ οὐκ ἄν ποτε ποιεῖν ἀνεξόμεθα*).

ἐνιστάμενοι πρὸς τὰ καλῶς δεδογμένα καὶ ταῦτα εἰρήσθω περὶ τῶν λαϊκῶν). The canon in question was subsequently confirmed by the Sixth Ecumenical Council (681 AD), in its second canon.

The reception of this specific canon affirms the principle of the immutability of its observance, particularly under the terms established both by the First Ecumenical Council and by the subsequent determinations of the Council of Antioch (341 AD, canon 1) and the Sixth Ecumenical Council.

This canonical principle continues to be applied to the formulation of the Paschalion (Paschal Canon or computus) for the East to this day, irrespective of the calendar reform of 1923.

A particularly notable example is the decision of the "Endemousa" Synod of Constantinople in the year 1592, under Patriarch Jeremias II, which opposed the Gregorian calendar reform in the West and, in its second canon, declared its adherence to the decision of the First Ecumenical Council concerning the celebration of Pascha, as well as to the precedent set by the first canon of the Council of Antioch (341 AD)[33]. The reception of this specific decision of the First Ecumenical Council, concerning the determination of the time of the Paschal celebration, ought to serve as a point of reference for any future challenge or discussion regarding a common celebration of Pascha between East and West.

It must also be recalled that, already from the 2nd century, there existed a difference in the calendrical approach to the celebration of Pascha between East and West. However, this divergence did not lead to schism or a rupture in ecclesial communion. Likewise, a coincidental concurrence in calendrical celebration cannot be construed as "imposing" a common celebration as an expression of intercommunion, nor can it be taken as signifying the elimination of existing theological and ecclesiological differences, which have always acted as an impediment to a jointly celebrated and, moreover, calendrically fixed Paschal feast[34].

Over the past one hundred years (1925–2025), although a common calendrical celebration of Pascha has occurred 26 times –and is expected to occur another 21 times by the year 2100– this calendrically and incidentally coincidental celebration has neither implied nor led to

[33] Cf. Christodoulos H. (Paraskevaidis), Metropolitan of Demetrias (later Archbishop of Athens), *Historical and Canonical Consideration of the Old Calendarist Issue in Greece: Its Genesis and Development*, Athens 1982, p. 215 (in Greek).

[34] Cf. G. Bekatoros, "The Common Easter", *Ecclesiastikos Pharos* LVII (1975), pp. 560–590 (in Greek). I. Foundoulis, "The Joint Celebration of Easter and the Liturgical Praxis of the Orthodox Church," in *The Common Easter*, Athens 1969, pp. 61–65 (in Greek).

intercommunion or concelebration. The latter, of course, presupposes full ecclesial unity, which in turn requires the resolution of the existing theological and ecclesiological differences.

Furthermore, any modification of the temporal or calendrical determination with the aim of achieving a common or fixed celebration of Pascha between East and West requires, within the framework of the synodal and canonical tradition of the Orthodox Church, a decision of an Ecumenical Council, something which, at present, is not feasible.

This is also implied in the communiqué of the Synaxis of the Hierarchy of the Ecumenical Patriarchate of September 3, 2024, concerning the annual common celebration of Pascha "in accordance with the Paschalion of our Orthodox Church", namely, the reaffirmation of the non-acceptance of the Gregorian calendar reform, the non-alteration of the principles and presuppositions established by the First Ecumenical Council, and the non-deviation from the prevailing ecclesiastical tradition. What is desirable, therefore, is not always feasible!

6. However, the celebration of the 1700th anniversary of the convocation of the First Ecumenical Council (325 AD), and its reception within the ecclesiastical tradition of the Orthodox Church, entails the recognition of its ecclesiological significance with regard to the concept of synodality, especially in the 21st century, and in reference to the identity markers of other Christian traditions. In our dialogical relations with the heterodox, we Orthodox are thus called to draw from the structure, the function, and the composition of the First Ecumenical Council those elements by which we may rearticulate the concept of synodality. More precisely, we are called to approach the Orthodox tradition of synodality as a creative renewal of the synodal self-consciousness of Orthodox ecclesiology, not only for those "within," but also for those "outside," as in the context of the contemporary Theological Dialogue between Orthodox and Roman Catholics. From this perspective, Orthodox ecclesiology offers within this Dialogue a teaching on the structure and function of synodality, and on the notion of primacy (Primus) within that concrete expression of synodality, not autonomously or independently from it.

Although synodality belongs to the very essence of the Orthodox Church[35], it has often been misunderstood, even "within" Orthodox ecclesial life, since its ecclesiological content is not always fully accepted.

[35] I. Karmiris, *Orthodox Ecclesiology*, Athens 1973, pp. 521 and 523 (in Greek). Archim. Stylianos Charkianakis (Archbishop of Australia), *On the Infallibility of the Church*, Athens 1965, p. 86 (in Greek).

i) The first point of misunderstanding lies in the separation of the synodal function from the Holy Eucharist[36], which results in the questioning of the episcopocentric character of the Council and a distortion of its ecclesiological significance. Consequently, the Council is often approached not as an ecclesial event, but rather as an assembly of an organizational or corporate nature.

ii) The second point of misunderstanding stems from a mistaken perception of the role of the First, not as a structural and necessary element in every form of synodality and expression of unity, but rather as an expression of superiority or dominant authority. As a result, in certain Local Churches, the role of the First is no longer understood as part of the synodal process, but as a self-defined and isolated element within ecclesial life alone. According to this perception, in every form of synodality, the position of the First is regarded as external to the structure of the Council, and is therefore neither defined, nor examined, nor understood as an essential component of the synodal relationship between the First and the other bishops. In such a context, the vote of the bishops ("the vote of the majority") is no longer considered binding and necessary in its decisional function but is recognized merely as advisory.

However, in Orthodox ecclesiology, as it was safeguarded and "universally" expressed by the First Ecumenical Council, the notion of the First is not acceptable apart from the Synod, nor can the Synod be conceived apart from the First. This "golden" principle was clearly articulated in the 34th Apostolic Canon (4th century). According to this canon, the Synod and the First constitute essential and constitutive elements of episcopal synodality at every level of the Church's life, mutually co-inhering and complementary in synodal, temporal, and local terms, and for this reason, at no point in history can the Church exist without both. These elements are not subject to reform or modernization. These elements are not subject to reform or modernization. Moreover, within the framework of Orthodox ecclesiology, and at no level of local Church life, can the existence of the Church be conceived without both the First and the Synod.

Any ministry exercised by the First can take place only within the letter and spirit of the 34th Apostolic Canon, and the Synod cannot have merely an advisory role, but must also possess a decisional character in the process of decision-making. Only then does the First of the Synod become

[36] Cf. John Chrysostom, *On the Obscurity of the Prophets* 2, 6. Idem, *On First Corinthians* 27, 3. Idem (spurious), *To those celebrating their first Pascha* 3, 2. Idem, *On Repentance*. Jerome, *Epistola ad Heliodorum* 12.

the expression and guardian of the unanimity or the majority (cf. 19th Canon of Antioch) of the Synod's members.

iii) The third point of misunderstanding regarding the function of synodality arises from a mistaken conception of the nature of the autocephaly of the Local Churches. Some Orthodox Autocephalous Churches have forgotten the expression of authentic episcopal synodality as a relationship also among the Local Churches, and have adopted elements of a Frankish (Carolingian) or medieval type of ecclesiology. As a result, they understand their autocephaly as an introverted, closed, isolated, and self-sufficient ecclesial reality, which leads to corresponding ecclesiological deviations, even to the point of schism, and not within the framework of a relationship of communion with all the other Autocephalous Churches – that is, not as a communio Ecclesiarum in which their Autocephaly is affirmed synodally and ecclesiologically.

7. All these misunderstandings concerning the Primacy of the Bishop of Rome constitute the subject of study within the Theological Dialogue between the Orthodox and Roman Catholics, where, under the light of the concept of synodality and within the framework of Orthodox ecclesiology, the position of the Bishop of Rome within the Western tradition is examined, together with the notion of his "universal jurisdiction."

It has already been emphasized, within the of this Theological Dialogue, that on the basis of the 34th Apostolic Canon, the balanced and reciprocal appreciation in the relationship between the bishops and the Primus—the presiding bishop—requires the coexistence of bishops and a Primus, for there can be no Primus without the other bishops. From this perspective of mutual interdependence between synodality and primacy, and within the synodal framework, we are led to examine the existence or non-existence of primacy, considering this as the only way to address even the specific issue of the primacy of the Bishop of Rome.

It has already been noted, within the context of the present Theological Dialogue, that on the basis of the 34th Apostolic Canon, a balanced and reciprocal appreciation in the relationship between the bishops and the First –the presiding bishop– requires the coexistence of bishops and the First, since there can be no First without the other bishops. From this perspective of mutual interdependence between synodality and primacy, and within the framework of synodality itself, we are led to explore the existence or non-existence of primacy, considering this to be the only possible path for addressing the more specific issue of the primacy of the Bishop of Rome.

Furthermore, the recognition of a “universal Primacy” in the bishop of Rome cannot be achieved on the basis of a mistaken perception of a merely geographical understanding of a “universal Church” (Ecclesia Universalis), but only within the logic of an ecumenical synodality, that is, a synodality through which the “Catholic” Church (Totum Ecclesia) is expressed: as the “throughout the oikoumene” (κατὰ τὴν Οἰκουμένην) Church and at the same time as the communion of all the Local Churches, as communio Ecclesiarum. Such an understanding of the First, within the context of the “Catholic” synodality of the bishops of the “throughout the oikoumene” Local Churches, as both a dialectical and at the same time charismatic relationship, may justify the existence of a “Catholic” First, though without any additional institutional notion of “permanence” or “universality.” Moreover, the recognition of a Council as Ecumenical is not determined by its geographically universal scope, such that it would thereby permanently and exclusively define a corresponding “universal” First, but rather depends on the “Catholic” reception and acceptance of its decisions by the entire “Catholic” body of bishops of the Local Churches.

A characteristic example is found in the presidency of the First Ecumenical Council. The President of the Council, Eustathius of Antioch, after the conclusion of the Council’s proceedings, did not claim any particular prerogatives of “universal jurisdiction,” nor did he “receive” recognition of any permanent and “universal” primacy, either personally or as Bishop of Antioch. Instead, he preserved the rights and (δίκαια) the order (τάξιν) of his see, as they existed and were subsequently defined by the 36th canon of the Quinisext Ecumenical Council.

However, regarding the existence of synodality in relation to the Primacy of the Bishop of Rome, there arises yet another issue that is likewise ecclesiologically significant. The differing understanding of the Synod in relation to Primacy is not limited merely to the distinction between its decisive and consultative character, but also concerns the election and conferral of jurisdiction upon bishops, whose episcopal governance is granted exclusively and solely by the Pope—not during their ordination but at a "secondary" moment (the pallium). This particular distinction regarding the Bishop of Rome constitutes the expression and confirmation of his “universal jurisdiction,” especially within the framework of the missio canonica and the distinction between “sacramental power” (potestas ordinis) and “jurisdictional power” (potestas iurisdictionis)—a topic which must also be examined within the ongoing Theological Dialogue.

The differing understanding of the Synod in relation to Primacy is not limited merely to the distinction between a decisional and an advisory role, but also concerns the process of election and

the granting of jurisdiction to bishops, who receive the governance of their dioceses exclusively from the Pope, not at the moment of their ordination, but at a "second" stage (pallium). This particular distinction regarding the bishop of Rome constitutes both the expression and affirmation of his "universal jurisdiction," especially within the framework of the missione canonica and the distinction between sacramental power (potestas ordinis) and jurisdictional authority (potestas iurisdictionis), a matter which must also be studied in the ongoing Theological Dialogue. At this point, it should be noted that, even after the Second Vatican Council, this issue remains open also within Roman Catholic ecclesiology[37], a fact that has already been acknowledged by Roman Catholic theologians[38].

From this perspective, the teaching of the First Vatican Council (1870) on the "Infallibility" of the Bishop of Rome also constitutes an insurmountable obstacle within Orthodox ecclesiology. For infallibility can be considered only as a synodal expression of the "ecclesial conscience" (ecclesiastica conscientia) of all the bishops of the "Church throughout the oikoumene," and not as something pertaining to "one and only" bishop (ex sese et non ex consensu Ecclesiae).

8. The celebration of the 1,700 years since the convocation of the First Ecumenical Council brings once again to the forefront of our theological and ecclesiological reflection, as confirmed by the present Address, the issue of synodality and the manner by which it may be recognized and accepted by the entire Christian world.

As has been demonstrated, it is a rather sensitive issue that requires dialogical understanding and consensus. It cannot be an end in itself but must be the fruit and expression of ecclesial unity, especially for the Orthodox Church and always within the context of its ecclesiological tradition and self-understanding. The Orthodox Church is both challenged and called to offer teaching and meaning to other Christian Confessions and Traditions concerning the "how" and the "for whom" (πῶς δεῖ καὶ ὑπέὲ ὧν δεῖ) of synodality, as well as in response to other contemporary anthropological issues.

[37] Panteleimon Rodopoulos (Metropolitan of Tyroloi and Serention), *The Hierarchical Organization of the Church According to the Constitution on the Church of the Second Vatican Council*, Thessaloniki 1969, pp. 30–31 (in Greek). Stylianos Charkianakis (Archbishop of Australia), *The Constitution on the Church of the Second Vatican Council*, Athens 1969, pp. 180–184 (in Greek).

[38] See P. Duprey, "The Synodical Structure of the Church in Eastern Orthodox Theology," *One in Christ* 7 (1971), pp. 173 and 716 ff.

The First Ecumenical Council must always remain our point of reference and our model, not only in terms of liturgical commemoration, but above all ecclesiologically, so that we may affirm, in both practical and essential terms, its importance, significance, and necessity.

This very importance and necessity is precisely what the speaker sought to highlight. The evaluative outcome, positive or negative, is left to your judgment.

"Avelei Tsiyon - אבלי ציון
Light on the Enigmatic Mourners for the Fall of Jerusalem"

Konstantinos Th. Zarras[39]

The Second Temple Period (515 BCE – 70 CE) was a time filled by sects, schisms, and a continuous contest for authenticity.[40] With the publication of the Dead Sea Scrolls and the Nag Hammadi codices, as well as with a deeper understanding of the Rabbinic texts, we have now a better view on ancient Judaism.[41] Needless to say, especially in light of the so-called "Enochic Judaism,"[42] who came only lately under the scope of the academic community, there is a lot more to learn. Now and then, mysterious mentions on obscure groups of people increase this uncertainty even more. One of them is the least investigated "Avelei Tsiyon." Of course, there is a reason for this abstention on the side of scholars, since the sources behave quite similarly: they mostly avoid or even totally ignore them. This brief article analyzes the "Avelei Tsiyon" in their own context of ancient Judaism, examining Biblical, Rabbinic, and other Jewish texts, whether more or less clear on them or just through a nuance.

Terms and meanings

This Hebrew phrase, *Avelei Tsiyon* (אֲבֵלֵי צִיּוֹן), translates as the "Mourners in Zion" and appears in various ancient Jewish texts with substantial insinuations in historical, theological, and liturgical context. As the phrase reveals, the Avelei Tsiyon were often related to expressions of grief, fasting, and mourning for the loss of Zion; namely, for the destruction of Jerusalem and its temple, and for

[39] Professor in the Department of Theology, National and Kapodistrian University of Athens.

[40] On this tumultuous period, see see Konstantinos Zarras, *History of the New Testament Era: 515 BC – 135 AD*, Ennoia, Athens 2015 (in Greek), esp. pp. 75-79, 141 ff., 191-195, 225-227, 280 ff., 298 ff., 433 ff. Idem, *Ancient Judaism: Studies I,* Ennoia, Athens 2011, esp. pp. 11-17 (in Greek).

[41] Our view on ancient Judaism has changed to a large degree in the last 75 years of research. And it still does. The incorporation of intertestamental texts, of sectarian works, as much as Rabbinic, Gnostic, and mystical writings, offer a dearth of material that it will take decades to study carefully and then to evaluate properly. For an example of the above mentioned, see what a deeper view in the Gospels can do, when done through ancient Judaic lenses, in my *Jewish Readings of Gospel Passages: Jesus and the Calyx of Ancient Judaism,* Ennoia, Athens 2021 (in Greek), esp. pp. 45 ff., 81 ff., 87 ff.

[42] On this very important aspect of Second Temple Judaism, see Gabriele Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways Between Qumran and Enochic Judaism,* Eerdmans, Grand Rapids 1998. John Reeves, "Jewish Pseudepigrapha in Manichaean Literature: The Influence of the Enochic Library," in J. Reeves (ed.), *Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha,* Scholars, Atlanta 1994, 173-203.

the withdrawal of the Presence of God.[43] Thus, the Avelei Tsiyon were groups of ascetics centered in Jerusalem, where they flourished, who fasted and mourned for the loss of Jerusalem and its temple and prayed for the redemption of the people of Israel and the return to Zion.[44] The fact that Jerusalem remained mostly unavailable to the Jews for quite some time, since they returned freely there after the Arab conquest in the seventh century CE, and that references to these groups insist in time, transforms the Avelei Tsiyon into a concept half legendary and half real, and similar to the "thirty-six tzaddikim"[45] or the Asideans (Hasidim)[46] from the times of the Maccabees. Importantly, this concept plays a pivotal role in the understanding and the reception of Jerusalem's destruction and the collective memory within Jewish tradition. As we see in many passages, even in the Gospels, in ancient Judaism this idea and practice were part of a wider lamentation tradition that served as both a religious expression of grief[47] and a theological reflection on divine justice and the subsequent fate of the Jewish people.

Instances from the Old Testament

Although the phrase "Avelei Tsiyon" appears only once in the Hebrew Bible, the motifs of mourning[48] for the loss (or for the impending loss) of Zion are deeply embedded in prophetic texts and later liturgical practices. Thus, mourning over the destruction of Jerusalem and Zion is a recurring theme. Of course, Jerusalem is the city of God and the temple is the house of his great Name on earth.[49] An actual temporal and spatial *axis mundi* for ancient Israel. Now and then, some of the prophets, especially Isaiah, Jeremiah, and Ezekiel, utter vivid laments over the fate of Jerusalem and its people. Of course, especially the Book of Lamentations and Psalms 74 and 79 are thought to be *qinot* (elegies) for the loss of the temple and "the city of God."

---

[43] On the destruction of Jerusalem and the temple in 70 CE, see my *History of the New Testament Era: 515 BC – 135 AD*, 569 ff. (in Greek).

[44] Eliezer Diamond, *Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture,* Oxford University Press 2004, 125.

[45] On the legend of the thirty-six righteous men, the pillars of the universe, according to God's wish, see relevant chapter in Konstantinos Zarras, *Talmud*, Ennoia, Athens 2015, 315-318 (in Greek).

[46] On the Asideans (Ασιδαιοι for the LXX) and their role in the Maccabean revolt, see Konstantinos Zarras, *History of the New Testament Era: 515 BC – 135 AD*, 202 - 204 (in Greek).

[47] E.g., see Matt. 9:23 and Mk 5:38.

[48] The first instance of mourning in the Old Testament is in Gen 23:2, when Abraham mourned for his wife Sarrah.

[49] The temple in Jerusalem was thought to be the place where God touched the earth, the center of his Presence in the land and a source of protection and abundant blessings for the people of Israel. On the two temples (rather, three, with king Herod's extensive works) in the "city of God," see Konstantinos Zarras, *History of the New Testament Era: 515 BC – 135 AD*, 241 - 251 (in Greek).

Thus, the phrase אֲבֵלֵי צִיּוֹן, "mourners in Zion" or "those who mourn in Zion," appears in Isaiah 61:3 in the context of a new, restored Israel. Yet, though they mourn, they will be blessed by God and they will be called "oaks of righteousness," "plant of God," builders and restorers (Is 61:4). Perhaps, Isaiah 40:1-2 refers to them, too. There we see the prophet calling for relief for the people of God and for Jerusalem, because the city has served her term, having received by the hand of Lord a double portion for her sins. The meaning here is that even though the people have sinned, God still thinks them as of His own; though they have been brought captives away from Jerusalem, in Babylonia, God still cares for them.[50] The double call in Is 40:1, to "Comfort, oh comfort my people," is addressed to the well-known mourners[51] who were summoned upon the passing of a person.[52] So, these verses in Isaiah are a call to these mourners, the Avelei Tsiyon, also referring to the grief of the people of Israel and to the vision of eventual restoration.

Though not mentioned by this phrase, these people might be implied also in Ezek 24:16-18, a rare instance in prophetic literature (since a brief look to the psychology of a prophet in such a time), when God asks from the prophet not to follow their grievous ways for the death of his beloved wife. After a series of public symbolic acts, Ezekiel is told not to mourn for the loss of his wife publicly as a contrast to the collective mourning that the people of Jerusalem would experience after the destruction of the temple of Solomon in 586 BCE. Often in the Book of Ezekiel, elsewhere too, Jerusalem is personified and presented as a woman and as an unfaithful wife.[53]

There is no doubt that the Book of Lamentations is devoted to mourning for the loss of Jerusalem and therefore it is the most thorough source on the subject in the whole Bible. Herein one finds the collective sorrow for the loss of the first temple in 586 BCE, for the captivity and the forced expulsion of the people of Israel that followed. Although the exact phrase and the group of *Avelei Tsiyon* are not to be found in the book, their presence is clearly meant, setting the foundation for the mourning of Zion. The personification of Jerusalem and the presence of a collective body of mourners, speaking in one voice, is clear from the very first verse of Lamentations, "How lonely sits the city that was full of people!" (Lam 1:1). This verse, as all the book, sums up the grief of the

[50] This is the spirit prevailing in the Book of the prophet Ezekiel. His book starts with an impressive vision of God in the lands of captivity, proving that God has not abandoned his people, but still follows and supports them. Ezekiel's restoration theology is based on the same premise.

[51] See 2 Chron 35:25; Jer 16:16; Ezek 14:17.

[52] See also Mk 5:38; Jn 11:33 on collective mourning.

[53] See Ezek ch. 16; Hos ch. 1-3; Is 8:5-8. Ch. 49-54. 66:7-14; Jer ch. 1-3.

supposed viewer and speaker that is the group called Avelei Tsiyon. Yet, Eliezer Diamond in his very interesting *Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture,* does not go back in the Old Testament and mentions the *pherushim* (see next unit) and the *maamadot* as antecedents of the Avelei Tsiyon.[54] The *maamadot*[55] were an important "institution" consisting of men who fasted to avert great catastrophes on Israel. The Avelei Tsiyon not only fasted for these reasons, but they also mourned and prayed for the future redemption of their people.[56]

From a theological point of view, in the above examined texts, grief, sorrow and mourning are closely related to loss, repentance and restoration. Loss and destruction are perceived as a proper punishment for leaving the Torah, for abandoning the commandments and following foreign cults. Yet, they are also a way of educating Israel. Thus, the mourning of Zion is portrayed as an acceptance of divine punishment after introspection and as a hope and a call for future redemption. Therefore, the Avelei Tsiyon come as a collective voice representing the people of Israel who accept their broken state and their sentence, but who still cry and long for God's mercy and future restoration.

Instances from the Talmud

The concept of Avelei Tsiyon as a mourning community is also found in the Talmud. There, they form a more official group that follows these practices, with the added element of asceticism. It is significant that the Avelei Tsiyon are closely related to the grievous observances for the 9th of the month Av (Tisha b'Av), the Jewish day of mourning, commemorating the destruction of both the first and second temple in Jerusalem (586 BCE by the Babylonians[57] and 70 CE by the Romans[58] respectively). The clearest reference is in the Bavli, in the Tractate Baba Bathra 60b, where a rabbi, Joshua ben Hananiah, starts a conversation with them. The context is the aftermath of the second loss of the temple and the Bavli speaks for large numbers in Israel who then turned ascetics, "binding themselves neither to eat meat nor to drink wine." As ascetics, initially here they are called "separated ones" (*pherushin* - פרושין). The term is used in its wider meaning, of a group of people

[54] Eliezer Diamond, *Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture*, 125.

[55] In the Mishnah (Taanit 4:3) the members of the *maamad* fasted from Monday to Thursday and called others to do so (see also jTaanit 4:3 68b). In Eliezer Diamond, *Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture,* 102-103.

[56] El. Diamond, as above.

[57] On the subject, see Konstantinos Th. Zarras, *History of the New Testament Era: 515 BC – 135 AD*, 52 - 65 (in Greek).

[58] On this final destruction of the temple, as above, 569 – 571.

who distance themselves from a larger majority, now to follow different or stricter practices. The Essenes who left for settling at Dead Sea were true pherushin, after this meaning of the term. Actually, this is the term used for the Pharisees,[59] too, in the Gospels,[60] but here it means true asceticism. It is rabbi Joshua who tries to persuade them not to follow extreme fasting practices and it is in the course of this dialogue that they are designated as "mourners in Zion" (אבלי ציון).[61] Probably, following customs of older Jewish sects, they exposed their pain and grief openly, as if seeking a response from heaven. As is known, after the final failed attempt to escape the Roman rule, with the Bar Kochba revolt (132 – 135 CE),[62] Jews could visit Jerusalem only in the dark day of the 9th of Av. So, the emergence of this group of mourners, after these specific characteristics, should be traced in the immediate period after the final destruction of the temple in Jerusalem.

The tragic and repeated loss of the Jerusalem temple is mentioned in other Talmudic Tractates, too. bBerakhot 3a, bYoma 9b, and bTaanit 29a are such instances, where the causes of the destruction and the effect on the Israelites are discussed in dialogues between rabbis. Mourning practices are mentioned, and the people behind them, like the Avelei Tsiyyon, are insinuated. In bBerakhot 3a we find the element of collective mourning and the relative observances to be kept until the arrival of the messiah. Similarly, in bYoma 9b various elements of mourning are discussed, like open, communal grief and fasting. Collective mourning is thought to be a necessary phase in the larger process of repentance and healing, at the completion of which a new temple is risen and the glory of God rests again in her mundane abode. In bTaanit 29a a similar instance is found, where both personal and collective grief is displayed for the loss of the temple of Jerusalem. Thus, these instances in the Talmud present mourning for the destruction of Jerusalem as an important element in the greater process of final restoration. Expressing grief openly, both individually and collectively, shows a deep spiritual connection to Zion and to the land in general. Thus, the act of mourning by the Avelei Tsiyyon is not only a manifestation of grief, but also historical witness and proof for repentance and for the inextinguishable hope in the heart of a people who lost everything. In the centuries to come and especially in the mystical trends of Judaism, this longing for

[59] See Josephus, *Jewish Antiquities* l3.171-l73, referring to events that took place approximately between 152-142 BCE.

[60] On the Pharisees, see as above, 436 – 451.

[61] See bBaba Bathra 60b.

[62] This was the last attempt to free the Holy Land from the Romans. Its leader, Bar Kochba, was even invested by the great Rabbi Akiva with messianic traits and powers. On the subject, see as above, 583 – 597.

mending an ancient wound will reach the universal proportions of tikkun ha-olam[63] (restoration of the world). And the Avelei Tsiyyon shall the ancient messengers for the healing of the land.

Therefore, it is evinced that in ancient Judaism, especially after 70 CE, the notion of Avelei Tsiyyon was integrated to the theology of the temple and Jerusalem, with a strong social echo. Those who mourned for Zion came not only from the leading Sadducees or the Pharisees, but from the simple-minded am ha-arets, too. These Avelei voiced the agony, the fear and the hopes and wishes of the laymen, too, as they found themselves in a templeless and devastated land. Before 70 CE, the priests, the kohanim, and especially the high priest, prayed and mourned for the sins of Israel. In the day of Yom Kippur,[64] through an intricate ritual, the high priest atoned for his own sins and for the transgressions of his people. They were all responsible for keeping the temple and the land pure for the Presence of God. Yet, after the destruction, the sacrificial cult was annulled and the priesthood went homeless. The first to mourn would have been them. Many others followed in what came to be a communal practice. Fasting and lamentation became public acts for an evil that hit twice. The sense of guilt and shame should have been difficult to bear. Thus, the Avelei Tsiyon became a strong unifying factor, an expression of shared sorrow, both past and present, bringing together many different clusters of people in the common prayer for hope, atonement, and renewal.

References in liturgical texts

According to the Jewish tradition, both destructions of the Jerusalem temple took place in the 9th of the month Av (Tisha b'Av). That is why the element of mourning is found time and again in Jewish prayers, liturgy, and rituals related to the painful event. The presence of the Avelei Tsiyon (either real or imaginary) is mentioned or insinuated in several rituals and prayers. They are also mentioned ("mourners of Zion," "mourners of Jerusalem") in the *Halakhot Kezuvot* (9th cent. CE) in a prayer of comfort that found its way to *Nahem*, during the afternoon service in the Tisha b'Av.[65] They are insinuated in the *Musaf* (מוּסָף) part of the Standing Prayer or Silent Prayer (Amidah),[66]

[63] This is a doctrine that will reach universal, even mythical, proportions later in mystical Judaism and especially, in the Kabbalah of Yitzhak Luria.

[64] On the importance of this day, see Konstantinos Th. Zarras, *History of the New Testament Era: 515 BC – 135 AD*, 275 - 276 (in Greek).

[65] See relevant article, 'Avelei Tsiyyon,' by Zvi Avneri in *Encyclopedia Judaica*.

[66] On the Amidah, see Konstantinos Th. Zarras, *History of the New Testament Era, Vol. II: Jews and Christians in Search of Boundaries*, Ennoia, Athens 2008, 254 - 258 (in Greek).

too. This was the prayer or blessing added on certain holy days and the Sabbaths.[67] Initially, it was offered as an addition to the morning sacrifices, but after the destruction of the temple it replaced them.[68] There, in a collective act of expressing grief and mourning, they raise a petition to God for easing the pain for the loss of Jerusalem and Zion. More than that, as a distant echo of Ezekiel's restoration theology, they pray in hope for the coming back of God's Presence, protection, and blessing to Jerusalem. Another set of prayers where the Avelei Tsiyon are insinuated are the penitential *Selikhot* (סליחות). These were additional prayers recited in the fast days and Yom Kippur. Their core is found in Ex 34:6-7, where the thirteen attributes of God are enumerated. They were recited in the days preceding the 9th of Av, where mourning for the loss of Jerusalem and Zion. Again, God's mercy is asked and the hope for restoring Jerusalem is painfully expressed. Still, the same spirit pervades the *Qinot*, a set of dirges or elegies, mentioned in 2 Sam 1:17 and Jer 9:16-17 (where "dirge-singers" are mentioned). All the book of Lamentations is characterized as qinot, too. Authors of such poetical compositions (*piyyutim*) were the famous Judah Halevi and Eleazar Kallir. On the 9th of Av, in deeply grievous emotions, seating down on the floor of the synagogue and in the light of kindles, these qinot were recited. Lament and hope for the restoration of Jerusalem and the temple prevail here, too, as the reciters act in the very same spirit of the Avelei Tsiyon. Meir ben Isaac, who lived in Germany, a great liturgical poet and contemporary of the prominent Talmudist Rashi, was one of the Avelei Tsiyon.[69]

Therefore, the ritual and poetical constructs of mourning, grief, and hope are also invested with deep theological meaning. The people behind them echoed not only the loss of temple and Zion, they did not only ask for help and redemption, but they also cried high for the blight of a continuous exile and punishment; not only for a temple-less, but also for a landless, homeless people dispersed in the various nations on earth. Thus, the Avelei Tsiyon can also be seen as grim poets, grievous for a lost city and an absent Presence.

Obscure from start to finish

Faithful to their past, the future of Avelei Tsiyon is steeped in shadows. Avoiding commerce, they lived in utter poverty, depended wholly on charities coming from pilgrims and various

[67] Apart from the daily morning and afternoon sacrifices that were offered in the temple, additional offerings were demanded on Sabbaths and on the three festivals of pilgrimage (Num 28-29). See relevant entry of Zvi Avneri in *Encyclopedia Judaica*.

[68] See bBerakhot 26b. bYoma 33a.

[69] See Zvi Avneri, as above.

communities in the Diaspora.[70] Sometimes they became subject to harsh criticism and ridicule for these choices. Since he admires and speaks highly of them, the author of *Pesikhta Rabbati* might have been one of them. As written there, the Avelei Tsiyon arised early each morning and prayed for the redemption of Israel.[71] Some of the Karaites[72] who came to Jerusalem in the early 9th century CE accepted most of their customs. Actually, it is believed that Karaites emigrated there to join their ranks[73] and that they were "drawn to this type of ascetic mourning."[74] It is impressive that some of their intellectuals, like Sahl ben Mazliah and Daniel al-Qumisi, invited Karaites from other places to abandon everything, to settle in Jerusalem and devote their whole life in prayer for the restoration of Zion.[75]

After the Seljuks took Jerusalem, and especially after the conquest of the city by Crusaders in 1099,[76] they vanish from Palestine.[77] However, the hypothesis that the Avelei Tsiyyon were Karaitic in origin cannot be true, since they existed long before the appearance of Karaites.[78] Kaufmann Kohler[79] in one of his articles presents material that connects them to the Karaites that left Jerusalem after its conquest by the Crusaders. Then, they went to Constantinople and took this name for themselves. He also presents material, dubious again, based on the writings of Benjamin of Tudela, who went to Jerusalem in 1179 and spoke with one of them, the ascetic saint R. Abraham Alconstantini.[80] Benjamin presents about such groups dressed in black, with the same name in Yemen in southern Arabia, too.[81] They lived in caves, fasted all days except Sabbath, abstained from wine

[70] See entry, 'Avelei Tsiyyon,' by Zvi Avneri in *Encyclopedia Judaica*.

[71] Eliezer Diamond, *Holy Men and Hunger Artists,* 125.

[72] 'Karaite' is the Biblicist of the literalist. A group of Jews that separated themselves from the vaster Rabbinic movement in the Babylonia of the 8th century CE and followed a religion of their own. They developed a nomism apart from the Talmud and the authority of the Rabbis, claiming originality and ancestors like the Qumran covenanters. According to rabbinic sources, their founder was Anan ben David, who failed to become Gaon, exilarch, and that is why he created this sect. They flourished between 9th and 11th cent., but after the Crusades they moved mostly to Byzantium. Karaites survive even today in Israel and other countries.

[73] Eliezer Diamond, *Holy Men and Hunger Artists*, 126.

[74] Eliezer Diamond, *Holy Men and Hunger Artists*, 125.

[75] Eliezer Diamond, *Holy Men and Hunger Artists*, 126. See also Zvi Avneri, as above.

[76] After their victory over the Byzantine forces at Manzikert in 1071, the Seljuks created the sultanate of Rum and expanded south. They conquered the Holy Land and Jerusalem and disrupted the pilgrim routes. They kept Jerusalem until 1098, when the Fatimids returned. The city was regained by the Crusaders in 1099.

[77] See entry, 'Avelei Tsiyyon,' by Zvi Avneri in *Encyclopedia Judaica*.

[78] See Zvi Avneri, as above.

[79] See his entry 'Abele Zion' in *Jewish Encyclopedia*.

[80] See Zvi Avneri, as above.

[81] See Zvi Avneri, as above.

and meat, and prayed for the restoration of Israel. The plot thickens as they were called Rechabites.[82] Information, yet scant, appears for the existence of Avelei Tsiyyon in Yemen, other places in the East, and also in Italy and Germany.

Concluding remarks

The complex concept of the Avelei Tsiyon constitutes a very old historical, cultural, ritualistic, and theological presence, referring to Jewish mourning customs and practices related to the destruction of the first and the second temple in Jerusalem. Rooted in the Old Testament, in the Talmud, and in Jewish liturgical practices, they present messianic and mystical traits, too, embodying and voicing the communal mourning for a terrible loss. A loss still painfully present in the psyche of the Jews. After all, mourning had been a medium through which ancient Jewish ecstatics and mystics found their way to heaven while alive. In the Book of Daniel, the prophet fasts and mourns before the vision (Dan 10:2-3) and in the Syriac Book of Baruch (2 Bar 9:2) the hero does the same.[83] Similar traits are found in the Enochic corpus, too.[84] The Avelei Tsiyon as a concept seem to emerge also related to mourning rituals for the fast day of Tisha b'Av. In time, the destruction of the temples became a central one in Jewish thought and it was invested with symbolical meaning; the same happened with the exile, too. Thus, the Avelei Tsiyon are seen as a body of acting individuals or as a vibrant -though enigmatic- spiritual community in Jewish life not only expressing collective grief, but also longing for future restoration on all levels. Needless to say, the temple and the city of Jerusalem,not to mention all the people of Israel, lied at the core of their interest.

It is hoped that in this brief inquiry (since sources are not so revealing and studies are far from abounding) some light is shed and a bit more understanding is offered concerning the shadowy Avelei Tsiyon, as they voiced many in grief and hope for the restoration of Zion. Thus, the often so familiar wish, "Next year to Jerusalem," might carry something of their zeal and memory, too.

[82] See Kaufmann Kohler, as above. The Rechabites were a clan of fervent anti-Baalists, led by Jehonadab, son of Rechab (9th c. BCE). They existed in the times of the prophet Jeremiah, who held them high because of their discipline (see Jer 35).

[83] See my *The Ancient Jewish Mystical Tradition of the Throne,* Typophilia, Thesaloniki 2000, 183 (in Greek).

[84] See, e.g., 2 Enoch 1:3 (as above).

The Stages of Orthodox Anthropology

The Very Rev. Archimandrite Aristarchos Grekas [85]

Orthodox anthropology contributes to the ontological understanding of man, with its Christological and soteriological dimension. In addition, the importance of the liturgical and sacramental dimension of the body of the Church, as experienced throughout time, is highlighted, contributing to the self-definition of man and prioritizing the value of the person regardless of technological achievements and progress.

Introduction

For centuries, Orthodox theology has defined the relationship between man and God. Through this relationship, man understands and experiences himself, defining his relationship with his fellow man and the environment.

Within the framework of the Divine Economy, Orthodox anthropology is shaped by the creation of man, the Incarnation of the Son and Logos of God, His Resurrection and Ascension, and the deification of man, leading to the Resurrection of the dead. The past and the present find their fulfillment in the Church, where the eschatological reality is pre-emptively experienced, and man is perfected in Christ and is saved through the Grace of God.

On the other hand, technological evolution aims to improve and facilitate human life, provided its use serves the common good and operates under compatible rules. However, it has been observed that self-interest and a lack of moderation in the use of technology can prove detrimental and threatening to man.

AI and its applications facilitate human life, especially when operating on the basis of specific rules, legislation, and ethics. However, there are trends suggesting that technology, with the aid of AI, could intervene in human nature with unpredictable consequences. Even if the starting

[85]The Very Reverend Archimandrite, Associate Professor of the Department of Theology, Faculty of Theology, National and Kapodistrian University of Athens.

.

point is intended for human well-being and evolution, the question arises: how are 'the good', 'benefit', and 'progress' defined?

Within this problematic context, Orthodox anthropology possesses the spiritual capital to address and provide boundaries to questions concerning human nature, ethics, destiny, the value of the psychosomatic state, the definition of the soul, and certainly the perspective on immortality and salvation.

Initially, the stages of Orthodox anthropology will be described to elucidate a unique approach that distinguishes itself from other religious, scientific, or philosophical perceptions.

A. Stages of Orthodox Anthropology

A1. The Narratives of Genesis

i. Man as a Psychosomatic Unity

In the Book of Genesis, there are two almost parallel narratives concerning the creation of man. The first narrative presents the human being as a psychosomatic unity: "And then the Lord God formed man from the dust from the ground, and He breathed into his nostrils the breath of life, and man became a living soul".[86] The material part of man is defined by the phrase "and the Lord God formed man of the dust of the ground", and the biological nature of man is completed by God's breath of life: "and breathed into his nostrils the breath of life; and man became a living soul", so that man might become a "living soul".[87]

According to Saint Symeon the New Theologian, man is the unique creation of God, among things visible and intelligible, who was created "double", possessing a body from the four elements, with sensation and breath, and a soul that is rational, immaterial, and incorporeal. Man constitutes the sole creation that has both a body and a rational soul. The noetic soul is " inscrutably united and mingled unmixed and unconfusedly" with the body. Man is a "mortal and

[86] Gen. 2:7
[87] Gen. 2:7

immortal being", visible and invisible, sensible and intelligible, who surveys the visible creation and is "cognizant of the intelligible" creation, with the gift of communion with his Creator God.[88]

Man was created by God as a "double creature"; he is "one" and consists of two natures and two substances—that of the soul and that of the body. In man, the two natures and substances, the soul and the body, coexist "unmixed and unconfusedly", representing the visible and invisible, the material and spiritual world of Creation.[89] Man stands in the middle of these two worlds, being sensible among immaterial beings and immaterial among sensible ones.[90]

According to Symeon, the "Image" refers to the entire existence of man, insofar as the "Likeness" is participated in by the whole man, as soul and as body, since he becomes god by Grace in his totality.[91]

The superiority of man over other creatures is reflected by the Fathers as the crown and culmination of all creation, perfect as "more honourable than all visible things"[92] and "man is a double world, having the kindred of the things above, the soul, and the body of the things below, a certain bond and bridge".[93]

Since man is considered body and soul, a psychosomatic unity and existence, his rational nature makes his presence possible and permeates the entire body;[94] likewise, the soul is present in the whole human body.[95] As man is dual, consisting of soul and body in a single psychosomatic

[88] Gregorius Nyssenus, *Oratio Catechetica Magna* 5, ed. Srawley, 26, 30; *De anima et resurrectione*, PG 46, 101B; *De opificio hominis* 4, PG 44, 136B; *Adversus Apollinarem* 54, PG 45, 1253C–1256A. Xioni N., *Human Being and Society* (Athens: Ennoia, 2020), 196. Symeon Novus Theologus, *Capita* II.23, SC 51b, 116. Athanasius Alexandrinus, *Ad Antiochum praefectum*, PG 28, 608A. Joannes Damascenus, *Expositio Fidei*, PG 94, 921A. Athenagoras, *De resurrectione mortuorum*, PG 6, 1000B. Justin Martyr (attrib.), *De resurrectione*, PG 6, 1585B.

[89] Symeon Novus Theologus, *Capita* II.23, SC 51b, 116; *Orationes Ethicae* I.3, 14, SC 122, 196; I.9, 64–69, SC 122, 250; II.1, 98–99, SC 122, 318; VII, 532, SC 129, 194. Joannes Damascenus, *Expositio Fidei*, PG 94, 1064A, 853A, 1049. Methodius Olympius, *De resurrectione*, PG 41, 1097D. Maximus Confessor, *Epistulae* XVI, PG 91, 557D–560A. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI.15, PG 9, 516B. Basilius Caesariensis, *In illud: Attende tibi ipsi*, PG 31, 215.

[90] Joannes Chrysostomus, *In variantia loca VT* 2.5, PG 56, 182. Joannes Damascenus, *De duabus in Christo voluntatibus* 30, PG 95, 168. Symeon Novus Theologus, *Hymni* 53, 116–119, SC 196, 220. Anthimus Gazaeus, *Interpretatio in Genesim*, PG 87, 128C.

[91] Symeon Novus Theologus, *Hymnus* 44, SC 196, verses 151–164, pp. 80–82.

[92] Joannes Chrysostomus, *In Genesim*, Homilia 8.2, PG 53, 71.

[93] Joannes Chrysostomus, In illud: Sufficit tibi gratia mea 2, PG 59, 509.

[94] Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis*, PG 44, 161C. Skaltsas G., 'The Human Being as a Mirror of the Eschaton according to Saint Gregory of Nyssa', *Synaxi* 59 (1996), 45–49.

[95] Matsoukas N., *The Problem of Evil* (Thessaloniki: Kyriakidis, 2009), 84, 86.

whole and entity,[96] the "inner" man comprises the mind or the soul, while the "outer" man comprises the human body.[97]

In light of the above, the creative energy of God fashioned the body and infused it with His breath, so that the soul of man, and the whole man, came into being out of non-being, a fact that grants human nature an ontological relatedness towards God, or, in other words, its existence has a theocentric character and direction.[98]

The "breath of life" is the unique gift that God gave to man, as God breathed into his face this gift: the breath, the life, the living soul in the Holy Spirit, the mind and the logos.[99]

Consequently, man is identically defined by the organic unity of soul and body, but his existence from the very first moment of his creation, and the perpetuation of his life, is determined and depends on his relationship with God, as a relationship of communion between the Creator and the created.

ii. The human being as “according to the Image” and “according to the Likeness”

In the second narrative, the theocentric character of man is presented on the basis of the "Image" and "Likeness" of God: "And God said, 'Let us make man in our Image, after our Likeness.'"[100]

[96] Plexidas I., *The Anthropology of Evil: Gregory of Nyssa* (PhD Diss., Aristotle University of Thessaloniki, 2010), 195. Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione*, PG 46, 12–166; *Oratio Catechetica Magna*, PG 45, 93A. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* IV, Praef. 4, SC 100, 391; *Demonstratio Apostolicae Praedicationis* 2, SC 406, 84. Behr J., *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement* (Oxford: OUP, 2000), 98. Justin Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 6, PG 6, 489B. Lawson J., *The Biblical Theology of Saint Irenaeus* (London: Epworth Press, 1948), 206. Steenberg M., *Of God and Man* (New York: Bloomsbury, 2009), 39.

[97] Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione*, PG 44, 232A.

[98] Archimandrite Aristarchos Grekas, *Artificial Intelligence and the Human Being*, Apostoliki Diakonia Publ., Athens 2022, p. 149.

[99] Symeon Novus Theologus, *Ethica* 13, 131–133, SC 129, p. 410; *Theologica* 1, 184–185, SC 122, p. 110. ‘Since he was meant to be not only rational and capable of goodness and justice, but also a partaker of the Holy Spirit, so that he might have the features of the divine nature more brightly within him, He breathed into him the breath of life. This is the Spirit granted through the Son to the rational creation, forming it into the highest Likeness, that is, the divine’, Cyrillus Alexandrinus, *Adversus Anthropomorphitas* 2, PG 76, 1080D–1081A.

[100] Gen. 1:26.

The relationality of the human being, who is endowed with the "Image", grants him the potential to strive toward the "Likeness" of God, looking toward the Archetype.[101]

Regarding the Image, two traditions coexist: the Alexandrian and the Antiochene. The Alexandrian tradition holds that the "Image" refers only to the soul, with its primary characteristics being reason (logos) and free will (autexousion).[102] The existence of self-determination in man is closely linked to his very existence.[103] The Antiochene tradition understands the Image as encompassing the whole man—soul and body.[104] This dual interpretation essentially functions complementarily for a more comprehensive understanding of the Image and the Likeness, given the psychosomatic unity from the very first moment of man's creation. This hermeneutic fact is further substantiated by the ontological reference of man, who consists of soul and body from the beginning of his creation, and subsequently through his fall, the Incarnation of the Son and Logos of God, His Resurrection, His Ascension, including the deification and salvation of the whole man.

Irenaeus of Lyons understands the Image and Likeness of God with reference to both the soul and the body. Man consists of the union of the soul with the body and was created by God according to His own Image. This approach has a direct soteriological reference, as the body posed no obstacle during the Resurrection and Ascension. Therefore, the whole man will be saved as a unity of soul and body, within the framework of a renewed "Image" through deification (theosis) by Grace.[105]

[101] Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis* VIII, PG 44, 144B. Xioni N., *Man and Society*, p. 225. 'For we have been sealed with the Holy Spirit into the Likeness and resemblance of the face of the Father, that is, the Son', Cyrillus Alexandrinus, *De Sancta Trinitate* 1, 5, PG 75, 945A. 'For we have been formed, as I said, according to the Son, as the Spirit imprints upon us the god-like and exceptional beauty through sanctification, clearly in a conceptual and spiritual way', *Contra Julianum* 9, PG 76, 948D; *In Isaiam* 1, 5, PG 70, 236B.

[102] Martzelos G., 'Reason and Free Will according to St. John of Damascus', in *Orthodox Dogma and Theological Reflection II*, Proceedings of the 20th Theological Conference (Thessaloniki: Holy Metropolis of Thessaloniki, 2000), 159–163; *Orthodox Dogma and Theological Reflection (Studies in Dogmatic Theology II)* (Thessaloniki: Pournaras, 2000), 113–117.

[103] Ephraem Syrus, *Sermo in Abraham et Isaac*, vol. VII, trans. and comm. K.G. Frantzolas (Thessaloniki: To Perivoli tis Panagias, 1st edn, 1994), p. 244.

[104] Van Roey A., 'School of Alexandria', in *New Catholic Encyclopedia*, vol. I (Washington, DC: The Catholic University of America, 1967), 304–305. Spanneut M., 'Clement of Alexandria', in *New Catholic Encyclopedia*, vol. III, 943. El-Khoury N., 'Anthropological Concepts of the School of Antioch', *Studia Patristica* 17, no. 3 (1982), 1359–1365. Ciobanu C.I., *The Anthropology of St. Ephrem the Syrian and the Prior Patristic Tradition* (PhD Diss., Aristotle University of Thessaloniki, 2013), 64–65.

[105] Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* V, 6, PG 7, 1136D–1137B; *Adversus Haereses* 5, 6.11, PG 7b, 1139AB. Ciobanu C.I., *The Anthropology of St. Ephrem the Syrian and the Prior Patristic Tradition*, p. 83.

Chrysostom, transcending any anthropomorphic view of God, does not exclude the body from the Image, due to the fact that man consists of a single psychosomatic unity.[106] The ontological constitution of man according to the Image refers to the whole man according to the "conjoined nature" of the soul and the body.[107]

Cyril of Alexandria, to denote the unity of soul and body, uses the terms "having come through both, I mean soul and body..."[108], "The soul is indeed heterogeneous toward blood and flesh, but we are compounded into one man through both..."[109], "For just as the body is heterogeneous towards the soul, yet one man is composed and called from both".[110]

According to the Patristic Tradition, it was held that the Image and the Likeness were given to the whole man when God breathed the Breath of Life, so that it constitutes the precondition for the deification of the whole man.[111]

Furthermore, the Creator imprinted His seal upon man through the breath of life and the Holy Spirit, so that he might exist "according to the Image and Likeness" of the Archetypal Beauty and receptive to the Grace of His Spirit. Through the divine breath, man received a soul with the attributes, "of both soul and body, as a certain seal of His nature, the Creator fixed the Holy Spirit, that is, the breath of life, by which man was being fashioned toward the Archetypal Beauty, and was completed in the Image of the Creator, being upheld toward every idea of virtue by the power of the indwelling Spirit".[112]

---

[106] Zisis T., *Man and the World in the Divine Economy according to Saint Chrysostom* (Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1971), pp. 77–78. Joannes Chrysostomus, *In Psalmum 48*, 7, PG 55, 233; *In Epistulam ad Ephesios*, Homilia 21.4, PG 62, 154; *In Epistulam I ad Thessalonicenses*, Homilia 10.3, PG 62, 458.

[107] Savvatos Chrysostomos (Metr. of Messenia), 'Man and the Development of Modern Technology: A Challenge for Orthodox Theology', *Theologia* 90, no. 3 (2019), 24. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* 5, 6, 1, PG 7, 1158A–C.

[108] Cyrillus Alexandrinus, *In Joannem* 9, PG 74, 277B–D.

[109] Cyrillus Alexandrinus, *In Epistulam ad Hebraeos*, PG 74, 964D–965A.

[110] Cyrillus Alexandrinus, *In Epistulam ad Hebraeos*, PG 74, 964D–965A.

[111] Ciobanu C.I., *The Anthropology of St. Ephrem the Syrian and the Prior Patristic Tradition*, p. 64. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* 5, 6, 1, PG 7, 1137. Clemens Alexandrinus, *Stromata* 2, 22, 131, SC 38, p. 126. Ps. 81:6; Jo. 10:34.

[112] Cyrillus Alexandrinus, *In Joannem* 9, 1, PG 74, 277C–D, 756D–757A; *De Sancta Trinitate* 1, 4, PG 75, 904A–B, 905A; *Thesaurus* 34, PG 75, 584D–585A; *De Sancta Trinitate* 1, 3, PG 75, 800A; *Adversus Anthropomorphitas* 2, PG 76, 1081B–C; *In Epistulam ad Hebraeos*, PG 74, 964D–965A. 'Since the living being had been completed according to the laws of its own nature by God the Craftsman, it was immediately enriched with the Likeness to Him. For the Image of the divine nature was imprinted upon it, through the breathing of the Holy Spirit. For He is the breath of life, since God is life by nature', *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* 1, PG 68, 145D–148A.

This divine breath, moreover, endowed man with reason (logos) along with the commandment in Paradise, so that he might preserve the "Image" and proceed toward the "Likeness" through participation in the Holy Spirit.[113]

According to Symeon the New Theologian, man was created in the Image of the Holy Trinity, possessing mind.[114] The human soul is the "rational Image of the Logos", referring to the Archetype, with the existence of soul, mind, logos, and spirit with the "three unified in one" of the Father, the Son and Logos, and the Holy Spirit.[115]

The tripartite nature of the soul, as image and type, bears the characteristics of the divine attributes, just like the Tri-Hypostatic God.[116] Man received his "being" from the Father, the Son–Logos, and the Holy Spirit, out of the "one Godhead, unconfused and undivided Trinity".[117] The soul, the mind, and the logos share a common nature and essence of distinct activities, just like the prototype of the Image, the Triune God.[118]

Gregory of Nyssa parallels the Image of the soul with the three Hypostases of the Holy Trinity as being according to the Image of the Triune God.[119] He divides the Image of the soul into three parts, according to the pattern of the three Hypostases of the Holy Trinity: namely, the ingenerateness (unbegottenness) of the soul-mind, the generation of the logos, and the procession of

[113] Cyrillus Alexandrinus, *In Joannem* 2, 1, PG 73, 204D–205A; *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* 8, PG 68, 545D–548A; *In Isaiam* 4, 5, PG 70, 1121D–1124A; *In Lucam*, PG 72, 597D; *Thesaurus* 13, PG 75, 232A; *Thesaurus* 34, PG 75, 609A; *De Sancta Trinitate* 1, 3, PG 75, 837A; *Thesaurus* 34, PG 75, 584D–585A. Papadopoulos S., *Saint Cyril of Alexandria: Life, Theology, Christology, Hermeneutics* (Athens: Apostoliki Diakonia, 2004), p. 78. Galtier P., 'Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs', *Analecta Gregoriana* 35 (1946), 236–237. Charlier N., 'La doctrine de Saint-Esprit dans le Thesaurus de saint Cyrille d'Alexandrie', *StP* 2 (1957), 187–193. Boulnois M.O., *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie: herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1994), pp. 148–150. Boulnois M.O., 'Le souffle et l'esprit: exégèses patristiques de l'insufflation originelle de Gn. 2, 7 en lien with that of Jn. 20, 22', *RCA* 24 (1989), 3–37. Leahy L., 'L'inhabitation d'après saint Cyrille d'Alexandrie', *SE* 11 (1959), 201–212. Mahé J., 'La sanctification d'après s. Cyrille d'Alexandrie', *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (*RHE*) 10 (1909), 30–40.

[114] Symeon Novus Theologus, *Theologica* II, SC 122, pp. 134–136. Joannes Damascenus, *Adversus eos qui sacras imagines abiciunt* 4–9, PG 94, 1340B: 'For just as Mind (the Father) and Word (the Son) and Holy Spirit are one God, so also mind and word and spirit are one man, both in terms of free will and sovereignty; for God says: Let us make man in our Image and Likeness.'

[115] Symeon Novus Theologus, *Hymnus* 44, 30–54, SC 196, p. 2; *Ethica* 3, 358–362, SC 122, pp. 72–74, 416.

[116] Symeon Novus Theologus, *Theologica* 2, 89, SC 122, pp. 136–146.

[117] Symeon Novus Theologus, *Theologica* 1, 444, SC 122, p. 128.

[118] Maximus Confessor, *Epistulae* XVI, *To the same on slander and deliverance through divine help*, PG 91, 557D–560A. Joannes Damascenus, *Dialectica*, PG 94, 616A–B. Symeon Novus Theologus, *Theologica* 2, 89, SC 122, pp. 118–122, 138..

[119] Gregorius Nyssenus, *De eo, quid sit ad imaginem Dei et similitudinem*, PG 44, 1336A–B.

the spirit[120], thereby signifying the Mystery of the Holy Trinity.[121] From the union of the three hypostases of the soul flows the unified energy, as an image of the common and undivided divine energy.[122] Thus, the Image and the Likeness of man constitute the precondition for participation in the divine energies.

According to Gregory Palamas, the rational and noetic nature of the soul has mind, logos, and life-giving spirit, in the Image of the Triune God as Father (Mind), Logos, and Spirit.[123] The soul is united with the body and is present in all members of the body, so that man finds this ontological completion and his soteriological perspective as a unified psychosomatic unity.

Man was created in the Image of God with the potential for the Likeness through the virtuous use of his attributes and potentials, namely the hegemonic and royal dignity—expressed as a ruling faculty—the rational faculty, and self-determination as an expression of free choice.[124]

The precondition of the Image is complemented by the Likeness, so that man may be able to be made like God through the Grace of the Holy Spirit toward the Archetype, which, in the framework of the Divine Economy after the fall, refers to and is defined by the Person of Jesus Christ.

A2. The "New Man" through Jesus Christ

After the Fall, the healing of the human being and the transcendence of fallen nature were accomplished through the Incarnation of the Son and Word of God, and through the synergy of the Trinitarian God within the body of the Church.[125]

The Divine Economy, following the preceding Fall, provided for the re-creation (anaplasis) of the human being through the Incarnation of the Son and Word of God in the person of Jesus Christ. The whole human race partakes of divinity and, consequently, is healed and renewed

[120] Matsoukas N., *Dogmatic and Symbolic Theology III: Recapitulation and Agathotopia. Exposition of the Ecumenical Character of Christian Teaching* (Thessaloniki: Pournaras, 1997), p. 60. Gregorius Nyssenus, *De eo, quid sit ad imaginem Dei et similitudinem*, PG 44, 1336A.

[121] Gregorius Nyssenus, *De eo, quid sit ad imaginem Dei et similitudinem*, PG 44, 1344C.

[122] Gregorius Nyssenus, *De eo, quid sit ad imaginem Dei et similitudinem*, PG 44, 1344A–B.

[123] Gregorius Palamas, *Capita centum quinquaginta*, in *Works of Gregory Palamas*, ed. P. Christou, vol. V (Thessaloniki: Kyromanos, 1992), p. 118.

[124] Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis* 8–9, PG 44, 144–155. Karmiris I., *Christian Ethics*, Part A (Athens: [n.pub.], 1967), p. 41.

[125] Symeon Novus Theologus, *Theologica* 1, 360, SC 122, p. 122; *Hymnus* 23, 26–38, SC 174, p. 190.

through Jesus Christ.[126] Through the Incarnation of God the Word, a "new creation" (*kaine ktisis*) is established.[127] The pre-eternal Word of God assumes human nature, and the human being enters into a second communion with God, which is higher than the first.[128]

Through the economy in Christ, the fallen "old man" is put off and the human person is clothed with "the new man, who is renewed in knowledge according to the Image of the Creator".[129] The Word of God, through His Incarnation, "mystically renewed our entire nature".[130] In the person of Christ there is revealed the new Adam, the perfect human being, who is united with God and recapitulates creation. [131]

The purpose of the Incarnation of God the Word is salvation, the re-creation of the human race, the contemplation (theoria) of divine glory, and the deification (theosis) of the human being by grace, "that He might make the human being god".[132] The renewal of the human being as the "new man", originally fashioned "according to the Image" of God, is accomplished by Christ and **takes form** within the believer through the Holy Spirit.[133]

In the renewal in Christ, the grace of God sanctifies human beings “wholly”[134] as a unified psychosomatic entity. The energy of renewing grace sanctifies both soul and body, so that the human person becomes a temple of the Holy Spirit. [135] The “new man” is directly related to the moral and spiritual life of the believer, who is called to abandon “the former way of life, the old man,”[136] and to put off the old man of the passions.[137]

---

[126] Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis*, PG 44, 185, line 32.

[127] 2 Cor. 5:17.

[128] Gregorius Nazianzenus, *In sanctum Pascha* (Oratio 45), PG 36, 633, line 51.

[129] Col. 3:9-10.

[130] Symeon Novus Theologus, *Ethica* 2, 218–219, SC 122, p. 382.

[131] Mantzaridis G., *Christian Ethics II: Man and God, Man and Fellow Man, Existential and Bioethical Positions and Perspectives* (Thessaloniki: Pournaras, 2004), p. 50.

[132] Symeon Novus Theologus, *Ethica* 5, 33–34, SC 129, p. 82; *Catechesis* 5, 395–397, SC 96, pp. 401–406, 410; *Hymnus* 42, 188–192, SC 196, p. 52.

[133] Cyrillus Alexandrinus, *De sancta Trinitate* 3, PG 75, 808C. Jo. 3:6. Gregorius Palamas, *Hyper ton hieros hesychazonton* (In Defence of the Holy Hesychasts) 1, 3, 43, in *Works of Gregory Palamas*, ed. P. Christou, vol. I (Thessaloniki: [n.pub.], 1962), p. 132.

[134] 1 Thess. 5:23.

[135] 1 Cor. 6:19.

[136] Eph. 4:22.

[137] Col. 3:5.

The "new man" is recreated and renewed through Jesus Christ within the Church, becoming a partaker of the divine nature in the Mystical Body of Christ through the Sacraments, participating in His Incarnation, Sufferings, Crucifixion, Resurrection, and Ascension.

A3. Pentecost is regarded as the birthday of the Church

After the Ascension of the Lord, His promise concerning the other Paraclete is fulfilled: “the Holy Spirit, whom the Father will send in My name.” The hypostatic presence of the Holy Spirit within the Church leads the human being to truth and salvation.[138]

The Church, as the Body of Christ and as the type and Image of the Holy Trinity, is a theandric (divine-human) communion of the Holy Trinity; it is a perpetual Pentecost, the witness and presence of "the Kingdom of God having come in power".[139] The Church, as the Body of Christ, “gathers”[140] all things unto Him, permeates and transforms the human being and the world.[141] It also possesses a Trinitarian character, as revealed in the New Testament: as the people of God the Father, as the Body of Christ, and as the temple and communion of the Holy Spirit.

All things in the Church proceed from the Father, through the Son, in the Holy Spirit. In the Church stands God the Father as cause and principle of all things, the Son as He through whom all things came to be and whose Body the Church is, and the Holy Spirit as the life-giving and sanctifying power.[142] Wherever one Person of the Holy Trinity acts, the other Persons are also present

[138] Joannes Chrysostomus, *De Pentecoste*, Homilia 1, 2, PG 50, 456. Jo. 14:16: ‘And I will pray the Father, and he shall give you another Comforter, that he may abide with you for ever’; 14:25–26: ‘But the Comforter, which is the Holy Ghost, whom the Father will send in my name, he shall teach you all things, and bring all things to your remembrance, whatsoever I have said unto you’; 15:26: ‘But when the Comforter is come, whom I will send unto you from the Father, even the Spirit of truth, which proceedeth from the Father, he shall testify of me’; 16:13–16: ‘Howbeit when he, the Spirit of truth, is come, he will guide you into all truth: for he shall not speak of himself; but whatsoever he shall hear, that shall he speak: and he will shew you things to come. He shall glorify me: for he shall receive of mine, and shall shew it unto you. All things that the Father hath are mine: therefore said I, that he shall take of mine, and shall shew it unto you.’

[139] *Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church*, ‘Encyclical I. The Church: Body of Christ, Image of the Holy Trinity’, § 1, Crete, June 2016 https://www.holycouncil.org/-/encyclical-holy-council [accessed 19 October 2024]. Mc. 9:1.

[140] Mt. 23:37.

[141] *Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church*, ‘Encyclical I. The Church: Body of Christ, Image of the Holy Trinity’, § 1.

[142] Karmiris I., *Orthodox Ecclesiology*, Dogmatics Part V (Athens: [n.pub.], 1973), p. 201.

and active, manifesting unity, so that "where the three are—the Father, the Son, and the Holy Spirit—there is the Church, which is the Body of the three."[143]

The Church is the type and Image of the Holy Trinity, communicated as the fullness of the Trinitarian Economy,[144] and the energy of intra-Trinitarian love is manifested and communicated to the Church as a Likeness of perfect intra-Trinitarian love. The Church partakes of divine love, which constitutes the unifying factor; it is the place of unity and love as type and Image of God.[145]

The Church is the Body of the incarnate God who suffered, rose, and ascended in glory into the heavens. God and the human being were united in a real and mystical unity, in a living mystical Body, the Church, of which all Christians are members, and of which Christ is the Head of all.[146]

Consequently, within the Church operates the unifying power of divine energy, which gathers all sensible and intelligible beings into a single unity that depends upon communion by grace with the uncreated.

The Church embraces the whole invisible and visible creation, the intelligible and the sensible, the earthly and the heavenly: the Church militant on earth and the triumphant Church in heaven. It is type and Image of the Triune God, type and image of the human being and of the soul; it is a charismatic communion of human being and world, a unity effected through communion by grace with the Uncreated God.[147]

Within the Church the mystery of the salvation of the human being and of the whole creation is revealed.[148] The Church is the ark of salvation, in which every human being, through spiritual cultivation, may appropriate salvation by participation in the holy mysteries through divine

[143] Tertullianus, *De baptismo* 6, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) 20, ed. by the Academy of Sciences of Vienna (Vienna, 1866), p. 206.

[144] Eph. 1:23.

[145] Staniloae D., *God, the World, and Man* (Athens: Armos, 1990), p. 119.

[146] Karmiris I., *The Ecclesiology of the Three Hierarchs* (Athens: [n.pub.], 1962), p. 82. Maximus Confessor, *Capita theologica*, PG 90, 1136.

[147] Maximus Confessor, *Ambigua ad Joannem*, PG 91, 1033 (cf. PG 90, 436). Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II, 1, PG 8, 388. Karmiris I., *Synopsis of the Dogmatic Teaching of the Orthodox Catholic Church* (Athens: [n.pub.], 1960), pp. 78–79.

[148] Lossky V., *The Mystical Theology of the Eastern Church*, trans. by S. Plevraki (Thessaloniki: [n.pub.], 2007), p. 118.

grace.[149] The saving and sanctifying work of the Church, beyond her spiritual teaching, is accomplished also through her mysteries.

The Mysteries (Sacraments) are the "gateways" (thyrides), the sensible symbols through which the uncreated grace of God enters and is bestowed upon the world. The Divine Economy in Christ is recapitulated in the Mysteries of Baptism, Chrismation, and the Divine Eucharist.[150] The fruitfulness of the divine mysteries unquestionably presupposes the synergy of the believer through moral and spiritual cultivation, so that divine grace may be active and the human being may be led towards perfection in the life in Christ.

Cyprian of Carthage emphasises that salvation exists only within the Church.[151] The Trinitarian God bestows His mercy upon human beings within the Church through her mysteries, by which transformation is affected and salvation is granted.[152]

Through the grace of the mysteries of the Church, the human being is able to attain Likeness to God by grace through the uncreated divine energies.[153] Through Baptism, Chrismation, the Divine Eucharist, and the other mysteries, the human being becomes a partaker of the gifts of the Holy Spirit and a member of the Body of Christ.

Alongside the Christological dimension of the Church, the energy and presence of the Holy Spirit within the Church are also essential, since the Paraclete sanctifies and bestows grace upon her members unceasingly, at Pentecost, when the gifts of the Holy Spirit were poured out and continue to abide in the Church.[154] The gifts of the Holy Spirit are distributed through the mysteries of the Church for the sanctification and salvation of the faithful, as members of the Body of Christ.[155]

---

[149] Karmiris I., *Synopsis of the Dogmatic Teaching of the Orthodox Catholic Church* (Athens: [n.pub.], 1960), p. 51. Joannes Chrysostomus, *In Genesim*, Homilia 16, 5–6, PG 53, 131.

[150] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo* 1, PG 150, 504A–B. Symeon Novus Theologus, *Hymnus* 55, 137–141, SC 196, p. 264; *Catechesis* 5, SC 104, p. 412.

[151] Cyprianus Carthaginiensis, *Epistula* 73, 21, PL 3, 1169A.

[152] Lossky V., *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Thessaloniki: [n.pub.], 2007), p. 217. Symeon Novus Theologus, *Ethica* 13, 170–171, SC 129, p. 412. Maximus Confessor, *Mystagogia* (Athens: Apostoliki Diakonia, 1973), p. 224.

[153] Harrison V., 'Receptacle Imagery in St. Gregory of Nyssa's Anthropology', *Studia Patristica* (SP) 22 (1989), p. 24. Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione*, PG 46, 105A; *De opificio hominis*, PG 44, 184C. Symeon Novus Theologus, *Ethica* 1, SC 122, p. 256.

[154] Jo. 16:4. Act. 1:8. 1 Pet. 4:8. Act. 2:1. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 41, 9, PG 36, 441.

[155] Act. 2:38, 41. 1 Cor. 12:13. Lc. 3:16. 1 Cor. 10:16–17. Act. 8:14–17.

A4. The "Deified" Human Being

The human being was fashioned as a "mortal creature from the earth," with reference to visible creation, and God honoured him with "immortal grace," with reference to the invisible creation, so that he might contemplate and glorify God.[156] Life in Christ renews the human being and restores him from the Fall to what is "according to nature," while offering the possibility of deification and union with God, so that he may attain what is "beyond nature."[157] There exists an indissoluble relationship between the Incarnation of God and the deification of the human being, inasmuch as God granted the human being the possibility of becoming like Him and of becoming a son by grace.[158]

Through the Incarnation of the Son and Word of God, the deification of the human being is accomplished: God became human so that the human being might become god by position and by grace, since He assumed and deified human nature.[159] Christ opens to the human being the path of salvation and deification.

Through theosis, the Likeness and union of the human person with God are accomplished by grace.[160] The whole human being, soul and body, is sanctified and becomes god by grace. The human being is the only creature made according to the Image of the Triune God, as possessing mind, word, and spirit that gives life to the body—"since the body, too, is that which is given life"[161]—and is receptive to divine illumination, so that the "according to the Likeness" may be brought to completion and fulfilment.

According to Symeon the New Theologian, beyond the Trinitarian reference of the "according to the Image," the "according to the Likeness" designates the divine attributes and the glory of God.[162] In this supremely radiant garment of glory, the potential of the "according to the

[156] Gregorius Palamas, *Homilia 11: De pretiosa et vivifica cruce*, 18, PG 151, 137B. Symeon Novus Theologus, *Hymnus* 4, 58–64, SC 156, p. 194; *Ethica* 13, 131–133, SC 129, p. 410; *Hymnus* 53, 112–132, SC 196, p. 220.

[157] Athanasius Magnus, *De incarnatione Verbi* 54, PG 25, 192B. Mantzaridis G., *Christian Ethics II*, p. 511.

[158] Symeon Novus Theologus, *Ethica* 1.3, SC 122, lines 80–88 and 107–108, pp. 282–284.

[159] Symeon Novus Theologus, *Ethica* 1.3, SC 122, p. 198; *Ethica* 1.3, SC 122, lines 80–88 and 107–108, pp. 282–284. Mantzaridis G., *Christian Ethics II*, p. 676. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* 5, 1.1, PG 7, 1120.

[160] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo* 6, PG 150, 680A–B.

[161] Symeon Novus Theologus, *Ethica* 6, 161–178, SC 129, pp. 130–132.

[162] Symeon Novus Theologus, *Ethica* 10, 769–773, SC 129, p. 314; *Ethica* 4, 665–668, SC 129, p. 56; *Theologica* 2, 209–218, SC 122, pp. 144–146; *Ethica* 4, 673–677, SC 129, p. 56; *Theologica* 1, 217–222, SC 122, pp. 110–112. 1 Tim. 2:9. Is. 61:3.

Likeness" is fulfilled through the light of the glory of the virtues and through union with God by grace, namely deification.

The purpose of the creation of the human being is "assimilation and union with God, insofar as this is possible."[163] God created the human being in order that he might become a participant "in deification by grace" and a sharer in the divine attributes, and thus become like Him.[164] In the "according to the Image and according to the Likeness" of the human being lie the presuppositions of deification as a gift of the Trinitarian God,[165] so that the human being may become "three-hypostatic," "one God by grace," a divine offspring "according to the Image and according to the Likeness" of God. [166]

The created human being, having his reference to the Uncreated Archetype, is able, as one who bears His Image, to become like God through the God-man Jesus Christ, in the Holy Spirit, and, by participating in the uncreated energies, to be deified, becoming god by grace.

After the Resurrection, the human nature of Christ becomes a "dwelling place" of the Holy Spirit and a "channel" for the outpouring of divine grace upon the whole of creation. Thus, the incarnate Logos becomes the "first-fruits" of all humanity, the "second beginning of those upon the earth," the "last Adam," the "Firstborn" among many brethren, the "Firstborn from the dead," our "Forerunner" in heaven, the "way to resurrection and life." "Our Lord Jesus Christ tasted death on behalf of all, yet rose again on the third day, and became the first-fruits of those who have fallen asleep, and the root of those who through Him are transformed unto life, and as it were the beginning of human nature casting off corruption; and we have been enriched with unshaken hopes of life eternal."[167] In the purified and deified intellect, through the grace and

[163] Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 4, PG 3, 376A.

[164] Maximus Confessor, *Capita varia* 1, 41, PG 90, 1193D.

[165] Maximus Confessor, *Capita varia* 1, 75, PG 90, 1209C.

[166] Symeon Novus Theologus, *Catechesis* 15, 68–99, SC 104, p. 228.

[167] Cyrillus Alexandrinus, *In Isaiam* 3, 1, PG 70, 588B; *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* 2, PG 68, 217B–C, 244A, 245A; 9, PG 68, 613C, 617A–B; 10, PG 68, 708B; 15, PG 68, 1096A–B; *Glaphyra in Octateuchum* 2, 3, PG 69, 521A; 3, PG 69, 541A–B; 4, PG 69, 620D; *Expositio in Psalmos*, Ps. 40, 2, PG 69, 993B; *In Jeremiam*, PG 70, 1453A–B; *In Lucam*, PG 72, 485A, 500B, 524B, 564A; *In Joannem* 2, 1, PG 73, 228D; 3, 4, PG 73; *De sancta Trinitate* 1, 3, PG 75, 853B–C; 6, PG 75, 1008B–C, 1037D, 1044B.

energy of the Spirit, the intelligible visions of the age to come are revealed, as it is raised above all sensible and intelligible creation.[168]

A5. The Resurrection

On the last day there will be the resurrection of the dead and the renewal of the whole of creation.[169] Initially, when the "last trumpet" sounds, the reunion of souls with their bodies will take place, the dead will be raised, and they will arise from their tombs.[170] The corruptible will put on incorruption and the mortal immortality; the dead will first rise in Christ, and the living will be caught up "in the clouds to meet the Lord in the air."[171]

Thereafter, the Second Coming will occur. It will be preceded by the sign of the Cross, and "they will see the Son of Man coming on the clouds of heaven with power and great glory."[172] The Resurrection of the Lord became the first-fruits of the resurrection, and at the Second Coming human beings will be raised, souls will be united with their bodies, they will cast off corruption and be rendered incorruptible.[173] God, Jesus Christ, is "the Alpha and the Omega, the first and the last, the beginning and the end,"[174] the "Firstborn from the dead"[175]; He is life and the Resurrection. Christ is "He who is and who was and who is to come," the "Father of the age to come."[176]

---

[168] Nicodemus Hagiorita, *New Ladder: Interpretation of the Seventy-Five Anabathmoi of the Octoechos* (Thessaloniki: Rigopoulos, 1976), pp. 110–111. Citterio E., 'Nicodemo Agiorita', in *La Théologie byzantine et sa tradition*, eds C. G. Conticello and V. Contoumas-Conticello, vol. II (Turnhout: Brepols, 2002), pp. 961–965. Petrus Damascenus, 'On the Seven Bodily Actions', in *Philokalia*, vol. III (Athens: Astir, 1991), p. 25.

[169] Joannes Damascenus, *Adversus eos qui sacras imagines abiciunt* 1, PG 94, 1300A–B.

[170] 1 Thess. 4:17: 'Then we which are alive and remain shall be caught up together with them in the clouds, to meet the Lord in the air: and so shall we ever be with the Lord.'

[171] Is. 26:19. Ez. 37:1–14. Jo. 5:28–29; 11:23–24. Apoc. 20:13. 1 Cor. 15:12–20, 15:51, 15:35–36. 1 Thess. 4:15–17. Joannes Damascenus, *Expositio accurata fidei orthodoxae*, intro. and comm. by N. Matsoukas (Thessaloniki: Kyriakidis, 2020), pp. 442–443.

[172] Mt. 24:30.

[173] Joannes Damascenus, *Expositio accurata fidei orthodoxae*, pp. 442–443, 452–453. 1 Cor. 15:51–53. Apoc. 20:11. Dan. 7:9–10. 1 Cor. 15:24–28. Christodoulos, Archbishop of Athens, *The Second Coming*, 2nd edn (Athens: Chrysopigi, 2004), pp. 81–101. Maximus Confessor, *Capita theologica et oeconomica* 1, 68, PG 90, 1108C; *Capita varia* 4, 51–52, PG 90, 1328B–C. Jo. 11:25–26. Eph. 2:4–7.

[174] Apoc. 22:13.

[175] Rom. 8:29.

[176] Nicolaus Cabasilas, *De vita in Christo* 6, PG 150, 680C. Mantzaridis G., *Christian Ethics II*, p. 677. Apoc. 1:4.

Every human being will partake of and participate in eternal life, according to his or her receptivity,[177] within the context of eschatological glory, with "new heavens and a new earth."[178] The last day of the Lord's Coming, according to His promise, will be fulfilled when His longsuffering for the salvation of the human being is completed, in accordance with each person's spiritual condition.[179]

Consequently, the Resurrection of Jesus Christ is the first-fruits of the resurrection of the human being, and on the last day the human soul will once again be united with the body. The human being will attain psychosomatic unity as a single, integral person "according to the Image" and "according to the Likeness" of God, and will stand before the glory of the risen Son of Man and Son of God—that is, the God-man Jesus Christ—who redeemed humanity through His Passion, in order to grant salvation within His Body, which is the Church.

Conclusions

Orthodox anthropology, as derived from the Patristic Tradition and the Ecclesiological Experience, constitutes a cohesive and ontologically complete system for viewing human existence, organically articulated across the six stages of the Divine Economy. The internal coherence of these stages does not stem from a linear historical sequence, but originates from the event of Creation and culminates in the Resurrection and Deification offering a comprehensive Christocentric and Trinitarian perspective on human life.

In the first stage, the creation of man as a psychosomatic unity highlights that human existence is not simply the result of a natural process, but the fruit of God's creative energy, who breathes a living soul and makes man the central bond between the visible and invisible worlds. This divine Breath introduces man into a state of primary communion with God, excluding any reduction to materialistic or psychological anthropologies.

The second stage, the interpretation of the "Image" and the "Likeness", reveals a profound Trinitarian dimension of human existence. The Image does not merely denote a receptivity or a potential, but expresses the actual structure of the soul as Trinitarian in type, comprising Mind,

[177] Maximus Confessor, *Capita varia* 4, 53, PG 90, 1328D.
[178] 2 Pet. 3:13.
[179] 2 Pet. 3:9. Gregorius Palamas, *Homilia* 21, PG 151, 277A–B.

Logos, and Spirit, a fact that enables the ontological possibility of deification. The Likeness, as a journey of participation in the uncreated energies of God, reveals that man is predestined from the beginning for a dynamic movement of transcendence, an ontological trajectory from "being" to "towards being", as this is foundationally established ecclesiologically and Trinitarianly.

The Fall and the Renewal in Christ constitute the third stage, where it is highlighted that human nature, though tarnished, does not lose its receptivity to Grace. The Incarnation of the Logos has a universal ontological character, as Christ assumes the whole of human nature, initiating a new anthropology: the "new man through Jesus". This event constitutes not only a soteriological breakthrough but also an ontological transformation, during which Christ becomes the new beginning of humanity, the foundation for the recapitulation of creation.

Of crucial importance is the fourth stage, where the Church is the vital space for the Theanthropic Communion. The Church, as the "Body of Christ" and the "Image of the Holy Trinity", constitutes the historical and simultaneously eschatological realization of the Divine Economy. Pentecost is not a past event but a continuous state of the Church, in which uncreated Grace is distributed to its members through the Mysteries. Orthodox anthropology, therefore, cannot be detached from Ecclesiology, as man is not saved as an individual entity, but as a person integrated into a community that is a unified and living Body.

In the fifth stage, Deification is presented beyond mere ethical perfection, also as the ontological transformation of man through participation in the uncreated energies of God. Deification completes human existence to the degree that it restores it to its true natural state, to the wholeness of the Image and the fullness of the Likeness. Union with God makes man "god by Grace", while preserving his ontological distinctiveness intact. Here, the Orthodox tradition transcends every Gnostic, monistic, or anthropocentric paradigm, promoting a theocentric anthropology in which man grounds his existence within the Divine Life.

The eschatological stage of the Resurrection constitutes the culmination and simultaneously the seal of Orthodox anthropology. Resurrection is not simply the re-establishment of the psychosomatic unity, but the full transformation of man into incorruptibility, which makes his nature receptive to eternal life. Participation in the eschatological Glory of Christ is personal and collective, depending on the spiritual state and receptivity of each individual. Here, the final destiny of creation and man is manifested most clearly, namely the eschatological perspective within the space of the Kingdom of God, where man lives the fullness of his communion with God.

Overall, Orthodox anthropology has an ontological, Christocentric, and Trinitarian character, in which man is not an autonomous being, but a "hypostasis", a person who receives his being from God and is led to fullness through Grace. Orthodox anthropology thus remains a fundamental contribution to the contemporary dialogue concerning man, proposing a model of existence that transcends not only materialistic or technocratic approaches but also one-dimensional anthropologies that disregard the theological core of the human person.

Bibliography

I. Primary Sources

- **Athanasius of Alexandria** (*Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρεύς*)
  - *Ad Antiochum praefectum*, PG 28:597–709.
  - *De incarnatione Verbi*, PG 25:95–198.
- **Athenagoras** (*Ἀθηναγόρας*)
  - *De resurrectione mortuorum*, PG 6:973–1024.
- **Anthimus of Gaza** (*Ἄνθιμος Γαζής*)
  - *Interpretatio in Genesim*, PG 87:119–134.
- **Basil of Caesarea** (*Βασίλειος Καισαρείας*)
  - *In illud: Attende tibi ipsi*, PG 31:197–218.
- **Clement of Alexandria** (*Κλήμης Ἀλεξανδρεύς*)
  - *Paedagogus*, PG 8:247–684.
  - *Stromata*, PG 8 & 9.
- **Cyril of Alexandria** (*Κύριλλος Ἀλεξανδρείας*)
  - *Adversus Anthropomorphitas*, PG 76:1065–1132.

- *Contra Julianum*, PG 76:503–1064.
- *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, PG 68:133–1126.
- *De Sancta Trinitate*, PG 75:657–1124.
- *In Epistulam ad Hebraeos*, PG 74:953–1006.
- *In Isaiam*, PG 70:9–1450.
- *In Joannem*, PG 73 & 74.
- *Thesaurus*, PG 75:9–656.

- **Dionysius the Areopagite** (*Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης*)

- *De ecclesiastica hierarchia*, PG 3:369–584.

- **Ephrem the Syrian** (*Ἐφραίμ ὁ Σύρος*)

- *Sermo in Abraham et Isaac*, επιμ. Κ. Γ. Φραντζόλας, τόμ. VII. Θεσσαλονίκη, 1994.

- **Gregory Nazianzen** (*Γρηγόριος Ναζιανζηνός*)

- *In sanctum Pascha (Oratio 45)*, PG 36:623–664.
- *Oratio 41 (In Pentecosten)*, PG 36:427–452.

- **Gregory of Nyssa** (*Γρηγόριος Νύσσης*)

- *Adversus Apollinarem*, PG 45:1123–1270.
- *De anima et resurrectione*, PG 46:11–160.
- *De eo, quid sit ad imaginem Dei et similitudinem*, PG 44:1327–1346.
- *De opificio hominis*, PG 44:123–256.
- *Oratio Catechetica Magna*, επιμ. J. H. Srawley. Cambridge, 1903.

- **Gregory Palamas** (*Γρηγόριος Παλαμάς*)

- *Capita centum quinquaginta*, επιμ. Π. Χρήστου, τόμ. V. Θεσσαλονίκη, 1992.
- *Homilia 11: De pretiosa et vivifica cruce*, PG 151:125–148.
- *In Defence of the Holy Hesychasts*, επιμ. Π. Χρήστου, τόμ. I. Θεσσαλονίκη, 1962.

- **Irenaeus of Lyons** (*Εἰρηναῖος Λουγδούνου*)

- *Adversus Haereses*, PG 7:433–1224.
- *Demonstratio Apostolicae Praedicationis*, SC 406. Paris, 1995.

- **John Chrysostom** (*Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος*)
  - *De Pentecoste*, PG 50:453–470.
  - *In Epistulam I ad Thessalonicenses*, PG 62:391–500.
  - *In Epistulam ad Ephesios*, PG 62:9–176.
  - *In Genesim (Homiliae)*, PG 53 & 54.
  - *In illud: Sufficit tibi gratia mea*, PG 59:507–516.
  - *In Psalmum 48*, PG 55:221–234.
- **John of Damascus** (*Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός*)
  - *Adversus eos qui sacras imagines abiciunt*, PG 94:1231–1420.
  - *De duabus in Christo voluntatibus*, PG 95:127–186.
  - *Dialectica*, PG 94:521–676.
  - *Expositio Fidei*, επιμ. Ν. Ματσούκας. Θεσσαλονίκη, 2020.
- **Justin Martyr** (*Ἰουστῖνος Μάρτυς*)
  - *De resurrectione*, PG 6:1571–1592.
  - *Dialogus cum Tryphone*, PG 6:471–800.
- **Maximus the Confessor** (*Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής*)
  - *Ambigua ad Joannem*, PG 91:1031–1418.
  - *Capita theologica et oeconomica*, PG 90:1083–1176.
  - *Capita varia*, PG 90:1177–1392.
  - *Epistulae*, PG 91:363–650.
  - *Mystagogia*, Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 1973.
- **Methodius of Olympus** (*Μεθόδιος Ὀλύμπου*)
  - *De resurrectione*, PG 41:1029–1146.
- **Nicolaus Cabasilas** (*Νικόλαος Καβάσιλας*)
  - *De vita in Christo*, PG 150:493–726.
- **Symeon the New Theologian** (*Συμεών ὁ Νέος Θεολόγος*)

- *Capita II*, SC 51b. Paris, 1996.
- *Catecheses*, SC 96, 104. Paris, 1963-64.
- *Hymni*, SC 156, 174, 196. Paris, 1969-73.
- *Orationes Ethicae*, SC 122, 129. Paris, 1966-67.
- *Theologica*, SC 122. Paris, 1966.

II. Secondary Literature

- **Behr, J.**

- *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

- **Boulnois, M. O.**

- *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie: herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1994.
- «Le souffle et l'esprit: exégèses patristiques de l'insufflation originelle de Gn. 2, 7 en lien with that of Jn. 20, 22». *RCA* 24 (1989): 3–37.

- **Ciobanu, C. I.**

- *The Anthropology of St. Ephrem the Syrian and the Prior Patristic Tradition*. PhD Diss. Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki, 2013.

- **Galtier, P.**

- «Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs». *Analecta Gregoriana* 35 (1946): 236–237.

- **Grekas, Aristarchos (Archimandrite)**

- *Artificial Intelligence and the Human Being*. Athens: Apostoliki Diakonia Publ., 2022.

- **Harrison, V.**

- «Receptacle Imagery in St. Gregory of Nyssa's Anthropology». *Studia Patristica (SP)* 22 (1989): 21–27.

- **Karmiris, I.**
  - *Christian Ethics*, Part A. Athens, 1967.
  - *Orthodox Ecclesiology*, Dogmatics Part V. Athens, 1973.
  - *Synopsis of the Dogmatic Teaching of the Orthodox Catholic Church*. Athens, 1960.
  - *The Ecclesiology of the Three Hierarchs*. Athens, 1962.
- **Lawson, J.**
  - *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*. London: Epworth Press, 1948.
- **Lossky, V.**
  - *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Μετάφραση Σ. Πλευράκη. Thessaloniki, 2007.
- **Mantzaridis, G.**
  - *Christian Ethics II: Man and God, Man and Fellow Man, Existential and Bioethical Positions and Perspectives*. Thessaloniki: Pournaras, 2004.
- **Martzelos, G.**
  - «Reason and Free Will according to St. John of Damascus». Στο *Orthodox Dogma and Theological Reflection II*. Thessaloniki: Holy Metropolis of Thessaloniki, 2000.
  - *Orthodox Dogma and Theological Reflection (Studies in Dogmatic Theology II)*. Thessaloniki: Pournaras, 2000.
- **Matsoukas, N.**
  - *Dogmatic and Symbolic Theology III: Recapitulation and Agathotopia*. Thessaloniki: Pournaras, 1997.
  - *The Problem of Evil*. Thessaloniki: Kyriakidis, 2009.
- **Papadopoulos, S.**
  - *Saint Cyril of Alexandria: Life, Theology, Christology, Hermeneutics*. Athens: Apostoliki Diakonia, 2004.
- **Plexidas, I.**

- *The Anthropology of Evil: Gregory of Nyssa*. PhD Diss. Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki, 2010.

- **Savvatos, Chrysostomos (Metr. of Messinia)**
  - «Man and the Development of Modern Technology: A Challenge for Orthodox Theology». *Theologia* 90, no. 3 (2019): 17–35.

- **Skaltsas, G.**
  - «The Human Being as a Mirror of the Eschaton according to Saint Gregory of Nyssa». *Synaxi* 59 (1996): 45–49.

- **Staniloae, D.**
  - *God, the World, and Man*. Athens: Armos, 1990.

- **Steenberg, M.**
  - *Of God and Man*. New York: Bloomsbury, 2009.

- **Xioni, N.**
  - *Human Being and Society*. Athens: Ennoia, 2020.

- **Zisis, T.**
  - *Man and the World in the Divine Economy according to Saint Chrysostom*. Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1971.

- **Christodoulos, Archbishop of Athens**
  - *The Second Coming*. 2nd edn. Athens: Chrysopigi, 2004.

III. Official Reports

- **Holy and Great Council of the Orthodox Church**. «Encyclical I. The Church: Body of Christ, Image of the Holy Trinity». Crete, June 2016. https://www.holycouncil.org/-/encyclical-holy-council.

Visiting the Sick as a Pastoral Responsibility: Orthodox Theology in Dialogue with Contemporary Challenges

fr. Christoforos Chronis[180]

Abstract

This article examines pastoral visitation of the sick as a central responsibility of the Church within the Orthodox tradition. Drawing on biblical teaching, patristic theology, historical developments, and contemporary challenges, it demonstrates that pastoral visitation is not merely a social obligation, but a sacramental act rooted in the very identity of the Church. The study explores the biblical foundations of care, the patristic understanding of illness as a path toward repentance and sanctification, and the Church's historical witness through philanthropic and medical institutions. It also engages modern challenges such as chaplaincy in pluralistic healthcare contexts, end-of-life care, and the dialogue between pastoral theology and psychology. By integrating theological, historical, and interdisciplinary perspectives, the article highlights pastoral visitation as a vital ministry that embodies Christ's compassion and points to the eschatological hope of the resurrection.

Keywords

Pastoral visitation; Orthodox theology; Illness and suffering; Patristic tradition; Chaplaincy; Spiritual care

Introduction

Pastoral care of the sick stands at the heart of Christian ministry. From the earliest days of the Church, visiting the sick was not considered optional philanthropy but a constitutive act of discipleship and communion with Christ. The words of Jesus Christ in Matthew 25:36 *"I was sick and you visited me"*, place this ministry at the center of eschatological judgment. To neglect the sick is to neglect Jesus Christ Himself.

[180]Priest of the Holy Metropolis of Aetolia and Acarnania, Assistant Professor at the Kapodistrian University of Athens, School of Theology-Department of Theology.

Within the Christian Orthodox tradition, pastoral visitation of the sick combines sacramental, theological, and communal dimensions. It is not limited to moral encouragement but extends to the proclamation of the Gospel, the celebration of the sacraments, and the reaffirmation of communion with the Church.

The aim of this study is to present pastoral visitation as an essential responsibility of the Church. It does so by examining its biblical foundations, exploring patristic insights on illness and healing, reviewing the Church's historical witness, and engaging contemporary perspectives. In this way, the article seeks to demonstrate that pastoral visitation is both a timeless ministry and a practice requiring renewed theological articulation in today's healthcare contexts.

1. Biblical Foundations of Pastoral Care

The biblical witness situates sickness and healing within the drama of creation, fall, and redemption. Humanity was created in a state of wholeness, but through disobedience illness and death entered the world: *"but of the tree of the knowledge of good and evil you shall not eat, for in the day that you eat of it you shall surely die"*.[181] When Adam and Eve ate from the forbidden tree, they not only broke communion with God but also introduced corruption and mortality into human existence.[182]

The Church Fathers interpreted these texts to mean that sickness is not part of God's original plan but a consequence of humanity's turning away from divine life. St. Athanasius of Alexandria teaches that death and corruption came as the natural result of separation from the Source of life.[183] Likewise, St. Gregory of Nyssa observed that in the original creation there was no aging, no disease, and no affliction; these entered only after the fall of man.[184]

In the New Testament, Jesus Christ appears as the "physician of souls and bodies." His earthly ministry was characterized by teaching, preaching, and healing: *"And he went about all Galilee, teaching in their synagogues and preaching the gospel of the kingdom and healing every disease*

[181] *Gen*. 2:17.
[182] *Gen*. 3:6.
[183] See, for example, Athanasius of Alexandria, *De incarnatione Verbi*, PG 25:95–198.
[184] See Gregory of Nyssa, *De anima et resurrectione-Dialogue on the Soul and the Resurrection*, PG 46:11–160.

and every infirmity among the people".[185] Matthew further notes: *"He took our infirmities and bore our diseases"*.[186]

This healing mission was entrusted to the Apostles: *"Heal the sick, raise the dead, cleanse lepers, cast out demons"*.[187] Care for the sick thus becomes a sign of the Kingdom of God breaking into history. The parable of the Last Judgment makes clear that service to the sick is service to Christ Himself: *"As you did it to one of the least of these my brethren, you did it to me"*.[188]

The Apostle Paul also emphasizes the communal dimension of suffering: *"If one member suffers, all suffer together"*.[189] Illness is never a private matter but touches the whole body of Christ. For this reason, pastoral visitation expresses the solidarity of the Church with its suffering members.

Contemporary biblical scholarship has highlighted that healing in the New Testament cannot be reduced to medical recovery. Rather, it restores the person to communion with God, with the community, and with themselves. Biblical anthropology views the human person holistically, such that salvation encompasses body, soul, and spirit.[190] Thus, pastoral visitation is both therapeutic and eschatological: it comforts in the present while pointing to the ultimate healing in the resurrection.[191]

2. Patristic Approaches to Illness and Healing

The Fathers of the Church consistently interpreted illness not as a meaningless tragedy but as a reality that could become spiritually fruitful. For them, sickness was a school of humility, a path of repentance, and at times a divine pedagogy leading the believer closer to God. This perspective laid the theological foundation for pastoral visitation, shaping it as an ecclesial act of healing and reconciliation.

[185] *Matt.* 4:23–24; Luke 7:21.
[186] *Matt*. 8:17.
[187] *Matt*. 10:8; Luke 10:8.
[188] *Matt*. 25:40.
[189] *1 Cor*. 12:26.
[190] Joel B. Green, *Body, Soul, and Human Life: The Nature of Humanity in the Bible* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 178–182.
[191] Craig L. Blomberg, *Jesus and the Gospels*, 2nd ed. (Nashville: B&H Academic, 2009), 412.

Illness as Pedagogy and Repentance

St. Basil the Great stressed that God allows illness for the correction of the soul. In his *Homily on Psalm 32*, he interprets physical suffering as a call to self-examination and renewal of life: sickness becomes a teacher urging the faithful to repentance and dependence on divine mercy.[192] Basil's pastoral practice reflected this conviction. His establishment of the *Basileiad* (the Basileias complex), a vast charitable and medical complex in Caesarea, illustrates the integration of theology and practical care, where the sick were treated not only medically but also spiritually.[193]

St. John Chrysostom similarly viewed illness as an opportunity for spiritual growth. In his homilies, he emphasized that suffering, while painful, could liberate Christians from worldly attachments and redirect their hearts toward eternal life. He taught that God does not send illness to punish but to heal, using suffering as a means to correct and sanctify.[194] Chrysostom went so far as to encourage gratitude in times of sickness, since the weakness of the body revealed the sufficiency of God's grace.[195]

The Pastor as Physician of Souls

St. Gregory the Theologian offered one of the most profound metaphors for pastoral ministry, describing it as "the art of arts and the science of sciences".[196] For him, the pastor is a physician of souls, tasked with discerning the unique condition of each person and applying the proper "medicine", whether exhortation, consolation, or correction. Illness, in this framework, is not merely biological but a spiritual reality requiring therapeutic engagement.

St. Gregory of Nyssa expanded this vision by interpreting sickness as a reminder of the frailty of human nature and as a context for deepening trust in divine providence. He taught that while

[192] Basil the Great, *Homily on Psalm 32*, PG 29:332.

[193] Susan R. Holman, *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 152.

[194] John Chrysostom, *Homilies on the Gospel of Matthew*, PG 57:29.

[195] Margaret M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation* (Louisville: Westminster John Knox, 2000), 214–18.

[196] Gregory the Theologian, *Oration 2: In Defense of His Flight to Pontus*, PG 35:432.

disease was not part of God's original creation, it could nonetheless be transformed by grace into a means of sanctification.[197]

Illness, Salvation, and Theosis

At the core of patristic teaching is the conviction that salvation is therapeutic. St. Ignatius of Antioch famously described the Eucharist as the "medicine of immortality," highlighting that the healing of the soul is inseparable from sacramental participation in Christ.[198] Illness becomes not only a test of endurance but also a context where the believer encounters the healing power of the Incarnate Word.

Recent theological scholarship has reaffirmed this patristic framework. Recent studies argue that the patristic concept of *theosis* integrates human weakness and suffering into the transformative journey toward God, thereby offering a radically different interpretation of illness than modern biomedical reductionism.[199] Pastoral visitation, in this light, continues the patristic ministry of healing: the pastor becomes a sacramental presence who joins the sick in their suffering while guiding them toward hope and communion with God.

3. Historical Development of Pastoral Care of the Sick

From the earliest centuries, the Christian community distinguished itself by its commitment to the poor and the sick. While Greco-Roman society often marginalized those who were weak or ill, the Church saw in them the suffering Christ and responded with organized care. Pastoral visitation thus developed in tandem with Christian philanthropy, evolving into both a theological conviction and a concrete social practice.

[197] See, for example, Gregory of Nyssa, *De anima et resurrection-Dialogue on the Soul and the Resurrection*, PG 46:11–160.

[198] Ignatius of Antioch, *Letter to the Ephesians 20.2, in The Apostolic Fathers, vol. 1*, ed. and trans. Bart D. Ehrman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), 211.

[199] Paul L. Gavrilyuk and Sarah Coakley, eds., *Theosis: Deification in Christian Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 88–93.

Early Christian Witness

The *Didache* and early Church orders already reflect an ethos of caring for the sick, linking such ministry to the identity of the Christian community.[200] The martyrdom narratives also describe believers visiting imprisoned and sick confessors, understanding such acts as participation in the suffering of Christ.

By the fourth century, pastoral care of the sick had taken institutional form. As already mentioned, St. Basil the Great established the *Basileiad* in Caesarea, a vast philanthropic center that included hospitals, hospices, and leprosaria.[201] This pioneering institution became a model for Christian philanthropy throughout the Byzantine world. It integrated medical treatment with spiritual care, demonstrating that for the Church healing was holistic-embracing body and soul together.

Byzantine Institutions of Care

As Demetrios Constantelos has documented, Byzantine philanthropy developed into a sophisticated network of hospitals, orphanages, and homes for the elderly, many attached to monasteries and funded by emperors or bishops.[202] Pastoral visitation was integral to this system, as clergy not only administered sacraments but also offered daily companionship and counsel. The theological conviction that every sick person bore the image of Christ fueled this enduring ministry.

Importantly, the Byzantine commitment extended to psychiatric care. Eftychiadis and Marketos note that legislation in the 10th century protected the rights of psychiatric patients and required humane treatment, reflecting the Christian ethos of dignity and pastoral compassion.[203] Such measures illustrate how pastoral theology directly influenced public policy and healthcare practice.

[200] Didache, *in The Apostolic Fathers, vol. 1*, ed. and trans. Bart D. Ehrman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), 415–16.

[201] Susan R. Holman, *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 147–153.

[202] Demetrios J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* (Athens: Phos, 1986.), 230–33-in greek.

[203] A. Eftychiadis and S. Marketos, "The Treatment of Psychiatric Patients and the Relevant Legislation in Byzantium during the 10th Century," *Materia Medica Greca 9*, no. 2 (1981): 221–23-in greek.

Western Developments and Modern Continuities

In the West, pastoral care followed parallel but distinct paths. Historical researchers have identified four classic functions of pastoral care throughout history: healing, sustaining, guiding, and reconciling.[204] These categories, while descriptive of Western contexts, resonate with Orthodox practice, though Orthodoxy emphasizes more strongly the sacramental and liturgical dimensions of visitation.

The monastic movement also contributed decisively to the history of care. Monasteries often functioned as centers of hospitality and healing, embodying the biblical command to serve Christ in the sick. Andrew Crislip has shown how early monasticism transformed healthcare in late antiquity, merging ascetic ideals with medical and pastoral service.[205]

Even in modern times, this historical witness continues to inspire Christian involvement in hospitals, hospices, and social services. The persistence of chaplaincy as a recognized profession underscores the deep historical roots of pastoral visitation. The training of chaplains in clinical pastoral education is an institutional continuation of the ancient pastoral imperative to be present with the sick.

The historical record thus reveals that pastoral visitation is not an accidental or secondary ministry but a defining characteristic of the Church's witness. From the *Basileiad* to Byzantine hospitals, from medieval monasteries to modern chaplaincy, the Church has consistently manifested her identity as a healing community.

4. Contemporary Dimensions of Pastoral Visitation

Pastoral visitation of the sick today unfolds in a healthcare context marked by complexity, pluralism, and rapid change. Hospitals and hospices bring together patients of diverse faiths, while medical technology extends life even as ethical dilemmas intensify. Within this environment, the role of the pastor or chaplain is both indispensable and often contested.

[204] William A. Clebsch and Charles R. Jaekle, *Pastoral Care in Historical Perspective* (New York: Harper & Row, 1964), 32–45.

[205] Andrew T. Crislip, *From Monastery to Hospital: Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005), 89–92.

End-of-Life Challenges

One of the most urgent pastoral contexts is end-of-life care. Debates about euthanasia, physician-assisted dying, and the limits of aggressive treatment raise profound questions for pastoral theology. Nolan argues that the chaplain's task in such moments is to be a "hopeful presence," offering meaning when medical cure is no longer possible.[206] Sulmasy's biopsychosocial–spiritual model underscores that end-of-life care must integrate the spiritual dimension, treating patients as whole persons.[207]

Orthodox theology offers a distinctive contribution here by affirming both the sanctity of life and the redemptive potential of suffering when united with Christ. Pastoral visitation provides accompaniment rather than abstract answers, embodying the Church's refusal to abandon the dying.

Spiritual Needs in Healthcare

Studies consistently show that patients desire spiritual conversations with healthcare providers, yet these are often absent in clinical contexts. Best, Butow, and Olver demonstrate that addressing spirituality enhances coping and resilience, particularly in oncology settings.[208] For the Orthodox pastor, visiting the sick includes precisely this dimension: listening to existential questions, praying with the patient, and reorienting them toward eschatological hope through the resurrection of Christ.

Chaplaincy and Interdisciplinary Collaboration

Modern chaplaincy has developed as a recognized profession, shaped by clinical pastoral education (CPE). Effective pastoral practice in healthcare requires both theological depth and professional training in clinical skills such as spiritual assessment and interdisciplinary collaboration.

---

[206] Stephen Nolan, "Spiritual Care at the End of Life: The Chaplain as a 'Hopeful Presence,'" *Journal of Religion and Health* 50 (2011): 781–92, https://doi.org/10.1007/s10943-009-9259-4.

[207] Daniel P. Sulmasy, "A Biopsychosocial–Spiritual Model for the Care of Patients at the End of Life," *The Gerontologist 42*, suppl. 3 (2002): 24–33, https://doi.org/10.1093/geront/42.suppl_3.24.

[208] Megan Best, Phyllis Butow, and Ian Olver, "Do Patients Want Doctors to Talk about Spirituality? A Systematic Literature Review," *Patient Education and Counseling 98*, no. 11 (2015): 1320–28, https://doi.org/10.1016/j.pec.2015.04.017.

This dual competence ensures that pastors can serve meaningfully within medical teams while maintaining their theological identity.

Interdisciplinary approaches also facilitate dialogue with psychology. Acceptance and Commitment Therapy (ACT), as applied by Nieuwsma, Walser, and Hayes, offers tools for helping patients accept suffering, cultivate mindfulness, and commit to values even in illness.[209] These principles resonate with Orthodox spirituality, which emphasizes patience (*hypomonē*), watchfulness (*nepsis*), and surrender to God's will.[210]

Reclaiming the Theological Voice

While interdisciplinary collaboration is vital, Swinton warns that pastoral theology risks losing its distinct voice if reduced to psychological techniques or generic spirituality.[211] Pastoral visitation must therefore remain explicitly theological, presenting Christ as the healer and situating suffering within the paschal mystery. Without this grounding, pastoral care risks being indistinguishable from secular counseling.

In this sense, contemporary pastoral visitation is both a theological act and a dialogue partner with modern sciences. It integrates compassion, professionalism, and theological witness, ensuring that the Church's ministry of healing continues in today's pluralistic healthcare settings.

5. Theological Framework of Pastoral Visitation

Pastoral visitation of the sick must be understood not merely as a moral or charitable act but as an ecclesial event. Within Orthodox theology, it reflects the Church's identity as the Body of Christ and expresses her fourfold mission: kerygma, leitourgia, koinonia, and diakonia.

[209] Jason A. Nieuwsma, Robyn D. Walser, and Steven C. Hayes, *Acceptance and Commitment Therapy for Clergy and Pastoral Counselors: Using ACT to Bridge Psychological and Spiritual Care* (New York: Routledge, 2016), 45–60.

[210] Ibid., 101–20.

[211] John Swinton, "Why Is There a Lack of Theological Voices in the Recovery Movement?" *Practical Theology 4,* no. 3 (2011): 291–310, https://doi.org/10.1558/prth.v4i3.291.

Kerygma: Proclaiming the Gospel of Hope

Every pastoral visit becomes a proclamation of the Gospel. The Word of God, read and shared at the bedside, reorients the sick person from despair to hope. As Paul exhorts, *"Faith comes from hearing, and hearing through the word of Christ"*.[212] For the Fathers, the spoken word of Scripture carried healing power, reminding the faithful that suffering is transfigured in Christ. Modern pastoral theologians note that proclamation during visitation communicates not abstract doctrine but embodied hope.[213]

Leitourgia: Extending Worship to the Sickroom

Visitation is also an extension of the Church's liturgical life. The sacraments of the Eucharist and the Anointing of the Sick are central to the pastoral encounter, making visible the unity of the sick with Christ and with the ecclesial body. St. James describes the practice: *"Is any among you sick? Let him call for the elders of the church, and let them pray over him, anointing him with oil in the name of the Lord"*.[214] In this way, the sickroom becomes an altar, and the presence of the priest a continuation of the Church's worship.

Koinonia: Overcoming Isolation

Illness often isolates the sufferer, cutting them off from community. Pastoral visitation restores communion by affirming that the sick remain full members of the Church. The Apostle reminds believers that "if one member suffers, all suffer together".[215] In visiting the sick, the Church enacts this solidarity, embodying communion in concrete presence. This theological dimension ensures that pastoral visitation is never an individual task but an act of the whole Church.

Diakonia: Serving with Compassion

[212] *Rom.* 10:17.

[213] Emmanuel Lartey, *In Living Color: An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling*, 2nd ed. (London: Jessica Kingsley, 2003), 87–94.

[214] *Jas.* 5:14–15.

[215] *1 Cor.* 12:26.

Finally, pastoral visitation embodies diakonia, the service of love. The pastor advocates for the dignity of the sick, comforts families, and reminds the community of its responsibility toward the vulnerable. Professor of Pastoral Theology Alexandros Stavropoulos highlights that pastoral theology today must hold together proclamation, worship, community, and service if it is to remain faithful to its mission.[216]

Integration: An Integral Ecclesial Act

Together, these four dimensions reveal visitation as a divine theological act. It is proclamation, worship, communion, and service, united in a single ministry. As Brian Croft argues, visiting the sick is not an optional activity but a visible sign of the Church's participation in Christ's own ministry of compassion.[217] Without this practice, the Church risks losing her identity as a healing community.

Orthodox pastoral theology thus affirms that visitation is sacramental, ecclesial, and eschatological. It points not only to the healing of the present but also to the final restoration of all creation in Christ.

6. Pastoral Visitation as a Ministry of Wholeness

The pastoral visitation of the sick cannot be confined to words of encouragement or ritual actions alone. It is a total ministry that engages the entirety of human existence: body, soul, relationships, and eschatological hope. Orthodox theology, with its integrated vision of the human person, insists that true pastoral care must reflect this wholeness.

The Sacramental Dimension

The mystery of the Anointing of the Sick (*Euchelaion*) epitomizes the holistic nature of pastoral visitation. It is not simply a prayer for physical recovery but a sacramental act that restores communion with God and the community. Through anointing, the sick are strengthened by divine

[216] Alexandros Stavropoulos, *Challenges of Pastoral Theology Today* (Athens: Armos, 2013), 58-in greek.
[217] Brian Croft, *Visit the Sick: Ministering God's Grace in Time of* Illness (Grand Rapids: Zondervan, 2014), 5-ePub edition.

grace, forgiven of sins, and assured of their place in the eschatological banquet.[218] The Eucharist, administered at the bedside, unites the sick with Christ in His death and resurrection, making visitation a profoundly ecclesial act.[219]

The Psychological and Emotional Dimension

Illness often generates fear, anxiety, and loneliness. Pastoral visitation must therefore address the psychological and emotional struggles of patients. Contemporary research confirms that pastoral presence reduces anxiety, increases hope, and supports resilience.[220] This aligns with the Orthodox spiritual practice of *paraklesis* (comfort), which emphasizes compassionate listening and empathetic presence as integral to healing.

The Social and Familial Dimension

Visitation also embraces the social context of illness. Families often bear the burden of care, struggling with exhaustion, grief, and uncertainty. Pastoral support for families is thus inseparable from ministry to the sick. Butler's work highlights that effective pastoral care must adopt a contemplative posture, attentive to the needs of caregivers as well as patients.[221] By affirming the communal dimension of suffering, the Church strengthens the bonds of love and prevents isolation.

The Ethical Dimension

Pastoral visitation frequently intersects with ethical dilemmas and decisions about life support, organ donation, or the use of experimental treatments. Pastors are called not to replace medical expertise but to guide patients and families with theological discernment, grounding decisions in the sanctity of life and the hope of resurrection. Sulmasy argues that the presence of

[218] Alexander Schmemann, *Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), 101–3.

[219] John D. Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 213–15.

[220] Harold G. Koenig, "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications," *ISRN Psychiatry* (2012): 278730, https://doi.org/10.5402/2012/278730.

[221] Sarah A. Butler, *Caring Ministry: A Contemplative Approach to Pastoral Care* (New York: Continuum, 1999), 30.

chaplains in clinical ethics consultations ensures that spiritual values are not marginalized in healthcare decision-making.[222]

The Missiological Dimension

Finally, pastoral visitation serves as a witness to the wider society. In a world where illness is often hidden in institutions and death avoided in public discourse, the Church's ministry among the sick testifies to the reality of Christ's compassion and the hope of eternal life. Swinton and Mowat emphasize that pastoral theology, when faithful to its theological roots, becomes a counter-cultural practice that challenges individualism and affirms human dignity.[223]

Conclusion

Pastoral visitation of the sick is an indispensable expression of the Church's mission. Rooted in Scripture, shaped by the Fathers, embodied in the history of Christian philanthropy, and challenged by contemporary healthcare contexts, it remains a central pastoral responsibility.

This ministry cannot be reduced to sentimentality or professionalized care alone. It is sacramental, theological, and eschatological. Visiting the sick is visiting Christ; to neglect the sick is to neglect Him. In a healthcare world dominated by technology and efficiency, pastoral visitation restores the human and spiritual dimension of healing.

For Orthodox theology, this ministry represents the Church's very identity: to be a community of healing, compassion, and hope. It bridges proclamation, worship, communion, and service, manifesting the Kingdom of God at the bedside of the suffering. By reclaiming and deepening this practice, the Church not only serves her members but also offers a prophetic witness to a world in need of true healing.

Bibliography

[222] Daniel P. Sulmasy, "Spiritual Issues in the Care of Dying Patients: '... It's Okay between Me and God,'' *JAMA 296*, no. 11 (2006): 1385–92, https://doi.org/10.1001/jama.296.11.1385.

[223] John Swinton and Harriet Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research*, 2nd ed. (London: SCM Press, 2016), 48–55.

Athanasius of Alexandria, *De incarnatione Verbi*, PG 25:95-198.

Best, Megan, Phyllis Butow, and Ian Olver. "Do Patients Want Doctors to Talk about Spirituality? A Systematic Literature Review." *Patient Education and Counseling* 98, no. 11 (2015): 1320–28. https://doi.org/10.1016/j.pec.2015.04.017.

Blomberg, Craig L. *Jesus and the Gospels*. 2nd ed. Nashville: B&H Academic, 2009.

Basil the Great. *Homily on Psalm 32*, PG 29:324-348.

Butler, Sarah A. *Caring Ministry: A Contemplative Approach to Pastoral Care*. New York: Continuum, 1999.

Clebsch, William A., and Charles R. Jaekle. *Pastoral Care in Historical Perspective*. New York: Harper & Row, 1964.

Constantelos, Demetrios J. *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*. Athens: Phos, 1986.

Crislip, Andrew T. *From Monastery to Hospital: Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.

Croft, Brian. *Visit the Sick: Ministering God's Grace in Time of Illness*. Grand Rapids: Zondervan, 2014.

Didache. In *The Apostolic Fathers*, vol. 1. Edited and translated by Bart D. Ehrman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

Eftychiadis, A., and S. Marketos. "The Treatment of Psychiatric Patients and the Relevant Legislation in Byzantium during the 10th Century." *Materia Medica Greca* 9, no. 2 (1981): 221–23.

Gavrilyuk, Paul L., and Sarah Coakley, eds. *Theosis: Deification in Christian Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

Gregory of Nyssa, *De anima et resurrectione-Dialogue on the Soul and the Resurrection*, PG 46:11–160.

Gregory the Theologian. *Oration 2: In Defense of His Flight to Pontus*. PG 35:408-516.

Green, Joel B. *Body, Soul, and Human Life: The Nature of Humanity in the Bible*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

Holman, Susan R. *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Ignatius of Antioch. *Letter to the Ephesians*. In *The Apostolic Fathers*, vol. 1. Edited and translated by Bart D. Ehrman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

Koenig, Harold G. "Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications." *ISRN Psychiatry* (2012): 278730. https://doi.org/10.5402/2012/278730.

Lartey, Emmanuel. *In Living Color: An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling*. 2nd ed. London: Jessica Kingsley, 2003.

Mitchell, Margaret M. *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*. Louisville: Westminster John Knox, 2000.

Nolan, Stephen. "Spiritual Care at the End of Life: The Chaplain as a 'Hopeful Presence." *Journal of Religion and Health* 50 (2011): 781–92. https://doi.org/10.1007/s10943-009-9259-4.

Nieuwsma, Jason A., Robyn D. Walser, and Steven C. Hayes. *Acceptance and Commitment Therapy for Clergy and Pastoral Counselors: Using ACT to Bridge Psychological and Spiritual Care*. New York: Routledge, 2016.

Schmemann, Alexander. *Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974.

Stavropoulos, Alexandros. *Challenges of Pastoral Theology Today*. Athens: Armos, 2013.

Sulmasy, Daniel P. "A Biopsychosocial–Spiritual Model for the Care of Patients at the End of Life." *The Gerontologist* 42, suppl. 3 (2002): 24–33. https://doi.org/10.1093/geront/42.suppl_3.24.

—, "Spiritual Issues in the Care of Dying Patients: '... It's Okay between Me and God.'" *JAMA* 296, no. 11 (2006): 1385–92. https://doi.org/10.1001/jama.296.11.1385.

Swinton, John. "Why Is There a Lack of Theological Voices in the Recovery Movement?" *Practical Theology* 4, no. 3 (2011): 291–310. https://doi.org/10.1558/prth.v4i3.291.

Swinton, John, and Harriet Mowat. *Practical Theology and Qualitative Research*. 2nd ed. London: SCM Press, 2016.

Zizioulas, John D. *Being as Communion*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.

Ecumenical Patriarch Bartholomew and interreligious dialogue: preliminary notes on a lived theology of encounter

Christos Nasios[224]

Abstract

This article examines the contribution of Ecumenical Patriarch Bartholomew to interreligious dialogue through the interpretative lens of a lived theology of encounter. Drawing on selected speeches, statements, and symbolic initiatives, it argues that the Patriarch's engagement with religious otherness is not primarily articulated at the level of abstract theory but is enacted through practices of presence, hospitality, and shared ethical responsibility. Situated within Orthodox Christian theology and ecclesiology, this approach resists both doctrinal relativism and confessional isolation, affirming dialogue as an expression of faithful witness rather than theological compromise. Particular attention is given to Bartholomew's recent proposal of a *Common Sacred Worldview* and the joint declaration with Pope Leo XIV that echoes the spirit of *Nostra Aetate*.

Taken together, these references illuminate a convergence in ethical posture and dialogical orientation while preserving distinct theological premises. The article concludes that Ecumenical Patriarch Bartholomew's contribution lies in articulating an embodied and relational model of interreligious engagement—one that remains faithful to Orthodox tradition while addressing the demands of religious pluralism in the contemporary world.

Keywords

Ecumenical Patriarch Bartholomew; interreligious dialogue; lived theology; theology of encounter; Orthodox Christianity; Common Sacred Worldview; Nostra Aetate; religious pluralism.

1. Introduction

[224]Dr. Theology, Scientific Associate at The Interorthodox Centre of the Church of Greece.

In an increasingly plural and interconnected world, interreligious dialogue has emerged as a pressing theological and ethical challenge for religious communities. Processes of globalisation, migration, and geopolitical conflict have intensified encounters between adherents of different faiths, rendering questions of coexistence, mutual understanding, and cooperation both unavoidable and urgent. Within this context, religious leadership is called not only to articulate doctrinal positions but also to model forms of engagement that foster peace, respect, and shared responsibility.

Having followed over the years the consistent contribution of Ecumenical Patriarch Bartholomew to interreligious dialogue, this article represents an initial attempt to approach his engagement through the interpretative lens of a lived theology of encounter. Since his election in 1991, Bartholomew has firmly positioned the Ecumenical Patriarchate as an active participant in interreligious initiatives, engaging with Jewish, Muslim, and other religious leaders on issues such as peace-building, human dignity, and care for creation[225]. Widely recognised for his contributions to ecumenism and environmental ethics, he has framed interreligious dialogue not as an optional or marginal activity, but as a moral and spiritual imperative of Christian witness.

Despite the growing scholarly attention devoted to his ecological vision, Patriarch Bartholomew's contribution to interreligious dialogue has often been treated in a fragmented or primarily descriptive manner. Less attention has been given to the theological logic that undergirds his sustained engagement with religious otherness and to the ways in which this engagement is enacted in practice. This article addresses this gap by interpreting his interreligious activity through the lens of a lived theology of encounter.

In this context, the term refers to a mode of theological expression disclosed through relationships, gestures, and shared commitments, rather than through systematic doctrinal articulation alone. Applied to interreligious dialogue, this framework enables an analysis that takes seriously

[225] "The Ecumenical Patriarchate long ago established an Interreligious Dialogue with the other two monotheistic religions, Judaism and Islam. In the preparation process for the Holy and Great Council, the First Pre-Conciliar Pan Orthodox Conference (1976) expressed its desire to collaborate in a spirit of mutual understanding with other religions in order to wipe out religious fanaticism and establish religious understanding. This was affirmed in the Declaration of the Third Pre-Conciliar Pan-Orthodox Conference (Chambésy, 1986) on The contribution of the local Orthodox Churches to the realization of peace, justice, freedom, fraternity and love between nations, and the removal of racial and other discriminations", Ecumenical Patriarch Bartholomew, "Religion, Cultural Pluralism and Peaceful Coexistence in the Middle East," address delivered in Athens, October 19, 2015, https://ec-patr.org/en/religion-cultural-pluralism-and-peaceful-coexistence-in-the/

both theological integrity and ethical responsibility, without reducing dialogue to either abstract theory or pragmatic diplomacy.

Accordingly, the article pursues two aims. First, it situates Patriarch Bartholomew's interreligious engagement within the broader contours of Orthodox Christian thought. Second, it examines selected texts and initiatives in order to demonstrate how his approach exemplifies an embodied and relational theology of encounter. In doing so, the article argues that Bartholomew offers a distinctive model of interreligious engagement—one that remains faithful to Orthodox tradition while responding constructively to the realities of contemporary religious pluralism.

2. Methodological and Theoretical Framework

This study adopts a qualitative and interpretative methodology, combining close textual analysis with theological reflection. Its primary sources include selected speeches, public statements, joint declarations, and symbolic initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew that explicitly address or presuppose interreligious encounter. These materials are analysed not as isolated texts but as expressions of a coherent theological posture enacted over time.

The theoretical framework is shaped by the concept of a *lived theology of encounter*, employed here as an analytical lens rather than as a term used by the Patriarch himself. Although Bartholomew does not explicitly adopt this language, his understanding of interreligious dialogue as a relational, ethical, and publicly embodied practice corresponds closely to contemporary accounts of theology as lived and enacted[226]. This framework allows his interreligious engagement to be interpreted as a coherent theological orientation expressed through action, moral witness, and pastoral presence.

Drawing on insights from practical theology, Orthodox ecclesiology, and theological anthropology, the concept of lived theology emphasises the inseparability of belief, practice, and relationality. Instead of privileging systematic formulations alone, it attends to the ways theological meaning is generated and communicated through concrete actions, gestures, and forms of presence. From

[226] Kim Knibbe and Helena Kupari, "Theorizing Lived Religion: Introduction," *Journal of Contemporary Religion* 35, no. 2 (2020): 157–176, https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1759897, Nancy T. Ammerman, "Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and Frontiers," *Nordic Journal of Religion and Society* 29, no. 2 (2016): 83–99.

an Orthodox perspective, this approach resonates with longstanding emphases on the experiential and relational dimensions of truth, grounded in liturgical life and communion.

Methodologically, the analysis proceeds inductively. Instead of imposing a predefined theory of interreligious dialogue, it traces recurring themes and theological intuitions across the Patriarch's discourse and practice, with particular attention to encounter, hospitality, humility, and shared ethical concern. These elements are then brought into dialogue with broader theological discussions within Orthodox Christianity and interreligious studies.

Finally, it is important to emphasise that this study does not claim exhaustiveness. The designation "preliminary notes" signals both methodological modesty and analytical openness. The intention is not to offer a definitive interpretation of Bartholomew's theology of interreligious dialogue, but to provide an initial mapping that may serve as a foundation for more extensive and systematic research. Such an approach is particularly appropriate given the evolving and context-dependent nature of interreligious involvement.

3. Interreligious Dialogue in Orthodox Christian Thought and the Witness of Ecumenical Patriarch Bartholomew

Interreligious dialogue, understood as a response to the concrete challenges arising from Christian coexistence with adherents of other faiths, has long formed part of the historical experience of the Orthodox Church. From its earliest centuries, Orthodoxy entered into sustained encounters with Hellenism, Judaism and later Islam, even when these exchanges were expressed primarily through apologetic or polemical literary forms. Following the Arab and Ottoman conquests, prolonged coexistence with Muslim communities rendered engagement with religious otherness an unavoidable reality for Orthodox Christians[227].

Prominent Fathers and theologians—among them John of Damascus, Gregory Palamas, and Joseph Vryennios—as well as Byzantine emperors such as Manuel II Palaiologos, pursued

[227] See, for example, Χρήστος Τσιρούδης, *Το Ορθόδοξο Κέντρο του Οικουμενικού Πατριαρχείου στο Σαμπεζύ της Γενεύης. Η συμβολή του στον Διορθόδοξο, Διαχριστιανικό και Διαθρησκειακό Διάλογο,*[*The Orthodox Center of the Ecumenical Patriarchate in Chambésy. It's contribution to the Inter-Orthodox, Inter-Christian and Interreligious Dialogue*] (Αθήνα: Ελίκρανον, 2025), Georgios D. Martzelos, "Orthodoxy and Inter-Religious Dialogue," in *Εκκλησία-Οικουμένη- Πολιτική: Χαριστήρια στον Μητροπολίτη Αδριανουπόλεως Δαμασκηνό* (Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 2007), 437–444.

significant exchanges with Islam in response to the theological, cultural, and political challenges they faced[228]. These encounters, while often shaped by controversy, nevertheless testify to a sustained Orthodox engagement with religious otherness across centuries.

Beyond formal theological exchanges, Orthodox communities have historically developed practical modes of coexistence shaped by everyday life, mutual accommodation, and shared social space. Although these experiences were not always articulated in systematic theological terms, they fostered an implicit ethos of engagement rooted in lived practice. This historical background continues to shape contemporary Orthodox attitudes toward religious plurality.

At the theological level, Orthodox anthropology provides a foundational basis for encounter. The human person, created in the image and likeness of God, is understood relationally—as existence-in-communion rather than isolated individuality[229]. This relational ontology allows the religious other to be approached not primarily as a doctrinal problem, but as a person bearing inherent dignity. Dialogue, in this sense, is rooted in anthropology before it becomes an explicit theological method.

The Ecumenical Patriarchate has, in the modern period, firmly promoted interreligious dialogue as a cornerstone of efforts to foster peace and reconciliation among the world's major religious traditions, enabling them to respond collaboratively to contemporary and emerging global challenges. This commitment had already taken institutional form decades earlier through official academic dialogues: with Judaism in 1977 and with Islam in 1986. Since that time, the Ecumenical Patriarchate has repeatedly reaffirmed its steadfast support for constructive interreligious dialogue as a vital means of promoting mutual understanding, sincere cooperation, and practical solidarity within increasingly pluralistic societies[230].

---

[228] John of Damascus, *De Haeresibus*, in *Writings*, trans. Frederic H. Chase Jr., Fathers of the Church 37 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1958), 153-160, Manuel II Palaeologus, *Dialogue mit einem "Perser"*, ed. E. Trapp (Vienna 1966), Gregory Palamas. The Hesychast Controversy and the Debate with Islam. Documents Relating to Gregory Palamas. Transl. and introd. by N. Russel (Liverpool: Liverpool University Press 2020), Daniel J. Sahas, *Byzantium and Islam: Collected Studies on Byzantine-Muslim Encounters*, (Leiden–Boston: Brill, 2022**).**

[229] John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 27–65, Kallistos Ware, "The Human Person as an Icon of the Trinity," *Sobornost* 8, no. 2 (1986): 6–23, Christos Yannaras, *Person and Eros*, trans. Norman Russell (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2007), 48–50.

[230] See, *In the World, Yet Not of the World: Social and Global Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, edited and by J. Chryssavgis, New York: Fordham University Press, 2010, 81-83.

It is within this broader Orthodox context that the interreligious engagement of Ecumenical Patriarch Bartholomew must be situated. From the beginning of his patriarchate, dialogue with representatives of other religious traditions has constituted a consistent and visible dimension of his ecclesial leadership. His approach is marked by a clear distinction between dialogue and doctrinal negotiation: dialogue does not aim at theological compromise or syncretism, but presupposes theological clarity and confessional integrity[231]. He repeatedly emphasises that dialogue does not aim at theological synthesis or the suspension of confessional identity, but at the cultivation of relationships grounded in respect, listening, and shared responsibility[232].

His participation in interfaith encounters is frequently expressed through symbolic gestures, shared presence, and joint public statements addressing common global challenges, particularly violence, exclusion, and ecological crisis[233]. Particular importance is accorded to the ethical dimensions of interreligious engagement. Patriarch Bartholomew repeatedly frames dialogue as a moral imperative in a world marked by violence, exclusion, and ecological crisis. His insistence that religion must never legitimise violence, and that faith communities bear responsibility for fostering peace, situates interreligious dialogue within a broader framework of public and moral theology[234].

These actions function not merely as diplomatic initiatives but as theological expressions, articulating a vision of coexistence grounded in personal encounter and moral responsibility. His attentiveness to historical memory—especially in encounters with Jewish and Muslim leaders—further underscores the ethical seriousness of dialogue and the need for healing and trust.

[231]Ecumenical Patriarch Bartholomew, "The Imperative of Interreligious Dialogue," address to the Plenary Assembly of the Parliamentary Assembly of the Council of Europe, Strasbourg, January 22, 2007, in *In the World, Yet Not of the World*, 253–255.

[232] Ecumenical Patriarch Bartholomew, "Contradictions and Prerequisites of Interreligious Dialogue," keynote address at the Meeting of the World Council of Religions for Peace, Constantinople, July 29, 2025, https://ec-patr.org/keynote-address-by-his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew-at-the-meeting-of-the-world-council-of-religions-for-peace-istanbul-july-29-2025/

[233] Ecumenical Patriarch Bartholomew, *Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today* (New York: Doubleday, 2008), 173-177.

[234] "Unfortunately, the ongoing outburst of religious fundamentalism and the terrible acts of violence in the name of religion provide additional arguments against faith to the modern critiques of religion, and support the identification of religion with its negative aspects. The truth is that violence is the negation of fundamental religious beliefs and doctrine", address by His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew," Hebrew University of Jerusalem, December 6, 2017, https://ec-patr.org/en/address-by-his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew-15/

Taken together, these elements suggest that Orthodox interreligious dialogue, as exemplified in the witness of Ecumenical Patriarch Bartholomew, is best understood not as a departure from tradition but as a dynamic mode of faithful engagement shaped by anthropology, ecclesiology, and historical experience. This approach does not seek to resolve all theological questions concerning the religious other at a systematic level; instead, it foregrounds practice, presence, and responsibility as sites of theological meaning. In this sense, interreligious dialogue emerges as a lived theology of encounter—one in which theology is enacted through relationship and shared witness in the world.

This brief overview does not aim to exhaust the Orthodox theological background of interreligious dialogue, but rather to sketch the horizon within which Bartholomew's own approach becomes intelligible.

4. Core Themes of a Lived Theology of Encounter

As previously noted, Ecumenical Patriarch Bartholomew's contribution to interreligious dialogue is articulated less through systematic theological exposition than through a sustained pattern of public discourse and symbolic action. Across a wide range of interreligious contexts, his language reveals a coherent theological orientation that can be described as a lived theology of encounter. This section analyses core themes that recur consistently in his addresses and statements, illustrating each with representative primary sources.

4.1 The Anthropological Foundations of Interreligious Dialogue

The theological significance of Ecumenical Patriarch Bartholomew's engagement in interreligious dialogue emerges most clearly through a focused examination of his key texts and public statements. They articulate a coherent vision through recurring anthropological and ethical motifs and disclose an understanding of dialogue that operates not primarily at the level of abstract theory, but as a lived theology—one embodied in relational engagement, moral responsibility, and public witness.

According to Patriarch Bartholomew, dialogue is an evangelical obligation and not an optional choice. It is not only for theologians, but a Christian duty inscribed in the heart of our calling as

baptised persons. For how can we claim to love God, whom we do not see, if we do not love our brothers and sisters, whom we do see?[235]. Encounter and dialogue demand commitment at personal and communal levels, as all dialogue is inherently personal, involving unique individuals shaped by their distinct social, cultural, and religious identities. Opposition often stems from fear, ignorance, or intolerance of diversity, whereas authentic interreligious dialogue honors differences, fosters peaceful coexistence, and enriches one's faith through openness—without denial—while healing prejudices and aiding mutual understanding and conflict resolution[236].

A central and persistent theme in Patriarch Bartholomew's discourse is the affirmation of human dignity as the common ground for interreligious engagement. In multiple addresses, he underscores that dialogue begins not with abstract theological comparison but with the recognition of the other as a person created by God. As he has stated, every human person, regardless of religious affiliation, bears the imprint of divine dignity and therefore deserves respect, protection, and love[237]. Following the model of the Holy Trinity's three Persons—the Father, the Son, and the Holy Spirit—humanity is summoned to relational existence with one another, united through love's bond while remaining distinct and unique individuals, each graced with particular gifts and traits, and all fashioned in God's image and likeness[238]. This anthropological foundation anchors dialogue in shared humanity while avoiding doctrinal reductionism.

Closely related to this is the Patriarch's insistence that dialogue is an ethical responsibility and not an optional ecclesial activity. Speaking in the context of interfaith peace initiatives, he affirms that Interreligious dialogue dispels fear and suspicion, serving as central to peace when rooted in

[235] Ecumenical Patriarch Bartholomew, "Μην φοβάστε τον πλησίον σας, ακόμα κι αν προσεύχεται διαφορετικά, αν κατανοεί τον Θεό διαφορετικά" ["Do not fear your neighbor, even if he prays differently, if he understands God differently"] https://ec-patr.org/oikoymenikos-patriarchis-min-fovast/

[236] "Remarks by His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew at the Bahrain Forum for Dialogue: East and West for Human Coexistence", November 3–5, 2022, https://ec-patr.org/remarks-by-his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew-at-the-bahrain-forum-for-dialogue-east-and-west-for-human-coexistence-november-3-5-2022/

[237] Ecumenical Patriarch Bartholomew, Address at the 2nd International Conference of Athens for Religious and Cultural Pluralism and for Peaceful Coexistence in the Middle East, Athens, October 29–31, 2017, https://ec-patr.org/en/address-by-his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew-29/

[238] "Following the example of the three persons of the Holy Trinity-the Father, the Son, and the Holy Spirit-all human beings are called to exist relationally to one another, united in the bond of love, as different and unique persons, each endowed with specific talents and characteristics, each created in the image and likeness of God. All human beings-regardless of religion, race, national origin, color, creed, or gender-are living icons of God, innately worthy of such respect and dignity. Whenever human beings fail to treat others with this respect, they insult God, the Creator, as is explained through the teachings of the Christian Scriptures", Address at Durban World Conference Against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia, and Related Intolerance, March 3, 2015, https://ec-patr.org/en/un-durban-world-conference-against-racism-racial-discrimination/

mutual confidence and respect[239]. Dialogue, in this sense, is framed as a response to concrete historical realities, not as an abstract theological exercise. This ethical urgency situates interreligious encounter within the broader horizon of Christian responsibility for the world.

4.2 Dialogue as lived experience

A foundational element of Bartholomew's understanding of interreligious dialogue is his insistence that dialogue must be rooted in lived encounter rather than abstract negotiation or doctrinal bargaining. Dialogue is not framed as a technical process aimed at theological convergence, but as a way of life grounded in presence, listening, and mutual recognition.

According to Patriarch Bartholomew, participating in dialogues with Muslims or Jews aims not to convert them to our faith—that would smack of arrogance and prejudice, undermining the purpose of genuine encounter[240]. In this context Bartholomew has repeatedly emphasised that dialogue is not a matter of negotiating beliefs, but of learning how to live together in truth and respect. Elsewhere, he stresses that the purpose is to continue the constructive dialogues which benefit the world, teaching our people tolerance, which is ultimately based on respect for the sanctity and rights of individual human beings[241].

His understanding of dialogue is deepened in his more recent keynote address at the meeting of the World Council of Religions for Peace (2025), where Bartholomew situates interreligious dialogue within a broader critique of the dominant materialistic worldview. He argues that contemporary societies increasingly reduce human existence to its material dimension, systematically excluding reference to the Sacred, thereby eroding the foundations of meaningful human encounter[242].

---

[239] Ecumenical Patriarch Bartholomew, *Religion and Peace*, address at the Al-Azhar and Muslim Council of Elders' Global Peace Conference, 8 April 2017, https://www.oikoumene.org/resources/ documents/religions-and-peace-address-of-his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew

[240] Ecumenical Patriarch Bartholomew, *Encountering the Mystery*, 183.

[241] Ecumenical Patriarch Bartholomew, Message to the Eighth World Assembly of the World Conference of Religions for Peace in Kyoto, Japan, August 21, 2006 in *In the World, Yet Not of the World: Social and Global Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, (New York: Fordham University Press), 2010, 138.

[242] Ecumenical Patriarch Bartholomew, "Contradictions and Prerequisites of Interreligious Dialogue," https://ec-patr.org/keynote-address-by-his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew-at-the-meeting-of-the-world-council-of-religions-for-peace-istanbul-july-29-2025/

Within this framework, interreligious dialogue emerges as a form of spiritual and cultural resistance. It is not merely an exchange between traditions, but a theological counter-proposal to existential fragmentation, isolation, and the loss of relational depth. Dialogue becomes lived theology precisely insofar as it reasserts relationality—between persons, communities, and the Sacred—as a fundamental condition of human flourishing.

4.3 Interreligious dialogue as peace-building and moral responsibility

Another recurring theme in Bartholomew's interreligious discourse is the intrinsic link between dialogue and peace-building. Dialogue is consistently presented as a moral imperative in a world marked by violence, injustice, and the instrumentalisation of religion for ideological ends[243]. A recurring theme in the Patriarch's discourse is the affirmation of interreligious dialogue as a theological necessity; he explicitly presents dialogue as an indispensable response to religiously motivated violence and social fragmentation[244]. He stresses that religions must not be perceived as sources of conflict, but as agents of reconciliation and peace.

In statements issued in response to acts of religiously framed violence, Bartholomew insists that no religion can justify violence in the name of God, arguing that such misuse of religion constitutes a betrayal of its deepest vocation[245]. Every war in the name of religion is actually a war against religion. This conviction underlies his repeated appeals to religious leaders to assume responsibility for the social consequences of religious discourse[246].

[243] Ecumenical Patriarch Bartholomew, *In the World, Yet Not of the World: Social and Global Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, 81-83.

[244] Ecumenical Patriarch Bartholomew, "Religion, Cultural Pluralism and Peaceful Coexistence in the Middle East," address at the KAICIID–Ecumenical Patriarchate Conference, Athens, October 19, 2015, accessed January 2, 2026, https://ec-patr.org/en/religion-cultural-pluralism-and-peaceful-coexistence-in-the

[245]Ecumenical Patriarch Bartholomew, *Religion and Peace*, https://www.oikoumene.org/ resources/documents/religions-and-peace-address-of-his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew

[246] This is precisely why we jointly proclaimed, with leaders of other religious faiths, in the Bosphorus Declaration, at a Conference on Peace and Tolerance organized here in Istanbul in 1994, that "a war in the name of religion is a war against religion… The basic prerequisite of peace is the respect for the sanctity of the human person and his freedom and dignity. From this respect are born all other prerequisites for the peaceful coexistence of all human beings on earth in the love of one God and Father, who is not a God of war and battle but of reconciliation and peace", Ecumenical Patriarch Bartholomew, *Speaking the Truth in Love: Theological and Ethical Reflections.* (New York: Fordham University Press, 2010), 291.

Addressing international interreligious fora and meetings, he affirms that dialogue among religions is not a luxury for peaceful times but a necessity born of suffering and conflict. This position is further developed in his 2025 address, where he insists that dialogue is an inexorable necessity in societies suffering from social fragmentation and spiritual meaninglessness. For this reason he emphasizes the importance of the "dialogue of life as a precondition for interreligious dialogue"[247].

Here, dialogue functions as public moral witness. It calls religious communities to articulate, together, a shared testimony grounded in love, compassion, and mercy—not as abstract values, but as lived practices capable of countering dehumanisation and exclusion. Theology, in this context, is lived through acts of reconciliation and shared ethical commitment in the public sphere[248].

4.4 Ecology as a privileged space of interreligious encounter

One of the most distinctive elements of Bartholomew's lived theology of encounter is his integration of ecological responsibility into interreligious dialogue. His long-standing commitment to these two interconnected fields has been a source of inspiration for many people and institutions internationally [249]. Environmental concern is repeatedly framed not merely as a technical or political issue, but as a profoundly spiritual challenge that concerns all humanity. He has articulated the

[247] Ecumenical Patriarch Bartholomew, "Contradictions and Prerequisites of Interreligious Dialogue," https://ec-patr.org/keynote-address-by-his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew-at-the-meeting-of-the-world-council-of-religions-for-peace-istanbul-july-29-2025/

[248] "There is talk of a "clash of religions" as the core of the "clash of civilizations," and we are witnessing violence "in the name of religion." At the same time, however, interfaith cooperation is being promoted and the peacemaking role of religions is being emphasized. "No peace among peoples without peace among religions" is a well-known slogan. Of vital importance for the future of humanity is the cooperation of religions in the face of global problems, such as the ecological crisis, migration, social and political conflicts, major natural disasters, religious fundamentalism, and others", Ecumenical Patriarch Bartholomew, The mission and work of the Orthodox Church and Theology in the 21st century (Greek), address at International Conference of the Theological School of the National and Kapodistrian University of Athens on "Christian Orthodox Theology in the 21st Century. Challenges and Perspectives", Athens, November 24, 2024, https://ec-patr.org/keynote-address-by-his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew-at-the-meeting-of-the-world-council-of-religions-for-peace-istanbul-july-29-2025/

[249] "The relevant actions of the Great Church, which have been ongoing for thirty-five years, have promoted inter-Orthodox, inter-Christian, and interreligious dialogue on the possible contribution of the Church and religions to the protection of the natural environment. They have also inspired political leaders, parliaments, economic actors, ecological movements, universities and research centers, organizations, and countless people everywhere. They highlighted the truth that no vision for the future has any value unless it refers to the expectation of a world that will be and function as a real "home" for humanity", Ecumenical Patriarch Bartholomew address at Conference in Kilkis, September 23, 2024 (Greek), https://ec-patr.org/oikoymenikos-patriarchis-h-prostasia-t/ .

notion of collective human responsibility for environmental sin and the corresponding need for repentance[250].

Bartholomew's ecological vision explicitly extends to interreligious contexts. In addresses delivered at interreligious environmental symposia, he argues that care for creation provides a privileged meeting place for believers of different traditions, enabling cooperation without the erasure of theological difference[251].

Bartholomew calls for a "common meeting place" in which diverse religious voices can articulate a shared testimony against reductive materialism and exploitation.[252] Ecology thus becomes a privileged space of encounter: a domain where interreligious dialogue is enacted through common responsibility for the world, rather than negotiated consensus.

Theologically, this approach reflects a sacramental vision of the world in which creation is received as a gift entrusted to humanity. Interreligious dialogue, when grounded in such a vision, becomes a form of shared action through which theological convictions are translated into collective practice. Lived theology here takes concrete form in initiatives, conferences, and public advocacy oriented toward the healing of the world.

4.5 Towards a "Common Sacred Worldview": Ecumenical Patriarch Bartholomew's Innovative Contribution to Interreligious Dialogue

In his keynote address *"Contradictions and Prerequisites of Interreligious Dialogue,"* delivered in Constantinople on 29 July 2025 at the meeting of the World Council of Religions for Peace, Ecumenical Patriarch Bartholomew articulates one of the most innovative and theologically daring proposals of his interreligious engagement: the notion of a "Common Sacred Worldview". Addressing what he describes as the spiritual desolation and materialistic reductionism of contemporary

[250] Ecumenical Patriarch Bartholomew, A rich Heritage, address in Santa Barbara, November 8, 1997) in *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I,* ed. by J. Chryssavgis, (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 220-222.

[251] Ecumenical Patriarch Bartholomew, *On Earth as in Heaven. Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, **(**New York: Fordham University Press, 2012), 171.

[252] Ecumenical Patriarch Bartholomew, "Contradictions and Prerequisites of Interreligious Dialogue," 2025, https://ecpatr.org/keynote-address-by-his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew-at-the-meeting-of-the-world-council-of-religions-for-peace-istanbul-july-29-2025/

global culture, the Patriarch situates interreligious dialogue not merely as a diplomatic necessity but as an existential and theological response to a shared civilizational crisis[253] .

Central to this proposal is Bartholomew's insistence that a *Common Sacred Worldview* must not be construed as a new religion, a lowest common denominator of beliefs, or a syncretistic fusion of traditions. Instead, it functions as a framework of encounter—a shared horizon of reference within which distinct religious traditions may articulate their unique experiences of the Sacred while acting together in the public sphere[254]. Each tradition retains its irreducible identity, vocabulary, and theological integrity, even as it participates in a common moral and spiritual witness against forces that fragment both persons and societies.

The Patriarch defines the goal of this worldview as the creation of a meta-linguistic system of reference, a meeting place that will permit the "translation" of individual sacred truths into a commonly understood terminology, capable of addressing the contemporary world without dissolving confessional specificity[255]. This emphasis on *translation rather than substitution* reflects a mature theology of encounter: dialogue does not require abandoning one's own language of faith, but learning how that language may resonate intelligibly and responsibly within a plural public context.

To understand the significance of this *Common Sacred Worldview*, we can imagine it as a common grammar. Just as different languages can express the same profound truth using different words, so too religions, despite their differences, are called upon to use their common spiritual values as a single syntax to protect the "home" of humanity from spiritual suffocation.

The absence of a shared conceptual point of departure for the Sacred does not invalidate the necessity of dialogue; it heightens its urgency. This absence relocates the centre of gravity from the realm of theoretical consensus to the domain of shared historical responsibility. For even if religious traditions find it difficult to meet at the level of dogmatic truth, they are nevertheless compelled to encounter one another within the terrain of lived reality—where the effects of a

[253] Ecumenical Patriarch Bartholomew, Keynote Address at the Meeting of the World Council of Religions for Peace, Constantinople, July 29, 2025, https://ec-patr.org/keynote-address-by-his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew-at-the-meeting-of-the-world-council-of-religions-for-peace-istanbul-july-29-2025/

[254] Ibid.

[255] Ibid.

desacralised world are experienced as concrete suffering, collective disorder, and the erosion of the social fabric[256].

What emerges here—at least from the perspective adopted in this study—is the ethical core of Bartholomew's lived theology of encounter. Dialogue thus becomes a space in which difference is neither erased nor absolutized, but oriented toward shared responsibility in the face of global injustice, ecological degradation, spiritual impoverishment, and contemporary challenges such as sovereign debt and artificial intelligence. In this sense, Bartholomew's proposal moves beyond conventional models of interreligious dialogue, offering a vision of theology enacted through relational courage, moral clarity, and faithful presence in the world.

4.6 Nostra Aetate and Orthodox Lived Theology in Interreligious Dialogue

Particularly significant for the theological interpretation of his approach is the *Joint Declaration of H.H. Pope Leo XIV and H.A.H. Ecumenical Patriarch Bartholomew*, in which reference is made to *Nostra Aetate* as a guiding framework for engagement with other religions. "*In particular, we reject any use of religion and the name of God to justify violence. We believe that authentic interreligious dialogue, far from being a cause of syncretism and confusion, is essential for the coexistence of peoples of different traditions and cultures. Mindful of the 60th anniversary of the declaration Nostra Aetate, we exhort all men and women of good will to work together to build a more just and supportive world, and to care for creation, which is entrusted to us by God. Only in this way can the human family overcome indifference, desire for domination, greed for profit and xenophobia*"[257].

Although *Nostra Aetate* originates within the Roman Catholic tradition, its invocation in this joint context may be understood as a significant implicit affirmation of its spirit and not a formal doctrinal adoption. The declaration signals a shared Christian commitment to respect, dialogue, and cooperation with followers of other religions, while preserving ecclesial distinctiveness. This convergence reflects not doctrinal uniformity but a common ethical and pastoral orientation toward religious plurality.

[256] Ibid.

[257] H.H. Pope Leo XIV and H.A.H. Ecumenical Patriarch Bartholomew, *Joint Declaration on Interreligious Dialogue*, Constantinople, November 23, 2025, https://ec-patr.org/joint-declaration-of-h-h-pope-leo-xiv-and-h-a-h-ecumenical-patriarch-bartholomew/

When read through the lens of lived theology, these texts reveal a consistent pattern: theology is articulated not primarily through abstract propositions but through relational practices, moral commitments, and public witness. Patriarch Bartholomew's contribution lies precisely in this integration of belief and action. His interreligious engagement does not resolve all theological questions concerning the religious other, but it demonstrates how Orthodox theology can be faithfully enacted in contexts of encounter.

Patriarch Bartholomew's spiritual legacy on interreligious dialogue aligns with two significant contemporary texts that echo the Orthodox theological perspective and enjoy broader acceptance. The Holy and Great Council of the Orthodox Church (Crete, June 2016), emphasizes that honest dialogue fosters mutual trust, promotes peace and reconciliation, and makes "peace from on high" tangibly felt on earth, resonating with his vision[258]. This spirit is also concisely captured in a significant text entitled *For the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church* (2020), paragraph 55: "*Knowing that God reveals himself in countless ways and with boundless inventiveness, the Church enters into dialogue with other faiths prepared to be amazed and delighted by the variety and beauty of God's generous manifestations of divine goodness, grace, and wisdom among all peoples*."[259]

Thus, the lived theology of encounter emerging from these key texts is neither a departure from Orthodox tradition nor a mere pragmatic adaptation to modern pluralism. Rather, it represents a mode of theological presence in the world—one that affirms truth through relationship, identity through openness, and faith through responsibility toward the other.

5. Critical Reflections and challenges

One of the primary challenges facing Bartholomew's interreligious engagement lies in its reception within certain Orthodox theological circles. Despite his consistent insistence that dialogue does not entail doctrinal compromise, his initiatives have at times been criticised as exceeding the

[258] "Honest interfaith dialogue contributes to the development of mutual trust and to the promotion of peace and reconciliation. The Church strives to make "the peace from on high" more tangibly felt on earth. True peace is not achieved by force of arms, but only through love that "does not seek its own" (1 Cor 13.5). The oil of faith must be used to soothe and heal the wounds of others, not to rekindle new fires of hatred", *Encyclical of the Holy and Great Council of the Orthodox Church*, https://www.holycouncil.org/encyclical-holy-council

[259] *For the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church*, edited by David Bentley Hart and John Chryssavgis, (Holy Cross Orthodox Press, 2020), 74.

traditional boundaries of Orthodox engagement with religious otherness. Such critiques often arise from concerns that interreligious dialogue risks relativising truth claims or undermining the uniqueness of Christian revelation.

Bartholomew acknowledges that interreligious and interconfessional dialogue has not been without resistance, including from within Christian—Orthodox included—and other religious communities, particularly among groups adopting strongly conservative or exclusivist positions. Such critics often object to the Ecumenical Patriarchate's long-standing commitment to dialogue, arguing that engagement on equal terms with those of different confessional identities amounts to a relativization of truth, frequently invoking the language of "heresy"[260]. Yet, as the Patriarch underscores, this term has historically been employed in ways that are theologically imprecise and pastorally unhelpful. He therefore insists that participation in dialogue does not entail a dilution of doctrinal integrity or a weakening of theological precision.

Bartholomew has responded to these concerns by repeatedly reaffirming that dialogue presupposes a clear ecclesial identity and not its suspension. In his reflections on dialogue, he explicitly rejects the notion that openness to the religious other entails theological indifference, arguing instead that authentic encounter is possible only when participants remain rooted in their own traditions[261].

To those who fear dialogue, Patriarch Bartholomew emphasizes that you must not fear your neighbor, even if they pray differently or understand God differently. For within every person dwells a divine spark, a mysterious presence of the One who created us in His image and likeness. Dialogue begins with a gaze, a gesture, a kind word where Christ, the Word of God, becomes the bond uniting all things; it starts when we accept to experience otherness[262].

Nevertheless, the persistence of internal resistance reveals a structural tension between lived practices of encounter and doctrinal frameworks that prioritise confessional boundaries. This

[260] "Often, unfortunately, Christians (including Orthodox) and other religious groups (especially extremists) who are rather conservative are offended that the Ecumenical Patriarchate has historically given priority to such dialogues with other confessions or faiths. These people believe that there can be no dialogue on equal terms with those who, holding to a different creed, are in their view ''heretic"", Ecumenical Patriarch Bartholomew, *In the World, Yet Not of the World*, 204.

[261] Ecumenical Patriarch Bartholomew, *Encountering the Mystery*, 173–177.

[262] Ecumenical Patriarch Bartholomew, "Μην φοβάστε τον πλησίον σας, ακόμα κι αν προσεύχεται διαφορετικά, αν κατανοεί τον Θεό διαφορετικά" ["Do not fear your neighbor, even if he prays differently, if he understands God differently"] https://ec-patr.org/oikoymenikos-patriarchis-min-fovast/

tension underscores both the promise and the limits of lived theology: while it can model alternative forms of theological engagement, it does not necessarily culminate in systematic theological consensus.

As Ecumenical Patriarch of Constantinople, Bartholomew occupies a symbolic position that carries spiritual and moral authority enormous disproportionate to the institutional or demographic strength of his local Church. This symbolic authority enables him to function as a visible and credible interlocutor in international interreligious forums.

Throughout his spiritual ministry and sustained participation in international forums and organizations dedicated to interreligious and intercultural dialogue, Patriarch Bartholomew has demonstrated a coherent commitment to this engagement. His approach has had a significant impact across the Orthodox world, serving as a source of inspiration for local Orthodox churches and, potentially, as a catalyst for healing internal divisions among them.

At the same time, interreligious dialogue—particularly in high-profile global settings—often privileges elite religious leadership and symbolic gestures over grassroots engagement. While Bartholomew has sought to counter this imbalance through educational and ecological initiatives, the structural limitations of global interreligious platforms remain evident[263]. Dialogue risks becoming performative if it is not accompanied by sustained engagement at local and communal levels. For this reason, one of the greatest challenges facing Orthodoxy today is to translate the Ecumenical Patriarch's visionary discourse into everyday practice—into a genuine dialogue of daily life.

Although Bartholomew does not offer a systematic theology of interreligious dialogue, his theological vision must instead be reconstructed inductively from diverse texts and actions. This lack of systematisation, however, appears intentional, preserving the openness and contextual sensitivity of his approach. The resulting tensions are not deficiencies but constitutive features of a lived theology that unfolds through practice and ongoing encounter rather than abstract theoretical closure.

[263] Ecumenical Patriarch Bartholomew, *On Earth as in Heaven* (New York: Fordham University Press, 2012), 121-122; 236-240.

Conclusion

This study has examined the contribution of Ecumenical Patriarch Bartholomew to interreligious dialogue through the lens of a lived theology of encounter, interpreting his sustained interreligious activity as the expression of a coherent theological orientation grounded in Orthodox anthropology, ecclesiology, and ethical responsibility. Dialogue, in this perspective, emerges not as a peripheral or pragmatic concern, but as an integral dimension of Christian witness in a pluralistic world.

By situating interreligious dialogue within the relational understanding of personhood and the moral imperatives of peace, dignity, and care for creation, Patriarch Bartholomew articulates a vision of encounter that preserves confessional integrity while resisting withdrawal or hostility toward the religious other. His consistent emphasis on respect, listening, and shared responsibility demonstrates that strong ecclesial identity need not preclude openness, but can instead serve as its theological foundation. In this sense, dialogue is not opposed to truth, but becomes a mode through which truth is lived and witnessed in concrete historical contexts.

The analysis of key texts and joint declarations, including the implicit reception of the spirit of *Nostra Aetate* in ecumenical and interreligious contexts, further illustrates how theology is enacted through relationships and public witness rather than through abstract doctrinal synthesis. This alignment does not imply doctrinal uniformity between traditions, but rather points to a shared ethical and pastoral commitment to peaceful coexistence and cooperation. It demonstrates how theological fidelity and historical responsibility can be held together without reductionism.

A defining feature of Bartholomew's vision is his resistance to both relativism and syncretism. Dialogue, as he repeatedly maintains, does not require the dilution of doctrinal truth or the creation of a new religious synthesis. This conviction finds its most innovative articulation in his recent proposal of a *Common Sacred Worldview*. This framework seeks to provide a meta-linguistic space in which diverse religious traditions can translate their distinct experiences of the Sacred into a common ethical and symbolic vocabulary capable of addressing the crises of the contemporary world.

Importantly, the lived theology of encounter advanced by Ecumenical Patriarch Bartholomew does not seek to resolve all theological questions concerning the religious other. Instead, it reorients theological reflection toward practice, presence, and responsibility, inviting Orthodox

theology to remain attentive to lived realities while remaining accountable to its dogmatic heritage. This dynamic understanding of theology challenges static or defensive approaches and affirms theology as a living tradition shaped through engagement with the world.

As spiritual leader of the Orthodox Church, Ecumenical Patriarch Bartholomew thus offers more than a model of interreligious dialogue; he demonstrates a way of being Church in conditions of diversity. His example shows how Orthodox Christianity can approach, interact with, cooperate alongside, and live together with people of different cultural and spiritual backgrounds without compromising its theological identity. In doing so, he points toward a future in which encounter is not perceived as a threat, but as a faithful response to the calling of the Church in a shared and fragile world.

Finally, the analysis offered here does not claim to provide a definitive account of Patriarch Bartholomew's interreligious theology, but seeks to highlight interpretative trajectories that, in the author's view, merit further theological exploration.

Πατερική Σοφία Και Ψυχική Ευεξία

Η Θετική Ψυχολογία Στην Ελληνορθόδοξη Πνευματικότητα

Dr. Khader I. Alkhouri[264], Dr. Spyridon Tsitsigkos[265]

Πρόλογος

Τα τελευταία χρόνια, η *πνευματικότητα* και οι θετικές ψυχολογικές δομές έχουν καταστεί αντικείμενα επιστημονικής έρευνας σε συσχετισμό κυρίως με την ψυχική και σωματική υγεία[266] (αλλά και με αναφορά στην επικοινωνία των ζευγαριών, τις οικογενειακές και εργασιακές σχέσεις, την τρίτη ηλικία[267] κ.λπ.), όπως και με την ποιότητα ζωής γενικότερα[268], δεδομένου ότι ο πνευματικός προσανατολισμός έδειξε ευεργετικά αποτελέσματα ως προς την ψυχοσωματική και κοινοτική ευδοκίμηση και ευτυχία[269].

Τόσο στην Αμερική ή την Ευρώπη, όσο και στην Ελλάδα, παρατηρείται στους επιστημονικούς χώρους της ψυχικής υγείας —και ιδίως από την υπαρξιστική, φαινομενολογική, νοολογική, ψυχοδυναμική και γνωσιακή σχολή Ψυχολογίας— η χρήση ορισμένων υπαρξιακών, ηθικών, πνευματικών ή και μεταφυσικών όρων, όπως λ.χ. *πνευματικότητα*, *well-being*, *αυτοπραγμάτωση*, *ολοκληρία*, νόημα ζωής, αυτεπίγνωση (*mindfulness*) κ.λπ., λόγω της διαπίστωσης της ανεπάρκειας της Επιστήμης, ιδίως στον τομέα της Υγείας παρά τις τεράστιες βιοτεχνολογικές προόδους, και λόγω των πιθανολογούμενων κινδύνων από την εισβολή της τέταρτης βιομηχανικής επανάστασης. Η

[264] Department of Social Theology & the Study of Religion, National and Kapodistrian University of Athens.

[265] Professor of the Psychology of Religion, Department of Social Theology & the Study of Religion, National and Kapodistrian University of Athens.

[266] K. S. Masters κ.ά., "The Scientific Study of Positive Psychology, Religion/Spirituality, and Physical Health", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 329.

[267] P. Shukla, "Spirituality and positive view of ageing in modern society", Indian Journal of Positive Psychology 6/1 (2015) 122-126.

[268] R. Saleem, "Spirituality in relation to quality of life and psychological well-being among religious and non-religious persons", Indian Journal of Positive Psychology 8/3 (2017) 420-424.

[269] K. S. Masters κ.ά., "The Scientific Study of Positive Psychology, Religion/Spirituality, and Physical Health", όπ.π., p. 334, E. P. Shafranske, "The Scientific Study of Positive Psychology, Religion/Spirituality, and Mental Health", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, pp. 345-358.

εισροή των νέων αυτών (υπαρξιστικών) κατηγοριών στην ακαδημαϊκή Ψυχολογία[270], που από την εποχή τού S. Freud είχαν εξοβελιστεί, προήλθε βασικά από τα ανατολικά θρησκεύματα (Βουδισμό και Ινδουισμό) μέσω του Κινήματος της *Νέας Εποχής* (New Age) στην εποχή της μετανεωτερικότητας.

Παράλληλα, κυρίως από τον προτεσταντικό κόσμο, εμφανίζονται αρκετές μελέτες σχετικά με τη σχέση (δυτικού) Χριστιανισμού και Ψυχολογίας (π.χ. Υπαρξιακής, Προσωποκεντρικής, Θετικής, Λακανικής κ.λπ.), δίνοντας έμφαση στη Βίβλο, στις ηθικές αξίες[271], στην πνευματική νοημοσύνη (σοφία)[272] και στην ποιμαντική πρακτική[273].

Ωστόσο, ο πλούτος της Ορθόδοξης χριστιανικής Παράδοσης παρέμεινε —και εν πολλοίς παραμένει ακόμα— θαμμένος, βασικά, θεωρώ, λόγω του γεωγραφικού περιορισμού ομιλίας της ελληνικής γλώσσας. Φιλότιμες προσπάθειες μεταφράσεων Ορθόδοξων πνευματικών κειμένων στο Εξωτερικό, με πρώτες τη Γαλλία και την Αμερική, έχουν υπάρξει, αλλά δεν αρκούν, διότι είναι ελάχιστες και μεμονωμένες.

Ιδιαίτερα, ο θεραπευτικός χαρακτήρας της Ορθόδοξης (νηπτικής) *πνευματικότητας*, ακόμα και στην Ελλάδα, και μέσα μάλιστα σε αυτές τις Θεολογικές Σχολές, δεν έχει αρκούντως αναπτυχθεί και διαδοθεί, πλην ελαχίστων και μεμονωμένων πάλι εξαιρέσεων.

Εισαγωγή

Στην παρούσα μονογραφία θα προσπαθήσουμε, εν συντομία, να συνδέσουμε την ελληνορθόδοξη πνευματική Παράδοση με την ψυχολογική Σχολή τής λεγόμενης *Θετικής Ψυχολογίας* (ΘΨ).

[270] Βλ. P. T. P. Wong, “Existential positive psychology and integrative meaning therapy”, International Review of Psychiatry 32/7-8 (2020) 565-578.

[271] Βλ. E. L. Johnson, “Towards a Christian positive psychology: Introduction to the special issue”, The Journal of Positive Psychology 12/5 (2017) 425–426, M. R. McMinn, The science of virtue: Why positive psychology matters to the church, Brazos Press, 2017.

[272] M. Dash & P. Patnaik, “Role of spiritual intelligence in emotional intelligence and mental health”, Indian Journal of Positive Psychology 6/3 (2015) 279-282. Περισσότερα για την πνευματική νοημοσύνη βλ. F. Vaughan, “What is Spiritual Intelligence?”, Journal of Humanistic Psychology 42/2 (2002) 16-33, Σ. Κ. Τσιτσίγκου, Αναπτυξιακή Ψυχολογία της Θρησκείας, Αθήνα 2024, σ. 319-320.

[273] Th. Shin, “God, the Good Life, and Pastoral Practice: What Does Religion/Spirituality Have to Do with the Science of Well-being?”, Theology Today 77/4 (2021) 440-459, E. C. Rudolph & A. Barnard, “The Cinderella of positive psychology: spiritual well-being as an emerging dimension of flourishing in pastoral work”, International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-Being 18 (2023) 1-16.

Συγκεκριμένα, θα επιχειρήσουμε να εστιάσουμε στην κατανόηση του πώς τα άνθη της Πατερικής σοφίας μπορούν να συμβάλουν θετικά στην ψυχική υγεία και *ευεξία* (well-being) του σύγχρονου ανθρώπου.

Μετά τη δεκαετία του 1960, η διεθνής ακαδημαϊκή Ψυχολογία άρχισε δειλά-δειλά να λαμβάνει πιο σοβαρά υπ' όψη της την *πνευματικότητα* για την επίτευξη της ψυχικής υγείας[274]. Ειδικότερα, οι William James, Abraham Maslow, Carl Rogers και Martin E.P. Seligman επιχείρησαν να συνδυάσουν πνευματικά και υπαρξιακά ζητήματα με τη θετική ψυχική υγεία[275]. Από το 2014 άρχισαν από τον γνωστό εκδοτικό Οίκο Springer να εκδίδονται συλλογικοί Τόμοι με γενικό τίτλο "*Cross-Cultural Advancements in Positive Psychology*" και ειδικό "*Religion and Spirituality Across Cultures*". Ομοίως, από το 2018 άρχισαν να εκδίδονται από τον ίδιο εκδοτικό Οίκο συλλογικοί Τόμοι με γενικό τίτλο "*Religion, Spirituality and Health: A Social Scientific Approach*".

Βέβαια, στο οποιοδήποτε αυτό εγχείρημα συνάρμοσης (*integration*) Ορθόδοξης *πνευματικότητας* και *ΘΨ* θα πρέπει να έχουμε κατά νου ότι η κάθε μια από αυτές τις δυο μεταβλητές αφορμάται από διαφορετική αφετηρία και διαθέτει διαφορετικό υπόβαθρο. Έτσι, μπορεί φαινομενικά να συναντάμε πολλές ομοιότητες σε όρους, τεχνικές ή μηχανισμούς, ιδίως όσον αφορά λ.χ. σε κάποιες χριστιανικές ή γενικά ηθικές ανθρωπιστικά αρετές, αλλά βαθύτερα εξετάζοντας το καθετί, θα πρέπει να γνωρίζουμε ότι και αυτές οι ως άνω μεταβλητές παραπέμπουν και αναφέρονται σε διαφορετικές Αξίες. Για παράδειγμα, ενώ τη συγχωρητικότητα η σύγχρονη *ΘΨ* μπορεί να χρησιμοποιεί ως θεραπευτικό «εργαλείο» για την επίτευξη της ψυχοσωματικής υγείας, η χριστιανική Εκκλησία την αντιλαμβάνεται ως ολική στάση ζωής του πιστού· ή, ομοίως, η (φιλοσοφική ή ηθικο-

[274] Βλ. ενδεικτικά: P. J. Mills, "Spirituality, Religiousness, and Health: From Research to Clinical Practice", Annals of Behavioral Medicine 24/1 (2002) 1-76, L. W. Nelms, E. Hutchins, D. Hutchins & R.J. Pursley, "Spirituality and the Health of College Students", Journal of Religion and Health 46/2 (2007) 249-265, L. B. Carey & J. Cohen, "Religion, Spirituality and Health Care Treatment Decisions: The Role of Chaplains in the Australian Clinical Context", Journal of Health Care Chaplaincy 15/1 (2009) 25-39, E. Jafari et al., "Spiritual well-being and mental health in university students", Procedia Social and Behavioral Sciences 5 (2010) 1477–1481, S. Pattison, "Religion, Spirituality and Health Care: Confusions, Tensions, Opportunities", Health Care Anal 21 (2013) 193-207, O. Bogdashina, Autism and Spirituality — Psyche, Self and Spirit in People on the Autism Spectrum, Jessica Kingsley Publishers, London & Philadelphia 2013, M. D. Atwood, Spirit Healing: How to Make your Life Work, Sterling Ethos – New York 2017, P. A. Carlisle, "`We don't Talk about that Around Here': Religion, Spirituality and Mental Health in Northern Ireland", Religion & Culture 18/5 (2015) 396-407, P. Scazzero, How Healthy Is Your Spirituality?, Zondervan 2019.

[275] E. B. Davis κ.ά., "Integrating Positive Psychology and the Psychology of Religion and Spirituality: Transcending Coexistence to Potentiate Coevolution", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, pp. 3-19.

κοινωνική) *φιλία* (όπως και ο αλτρουισμός), που στέργουν οι ψυχολόγοι της *ΘΨ*[276], δεν ταυτίζεται με τη χριστιανική αγάπη.

Ο C. Kaczor αναφέρεται έξι διαφορές μεταξύ της χριστιανικής *ευεξίας* και της Θετικής Ψυχολογίας: α) το πρόβλημα του θανάτου, β) τη διαβάθμιση των στοιχείων ή παραγόντων ευτυχίας του ανθρώπου, γ) τον αποκλεισμό της ύπαρξης του Θεού, δ) τη δύναμη της αμαρτίας και την ενοχή, ε) τη Θεία Αποκάλυψη και στ) την ανθρώπινη επιθυμία για αλήθεια[277]. Με λίγα λόγια, η Ορθόδοξη χριστιανική Ηθική δεν ταυτίζεται ούτε με την αρχαιοελληνική, ούτε με τη ραβινική· υπερβαίνει —με τη Χάρη του Θεού— τη Φύση. Έτσι, η ικανοποίηση του ανθρώπου στη (φυσική) ζωή του δεν πρέπει να εξαντλείται, όπως του ζώου, στην πλήρωση απλώς και μόνο των βιολογικών, ή έστω και κάποιων στοιχειωδών ψυχικών, αναγκών, αλλά στην ένωσή του με το Άκτιστο (βλ. *θέωση*).

Πολλοί Πατέρες της Εκκλησίας ασχολήθηκαν με την ψυχοπνευματική υγεία και την ψυχική *ευεξία*, αν και ο όρος αυτός δεν χρησιμοποιούνταν στη δική τους εποχή. Οι Ανατολικοί (Ορθόδοξοι) Πατέρες της Εκκλησίας, αντί των σύγχρονων όρων *ψυχική υγεία* ή *well-being,* χρησιμοποιούσαν κυρίως τους όρους *σωφροσύνη* (ως μια εσωτερική ισορροπία, εγκράτεια και επιτυχία στην επίτευξη της ψυχοπνευματικής αρμονίας, που προκύπτει μέσω της διατήρησης της ορθό-δοξης σχέσης τού ανθρώπου με τον εαυτόν του, τον κόσμο και τον Θεό, και την αποφυγή υπερβολών)[278] και (ψυχοπνευματική) *ειρήνη* (ή και «ανάπαυση»)[279], δεδομένου ότι πίστευαν και πιστεύουν στην ενιαία θεώρηση του ανθρώπου ολιστικά. «*Καλῶς δὲ ὡρίσαντό τινες ὑγίειαν εἶναι τὴν εὐστάθειαν τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν, ὅ καὶ ἐπὶ τῆς κατὰ ψυχὴν εὐεξίας εἰπών, οὐχ ἁμαρτήσει τοῦ πρέποντος*»[280], έγραφε ο Μέγας Βασίλειος. Οι μεγάλοι Πατέρες και διδάσκαλοι ενδιαφέρονταν για την ψυχοσωματική υγεία του ανθρώπου[281], συμβουλεύοντας τους πιστούς υγιεινή δίαιτα, αποφυγή των καταχρήσεων, καλό ύπνο κ.λπ.: «*Τῆς ὑγιείας ἐπιμελώμεθα τοῦ σώματος…*»[282], κήρυττε ο ιερός Χρυσόστομος. Γενικά, οι Πατέρες θεωρούσαν, όπως μέχρι σήμερα σύσσωμη η Ορθόδοξη

[276] M. P. Galupo, K. B. Cartwright & L. S. Savage, "Cross-Category Friendships and Postformal Thought among College Students", Journal of Adult Development 17/4 (2010) 208-214.

[277] C. Kaczor, The Gospel of Happiness Rediscover Your Faith through Spiritual Practice and Positive Psychology, New York: Image, 2015, pp. 41 εξ.

[278] Ιω. Χρυσ., Εἰς πτωχὸν Λάζαρον 7, 2, MPG 48, 1047-1048, Εἰς τὸ ῥητὸν «διὰ δὲ τὰς πορνείας» 4, MPG 51, 215, του ιδίου, Εἰς Κολ. 12, 6, MPG 62, 389.

[279] Σ. Κ. Τσιτσίγκου, Πνευματικότητα (θρησκειοψυχολογική θεώρηση), σ. 441 εξ., 450.

[280] Εἰς τὴν Ἑξαήμερον 9, MPG 29, 196.

[281] Ιω. Χρυσ., Ἐπιστολή 91 Ρωμανῷ πρεσβυτέρῳ, MPG 52, 656, του ιδίου, Ἐπιστολή 92, Μωϋσῇ πρεσβυτέρῳ, MPG 52, 656, Γρηγορίου Θεολόγου, Ἔπη θεολογικά 32, MPG 37, 922.

[282] Ιω. Χρυσ., Εἰς Ἀνδριάντας Α', 4, MPG 49, 22.

Εκκλησία, ότι ολόκληρη η εν Χριστώ Θεία Αποκάλυψη συνιστά ολιστική θεραπεία (*τελείωση* ή *σωτηρία*) της κάθε ανθρώπινης ψυχής.

Έτσι, την επίτευξη της σωτηριολογικής «υγείας» (*ολοκληρία* ή *τελείωση*) οι άγιοι Πατέρες, και δη οι Νηπτικοί[283], έβλεπαν ως εφικτή μόνο μέσω τής ασκητικής Θεραπευτικής της Ορθόδοξης πνευματικότητας (βλ. *κάθαρση*, *φωτισμός*, *θέωση*)[284]. Με άλλα λόγια, οι Πατέρες της Εκκλησίας προσέγγισαν την ψυχοπνευματική ευεξία μέσα από τον αγώνα εναντίον των παθών, την άσκηση των αρετών και τη βαθιά διασύνδεση με τον Θεό: «*Ὁ πατὴρ τῆς νηστείας, ἀγαπητοί, ἐστὶν ὁ νόμος τοῦ Θεοῦ· μήτηρ δὲ αὐτῆς ἐγκράτεια, ὑπομονή, ἀρετή· θυγατέρες αὐτῆς ἄσκησις, ἁγνεία, σωφροσύνη· υἱοὶ δὲ γνήσιοι Μωϋσῆς, Ἠλίας, Δανιὴλ, Ἰωάννης ὁ Βαπτιστής, καὶ ὁ λοιπὸς τῶν ἁγίων χορός, μάλιστα τῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἀναχωρησάντων καὶ ἀσκητῶν· φίλαι δὲ αὐτῆς εἰσι πίστις, ἐλπὶς καὶ ἀγάπη· συνόμιλοι δὲ εἰρήνη, πραότης, ὁμόνοια· θεραπαινίδες δὲ αὐτῆς δοξολογία, ψαλμῳδία διηνεκὴς, εὐχὴ καθαρά· σύμβιος δὲ αὐτῆς ὁ φόβος τοῦ Θεοῦ· οἱ δὲ καρποὶ τῆς τούτων συμβιώσεώς εἰσιν ἁγιότης, ἀφθαρσία, παῤῥησία πρὸς τὸν Θεὸν, βασιλεία οὐράνιος, ζωὴ αἰώνιος*»[285].

Η ελληνορθόδοξη πνευματικότητα

Σε γενικές γραμμές, η «θύραθεν» Ψυχολογία ορίζει την *πνευματικότητα* ως αναζήτηση και αίσθηση εγγύτητας ή διασύνδεσης με το *Ιερο*[286]. Το *Ιερο* είναι κάτι που ένα πρόσωπο πιστεύει ότι ξεχωρίζει (εβρ. קְדוּשָׁה) ως άξιο δέους και σεβασμού, όπως π.χ. η λεγόμενη «έσχατη πραγματικότητα». Ειδικότερα, η «σχεσιακή πνευματικότητα» αναγνωρίζει ότι μια τέτοια εγγύτητα ή σύνδεση εξαρτάται από τις σχέσεις (διανθρώπινες ή πνευματικά ιερές)[287].

[283] Βλ. J. Chryssavgis, In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers, Bloomington, IN: World Wisdom, 2003.

[284] Rev. G. C. Papademetriou, An Introduction to Orthodox Spirituality, Brookline, MA: Holy Cross Press, 1988.

[285] Ιω. Χρυσ., Εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων νηστειῶν, MPG 62, 727.

[286] K. A. Harris, κ.ά., "Faith concepts in psychology: Three 30-year definitional content analyses", Psychology of Religion and Spirituality 10/1 (2018) 1. Περισσότερα για την πνευματικότητα βλ. Σ. Κ. Τσιτσίγκου, Ψυχολογία της Θρησκείας, σ. 145-150, του ιδίου, Πνευματικότητα (θρησκειοψυχολογική θεώρηση) με έμφαση στην Ανατολική και Δυτική Πατερική Πνευματικότητα, και με στοιχεία Πνευματικής Ψυχο-θεραπείας, εκδ. Tremendum, Αθήνα χ.χ.

[287] D. E. Davis κ.ά., "Development of the sources of spirituality scale", Journal of Counseling Psychology 62/3 (2015) 503–513. Πρβλ. Σ. Κ. Τσιτσίγκου, Αναπτυξιακή Ψυχολογία της Θρησκείας, Αθήνα 2024.

Η Ορθόδοξη χριστιανική *πνευματικότητα*[288] ως «*αποδεκάτωσις*» της ζωής, «*ατενής ενόρασις*» και «*καύσις καρδίας*»[289], είναι ταυτόχρονα βιβλική, θεολογικο-δογματική (καταφατικά ή αποφατικά), ασκητική/μυστική — νηπτική, μυστηριακή[290], εσχατολογική[291], λειτουργική και εκκλησιαστική[292]. Ο Γάλλος Ορθόδοξος θεολόγος L. Gillet[293] συνοψίζει ως εξής τα χαρακτηριστικά της Ορθό-δοξης *πνευματικότητας*: βιβλικότητα, πρωτοχριστιανικότητα (διαρκής αναφορά στην αρχαία Εκκλησία των μαρτύρων και Ομολογητών), νοερότητα, μοναστικότητα (που διατηρεί το πνεύμα ταυτόχρονα του Προφητισμού και του Ησυχασμού), λειτουργικότητα (λειτουργική ζωή) και «θεωρητικότητα» (< *θεωρία*)[294].

Εντούτοις, σύμφωνα με τους Ανατολικούς Πατέρες της Εκκλησίας[295], προκειμένου το Άγιο Πνεύμα να έλθει να κατοικήσει στην ψυχή μας, προαπαιτείται εκ μέρους μας, η ανάλογη ψυχοπνευματική *κάθαρση*: «*ἐπεὶ οὖν γέγονεν ὁ καθαρὸς αὐτῆς ὀφθαλμὸς δεκτικὸς τοῦ τῆς περιστερᾶς χαρακτῆρος, διὰ τοῦτο χωρεῖ καὶ τὸ τοῦ νυμφίου κάλλος θεάσασθαι· νῦν γὰρ πρώτως ἡ παρθένος ἀτενίζει τῇ τοῦ νυμφίου μορφῇ, ὅτε ἔσχε τὴν περιστερὰν ἐν τοῖς ὄμμασιν (Οὐδεὶς γὰρ δύναται εἰπεῖν κύριον Ἰησοῦν εἰ μὴ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ)*»[296].

Κατά τον Eugene F. Rogers[297], η *πνευματικότητα* της Ορθόδοξης χριστιανικής Εκκλησίας επικεντρώνεται στη θεραπεία της ψυχής, στην αποκατάσταση της «εικόνας» του ανθρωπίνου προσώπου και στην πραγμάτωση του <*καθ' ὁμοίωσιν*>, αφού «*ἡ ὄντως ζωὴ ὁ Χριστὸς καὶ ἡ ἡμετέρα ἐν αὐτῷ διαγωγὴ ζωὴ ἐστιν ἀληθινή*»[298].

[288] Πλούσια βιβλιογραφία βλ. P. Vassiliadis, "Eucharistic and Therapeutic Spirituality", The Greek Orthodox Theological Review 42 (1997) 1-23 και T. Špidlik, Η πνευματικότητα του Ανατολικού Χριστιανισμού, μτφρ. Β. Σ. Ψευτογκά, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000.

[289] Βλ. A. Giocas & P. Ladouceur, "The Burning Bush Group and Father André Scrima in Romanian Spirituality", Greek Orthodox Theological Review 52 (2007) 1-4.

[290] Βλ. Bishop Chrysostomos of Oreoi, "BEM and Orthodox Spirituality", Greek Orthodox Theological Review 32/1 (1987) 51-68.

[291] P. Vassiliadis, "Eucharistic and Therapeutic Spirituality", The Greek Orthodox Theological Review 42 (1997) 1-23.

[292] Βλ. Rev. G. C. Papademetriou, An Introduction to Orthodox Spirituality, Brookline, MA: Holy Cross Press, 1988.

[293] L. Gillet, Orthodox Spirituality, σ. 15 εξ. Πρβλ. Γ. Α. Στογιόγλου, «Πνευματικότης, Ορθόδοξος», ΘΗΕ 10 (1966) 467-471.

[294] Σ. Κ. Τσιτσίγκου, Η Ψυχολογία της Θρησκείας, Αθήνα 2022.

[295] T. A. Pino, "`Pure Nature' as a Metaphysical Foundation of Macarian Spirituality", Greek Orthodox Theological Review 63 (2018) 191-215.

[296] Γρηγορίου Νύσσης, Εἰς τὸ Ἆσμα Ἀσμάτων, ed. H. Langerbeck, Leiden: Brill, 1960, vol. 6, p. 106.

[297] E. F. Rogers, After the Spirit, The Perseus Books Group, 2001.

[298] Μ. Βασιλείου, Εἰς τὸν ΛΓ' Ψαλμόν, MPG 30, 372.

Σύμφωνα με τον αιδεσιμολογιώτατο π. Γεώργιο Morelli[299], που μεταφέρει αυθεντικές εμπειρίες ιατρών της Αμερικής, η Ορθόδοξη *πνευματικότητα* —κυρίως μέσω της πίστης, της προσευχής και των εκκλησιαστικών μυστηρίων— βοηθά στην αντιμετώπιση ψυχο-σωματικών παθήσεων και στην εύρεση νοήματος της ζωής, όπως επίσης και στην υπέρβαση ποικίλων ηθικο-ψυχικών διαταραχών και διλημμάτων τόσο των συγγενών η φίλων των ασθενών, όσο και αυτού του ιατρικού και νοσηλευτικού προσωπικού. Ο ίδιος, εξάλλου, πνευματικός πατέρας διαπιστώνει ορισμένες ομοιότητες μεταξύ της Ορθόδοξης πνευματικής ψυχο-θεραπείας και της σύγχρονης γνωσιακής—συμπεριφορικής (*Cognitive-behavioral*)· για παράδειγμα, η «θεραπεία» του νου και της μνήμης και η αλλαγή (βλ. μετάνοια) των νοσηρών συνηθειών του ατόμου, μέσω της αφήγησης η της μελέτης πνευματικών βιβλίων, της (καρδιακής) προσευχής και της εξαγόρευσης (βλ. Εξομολόγηση), ανταποκρίνεται σε ανάλογες θεραπευτικές πρακτικές των Πατέρων της ερήμου.

Ένα βασικό γνώρισμα της Ορθόδοξης Εκκλησίας, που τη διαφοροποιεί από τις λοιπές Θρησκείες, είναι ο ενδοϊστορικός της χαρακτήρας (που φαίνεται ακόμα και μέσα στη Θ. Λατρεία), γεγονός που διαμορφώνει ανάλογα και την (Ορθόδοξη) πνευματικότητα[300]. Άλλωστε, η ίδια η μουσική, η οποία ακούγεται σε κάθε Θ. Λατρεία, έχει αποδειχθεί ότι συνιστά θετικό παράγοντα στη *ΘΨ*[301].

Η Θετική Ψυχολογία

Γενικά

Η *Θετική Ψυχολογία* (ΘΨ) είναι ο κλάδος της Ψυχολογίας[302], που μελετά α) τις θετικές πλευρές της ανθρώπινης εμπειρίας (π.χ. υγεία, ευτυχία, ικανοποίηση από τη ζωή, νόημα ζωής, ελπίδα, ακεραιότητα, ανθεκτικότητα, αξιοτίμητες διαπροσωπικές σχέσεις, φιλανθρωπία κ.λπ.)[303] και β) τις

[299] Rev. Fr. G. Morelli, “Orthodox Christian Spirituality and Medical Practice”, OCAMPR 4/1 (2006), http://www.ocampr.org/CC_Course.asp

[300] S. Agourides, “The Biblical Content and Vision of Orthodox Worship and Spirituality”, The Greek Orthodox Theological Review, 1978, pp. 1-14.

[301] H. C. Bernhard II, “Helping Music Education Majors through Positive Psychology: A Review of the Literature”, International Journal of Education & the Arts 23/2.4 (2023) 1-16.

[302] A. Upadhyay, U. Rai & R. Singh, “Optimistic Promises of Positive Psychology: Well-being and its Possible Applications”, Indian Journal of Positive Psychology 13/2 (2022) 116-120.

[303] M. Seligman, “Forward: The Past and Future of Positive Psychology”, in: C. Keyes & J. Haidt (Eds.), Flourishing' Positive Psychology and the Life (Washington, DC. American Psychological Association, 2003), xviii, T. J. VanderWeele, “On the promotion of human flourishing”, Proceedings of the National Academy of Sciences 114/31 (2017) 8148–8156.

συνθήκες και τις πρακτικές, που προάγουν την *ευεξία* και την *αυτοπραγμάτωση*· κυρίως επικεντρώνεται στη βελτίωση της ποιότητας ζωής, στηριζόμενη σε επιστημονικά δεδομένα, ενώ αποφεύγει να εστιάζει αποκλειστικά σε ψυχοπαθολογίες[304].

Η *ΘΨ* μοιάζει με την *Κανονιστική* (Normative), όπως και με τη Συμβουλευτική ή/και τη Γνωσιακή Ψυχολογία, κυρίως όσον αφορά στην κατεύθυνσή τους προς την ανθρώπινη ευημερία και ανάπτυξη. Η Normative Ψυχολογία ασχολείται με τις κανονιστικές διαστάσεις της ανθρώπινης συμπεριφοράς, δηλαδή με το τι "πρέπει" να θεωρείται φυσιολογικό, καλό ή επιθυμητό. Συνδέεται συχνά με ηθικές, κοινωνικές και φιλοσοφικές αντιλήψεις (από την υπαρξιστική και την ουμανιστική Ψυχολογία)[305] για την ανθρώπινη φύση και το πώς θα έπρεπε να ζούμε. Για παράδειγμα, η *ΘΨ* προτείνει μοντέλα ευεξίας (π.χ. το μοντέλο PERMA: "*Positive Emotion Relationships Meaning Accomplishment*" του M. Seligman[306]), τα οποία βασίζονται σε ηθικά αξιολογικές και κανονιστικές παραδοχές για το τι είναι «καλή ζωή». Για παράδειγμα, υποθέτει ότι η ευτυχία, οι διαπροσωπικές σχέσεις, η νοηματοδότηση κ.λπ. ανήκουν στα θετικά και επιθυμητά για τον άνθρωπο αγαθά.

Συνοψίζοντας τα παρεχόμενα στοιχεία από το *Oxford Handbook of Positive Organizational Scholarship,* το *Oxford Handbook of Positive Psychology and Work* και το *Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality*, όπως και από τα λοιπά σχετικά εγχειρίδια, θα ορίζαμε τη *ΘΨ* ως την επιστήμη και την πρακτική της ευεξίας και της ανθρώπινης «άνθησης», που εξετάζει θέματα, όπως π.χ. το σθένος, τις αρετές, τα ταλέντα, την ευχαρίστηση και το νόημα[307]. Η *ΘΨ* είναι το «*πεδίο της ψυχολογικής θεωρίας και έρευνας, που εστιάζει σε ψυχολογικές καταστάσεις (π.χ. ικανοποίηση, χαρά), ατομικά χαρακτηριστικά ή πλεονεκτήματα χαρακτήρα (π.χ. να είσαι και να κάνεις τη ζωή πιο αξιόλογη)*»[308]. Άρα, «*οι θετικές ψυχολογικές δομές αναφέρονται στις σκέψεις, τα συναισθήματα, τις συμπεριφορές και τα χαρακτηριστικά, που ενισχύουν την ευημερία, σε βάθος χρόνου, καταστάσεων και πολιτισμών*»[309]. Κεντρικοί στόχοι της *ΘΨ* είναι να προωθήσει την

[304] Πρβλ. Th. Shin, "God, the Good Life, and Pastoral Practice: What Does Religion/Spirituality Have to Do with the Science of Well-being?", Theology Today 77/4 (2021) 440-459.

[305] A. K. Shrestha, "Positive psychology: Evolution, philosophical foundations, and present growth", Indian Journal of Positive Psychology 7/4 (2016) 460-465.

[306] M. E. P. Seligman, *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being*, Atria Books, 2011.

[307] B. J. Dik & A. J. Alayan, "Meaningfulness and Religious/Spiritual Meaning Systems at Work: A Multilevel Framework", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 429.

[308] G. R. VandenBos (Ed.). APA dictionary of psychology (2nd ed.), American Psychological Association, 2015, p. 810.

[309] J. K. Boehm & L. D. Kubzansky, "The heart's content: The association between positive psychological well-being and cardiovascular health", Psychological Bulletin 138/4 (2012) 655–691.

επιστημονική κατανόηση των ανθρώπινων δυνατοτήτων, χρησιμοποιώντας αυτήν την κατανόηση προς όφελος των ανθρώπων, των θεσμών και των κοινωνιών[310].

Αλλ', αν και θεωρητικά ο απώτερος στόχος της *ΘΨ* είναι η ευτυχία και η αναζήτηση του νοήματος της ζωής του ανθρώπου[311], στην πράξη ο ίδιος αυτός καθαυτός ο στόχος από αυτούς τους θεράποντες της *ΘΨ* παραβλέπεται και δεν επιδιώκεται τόσο ή/και αμιγώς[312]. Έτσι, μια (κοσμική) *ΘΨ*, που είναι προσανατολισμένη στον Immanentism και στο «θετικιστικό νατουραλισμό» (δηλ. στην υπόθεση ότι τίποτα δεν υπάρχει πέρα από τον φυσικό κόσμο και όλη η γνώση πρέπει να επαληθεύεται εμπειρικά μέσω του πειράματος)[313], δεν θα πρέπει να θεωρείται πανάκεια, ούτε να απολυτοποιείται, αφού θα πρέπει να λαμβάνει υπ' όψη της και τα λοιπά συστήματα ή «σχολές» τής σύγχρονης Ψυχολογίας, αλλά και το (παράδοξο) γεγονός, που απαντάται στην προσωπική και συλλογική *θρησκευτικότητα/πνευματικότητα*, ότι δηλαδή, όσο αυξάνονται τα προβλήματα (υγείας, κοινωνικά, εργασιακά/επαγγελματικά, οικονομικά, πολιτικά κ.λπ.), τόσο αυξάνεται και η *θρησκευτικότητα/πνευματικότητα*: «*ἔφαγεν Ἰακὼβ καὶ ἐνεπλήσθη καὶ ἀπελάκτισεν ὁ ἠγαπημένος ἐλιπάνθη ἐπαχύνθη ἐπλατύνθη καὶ ἐγκατέλιπεν θεὸν τὸν ποιήσαντα αὐτὸν καὶ ἀπέστη ἀπὸ Θεοῦ σωτῆρος αὐτοῦ*»[314]. Εν τέλει, και το *coping*, που θεωρείται βασικό συστατικό της *ΘΨ,* δεν λειτουργεί πάντοτε στην πράξη από πολλούς ανθρώπους[315].

Σε κάθε περίπτωση, η *ΘΨ* δεν έχει κλείσει ή περατώσει τη διερεύνηση για τους στόχους και τη μεθοδολογία της[316]. Όπως κάθε άλλη ψυχολογική Σχολή εξελίσσεται και διαφοροποιείται, άλλοτε

[310] R. Hart, Positive psychology: The basics. Routledge, 2021, M. E. P. Seligman & M. Csikszentmihalyi, "Positive psychology: An introduction", American Psychologist 55/1 (2000) 5–14.

[311] T. Schnell, "The sources of meaning and meaning in life questionnaire (SoMe): Relations to demographics and Well-being", The Journal of Positive Psychology 4/6 (2009) 483–499.

[312] C. L. Park & D. R. Van Tongeren, "Meaning as a Framework for Integrating Positive Psychology and the Psychology of Religiousness and Spirituality", όπ.π., p. 86.

[313] J. M. Nelson & N. Canty, "Positive Psychology and the Psychology of Religion and Spirituality in Historical Perspective", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, pp. 21-35, E. B. Davis, S. A. Schnitker, E. L. Worthington Jr. & E. K. Lacey, "Future Directions for the Positive Psychology of Religion and Spirituality", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 494.

[314] Δευτ. 32, 15.

[315] F. Cilliers & L. Terblanche, "The role of spirituality in coping with the demands of the hospital culture amongst fourth-year nursing students", International Review of Psychiatry 26/3 (2014) 279–288.

[316] F. Scorsolini-Comin κ.ά., "From Authentic Happiness to Well-Being: The Flourishing of Positive Psychology", *Psicologia Reflexão e Crítica* 26/4 (2012) 663-670.

περισσότερο και άλλοτε λιγότερο. Για παράδειγμα, ενώ ξεκίνησε με τη λεγόμενη «*θεωρία της ευτυχίας*» (2002), πέρασε στη «*well-being θεωρία*» (2011) και συνεχίζει να εμπλουτίζεται.

Θετικα Συναισθηματα

Τα θετικά συναισθήματα έχουν συνδεθεί με την καλύτερη ψυχοσωματική υγεία[317]. Σύμφωνα με τον Master κ.ά. (2023), τα κύρια χαρακτηριστικά της *ΘΨ* είναι η *ευεξία* (ευτυχία)[318], η ικανοποίηση από τη ζωή, ο σκοπός (*νόημα*) της ζωής και, γενικά, τα θετικά συναισθήματα (αισιόδοξο πνεύμα, ελπίδα κ.λπ.)[319]. Για παράδειγμα, η *θρησκευτικότητα* και η *πνευματικότητα* συνδέονται με θετικά συναισθήματα[320]. Καθημερινές εμπειρίες *πνευματικότητας* σχετίζονται θετικά με την ευτυχία[321]. Η *πνευματικότητα* καλλιεργεί τα θετικά συναισθήματα και τις αρετές μέσω μιας ενιαίας θρησκευτικής Πίστης, κοινών προσωπικών και συλλογικών δεσμεύσεων και πρακτικών, προάγοντας την ευεξία.

Σήμερα, οι ψυχολόγοι έχουν ξεχωρίσει κάποια θετικά συναισθήματα από όλα τα υπόλοιπα, αποκαλώντας τα «αυθ-υπερβατικά θετικά συναισθήματα» (*self-transcendent positive emotions*), διότι διαθέτουν έναν υπερβατικό χαρακτήρα και αναφορά: δέος[322], ευχαριστία[323], αγάπη,

[317] E. Diener & M. Y. Chan, "Happy people live longer: Subjective well-being contributes to health and longevity", Applied Psychology: Health and Well-Being 3/1 (2011) 1–43, S. D. Pressman, B. N. Jenkins & J. T. Moskowitz, "Positive affect and health: What do we know and where next should we go?", Annual Review of Psychology 70/1 (2019) 627–650.

[318] J. Allen et al., "Health and Well-Being", in: F. T. L. Leong, L. Comas-Díaz, G. C. Nagayama Hall, V. C. McLoyd, & J. E. Trimble (Eds.), *APA handbook of multicultural psychology, Vol. 1. Theory and research* (pp. 299–311). American Psychological Association, 2014.

[319] K. S. Masters κ.ά., "The Scientific Study of Positive Psychology, Religion/Spirituality, and Physical Health", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 330.

[320] D. G. Myers, "Religious engagement and living well", in: J. P. Forgas & R. F. Baumeister (Eds.), The social psychology of living well (pp. 137–160). Routledge, 2018.

[321] C. G. Ellison & D. Fan, "Daily spiritual experiences and psychological well-being among US adults", Social Indicators Research 88 (2008) 247–271, A. Mathai κ.ά., "Spirituality and Happiness among Adults: Empirical Analysis", Indian Journal of Positive Psychology 14/3 (2023) 327-331.

[322] D. B. Yaden κ.ά., "The varieties of self-transcendent experience", Review of General Psychology 21/2 (2017) 143–160.

[323] R. A. Emmons & T. T. Kneetzel, "Giving thanks: Spiritual and religious correlates of gratitude", Journal of Psychology and Christianity 24 (2005) 140–148, C. Kim-Prieto & E. Diener, "Religion as a source of variation in the experience of positive and negative emotions", The Journal of Positive Psychology 4 (2009) 447–460.

συμπόνια και θαυμασμός[324]. Κατά τον Robert Spitzer[325], τα στοιχεία του «υπερβατικού» (ιερού ή πνευματικού) πόθου, που μαζί με άλλα τρία είδη (βιοψυχικό, αυτοσυνειδησιακό και δημιουργικό μέσω της ενσυναίσθησης) σε μορφή πυραμιδικών επιπέδων καλύπτουν την έννοια της *ευτυχίας*, είναι πέντε: απόλυτη αλήθεια, κάλλος, αγάπη, αγαθότητα και θεμέλιο του «είναι». Όλα τα συναισθήματα αυτά, που μαζί με κάποια άλλα οι θρησκειολόγοι και οι θεολόγοι παλαιότερα αποκαλούσαν «ιερά», μειώνουν την αυτοπροβολή, πυροδοτούν τη θέληση για αυτοθυσία[326] και ενισχύουν τα αισθήματα συνδεσιμότητας των ανθρώπων μεταξύ τους[327].

Θετικη Ψυχολογία και Ευεξια (*Well-Being*)

Η *ΘΨ* έχει αποκληθεί «επιστήμη της ευεξίας» (*the science of well-being*)[328]. Ο ορισμός του *Well-being* είναι ασαφής και δυσδιάκριτος[329]. Φιλόσοφοι και ψυχολόγοι διακρίνουν το θετικιστικό *well-being* σε ηδονιστικό και ευδαιμονιστικό[330]. Το ηδονιστικό well-being σχετίζεται με την ευχαρίστηση και την ευτυχία[331], ενώ το ευδαιμονιστικό με την ψυχική αντοχή και τις αρετές[332].

Στο πλαίσιο της *ΘΨ*, το *well-being* (ευεξία) χαρακτηρίζεται από υποκειμενικότητα, ευτυχία και ευδαιμονία, μολονότι υπερβαίνει την απουσία ψυχικών συμπτωμάτων ή της ανθρώπινης κατάπτωσης, στρεφόμενο προς τη λεγόμενη «άνθηση» του όλου ανθρώπου. Ο Diener και οι συνεργάτες του[333] υποστήριξαν ότι η *άνθηση* μπορεί να θεωρηθεί ως η ψυχο-κοινωνική ευημερία ενός

[324] B. L. Fredrickson, "Positive emotions broaden and build", Advances in Experimental Social Psychology 47 (2013) 1–53, D. Sauter, "More than happy: The need for disentangling positive emotions", Current Directions in Psychological Science 19/1 (2010) 36–40.

[325] R. J. Spitzer, Finding True Happiness Satisfying Our Restless Hearts, San Francisco. Ignatius, 2015, pp. 58-59.

[326] M. Naclerio & P. Van Cappellen, "Awe, group cohesion, and religious self-sacrifice", International Journal for the Psychology of Religion 32/3 (2022) 256-271.

[327] D. B. Yaden κ.ά. (2017). "The varieties of self-transcendent experience", Review of General Psychology 21/2 (2017) 143.

[328] Th. Shin, "God, the Good Life, and Pastoral Practice: What Does Religion/Spirituality Have to Do with the Science of Well-being?", Theology Today 77/4 (2021) 440-459.

[329] R. Dodge κ.ά., "The challenge of defining wellbeing", International Journal of Wellbeing 2/3 (2012) 222-235.

[330] A. Upadhyay, U. Rai & R. Singh, "Optimistic Promises of Positive Psychology: Well-being and its Possible Applications", Indian Journal of Positive Psychology 13/2 (2022) 116-120.

[331] D. Kahneman, E. Diener & N. Schwarz (Eds). Well-being: The foundations of hedonic psychology. New York, NY: Russell Sage Foundation, 1999, R. M. Ryan & E. L. Deci, "On happiness and human potentials: A review of research on hedonic and eudaimonic well-being", Annual Review of Psychology 52 (2001) 141-166.

[332] A. S. Waterman, "Two conceptions of happiness: Contrasts of personal expressiveness (eudaimonia) and hedonic enjoyment", Journal of Personality and Social Psychology 64/4 (1993) 678-691.

[333] E. Diener κ.ά., "New well-being measures: Short scales to assess flourishing and positive and negative feelings", Social Indicators Research 972 (2010) 143–156.

ατόμου, η οποία όχι μόνο ενισχύει την ψυχική και σωματική του ανθεκτικότητα κατά τη διάρκεια αντιξοοτήτων, αλλ' επίσης και την *ευεξία* του[334]. Καθώς η *άνθηση* σηματοδοτεί ευημερούσες εμπειρίες στην ανθρώπινη ζωή, συμπεριλαμβανομένης της ψυχολογικής, συναισθηματικής και φυσιολογικής υγείας καθώς και μιας αυτοσυνειδησίας ουσιαστικής ύπαρξης, η άνθηση σχετίζεται θετικά με την ευεξία (well-being), όπου ένα ευημερούν άτομο προσπαθεί συνεχώς να μεγιστοποιήσει τις δυνατότητές του σε διαφορετικές σφαίρες της ζωής[335].

Αλλά, το να «ανθίζεις» ψυχοπνευματικά σημαίνει όχι μόνο να νιώθεις ψυχοσωματικά καλά, αλλά και να πράττεις πάντα το καλό, το δίκαιο, το ορθό σοφά (διαθέτοντας την απαραίτητη διάκριση), το τίμιο, να διαπρέπεις στην καθημερινή σου ζωή και με κάθε τρόπο να δίνεις και να συνεισφέρεις στον κόσμο[336]. Σήμερα, η *ΘΨ* βελτιώνει τις θέσεις της για το *Well-being* μέσω μιας πιο εξατομικευμένης προσωπικά αντίληψης και σχέσης με τον πελάτη/ασθενή[337]. Αλλ', αυτό σημαίνει ότι, ενώ απ' τη μια η *ΘΨ* επιδιώκει να προβάλλει στους ανθρώπους τη θετική πλευρά της ζωής (υγεία, αισιοδοξία, μακροζωία, αντοχές, ευτυχία, εθελοντισμό κ.λπ.)[338], αποβλέποντας στην ανάλογη εκπαίδευση γονέων (ή ενηλίκων)[339] και παιδιών[340] μέσω της διέγερσης θετικών

[334] W. Tov, "Well-being concepts and components", in: E. Diener, S. Oishi & L. Tay (Eds.), Handbook of subjective well-being (pp. 1–15). Salt Lake City, UT: DEF Publishers, 2018.

[335] R. M. Kurian & S. Thomas, "Gratitude as a path to human prosperity during adverse circumstances: a narrative review", British Journal of Guidance & Counselling 51/5 (2023) 739-752.

[336] B. L. Fredrickson & F. M. Losada, "Positive affect and the complex dynamics of human Flourishing", American Psychologist 60/7 (2005) 678–686, C. L. M. Keyes, "The mental health continuum: From languishing to flourishing in life", Journal of Health and Social Behavior 43/2 (2002) 207–222, B. J. Fowers, Virtue and psychology, American Psychological Association 2005, J. Ciarrocchi, "Positive psychology and spirituality: A virtue-informed approach to Well-being", in: L. Miller (Ed.), Oxford handbook of psychology and spirituality (pp. 425–436), Oxford University Press, 2012, D. A. MacDonald, "Theories of Health and Well-Being Germane to a Positive Psychology of Religion and Spirituality", in: E. B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, pp. 69-82.

[337] S. J. Heintzelman, K. Kushlev & E. Diener, "Personalizing a positive psychology intervention improves well-being", Applied Psychology: Health & Well-Being 15 (2023) 1271-1292.

[338] P. Salovey κ.ά., "Current directions in emotional intelligence research", in: M. Lewis & J. M. Haviland-Jones (Eds.), Handbook of emotions (Vol. 2). New York: Guilford, 2000, B. L. Fredrickson, "The role of positive emotions in positive psychology: The broaden-and-build theory of positive emotions", American Psychologist 56/3 (2001) 218-226, M.E.P. Seligman & M. Csikszentmihalyi, Positive psychology: An Introduction. Flow and the Foundations of Positive Psychology. Springer, Dordrecht, 2014.

[339] B. W. Smith κ.ά., "The Effects of an Online Positive Psychology Course on Happiness, Health, and Well-Being", Journal of Happiness Studies 24 (2023) 1145-1167.

[340] E. Su-Keene & D. DeMatthews, "`Savoring' the Joy: Reducing Principal Burnout and Improving Well-Being through Positive Psychology Interventions", The Clearing House: A Journal of Educational Strategies, Issues and Ideas 95/5 (2022) 210-219.

συναισθημάτων (ικανοποίηση, απόλαυση, χαρά, ευχαρίστηση, ελπίδα, αφοβία κ.λπ.)[341], απ' την άλλη διατείνεται ότι ελεύθερα ο κάθε άνθρωπος "*should live in agreement with their daimon or true self* "[342].

Λόγω του γεγονότος ότι η ανθρώπινη φύση διέπεται τόσο από ελευθερία, όσο και από αιτιοκρατία [*hard* (αρνητική ψυχολογία) και *soft* (θετική ψυχολογία)][343], από τα τρία μοντέλα [της δυναμικής ισορροπίας[344], της ομοιόστασης[345] και της ανάπτυξης «του μέγιστου της διάρκειας ζωής» (*lifespan model*)[346]], που έχουν προταθεί για τον ακριβέστερο προσδιορισμό του *Well-being*, ακολουθούμε το πρώτο ως πιο ανοιχτό, πολυπαραγοντικό και πληρέστερο, που καλύπτει τόσο τις έννοιες της *ομοιόστασης* και της ψυχικής ηρεμίας (*equilibrium*), όσο και της αυτο-ισορρόπησης (*balance*)[347].

Θετική Ψυχολογία και Πνευματικότητα

Γενικά

Η *πνευματικότητα* έχει αποδειχθεί σε πολλές μελέτες ότι λειτουργεί θετικά στη *ΘΨ*[348]. Επειδή η *ΘΨ* και η ψυχολογία της πνευματικότητας ενέχουν κοινούς στόχους (μεταξύ τους και με τους στόχους του κύριου ρεύματος της Ψυχολογίας), μπορούν εύκολα να συναρμοστούν. Ουσιαστικά, και τα δυο πεδία εργάζονται προς την ίδια κατεύθυνση: την προαγωγή της κατανόησης και τη βελτίωση της ανθρώπινης ζωής. Το υπόβαθρο και των δυο είναι, βασικά, τα έργα του Πλάτωνα, του

[341] A. Upadhyay, U. Rai & R. Singh, "Optimistic Promises of Positive Psychology: Well-being and its Possible Applications", Indian Journal of Positive Psychology 13/2 (2022) 116-120.

[342] A. S. Waterman, "Two conceptions of happiness: Contrasts of personal expressiveness (eudaimonia) and hedonic enjoyment", Journal of Personality and Social Psychology 64/4 (1993) 678-691.

[343] A. Abbas κ.ά., "Negative vs. Positive Psychology: a Review of Science of Well-Being", Integrative Psychological and Behavioral Science 58 (2024) 1091-1122.

[344] B. W. Headey & A. J. Wearing, "Personality, life events and subjective well-being: Toward a dynamic equilibrium model", Journal of Personality and Social Psychology 57 (1989) 731–739.

[345] R. Cummins, "Subjective wellbeing, homeostatically protected mood and depression: A Synthesis", Journal of Happiness Studies 11 (2010) 1–17.

[346] L. B. Hendry & M. Kloep, Lifespan development: Resources, challenges and risks. London: Thomson Learning, 2002.

[347] R. Dodge κ.ά., "The challenge of defining wellbeing", International Journal of Wellbeing 2/3 (2012) 222-235.

[348] J. M. Day, "Religion, Spirituality, and Positive Psychology in Adulthood: A Developmental View", Journal of Adult Development 17/4 (2010) 215-229, Y. A. Barton & L. Miller, "Spirituality and Positive Psychology Go Hand in Hand: An Investigation of Multiple Empirically Derived Profiles and Related Protective Benefits", J. Relig. Health 54 (2015) 829-843.

Αριστοτέλη και των πρώτων Πατέρων της ενωμένης Ανατολικής και Δυτικής Εκκλησίας[349], αν και η *ΘΨ* δανείζεται και μεταγενέστερα στοιχεία, όπως λ.χ. από την Αναγέννηση, τον δυτικό Ουμανισμό και το Διαφωτισμό, τα οποία τη διαφοροποιούν από τη χριστιανική πνευματικότητα. Πάντως, το νόημα και ο σκοπός της ζωής είναι κοινά στοιχεία σήμερα στους ορισμούς και τα Ερωτηματολόγια, τόσο της *πνευματικότητας*, όσο και της ψυχοπνευματικής *ευεξίας*[350].

Well-being και Πνευματικότητα

Ως *ευεξία* ερμηνεύουμε τη λέξη *well-being*. Ο όρος μπορεί να μεταφρασθεί και ως *ευζωία*[351] ή *ευδαιμονία*, αλλ' η λέξη αυτή, κατά τον Αριστοτέλη, συνδέεται με μια ανθρωποκεντρική ηθική (σοφία και λοιπές αρετές)[352], και όχι με κάτι το υπερβατικά πνευματικό[353]. Βέβαια, αργότερα, μέσα στο Χριστιανισμό, ο όρος εκχριστιανίστηκε και άρχισε να σημαίνει κάτι παρόμοιο με την εσωτερική ειρήνη (*γαλήνη*), την τελειότητα και την (αιώνια) *μακαριότητα*, ενσωματώνοντας έτσι και την υπερβατική διάσταση[354]. Το (ολιστικό) *well-being* (ως *αυτο-πραγμάτωση*) μπορεί να προσλάβει ποικίλες μορφές: εθνικό, συναισθηματικό, κοινωνικό, θρησκευτικό, ψυχολογικό, υπαρξιακό well-being[355] και οντολογικό[356]. Στην παρούσα έρευνα, αναφερόμαστε τόσο στην ψυχική ευεξία

[349] E. B. Davis κ.ά., "Integrating Positive Psychology and the Psychology of Religion and Spirituality: Transcending Coexistence to Potentiate Coevolution", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, pp. 3-19.

[350] R. F. Paloutzian & C. W. Ellison, "Loneliness, spiritual well-being and quality of life", in: L. A. Peplau & D. Perlman (Eds.), Loneliness (pp. 224–237), Wiley 1982, C. L. Park & D. R. Van Tongeren, "Meaning as a Framework for Integrating Positive Psychology and the Psychology of Religiousness and Spirituality", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, pp. 83-96.

[351] Μ. Πλατσίδου & Ε. Ηρακλή, «Θρησκευτικότητα, Πνευματικότητα και Υποκειμενική Ευζωία», στο: Συλλογή εργασιών για τη σύγχρονη εκπαιδευτική πραγματικότητα και το πλαίσιό της προς τιμήν του Καθηγητή Αχιλλέα Καψάλη (σ. 179-194), Πανεπιστήμιο Μακεδονίας (επιμέλεια Μ. Πλατσίδου & Β. Δαγδιλέλης), Θεσσαλονίκη 2011.

[352] A. LeFebvre & V. Huta, "Age and gender differences in eudaimonic, hedonic, and extrinsic motivations", Journal of Happiness Studies 22/5 (2021) 2299-2321.

[353] D. A. MacDonald, "Theories of Health and Well-Being Germane to a Positive Psychology of Religion and Spirituality", in: E. B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 74. Πρβλ. Αριστοτέλη, Ηθικά Νικομάχεια, Βιβλ. 10, 1178b, 1179a 15, Oxford University Press.

[354] J. Boyce-Tillman, "An ecology of eudaimonia and its implications for music education", in: G. D. Smith & M. Silverman (Eds.), Eudaimonia (pp. 71–88). Routledge, 2020.

[355] P. T. P. Wong, "Existential positive psychology and integrative meaning therapy", International Review of Psychiatry 32/7-8 (2020) 565-578.

[356] I. Kaba, "Ontological Well-Being (Life Project)", Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry 12/1 (2020) 143-154.

(*mental well-being*), όσο και στην πνευματική ευεξία (*spiritual well-being*), η οποία, γενικότερα, συνδέεται με την υπαρξιακή (*existential well-being*)[357].

Ψυχική ευεξία καλείται η προσωπική μας αντίληψη για την παρούσα θέση μας στον κόσμο[358]· περιλαμβάνει θετικά συναισθήματα επιτυχίας και αυτοεκτίμησης[359], και σχετίζεται με την καλή ψυχική υγεία, αντί απλώς της απουσίας άγχους ή δυστυχίας[360]. Η ψυχική *ευεξία* αναφέρεται στην αυτοαποδοχή, στην αυτονομία, στο σκοπό στη ζωή, στις θετικές σχέσεις, στην προσωπική *αύξηση*[361] και στην αξιολογική εκτίμηση του φυσικού περιβάλλοντος[362].

Πνευματική ευεξία[363] καλείται «*η επιβεβαίωση της ζωής σε μια σχέση με τον Θεό, τον εαυτόν μας, την κοινότητα και το περιβάλλον, η οποία καλλιεργεί και εξυμνεί την ολότητα*»[364]. Όπως σημειώνει ο Moberg[365], το ενδιαφέρον για την πνευματική ευεξία (*spiritual well-being*) ξεκίνησε ουσιαστικά πριν από 50 χρόνια χάρη στη «Διάσκεψη του Λευκού Οίκου για τη Γήρανση» (*White House Conference on Aging*) το 1971[366]. Η πνευματική *ευεξία* σχετίζεται με την εύρεση και εκπλήρωση ενός σκοπού, υπό την έννοια, για παράδειγμα, ότι κάποιος επιδιώκει να βιώσει έναν

[357] S. Cotton et al., "Spiritual Well-Being and Mental Health Outcomes in Adolescents with or Without Inflammatory Bowel Disease", Journal of Adolescent Health 44 (2009) 485-492, D. A. MacDonald, "Theories of Health…", όπ.π., p. 72, P. T. P. Wong, "Existential positive psychology and integrative meaning therapy", International Review of Psychiatry 32/7-8 (2020) 565-578.

[358] E. Diener, "Subjective well-being", Psychological Bulletin 95 (1984) 542-575.

[359] R. A. Emmons, The psychology of ultimate concerns: Motivation and spirituality in personality. Guilford Press, 1999, p. 49: «Όσον αφορά στην ψυχολογική ευεξία, αυτό που επιδιώκουν οι άνθρωποι —το περιεχόμενο των στόχων και των φιλοδοξιών τους— διαθέτει νόημα και σημασία».

[360] M. Jahoda, Current concepts of positive mental health. New York: Basic Books, 1958, P. B. Warr, "A study of psychological well-being", British Journal of Psychology 69 (1978) 111-121.

[361] Βλ. J. Service, Divine Self-Enrichment and Human Well-Being: A Systematic Theological Inquiry, with Special Reference to Development and Humanitarian Aid, PhD Diss., Charles Sturt University 2018.

[362] C. D. Ryff & C. L. M. Keyes, "The structure of psychological well-being revisited", Journal of Personality and Social Psychology 69/4 (1995) 719-727. Αντί της «αξιολογικής εκτίμησης του φυσικού περιβάλλοντος» οι Ryff και Singer, σε μια μεταγενέστερη διατύπωσή τους, χρησιμοποιούν τον όρο "mastery"· βλ. C. D. Ryff & B. Singer, "The contours of positive human health", Psychological Inquiry 9/1 (1998) 1-28, των ιδίων, "Interpersonal flourishing: A positive health agenda for the new millennium", Personality and Social Psychology Review 4/1 (2000) 30-44.

[363] Βλ. T. Wilkinson, The Lost Art of Being Happy – Spirituality for Sceptics, Findhorn Press 2007, H. Ekşi & S. Kardaş, "Spiritual Well-Being: Scale Development and Validation", Spiritual Psychology and Counseling 2/1 (2017) 73-88.

[364] D. O. Moberg, "Subjective measures of spiritual well-being", Review of Religious Research 25/4 (1984) 352.

[365] D. O. Moberg, "Subjective measures of spiritual well-being", όπ.π., pp. 351–364.

[366] D. A. MacDonald, "Theories of Health and Well-Being Germane to a Positive Psychology of Religion and Spirituality", όπ.π., pp. 69-82.

πνευματικό αγώνα και έναν προσωπικό αγιασμό[367]. Σύμφωνα με τον D. Moberg[368], η *πνευματική ευεξία* περιλαμβάνει —τουλάχιστον σε ένα χριστιανικό περιβάλλον ή πολιτισμό— την πίστη, την αυτο-εκπλήρωση (αυτο-εξιλασμό), την προσωπική ευσέβεια, την αισιοδοξία κ.ά.

Η *πνευματικότητα* συμβάλλει θετικά στην ψυχοπνευματική *ευεξία* κυρίως μέσω α) της κοινωνικής ενσωμάτωσης και υποστήριξης, β) της καθιέρωσης προσωπικής σχέσης με μια θεϊκή οντότητα, γ) της παροχής συστημάτων για την κατανόηση της ατομικής ύπαρξης και του νοήματος του κόσμου και της ζωής, και δ) της οργάνωσης του τρόπου ζωής[369]. Έτσι, όταν η *ευεξία* προσλαμβάνει θετικά ψυχικά και πνευματικά ιδιώματα, καθίσταται μια ολιστική κατηγορία ψυχοσωματικής υγείας και ολοκλήρωσης (*τελείωσης*) του ανθρωπίνου προσώπου. Κατά τον Spitzer, (θα πρέπει να) υπάρχει διασύνδεση μεταξύ πνευματικής Ανθρωπολογίας και της «καλής ζωής» (*living well*)[370], με την έννοια της *ολοκληρίας*[371].

Η «πνευματική ζωή» (*spiritual life*) αποδίδει ποικίλες και μοναδικές μορφές ευτυχίας και πληρότητας[372]. Κατά συνέπεια, η ψυχική ευεξία (*mental well-being*) όχι μόνο ολοκληρώνεται αλλά και επιτυγχάνεται μέσω της πνευματικής ευεξίας (*spiritual well-being*). Τα δεδομένα από το μεγαλύτερο όγκο της διεθνούς βιβλιογραφίας μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η πνευματικότητα (και η θρησκευτικότητα) συνεισφέρουν στην προσωπική *ευεξία* και στη θετική αντίληψη της ζωής[373]. Όπως υποστηρίζουν πολλοί ψυχολόγοι[374], οι άνθρωποι φαίνεται να έχουν μια έμφυτη προδιάθεση να αναζητούν ένα βαθύτερο νόημα και ένα σκοπό για την ύπαρξή τους[375].

[367] A. Mahoney κ.ά., "Sanctification of diverse aspects of life and psychosocial functioning: A meta-analysis of studies from 1999 to 2019". Advance online publication, 2021.

[368] D. O. Moberg, "Subjective measures of spiritual well-being", Review of Religious Research 25/4 (1984) 351–364.

[369] C. G. Ellison, "Religious involvement and subjective well-being", Journal of Health and Social Behavior 32 (1991) 80-99.

[370] R. J. Spitzer, Finding True Happiness Satisfying Our Restless Hearts, όπ.π., p. 85.

[371] D. Hrabe, B. M. Melnyk & S. Neale, "Spiritual wellness: A Journey Toward Wholeness", Wyoming Nurse, April-May 2019, pp. 10-11.

[372] M. King, "The Epistemology of Spiritual Happiness", Journal for the Study of Spirituality 6/2 (2016) 153.

[373] Ε. Ηρακλή, Εμπειρική διερεύνηση της υποκειμενικής ευζωίας σε σχέση με τη θρησκευτικότητα/πνευματικότητα σε ενήλικες 25-40 ετών, Θεσσαλονίκη 2009, Μ. Πλατσίδου & Ε. Ηρακλή, «Θρησκευτικότητα, Πνευματικότητα και Υποκειμενική Ευζωία», όπ.π.

[374] V. Frankl, Man's Search for Meaning, New York: Washington Square Press 1984, E. L. Earnshaw, Religious orientation and meaning in life: An exploratory study. Unpublished manuscript. Department of Psychology, Central Methodist College, Fayette MO 2000.

[375] Μ. Πλατσίδου & Ε. Ηρακλή, «Θρησκευτικότητα, Πνευματικότητα και Υποκειμενική Ευζωία», όπ.π.

Ο Ivtzan με τους συνεργάτες του[376] βρήκαν θετική σχέση μεταξύ της *πνευματικότητας* και της *αυτοπραγμάτωσης*, του νοήματος στη ζωή και της προσωπικής *αύξησης* ως βασικούς δείκτες της ψυχικής *ευεξίας*[377]. Η σημαντική συσχέτιση μεταξύ ψυχικής και πνευματικής *ευεξίας*, που απαντά σε πολλαπλές μελέτες, επιβεβαιώνει τη σύνδεση μεταξύ των δύο πτυχών της ευεξίας. Ωστόσο, η μετρίως υψηλή συσχέτιση μεταξύ των δύο, εκτός από την αυξητική αξία της πνευματικής ευεξίας, υποδηλώνει ότι η ψυχική και η πνευματική ευεξία είναι διακριτές πτυχές μιας υγιούς (ήρεμης και γαλήνιας) ζωής.

Από την άλλη μεριά, εμπειρικές και θεωρητικές εξελίξεις στη *ΘΨ* έχουν χαρακτηρίσει τη *θρησκευτικότητα* και την *πνευματικότητα*, τόσο ως κινητήριες δυνάμεις, όσο και ως εκφράσεις της *ευεξίας* (well-being)[378]. Μεταξύ των παραγόντων, που μπορεί να επηρεάσουν τα επίπεδα ψυχικής ευεξίας σε ένα άτομο, πρόσφατες έρευνες υποδεικνύουν ότι η *πνευματικότητα* ασκεί σημαντική επίδραση[379]. Στο πλαίσιο αυτό, εντάσσονται μια ευρύτερη προοπτική της ζωής, η ανακάλυψη βαθύνοων διαδρομών σε κάθε στιγμή κ.λπ. Η διεύρυνση αυτή σε πλάτος και βάθος (βλ. *πλατυσμό*) συνδέεται με την πνευματικότητα ως μιας αναζήτησης και διασύνδεσης με κάτι που υπερβαίνει τον εαυτόν μας. Στο μεταξύ, η αγαπητική σχέση με το *Ιερον* (ή τον Θεό) και τους άλλους ανθρώπους παρέχει: παραμυθία, αυτοεκτίμηση, συναίσθημα αγάπης, ασφάλεια και ειρήνη[380].

Ειδικότερα, οι έρευνες έδειξαν υψηλή θετική συσχέτιση μεταξύ πνευματικής νοημοσύνης, πνευματικής προσωπικότητας και πνευματικής ευεξίας[381]. Ο λεγόμενος «Κατάλογος Πνευματικής

[376] I. Ivtzan κ.ά., "Linking religion and spirituality with psychological well-being: Examining, self-actualization, meaning in life and personal growth initiative", Journal of Religious Health 52 (2013) 915–929.

[377] C. D. Ryff, "Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being", Journal of Personality and Social Psychology 57 (1989) 1069–1081.

[378] S. H. McFadden, "Religion, spirituality, and aging", in: J. E. Birren & K. W. Schaie (Eds.), Handbook of the psychology of aging (4th ed., pp. 162-177), Academic Press 1996, M. T. Lee κ.ά. (Eds.), Measuring well-being: Interdisciplinary perspectives from the social sciences and humanities, Oxford University Press, 2021, J. Vittersø (ed.), Handbook of eudaimonic well-being, Springer, 2016.

[379] B. S. Kelley & L. Miller, "Life satisfaction and spirituality in adolescents", Research in the Social Scientific Study of Religion 18 (2007) 233, K. A. Lawler-Row & J. Elliott, "The role of religious activity and spirituality in the health and well-being of older adults", Journal of Health Psychology 14 (2009) 43-52, K. U. Archana & R. Singh, "Resilience and Spirituality as Predictors of Psychological Well-Being among University Students", Journal of Psychosocial Research 9 (2014) 227-235, M. D. Holder κ.ά., "Well-being's relation to religiosity and spirituality in children and adolescents in Zambia", Journal of Happiness Studies 17/3 (2015) 1235-1253.

[380] Th. Shin, "God, the Good Life, and Pastoral Practice: What Does Religion/Spirituality Have to Do with the Science of Well-being?", Theology Today 77/4 (2021) 440-459.

[381] S. Taruna & Sh. Gaurav, "Spirituality as Predictor of Psychological Well-being amongst Adolescents", Indian Journal of Positive Psychology 13/4 (2022) 443-447.

Στάσης και Συμμετοχής» (*Spiritual Attitude and Involvement List*) περιλαμβάνει: αυτεπίγνωση, εμπιστοσύνη, αποδοχή, φροντίδα για τους άλλους, διασύνδεση με τη Φύση, υπερβατικές εμπειρίες και πνευματικές δραστηριότητες[382]. Είναι ενδιαφέρον ότι σήμερα πολλοί θετικοί ψυχολόγοι συνδέουν το ρόλο του υπερβατικού στοιχείου με την *ευεξία*[383]. Στην προοπτική αυτή της *ΘΨ*, η σχέση με το Απόλυτο όχι μόνο παρέχει υπαρξιακή ασφάλεια και αίσθηση αυτοεκτίμησης στον κόσμο, αλλά βοηθά επίσης τους ανθρώπους να βρουν νόημα στην καθημερινή τους ζωή[384].

Παράλληλα, η συνεχής ψυχοπνευματική *αύξηση* («ἐπὶ τὸ τελειότερον»)[385] σχετίζεται, όπως είναι ευνόητο, με τα πορίσματα της *ΘΨ*.

Χριστιανική Πνευματικότητα και Θετική Ψυχολογία

Οι ψυχολόγοι της *ΘΨ* έχουν δανειστεί πολλές αξίες από τη χριστιανική Παράδοση[386]. Από τα 24 χαρακτηριστικά[387], που οι Christopher Peterson και Martin Seligman (που θεωρείται μάλιστα και ως ο πατέρας της *ΘΨ*), ταυτοποίησαν στη *ΘΨ*, εμπεριέχεται και η *πνευματικότητα* (όπως και η *θρησκευτικότητα*)[388]. Η *πνευματικότητα* παρέχει τις επιβλητικές μετα-αφηγήσεις, οι οποίες συνδέουν τον πιστό με ένα σύμπαν και έναν Θεό, που υπερβαίνουν το άτομο. Το *καθ-ολικό*, έτσι, αυτό

[382] E. T. Bohlmeijer κ.ά., "Spirituality in the Context of Well-being. Evaluation of the Psychometric Properties and Added Value of the Spiritual Attitude and Involvement List Short Form (SAIL-SF)", Journal of Happiness Studies 24 (2023) 1169–1190.

[383] Βλ. C. G. Ellison, "Religious involvement and subjective well-being", Journal Health Social Behavior 32 (1991) 80–99, C. G. Ellison & K. L. Anderson, "Religious Involvement and Domestic Violence Among U.S. Couples", Journal for the Scientific Study of Religion 40/2 (2001) 269-286, C. G. Ellison & D. Fan, "Daily spiritual experiences and psychological well-being among US adults", Social Indicators Research 88 (2008) 247–271, J. Levin, "Religion and mental health: theory and research", International Applied Psychoanalytic Studies 7/2 (2010) 102-115, S. Lyubomirsky, *The How of Happiness: A New Approach to Getting the Life You Want*, Penguin Books, 2008.

[384] Th. Shin, "God, the Good Life, and Pastoral Practice: What Does Religion/Spirituality Have to Do with the Science of Well-being?", Theology Today 77/4 (2021) 440-459.

[385] Γρηγορίου Νύσσης, Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας, MPG 45, 77.

[386] E. B. Davis, S. A. Schnitker, E. L. Worthington Jr. & E. K. Lacey, "Future Directions for the Positive Psychology of Religion and Spirituality", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 496.

[387] Βλ. ανά έξι κατηγορίες αρετών: ΣΟΦΙΑ (δημιουργικότητα, φιλοπευστία, ανοιχτό μυαλό, φιλομάθεια και ικανότητα συμβουλευτικής), ΕΥΨΥΧΙΑ (εντιμότητα, ανδρεία, εκτένεια και ζήλος), ΑΝΘΡΩΠΙΑ (ευγένεια, αγάπη και κοινωνική ευφυία), ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ (αμεροληψία, ηγετική ικανότητα και ομαδική συνεργασία), ΙΔΙΟΣΥΓΚΡΑΣΙΑ (συγχώρηση, μετριοφροσύνη, σωφροσύνη και αυτοκυριαρχία) και ΥΠΕΡΒΑΤΙΚΟΤΗΤΑ (αναγνώριση του ωραίου, ευγνωμοσύνη, ελπίδα, χιούμορ και πνευματικότητα/θρησκευτικότητα).

[388] C. Peterson & M. E. P. Seligman, Character strengths and virtues: A handbook and classification. American Psychological Association, 2004.

νόημα επηρεάζει τις εμπειρίες της καθημερινής μας ζωής αλλά και τις ερμηνεύει, καθότι μέσω των συνήθων συναντήσεων και των στρεσογόνων γεγονότων παράγονται συναισθήματα[389]. Ειδικότερα, η *πνευματικότητα* αποτελεί για δισεκατομμύρια ανθρώπους σε όλο τον κόσμο πηγή α) νοήματος της ζωής[390], β) της ψυχικής ταυτότητας[391], γ) της ψυχοπνευματικής *αύξησης*[392] και δ) της ψυχικής ανθεκτικότητας[393]. Πράγματι, η *πνευματικότητα* αποτελεί βασική μεταβλητή προαγωγής υγείας (*salutogenesis*) και ψυχικής ευεξίας[394].

Ιδιαίτερα, η αναζήτηση νοήματος (*Meaning-Making Model*) σε ένα οποιοδήποτε γεγονός (θετικό ή αρνητικό, κατά την υποκειμενική άποψή μας) συνιστά ζωτική λειτουργία του έλλογου όντος, δηλ. του ανθρώπου[395]. Οι παγκόσμιες πεποιθήσεις συνιστούν τις θεμελιώδεις θεωρήσεις των ατόμων για τον κόσμο (κοσμοθεωρίες) και τους άλλους ανθρώπους (βιοθεωρίες), καθώς και για την ψυχική τους ταυτότητα σε αυτόν τον κόσμο. Ειδικότερα, η αυτεπίγνωση (αυτογνωσία) έχει αποδειχθεί ότι προάγει την πνευματική ευεξία[396].

Η *ΘΨ* ενδιαφέρεται για το νόημα της ζωής του ανθρώπου, καθότι έχει αποδειχθεί ότι τα άτομα, που καταγίνονται με αυτό, εμφανίζουν χαμηλότερο κίνδυνο θνησιμότητας[397], λιγότερα

[389] E. P. Shafranske, "The Scientific Study of Positive Psychology, Religion/Spirituality, and Mental Health", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 350.

[390] K. I. Pargament & C. L. Park, "Merely a defense? The variety of religious means and ends", Journal of Social Issues 51/2 (1995) 13–32, C. L. Park, "Making sense of the meaning literature: An integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events", Psychological Bulletin 136/2 (2010) 257–301, C. L. Park, "Religion and meaning", in: R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), Handbook of the psychology of religion and spirituality (2nd ed., pp. 357–379), Guilford Press, 2013.

[391] D. A. MacDonald, "Identity and Spirituality: Conventional and Transpersonal Perspectives", International Journal of Transpersonal Studies 28/1 (2009) 86-106, P. A. Hays, Addressing cultural complexities in practice (3rd ed.), 2016.

[392] R. G. Tedeschi κ.ά., (eds.), Posttraumatic growth: Theory, research, and applications. Routledge, 2018.

[393] K. I. Pargament & J. Cummings, "Anchored by faith: Religion as a resilience factor". In J. Reich, A. Zautra, & J. Hall (Eds.), Handbook of adult resilience (pp. 193–210). Guilford, 2010.

[394] J. Stoudenmire κ.ά., "Validation of a holistic living inventory", Psychological Reports 57 (1985) 303–311, N.S. Ganga & V.R. Kutty, "Influence of religion, religiosity and spirituality on positive mental health of young people", Mental Health, Religion & Culture 16/4 (2013) 435-443.

[395] C. L. Park, "Making sense of the meaning literature: An integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events", Psychological Bulletin 136/2 (2010) 257–301, του ιδίου, "Meaning-making in the context of disasters", Journal of Clinical Psychology 72 (2016) 1234–1246.

[396] J. Carmody, G. Reed, J. Kristeller & P. Merriam, "Mindfulness, spirituality, and health-related symptoms", Journal of Psychosomatic Research 64 (2008) 393–403, J. M. Greeson κ.ά., "Changes in spirituality partly explain health-related quality of life outcomes after mindfulness-based stress reduction", Journal of Behavioral Medicine 34 (2011) 508–518.

[397] A. Alimujiang κ.ά., "Association between life purpose and mortality among US adults older than 50 years", JAMA Network Open 2/5 (2019) e194270–e194270.

καρδιαγγειακά επεισόδια, λιγότερες χρόνιες παθήσεις[398], χαμηλότερα ποσοστά της νόσου Alzheimer[399] και μικρότερο κίνδυνο μεταβολικού συνδρόμου[400].

Ο V. Frankl ανέφερε ότι τα θρησκευόμενα άτομα δεν ικανοποιούνται με το να βρίσκουν απλώς ένα νόημα ή σκοπό στη ζωή τους για να τον πραγματώσουν, αλλά προχωρούν ένα βήμα παραπέρα, συμπεριλαμβάνοντας το πρόσωπο-δωτήρα του προσήκοντος καθήκοντος (δηλ. τον Θεό). Τα πνευματικά αγωνίσματα, που περιλαμβάνουν την αναζήτηση του *Ιερου*, προσανατολίζουν αυτό το νόημα της ζωής στις λεγόμενες έσχατες ή οριακές μέριμνες[401].

Ο Porter και οι συνεργάτες του προσδιόρισε τρεις διαστάσεις αύξησης και ανάπτυξης, που καλλιεργούνται τροπικά από τη χριστιανική *πνευματικότητα*: α) πνευματική μορφοποίηση (αύξηση της σχέσης ενός προσώπου με τον Θεό), β) μόρφωση χαρακτήρα (ανάπτυξη συνηθισμένων, ενάρετων διαθέσεων, όπως π.χ. αγαθότητα, χρηστότητα, γενναιοδωρία, συμπόνια και αγάπη) και γ) ηθική διάπλαση (εξωτερικές συμπεριφορικές εκδηλώσεις της αρετής, όπως π.χ. συγχώρεση, εξυπηρέτηση και αγάπη ακόμα και των εχθρών του)[402]. Όταν ένα πρόσωπο έχει φθάσει σε μια σχετική ψυχοπνευματική αύξηση και ωρίμανση, ήτοι ζει σύμφωνα με ένα καθολικό νόημα και βιώνει θετικά συναισθήματα και ευεξία «καθ' ομοίωσιν» του Ι. Χριστού[403], τότε ο κίνδυνος άγχους, κατάθλιψης και άλλων προβλημάτων ψυχικής υγείας (αλκοολισμός, κάπνισμα, χρήση ουσιών κ.λπ.) μειώνεται[404].

[398] A. Steptoe & D. Fancourt, "Leading a meaningful life at older ages and its relationship with social engagement, prosperity, health, biology, and time use", Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 116/4 (2019) 1207–1212.

[399] P. A. Boyle κ.ά., "Effect of purpose in life on the relation between Alzheimer disease pathologic changes on cognitive function in advanced age", Archives of General Psychiatry 69/5 (2012) 499–505.

[400] K. S. Masters κ.ά., "The Scientific Study of Positive Psychology, Religion/Spirituality, and Physical Health", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 331.

[401] E. P. Shafranske, "The Scientific Study of Positive Psychology, Religion/Spirituality, and Mental Health", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 350.

[402] S. L. Porter κ.ά., "Measuring the spiritual, character, and moral formation of seminarians: In search of a meta-theory of spiritual change", Journal of Spiritual Formation and Soul Care 12 (2019) 5–24.

[403] Πρβλ. E. Scheffler, 'Reflecting on Jesus' teaching on forgiveness from a positive psychological perspective', HTS Teologiese Studies/Theological Studies 70/1 (2015) 1-10.

[404] Y. A. Barton & L. Miller, "Spirituality and Positive Psychology Go Hand in Hand: An Investigation of Multiple Empirically Derived Profiles and Related Protective Benefits", J. Relig. Health 54 (2015) 829-843, M. Schotanus-Dijkstra, M. Ten Have, S. M. A. Lamers, R. De Graaf & E. T. Bohlmeijer, "The longitudinal relationship between flourishing mental health and incident mood, anxiety and substance use disorders", European Journal of Public Health 27/3 (2017) 563–568.

Πνευματικότητα και Αρετές

Η *πνευματικότητα* προωθεί την ανάπτυξη μιας ενάρετης ζωής, ενσταλάσσοντας αξίες, θέτοντας ουσιαστικούς στόχους και ενθαρρύνοντας την αισιοδοξία μέσω θετικών συναισθημάτων, ιδιωτικών και κοινοτικών πρακτικών, και της υποστήριξης της κοινότητας μέσω κοινών πεποιθήσεων, αξιών και συλλογικών τελετουργικών. Αν και όχι χωρίς επιφυλάξεις, η αναζήτηση μιας αγαθής, τίμιας και χρηστής ζωής ευθυγραμμίζεται συχνά με διαδικασίες, που προάγουν και τρέφουν την ψυχοπνευματική ευεξία[405].

Η *πνευματικότητα* έχει αποδειχθεί εμπειρικά ότι σχετίζεται θετικά με τις αρετές, όπως λ.χ. τη συγχωρητικότητα[406], την ταπεινοφροσύνη[407], την υπομονή[408] και την ολιγάρκεια[409].

Από το 1998 και μετά οι (ηθικές) αρετές, που για πολλά χρόνια είχαν παραγκωνιστεί από τη μεριά της Ψυχολογίας, άρχισαν να επαν-αναδύονται στα επιστημονικά ψυχολογικά περιοδικά, και μάλιστα από τη σκοπιά της *ΘΨ*[410].

Οι αρετές πηγάζουν και βασίζονται από τις ανάλογες (φιλοσοφικές, ιδεολογικές, θρησκευτικές, ηθικές κ.λπ.) Αξιολογίες. Ως *αξίες* ορίζονται από τη *ΘΨ* όψεις του παγκόσμιου νοήματος, που περιλαμβάνει αφηρημένες ιδέες ή ιδανικά και αρχές (όπως π.χ. ελευθερία, εξυπηρετικότητα κ.λπ.), που καθοδηγούν τη συμπεριφορά[411]. Ακόμα και η θεμελιακή αξία για τον άνθρωπο ως αυταξίας του *προσώπου*, δηλ. η ορμή προς αυθυπέρβαση (προς κάποια κίνηση), που από αιώνες διακηρύττεται από όλες τις Θρησκείες (βλ. «*καθ' όμοίωσιν*»), έχει αναγνωριστεί από τις λεγόμενες σήμερα *οργανισμικές θεωρίες* (organismic theories) της Ψυχολογίας, οι οποίες ομιλούν για τρεις βασικές

[405] E. P. Shafranske, "The Scientific Study of Positive Psychology, Religion/Spirituality, and Mental Health", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 350.

[406] M. M. Leach & R. Lark, "Does spirituality add to personality in the study of trait forgiveness?", Personality and Individual Differences 37/1 (2004) 147–156.

[407] D. E. Davis κ.ά., "Humility, religion, and spirituality: A review of the literature", Psychology of Religion and Spirituality 9/3 (2017) 242–253.

[408] S. A. Schnitker, B. Houltberg, W. Dyrness & N. Redmond, "The virtue of patience, spirituality, and suffering: Integrating lessons from positive psychology, psychology of religion, and Christian theology", Psychology of Religion and Spirituality 9/3 (2017) 264–275.

[409] J. L. Ratchford, S. A. Schnitker & P. Reppas, "The virtue of thrift: A person-centered conceptualization and measure development", Journal of Happiness Studies: An Interdisciplinary Forum on Subjective Well-Being 22 (2021) 385–411.

[410] J. L. Ratchford, M. S. Ming & S. A. Schnitker, "Virtues in Positive Psychology and the Psychology of Religion and Spirituality", in: E. B. Davis, E. L. Worthington Jr. & S. A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, pp. 53-67.

[411] G. R. Maio κ.ά., "Ideologies, values, attitudes, and behavior", in: J. Delamater (Ed.), Handbook of social psychology (pp. 283–308). Kluwer Academic and Plenum Publishers, 2003.

ανάγκες: αυτονομία (βούληση), σχεσιακότητα (διασύνδεση με τους άλλους και αίσθημα ενδιαφέροντος για τους άλλους) και ανταγωνιστικότητα (αποτελεσματικότητα και κυριαρχία)[412].

Οι αρετές, κατά την Ψυχολογία, μπορούν γενικά να οριστούν ως «*διαθεσιακές βαθιά ριζωμένες συνήθειες, που συμβάλλουν στην ψυχοπνευματική θαλερότητα και οι οποίες εμφανίζονται σε δραστηριότητες με τα ακόλουθα τρία χαρακτηριστικά: συμβολή στην υγεία, μη έκβαση σε κακοπάθεια και λειτουργία σύμφωνα με ένα ορθό κίνητρο και τη λογική*»[413]. Αναμφισβήτητα, οι (θρησκευτικές/ηθικές) αρετές διασφαλίζουν στον αυθεντικό φορέα τους ποιότητα ζωής, και μάλιστα σε ένα υψηλό πνευματικά επίπεδο[414]. Μια βασική διάσταση της ψυχολογίας των (ηθικών) αρετών είναι η προαγωγή του αυτοελέγχου και της αυτορρύθμισης[415], και μάλιστα σε βάθος χρόνου[416].

Αλλ', ως γνωστό, οι αρετές, συμπεριλαμβανομένων των βουδιστικών και αρχαιοελληνικών, πήγασαν, αναλύθηκαν, μελετήθηκαν, καλλιεργήθηκαν και επεξεργάστηκαν από όλες τις γνωστές και μεγάλες Θρησκείες[417]. Έτσι, η *ΘΨ* δεν θα είχε πρόβλημα να υιοθετήσει, για παράδειγμα, ολόκληρη τη λίστα των αρετών («*καρπών του Πνεύματος*»), που παραθέτει ο απόστολος Παύλος (Γαλ. 5, 22-23)[418].

Παρόλο που η ορολογία διαφέρει, οι Ανατολικοί ιδίως Πατέρες ασχολήθηκαν με την ψυχοπνευματική ανάπτυξη, όπως και με την καλλιέργεια αρετών, που συνδέεται με τη *ΘΨ*. Η *ΘΨ*, με έμφαση σε έννοιες όπως η ευγνωμοσύνη, η συγχώρεση, η ανθεκτικότητα (αντοχή) και το νόημα της ζωής, φέρει ομοιότητες με τις αντίστοιχες διδασκαλίες πολλών Πατέρων της Εκκλησίας.

[412] R. M. Ryan, V. Huta & E. L. Deci, "Living well: A self-determination theory perspective on eudaimonia", Journal of Happiness Studies 9/1 (2008) 139–170.

[413] J. L. Ratchford κ.ά., "What is virtue? Using philosophy to refine psychological definition and operationalization". Manuscript under review, 2021, p. 8.

[414] A. P. Linley κ.ά., "Positive psychology: Past, present, and (possible) future", Journal of Positive Psychology 1/1 (2006) 7.

[415] M. E. McCullough & B. L. B. Willoughby, "Religion, self-regulation, and self-control: Associations, explanations, and implications", Psychological Bulletin 135/1 (2009) 69–93.

[416] Z. J. Marcus & M. E. McCullough, "Does religion make people more self-controlled? A review of research from the lab and life", Current Opinion in Psychology 40 (2021) 167–170.

[417] R. Walsh, Essential spirituality, Wiley 1999, R. Wade, "Bridging Christianity, Islam, and Buddhism with virtue ethics", in: K. Engebretson, M. de Souza, G. Durka, & L. Gearon (Eds.), International handbook of inter-religious education (pp. 313–324). Springer, 2010.

[418] A. S. Hodge κ.ά., "Positive Psychology and Christianity", όπ.π., p. 155. Πρβλ. Γαλ. 5, 22-23: «ὁ δὲ καρπὸς τοῦ Πνεύματός ἐστιν ἀγάπη, χαρά, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, πρᾳότης, ἐγκράτεια».

Στη συνέχεια, παραθέτουμε έναν συγκριτικό πίνακα[419] μεταξύ well-being, αρετών της *ΘΨ* και χριστιανικής πνευματικότητας.

	ΘΕΤΙΚΗ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ	ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ
WELL-BEING ΚΑΙ ΥΓΕΙΑ	Έμφαση στο ηδονιστικό και ευδαιμονιστικό well-being	Αποδοχή του ευδαιμονιστικού well-being αλλά σε συνεργία με τη Θεία Χάρη
	Η ευδαιμονική ευημερία επέρχεται μέσω της ανάπτυξης και της επίτευξης των αρετών, αλλ' εκλαμβανομένων μεμονωμένα και ατομικά	Οι αρετές αναπτύσσονται ταυτόχρονα μέσα σε μια σχέση με τον Θεό· ο Θεός θεωρείται ως ο καταλύτης στην ανάπτυξη των αρετών
	Τα κίνητρα για την επιδίωξη της ευημερίας και της υγείας βασίζονται στην αντίληψη ότι είναι καλύτερο για τους ανθρώπους να ευημερούν, παρά να υπάρχουν απλώς[420]	Τα κίνητρα για την επιδίωξη της ευημερίας και της υγείας βασίζεται στην επιδίωξη της πνευματικής ανάπτυξης και στις αξίες της χριστιανικής ζωής

[419] A. S. Hodge κ.ά., "Positive Psychology and Christianity", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 154.

[420] C. L. Keyes M. & J. Haidt (Eds.), Flourishing: Positive psychology and the life well-lived. American Psychological Association, 2003.

ΑΡΕΤΕΣ	Ο κατάλογος των αρετών προέρχεται από θρησκευτικές παραδόσεις και αρχαίες φιλοσοφίες[421]	Οι αρετές πραγματώνονται με τη Χάρη του Θεού, ιδίως οι γνωστές τρεις, που καλούνται και θεολογικές: πίστη, ελπίδα και αγάπη[422]
	Ως επί το πλείστον, οι αρετές αντιμετωπίζονται ως άσχετα χαρακτηριστικά του ανθρωπίνου προσώπου, και μπορεί είτε να συνεργάζονται, είτε όχι στην προώθηση θετικών αποτελεσμάτων.	Οι αρετές αντιμετωπίζονται ως αλληλένδετες δομές, που έχουν ευρείες εφαρμογές και νόημα (π.χ. η αγάπη ενσωματώνει άλλες αρετές, όπως ο αλτρουισμός, η συμπόνια, η συγχώρεση κ.λπ.)

Οι χριστιανικές αξίες και αρετές, που χρησιμοποιούνται στον πίνακα αυτόν από τον συντάκτη του, βασικά έχουν την προέλευσή τους στον ιερό Αυγουστίνο και τον Θωμά Ακινάτη. Οι διαφορές από την Ορθόδοξη ανατολική *πνευματικότητα* δεν φαίνονται τόσο έντονα στη συμπεριφορική πράξη, όσο στη (θεολογική) θεωρία (βλ. Δογματική), όπως λ.χ. ως προς το ποσοστό της συμμετοχής της ελευθερίας βουλήσεως του ανθρώπου, ως προς την προτεραιότητα συγκεκριμένων αρετών, ως προς τον ακριβέστερο προσδιορισμό και ρόλο της Θείας Χάρης κ.λπ. Ειδικά για την

[421] C. Peterson & M. E. P. Seligman, Character strengths and virtues: A handbook and classification. American Psychological Association, 2004.

[422] R. Beck & A. D. Haugen, "The Christian religion: A theological and psychological review", in: K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), APA handbook of psychology, religion, and spirituality (Vol. 1): Context, theory and research (pp. 697–711). American Psychological Association, 2013.

τελευταία, ορισμένοι Προτεστάντες θρησκειοψυχολόγοι την ταυτίζουν με την πνευματικότητα γενικά, τη Θεία παρέμβαση ή με κάποιες συγκεκριμένες αρετές, όπως π.χ. τη συγχώρηση[423].

Πνευματικά Φάρμακα

1. Γενικά.

Οι Ανατολικοί Πατέρες χαρακτηρίζουν τα βιοψυχικά (γνωστικά, βουλητικά και συναισθηματικά) *τάλαντα* (χαρίσματα), τις αρετές[424] και τις πρακτικές μεθόδους πνευματικής άσκησης ως «πνευματικά φάρμακα». Λόγω της ψυχοσωματικής ολιστικά και κυκλικά λειτουργίας των βιοψυχο-πνευματικών λειτουργιών του ανθρώπου, τα «πνευματικά φάρμακα» λειτουργούν ταυτόχρονα ως ενεργοποίηση των έμφυτων κλίσεων ή προδιαθέσεων, ως παραινετικές νουθεσίες και ως ευεργετικά και ωφέλιμα αποτελέσματα («καρποί»). Με άλλα λόγια, οι αρετές, Ορθόδοξα χριστιανικά, δεν λειτουργούν μεμονωμένα και αποσπασματικά, αφού ο άνθρωπος συνιστά μια ενιαία ψυχοσωματική οντότητα. Έτσι, όχι μόνο δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν αυτόματα ή άμεσα και μηχανικά, αλλά και η επίτευξη της μιας αρετής επηρεάζει, διευκολύνοντας, μια άλλη κ.ο.κ.

Η πραγμάτωση των αρετών από κάποιους ανθρώπους μπορεί να εκληφθεί ως πίεση και υποταγή σε δυσβάστακτες εντολές του Θεού (και της Εκκλησίας) ή της Επιστήμης (π.χ. *ΘΨ*). Ωστόσο, αφ’ ενός μεν αυτή είναι μια πρωτόγονη αντίληψη, που συνδέεται με τον φόβο, θεωρώντας τον Θεό ως ένα άδικο και σκληρό αφέντη και τον εαυτόν του ως δούλο, αφ’ ετέρου δε, όταν ο άνθρωπος συνειδητοποιήσει ότι οι «εντολές» αυτές του Θεού γίνονται για το καλό το δικό του και όχι του Θεού (ο οποίος, βέβαια, δεν έχει ανάγκη), τότε το «φορτίο» των εντολών θα του γίνει ελαφρότερο και με το χρόνο —λόγω συνήθειας— θα τις τηρεί ως κάτι το φυσιολογικό.

Οι αρετές, όπως και τα Χαρίσματα, είναι και δώρο και απαίτηση μαζί, γιατί δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι —λόγω του *αυτεξουσίου* μας— τα πάντα μπορούν να γίνουν μόνο με τη *συνέργεια* Θείου και ανθρώπινου παράγοντα. Οπότε, τα θετικά αποτελέσματα (οι «*καρποί*») στη ζωή μας από την τήρηση των εντολών του Θεού λειτουργούν κυκλικά· δηλ. παρέχει ο Θεός τη δωρεά της Χάρης (άκτιστων ενεργειών) Του για να μπορέσουμε να επιτύχουμε τις αρετές, αλλά —στη

[423] A. S. Hodge κ.ά., “Experiencing grace: A review of the empirical literature”, The Journal of Positive Psychology. Advanced online publication, 2020.

[424] Βλ. Σ. Κ. Τσιτσίγκου, Το Χρυσοστομικό Ήθος – Οι αρετές κατά τον άγιο Ιωάννη τον Χρυσόστομο, Θεσσαλονίκη 2001.

συνέχεια— αντι-δωρίζουμε και εμείς αυτά τα (βιολογικά, ψυχικά και πνευματικά) συνεργιστικά (μαζί με τα ατομικά *τάλαντα*) οφέλη, κατά ένα είδος *αντιδοξασμού*, στο Θεό μέσω της ευχαριστιακής αναφοράς τους σε Αυτόν.

Έτσι, όχι μόνο η *πνευματικότητα* χαρίζει θετικά συναισθήματα, αλλά και τα θετικά συναισθήματα στηρίζουν την πίστη και την *πνευματικότητα*[425] μέσω κυρίως των συναισθημάτων του *υψηλού* (I. Kant) και του (ιερού) *δέους* (R. Otto, D. Keltner & J. Haidt[426]). Μέσα σε αυτό το πλαίσιο θα πρέπει να εννοούμε χριστιανικά και την έννοια τής (χριστιανικής) ευτυχίας. Η ευτυχία, όπως και η αγιότητα, δεν επιδιώκεται ως ένας μεμονωμένος στόχος, αλλά προκύπτει, όταν κάποιος αφοσιωθεί στη ζωή του σε έναν υψηλότερο σκοπό[427]. Για παράδειγμα, ο άγιος Μακάριος ο Αιγύπτιος (4ος αι.) στις πνευματικές ομιλίες του αναφέρεται στην *κάθαρση* της «καρδίας» ως προϋπόθεση για την ψυχοπνευματική *ευεξία*· περιγράφει δε τη διαδικασία αυτήν ως «ιατρική της ψυχής»[428]. Ομοίως, ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης (4ος αι.), αναλύοντας την ψυχοσωματική ενότητα του ανθρώπου, παρατηρεί ότι η πνευματική άσκηση συμβάλλει στην ψυχική υγεία· υποστηρίζει δε ότι η εσωτερική ισορροπία επιτυγχάνεται μέσω της αρετής και της καλλιέργειας του νου[429]. Στο έργο του, μάλιστα, «*Περί της Κατασκευής του Ανθρώπου*» ο Άγιος αναφέρει ότι η αυτογνωσία και η καλλιέργεια των αρετών αποτελούν τα κλειδιά για την ψυχική υγεία.

Η ελληνορθόδοξη Πατερική *πνευματικότητα* παρέχει ένα ικανοποιητικό πλαίσιο για την ανάπτυξη της ψυχικής ευεξίας μέσω τής λειτουργικής (μυστηριακής) ζωής, της Ησυχαστικής Παράδοση (βλ. πρακτική της νοερής προσευχής) και της πνευματικής καθοδήγησης. Αλλά, προκειμένου κανείς να πειστεί και αποδεχθεί την πνευματική αυτήν Θεραπευτική, θα πρέπει εκούσια να συνεργαστεί με τη Θεία Χάρη, διότι δεν είναι αυτονόητο ή τόσο εύκολο στον άνθρωπο να απαρνηθεί τον εγωικό εαυτόν του και να υποταχθεί στο θέλημα και τις εντολές του Θεού. Έτσι, στην *Κλίμακα*, ο άγιος Ιωάννης ο Σιναΐτης (6ος - 7ος αι.), για παράδειγμα, περιγράφει τη θεραπεία της ψυχής μέσω της πνευματικής άσκησης, εστιάζοντας στη *νήψη* (εγρήγορση του νου), στην προσευχή και στην *κάθαρση* από τα πάθη.

---

[425] B. L. Fredrickson, "Positive emotions broaden and build", Advances in Experimental Social Psychology 47 (2013) 1–53, P. Van Cappellen, R. Zhang & B. L. Fredrickson, "The Scientific Study of Positive Emotions and Religion/Spirituality", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 320.

[426] Πρβλ. D. Keltner & J. Haidt, "Approaching awe, a moral, spiritual, and aesthetic emotion", *Cognition and Emotion* 17/2 (2003) 297-314.

[427] V. E. Frankl, Man's search for meaning (1946). Beacon Press, 2006.

[428] Περὶ τῶν δύο Μακαρίων καὶ τοῦ χαρακτῆρος αὐτῶν, MPG 34, 377.

[429] Γρηγορίου Νύσσης, Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου 12, PG 44, 161.

Στη συνέχεια, προβαίνουμε εν συντομία στην εξέταση των σημαντικότερων αρετών:

2. Πίστη

Η *ΘΨ* τείνει να εστιάζει στις πεποιθήσεις των ανθρώπων για τον εαυτόν τους και το (ενθαδικό) μέλλον τους. Δυο βασικές πίστεις, που συχνά συσχετίζονται μεταξύ τους, είναι η αισιοδοξία και η νοοτροπία προσωπικής *αύξησης*[430]. Οι πίστεις διαπλάθονται μαζί με κάποιες συγκεκριμένες αξίες[431].

Την πίστη ο ιερός Χρυσόστομος αποκαλεί «*φάρμακον ψυχῶν μέγιστον*»[432]. Στο Χριστιανισμό, η βεβαιότητα και η μη αμφιβολία αποτρέπουν τον πιστό από τη διψυχία και το άγχος[433]: «*Ὥσπερ οἱ λογισμοὶ διαιροῦσι καὶ σαλεύουσιν, οὕτω ἡ πίστις στερροῖ καὶ παγῆναι ποιεῖ*»[434].

Στην Ορθόδοξη Παράδοση, ο Θεός δεν λειτουργεί απλώς ως ο ουράνιος πατέρας, ο οποίος παρέχει και φροντίζει τα πάντα, αλλά —πολύ περισσότερο μητρικά (βλ. Εκκλησία – Θεοτόκο)— ως κλώσα, που θάλπει, προστατεύει και θυσιάζεται ακόμα για τα «μικρά» της. Όταν, λοιπόν, ο πιστός νιώθει ότι ο Θεός τον φροντίζει και τον προστατεύει ως παιδί Του, τότε οτιδήποτε και αν του συμβεί, παραμένει ήσυχος, ατάραχος και ήρεμος[435].

3. Αγάπη

Αν και η ενσυναίσθηση (*empathy*), που χρησιμοποιεί η σύγχρονη *ΘΨ*, δεν ταυτίζεται επακριβώς με τη χριστιανική αγάπη, εντούτοις σχετίζεται κατά πολύ. Η αγάπη χαρακτηρίζεται από τους

[430] C. L. Park & D. R. Van Tongeren, “Meaning as a Framework for Integrating Positive Psychology and the Psychology of Religiousness and Spirituality”, in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 85.

[431] P. Van Cappellen, R. Zhang & B. L. Fredrickson, “The Scientific Study of Positive Emotions and Religion/Spirituality”, in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 317.

[432] Ιω. Χρυσ., Εἰς Α’ Τιμ. 1, MPG 62, 504.

[433] J. C. Larchet, Η Θεραπευτική των Πνευματικών νοσημάτων, μτφρ. Χ. Κούλας, εκδ. Αποστολική Διακονία, Αθήνα 2008, τόμ. Α’, σ. 526-527.

[434] Ιω. Χρυσ., Πρὸς Κολοσσαεῖς 5, MPG 62, 335.

[435] K. Manamela, “The Journey of life”, Nursing Update, July/August 2018, pp. 20-21.

Πατέρες της Εκκλησίας «*μήτηρ*»[436], «*κορωνίς*»[437] και «*ῥίζα πάντων τῶν ἀγαθῶν*»[438]. Αν και κάποιοι θεωρούν την αγάπη ως συναίσθημα, στην παρούσα παράγραφο την εκλαμβάνουμε ως αρετή[439]. Η ανιδιοτελής και έμπρακτη εκδήλωση αγάπης προς τον συνάνθρωπο και τον Θεό, που Ορθόδοξα συνιστά τον πυρήνα της χριστιανικής *πνευματικότητας*, διαλύει την υπερηφάνεια[440] και την ανισότητα[441], οδηγώντας στη βαθύτερη ψυχική ισορροπία και, γενικά, σε θετική στάση ζωής[442].

Ο άγιος Ισαάκ ο Σύρος (7ος αι.) διδάσκει ότι «η καρδιά που αγαπά τον πλησίον είναι γεμάτη από την παρουσία του Θεού»[443]. Ο ίδιος Άγιος περιγράφει τη συμπόνια ως θεμέλιο της χαράς και της πληρότητας: «Η καρδιά που γεμίζει με αγάπη για όλους βρίσκει την αληθινή της χαρά»[444]. Κατά δε τον άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή, η έμπρακτη αγάπη ακόμα και προς τον εχθρό μας είναι να προσευχόμαστε στον Θεό «*ὑπὲρ αὐτοῦ*»[445].

4. Ταπεινοφροσύνη, αφιλαυτία και κένωση

Μεταξύ απόκτησης-κατανάλωσης και ανικανοποίητου συνιστά απλώς ένα φαύλο κύκλο της επιθυμίας, που οδηγεί στην ανία και την κατάθλιψη. Φιλοσοφικά[446] και ψυχολογικά[447] έχει αποδειχθεί ότι το «έχειν» από μόνο του δεν οδηγεί στην ευτυχία. Συνεπώς, επιβάλλεται να απομειώσουμε το φίλαυτο Εγώ μας.

Η αφιλαυτία (αυτο-κένωση) ασκείται στο Χριστιανισμό με την αρετή όχι της μετριοφροσύνης[448], αλλά της ταπεινοφροσύνης, αυτής τής «*μητρὸς τῶν ἀγαθῶν*»[449] και του «*ἰατρείου τῆς*

[436] Ιω. Χρυσ., Εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον 16, MPG 57, 250.
[437] Ιω. Χρυσ., Εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον 18, MPG 57, 268-269.
[438] Ιω. Χρυσ., Εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον 19, MPG 57, 283.
[439] Σ. Κ. Τσιτσίγκου, Το Χρυσοστομικό Ήθος, όπ.π., σ. 84, R. Beck, "Love in the laboratory: Moving from theology to research", Journal of Psychology and Christianity 31/2 (2012) 167–174.
[440] Ιω. Χρυσ., Εἰς τὴν πρὸς Γαλάτας 5, MPG 61, 670.
[441] Ιω. Χρυσ., Εἰς τὸ «Οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν ἀδελφοί», MPG 51, 245-246.
[442] Μάξιμου Ομολογητή, Κεφάλαια περί Αγάπης, εκδ. Ζήτρος, Αθήνα 2019.
[443] Ισαάκ Σύρου, Ασκητικοί Λόγοι, Λόγος 81.
[444] Ισαάκ Σύρου, Τα σωζόμενα Ασκητικά, εκδ. Ρηγόπουλος, Θεσσαλονίκη 2011, Λόγος 81.
[445] Αγάπης εκατοντάς 3, 13. 3, 90. 4, 22.
[446] Βλ. G. Marcel, Το είναι και έχειν, μτφρ. Ν. Μακρής, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1978.
[447] Βλ. E. Fromm, Να έχεις ή να είσαι;, μτφρ. Ο. Τουτουντζή, εκδ. Διόπτρα, Αθήνα 2016.
[448] Σ. Κ. Τσιτσίγκου, Το Χρυσοστομικό Ήθος, όπ.π., σ. 153 εξ.
[449] Ιω. Χρυσ., Εἰς τὴν πρὸς Ρωμαίους 21, MPG 60, 599.

ψυχῆς»[450]. Ο Μ. Βασίλειος ορίζει την ταπεινοφροσύνη ως «*τὸ πάντας ἡγεῖσθαι ὑπερέχοντας ἑαυτοῦ*»[451], ενώ ο ιερός Χρυσόστομος κηρύττει ότι «*ταπεινοφροσύνη ἐστίν, ὅταν τις πολλὰ καὶ μεγάλα συνειδὼς ἑαυτῷ, μηδὲν μέγα περὶ ἑαυτοῦ φαντάζηται*»[452]. Οι Πατέρες της Εκκλησίας, ξεκινώντας από τη συνειδητοποίηση του πεπερασμένου της ανθρώπινης φύσης μας[453], διδάσκουν και μας προτρέπουν στην ταπεινοφροσύνη, η οποία επάγει την ομόνοια[454].

5. Πραότητα και αοργησία

Στους *Μακαρισμούς* της Καινής Διαθήκης μακαρίζονται οι πράοι[455]. «*Πραότης ἐστίν, ἀκίνητος ψυχῆς κατάστασις, ἐν ἀτιμίαις καὶ εὐφημίαις*»[456]. Η πραότητα δεν ταυτίζεται με την αδιαφορία ή την παθητικότητα[457]. Η πραότητα απορρέει από την αγάπη[458], τη μεγαλοθυμία[459] και το «κατά Χριστόν» πένθος[460]. Πρότυπο πραότητας υπήρξε ο Θεάνθρωπος Ι. Χριστός: «*μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πρᾳΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ*»[461]. Η πραότητα αποτελεί φάρμακο για όλα τα πνευματικά νοσήματα: «*Πραΰθυμος ἀνὴρ καρδίας ἰατρός*»[462]. Με την πραότητα, πέρα από την οργή, τη λύπη, την ακηδία, την κενοδοξία, ξεριζώνονται επίσης η ηδονή και όλες οι κακίες[463]. Ο Μέγας Βασίλειος (4ος αι.) εξετάζει τη διαχείριση του θυμού ως προϋπόθεση για την ψυχική γαλήνη και ισορροπία· διδάσκει δε ότι η πραότητα και η υπομονή βοηθούν τον άνθρωπο να ξεπεράσει τις συγκρούσεις και να βρει εσωτερική ειρήνη[464] και γαλήνη[465]. Αλλά, για να επιτευχθεί η πραότητα ή η

[450] Ιω. Χρυσ., Εἰς τὴν Γένεσιν 58, MPG 54, 512.
[451] Ὅροι κατ' ἐπιτομήν, MPG 31, 1213.
[452] Περὶ Ἀκαταλήπτου 5, MPG 48, 745.
[453] Μ. Βασιλείου, Εἰς τὸ «Πρόσεχε σεαυτῷ», MPG 31, 212.
[454] Ιω. Χρυσ., Εἰς τὴν πρὸς Φιλιππησίους 1, MPG 62, 179.
[455] Ματθ. 5, 5: «Μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν»
[456] Ιωάννη Σιναΐτη, Κλίμαξ 8, 3. 26, 2
[457] Σ. Κ. Τσιτσίγκου, Το Χρυσοστομικό Ήθος, όπ.π., σ. 118.
[458] Ιω. Χρυs., Εἰς Α' Τιμ. 17, MPG 62, 594.
[459] Μ. Βασιλείου, Ἐπιστολή 2, Γρηγορίῳ Ἑταίρῳ, MPG 32, 227-229.
[460] Σ. Κ. Τσιτσίγκου, Το Χρυσοστομικό Ήθος, όπ.π., σ. 119.
[461] Ματθ. 11, 29. Πρβλ. Ιω. Χρυσ., Εἰς τὴν Γένεσιν 26, MPG 53, 231.
[462] Παροιμ. 14, 30.
[463] Ιω. Κασσιανού, Conlationes 12, 6. Πρβλ. J. C. Larchet, Η Θεραπευτική των Πνευματικών νοσημάτων, όπ.π., τόμ. Β', σ. 332.
[464] Μ. Βασιλείου, Περὶ τοῦ μὴ προσηλῶσθαι τοῖς βιωτικοῖς, PG 31, 545.
[465] Ιω. Χρυσ., Εἰς τὴν Γένεσιν 34, MPG 53, 313.

αοργησία[466], είναι ανάγκη να υπάρχει η ταπεινοφροσύνη, όπως παρατηρεί ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης[467]: «*Ἡ ταπείνωσις οὐκ ὀργίζεται δὲ οὐ παροργίζει τινά*»[468].

6. Υπομονή (*persévérance*) και μακροθυμία (*longanimité*)

«*Ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν*»[469], διδάσκει ο Χριστός και ο απόστολος Παύλος μάς υπενθυμίζει ότι «*ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ*»[470]. Η υπομονή[471] διατηρεί την ομόνοια μεταξύ των ανθρώπων[472]: «*Ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ, σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ Πνεύματος, ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης*»[473]. Σχετικά γράφει και ο άγιος Ισαάκ ο Σύρος: «*Ὅταν πληθυνθῇ ἡ ὑπομονὴ ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν, σημεῖόν ἐστιν, ὅτι ἐλάβομεν ἐν τῷ κρυπτῷ τὴν χάριν τῆς παρακλήσεως. Ἡ ἰσχὺς τῆς ὑπομονῆς ἰσχυροτέρα ἐστὶ τῶν ἐννοιῶν τῆς χαρᾶς τῶν ἐμπιπτουσῶν ἐν τῇ καρδίᾳ*»[474].

Η δε μακροθυμία[475] συνίσταται στο να υπομένουμε με ηρεμία και αδιαμαρτύρητα τα ποικίλα κακά (π.χ. τις προσβολές, ύβρεις κ.λπ.), που μπορεί να μας έχει προκαλέσει κάποιος[476]. Η αρετή της μακροθυμίας αποκτάται στον πιστό μέσω της ταπεινοφροσύνης[477] και της αγάπης τού συνανθρώπου[478] και της αγάπης τού Θεού, οδηγώντας τον άνθρωπο να έχει ως πρότυπο τον Χριστό[479].

---

[466] Βλ. περισσότερα J. C. Larchet, Η Θεραπευτική των Πνευματικών νοσημάτων, όπ.π., τόμ. Β', σ. 322 εξ.

[467] Γρηγορίου Νύσσης, Εἰς τοὺς Μακαρισμούς 2, 5, MPG 44, 1209.

[468] Δωροθέου Γάζης, Ἔργα Ἀσκητικά, διδασκαλία 2, 29, ἐκδόσεις «Ἑτοιμασία» Ἱερᾶς Μονῆς Τιμίου Προδόμου, Καρέα Αττικής 2011.

[469] Λουκ. 21, 19.

[470] Α' Κορ. 13, 4.

[471] Ιω. Χρυσ., Εἰς Β' Κορ. 12, 2, MPG 61, 483, Κάλλιστου και Ιγνάτιου Ξανθόπουλων, Εκατοντάς πνευματική, 78. Πρβλ. Σ. Κ. Τσιτσίγκου, Το Χρυσοστομικό Ήθος, όπ.π., σ. 136 εξ.

[472] Γρηγόριου Μέγα, Moralium liber 72, 21, MPL 113, 1029, Κυπριανού Καρθαγένης, De bono patientiae 15, MPL 4, 621-638.

[473] Εφ. 4, 2.

[474] Τα σωζόμενα Ασκητικά, Λόγος 73.

[475] Ιω. Χρυσ., Εἰς την Α' Κορ., 33, 1, MPG 61, 277.

[476] Ιω. Σιναΐτη, Κλίμαξ 4, 2, Ιω. Κασσιανού Deinstitutis coenobiorum 12, 3, 1, MPL 48, 203-204, του ιδίου, Conlationes 18, 13-14, MPL 49, 493-494.

[477] Ιω. Χρυσ., Εἰς τὸν Θ' Ψαλμόν, MPG 55, 134.

[478] Ιω. Χρυσ., Εἰς την Α' Κορ., 33, 1, MPG 61, 277.

[479] Μάξιμου Ομολογητού, Αγάπης εκατοντάς 1, 28. 4, 56.

7. Καρτερικότητα και ευτονία (*ανδρεία*)

Ψυχολογικά, η καρτερικότητα αναφέρεται στην ικανότητα να αντέχει κάποιος σταθερά και ακατάβλητα τις ταλαιπωρίες και τα βάσανα με σθένος και θάρρος[480]. Όλη η Πατερική Παράδοση εξαίρει τη σημασία του (ενδοψυχικού και υπαρξιακού) αγώνα για μια πνευματική ζωή[481]. Καρτερικός, κατά τον Μ. Βασίλειο, δεν είναι αυτός που εξ ανάγκης αναβάλλει και εμποδίζεται, «*ἀλλ᾽ ὁ ἐν ἀφθονίᾳ τῆς ἀπολαύσεως ἐγκαρτερῶν τοῖς δεινοῖς*»[482].

8. Ελπίδα

Στο πλαίσιο της *ΘΨ*, η ελπίδα έχει σχετιστεί θετικά με την πνευματικότητα και την υποκειμενική ευεξία (*subjective well-being*)[483], ιδίως μεταξύ των προσώπων της τρίτης ηλικίας[484]. Παρόμοια έρευνα σε έφηβους έδειξε θετική πάλι σχέση μεταξύ ελπίδας και ευεξίας (*well-being*)[485].

Η ελπίδα θεωρείται ως μια μεταβλητή, που μοιάζει με χαρακτηρολογικό γνώρισμα και αναφέρεται στους ιδιαίτερους τρόπους σκέψης των ατόμων αναφορικά με τους στόχους τους, και, πιο συγκεκριμένα, με το κίνητρο να οδηγούνται προς αυτούς τους στόχους, διαθέτοντας εφαρμόσιμους τρόπους για την επίτευξή τους[486].

---

[480] L. E. Captari κ.ά., "Building Spiritual Fortitude and Resilience Following Disaster: Synthesizing the Contributions of Positive Psychology and Religion/Spirituality", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 476.

[481] Για περισσότερα βλ. Σ. Κ. Τσιτσίγκου, Το Χρυσοστομικό Ήθος, όπ.π., σ. 122 εξ.

[482] Εἰς τοὺς ἁγίους Τεσσαράκοντα Μάρτυρας, MPG 31, 520.

[483] Περισσότερα για την υποκειμενική ευεξία βλ. Μ. Πλατσίδου & Ε. Ηρακλή, «Θρησκευτικότητα, Πνευματικότητα και Υποκειμενική Ευζωία», όπ.π., σ. 180 εξ. Σύμφωνα με τον C. Herzlich [Health and illness: A social psychological analysis (vol. 5) 1973], η ανθρώπινη ευεξία είναι συνάρτηση α) της επαρκούς προσφοράς φυσικών πόρων και απουσίας εξάντλησης, β) ψυχικής ευεξίας, συμπεριλαμβανομένης της ιδιοσυγκρασίας, γ) ελευθερίας κινήσεων και αποτελεσματικότητας στην πράξη, και δ) των θετικών διαπροσωπικά κοινωνικών σχέσεων. Τελικά, η υποκειμενική ευεξία περιλαμβάνει τόσο τις συναισθηματικές αντιδράσεις, όσο και τις γνωστικές κρίσεις για την περιγραφή τού πώς οι άνθρωποι βλέπουν την ποιότητα της ζωής τους· προτείνει δε τρεις ξεχωριστές αλλά συχνά συνδεδεμένες συνιστώσες: α) ένα τακτικό θετικό συναίσθημα, β) ένα σπάνια αρνητικό συναίσθημα και γ) γνωσιακές αξιολογήσεις, όπως λ.χ. η ικανοποίηση από τη ζωή [E. Diener κ.ά., "Subjective well-being: Three decades of progress", Psychological Bulletin 125/2 (1999) 276–302].

[484] A. Budhiraja & P. Midha, "Hope and spirituality as portals to subjective well-being among geriatrics", Indian Journal of Positive Psychology 6/2 (2015) 175-177.

[485] K. Teodorczuk κ.ά., "The effect of positive psychology interventions on hope and well-being of adolescents living in a child and youth care centre", British Journal of Guidance & Counselling 47/2 (2019) 234-245.

[486] C. L. Park & D. R. Van Tongeren, "Meaning as a Framework for Integrating Positive Psychology and the Psychology of Religiousness and Spirituality", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 87.

Αλλ', ένας εφικτός τρόπος να ελπίζεις για ένα καλύτερο μέλλον, μετά από ένα κακό παρελθόν, είναι η ικανότητα να μπορείς να συγχωρείς[487] την αμέλεια, την ολιγωρία, τις παραλείψεις και τα λάθη.

Στο Χριστιανισμό, «*οἱ … ὑπομένοντες τὸν θεὸν ἀλλάξουσιν ἰσχύν πτεροφυήσουσιν ὡς ἀετοί δραμοῦνται καὶ οὐ κοπιάσουσιν βαδιοῦνται καὶ οὐ πεινάσουσιν*» (Ησ. 40, 31). Εδώ ο προφήτης Ησαΐας, λειτουργώντας με τη διαλεκτική της "δύναμης" και "αδυναμίας", που εφάρμοσε αργότερα ο απόστολος Παύλος στη θεολογία του[488], υπονοεί ότι "*η ελπίδα δεν προϋποθέτει μόνο μεγαλοψυχία αλλά και ταπεινοφροσύνη*"[489]. «*Ἡ ἐλπὶς τὸ ἐν τοῖς στενοῖς φάρμακον*»[490], σημειώνει ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος. Κατά τον άγιο Ιωάννη τον Σιναΐτη, η ελπίδα μάς προστατεύει από την ακηδία[491], εισάγοντάς μας τη χαρά[492]. Ορθόδοξα χριστιανικά, η χριστιανική ελπίδα δεν είναι μια αφηρημένη αρετή, αλλά το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδας, που ενυποστασιάστηκε· ενούμενος μυστηριακά ο άνθρωπος με τον Χριστό[493] (την οντολογική Ελπίδα), αποκτά την ασάλευτη και αδιάψευστη ελπίδα στην παρούσα και τη μέλλουσα ζωή[494].

9. Συγχωρητικότητα

Η συγχώρηση —πέρα από τα ιερά κείμενα των Θρησκειών και τη χριστιανική Θεολογία— περιγράφεται ως ηθική αρετή, τόσο από φιλοσόφους[495], όσο και από ψυχολόγους[496]. Ψυχολογικά, η συγχώρηση δεν θα πρέπει να ταυτίζεται με το απλό «παρντόν» (*pardon*), την οποιαδήποτε έτοιμη και εύλογη δικαιολογία για ένα παράπτωμα (*excusing*), την παράβλεψη (*condoning*), τη διάψευση

[487] L. B. Smedes, The art of forgiving. Moorings, 1996, p. 171

[488] Β' Κορ. 12, 10. Πρβλ. π. Μ. Σ. Καρδαμάκη, Η διαλεκτική μεταξύ ασθενείας και δυνάμεως εν τη Παυλείω Θεολογία, Θεσσαλονίκη 1968.

[489] J. Pieper, Faith, hope, love. (Revised edition) Ignatius Press, 1997, p. 127.

[490] Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος 17, 2, MPG 38, 437.

[491] Κλίμαξ 30, 17.

[492] Μ. Βασιλείου, Περὶ εὐχαριστίας, MPG 31, 224.

[493] Ησ. 42, 4, Εφ. 1, 12, Ρωμ. 15, 12.

[494] Ιω. Χρυσ., Εις Γένεσιν 17, 8, MPG 53, 136, Εις το κατά Ιωάννην 67, 1, MPG 59, 369.

[495] M. Holmgren, "Forgiveness and the intrinsic value of persons", American Philosophical Quarterly 30/4 (1993) 341–352, J. North, "Wrongdoing and forgiveness", Philosophy 62/242 (1987) 499–508.

[496] R. D. Enright & R. P. Fitzgibbons, Forgiveness therapy: An empirical guide for resolving anger and restoring hope. American Psychological Association, 2015.

και αποποίηση ευθύνης (*denying*) ή τη λήθη του αδικήματος[497]. Η συγχώρεση είναι μια ελεύθερη επιλογή για την έκλυση του θυμού και της εκδίκησης προς το άτομο που μας πλήγωσε ή προσπάθησε να το κάνει[498]. Έτσι, η αληθινή συγχώρηση νοείται ως η αντικατάσταση της εκδικητικής θέλησης προς κάποιον που θεωρούμε ότι μας έχει βλάψει ή αδικήσει, με την αγαθοποιό θέληση προς τον ίδιον για καθαρά λόγους πραγματικής (χριστιανικής) αγάπης[499]. Άλλωστε, η αυθεντική συγχώρηση έχει αποδειχθεί και ψυχολογικά ότι συνδέεται με την αγάπη[500].

Το μοντέλο συγχώρησης των Enright και Fitzgibbons[501] παρουσιάζει τη διαδικασία της συγχώρησης να λαμβάνει χώρα σε τέσσερεις φάσεις: «ξεσκέπασμα», λήψη απόφασης, δούλεμα στο νου και εμβάθυνση.

[497] R. D. Enright & C. T. Coyle, "Researching the process model of forgiveness within psychological interventions", in: E. L. Worthington Jr. (Ed.), Dimensions of forgiveness: Psychological research and theological perspectives (pp. 139–161). Radnor, PA, Templeton Foundation Press 1998, R. D. Enright, S. Freedman & J. Rique, "The psychology of interpersonal forgiveness", in: R. D. Enright & J. North (Eds.), Exploring forgiveness (pp. 46–62), Madison: University of Wisconsin Press, 1998, M. E. McCullough, K. I. Pargament & C. E. Thoresen (Eds.), Forgiveness: Theory, research, and practice. New York: Guilford Press 2000, A. H. S. Harris, C. E. Thoresen & Sh. J. Lopez, "Integrating Positive Psychology into Counseling: Why and (When Appropriate) How", Journal of Counseling & Development 85 (2007) 3-13.

[498] R. D. Enright, S. Freedman & J. Rique, "The psychology of interpersonal forgiveness", in: R. D. Enright & J. North (Eds.), Exploring forgiveness (pp. 46–62). Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

[499] R. D. Enright & R. P. Fitzgibbons, Forgiveness therapy: An empirical guide for resolving anger and restoring hope. American Psychological Association 2015, pp. 26–27, E. L. Worthington, "Understanding forgiveness of other people: Definitions, theories, and processes", in: E. L. Worthington Jr. & N. G. Wade (Eds.), Handbook of forgiveness (2nd ed., pp. 11–21). Routledge, 2020.

[500] J. W. Xu κ.ά., "The Development of Forgiveness and Other-Focused Love", Journal of Psychology and Theology 50/4 (2022) 473-487.

[501] R. D. Enright & R. P. Fitzgibbons, Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope. Washington, DC: American Psychological Association, 2000.

Με πολλές εμπειρικές μελέτες έχει αποδειχθεί ότι η συγχώρεση βοηθά στη μείωση του άγχους, του stress[502] και του θυμού[503], προάγοντας την ψυχική υγεία[504]. Ο θυμός γίνεται καλύτερα διαχειρίσιμος με τη συγχώρηση[505]. Όταν οι άνθρωποι συγχωρούν, το επίπεδο ελπίδας τους αυξάνεται[506].

Αλλ', η διαπροσωπική συγχώρηση λειτουργεί ανακουφιστικά και στην ανθεκτικότητα του πόνου σε ασθενείς με χρόνια σωματικά άλγη μέσω της εισόδου των κατιόντων και κεντρικών νευρώνων, που μπορούν να τροποποιήσουν τα θετικά και τα αρνητικά συναισθήματα[507]. Με άλλα λόγια, εφόσον τα αρνητικά συναισθήματα μπορούν να αυξήσουν τον πόνο, ενώ τα θετικά να μειώσουν την οξύτητά του[508], η συγχώρηση ανακουφίζει από το χρόνιο πόνο μέσω της μείωσης του θυμού[509].

Τώρα, το μοντέλο της συγχώρεση σε συνδυασμό με τη *σχεσιακή πνευματικότητα*[510] προσδίδει μια ιερή διάσταση στο πώς οι άνθρωποι χειρίζονται τις αδικίες[511].

---

[502] J. W. Berry & E. L. Worthington, "Forgiveness, relationship quality, stress while imagining relationship events, and physical and mental health", J Couns Psychol 48 (2001) 447-55.

[503] J. W. Carson κ.ά., "Forgiveness and chronic low back pain: A preliminary study examining the relationship of forgiveness to pain, anger, and psychological distress", J Pain 6/2 (2005) 84-91, G. Dewar κ.ά., "Forgiveness, psychological distress and chronic pain: have we missed something?", Anaesth Intensive Care 2012; 40/3 (2012) 536.

[504] D. Belgum, Gilt: Where Religion and Psychology meet. MN. Augsburn, Minneapolis, 1970, C. K. Benson, "Forgiveness and the psychotherapeutic process", *Journal of Psychology and Christianity 11*/1 (1992) 76–81, B. S. McEwen, "Protective and damaging effects of stress mediators", New England Journal of Medicine 338 (1998) 171–179, Α. Γ. Αυγουστίδη, «Η συγχωρητικότητα ως ψυχοθεραπευτικό μέγεθος: Συμβολή στον διάλογο Ψυχιατρικής και Ποιμαντικής Ψυχολογίας», Νέα Κοινωνιολογία 30 (2000) 106-119, Σ. Κ. Τσιτσίγκου, Η διαπροσωπική συγχωρητικότητα – Θρησκειοψυχολογική προσέγγιση, Αθήνα 2018, Ε. Ν. Κορέτση, Η συγχωρητικότητα στις διαπροσωπικές σχέσεις ως παράγοντας της ποιότητας ζωής (δ.δ.), Αθήνα 2023.

[505] J. W. Carson κ.ά., "Forgiveness and chronic low back pain: A preliminary study examining the relationship of forgiveness to pain, anger, and psychological distress", J Pain 6/2 (2005) 84-91, G. Dewar κ.ά., "Forgiveness, psychological distress and chronic pain: have we missed something?", Anaesth Intensive Care 2012; 40/3 (2012) 536.

[506] N. G. Wade κ.ά., "Meta-analysis of psychotherapeutic interventions to promote forgiveness", Journal of Consulting and Clinical Psychology 82/1 (2014) 154–170.

[507] M. Saffarinia, N. Mohammadi & H. Afshar, "The role of interpersonal forgiveness in resilience and severity of pain in chronic pain patients", Journal of Fundamentals of Mental Health 18/4 (2016) 212-9.

[508] R. Melzack, "From the gate to the neuromatrix", Pain, Suppl 6 (1991) S121-6.

[509] M. Saffarinia, N. Mohammadi & H. Afshar, "The role of interpersonal forgiveness in resilience and severity of pain in chronic pain patients", Journal of Fundamentals of Mental Health 18/4 (2016) 212-9.

[510] D. E. Davis κ.ά., "Relational spirituality and forgiveness", Journal of Psychology and Christianity 27 (2008) 293–301, E. L. Jr. Worthington & S. J. Sandage, Forgiveness and spirituality in psychotherapy: A relational approach. American Psychological Association, 2016.

[511] M. Washington-Nortey, E. L. Worthington Jr., and R. Ahmed, "The Scientific Study of Religion/Spirituality, Forgiveness, and Hope", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 364.

Ο ιερός Χρυσόστομος (4ος - 5ος αι.), για παράδειγμα, αναφέρεται στη μετάνοια ως μέσο θεραπείας της ψυχής, τονίζοντας ότι η συγχώρεση, τόσο προς τον εαυτόν μας, όσο και προς τους άλλους, μας απελευθερώνει από ενοχές και συναισθηματικά βάρη[512]: «*Η συγχώρεση είναι φάρμακο για την ψυχή*»[513]. Έτσι, η συγχώρεση είναι ζωτικής σημασίας για την εσωτερική ειρήνη και τη χαρά: «*Όποιος συγχωρεί, λυτρώνεται από τα δεσμά της οργής και γεμίζει την καρδιά του με χαρά*»[514].

Ο Ιωάννης ο Σιναΐτης (□649) πιστεύει ότι η εκούσια ανάμνηση του Θείου Πάθους του Ι. Χριστού θα θεραπεύσει τη μνησίκακη ψυχή, προκαλώντας υπερβολική ντροπή[515], η οποία θα οδηγήσει στη μετάνοια[516].

Εξ άλλου, ο άγιος Ισαάκ ο Σύρος (7ος αι.) στους Ασκητικούς του Λόγους αναφέρεται στη δύναμη της ταπεινοφροσύνης και της συγχώρεσης για την επίτευξη ψυχικής ευεξίας.

10. Ευγνωμοσύνη

Όπως με την αγάπη, κάποιοι θεωρούν την ευγνωμοσύνη ως συναίσθημα[517], ενώ κάποιοι άλλοι ως αρετή[518]. Η ευγνωμοσύνη είναι θεμελιώδης για την ευεξία και την ψυχική υγεία[519], παρέχοντας ευτυχία και *άνθηση*[520]. Η ευγνωμοσύνη δίνει τη δυνατότητα στους ανθρώπους να ίστανται υπεράνω των περιστάσεων, να ενδυναμώνονται και να ευημερούν εν μέσω αντιξοοτήτων,

[512] Ιω. Χρυσ., Περὶ μετανοίας καὶ εὐχῆς, MPG 49, 303. Πρβλ. Σ. Κ. Τσιτσίγκου, Το Χρυσοστομικό Ήθος, όπ.π., σ. 134 εξ.

[513] Ιω. Χρυσ., Εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Φωκᾶν, MPG 50, 701.

[514] Ιω. Χρυσ., Εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Φωκᾶν, MPG 50, 701.

[515] Βλ. Ι. Κορναράκη, Πατερικά βιώματα της ενδεκάτης ώρας, εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 58: «Η βίωσις της εντροπής μέσα στις διαστάσεις της ειλικρινούς εξομολογήσεως είναι η μόνη ψυχική διαδικασία της πραγματικής λυτρώσεως».

[516] Κλίμαξ, Θ', 168Β, ιβ΄: «Μνήμαι παθημάτων Ιησού, ιάσονται μνησικακούσαν ψυχήν, εκ της αυτού ανεξικακίας ισχυρώς αισχυνομένην».

[517] M. E. McCullough κ.ά., "Is gratitude a moral affect?", Psychological Bulletin 127/2 (2001) 249–266, A. M. Wood κ.ά., "Gratitude and well-being: A review and theoretical integration", Clinical Psychology Review 30/7 (2010) 890–905.

[518] R. A. Emmons κ.ά., "The assessment of gratitude", in: S. J. Lopez & C. R. Snyder (Eds.), Positive Psychological Assessment: A Handbook of Models and Measures (pp. 327–341). Washington, DC: American Psychological Association, 2003.

[519] R. A. Emmons & A. Mishra, "Why Gratitude Enhances Well-Being: What We Know, What We Need to Know", in: K. M. Sheldon, T. B. Kashdan, & M. F. Steger (Eds.), Designing positive psychology: Taking stock and moving forward (pp. 248–262). UK: Oxford University Press, 2011.

[520] P. C. Watkins κ.ά., "Gratitude and subjective well-being: Cultivating gratitude for a harvest of happiness", in: N. R. Silton (Ed.), Scientific concepts behind happiness, kindness, and empathy in contemporary society (pp. 1737–1759). USA: IGI Global, 2019.

«μεταμορφώνοντας» «επί τα βελτίω»[521] τον εαυτόν τους[522], με τη χρήση ενός αφηγηματικού style, παρουσιάζοντας έτσι τα μοναδικά τους (θετικά) χαρακτηριστικά. Η ευγνωμοσύνη ενισχύει (παρέχοντας *σθένος*)[523] τις ικανότητες αντιμετώπισης, όπως το «αντεπεξέρχεσθαι» (*coping*), με επίκεντρο την αναζήτηση νοήματος και της θετικής αναπλαισίωσης των πραγμάτων, η οποία ενθαρρύνει τα θετικά συναισθήματα και αυξάνει τους προσωπικούς πόρους, όπως λ.χ. την ανθεκτικότητα, την επιμονή και τους κοινωνικούς δεσμούς[524]. Αυτά τα στοιχεία, με τη σειρά τους, ενδεχομένως μπορεί να εξηγήσουν τη συσχέτιση μεταξύ ευγνωμοσύνης και ανθρώπινης ευημερίας σε δύσκολες συνθήκες[525].

Σύμφωνα με τη *ΘΨ*, οι θετικές διαπροσωπικές σχέσεις είναι καθοριστικές για την ψυχική υγεία. Η ευγνωμοσύνη προς τους συνανθρώπους και τη Φύση[526] ενισχύει την ψυχική ευεξία, μειώνει την κατάθλιψη και αυξάνει την ευτυχία.

Η ευγνωμοσύνη ενθαρρύνει μια αυθεντική σχέση με τον εαυτόν μας, ήτοι το άτομο έχει επίγνωση των προσωπικών του δυνατοτήτων[527]. Επιπλέον, η ευγνωμοσύνη διευρύνει το γνωστικό πεδίο ενός ατόμου, συμπεριλαμβανομένων των σκέψεων και της στάσης του, επεκτείνοντας το φάσμα των πιθανών ανταποκρίσεών του σε δύσκολες καταστάσεις. Οι ευγνώμονες άνθρωποι αναγνωρίζουν τα λάθη τους και απέχουν από την αυτοτιμωρία, όταν τα πράγματα πάνε στραβά[528].

Οι Πατέρες της Εκκλησίας εκλαμβάνουν την «ευγνώμονα» ψυχή ως κριτήριο ψυχοπνευματικής υγείας[529]. Ο Μέγας Βασίλειος τονίζει τη σημασία της ευγνωμοσύνης προς τον Θεό και της έμπρακτης αγάπης προς τον συνάνθρωπο[530]· γράφει συγκεκριμένα: «ευγνωμονώ τον Θεό για όλα· και

[521] B. L. Fredrickson, “Gratitude, like other positive emotions, broadens and builds”, in: R. A. Emmons & M. E. McCullough (Eds.), The Psychology of Gratitude (pp. 145–166). US: Oxford University Press, 2004.

[522] R. A. Emmons, Thanks!: How the new science of gratitude can make you happier. Boston, US: Houghton Mifflin Harcourt, 2007.

[523] C. Peterson & M. E. P. Seligman, Character strengths and virtues: A handbook and classification (Vol. 1). US: Oxford University Press, 2004.

[524] R. A. Emmons, “Queen of the virtues? Gratitude as human strength”, Reflective practice: Formation and supervision in ministry 32 (2012) 49–62.

[525] R. M. Kurian & S. Thomas, “Gratitude as a path to human prosperity during adverse circumstances: a narrative review”, British Journal of Guidance & Counselling 51/5 (2023) 739-752.

[526] A. M. Wood κ.ά., “Gratitude and well-being: A review and theoretical integration”, Clinical Psychology Review 30/7 (2010) 890–905.

[527] K. Homan & L. Hosack, “Gratitude and the self: Amplifying the good within”, Journal of Human Behavior in the Social Environment 29/7 (2019) 874–886.

[528] K. Homan & L. Hosack, όπ.π.

[529] Περισσότερα βλ. Σ. Κ. Τσιτσίγκου, Πνευματικότητα (θρησκειοψυχολογική θεώρηση), σ. 450 εξ.

[530] Μ. Βασιλείου, Εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου `Καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας’, MPG 31, 261.

για τα ευχάριστα και για τα δυσάρεστα, διότι όλα συνεργούν στο καλό»[531]. Παράλληλα, ο λόγιος Ιώσηπος ο Χριστιανός (9-10ος αι.) εκλαμβάνει την ευγνωμοσύνη ως βασική λειτουργία για τη θετική στάση στη ζωή: «Η ευγνωμοσύνη είναι το άρωμα της ψυχής που γεμίζει τη ζωή με ελπίδα»[532].

11. Ευχαριστία

Κατά την ελληνορθόδοξη *πνευματικότητα*, η ευχαριστία προς τον Θεό αποτελεί θεμέλιο της πνευματικής ζωής (βλ. "*eucharistie spirituality*", κατά τον J. Meyendorff[533]), όπως μάλιστα αυτή εκφράζεται στη Θεία Λειτουργία και την προσωπική προσευχή: «*Ευχαριστώ σοι, Κύριε, ότι με αξίωσες της παρουσίας σου*»[534]. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος τόνιζε ιδιαίτερα την ευγνωμοσύνη και την ευχαριστία[535]. Ο πιστός ευχαριστεί τον Θεό, ακόμα και σε δύσκολες περιστάσεις: «*Εὐλογήσω τὸν Κύριον ἐν παντὶ καιρῷ…Οὐκ ἐν ταῖς εὐημερίαις μόνον τοῦ βίου, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς περιστατικοῖς καιροῖς*»[536].

12. Προσευχή

Ο διαλογισμός (ή η προσευχή), τον οποίο η σύγχρονη δυτική Ψυχολογία παρέλαβε κυρίως από το Βουδισμό και προτίμησε (αντί της προσευχής, που εφαρμόζουν οι μονοθεϊστικές Θρησκείες) λόγω (δήθεν) μιας επιστημονικής αντικειμενικότητας και ουδετερότητας, επιλέγοντας μια μη θεϊστική Θρησκεία (με λατρεία κάποιου προσωπικού Θεού), αποδεδειγμένα μειώνει το stress, ενισχύοντας την ψυχική ηρεμία και εξασφαλίζοντας μια καλύτερη ποιότητα ζωής[537].

Η προσευχή, αν και θεολογικά το θέμα της σχέσης της με την ασθένεια/υγεία είναι περίπλοκο, έχει αποδειχθεί εμπειρικά ότι ανακουφίζει από το σωματικό και τον ψυχικό πόνο και το stress[538],

[531] Μ. Βασιλείου, Εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου `Καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας', MPG 31, 261.

[532] Ιώσηπου Χριστιανού, Κεφάλαια 86, MPG 106, 101.

[533] J. Meyendorff, "Liturgy and Spirituality: I. Eastern Liturgical Theology", in: J. Raitt, B. MeGinn & J. Meyendorff (Eds.), Christian Spirituality. 1: Origins to the Twelfth Century (pp. 350-363), New York: Crossroad, 1985.

[534] Ιω. Χρυσ., Ευχή Θ. Λειτουργίας Ιωάννου Χρυσοστόμου.

[535] Σ. Κ. Τσιτσίγκου, Το Χρυσοστομικό Ήθος, όπ.π. – Οι αρετές κατά τον άγιο Ιωάννη τον Χρυσόστομο, Θεσσαλονίκη 2001, του ιδίου, Η ψυχή του ανθρώπου κατά τον ιερό Χρυσόστομο, Αθήνα 2000.

[536] Μ. Βασιλείου, Εἰς τὸν ΛΓ' Ψαλμόν, MPG 30, 352.

[537] Βλ. I. N. Olver, Investigating Prayer – Impact on Health and Quality of Life, Springer, 2013.

[538] K. S. Masters κ.ά., "The Scientific Study of Positive Psychology, Religion/Spirituality, and Physical Health", όπ.π., p. 335.

επιταχύνει την ανάρρωση μετά από εγχείρηση ανοιχτής καρδιάς[539], εμψυχώνει καρκινοπαθείς[540] κ.λπ.

Η Ορθόδοξη χριστιανική προσευχή πρέπει να γίνεται με πίστη, προσήλωση, καθαρότητα καρδίας, αυτογνωσία, ειρηνική και μετανοητική διάθεση, και κατάνυξη[541].

Ερμηνεύοντας ο Μ. Βασίλειος το Ψαλμικό «*Ἐκέκραξα πρός σέ, καὶ ἰάσω με*» (), παρατηρεί ότι «*ὁμοῦ τε ἐκέκραξα καὶ προσῆλθεν ἡ ἴασις*»[542]. Ο Ανδρέας Καισαρείας αναδεικνύει την προσευχή ως μέσο απελευθέρωσης από τη θλίψη και την ταραχή: «Η προσευχή φωτίζει την ψυχή και διαλύει τα σύννεφα της λύπης»[543]. Ιδιαίτερα, η νοερά (*καρδιακή*) προσευχή της Ορθόδοξης ησυχαστικής Παράδοσης παρέχει στον ασκούμενο βαθιά πνευματική γαλήνη και ηρεμία. Ο άγιος Ιωάννης της Κλίμακος αναφέρει: «Η προσευχή είναι το όπλο κατά της θλίψης και η πηγή της ειρήνης»[544].

Επίσης, μέσα από την προσευχή και την υπομονή[545] καλλιεργείται το σθένος (η ανθεκτικότητα) και η καρτερικότητα.

13. Κοινή Θεία λατρεία

Η συλλογική (εκκλησιαστική) Θεία λατρεία παρέχει πολλές ευκαιρίες βίωσης θετικών συναισθημάτων (ενότητας, αλληλεγγύης, αδελφότητας κ.λπ.)[546], αλλά και εύρεσης νοήματος της

[539] A. Ai κ.ά., "Psychosocial mediation of religious coping styles: A study of short-term psychological distress following cardiac surgery", Personality and Social Psychology Bulletin 33/6 (2007) 867–882.

[540] C. E. Paiva κ.ά., "The impact of religiosity and individual prayer activities on advanced cancer patients' health: Is there any difference in function of whether or not receiving palliative anti-neoplastic therapy?", Journal of Religion and Health 53/6 (2014) 1717–1727.

[541] J. C. Larchet, Η Θεραπευτική των Πνευματικών νοσημάτων, όπ.π., τόμ. Α', σ. 557-581.

[542] Εἰς τὸν ΚΘ' Ψαλμόν, MPG 30, 312

[543] Ανδρέα Καισαρείας, Ἑρμηνεία εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, MPG 106, 205.

[544] Ιωάννη Σιναΐτη, Κλίμαξ, Λόγος 28.

[545] Λουκ. 21, 19. Πρβλ. Μάξιμου Ομολογητή, Κεφάλαια περὶ ἀγάπης, Γ' ἑκατοντάς, MPG 90, 1129.

[546] P. Vassiliadis, "Eucharistic and Therapeutic Spirituality", The Greek Orthodox Theological Review 42 (1997) 1-23, N. Krause, "Religious involvement, gratitude, and change in depressive symptoms over time", International Journal for the Psychology of Religion 19/3 (2009) 155–172, B. L. Fredrickson, "The eudaimonics of positive emotions", in: J. Vittersø (Ed.), Handbook of eudaimonic well-being (pp. 183–190), Springer 2016, P. Van Cappellen, R. Zhang & B. L. Fredrickson, "The Scientific Study of Positive Emotions and Religion/Spirituality", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 318, K.N. G. Long, & T. J. VanderWeele, "Theological Virtues, Health, and WellBeing: Theory, Research, and Public Health", in E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, pp. 395-409.

ζωής[547]. Η ενιαία «ομοθυμαδόν» προσήλωση όλου του εκκλησιαστικού σώματος στην ευχαριστία και δοξολογία του Θεού Πατέρα αποτρέπει τη διαίρεση και περίσπαση (ή διάσπαση) του νου του κάθε ανθρώπου[548]. Και μόνο ο (ιερός) χώρος της Θ. Λατρείας προϊδεάζει για τα «αυθ-υπερβατικά συναισθήματα», αλλά και τα διεγείρει[549]. Έπειτα, οι διάφορες σωματικές κινήσεις (όρθια ή καθιστή στάση) του θρησκευτικού τελετουργικού συνδέονται επίσης με θετικά συναισθήματα[550]. Τα θετικά δε αυτά συναισθήματα από τον συχνό ή και τακτικό εκκλησιασμό συντελούν σε χαμηλότερες τιμές θνησιμότητας και στη μακροβιότητα[551].

Αλλά, το κοινοτικό πνεύμα δεν θα πρέπει να λειτουργεί «διανοητικά» κατά τη διάρκεια μόνο των ευχαριστιακών συνάξεων, αλλά —πολύ περισσότερο— σε όλη την καθημερινή μας ζωή, προκειμένου να αποδώσει έμπρακτα αποτελέσματα συμπαράστασης, βοήθειας, αλληλεγγύης, υποστήριξης κ.λπ. προς τον κάθε αναξιοπαθούντα (σωματικά ή ψυχικά τραυματισμένο, πονεμένο, απελπισμένο, πενθούντα, άπορο, ανάπηρο, ανήμπορο, περιθωριοποιημένο κ.λπ.) της κοινωνίας μας. Και εδώ επιβάλλεται η συνεργασία Κληρικών και θετικών ψυχολόγων[552].

14. Ησυχία

Ο Μ. Βασίλειος γράφει σε επιστολή του ότι εγκατέλειψε «*τὰς ἐν ἄστει διατριβάς, ὡς μυρίων κακῶν ἀφορμάς*»[553]. Ο ησυχασμός αυτός συμβάλλει τα μέγιστα στην *κάθαρση* της *καρδίας*[554].

[547] M. Robbins & L. J. Francis, "Religion, Personality, and Well-being: The Relationship Between Church Attendance and Purpose in Life", Journal of Research on Christian Education 9/2 (2000) 223-238.

[548] Μ. Βασιλείου, Εἰς τὸν προφήτην Ἡσαΐαν 1, MPG 30, 168-169.

[549] Y. Joye & J. Verpooten, "An exploration of the functions of religious monumental architecture from a Darwinian perspective", Review of General Psychology 17/1 (2013) 53–68.

[550] M. LaFrance & C. Mayo, "Cultural aspects of nonverbal communication", International Journal of Intercultural Relations 2/1 (1978) 71–89.

[551] K. S. Masters κ.ά., "The Scientific Study of Positive Psychology, Religion/Spirituality, and Physical Health", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 333, με παράθεση πλούσιας βιβλιογραφίας.

[552] L. C. Edwards κ.ά., "Examples of collaboration between psychologists and clergy", Professional Psychology, Research and Practice 30/6 (1999) 547–551, K. M. Benes κ.ά., "Psychology and the church: An exemplar of psychology–clergy collaboration", Professional Psychology: Research and Practice 31 (2000) 515–520, G. Milstein κ.ά., "Psychological care for persons of diverse religions: A collaborative continuum", Professional Psychology: Research and Practice 41 (2010) 371–381, D. C. Wang, M. R. McMinn, Z. Wood & C. Lee, "Positive Psychology in the Context of Religious Communities", E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 463.

[553] Ἐπιστολή 2 Γρηγορίῳ Ἑταίρῳ, MPG 32, 224.

[554] Ἐπιστολή 2 Γρηγορίῳ Ἑταίρῳ, MPG 32, 225-227.

Ομοίως, στις επιστολές του, ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος (4ος αι.) αναφέρεται συχνά στη σημασία της *ησυχίας*, του αναχωρητισμού και της απομόνωσης για την επίτευξη της ψυχικής και πνευματικής ευεξίας (εσωτερικής ειρήνης). Πίστευε ότι η απομάκρυνση από τις κοσμικές μέριμνες οδηγεί στην εμβάθυνση της σχέσης μας με τον Θεό και στην ψυχική *ανάπαυση*[555] και *ηρεμία*[556]. Αλλ', η βαθύτερη ησυχία είναι η «*ἀπὸ διανοίας*»[557], που πηγάζει από την προαίρεση[558].

Θετικά Αποτελέσματα

Όπως η *ΘΨ*, έτσι και οι Πατέρες της Εκκλησίας, θεωρούν ότι, όταν ένας άνθρωπος στη ζωή του προσπαθήσει, κατά το δυνατόν, να ασκήσει τις αρετές, τότε η ζωή του θα αποκτήσει πραγματική αξία και νόημα.

1. Εξεύρεση νοήματος και σκοπού της ζωής

Το θέμα του νοήματος της ζωής απασχολεί έντονα τους ψυχολογικούς κύκλους τα τελευταία χρόνια[559]. Ψυχολογικά, το νόημα στη ζωή ορίζεται ως «*ο βαθμός στον οποίο η ζωή κάποιου βιώνεται κατά τέτοιο τρόπο, έτσι ώστε να έχει αξία, να κατευθύνεται και υποκινείται από αξιόλογους στόχους και, γενικότερα, να είναι σημαντική στον κόσμο*»[560]. Το νόημα συνιστά έναν αστερισμό

[555] Γρηγόριου Θεολόγου, Βιβλίον Β', Ἔπη ἱστορικά, Περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον, MPG 37, 1089. Πρβλ. Σ. Κ. Τσιτσίγκου, Πνευματικότητα (θρησκειοψυχολογική θεώρηση), σ. 450.

[556] Ιω. Χρυσ., Εἰς το κατὰ Ἰωάννην 42, MPG 59, 239.

[557] Ιω. Χρυσ., Εἰς το κατὰ Ἰωάννην 1, MPG 59, 27.

[558] Ιω. Χρυσ., Περὶ κατανύξεως 2, MPG 47, 414.

[559] Ενδεικτικά βλ. W. H. Clark, "Religion as a Response to the Search for Meaning: Its Relation to Skepticism and Creativity", The Journal of Social Psychology 60/1 (1963) 127-137, L. Z. Rinpoche, Making Life Meaningful, N. Ribush (ed.), Boston 2001, J. Young, The death of God and the meaning of life, Routledge – Taylor & Francis Group, London & New York 2003, T. Eagleton, The Meaning of Life – A very short introduction, Oxford University Press 2007, J. S. Bielo, "On the failure of 'meaning': Bible reading in the anthropology of Christianity", Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal 9/1 (2008) 1-21, J. Wiener, The Therapeutic Relationship: Transference, Countertransference and the Making of Meaning. Foreword by David Rosen. Texas A & M University Press 2009, S. Wolf, Meaning in Life and Why It Matters, The University Center for Human Values Series, S. Macedo (ed.), Sity Press, Princeton and Oxford 2010, J. Bering, The Belief Instinct – The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life, W. W. Norton & Company, New York & London 2011, J. Dezutter & J. Corveleyn, "Meaning Making: A Crucial Psychological Process in Confrontation with a Life Stressor", in: H. Westerink (ed.), Constructs of Meaning and Religious Transformation – Current Issues in the Psychology of Religion (pp. 167-184), Vienna University Press 2013.

[560] L. S. George & C. L. Park, "Meaning in life as comprehension, purpose, and mattering: Toward integration and new research questions", Review of General Psychology 20/3 (2016) 206, C. L. Park, "Religion and meaning", in: R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), Handbook of the psychology of religion and spirituality (2nd ed., pp. 357–379), Guilford Press 2013, C. L. Park

των γενικών προσανατολιστικών συστημάτων του ατόμου, δηλ. το πλαίσιο της γνώσης και των κινήτρων δια των οποίων οι άνθρωποι κατανοούν και πλοηγούνται στη ζωή τους. με άλλα λόγια, το (υπαρξιακό) νόημα παρέχει σκοπό, σημασία και συνοχή στη ζωή ενός προσώπου[561], ενώ εξασφαλίζει διαδικασίες για μια «αγαθή» ζωή[562].

Αλλά, ποιος ορίζει τι είναι «αγαθό»; Κάτι που μπορεί για κάποιον να θεωρείται *αγαθό* και ωφέλιμο, για έναν άλλον μπορεί να θεωρείται φαύλο και επιβλαβές[563]. Γι' αυτό, όσο και αν η οποιαδήποτε φιλοσοφική ή ψυχολογική (ή/και ψυχαναλυτική) θεωρία ισχυρίζεται ότι παραμένει ουδέτερη αξιακά και ηθικά, η αλήθεια είναι ότι είτε από το λόγο της, είτε από τη σιωπή της, αναδύεται —υπόρρητα ή προσυνειδητά— μια βιοθεωρία, δηλ. μια Αξιολογία.

Αν και, αναμφίβολα, υπάρχουν ψυχολογικές και πολιτισμικές παραλλαγές στην έκφραση των συστημάτων προσανατολισμού, τα συστήματα νοήματος αποτελούνται από τρεις διακριτές πτυχές: α) τις πεποιθήσεις, β) τους στόχους και τις αξίες και γ) την υποκειμενική αντίληψη του νοήματος της ζωής.

Εξ άλλου, οι «καθολικοί» (και όχι οι *παγκόσμιοι*, όπως φρονούσε ο I. Kant) στόχοι είναι οι μοναδικές ιεραρχίες κινήτρων και αξιών των προσώπων. Ο βαθμός, στον οποίο οι άνθρωποι αισθάνονται ότι οι εμπειρίες τους είναι σύμφωνες με τις καθολικές πεποιθήσεις και τους στόχους τους, δημιουργεί την υποκειμενική αίσθηση του νοήματος της ζωής[564].

Η *πνευματικότητα* περιλαμβάνει τη δημιουργία νοημάτων, όπως και πνευματικές πεποιθήσεις, πρακτικές και αρετές, που παρέχουν έναν προσανατολισμό προς την ψυχοπνευματική ευεξία,

& D. R. Van Tongeren, "Meaning as a Framework for Integrating Positive Psychology and the Psychology of Religiousness and Spirituality", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, pp. 83-98.

[561] F. Martela & M. F. Steger, "The three meanings of meaning in life: Distinguishing coherence, purpose, and significance", Journal of Positive Psychology 11/5 (2016) 531–545, S. J. Heintzelman & L. A. King, "Life is pretty meaningful", American Psychologist 69/6 (2014) 561–574.

[562] P. L. Berger, The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion, Anchor Books 1967, A. P. Linley, S. Joseph, S. Harrington & A. M. Wood, "Positive psychology: Past, present, and (possible) future", Journal of Positive Psychology 1/1 (2006) 3–16, E. P. Shafranske, "The Scientific Study of Positive Psychology, Religion/Spirituality, and Mental Health", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 350.

[563] D. W. Sue κ.ά., Counseling the culturally diverse: Theory and practice, Wiley, 2019.

[564] C. L. Park, "Making sense of the meaning literature: An integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events". Psychological Bulletin, 136/2 (2010) 257–301.

αλλά και προς το *Ιερο* (όπως και αν το εννοήσουμε)[565]. Ως εκ τούτου, η *πνευματικότητα* επιτρέπει στους ανθρώπους να αγωνίζονται για αυτό που ο Frankl ονόμασε «έσχατο νόημα» (*ultimate meaning*)[566].

Σύμφωνα με εμπειρικές έρευνες, οι θρησκευόμενοι αναφέρουν ότι αντλούν περισσότερο νόημα από τις κοινοτικές διαπροσωπικά σχέσεις τους, όπως και από την πνευματικότητά τους, ενώ οι αθεϊστές έχουν λιγότερες συμβατικές πηγές νοήματος, παρόλο που οι σχέσεις παραμένουν η κύρια πηγή νοήματός τους[567].

Κατά την ελληνορθόδοξη Παράδοση, το νόημα της ζωής τού ανθρώπου εντοπίζεται στη σχέση του με τον Θεό και την πορεία του προς τη *θέωση*. Ο Χριστιανισμός τονίζει ότι, μόνο όταν οι άνθρωποι παραδίδονται σε έναν αυθ-υπερβατικό σκοπό, είναι σε θέση να βιώσουν μια ζωή με νόημα[568]: «*ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν*»[569]. Ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής (7ος αι.) υπογραμμίζει ότι «η ζωή αποκτά νόημα μέσα από την αγάπη και την υπακοή στο θέλημα του Θεού»[570]. Επίσης, ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης αναφέρει ότι «ο σκοπός του ανθρώπου είναι να φτάσει στη θέωση, την τέλεια ένωση με τον Θεό»[571]. Ακόμα, ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος εξαίρει τη σημασία του νοήματος της ζωής μέσα από την ένωση του ανθρώπου με τον Θεό και την αναζήτηση της αλήθειας: «Η ψυχή βρίσκει το αληθινό της νόημα όταν στρέφεται προς τον Θεό, την πηγή της ζωής»[572].

2. Ανθεκτικότητα

Η ανθεκτικότητα είναι γνωστή ως ικανότητα επιτυχούς προσαρμογής σε στρεσογόνους παράγοντες και διατήρηση της ψυχικής ευεξίας έναντι καταστροφών[573]. Η ανθεκτικότητα είναι

[565] E. P. Shafranske, "The Scientific Study of Positive Psychology, Religion/Spirituality, and Mental Health", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 352.

[566] V. E. Frankl, Man's search for meaning, όπ.π.

[567] T. A. Nelson κ.ά., "What makes life meaningful for theists and atheists?", Psychology of Religion and Spirituality 13/1 (2021) 111–118.

[568] E. K. Mancuso & R.T. Lorona, "The Scientific Study of Life Satisfaction and Religion/Spirituality", όπ.π., pp. 299-312.

[569] Ματθ. 10, 39.

[570] Μάξιμου Ομολογητή, Περὶ Θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, Α' Ἑκατοντάς, MPG 90, 1084.

[571] Γρηγόριου Νύσσης, Ἐξήγησις ἀκριβὴς εἰς τὰ Ἆσματα τῶν Ἀσμάτων 13, MPG 44, 1056.

[572] Γρηγόριου Θεολόγου, Εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον, ἐπιτάφιος, MPG 36, 589.

[573] M. E. Haglund κ.ά., "Psychobiological mechanisms of resilience: Relevance to prevention and treatment of stress-related psychopathology", Dev Psychopathol 19 (2007) 889-920.

αποτέλεσμα της ικανότητας του ανθρώπου για αλληλεπίδραση με το περιβάλλον και τις διαδικασίες, που ενισχύουν την ευεξία και προστατεύουν το άτομο από παράγοντες κινδύνου[574].

Τα αποτελέσματα των μελετών δείχνουν ότι τα άτομα με χρόνιο πόνο, που διαθέτουν υψηλή ανθεκτικότητα στις γνωσιακές και συμπεριφορικές πτυχές του πόνου (όπως π.χ. τα styles αντιμετώπισης του πόνου, τη στάση για τον πόνο, την τάση για καταστροφολογία και το μοντέλο εφαρμογής των υπηρεσιών υγείας και ιατρικής περίθαλψης) αντεπεξέρχονται καλύτερα στην κατάστασή τους[575]. Επίσης, οι μηχανισμοί ανθεκτικότητας μπορούν να τροποποιήσουν τη σχέση μεταξύ του πόνου και των αποτελεσμάτων του μέσω της ενίσχυσης των αντιδράσεων αντιμετώπισης, έτσι ώστε η ανθεκτικότητα να παίζει ρόλο μεσολαβητή στις σχέσεις μεταξύ του πόνου και των αποτελεσμάτων που σχετίζονται με την υγεία και την ευεξία[576]. Ένας από τους μηχανισμούς coping του πόνου είναι και η συγχώρηση[577].

3. «Αντεπεξέρχεσθαι» (*Coping*)

Το *coping* είναι η γνωστική και συμπεριφορική ικανότητα να ξεπερνά κανείς τις προσωπικές και κοινωνικές δυσκολίες, που αντιμετωπίζει[578].

Το *coping* έχει συνδεθεί με την *πνευματικότητα*, δεδομένου ότι η τελευταία συνδέεται με την πνευματική νοημοσύνη και την ευεξία (*well-being*)[579]. Η *πνευματική νοημοσύνη* (spiritual intelligence) μπορεί να οριστεί ως η διανοητική ικανότητα να σκέφτεσαι, να συλλογίζεσαι, να

[574] A. J. Zautra κ.ά., "Resilience: A new definition of health for people and communities", in: Handbook of adult resilience (pp. 3-34). New York: Guilford, 2010.

[575] P. Karoly & L. S. Ruehlman, "Psychological resilience and its correlates in chronic pain: findings from a national community sample", Pain 123 (2006) 90-97, A. D. Ong, A. J. Zautra & M. C. Reid, "Psychological resilience predicts decreases in pain catastrophizing through positive emotions", Psychol Aging 25/3 (2010) 516-23.

[576] B. W. Smith κ.ά., "The brief resilience scale: assessing the ability to bounce back", Int J Behav Med 15 (2008) 194-200.

[577] M. A. Anderson, The relationship among resilience, forgiveness, and anger expression in adolescents. [cited 2006 May]. Available from: URL; *http://digitalcommons.library.umaine.edu/etd/416*, M. W. Faison, The relationship of forgiveness to psychological resilience and health among African American women. Available from: URL: *http://gradworks.umi.com/32/55/3255612.html*, L. C. Broyles, Resilience: Its relationship to forgiveness in older adults. [cited 2005 May]. Available from URL: http://trace.tennessee.edu/utk_graddiss/1868.

[578] S. Folkman & R. S. Lazarus, "An Analysis of Coping in a Middle-Aged Community Sample", Journal of Health and Social Behavior 21/3 (1980) 219-239, R. Lazarus & S. Folkman, Stress, Appraisal, and Coping. New York: Springer, 1984, Y. Iwasaki, "Coping, an Overview", in: A. C. Michalos (eds.), Encyclopedia of Quality of Life and Well-Being Research. Springer, Dordrecht, 2014.

[579] F. Cilliers & L. Terblanche, "The role of spirituality in coping with the demands of the hospital culture amongst fourth-year nursing students", International Review of Psychiatry 26/3 (2014) 279-288.

ονειρεύεσαι και να αγωνίζεσαι για νόημα, αξία, όραμα, υπαρξιακή πληρότητα, χαρά, ευτυχία και αυθυπέρβαση[580]. Τούτο στις σχετικές έρευνες φαίνεται πιο εμφανώς σε νοσηλευόμενους ασθενείς (με χρόνιο πόνο, απόγνωση και απελπισία), καθότι τα νοσοκομεία ως συστήματα αντισταθμίζουν την εκδήλωση επικρατουσών αγωνιών επιβίωσης (μεταξύ ασθενών) και άγχους (μεταξύ του προσωπικού)[581].

Το πνευματικό coping αναφέρεται στην αποτελεσματική αντιμετώπιση αγχωτικών περιβαλλόντων και απαιτήσεων μέσω της αυτο-ενδυνάμωσης που βασίζεται στη δημιουργία νοήματος (βλ. θετική και αρνητική επανεκτίμηση/αξιολόγηση), στον έλεγχο (βλ. ενεργητικούς και παθητικούς τρόπους επικράτησης), στην παραμυθία (πνευματική διασύνδεση και υποστήριξη), στην οικειότητα (θρησκευτική διαπροσωπικά υποστήριξη) και στην αυτο-μεταμόρφωση[582]. Η πνευματική ευεξία προκύπτει από την πνευματική νοημοσύνη και το «αντεπεξέρχεσθαι» (*coping*)· αναφέρεται δε σε μια αρμονική διασύνδεση με τον εαυτόν μας, τον άλλον, την κοινότητα, το περιβάλλον και κάτι το *Υπερβατικό* όσον αφορά στις εμπειρίες της ευγνωμοσύνης, της συγχώρεσης, του υπαρξιακού νοήματος, της ελπίδας και της αυθυπέρβαση, ενώ σχετίζεται με την ψυχική ευεξία μέσω δομών, όπως π.χ. είναι η ευτυχία και η ποιότητα ζωής[583].

Η *πνευματική ευεξία* (spiritual well-being) συνδέεται σημαντικά με την αίσθηση της ικανότητας προσαρμογής πέρα από τη συναισθηματική, ψυχολογική και κοινωνική ευεξία[584].

«*Το θετικό θρησκευτικά ‘αντεπεξέρχεσθαι’ αντανακλά μια ασφαλή σχέση με μια υπερβατική δύναμη, μια πνευματική σύνδεση με τους άλλους και μια φιλάγαθη κοσμοθεωρία, [ενώ] το αρνητικό θρησκευτικά ‘αντεπεξέρχεσθαι’ αντανακλά υποκείμενες πνευματικές εντάσεις και πάλες με τον εαυτό του, με τους άλλους και με το Θείο*»[585]. Το θετικό πνευματικό “coping” προδιαγράφει

[580] M. Meier, T. St J. O’Connor & P. Van Katwyk, Spirituality and Health. Multidisciplinary Explorations. Waterloo, ON: Wilfred Laurier University Press, 2005.

[581] I. E. P. Menzies, The Functioning of Social Systems as a Defense Against Anxiety. London: Tavistock, 1993.

[582] K. I. Pargament (Ed.), APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality. Volume 1. Context, Theory, and Research. Washington: American Psychological Association, 2013.

[583] V. E. Frankl, The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy. New York: World Publishing, 1969, K. I. Pargament (Ed.), APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality. Volume 1. Context, Theory, and Research. Washington: American Psychological Association, 2013, C. Young & C. Koopsen, Spirituality, Health and Healing. Sudbury, MA: Jones & Bartlett, 2005.

[584] E. T. Bohlmeijer κ.ά., “Spirituality in the Context of Well-being. Evaluation of the Psychometric Properties and Added Value of the Spiritual Attitude and Involvement List Short Form (SAIL-SF)”, Journal of Happiness Studies 24 (2023) 1169–1190.

[585] K. I. Pargament, M. Feuille & D. Burdzy, “The brief RCOPE: Current psychometric status of a short measure of religious coping”, Religions 2/1 (2011) 51.

ευεργετικά αποτελέσματα μεταξύ των ατόμων με καρδιαγγειακή νόσο[586] και έχει σχετιστεί με μειωμένη περιστασιακή υπέρταση σε μια μεγάλη μελέτη[587]. Αντίθετα, το αρνητικό θρησκευτικό/πνευματικό coping παραπέμπει συχνά σε δυσμενείς εκβάσεις σε άτομα που έχουν διαγνωστεί με καρδιαγγειακές παθήσεις[588].

Στις ομιλίες του ο ιερός Χρυσόστομος έχει αναφερθεί πολλές φορές στο coping[589]. Κατά τον άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή, η θεραπεία της ψυχής οδηγεί στην ανθεκτικότητα και την πνευματική *ολοκληρία*: «Η υπομονή και η αγάπη είναι οι αρετές, που ενδυναμώνουν την ψυχή ενάντια στις δοκιμασίες»[590].

4. Ανακαμπτικότητα (αναρρωσιμότητα)

Οι Rogers κ.ά. (2022) βρήκαν σημαντική θετική σχέση μεταξύ *πνευματικότητας* και ανακαμπτικότητας (*resilience*)[591].

5. Χαρά και ευφροσύνη

«*Ὁ πιστεύων εἰς Θεὸν καὶ ἐκ τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως τοῖς σωτηρίοις δόγμασι τὴν ψυχὴν ποτιζόμενος, οὗτος ἀντλεῖ ὕδωρ μετ' εὐφροσύνης ἐκ τῶν πηγῶν τοῦ σωτηρίου*»[592], γράφει ο Μ. Βασίλειος. Τα θρησκευτικά «πιστεύω» ενός προσώπου του προκαλούν χαρά[593], ακόμα —σε κάποιες

[586] A. Ai κ.ά., "Psychosocial mediation of religious coping styles: A study of short-term psychological distress following cardiac surgery", όπ.π.

[587] Y. C. Cozier κ.ά., "Religious and spiritual coping and risk of incident hypertension in the black women's health study", Annals of Behavioral Medicine 52/12 (2018) 989–998.

[588] A. Ai κ.ά., 2007, όπ.π.

[589] Για περισσότερα βλ. Σ. Κ. Τσιτσίγκου, «Το κατά Θεόν `αντεπεξέρχεσθαι' (coping) στον ιερό Χρυσόστομο», http://scholar.uoa.gr/stsitsig/articles

[590] Μάξιμου Ομολογητή, Περὶ Θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, Α' Ἑκατοντάς, MPG 90, 1084.

[591] M. Rogers κ.ά., "Emotional well-being, spiritual well-being and resilience of advanced clinical practitioners in the United Kingdom during COVID-19: An exploratory mixed method study", Journal of Nursing Management 30 (2022) 883–891.

[592] Εἰς τὸν προφήτην Ἠσαΐαν 12, MPG 30, 564-565.

[593] Βλ. Διαδόχου Φωτικής, Λόγος ασκητικός 60.

περιπτώσεις, ιδίως των Αγίων και Μυστικών— και μια πνευματική αγαλλίαση, έκσταση[594], εσωτερική ειρήνη (*γαλήνη*)[595] και «εν Χριστώ» ευφροσύνη[596].

Εξ άλλου, η ευθυμία (όπως και η δυσθυμία) είναι συνδεδεμένη με την (ανάλογη) μουσική[597]. Το ίδιο πίστευε και ο απόστολος Ιάκωβος: «*εὐθυμεῖ τις; Ψαλλέτω*»[598]. Η ψαλμωδία θεωρείται από τους Πατέρες ως ένας ιδιαίτερα αποτελεσματικός τρόπος προσευχής, που μάλιστα νικά τη λύπη[599].

6. Ικανοποίηση από τη ζωή

Η *ικανοποίηση από τη ζωή* (life satisfaction)[600] μπορεί να ορισθεί ως η υποκειμενική αντίληψη ενός ατόμου για την πληρότητα, την ευχαρίστηση ή την ευτυχία στη ζωή του[601]. Η *ικανοποίηση από τη ζωή* συνδέεται με την καλύτερη ψυχοσωματική υγεία και τη μακροβιότητα[602]. Σύμφωνα με τη *ΘΨ*, η ικανοποίηση από τη ζωή, αν και εξαρτάται από τις αντίστοιχες πολιτισμικές προσδοκίες[603], περιέχει συναισθηματικές και γνωσιακές συνιστώσες[604], που απλώνονται σε όλες τις εκφάνσεις του βίου: εργασία, σπουδές, σχέσεις, ελεύθερο χρόνο, υγεία κ.ά. Θα μπορούσαμε,

[594] P. Van Cappellen, R. Zhang & B. L. Fredrickson, "The Scientific Study of Positive Emotions and Religion/Spirituality", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, pp. 315-328.

[595] D. B. Yaden κ.ά., "The varieties of self-transcendent experience", Review of General Psychology 21/2 (2017) 143–160.

[596] Ψαλμ. 32, 21, Φιλιπ. 4, 4.

[597] H. C. Bernhard II, "Helping Music Education Majors through Positive Psychology: A Review of the Literature", International Journal of Education & the Arts 23/2.4 (2023) 1-16.

[598] Ιακ. 5, 13.

[599] Αποφθέγματα Πατέρων, Αλφαβητική συλλογή, Συγκλητική 21.

[600] Βλ. S. Kim et al., "Religiosity/Spirituality and Life Satisfaction in Korean American Adolescents", Psychology of Religion and Spirituality 5/1 (2013) 33-40, K. Krys κ.ά., "Personal Life Satisfaction as a Measure of Societal Happiness is an Individualistic Presumption: Evidence from Fifty Countries", Journal of Happiness Studies 22 (2021) 2197-2214.

[601] E. K. Mancuso & R.T. Lorona, "The Scientific Study of Life Satisfaction and Religion/Spirituality", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 300.

[602] K. S. Masters κ.ά., "The Scientific Study of Positive Psychology, Religion/Spirituality, and Physical Health", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, pp. 329-342.

[603] S. Lyubomirsky & H. S. Lepper, "A measure of subjective happiness: Preliminary reliability and construct validation", Social Indicators Research 46/2 (1999) 137–155. Η Ελλάδα παραδοσιακά θεωρείται ως χώρα με υψηλό δείκτη θρησκευτικότητας, τουλάχιστον σε σύγκριση με τα λοιπά κράτη-μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης.

[604] E. Diener, S. Oishi & R. E. Lucas, "Subjective well-being: The science of happiness and life satisfaction", in: S. J. Lopez & C. R. Snyder (Eds.), Oxford handbook of positive psychology (2nd ed., pp. 187–194). Oxford University Press 2009, J. Lindert κ.ά., "Well-being measurement and the WHO health policy Health 2010: Systematic review of measurement scales", European Journal of Public Health 25/4 (2015) 731–740.

συνεπώς, να πούμε ότι γενικά συνδέεται άμεσα με την όλη *ποιότητα ζωής*. Μάλιστα δε, η *ΘΨ* συνδέει την *ικανοποίηση από τη ζωή* με την *πνευματικότητα*[605] (εννοούμενη με διαφορετικούς τρόπους), ιδίως των προσώπων μέσης και τρίτης ηλικίας, χωρίς εντούτοις να εξαιρούνται παντελώς οι έφηβοι[606], και δη στις πιο θρησκευόμενες, κατά μέσο στατιστικά όρο, χώρες[607]. Όχι τυχαία, τα μεγαλύτερα ηλικιακά πρόσωπα, αν έχουν λάβει κατάλληλη παιδεία και έχουν ζήσει σε ένα υγιές (θετικό) περιβάλλον, επιδεικνύουν υψηλότερη σοφία σε σύγκριση με απόφοιτους κολλεγίων ή μορφωμένα άτομα μέσης ηλικίας[608].

Ωστόσο, τα αυθεντικώς πνευματικά πρόσωπα (δηλ. οι Άγιοι) δεν λαμβάνουν την πλήρη ψυχική τους ικανοποίηση από τη ζωή (*ευαρέσκεια* ή *ευδοκία*) μόνο από τον παρόντα κόσμο και τα υλικά αγαθά. Αντίθετα, σύμφωνα με ένα παγκόσμιο Gallup (2011), οι θρησκευόμενοι επέδειξαν χαμηλότερα ποσοστά *ικανοποίησης από τη ζωή* σε σύγκριση με τους μη θρησκευόμενους[609]. Η Ορθόδοξη χριστιανική ζωή, με βάση την Παύλεια διδασκαλία[610], ούτε «πετάει στα σύννεφα», νομίζοντας ότι η παρούσα ζωή του ανθρώπου πάνω στη γη είναι «παράδεισος», ούτε όμως, όπως συνέβαινε από κάποιους *πεισιθάνατους* στην αρχαιότητα —αλλά και μέχρι σήμερα από κάποιες σέχτες και Cults κυρίως στην Αμερική— κηρύττει την αποστροφή προς αυτήν τη ζωή ή, πολύ περισσότερο, προπαγανδίζει την αυτοκτονία. Αναγνωρίζει το «παθείν» και το καθημερινό «σταυρούσθαι», αλλ' ελπίζει εσχατολογικά στην τελική κατάργηση του θανάτου, στην ανάσταση των νεκρών και σε μια Αιώνια Ζωή (βλ. *χαρμολύπη*)[611]. Ανέκαθεν αρχαίες αλλά και σύγχρονες αιρέσεις του Χριστιανισμού κρατούσαν τα «άκρα», με αποτέλεσμα τις ποικίλες παρεξηγήσεις όσον αφορά στον ηθικά ορθό-

[605] H. G. Koenig & D. B. Larson, "Religion and mental health: Evidence for an association", International Review of Psychiatry 13/2 (2001) 67–78, H. Koenig, D. King & V. Carson, Handbook of religion and health, 2012², E. K. Mancuso & R. T. Lorona, "The Scientific Study of Life Satisfaction and Religion/Spirituality", in: E. B. Davis, E. L. Worthington Jr. & S. A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, p. 300.

[606] B. S. Kelley & L. Miller, "Life Satisfaction and Spirituality in adolescents", Research in the Social Scientific Study of Religion 18 (2007) 233-261.

[607] D. B. Yaden κ.ά., "A Meta-Analysis of Religion/Spirituality and Life Satisfaction", Journal of Happiness Studies 23 (2022) 4147-4163.

[608] M. Ardelt, "Are Older Adults Wiser Than College Students? A Comparison of Two Age Cohorts", in: Journal of Adult Development (Special Issue on Positive Psychology and Adult Development) 17/4 (2010) 193-207, Springer.

[609] D. M. Geerling & E. Diener, "Effect size strengths in subjective well-being research", Applied Research in Quality of Life 15/1 (2020) 167–185.

[610] Φιλιπ. 1, 21-24: «Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος. εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκί, τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου, καὶ τί αἱρήσομαι οὐ γνωρίζω. συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι· πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον· τὸ δὲ ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς».

[611] Μ. Βασιλείου, Περὶ τοῦ μὴ προσηλῶσθαι τοῖς βιοτικοῖς, MPG 31, 561. Πρόσφατα, το λεγόμενο «δεύτερο κύμα» της ΘΨ αναγνώρισε τη θετικο-αρνητική διαλεκτική του wellbeing [βλ. T. Lomas & I. Ivtzan, "Second Wave Positive Psychology: Exploring the Positive–Negative Dialectics of Wellbeing", J. Happiness Stud. 17 (2016) 1753-1768].

δοξο τρόπο ζωής. Η Θεία Χάρη ούτε απέχει, ούτε καταστρέφει, αλλά *συνεργεί* στην αυθεντική ολιστικά ψυχοπνευματική «υγεία» (βλ. *τελείωση*) του ανθρώπου[612].

Ο κοινοτικός δε χαρακτήρας του ανατολικού Χριστιανισμού (βλ. εκκλησιαστική σύναξη), αν επαναλειτουργήσει ορθά, συμβάλλει θετικά στην αύξηση του βαθμού ικανοποίησης από τη ζωή, όπως μαρτυρούν ανεξάρτητες ψυχο-κοινωνιολογικές έρευνες γενικά για τη θετική συμβολή του θρησκευτικού κοινοτισμού[613].

Συμπεράσματα

Η *Θετική Ψυχολογία* και η ελληνορθόδοξη *πνευματικότητα* συναντώνται στη διαρκή προσπάθεια του ανθρώπου να καλλιεργήσει την εσωτερική *ειρήνη*, την ανθεκτικότητα (*coping*) και την πληρότητα (βλ. *ολοκληρία*). Η σχέση αυτή βασίζεται στην κοινή επιδίωξη της ψυχικής και πνευματικής *ευεξίας*, μέσα από την καλλιέργεια των αρετών (ταπεινοφροσύνη, αγάπη, ελπίδα, ευχαριστία/ευγνωμοσύνη, συγχώρηση, προσευχή κ.λπ.), τη νοηματοδότηση της ζωής και την ενίσχυση της διασύνδεσης του ανθρώπου με τον Θεό και τον «πλησίον» (συνάνθρωπο).

Οι ως άνω δύο προσεγγίσεις αυτές, αν και προέρχονται από διαφορετικά πλαίσια, μοιράζονται κοινούς στόχους και πρακτικές, όπως λ.χ. αυτογνωσία, εσωτερικές ψυχικές διεργασίες και προσωπική *ανάπτυξη*, ανθεκτικότητα και coping, και κοινωνική διαπροσωπική «ανοιχτότητα»[614], όπως π.χ. σχέση, αγάπη, κοινοτικότητα κ.λπ.

Προκειμένου να αξιοποιήσουμε την Ορθόδοξη Πατερική και Ασκητική Θεραπευτική για την επίτευξη της ψυχοπνευματικής *ευεξίας*, μπορούμε να εφαρμόσουμε α) πνευματικές (και όχι απλώς νοητικές) ασκήσεις (π.χ. προσευχή, ψαλμωδία, αγιογραφία κ.λπ.), β) κοινοτικές δραστηριότητες (π.χ. ενσυνείδητος εκκλησιασμός και σύσφιγξη αγαπητικών εν Χριστώ δεσμών) και γ) συνεργασία Θεολόγων και Ψυχολόγων, έτσι ώστε μέσα από ένα συνδυασμό γνώσεων να έλθουμε σε πληρέστερη σύλληψη μιας ολιστικής προσέγγισης της ψυχικής υγείας. Όσον αφορά στο

[612] Βλ. C. Kaczor, The Gospel of Happiness Rediscover Your Faith through Spiritual Practice and Positive Psychology, New York: Image, 2015, p. 40.

[613] E. K. Mancuso & R.T. Lorona, "The Scientific Study of Life Satisfaction and Religion/Spirituality", όπ.π., p. 301.

[614] A. P. Linley κ.ά., "Positive psychology: Past, present, and (possible) future", Journal of Positive Psychology 1/1 (2006) 3–16, E. B. Davis, S. A. Schnitker, E. L. Worthington Jr. & E. K. Lacey, "Future Directions for the Positive Psychology of Religion and Spirituality", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality, Springer 2023, pp. 498-499.

τελευταίο, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι η Ορθόδοξη *πνευματικότητα* είναι και μπορεί να είναι «θεραπευτική» —είτε συλλογικά (εκκλησιαστικά-μυστηριακά), είτε προσωπικά— τόσο με την κάθετη, όσο και με την οριζόντια (ιστορική εσχατολογικά) διάστασή της, καθότι τα ως άνω ζεύγη, που μπορεί παραδοξολογικά να φαίνονται αντιθετικά, στην Ορθόδοξη πράξη και ζωή συναίρονται σχοινοβατικά και υπέρλογα[615].

Όπως είναι ευνόητο, όλα τα πιο πάνω καθίστανται πολύ χρήσιμα εργαλεία στη «θύραθεν» Ψυχοθεραπεία (ιδίως της Σχολής της *ΘΨ*), ιδίως με θρησκευόμενους (Ορθόδοξους Χριστιανούς) πελάτες, σε κάθε επίπεδο: ακαδημαϊκό, κλινικό, θεραπευτικό ή συμβουλευτικό (ατομικά, οικογενειακά ή ομαδικά), εκπαιδευτικό[616], εργασιακό[617], κοινωνικό, ποιμαντικό κ.λπ.

Βιβλιογραφία

Abbas A., Ekowati D., Suhariadi F. & Hamid S. A. R, “Negative vs. Positive Psychology: a Review of Science of Well-Being”, *Integrative Psychological and Behavioral Science* 58 (2024) 1091-1122.

Agourides S., “The Biblical Content and Vision of Orthodox Worship and Spirituality”, *The Greek Orthodox Theological Review*, 1978, pp. 1-14.

Ai A. L., Park C. L., Huang B., Rodgers W. & Tice T. N., “Psychosocial mediation of religious coping styles: A study of short-term psychological distress following cardiac surgery”, *Personality and Social Psychology Bulletin* 33/6 (2007) 867–882.

Alimujiang A., Wiensch A., Boss J., Fleischer N. L., Mondul A. M., McLean K., Mukherjee B. & Pearce C. L., “Association between life purpose and mortality among US adults older than 50 years”, *JAMA Network Open* 2/5 (2019) e194270–e194270.

[615] Για περισσότερα βλ. J. Zizioulas, “Eucharist or Catharsis the Criterion of Orthodoxy?”, Synaxis 49 (1994) 53-72, J. Panagopoulos & P. Andnopoulos, "Eucharist and Catharsis Undivided in the Tradition", Synaxis 51 (1994) 105-116.

[616] S. M. Chafouleas & M. A. Bray, “Introducing Positive Psychology: Finding a place within School Psychology”, Psychology in the Schools 41/1 (2004) 1-5.

[617] A. B. Bakker & A. Rodríguez-Muñoz, “Introducción a la psicología de la salud ocupacional positiva”, Psicothema 24 (2012) 62-65.

Allen J., Rivkin I. D. & Lopez E. D. S., "Health and Well-Being", in: F. T. L. Leong, L. Comas-Díaz, G. C. Nagayama Hall, V. C. McLoyd, & J. E. Trimble (Eds.), *APA handbook of multicultural psychology, Vol. 1. Theory and research* (pp. 299–311). American Psychological Association, 2014.

Anderson M. A., The relationship among resilience, forgiveness, and anger expression in adolescents. [cited 2006 May]. Available from: URL; *http://digitalcommons.library.umaine.edu/etd/416.*

Ανδρέα Καισαρείας, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου*, MPG 106, 205.

Archana K. U. & Singh R., "Resilience and Spirituality as Predictors of Psychological Well-Being among University Students", *Journal of Psychosocial Research* 9 (2014) 227-235.

Ardelt M., "Are Older Adults Wiser Than College Students? A Comparison of Two Age Cohorts", in: *Journal of Adult Development* (*Special Issue on Positive Psychology and Adult Development*) 17/4 (2010) 193-207, Springer.

Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*, Oxford University Press.

Αυγουστίδη Α. Γ., «Η συγχωρητικότητα ως ψυχοθεραπευτικό μέγεθος: Συμβολή στον διάλογο Ψυχιατρικής και Ποιμαντικής Ψυχολογίας», *Νέα Κοινωνιολογία* 30 (2000) 106-119.

Bakker A. B. & Rodríguez-Muñoz A., "Introducción a la psicología de la salud ocupacional positiva", *Psicothema* 24 (2012) 62-65.

Barton Y. A. & Miller L., "Spirituality and Positive Psychology Go Hand in Hand: An Investigation of Multiple Empirically Derived Profiles and Related Protective Benefits", *J. Relig. Health* 54 (2015) 829-843.

Beck R., "Love in the laboratory: Moving from theology to research", *Journal of Psychology and Christianity* 31/2 (2012) 167–174.

Beck R. & Haugen A. D., "The Christian religion: A theological and psychological review", in: K. I. Pargament, J. J. Exline, & J. W. Jones (Eds.), *APA handbook of psychology, religion, and spirituality* (Vol. 1): Context, theory and research (pp. 697–711). American Psychological Association, 2013.

Belgum D., *Gilt: Where Religion and Psychology meet*. MN. Augsburn, Minneapolis, 1970.

Benes K. M., Walsh J. M., McMinn M. R., Dominguez A. W. & Aikins D. C., "Psychology and the church: An exemplar of psychology–clergy collaboration", *Professional Psychology: Research and Practice* 31 (2000) 515–520.

Benson C. K., "Forgiveness and the psychotherapeutic process", *Journal of Psychology and Christianity* 11/1 (1992) 76–81.

Berger P. L., *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*, Anchor Books 1967.

Bernhard H. C., "Helping Music Education Majors through Positive Psychology: A Review of the Literature", *International Journal of Education & the Arts* 23/2.4 (2023) 1-16.

Berry J. W. & Worthington E. L., "Forgiveness, relationship quality, stress while imagining relationship events, and physical and mental health", *J Couns Psychol* 48 (2001) 447-55.

Bielo J. S., "On the failure of 'meaning': Bible reading in the anthropology of Christianity", *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 9/1 (2008) 1-21

Boehm J. K. & Kubzansky L. D., "The heart's content: The association between positive psychological well-being and cardiovascular health", *Psychological Bulletin* 138/4 (2012) 655–691.

Bohlmeijer E. T., Frielingsdorf L., Kraiss J. T., de Jager-Meezenbroek E., Visser A. & ten Klooster P. M., "Spirituality in the Context of Well-being. Evaluation of the Psychometric Properties and Added Value of the Spiritual Attitude and Involvement List Short Form (SAIL-SF)", *Journal of Happiness Studies* 24 (2023) 1169–1190.

Boyce-Tillman J., "An ecology of eudaimonia and its implications for music education", in: G. D. Smith & M. Silverman (Eds.), *Eudaimonia* (pp. 71–88). Routledge, 2020.

Boyle P. A., Buchman A. S., Wilson R. S., Yu L., Schneider J. A. & Bennett D. A., "Effect of purpose in life on the relation between Alzheimer disease pathologic changes on cognitive function in advanced age", *Archives of General Psychiatry* 69/5 (2012) 499–505.

Broyles L. C., Resilience: Its relationship to forgiveness in older adults. [cited 2005 May]. Available from URL: *http://trace.tennessee.edu/utk_graddiss/1868*

Budhiraja A. & Midha P., "Hope and spirituality as portals to subjective well-being among geriatrics", *Indian Journal of Positive Psychology* 6/2 (2015) 175-177.

Captari L. E., Shannonhouse L., Aten J. D. & Snyder J. D., "Building Spiritual Fortitude and Resilience Following Disaster: Synthesizing the Contributions of Positive Psychology and Religion/Spirituality", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), *Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer 2023, pp. 475-489.

Carmody J., Reed G., Kristeller J. & Merriam P., "Mindfulness, spirituality, and health-related symptoms", *Journal of Psychosomatic Research* 64 (2008) 393–403.

Carson J. W., Keefe F. J., Goli V., Fras A. M., Lynch T. R., Thorp S. R. et al., "Forgiveness and chronic low back pain: A preliminary study examining the relationship of forgiveness to pain, anger, and psychological distress", *J Pain* 6/2 (2005) 84-91.

Chafouleas S. M. & Bray M. A., "Introducing Positive Psychology: Finding a place within School Psychology", *Psychology in the Schools* 41/1 (2004) 1-5.

Chrysostomos of Oreoi, "BEM and Orthodox Spirituality", *Greek Orthodox Theological Review* 32/1 (1987) 51-68.

Chryssavgis J., *In the Heart of the Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*, Bloomington, IN: World Wisdom, 2003.

Ciarrocchi J., "Positive psychology and spirituality: A virtue-informed approach to Well-being", in: L. Miller (Ed.), *Oxford handbook of psychology and spirituality* (pp. 425–436). Oxford University Press, 2012.

Cilliers F. & Terblanche L., "The role of spirituality in coping with the demands of the hospital culture amongst fourth-year nursing students", *International Review of Psychiatry* 26/3 (2014) 279–288.

Clark W. H., "Religion as a Response to the Search for Meaning: Its Relation to Skepticism and Creativity", *The Journal of Social Psychology* 60/1 (1963) 127-137.

Cotton S., Kudel I., Roberts Y.H., Pallerla H., Tsevat J., Succop P. & Yi M.S., "Spiritual Well-Being and Mental Health Outcomes in Adolescents with or Without Inflammatory Bowel Disease", *Journal of Adolescent Health* 44 (2009) 485-492.

Cozier Y. C., Yu J., Wise L. A., VanderWeele T. J., Balboni T. A., Argentieri M. A., Rosenberg L., Palmer J. R. & Shields A. E., "Religious and spiritual coping and risk of incident hypertension in the black women's health study", *Annals of Behavioral Medicine* 52/12 (2018) 989–998.

Cummins R., "Subjective wellbeing, homeostatically protected mood and depression: A Synthesis", *Journal of Happiness Studies* 11 (2010) 1–17.

Dash M. & Patnaik P., "Role of spiritual intelligence in emotional intelligence and mental health", *Indian Journal of Positive Psychology* 6/3 (2015) 279-282.

Davis D. E., Hook J. N., McAnnally-Linz R., Choe E. & Placeres V., "Humility, religion, and spirituality: A review of the literature", *Psychology of Religion and Spirituality* 9/3 (2017) 242–253.

Davis D. E., Hook J. N. & Worthington E. L., Jr., "Relational spirituality and forgiveness", *Journal of Psychology and Christianity* 27 (2008) 293–301.

Davis D. E., Rice K. G., Hook J. N., Tongeren V., DeBlaere C., Choe E. & Worthington E. L., Jr., "Development of the sources of spirituality scale", *Journal of Counseling Psychology* 62/3 (2015) 503–513.

Davis E. B., Schnitker S. A., Worthington E. L. Jr. & Lacey E. K., "Future Directions for the Positive Psychology of Religion and Spirituality", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), *Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer 2023, pp. 493-507.

Davis E. B., Worthington E. L. Jr. & Schnitker S. A. (Eds), *Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer, 2023.

Davis E.B., Worthington E.L. Jr., Schnitker S.A., Glowiak K.J., Lemke A.W., & Hamilton Ch., "Integrating Positive Psychology and the Psychology of Religion and Spirituality: Transcending Coexistence to Potentiate Coevolution", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), *Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer 2023, pp. 3-19.

Day J. M., "Religion, Spirituality, and Positive Psychology in Adulthood: A Developmental View", *Journal of Adult Development* 17/4 (2010) 215-229.

Dewar G., Burke A. L. J., Winefield H. & Strelan P., "Forgiveness, psychological distress and chronic pain: have we missed something?", *Anaesth Intensive Care* 2012; 40/3 (2012) 536.

Dezutter J. & Corveleyn J., "Meaning Making: A Crucial Psychological Process in Confrontation with a Life Stressor", in: H. Westerink (ed.), *Constructs of Meaning and Religious Transformation – Current Issues in the Psychology of Religion* (pp. 167-184), Vienna University Press 2013.

Διαδόχου Φωτικής, Λόγος ασκητικός, *Φιλοκαλία των ιερών Νηπτικών*, τόμ. Α', εκδ. «Το περιβόλι της Παναγίας», Θεσσαλονίκη 2006.

Diener E., "Subjective well-being", *Psychological Bulletin* 95 (1984) 542-575.

Diener E. & Chan M. Y., "Happy people live longer: Subjective well-being contributes to health and longevity", *Applied Psychology: Health and Well-Being* 3/1 (2011) 1–43.

Diener E., Oishi S. & Lucas R. E., "Subjective well-being: The science of happiness and life satisfaction", in: S. J. Lopez & C. R. Snyder (Eds.), *Oxford handbook of positive psychology* (2nd ed., pp. 187–194). Oxford University Press, 2009.

Diener E., Suh E. M., Lucas R. E. & Smith H. L., "Subjective well-being: Three decades of progress", *Psychological Bulletin* 125/2 (1999) 276–302.

Diener E., Wirtz D., Tov W., Kim-Prieto C., Choi D. W., Oishi S. & Biswas-Diener R., "New well-being measures: Short scales to assess flourishing and positive and negative feelings", *Social Indicators Research* 972 (2010) 143–156.

Dik B. J. & Alayan A. J., "Meaningfulness and Religious/Spiritual Meaning Systems at Work: A Multilevel Framework", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), *Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer 2023, pp. 429-442.

Dodge R., Daly A., Huyton J. & Sanders L., "The challenge of defining wellbeing", *International Journal of Wellbeing* 2/3 (2012) 222-235.

Δωροθέου Γάζης, *Ἔργα Ἀσκητικά,* διδασκαλία 2, 29, ἐκδόσεις «Ἑτοιμασία» Ἱερᾶς Μονῆς Τιμίου Προδόμου, Καρέα Αττικής 2011.

Eagleton T., *The Meaning of Life – A very short introduction*, Oxford University Press 2007.

Edwards L. C., Lim B. R. K. B., McMinn M. R. & Dominguez A. W., "Examples of collaboration between psychologists and clergy", *Professional Psychology, Research and Practice* 30/6 (1999) 547–551.

Ekşi H. & Kardaş S., “Spiritual Well-Being: Scale Development and Validation”, *Spiritual Psychology and Counseling* 2/1 (2017) 73-88.

Ellison C. G., “Religious involvement and subjective well-being”, *Journal Health and Social Behavior* 32 (1991) 80–99.

Ellison C. G. & Anderson K. L., “Religious Involvement and Domestic Violence Among U.S. Couples”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/2 (2001) 269-286.

Ellison C. G. & Fan D., “Daily spiritual experiences and psychological well-being among US adults”, *Social Indicators Research* 88 (2008) 247–271.

Emmons R. A., *The psychology of ultimate concerns: Motivation and spirituality in personality*. Guilford Press, 1999.

— , *Thanks!: How the new science of gratitude can make you happier*. Boston, US: Houghton Mifflin Harcourt, 2007.

— , “Queen of the virtues? Gratitude as human strength”, *Reflective practice: Formation and supervision in ministry* 32 (2012) 49–62.

Emmons R. A. & Kneetzel T. T., “Giving thanks: Spiritual and religious correlates of gratitude”, *Journal of Psychology and Christianity* 24 (2005) 140–148.

Emmons R. A., McCullough M. E. & Tsang J.-A., “The assessment of gratitude”, in: S. J. Lopez & C. R. Snyder (Eds.), *Positive Psychological Assessment: A Handbook of Models and Measures* (pp. 327–341). Washington, DC: American Psychological Association, 2003.

Emmons R. A. & Mishra A., “Why Gratitude Enhances Well-Being: What We Know, What We Need to Know”, in: K. M. Sheldon, T. B. Kashdan, & M. F. Steger (Eds.), *Designing positive psychology: Taking stock and moving forward* (pp. 248–262). UK: Oxford University Press, 2011.

Enright R. D. & Coyle C. T., “Researching the process model of forgiveness within psychological interventions”, in: E. L. Worthington Jr. (Ed.), *Dimensions of forgiveness: Psychological research and theological perspectives* (pp. 139–161). Radnor, PA, 1998: Templeton Foundation Press.

Enright R. D. & Fitzgibbons R. P., *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*. Washington, DC: American Psychological Association, 2000.

— , *Forgiveness therapy: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*. American Psychological Association, 2015.

Enright R. D., Freedman S. & Rique J., "The psychology of interpersonal forgiveness", in: R. D. Enright & J. North (Eds.), *Exploring forgiveness* (pp. 46–62). Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

Faison M. W., The relationship of forgiveness to psychological resilience and health among African American women. Available from: URL: *http://gradworks.umi.com/32/55/3255612.html.*

Folkman S. & Lazarus R. S., "An Analysis of Coping in a Middle-Aged Community Sample", Journal of Health and Social Behavior 21/3 (1980) 219-239.

Fowers B. J., *Virtue and psychology*, American Psychological Association 2005.

Frankl V. E., *Man's search for meaning* (1946). Beacon Press, 2006.

— , *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*. New York: World Publishing, 1969.

— , *Man's Search for Meaning*, New York: Washington Square Press 1984.

Fredrickson B. L., "The role of positive emotions in positive psychology: The broaden-and-build theory of positive emotions", *American Psychologist* 56/3 (2001) 218-226.

— , "Gratitude, like other positive emotions, broadens and builds", in: R. A. Emmons & M. E. McCullough (Eds.), *The Psychology of Gratitude* (pp. 145–166). US: Oxford University Press, 2004.

— , "Positive emotions broaden and build", *Advances in Experimental Social Psychology* 47 (2013) 1–53.

— , "The eudaimonics of positive emotions", in: J. Vittersø (Ed.), *Handbook of eudaimonic well-being* (pp. 183–190), Springer 2016.

Fredrickson B. L. & Losada F. M., "Positive affect and the complex dynamics of human Flourishing", *American Psychologist* 60/7 (2005) 678–686.

Fromm E., *Να έχεις ή να είσαι;*, μτφρ. Ο. Τουτουντζή, εκδ. Διόπτρα, Αθήνα 2016.

Galupo M. P., Cartwright K. B. & Savage L. S., "Cross-Category Friendships and Postformal Thought among College Students", *Journal of Adult Development* 17/4 (2010) 208-214.

Ganga N.S. & Kutty V.R., "Influence of religion, religiosity and spirituality on positive mental health of young people", *Mental Health, Religion & Culture* 16/4 (2013) 435-443.

Geerling D. M. & Diener E., "Effect size strengths in subjective well-being research", *Applied Research in Quality of Life* 15/1 (2020) 167–185.

George L. S. & Park C. L., "Meaning in life as comprehension, purpose, and mattering: Toward integration and new research questions", *Review of General Psychology* 20/3 (2016) 205–220.

Gillet L., *Orthodox Spirituality: An Outline of the Orthodox Ascetical and Mystical Tradition*, St Vladimirs Seminary Pr.,1978, p. 15 εξ.

Giocas A. & Ladouceur P., "The Burning Bush Group and Father André Scrima in Romanian Spirituality", *Greek Orthodox Theological Review* 52 (2007) 1-4.

Greeson J. M., Webber D. M., Smoski M. J., Brantley J. G., Ekblad A. G., Suarez E. C. & Wolever R. Q., "Changes in spirituality partly explain health-related quality of life outcomes after mindfulness-based stress reduction", *Journal of Behavioral Medicine* 34 (2011) 508–518.

Γρηγόριου Μέγα, *Moralium liber* 72, 21, MPL 113, 1029.

Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τοὺς Μακαρισμούς* 2, 5, MPG 44, 1209.

— , *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* 12, PG 44, 161.

— , *Ἐξήγησις ἀκριβὴς εἰς τὰ Ἅσματα τῶν Ἀσμάτων*, MPG 44, 756-1120, ed. Langerbeck, H. Leiden: Brill, 1960, vol. 6, p. 106 εξ.

— , *Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*, MPG 45, 77.

Γρηγορίου Θεολόγου, *Ἔπη ἠθικά,* λβ', *Γνωμικά δίστιχα*, 32, MPG 37, 922.

— , *Βιβλίον Β', Ἔπη ἱστορικά*, *Περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον*, MPG 37, 922-1089.

— , *Εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον, ἐπιτάφιος*, MPG 36, 589.

— , *Λόγος* 17, 2, MPG 38, 437.

Haglund M. E., Nestadt P. S., Cooper N. S., Southwick S. M. & Charney D. S., "Psychobiological mechanisms of resilience: Relevance to prevention and treatment of stress-related psychopathology", *Dev Psychopathol* 19 (2007) 889-920.

Harris A. H. S., Thoresen C. E. & Lopez Sh. J., "Integrating Positive Psychology into Counseling: Why and (When Appropriate) How", *Journal of Counseling & Development* 85 (2007) 3-13.

Harris K. A., Howell D. S. & Spurgeon D. W., "Faith concepts in psychology: Three 30-year definitional content analyses", *Psychology of Religion and Spirituality* 10/1 (2018) 1–29.

Hart R., *Positive psychology: The basics*. Routledge, 2021.

Hays P. A., *Addressing cultural complexities in practice* (3rd ed.), 2016.

Headey B. W. & Wearing A. J., "Personality, life events and subjective well-being: Toward a dynamic equilibrium model", *Journal of Personality and Social Psychology* 57 (1989) 731–739.

Heintzelman S. J. & King L. A., "Life is pretty meaningful", *American Psychologist* 69/6 (2014) 561–574.

Heintzelman S. J., Kushlev K. & Diener E., "Personalizing a positive psychology intervention improves well-being", *Applied Psychology: Health & Well-Being* 15 (2023) 1271-1292.

Hendry L. B. & Kloep M., *Lifespan development: Resources, challenges and risks*. London: Thomson Learning, 2002.

Herzlich C., *Health and illness: A social psychological analysis* (Vol. 5). Academic, 1973.

Hodge A. S., Hook J. N., Davis D. E., Van Tongeren D. R., Bufford R. K., Bassett R. L. & McMinn M. R., "Experiencing grace: A review of the empirical literature", *The Journal of Positive Psychology*. Advanced online publication, 2020.

Hodge A.S., Hook J.N., Kim J.J., Mosher D.K., McLaughlin A.T., Davis D.E. & Van Tongeren D.R., "Positive Psychology and Christianity", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), *Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer 2023, pp. 147-161.

Holder M. D., Coleman B., Krupa T. & Krupa E., "Well-being's relation to religiosity and spirituality in children and adolescents in Zambia", *Journal of Happiness Studies* 17/3 (2015) 1235-1253.

Holmgren M., "Forgiveness and the intrinsic value of persons", *American Philosophical Quarterly* 30/4 (1993) 341–352.

Homan K. & Hosack L., "Gratitude and the self: Amplifying the good within", *Journal of Human Behavior in the Social Environment* 29/7 (2019) 874–886.

Hrabe D., Melnyk B. M. & Neale S., "Spiritual wellness: A Journey Toward Wholeness", *Wyoming Nurse*, April-May 2019, pp. 10-11.

Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν Γένεσιν* 17, MPG 53, 136. 26, MPG 53, 231. 34, MPG 53, 313. 58, MPG 54, 512.

— , *Εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων νηστειῶν*, MPG 62, 727.

— , *Εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Φωκᾶν*, MPG 50, 701.

— , *Περὶ Ἀκαταλήπτου* 5, MPG 48, 745.

— , *Εἰς τὸ «Οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν ἀδελφοί»*, MPG 51, 245-246.

— , *Εἰς τὴν πρὸς Ρωμαίους* 21, MPG 60, 599.

— , *Εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον* 16, MPG 57, 250.18, MPG 57, 268-269. 19, MPG 57, 283.

— , *Εἰς πτωχὸν Λάζαρον* 7, 2, MPG 48, 1047-1048.

— , *Εἰς Α' Τιμ.* 1, MPG 62, 504. 17, MPG 62, 594.

— , *Εἰς τὸ ῥητὸν «διὰ δὲ τὰς πορνείας» 4*, MPG 51, 215.

— , *Εἰς Κολ.* 12, 6, MPG 62, 389.

— , *Ἐπιστολή 91 Ρωμανῷ πρεσβυτέρῳ*, MPG 52, 656.

— , *Ἐπιστολή 92, Μωϋσῇ πρεσβυτέρῳ*, MPG 52, 656.

— , *Εἰς Ἀνδριάντας* Α', 4, MPG 49, 22.

— , *Πρὸς Κολοσσαεῖς* 5, MPG 62, 335.

— , *Εἰς τὴν πρὸς Γαλάτας* 5, MPG 61, 670.

— , *Εἰς τὴν πρὸς Φιλιππησίους* 1, MPG 62, 179.

— , *Εἰς τὸν Θ’ Ψαλμόν*, MPG 55, 134.

— , *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην* 1, MPG 59, 27. 42, MPG 59, 239. 67, 1, MPG 59, 369.

— , *Περὶ κατανύξεως* 2, MPG 47, 414.

— , *Εἰς Β’ Κορ*. 12, 2, MPG 61, 483.

— , *Περὶ μετανοίας καὶ εὐχῆς*, MPG 49, 303.

Ιωάννου Κασσιανού, *Conlationes* 18, 13-14, MPL 49, 493-494.

— , *Deinstitutis coenobiorum* 12, 3, 1, MPL 48, 203-204.

Ιωάννου Σιναΐτου, *Κλῖμαξ*, εκδ. Ι. Μονή Παρακλήτου, Ωρωπός 1978.

Ιώσηπου Χριστιανού, *Κεφάλαια* 86, MPG 106, 101.

Ηρακλή Ε., *Εμπειρική διερεύνηση της υποκειμενικής ευζωίας σε σχέση με τη θρησκευτικότητα/πνευματικότητα σε ενήλικες 25-40 ετών*, Θεσσαλονίκη 2009.

Ισαάκ Σύρου, *Τα σωζόμενα Ασκητικά*, εκδ. Ρηγόπουλος, Θεσσαλονίκη 2011.

Ivtzan I., Chan C. P. L., Gardner H. E. & Prashar K., “Linking religion and spirituality with psychological well-being: Examining, self-actualisation, meaning in life and personal growth initiative”, *Journal of Religious Health* 52 (2013) 915–929.

Iwasaki Y., “Coping, an Overview”, in: A. C. Michalos (eds.), *Encyclopedia of Quality of Life and Well-Being Research*. Springer, Dordrecht, 2014.

Jafari E., Dehshiri G.R., Eskandari H., Najafi M., Heshmati R. & Hoseinifar J., “Spiritual well-being and mental health in university students”, *Procedia Social and Behavioral Sciences* 5 (2010) 1477–1481.

Jahoda M., *Current concepts of positive mental health*. New York: Basic Books, 1958.

Johnson E. L., “Towards a Christian positive psychology: Introduction to the special issue”, *The Journal of Positive Psychology* 12/5 (2017) 425–426.

Joye Y. & Verpooten J., “An exploration of the functions of religious monumental architecture from a Darwinian perspective”, *Review of General Psychology* 17/1 (2013) 53–68.

Kaba I., "Ontological Well-Being (Life Project)", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry* 12/1 (2020) 143-154.

Kaczor C., *The Gospel of Happiness Rediscover Your Faith through Spiritual Practice and Positive Psychology*, New York: Image, 2015.

Kahneman D., Diener E. & Schwarz N. (Eds). *Well-being: The foundations of hedonic psychology*. New York, NY: Russell Sage Foundation, 1999.

Καρδαμάκη Μ. Σ., *Η διαλεκτική μεταξύ ασθενείας και δυνάμεως εν τη Παυλείω Θεολογία*, Θεσσαλονίκη 1968.

Karoly P. & Ruehlman L. S., "Psychological resilience and its correlates in chronic pain: findings from a national community sample", *Pain* 123 (2006) 90-97.

Kelley B. S. & Miller L., "Life satisfaction and spirituality in adolescents", *Research in the Social Scientific Study of Religion* 18 (2007) 233-261.

Keltner D. & Haidt J., "Approaching awe, a moral, spiritual, and aesthetic emotion", *Cognition and Emotion* 17/2 (2003) 297-314.

Keyes C. L. M., "The mental health continuum: From languishing to flourishing in life", *Journal of Health and Social Behavior* 43/2 (2002) 207–222.

Keyes C. L. M. & Haidt J. (Eds.), *Flourishing: Positive psychology and the life well-lived*. American Psychological Association, 2003.

Kim-Prieto C. & Diener E., "Religion as a source of variation in the experience of positive and negative emotions", *The Journal of Positive Psychology* 4 (2009) 447–460.

Kim S., Miles-Mason E, Kim C.Y. & Esquivel G.B., "Religiosity/Spirituality and Life Satisfaction in Korean American Adolescents", *Psychology of Religion and Spirituality* 5/1 (2013) 33-40.

King M., "The Epistemology of Spiritual Happiness", *Journal for the Study of Spirituality* 6/2 (2016) 142-154.

Koenig H. G. & Larson D. B., "Religion and mental health: Evidence for an association", *International Review of Psychiatry* 13/2 (2001) 67–78.

Koenig H., King D. & Carson V., *Handbook of religion and health*, 2012[2].

Κορέτση Ε. Ν., *Η συγχωρητικότητα στις διαπροσωπικές σχέσεις ως παράγοντας της ποιότητας ζωής* (δ.δ.), Αθήνα 2023.

Κορναράκη Ι. Κ., *Πατερικά βιώματα της ενδεκάτης ώρας*, εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1977.

Krause N., "Religious involvement, gratitude, and change in depressive symptoms over time", *International Journal for the Psychology of Religion* 19/3 (2009) 155–172.

Krys K., Park J., Kocimska-Zych A., Kosiarczyk A., Selim H. A., Wojtczuk-Turek A., Capaldi C. A., "Personal Life Satisfaction as a Measure of Societal Happiness is an Individualistic Presumption: Evidence from Fifty Countries", *Journal of Happiness Studies* 22 (2021) 2197-2214.

Kurian R. M. & Thomas S., "Gratitude as a path to human prosperity during adverse circumstances: a narrative review", *British Journal of Guidance & Counselling* 51/5 (2023) 739-752.

Κυπριανού Καρθαγένης, *De bono patientiae* 15, MPL 4, 621-638.

LaFrance M. & Mayo C., "Cultural aspects of nonverbal communication", *International Journal of Intercultural Relations* 2/1 (1978) 71–89.

Larchet J.C., *Thirapeutique des maladies spiritualles* (2000), μτφρ. Χ. Κούλας (*Η Θεραπευτική των πνευματικών νοσημάτων*), τόμοι Α'-Β', εκδ. Αποστολική Διακονία, Αθήνα 2008.

Lawler-Row K. A. & Elliott J., "The role of religious activity and spirituality in the health and well-being of older adults", *Journal of Health Psychology* 14 (2009) 43-52.

Lazarus R. & Folkman S., *Stress, Appraisal, and Coping*. New York: Springer, 1984.

Leach M. M., & Lark, R., "Does spirituality add to personality in the study of trait forgiveness?", *Personality and Individual Differences* 37/1 (2004) 147–156.

Lee M. T., Kubzansky, L. D., & VanderWeele, T. J. (Eds.), *Measuring well-being: Interdisciplinary perspectives from the social sciences and humanities*, Oxford University Press, 2021.

LeFebvre A. & Huta V., "Age and gender differences in eudaimonic, hedonic, and extrinsic motivations", *Journal of Happiness Studies* 22/5 (2021) 2299-2321.

Levin J., "Religion and mental health: theory and research", *International Applied Psychoanalytic Studies* 7/2 (2010) 102-115.

Lindert J., Bain P. A., Kubzansky L. D. & Stein C., "Well-being measurement and the WHO health policy Health 2010: Systematic review of measurement scales", *European Journal of Public Health* 25/4 (2015) 731–740.

Linley A. P., Joseph S., Harrington S. & Wood A. M., "Positive psychology: Past, present, and (possible) future", *Journal of Positive Psychology* 1/1 (2006) 3–16.

Lomas T. & Ivtzan I., "Second Wave Positive Psychology: Exploring the Positive–Negative Dialectics of Wellbeing", *J. Happiness Stud.* 17 (2016) 1753-1768.

Long K.N. G. & VanderWeele T. J., "Theological Virtues, Health, and Wellbeing: Theory, Research, and Public Health", in E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), *Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer 2023, pp. 395-409.

Lyubomirsky S., *The How of Happiness: A New Approach to Getting the Life You Want*, Penguin Books, 2008.

Lyubomirsky S. & Lepper H. S., "A measure of subjective happiness: Preliminary reliability and construct validation", *Social Indicators Research* 46/2 (1999) 137–155.

Mahoney A., Wong S., Pomerleau J. M. & Pargament K. I., "Sanctification of diverse aspects of life and psychosocial functioning: A meta-analysis of studies from 1999 to 2019". *Advance online publication*, 2021.

Maio G. R., Olson J. M., Bernard M. M. & Luke M. A., "Ideologies, values, attitudes, and behavior", in: J. Delamater (Ed.), *Handbook of social psychology* (pp. 283–308). Kluwer Academic and Plenum Publishers, 2003.

MacDonald D. A., "Theories of Health and Well-Being Germane to a Positive Psychology of Religion and Spirituality", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), *Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer 2023, pp. 69-82.

Manamela K., "The Journey of life", *Nursing Update*, July/August 2018, pp. 20-21.

Mancuso E.K. & Lorona R.T., "The Scientific Study of Life Satisfaction and Religion/Spirituality", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), *Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer 2023, pp. 299-312.

Marcel G., *Το είναι και έχειν*, μτφρ. Ν. Μακρής, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1978.

Marcus Z. J. & McCullough M. E., "Does religion make people more self-controlled? A review of research from the lab and life", *Current Opinion in Psychology* 40 (2021) 167–170.

Martela F. & Steger M. F., "The three meanings of meaning in life: Distinguishing coherence, purpose, and significance", *Journal of Positive Psychology* 11/5 (2016) 531–545.

Masters K. S., Boehm J. K., Boylan J.M., Vagnini K.M. & Rush C.L., "The Scientific Study of Positive Psychology, Religion/Spirituality, and Physical Health", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), *Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer 2023, pp. 329-342.

Mathai A., Kirmani M. N., Sharma P. & Ruhil S., "Spirituality and Happiness among Adults: Empirical Analysis", *Indian Journal of Positive Psychology* 14/3 (2023) 327-331.

Μάξιμου Ομολογητή, *Κεφάλαια περί Αγάπης*, MPG 90, 960-1080, εκδ. Ζήτρος, Αθήνα 2019.

— , *Περὶ Θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*, Α' Ἑκατοντάς, MPG 90, 1084.

McCullough M. E., Kilpatrick S. D., Emmons R. A. & Larson D. B., "Is gratitude a moral affect?", *Psychological Bulletin* 127/2 (2001) 249–266.

McCullough M. E., Pargament K. I. & Thoresen C. E. (Eds.), *Forgiveness: Theory, research, and practice*. New York: Guilford Press 2000.

McCullough M. E. & Willoughby B. L. B., "Religion, self-regulation, and self-control: Associations, explanations, and implications", *Psychological Bulletin* 135/1 (2009) 69–93.

McEwen B. S., "Protective and damaging effects of stress mediators", *New England Journal of Medicine* 338 (1998) 171–179.

McFadden, S. H. "Religion, spirituality, and aging", in: J. E. Birren & K. W. Schaie (Eds.), *Handbook of the psychology of aging* (4th ed., pp. 162-177), Academic Press 1996.

McMinn M.R., *The science of virtue: Why positive psychology matters to the church*, Brazos Press, 2017.

Meier M., O'Connor T. St J. & Van Katwyk P., *Spirituality and Health. Multidisciplinary Explorations*. Waterloo, ON: Wilfred Laurier University Press, 2005.

Melzack R., “From the gate to the neuromatrix”, *Pain*, Suppl 6 (1991) 121-126.

Menzies I.E.P., *The Functioning of Social Systems as a Defense Against Anxiety*. London: Tavistock, 1993.

Meyendorff J., "Liturgy and Spirituality: I. Eastern Liturgical Theology", in: J. Raitt, B. MeGinn & J. Meyendorff (Eds.), *Christian Spirituality*. 1: Origins to the Twelfth Century (pp. 350-363), New York: Crossroad, 1985.

Milstein G., Manierre A. & Yali A. M., “Psychological care for persons of diverse religions: A collaborative continuum”, *Professional Psychology: Research and Practice* 41 (2010) 371–381.

Moberg D. O., “Subjective measures of spiritual well-being”, *Review of Religious Research* 25/4 (1984) 351–364.

Morelli Fr. G., “Orthodox Christian Spirituality and Medical Practice”, OCAMPR 4/1 (2006), *http://www.ocampr.org/CC_Course.asp*

Myers D. G., “Religious engagement and living well”, in: J. P. Forgas & R. F. Baumeister (Eds.), *The social psychology of living well* (pp. 137–160). Routledge, 2018.

Naclerio M. & Van Cappellen P., “Awe, group cohesion, and religious self-sacrifice”, *International Journal for the Psychology of Religion*, 32/3 (2022) 256-271.

Nelson J. M. & Canty N., “Positive Psychology and the Psychology of Religion and Spirituality in Historical Perspective”, in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), *Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer 2023, pp. 21-35.

Nelson T. A., Abeyta A. A. & Routledge C., “What makes life meaningful for theists and atheists?”, *Psychology of Religion and Spirituality* 13/1 (2021) 111–118.

North J., “Wrongdoing and forgiveness”, *Philosophy* 62/242 (1987) 499–508.

Olver I. N., *Investigating Prayer – Impact on Health and Quality of Life*, Springer, 2013.

Ong A. D., Zautra A. J. & Reid M. C., “Psychological resilience predicts decreases in pain catastrophizing through positive emotions”, *Psychol Aging* 25/3 (2010) 516-23.

Paiva C. E., Paiva B. S. R., Yennurajalingam S. & Hui D., “The impact of religiosity and individual prayer activities on advanced cancer patients’ health: Is there any difference in function of whether

or not receiving palliative anti-neoplastic therapy?", *Journal of Religion and Health* 53/6 (2014) 1717–1727.

Paloutzian R. F., & Ellison C. W., "Loneliness, spiritual well-being and quality of life", in: L. A. Peplau & D. Perlman (Eds.), *Loneliness* (pp. 224–237), Wiley, 1982.

Panagopoulos J. & Andnopoulos P., "Eucharist and Catharsis Undivided in the Tradition", *Synaxis* 51 (1994) 105-116.

Papademetriou G. C., *An Introduction to Orthodox Spirituality*, Brookline, MA: Holy Cross Press, 1988.

Pargament K. I. & Cummings J., "Anchored by faith: Religion as a resilience factor". In J. Reich, A. Zautra, & J. Hall (Eds.), *Handbook of adult resilience* (pp. 193–210). Guilford, 2010.

Pargament K. I., Feuille M. & Burdzy D., "The brief RCOPE: Current psychometric status of a short measure of religious coping", *Religions* 2/1 (2011) 51–76.

Pargament K. I. & Park C. L., "Merely a defense? The variety of religious means and ends", *Journal of Social Issues* 51/2 (1995) 13–32.

Park C. L., "Making sense of the meaning literature: An integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events". *Psychological Bulletin*, 136/2 (2010) 257–301.

— , "Religion and meaning", in: R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (2nd ed., pp. 357–379). Guilford Press, 2013.

— , "Meaning-making in the context of disasters", *Journal of Clinical Psychology* 72 (2016) 1234–1246.

Park C. L. & Van Tongeren D. R., "Meaning as a Framework for Integrating Positive Psychology and the Psychology of Religiousness and Spirituality", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), *Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer 2023, pp. 83-96.

Περὶ τῶν δύο Μακαρίων καὶ τοῦ χαρακτῆρος αὐτῶν, MPG 34, 377.

Peterson C. & Seligman M. E. P., *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. American Psychological Association, 2004.

Pieper J., *Faith, hope, love*. (Revised edition) Ignatius Press, 1997.

Pino T. A., "`Pure Nature' as a Metaphysical Foundation of Macarian Spirituality", *Greek Orthodox Theological Review* 63 (2018) 191-215.

Πλατσίδου Μ. & Ηρακλή Ε., «Θρησκευτικότητα, Πνευματικότητα και Υποκειμενική Ευζωία», στο: *Συλλογή εργασιών για τη σύγχρονη εκπαιδευτική πραγματικότητα και το πλαίσιό της προς τιμήν του Καθηγητή Αχιλλέα Καψάλη* (σ. 179-194), Πανεπιστήμιο Μακεδονίας (επιμέλεια Μ. Πλατσίδου & Β. Δαγδιλέλης), Θεσσαλονίκη 2011.

Porter S. L., Sandage S. J., Wang D. C. & Hill P. C., "Measuring the spiritual, character, and moral formation of seminarians: In search of a meta-theory of spiritual change", *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* 12 (2019) 5–24.

Pressman S. D., Jenkins B. N. & Moskowitz J. T., "Positive affect and health: What do we know and where next should we go?", *Annual Review of Psychology* 70/1 (2019) 627–650.

Ratchford J. L., Ming M.S., & Schnitker S.A., "Virtues in Positive Psychology and the Psychology of Religion and Spirituality", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), *Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer 2023, pp. 53-67.

Ratchford J. L., Pawl, T., Jeffrey, A., & Schnitker, S. A., "What is virtue? Using philosophy to refine psychological definition and operationalization". *Manuscript under review*, 2021.

Ratchford J. L., Schnitker, S. A., & Reppas, P., "The virtue of thrift: A person-centered conceptualization and measure development", *Journal of Happiness Studies: An Interdisciplinary Forum on Subjective Well-Being* 22 (2021) 385–411.

Rinpoche L. Z., *Making Life Meaningful*, N. Ribush (ed.), Boston 2001.

Robbins M. & Francis L. J., "Religion, Personality, and Well-being: The Relationship Between Church Attendance and Purpose in Life", *Journal of Research on Christian Education* 9/2 (2000) 223-238.

Rogers E. F., *After the Spirit*, The Perseus Books Group, 2001.

Rogers M., Windle A., Wu L., Taylor V. & Bale C., "Emotional well-being, spiritual well-being and resilience of advanced clinical practitioners in the United Kingdom during COVID-19: An exploratory mixed method study", *Journal of Nursing Management* 30 (2022) 883–891.

Rudolph E. C. & Barnard A., "The Cinderella of positive psychology: spiritual well-being as an emerging dimension of flourishing in pastoral work", *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-Being* 18 (2023) 1-16.

Ryan R. M. & Deci E. L., "On happiness and human potentials: A review of research on hedonic and eudaimonic well-being", *Annual Review of Psychology* 52 (2001) 141-166.

Ryan R. M., Huta V. & Deci E. L., "Living well: A self-determination theory perspective on eudaimonia", *Journal of Happiness Studies* 9/1 (2008) 139–170.

Ryff C. D. & Keyes C. L. M., "The structure of psychological well-being revisited", *Journal of Personality and Social Psychology* 69/4 (1995) 719-727.

Ryff C. D. & Singer B., "The contours of positive human health", *Psychological Inquiry* 9/1 (1998) 1-28.

— , "Interpersonal flourishing: A positive health agenda for the new millennium", *Personality and Social Psychology Review* 4/1 (2000) 30-44.

Saffarinia M., Mohammadi N. & Afshar H., "The role of interpersonal forgiveness in resilience and severity of pain in chronic pain patients", *Journal of Fundamentals of Mental Health* 18/4 (2016) 212-9.

Saleem R., "Spirituality in relation to quality of life and psychological well-being among religious and non-religious persons", *Indian Journal of Positive Psychology* 8/3 (2017) 420-424.

Salovey P., Bedell B. T., Detweiler J. B. & Mayer J. D., "Current directions in emotional intelligence research", in: M. Lewis & J. M. Haviland-Jones (Eds.), *Handbook of emotions* (Vol. 2). New York: Guilford, 2000.

Sauter D., "More than happy: The need for disentangling positive emotions", *Current Directions in Psychological Science* 19/1 (2010) 36–40.

Scheffler E., 'Reflecting on Jesus' teaching on forgiveness from a positive psychological perspective', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 70/1 (2015) 1-10.

Schnell T., "The sources of meaning and meaning in life questionnaire (SoMe): Relations to demographics and Well-being", *The Journal of Positive Psychology* 4/6 (2009) 483–499.

Schnitker S. A., Houltberg, B., Dyrness, W., & Redmond, N., "The virtue of patience, spirituality, and suffering: Integrating lessons from positive psychology, psychology of religion, and Christian theology", *Psychology of Religion and Spirituality* 9/3 (2017) 264–275.

Schotanus-Dijkstra M., Ten Have M., Lamers S. M. A., De Graaf R. & Bohlmeijer E. T., "The longitudinal relationship between flourishing mental health and incident mood, anxiety and substance use disorders", *European Journal of Public Health* 27/3 (2017) 563–568.

Scorsolini-Comin F., Fontaine A.-M., Koller S. H. & Antônio dos Santos M., "From Authentic Happiness to Well-Being: The Flourishing of Positive Psychology", *Psicologia Reflexão e Crítica* 26/4 (2012) 663-670.

Seligman M. E. P., "Forward: The Past and Future of Positive Psychology", in: C. Keyes & J. Haidt (Eds.), *Flourishing' Positive Psychology and the Life* (Washington, DC. American Psychological Association, 2003.

— , *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being*, Atria Books, 2011.

Seligman M. E. P. & Csikszentmihalyi, M., "Positive psychology: An introduction". *American Psychologist* 55/1 (2000) 5–14.

— , *Positive psychology: An Introduction. Flow and the Foundations of Positive Psychology*. Springer, Dordrecht, 2014.

Service J., *Divine Self-Enrichment and Human Well-Being: A Systematic Theological Inquiry, with Special Reference to Development and Humanitarian Aid*, PhD Diss., Charles Sturt University 2018.

Shafranske E. P., "The Scientific Study of Positive Psychology, Religion/Spirituality, and Mental Health", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), *Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer 2023, pp. 345-358.

Shin Th., "God, the Good Life, and Pastoral Practice: What Does Religion/Spirituality Have to Do with the Science of Well-being?", *Theology Today* 77/4 (2021) 440-459.

Shrestha A. K., "Positive psychology: Evolution, philosophical foundations, and present growth", *Indian Journal of Positive Psychology* 7/4 (2016) 460-465.

Shukla P., "Spirituality and positive view of ageing in modern society", *Indian Journal of Positive Psychology* 6/1 (2015) 122-126.

Smedes L. B., *The art of forgiving*. Moorings, 1996.

Smith B. W., Dalen J., Wiggins K., Tooley E., Christopher P. & Bernard J., "The brief resilience scale: assessing the ability to bounce back", *Int J Behav Med* 15 (2008) 194-200.

Smith B. W., deCruz-Dixon N., Erickson K., Guzman A., Phan A & Schodt K., "The Effects of an Online Positive Psychology Course on Happiness, Health, and Well-Being", *Journal of Happiness Studies* 24 (2023) 1145-1167.

Špidlik T., *Η πνευματικότητα του Ανατολικού Χριστιανισμού*, μτφρ. Β. Σ. Ψευτογκά, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000.

Spitzer R. J., *Finding True Happiness Satisfying Our Restless Hearts*, San Francisco. Ignatius, 2015.

Steptoe A. & Fancourt D., "Leading a meaningful life at older ages and its relationship with social engagement, prosperity, health, biology, and time use", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 116/4 (2019) 1207–1212.

Στογιόγλου Γ. Α., «Πνευματικότης, Ορθόδοξος», *ΘΗΕ* 10 (1966) 467-471.

Stoudenmire J., Batman D., Pavlov M., & Temple, A., "Validation of a holistic living inventory", *Psychological Reports* 57 (1985) 303–311.

Sue D. W., Sue D., Neville H. A. & Smith L., *Counseling the culturally diverse: Theory and practice*, Wiley, 2019.

Su-Keene E. & DeMatthews D., "`Savoring' the Joy: Reducing Principal Burnout and Improving Well-Being through Positive Psychology Interventions", *The Clearing House: A Journal of Educational Strategies, Issues and Ideas* 95/5 (2022) 210-219.

Taruna S. & Gaurav Sh., "Spirituality as Predictor of Psychological Well-being amongst Adolescents", *Indian Journal of Positive Psychology* 13/4 (2022) 443-447.

Tedeschi R. G., Shakespeare-Finch J., Taku K., & Calhoun L. G. (Eds.), *Posttraumatic growth: Theory, research, and applications*. Routledge, 2018.

Teodorczuk K., Guse T. & du Plessis G. A., "The effect of positive psychology interventions on hope and well-being of adolescents living in a child and youth care centre", *British Journal of Guidance & Counselling* 47/2 (2019) 234-245.

Tov W., "Well-being concepts and components", in: E. Diener, S. Oishi & L. Tay (Eds.), *Handbook of subjective well-being* (pp. 1–15). Salt Lake City, UT: DEF Publishers, 2018.

Τσιτσίγκου Σ. Κ., «Το κατά Θεόν `αντεπεξέρχεσθαι' (coping) στον ιερό Χρυσόστομο», *http://scholar.uoa.gr/stsitsig/articles*

— , *Η ψυχή του ανθρώπου κατά τον ιερό Χρυσόστομο*, Αθήνα 2000.

— , *Το Χρυσοστομικό Ήθος – Οι αρετές κατά τον άγιο Ιωάννη τον Χρυσόστομο*, Θεσσαλονίκη 2001.

— , *Η Ψυχολογία της Θρησκείας*, Αθήνα 2022.

— , *Πνευματικότητα (θρησκειοψυχολογική θεώρηση) με έμφαση στην Ανατολική και Δυτική Πατερική Πνευματικότητα, και με στοιχεία Πνευματικής Ψυχο-θεραπείας,* εκδ. Tremendum, Αθήνα χ.χ.

— , *Η διαπροσωπική συγχωρητικότητα – Θρησκειοψυχολογική προσέγγιση*, Αθήνα 2018.

— , *Αναπτυξιακή Ψυχολογία της Θρησκείας*, Αθήνα 2024.

Upadhyay A., Rai U. & Singh R., "Optimistic Promises of Positive Psychology: Well-being and its Possible Applications", *Indian Journal of Positive Psychology* 13/2 (2022) 116-120.

VandenBos G. R. (Ed.). *APA dictionary of psychology* (2nd ed.), American Psychological Association, 2015.

Van Cappellen P., Zhang R. & Fredrickson B. L., "The Scientific Study of Positive Emotions and Religion/Spirituality", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), *Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer 2023, pp. 315-328.

VanderWeele T. J., "On the promotion of human flourishing", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114/31 (2017) 8148–8156.

Βασιλείου Μεγάλου, *Εἰς τοὺς ἁγίους Τεσσαράκοντα Μάρτυρας*, MPG 31, 520.

— , *Περὶ εὐχαριστίας*, MPG 31, 224.

— , *Εἰς τὸ «Πρόσεχε σεαυτῷ»*, MPG 31, 212.

— , *Ὅροι κατ' ἐπιτομήν*, MPG 31, 1213.

— , *Ἐπιστολή 2, Γρηγορίῳ Ἑταίρῳ*, MPG 32, 224-229.

— , *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* 9, MPG 29, 196.

— , *Εἰς τὸν ΛΓ' Ψαλμόν*, MPG 30, 352-372.

— , *Περὶ τοῦ μὴ προσηλῶσθαι τοῖς βιοτικοῖς*, MPG 31, 561.

— , *Εἰς τὸν προφήτην Ἠσαΐαν* 1, MPG 30, 168-169. 12, MPG 30, 564-565.

— , *Περὶ τοῦ μὴ προσηλῶσθαι τοῖς βιωτικοῖς*, PG 31, 545.

— , *Εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου 'Καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας'*, MPG 31, 261.

Vassiliadis P., "Eucharistic and Therapeutic Spirituality", *The Greek Orthodox Theological Review* 42 (1997) 1-23.

Vaughan F., "What is Spiritual Intelligence?", *Journal of Humanistic Psychology* 42/2 (2002) 16-33.

Vittersø J. (ed.), *Handbook of eudaimonic well-being*, Springer, 2016.

Wade R., "Bridging Christianity, Islam, and Buddhism with virtue ethics", in: K. Engebretson, M. de Souza, G. Durka, & L. Gearon (Eds.), *International handbook of inter-religious education* (pp. 313–324), Springer 2010.

Wade N. G., Hoyt W. T., Kidwell J. E. M. & Worthington E. L., Jr., "Meta-analysis of psychotherapeutic interventions to promote forgiveness", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 82/1 (2014) 154–170.

Walsh R., *Essential spirituality*, Wiley 1999.

Wang D. C., McMinn M. R., Wood Z. & Lee C., "Positive Psychology in the Context of Religious Communities", E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), *Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer 2023, pp. 461-474.

Warr P. B., "A study of psychological well-being", *British Journal of Psychology* 69 (1978) 111-121.

Washington-Nortey M., Worthington E. L. Jr., and Ahmed R., "The Scientific Study of Religion/Spirituality, Forgiveness, and Hope", in: E.B. Davis, E.L. Worthington Jr. & S.A. Schnitker (Eds.), *Handbook of Positive Psychology, Religion, and Spirituality*, Springer 2023, pp. 361-376.

Waterman A. S., "Two conceptions of happiness: Contrasts of personal expressiveness (eudaimonia) and hedonic enjoyment", *Journal of Personality and Social Psychology* 64/4 (1993) 678-691.

Watkins P. C., McLaughlin T. & Parker J. P., "Gratitude and subjective well-being: Cultivating gratitude for a harvest of happiness", in: N. R. Silton (Ed.), *Scientific concepts behind happiness, kindness, and empathy in contemporary society* (pp. 1737–1759). USA: IGI Global, 2019.

Wiener J., *The Therapeutic Relationship: Transference, Countertransference and the Making of Meaning*. Foreword by David Rosen. Texas A & M University Press, 2009.

Wilkinson T., *The Lost Art of Being Happy – Spirituality for Sceptics*, Findhorn Press, 2007.

Wolf S., *Meaning in Life and Why It Matters*, The University Center for Human Values Series, S. Macedo (ed.), Sity Press, Princeton and Oxford, 2010.

Wong P. T. P., "Existential positive psychology and integrative meaning therapy", *International Review of Psychiatry* 32/7-8 (2020) 565-578.

Wood A. M., Froh J. J. & Geraghty A. W., "Gratitude and well-being: A review and theoretical integration", *Clinical Psychology Review* 30/7 (2010) 890–905.

Worthington E. L., "Understanding forgiveness of other people: Definitions, theories, and processes", in: E. L. Worthington Jr. & N. G. Wade (Eds.), *Handbook of forgiveness* (2nd ed., pp. 11–21). Routledge, 2020.

Worthington E. L. Jr. & Sandage S. J., *Forgiveness and spirituality in psychotherapy: A relational approach*. American Psychological Association, 2016.

Ξανθόπουλων Κάλλιστου και Ιγνάτιου, «Εκατοντάς πνευματική», *Φιλοκαλία των Νηπτικών και Ασκητικών*, εκδ. «Γρηγόριος Παλαμάς», Θεσσαλονίκη 1997.

Xu J. W., Kim J. J., Olmstead N. & Enright R.D., "The Development of Forgiveness and Other-Focused Love", *Journal of Psychology and Theology* 50/4 (2022) 473-487.

Yaden D. B., Batz-Barbarich C.L., Ng V, Vaziri H, Gladstone J.N, Pawelski J. O. & Tay L., "A Meta-Analysis of Religion/Spirituality and Life Satisfaction", *Journal of Happiness Studies* 23 (2022) 4147-4163.

Yaden D. B., Haidt J., Hood R. W., Jr., Vago D. R. & Newberg A. B., "The varieties of self-transcendent experience", *Review of General Psychology* 21/2 (2017) 143–160.

Young C. & Koopsen C., *Spirituality, Health and Healing*. Sudbury, MA: Jones & Bartlett, 2005.

Young J., *The death of God and the meaning of life*, Routledge – Taylor & Francis Group, London & New York 2003.

Zautra A. J., Hall J. S., Murray K. E., "Resilience: A new definition of health for people and communities", in: *Handbook of adult resilience* (pp. 3-34). New York: Guilford, 2010.

Zizioulas J., "Eucharist or Catharsis the Criterion of Orthodoxy?", *Synaxis* 49 (1994) 53-72.

«Παράδεισος ῥοῶν»:
Ερμηνευτικά σχόλια για τον περίκλειστο «κήπο της αγάπης» του Άσμ. 4,12 – 5,1.

Δρ. Αναστάσιος Θ. Ακρίδας- Γρ.[618]

1. Εισαγωγή

Ένας από τους μεγαλύτερους ραββίνους του αρχαίου Ιουδαϊσμού, ο ρ. Ακίβα[619] εμφανίζεται να εκφράζει την θέση ότι «όλοι οι αιώνες του κόσμου δεν αξίζουν τίποτε μπροστά σε εκείνη την ημέρα όπου το Άσμα Ασμάτων δόθηκε στον Ισραήλ˙ καθώς όλες οι Γραφές είναι άγιες, μα το Άσμα Ασμάτων αποτελεί το Άγιο των Αγίων» (*m*Yadayim 3,5). Σε ένα πρώτο επίπεδο ερμηνείας, η ανωτέρω θέση προβάλλει τον τρόπο με τον οποίο ο ραββινικός Ιουδαϊσμός εν γένει, αλλά και εν προκειμένω ο ρ. Ακίβα αντιμετωπίζει το κείμενο της Τορά, δηλαδή σαν Ναό. Αν τότε όλη η Τορά είναι ένας Ναός, με τα βιβλία της να αποτελούν τα διάφορα τμήματα ή αίθουσές του, τότε το βιβλίο του *Άσματος Ασμάτων* αποτελεί το εσώτατο σημείο αυτού, εκεί όπου εκδηλώνεται η παρουσία του Γιαχβέ. Συνεπώς, η ανωτέρω θέση εκφράζει με τον πιο κατηγορηματικό και στομφώδη τρόπο την ιερότητα του εν λόγω βιβλίου και υποδεικνύει έμμεσα και τον τρόπο με τον οποίο οφείλει ο οποιοσδήποτε να το προσεγγίζει ερμηνευτικά. Εκτός αυτών, το ρήμα *δόθηκε*, που χρησιμοποιεί στον λόγο του ο ρ. Ακίβα, σαφώς υπονοεί αφενός την ουράνια προέλευση του βιβλίου και αφετέρου την κυρίαρχη και οργανική του θέση στο σύνολο της αποκάλυψης του Θεού στον λαό Ισραήλ.

Σε αυτό το άρθρο θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε ερμηνευτικά το *Άσμ*. 4,12-5,1, όπου παρατίθεται η περιγραφή ενός αινιγματικού κήπου. Όπως θα αναδειχθεί στη συνέχεια, αυτή η περιγραφή παρατίθεται στο κέντρο ολόκληρου του βιβλίου, πράγμα το οποίο δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαίο. Το άρθρο επιθυμεί να εξετάσει αυτή την απόφαση του συγγραφέα και να εντοπίσει τη συγκεκριμένη λογική που κρύβεται από πίσω της. Επιπλέον, στοχεύει να μελετήσει τον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνεται η περιγραφή αυτού του μυστηριώδους «κήπου», λαμβάνοντας υπόψη τα σύμβολα που χρησιμοποιούνται και τη σημασία τους για τη θεολογία ολόκληρου του κειμένου. Επιλογή μας είναι να προσεγγίσουμε το *Άσμα Ασμάτων* υπό το πρίσμα της συγχρονικής μεθόδου, σαν μια ενιαία ολότητα και έτσι όπως μας έχει παραδοθεί σήμερα. Ακολουθώντας εν

[618] Δρ. Θεολογίας, Τμήμα Θεολογίας, Θεολογική Σχολή του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

[619] Κωνσταντίνος Θ. Ζάρρας, *Ιστορία της Εποχής της Καινής Διαθήκης: Ιουδαίοι και Χριστιανοί σε Αναζήτηση Ορίων* (Αθήνα: Έννοια 2008), 294 – 300. Του ιδίου, ‘’Οι Παραδόσεις για τον ραββί Ακίβα μπεν Γιοσήφ στα Μιδρασίμ και στα Ταλμουδίμ’’, στο *Αρχαίος Ιουδαϊσμός: Μελέτες Α*' (Αθήνα: Ἔννοια 2011), 99 – 100, 105 -110.

προκειμένω την πρόταση της Elliot[620] αναφορικά με την ανάλυση της εσωτερικής δομής και της ποιητικής γλώσσας του κειμένου, αυτό δύναται να συγκροτείται από τα ακόλουθα έξι κύρια τμήματα που παρατίθενται με μια λογική – λειτουργική συνοχή, και όχι ανεξάρτητα μεταξύ τους καθιστώντας το κείμενο μια «ανθολογία» ερωτικών ποιημάτων[621]: α. Πρόλογος (1,2-2-5), β. Μέρος Α΄ (2,8-3,4), γ. Μέρος Β΄ (3,6-5,1), δ. Μέρος Γ΄ (5,2-6,2), ε. Μέρος Δ΄ (6,4-8,2), στ. Επίλογος (8,5-14), με τα χωρία 2,6-7· 3,5· 6,3 και 8,3-4 να αποτελούν «ρεφραίν» και μεταβάσεις μεταξύ των ανωτέρω τμημάτων, όντας οργανικά μέλη του κειμένου, δίνοντάς του ρυθμό.

Αναλυτικότερα, και σε ό,τι αφορά το «Μέρος Β΄» εντός του οποίου παρατίθεται και τα υπό εξέταση εδάφια, θέμα του αποτελεί η ένωση των δύο πρωταγωνιστών του βιβλίου, της Σουλαμίτισσας και του Αγαπημένου. Η αποτύπωση αυτού του γεγονότος μοιάζει να διαδραματίζεται σε τρία επεισόδια. Συγκεκριμένα, στο πρώτο επεισόδιο (3,6 – 11) περιγράφεται ο ερχομός του Αγαπημένου με σκοπό να συναντήσει τη Νύμφη του. Η παρουσία του αποτυπώνεται με μεγαλοπρέπεια και υπό επικούς τόνους, καθώς εμφανίζεται να ξεπροβάλει από την έρημο μέσα από ένα σύννεφο αρωμάτων (3,6, πρβλ. 8,5. *Κριτ*. 20,38 – 40. *Ησ*. 63,1), ένθρονος (3,7.10) και συνοδευόμενος από 60 ρωμαλέους άνδρες (πρβλ. 6,8), οι οποίοι είναι ζωσμένοι με σπαθί και ετοιμοπόλεμοι (3,8).[622] Αυτές οι επιβλητικές εικόνες μετατρέπονται σε ανάλαφρες περιγραφές γνήσιας χαράς,

[620] Mary T. Elliot, *The Literary Unity of the Canticle* (Europäische Hochschulschriften 371. Frankfurt am Main, New York: Peter Lang, 1989), 40-41. Βλ. και Cheryl Exum, "A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs," *ZAW* 85 (1973): 47–79. Ronald E. Murphy, "The Unity of the Song of Songs," *VT* 29 (1979): 436–443. Του ιδίου, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs* (Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 1990), 64–67. Michael V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs* (Madison: University of Wisconsin, 1985), 209–222. William H. Shea, "The Chiastic Structure of the Song of Songs," *ZAW* 92 (1980): 378–396. Edwin C. Webster, "Pattern in the Song of Songs," *JSOT* 22 (1982): 73–93. Lloyd Carr, *The Song of Solomon: An Introduction and Commentary* (Tyndale Old Testament Commentary. Downers Grove: InterVarsity, 1984), 44–49. Του ιδίου, *"Song of Songs," A Complete Literary Guide to the Bible* (έκδ. Leland Ryken and Tremper Longman III. Grand Rapids: Zondervan, 1993), 290–295. David Dorsey, "Literary Structuring in the Song of Songs," *JSOT* 46 (1990): 81–96. Ernst R. Wendland, "Seeking a Path Through a Forest of Symbols: A Figurative and Structural Survey of the Song of Songs," *JTT* 7/2 (1995): 13–59. Phillip D. Roberts, "'Let Me See His Form': Seeking Poetic Structure in the Song of Songs". (Διδακ. Διατρ., Westminster Theological Seminary), 2001.

[621] Wilhelm Rudolph, *Das Buch Ruth, Das Hohe Lied, Die Klagelieder* (KAT 17:3. Gütersloh: Gerd Mohn, 1962), 97–98. Harorld L. Ginsberg, "Introduction to the Song of Songs", στο *The Five Megilloth and Jonah* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1969), 3. Robert Gordis, *The Song of Songs and Lamentations: A Study, Modern Translation, and Commentary* (New York: Ktav, 1974), 17–18. Marvin Pope, *Song of Songs* (AB 7. Garden City: Doubleday, 1977), 40–54. Marcia Falk, *Love Lyrics from the Bible: A Translation and Literary Study of the Song of Songs* (Sheffield: Almond, 1982), 3, 69. Robert Davidson, *Ecclesiastes and the Song of Solomon* (Daily Bible Study Series, Philadelphia: Westminster, 1986), 98. Keel, *The Song of Songs*, 17–18. Tremper Longman III, *Song of Songs* (NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 54–56.

[622] Το *Ταργκούμ* ταυτίζει την εν λόγω εικόνα με το λαό του Ισραήλ που έρχεται από την έρημο προς την Γη της Επαγγελίας. Βλ. Philip S. Alexander, *The Targum of Canticles: Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (AB 17A. London, New York: T & T Clark, 2003), 121 – 122.

όταν στο τέλος αυτού του πρώτου επεισοδίου ο χορός των γυναικών – συνοδών της Νύμφης υποδέχεται και καλωσορίζει τον Αγαπημένο (3,11).

Όλα όσα ακολουθούν αποτελούν τον πρώτο μεγάλο μονόλογο του Αγαπημένου εντός του *Άσματος*. Έτσι, στο δεύτερο επεισόδιο (4,1 – 7) της ενότητας, ο Αγαπημένος θωρεί τη Νύμφη του και τραγουδάει το κάλος του σώματός της (4,1 – 7).[623] Η εικόνα της ερήμου δίνει πλέον την θέση της κυρίως σε ποιμενικές εικόνες της υπαίθρου (4,1 – 3. 5), αλλά και σε αρχιτεκτονικά μοτίβα πόλης (4,4), τα οποία χρησιμοποιούνται ως εκφραστικά μέσα για την περιγραφή της Νύμφης. Σημειωτέον, ότι αυτή αρθρώνεται σε β΄ ενικό πρόσωπο, πράγμα που σημαίνει ότι ο Αγαπημένος τής απευθύνεται σαν να την έχει εμπρός του.[624]

Παρ' όλη, όμως, την εγγύτητα που επιδιώκει να έχει μαζί της, η Νύμφη είναι συναισθηματικά απούσα και διστάζει να του ενδώσει.[625] Έτσι, στο τρίτο επεισόδιο (4,8 – 5,1), παρουσιάζεται αρχικά σαν να βρίσκεται μακριά του, σε μέρη εντελώς δυσπρόσιτα και απομακρυσμένα (4,8). Ωστόσο, ο Αγαπημένος δεν το βάζει κάτω και συνεχίζει τα όμορφα λόγια προς αυτήν, δηλώνει ξεμυαλισμένος από την ομορφιά της (4, 9 – 10), και την διεκδικεί εκφράζοντας ακόμη πιο πολύ την αγάπη του (4,11). Το *Άσμ*. 4,12 – 5,1 στο οποίο αναφέρεται το παρόν άρθρο αποτελεί την κορύφωση αυτού του επίμονου εγκωμίου του Αγαπημένου προς τη Νύμφη. Εκεί, οι προηγούμενες εικόνες της ερήμου, της υπαίθρου και της πόλης αλλάζουν για ακόμη μία φορά και η Νύμφη χαρακτηρίζεται ως גַּן, δηλαδή «κήπος», όρος ο οποίος χρησιμοποιείται στην αρχή και στο τέλος της εν λόγω ενότητας, σκιαγραφώντας, έτσι, τα συγκεκριμένα όριά της εντός του κειμένου.

Το *Άσμ*. 4,12 – 5,1 δύναται να χωριστεί σε δύο μέρη: το πρώτο (4,12 - 15) είναι ουσιαστικά ένας μονόλογος του Αγαπημένου που χαρακτηρίζεται από στάση και παρατήρηση, καθώς απουσιάζουν τα ρήματα. Σε αυτό το πρώτο μέρος η αίσθηση που κυριαρχεί είναι η όσφρηση. Αντίθετα, το δεύτερο μέρος (4,16 – 5,1) αποτελεί διάλογο μεταξύ του Αγαπημένου και της Νύμφης. Μέσα από μια σειρά ρημάτων σε προστακτική περιγράφεται έντονα η αμοιβαία επιθυμία και κίνησή τους για ένωση, ενώ δεσπόζει η αίσθηση της γεύσης.

[623] Βλ. και Anastasios Akridas, "The "Body – Description" Motif in the Song of Songs (*Song* 4:1-6; 5:10-16; 7:2-10)," στο *The Song of Songs in Jewish and Christian Literature. International Symposium in Athens 19.10.2016* (ed. S. Despotis, K. Kefalea, Athens 2019), 33 - 42.

[624] Για την εναλλαγή β΄ και γ΄ ενικού στις περιγραφές των δύο πρωταγωνιστών, και του τρόπου με τον οποίο αυτή τις καθορίζει, βλ. Ακρίδας, *Το Σώμα του Έρωτα στο Άσμα Ασμάτων,* 176 – 77, 281 – 82.

[625] Elliot, *The Literary Unity of the Canticle*, 101.

***Ἄσμ*. 4,12-5,1**

M	Ο’
גַּן נָעוּל אֲחֹתִי כַלָּה **4:12** גַּל נָעוּל מַעְיָן חָתוּם:	**4:12** κῆπος κεκλεισμένος ἀδελφή μου νύμφη κῆπος κεκλει-σμένος πηγὴ ἐσφραγισμένη
13 שְׁלָחַיִךְ פַּרְדֵּס רִמּוֹנִים עִם פְּרִי מְגָדִים כְּפָרִים עִם־נְרָדִים:	13 ἀποστολαί σου παράδεισος ῥοῶν μετὰ καρποῦ ἀκροδρύων
14 נֵרְדְּ וְכַרְכֹּם קָנֶה וְקִנָּמוֹן עִם כָּל־עֲצֵי לְבוֹנָה מֹר וַאֲהָלוֹת עִם כָּל־רָאשֵׁי בְשָׂמִים:	κύπροι μετὰ νάρδων 14 νάρδος καὶ κρόκος κάλαμος καὶ κιννάμωμον μετὰ πάντων ξύλων τοῦ Λιβάνου σμύρνα αλωθ μετὰ πάντων πρώτων μύρων
15 מַעְיַן גַּנִּים בְּאֵר מַיִם חַיִּים וְנֹזְלִים מִן־לְבָנוֹן:	15 πηγὴ κήπων φρέαρ ὕδατος ζῶντος
16 עוּרִי צָפוֹן וּבוֹאִי תֵימָן הָפִיחִי גַנִּי יִזְלוּ בְשָׂמָיו יָבֹא דוֹדִי לְגַנּוֹ וְיֹאכַל פְּרִי מְגָדָיו:	

5:1 בָּאתִי לְגַנִּי אֲחֹתִי כַלָּה אָרִיתִי מוֹרִי עִם־בְּשָׂמִי אָכַלְתִּי יַעְרִי עִם־דִּבְשִׁי שָׁתִיתִי יֵינִי עִם־חֲלָבִי אִכְלוּ רֵעִים שְׁתוּ וְשִׁכְרוּ דּוֹדִים: ס	καὶ ῥοιζοῦντος ἀπὸ τοῦ Λιβάνου [16] ἐξεγέρθητι βορρᾶ καὶ ἔρχου νότε διάπνευσον κῆπόν μου καὶ ῥευσάτωσαν ἀρώματά μου καταβήτω ἀδελφιδός μου εἰς κῆπον αὐτοῦ καὶ φαγέτω καρπὸν ἀκροδρύων αὐτοῦ **5:1** εἰσῆλθον εἰς κῆπόν μου ἀδελφή μου νύμφη ἐτρύγησα σμύρναν μου μετὰ ἀρωμάτων μου ἔφαγον ἄρτον μου μετὰ μέλιτός μου ἔπιον οἶνόν μου μετὰ γάλακτός μου φάγετε πλησίοι καὶ πίετε καὶ μεθύσθητε ἀδελφοί

2. Η περιγραφή του κήπου

2.1. *Άσμ*. 4, 12: Η Σουλαμίτισσα ως περίκλειστος κήπος

Μ	Ο’
גַּן נָעוּל אֲחֹתִי כַלָּה	κῆπος κεκλεισμένος ἀδελφή μου νύμφη
גַּל נָעוּל מַעְיָן חָתוּם:	κῆπος κεκλεισμένος πηγὴ ἐσφραγισμένη

Ο όρος גַּן απαντά στο Μ 36 φορές, από τις οποίες 14 βρίσκονται στο βιβλίο της *Γενέσεως*, όπου, στην συντριπτική πλειοψηφία του, αναφέρεται στον κήπο της Εδέμ (*Γεν*. 2,8 – 9. 15˙ 3, 22 – 23).[626] Και τις 14 αυτές φορές οι Ο΄ τον μεταφράζουν ως «παράδεισο». Την ίδια μετάφραση κάνουν και στα *Ιεζ*. 28,13˙ 31,8 (x2). 9, ενώ στο 36,35 τον αποδίδουν ως «κῆπο τρυφῆς». Το ίδιο ισχύει, επίσης, και στα *Ησ*. 51,3 και *Ιωήλ* 2,3, ενώ στα *Δευτ*. 11,10. *Ά Βασ*. 21,2. *Β΄ Βασ*. 21,18 (x2). 26˙ 25,4. *Ιερ*. 31,12˙ 39,4˙ 52,7. *Θρ*. 52,7. *Νεεμ*. 3,15 έχει γενικά το νόημα μιας εύφορης περιοχής.

Στο *Άσμα Ασμάτων* ο υπό εξέταση όρος απαντά συνολικά 9 φορές – συγκεκριμένα στα 4, 12. 15. 16 (x2)˙ 5,1˙ 6,2 (x2). 11˙ 8,13,[627] και μεταφράζεται ως «κήπος». Αποτελεί, μάλιστα, έναν από τους χαρακτηρισμούς που προσδιορίζουν αποκλειστικά τη Νύμφη. Όπως έχουμε ήδη δείξει σε ειδική μονογραφία επί του θέματος,[628] στο *Άσμα* υπάρχουν ποικίλες περιγραφές στο σώμα της Σουλαμίτισσας οι οποίες αναφέρονται με λεπτομέρεια σε διάφορα επιμέρους μέλη του σώματός της. Στο 4,12 – 5,1, όμως, μοιάζει να αποτυπώνεται μια συνολική εικόνα για αυτό, καθώς παρομοιάζεται με «κήπο», λαμβάνοντας, έτσι, χαρακτηριστικά ενός συγκεκριμένου χώρου. Η ιερότητα

[626] Για τη χρήση του όρου στην “Ιστορία του Παραδείσου” (*Γεν*. 2,4β – 3,24) βλ. αναλυτικά Αναστάσιος – Γρ. Θ. Ακρίδας, *Το Δέντρο της Ζωής στο Βιβλίο των Φρουρών Αγγέλων (Ά Ενώχ 1 – 36)* (Αθήνα: Έννοια, 2020), 66, 69 – 71, 76 – 78, 99 – 106.

[627] Στο 6,11 μάλιστα απαντά με κατάληξη θηλυκού γένους, ως גַּנָּה, ενώ στο 8,13 σε πληθυντικό αριθμό, ως גַּנִּים. Βλ. αναλυτικά Edmée Kingsmill, *The Song of Songs and the Eros of God: A Study in Biblical Intertextuality* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 165 – 169.

[628] Βλ. αναλυτικά Αναστάσιος – Γρ. Θ. Ακρίδας, *Το Σώμα του Έρωτα στο Άσμα Ασμάτων: Οι περιγραφές του σώματος της Σουλαμίτισσας και του Αγαπημένου της, υπό το φως της ερωτικής ποίησης και τελετουργικών κειμένων της αρχαίας Εγγύς Ανατολής* (Αθήνα: Έννοια, 2020), 24 – 26, 175 – 267.

αυτού του χώρου και η σπουδαιότητα αυτού του αινιγματικού κήπου έγκειται στην θέση που τον τοποθετεί ο συντάκτης του *Άσματος* μέσα στο κείμενό του. Το *Άσμα Ασμάτων* αποτελείται συνολικά από 117 στίχους. Το μέσο αυτών των στίχων εντοπίζεται πιο κάτω, στα 4,13-14, χωρία τα οποία ανήκουν στο υπό εξέταση επεισόδιο.[629] Συνεπώς, είναι στο κέντρο ολόκληρου του βιβλίου που υπάρχει η περιγραφή αυτού κήπου, πράγμα το οποίο δεν θα πρέπει να θεωρείται καθόλου τυχαίο εκ μέρους του συντάκτη, καθώς υπακούει σε συγκεκριμένη λογική, προσδίδοντας στον κήπο χαρακτηριστικά *axis mundi* και συμπυκνώνοντας σε αυτόν ολόκληρη την θεολογία του κειμένου του.

Στο πρώτο ημιστίχιο του 4,12 αυτός ο κήπος χαρακτηρίζεται ως «κεκλεισμένος», μετάφραση της σε Καλ παθητικής μετοχής του ρήματος נָעַל. Στο δεύτερο ημιστίχιο η Νύμφη χαρακτηρίζεται αρχικά ως גַּל. Αυτός ο όρος, δεν σημαίνει «κήπος», όπως λανθασμένα τον μεταφράζουν οι Ο΄ – ίσως και λόγω της φωνητικής[630] και φθογγικής του ομοιότητας με τον όρο גַּן. Σημαίνει «πηγή» με την έννοια της «κρήνης», ή και «ποταμός» (*Ησ*. 48,18), και στο *Άσμα* απαντά μόνο στον συγκεκριμένο στίχο, εμφαίνοντας από νωρίς την γονιμότητα της Νύμφης - κήπου (πρβλ. *Παρ*. 5, 15–19).[631] Στο *Α΄ Βασ*. 7,41, επίσης, ο όρος χρησιμοποιείται για να δηλώσει το στρογγυλό σχήμα των κιονόκρανων που βρίσκονταν στην κορυφή των δύο μεγάλων στύλων της εισόδου του Ναού. Στον πληθυντικό αριθμό λαμβάνει τη σημασία του «κύματος» δηλαδή του πλήθους ορμητικών υδάτων (βλ. *Ησ*. 51,15. *Ιων*. 2,3). Ωστόσο συνδέεται με τον όρο גַּן καθώς, στο εν λόγω συγκείμενο, προσδιορίζεται από την ίδια παθητική μετοχή του ρήματος נָעַל. Έτσι, και αυτή η πηγή είναι επίσης «κεκλεισμένη», και σε αυτό το δεύτερο ημιστίχιο εισάγεται μια ακόμη διάσταση της παρομοίωσης της Νύμφης με «κήπο», καθώς μοιάζει να εννοείται ότι είναι αδύνατο να υπάρχει ένας κήπος δίχως μια πηγή που να τον διατηρεί. Συνεπώς, η Νύμφη μοιάζει να ταυτίζεται την ίδια στιγμή και με τα δύο.[632]

Ο Αγαπημένος αποκαλεί τη Νύμφη ως «ἀδελφή» (אָחוֹת) του. Ο χαρακτηρισμός αυτός απαντά άλλες τέσσερεις φορές στο κείμενο του *Άσματος*, στα 4,9. 10˙ 5,1. 2. Από την άλλη, η Νύμφη

[629] Kingsmill, *The Song of Songs and the Eros of God*, 160.

[630] Στα δύο ημιστίχια υπάρχει ίσος αριθμών λέξεων (4), με ίσο αριθμό συλλαβών (8), ώστε να διατηρείται ο ρυθμός και η μουσικότητα του κειμένου. Ειδικότερα, αυτή η μουσικότητα εντείνεται και με την παρουσία αυτών των δύο ομόηχων λέξεων που απαντούν στην αρχή του κάθε ημιστιχίου.

[631] J. Cheryl Exum, *Song of Songs: A Commentary* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2005), 176.

[632] Elliot, *The Literary Unity of the Canticle*, 109.

ποτέ δεν τον αποκαλεί «αδερφό» της,[633] παρά μόνο φέρεται να εύχεται να ήταν, ώστε να μπορεί να τον φιλήσει μπροστά σε όλους χωρίς να εισπράττει περιφρόνηση από κανέναν (8,1). Οι χαρακτηρισμοί «αδερφός» και «αδερφή» μεταξύ του ζευγαριού είναι κάτι συνηθισμένο στην ερωτική ποίηση της Αρχαίας Αιγύπτου και της Μεσοποταμίας, όπου δηλώνουν το μικρό της ηλικίας των δύο πρωταγωνιστών.[634] Και στην ερωτική ποίηση της Αρχαίας Εγγύς Ανατολής, ωστόσο, αλλά και στο *Άσμα*, με την χρήση των ανωτέρω όρων υποδηλώνεται η αμοιβαιότητα του ζευγαριού, ότι ο ένας βλέπει στο πρόσωπο του άλλου κάτι πολύ οικείο το οποίο ποθεί να έχει για πάντα κοντά του, όπως συμβαίνει μόνο σε αδερφικές σχέσεις.[635]

Το στοιχείο του ύδατος παραμένει ισχυρό και στη συνέχεια αυτού του δεύτερου ημιστιχίου, όπου η νύμφη παρομοιάζεται σαν מַעְיָן. Οι Ο΄ μεταφράζουν αυτόν τον όρο ως «πηγή», ωστόσο διαφέρει από τον גַּל του ίδιου ημιστιχίου. Το גַּל αναφέρεται στα επιφανειακά ύδατα, αυτά τα οποία βλέπει κάποιος να κυλούν, ενώ το מַעְיָן στα υπόγεια ύδατα ή ακόμη και στο σημείο από το οποίο αυτά αναβλύζουν, το οποίο τοποθετείται βαθιά μέσα στη γη και δεν είναι ορατό με γυμνό μάτι (βλ. *Γεν*. 7,11).[636] Η λεπτή αυτή διαφορά μεταξύ των δύο ανωτέρω όρων, επιτείνεται από τον διαφορετικό τρόπο με τον οποίο προσδιορίζονται, καθώς, πλέον, αυτή η δεύτερη, εσώτατη «πηγή» υδάτων δεν χαρακτηρίζεται ως «κεκλεισμένη», αλλά ως «ἐσφραγισμένη», μετάφραση μιας επίσης σε Καλ παθητικής μετοχής, αυτή τη φορά του ρήματος חתם.

Από τη μία, το ρήμα נָעַל που χρησιμοποιείται για τον κήπο και για τα τρεχούμενα ύδατα έχει την σημασία ότι κάτι είναι κλειδωμένο από την εσωτερική μεριά. Από την άλλη, το ρήμα חתם αναφέρεται σε μια σφραγίδα η οποία έχει τοποθετηθεί στο εξωτερικό μέρος ενός πράγματος. Στο 4,12, συνεπώς, δίνεται η εντύπωση ότι η Νύμφη έχει «κλειδώσει» από μέσα τον «κήπο» της, με άλλα λόγια το ίδιο της το σώμα – υποδηλώνοντας την παρθενία της,[637] και ότι θα «ανοίξει» μόνο σε εκείνον που η ίδια έχει επιλέξει. Αυτός ο έλεγχος του σώματός τής περιγράφεται – και άρα

[633] Αυτό συμβαίνει στην εβραϊκή έκδοση του κειμένου. Γιατί στο κείμενο της μετάφρασης των Ο', συγκεκριμένα στα 5,8˙ 8,1.5, ο όρος דּוֹד μεταφράζεται ως «ἀδελφιδός». Ωστόσο, ο εν λόγω όρος σημαίνει στα εβραϊκά «αγαπημένος» και όχι «αδερφός». Για τον όρο דּוֹד βλ. Ακρίδας, *Το Σώμα του Έρωτα στο Άσμα Ασμάτων,* 273 – 74.

[634] Βλ. Ακρίδας, *Το Σώμα του Έρωτα στο Άσμα Ασμάτων,* 52 – 53, 105.

[635] Exum, *Song of Songs*, 171 – 72.

[636] Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament* (17η έκδ. Berlin: Springer Verlag, 1962), 444 – 445.

[637] Marvin Pope, *Song of Songs: A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 7C. Garden City, New York: Doubleday, 1977), 488.

αναγνωρίζεται από τον Αγαπημένο, ο οποίος φαίνεται να την έχει «σφραγίσει» υπαρξιακά, και, συνεπώς να αποτελεί εκείνον τον έναν εκλεκτό που θα την αποκτήσει.[638]

Και οι τρεις όροι που χρησιμοποιούνται, δηλαδή οι גַּן, גַּל και מַעְיָן, αφορούν και προσδιορίζουν μεταφορικά τη Νύμφη, την οποία εδώ ο Αγαπημένος ονομάζει «αδερφή και νύμφη» του (אֲחֹתִי כַלָּה, 4,12α). Αυτός ο συνδυασμός των λέξεων, ως έκφραση και χαρακτηρισμός της Νύμφης πλέον, απαντά εντός του *Άσματος* μόνο σε αυτό το σημείο της υπό εξέταση ενότητας, και είναι μαζί με την αναφορά στον κήπο που, όπως ελέχθη πιο πάνω, στοιχειοθετούν τα όριά της εντός του *Άσματος*, καθώς αναφέρονται από κοινού στο 4,12 και στο 5,1.

2.2. *Άσμ*. 4,13 – 14: Ο κήπος ως Ναός

M	Ο΄
13שְׁלָחַיִךְ פַּרְדֵּס רִמּוֹנִים עִם פְּרִי מְגָדִים כְּפָרִים עִם־נְרָדִים:	13 ἀποστολαί σου παράδεισος ῥοῶν μετὰ καρποῦ ἀκροδρύων
14נֵרְדְּ וְכַרְכֹּם קָנֶה וְקִנָּמוֹן עִם כָּל־עֲצֵי לְבוֹנָה מֹר וַאֲהָלוֹת עִם כָּל־רָאשֵׁי בְשָׂמִים:	κύπροι μετὰ νάρδων 14 νάρδος καὶ κρόκος κάλαμος καὶ κιννάμωμον μετὰ πάντων ξύλων τοῦ Λιβάνου σμύρνα αλωθ

[638] Elliot, *The Literary Unity of the Canticle*, 109.

	μετὰ πάντων πρώτων μύρων

Το ουσιαστικό שְׁלַח, το οποίο εδώ οι Ο΄ μεταφράζουν σε πληθυντικό αριθμό ως «ἀποστολαί», προέρχεται από το ρήμα שָׁלַח που σημαίνει «απλώνω, εκτίνω το χέρι», είτε για να αφήσω κάτι στέλνοντάς το προς κάποια κατεύθυνση (βλ. *Γεν*. 8,9–12), είτε για να πιάσω κάτι (βλ. *Γεν*. 3,22). Υπό αυτή, την δεύτερη σημασία απαντά και στο *Άσμα Ασμάτων* για ακόμη μία φορά, στο 5,4, στίχος ο οποίος θα αναλυθεί στη συνέχεια. Επίσης, έχει την γενικότερη σημασία του «διώχνω εκτός» (*Γεν*. 3,23. *Εξ*. 11,10) ή και του «πέμπω, αποστέλλω προς» (*Εξ*. 23,20. *Ης*. 10,6). Ο όρος «ἀποστολαί», που χρησιμοποιούν εδώ οι Ο΄ μεταφράζοντας το ανωτέρω ουσιαστικό, αποτελεί άπαξ λεγόμενο στην ΠΔ, και μια προσπάθεια να αποδώσουν αυτολεξεί το νόημά του. Αλλού στην ΠΔ, το ουσιαστικό δύναται να σημαίνει «ακόντιο» και «βέλος» (βλ. *Ιωήλ* 2,8), περιγράφοντας τον τρόπο με τον οποίο αυτό εκτοξεύεται προς την κατεύθυνση του στόχου, δηλαδή με δύναμη από την απότομη έκταση του χεριού. Επιπλέον, όμως, το ουσιαστικό έχει και τη σημασία του «νεαρού βλαστού» ή, επίσης, και των «υδάτινων καναλιών».[639] Ο στίχος μπορεί να διαβαστεί και με τις δύο αυτές αναγνώσεις, καθώς κοινό τους σημείο είναι οι ποιότητες της δύναμης και της ζωντάνιας που χαρακτηρίζει το βλαστάρι που πετιέται από την γη ή από ένα δέντρο, και διέπει επίσης τον ορμητικό τρόπο που ρέουν τα ύδατα. Από κοινού τονίζουν σε αυτόν τον στίχο ότι η Σουλαμίτισσα σφύζει από ζωή. Η αναφορά στα ύδατα, μάλιστα, συνδέει φιλολογικά το 4,13 με τον ακριβώς προηγούμενο στίχο, όπου, όπως διαπιστώθηκε, το υδάτινο στοιχείο κυριαρχεί.

2.2.1. Ο όρος פַּרְדֵּס («Παράδεισος», Ο΄)

Στη συνέχεια του κειμένου, τονίζεται το σπάνιο είδος αυτού του κήπου – και, ακολούθως, η σπανιότητα της ίδιας της Νύμφης, καθώς χαρακτηρίζεται ως פַּרְדֵּס. Εν προκειμένω οι Ο΄ παραθέτουν τον όρο ως «παράδεισος», ενώ γενικά στο κείμενό τους ο όρος απαντά συνολικά 7 φορές,[640] συνήθως ως μετάφραση του גַּן («κήπος», Μ). Αυτός ο όρος φαίνεται να εισήλθε στην ελληνική γραμματεία από τον Ξενοφώντα, ο οποίος τον χρησιμοποιεί για να περιγράψει τους κήπους

[639] Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch*, 833.
[640] *Γεν*. 13,10˙ *Ασμ*. 4,13˙ *Σοφ. Σειρ*. 40,17. 27˙ *Ιωήλ* 2,3˙ *Ησ*. 1,30˙ *Σουσ*. 1,4.

Περσών βασιλέων,[641] ενώ η ετυμολογία του φαίνεται να προκύπτει από το *pairi – daeza*, που σημαίνει το «περιβεβλημένο με τοίχο», και, συνεπώς, το «περίκλειστο» ή «εσώκλειστο».[642] Η εν λόγω σημασία επιτείνει ακόμη περισσότερο το νόημα του στίχου 4,12 και την χρήση των όρων «κεκλεισμένη» και «ἐσφραγισμένη» που απαντούν εκεί και χαρακτηρίζουν τη Νύμφη, και συνεπώς, ο συντάκτης ξεχωρίζει αυτόν τον περίκλειστο κήπο από κάθε άλλη περιοχή της ιδιαίτερης γεωγραφίας του *Άσματος*.[643]

Από την άλλη, στο Μασωριτικό, εκτός του *Άσματος*, ο όρος פַּרְדֵּס χρησιμοποιείται άλλες δύο φορές και συγκεκριμένα στα *Νεεμ*. 2,8 και *Εκκλ*. 2,5. Στον πρώτο στίχο χαρακτηρίζει το «βασιλικό δάσος» του Αρταξέρξη Αʹ (464 – 424 π.Χ.), από το οποίο ο Νεεμίας θα λάμβανε ξυλεία για την κατασκευή των πυλών του φρουρίου του Ναού, για το τείχος της Ιερουσαλήμ και για το σπίτι όπου θα έμενε όταν θα επέστρεφε στην Ιουδαία. Στον δεύτερο στίχο, ο όρος χρησιμοποιείται στον πληθυντικό αριθμό, από κοινού με τον όρο גַּנָּה. Εκεί, ο συντάκτης του *Εκκλησιαστή* («βασιλιάς του Ισραήλ στην Ιερουσαλήμ», *Εκκλ*. 1,12), αναφέρεται στην κατασκευή πλήθους κήπων και φυτειών (גַּנּוֹת וּפַרְדֵּסִים), όπου υπάρχουν όλων των ειδών τα οπωροφόρα δέντρα. Η έκταση αυτών των περιοχών συνιστά ουσιαστικά «δρυμούς» εντός των οποίων έχουν, επίσης, κατασκευαστεί δεξαμενές νερού για να ποτίζονται τα υπάρχοντα δέντρα. Μάλιστα, η χρήση του όρου יַעַר («δρυμός, άλσος») απαντά δις και εντός του *Άσματος* (2,3˙ 5,1), χαρακτηρίζοντας τον Αγαπημένο και συγκεκριμένη περιοχή που του ανήκει κατ᾽ αποκλειστικότητα. Από κοινού τα δύο ανωτέρω συγκείμενα συμβάλλουν νοηματικά στο περιεχόμενο του *Άσμ*. 4,13: υπό το φως του *Εκκλ*. 2,5 υπερθεματίζεται το ειδυλλιακό τοπίο, έτσι όπως αυτό έχει αποδοθεί προηγουμένως στο 4,12, ενώ υπό το *Νεεμ*. 2,8 προσδίδονται στον περιγραφόμενο κήπο βασιλικά χαρακτηριστικά και χρωματίζεται με γνωρίσματα και ιδιότητες που μόνο ο Ναός φέρει. Αυτά τα χρώματα θα γίνουν ακόμη εντονότερα στη συνέχεια του κειμένου και θα αποτελέσουν το κύριο ερμηνευτικό κλειδί της υπό εξέταση περικοπής, η οποία περνάει πλέον σε ένα διαφορετικό, βαθύτερο επίπεδο προσέγγισης και νοημάτων.

[641] Ξενοφώντος, *Κύρ. Ανάβ*. 1.2.7, 1.4.10.

[642] Robert St. P. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek* (τόμ. Bʹ, Leiden: Brill, 2009), 1151.

[643] Elaine T. James, *Landscapes of the Song of Songs: Poetry and Place* (Oxford University Press, 2017), 78 – 79.

2.2.2. Οι εκλεκτοί καρποί του κήπου - Ναού

2.2.2.1. Το ρόδι

Η τρίτη λέξη του πρώτου ημιστιχίου είναι η σε πληθυντικό רִמּוֹנִֽים . Ο όρος רִמּוֹן («ῥόα», Ο΄) αναφέρεται τόσο στον καρπό του ροδιού, όσο και στο ίδιο το δέντρο.[644] Εντός του *Άσματος*, πέραν του 4,13 υπάρχουν ακόμη 5 αναφορές στο ρόδι: στα 4,3 και 6,7 το σχήμα από τα μάγουλα της Νύμφης περιγράφεται σαν δύο μισά ροδιού,[645] στα 6,11 και 7,13 η άνθιση των ροδιών ταυτίζεται με την άνοιξη του έρωτα των δύο αγαπημένων, ενώ στο 8,2 ο νόστιμος κόκκινος χυμός του αποτελεί το μεθυστικό νέκταρ από το οποίο πίνουν και ευφραίνονται.[646]

Αυτή η λέξη σε πληθυντικό αριθμό απαντά εκτός του *Άσμ*. 4,13 σε συγκείμενα όπως τα *Γ΄ Βασ*. 7,17-22· 41-42 και *Β΄ Χρον*. 3,16· 4,13, τα οποία αναφέρονται στην κατασκευή του Ναού. Σε αυτά τα χωρία διαβάζουμε για την κατασκευή εκατό ροδιών τα οποία ήταν κρεμασμένα πάνω στα διακοσμητικά πλέγματα που κάλυπταν σαν περιδέραιο τους δύο χάλκινους στύλους που είχαν τοποθετηθεί μπροστά στο ναό, ή και για τετρακόσια ρόδια που υπήρχαν στα δύο διχτυωτά που κάλυπταν τα κιονόκρανα στην κορυφή αυτών των στύλων, συνεπώς δύο σειρές από ρόδια για τον κάθε έναν. Θα μπορούσε, συνεπώς, να ισχυριστεί κάποιος ότι ο συντάκτης της υπό εξέταση περικοπής μοιάζει να περιγράφει αυτόν τον κήπο με όρους Ναού αναφερόμενος στην αρχιτεκτονική του, κάνοντας αρχικά λόγο για τα εξωτερικά τείχη που τον περιβάλλουν (4,12), και τώρα για τους στύλους που βρίσκονται μπροστά ακριβώς από την είσοδό του.

Ως רִמּוֹן, δηλαδή σε ενικό αριθμό, ο συγκεκριμένος όρος απαντά αρκετές φορές εντός του Μ, σε συγκείμενα τα οποία επίσης αναφέρονται στο Ναό. Είναι για παράδειγμα στα *Έξ*. 28,33-34· 39, 24-26 όπου μικρά ρόδια φτιαγμένα από γαλάζιο, πορφυρό και κόκκινο μαλλί – και ανάμεσά τους

[644] Bénédicte Lemmelijn, "Flora in Cantico Canticorum: Towards a more precise characterization of translation technique in the LXX of the Song of Songs," στο *Scripture in Translation: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo* (έκδ. Ansii Voitila, Jutta Jokiranta. Brill: Leiden, Boston, 2008), 38.

[645] Σε κείμενα της αρχαίας Εγγύς Ανατολής απαντά επίσης το ρόδι σε αντιστοιχία με μέλη σώματος. Βλ. για παράδειγμα Ακρίδας, *Το Σώμα του Έρωτα στο Άσμα Ασμάτων,* 195.

[646] Βλ. Jutta Börker – Klähn, "Granatapfel A: Archäologisch", *RlA* 3:626. Ακρίδας, *Το Σώμα του Έρωτα στο Άσμα Ασμάτων,* 52 – 53, 105.

χρυσά κουδουνάκια, κατασκευάζονται γύρω από όλο το κάτω μέρος του εξωτερικού ενδύματος που φόραγε ο αρχιερέας.[647]

Παράλληλα, ενδιαφέρουσα είναι η αναφορά του *Αρ*. 13,23 ότι οι κατάσκοποι που απέστειλε ο Μωυσής στην Γη της Επαγγελίας έλαβαν ως τεκμήρια της δράσης τους ρόδια – μεταξύ και άλλων καρπών,[648] τα οποία μαρτυρούν τον φυσικό πλούτο αυτού του τόπου (βλ. και *Αρ*. 20,5· *Δευτ*. 8, 7-8). Σύμφωνα με τον Zohary[649] τα σπόρια του ροδιού συμβολίζουν την ευημερία και την γονιμότητα εξ αιτίας του πλήθους τους (πρβλ. *Αγγ*. 1,19), ενώ η Kingsmill δίνει βαρύτητα στο παρόμοιο σχήμα της μήτρας με αυτό του ροδιού. Προχωρώντας ένα βήμα πιο πέρα στην ερμηνεία της και κάνοντας χρήση της ποιότητας της γονιμότητας που χαρακτηρίζει από κοινού ρόδι και μήτρα, αλλά και αναφορά στην παρουσία του ροδιού στα ιερατικά ενδύματα, η Kingsmill δέχεται ότι ο συντάκτης του *Άσματος* υπονοεί εν προκειμένω την ανανέωση της διαθήκης, η οποία οδηγεί στην «ανα – γέννηση» των σχέσεων του Θεού με ολόκληρο το λαό Ισραήλ, μέσω του αρχιερέα, δηλαδή του μοναδικού ατόμου που μία φορά τον χρόνο στην Ημέρα του Εξιλασμού (*Γιόμ Κιπ-πούρ*) είχε την εξουσία να εισέλθει εντός του Αγίου των Αγίων του Ναού και να προσφέρει θυσία.[650] Συμπερασματικά, η φράση «παράδεισος ῥοῶν» μοιάζει να αναφέρεται ταυτόχρονα στην γονιμότητα της Νύμφης, στην ευφορία των καρπών της γης της επαγγελίας, αλλά και στο πλήθος της παρουσίας αυτού του συμβόλου εντός του Ναού της Ιερουσαλήμ, τονίζοντας το γεγονός και τη σημασία της λατρείας που τελούταν εκεί.

Όλα όσα ακολουθούν στην συνέχεια αυτού του επεισοδίου υπερθεματίζουν αυτήν την έντονη λατρευτική διάσταση που έχει πάρει πλέον ο σφραγισμένος ιερός κήπος που περιγράφεται. Μετά την αναφορά στα τείχη αυτού του κήπου – Ναού και στους στύλους του, ο συντάκτης του κειμένου μοιάζει να εισάγει τον αναγνώστη σιγά σιγά εντός του, και περιδιαβαίνοντάς τον να του εξηγεί καθετί που αντικρίζει.

Έτσι, στη συνέχεια του 4,13 γίνεται μνεία και σε άλλους καρπούς που υπάρχουν στο εσωτερικό τού. Πριν, όμως, τους αναφέρει έναν - έναν με το όνομά του, ο συντάκτης τους χαρακτηρίζει ως מְגָדִים δηλαδή «εκλεκτούς». Σε αυτούς τους εκλεκτούς καρπούς αναφέρεται και η Νύμφη στο 4,16, ενώ ο όρος επαναλαμβάνεται ξανά εντός του *Άσματος* στο 7,14, όπου υπάρχει

[647] Σύμφωνα με τον Gerleman το ρόδι αποτελούσε συχνό μοτίβο στη διακόσμηση αιγυπτιακών κοσμημάτων. Gillis Gerleman, *Ruth, Das Hohe Lied* (BKAT 18, Neukirchen – Vluyn: Neukirchen Verlag, 1965), 148.

[648] Βλ. αναλυτικά Ακρίδας, «Βιβλικοί Κατάσκοποι στη Γη της Επαγγελίας», *Άμυνα και Διπλωματία* 341 (2020), 40 – 47.

[649] Michael Zohary, *Pflanzen der Bibel* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1983), 62.

[650] Kingsmill, *The Song of Songs and the Eros of God*, 160.

ταυτόχρονη αναφορά σε εκλεκτούς καρπούς και θύρα (η οποία υπονοείται συνεκδοχικά στο 4,13). Στο υπόλοιπο *corpus* της ΠΔ απαντά στο *Δευτ*. 33,13 – 16, όπου γίνεται αναφορά στη γη που θα λάβουν οι φυλές Εφραίμ και Μανασσή (Βόρειο Βασίλειο), οι οποίες φαίνεται να ενοποιούνται στο πρόσωπο του κοινού γενάρχη τους, του Ιωσήφ. Εκεί προσδιορίζει όλα τα ευλογημένα και πολύτιμα δώρα που θα λάβουν από τον Θεό αυτές οι δύο φυλές. Υπό αυτήν την έννοια χρησιμοποιείται και στα *Γεν*. 24,53˙ *Β΄ Χρον*. 21,3˙ 32,23. Έτσι, ο συντάκτης του κειμένου μοιάζει να προετοιμάζει τον αναγνώστη του, ότι οι εκλεκτοί καρποί που θα αναφέρει πιο κάτω αποτελούν και αυτοί εκλεκτά δώρα. Σημαντική είναι και η αναφορά των Ο΄ σε αυτούς τους καρπούς, οι οποίοι μεταφράζουν τον όρο מְגָדִים ως «ἀκρόδρυα». Ακρόδρυα χαρακτηρίζονται εκείνοι οι καρποί που, ουσιαστικά, φυτεύονται ή καλλιεργούνται εκτός της ζώνης του δρυός και είναι ξηροί και όχι νωποί. Έτσι, η έμφαση από τους Ο΄ δίδεται αλλού, και ακολούθως υπάρχει σαφής διαχωρισμός μεταξύ των ροδιών και όλων των υπόλοιπων καρπών που αναφέρονται στο *Άσμ*. 4,13 – 14.

2.2.2.2. Ο «κύπρος»

Κατόπιν του γενικού χαρακτηρισμού «εκλεκτοί» (Μ), αλλά και της αποσαφήνισης του είδους τους (Ο΄), όλοι αυτοί οι καρποί παρουσιάζονται στη συνέχεια σε ζεύγη, με πρώτο το כְּפָרִים עִם־נְרָדִים . Οι Ο’ μεταφράζουν αυτή την φράση ως «κύπροι μετὰ νάρδων».

Αναλυτικότερα, ως «κύπροι» αποδίδουν τον σε πληθυντικό αριθμό σπάνιο όρο כֹּפֶר, ο οποίος απαντά ξανά στο Μ μόνο στο *Άσμ*. 1,14, όπου συνδέεται με μια αναφορά σε αμπελώνες. Δεν αποτελεί, ωστόσο, κάποιο είδος σταφυλιού, αλλά είδος θάμνου του γένους *Lawsonia inermis*, του οποίου τα λουλούδια μεγαλώνουν αποκτώντας το μέγεθος του σταφυλιού κι έχουν πολύ γλυκιά μυρωδιά. Το όνομά του παραπέμπει στην Κύπρο ως τόπο προέλευσής του.[651] Τα ελαφρώς κίτρινα άνθη τού παρείχαν ένα πολύ δυνατό αρωματικό έλαιο, το οποίο το ξέραιναν, το κονιορτοποιούσαν και το αναμείγνυαν με σκόνη από άργιλο και νερό δημιουργώντας την *henna*, η οποία

[651] Paul Faure, *Μύρα και Αρώματα της Αρχαιότητας* (μτφρ. Γιώργος Σπανός. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 2004), 57. Benedicte Lemmelijn, “Flora in Cantico Canticorum: Towards a More Precise Characterization of Translation Technique in the LXX of the Song of Songs”, *SJSJ* 126 (2008), 43. Σύμφωνα με τον Zohary, άλλοι τόποι προέλευσης του ήταν η Αίγυπτος, η νότια Αραβία, η Περσία, η βορειοδυτική Ινδία. Βλ. Zohary, *Pflanzen der Bibel*, 190.

χρησιμοποιείται ακόμη και σήμερα από τις γυναίκες για να χρωματίσει τα νύχια των χεριών και των ποδιών τους.[652]

2.2.2.3. Η νάρδος

Το επόμενο φυτό που παρατίθεται είναι η νάρδος. Όπως και ο «κύπρος» (כְּפָרִים), έτσι και η νάρδος εκφράζεται επίσης σε πληθυντικό αριθμό, ως נְרָדִים. Ο λόγος για τον οποίο συμβαίνει αυτό δεν είναι μόνο για να τονιστεί το πλήθος των συγκεκριμένων φυτών και των αρωμάτων τους εντός του κήπου.[653] Είναι, επίσης, για να διατηρηθεί το μέτρο, η ομοιοκαταληξία και γενικά η μουσικότητα στον εν λόγω στίχο, αφού έτσι αντιστοιχίζονται αμφότεροι με τον πληθυντικό του רִמּוֹנִים («ρόδια») του πρώτου ημιστιχίου. [654]

Μνεία στη νάρδο γίνεται μόνο εντός του *Άσματος* (1,12˙ 4,13. 14) και πουθενά αλλού σε ολόκληρη την ΠΔ. Στο 1,12, μάλιστα, τονίζεται το ευωδιαστό άρωμά της.[655] Στην ΚΔ αναφέρεται ως αρωματικό συστατικό του μύρου με το οποίο μια γυναίκα χρίει τον Ιησού στο *Μαρκ*. 14,3. Εκεί μάλιστα χαρακτηρίζεται ως «πανάκριβη». Ακόμη, στο *Ιωάν*. 12,3 είναι η Μαρία η οποία παίρνει μια φιάλη από το πιο ακριβό άρωμα της νάρδου και αλείφει τα πόδια του Ιησού. Πράγματι, αυτό το ποώδες φυτό σε σχήμα σταχιού, θεωρούταν στην αρχαιότητα εξωτικό και ταυτόσημο της πολυτέλειας.[656] Σύμφωνα με τον Zohary[657] η νάρδος εισαγόταν κατά τα βιβλικά χρόνια από την Ινδία. Τα εκχυλίσματα της νάρδου χρησίμευαν, εκτός της κοσμητικής, και στην ιατρική για την θεραπεία ασθενειών του νευρικού συστήματος.

2.2.2.4. Ο κρόκος

[652] Faure, *Μύρα και Αρώματα της Αρχαιότητας*, 206 – 07, 235. Αξίζει να σημειωθεί ότι μελετητές όπως ο Pope δέχεται ότι το κείμενο εδώ κάνει λόγο για το κυπαρίσσι (תְּאַשּׁוּר). Η αναφορά του είναι ιδιαίτερα σπάνια στην ΠΔ, καθώς απαντά μόνο στα *Ησ*. 41,19˙ 60,13 σαν σύμβολο δόξας, αιωνιότητας και ανθεκτικότητας. Pope, *The Song of Songs,* 492.

[653] Elliot, *The Literary Unity of the Canticle*, 111.

[654] Η James εκφράζει, μάλιστα, την άποψη, ότι η σειρά με την οποία παρατίθενται τα ονόματα των καρπών από τον συντάκτη γίνεται με αποκλειστικό κριτήριο το ηχόχρωμά τους, έτσι ώστε να εκφραστεί μια τέλεια ακουστική αρμονία όπως το κείμενο θα διαβαζόταν από τους αναγνώστες του. Είναι αυτή η ηχητική πανδαισία η οποία κατ' επέκταση εικονοποιεί στο μυαλό του αναγνώστη όσα ταυτόχρονα διαβάζει και ακούει. Βλ. James, *Landscapes of the Song of Songs*, 66 – 67.

[655] Βλ. Lemmelijn, "Flora in Cantico Canticorum", 44.

[656] Faure, *Μύρα και Αρώματα της Αρχαιότητας*, 81 – 83.

[657] Zohary, *Pflanzen der Bibel*, 205.

Όπως προαναφέρθηκε, με την ολοκλήρωση του 4,13 ολόκληρο το κείμενο του *Άσματος* τέμνεται ακριβώς στη μέση του, συνεπώς, σε αυτό το σημείο βρισκόμαστε ερμηνευτικά στην «καρδιά» του κειμένου. Για το «δέσιμο» αυτών των δύο μισών χρησιμοποιείται στην αρχή του 4,14 η λέξη με την οποία ολοκληρώνεται ο 4,13, δηλαδή η «νάρδος». Αυτή την φορά βέβαια σε ενικό αριθμό, ως נֵרְדְּ, και σε ζεύγος με ένα άλλο σπάνιο αρωματικό, το כַּרְכֹּם, τον οποίο οι Ο΄ μεταφράζουν ως «κρόκο». Αυτός ο όρος απαντά άπαξ στο Μ της ΠΔ, μόνο στο συγκεκριμένο χωρίο του *Άσματος* και η μετάφρασή του από τους Ο΄ μάλλον θα πρέπει να προήλθε από λανθασμένη ανάγνωση του τελικού γράμματος της λέξης ם ως ס.[658]

Όπως η νάρδος, έτσι και ο κρόκος, ή αλλιώς «σαφράν», εισαγόταν στο βιβλικό Ισραήλ από την Άπω Ανατολή, συγκεκριμένα από περιοχές της Νότιας Ασίας και της ανατολικής Ινδίας.[659] Ο κρόκος χρησίμευε ήδη από την αρχαιότητα ως καρύκευμα.[660] Επίσης, κατόπιν ειδικής επεξεργασίας των ριζών και του φυλλώματος αυτού του φυτού παραγόταν σκόνη η οποία χρησιμοποιούταν ως χρωστική ουσία, ενώ το αρωματικό πηκτό του εκχύλισμα είχε, επίσης, θεραπευτικές ιδιότητες.[661]

2.2.2.5. Το αρωματικό καλάμι

Το επόμενο ζεύγος αρωματικών φυτών είναι το קָנֶה וְקִנָּמוֹן («κάλαμος καὶ κιννάμωμον», Ο΄). Ο όρος קָנֶה χρησιμοποιείται αρκετά συχνά στα *Εξ*. 25,31 – 36˙ 37, 17 – 24 όπου και απαντά στον πληθυντικό (קָנִים, «καλαμίσκοι», Ο΄) αναφερόμενος στους βραχίονες της Μενορά. Συνεπώς, η χρήση του συνδέεται άρρηκτα με συγκείμενα που αναφέρονται στην Σκηνή του Μαρτυρίου, αλλά ταυτόχρονα και με το Ιερό Δέντρο.[662] Εκτός αυτών των συγκειμένων αναφέρεται και αλλού, λαμβάνοντας σημασίες όπως «ξύλο, κορμός, μίσχος»[663], «καλάμι (φυτό των βάλτων)»[664], «καλάμι

[658] Lemmelijn, "Flora in Cantico Canticorum", 46.
[659] Zohary, *Pflanzen der Bibel*, 206.
[660] Faure, *Μύρα και Αρώματα της Αρχαιότητας*, 245.
[661] Zohary, *Pflanzen der Bibel*, 206 – 07.
[662] Ακρίδας, *Το Δέντρο της Ζωής*, 170 – 71.
[663] *Γεν*. 41,5, *Έξ*. 25,31˙ 37,17.
[664] *Γ' Βασ*. 14,15*, Ησ*. 19,6, *Ιώβ* 40,21.

(μονάδα μέτρησης)»[665], «καλαμένιος»[666], «αγκώνας»[667], «δοκός ζυγαριάς»[668]. Στο *Άσμ*. 4,14, ωστόσο, έχει την σημασία του αρωματικού καλαμιού, της πιπερόριζας, η οποία εισαγόταν από την Ινδία και είχε χρήσεις τόσο σε καθημερινές ασχολίες, όπως η μαγειρική, όσο και στην κοσμητική και την ιατρική.[669] Υπό αυτή την σημασία απαντά σε συγκείμενα όπως τα *Εξ*. 30,23˙ *Ησ*. 43,24 και *Ιεζ*. 27,19 – 21. Υπάρχουν, επίσης, συγκείμενα, όπως το *Ιερ*. 6,20, όπου ο όρος קָנֶה συνδέεται ή και λαμβάνει ακόμη την ονομασία «κιννάμωμον» (קִנָּמוֹן), δηλαδή «κανέλα», φυτό το οποίο στο *Άσμ*. 4,14 αποτελεί το ζευγάρι του.[670]

2.2.2.6. Η κανέλα

Κατά την Lemmelijn[671] ο όρος קִנָּמוֹן αποτελεί εξεβραϊσμό του ελληνικού «κιννάμωμον». Εκτός από τον παρόντα στίχο του *Άσματος*, αναφορά στο קִנָּמוֹן υπάρχει μόνο άλλες δύο φορές στο Μ της ΠΔ. Η πρώτη είναι στο *Εξ*. 30, 23, όπου συγκαταλέγεται στα αρωματικά συστατικά με τα οποία κατασκευάζεται το ιερό λάδι του χρίσματος, με το οποίο ραντίζεται η Σκηνή του Μαρτυρίου και η Κιβωτός της Διαθήκης. Η δεύτερη είναι στο *Παρ*. 7,17, όπου από κοινού με σμύρνα και αλόη, περιέχονται στο μίγμα με το οποίο μια πόρνη έχει αρωματίσει το κρεβάτι της και προσπαθεί να αποπλανήσει έναν επιπόλαιο νεαρό. Στην ΚΔ, συγκεκριμένα στην *Αποκάλυψη του Ιωάννη*, η κανέλα αποτελεί ένα από τα ακριβά αρώματα των εμπόρων της γης (τα υπόλοιπα είναι το θυμίαμα, το μύρο και το λιβάνι), τα οποία κατά τα έσχατα δεν θα μπορούν πια να πουλήσουν στην πόρνη Βαβυλώνα (*Αποκ*. 18, 12–13).[672] Όπως και πολλά από τα προηγούμενα πολύτιμα αρωματικά φυτά, έτσι και αυτό, προερχόταν από την Ινδία[673] και είχε επίσης χρήσεις στην μαγειρική, την κοσμητική και στην φαρμακευτική.[674]

Η φράση עִם כָּל־עֲצֵי לְבוֹנָה («μετὰ πάντων ξύλων τοῦ Λιβάνου», Ο΄) ολοκληρώνει το πρώτο ημιστίχιο του 4,14 και διαχωρίζει την πρώτη λίστα αρωμάτων από την δεύτερη που ακολουθεί

[665] *Ιεζ*. 40,3.5.42˙ 42,16. 17. 18. 19.
[666] *Δ΄ Βασ*. 18,21, *Ησ*. 36,6.
[667] *Ιώβ* 31,22.
[668] *Ησ*. 46,6.
[669] Zohary, *Pflanzen der Bibel*, 196.
[670] Βλ. Lemmelijn, "Flora in Cantico Canticorum", 47 – 8.
[671] Lemmelijn, "Flora in Cantico Canticorum," 46.
[672] Βλ. Hermann Lichtenberger, *Die Apokalypse* (ThKNT 23. Stuttgart: Kohlhammer, 2014), 237–38.
[673] Faure, *Μύρα και Αρώματα της Αρχαιότητας,* 107.
[674] Zohary, *Pflanzen der Bibel*, 202 – 203.

στο επόμενο ημιστίχιο και αποτελείται από ένα μόνο ζεύγος. Σε αυτή την φράση οι Ο΄ μεταφράζουν το לְבוֹנָה («λιβάνι») ως «Λίβανο» (לְבָנוֹן, Μ), αναφερόμενοι στο όρος˙ ωστόσο πρόκειται για παρονομασία η οποία απαντά κι άλλες φορές εντός του *Άσματος* (πρβλ. 4,8. 11. 15).[675] Στο *Άσμα* το λιβάνι αναφέρεται επίσης στο 3,6 – στίχος ο οποίος, όπως προαναφέρθηκε, αποτελεί την αρχή ολόκληρου του επεισοδίου που εξετάζεται. Εκεί χαρακτηρίζει το νέφος μέσα από το οποίο εμφανίζεται ο Αγαπημένος στην έρημο, προσδίδοντας στην εν λόγω περικοπή και θεοφανικό τόνο. Ωστόσο, στο 4,14 ο όρος φαίνεται να λαμβάνει γενική σημασία αναφερόμενος σε όλα τα αρωματικά φυτά που υπάρχουν εντός του κήπου. [676]

Εκτός του *Άσματος*, αναφορές στο λιβάνι υπάρχουν, μεταξύ άλλων περικοπών, στο *Έξ*. 30,34, όπου εκεί συμπεριλαμβάνεται στα εκλεκτά αρώματα με τα οποία παρασκευάζεται το ειδικό ιερό λάδι της Σκηνής του Μαρτυρίου που αναφέρθηκε και ανωτέρω. Στα *Λευ*. 2, 1.2.15.16 το λιβάνι λογίζεται ως είδος αναίμακτης θυσίας, ενώ στην ΚΔ αποτελεί ένα από δώρα των Μάγων στον νεογέννητο Ιησού (*Ματθ*. 2,11), συμβολίζοντας την αναγνώριση της αρχιερατικής του ιδιότητας.[677] Αξίζει να σημειωθεί ότι εκτός του *Άσμ*. 4,14 μόνο στο *Ιερ*. 6,20 ο όρος απαντά με τον ίδιο φωνηεντισμό (לְבוֹנָה), δηλαδή σε *scriptio plena*. Εκεί ο Γιαχβέ εμφανίζεται να αδιαφορεί παντελώς για τις θυσίες του λιβάνου και της κανέλλας που γίνονται στο Ναό της Ιερουσαλήμ, και να μην της δέχεται. Αντίθετα, στον υπό εξέταση στίχο του *Άσματος* ο Αγαπημένος τραγουδάει με ευφροσύνη το γεγονός ότι εντός του κήπου – Ναού που συμβολίζει η Νύμφη του, βρίσκονται όλα αυτά τα αρώματα, κι έτσι την εξυψώνει και διαλαλεί την πιστότητα στον Κύριό της.

2.2.2.7. Το μύρο

Το τελευταίο ζεύγος αρωματικών φυτών που αναφέρεται στο 4,13 – 14 είναι τα σμύρνα και η αλόη (מֹר וַאֲהָלוֹת, Μ). Από όλα τα αρωματικά φυτά που έχουν αναφερθεί έως τώρα, τα σμύρνα απαντούν τις περισσότερες φορές εντός του *Άσματος* (1,13˙ 3,6˙ 4,6.14˙ 5,1.5 [x2]. 13), η πλειοψηφία των οποίων αναφέρεται στον Αγαπημένο (1,13˙ 3,6˙ 4,6˙ 5,5 [x2]. 13). Προερχόμενο κυρίως από την Υεμένη, την Αιθιοπία και την Σομαλία,[678] το μύρο φαίνεται να αποτελούσε ένα ακριβό και ταυτόχρονα αγαπημένο αρωματικό στον βιβλικό κόσμο. Κατά το *Εξ*. 30,23 συγκαταλέγεται και

[675] Elliot, *The Literary Unity of the Canticle*, 109.
[676] Lemmelijn, "Flora in Cantico Canticorum", 48 – 50.
[677] Χρήστος Καρακόλης, «Τα δώρα των Μάγων», *Anaplasis* 389 (2000), 216 – 218.
[678] Zohary, *Pflanzen der Bibel*, 200.

αυτό στα συστατικά του ιερού λαδιού της Σκηνής του Μαρτυρίου, ενώ την πολύτιμη αξία του φανερώνει η κατοχή του από βασιλείς (*Εσθ*. 2,12. *Ψλ*. 45, 9). Ίσως συνδέεται ετυμολογικά με το ουσιαστικό מַר, το οποίο σημαίνει «πίκρα», δεικνύοντας έτσι την δυσάρεστη την γεύση του.[679] Στην ΚΔ αναφέρεται ως ένα από τα δώρα των Μάγων στον νεογέννητο Χριστό (*Ματθ*. 2,11), ενώ φαίνεται πως είχε και αναισθητικές ιδιότητες (*Μαρκ*. 15,23).

2.2.2.8. Η αλόη

Οι Ο΄ ουσιαστικά μεταγράφουν τον όρο אֲהָלוֹת με το άπαξ λεγόμενο «ἀλῶθ» στο κείμενό τους.[680] Ο Ακύλας στη μετάφρασή του τον παραθέτει ως «ἀλόη», ενώ ο Σύμμαχος ως «θυμίαμα». Ο εβραϊκός όρος απαντά στο *Άσμα* μόνο στον εν λόγω στίχο, ενώ εκτός του *Άσματος* άλλες δύο φορές στην ΠΔ. Η πρώτη είναι στο *Ψλ*. 45,9, όπου παρατίθεται μάλιστα ξανά ως ζευγάρι με τα σμύρνα. Ο Ψαλμός 45 είναι, ουσιαστικά, ένα βασιλικό γαμήλιο άσμα και ο στίχος 9 αναφέρεται στα τρία αρώματα με τα οποία έχει ραντιστεί η φορεσιά του βασιλιά. Σε αυτά περιλαμβάνεται και η κανέλα. Από την άλλη, στο *Παρ*. 7,17, στίχος στον οποίο έχει γίνει μνεία και πιο πάνω, ο όρος αναφέρεται στον πληθυντικό, ως אֲהָלִים. Το φυτό της αλόης ανθίζει κυρίως στην ανατολική Αφρική και στην Ινδία, και λόγω του αρώματος και των χυμών του ήταν στην αρχαιότητα περιζήτητο.[681]

Μαρτυρία για μια από τις χρήσεις και των δύο αρωματικών φυτών μας παρέχει η ΚΔ και συγκεκριμένα το *Ευαγγέλιο του Ιωάννη*. Κατά το *Ιω*. 19,39–40, ο Νικόδημος χρησιμοποίησε ένα μίγμα από σμύρνα και αλόη, το οποίο ζύγιζε γύρω στα τριάντα κιλά, για να αλείψει το σώμα του νεκρού Ιησού, ετοιμάζοντάς το για ταφή.

2.2.3. Σύνοψη *Άσμ*. 4,13 – 14

Συμπερασματικά, στα *Άσμ*. 4,13 – 14 παρατίθενται μαζί με το ρόδι αναφορές σε επτά εξωτικά, σπάνια και πολύτιμα αρωματικά φυτά: τον κύπρο, τη νάρδο, τον κρόκο, το αρωματικό καλάμι, την κανέλα, τα σμύρνα και την αλόη. Όλες αυτές οι μυρωδιές χαρακτηρίζουν την Νύμφη και είναι αυτές που την καθιστούν μοναδική και αναγνωρίσιμη, με τον ίδιο τρόπο που η μυρωδιά αποτελεί

[679] Βλ. Lemmelijn, “Flora in Cantico Canticorum,” 44.
[680] Lemmelijn, “Flora in Cantico Canticorum”, 48.
[681] Zohary, *Pflanzen der Bibel*, 204.

εκείνο το αποκλειστικά ταυτοτικό χαρακτηριστικό που έχει κάθε άνθρωπος και βάσει του οποίου ο Ισαάκ «αναγνωρίζει» τον Ιακώβ, σύμφωνα με το *Γεν*. 27,27. Ακριβώς αυτή την σημασία έχουν και τα αρώματα τα οποία ζητά ο Γιαχβέ από τον Μωυσή να παράξει εντός του Ναού στα *Έξ*. 30,22-33 και 30,34-38, τρία από τα συστατικά των οποίων (μύρο, κανέλα και αρωματικό καλάμι) αναφέρονται και εδώ. Σημαντικό ρόλο διαδραματίζει η αδιάκοπη καύση του αρώματος εντός της Σκηνής (*Έξ*. 30,7-8) η οποία δηλώνει την αδιάκοπη παρουσία και κυριότητα του Γιαχβέ εντός της, ενώ η διακοπή του, αποτελεί μεγάλο κακό (*Β' Παρ*. 29,10-11). Κατά την Kingsmill,[682] ωστόσο, όλες οι ανωτέρω αναφορές στα αρώματα του κήπου αποτελούν υπαινιγμούς ακριβώς στα *Εξ*. 30,22 – 38. Συνεπώς στα 4,13 – 14 επιτείνεται η αλληγορία του κήπου – Ναού, η οποία ξεκίνησε στο 4,12 με την αναφορά στα ρόδια και υπερτονίζεται η λατρεία στον Θεό.

Αυτή η περικοπή μοιάζει να ενέπνευσε και μεταγενέστερους συγγραφείς, οι οποίοι να χρησιμοποίησαν τα μοτίβα του κήπου και την παρουσία σε αυτόν αρωματικών φυτών για να εκφράσουν τις δικές τους ιδέες. Έτσι, ο συντάκτης του *Α΄ Ενώχ* 28 – 31 τοποθετεί τον ήρωά του κατά το κοσμικό ταξίδι του στην ανατολή, στη λεγόμενη «Χώρα των Αρωμάτων».[683] Εκεί ο Ενώχ αντικρίζει πληθώρα δέντρων που έχουν το άρωμα του λιβανιού και του μύρου, της κανέλας, του γάλβανου και της στακτής, αλλά και επτά βουνά που καλύπτονται από νάρδο, μαστίχα και πιπέρι. Στη συνέχεια, μάλιστα, περνάει πάνω από τον «Παράδεισο της Αλήθειας», τον αρχαίο Κήπο της Εδέμ, όπου αντικρίζει το «Δέντρο της Φρονήσεως» από τον καρπό του οποίου οι προπάτορές του «δοκίμασαν και γνώρισαν μεγάλη σοφία».

Οι παραδόσεις για αρωματικά φυτά του Παραδείσου και για τις θεραπευτικές τους ιδιότητες, έχουν επηρεάσει βαθύτατα κείμενα που διηγούνται θρύλους για τον Αδάμ. Έτσι, στην *Αποκάλυψη Μωϋσέως* (1ος αι. μ.Χ.) ο Αδάμ περιγράφεται να συνομιλεί με τους αγγέλους λίγο μετά την έξοδό του από την Εδέμ, παρακαλώντας τους να του επιτρέψουν να πάρει μαζί του αρωματικά όπως τον κρόκο, τη νάρδος, τη πιπερόριζα και την κανέλα για να μπορεί να προσφέρει θυσίες στον Θεό και με αυτόν τον τρόπο να διατηρήσει μια επικοινωνία μαζί του (*Αποκ. Μω*. 29, 1-6). Σύμφωνα με άλλη παράδοση, ο Αδάμ, με σκοπό να θεραπεύσει τον πόνο που νιώθει από τις σωματικές του ασθένειες, οι οποίες τον οδηγούν προς τον θάνατο, στέλνει την Εύα και τον υιό τού Σήθ στον

[682] Kingsmill, *The Song of Songs and the Eros of God*, 161 – 62.
[683] Ακρίδας, *Το Δέντρο της Ζωής,* 162 – 172.

Παράδεισο για να λάβουν λάδι που προέρχεται από το Δέντρο της Ζωής. Όμως ο Αρχάγγελος Μιχαήλ τους αρνείται οποιαδήποτε πρόσβαση σε αυτό (*Vita AE* 40 - 44).[684]

Επανερχόμενοι στο βιβλικό κείμενο του *Άσματος*, θα μπορούσε ενδεχομένως κάποιος να δεχτεί ότι επειδή ο κήπος που περιγράφεται ενσαρκώνει την έννοια του κέντρου ευρισκόμενος στον πυρήνα ολόκληρου του κειμένου, από κοινού όλα αυτά τα επτά αρωματικά φυτά των 4,13 – 14 δύνανται να αποτελούν αναφορές σε κάθε μία από τις επτά κλάδους της επτάφωτης λυχνίας, η οποία φέρει επίσης τα αξονικά χαρακτηριστικά του Ιερού Δέντρου και αποτελεί και η ίδια λατρευτικό σύμβολο.[685] Ωστόσο, σε αυτό το συγκείμενο απουσιάζει κάθε αναφορά στην ποιότητα του φωτός και δίνεται αποκλειστική έμφαση στην αίσθηση της οσμής.

Αυτή η αίσθηση είναι απόλυτα κυρίαρχη μέχρι τέλους, δηλαδή και στο δεύτερο ημιστίχιο του 4,14, το οποίο ολοκληρώνεται με την φράση עִם כָּל־רָאשֵׁי בְשָׂמִים («μετὰ πάντων πρώτων μύρων», Ο΄) – και μαζί με αυτή ολόκληρη η περιγραφή του κήπου. Κάθε φορά που απαντά ο σε πληθυντικό αριθμό όρος בְשָׂמִים στο Μ προσδιορίζονται συνολικά όλα τα αρώματα,[686] και όχι ειδικά μόνο το «βάλσαμο», όπως σημαίνει στον ενικό. Από κοινού με την φράση עִם כָּל־עֲצֵי לְבוֹנֶה («μετὰ πάντων ξύλων τοῦ Λιβάνου», Ο΄) του πρώτου ημιστιχίου υπερθεματίζουν την αξία όλων των αρωμάτων που προαναφέρθηκαν και αντιστοιχίζονται θεματικά και φιλολογικά με τη φράση עִם פְּרִי מְגָדִים (μετὰ καρποῦ ἀκροδρύων, Ο΄) του πρώτου ημιστιχίου του 4,13. Με την χρήση αυτών των τριών φράσεων στην αρχή και στο τέλος της αναφοράς στα πολύτιμα αρώματα, ο συντάκτης μοιάζει να δημιουργεί γύρω τους ένα στενό φιλολογικό «φράκτη», ο οποίος τα διακρίνει από οποιαδήποτε άλλη ενότητα του κειμένου του, αλλά και να ξεχωρίζει τον κήπο από κάθε άλλη περιοχή της γεωγραφίας του *Άσματος*.[687]

Κατά τον Gerleman[688] ένας τέτοιος κήπος, όπως αυτός που περιγράφεται ανωτέρω, φαντάζει ουτοπικός. Την γνώμη αυτή δέχεται και ο Fox,[689] ενώ η Exum, επεκτείνοντας αυτές τις απόψεις, υποστηρίζει ότι «κανένας κήπος στην αρχαία Εγγύς Ανατολή δεν θα μπορούσε να περιέχει

[684] John R. Levinson, *Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch* (JSPSup 1. Sheffield: JSOT Press, 1988), 164–167.

[685] Ακρίδας, *Το Δέντρο της Ζωής,* 190 – 206.

[686] Βλ. μεταξύ άλλων *Εξ*. 25,6˙ 30,23. *Α' Βασ*. 10,2. *Β' Χρον*. 9,1˙ 16,14. *Άσμ*. 4,10.16˙8,14.

[687] James, *Landscapes of the Song of Songs*, 59 – 70, 78 – 79.

[688] Gerleman, *Das Hohe Lied,* 159.

[689] Michael V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs* (The University of Wisconsin Press, 1985), 138.

τέτοια ποικιλία φυτών και δέντρων το ένα δίπλα στο άλλο, τα οποία, μάλιστα προέρχονται από τόσο μακρινά μέρη, όπως η Αραβία, η Αφρική και η Ινδία».[690]

Αυτή η άποψη, ωστόσο, θα πρέπει να θεωρηθεί εσφαλμένη, καθώς η εξωτικότητα που διέπει τον κήπο του *Άσμ*. 4,13-14 αποτυπώνεται και σε πολλές πηγές της αρχαίας Εγγύς Ανατολής, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι αποτελούσε δεδομένο για τον αρχαίο κόσμο.[691] Αναλυτικότερα, σε μια Ασσυριακή επιγραφή ο βασιλιάς Τιγλα - Πιλάσερ Α΄ (1115 – 1077 π.Χ.) παραθέτει όλες τις πόλεις που κυρίεψε, τις περιοχές που κατέκτησε, τα άγρια ζώα που κυνήγησε και σκότωσε, και τέλος, τον εξωτικό κήπο που έφτιαξε:

Κέδρους και δέντρα urkarinu,

και δέντρα allakanish πήρα

και στους κήπους της χώρας μου τα φύτεψα.

Και σπάνιους καρπούς, που δεν υπήρχαν στη χώρα μου,

στους κήπους της Ασσυρίας έκανα να ανθίσουν.[692]

Μερικούς αιώνες αργότερα, ένας άλλος βασιλιάς της Ασσυρίας, ο Ασσουρνασριπάλ Β΄ (884 – 859 π.Χ.) στο πλαίσιο ενός μεγάλου κατασκευαστικού εγχειρήματος στη πόλη Νιμρούντ, δημιουργεί και κήπους για τους οποίους με μεγάλη λεπτομέρεια παραθέτει:

Από τα εδάφη που ταξίδεψα και τους λόφους που διέσχισα

παρατήρησα και συνέλεξα δέντρα και σπόρους: κέδρο, κυπαρίσσι, πυξό, άρκευθο, μύρτιλο, αμύγδαλο, φοίνικα, έβενο, σισό, ελιά, ταμάρινδο, δρυ, τερέβινθο, καρύδι, φιστίκι, μυρτιά, έλατο, τον «καρπό της Νεκράς θαλάσας», ti'atu, kaniš - δρυ,

[690] Exum, *Song of Songs*, 177.

[691] Βλ. αναλυτικά James, *Landscapes of the Song of Songs,* 67 – 75.

[692] Wallis E. A. Budge, *Annals of the kings of Assyria: The Cuneiform Texts with Translations, Transliterations from the Original Documents* (London: Harrison and Sons, 1902), 91.

ιτιά, ṣadānu, ρόδι, δαμάσκηνο, έλατο, ingirašu, αχλάδι, κυδώνι, σύκο, σταφύλι, angašu - αχλάδι, ṣumlalu, ṣarbutu, ακακία, «μήλο του βάλτου», ρίκινο, nuhurtu, tazzinû, kanaktu.

Το νερό των καναλιών ποτίζει τους κήπους ρέοντας από πάνω τους.

Τα μονοπάτια του κήπου είναι γεμάτα άρωμα και οι καταρράκτες στον κήπο αυτό της ευφροσύνης λάμπουν σαν αστέρια του ουρανού.

Τα ρόδια, τα οποία είναι ενδεδυμένα με συστάδες καρπών,

σαν τσαμπιά από σταφύλια,

γεμίζουν με μυρωδιές τα αεράκια σε αυτόν τον κήπο των απολαύσεων.

Εγώ ο Ασσουρνασιρπάλ

μαζεύω συνεχώς καρπούς σε αυτόν τον κήπο των χαρών[693].

Σε αυτό το εκπληκτικό κείμενο γίνονται πλέον ξεκάθαρες οι επιρροές του *Άσμ*. 4,13-14 σε επίπεδο εικόνων και αισθητικών μοτίβων, τα οποία φυσικά ο βιβλικός συντάκτης του χρησιμοποιεί για να εκφράσει τις δικές του ιδέες.

Το ειδυλλιακό τοπίο που περιγράφεται στο κείμενο του Ασσουρνασιρπάλ επισφραγίζεται με τον επίμονο χαρακτηρισμό του ως «κήπος της ευφροσύνης», «κήπος των απολαύσεων» και «κήπος των χαρών», και μας παραπέμπει σε μιαν άλλην εξωτική περιγραφή, αυτή των κρεμαστών κήπων της Νινευής, πρωτεύουσα της Ασσυρίας, οι οποίοι συνήθως καλούνται «οι κρεμαστοί κήποι της Βαβυλώνας»,[694] και αποτελούσαν ένα από τα επτά θαύματα του αρχαίου κόσμου. Σε μια από τις διασωθείσες επιγραφές παρατίθεται ότι ο Σενναχερίβ (705 – 681 π.Χ.) συγκεντρώνει εντός των κήπων του κάθε καρπό από την περιοχή της κεντρικής Ανατολίας που είχε κατακτήσει:

Έθεσα υπό την κατοχή μου όλα τα βότανα της γης των Χετταίων,

όλα τα φυτά των μύρων,

[693] D. J. Wiseman, "Mesopotamian Gardens," *Anatolian Studies* 33 (1983), 142.

[694] Βλ. αναλυτικά Karen Polinger Foster, "The Hanging Gardens of Nineveh," *Iraq* 66 (2004), 207 – 20.

των οποίων η καρποφορία ήταν μεγαλύτερη από ό,τι στο φυσικό τους περιβάλλον.

Όλα τα είδη των ορεινών φυτών,

όλους τους καρπούς των λιβαδιών,

τα βότανα και τα οπωροφόρα δέντρα.[695]

Μαρτυρίες για την ύπαρξη παρόμοιου τύπου κήπων υπάρχουν και για την αρχαία Αίγυπτο. Σε αρχαιολογικά ευρήματα της εποχής του Φαραώ Τούθμωση Γ΄ (περ. 1479 – 1425 π.Χ.) στην Καρνάκ, διασώζονται με εξαιρετική λεπτομέρεια αναπαραστάσεις από μια μεγάλη ποικιλία εξωτικών φυτών[696] και διαφόρων ειδών ζώων, τα οποία είχε συλλέξει από διάφορες εκστρατείες του.[697]

Επίσης, στον ταφικό ναό της πέμπτης Φαραώ της 18ης Δυναστείας Χατσεψούτ (1508 – 1458 π.Χ.) στο Deir el Bahri διασώζονται απεικονίσεις της εκστρατείας της στην «χώρα των Πουντ» (σημερινή Σομαλία), όπου εμφανίζονται εργάτες να μεταφέρουν δείγματα φυτών κατά την επιστροφή τους στην Αίγυπτο. Στα χρονικά της, μάλιστα, υπάρχει και η σχετική αναφορά «…Δημιούργησα για τον Κύριο των Θεών μια Πουντ στο κήπο του»,[698] οπού εδώ ως κήπος του Θεού θα πρέπει να θεωρηθεί η ίδια η Αίγυπτος.

Ωστόσο, ως επί το πλείστον στην Αίγυπτο είχε αναπτυχθεί και ο τύπος του ιδιωτικού κήπου. Καθώς η οικονομική ζωή των Αιγυπτίων επικεντρωνόταν γύρω από τον Νείλο και εξαρτιόταν από την στάθμη που αποκτούσε ο ποταμός κατά την διάρκεια του χρόνου, ήταν εκείνοι από τους πρώτους που ανέπτυξαν την κατασκευή συστημάτων από υδροφόρα κανάλια και χώρους αποθήκευσης νερού για την διατήρηση του ποτίσματός. Εντός αυτών των κήπων – περιβολιών φυτευόντουσαν αμπελώνες και μεγάλη ποικιλία φρούτων, υπήρχαν φοίνικες για σκιά και λουλούδια για διακόσμηση.[699] Οι Πέρσες, στην συνέχεια, φαίνεται να συνδύασαν αυτά τα δύο είδη κήπων,

[695] Daniel David Lucknbill, *The Annals of Sennacherib* (Chicago: University of Chicago, 1924), 113.

[696] Alix Wilkinson, *The Garden in Ancient Egypt* (London: Rubicon, 1998), 138.

[697] Hermann Kees, *Ancient Egypt: A Cultural Topography* (μτφρ. Ian F. D. Morrow. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1961), 85 – 86.

[698] Maureen Carroll, *Earthly Paradises: Ancient Gardens in History and Archaeology* (Los Angeles: Getty Museum, 2003), 42 – 43.

[699]. Βλ. Jill M. Munro, *Spikenard and Saffron: A Study in the Poetic Language of the Song of Songs* (JSOTSupS 203. Sheffield: Sheffield Academic Press), 102.

αναπτύσσοντας την δική τους εκδοχή, αυτήν του *pairi – daeza*.[700] Στην ΠΔ διαβάζουμε επίσης για την ύπαρξη τέτοιων βασιλικών κήπων σε χωρία όπως τα *Δ΄ Βασ*. 25,4. *Εσθ*. 1,5˙ 7,7. *Νεεμ*. 3,15. *Ιερ*. 39,4. 52,7.

2.3. *Άσμ*. 4,15: Η ολοκλήρωση της περιγραφής του κήπου – Ναού

Μ	Ο΄
מַעְיַן גַּנִּים בְּאֵר מַיִם חַיִּים וְנֹזְלִים מִן־לְבָנוֹן:	πηγὴ κήπων φρέαρ ὕδατος ζῶντος καὶ ῥοιζοῦντος ἀπὸ τοῦ Λιβάνου

Ακολούθως, αυτή η διακριτή εσωτερική περιοχή που ο συντάκτης διαμορφώνει στα 4,13-14, μοιάζει να υπάρχει εντός ενός ευρύτερου κειμενικού χώρου ο οποίος την περιβάλλει, και ο οποίος ξεκινά στο 4,12 και ολοκληρώνεται στον παρόντα στίχο, τον 4,15. Συνεπώς, 4,12 και 4,15 συνιστούν έναν μεγαλύτερο φιλολογικό «φράχτη» γύρω από τον κήπο των 4,13-14 που έχει περιγράψει ως τώρα, και ο οποίος καθίσταται στην ουσία ένας κήπος μέσα σε κήπο, αποτελώντας το κέντρο των κέντρων και διακρινόμενος πλήρως ως φιλολογική δομή εντός του *Άσματος*.[701]

Αναλυτικότερα, το 4,15 αποτελεί τον επίλογο της περιγραφής του κήπου – Ναού, και την σύνοψη – μέσω της επανάληψης όρων και εικόνων, κάποιων βασικών χαρακτηριστικών του. Έτσι, η κοινή χρήση όρων όπως οι מַעְיַן και גַּנִּים, και οι τρεις συνεχόμενες αναφορές στο άφθονο τρεχούμενο νερό και της ζωτικότητάς του («πηγὴ», «φρέαρ», «ῥοιζοῦντος», Ο΄), παραλληλίζει τον παρόντα στίχο με τον 4,12.[702]

[700] Munro, *Spikenard and Saffron*, 102.
[701] Elliot, *The Literary Unity of the Canticle*, 112.
[702] Elliot, *The Literary Unity of the Canticle*, 113 – 14.

Συνδυάζοντας, μάλιστα, τις δύο ανωτέρω παρατηρήσεις, η Elliot είναι της άποψης ότι η παράθεση του גַּן σε πληθυντικό αριθμό στο 4,15, δεν έρχεται σε αντίθεση με το 4,12 όπου εκεί απαντά στον ενικό, αλλά μέσω της χρήσης αυτού υπονοείται ότι κάθε ένα από τα αρωματικά φυτά που αναφέρθηκαν στα 4,13-14 αποτελεί έναν αυτούσιο κήπο, λόγω του πλήθους του. Οπότε αυτό που έχουμε μπροστά μας είναι κάτι σαν *fractals* ή μια ιερή Μάνταλα.[703] Συνοπτικά, θα μπορούσε κάποιος να σκιαγραφήσει την αρχιτεκτονική αυτού του αινιγματικού κήπου των 4,12 – 15 ως εξής:

Α. κῆπος κεκλεισμένος ἀδελφή μου νύμφη κῆπος κεκλεισμένος πηγὴ ἐσφραγισμένη (4,12)

Β. ἀποστολαί σου παράδεισος ῥοῶν (4,13α)
μετὰ καρποῦ ἀκροδρύων (מְגָדִים) (4,13β)

Γ. κύπροι μετὰ νάρδων (4,13γ)
Γ΄. νάρδος καὶ κρόκος (4,14α)

Β΄. κάλαμος καὶ κιννάμωμον μετὰ πάντων ξύλων τοῦ Λιβάνου (לְבוֹנָה) (4,14β)
σμύρνα αλωθ (אֲהָלוֹת) μετὰ πάντων πρώτων μύρων (4,14γ)

Α΄. πηγὴ κήπων φρέαρ ὕδατος ζῶντος καὶ ῥοιζοῦντος ἀπὸ τοῦ Λιβάνου (4,15)

Έτερες αναφορές του גַּן σε πληθυντικό αριθμό εντός του *Άσματος* βρίσκουμε στο 6,2, όπου αναφέρεται στον Αγαπημένο της ως εξής:

[703] Βλ. Aniela Jaffé, *Κ. Γκ. Γιουνγκ: Λόγος και Εικόνα* (μτφρ. Κωνσταντίνος Θ. Ζάρρας. Αθήνα: Ιάμβλιχος, 2003), 72 – 81.

ἀδελφιδός μου κατέβη εἰς κῆπον (לְגַנּוֹ)

αὐτοῦ εἰς φιάλας τοῦ ἀρώματος

ποιμαίνειν ἐν κήποις (בַּגַּנִּים) καὶ συλλέγειν κρίνα.

Μια δεύτερη αναφορά υπάρχει στον επίλογο όλου του βιβλίου (8,13), όπου ο Αγαπημένος προσδιορίζεται ως «ὁ καθήμενος ἐν κήποις» (בַּגַּנִּים). Συνεπώς, στο 4,15 ο όρος גַּנִּים αποτελεί μία ακόμη ένδειξη για το ποιος έχει την κυριότητα του κήπου που περιγράφεται.

Αξίζει, επίσης, να προσεχθεί η φράση מַיִם חַיִּים («ὕδατος ζῶντος», Ο΄) η οποία απαντά εκτός του 4,15, άλλες 7 φορές στο Μ. Το *Γεν*. 26,19, όπου αναφέρεται για πρώτη φορά ο όρος, μας ανάγει στις καταγωγικές ιστορικές διηγήσεις του Ισραήλ, καθώς εκεί συνδέεται με την προσωπικότητα του πατριάρχη Ισαάκ και την πηγή που ανακαλύπτει στα Γέραρα. Στα *Λευ*. 14,5.50. *Αριθ*. 19,17 αναφέρεται σε σχέση με θυσιαστήριες και καθαρτήριες τελετές. Στα *Ιερ*. 2,13˙ 17,13 χαρακτηρίζει τον ίδιο τον Γιαχβέ ως μοναδική πηγή ζωής (πρβλ. *Ιωάν*. 4,10.11˙ 7,38), ενώ, τέλος, σύμφωνα με το *Ζαχ*. 14,8 από την εσχατολογική Ιερουσαλήμ θα πηγάζουν νερά που θα δίνουν ζωή. Η παρουσία αυτής της φράσης στο εν λόγω συγκείμενο, συνεπώς, του προσδίδει ένα τελετουργικό, θεοφανικό και εσχατολογικό πρόσημο, το οποίο διαπνέεται από την σχέση Θεού και Ισραήλ μέσα στο πέρας της ιστορίας.

Η φράση וְנֹזְלִים מִן־לְבָנוֹן («καὶ ῥοιζοῦντος ἀπὸ τοῦ Λιβάνου», Ο΄), η οποία είναι και η καταληκτική του στίχου, ενισχύει τα ανωτέρω χαρακτηριστικά και εντείνει την σχέση του κήπου με τον Ναό, καθώς σε χωρία όπως τα *Α΄ Βασ*. 5,20 ο Λίβανος συνδέεται συνεκδοχικά με τον Ναό, καθώς είναι από αυτό το όρος όπου ο Σολομώντας προμηθεύεται ξυλεία για να τον κατασκευάσει (πρβλ. *Ψλ*. 92,13–14). Επίσης, κατά το *Ησ*. 60,13 «ἡ δόξα τοῦ Λιβάνου πρὸς σὲ (σ.σ. Ιερουσαλήμ) ἥξει ἐν κυπαρίσσῳ καὶ πεύκῃ καὶ κέδρῳ ἅμα δοξάσαι τὸν τόπον τὸν ἅγιόν μου (מִקְדָּשִׁי, Μ)».

Ο υπερτονισμός των υδάτων σε σχέση με τον Ναό εμφανίζεται και σε άλλα, μεταγενέστερα κείμενα.[704] Έτσι, σε μια περικοπή της *Επιστολής Αριστέα* (ΕΑ 88 – 91, 2ος αι. π.Χ.), όπου γίνεται αναφορά στα υδραγωγεία του Ναού, παρατίθενται τα εξής:

[704] Βλ. αναλυτικά Michael Fishbane, “The Well of Living Waters: A Biblical Motif and its Ancient Transformations,” στο *‘Sha’arei Talmon’: Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East, Presented to Shemaryahu Talmon* (έκδ. Michael Fishbane, Emanuel Tov. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1992), 3–16.

Το όλον έδαφος είναι λιθόστρωτον και έχει κλίσεις, όπου πρέπει διά την εισροήν ύδατος, η οποία γίνεται διά την απόπλυσιν του αίματος των θυσιών. Διότι πολλαί μυριάδες κτηνών προσφέρονται κατά τας ημέρας των εορτών. Η προμήθεια ύδατος είναι ανεξάντλητος ένεκα φυσικής τίνος πηγής μεγάλης ροής εις το εσωτερικόν, μου ωμίλησαν δε επίσης και περί θαυμασίων δεξαμενών εκτός του χώρου του Ιερού, υπογείως κοινωνούντων, πέραν πάσης περιγραφής, κειμένων εις απόστασιν μεγαλυτέραν των τεσσάρων σταδίων εκ της πόλεως, και ει τι σημείον μου υπέδειξαν να κύψω δια να ακούσω τον εκ της συναντήσεως των υδάτων θόρυβον· έτσι μου εγένετο εμφανές το μέγεθος των αγωγών, καθώς ακριβώς με είχον πληροφορήσει. [705]

Στη ραββινική γραμματεία, επίσης, και συγκεκριμένα στο *b*Sukkah 51b διαβάζουμε ότι ο Ναός του Ηρώδη «έχει την εμφάνιση των κυμάτων της θάλασσας και είναι πιο όμορφος»[706], ενώ στο *b*Hagigah 14b, περικοπή η οποία αφηγείται το εκστατικό ταξίδι τεσσάρων ραββίνων στα ουράνια Ανάκτορα (βλ. αμέσως πιο κάτω) ο ρ. Ακίβα εμφανίζεται να προειδοποιεί τους υπόλοιπους για το τί θα αντικρίσουν και πώς θα πρέπει να αντιδράσουν: «όταν φτάσετε στα τείχη από αγνό μάρμαρο, μην πείτε 'νερό, νερό', καθόσον λέγεται: 'ο ψευδολόγος μπρος μου δεν θα σταθεί' (*Ψλ*. 101,7)».[707] Σε αυτό το απόσπασμα υπονοούνται οι κυματιστοί σχηματισμοί που εμφανίζονται πάνω στο υλικό της επιφάνειας των μαρμάρων του Ναού, οι οποίοι μοιάζουν με υδάτινες παραστάσεις· οπότε, αν κάποιος που τους αντικρίσει αναφωνήσει «νερό, νερό», ουσιαστικά θα πρόκειται για κάτι που δεν ισχύει – και άρα για ψέμα, το οποίο θα επισύρει την τιμωρία του Θεού.

[705] Η παράθεση του κειμένου γίνεται βάσει του Σάββα Χρ. Αγουρίδη, *Τα Απόκρυφα Κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης* (τομ. Α΄. Αθήνα: Έννοια, 2004), 439 – 440.

[706] Για την σκιαγράφηση του πορτραίτου του Ηρώδη του Μέγα σε ιουδαϊκά κείμενα βλέπε αναλυτικά Κωνσταντίνος Θ. Ζάρρας, «Ο Μ. Ηρώδης στο έργο του Φλάβιου Ιώσηπου και σε ραββινικές πηγές», στο *Αρχαίος Ιουδαϊσμός: Μελέτες Α'* (Αθήνα; Έννοια, 2011), 81 – 92.

[707] Peter Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 201 – 202.

Στην ερωτική ποίηση της αρχαίας Εγγύς Ανατολής η παρομοίωση της γυναίκας με κήπο είναι συχνή.[708] Έτσι, στο μεσοποταμιακό κείμενο «Ινάννα: το ποτισμένο λιβάδι» (*DI P*, περ. 2150 – 2000 π.Χ.),[709] διαβάζουμε:

Η Νινεγκάλ, όντας αγνή […],

καθώς σηκώθηκε από την αγνή αγκαλιά

μαζί της φρέσκοι καρποί βγήκαν και βλαστοί λουλούδισαν.

Καθώς εγέρθηκε από την αγνή αγκαλιά του βασιλιά,

μαζί της το λινάρι άκμασε, και το κριθάρι βλάστησε,

η στέπα γέμισε με αφθονία μαζί της, σαν ένας ανθισμένος κήπος.

Πρωταγωνίστρια του ανωτέρω αποσπάσματος είναι η θεά του έρωτα και του πολέμου Ινννάνα – βασική πρωταγωνίστρια των περισσότερων κειμένων που αφορούν στο δρώμενο του «Ιερού Γάμου».[710] Εδώ παρουσιάζεται υπό το επίθετο «Νινεγκάλ» που σημαίνει «Δέσποινα του Μεγάλου Παλατιού»[711] και ο συντάκτης του κειμένου περιγράφει το ξύπνημα της φύσης ως το άμεσο αποτέλεσμα της ένωσης της θεάς με τον εκλεκτό βασιλιά της, επίσης βασικό πρωταγωνιστή του «Ιερού Γάμου» Ταμμούζ, του θεού της βλάστησης. Έτσι, η ίδια η Ινννάνα φτάνει να ταυτίζεται με ολόκληρη την πλάση αποτελώντας έναν ανθισμένο κήπο.

[708] Η παρομοίωση του αρσενικού πρωταγωνιστή με κήπο, υπάρχει επίσης, ωστόσο είναι πολύ σπάνια και απαντά μόνο στην ερωτική ποίηση της Μεσοποταμίας, συγκεκριμένα στα *DI B*, γρ. 27 – 29 και *DI E*, γρ. 2. Αλλού διαβάζουμε ότι ο Ντουμούζι φέρνει την αγαπημένη του σε δικό του κήπο και είναι εκεί όπου ττο ζευγάρι χαίρεται τον έρωτά του (*DI* F_1, γρ. 11-23). Για την χρήση και την λειτουργία του συμβόλου του κήπου ως χαρακτηρισμού του αγαπημένου/ της αγαπημένης στη μεσοποταμιακή γραμματεία βλ. αναλυτικότερα Pirjo Lapinkivi, *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence* (SAAS 15. Helsinki: Neo – Assyrian Text Corpus Project, 2004), 212 κ.ε. και Wilfred G. Lambert, "Devotion: The Language of Religion and Love" στο *Figurative Language in the Ancient Near East* (εκδ. M. Mindlin, M. J. Geller, J. E. Wansbrough. SOAS 1987), 25-40. Ακρίδας, *Το Σώμα του Έρωτα στο Άσμα Ασμάτων*, 53 – 56, 81 – 83. Βλ. επίσης Miguel Civil, "The Message of Lú – dingi – ra to his Mother and a group of Akkado - Hittite Proverbs", *JNES* 23 (1964): 3.

[709] Yitschak Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi – Inanna Songs* (Bar – Ilan University Press, 1998), 225.

[710] Βλ. σχετικά Ακρίδας, *Το Σώμα του Έρωτα στο Άσμα Ασμάτων,* 47 – 50.

[711] Hermann Behrens, *Die Ninegalla-Hymne: Die Wohnungnahme Inannas in Nippur in altbabylonischer Zeit* (Stuttgart: Steiner, 1998), 14.

Σε ένα άλλο απόσπασμα, αυτή την φορά από το κείμενο «Η Παράκληση του Ποιμένα» (*DI W*, περ. 2150 – 2000 π.Χ.),[712] διαβάζουμε:

[…]

Το φυτό μου, οι βλαστοί μου από καλάμια στο νερό – ας φάνε τα πρόβατά μου.

Ο ανθισμένος κήπος μου με της μηλιάς τα δέντρα,

το φυτό μου, οι καλλιεργημένοι κάλαμοι μου – ας φάνε τα πρόβατά μου

Το αρωματικό μου φυτό του χωραφιού, στάζει με μέλι,

το φυτό μου, η γλυκόριζά μου – ας φάνε τα πρόβατά μου.

Το φλασκί με το νερό μου κρέμεται από τη ζώνη,

το φυτό μου, οι λοβοί μου – ας φάνε τα πρόβατά μου.

Το γρασίδι μου απλώθηκε παντού σαν μανδύας,

το γρασίδι του λιβαδιού μου - το γρασίδι – ας φάνε τα πρόβατά μου.

Η ακμάζουσα Σουμέρ μου.

[…]

Ο νεαρός άντρας χαίρεται τη γυναίκα του.

Ο άγριος ταύρος σηκώθηκε σε στάση προσευχής μπροστά της,

Ευχαριστιέται τη γυναίκα του.

Αγκαλιάζοντας την Ινάννα, της μίλησε απαλά.

Ο Ντουμούζι σηκώθηκε σε στάση παράκλησης μπροστά της.

Σε αυτό το χαρακτηριστικό απόσπασμα ο Ντουμούζι παρουσιάζεται ως ποιμένας – βασιλιάς που εξυμνεί την θεά Ινάννα, με σκοπό εκείνη να εξασφαλίσει την γονιμότητα της γης έτσι ώστε τα

[712] Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature*, 262 – 63.

«πρόβατά» του, δηλαδή ο λαός του, να έχει άφθονες προμήθειες. Οτιδήποτε παρατίθεται στο πρώτο μέρος του αποσπάσματος αποτελεί αναφορά στη γονιμότητα της ίδιας της θεάς, η οποία τελικώς προσωποποιείται ως η ίδια η Σουμέρ, της οποίας κύριος είναι ο Ντουμούζι. Στο δεύτερο μέρος περιγράφεται η ένωση του θεϊκού ζεύγους. Η αρρενωπότητα του Ντουμούζι εκφράζεται με την περιγραφή του ως «άγριου ταύρου», ο οποίος όμως φέρεται στην αγαπημένη του με απόλυτο σεβασμό, στέκεται με ευλάβεια μπροστά της, την αγκαλιάζει και της μιλάει τρυφερά.[713]

Στην ερωτική ποίηση της αρχαίας Αιγύπτου το εν λόγω μοτίβο είναι επίσης παρόν. Στο επονομαζόμενο «Τραγούδι του Λουλουδιού» (P. Harris 500, Group C: Nos 18, B-C, περ. 1305 – 1150 π.Χ.)[714] διαβάζουμε:

Είμαι η αγαπημένη σου αδερφή.

Είμαι δική σου σαν το λιβάδι

κατάφυτο με λουλούδια,

και με όλα τα είδη αρωματικών φυτών.

Ενώ δροσιζόμαστε από τον βόρειο άνεμο,

ευχάριστο γίνεται το κανάλι με το τρεχούμενο νερό εντός του,

το οποίο έσκαψε το χέρι σου.

Ένα υπέροχο μέρος για βόλτες

με το χέρι σου μέσα στο δικό μου.

Στο ανωτέρω απόσπασμα ένα κορίτσι παρομοιάζει τον εαυτό της με έναν κατάφυτο κήπο τον οποίο περιδιαβαίνει χαρούμενη μαζί με τον αγαπημένο της. Με αυτόν τον τρόπο υποδηλώνει ότι είναι προσβάσιμη στο αγόρι της, ακριβώς όπως ένα ανοιχτό λιβάδι. Η παρουσία των αρωματικών φυτών, το υδάτινο στοιχείο καθώς και η δροσιά του βόρειου ανέμου, μοτίβο που θα συναντήσουμε στον αμέσως επόμενο στίχο του *Άσματος*, είναι στοιχεία τα οποία δείχνουν την βαθιά

[713] Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature*, 264 – 65.

[714] Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs,* 26.

επιρροή που έχει ασκήσει η κληρονομιά της ερωτικής ποίησης της αρχαίας Εγγύς Ανατολής στον συντάκτη του βιβλικού κειμένου.

3. Είσοδος στον κήπο

3.1. *Άσμ*. 4,16: Η Νύμφη ανοίγει τον «κήπο» της

Μ	Ο΄
עוּרִי צָפוֹן וּבוֹאִי תֵימָן הָפִיחִי גַנִּי יִזְּלוּ בְשָׂמָיו יָבֹא דוֹדִי לְגַנּוֹ וְיֹאכַל פְּרִי מִגְדָּנָיו׃	ἐξεγέρθητι βορρᾶ καὶ ἔρχου νότε διάπνευσον κῆπόν μου καὶ ῥευσάτωσαν ἀρώματά μου καταβήτω ἀδελφιδός μου εἰς κῆπον αὐτοῦ καὶ φαγέτω καρπὸν ἀκροδρύων αὐτοῦ

Μετά από όλη αυτή την έντονη «ερωτική πολιορκία» του Αγαπημένου (4,1 – 4,16), η Νύμφη φαίνεται, σε αυτόν το στίχο, να ενδίδει και να παραδίνεται τελικά σε αυτόν. Ο λόγος της ξεκινά έντονα, με δύο απανωτές προστακτικές στην ενεργητική διάθεση της Καλ. Οπουδήποτε αλλού εντός του *Άσματος* χρησιμοποιούνται τα ρήματα עור και בוא (2,7 x2˙ 3,5 x2˙ 5,2˙ 8,4 x2. 5 και 1,4˙ 2,4.8˙ 3,4˙ 4,8˙ 4,16 x2˙ 5,1˙ 8,2.11 αντίστοιχα) που χρησιμοποιούνται και στον παρόντα στίχο, εκφράζεται μια επικείμενη συνάντηση και ένωση των δύο αγαπημένων. Έτσι και εδώ, ο αναγνώστης προετοιμάζεται για το τί θα ακολουθήσει σε λίγο. [715]

Ειδικότερα, και αναφορικά με την χρήση του πρώτου ρήματος (עור) εντός του *Άσματος*, αξίζει να σημειωθεί η πλήρης αντίθεση μεταξύ της επανειλημμένης προσταγής της Νύμφης στις «κόρες της Ιερουσαλήμ» να μην ταράξουν (אִם־תָּעִירוּ, Μ), ούτε να αναστατώσουν (וְאִם־תְּעוֹרְרוּ, Μ) την αγάπη της με τον εκλεκτό της «ἕως οὗ θελήσῃ». Με αυτόν τον πανέμορφο τρόπο δηλώνεται στα

[715] Elliot, *The Literary Unity of the Canticle*, 115.

2,7˙ 3,5˙ 8,4 η απόλυτη ελευθερία που διέπει την σχέση του ζευγαριού, αλλά και την εξάρτηση και την υποταγή της Νύμφης στην επιθυμία του εκλεκτού της. Από το 4,1 και μετά ο Αγαπημένος αρχίζει από μόνος του σταδιακά να εκδηλώνει την επιθυμία του για ένωση με τη Νύμφη, και είναι στον παρόντα στίχο όπου εκείνη, με τις δύο ανωτέρω προστακτικές, καλεί τους ανέμους να ξεσηκώσουν και να φουντώσουν, στην ουσία, τα ερωτικά πάθη. [716]

Ο άνεμος απεικονίζεται μερικές φορές ποιητικά ως σημείο θείας οργής ή λύτρωσης (*Εξ*. 14,21. *Ησ.* 27,8. *Ιερ*. 18,7. *Ιεζ*. 17,10˙ 19,12˙ 27,26˙ 37,9. *Ωσ*. 13,5), και έτσι, φαίνεται να σηματοδοτεί δυνάμεις πέρα από τον ανθρώπινο έλεγχο. Ο άνεμος παίζει, επίσης, ζωτικό ρόλο στις διηγήσεις της δημιουργίας (*Γεν*. 1,2˙ 2,7˙ 3,8), ενώ στη θεϊκή ομιλία από τον ανεμοστρόβιλο στο τέλος του βιβλίου του *Ιώβ*, ο άνεμος βρίσκεται ανάμεσα στο χιόνι, τη βροχή, το φως, το σκοτάδι και τα ζώα, μια λίστα πραγμάτων που επί της οποίας οι άνθρωποι δεν έχουν γνώση ή δικαιοδοσία (*Ιώβ* 38,24, πρβλ. *Αμώς* 4,13 και *Έκκλ*. 1,6).

Οι άνεμοι οι οποίοι καλούνται στο 5,16 έχουν εκ διαμέτρου αντίθετη γεωγραφική προέλευση, καθώς ο ένας προέρχεται από τον βορρά (צָפוֹן) και ο άλλος από τον νότο (תֵּימָן). Φαίνεται, ωστόσο, ότι η επιλογή τους από τον συντάκτη δεν είναι τυχαία, καθώς και οι δύο όροι που χρησιμοποιούνται αναφέρονται, επίσης, σε συγκεκριμένα τοπωνύμια. צָפוֹן είναι το όνομα του όρους Σαφών, του ιερού όρους των Χαναναίων, το οποίο αποτελούσε το κατοικητήριο του Βάαλ αλλά και ολόκληρης της συνέλευσης του ουγαριτικού πανθέου (βλ. *Ψλ*. 48,2. *Ησ*. 14,12 - 15˙ 37,24). Εξαιτίας της γεωγραφικής του θέσης στο βορειότερο άκρο της Χαναάν, προέκυψε ως μετωνυμία και το εν λόγω σημείο του ορίζοντα στην εβραϊκή γλώσσα.[717] Από την άλλη, η Θαιμάν (תֵּימָן) αποτελεί, επίσης, τόπο θεοφάνειας, καθώς «ὁ Θεὸς ἐκ Θαιμαν ἥξει» (*Αββ*. 3,3). Συνεπώς, αυτοί οι δύο άνεμοι φορτίζουν με αντίστοιχο τρόπο το 4,16 όπου και απαντούν από κοινού, υποδηλώνοντας την παρουσία του Θεού εντός του κήπου όπου καλούνται να φυσήξουν.

Αυτήν την θεοφανική διάσταση που λαμβάνουν οι δύο άνεμοι εν προκειμένω, φαίνεται να επιτείνει το, κατά τα άλλα, φυσικό γεγονός ότι ο βόρειος άνεμος υποδηλώνει δροσιά, ενώ ο νότιος ζέστη. Το μοτίβο της συνύπαρξης αυτών των δύο αντίθετων κοσμικών ποιοτήτων αποτελεί χαρακτηριστικό της ίδιας της όψης του Αγαπημένου στο 5,10, ενώ απαντά επίσης και στο 8,6 – 7. Το

[716] Exum, *Song of Songs*, 180.

[717] John Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 107 - 16. Juan – Pablo Vita, “Der biblische Ortsname Zaphon und die Amarna Briefe EA 273 - 274”, στο *Ugarit Forschungen: Internationale Forschungen für die Altertumskunde Syrien – Palästinas* (Manfried Dietrich, Oswald Loretz. Band 23, Münster, Ugarit Verlag, 2006), 673 - 78.

γεγονός, τέλος, ότι αυτοί οι άνεμοι προέρχονται από τα δύο άκρα της γης, μοιάζει να τελικά να καθιστά τον κήπο έναν μικρόκοσμο εντός του οποίου δρουν, συμπυκνώνονται και αθροίζονται όλες οι κοσμικές ποιότητες. Σημειωτέον ότι η Νύμφη χρησιμοποιεί εδώ τον ίδιο όρο που είχε χρησιμοποιήσει για αυτήν ο Αγαπημένος της στο 4,12 και αυτοπροσδιορίζεται ως «κήπος». Με τον τρόπο αυτό ο συντάκτης του κειμένου υπενθυμίζει ότι η κυριότητα του κήπου δεν έχει φύγει από την Νύμφη, και, συνεπώς, η ίδια είναι (ακόμη) κυρίαρχη του εαυτού της,[718] θέμα το οποίο επαναλαμβάνεται και αλλού στο *Άσμα* (πρβλ. 4,4˙ 7,5˙ 8,10).

Η επίκληση των ανέμων γίνεται με την χρήση μιας τρίτης στην σειρά προστακτικής, η οποία, ωστόσο, εκφέρεται εν προκειμένω στην έμμεση ενεργητική διάθεση Ιφείλ (הָפִיחִי, Μ. «διάπνευσον», Ο΄), αιτιολογώντας έτσι τον σκοπό της δράση τους: να ξεχυθούν (יִזְּלוּ, Μ. «ῥευσάτωσαν», Ο΄) τα αρώματα του κήπου. Το ρήμα נזל («ρέω, αναβλύζω») είχε χρησιμοποιηθεί μόλις στον προηγούμενο στίχο (4,15), όταν έγινε λόγος για τα ρέοντα εκ του Λιβάνου ύδατα. Εδώ χρησιμοποιείται μεταφορικά για να δηλωθεί η σαν αιθέριο κύμα αύρα των αρωμάτων που καλείται να «πλημμυρίσει» τον «κήπο».[719] Ως «αρώματα» οι Ο΄ μεταφράζουν τον όρο בֹּשֶׂם, ο οποίος σημαίνει «βάλσαμο» και, όπως ακριβώς στο 4,14, έτσι κι εδώ, παρατίθεται σε πληθυντικό αριθμό αποκτώντας γενικότερο νόημα και προσδιορίζοντας εν συνόλω όλες τις αρωματικές ύλες που προαναφέρθηκαν.

Στο δεύτερο ημιστίχιο του 4,16 η Νύμφη εμφανίζεται να ανοίγει τον περίκλειστο «κήπο» της, παραδίδοντας το σώμα της στον Αγαπημένο της. Αυτό αποδεικνύεται από την αλλαγή του גַּנִּי («κῆπόν μου», Ο΄) του προηγούμενου ημιστιχίου, σε גַּנּוֹ («τὸν κῆπον αὐτοῦ», Ο΄) εδώ. Ο «κήπος» βρίσκεται, πλέον, υπό τον έλεγχο του Αγαπημένου. Αυτός αποκαλείται דּוֹדִי, όρος ο οποίος, όπως έχουμε αναλύσει αλλού,[720] αποτελεί προσδιορισμό του ίδιου του Γιαχβέ (πρβλ. *Ησ*. 5,1, Μ). Άρα στο 4,16 παρατίθεται στην ουσία μια επίκληση στον ίδιο τον Θεό, με σκοπό να εκδηλώσει την παρουσία του εντός του κήπου - Ναού.

Αυτή η επίκληση εκφράζεται ως έντονη ευχή με την χρήση του συντετμημένου τύπου του γ΄ ενικού προσώπου του μη Τετελεσμένου Κάλ (*Jussiv*)[721] των ρημάτων בוא («έρχομαι») και אָכַל («τρώω»). Το ρήμα בוא υποδηλώνει σε πλήθος χωρίων την σεξουαλική πράξη (βλ. *Γεν*. 6,4˙ 16,2.4˙

[718] Elliot, *The Literary Unity of the Canticle*, 115.
[719] James, *Landscapes of the Song of Songs,* 78.
[720] Βλ. Ακρίδας, *Το Σώμα του Έρωτα στο Άσμα Ασμάτων,* 273 – 74.
[721] Heinz – Dieter Neef, *Arbeitsbuch Hebräisch* (3η έκδοση. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 94 – 95.

19,31˙ 30,3˙ 38,2. *Δευτ*. 23,13˙ 25,5. *Ψλ*. 51,2). Το ίδιο εκφράζεται και με την χρήση του ρήματος אָכַל με το οποίο ολοκληρώνεται ο στίχος, καθώς η Νύμφη εμφανίζεται να επαναλαμβάνει ακριβώς τα λόγια του Αγαπημένου της στο 4,13, καλώντας τον να «γευτεί τους εξαίσιους καρπούς του» (וְיֹאכַל פְּרִי מְגָדָיו), φράση, η οποία αναλύεται περαιτέρω στον στίχο που ακολουθεί.

Πολλά μοτίβα και εικόνες από όσα αναφέρθηκαν ανωτέρω, παρατίθενται επίσης σε ένα εκπληκτικής ομοιότητας παράλληλο κείμενο από την ερωτική γραμματεία της αρχαίας Αιγύπτου, το οποίο φαίνεται να έχει ασκήσει μεγάλη επιρροή στον συντάκτη του *Άσματος*. Είναι συγκεκριμένα στο *P. Chester Beatty I, Group C: No. 42 A – C*,[722] όπου ο ποιητής απευθύνεται στον νεαρό πρωταγωνιστή του, λέγοντας:

Αφού φέρεις την προσφορά σου εντός της κάμαρας της αδερφής σου,

- *ενώ είσαι μόνος και κανένας άλλος δεν είναι παρών –*

ας πραγματοποιήσετε την επιθυμία σας πίσω από τον κλειδωμένο μάνταλο.

Τότε ελαφρύ αεράκι θα φυσήξει στην κάμαρα

και μέσα σε αυτό το αεράκι οι ίδιοι οι ουρανοί θα κατέβουν – χωρίς να καταστρέψουν τίποτα.

Μόνο το άρωμά της θα σου φέρει: ένα άρωμα που κατακλύζει και μεθάει εκείνους που είναι παρόντες.

Η Χαθώρ είναι εκείνη που σου την στέλνει σαν δώρο,

για να γίνει πλήρης η ζωή σου.

3.2. *Άσμ*. 5,1: Η μέθη του έρωτα

Μ	Ο΄
בָּאתִי לְגַנִּי אֲחֹתִי כַלָּה	εἰσῆλθον εἰς κῆπόν μου ἀδελφή μου νύμφη

[722] Fox, *The Ancient Egyptian Love Songs*, 71.

אָרִיתִי מוֹרִי עִם־בָּשָׂמִי אָכַלְתִּי יַעְרִי עִם־דִּבְשִׁי שָׁתִיתִי יֵינִי עִם־חֲלָבִי אִכְלוּ רֵעִים שְׁתוּ וְשִׁכְרוּ דּוֹדִים: ס	ἐτρύγησα σμύρναν μου μετὰ ἀρωμάτων μου ἔφαγον ἄρτον μου μετὰ μέλιτός μου ἔπιον οἶνόν μου μετὰ γάλακτός μου φάγετε πλησίοι καὶ πίετε καὶ μεθύσθητε ἀδελφοί

Σε αυτόν τον στίχο έχουμε την κορύφωση της συναισθηματικής έντασης και δράσης μεταξύ του ζευγαριού, καθώς ο Αγαπημένος εισακούει την επιθυμία της Νύμφης και ανταποκρίνεται στην πρόσκλησή της. Ο συντάκτης περιγράφει την ένωση τους προοδευτικά, μέσω μιας ακολουθίας από τέσσερα συνεχόμενα ρήματα σε ενεργητική διάθεση Καλ: בָּאתִי («εἰσῆλθον», Ο΄), אָרִיתִי («ἐτρύγησα», Ο΄), אָכַלְתִּי («ἔφαγον», Ο΄), שָׁתִיתִי («ἔπιον», Ο΄). Όλα αυτά, ωστόσο, παρατίθενται σε Τετελεσμένο, δηλαδή εδώ περιγράφεται μια ένωση η οποία έχει ήδη συμβεί. Ίσως αυτή η εκ των υστέρων περιγραφή να υποδηλώνει την ιδιωτικότητα της στιγμής, λεπτομέρειες της οποίας αφορούν μόνο το ζευγάρι και κανέναν άλλο.[723] Έτσι, δεν αναφέρεται τί ακριβώς συνέβαινε εκείνη τη στιγμή μεταξύ τους σε παρόντα χρόνο, αλλά απλώς αναμοχλεύεται με πιο γενικούς όρους μια όμορφη εμπειρία η οποία δεν μπορεί να ξεχαστεί.

Ο «κήπος» δεν είναι πια κλειστός και σφραγισμένος όπως στο 4,12, αλλά ο Αγαπημένος «εισέρχεται» σε αυτόν μετά την εθελούσια επιθυμία της Νύμφης, και συνεπώς καθίσταται ο

[723] Michael D. Goulder, *The Song of Fourteen Songs* (JSOTSupS 36. Sheffield: JSOT Press, 1986), 39.

κύριός του. Αυτή η κυριότητα του «κήπου» από πλευράς του Αγαπημένου εκφράζεται με απόλυτη έμφαση σε ολόκληρο το πρώτο ημιστίχιο, καθώς όλες οι λέξεις πλην της כַּלָּה («νύμφη», Ο΄) παρατίθενται με αντωνυμικό επίθημα α΄ ενικού προσώπου: οτιδήποτε υπάρχει εντός του τού ανήκει κατ᾽ αποκλειστικότητα.

Εντός του «κήπου» ο Αγαπημένος εμφανίζεται ως «τρυγητής». Το ρήμα ארה («τρυγώ»), απαντά μόνο δύο φορές σε όλη την ΠΔ, μία στον παρόντα στίχο, μα πρώτα στο *Ψλ*. 80 (79), 13 – 15, έναν ψαλμό ο οποίος αναφέρεται στον Ισραήλ. Εκεί, γράφεται χαρακτηριστικά:

ἵνα τί καθεῖλες τὸν φραγμὸν αὐτῆς καὶ τρυγῶσιν (וְאָרֻהָ) *αὐτὴν πάντες οἱ παραπορευόμενοι τὴν ὁδόν, ἐλυμήνατο αὐτὴν σῦς ἐκ δρυμοῦ καὶ μονιὸς ἄγριος κατενεμήσατο αὐτήν. ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων ἐπίστρεψον δή ἐπίβλεψον ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἰδὲ καὶ ἐπίσκεψαι τὴν ἄμπελον ταύτην.*

Οι αντιθέσεις του ανωτέρω αποσπάσματος με το *Άσμ*. 4,12 – 5,1 είναι εκπληκτικές: στο *Ψλ*. 80 (79), 13 – 15 ο Ισραήλ εμφανίζεται ως αμπελώνας με γκρεμισμένους φράχτες, γεγονός το οποίο εκμεταλλεύεται ο καθένας ώστε να μπαίνει εντός του και να τρυγάει τους καρπούς του, όντας, την ίδια στιγμή, έρμαιο ακόμη και άγριων ζώων. Αντίθετα στην παρούσα ενότητα η Νύμφη περιγράφεται αρχικά ως περίκλειστο περιβόλι (*Άσμ*. 4,12 – 15). Στην συνέχεια, όμως, διαλύει μόνη της τα όριά της, επιτρέποντας η ίδια μόνο σε έναν το δικαίωμα να εισέλθει εντός του «κήπου» της και να τρυγήσει ό,τι υπάρχει σε αυτόν (*Άσμ*. 4,16 – 5,1). Έτσι, η δέηση του συντάκτη του *Ψλ*. 80 (79), 13 – 15 για επιστροφή του Θεού σε αυτό το αμπέλι, μοιάζει να πραγματώνεται στους υπό εξέταση στίχους και σε αυτό το σημείο του *Άσμ*. 5,1 να επιχειρείται η πλήρης αποκατάσταση της Νύμφης – Ισραήλ.

Σε σχέση με τον συνδυασμό των ρημάτων אָכַל και שָׁתָה, θα πρέπει να αναφερθεί ότι είναι ήδη γνωστός από άλλα χωρία της ΠΔ (*Έξ*. 34,28. *Αρ*. 23,24. *Α΄ Σαμ*. 30,12. *Ησ*. 22,13), ενώ η «βρώση» και η «πόση» είναι συνηθισμένες εικόνες οι οποίες εκφράζουν την απόλαυση του έρωτα εντός του *Άσματος* (1,2˙ 2,3.4.5˙ 4,10-11˙ 7,8.9.13˙ 8,2), αλλά και σε άλλα κείμενα της ΠΔ (*Παρ*. 6,30˙ 7,18˙ 9,17˙ 30,20. *Σοφ. Σειρ*. 26,2).

Αυτά τα οποία ο Αγαπημένος τρυγάει, τρώει και πίνει παρατίθενται στο κείμενο σε ζεύγη, όπως ακριβώς συνέβη και με τα ζεύγη των αρωμάτων στα 4,13 – 14. Συγκεκριμένα, τρυγάει τα

σμύρνα και τα αρώματα (για τον όρο בֹּשֶׂם βλ. ανωτέρω), δηλαδή απολαμβάνει τις εξωτικές μυρωδιές που υπάρχουν εντός του κήπου. Όμως, όπως αναφέρθηκε και ανωτέρω, στην σύνοψη των στίχων 4,13-14, οι μυρωδιές αποτελούν ταυτοτικό στοιχείο της ίδιας της Νύμφης. Λαμβάνοντας ο Αγαπημένος τα αρώματα αποκλειστικά για τον εαυτό του, αυτά στην συνέχεια καθίστανται έκφραση της δικής του προσωπικότητας, γεγονός για το οποίο, εντωμεταξύ, διαβάζουμε ήδη από την αρχή του κειμένου όταν γράφεται πως «ὀσμὴ μύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα μύρον ἐκκενωθὲν ὄνομά σου» (1,3).

Στην συνέχεια, γεύεται κερήθρα με μέλι και πίνει κρασί μαζί με το γάλα του. Οι αναφορές στο μέλι και στο γάλα αποτελούν χαρακτηριστικά γνωρίσματα της Γης της Επαγγελίας (*Εξ*. 3,8 κ.α.), ενώ από κοινού απαντούν και στο 4,11 όταν γράφεται για την Νύμφη – Ισραήλ: «κηρίον ἀποστάζουσιν χείλη σου νύμφη, μέλι καὶ γάλα ὑπὸ τὴν γλῶσσάν σου καὶ ὀσμὴ ἱματίων σου ὡς ὀσμὴ Λιβάνου».[724] Ο οίνος, πάλι, όχι μόνο «εὐφραίνει καρδίαν ἀνθρώπου», όπως γράφεται χαρακτηριστικά στον *Ψλ*. 103,15, αλλά έχει και μια λατρευτική πλευρά, καθώς προσφερόταν ως σπονδή στον Θεό (*Έξ*. 29,40. Πρβλ. *Άσμ*. 7,3). Ο Bühlmann [725] υποστηρίζει ότι αυτός ο περίεργος συνδυασμός μεταξύ των τριών υλικών, υποδηλώνει την αμφιθυμία του έρωτα, καθώς το μέλι και το γάλα εκφράζουν αντίστοιχα την γλυκύτητα και την απαλότητά του, ενώ το κρασί την έντονα μεθυστική του έκσταση, όπως δηλώνεται κατ' επανάληψη και στο ίδιο το *Άσμα* (βλ. 1,2.4˙ 2,4˙ 4,10˙ 7,10˙ 8,2).

Το δεύτερο ημιστίχιο αποτελεί όχι μόνο την ευτυχή κατάληξη της ένωσης των δύο αγαπημένων, αλλά και τον επίλογο ολόκληρης της ενότητας 3,6 – 5,1. Σύμφωνα με την Exum[726] εδώ δεν μιλάει ούτε ο Αγαπημένος, ούτε όμως και η Νύμφη, αλλά φαίνεται να παρακολουθούμε τις «κόρες της Ιερουσαλήμ» να εμφανίζονται στο προσκήνιο και να αποδίδουν την καταληκτική φράση του επεισοδίου εν είδει πρόποσης και προτροπής. Το πρόβλημα που υπάρχει είναι η απόδοση του σε πληθυντικό αυτή τη φορά דּוֹדִים και το ερώτημα που τίθεται είναι το ποιοι ακριβώς προσδιορίζονται ως «αγαπητικοί»; Αν εκληφθεί ως πληθυντικός αοριστίας, τότε μάλλον η μετάφραση εδώ θα πρέπει να είναι «φάτε φίλοι (רֵעִים) μου και πιείτε μέχρι να μεθύσετε από την πολλή αγάπη».[727] Μια τέτοια ανάγνωση, ωστόσο, δεν λαμβάνει υπόψη το רֵעִים που προηγείται, το οποίο

[724] Jacqueline Osherow, "Honey and Milk underneath your Tongue: Chanting a Promised Land," στο *Scrolls of Love: Reading Ruth and the Song of Songs* (έκδ. Peter S. Hawkins, Lesleigh C. Stahlberg. New York: Fordham University Press, 2006), 306 – 314.

[725] Walter Bühlmann, *Das Hohelied* (NSK - AT 15. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1965), 60 – 61.

[726] Exum, *Song of Songs*, 180. Αντίθετα, μελετητές όπως ο Gerleman, υποστηρίζουν ότι σε αυτό το σημείο ομιλεί ο ίδιος ο συντάκτης του κειμένου. Βλ. σχετικά Gerleman, *Das Hohe Lied,* 162.

[727] Bühlmann, *Das Hohelied*, 61. Günter Krinetzki, *Hohelied* (NEB. Würzburg: Echter Verlag, 1980), 18 – 19.

κανονικά θα πρέπει να αποδοθεί με τον ίδιο τρόπο. Κατά την Elliot, η εν λόγω πρόποση μοιάζει να απευθύνεται σε κάθε σύζυγο, κάθε εποχής – κι έτσι να λαμβάνει συνολικό περιεχόμενο, αποτελώντας αντίστοιχο της ρήσης του *Εκκλ*. 9,9 «ἰδὲ ζωὴν μετὰ γυναικός ἧς ἠγάπησας πάσας ἡμέρας ζωῆς».[728]

Το μοτίβο της πρόσκλησης τρίτων σε συμμετοχή στο γαμήλιο γλέντι απαντά και στην ερωτική ποίηση της αρχαίας Εγγύς Ανατολής[729] και συγκεκριμένα σε ιερογαμικά κείμενα της Μεσοποταμίας. Για παράδειγμα, στο μεσοποταμιακό κείμενο «Δες, τα στήθη μου έγιναν σφριγηλά» (*DI C*, γρ. 27 - 31)[730], παρατίθεται:

Όταν ο αδερφός μου εισέλθει στο παλάτι του

ας ξεκινήσουν οι μουσικοί να παίζουν,

και εγώ θα χύσω κρασί στο στόμα του.

Αυτό θα του ευφράνει την καρδιά,

αυτό θα του χαροποιήσει την καρδιά.

Στο ανωτέρω απόσπασμα η ίδια η Ινάννα παρομοιάζει τον εαυτό της με παλάτι στο οποίο ο αγαπημένος της Ντουμούζι θα εισέλθει. Η ένωσή τους θα είναι μεθυστική και ο εορτασμός της θα συνοδεύεται από μουσική και χαρά.

Πολλές από τις παραπάνω εικόνες απαντούν και σε ένα λυρικό ποίημα[731] της Σαπφούς, το οποίο επίσης αξίζει να αναφερθεί:

δεῦρύ μ᾽ ἐκ Κρήτας ἐπ[ὶ τόνδ]ε ναῦον ἅγνον ὅππ[αι δὴ] χάριεν μὲν ἄλσος

[728] Elliot, *The Literary Unity of the Canticle*, 115.

[729] Βλ. Ακρίδας, *Το Σώμα του Έρωτα στο Άσμα Ασμάτων,* 59.

[730] Βλ. Sefati, *Love Songs in Sumerian Literature*, 136. Ακρίδας, *Το Σώμα του Έρωτα στο Άσμα Ασμάτων,* 57 – 62.

[731] Οδυσσέας Χατζόπουλος (έκδ.), Σωκράτης Σκάρτσης (μτφρ.), *Αλκαίος – Σαπφώ* (Αρχαία Ελληνική Γραμματεία «οι Έλληνες» 387, Αθήνα: Κάκτος, 1996), 98 – 100.

μαλί[αν], βῶμοι δ᾽ ἔ‹ν›ι θυμιάμενοι ‹λι›βανώτω

ἐν ‹δ᾽› ὕδωρ ψῦχρον κελάδει δι᾽ ὕσ‹δ›ων μαλί‹νω›ν, βρόδοισι δὲ παῖς ὁ χῶρος

κ‹ασ›σκιάσ‹θ᾽›, αἰσθυσσομένων δὲ φύλλων κῶμα κατέρρ‹ει›

ἐν δὲ λείμων ἱππόβοτος τέθαλε ἠρίνοισιν ἄνθεσιν, αἱ [δ᾽] ἄηται μέλλιχα πνέοισι […]

[…]

ἔλθε δὴ σὺ στέμ[ματ᾽] ἔλοισα, Κύπρι, χρυσίαισ‹ιν› ἐν κυλίκεσσιν ἄ‹β›ρω‹ς›

συμμ‹εμ›είχμενον θαλίαισι νέκταρ οἰνοχόεισα.

4. Σύνοψη

Στα *Ἄσμ*. 4,12 - 5,1 παρατίθεται η περιγραφή ενός περίκλειστου κήπου, του αρωματικού «Παραδείσου των Ροδιών» (פַּרְדֵּס רִמּוֹנִים). Η εν λόγω περιγραφή αποτελεί την κορύφωση του τραγουδιού με το οποίο ο Αγαπημένος εξυμνεί την Σουλαμίτισσα και το σώμα της, το οποίο έχει ήδη ξεκινήσει από το 4,1-7. Συνεπώς, σε ένα πρώτο επίπεδο ερμηνείας, ο αινιγματικός αυτός κήπος δύναται να ταυτιστεί με την ίδια την Νύμφη και το σώμα της. Σε ένα επόμενο επίπεδο ερμηνείας, ωστόσο, δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαίο το γεγονός ότι ο «κειμενικός χώρος» που επιλέγεται από τον συντάκτη να τοποθετηθεί αυτός ο «κήπος», είναι η ίδια η φιλολογική καρδιά του κειμένου, και αυτό γιατί, ενώ το *Ἄσμα Ασμάτων* αποτελείται συνολικά από 117 στίχους, το μέσο αυτών εντοπίζεται στα 4,13–14, εδάφια που ανήκουν ακριβώς στο 4,12 - 5,1. Έτσι, συμβολικά, ο «κήπος» ενσαρκώνει την έννοια του κέντρου, όπου μόνο εκεί εκδηλώνεται η παρουσία του Θεού, αλλά και εκεί είναι όπου βάσει του κειμένου (5,1) οι δύο πρωταγωνιστές του ποιήματος, ο Αγαπημένος και η Σουλαμίτισσα, παρουσιάζονται να συναντιούνται και να ενώνονται, γευόμενοι τις μεθυστικές «ηδονές» της σχέσης τους.

Προς αυτή την κατεύθυνση, από την εξέταση του *Ἄσμ*. 4,12 - 5,1 κατέστη σαφές ότι οι σπάνιοι καρποί και τα φυτά που αναφέρεται ότι ευδοκιμούν εντός του «κήπου», όπως η χένα, η νάρδος, ο κρόκος και η αλόη, καθιστούν αυτόν τον פַּרְדֵּס - Σουλαμίτισσα μοναδικό και εκλεκτό, ενώ, άλλοι, όπως τα ρόδια, τα σμύρνα, η κανέλα, το αρωματικό καλάμι και το λιβάνι, οι οποίοι απαντούν σε συγκείμενα που σχετίζονται άμεσα με την λατρεία προς τον Γιαχβέ (*Ἐξ*. 28, 33-34· 30,22-25.34· *Νεεμ*. 13,5), τον ταυτίζουν συνεκδοχικά με την Σκηνή του Μαρτυρίου και τον Ναό. Με

αυτόν τον τρόπο, ο συντάκτης του *Άσματος* φαίνεται να κινείται προγραμματικά, θέλοντας να υπογραμμίσει το ζήτημα της λατρείας ως κεντρικότατης σημασίας προϋπόθεση για την αγαπητική σχέση Σουλαμίτισσας και Αγαπημένου. Προσαρμοσμένος, μάλιστα, στους ταραγμένους καιρούς του μεταιχμαλωσιακού Ισραήλ, εποχή κατά την οποία πιθανότατα χρονολογείται το *Άσμα Ασμάτων*, ο συντάκτης φαίνεται να προσπαθεί ποιητικά να υπενθυμίσει ότι η σχέση του εκλεκτού λαού με τον Θεό του (όπως αυτή, από την ιουδαϊκή πλευρά τουλάχιστον, αποκρυσταλλώνεται ερμηνευτικά στο *Ταρκούμ του Άσματος Ασμάτων*), εξαρτάται από την πίστη και τη λατρεία του προς Αυτόν, και η συνάντησή τους μπορεί ακόμα να λάβει χώρα στο κέντρο των κέντρων, το Άγιο των Αγίων του Ναού.

Πέρα από αυτό όμως, το *Άσμ*. 4,12 - 5,1 δύναται να εκπέμπει και ένα εξατομικευμένο μήνυμα για τον άνθρωπο κάθε εποχής, τον άνθρωπο, δηλαδή, της Πτώσης και του «χαμένου Παραδείσου», ο οποίος αναζητά απελπισμένα τρόπους να έρθει ξανά σε επαφή με τον εαυτό του και με τον συνάνθρωπό του, και σε επικοινωνία με τον Θεό του, αποκαθιστώντας την σχέση μαζί Του. Ο συντάκτης του *Άσμ*. 4,12 - 5,1 μοιάζει να προτείνει πως η αποκατάσταση αυτών των σχέσεων μπορεί να λάβει χώρα μόνο εντός Ναού, εκεί όπου ιερουργείται και καθαγιάζεται κάθε σχέση. Με άλλα λόγια, είναι με την συμμετοχή του στα μυστήρια που τελούνται εντός Ναού όπου ο άνθρωπος είναι σε θέση να αποκαταστήσει την εντός του κατακερματισμένη «εικόνα» (צֶלֶם), η οποία στη συνέχεια θα αποτελέσει ένα είδος ανοίγματος ή πύλης προς τον ουρανό, μέσα από το οποίο θα αντικρύσει ξανά την πρωτοπηγή κάθε εικόνας: την εικόνα του Θεού.

Από το «Πλήρωμα Ἱερατικόν» στη Λειτουργική Παθητικότητα: Η Εκκλησιολογική Ταυτότητα των Λαϊκών και η Λειτουργική Πραγματικότητα στη Σύγχρονη Ορθοδοξία.

Αποστολός Φώτιος[732]

Η λατρεία αποτελεί το επίκεντρο της ζωής εντός της χριστιανικής Εκκλησίας[733]. Είναι ο κύριος τόπος της συνάντησης μεταξύ του Θείου και της εκκλησιαστικής κοινότητας, και η πρωταρχική εκδήλωση της ενότητας του Σώματος του Χριστού[734]. Μια θεμελιώδης αρχή της ορθόδοξης εκκλησιολογίας και λειτουργικής θεολογίας θέτει την Εκκλησία ως μια κοινότητα, όπου κλήρος και λαϊκοί συν-τελούν τα θεία μυστήρια και προσφέρουν συλλογική δοξολογία στον Θεό[735]. Ο όρος λαϊκός προέρχεται από λέξη λαός, είναι λοιπόν αυτοί, που ανήκουν στον λαό, είναι ο κάθε βαφτισμένος χριστιανός, μέλος της Εκκλησίας[736]. Η Εκκλησία ως «ιεράτευμα άγιον»[737] μετέχει την ιερωσύνης του Χριστού, καθώς Εκείνος την έχει αμετάθετη. Κάθε μέλος της Εκκλησίας έχει το δικό του διακόνημα, το χάρισμά του, το ειδικό λειτούργημά του[738]. Η ενότητα κλήρου και λαού στην Ορθοδοξία φαίνεται στη λειτουργική «σύναξη», που είναι η συναγωγή, η συνέλευση όλου του σώματος της τοπικής Εκκλησίας για την τέλεση της λατρείας, είναι δηλαδή συνιερουργοί[739]. Ο Ιωάννης ο

[732] Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

[733]Schmemann, Alexander. *For the Life of the World: Sacraments and Ortodoxy*. 2nd rev. and exp. ed. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1988, σ. 15.

[734]Schmemann. *For the Life of the World*,1988, σ.44.

[735]Cyrille Argentis. *Le mystere de 1' Eglise*, Radio Dialogue 2007,σ.9.

[736]Νέλλας, Παναγίωτης. *Βασίλειον ιεράτευμα, μελέτη επί του προβλήματος του λαϊκού στοιχείου*, στο *Σύναξη* 83 (2002)50.

[737]Α΄ Πέτρου 2:5.

[738]Νέλλας. *Βασίλειον ιεράτευμα* (2002)51. Βλ. και Taft, Robert. *Beyond East and West: problems in liturgical understanding*, Washington, D.C.: Pastoral Press 1984, σ.85. Όπως αναφέρει ο Taft ο Απόστολος Παύλος, ενώ αναγνωρίζει ποικιλία ρόλων και διακονιών στις κοινές λατρευτικές συνάξεις (βλ. Α΄Κορ. 12:27-30 και Α΄Κορ. 14:26-40)τονίζει την ανάγκη για τάξη στην κοινότητα και στις συναθροίσεις της (Α΄Κορ 12 & 14). Ωστόσο, τα κείμενά του δεν υποδηλώνουν διαχωρισμό της κοινότητας σε «λειτουργούς» και «εκκλησίασμα»(Α΄ Κορ. 12:27). Αντιθέτως, το ζήτημα που απασχολεί τον Παύλο στην Α΄ προς Κορινθίους 12 και 14 είναι η ανεξέλεγκτη συμμετοχή των πιστών, η οποία, λόγω της έλλειψης αλληλοσεβασμού, προκαλούσε αταξία και διχασμό στην ενιαία λειτουργική εμπειρία.

[739]Βασιλειάδης Πέτρος. «Ιησούς Χριστός, ο Μέγας Αρχιερεύς» στο: *Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, Ειδική Συνοδική Επιτροπή Λειτουργικής Αναγεννήσεως, Το Μυστήριον της Ιερωσύνης, Πρακτικά Ζ΄ Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου Στελεχών Ιερών Μητροπόλεων*, Κλάδος Εκδόσεων της Επικοινωνιακής και Μορφωτικής Υπηρεσίας της Εκκλησίας της Ελλάδος (2006)42.

Χρυσόστομος ονομάζει τους λαϊκούς «πλήρωμα ἱερατικόν»[740]. Συμπληρώνουν δηλαδή το ιερατικό λειτούργημα και, έτσι, στη λατρεία φανερώνεται το σώμα ολόκληρο.

Παρόλα αυτά, κατά τη διάρκεια της ιστορίας, μια σταδιακή απομάκρυνση από αυτό το πρότυπο έχει καταστεί εμφανής, καταλήγοντας σε μια σύγχρονη λειτουργική πρακτική στην οποία η συμμετοχή των λαϊκών χαρακτηρίζεται συχνά από παθητικότητα. Αυτή η εξέλιξη εγείρει κρίσιμα εκκλησιολογικά και ποιμαντικά ζητήματα σχετικά με την πνευματική ζωτικότητα της Εκκλησίας και την αυθεντικότητα της λειτουργικής εμπειρίας των πιστών. Η παρούσα μελέτη επιδιώκει να εξετάσει συστηματικά το ρόλο των λαϊκών στην ορθόδοξη λατρεία, ανιχνεύοντας τη διαχρονική του εξέλιξη και αναλύοντας τους θεολογικούς, ιστορικούς και κοινωνικο-πολιτισμικούς παράγοντες, που έχουν συμβάλει στην περιθωριοποίησή τους. Επιπλέον, διερευνά τις απαραίτητες προϋποθέσεις και προοπτικές για μια αναζωογονημένη λειτουργική συμμετοχή των λαϊκών, με ιδιαίτερη προσοχή και στον ρόλο των γυναικών, όλα στο πλαίσιο της Ορθόδοξης παράδοσης.

1. Ενεργή Λειτουργική Συμμετοχή στην Πρώιμη Εκκλησία

Στο εκκλησιαστικό περιβάλλον των πρώτων χριστιανικών αιώνων, η διάκριση μεταξύ κλήρου και λαϊκών –αν και θεολογικά επιβεβαιωμένη– δεν συνεπαγόταν τον αποκλεισμό των τελευταίων από την ουσιαστική συμμετοχή στη λατρεία[741]. Τα βαπτισμένα μέλη της Εκκλησίας, ενσωματωμένα στο «βασίλειον ἱεράτευμα» (Α΄ Πέτρ. 2:9), θεωρούνταν αναπόσπαστοι, ενεργοί συμμετέχοντες στη λειτουργική σύναξη. Η συμμετοχή τους ξεπερνούσε την απλή παρουσία, περιλαμβάνοντας διαλογικές αποκρίσεις (αντιφωνία), κοινοτική ψαλμωδία, απαγγελία προσευχών και συμμετοχή σε λειτουργικές πράξεις (π.χ. στις λιτανείες[742]). Στη λειτουργική προσευχή, που με το πέρασμα των χρόνων συστηματοποιείται, όλες οι ευχές και εκφωνήσεις, που μας έχουν διασωθεί

[740]Ιωάννης Χρυσόστομος. *Ομιλίες εἰς τὰς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων*, P.G. 62, 204.

[741]Αλεξόπουλος, Στέφανος.«Ἡ Λειτουργική Ζωή τῆς Ἐκκλησίας κατά τούς Β΄ και Γ΄ Αἰῶνες», στο *Πρόσωπα καί Σταθμοί, Ὁρόσημα στή Διαμόρφωση τῆς Θείας Λατρείας. Πρακτικά τοῦ ΙΒ΄ Πανελληνίου Λειτουργικοῦ Συμποσίου* Αθήνα (2014)173. Όπως επισημαίνει χαρακτηριστικά ο Ιουστίνος στην Α΄ Απολογία του (κεφ. 65.2), μετά την εκφώνηση των ευχών και της ευχαριστίας, όλοι όσοι είναι παρόντες, κληρικοί και λαϊκοί, ανταποκρίνονται με κοινή επευφημία λέγοντας «ἀμήν». Ο ίδιος εξηγεί ότι το «ἀμήν» στη εβραϊκή γλώσσα σημαίνει «γένοιτο», δείχνοντας έτσι τη συμμετοχή ολόκληρου του εκκλησιαστικού σώματος στη λατρεία.

[742]Baldovin, John. *The urban character of Christian worship : the origins, development, and meaning of stational liturgy*, Roma : Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1987, σσ.183-185. Οι λιτανευτικές πομπές εισήχθησαν στην λειτουργική ζωή της Εκκλησίας από τον Ιγνάτιο Αντιοχείας, ως μέτρο αντιμετώπισης των αιρετικών Αρειανών της Αντιόχειας.

εκφέρονταν, όπως και στις μέρες μας σε πληθυντικό αριθμό[743]. Η δομή, επίσης, των πρώιμων Ευχαριστιακών λειτουργιών, όπως αυτή του Μεγάλου Βασιλείου[744], αντικατοπτρίζει ένα μοντέλο συμπεριληπτικής λειτουργικής συμμετοχής, όπου οι πιστοί αποκρινόταν στις προσευχές, τις εκφωνήσεις, και συχνά προσέφεραν τα Τίμια δώρα.

Οι λαϊκοί την ύστερη αρχαιότητα έχουν σημαντικό ρόλο στην λατρεία και διδασκαλία της Εκκλησίας, καθώς συμμετέχουν ως διδάσκαλοι και ανάδοχοι στις προβαπτισματικές κατηχήσεις των υποψηφίων προς βάπτισμα, ως ιερουργοί του βαπτίσματος σε έκτακτες μόνον περιστάσεις[745] (καθώς τελεσιουργός του μυστηρίου ήταν κυρίως ο Επίσκοπος), ως διδάσκαλοι σε θεολογικές σχολές, όπως π.χ. ο Ιουστίνος Φιλόσοφος και Μάρτυρας εργάστηκε ως ανεξάρτητος δάσκαλος της Χριστιανικής φιλοσοφίας[746] κ.α. Επιπλέον, είχαν ενεργό ρόλο στην εκλογή των επισκόπων, που εκλεγόταν ουσιαστικά ελεύθερα από το λαό[747]. Οι λαϊκές γυναίκες, επίσης, στις πρώτες χριστιανικές κοινότητες είχαν αναβαθμισμένο, αλλά επικουρικό λειτουργικό ρόλο[748], καθώς κήρυτταν, προφήτευαν, δίδασκαν, παρείχαν φιλανθρωπικό έργο, ήταν αποδέκτες νέων αποκαλύψεων από τον ίδιο τον Χριστό για τη Φύση Του και τη σωτηρία, έκαναν θαύματα, έδιωχναν δαιμόνια[749]. Τέλος, σύμφωνα με το κείμενο των «Αποστολικών Διαταγών», κατά την είσοδο των γυναικών στους ιερούς ναούς προηγούνταν οι διακόνισσες, οι οποίες κατείχαν προεξάρχουσα και θεσμικά αναγνωρισμένη θέση έναντι των λοιπών γυναικείων εκκλησιαστικών τάξεων. Έπειτα ακολουθούσαν οι τάξεις των χηρών, των παρθένων, των εγγάμων γυναικών και των νεανίδων, οι οποίες εντάσσονταν στο σώμα των λαϊκών [750].

2. Η βυζαντινή εποχή

Την εποχή της συστηματοποίησης της λατρείας, μετά το διάταγμα των Μεδιολάνων (313 μΧ) και του Θεοδοσίου Α΄(380 μΧ) ο ρόλος των λαϊκών δε φθίνει. Αν και η τέλεση των μυστηρίων και η προεξάρχουσα θέση στη Θεία Λειτουργία ανήκε αποκλειστικά στον κλήρο (επίσκοποι,

[743]Βλ . πχ την Ευχή της προσκομιδής

[744]Taft, Robert. «The Evolution of the Byzantine “Divine Liturgy”», στο *Orientalia Christiana Periodica* XLIII, Roma (1977)8.

[745]Chadwick, Henry. *The Early Church*, *(The Penguin History of the Church),* Penguin 1993,σ 206.

[746]Chadwick. *The Early Church*, 1993, σ.99.

[747]Chadwick. *The Early Church*, 1993, σ.165.

[748]Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: University of Chicago Press, 1981, σ.149.

[749]Bockman, Valerie. *The Role of Women in the First Century Church: a Model for Today*, σ.1.

[750]*Ἀποστολικὲς* Διαταγές, 2.57, Migne PG 1, 733.

πρεσβύτεροι, διάκονοι), ο λαός δεν ήταν απλώς παθητικός θεατής, αλλά ενεργό μέλος του σώματος της Εκκλησίας, με συγκεκριμένους και σημαντικούς ρόλους στη λατρευτική ζωή. Κατά τη βυζαντινή περίοδο, οι λαϊκοί είχαν ποικίλους λειτουργικούς ρόλους στις τελετουργίες της Ορθόδοξης Εκκλησίας, πέρα από την απλή συμμετοχή ως πιστοί. Οι ρόλοι αυτοί περιλάμβαναν ενεργή συμμετοχή στη λατρεία, συμβολική και πρακτική συμβολή στις τελετουργίες, και παρουσία σε σημαντικά σημεία της λειτουργικής ζωής. Αναφέρουμε χαρακτηριστικά, τον λαμπαδούρχο[751], που έργο του ήταν το άναμμα των κανδήλων και κεριών. Αυτός ήταν, που με ειδική ευχή έφερε τις λαμπάδες και τα κεριά στον ναό και ήταν υπεύθυνος για το άναμμα τους[752]. Οι λαϊκοί, επίσης, συχνά συμμετείχαν ενεργά στην ψαλμωδία, ιδιαίτερα ως μέρος του λαϊκού χορού, απαντώντας στα εναλλάξ μέρη της θείας λειτουργίας και άλλων ακολουθιών, καθώς η κοινή ψαλμωδία ήταν βασικό στοιχείο της λατρείας[753]. Οι λαϊκοί ανταποκρίνονταν ενεργά στις εκφωνήσεις του λειτουργού και του διακόνου[754] με καθιερωμένες φράσεις όπως το «Ἀμήν», τὸ «Κύριε ἐλέησον»[755], το «Παράσχου Κύριε», και το «Καὶ τῷ πνεύματί σου»[756]. Αυτές οι αποκρίσεις δεν ήταν τυπικές, αλλά δήλωναν τη συμφωνία, την προσευχή και τη συμμετοχή του λαού στα τελούμενα[757].

Έντονη ήταν οι συμμετοχή των λαϊκών στο λεγόμενο θρησκευτικό θέατρο των Βυζαντινών, που από τα πρώιμα βυζαντινά έτη είχε μεγάλη απήχηση στην πρωτεύουσα της αυτοκρατορίας[758]. Αναφορές για θρησκευτικές αναπαραστάσεις στην Κωνσταντινούπολη έχουμε ήδη από τον 6ο αιώνα επί αυτοκράτορα Μαυρίκιου το 591, τα λεγόμενα κατά τον Θεοφύλακτο Σιμοκάττο[759] «θεανδρινά μυστήρια». Επρόκειτο για αναπαραστάσεις, που έτυχαν μεγάλης διάδοσης και στη Δύση,

[751]Κυρίως στα μοναστήρια. Για τους κοσμικούς ναούς υπήρχε ο Λαμπαδάριος.

[752]Σκαλτσής, Παναγιώτης. «Ὁ φωτισμὸς τοῦ Ναοῦ στὴ λειτουργική μας παράδοση», στο *Εκκλησία* 90,7 (2013)490.

[753]Wellesz, Egon. *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, Clarendon Press 1961, σ.36.

[754]Baldovin, John. *The urban character of Christian worship: the origins, development, and meaning of stational liturgy*, Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1987, σ.214. Τα στοιχεία που μας προσφέρουν οι εκκλησιαστικοί ιστορικοί Σωκράτης και Σωζόμενος δείχνουν ότι στην Κωνσταντινούπολη τελούνταν λειτουργικές λιτανείες με αντιφωνικό ψαλμό ήδη από τις αρχές του 5ου αιώνα.

[755]Baldovin. *The urban character of Christian worship,* 1987, σ. 242.

[756]Quasten, Johannes. *Music and Worship in Pagan and Christian Antiquity*, Washington, D.C. : National Association of Pastoral Musicians 1983,σ. 70.

[757]Βλ. Schmemann, Alexander*. Introduction to Liturgical Theology*. St Vladimir's Seminary Press, 1986, σσ. 165-166.

[758]Ανδρειωμένος, Γιώργος. «Ο Κώστας Κουλουφάκος και το θέατρο στο Βυζάντιο», στο *Πέλοπας* 6, 1 (2022)19,υποσ.57. Μεγαλύτερη διάδοση απέκτησε το λαϊκό θρησκευτικό θέατρο των Βυζαντινών κυρίως από τα τέλη του 9ου μέχρι και τον 12ο αιώνα. Όπως σημειώνει ο Κουλουφάκος, «το είδος αυτό γεννήθηκε από την παραστατική μορφή των λειτουργιών, αλλά, υπό την επίδραση του κοσμικού θεάτρου, των λαϊκών εορτών κ.ά., απομακρύνθηκε από τις καθαρά λειτουργικές παραστάσεις και τις δραματικές ομιλίες, εξελισσόμενο σε ένα αυτόνομο είδος, ανεξάρτητο πλέον από το λειτουργικό τυπικό».

[759]Λάμπρος, Σπυρίδων. «Βυζαντινή σκηνοθετική διάταξις των Παθών του Χριστού», στο *Νέος Ελληνομνήμων* 13-4 (1916)402-403.

με τη χαρακτηριστική ονομασία «μυστήρια. Χαρακτηριστικές ήταν οι θρησκευτικές αναπαραστάσεις της Πασχάλιας περιόδου, των οποίων η ανάπτυξη συνέπεσε με την προσπάθεια καταπολεμήσεως από την κυριαρχούσα, πλέον, Εκκλησία του εθνικού θεάτρου[760]. Μαρτυρείται μια σειρά εννέα αναπαραστάσεων θρησκευτικών θεμάτων, που ήταν: η έγερση του Λαζάρου[761], η Βαϊοφόρος[762], η Τράπεζα[763], ο Ιερός Νιπτήρας[764], η Προδοσία[765], η άρνηση του Πέτρου[766], η εξουθένωση του Ηρώδη[767], η Σταύρωση[768] και η Ψηλάφηση[769]. Όπως τόνισε ο Σολωμός, χαρακτηριστική της σπουδαιότητας των αναπαραστάσεων θρησκευτικών θεμάτων ήταν η μέριμνα του Πατριάρχη Μιχαήλ Κηρουλάριου (1043 – 1059 μ.Χ.), ο οποίος εξέδωσε σιγίλλιο, ώστε και γυναίκες να έχουν ενεργό συμμετοχή στις θρησκευτικές θεατρικές παραστάσεις[770]. Τέτοια ήταν η διάδοση αυτών των αναπαραστάσεων, που αρκετές από αυτές γινόταν στο Μέγα Παλάτιον, με πρωταγωνιστή τον ίδιο τον αυτοκράτορα[771]. Χαρακτηριστική η μαρτυρία του Παλατινού Κώδικα του Βατικανού[772], που μαρτυρεί την ακολουθία του Ιερού Νιπτήρα, κατά τη διάρκεια της οποίας ο αυτοκράτορας, αν και λαϊκός λάμβανε το ρόλο του Κυρίου, καλούσε 12 λαϊκούς φτωχούς, που υποδύονταν τους μαθητές, τους έπλενε τα πόδια και τους έδινε νομίσματα σε ανάμνηση των τριάκοντα αργυρίων, που έλαβε ο Ιούδας[773].

Σαφώς, ο βυζαντινός αυτοκράτορας κατείχε ιδιαίτερη θέση στην λατρεία[774]. Αν και λαϊκός, ο ρόλος του είχε έντονα θρησκευτικά και τελετουργικά χαρακτηριστικά. Συμμετείχε σε συγκεκριμένα

[760]Χατζηφώτης, Ιωάννης. «Ανέκδοτη περιγραφή του Νιπτήρα της Πάτμου από τον λόγιο ιερομόναχο Γεράσιμο Σμυρνάκη , αδελφό της μόνης Θεολόγου» ,στο *Μοναστηριολογία* 2 (1987)57.

[761]Λάμπρος, Σπυρίδων. «Βυζαντινή σκηνοθετική διάταξις των Παθών του Χριστού», στο *Νέος Ελληνομνήμων* 13-4 (1916)382.

[762]Λάμπρος. «Βυζαντινή σκηνοθετική διάταξις» (1916)384.

[763]Λάμπρος. «Βυζαντινή σκηνοθετική διάταξις» (1916)386.

[764]Λάμπρος. «Βυζαντινή σκηνοθετική διάταξις» (1916)387.

[765]Λάμπρος. «Βυζαντινή σκηνοθετική διάταξις» (1916)388.

[766] Λάμπρος.«Βυζαντινή σκηνοθετική διάταξις» (1916)390.

[767]Λάμπρος. «Βυζαντινή σκηνοθετική διάταξις» (1916)394.

[768]Λάμπρος. «Βυζαντινή σκηνοθετική διάταξις» (1916)395.

[769]Λάμπρος. «Βυζαντινή σκηνοθετική διάταξις» (1916)399.

[770]Χατζηφώτης, Ιωάννης. «Ο Νιπτήρας της Μεγάλης Πέμπτης», στο *Εφημέριος* 7(1997)127. Οι γυναίκες λάμβαναν συνήθως το ρόλο της Θεοτόκου.

[771]Apostolos, Fotios. *The acolouthy of the Footwashing in Greek Orthodox tradition*. Pontificio Istituto Orientale 2015, σ.31.

[772]Apostolos, Fotios. *The acolouthy of the Footwashing in Greek Orthodox tradition*. Pontificio Istituto Orientale 2015, σ.49.

[773]Κουκουλές, Φαίδων. *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, Αθήνα: Παπαζήσης 1948,σ.112.

[774]Γλύκατζη – Αρβελέρ, Ελένη. *Γιατί το Βυζάντιο*, Αθήνα: Μεταίχμιο 2012, σ.16. Ο τίτλος που έφερε κάθε βυζαντινός αυτοκράτορας «Πιστὸς ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ρωμαίων» συνοψίζει τα θεμελιώδη γνωρίσματα της

σημεία της Θείας Λειτουργίας στην Αγία Σοφία με τρόπο μοναδικό, εισερχόταν στο Ιερό Βήμα[775] σε ορισμένες περιπτώσεις (όπως για να κοινωνήσει, κατά το πρότυπο των κληρικών[776]), και η παρουσία του σηματοδοτούσε την ενότητα της αυτοκρατορίας και της Εκκλησίας[777]. Θεωρούνταν ο εκπρόσωπος του λαού ενώπιον του Θεού και προστάτης της Ορθοδοξίας. Οι κάτοικοι της Κωνσταντινουπόλεως, επιπλέον, συμμετείχαν μαζικά σε δημόσιες λιτανείες (λιτές) που τελούνταν σε διάφορες περιστάσεις[778], όπως μεγάλες γιορτές, περιόδους θεομηνιών, επιδημιών ή πολέμων, αλλά και περιοδικά (Παναγία Οδηγήτρια). Αυτές οι πομπές, συχνά με τη συνοδεία ιερών εικόνων και λειψάνων, διέσχιζαν τις πόλεις και αποτελούσαν μια έντονη δημόσια εκδήλωση της συλλογικής πίστης και δέησης.

Κατά τη βυζαντινή περίοδο, σημαντική θέση στη λατρευτική ζωή κατείχαν και οι λαϊκές γυναίκες. Στην κατηγορία αυτή εντάσσονταν οι λεγόμενες κανονικές[779], οι ασκήτριες[780], άγαμες ή χήρες, οι οποίες, χωρίς να επιδιώκουν την ένταξη στο μοναχικό τάγμα, συνέβαλλαν ουσιαστικά στην κάλυψη ορισμένων λειτουργικών αναγκών της Εκκλησίας. Σε αντάλλαγμα, η Εκκλησία φρόντιζε για τη διασφάλιση συνθηκών αξιοπρεπούς διαβίωσης για τις ίδιες[781].

αυτοκρατορικής εξουσίας στη Βυζαντινή αυτοκρατορία, όπου η ρωμαϊκή πολιτειακή παράδοση και η χριστιανική πίστη συνδιαμορφώνουν, σε διαχρονική προοπτική, τη σχέση του αυτοκράτορα με την Εκκλησία και το θρησκευτικό δόγμα.

[775] Βλ. Constantine VII Porphyrogenitus*. De ceremoniis aulae Byzantinae,* libri duo, Bonnae 1829,σ.34.

[776]Βλ. Κωνσταντίνος Ζ΄, *Έκθεσις*, PG 165 A, 257A και Constantin XII Porphyrogenete*. Le livre des Ceremonies,* τ. I Paris 1967, σσ . 60,33

[777]Macrides, Ruth, ed. The Byzantine World. Routledge, 2010, σσ. 165-168 See also Dagron, Gilbert. *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*. Cambridge University Press, 2003,σσ.5,16,20. Στο Βυζάντιο, το αυτοκρατορικό αξίωμα προσέλαβε χαρακτήρα *οἱονεὶ ἱερατικῶν προνομίων*, ενώ η άσκηση της εξουσίας του αυτοκράτορα διαμορφωνόταν από *την οἱονεὶ ἱερατικὴ φύση τοῦ ἀξιώματός του*. Ο αυτοκράτορας, επίσης, μπορούσε να επικαλείται τα «αρχιεπισκοπικά δικαιώματα» (*Αρχιεπισκοπικά Δίκαια*) για να δικαιολογήσει την ανωτερότητά του σε σχέση με τους πολιτικούς νόμους και τους κανόνες της Εκκλησίας.

[778]Constantine VII Porphyrogenitus, Emperor of the East, και Albert Vogt. *Le Livre Des Ceremonies*. 3. tirage. Paris: Les Belles Lettres, 2006.σ. 61,149,357.

[779] Νικολάου, Αικατερίνη. *Η γυναίκα στη μέση βυζαντινή εποχή: Κοινωνικά πρότυπα και καθημερινός βίος στα αγιολογικά κείμενα*. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, (Μονογραφίες 6) 2005, σ.299. Οι κανονικές π.χ. λάμβαναν την ίδια αμοιβή με τους δεκανούς ή λεκταρίους, δηλαδή τα πρόσωπα που ήταν επιφορτισμένα με τη μεταφορά του φορείου με τον νεκρό, και η καταβολή των αμοιβών τους γινόταν από τους οικονόμους. Οι κανονικές δεν είχαν δεχτεί τη μοναχική ιδιότητα διά χειροθεσίας, είχαν όμως λειτουργική θέση στην Εκκλησία.

[780]Νικολάου. *Η γυναίκα στη μέση βυζαντινή εποχή,* 2005, σ.300. Οι ασκήτριες όφειλαν να αναλαμβάνουν την ψαλμωδία κατά την τέλεση των ακολουθιών, που συνόδευαν τους δωρεάν ενταφιασμούς, οι οποίοι παρέχονταν από τους ξενώνες στους οποίους προσέφεραν τις υπηρεσίες τους.

[781]Νικολάου. *Η γυναίκα στη μέση βυζαντινή εποχή,* 2005, σ.301.

Λατρευτικές ανάγκες της Εκκλησίας κάλυπταν και γυναίκες, που ανήκαν στις τάξεις των χήρων, των παρθένων ή των αφιερωμένων στον Θεό γυναικών, που διακονούσαν ως ψάλτριες[782] όχι μόνο σε μοναστηριακούς, αλλά και σε ενοριακούς ναούς (αναφέρουμε χαρακτηριστικά την μαρτυρία από τον Βίο τού αγίου Κυριάκου του Αναχωρητή, που συνάντησε τη Μαρία, που κατά δήλωση της διακονούσε ως ψάλτρια στον ναό της Αναστάσεως στα Ιεροσόλυμα[783], καθώς και τη νομοθετική ρύθμιση του Ιουστινιανού, που παραχώρησε ιδιαίτερα «σκηνώματα» (=κελιά) για τις γυναίκες που διακονούσαν ως ψάλτριες στο ναό της Αγίας Σοφίας Κωνσταντινουπόλεως[784]), ως «πυλωροί» ή θυρωροί και ως υπεύθυνες για την τάξη, την ευπρέπεια και την καθαριότητα του ναού.

Συνολικά, ο ρόλος των λαϊκών στη χριστιανική λατρεία την βυζαντινή ήταν ουσιαστικός. Δεν ήταν απλοί παρατηρητές, αλλά ένα ενεργό και αναπόσπαστο μέρος της λειτουργικής σύναξης. Μέσω των της ψαλμωδίας, της υποδοχής των μυστηρίων, της συμμετοχής σε λιτανείες και της συμμετοχής σε θρησκευτικά θεατρικά δρώμενα, ο βυζαντινός λαός βίωνε τη λατρεία ως μια κοινοτική πράξη, αν και ο βαθμός και οι μορφές αυτής της συμμετοχής γνώρισαν μεταβολές κατά τη μακρά διάρκεια της Βυζαντινής περιόδου. Η λατρεία διαμόρφωνε και διαμορφωνόταν από την πίστη και την ευλάβεια ολόκληρου του εκκλησιαστικού σώματος, κλήρου και λαού.

3. Σύγχρονη Πρακτική: Λειτουργική Παθητικότητα και Εκκλησιαστική Αποξένωση

Σε αντίθεση με το πατερικό παράδειγμα, η σύγχρονη ορθόδοξη λειτουργική πρακτική συχνά παρουσιάζει σημαντική εξασθένηση της συμμετοχής των λαϊκών. Ένα σημαντικό ποσοστό των πιστών προσεγγίζει τις ιερές ακολουθίες όχι ως ενεργοί συμμετέχοντες αλλά ως παθητικοί παρατηρητές[785]. Αυτό το φαινόμενο μπορεί να αποδοθεί σε ένα σύνθετο πλέγμα παραγόντων, συμπεριλαμβανομένης της μειωμένης κατηχητικής μόρφωσης, της περιορισμένης λειτουργικής κατήχησης και του τελετουργικού φορμαλισμού. Η γλωσσική και πολιτισμική απόσταση πολλών λειτουργικών κειμένων από την καθομιλουμένη γλώσσα συμβάλλει σε αυτή την αποξένωση, όπως και η τάση των κληρικών να απαγγέλλουν τις ευχές χαμηλόφωνα ή εντός των ορίων του ιερού βήματος, χωρίς να εμπλέκουν το εκκλησίασμα[786]. Η λειτουργική εκπαίδευση, όταν υπάρχει, είναι συχνά

[782]Γιάγκου, Θεόδωρος. «Διακόνισσες και γυναίκες στη δημόσια λατρεία του Θεού», (2016)175.

[783]Σκυθοπολίτης, Κύριλλος. *Βίος τοῦ ἀββᾶ Κυριακοῦ, Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*, εισαγωγή - κείμενο - μετάφραση - σχόλια Αικ. Γκόλτσου, Θεσσαλονίκη 1987, σ. 522.

[784]Γιάγκου, Θεόδωρος. «Διακόνισσες και γυναίκες στη δημόσια λατρεία του Θεού», (2016)180.

[785]Τζέρπος, Δημήτριος. *Λειτουργική ανανέωση: δοκίμια λειτουργικής αγωγής κλήρου και λαού*. Αθήνα: Τήνος, 2001,σ.39.

[786]Τζέρπος. *Λειτουργική ανανέωση*, 2001,σσ.40,48.

αποσπασματική ή στερείται συστηματικής συνοχής, εμποδίζοντας περαιτέρω την κατανόηση και την ενσωμάτωση των λαϊκών. Η μονοπώληση της ψαλμωδίας από επαγγελματίες ψάλτες και η περιορισμένη πρόσβαση σε άλλους λειτουργικούς ρόλους επιδεινώνει τον αποκλεισμό των λαϊκών από τη λατρεία. Θεολογικές φωνές όπως ο Αλέξανδρος Σμέμαν έχουν ασκήσει κριτική σε αυτή την κληρικοποίηση της λειτουργίας ως διαστρέβλωση του ευχαριστιακού ήθους της Εκκλησίας[787]. Ως αποτέλεσμα, προκύπτει μια λειτουργική και πνευματική ασυμμετρία, όπου η λατρεία γίνεται αντιληπτή ως αποκλειστικός τομέας των χειροτονημένων, υπονομεύοντας έτσι την εκκλησιαστική ταυτότητα των λαϊκών ως συν-λειτουργών.

4. Ιστορικοί και Θεολογικοί Παράγοντες στην Περιθωριοποίηση των Λαϊκών

Η εξασθένηση της συμμετοχής των λαϊκών φαίνεται να ανάγεται ιστορικά στη μετά-Κωνσταντίνεια περίοδο, ιδιαίτερα μετά τον εκχριστιανισμό της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Η μαζική ένταξη πληθυσμών στην Εκκλησία, σε συνδυασμό με τη σταδιακή διάλυση του θεσμού της κατήχησης, οδήγησε σε αραίωση του κατηχητικού βάθους και της λειτουργικής εξοικείωσης. Ως αποτέλεσμα, πολλοί πιστοί στερούνταν της απαιτούμενης θεολογικής και πνευματικής προετοιμασίας για να συμμετάσχουν ουσιαστικά στη λειτουργική ζωή της Εκκλησίας. Η επικράτηση του νηπιοβαπτισμού χωρίς επακόλουθη κατηχητική συνοδεία διαιωνίζει την έλλειψη θεμελιώδους εκκλησιαστικής συνείδησης μεταξύ των πιστών. Αυτό οδηγεί σε μια επιφανειακή μυστηριακή μύηση χωρίς συνεχή διαμόρφωση. Επίσης, η σταδιακή επικράτηση του τέμπλου (εικονοστασίου) διαχώρισε οπτικά τον κυρίως ναό από το Ιερό Βήμα, καθιστώντας τα τελούμενα εντός του Ιερού λιγότερο ορατά στον λαό[788].

Επιπλέον, η εξέλιξη της λειτουργικής γλώσσας (από την ελληνιστική κοινή σε πιο αρχαΐζουσες μορφές) και η πολυπλοκότητα της υμνογραφίας και του τελετουργικού ενδεχομένως να δυσκόλεψαν την πλήρη κατανόηση και συμμετοχή για όλους[789]. Θεολογικά, η αναγωγή της έννοιας της ιερωσύνης στην χειροτονημένη διακονία, με αποκλεισμό της γενικής ιερωσύνης των λαϊκών, συνέβαλε περαιτέρω σε μια διχοτομική εκκλησιολογία[790]. Οι επιπτώσεις της εκκοσμίκευσης και των

[787]Schmemann, Alexander. *Introduction to Liturgical Theology*. London :The Faith Press, 1966,σ.166. Βλ. και Schmemann, Alexander. *Church, world, mission : reflections on orthodoxy in the West*, Crestwood, N.Y. : St. Vladimir's Seminary Press 1979,σ.164,166.

[788]Ouspensky, Leonid. *Theology of the Icon*. St Vladimir's Seminary Press, 1992. Τόμος 1, σ. 135-140

[789]Taft, Robert. *Liturgy in Byzantium and Beyond*, New York: Taylor & Francis 2024 ,σ.94.

[790]Chadwick, Henry. *The Early Church*, Penguin Books, 1993, σ.51.

καταναλωτικών πολιτισμικών προτύπων θα πρέπει επίσης να ληφθούν υπόψη. Αυτά έχουν επηρεάσει τον τρόπο με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η λατρεία-όχι ως προσφορά ολόκληρου του λαού του Θεού, αλλά ως μια «υπηρεσία» που παρέχεται για το πνευματικό όφελος των ατόμων από τον κλήρο. Αυτή η αναγωγική προσέγγιση αλλοιώνει θεμελιωδώς τη θεολογία της λατρείας ως κοινωνίας και κοινής θυσίας.

5. Προς μια Λειτουργική Ανανέωση: Προϋποθέσεις για Ενισχυμένη Συμμετοχή

Η αντιμετώπιση των σύγχρονων προκλήσεων απαιτεί μια πολύπλευρη στρατηγική με στόχο την επανένταξη των λαϊκών στη λειτουργική ζωή της Εκκλησίας. Κεντρικό στοιχείο αυτής της προσπάθειας είναι η εφαρμογή ολοκληρωμένων κατηχητικών προγραμμάτων, που στοχεύουν στην εμβάθυνση της θεολογικής κατανόησης και της λειτουργικής ευαισθητοποίησης σε όλες τις ηλικιακές ομάδες. Αυτό μπορεί να περιλαμβάνει:

- Την συστηματική ανάπτυξη εκπαιδευτικών πρωτοβουλιών από τις εκκλησιαστικές αρχές και τις θεολογικές σχολές.
- Την παραγωγή και διάδοση λειτουργικών-ποιμαντικών πόρων σε προσιτή γλώσσα.
- Την ενσωμάτωση της λειτουργικής εκπαίδευσης στο ευρύτερο πλαίσιο της θρησκευτικής διδασκαλίας σε όλα τα επίπεδα της εκκλησιαστικής ζωής.
- Την σκόπιμη ποιμαντική προσπάθεια από τον κλήρο να διευκρινίζει το θεολογικό νόημα των λειτουργικών πράξεων κατά την τέλεση των μυστηρίων.
- Λειτουργικά εργαστήρια και προγράμματα εκπαίδευσης ενηλίκων που εξηγούν τη δομή και τη σημασία των ακολουθιών. Ταυτόχρονα, οι ίδιοι οι λαϊκοί πρέπει να καλλιεργήσουν μια διάθεση σκόπιμης ενασχόλησης με τη λειτουργική παράδοση, επιδιώκοντας να οικειοποιηθούν την εκκλησιαστική τους ταυτότητα μέσω της ενεργού συμμετοχής. Συγκεκριμένες λειτουργικές εκφράσεις αυτής της ανανέωσης μπορεί να περιλαμβάνουν:
- Την κοινοτική ψαλμωδία ύμνων και αποκρίσεων[791].

[791] Τζέρπος. *Λειτουργική ανανέωση*, 2001,σ.52.

- Την ανάγνωση από λαϊκούς των βιβλικών κειμένων, ιδιαίτερα του Αποστόλου και των Ψαλμών.

- Την συλλογική απαγγελία κεντρικών προσευχών όπως το Σύμβολο της Πίστεως και η Κυριακή Προσευχή.

- Τη συμμετοχή στην προετοιμασία των δώρων και άλλες προ-λειτουργικές ακολουθίες. Ο γενικός στόχος παραμένει η επανεδραίωση της «συν-λειτουργίας» (συνέργεια) μεταξύ κλήρου και λαϊκών – μια λειτουργική συνέργεια που προάγει την εκκλησιαστική ενότητα και την πνευματική ζωτικότητα ολόκληρου του Σώματος του Χριστού.

- Οι γυναίκες, επιπλέον, διαδραματίζουν καίριους ρόλους στην εκκλησιαστική ζωή, όπως τη διακονία στο αναλόγιο, τη διδασκαλία στο κατηχητικό έργο, την ανάγνωση λειτουργικών κειμένων και την καθοδήγηση φιλανθρωπικών δράσεων. Ωστόσο, ορισμένα παλαιότερα λειτουργικά κείμενα και πρακτικές, τα οποία φαίνεται να περιορίζουν τη συμμετοχή των γυναικών ή να μην αντανακλούν επαρκώς τη θεολογική τους αξία, χρήζουν προσεκτικής και τεκμηριωμένης θεολογικής επαναξιολόγησης υπό το φως των σύγχρονων προσεγγίσεων της εκκλησιαστικής ανθρωπολογίας. Μια τέτοια επαναξιολόγηση οφείλει να πραγματοποιείται εντός του πλαισίου της Ορθόδοξης παράδοσης, αποφεύγοντας την επίδραση κοσμικών ιδεολογικών σχημάτων, ενώ παράλληλα επιβεβαιώνει την εγγενή αξιοπρέπεια και το πλήρες εκκλησιαστικό ενεργητικό των γυναικών.

Συμπέρασμα

Η εξέλιξη της συμμετοχής των λαϊκών στην Ορθόδοξη λατρεία-από τη ζωντανή εμπλοκή στην πρώιμη Εκκλησία σε μια πιο παθητική παρουσία στη σύγχρονη πρακτική-παρουσιάζει μια σημαντική εκκλησιολογική και ποιμαντική πρόκληση. Η αντιμετώπισή της απαιτεί μια συνειδητή επανοικειοποίηση του Ορθόδοξου οράματος της Εκκλησίας ως συνεργιακής κοινότητας, όπου όλα τα βαπτισμένα μέλη καλούνται σε ενεργό συμμετοχή στη λειτουργική ζωή. Μέσω στιβαρής κατήχησης, σκόπιμης λειτουργικής εκπαίδευσης και της ενθάρρυνσης ουσιαστικής συμμετοχής –και των γυναικών εντός των ορίων της παράδοσης– η Εκκλησία μπορεί να προωθήσει μια ανανεωμένη λατρευτική εμπειρία που χαρακτηρίζεται από ζωτικότητα, ενότητα και θεολογικό βάθος. Μια τέτοια αποκατάσταση επιβεβαιώνει όχι μόνο την ταυτότητα των λαϊκών αλλά και την ίδια τη φύση της Εκκλησίας ως ζωντανού Σώματος του Χριστού, που καλείται να δοξάζει τον Θεό *ἐν ἑνότητι καὶ ἀληθεία*.

Απόστολος Παύλος, Διονύσιος και Δάμαρις : μία «αποκατάσταση» τής Μνήμης της[792]

Δεσπότης Σωτήριος[793]

Προλεγόμενα

Με το θέμα έχω ήδη ασχοληθεί στο έργο μου: Ο *Απόστολος Παύλος* κηρύττει στην *Αθήνα*: Η πρώτη συνάντηση Χριστιανισμού και Ελληνισμού, Αθήνα: Έννοια 2019 (βλ. Επίμετρο ΙΙΙ), όπως επίσης και στο ανοικτής πρόσβασης (open acess) έργο: *Αναψηλαφώντας τις Ταυτότητες των Χριστιανών της Μεσογείου τον 1ο και 2ο αι. μ.Χ.. Η Πολυφωνία του Αρχέγονου Χριστιανισμού* (Αθήνα: Κάλλιπος 2023, 87-119).[794] Εκεί μπορεί κάποιος να ενημερωθεί και για τη Βιβλιογραφία όπως και για τα σχετικά ιστολόγια[795]. Επιπλέον αναφορικά με τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη πρόσφατα δημοσιεύσαμε το εξής άρθρο: Σ. Δεσπότης, Α. Μαρινοπούλου[796], «Το κακό κατά τον Ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη στο περὶ θείων Ὀνομάτων και οι αιτιώδεις συνθήκες του στον σύγχρονο κόσμο». *SingiLogos* 3 (2023) 169-178[797]. Καταλήξαμε στα εξής συμπεράσματα:

Θεωρούμε ότι ο συγγραφέας των αρεοπαγιτικών συγγραμμάτων, επιλέγοντας την «περσόνα» τού Διονυσίου του Αρεοπαγίτη από τον 1ο αι. και ταυτόχρονα προβάλλοντας δεσμούς και με τον κατεξοχήν θεολόγο της πρώτης Εκκλησίας, τον Ιωάννη, προσέδωσε εξαιρετική αυθεντία στα έργα

[792] «Τα Αρεοπαγιτικά κείμενα ως αφορμή σύγχρονης σκέψης: Η συνάντηση της ιστορικής αλήθειας και της ορθόδοξης πνευματικότητας στην 3η δεκαετία του 21ου αιώνα». Σειρά εκδηλώσεων στην ενορία Αγίας Παρασκευής Νέας Πεντέλης με αφορμή την έλευση αποτμήματος εκ του ιερού λειψάνου του Αγίου Διονυσίου του Αρεοπαγίτου από την Ιερά Μονή Γρηγορίου Αγίου Όρους. 21 – 29 Σεπτεμβρίου 2024. https://www.youtube.com/live/CMJ2xcxge5o

[793] Καθηγητής του Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Θρησκειολογίας του Ε.Κ.Π.Α.

[794] Πρβλ.Σ. Δεσπότη, *Η ιεραποστολική Περιοδεία του Παύλου στον Ελλαδικό χώρο (Μακεδονία - Αχαΐα - Ασία.* Αθήνα: Ουρανός 2010, 49-107.

[795] Βλ. και Ε. Κουντούρη, Σ. Κουρσούμης, Ν. Πετρόχειλος (επιμ.), *Στα Βήματα τού Αποστόλου Παύλου. Ο απόστολος Παύλος στην Αθήνα*. Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού 2023 και μία σχετική περιοδική Έκθεση στο Φετιχιέ Τζαμί της Αθήνας (2025).

[796] Με την ίδια συγγράψαμε και το εξής για τον Παρθενώνα: Σ. Δεσπότης, Α. Μαρινοπούλου, Τα σπάργανα του Ἰωνα στη Ζωφόρο του Παρθενώνα και του Κυρίου Ιησού Χριστού στο Κατά Λουκάν Ευαγγέλιο. *SingiLogos* Vol 3 (2023) 110-121.

[797] Το «ψευδεπίγραφο» των αρεοπαγιτικών συγγραμμάτων: Σκέψεις επί τη βάσει και της 10ης Επιστολής προς τον Ιωάννη τον Θεολόγο. Βλ. και αρχιμ. Π. Τσορμπαρτζόγλου, Ἡ χρήση τῶν ἀρεοπαγιτικῶν ἔργων στὴ Σύνοδο τοῦ Λατερανοῦ (649) καὶ στὴν Στ΄ Οἰκουμενικὴ Σύνοδο (680-681). *Θεολογία* 79 (2008) 382-430. https://aganargiripsiri.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/10/cf87cf81ceaecf83ceb7-ceb1ceb5cf81cebfcf80ceb1ceb3ceb9cf84ceb9cebacf8ecebd-ceadcf81ceb3cf89cebd-cf83cf84ceb7-cf83cf8dcebdcebfceb4cebf.pdf. Πρβλ και το νέο του βιβλίο: Σύντομη ιστορία των αρεοπαγιτικών έργων (6ος-15ος αι.) Αθήνα: Νίκας / Ελληνική Παιδεία, 2022

του. Σημειωτέον ότι ο συγγραφέας των *Διονυσιακών* ουσιαστικά κοινοποιεί στον Τιμόθεο, τον άμεσο συνεργάτη του Παύλου.

Η μορφή τού Διονυσίου, του πρώτου μεταστραφέντα στο κλεινόν άστυ, πρόσφερε στον συγκεκριμένο πρόσωπο τη δυνατότητα να προβάλλει προς τους Χριστιανούς αναγνώστες του το γεγονός ότι, εκτός από τα κλασικά κέντρα, τα Πατριαρχεία του Χριστιανισμού στη Μεσόγειο, και η Αθήνα έχει τη δική της «αποστολική» παράδοση, διατυπωμένη με «όρους» (νέο)πλατωνικής φιλοσοφίας.

Επιπροσθέτως, η ομιλία του Αποστόλου Παύλου για τον άγνωστο Θεό δίνει ακόμη μία ευκαιρία στον Ψευδο - Διονύσιο να σφετεριστεί το όνομα του Αρεοπαγίτη. Προσπαθεί να πείσει τους αναγνώστες του για το είδος της θεολογίας, την οποία θέλει να προσφέρει, η οποία δεν είναι μόνον καταφατική αλλά και αποφατική ή μάλλον *υπερ-φατική* κι απευθύνεται κατεξοχήν σε μυημένους. Βεβαίως στον Λουκά οι χρόνοι τής άγνοιας (στους οποίους εντάσσονται και τα χρόνια της κλασικής φιλοσοφίας) ολοκληρώνονται στο παρόν με την ανάσταση του Ανδρός, ο οποίος και θα κρίνει άπαντες την κατεξοχήν Ημέρα. Επιπλέον στην αρεοπαγιτική Ομιλία ο Παύλος (Π.) δεν χρησιμοποιεί τις Γραφές.

Ταυτόχρονα, με την έσχατη επιστολή του προς τον εξόριστο Ιωάννη στην Πάτμο ο ψευδο-Διονύσιος πρόβαλλε ως «επιστήθιος του επιστήθιου» και οικείος με την θεολογία στην τελειότερη – πνευματικότερη, την «ιωάννεια» εκδοχή της, η οποία ήδη είχε γοητεύσει και Αλεξανδρινούς Γνωστικούς του 2^{ου} αι. μ.Χ. Επιπλέον δεν κινδυνεύει να ταυτιστεί με τους καταδικασθέντες τον 6^{ο} αι.μ.Χ. Ωριγένη κι Ευάγριο Ποντικό.

Με τις ανωτέρω έξυπνες στρατηγικές, αλλά και βεβαίως και με το περιεχόμενο, αλλά και τη ρητορική των έργων του, γράφοντας σε ένα ιστορικό περιβάλλον που μαστιζόταν από πολλαπλές κρίσεις και άρα ήταν επιρρεπές στην «εσχατολογία», ο συγγραφέας των αρεοπαγιτικών συγγραμμάτων πέτυχε να προβάλει τον δικό του ιδιότυπο εναλλακτικό «αποκαλυπτισμό»[798].

Όσον αφορά στο «ψευδο»- πρέπει να σημειωθεί ότι στον αρχαίο κόσμο, στον οποίο δεν υπήρχε το θανάσιμο σήμερα αμάρτημα της «λογοκλοπής», μπορούσε κάποιος, αισθανόμενος ότι διαπνέεται από το πνεύμα ενός μεγάλου διδασκάλου, να «σφετεριστεί» το όνομά του.

[798] Με τον συγγραφέα του τελευταίου «αποκρύφου» και τον δάσκαλό του Ιερόθεο ασχολείται και ο Dr. Earl Fontainelle στα επεισόδια 197-199: The Pseudo-Dionysios, the Esoteric, and (Christian) Mysticism https://shwep.net/podcast/the-pseudo-dionysios-the-esoteric-and-christian-mysticism/ Στις αντίστοιχες ιστοσελίδες μπορεί κάποιος να θεωρήσει και την κυριότερη βιβλιογραφία.

Ταυτόχρονα στην ύστερη αρχαιότητα διαμορφώνεται και μία «φιλοσοφική ορθοδοξία», που τιμούσε τον θείο Πλάτωνα, ο οποίος χρησιμοποίησε έντονα και τον μύθο, όπως εκείνο του Ηρός στο τέλος της *Πολιτείας* για να περιγράψει τις μεταθανάτιες αμοιβές ή τιμωρίες και να απαντήσει ουσιαστικά στο γιατί σε αυτόν τον κόσμο «οι οδοί των ασεβών ευοδούνται».

Προ διετίας κυκλοφορήθηκε το σημαντικό έργο: Cilliers Breytenbach/Elli Tzavella, Early Christianity in Athens, Attica, and Adjacent Areas. From Paul to Justinian I (1st–6th cent. AD). Leiden/Boston: Brill 2023[799]. Όπως επισημαίνει και η Ελένη Σαράντη (Helen Saradi), οι συγγραφείς καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι για την εξάπλωση του Χριστιανισμού στο κλεινόν άστυ σημαντικά είναι τα εξής τεκμήρια[800]:

Τρεις επιγραφές από την Ρωμαϊκή Αγορά έχουν εξαιρετική σημασία. Μία από αυτές, στα Λατινικά (*si Deus pro nos, qois contra nos?* Ρωμ. 8, 31 = εἰ ὁ Θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ᾽ ἡμῶν;), χρονολογημένη περίπου στο 400, μαρτυρεί την ύπαρξη μιας πρώιμης χριστιανικής παρουσίας στο κέντρο της πόλης, την περίοδο κατά την οποία οι αυτοκρατορικοί νόμοι είχαν ενισχύσει τον Χριστιανισμό.

Η επευφημία *(Ο Χ[ριστός] ΕΝΙΚΗΣΕΝ. ΑΜΗΝ ΓΕΝΟΙΤΟ)*, η οποία βρέθηκε κοντά στον Πύργο των Ανέμων (σημείωση δική μου: αυτός, ενώ αρχικά [1ος αι. μ.Χ.!], όντας ένα τεχνολογικό επίτευγμα λειτουργούσε ως Ωρολόγιο του Καρύστου, κατόπιν τα βυζαντινά χρόνια μετατράπηκε σε Βαπτιστήριο), πιστεύεται ότι χρησιμοποιήθηκε σε πόλεις, όπου οι επίσκοποι μετέτρεπαν ή / και αποδομούσαν τους εθνικούς ναούς, χρονολογείται από τον Sironen στον 5ο ή 6ο αιώνα. Προτείνεται ότι «αυτή η μεταγενέστερη χρονολογία απομακρύνει την επιγραφή από οποιαδήποτε θρησκευτική σύγκρουση». Μπορεί, όμως, να ερμηνευθεί ως ένδειξη ότι ακριβώς εκείνη ήταν η περίοδος κατά την οποία ο Χριστιανισμός είχε εδραιωθεί σταθερά στην Αθήνα και οι σημαντικοί εθνικοί ναοί μετατρέπονταν σε εκκλησίες, δηλαδή, στα τέλη του πέμπτου έως στις αρχές του έκτου αιώνα.

Ήδη, όμως, ο Anthony Kaldellis με το έργο του *The Christian Parthenon. Classicism and Pilgrimage in Byzantine Athens*[801] το 2009 έχει αποδομήσει την άποψη ότι υπήρξε βίαιη *αποδόμηση* του ελληνικού χαρακτήρα τής Αθήνας, όπως την παρουσιάζει το απόκρυφο *Πράξεις Φιλίππου* και κάποιοι σύγχρονοι σκηνοθέτες. Το κλεινόν άστυ και στα βυζαντινά χρόνια και επί τουρκοκρατίας (!)

[799] Σειρά: Ancient Judaism and Early Christianity 114. Early Christianity in Greece 1.

[800] https://www.plekos.uni-muenchen.de/2024/r-breytenbach_tzavella.pdf Plekos 26, 2024 155-170, 169.

[801] Cambridge, Cambridge University Press, 2009 (= Αντώνης Καλδέλλης, *Ο Βυζαντινός Παρθενώνας,* Μτφρ. Γ. Τζήμας Αθήνα: Ψυχογιός 2013).

παρέμεινε τόπος Ιερής Αποδημίας («προσκυνηματικός») όχι πλέον φοιτητών αλλά «πιστών», καθώς ο Παρθενώνας ήταν πολύ περισσότερο διάσημος τότε, παρά στην κλασική αρχαιότητα. Μάλιστα σημαντικός ο ανωτέρω συνδυασμός της εβραϊκής λέξης «Αμήν» με την ελληνική απόδοσή της (γεγονός που θα σχολιάσουμε κατωτέρω με το Μαραναθά). Την ίδια εποχή στον Ακάθιστο Ύμνο, ο οποίος άδεται στην «Μεγάλη Εκκλησία» τής Πόλεως, εντάσσεται από τον Ιουδαίο πιθανόν στην καταγωγή Ρωμανό, η αποστροφή: *Χαῖρε, φιλοσόφους ἀσόφους δεικνύουσα, χαῖρε, τεχνολόγους* (= γραμματικοί) *ἀλόγους ἐλέγχουσα. Χαῖρε, ὅτι ἐμωράνθησαν οἱ δεινοὶ συζητηταί*, *χαίρε, ότι εμαράνθησαν οι των μύθων ποιηταί. Χαίρε, των Αθηναίων τας πλοκάς διασπώσα· χαίρε, των αλιέων τας σαγήνας πληρούσα. Χαίρε, βυθού αγνοίας εξέλκουσα*. Και στις δύο Πόλεις, κέντρα της Μεσογείου, πλέον κυρίαρχη μορφή είναι η Θεοτόκος Μαρία.

Παρακάτω θα τεκμηριώσω αρτιότερα την άποψη ότι ο μαθητής τού Παύλου, Διονύσιος δεν συνέγραψε τα ομώνυμα συγγράμματα και ακολούθως θα εστιάσω σε επιπλέον πληροφορίες, οι οποίες συνδέονται με τα δύο πρόσωπα τα οποία μεταστράφηκαν στον Χριστιανισμό στο κλεινόν άστυ, στηριζόμενος στη βιβλιογραφία που εκδόθηκε μετά τη συγγραφή από εμένα της σχετικής μονογραφίας. Κυρίως η συμβολή μου έγκειται στην ταυτότητα τής Δαμάρεως, η οποία παράδοξα, ενώ ο Διονύσιος συνεχώς εκλαμπρύνεται, εκείνη σβήνεται από τη συλλογική μνήμη.

Α. Τα Αρεοπαγιτικά Έργα

Όσον αφορά στα έργα που αποδίδονται στο όνομά του, αξίζει να σημειώσουμε ότι στην αρχαιότητα από αρεοπαγίτες δεν σώζονται συγγράμματα και μάλιστα φιλοσοφικά. «Έργα» τού Διονυσίου Αρεοπαγίτη δεν γνωρίζει ούτε ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς, ο οποίος ήταν όμως Αθηναίος, καθώς καταγόταν από το κλεινόν άστυ (Επιφάνιος, *Αιρέσεις* 32.6.1: *Κλήμης τε, ὅν φασί τινες Ἀλεξανδρέα, ἕτεροι δὲ Ἀθηναῖον*) ούτε ο Ωριγένης. Σημειωτέον ότι αυτός (ο χαλκέντερος ερμηνευτής) το 245 μ.Χ. περάτωσε στην Αθήνα το Υπόμνημα στο *Άσμα των Ασμάτων* και ξεκίνησε εκείνο στον *Ιεζεκιήλ* (Ευσεβίου, ΕΙ 6.23.4, 6.32.1-2). Ο Ωριγένης μάλιστα επισημαίνει για την Εκκλησία των χριστιανών Αθηναίων τα εξής σε αντιπαραβολή προς τη σύναξη της Πόλης στο Θέατρο τού Διονύσου, η οποία επίσης ονομάζεται με τον πολιτικό όρο «Εκκλησία»: *Ἐκκλησία μὲν γὰρ τοῦ Θεοῦ, φέρ’ εἰπεῖν, ἡ Ἀθήνῃσι πρᾳεῖά τις καὶ εὐσταθής, ἅτε Θεῷ ἀρέσκειν τῷ ἐπὶ πᾶσι βουλομένη· ἡ δ’ Ἀθηναίων ἐκκλησία στασιώδης καὶ οὐδαμῶς παραβαλλομένη τῇ ἐκεῖ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ* (Ωριγ. *Κατά Κέλσου* 3.30). Συνεπώς ο χαλκέντερος ερμηνευτής είχε προσωπική εικόνα από τα χριστιανικά

πρόσωπα και κείμενα, τα οποία ήταν γνωστά στο άστυ. Δεν αποκλείεται μάλιστα να αξιοποίησε και τη βιβλιοθήκη του Αδριανού.

Ήδη τον 2ο αι. μ.Χ. δραστηριοποιούνται στο κλεινόν άστυ τρεις Απολογητές: Αθηναγόρας (όνομα σχετιζόμενο με την Αθηνά), Αριστείδης και Κοδράτος (< κυδρός = ένδοξος). Αυτοί δεν εμφανίζουν καμμία επιρροή από την *αποφατική* θεολογία των συγγραμμάτων, τα οποία αργότερα θα επηρεάσουν βαθιά την χριστιανική θεολογία και σκέψη. Ο κατεξοχήν ερμηνευτής του Παύλου Ιωάννης Χρυσόστομος (349-407), όταν σχολιάζει το αντίστοιχο χωρίο των *Πράξεων*, δεν μνημονεύει τον Αρεοπαγίτη ως συγγραφέα κάποιων θεολογικών κειμένων.

Εἰκότως εἰς Κόρινθον, ὡς ἔφην, ὑπὸ τοῦ Πνεύματος ἤγετο, ἐν ᾗ μένειν ἔδει. Οἱ γὰρ Ἀθηναῖοι, καίτοι ξένης ὄντες ἀκροάσεως ἐρασταὶ, ὅμως οὐ προσεῖχον· οὐ γὰρ τοῦτο ἐσπούδαζον, ἀλλ' ὥστε ἀεί τι ἔχειν εἰπεῖν· ὅπερ αὐτοὺς καὶ ἀποσχέσθαι ἐποίησεν. Εἰ δὲ τοῦτο ἦν αὐτοῖς ἔθος, πῶς ἐγκαλοῦσιν, ὅτι «Ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι»; Ἀλλὰ ταῦτα σφόδρα ἦν ἄπορα. Ἀλλ' ὅμως ἔπεισε τὸν Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτην καὶ ἑτέρους τινάς. Οἱ μὲν γὰρ ἐπιμελούμενοι βίου, ταχέως ἐδέξαντο τὸν λόγον, οἱ δὲ λοιποὶ οὐκ ἔτι. Ἱκανῶς οὖν ἔχειν ἔδοξε τῷ Παύλῳ τὸ καταβαλεῖν τέως τὰ σπέρματα· τὸ γὰρ πλέον αὐτοῦ τῆς ζωῆς ἐνταῦθα προκεχωρήκει. Ἐπὶ μὲν γὰρ Νέρωνος ἐτελειώθη, ἀπὸ δὲ Κλαυδίου ἀνερρίπίζετο λοιπὸν ὁ πρὸς Ἰουδαίους πόλεμος, μακρόθεν μὲν, οὐκ ἀπεικὸς δὲ, ὥστε κἂν οὕτω σωφρονῆσαι, καὶ ἀπὸ Ῥώμης ὡς λυμεῶνες ἐλαύνοντο. Διὰ τοῦτο οἰκονομεῖται τοῦτον ὡς δέσμιον ἁπαχθῆναι ἐκεῖ, ἵνα μὴ ὡς Ἰουδαῖος ἀπελαύνηται, ἀλλ' ὡς ὑπὸ τῇ τάξει πράττων καὶ φυλάττηται ἐκεῖ. Καὶ ἔμεινε, φησὶ, παρ' αὐτοῖς. (PG. 60. 275.43-60). Σημειωτέον ότι ανωτέρω δεν μνημονεύεται ονομαστικά η Δάμαρις, ενώ η παρουσία του Π. ως δέσμιου στην Αιώνια Πόλη, δικαιολογείται ως «οικονομία», ώστε να μην εξοστρακιστεί από εκεί στο πλαίσιο «αντισημιτικού πογκρόμ», το οποίο πραγματοποιήθηκε αλλά (βάσει των δεδομένων που έχουμε) επί Κλαυδίου.

Ο συγκεκριμένος μελίρρυτος Πατέρας (ο Αντιοχεύς Ιωάννης, υιός του Σεκούνδου, στρατιωτικού μαγίστρου τής Ανατολής), ήταν μαθητής του Διόδωρου Ταρσού, ο οποίος σύμφωνα με την *επιστολή 35* του Ιουλιανού (του επονομαζομένου «Παραβάτη») σπούδασε στην Αθήνα στον νεοπλατωνικό Πρίσκο. Σύμφωνα με τον *Βίο* τού Χρυσοστόμου, ο οποίος συντάχθηκε από τον Γεώργιο τον Αλεξανδρέα το 620 (δύο αιώνες σχεδόν μετά τη ζωή του), ο Ιωάννης, μαθητής *και* του Λιβανίου (ο οποίος βίωσε τραυματική εμπειρία στο κλεινόν άστυ), επισκέφθηκε και ο ίδιος την Αθήνα, εντυπωσίασε με την ταπεινοφροσύνη, την αρετή και την σοφία και επέτυχε ό,τι δεν πέτυχε ο Παύλος: να γοητεύσει τους σοφούς (138). Παραλίγο, μάλιστα, σύμφωνα με τη συγκεκριμένη

Βιογραφία, η οποία συγγράφηκε δύο αιώνες μετά την ιστορική παρουσία του Ιεράρχη, θα γινόταν και *επίσκοπος Αθηνών* αλλά «διέφυγε».

Σημειωτέον ότι ο Αρεοπαγίτης ως μαθητής του Παύλου, λογικό θα ήταν να είχε αγρευθεί στη θεολογία του αποστόλου των Εθνών, όπως αυτή αποτυπώνεται στις Επιστολές του, με την οποία όμως (θεολογία) τα αρεοπαγιτικά συγγράμματα δεν παρουσιάζουν ομοιότητα. Ενώ οι αντίπαλοί του στην Β' Κορινθίους επαίρονται για τις αναβάσεις τους έως τού Θρόνου και τις Ουράνιες Ιεραρχίες, ο ίδιος μόνον σε τρίτο πρόσωπο αναφέρεται σε τέτοιου είδους εμπειρίες και το μόνον για το οποίο καυχάται είναι για τα παθήματά του και τον σκόλωπα – ανίατη ασθένεια τής σαρκός (Β' Κορ. 12, 7).

Β. Ο Διονύσιος

Το όνομα *Διονύσιος* παραπέμπει στον πολύ αγαπητό στο κλεινόν άστυ «βακχικό» θεό Διόνυσο και το ομώνυμο «θέατρο», όπου τον μήνα Μάρτιο ανέβαιναν τα κλασικά χρόνια τα δράματα και τον 1ο αι. μ.Χ. συναζόταν η Εκκλησία τού Δήμου. Ιδίως τα αυτοκρατορικά χρόνια τα θεάματα πολλαπλασιάζονται, οπότε και αποκτούν ισχυρή επιρροή τα σωματεία των Διονυσιακών τεχνιτών, τα οποία συγκροτούν οι άνθρωποι του θεάτρου και μάλιστα συγκροτούν *σύνοδο οικουμενική*[802]. Ταυτόχρονα δημιουργούνται στις πόλεις και σύλλογοι προς τιμήν ιδίως του θεού τής βλάστησης και του οίνου[803]. Συνεπώς δεν αποκλείεται το συγκεκριμένο όνομα να είναι τον 1ο αι. μ.Χ. και το πλέον δημοφιλές. Εν προκειμένω πρέπει να τονιστεί ότι στην αρχαιότητα δεν χρησιμοποιούσαν ονόματος θεοφορικά (= τα ονόματα των θεών) «αυτούσια» στους ανθρώπους, εκτός του ονόματος τού λίαν προσφιλούς *Ερμή* (και αυτό συμβαίνει μόνον από τον 1ο αι. μ.Χ.)[804]. Εκτός του αρεοπαγίτη

[802] A. Brent, Ignatius of Antioch and the Second Sophistic, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, 143.

[803] Ά., Χανιώτη, *Η Εποχή των Κατακτήσεων.* Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2021, 427-430.

[804] Cilliers Breytenbach/Elli Tzavella, *Early Christianity in Athens,* 253 κε.: Δεν ονόμαζαν, για παράδειγμα, στα παιδιά τους Ἀθήνη ή Ἀπόλλων. Ο Ἑρμῆς χρησιμοποιήθηκε ως όνομα για θνητούς ελάχιστα πριν τον 1ο αι. μ.Χ.. «Και, αν και οι θνητοί συνήθως είχαν θεοφόρα ονόματα βασισμένα σε ένα ευρύ φάσμα θεών, δεν έφεραν ποτέ αυτούσια θεϊκά ονόματα […] μέχρι τα αρκετά ύστερα χρόνια, ακόμη κι αν η διαφορά ήταν μόλις ένα γράμμα (όπως στο Διονύσιος από το Διόνυσος). Τα ονόματα στα χριστιανικά μνημεία της Αθήνας, που έχουν επιβιώσει με το πέρασμα των αιώνων, μας φανερώνουν ότι, εκτός από περιστασιακά παραδείγματα, όπως ο Ἑρμῆς, και «προσωποποιημένες αφαιρέσεις», που προέρχονται από αφηρημένα ουσιαστικά, όπως η Εἰρήνη, ὁ Ἔρως, η Τύχη και η συνοδός της Αθηνάς, η Νίκη, οι Χριστιανοί **επίσης δεν χρησιμοποιούσαν τα ονόματα των Ελλήνων θεών για τα παιδιά τους**. Ούτε ονόμαζαν τα παιδιά τους «Ἰησοῦς, Χριστός, Κύριος ή Σωτήρ». Τα χριστιανικά επιτύμβια μνημεία της Αθήνας αποδεικνύουν ότι η ονοματοδοσία μεταξύ των Χριστιανών ακολουθούσε την κανονική πρακτική των συμπολιτών τους Ελλήνων. Εκείνοι επίσης χρησιμοποιούσαν **θεοφόρα ελληνικά ονόματα.** Φυσικά, το να φέρει κάποιος ένα θεοφόρο όνομα δεν ασκούσε «ορατή επιρροή στη θρησκευτική συμπεριφορά του ενήλικου Έλληνα

Διονυσίου, στην Εκκλησία των τριών πρώτων αιώνων μαρτυρείται από τον Ευσέβιο Καισαρείας (α) ο Διονύσιος Κορίνθου (2ος αι. μ.Χ.), ο οποίος έχαιρε ιδιαίτερης αναγνώρισης από την οικουμενική Εκκλησία. Γνωστοί επίσης ήταν (β) ο Διονύσιος Αλεξανδρείας (+265 μ.Χ.) και αργότερα (γ) ο Διονύσιος Μεγάρων (ο οποίος εκπροσώπησε την συγκεκριμένη πόλη στην Ε' Οικουμενική Σύνοδο. Σε κάθε περίπτωση, ενώ το όνομα *Διονύσιος* αποδεικνύεται ότι χρησιμοποιείται από χριστιανούς[805], η τιμή στον άγιο Διονύσιο δεν μαρτυρείται τους έξι πρώτους αιώνες στην Αθήνα, όπως αντιθέτως συμβαίνει με τον άγιο Λεωνίδη (+250) και τον άγιο Μαρτινιανό (από την Καισάρεια Παραθαλάσσια) που συνδέθηκε και με έναν άγιο Φαντίνο (τέλη του 10ου αι.).[806] Το ίδιο εξαιρετικά νεότερη είναι και η τιμή προς τον απόστολο Παύλο[807].

Το όνομα *Διονύσιος* μαρτυρείται και μετά τον 1ο αι. μ.Χ. στην Αθήνα για χριστιανούς (*ICG* 2543, 3034, 3187, 3675–3676, 4034, and 4071). Για παράδειγμα στο Κοιμητήριο της βασιλικής των Τραχώνων (Ευώνυμον), νοτιοανατολικά τής Αθήνας, σε στήλη από μάρμαρο Υμηττού μνημονεύεται

που το φέρει». Ωστόσο, το να ονομάζεις ένα παιδί, για παράδειγμα, Ἀπολλόδωρος ή Διονυσοδώρα ή Χ-δωρος ή Υ-δώρα σήμαινε ακόμη ότι το παιδί είχε δοθεί από τον συγκεκριμένο θεό. Δεν είναι λοιπόν περίεργο που, με εξαίρεση τα αυστηρά θεοφόρα ονόματα όπως η Θεοδοσία —ήδη στον τέταρτο αιώνα— ή ο Θεόδωρος, βρίσκουμε, μετά τον Διονύσιο (από τις *Πράξεις* 17:34) στον πρώτο αιώνα και τον Ἀθηναγόρα (τον υπερασπιστή) στον δεύτερο αιώνα, κι αργότερα, μόνο μία Ἀθηνοδώρα, έναν Διογένη και έναν Διονυσόδωρο μεταξύ των Χριστιανών στην περιοχή της Αθήνας.

[805] Cilliers Breytenbach/Elli Tzavella, *Early Christianity in Athens*, 259: «Τα ελληνικά ονόματα χριστιανικής προέλευσης χρησιμοποιούνταν και στην Αθήνα, αλλά όχι πριν από τον πέμπτο αιώνα: Ἀναστασία και Ἀναστάσιος, Συνοδία και Συνόδιος και Μαρτυρία και Μαρτύριος. Η σύζυγος ενός αναγνώστη ονομαζόταν Θέκλα (όνομα όχι ελληνικό, αλλά χριστιανικό όνομα, το οποίο ήταν πολύ δημοφιλές μεταξύ των Χριστιανών στη Λυκαονία και την Κιλικία).Η προέλευση του μνημείου, όμως, είναι άγνωστη. Ο Κλημάτιος είναι μαρτυρημένος στην Αθήνα σε μια επιγραφή από τον τέταρτο ή πέμπτο αιώνα για έναν επίσκοπο. Βρέθηκε στη χριστιανική Βασιλική στην οδό Τσακαλόφ η μπλε μαρμάρινη πλάκα και τα επιμελώς χαραγμένα γράμματα κάτω από τρία σταυρογράμματα υποδεικνύουν την υψηλότερη θέση του επισκόπου. Η πλάκα θα μπορούσε είτε να ήταν το κάλυμμα του σαρκοφάγου του είτε μια πλάκα που κάλυπτε ολόκληρο τον σαρκοφάγο. Το μοναδικό του όνομα πιθανώς προέρχεται από τὸ κλημάτιον, ένα μικρό κλαδάκι της αμπέλου (κλῆμα), συμβολίζοντας, με βάση τον Ιωάννη 15, 2, ότι ο επίσκοπος ήταν προσκολλημένος στον Χριστό όπως το κλῆμα στην αμπέλου (ἄμπελος). Άλλα ονόματα επισκόπων που εκπροσώπησαν την Αθήνα σε οικουμενικές και τοπικές Συνόδους: με ελληνικά ονόματα Πίστος (325 < «χριστιανική αρετή»), Νικίας (431. 451) Ανατόλιος (459) και λατινικά (Μόδεστος < ταπείνωση 431). Το χριστιανικό Αναστάσιος είναι υστερότερο (458). Μεταξύ 2802-5 μία Δαρεία και ο σύζυγός της Χρύσανθος από την Αθήνα μαρτύρησαν στη Ρώμη (249).

[806] Kaldellis , Parthenon170. Ναός προς τιμήν του Διονυσίου φαίνεται να χτίστηκε μετά τον 7ο αι. μ.Χ.. Βλ. E.W. Bodnar, Travlos J., Frantz A. The *Church* of *St*. *Dionysios* the *Areopagite* and the *Palace* of the *Archbishop* of *Athens* in the *16th Century* // Hesperia. 1965. https://colab.ws/articles/10.2307%2F147210

[807] Για το όνομα Παύλος στην Αθήνα σημειώνονται τα εξής: Naming after the apostles increased through the centuries, and by the fifth century there was a clear preference among Christians in Attica to call their boys either Ἀνδρέας or Ἰωάννης, which were both used fifteen times. The preference for Andrew could be due to his association with Macedonia and Achaea, in the latter province especially with Patras where he is said to have died as a martyr, and with his function as Christian patron of healing.Παῦλος (Paulus) and Στέφανος rank third, each with seven attestations.107 Ὀνήσιμος is used twice or thrice, Φίλιππος once in the fourth century. (248)

ένας Διονύσιος οικέτης: *ICG* 2030 (4ος αι. μ.Χ.)[808]: + μνημόριον Διο|νυσίου σιρικαρί|ου [= εμπόρου μεταξιού] οἰκαίτη (αντί οἰκέτου) τοῦ | λαμπροτάτου || Πλουτάρχου ἀν|θυπάτου (της Αχαΐας). Και το όνομα *Πλούταρχος* μαρτυρείται στο κλεινόν άστυ εκτενώς την περίοδο 5ος αι. π.Χ. έως 5ος αι. μ.Χ. και μάλιστα και για έναν Χριστιανό (*ICG* 13).

Ως *αρεοπαγίτης* ο Διονύσιος προφανώς ανήκε στα ανώτερα κοινωνικά στρώματα και απολάμβανε οικονομικής ευρωστίας. Πιθανόν έμενε στην περιοχή της Μελίτης Κέκροπος (το σημερινό «Θησείο»), καθώς εκεί από τις Επιγραφές, όπως επισημαίνει και ο David A.Evans, The First Christians of Athens (*ABR* 68, [2020] 40–53), είναι εντυπωσιακή η συχνότητα με την οποία απαντά το συγκεκριμένο όνομα: ο βουλευτής Διονύσιος ο πρεσβύτερος ο Μελιτεύς γιος του Διονυσίου, ο βουλευτής Διονύσιος ο Μελιτεύς γιος του Εύπλοου, ο βουλευτής Διονύσιος ο Μελιτεύς, ο βουλευτής Διονυσόδωρος ο Μελιτεύς, ο γραμματέας της Βουλής και του Δήμου, Δώρος ο Μελιτεύς γιος του Σμικύθου κ.ά.[809] Έχοντας ως θέα τον Παρθενώνα και όντας πλησίον της Αγοράς, ο Διονύσιος πιθανότατα, ακολουθώντας τη συνήθεια τής εποχής, φιλοξενούσε και «σχολή» φιλοσοφική στην ευρύχωρη κατοικία του, η οποία πιθανόν στολιζόταν και με ψηφιδωτό του θεού τής χαράς και του «θριάμβου» του[810].

Ως αρεοπαγίτης ο Διονύσιος ήταν θεματοφύλακας της Παραδόσεως αντί της μανίας για *καινότητα* των συγχρόνων του Αθηναίων. Σημειωτέον ότι στην αρχαία Αθήνα το 399 π.Χ. ο Σωκράτης δεν καταδικάστηκε σε θάνατο από τον Άρειο Πάγο, αλλά από το δικαστήριο της Ηλιαίας. Πρόκειται για το ανώτατο δικαστήριο της πόλης και αποτελούνταν από 500 πολίτες που επιλέγονταν με κλήρο. Η κατηγορία εναντίον του Σωκράτη ήταν ότι διέφθειρε τους νέους και ότι δεν πίστευε στους θεούς της πόλης. Σε αντίθεση προς την Ηλιαία, ο Άρειος Πάγος και στην ελληνορρωμαϊκή περίοδο έχαιρε σεβασμού, καθώς αντιστοιχούσε στη ρωμαϊκή Σύγκλητο. Αξίζει να σημειώσουμε εν προκειμένω ότι ο Ωριγένης διασώζει μια παράδοση ότι ο Σωκράτης, ο «άγιος των αυτοκρατορικών χρόνων» και πατέρας όλων των φιλοσοφικών ρευμάτων, που επιδίωκαν την ευδαιμονία,

[808] Βλ. https://aol-apothetirio.com/index.php/items/show/3935 Cilliers Breytenbach/Elli Tzavella, *Early Christianity in Athens,* 265.

[809] https://el.wikipedia.org/wiki/%CE%9C%CE%B5%CE%BB%CE%AF%CF%84%CE%B7_%CE%9A%CE%B5%CE%BA%CF%81%CE%BF%CF%80%CE%AF%CE%B4%CE%B1%CF%82

[810] Anne-Marie Guimier-Sorbets, Η παρουσία του Διονύσου στην ελληνική Οικία: τα ελληνιστικά Ψηφιδωτά. *Αρχαιολογία*, 113 (2011) 213-7. https://www.archaiologia.gr/wp-content/uploads/2011/07/113-4.pdf

καταδικάστηκε από τον Άρειο Πάγο (*Κατά Κέλσου* 4.7). Σε κάθε περίπτωση ο Λουκάς στις *Πράξεις* ιστορεί τον Π. ως τον «νέο Σωκράτη»[811].

Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Διονυσίου, επισκόπου της γειτονικής Κορίνθου, ο αρεοπαγίτης Διονύσιος έγινε πρώτος επίσκοπος Αθηνών: *ἐπὶ τούτοις καὶ τὸν Ἀρεοπαγίτην ἐκεῖνον Διονύσιος ὄνομα αὐτῷ, ὃν ἐν ταῖς Πράξεσι μετὰ τὴν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ πρὸς Ἀθηναίους Παύλου δημηγορίαν πρῶτον πιστεῦσαι ἀνέγραψεν ὁ Λουκᾶς, τῆς ἐν Ἀθήναις ἐκκλησίας· πρῶτον ἐπίσκοπον ἀρχαίων τις ἕτερος Διονύσιος, τῆς Κορινθίων παροικίας ποιμήν, γεγονέναι ἱστορεῖ.* (Ευσέβιος, *Εκκλησιαστική Ιστορία* [Ε.Ι.] 3.4.10· 4.23.2). Στο Κείμενο[812] μάλιστα επισημαίνει ότι, ενώ ο Ωριγένης εξυμνεί την Εκκλησία των Αθηνών ως *πρᾳεῖά καὶ εὐσταθής, ἅτε Θεῷ ἀρέσκειν τῷ ἐπὶ πᾶσι βουλομένη* και πιστή, εκείνη κατόπιν αντιμετώπιζε ζητήματα στην πίστη και την πολιτεία: Έτσι η επιστολή *πρὸς Ἀθηναίους* είναι *διεγερτικὴ πίστεως καὶ τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείας, ἧς ὀλιγωρήσαντας ἐλέγχει ὡς ἂν μικροῦ δεῖν ἀποστάντας τοῦ Λόγου.*

Βεβαίως σε αντίθεση προς τον Διονύσιο και τον Αθηναγόρα, προ του μέσου του 6ου αι. δεν αποδεικνύεται η παρουσία Χριστιανών στην ελίτ της πόλης, καθώς ασχολούνται με τις *βάναυσες* τέχνες. Αυτό, όμως, που προκαλεί εντύπωση είναι η συχνότητα με την οποία συναντούμε *αναγνώστες* ανάμεσα στους Χριστιανούς των πρώτων αιώνων τής Αθήνας[813]. Αυτή (η συχνότητα) συνεπάγεται μελέτη των ιουδαϊκών και χριστιανικών Γραφών σε κύκλους σε φιλοσοφικές σχολές (όπως αυτή του Τυράννου στην Έφεσο [Πρ. 19, 9]) ή σε οικίες αριστοκρατικές. Προφανώς αυτό οφείλεται

[811] Βλ. Σ. Δεσπότη, Σωκράτης και Παύλος: Μια ανάγνωση της Αρεοπαγιτικής Ομιλίας επί τη βάσει του Πλατωνικού Διαλόγου *Ευθύφρων ή Περί Οσιότητος*. Πρακτικά *Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου ΚΒ' ΠΑΥΛΕΙΑ: Απόστολος Παύλος και Φιλόσοφοι: 2400 έτη από τη γέννηση του Αριστοτέλη* (Ιερά Μητρόπολις Βεροίας […] 02-04.06). Βέροια 2016, 171-186. Του ιδίου: Αριστοτέλης και Ιουδαίοι στη Φιλολογία και την Τέχνη την Περίοδο 3ος π.Χ.-1ος μ.Χ. *Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου. Αριστοτέλης και Χριστιανισμός. 24-25.11.2016*. Αθήνα Κοσμητεία Θεολογικής Σχολής Πανεπιστήμιο Αθηνών 2017, 19-30. http://old.uoa.gr/anakoinoseis-kai-ekdhloseis/proboli-ekdilwshs/praktika-die8noys-synedrioy-aristotelhs-kai-xristianismos-24-25-noembrioy-2016-dhmosia-hlektroniki-ekdosh.html

[812] Το Κείμενο συνολικά είναι το εξής: *ἑαυτὸν καθιστὰς ἐν αἷς ὑπετυποῦτο καθολικαῖς πρὸς τὰς ἐκκλησίας ἐπιστολαῖς. ὧν ἐστιν ἡ μὲν πρὸς Λακεδαιμονίους ὀρθοδοξίας κατηχητικὴ εἰρήνης τε καὶ ἑνώσεως ὑποθετική, ἡ δὲ πρὸς Ἀθηναίους διεγερτικὴ πίστεως καὶ τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείας, ἧς ὀλιγωρήσαντας ἐλέγχει ὡς ἂν μικροῦ δεῖν ἀποστάντας τοῦ λόγου ἐξ οὗπερ τὸν προεστῶτα αὐτῶν Πούπλιον μαρτυρῆσαι κατὰ τοὺς τότε συνέβη διωγμούς. Κοδράτου δὲ μετὰ τὸν μαρτυρήσαντα Πούπλιον καταστάντος αὐτῶν ἐπισκόπου μέμνηται, ἐπιμαρτυρῶν ὡς διὰ τῆς αὐτοῦ σπουδῆς ἐπισυναχθέντων καὶ τῆς πίστεως ἀναζωπύρησιν εἰληχότων· δηλοῖ δ' ἐπὶ τούτοις ὡς καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου Παύλου προτραπεὶς ἐπὶ τὴν πίστιν κατὰ τὰ ἐν ταῖς Πράξεσιν δεδηλωμένα, πρῶτος τῆς Ἀθήνησι παροικίας τὴν ἐπισκοπὴν ἐγκεχείριστο. ἄλλη δ' ἐπιστολή τις αὐτοῦ πρὸς Νικομηδέας φέρεται, ἐν ᾗ τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν πολεμῶν τῷ τῆς ἀληθείας παρίσταται κανόνι. καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ δὲ τῇ παροικούσῃ Γόρτυναν ἅμα ταῖς λοιπαῖς κατὰ Κρήτην παροικίαις ἐπιστείλας, Φίλιππον ἐπίσκοπον αὐτῶν ἀποδέχεται ἅτε δὴ ἐπὶ πλείσταις μαρτυρουμένης ἀνδραγαθίαις τῆς ὑπ' αὐτὸν ἐκκλησίας, τήν τε τῶν αἱρετικῶν διαστροφὴν ὑπομιμνήσκει φυλάττεσθαι. καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ δὲ τῇ παροικούσῃ Ἄμαστριν ἅμα ταῖς κατὰ Πόντον.*

[813] Cilliers Breytenbach/Elli Tzavella, *Early Christianity in Athens,* 354.

στην επιρροή που άσκησε ο Αρεοπαγίτης, την εποχή που ανατέλλει η δεύτερη σοφιστική, και εν συνεχεία ο διάσημος χριστιανός ρήτορας Προαιρέσιος. Ας μην λησμονούμε ότι αργότερα στους νεοπλατωνικούς κείμενα ανατολικά, όπως αυτά των Χαλδαίων, αντιμετωπίζονταν ως «θεόπνευστες» πηγές αποκάλυψης, όπως και ο Πλάτων. Ταυτόχρονα η φιλοσοφία μεταμορφώθηκε σε θεουργία, γεφυρώνοντας το χάσμα μεταξύ του στοχασμού και της έλλογης κριτικής μελέτης κειμένων αφενός και της συμμετοχής στα παραδοσιακά θρησκευτικά τελετουργικά αφετέρου. Από την άλλη πλευρά ο Αθηναγόρας υπερασπίστηκε τον Χριστιανισμό ως *ἐπιστήμη* και ο Βασίλειος και ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός αποκαλούσαν τη διδασκαλία τους *φιλοσοφεῖν,*[814] αν και προτιμούσαν να συγκεντρώνονται σε ιερά χριστιανικά κτήρια και να ακούν τους δασκάλους εκεί συμμετέχοντας σε συζητήσεις[815].

Σύμφωνα με τους Cilliers Breytenbach/Elli Tzavella (358), *χρειάστηκαν γενιές για να μεταμορφωθεί* (= εκχριστιανισθεί) *πολιτισμικά η ελληνική κοινωνία μέσω της συνολικής νέας κατασκευής της πραγματικότητας, την οποία ο Χριστιανισμός θεμελιώνει με την ερμηνεία των βιβλικών αφηγήσεων υπό το φως της πίστης του σε έναν Δημιουργό Θεό και στον Υιό Του, Ιησού, ως σωτήρα της ανθρωπότητας. Αυτό δεν θα είχε προχωρήσει τόσο γρήγορα, εάν ο Θεοδόσιος Α΄, οι διάδοχοί του και ο Μαρκιανός δεν είχαν απαγορεύσει τις επισκέψεις στους ναούς και τις θυσίες προς τους θεούς. Με το πέρασμα του χρόνου, αυτά τα μέτρα στέρησαν από τους αυτόχθονες λαούς τον δημόσιο χώρο τους. Από το επιγραφικό υλικό, προκύπτουν λίγα στοιχεία για το πώς ο Χριστιανισμός πλήρωσε το κενό που άφησε η εξαφάνιση του αθηναϊκού πολυθεϊσμού. Το σαφές είναι ότι στη γλώσσα των Ψαλμών, οι πιστοί προσκαλούσαν τον Θεό, τον Κύριο, τον Χριστό για βοήθεια και προστασία (κεφ. 6, τμήμα 6.3). […] Ο Χριστιανισμός υποσχόταν «αιώνια ζωή» μετά το θάνατο, ενσωματώνοντας έτσι την κυκλική, ουράνια αντίληψη του χρόνου και την ετήσια αναγέννηση της φύσης που σχετίζονταν με τους θεούς των Ελλήνων σε μια γραμμική αντίληψη*[816]. Χαρακτηριστικό

[814] Cilliers Breytenbach/Elli Tzavella, *Early Christianity in Athens,* 353.

[815] Δεν έχουμε ανάλογα παραδείγματα από Χριστιανούς στην Αθήνα, αλλά παραθέτοντας από το έργο *Περί Επαγγελιών* του Διονυσίου Αλεξανδρείας, ο Ευσέβιος αναφέρει μια συνάντηση των πρεσβυτέρων και δασκάλων από τα χωριά της περιοχής της Αρσινόης που οργάνωσε ο Διονύσιος γύρω στο 260 (κατά τη διάρκεια της βασιλείας του Γαλλήνιου, 253–268). Ο σκοπός της συνάντησης ήταν να συζητηθούν τα επιχειρήματα του πρόσφατα αποθανόντος Αιγυπτίου επισκόπου Νέπου, ο οποίος αντικρούει την αλληγορική ερμηνεία της Αποκάλυψης του Ιωάννη. Οι λαϊκοί ήταν ελεύθεροι να παρευρεθούν. Ο Διονύσιος θαύμαζε την επιμονή των αδελφών και την αγάπη τους για την αλήθεια, καθώς και το ότι παρακολούθησαν με άνεση την τεκμηρίωση κατά τη διάρκεια της συζήτησης στον ανοιχτό χώρο για το αν πρέπει να λαμβάνεται κυριολεκτικά ή όχι η Αποκάλυψη του Ιωάννη. Για τρεις ολόκληρες ημέρες, συζήτησαν με τάξη και φιλικότητα τα επιχειρήματα και τα αντεπιχειρήματα, μέχρι που η πλευρά του Νέπου συμφώνησε να ακολουθήσει τις αλληγορικές ερμηνείες του Διονυσίου.

[816] Το επόμενο στοιχείο μας αποτελείται από τα νεκροταφικά επιτύμβια από τον πέμπτο αιώνα και μετά. Τεκμηριώνουν την επίδραση της Βίβλου σε διάφορες πτυχές της ζωής των Χριστιανών στην Αττική.

το επιτύμβιο σε μια πλάκα που «σημειώνει» το «αιώνιο σπίτι» («οἶκος αἰώνιος») του *αναγνώστη* Αγάθωνος και της συζύγου του στη Σαλαμίνα, το οποίο καταλήγει παραθέτοντας την προσευχή από την αρχαιότερη χριστιανική λειτουργία του Ευχαριστίας (Α' Κορινθίους 16:22): «μαράνα θά» («Κύριε, ἔρχου!»). Η αιώνια σωτηρία συνδέεται αχώριστα με τον Χριστό, τον νικητή τού θανάτου.

Προσωπικά νομίζω ότι είναι αδύνατον μια προσωπικότητα με τόσο μεγάλη επιρροή, όπως ο ρήτορας Προαιρέσιος (276 – 368 μ.Χ.) να μην είχε κάνει ήδη από τις αρχές του 4ου αι. ουσιαστική προεργασία στην ώσμωση Ελληνισμού και Χριστιανισμού και στην αντίστιξη των «ιερών κειμένων» των δύο αυτών ρευμάτων. Αυτή η αντίστιξη θα γίνει εμφανής αργότερα και στα μνημεία και ιδίως στα Κοιμητήρια (όπως αποκαλούσαν εμφατικά οι χριστιανοί τα νεκροταφεία) με τον συνδυασμό Αραμαϊκών εκφράσεων (Αμήν – Μαραναθά) με τις ελληνικές αποδόσεις τους. Κατά την άποψή μου υτή η ώσμωση παρέμεινε αφανής, καθώς η Αθήνα «λάνσαρε» τον εαυτό της επί αιώνες ακόμη και *μετά Χριστόν* ως το λίκνο της Ρητορικής και Φιλοσοφίας και έτσι προσήλκυε πολλούς επισκέπτες «φοιτητές». Δεν είναι τυχαίο ότι ο Δαμάσκιος (ό.π. 359) εισάγει ένα είδος Τριαδικότητας στην θεότητα για να απαντήσει στον Χριστιανισμό και την αυξανόμενη δημοφιλία του και στο κλεινόν άστυ. Μην ξεχνάμε ότι για αιώνες μέχρι Τουρκοκρατίας το Πρόγραμμα Διδασκαλίας σε όλα τα Σχολεία της Νέας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας (του Βυζαντίου) περιείχε απάνθισμα από Κείμενα της ελληνικής και δη αθηναϊκής Σοφίας. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Παρθενώνας αναδεικνύεται σε κατεξοχήν Τόπο Προσκυνήματος (όπως δεν ήταν ποτέ στο παρελθόν χωρίς να υπάρχει κάποια ιδιαίτερη εικόνα ή άγια λείψανα) ένεκα του «ακοίμητου φωτός της σοφίας» που εξέπεμπε.

Όσον αφορά στην ταυτότητα του αγίου Διονύσίου τους μεταγενέστερους αιώνες, τα παρακάτω Κείμενα είναι ενδεικτικά του πώς προοδευτικά διανθίζεται το Συναξάρι του:

- Ο Πατριάρχης Ιωάννης Γ΄ Σχολαστικός (6ος αι. μ.Χ.) στον Πρόλογο στο *Περί θείων Ονομάτων* σημείωσε τα εξής: Διὰ δὲ τοῦτο ἅτε καινῶν δαιμονίων καταγγελέα τὸν θειότατον Παῦλον, ὡς ἱστόρησεν ὁ φιλαλήθης Λουκᾶς, οἱ τῆς ὑπὸ Θεοῦ μωρανθείσης σοφίας ἐρασταὶ πρὸς τὴν ἐξ Ἀρείου πάγου βουλὴν ἕλκουσιν. ἀλλ' ἐν τοῖς Ἀρεοπαγίταις τότε βουλεύων, ἅτε δικαστὴς ἀκλινέστατος, ὁ θεῖος Διονύσιος, ἀδέκαστον ἀπένειμε τῇ κατὰ τὸν πνευματοφόρον Παῦλον ἀληθείᾳ τὴν ψῆφον· ἐρρῶσθαι τὲ πολλὰ φράσας τῇ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν ἀνοήτῳ σεμνότητι, τὸν ἀληθῆ Χριστὸν καὶ Υἱὸν Θεοῦ ἐννοήσας, ἐκήρυξεν εὐθὺς, καὶ τοῦ φωτίσματος εἴχετο· κἂν γὰρ Ῥωμαῖοι τότε ἐκράτουν, ἀλλ' οὖν αὐτονόμους ἀφῆκαν Ἀθηναίους καὶ Λακεδαίμονας· ὅθεν ἔτι παρ' Ἀθηναίοις καὶ κατὰ τοὺς Ἀρεοπαγίτας ἐπολιτεύετο· καὶ τελεῖται μὲν ἅπαντα τῆς σωτηρίας τὰ δόγματα διὰ Παύλου· παιδεύεται δὲ διδασκαλικῶς ὑπὸ Ἱεροθέῳ τῷ μεγίστῳ, καθά φησιν αὐτός· εἶτα καθίσταται

κατὰ τὸ φερόμενον ἐν ζ βιβλίῳ τῶν Ἀποστολικῶν διατάξεων ὁ Διονύσιος Ἐπίσκοπος Catena in Acta (catena Andreae) (e cod. Oxon. coll. nov. 58) {4102.008} Catena. J. A. Cramer, *Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum*, vol. 3, Oxford: Oxford University Press, 1838 (repr. Hildesheim: Olms, 1967): 1-424.

- Ο Θεόδωρος Πρόδρομος (1115 - 1160) αναφέρει τα εξής στο Συναξάριο της 3ης Οκτωβρίου για τον άγιο Διονύσιο: Ὁ ἅγιος Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης ξίφει τελειοῦται, ὃς καὶ τὴν ἑαυτοῦ κεφαλὴν ἄρας ὤδευεν. Σὺ προσκομίζεις σὴν Θεῷ, μάρτυς, κάραν.(4) _Ὁ ἅγιος Ἱερόθεος εἰρήνῃ τελειοῦται. Ὄντως ὁ πότμος ὕπνος Ἱεροθέου. Την ίδια μέρα επίσης εορτάζουν οι εξής: (1) _Ὁ ἅγιος ἀπόστολος Ἀνανίας λίθοις τελειοῦται. Ὁ βαπτίσας σε, Παῦλε, νῦν θνῄσκει λίθοις. (2) _Ὁ ἅγιος Κυπριανὸς ὁ ἀπὸ μάγων ξίφει τελειοῦται. Κυπριανὸς νῦν μάρτυς, εἰ καὶ χθὲς γόης.

Ο Ευγένιος Βούλγαρης απηχεί στο έργο *Ἑκατονταετηρίς* όλες τις παρερμηνείες της β’ χιλιετηρίδος οι οποίες συνδέονται με το πρόσωπο «Διονύσιος»: Η Δημηγορία θεωρείται Απολογία, η ειρωνεία και η άρνηση δεν προέρχονται από τους Επικούρειους και Στωικούς αλλά από τους δικαστές Αρεοπαγίτες, η Δάμαρις θεωρείται σύζυγος τού Διονυσίου κι εκείνος ιεραπόστολος των Γάλλων: *Παραστὰς δὲ, καὶ τὸ εἰς τὴν Ἀπολογίαν ἐνδόσιμον, ἐξ αὐτῆς τῆς πολυθέου δεισιδαιμονίας τῶν Ἀθηναίων λαβὼν, κηρύττει αὐτοῖς τὸν ἐπὶ πάντων ἕνα Θεὸν εὐαγγελιζόμενος, ἅμα καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἐσομένην Ἀνάστασιν, καὶ τὴν μέλλουσαν κρίσιν. Ἐφ’ οἷς, καὶ ὑπὸ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν χλευασθεὶς, πρὸς τὸ παρὸν ἀπολύεται, ὀλίγους (10) μόνον τινὰς ἐξ αὐτῶν πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἐπίγνωσιν ὁδηγήσας· ἐν οἷς ἐπίσημοι ἦσαν, Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης, καὶ γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις, ἡ ἐκείνου γαμετὴ ὡς ὑπό τινων εἴρηται. Τὸν Διονύσιον τοῦτον ἐπὶ πολὺ ἐκαυχήθησαν οἱ Γάλλοι, πρῶτον παρ’ αὐτοῖς γενέσθαι τῆς πόλεως Παρισίων ἐπίσκοπον· καί τοι τέως, μετὰ πολλὰς καὶ περιττὰς συζητήσεις ἐγνώρισαν καὶ αὐτοὶ τὴν ἰδίαν περὶ τοῦτο ἐξαπάτησιν· ἐν δὲ τῇ καθ’ ἡμᾶς Ἐκκλησίᾳ τὸν Ἀρεοπαγίτην Διονύσιον, πρῶτον Ἀθηνῶν ἐπίσκοπον ἀνέγραψεν ἡ παράδοσις. Τὸν διὰ πυρὸς θάνατον κατὰ τὸ υιε΄. ἢ υις΄. ἔτος, ἐν ταῖς Ἀθήναις ἀθλήσαντα.* (9543.005)[817]

Γ. Δάμαρις

[817] Τα Κείμενα λήφθηκαν από το TLG. Στην Διάλεξη του Νόρμαν Ράσελ με θέμα "Θέωση και θρησκεία" στη Θεολογική Σχολή του ΕΚΠΑ - [05.12.2024] https://www.youtube.com/watch?v=LDTQldSzHbM μπορεί ο ακροατής εξαιρετικά συμπυκνωμένα την επίδραση των αρεοπαγιτικών συγγραμμάτων στη Δύση.

Η Δάμαρις, όνομα συνηθισμένο στη Σπάρτη, ίσως να εκπροσωπεί στο αφήγημα τού Παύλου, τον έτερο ισχυρό πόλο τής ελληνικής Ιστορίας: τους Λακεδαίμονες, με τους οποίους αισθάνονταν ζωηρούς δεσμούς και οι Εβραίοι (βλ. Επίμετρο ΙΙ). Αυτή (η Δάμαρις) δεν μνημονεύεται στο δυτικό τύπο κειμένου, ο οποίος είναι και αντισημιτικός και «μισογύνης». Η ετυμολογία του ονόματος είναι αβέβαιη[818]. Ίσως προέρχεται (α) από το δάμαρ "σύζυγος", μια συστολή του κλασικού ελληνικού ονόματος *Δαμαρέτη* (καταγεγραμμένο ως το όνομα της κόρης του Θήρωνα του Ακράγαντα και σύζυγος του Γέλωνα), (β) από το 'δάμος' (δήμος, λαός) και '-άρι' (= λίαν) και σημαίνει την αρίστη του λαού, ή (γ) από το δάμαλις - "δαμάλι" (= τη νεαρά αγελάδα, μτφ. την *Παρθένο, την κόρη*). (δ) Έχει επίσης εξεταστεί σχέση με τη Θάμαρ και μια κοπτική προέλευση.

Καθώς οι γυναίκες ιδίως στην Αθήνα (η οποία ήταν εξόχως συντηρητική κοινωνία συγκριτικά με άλλες, όπου τον 1ο αι. μ.Χ. παρατηρείται κίνημα αναβάθμισης του γυναικείου φύλου) δεν ήταν παρούσες στις συνεδριάσεις του Αρείου Πάγου, η Δάμαρις θα μπορούσε να εκληφθεί ως αλλοδαπή και εταίρα (= υψηλού κύρους πόρνη ή ακόλουθος των Στωικών (που καλωσόριζαν γυναίκες στις τάξεις τους) ή ξένη που επισκεπτόταν την Αθήνα[819]. Λανθασμένα αποδίδεται στον Ιωάννη τον Χρυσόστομο η άποψη, που καταγράφεται και στο γεωργιανό κείμενο των *Πράξεων* ότι πρόκειται για σύζυγο του Διονυσίου. Ίσως σε αυτό συνετέλεσε και η σημασία (α) τούν ονόματός της. Τέτοιο στοιχείο δεν εξάγεται από το συγκεκριμένο χωρίο (*Περί Ιεροσύνης* 4.7.15-17),[820] ενώ και ο Λουκάς θα το επεσήμανε, όπως κάνει ακολούθως με την περίπτωση του Ακύλα και της Πρίσκιλλας (18, 17).

Σχετικά πρόσφατα κυκλοφορήθηκε το άρθρο: A.J. den Heijer, Neglected Epigraphic Evidence on the Name of a Female Disciple. [Παραμελημένα Επιγραφικά Στοιχεία για το Όνομα μιας Μαθήτριας]», *Novum Testamentum* (2021) 1–14: Το όνομα «Δάμαρις» προέρχεται εκ Λακωνίας και ετυμολογείται από τη ρίζα dam–, που έχει τη σημασία «δαμάζω» - «υποτάσσω» με συνδηλώσεις δύναμης και εξουσίας. Ένα στοιχείο υπέρ της χρήσης του ονόματος ως θηλυκού είναι ένα αναθηματικό αγγείο του 3ου αιώνα π.Χ., που βρέθηκε στη Σπάρτη, το οποίο φέρει την επιγραφή: «Η Δάμαρις αφιέρωσε [το αγγείο αυτό] στην Αθηνά» (SEG XI, 669ab). Ο Den Heijer εξετάζει τα επιγραφικά στοιχεία για το ανδρικό όνομα Δαμάρης (Damarēs) και το θηλυκό όνομα Δάμαρις (Damaris) (ή υποκοριστικά αυτού) και σημειώνει ότι σχεδόν όλα τα στοιχεία παραπέμπουν στη Σπάρτη και την

[818] Αντίστοιχο Ανδρικό: Δαμάρης.

[819] Marg Mowczko, Damaris in Athens (Acts 17) https://margmowczko.com/damaris-athens-acts-17/ (Ημερ. Ανάκτησης όλων των ιστότοπων 10.09.2025)

[820] ὁ δὲ Ἀρεοπαγίτης ἐκεῖνος, ὁ τῆς δεισιδαιμονεστάτης πόλεως ἐκείνης, οὐκ ἀπὸ δημηγορίας μόνης ἠκολούθησεν αὐτῷ μετὰ τῆς γυναικός;

ευρύτερη περιοχή της Λακωνίας. Επιπλέον, τα ονόματα αυτά εμφανίζονται συχνά σε επιγραφές που αναφέρονται σε μέλη της οικογένειας των Ουολοσσηνών (Voluseni): «Το αρχαιότερο ανιχνεύσιμο μέλος της οικογένειας των Ουολοσσηνών είναι ένας Δαμάρης [του οποίου το όνομα] εμφανίζεται σε νόμισμα ως πατρωνυμικό].» Και από το άρθρο προκύπτει ότι στην Λακωνία έχουμε ένα αρσενικό όνομα Δαμάρης, ο οποίος γέννησε έναν Λούκιο Αριστοκράτη. Αυτοί αν και «περεγρίνοι», τελικά απέκτησαν την ρωμαϊκή πολιτεία και αναρριχήθηκαν «για τις αρετές του και τις εις ταν πόλιν εύνοιες» στην ελίτ τής Σπάρτης, καθώς ισχυρίστηκαν ότι είναι απόγονοι Ηρακλέους και Περσέος.

Το άρθρο του J. S. Spawforth. 'Families at Roman Sparta and Epidaurus: Some. Prosopographical Notes', BSA 80. 1985, 191-258 σημειώνει τα εξής: Ο Λαμπρίας πέθανε στη δεκαετία του 40 μ.Χ. πρόωρα σε ηλικία δεκαοκτώ ετών. Οι επιγραφές δηλώνουν ξεκάθαρα ότι ο νέος προερχόταν από την ανώτερη κοινωνική τάξη και τον συνδέουν με την οικογένεια των Voluseni. Συνθέτοντας τα διαθέσιμα στοιχεία, φαίνεται ότι ο Lucius Volusenus Damares, ή Δαμάρης Β΄, νυμφεύθηκε μια Αθηναία με το όνομα Memmia Damocratia. Αν η Δάμαρις των Πράξεων 17 συνδέεται με αυτή την οικογένεια, κάτι που είναι πιθανό, τότε ενδέχεται να ήταν εγγονή του Δαμάρη Β΄ και να βρισκόταν στην ηλικία των είκοσι ή τριάντα ετών όταν ο Παύλος επισκέφθηκε την Αθήνα. Το πιο σημαντικό για μένα είναι ότι ο θάνατος τού Λαμπρία αποδεικνύει δεσμούς μεταξύ μέλους του Αρείου Πάγου και της συγκεκριμένης οικογένειας της Σπάρτης, η οποία έχει «ρίζες» και στην Επίδαυρο.

Επιπλέον διαβάζουμε στη σελ. 218 κε.: As well as the Spartan decree, the death of Lamprias also elicited a decree, honours, and an embassy of consolation from Athens. The initiative for this Athenian decree came from a member of the Areopagus, Timosthenes son of Callistomachus of Anaphlystus, who, as will be seen, was a relation of the deceased; as at Sparta, so at Athens, civic interest in the death of this young Epidaurian arose from his kinship with notables in those cities. Both the Athenian and Spartan decrees describe in general terms the splendour of this Athenian connection, whereby Lamprias was related to members of the *genos* of the Ceryces, 'priests and priestesses of Athena Polias and families which supply [Eleusinian] hierophants and torch-bearers'. The Spartan decree adds the detail that Lamprias shared this Athenian ancestry with his uncle, L. Voiusenus Aristocrates (II); so presumably he inherited it from his mother, the sister of Aristocrates. Hiller, noting the similarity of names between Timosthenes, who with his brother Callistomachus formed the Athenian embassy of consolation, and Timosthenis, attractively inferred that her Athenian connection derived from kinship with the family of these two brothers. […] If the evidence in

these two decrees has been correctly construed, it appears that Damares (II) married into an Athenian family belonging to the *genos* of the Ceryces. This prestigious connection was formed, it seems, in the reign of Augustus; so the local prominence of the Voluseni can be traced back at least this far in time. In the reign of Augustus the dynast Eurycles also had ties with Athens, where he and a son were honoured with statues (above); he and his descendants also had links with the Asclepieum. Given the later kinship between the Voluseni and the Memmii, who were kinsmen of the Euryclids, the rise to prominence of the Voluseni might also have rested on ties of some sort with Eurycles and his family.

Από τα ανωτέρω εξάγω τα εξής συμπεράσματα:

1. Η Δάμαρις δεν ήταν εταίρα αλλά μία αριστοκράτισσα η οποία είχε δεσμούς και με την Αθήνα και με την Σπάρτη. Δεν ήταν σύζυγος του Διονυσίου αλλά συνδεόταν με τον Τιμοσθένη. Η σύζυγος ενός Αρεοπαγίτη, ο οποίος είναι ο εγγυητής της αρχαίας παράδοσης, θα παρέμεινε μάλλον στον οίκο της και δεν θα εμφανιζόταν μαζί του στον δημόσιο Χώρο. Το πιθανότερο μάλιστα ήταν να αποκτήσουν τέκνα. Σημειωτέον ότι τα αυτοκρατορικά χρόνια υπάρχουν και Ρωμαίοι που γίνονται αρεοπαγίτες.

2. Προσκλήθηκε και αυτή στον Άρειο Πάγο στην ακρόαση του Π. για την εισαγωγή νέων θεοτήτων (Ιησού και Ανάστασης) στο πάνθεον των Αθηνών[821]. Αυτό συνέβη για τους εξής λόγους: (α) όπως αποδεικνύεται και ανωτέρω είχε δεσμούς με το γένος των Κηρύκων και τα ελευσίνια Μυστήρια. Άρα μπορούσε να αποφανθεί για την ταυτότητα του ζεύγους «Ιησούς και Ανάστασις». (β)

[821] Ο συγκεκριμένος λόφος (ύψους 115 μέτρων βορειοδυτικά της Ακρόπολης) ονομαζόταν *Άρειος,* επειδή κατά τη μυθολογία εκεί δίκασαν οι θεοί τον Άρη, διότι σκότωσε τον γιο του Ποσειδώνα Αλιρρόθιο, ο οποίος επιχείρησε να βιάσει την κόρη του Αλκίππη. Η νομοθεσία του Σόλωνα καθιέρωσε αργότερα (6ος αι. π.Χ.) τον Άρειο Πάγο ως βουλή με ισόβια μέλη, αρμόδια για την εφαρμογή του νόμου και τη διεξαγωγή *φονίων δικῶν*, την εκδίκαση, δηλαδή, των υποθέσεων φόνων εκ προμελέτης, εμπρησμών και καταλύσεως του πολιτεύματος. Πολλές δικαιοδοσίες του περιορίστηκαν μετά το 462 π.Χ. κατόπιν εισήγησης του Εφιάλτη. Τον 1ο αι. μ.Χ. ο Άρειος Πάγος, ως *ἐπίσκοπος πάντων καὶ φύλακας τῶν νόμων* (Πλούτ., *Σόλων* 19), όχι μόνο δεν είχε χάσει το κύρος του αλλά είχε καταστεί η ύπατη αρχή της αθηναϊκής πολιτείας. Επίσης, λάμβανε αποφάσεις σχετικά με το α) ποιος φιλόσοφος μπορούσε να παραμείνει στην πόλη διαλεγόμενος με τους νέους και β) ποιος ήταν ένοχος διαπόμπευσης των μυστηρίων. Είχε, άρα, λόγο στην εισαγωγή και την καθιέρωση και των φιλοσοφικών και των θεολογικών δογμάτων. Συγκεκριμένα ο *καταγγελεύς* έπρεπε να αποδείξει ότι η υπ' αυτού διακηρυσσόμενη θεότητα επιθυμεί να βρει κατοικητήριο στην Αθήνα, αλλά και να προσκομίσει κάποια ευεργεσία που έχει τελέσει στους Αθηναίους ως *πίστη*, *μαρτύριον*, *σημείον* της ευεργετικής του παρουσίας. Η εισαγωγή καινούριων θεοτήτων συνεπαγόταν την αγορά οικοπέδου, την ανέγερση βωμού για θυσίες και χορηγία για το ετήσιο δείπνο προς τιμήν αυτών. Από τον τρόπο που διακόπτεται ο ομιλητής, αλλά και η παρουσία και γυναικών στο ακροατήριο, θα πρέπει να συναχθεί ότι τουλάχιστον η «εξέταση» του Π. στον Άρειο Πάγο δεν είχε αυστηρά δικανικό χαρακτήρα.

Συνδεόταν και με το Ασκληπιείο. Έχω αναπτύξει σε άλλο έργο (ακολουθώντας τον Ellinger)[822] τις ομοιότητες που παρουσίαζε στο ελληνικό ακροατήριο ο Ιησούς με τον συγκεκριμένο δημοφιλή Σωτήρα θεό. (γ) Όπως αναπτύσσω σε Επίμετρο (προορισμένο για λήμμα στην ΜΟΧΕ), Σπαρτιάτες και Εβραίοι ισχυρίζονταν ότι είχαν συγγένεια. Συνεπώς ήταν φυσικό να προσκληθεί και ένα πρόσωπο με λακωνικές ρίζες στη συγκεκριμένη ακρόαση. (δ) Το όνομα ΔΑΜΑΤΗΣ συνδέεται και στη Μινωική Κρήτη και στις Μυκήνες (όπου το ΔΑΜΟΣ συνδέεται με γαιοκτήμονες[823]) με την ΔΗΜΗΤΡΑ.[824] Ήδη μνημονεύθηκε αφιέρωμα Δαμάρεως στην Αθηνά.

3. Δεν αποκλείω το γεγονός να βρέθηκε ως επισκέπτης η συγκεκριμένη «ευσχήμων» Σπαρτιάτισσα στο κλεινόν άστυ, και να κλήθηκε να «παρακολουθήσει» και αυτή τη δημηγορία, όπως αργότερα θα συμβεί στο κεφ. 25 των Πράξεων με τον Αγρίππα και τη Βερνίκη στην Καισάρεια. Βεβαίως από το Κείμενο δεν εξάγεται ότι έγιναν τελικά χριστιανοί στην Αθήνα άκουσαν την αρεοπαγιτική Ομιλία. Όντως όμως ο Λουκάς μνημονεύε ι ονομαστικά ανθρώπους, οι οποίοι ήταν γνωστοί είτε στον αποδέκτη Θεόφιλο είτε στην Πρώτη Εκκλησία για την φιλοξενία και τα άλλα καλά έργα που αργότερα πρόσφεραν στους περιοδεύοντες ιεραποστόλους αλλά και τα μέλη της Εκκλησίας γενικότερα.

Σε κάθε περίπτωση η Δάμαρις, χωρίς η ίδια να το γνωρίζει, θα γίνει «προάγγελος» σημαντικών γυναικών τής Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, οι οποίες θα κατάγονται από το κλεινόν άστυ. Πρόκειται για τις εξής:

(α) την Ευδοκία σύζυγο τού Θεοδοσίου τού Β’ (όπως μετονομάστηκε - βαπτίστηκε η Αίλεια Αθηναΐς, κόρη τού ρήτορα Λεοντίου και αδελφή του Γέσσιου, πραίτορα του Ιλλυρικού, που διέμενε στην Αθήνα μεταξύ 421 και 443), η οποία ίσως έκτισε την τετράκογχη βασιλική στην «Βιβλιοθήκη» - το Φόρουμ του Αδριανού. Μια επιγραφή μαρτυρά την ύψωση ενός αγάλματος προς τιμήν της Ευδοκίας κοντά στο επίσης (όπως το Τετράκογχο)[825] επιβλητικό κτήριο - Παλάτι των Γιγάντων από τον Θεοδόσιο Β΄,78 τονίζοντας έτσι τη σύνδεση της αυτοκράτειρας με την πατρίδα της[826]..

[822] *Η ιεραποστολική Περιοδεία του Παύλου στον Ελλαδικό χώρο (Μακεδονία - Αχαΐα - Ασία.* Αθήνα: Ουρανός 2010, 175.

[823] https://www.thearchaeologist.org/blog/the-mycenaean-word-damos-its-importance-and-its-connection-with-the-classic-greek-demos-municipality

[824] https://linearbknossosmycenae.wordpress.com/2017/02/02/is-the-minoan-linear-a-labrys-inscribed-with-i-da-ma-te-in-minoan-or-in-proto-greek-part-b-or-is-it-in-proto-greek/

[825] http://odysseus.culture.gr/h/3/gh352.jsp?obj_id=2370

[826] Σύμφωνα με τη μεταγενέστερη αφήγηση του Μαλαλά, ήταν η εκλεπτυσμένη Ευδοκία που προκάλεσε την «ευδοκία» στην Πουλχερία, ώστε να λάβει να παρουσιάσει στον αδελφό της, Θεοδόσιο, αυτήν: «ηὖρον νεωτέραν πάνυ εὔμορφον, καθαρίαν, εὔστολον, ἐλλόγιμον, Ἑλλαδικήν παρθένον, θυγατέρα φιλοσόφου». Αν και το όνομα **Αθηναΐς**

(β) την σφόδρα αμφιλεγόμενη στην ιστοριογραφία προσωπικότητα - «βασιλέα» Ειρήνη Αθηναία.

Το παράδοξο είναι ότι ενώ στην περίπτωση τού Διονυσίου Αρεοπαγίτη, το όνομά του συνδέθηκε με συγγράμματα και συμβάντα κατά τον βίο (όπως η έκλειψη ηλίου την ημέρα τής Σταύρωσης), η Δάμαρις και η πορεία της αποσιωπώνται πλήρως.

Επιλεγόμενα[827]

Είναι γνωστό ότι ο απόστολος Παύλος (Π.) στην Αθήνα, την πόλη της Σοφίας Αθηνάς, δεν παρέμεινε παρά ελάχιστα, δεν συνέγραψε *Προς Αθηναίους* Επιστολή, ενώ δεν μνημονεύει ούτε έναν Αθηναίο στις επιστολές του. Μάλιστα θεωρεί *απαρχή* της Αχαΐας (της επαρχίας δηλ. στην οποία ανήκε και το κλεινόν άστυ) τον Στεφανά και όχι τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη, στον οποίο, αιώνες μετά, αποδόθηκαν συγγράμματα που επηρέασαν βαθιά τη χριστιανική Θεολογία σε Ανατολή και Δύση. Αντιθέτως προς την Κόρινθο, την πόλη της Αφροδίτης, έγραψε ίσως τέσσερεις επιστολές, από την ίδια πόλη έγραψε *τρεις* (επιστολές), ενώ μνημονεύει 18 «αγίους» της (κατεξοχήν στο *Προς Ρωμαίους* 16, αλλά και στα Α' Κορ 16 και Πρ. 18). Την επισκέφθηκε τουλάχιστον *τρεις* φορές, ενώ παρέμεινε εκεί επί μακρόν.

Η ομιλία του Παύλου στο Ανώτατο Δικαστήριο συνοψίζεται σε τρία βέτο: Ο Θεός δεν έχει ανάγκη από εικόνες - αγάλματα, δεν έχει ανάγκη από ναούς (Παρθενώνας) και δεν έχει ανάγκη από θυσίες. Και τα τρία ήταν τα βασικά συστατικά της θρησκείας παγκοσμίως. Ας σκεφτούμε ότι ο Παύλος ομιλεί στη σκιά τού Παρθενώνα και του χρυσελεφάντινου αγάλματος της Αθηνάς. Μέχρι σήμερα επίσης παραμένουν τα εξής σημεία προς διερεύνηση:

1. Δεν είμαστε βέβαιοι ότι ο Παύλος εκφώνησε το Κήρυγμα στο μέρος, όπου σήμερα τελείται ο πανηγυρικός Εσπερινός το εσπέρας της εορτής του Αποστόλου των Εθνών. Η φράση "Άρειος Πάγος" μπορεί να σημαίνει τον λόφο και το δικαστικό σώμα που συνεδρίαζε σε μια στοά πλησίον τής Αγοράς. Ο Λουκάς μας ενημερώνει ότι στο τέλος ένας Αρεοπαγίτης, μέλος του δικαστηρίου,

αντικαταστάθηκε μάλλον ως εθνικό, στην Αθήνα, θα υψωνόταν ένα άγαλμα προς τιμήν της νυν χριστιανής αυτοκράτειρας ως ευεργέτισσα της πόλης. Ο τοπικός χριστιανισμός μπορούσε πλέον να ασκήσει επιρροή στην Αθήνα «όταν οι προσπάθειές του στηριζόντουσαν από αυτοκρατορικές δυνάμεις».489

[827] Σ. Δεσπότης, Α. Μαρινοπούλου, Τα σπάργανα του Ίωνα στη Ζωφόρο του Παρθενώνα και του Κυρίου Ιησού Χριστού στο Κατά Λουκάν Ευαγγέλιο. Υπό έκδοση Περιοδικό *SingiLogos* Vol 3 (2023).

πίστεψε. Δεν είναι βέβαιο ότι ολόκληρο το Ανώτατο Δικαστήριο, αλλά μια επιτροπή του υπεύθυνη για την εισαγωγή νέων θεοτήτων συνεδρίαζε όχι στον λόφο αλλά στους πρόποδες του λόφου για να έχει ησυχία.

2. Το Κήρυγμα, όπως παρατίθεται στις Πράξεις, διαρκεί μόλις δύο λεπτά. Επομένως, δεν είναι μια αναδιήγηση του τι ακριβώς αγόρευσε ο Παύλος, ο οποίος προφανώς μίλησε για πολύ περισσότερο. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Λουκάς το «ανακάλυψε». Όπως έχει αποδείξει επαρκώς ο N.T. Wright[828] η Ομιλία δεν αναπτύσσει την λεγόμενη «Φυσική Θεολογία» που ανέπτυξαν υστερότερα οι Απολογητές. Είναι βαθιά ιουδαϊκή στην θεολογία και επιχειρηματολογία της. Ενώ οδηγείται ώστε να μιλήσει για τον Ιησού και την ανάσταση, το πρώτο πράγμα που αναλύει είναι ποιος είναι ο αληθινός Θεός. Χρησιμοποιεί τις εικόνες του ακροατηρίου[829] και λέξεις με διπλές έννοιες, και έτσι απευθύνεται σε διαφορετικές ομάδες μέσα στο ακροατήριο: απλούς ανθρώπους, φιλοσόφους και δικαστές. Σημειωτέον ότι στον Άρειο Πάγο δέσποζε ένας λίθος, ο οποίος ονομαζόταν *της οργής* (όπου στεκόταν ο κατήγορος) και ένας άλλος *του ονείδους* (όπου στεκόταν ο κατηγορούμενος)[830].

3. Δεν είμαστε βέβαιοι εάν πρόκειται για το εάν η Ομιλία είναι Απολογία ή Δημηγορία. Προσωπικά θεωρώ ότι ο Παύλος δεν είναι σε δίκη όπως ο Σωκράτης, καθώς στο τέλος δεν υπάρχει ετυμηγορία. Στο τέλος φεύγει μάλλον απογοητευμένος. Βεβαίως, όπως ήδη σημειώθηκε, ο Λουκάς τον παρουσιάζει ως τον νέο Σωκράτη. Ίσως, μερικά από τα στοιχεία της Ομιλίας θα τα ανέλυε, εφόσον δεν διακοπτόταν η ομιλία του.

Στο σημείο αυτό αξίζει να επισημανθεί άλλη μία παραδοξότητα, που κυκλοφορούσε τον Μεσαίωνα και αφορούσε στον Παρθενώνα, ο οποίος έγινε χριστιανικός πριν το έτος 662 μ.Χ., όταν επισκέφθηκε την Αθήνα ο αυτοκράτωρ Κώνστας: «Περί δε γε του ναού της Θεομήτορος ον ωκοδόμησαν Απολλώς και Ευλόγιος επ' ονόματι Αγνώστου Θεού». Δεν συνδέει δηλ. ο παραδοξογράφος τον «δρομικώτατο και ευρύχωρο» Ναό με την Παλλάδα Αθηνά ούτε με τον Ικτίνο και Καλλικράτη, αλλά με τον βωμό του αγνώστου Θεού για τον οποίο μίλησε ο Απόστολος Παύλος. Αργότερα οι Απολλώς κι Ευλόγιος μετασχηματίστηκαν σε δύο «πατριάρχες Αλεξανδρείας» που αναγκάσθηκαν να ταξιδέψουν έως την Αθήνα, για να εκχριστιανίσουν τον Παρθενώνα σε ναό της αγίας

[828] N.T. Wright, *Απόστολος Παύλος: Η Ζωή και το Έργο*. Μτφρ Σ. Δεσπότη σε συνεργασία με Ι. Γρηγοράκη. Αθήνα: Ουρανός 2019, 248.

[829] Paus. 1.1.4 (βωμοὶ δὲ θεῶν τε ὀνομαζομένων Ἀγνώστων, in Phaleron); 5.14.8 (Olympos); Diog. Laert. 1.110; Philostr. *va* 6.3 (ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἵδρυνται); *mdai*(*a*) 35 (1910), 454–455 no. 39 (Pergamum, 2nd cent.: θεοῖς ἀγν̣[ώστοις] | Καπίτω[ν] | δ̣ᾳδοῦχο[ς]). 83 υπος 83.

830 Elliger, *Mit Paulus unterwegs in Griechenland,* 160.

Σοφίας τής Πόλεως.[831] Σημειωτέον ότι τη 2η χιλιετία μ.Χ., σύμφωνα και με την προμνημονευθείσα μονογραφία του Α. Καλδέλλη, αξιοποιήθηκε «θεολογικά» και άλλη μία μοναδικότητα της Αθήνας: ήταν, σύμφωνα με τον Παυσανία (1.17.1)[832], η μοναδική πόλη που τα ρωμαϊκά χρόνια μετονόμασε το σημείο «μηδέν» (από το οποίο μετρούνταν όλες οι αποστάσεις), τον βωμό δηλ. των δώδεκα θεών, στην είσοδο της αγοράς (η οποία τότε γέμισε με αγάλματα και ανδριάντες), σε βωμό ελέους καθώς εκτός από χώρος εξοστρακισμού, ήδη είχε χρηματίσει και άσυλο[833]. Πρόκειται για την έντονη ανάγκη για εξιλέωση την οποία αισθάνεται τον 1ο αι. μ.Χ. τόσο ο Ισραήλ με την έμφαση που προσδίδει στην εορτή του Εξιλασμού (πρβλ. την «καρδιά» της Τορά, το *Λευιτικό*, και του *Ναού* του Ιεζεκιήλ) όσο και η «Δύση». Πιθανότατα η Δάμαρις, της οποία τα ιστορικά ίχνη εξαφανίστηκαν (σε αντίθεση προς ό,τι συμβαίνει με τον άγ. Διονύσιο), διέκρινε στον Χριστιανισμό την απάντηση σε αυτή τη δίψα. Ίσως η Αρχαιολογία μελλοντικά μας επιφυλάσσει εκπλήξεις ως προς την μετά Χριστόν βιοτή της, καθώς ο Λουκάς στο έργο του μνημονεύει ονομαστικά πάντα πρόσωπα γνωστά για την δράση τους στην οικουμενική Εκκλησία της εποχής του.

Επίμετρο 1: Σπάρτη και Εβραίοι

Στο *Α΄ Μακ*. 12 μαρτυρείται επιστολή που απευθύνει ο βασιλεύς της Σπάρτης Άρειος (ο οποίος ταυτίζεται με τον Αρέα τον Α’ 309-265 π.Χ.) προς τον Ιουδαίο αρχιερέα Ονία η οποία δεν ζητά συμμαχία αλλά κοινοκτημοσύνη (!): *εὑρέθη ἐν γραφῇ περί τε τῶν Σπαρτιατῶν καὶ Ἰουδαίων ὅτι εἰσὶν ἀδελφοὶ καὶ ὅτι εἰσὶν ἐκ γένους Ἀβραὰμ καὶ νῦν ἀφ᾽ οὗ ἔγνωμεν ταῦτα καλῶς ποιήσετε γράφοντες ἡμῖν περὶ τῆς εἰρήνης ὑμῶν καὶ ἡμεῖς δὲ ἀντιγράφομεν ὑμῖν τὰ κτήνη ὑμῶν καὶ ἡ ὕπαρξις ὑμῶν ἡμῖν ἐστιν καὶ τὰ ἡμῶν ὑμῖν ἐστιν ἐντελλόμεθα οὖν ὅπως ἀπαγγείλωσιν ὑμῖν κατὰ ταῦτα*

[831] Δ. Καμπούρογλου, Αι Παλαιαί Αθήναι, Αθήνα 1922, 76.

832 *Ἀθηναίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ καὶ ἄλλα ἐστὶν οὐκ ἐς ἅπαντας ἐπίσημα καὶ Ἐλέου βωμός, ᾧ μάλιστα θεῶν ἐς ἀνθρώπινον βίον καὶ μεταβολὰς πραγμάτων ὄντι ὠφελίμῳ μόνοι τιμὰς Ἑλλήνων νέμουσιν Ἀθηναῖοι. τούτοις δὲ οὐ τὰ ἐς φιλανθρωπίαν μόνον καθέστηκεν, ἀλλὰ καὶ θεοὺς εὐσεβοῦσιν ἄλλων πλέον, καὶ γὰρ Αἰδοῦς σφισι βωμός ἐστι καὶ Φήμης καὶ Ὁρμῆς· δῆλά τε ἐναργῶς, ὅσοις πλέον τι ἑτέρων εὐσεβείας μέτεστιν, ἴσον σφίσι παρὸν τύχης χρηστῆς.*

833 Ο Ηλιόπουλος σχολιάζοντας την περίφημη *Δ΄ Εκλογή* του Βιργιλίου, σημειώνει ότι *στα διαπραχθέντα εγκλήματα στους εμφυλίους πολέμους αναγνώριζαν οι Ρωμαίοι την κάθαρση,* ***τον εξαγνισμό*** *του αρχικού αμαρτήματος της φυλής τους, τουτέστιν του υπό του Ρωμύλου φόνου του αδελφού του Ρώμου. Την ανάγκη αυτού του εξαγνισμού επιβεβαιώνει και ο Οράτιος στην ωδή του προς τον Αύγουστο, στην οποία αναγνωρίζει ως εξαγνιστή και σωτήρα της Ρώμης* ***τον Ερμή****, ενσάρκωση του οποίου εθεωρείτο ο Οκταβιανός. Η αντίληψη αυτή συνεπάγεται* ***την πίστη σε μια Πρόνοια*** *που διέπει τον κόσμο, την πίστη* ***σε ένα μεσάζοντα*** *μεταξύ Θεού και ανθρώπων και τέλος την πίστη* ***στην ηθική αγιότητα****, που εξασφαλίζει την προστασία του Θεού στην ανθρωπότητα.* Κ.Ν. Ηλιοπούλου, *Ποπλίου Βεργιλίου Μάρωνος Έργα. Ι. Βουκολικά. Κείμενον-Σχόλια*, Εν Αθήναις 1964, 157-160.

(*Α΄ Μακ*. 12, 21-23 πρβλ. Ιώσ., *Αρχ.* 12. 225 κε.). Και ο Ιωνάθαν το 143 π.Χ. *ἐπελέξατο ἄνδρας καὶ ἀπέστειλεν εἰς Ῥώμην στῆσαι καὶ ἀνανεώσασθαι τὴν πρὸς αὐτοὺς φιλίαν καὶ πρὸς Σπαρτιάτας καὶ τόπους ἑτέρους ἀπέστειλεν ἐπιστολὰς κατὰ τὰ αὐτά* (12, 1-2). Οι Σπαρτιάτες απάντησαν στον αρχιερέα Σίμωνα (που διαδέχθηκε τον Ιωνάθαν) και το Συνέδριο και τον δήμο των Ιουδαίων (14, 20-21) επικυρώνοντας τη φιλία. Η προσέγγιση οφείλεται σε πολιτικές ισορροπίες καθώς η Σπάρτη βρισκόταν σε αντιπαράθεση προς τη Μακεδονία και η Ιουδαία επίσης προς τους Μακεδόνες Σελευκίδες. Ήδη το 168 π.Χ. επί Αντιόχου Δ' (175 - 163 π.Χ.), ο αρχιερέας των Ιουδαίων, Ιάσων, εξόριστος από τα Ιεροσόλυμα και τους ομοφύλους του επειδή είχε ασπαστεί «ελληνικές» συνήθειες, κατέφυγε στη Σπάρτη *ὡς διὰ τὴν συγγένειαν τευξόμενος σκέπης καὶ ὁ πλῆθος ἀτάφων ἐκρίψας ἀπένθητος ἐγενήθη καὶ κηδείας οὐδ᾽ ἡστινοσοῦν οὔτε πατρῴου τάφου μετέσχεν* (Β' Μακ. 5, 9-10). Η φιλική σχέση με τη Σπάρτη συνεχίστηκε και επί Ηρώδη του Μέγα, ο οποίος μάλλον την επισκέφθηκε προσωπικά (Ιώσ., *Πόλ.* 1. 425-515). Προφανώς εκτός των άλλων λόγων, η Σπάρτη βρισκόταν σε στρατηγική θέση στον πλου από την Καισάρεια της Παλαιστίνης προς την Ρώμη όπως και η Ιουδαία ως πυλώνας προς την Ανατολή, σ'ένα κόσμο που «ελλήνιζε» η σχέση με τη Σπάρτη (και το ένδοξο ηρωικό παρελθόν της) προσέδιδε στους Ιουδαίους (ιδιαιτέρως) τους κοσμοπολίτες κύρος και απεδείκνυε ότι δεν ήταν κάτι το ιδιόρυθμο και μισάνθρωπο. Βασίζεται στη θετική εικόνα που είχε δημιουργηθεί αρχικά στον ελλαδικό χώρο μέσω του Κλεάρχου (Ιώσ., *Απίων* 1.176-182, όπου γίνεται αναφορά σε απόσπασμα από τον πρώτο τόμο του Κλεάρχη, *Περί Ύπνου*· Ευσ., *Ευαγ. Προπ.* 9. 5), Μεγασθένη (Κλήμ., *Στρωμ.* 1. 15. 72), Θεόφραστο (Πορφ., *Περί αποχής Εμψύχων* 2. 26), Έρμιππο (Ωριγένης, *Κέλσος* 1. 15) και κυρίως τον Εκαταίο από τα Άβδηρα περί των Ιουδαίων ως *γένους φιλοσόφων*. Ο τελευταίος συγγραφέας μάλιστα στα *Αιγυπτιακά* του (Διόδωρος 40. 3) σημειώνει πώς οι Ιουδαίοι μαζί με τους Κάδμο, Δαναό και άλλους δραπέτευσαν από την Αίγυπτο ένεκα επιδημίας. Ο Δαναός όμως ήταν ο πρόγονος των Σπαρτιατών βασιλέων. Επιπλέον τους δύο λαούς συνέδεαν τα εξής: η προβολή ενός αρχαίου νομοθέτη, η υπακοή στους νόμους την οποία επιστατούσαν ιερείς στην Ιουδαία και έφοροι στη Σπάρτη, το γεγονός ότι και οι δύο υποχρεώθηκαν στις αρχές του 2ου αι. π.Χ. να αντικαταστήσουν τη νομοθεσία/αγωγή τους με την *αχαϊκή παιδεία/ελληνιστική εφηβεία* (Λίβιος 38.34.3) αλλά και η επιφυλακτικότητα απέναντι στον αλλοεθνή (πρβλ. σπαρτιατική ξενηλασία Απίων 2. 259-260) κάτι που δεν ευνόησε μάλλον την ύπαρξη ιουδαϊκής Κοινότητας στην πόλη των Λακεδαιμονίων, όπως συνήθως υποστηρίζεται αλλά δεν μαρτυρείται. Βλ. σχετικά M.S. Ginsburg, Sparta and Judaea, *Classical Philology* 29 (1934), 117 -122· S. Schüller, Some problems connected with the supposed common ancestry of Jews and Spartans and their relations during the last three centuries B.C., *Journal of Semetic Studies* (1956) 1(3) 257-268.

B. Cardanus, Juden und Spartaner, *Hermes* 95 (1967), 317 – 324· R. Katzoff, Jonathan and Late Sparta, *The American Journal of Philology* 10/4 (1985), 485 - 489. Άννα Λαμπροπούλου, Μορφές Επικοινωνίας Εβραίων και Χριστιανών στην Πελοπόννησο κατά την πρωτοβυζαντινή Περίοδο, *Η Επικοινωνία στο Βυζάντιο: Πρακτικά Β΄ Διεθνούς Συνεδρίου (4 - 6 Οκτωβρίου 1990),* Ν. Μοσχονάς (επιμ.), Αθήνα: Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών 1993, 657-682. Σ. Καργάκος, *Ιστορία της Αρχαίας Σπάρτης. Τόμος Β'*, Αθήνα: Gutenberg 2006, 721-730. Π. Θέμελης, Ιουδαίοι, Σπαρτιάτες, Κάδμος, *Αρχαιολογικά Ανάλεκτα εξ Αθηνών* 40-41 (2007-2008) 177-185. Σημειωτέον ότι η Α. Λαμπροπούλου δημοσίευσε το έργο: *Η Εβραϊκή παρουσία στον ελλαδικό χώρο (4ος-19ος αι)*, (επιμέλεια έκδοσης - εισαγωγή: Άννα Λαμπροπούλου - Κ. Τσικνάκης) [Διεθνή Συμπόσια 12], Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών - Εταιρεία Μελέτης Ελληνικού Εβραϊσμού, Αθήνα 2008,. Η βιβλιογραφική ενημέρωση επί του θέματος οφείλεται στον Αρχαιολόγο και υποψ. Διδάκτορα Δημ. Θ. Βαχαβιώλο.

Επίμετρο 2:

ΕΡΜΗΣ Στο Ρωμ. 16, 14 ο Παύλος ασπάζεται τα μέλη μίας κατ' οίκον Εκκλησίας *Ἀσύγκριτον, Φλέγοντα, Ἑρμῆν, Πατροβᾶν, Ἑρμᾶν καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς*. Σύμφωνα με τη λειτουργική παράδοση (Μηναίον 4 Νοεμβρίου· Ψευδο-Δωρόθεος, Ψευδο-Ιππόλυτος 6ος αι. μ.Χ.) ο Ε. ήταν ένας από τους Εβδομήκοντα (Λκ. 10, 1), διαδέχθηκε τον Τίτο ως Επίσκοπος Δαλματίας στα Σάλωνα (Spalato· Σπλιτ Κροατίας) και τελικά μαρτύρησε. Σημειωτέον ότι το *Ερμής* ήταν το πιο διαδεδομένο θεοφορικό όνομα στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Το έφεραν σκλάβοι και μάλιστα μονομάχοι ενώ απαντά συχνά και στους χριστιανικούς κύκλους και μάλιστα τους μάρτυρες. Ο Π. ταυτίστηκε από τους κατοίκους των Λύστρων (πρβλ. Οβίδ. *Μετ.* 8.611-725) με τον δημοφιλή «τρισμέγιστο» Ερμή (αβέβ. ετύμου πιθ.< ἔρμα «σωρός λίθων» που συγκεντρώνονταν επάνω από τους τάφους, σύμβολο του ψυχοπομπού Ερμή) *ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου* (Πρ. 14, 12· πρβλ. Πλάτων, *Κρατύλος* 407Ε-408Α· *Φαίδρος* 264C· Ιάμβλιχος, *Μυστ.* 1.1). ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ: Martin, L.H. Hermes *DDD* 405-411

ΕΡΜΟΓΕΝΗΣ Στο Β' Τιμ. 1, 15 ο Παύλος σημειώνει *ὅτι ἀπεστράφησάν με πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ, ὧν ἐστιν Φύγελος καὶ Ἑρμογένης* (σημ. γόνος Ερμή). Μάλλον πρόκειται για πρόσωπα τα οποία σε αντίθεση προς τον οίκο του Ονησιφόρου είτε στην Ασία είτε στη Ρώμη απεμπόλησαν τον Παύλο είτε ως πρόσωπο υπό διωγμό είτε και τη διδασκαλία του. Στις απόκρυφες *Πράξεις Παύλου και Θέκλας* (Μικρά Ασία τέλη 2ου αι. μ.Χ.) ο Ε. χαρακτηρίζεται σιδηρουργός (όπως ο *Αλέξανδρος* του

Β’ Τιμ. 4, 14) ενώ στρέφεται εναντίον του αποστόλου, όντας υπέρμαχος του γάμου και της ήδη πραγματοποιηθείσας ανάστασης (12-13· πρβλ. Β’ Τιμ. 2, 18). Προφανώς ο συγγραφέας έχει «συμπυκνώσει» στον Ε. χαρακτηριστικά των Υμέναιου και Αλέξανδρου όπως και στον Δήμα (Β’ Τιμ. 4, 10· πρβλ. Φιλήμ. 24. Κολ. 4, 14) των Φύγελου (σημ. δραπέτης) και Φιλητού (σημ. αγαπητός Β’Τιμ. 2, 17-8)

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ: Fellows, Richard G., Does the author of the Acts of Paul conflate Hermogenes, Hymenaeus, Alexander, Demas, Phygelus, and Philetus into two people? http://actapauli.wordpress.com/2009/05/12/does-the-author-of-the-acts-of-paul-conflate-hermogenes-hymenaeus-alexander-demas-phygelus-and-philetus-into-two-people-by-richard-fellows/ Καραβιδοπούλου, Ι. (Εισαγωγή-Μετάφρασις) Γαλάνη, Ι. (Μετάφραση), Πράξεις Παύλου, *Απόκρυφα Χριστιανικά κείμενα Β’*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά 2004 147-197

Επίμετρο 3: Η Περικοπή των Πράξεων

Ἀκούσαντες δὲ ἀνάστασιν νεκρῶν οἱ μὲν ἐχλεύαζον,

οἱ δὲ εἶπαν, *Ἀκουσόμεθά σου περὶ τούτου καὶ πάλιν.*

οὕτως ὁ Παῦλος ἐξῆλθεν ἐκ μέσου αὐτῶν.

τινὲς δὲ ἄνδρες κολληθέντες αὐτῷ ἐπίστευσαν,

ἐν οἷς καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης

καὶ γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις

καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς.

Μετὰ ταῦτα χωρισθεὶς ἐκ τῶν Ἀθηνῶν ἦλθεν εἰς Κόρινθον

Μόλις ακούγεται το κήρυγμα της ανάστασης των νεκρών, η Ομιλία του Π. διακόπτεται, καθώς αυτή η ελπίδα ήταν αδιανόητη κυρίως για τους φιλοσόφους. Στο Πρ. 5, 32· 7, 53· 10, 43· 22, 21 κε.

26, 23 επίσης παρατηρείται διακοπή μετά τη μνεία της ανάστασης. Στα χωρία 2, 13. 5, 33. 14, 4. 23, 6-9. 28, 24 παρατηρείται αντίστοιχη με αυτή της αρεοπαγιτικής ομιλίας διαίρεση των πνευμάτων. Οι αντιδράσεις στην αρεοπαγιτική Ομιλία είναι δύο ειδών: (α) ο χλευασμός μάλλον από την πλευρά των Επικούρειων, η οποία θεωρούσε το θάνατο ως διάλυση για την ανθρώπινη ύπαρξη, και (β) η παραπομπή στις «ελληνικές» καλένδες από τους Στωικούς, καθώς γι' αυτούς η όποια μεταθανάτια ύπαρξη αφορούσε στην ψυχή και όχι στο *σωματίδιον*. Ιδίως η χλεύη διά λόγων και διά μορφασμών-χειρονομιών ανακαλεί την απήχηση του γεγονότος της Πεντηκοστής στο Πρ. 2, 13[834]. Η διαφορετική απήχηση του κηρύγματος της Αναστάσεως απαντά και στη σκηνή της δίκης του Π. από το ιουδαϊκό Συνέδριο: *Γνοὺς δὲ ὁ Παῦλος ὅτι τὸ ἓν μέρος ἐστὶν Σαδδουκαίων τὸ δὲ ἕτερον Φαρισαίων ἔκραζεν ἐν τῷ συνεδρίῳ· ἄνδρες ἀδελφοί, ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς Φαρισαίων, περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν [ἐγὼ] κρίνομαι. τοῦτο δὲ αὐτοῦ εἰπόντος ἐγένετο στάσις τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων καὶ ἐσχίσθη τὸ πλῆθος* (23, 6-7). Σημειωτέον ότι οι Φαρισαίοι και Σαδουκαίοι αντιστοιχούσαν στους Στοικούς κι Επικούρειους αντίστοιχα[835]. Στην άλλη κεντρική Ομιλία των *Πράξεων*, εκείνη του Στεφάνου στην Ιερουσαλήμ (το επίσης άλλο μεγάλο «κέντρο» της Μεσογείου), η κατάληξη της αμφισβήτησης και της κριτικής της λατρείας του Ναού κατέληξε στον λιθοβολισμό του πρωτοδιακόνου.

Οι περισσότεροι ερευνητές στηριζόμενοι στην αντίθεση που δημιουργεί η χρήση του *μὲν* και του *δὲ* θεωρούν ότι η δεύτερη αντίδραση, που αποδίδεται στους Στωικούς, είναι θετική απέναντι στον Π. σε αντίθεση προς εκείνη των Επικουρείων. Σημειωτέον ότι Χριστιανοί κι Επικούρειοι αποκλείονταν από κοινού στα δημοφιλή Ελευσίνεια Μυστήρια. Εάν εκείνοι οι οποίοι είπαν *Ἀκουσόμεθά σου περὶ τούτου καὶ πάλιν* κυριολεκτούσαν, τότε ο Π. θα τους έδινε τη δυνατότητα να ακροασθούν και πάλι το Κήρυγμα. Η φράση *οὕτως ὁ Παῦλος* (αυτοβούλως) *ἐξῆλθεν ἐκ μέσου αὐτῶν* (πρβλ. *διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε*, Β' Κορ. 6, 17· Απ. 18, 4 // Ησ. 52, 11), χωρίς όμως να εκτινάξει τα ιμάτια (πρβλ. 13, 51· 18, 6) αλλά και το ρήμα *χωρισθεὶς ἐκ τῶν Ἀθηνῶν* στο 18, 1 το οποίο στον αμέσως επόμενο στίχο έχει τη σημασία του *εκδιωχθείς*, μάλλον σηματοδοτεί ότι η αίσθηση που αποκόμισε ο Π. είναι η άρνηση: *Τί δήποτε παίσαντες ἑαυτοὺς καὶ πάλιν αὐτῶν ἀκούσεσθαι, καὶ κινδύνων οὐκ ὄντων*, ρωτά ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, *οὕτως ἐπείγεται τὰς Ἀθήνας ἀφεῖναι ὁ Παῦλος; ἴσως ᾔδει οὐ μέγα ὀνήσων, καὶ ὑπὸ τοῦ Πνεύματος εἰς Κόρινθον ἤγετο*.

[834] Πρβλ. Ιώβ 12, 4· Ψ. 42 (43), 4· 77 (78), 4 Ιερ. 20, 8.
[835] https://bibleinterp.arizona.edu/articles/2003/04/mas278001

Στο κήρυγμα του Π. περί ανάστασης ανταποκρίνονται (α) ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, (β) γυναίκα με το όνομα *Δάμαρις* και (γ) *ἕτεροι σὺν αὐτοῖς*. Δεν περιγράφεται η ίδρυση κάποιας κατ' οίκον Εκκλησίας. Η ανταπόκριση ιδιαιτέρως του πρώτου, ο οποίος συνδύαζε αριστοκρατική καταγωγή αλλά και ευαισθησία στη διάκριση του δικαίου και αδίκου, αποδεικνύει ότι η Ομιλία του Π. δεν ήταν άμοιρη επιχειρηματολογίας: *ὁ θεῖος Διονύσιος, ἀδέκαστον ἀπένειμε τῇ κατὰ τὸν πνευματοφόρον Παῦλον ἀληθείᾳ τὴν ψῆφον· ἐρρῶσθαι τὲ πολλὰ φράσας τῇ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν ἀνοήτῳ σεμνότητι, τὸν ἀληθῆ Χριστὸν καὶ Υἱὸν Θεοῦ ἐννοήσας, ἐκήρυξεν εὐθὺς, καὶ τοῦ φωτίσματος εἵχετο* (Ι. Χρυσόστομος, βλ. κατωτέρω). Γι' αυτό και πιστεύει στο κήρυγμα του Π. και προσ-*κολλάται* στον Π. Το ρήμα *κολλᾶσθαι* χρησιμοποιείται στην Πρωτοϊστορία (Γέν. 2, 24) για να δηλώσει τη σχέση αγάπης ανδρός και γυναικός. Το ίδιο ρήμα χρησιμοποιείται και στις Πρ. 5, 13[836] 9, 26[837] 10, 28[838] για να εκφράσει τη σχέση με τους μαθητές. Στο 17, 4 χρησιμοποιείται το ρήμα *προσκληρόω.*

Η αναφορά των ανωτέρω ονομάτων δεν είναι δυνατόν να ανήκει στη φαντασία του Λουκά, αλλά στην ιστορική πραγματικότητα. Εάν ο ευαγγελιστής είχε κατασκευάσει εκ του μηδενός τη συγκεκριμένη αφήγηση σχετικά με την παρουσία του Π. στην Αθήνα, τότε θα έδινε πανηγυρικό τόνο στην ανταπόκριση των ακροατών της αρεοπαγιτικής Ομιλίας στο κλεινόν άστυ. Άλλωστε αυτό θα ανταποκρινόταν άρτια στη στοχοθεσία του έργου του· στο να αποδείξει δηλ. ότι ο Χριστιανισμός δεν είναι μια καινή/κενή δεισιδαιμονία, αλλά η κατεξοχήν φιλο-Σοφία η οποία ανταποκρίνεται στις αναζητήσεις των φιλοσοφικών ρευμάτων που επιχειρούσαν με την «τέχνη του θανάτου» να δώσουν νόημα ζωής στους κοσμοπολίτες της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Αντιθέτως ο Π. παρουσιάζεται από τον Λουκά μετά την Ομιλία όχι μόνο να αποσύρεται από το μέσον του Αρείου Πάγου, αλλά και να αλλάζει «επικοινωνιακή» στρατηγική.

[836] *Διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο σημεῖα καὶ τέρατα πολλὰ ἐν τῷ λαῷ. καὶ ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος, τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς, ἀλλ᾽ ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός.*

[837] *Παραγενόμενος δὲ εἰς Ἰερουσαλὴμ ἐπείραζεν κολλᾶσθαι τοῖς μαθηταῖς, καὶ πάντες ἐφοβοῦντο αὐτὸν μὴ πιστεύοντες ὅτι ἐστὶν μαθητής. Βαρναβᾶς δὲ ἐπιλαβόμενος αὐτὸν.*

[838] *ὑμεῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ· κἀμοὶ ὁ Θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον·*

Θρησκευτική αγωγή και βιωματική εκπαίδευση

Γεώργιος Εμμ. Θραψανιώτης[839]

Η θρησκευτική αγωγή είναι ένα ζητούμενο στην εποχή μας. Αποτελεί, στην πράξη, σκοπό μίας κοινωνίας, η οποία αναζητεί να θεμελιώσει τις αξίες και τα ιδανικά της, ως αποτέλεσμα της ριζικής απο-ιεροποίησης και της μετανεωτερικής αντι-μεταφυσικής στροφής. Πώς όμως αυτή η θρησκευτική αγωγή μπορεί να δομηθεί, ούτως ώστε να μπορεί να ανταποκριθεί σε αυτές τις κοινωνικές προσδοκίες;

Σε αυτή τη σύντομη παρουσίαση, αναπόφευκτα θα ασχοληθούμε με την προσέγγιση της κριτικής βιωματικής μάθησης, επηρεαζόμενοι και από το αναντίρρητο γεγονός ότι το χριστιανικό μήνυμα και η Εκκλησία είναι «κλήσεις» για αλλαγή της πρακτικής, καθημερινής ζωής και αντίληψης των πραγμάτων- δεν είναι θεωρητικολογίες και ηθικισμοί.

Α. Κριτική προσέγγιση της θρησκευτικής αγωγής ως «μήτρα» παραγωγής νέων προσεγγίσεων

Η «βιωματική» χριστιανική προσέγγιση (Life-Themes approach or pedagogy) συνιστά μία θεμελιώδη διδακτική μέθοδο, η οποία αναπτύχθηκε κατά τις δεκαετίες του 1950 και 1960 στον αγγλοσαξωνικό χώρο. Βασικός της στόχος ήταν η σύνδεση της θρησκείας ως τρόπου ζωής με τις θρησκευτικές ιδέες, εμπειρίες και βιώματα των παιδιών. Σύμφωνα με τη συγκεκριμένη παιδαγωγική αντίληψη, τα βιβλικά χωρία και τα θεολογικά μηνύματα όφειλαν να προσαρμόζονται και να ερμηνεύονται σε άμεση συνάρτηση με την καθημερινή βιωματική εμπειρία των μαθητών[840].

Τα τελευταία χρόνια, στο πλαίσιο των ευρύτερων κοινωνικών μεταβολών που έχουν συντελεστεί, παρατηρείται έντονη αμφισβήτηση του λεγόμενου «παρωχημένου» ομολογιακού (confessional) χαρακτήρα του μαθήματος των Θρησκευτικών. Η «βιωματική» προσέγγιση αποσκοπεί ακριβώς στο να καταδείξει ότι είναι δυνατή η ύπαρξη ενός χριστιανικού μαθήματος

[839] Ε.ΔΙ.Π. στο Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του Εθνικού Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

[840] M. Owusu, S. Asare-Danso, «Teacher's use of Life Themes Pedagogy in Christian Religious Studies: A survey of Senior High Schools in Brong Ahafo Region, Ghana», *International Journal of Humanities and Social Science*, 4/11 (September 2014), σ. 80.

Θρησκευτικών, το οποίο δεν ταυτίζεται με τον ομολογιακό χαρακτήρα υπό την παλαιά και πλέον απορριπτέα του έννοια.

Οι εν λόγω προβληματισμοί αντανακλώνται και στην επίσημη κρατική εκπαιδευτική πολιτική, όπως αυτή αποτυπώνεται στα Αναλυτικά Προγράμματα Σπουδών (ΑΠΣ), τα οποία βρίσκονται σε διαρκή διαδικασία αναθεώρησης και βελτίωσης. Το σχολείο, ανταποκρινόμενο στις παραπάνω παιδαγωγικές και κοινωνικές απαιτήσεις, καλείται να λειτουργεί με μαθητοκεντρικό, βιωματικό, δημιουργικό και δημοκρατικό προσανατολισμό. Υπό αυτές τις προϋποθέσεις, το μάθημα των Θρησκευτικών δεν μπορεί να παραμένει ένα «νεκρό» ή «απολιθωμένο» κατάλοιπο του παρελθόντος, αλλά οφείλει να ανανεώνεται και να συνομιλεί ουσιαστικά με τη σύγχρονη εκπαιδευτική πραγματικότητα[841].

Το μάθημα των Θρησκευτικών συνιστά κατεξοχήν τον χώρο των «εμπειριών-κλειδιών» (Schlüsselerfahrungen), δηλαδή εμπειριών οι οποίες αξιοποιούν δημιουργικά τις πολιτισμικές και θρησκευτικές παραδόσεις και συμβάλλουν ουσιαστικά στη διαμόρφωση της προσωπικής και συλλογικής ταυτότητας των μαθητών[842].

Η βιωματική προσέγγιση στη διδασκαλία, την οποία ανέδειξε ο εποικοδομητισμός (κονστρουκτιβισμός), προτείνεται ως μία σύγχρονη διδακτική αντίληψη που εστιάζει στα ενδιαφέροντα του μαθητή και στα νοητικά σχήματα τα οποία ο ίδιος οικοδομεί μέσα από τη δυναμική αλληλεπίδρασή του με το περιβάλλον. Στο πλαίσιο αυτό, η οργάνωση της σχολικής τάξης (εξατομικευμένη διδασκαλία, μετωπική οργάνωση), οι μορφές διδασκαλίας (μονολογική, διαλογική, συνεργατική), οι διδακτικές μέθοδοι (παραγωγική, επαγωγική, τελολογική ή ερμηνευτική, ευρετική), ο σαφής προσδιορισμός των στόχων του μαθήματος, καθώς και η διερεύνηση των ανθρωπολογικών, συναισθηματικών και γνωσιακών προϋποθέσεων των μαθητών, συνιστούν βασικές μεθοδολογικές παραμέτρους που οφείλουν να λαμβάνονται υπόψη σε κάθε διδακτική πράξη.

Παράλληλα, η κριτική προσέγγιση των «μηνυμάτων» της εποχής αποτελεί ουσιώδη προϋπόθεση της χριστιανικής αγωγής. Η προετοιμασία του παιδιού και του εφήβου για την ένταξή του στο σύγχρονο κοινωνικό περιβάλλον δεν θα πρέπει να οδηγεί σε εξομοίωση ή ισοπέδωση της βιωματικής εμπειρίας και της μεταμορφωτικής δυναμικής της ζωής. Η γνώση που προσφέρεται στον

[841] Δ. Μπαλή, *Μπροστά στις σύγχρονες ανάγκες του μαθήματος των θρησκευτικών βελτιώνουμε τη διδακτική μας πράξη*, ό.π., σ. 47.

[842] Β. Πανταζή, Διδακτική μεθοδολογία των θρησκευτικών ως ανθροπολογικού μαθήματος, *Παιδαγωγικός Λόγος*, Αθήνα, 2010, σ. 61.

μαθητή δεν περιορίζεται σε μία προσαρμοστική λειτουργία, η οποία θα αποσκοπεί απλώς στη συμφιλίωσή του με τις εκάστοτε κοινωνικές συνθήκες (όπως ζητήματα προσφυγιάς, μετανάστευσης, έμφυλων ταυτοτήτων ή δικαιωματισμού), προκειμένου να επιτευχθεί μία υπερβατολογική κοινωνικοποίηση. Αντιθέτως, πρόκειται —κατά το δυνατόν— για μία βιωματική γνώση, η οποία δύναται να συμβάλει στην απελευθέρωση του προσώπου από το πρόταγμα των οικονομικών δυνάμεων και σχέσεων, καθώς και από τα απρόσωπα κέντρα εξουσίας που προβάλλουν ισοπεδωτικές και μαζικοποιημένες λογικές.

Β. Νοητικές και βιωματικές προσεγγίσεις και άλλα παιδαγωγικά μοντέλα του μαθήματος των Θρησκευτικών

Στο ζήτημα της νοητικής προσέγγισης του μαθήματος των Θρησκευτικών αντιστοιχεί κατ' ανάγκην το ερώτημα της σχέσης της ανθρώπινης νόησης με το θρησκευτικό φαινόμενο. Η παιδαγωγική διαχείριση των μεταφυσικών αναζητήσεων και σκέψεων του μαθητή δεν αποτελεί ζήτημα δευτερεύουσας σημασίας, ιδίως σε έναν κόσμο που χαρακτηρίζεται από αποϊεροποίηση και απομυθοποίηση.

Η ιστορία της μεταφυσικής μπορεί να ιδωθεί ως ιστορία μιας σταδιακής μετάβασης από τον καθαρό στοχασμό και τη νοησιαρχική επεξεργασία προς τη βιωματική εμπειρία. Η κλασική μεταφυσική επικεντρωνόταν στις αιώνιες ιδέες, στο ανώτατο Ον και στη σχέση του με τον κόσμο, στηριζόμενη πρωτίστως στη σκέψη και στη φαντασία. Το υπόβαθρό της ήταν κατά βάση θεωρητικό και νοησιοκρατικό, σε διαφοροποίηση —και εν μέρει σε απόκλιση— από τη μεταφυσική του Χριστιανισμού, η οποία θεμελιώνεται διαχρονικά στη διαπροσωπική σχέση και στη βιωματική εμπειρία[843].

Η διδασκαλία των Θρησκευτικών, ανεξάρτητα από τη συγκεκριμένη μορφή της, απαιτεί απαραίτητα μια νοητική και επιστημονική προσέγγιση. Οποιοσδήποτε ακαδημαϊκός τρόπος μελέτης δεν μπορεί να γίνει κατανοητός εάν απομονωθεί από τον υποκειμενισμό και τη συλλογική θρησκευτική συνείδηση που αποτελούν το ζωτικό έδαφος της πίστης. Το κύριο πρόβλημα έγκειται στην αυθεντική μεταβίβαση της θρησκευτικής γνώσης όταν αυτός που μεταφέρει έχει

[843] Σ. Πορτελάνου, *Διαπολιτισμική αγωγή και Εκπαίδευση. Φυσικός και Μεταφυσικός Πολιτισμός*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2015, σ. 307.

αποστασιοποιηθεί από το αντικείμενο, δεδομένου ότι η θρησκευτική ολοκλήρωση προκύπτει από μια συνολική εμπειρία – από τη θεωρία στην πράξη και από το λόγο στη δράση.

Σε αυτό το πλαίσιο, η αναφορά σε «νοητικά σχήματα» στο μάθημα των Θρησκευτικών δεν σημαίνει ότι πρέπει να διαχωρίσουμε τη γνώση από το βασίλειο της εμπειρίας. Αντίθετα, αυτός ο διαχωρισμός απορρίπτεται τόσο λόγω της ειδικής φύσης του μαθήματος όσο και βάσει σύγχρονων παιδαγωγικών προτύπων. Η γνώση και η νοητική κατανόηση δεν είναι αντικειμενικές διαδικασίες που επιβάλλονται από εξωτερικούς παράγοντες (όπως ο δάσκαλος), αλλά είναι δυναμικές διαδικασίες επίλυσης προβλημάτων, οι οποίες μεταβάλλονται και διαμορφώνονται από τη συγκεκριμένη κατάσταση του μαθητή κάθε φορά.

Αυτή η βιωματική διάσταση βρίσκει θεωρητική υποστήριξη στη σκέψη του Georg Simmel (1858-1918). Για τον Simmel, η θρησκευτικότητα είναι η εμπειρική προδιάθεση του ανθρώπου να έρθει αντιμέτωπος με το μυστήριο του Ιερού. Αυτή η «βιωματική συνθήκη» είναι ουσιαστικά και κατ' εξοχήν μια υποκειμενική κατάσταση. Βρισκόμαστε λοιπόν στο στάδιο της ατομικής ή προσωπικής θρησκευτικότητας, όπου έννοιες όπως η πίστη, η άσκηση, η κάθαρση και τα προσωπικά βιώματα αποκτούν κεντρική σημασία[844].

Σύμφωνα, μάλιστα, με την κοινωνιολογική προσέγγιση του G. Simmel, οι θρησκευτικές εμπειρίες και τα βιώματα που προέκυψαν από την παρουσία και τη δράση του Ιησού Χριστού διαμορφώθηκαν πρωτίστως στην ατομική και συλλογική συνείδηση των αυτοπτών μαρτύρων. Αυτή η ζωντανή βιωματική πραγματικότητα προηγήθηκε ιστορικά και υπήρξε το θεμέλιο για τη μεταγενέστερη θεσμική οργάνωση και έκφραση της Εκκλησίας[845].

Πέρα από τη καθαρά κοινωνιολογική εξέταση του θρησκευτικού φαινομένου, είναι επιβεβλημένο να τονίσουμε ότι η έμφαση στο «βίωμα» (Das Erlebnis) ως βασικός τρόπος προσέγγισης του Ιερού αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της σύγχρονης, μετανεωτερικής εποχής μας. Αυτό επιβεβαιώνεται από την ευρεία διάδοση κινημάτων όπως αυτά της «Νέας Πνευματικότητας», που τοποθετούν την άμεση, προσωπική εμπειρία στο κέντρο της θρησκευτικής αναζήτησης.

Αυτή η ιστορική μετατόπιση είναι εμφανής στην εξέλιξη της Γερμανικής Θεολογίας και Φιλοσοφίας. Οι παλαιότεροι όροι «συναίσθημα» και «φιλοσοφία της ζωής» (Lebensphilosophie) σταδιακά αντικαταστάθηκαν από την πιο περιεκτική έννοια της «βιωματικής σχέσης» και του ίδιου

[844] Νικολαΐδη, *Κοινωνιολογία*, σ. 114.
[845] Νικολαΐδη, *Κοινωνιολογία*, σ. 152

του «βιώματος». Αυτή η αντικατάσταση δεν είναι τυχαία. Ο όρος «βίωμα» είναι σκόπιμα ευρύτερος και πιο σύνθετος από το απλό «συναίσθημα»: σηματοδοτεί μια συνειδητή προσπάθεια μετατόπισης της θρησκευτικής διάθεσης του ανθρώπου από την αποκλειστικά συναισθηματική σφαίρα προς ένα ενιαίο επίπεδο εμπειρίας.

Το «βίωμα» υπερβαίνει και περιλαμβάνει το συναίσθημα, ενσωματώνοντας σε μια δυναμική ενότητα και άλλες βασικές ανθρώπινες διαστάσεις: τη νόηση και κατανόηση, τη βούληση και τη διαίσθηση. Φυσικά, σε αυτή τη σύνθεση, το συναίσθημα συχνά παραμένει έντονα παρόν, δίνοντας στο βίωμα μια συγκεκριμένη συναισθηματική χροιά. Ωστόσο, αυτό επιβεβαιώνει ένα θεμελιώδες αξίωμα: τίποτα στην ανθρώπινη ύπαρξη δεν υπάρχει σε αμιγή, απομονωμένη μορφή.

Ακόμη και η «κατανόηση» (Verstehen) δεν είναι ένα αποκλειστικά λογικό ή ορθολογιστικό γεγονός. Είναι μια σύνθετη διαδικασία που περιλαμβάνει συναίσθημα, ενόραση και μια εσωτερική, σχεσιακή προσέγγιση. Με αυτή τη λογική, η θρησκεία δεν μπορεί να περιοριστεί σε συναίσθημα, η θεολογία σε διανοητική άσκηση, ούτε η πίστη σε έκφραση απλοϊκότητας. Ο απώτερος σκοπός τόσο της θεολογίας όσο, κυρίως, της ίδιας της θρησκευτικής πρακτικής είναι η σωτηρία ή η ολοκλήρωση του όλου ανθρώπου. Αυτό σημαίνει την επίτευξη και εκπλήρωση της αυθεντικότητας του ανθρώπου, όπου όλες οι διαστάσεις του – η νόηση, το συναίσθημα, η βούληση και η εμπειρία – συνεισφέρουν σε μια ενοποιημένη και αυθεντική συνάντηση με το Θείο[846].

Η βιωματική σχέση με το μήνυμα της σωτηρίας είναι μια ζωντανή και πραγματική δύναμη. Ωστόσο, είναι ουσιώδες να μην συγχέεται με μια απλή συναισθηματική επίδραση ή μια ψυχολογική αυτοπροσβολή. Όπως τονίζει ο Μητροπολίτης Μεσογαίας και Λαυρεωτικής, Νικόλαος Χατζηνικολάου:

«Ο αυθεντικός άνθρωπος δεν είναι μόνο αυθόρμητος στον τρόπο του· είναι γνήσιος και στην πίστη του. Η πίστη δεν είναι ιδεολόγημα για υποστήριξη, σκέψη για κατανόηση ή άποψη για αποδοχή. Δεν είναι ούτε συναίσθημα, ούτε ηθικός κανόνας για συμμόρφωση, ούτε ένα ψυχολογικά επιβληθέν βίωμα, ούτε στόχος που επιτυγχάνεται με ανθρώπινη προσπάθεια. Η πίστη είναι χάρις, ζωή και αλήθεια που προσφέρεται, αναδύεται και αποκαλύπτεται. Είναι δώρο του Θεού, που αποκαλύπτει τον Θεό. Η αυθεντικότητα αυτού του βιώματος δεν εκδηλώνεται μέσα από θεατρικότητα, εντυπωσιασμό, αιφνιδιασμό ή κοσμικό θαυμασμό. Το χριστιανικό βίωμα είναι μυστικό, βαθύ και εσωτερικό. Τα βιώματα της Χαναναίας, που αποδεκτήθηκε με τη συγκατάβαση να συγκριθεί

[846] Κ. Παπαπέτρου, «Η θεολογία και το συναίσθημα», στο *Προσβάσεις*, Αθήνα 1979, σ. 97.

με «τα σκυλάκια», του Ζακχαίου, που ομολόγησε δημόσια τις αδικίες του, και της αιμορροούσας, που κρυφά απέσπασε θεϊκή δύναμη, αποτελούν υπόδειγμα τέτοιας αυθεντικότητας. Κανείς δεν πρόσεξε αυτούς τους ανθρώπους, ούτε καν οι μαθητές. Ωστόσο, ο Κύριος άκουσε την κραυγή της Χαναναίας, είδε και κάλεσε ο ίδιος τον Ζακχαίο, ένιωσε το μοναδικό άγγιγμα της αιμορροούσας. Γι' αυτό ξεχώρισε τη μία παρακάμπτοντας τους αποστόλους, τον άλλο διακρίνοντάς τον μέσα στο πλήθος, και την τρίτη αισθανόμενος την ιδιαιτερότητα του αγγίγματός της. Το αυθεντικό βίωμα διατηρεί τη δύναμή του ακόμα και στις δυσκολότερες συνθήκες. Επισύρει το βλέμμα του Θεού, ξεχωρίζει τον άνθρωπο ακόμα κι όταν αυτός κρύβεται πίσω από το πλήθος, την αδιαφορία του κόσμου ή τη δική του φαινομενική ασημαντότητα»[847].

Η βιωματική προσέγγιση στο μάθημα των Θρησκευτικών, όπως εφαρμόζεται στις ελληνικές εκπαιδευτικές βαθμίδες, επικεντρώνεται πρωταρχικά σε μια εκπαιδευτική μέθοδο και λιγότερο στην άμεση καλλιέργεια θρησκευτικών εμπειριών των μαθητών.

Κατ' αρχήν, βασικός στόχος αποτελεί η ενεργοποίηση των μαθητών μέσω της ανάδειξης και επεξεργασίας προσωπικών τους εμπειριών, καθώς και μέσα από τη δημιουργία νέων βιωματικών περιβαλλόντων για διερεύνηση. Στο πλαίσιο αυτό, η διαδικασία είναι σχεδιασμένη για να διδάσκει μέσω μιας βιωματικής-επικοινωνιακής αλληλεπίδρασης, όπου η τέχνη της προσωπικής αφήγησης μπορεί να αξιοποιηθεί ιδιαιτέρως αποτελεσματικά.

Ωστόσο, η έμφαση στη βιωματική μάθηση προκαλεί εύλογες ενστάσεις και επιφυλάξεις σε διάφορα επίπεδα. Σε ιδεολογικό επίπεδο, εκφράζεται η βάσιμη ανησυχία ότι με την υπερβολική στροφή στις ατομικές βιωματικές εμπειρίες, ο μαθητής ενθαρρύνεται να θέσει την ατομική του συνειδητότητα πάνω από την αίσθηση της κοινότητας και της συλλογικής ταυτότητας.

Σε ψυχολογικό και παιδαγωγικό επίπεδο, αμφιβάλλουμε κατά πόσον η έμφαση αποκλειστικά στα βιώματα μπορεί να οικοδομήσει στους μαθητές την απαραίτητη γνωστική βάση για να κατανοήσουν σε βάθος τις βασικές αρχές της πίστης. Παράλληλα, σε επιστημολογικό επίπεδο, υπάρχει ο φόβος πως τέτοιες προσεγγίσεις ενθαρρύνουν έναν άκρατο υποκειμενισμό και έναν αδόμητο συγκρητισμό. Σε ένα καθαρά παιδαγωγικό πλαίσιο, παρατηρείται ότι η βιωματική προσέγγιση τείνει συχνά να υποβαθμίζει τη διαμεσολαβητική δυναμική του δασκάλου, αλλά και τον θεσμικό ρόλο του ίδιου του σχολείου. Τέλος, στον θρησκειολογικό και παιδαγωγικό τομέα ανησυχεί η

[847] Ν. Χατζηνικολάου, Μητρ. Μεσογαίας & Λαυρεωτικής: Η αυθεντικότητα στο βίωμα του σύγχρονου Χριστιανού [http://albanaki.blogspot.com/2016/09/blog-post_27.html].

προώθηση έντονων θρησκευτικών εμπειριών σε άτομα που δεν έχουν ακόμη αναπτύξει μια σταθερή θρησκευτική ταυτότητα.

Ως απάντηση σε αυτές τις επιφυλάξεις, πρέπει να τονιστεί ότι η σύγχρονη βιωματική προσέγγιση δεν περιορίζεται στην ατομική εμπειρία. Βασίζεται αντίθετα σε «συλλογικά σχήματα» που ενισχύουν διϋποκειμενικές προσεγγίσεις, ενσωματώνει μεθοδολογίες από άλλες επιστήμες και ενθαρρύνει την κριτική εξέταση παραδεδομένων απόψεων που, ενώ με τον καιρό έχουν αποκτήσει θρησκευτική μορφή, μπορεί να μην έχουν ουσιαστική σχέση με τον πυρήνα της θρησκευτικής πίστης[848].

Εάν ο δάσκαλος δεν ακουμπήσει στις ζωντανές εμπειρίες και στα βιώματα των ίδιων των παιδιών, ουσιαστικά στερείται της δυνατότητας να μεταδώσει πειστικά τις βαθύτερες αλήθειες της πίστης. Μια απλή προσομοίωση ή περιγραφή αυτών των βιωμάτων έχει αναγκαστικά περιορισμένη αποτελεσματικότητα. Για να το κατανοήσουμε: υπάρχει τεράστια διαφορά μεταξύ του να πληροφορείς τους μαθητές σχετικά με την αρχιτεκτονική των ναών, τον συμβολισμό της Εκκλησίας ή τη Θεία Κοινωνία, και του να τους συνοδεύεις στον πραγματικό, φυσικό χώρο ώστε να βιώσουν απ' ευθείας αυτό που μέχρι τώρα γνώριζαν μόνο θεωρητικά.

Σε αυτή την προσπάθεια, ακόμη και οι επισκέψεις σε μουσεία – είτε φυσικές είτε μέσω τεχνολογιών εικονικής πραγματικότητας – αποτελούν ισχυρά εργαλεία για τη βιωματική συνειδητοποίηση. Τα μουσεία είναι από τη φύση τους χώροι βιωματικής μάθησης: από νωρίς αναγνωρίστηκαν ως ιδανικοί τόποι για δραστηριότητες που έχουν ως αφετηρία τα εκθέματα και τις ιστορίες τους και ως στόχο την ενεργοποίηση του επισκέπτη σε μια δημιουργική διαδικασία. Στο μουσείο, η απλή «πληροφορία» μετασχηματίζεται σε «εμπειρία». Η μάθηση μέσα από τα αντικείμενα ενισχύεται με συγκεκριμένες μεθόδους, ενώ ταυτόχρονα καλλιεργείται η ικανότητα έκφρασης προσωπικών απόψεων, η συναισθηματική εμπλοκή, η κριτική σκέψη, διάφορες δεξιότητες και ακόμη και το στοιχείο της ψυχαγωγίας[849].

Οι βιωματικές προσεγγίσεις στο μάθημα των Θρησκευτικών δεν περιορίζονται σε θεωρητική ανάλυση, αλλά περικλείουν μια σειρά από ενεργητικές μεθόδους. Μεταξύ αυτών ξεχωρίζουν οι

[848] Μ. Κουκουνάρα Λιάγκη, Η θρησκευτική εκπαίδευση στην Ελλάδα αλλάζει: η παιδαγωγική και διδακτική καινοτομία των νέων ΠΣ. Στο Διδακτικές Προσεγγίσεις στο μάθημα των Θρησκευτικών. *Πρακτικά 1ου Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου*, Θεσσαλονίκη 2017, σ. 11.

[849] Χ. Γκιούρα, Εικονικό Μουσείο και μάθηση: Βιωματική προσέγγιση του θρησκευτικού γίγνεσθαι. Στο *Προκλήσεις και Προοπτικές της Θρησκευτικής Εκπαίδευσης στο σύγχρονο σχολείο, Πρακτικά 2ου Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου*, Θεσσαλονίκη 2018, σ. 103.

σχολικές εξορμήσεις και εκδρομές σε χώρους θρησκευτικής σημασίας (ναούς, μοναστήρια, ιστορικούς τόπους), οι οποίες επιτρέπουν μια άμεση και πολυαισθητηριακή επαφή με το αντικείμενο μελέτης.

Επιπλέον, εφαρμόζονται και άλλες δυναμικές τεχνικές, όπως:

«Ο ρόλος στον τοίχο»: Μια μέθοδος όπου οι μαθητές αναλύουν και συζητούν κείμενα, εικόνες ή έννοιες που είναι προσκολλημένες στον τοίχο, προωθώντας την οπτική διάχυση πληροφοριών και τον ομαδικό διάλογο.

«Η ανακριτική καρέκλα»: Μια τεχνική δραματοποίησης όπου ένας μαθητής ή ο δάσκαλος κάθεται σε μια «καρέκλα» και απαντάει ερωτήσεις από την τάξη, ενσαρκώνοντας ένα πρόσωπο, μια ιστορική φιγούρα ή ακόμη και μια έννοια (π.χ. «η Αγάπη», «η Δικαιοσύνη»), με στόχο την εμβάθυνση στην κατανόηση διαφορετικών προοπτικών[850], το «παιχνίδι ρόλων» και η «παρουσίαση σκηνών» κ.α.

Σε κάθε περίπτωση, οι βασικές διδακτικές μέθοδοι που προτείνονται για την επεξεργασία των εννοιών και την υλοποίηση των δραστηριοτήτων είναι α) η βιωματική μέθοδος και β) η διερευνητική μέθοδος. Κάθε μία από αυτές ακολουθεί μια δομημένη πορεία:

Η βιωματική μέθοδος αναπτύσσεται σε τέσσερα στάδια: Βιώνοντας (άμεση εμπλοκή) → Νοηματοδοτώντας (ανάδειξη νοήματος) → Αναλύοντας (κριτική εξέταση) → Εφαρμόζοντας (σύνδεση με τη ζωή).

Η διερευνητική μέθοδος ακολουθεί μια πεντασέλιδη πορεία: Περιγράφοντας (παρατήρηση και καταγραφή) → Εφαρμόζοντας (προσωρινή εξήγηση) → Διερευνώντας (ενεργητική έρευνα) → Αναπλαισιώνοντας (διαμόρφωση νέων αναπαραστάσεων) → Αξιολογώντας (αντικειμενική αποτίμηση της διαδικασίας).

Και οι δύο μέθοδοι υπηρετούν τον φιλοσοφικό προσανατολισμό και την παιδαγωγική θεωρία των νέων Προγραμμάτων Σπουδών. Στηρίζονται σε ένα ευρύ φάσμα γνωσιακών διεργασιών και έχουν σχεδιαστεί για να υποστηρίζουν ολοκληρωμένα τον ανάπτυξη του μαθητή, λαμβάνοντας υπόψη τα αναπτυξιακά, βιολογικά, γνωσιακά, ηθικά, συναισθηματικά και κοινωνικά του

[850] Βλ. αναλυτικά, Α. Σπινθάκη, Η συμβολή του Εκπαιδευτικού Δράματος στη διαδικασία της διαφοροποιημένης διδασκαλίας, της λειτουργικής επικοινωνίας και της επαγγελματικής ανάπτυξης των εκπαιδευτικών. Στο Ζ. Παπαναούμ & Μ. Λιακοπούλου (Επιμ.), *Υποστηρίζοντας την επαγγελματική ανάπτυξη των εκπαιδευτικών,* σσ. 1-12.

χαρακτηριστικά στην εκπαιδευτική διαδικασία. Επιπλέον, οι μέθοδοι αυτές εμπλέκουν ολόκληρη την εκπαιδευτική κοινότητα (μαθητές, εκπαιδευτικούς, γονείς) σε μια διαφοροποιημένη, ευέλικτη και ανοιχτή παραγωγή γνώσης. Αυτή η γνώση δεν είναι αποσπασματική, αλλά χαρακτηρίζεται από βιωσιμότητα και άμεση σχέση με την πραγματική ζωή και τις εμπειρίες όλων των εμπλεκόμενων[851].

Σε πρακτικό επίπεδο, η εφαρμογή της βιωματικής μεθόδου σε ένα μάθημα Θρησκευτικών μπορεί να λάβει πολλές μορφές. Για παράδειγμα, στη διδασκαλία του θέματος «Ο Χριστιανισμός και η επέκτασή του στον σύγχρονο κόσμο μέσω της Ιεραποστολής», μπορούν να σχεδιαστούν οι εξής ενδεικτικές δραστηριότητες:

Δραματοποίηση: Οι μαθητές μπορούν να προσομοιώσουν την προετοιμασία και υλοποίηση μιας ιεραποστολικής αποστολής, εστιάζοντας στα κριτήρια της διακονίας (υπηρεσίας) και της μαρτυρίας. Μπορεί επίσης να προσληφθεί η προοπτική εκείνων που (δε) δέχονται την Ιεραποστολή, για να αναλυθούν και οι δύο πλευρές της εμπειρίας.

Αντιγνωμίες: Οργάνωση συζήτησης ή γραπτής άσκησης όπου οι μαθητές εκθέτουν και αιτιολογούν τα επιχειρήματα υπέρ και κατά της ιεραποστολικής δραστηριότητας, προωθώντας την κριτική σκέψη.

Εννοιολογικός χάρτης: Δημιουργία ενός οπτικού χάρτη που συνδέει την κεντρική έννοια της «Ιεραποστολής» με σχετικές έννοιες όπως μαρτυρία, πολιτισμική επαφή, προσηλυτισμός, διάλογος, κ.λπ.

Καταιγισμός ιδεών (Brainstorming):

Στις λέξεις «Ιεραποστολή» και «Μαρτυρία», για να αποτυπωθούν οι άμεσες σχέσεις, συναισθήματα και ιδέες των μαθητών. Πάνω σε ένα οικουμενικό κείμενο που αναφέρεται στη θρησκευτική επικοινωνία, για να διερευνηθούν πιο ευρύτερες προοπτικές του διαλόγου μεταξύ διαφορετικών πιστεύω[852].

[851] Μ. Συργιάννη, Πλαίσιο και στοιχεία αξιολόγησης των μαθητών στο νέο Πρόγραμμα Θρησκευτικών στο Λύκειο. Στο Διδακτικές Προσεγγίσεις στο μάθημα των Θρησκευτικών. Πρακτικά 1ου Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη 2017, σ. 88.

[852] Α. Χαρίση, Στόχοι του συναισθηματικού τομέα στο μάθημα των θρησκευτικών: διδακτική μεθοδολογία και αξιολόγηση. Στο *Διδακτικές Προσεγγίσεις στο μάθημα των Θρησκευτικών. Πρακτικά 1ου Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου*, Θεσσαλονίκη 2017, σ. 96.

Ένα άλλο χρήσιμο παράδειγμα αφορά το ερώτημα του Χριστού, «Τίνα με λέγουσιν οι άνθρωποι είναι;» (Κατὰ Ἰωάννην 4:19). Στα πλαίσια της βιωματικής διδασκαλίας, αυτό το ερώτημα μπορεί να γίνει εφαλτήριο για προβληματισμό σχετικά με την έννοια της «ξενικότητας» – το πώς είναι να αισθάνεσαι και να αντιλαμβάνεσαι τον εαυτό σου ως ξένος, αλλά και το πώς σε αντιλαμβάνονται οι άλλοι.

Επεκτείνοντας τον στοχασμό από προηγούμενη δραστηριότητα και με στόχο την καλλιέργεια της ενσυναίσθησης απέναντι στον «άλλο» και τον «διαφορετικό», μπορούμε να επιχειρήσουμε μια αναπαράσταση-προσομοίωση για να βιώσουμε την επικοινωνία με τον ξένο. Ο «άλλος» στέκεται απέναντί μας. Για μερικούς είναι «ξένος» και «ανεπιθύμητος», ενώ για άλλους η παρουσία του αποτελεί αφορμή ανακάλυψης ενός νέου κόσμου. Πώς, όμως, οι διαφορετικές αυτές αντιλήψεις και πεποιθήσεις λειτουργούν στην ψυχή και το συναίσθημα του ανθρώπου που προσπαθεί να επικοινωνήσει μαζί μας;

Για να προσεγγίσουμε βιωματικά αυτά τα ερωτήματα, μπορούμε να οργανώσουμε μια αναπαράσταση σε έναν «διάδρομο συνείδησης». Οι εκπαιδευτικοί τοποθετούνται σε δύο παράλληλες γραμμές. Αυτοί στην αριστερή γραμμή λειτουργούν ως φορείς προκαταλήψεων απέναντι στον «άλλον», τον οποίο θεωρούν ξένο και ανεπιθύμητο, και υιοθετούν ανάλογη στάση. Αντίθετα, αυτοί στη δεξιά γραμμή θεωρούνται άτομα με θετική στάση απέναντι στο «διαφορετικό» και υιοθετούν στάση σεβασμού, αποδοχής και αλληλεγγύης.

Ένας εκπαιδευτικός, στον ρόλο του ξένου, βαδίζει στο διάδρομο που δημιουργείται ανάμεσα στις δύο γραμμές. Σταματάει εναλλάξ (μια φορά αριστερά, μια δεξιά) μπροστά από τους συμμετέχοντες. Οι εκπαιδευτικοί, ανάλογα με τον ρόλο που έχουν αναλάβει, απευθύνουν λόγο στον σιωπηλό ξένο που περνάει δίπλα τους.

Αφού ο ξένος ολοκληρώσει τη διαδρομή, οι εκπαιδευτικοί κάθονται σε κύκλο και τον ακούνε να περιγράφει τα συναισθήματά του: «Πώς ένιωσε στο άκουσμα των μισαλλόδοξων λόγων;» «Πώς ένιωσε στο άκουσμα των λόγων αγάπης;» «Ποια φράση του προκάλεσε πόνο και γιατί;» «Ποια φράση τον έκανε να νιώσει χαρά και γιατί;» «Ποια φράση του έδωσε ασφάλεια ή ελπίδα;» «Ποια φράση γλύκανε την ψυχή του;» «Πόσο δυσκολεύτηκε από τη συνεχή εναλλαγή συναισθημάτων;» «Πώς νιώθουν οι άνθρωποι που βιώνουν πραγματικά μια τέτοια εμπειρία;»

Στη συνέχεια, ο ένας-ένας εκπαιδευτικοί περιγράφουν τα συναισθήματα που ένιωθαν στον δικό τους ρόλο – είτε ως μισαλλόδοξος, ρατσιστής ή προκατειλημμένος, είτε ως αλληλέγγυος,

ανεκτικός ή φίλος. Επιπλέον, προσπαθούν να περιγράψουν πώς ένιωθαν απέναντι σε όσους είχαν υιοθετήσει την αντίθετη από αυτούς στάση και συμπεριφορά[853].

Γ. Η Κατηχητική διδασκαλία ως «πυρήνας» βιωματικής μάθησης

Στον ρωμαιοκαθολικό κόσμο ήδη στις αρχές του 20ου αιώνα είχαν διατυπωθεί αιτήματα για την ειδική εκπαίδευση των κατηχητών, για την ενοριακή κατήχηση των παιδιών, και για την ίδρυση ειδικής κατηχητικής γραμματείας σε κάθε επισκοπή. Η ανακαινιστική ώθηση δόθηκε με τη Β' Σύνοδο του Βατικανού και με το Παγκόσμιο Κατηχητικό Συνέδριο στο Medellin της Κολομβίας (1968). Στην περιοχή του προτεσταντικού δόγματος, το αντίστοιχο κατηχητικό έργο αναπτύχθηκε με την ενσωμάτωση μεθόδων του «βιωματικού σχολείου», του «σχολείου εργασίας», της «συνάντησης» και του «διαλόγου», ενώ ως μελλοντική εξέλιξη θεωρείται η αφομοίωση του ειδικού σχολικού μαθήματος των θρησκευτικών στη συνολική σχολική αγωγή. Η Ορθόδοξη Κατηχητική, από την άλλη, έχει ως κίνητρο και ως εντολή την εντολή του Κυρίου: «πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος,διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος» (Ματθ. 28:9-20).

Κατά συνέπεια, η θεωρία του κατηχητικού έργου πρέπει πάντα να έχει ως επίκεντρό της την Αγία Γραφή, την Ιερά Παράδοση και τη λειτουργική ζωή της Εκκλησίας, ώστε να μην εκπέσει σε μία «ανθρωπιστική» και μόνο παιδαγωγική αντίληψη.

Το μορφωτικό ιδεώδες μιας τέτοιας κατηχητικής προσέγγισης πρέπει να είναι πρακτικό και βιωματικό. Πρέπει να αναδεικνύει ζωντανά παραδείγματα από την ιστορία της εν Χριστώ σωτηρίας, να κατευθύνει τον άνθρωπο προς μια λειτουργική μόρφωση και αγωγή, και να αποσκοπεί στην «ανακεφαλαίωση»[854] όλης της θεϊκά δημιουργημένης πραγματικότητας — δηλαδή κάθε επιμέρους τομέα του αισθητού και του νοητού κόσμου. Ο άνθρωπος που διαμορφώνεται μέσω αυτής

[853] Ε. Κάρτσακα, Μ. Συργιάννη, Η αξιοποίηση της τέχνης και της αισθητικής εμπειρίας ως μέσο κριτικού μετασχηματισμού των αντιλήψεων για τον 'άλλο΄ και τον 'διαφορετικό' στην εκπαιδευτική διαδικασία και πράξη. Στο *Προκλήσεις και Προοπτικές της Θρησκευτικής Εκπαίδευσης στο σύγχρονο σχολείο, Πρακτικά 2ου Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου*, Θεσσαλονίκη 2018, σ. 218.

[854] «γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν αὐτῷ», (Εφ. 1:10).

της κατηχητικής δεν είναι ένας παθητικός παραλήπτης, αλλά αυτός που οδηγείται προς την πνευματική ελευθερία. Αυτή η ελευθερία υλοποιείται μέσω της διαμόρφωσης ενός εσωτερικού «πλέγματος» — μιας ενιαίας σύνθεσης σχετικών βουλητικών κινήτρων και ψυχολογικών προδιαθέσεων που καθοδηγούν τη σκέψη και τη δράση του.

Οι χριστιανικές αξίες, σε αυτό το πλαίσιο, δεν μεταδίδονται ως αφηρημένες ιδέες, αλλά αποκτούν έναν ζωντανό, βιωματικό και εμπειρικό χαρακτήρα. Η μετάδοσή τους πραγματοποιείται μέσω ολιστικών τρόπων: από τη συνειδητή ρύθμιση του σχολικού περιβάλλοντος και τις μεθόδους διδασκαλίας, έως την καθημερινή συμπεριφορά των εκπαιδευτικών απέναντι στους μαθητές.

Αυτή η όλη διαδικασία είναι μια ελεύθερη διαδικασία μάθησης, η οποία αφήνει χώρο για την αυτενέργεια και πρωτοβουλία όλων των εμπλεκομένων σχολικών παραγόντων. Τα τελικά αποτελέσματα, ωστόσο, δεν είναι αυτονόητα ή εγγυημένα. Δεν αρκεί οι μαθητές να μαθαίνουν καλά το περιεχόμενο του χριστιανικού μαθήματος· αυτό, από μόνο του, δεν εξασφαλίζει ότι θα αναπτύξουν και μια υπεύθυνη, αυθεντική χριστιανική συμπεριφορά στη ζωή τους.

Δ. Μαθητοκεντρικό μοντέλο και βιωματική μάθηση

Στην ελληνική εκπαίδευση, η πραγματικότητα παραμένει συντηρητική: η κεντρική πηγή γνώσης εξακολουθεί να είναι ο δάσκαλος και η επικρατέστερη μέθοδος η μονόλογη διάλεξη. Αυτό το μοντέλο οδηγεί αναπόφευκτα στην παθητική πρόσληψη πληροφοριών από τους μαθητές. Χαρακτηριστικό είναι ότι οι μέθοδοι που εφαρμόζονται, καθώς δεν είναι ενεργητικές ούτε βιωματικές, προάγουν την άκριτη συσσώρευση γνώσεων. Πολλές από αυτές τις γνώσεις είναι συχνά άχρηστες ή αποσπασματικές, αφού δεν λαμβάνουν καθόλου υπόψη τρεις βασικές διαστάσεις του μαθητή: τι θέλει, τι μπορεί και πώς μπορεί να μάθει πραγματικά.

Το τελικό αποτέλεσμα αυτής της προσέγγισης είναι η απομόνωση του σχολείου από την ίδια τη ζωή, δημιουργώντας ένα τεχνητό χάσμα μεταξύ της σχολικής γνώσης και των εμπειριών, των αναγκών και του κόσμου έξω από την αίθουσα διδασκαλίας[855]. Όπως είναι φυσικό αυτή η μέθοδος της εκπαιδευτικής διαδικασίας ενισχύει την αίσθηση της χαμηλής ανταπόκρισης των μαθητών σε «εξωσχολικές» δραστηριότητες.

[855] Δ. Δημόπουλου, *Εφαρμογή Προγράμματος Περιβαλλοντικής Εκπαίδευσης με αντικείμενο τη θαλάσσια χελώνα Caretta Caretta και στόχο τη δημιουργία θετικών προς αυτήν στάσεων*, διδ. διατρ. Θεσσαλονίκη 2006, σ. 159.

Μπορούμε να διακρίνουμε δύο βασικά μοντέλα. Το «δασκαλοκεντρικό» μοντέλο βασίζεται σε μια γραμμική και μονόδρομη επικοινωνία, όπου ο εκπαιδευτικός λειτουργεί ως η μοναδική και αυστηρή πηγή γνώσης, επιβάλλοντας ένα ελεγκτικό πρότυπο. Αντίθετα, το «μαθητοκεντρικό» μοντέλο επικεντρώνεται στους ίδιους τους μαθητές και στις ανάγκες τους, αναγνωρίζοντας ότι αυτοί είναι, τελικά, οι κύριοι αποδέκτες της εκπαιδευτικής διαδικασίας. Αυτό το μοντέλο έχει συνδεθεί στενά και εύκολα συνδυάζεται με την έννοια της «βιωματικής εμπειρίας», καθώς θέτει την άμεση εμπλοκή και τη διαδραστική μάθηση στο επίκεντρο[856], η οποία συγκινεί και ακριβώς μέσω αυτής της συγκίνησης το άτομο αναγνωρίζει και ιδιοποιείται τα στοιχεία του Περιβάλλοντος που τον απασχολούν και τον ενδιαφέρουν.

Ακριβώς με αυτόν τον τρόπο, η βιωματική γνώση αποτελεί τον θεμελιώδη άξονα και για τον τομέα της Περιβαλλοντικής Εκπαίδευσης. Στην καρδιά της βρίσκεται ένα μοντέλο μάθησης που γεννιέται από την άμεση αλληλεπίδραση και τις νέες εμπειρίες. Αυτές οι ζωντανές, νέες εμπειρίες και τα βιώματα που τις συνοδεύουν, έχουν τη δύναμη να ανατρέψουν και να αμφισβητήσουν τις προκαταλήψεις και τις προϋπάρχουσες αντιλήψεις που φέρνει ο μαθητής, ανοίγοντάς του το δρόμο για μια βαθύτερη και πιο αυθεντική κατανόηση του φυσικού κόσμου και της θέσης του σε αυτόν[857].

Οι μαθητές ωθούνται από τα ένστικτά τους και γνωρίζουν μέσα από τα βιώματά τους[858]. Οι εμπειρίες που αποκτούν οι μαθητές μέσω αυτής της διαδικασίας δεν είναι απομονωμένες, αλλά συνεχείς και διαλογικές. Δεν είναι θεατές, αλλά συμμέτοχοι που με το σώμα και τις αισθήσεις τους, σε δυναμική αλληλεπίδραση με τους άλλους της σχολικής ομάδας και της ευρύτερης κοινότητας, συν-διαμορφώνουν ενεργά την κατανόησή τους για τη φυσική πραγματικότητα. Αυτή η πραγματικότητα που προκύπτει δεν είναι «αντικειμενική» με την κλασική έννοια (απολύτως

[856] Βλ. Κ. Μπακιρτζή, «Το βίωμα και η σημασία του», στο συλλογικό *Περιβαλλοντική Εκπαίδευση. Ο νέος πολιτισμός που αναδύεται*, επιμέλεια Α.Δ. Γεωργόπουλος, Gutenberg, Αθήνα 2005, σ. 76 και Ν. Φίλλιπς, *Η Συμβολή της Βιωματικής Εκπαίδευσης στην Ανάπτυξη Κοινωνικών Ικανοτήτων*, διδ. διατρ., Σχολή Ανθρωπιστικών Σπουδών, Ανοιχτό Πανεπιστήμιο, Σεπτέμβριος 2005, σ. 49

[857] Κ. Μπακιρτζή, «Προς μία κοινωνιοψυχοπαιδαγωγική θεώρηση της Περιβαλλοντικής Εκπαίδευσης», *Πρακτικά του Συνεδρίου: Η Περιβαλλοντική Εκπαίδευση στο πλαίσιο της Εκπαίδευσης του 21ου αιώνα*, σσ. 151-152.

[858] Ο H. Bergson (1859-1941), είναι ο κύριος φιλόσοφος της ύπαρξης ως συνεχούς ροής από βιώματα. Είναι αυτός που ανάγει την επιστήμη του όντος στην επιστήμη τωννόμων της μεταβολής, και έπειτα ανάγει το ίδιο το όν στη μεταβολή. Το ένστικτο, εκφράζοντας τη ζωική ορμή μας αποκαλύπτει τη γνώση σε ολόκληρο το βάθος της, μέσα από τα βιώματα. Πρόκειται για την «ενόραση» (intuition), που την ορίζει ως ένα είδος «συμπάθειας» και που μπορεί να συλλαμβάνει άμεσα την πραγματικότητα, χωρίς την ανάγκη συμβόλων, εννοιών, ιδεών και αναλυτικών ταξινομήσεων, J. Gunn, *Bergson and his Philosophy*, Blackmask Online, 2002. Κ. Μπακιρτζή, «Το βίωμα και η σημασία του», ό.π., σσ. 79-80.

ανεξάρτητη από τον παρατηρητή), αλλά ούτε και απλώς υποκειμενική (ατομική ψευδαίσθηση). Είναι μια διϋποκειμενική δημιουργία – ένα κοινό, δομημένο νόημα που αναδύεται από τη συλλογική εμπειρία, τον διάλογο και την ενσώματη δράση εντός ενός κοινωνικού και πολιτισμικού πλαισίου[859].

Δεν είναι λοιπόν τυχαίο που τα μαθήματα Περιβαλλοντικής Εκπαίδευσης επικεντρώνονται μεθοδολογικά στη συλλογική και βιωματική κατανόηση του Περιβάλλοντος. Εξίσου σημαντικό, δεν είναι τυχαίο που η ίδια η επιστήμη της Περιβαλλοντικής Εκπαίδευσης ορίζει ένα Περιβάλλον που ταυτόχρονα περικλείει τους μαθητές και γίνεται αντικείμενο παρατήρησης και ανάλυσης από αυτούς.

Ωστόσο, είναι σημαντικό να διευκρινιστεί ότι βιωματικές εμπειρίες και εκπαίδευση δεν είναι ταυτόσημες έννοιες. Υπάρχουν εμπειρίες που μπορεί να χαρακτηριστούν ως «αντιεκπαιδευτικές», καθώς εμποδίζουν τη ροή νέων και ανανεωτικών εμπειριών μάθησης. Το κρίσιμο κριτήριο είναι ο ποιοτικός χαρακτήρας των εμπειριών: δηλαδή, κατά πόσο αυτές προκαλούν το ενδιαφέρον των μαθητών και επιτρέπουν την περαιτέρω ανάπτυξη γνώσεων μέσω της συνεχούς επέκτασης προς νέες εμπειρίες.

Εάν, ακόμη και σε ένα πλαίσιο που ισχυρίζεται ότι είναι βιωματικό, η βίωση της εμπειρίας παραμένει επικεντρωμένη στην διάκριση του μαθητή από το Περιβάλλον και στηρίζεται στην άκαμπτη, «κάθετη» μετάδοση γνώσης – όπως συμβαίνει στο παραδοσιακό σχολικό μοντέλο – τότε ολόκληρος ο πιθανός πλούτος της βιωματικής εμπειρίας παραμένει άπιαστος και αναξιοποίητος. Η ουσιαστική αλλαγή έγκειται όχι μόνο στη δραστηριότητα, αλλά στη ριζική μετατόπιση της σχέσης μεταξύ μαθητή, γνώσης και κόσμου[860].

Αυτές οι θεμελιώδεις παραδοχές άσκησαν βαθιά επιρροή στην πρακτική παιδαγωγική. Η εκπαιδευτική πρακτική τις υιοθέτησε και τις εφάρμοσε μέσω της μεθοδολογίας «μαθαίνω κάνοντας», η οποία βασίζεται στην ενεργή συμμετοχή και εμπλοκή των εκπαιδευομένων. Αυτή η

[859] Ο Edmund Husserl (1859-1938) θέτει και αυτός το «βίωμα» στο κέντρο του προβληματισμού της συνείδησης του υποκειμένου. Δεν κατανοούμε τον «άλλον» μέσα από αυτοτελείς και πρωτογενείς πράξεις μίας ανεξάρτητης συνείδησης, αλλά μέσα από ένα συνεχές, από το οποίο μπορούν να συλληφθούν μόνο ασυνεχείς τομείς (ο Husserl χρησιμοποιεί για να περιγράψει αυτή την κατάσταση τον όρο «εν-συναίσθηση»). Η υπέρβαση του κόσμου απαρτίζεται από τη διυποκειμενική δυνατότητα εμπειρίας. Συνεπώς, ο Husserl μπορεί να υποστηρίζει ότι το σώμα (το δικό μου και του άλλου) αποτελεί μία συστατική προϋπόθεση για δι-υποκειμενισμό και επικοινωνία και επομένως για κάθε τύπο (δι-υποκειμενικά έγκυρου) αντικειμενισμού, βλ. D. Zahavi, Husserl's Phenomenology of the Body, *Études Phénomelogiques*, No 19 (1994), σσ. 74-75.

[860] J. Dewey, *Experience and Education*, Touchstone Edition, 1997, σσ. 25-28.

συμμετοχή πραγματώνεται μέσα από δραστηριότητες όπως η έρευνα, η εργασία πεδίου, η παρατήρηση, οι συνεντεύξεις, οι προσομοιώσεις και οι δημιουργικές συνθέσεις.

Οι κύριες αρχές της βιωματικής μάθησης, επομένως, διαμορφώνονται ως εξής:

Διερεύνηση προϋπαρχουσών και δημιουργία νέων βιωμάτων: Η διαδικασία εκκινεί από τα ήδη υπάρχοντα βιώματα των μαθητών ή από τη δημιουργία νέων, σημαντικών εμπειριών.

Ενεργός συμμετοχή: Ο μαθητής δεν είναι παθητικός παραλήπτης αλλά ενεργός σύμμαχος στην πορεία της μάθησης.

Προώθηση της διερευνητικότητας και της δημιουργικότητας: Ο μαθητής προωθείται να ερευνά, να ανακαλύπτει και να αξιοποιεί τη φαντασία και τη δημιουργικότητά του.

Κίνητρο για αναζήτηση νοήματος: Του παρέχονται τα ερεθίσματα να αναζητήσει ή να κατασκευάσει νόημα, και όχι απλώς να αποστηθίσει γυμνές πληροφορίες.

Κατανόηση του συγκειμενικού πλαισίου: Προσφέρεται η δυνατότητα να κατανοήσει το σύνθετο πλέγμα κοινωνικών, οικονομικών, ιστορικών και πολιτιστικών παραγόντων που διαμορφώνουν την καθημερινή πραγματικότητά του, ενσωματώνοντας έτσι τη μάθηση στο ευρύτερο κοινωνικό του περιβάλλον[861].

Θεμελιωμένη στη συνέχεια της μνήμης και της εμπειρίας, η βιωματική μάθηση καλείται να υποστηρίζει την ανάκληση στοιχείων από προγενέστερες εμπειρίες, προκειμένου να καθίσταται εμφανής η συμβολή τους στην κατανόηση και διαχείριση των παρόντων καταστάσεων. Ωστόσο, στο σημείο αυτό η σύγχρονη Περιβαλλοντική Εκπαίδευση, ενδεικτικά, αντιμετωπίζει σημαντικές προκλήσεις, καθώς απευθύνεται κυρίως σε παιδιά που μεγαλώνουν σε αστικά και βιομηχανοποιημένα περιβάλλοντα, τα οποία δυσκολεύονται να αντλήσουν βιωματικές μνήμες σχετικές με τη φύση και την ύπαιθρο.

Αναφορικά με τη χαρά και τη γοητεία της μαθησιακής διαδικασίας εντός της σχολικής τάξης, αξίζει να μνημονευθεί και η λεγόμενη «θεωρία του αξιακού ελέγχου», η οποία εντάσσεται στο πλαίσιο της βιωματικής μάθησης. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, τα «αισθήματα επιτυχίας» συνδέονται άμεσα με συγκεκριμένα ποιοτικά ή ποσοτικά μαθησιακά επιτεύγματα. Έρευνες έχουν καταδείξει ότι τα κοινωνικά συναισθήματα εκτείνονται πέραν της ατομικής επίδοσης και

[861] Μ. Δεδούλη, *Βιωματική Μάθηση- Δυνατότητες αξιοποίησής της στο πλαίσιο της Ευέλικτης Ζώνης*, σ. 148.

περιλαμβάνουν, στο πλαίσιο της τάξης, τη χαρά για την επιτυχία του συμμαθητή, την ευφορία που απορρέει από την επιτυχή ολοκλήρωση μιας ομαδικής εργασίας, καθώς και τον ενθουσιασμό που γεννά η ατομική ή συλλογική ενασχόληση με ένα γνωστικό αντικείμενο. Καθίσταται, επομένως, σαφές ότι η στοχοθεσία της εκπαιδευτικής διαδικασίας έχει μετατοπιστεί από την επίτευξη στόχων ενός αυστηρά δασκαλοκεντρικού μοντέλου προς ευρύτερες και πολυδιάστατες παραμέτρους της μάθησης[862].

Τα συναισθήματα που απορρέουν από την εμπειρία φέρουν κατεξοχήν κοινωνικό χαρακτήρα. Οι συγκινήσεις που γεννώνται από την επαφή με το Περιβάλλον δεν είναι δυνατόν να νοηθούν ως απολύτως ατομικές ή αποκομμένες από το συλλογικό πλαίσιο. Στο πλαίσιο της βιωματικής μαθησιακής διαδικασίας, ο μαθητής καλείται να εστιάσει την προσοχή του σε μια συγκεκριμένη εμπειρία, να στοχαστεί επ' αυτής και να τη μετατρέψει σε αφορμή για κοινό διάλογο και προβληματισμό στο επίπεδο της σχολικής τάξης. Με τον τρόπο αυτό ενισχύεται ουσιαστικά και δυναμικά η εκπαιδευτική διαδικασία.

Εν τέλει, πρόκειται για μια πορεία συγκρότησης της προσωπικότητας και του εσωτερικού κόσμου του ατόμου, δηλαδή για τη διαμόρφωση του εαυτού μέσα από τη συνάντηση με το Περιβάλλον και, πρωτίστως, με τον Άλλον. Σε αυτό ακριβώς εντοπίζεται η ιδιαιτερότητα και η μοναδικότητα του ανθρώπου εντός της φύσης: στο γεγονός ότι ανακαλύπτει και συν-δημιουργεί, πριν από οτιδήποτε άλλο, τον ίδιο του τον εαυτό, μέσα σε μια διαλεκτική σχέση αλληλεπίδρασης και αλληλεπιρροής με το ανθρώπινο και το φυσικό του περιβάλλον. Η σχέση αυτή ενεργοποιεί το σύνολο του ψυχοσωματικού του οργανισμού, προσδίδοντας στο συν-κινησιακό βίωμα καθοριστική παιδαγωγική και διαμορφωτική δυναμική[863].

Στη βιωματική εκπαιδευτική διαδικασία κεντρική θέση κατέχει η έννοια της «ανακάλυψης». Τα παιδιά, μέσα από την εφαρμογή ποικίλων παιδαγωγικών μεθοδολογιών, εισέρχονται σε ένα παιδαγωγικό «ταξίδι» διερεύνησης, στο οποίο το θεματικό περιεχόμενο αναδύεται από τις ιδέες, τα ενδιαφέροντα και τα βιώματα των ίδιων των μαθητών. Αντίστοιχα, διαφοροποιείται και η διαδικασία της αξιολόγησης, καθώς ο παιδαγωγός δεν περιορίζεται στη μέτρηση αναπαραγόμενων γνώσεων, αλλά αποτιμά, μέσω συστηματικών καταγραφών, τον τρόπο με τον οποίο το παιδί αξιοποιεί τις γνώσεις και τις δεξιότητές του, τον βαθμό κατανόησης που επιδεικνύει, την

[862] S. Schutz, R. Pekrun, *Emotion in Education*, Elsevier, 2007, σ. 15.

[863] Κ. Μπακιρτζή, «Προς μία εμπειριακή- βιωματική αντίληψη της Περιβαλλοντικής Εκπαίδευσης», *για την Περιβαλλοντική Εκπαίδευση*, τ. 15-16, ό.π., σ. 10

ευρηματικότητά του στην επίλυση προβλημάτων, καθώς και την ενεργό ανταπόκρισή του στη μαθησιακή διαδικασία.

Ο μαθητοκεντρικός προσανατολισμός αγκαλιάζει τη βιωματική μάθηση, καθώς επιδιώκει μια ζωντανή και ουσιαστική εκπαίδευση, εναρμονισμένη με τα ενδιαφέροντα και τις ανάγκες των μαθητών, ενώ ταυτόχρονα στοχεύει στη μετατροπή του σχολείου σε χώρο χαράς, δημιουργίας και μάθησης. Στο πλαίσιο αυτό, επισημαίνεται ότι το αυστηρά δασκαλοκεντρικό σχολικό μοντέλο συχνά οδηγεί στην αποδυνάμωση της αυτενέργειας των παιδιών και στη στασιμότητα της μαθησιακής εμπειρίας. Αντιθέτως, υποστηρίζεται ότι, όταν καλλιεργείται ένα παιδαγωγικό περιβάλλον ανακάλυψης και νοήματος, ο ενθουσιασμός τόσο των μαθητών όσο και των εκπαιδευτικών αποτελεί αξιόπιστη ένδειξη μιας επιτυχημένης και ουσιαστικής εκπαιδευτικής διαδικασίας[864].

Στην μεθοδολογία της βιωματικής μάθησης μπορούμε να συγκαταλέξουμε διάφορες εκπαιδευτικές μορφές όπως είναι η μέθοδος- project, η οποία πρωτοεμφανίστηκε στις αρχές του 20ου αιώνα και η οποία, γνωστή στη χώρα μας ως «σχέδια εκπαιδευτικής δράσης», εφαρμόζεται ευρέως στα Προγράμματα Περιβαλλοντικής Εκπαίδευσης της προσχολικής και πρωτοσχολικής εκπαίδευσης, ειδικά από την εποχή που περιλήφθηκαν στο Διαθεματικό Ενιαίο Πλαίσιο Προγραμμάτων Σπουδών (ΦΕΚ Α΄ 303, 304/13.3.2003)[865].

Αντί Επιλόγου

Η θρησκευτική αγωγή στη σύγχρονη εκπαιδευτική πραγματικότητα καλείται να απαντήσει σε βαθιές κοινωνικές και πολιτισμικές μετατοπίσεις, οι οποίες χαρακτηρίζονται από αποϊεροποίηση, αμφισβήτηση της μεταφυσικής και έντονο υποκειμενισμό. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η βιωματική εκπαίδευση αναδεικνύεται όχι απλώς ως μία διδακτική τεχνική, αλλά ως αναγκαία παιδαγωγική προϋπόθεση για τη νοηματοδότηση του μαθήματος των Θρησκευτικών και τη διατήρηση της παιδευτικής και ανθρωπολογικής του δυναμικής.

Η βιωματική προσέγγιση, όπως αναλύεται στο κείμενο, επιδιώκει τη σύνδεση της θρησκευτικής γνώσης με τις υπαρξιακές εμπειρίες των μαθητών, χωρίς να ταυτίζεται με έναν άκριτο συναισθηματισμό ή έναν αποδομητικό υποκειμενισμό. Αντιθέτως, προϋποθέτει τη σύνθεση νόησης,

[864] Αναφορά στον S. Papert (1991), Νοητικές Θύελλες, από τον Ράπτη, *Περιβαλλοντική Εκπαίδευση και Αγωγή*, σ. 159.

[865] Βλ. Ε. Ντολιοπούλου, «Η Βιωματική Προσέγγιση της Μάθησης ως Εκπαιδευτική Διαδικασία», στο *Περιβαλλοντική Εκπαίδευση. Ο νέος πολιτισμός που αναδύεται*, ό.π., σ. 89 εξ.

εμπειρίας, βούλησης και σχέσης, αντανακλώντας τον ολιστικό χαρακτήρα της χριστιανικής ανθρωπολογίας. Το βίωμα, ως ενιαία εμπειρία του ανθρώπου, υπερβαίνει τη διάκριση θεωρίας και πράξης και καθιστά τη μάθηση ζωντανή, διαλογική και μεταμορφωτική.

Ιδιαίτερη σημασία έχει η επισήμανση ότι η βιωματική μάθηση δεν καταργεί τη γνωστική και επιστημονική διάσταση του μαθήματος των Θρησκευτικών, αλλά την ενσωματώνει σε ένα ευρύτερο παιδαγωγικό πλαίσιο. Η γνώση δεν μεταδίδεται μηχανιστικά, αλλά οικοδομείται μέσα από ενεργητικές, διερευνητικές και συλλογικές διαδικασίες, στις οποίες ο μαθητής συμμετέχει ως πρόσωπο και όχι ως παθητικός δέκτης πληροφοριών. Έτσι, αποφεύγεται τόσο η αποσπασματικότητα της στείρας απομνημόνευσης όσο και ο κίνδυνος της αποσύνδεσης της σχολικής γνώσης από την πραγματική ζωή.

Παράλληλα, η κριτική στάση απέναντι στη μονοδιάστατη υπερτίμηση του βιώματος λειτουργεί εξισορροπητικά. Το κείμενο υπογραμμίζει την ανάγκη διατήρησης της συλλογικής εκκλησιαστικής εμπειρίας, του ρόλου του εκπαιδευτικού και του θεσμικού πλαισίου του σχολείου, ώστε η βιωματική προσέγγιση να μη μετατραπεί σε εργαλείο ιδεολογικής σύγχυσης ή παιδαγωγικής ασάφειας.

Συνολικά, η βιωματική θρησκευτική αγωγή προβάλλεται ως μια δυναμική παιδαγωγική πρόταση που μπορεί να συμβάλει ουσιαστικά στη διαμόρφωση ελεύθερων, κριτικά σκεπτόμενων και υπαρξιακά ώριμων προσώπων. Υπό την προϋπόθεση ότι εφαρμόζεται με θεολογική επίγνωση, παιδαγωγική υπευθυνότητα και σεβασμό στην ολότητα του ανθρώπου, δύναται να ανανεώσει ουσιαστικά το μάθημα των Θρησκευτικών και να το καταστήσει χώρο αυθεντικής συνάντησης γνώσης, ζωής και νοήματος.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γκιούρα, Χ. (2018). Εικονικό Μουσείο και μάθηση: Βιωματική προσέγγιση του θρησκευτικού γίγνεσθαι. Στο *Προκλήσεις και προοπτικές της Θρησκευτικής Εκπαίδευσης στο σύγχρονο σχολείο: Πρακτικά 2ου Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου*. Θεσσαλονίκη.

Gunn, J. A. (2002). *Bergson and his Philosophy*, Blackmask Online.

Δεδούλη, Μ. (χ.χ.). *Βιωματική Μάθηση- Δυνατότητες αξιοποίησής της στο πλαίσιο της Ευέλικτης Ζώνης*. http://www.pi-schools.gr/download/publications/epitheorisi/teyxos6/deloudi.PDF Ημερομηνία πρόσβασης 13.1.2026.

Dewey, J. (1997). *Experience and Education*, Touchstone Edition.

Δημόπουλος, Δ. (2006). *Εφαρμογή Προγράμματος Περιβαλλοντικής Εκπαίδευσης με αντικείμενο τη θαλάσσια χελώνα Caretta Caretta και στόχο τη δημιουργία θετικών προς αυτήν στάσεων*. Διδακτορική Διατριβή. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Φυσικομαθηματική Σχολή, Τμήμα Βιολογίας, Θεσσαλονίκη.

Κάρτσακα, Ε. Συργιάννη, Μ. (2018). Η αξιοποίηση της τέχνης και της αισθητικής εμπειρίας ως μέσο κριτικού μετασχηματισμού των αντιλήψεων για τον «άλλο» και τον «διαφορετικό» στην εκπαιδευτική διαδικασία και πράξη. Στο *Προκλήσεις και Προοπτικές της Θρησκευτικής Εκπαίδευσης στο σύγχρονο σχολείο, Πρακτικά 2ου Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου*, Θεσσαλονίκη, 211-227

Κουκουνάρας-Λιάγκης, Μ. (2017). Η θρησκευτική εκπαίδευση στην Ελλάδα αλλάζει: Η παιδαγωγική και διδακτική καινοτομία των νέων ΠΣ. Στο *Διδακτικές προσεγγίσεις στο μάθημα των Θρησκευτικών: Πρακτικά 1ου Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου* (σσ. 8–12). Θεσσαλονίκη.

Μπακιρτζής, Κ. (2005). «Το βίωμα και η σημασία του». Στο συλλογικό *Περιβαλλοντική Εκπαίδευση. Ο νέος πολιτισμός που αναδύεται*, επιμέλεια Α.Δ. Γεωργόπουλος, Gutenberg, Αθήνα, 73-88.

Μπακιρτζής, Κ. (2000). «Προς μία κοινωνιοψυχοπαιδαγωγική θεώρηση της Περιβαλλοντικής Εκπαίδευσης», *Πρακτικά του Συνεδρίου: Η Περιβαλλοντική Εκπαίδευση στο πλαίσιο της Εκπαίδευσης του 21ου αιώνα. Προοπτικές και Δυνατότητες*, Λάρισα, 6-8 Οκτωβρίου 2000, ΥΠΕΠΘ- ΥΠΕΧΩΔΕ, 146-153.

Μπακιρτζής, Κ. (1999). «Προς μία εμπειριακή- βιωματική αντίληψη της Περιβαλλοντικής Εκπαίδευσης», *για την Περιβαλλοντική Εκπαίδευση*, τ. 15-16, σσ. 10-11,

Μπαλή Δ. (2010). *Μπροστά στις σύγχρονες ανάγκες του μαθήματος των Θρησκευτικών βελτιώνουμε τη διδακτική μας πράξη*, μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία. ΕΚΠΑ, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης, Εφαρμοσμένη Παιδαγωγική, Αθήνα.

Νικολαΐδη, Κοινωνιολογία= Νικολαΐδης Α. (2007). *Κοινωνιολογία της Θρησκείας*. Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρης.

Ντολιοπούλου, Έ. (2005). «Η Βιωματική Προσέγγιση της Μάθησης ως Εκπαιδευτική Διαδικασία», στο *συλλογικό Περιβαλλοντική Εκπαίδευση. Ο νέος πολιτισμός που αναδύεται*, επιμέλεια Α.Δ. Γεωργόπουλος, Gutenberg, Αθήνα, 89-103.

Owusu, M., & Asare-Danso, S. (2014). Teachers' use of Life Themes pedagogy in Christian Religious Studies: A survey of Senior High Schools in Brong Ahafo Region, Ghana. *International Journal of Humanities and Social Science*, 4(11), 79–85.

Πανταζής Β. (2010). *Διδακτική μεθοδολογία των Θρησκευτικών ως ανθρωπολογικού μαθήματος*, Αθήνα: Παιδαγωγικός Λόγος.

Παπαπέτρου, Κ. (1979). «Η θεολογία και το συναίσθημα», *Προσβάσεις*. Αθήνα, 93-98.

Πορτελάνος Σ. (2015). *Διαπολιτισμική αγωγή και Εκπαίδευση. Φυσικός και Μεταφυσικός Πολιτισμός*, Αθήνα: Εκδόσεις Έννοια.

Ράπτης, Ν. (2000). *Περιβαλλοντική Εκπαίδευση και Αγωγή. Το θεωρητικό πλαίσιο των επιλογών*, Τυπωθήτω- Γ. Δαρδανός, Αθήνα.

Schutz, P. A., Pekrun, R. (2007). *Emotion in Education*, Elsevier.

Σπινθάκη, Α. (2014). Η συμβολή του Εκπαιδευτικού Δράματος στη διαδικασία της διαφοροποιημένης διδασκαλίας, της λειτουργικής επικοινωνίας και της επαγγελματικής ανάπτυξης των εκπαιδευτικών. Στο Ζ. Παπαναούμ & Μ. Λιακοπούλου (Επιμ.), *Υποστηρίζοντας την επαγγελματική ανάπτυξη των εκπαιδευτικών* (σσ. 1-12).

Συργιάννη, Μ. (2017). Πλαίσιο και στοιχεία αξιολόγησης των μαθητών στο νέο Πρόγραμμα Θρησκευτικών στο Λύκειο. Στο *Διδακτικές Προσεγγίσεις στο μάθημα των Θρησκευτικών. Πρακτικά 1ου Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου*, Θεσσαλονίκη, 85-91.

Φίλλιπς, Ν. (2005). *Η Συμβολή της Βιωματικής Εκπαίδευσης στην Ανάπτυξη Κοινωνικών Ικανοτήτων*. Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Σχολή Ανθρωπιστικών Σπουδών, Αθήνα.

Zahavi, D. (1994). «Husserl's Phenomenology of the Body», *Études Phénomelogiques*, No 19, 63-84.

Χαρίσης, Α. (2017). Στόχοι του συναισθηματικού τομέα στο μάθημα των θρησκευτικών: διδακτική μεθοδολογία και αξιολόγηση. Στο *Διδακτικές Προσεγγίσεις στο μάθημα των Θρησκευτικών. Πρακτικά 1ου Πανελληνίου Θεολογικού Συνεδρίου*, 92-99,

Χατζηνικολάου, Ν. Μητρ. Μεσογαίας & Λαυρεωτικής, *Η αυθεντικότητα στο βίωμα του σύγχρονου Χριστιανού* [http://albanaki.blogspot.com/2016/09/blog-post_27.html]. Ημερομηνία πρόσβασης 13.1.2026. Ημερομηνία δημοσίευσης 22.9.2016.

Το ιστορικό περιβάλλον του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατά τον 10ο αιώνα

Κατή Ελένη[866]

1. Εισαγωγικά

Ο 10ος αιώνας είναι μία εποχή κατά την οποία το πατριαρχείο της Κωνσταντινουπόλεως γνώρισε ισχυροποίηση και αύξηση του κύρους του, αν και βίωσε και φάσεις κρίσης. Αυτό οφείλεται αφενός στα πρόσωπα και αφετέρου στις επικρατούσες συνθήκες. Η προβολή του ιστορικού πλαισίου στοχεύει να συμβάλλει στην προσπάθεια κατανόησης των συγκυριών, καθώς οι προσλαμβάνουσες από το ιστορικό περιβάλλον διαμορφώνουν σε μεγάλο βαθμό τις επιλογές, τις αποφάσεις και τις δράσεις των προσώπων.

Η γενική πολιτιστική ατμόσφαιρα στη βυζαντινή αυτοκρατορία εκτίθεται στον βαθμό που απαιτείται ώστε να φωτιστεί το περιβάλλον μέσα στο οποίο έζησαν και έδρασαν οι πατριάρχες της εποχής. Η πολιτική κατάσταση παρουσιάζεται, διότι βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με πολλές από τις κινήσεις και τις πράξεις των πατριαρχών. Οι δε κρατούσες συνθήκες στην τοπική Εκκλησία οπωσδήποτε αναλύονται προκειμένου να καταδειχθεί σε ποια κατάσταση βρίσκονταν τα εκκλησιαστικά πράγματα.

Εκτός όμως από το ιστορικό περιβάλλον μέσα στη βυζαντινή αυτοκρατορία είναι απαραίτητο να δει κανείς και το «διεθνές» περιβάλλον της εποχής, αλλά και την κατάσταση στις λοιπές Εκκλησίες, καθώς υπάρχουν πράξεις των πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως, που σχετίζονται με τις ιστορικές συνθήκες στον ευρύτερο χώρο, οι οποίες είχαν τον αντίκτυπό τους και στην Εκκλησία, ως οργανισμό που υφίσταται και δραστηριοποιείται μέσα στο ιστορικό γίγνεσθαι.

2. Πολιτιστικά χαρακτηριστικά του 10ου αιώνα στο Βυζάντιο

Ο 10ος αιώνας εντάσσεται στη μεσοβυζαντινή περίοδο, η οποία είναι αρκετά μακρά, καθώς αρχίζει από τα μέσα του 7ου και φθάνει ως τα μέσα του 13ου αιώνα και αποτελεί τη συνέχεια και την εξέλιξη μίας πολιτιστικής ανασυγκρότησης που είχε αρχίσει νωρίτερα, ήδη από τα μέσα του

[866] Διδάκτωρ Εκκλησιαστικής Ιστορίας, Τμήμα Θεολογίας Θεολογικής Σχολής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

9ου αιώνα,[867] μετά το τέλος της εικονομαχίας, και συνήθως αποκαλείται «Μακεδονική Αναγέννηση». Την περίοδο αυτή αναπτύχθηκε ένα νέο ενδιαφέρον για τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό που επέτρεψε την επανασύνδεση του Βυζαντίου με το μακρινό παρελθόν του και συγχρόνως εκδηλώθηκε η τάση να αντλήσει η σύγχρονη πνευματική ζωή έμπνευση από αυτόν τον πολιτισμό και για τον λόγο αυτό χρησιμοποιείται ο όρος «Αναγέννηση» για να την προσδιορίσει.[868] Το γεγονός ότι μεγάλα διαστήματα της περιόδου αυτής συμπίπτουν με την εποχή κατά την οποία κατείχε την αυτοκρατορική εξουσία η Μακεδονική δυναστεία της προσέδωσε τον χαρακτηρισμό «Μακεδονική».

Η πολιτιστική άνθιση, που σημειώθηκε κυρίως τον 10ο αιώνα, χαρακτηρίστηκε από τον Γάλλο βυζαντινολόγο Paul Lemerle ως «πρώτος βυζαντινός ουμανισμός» και η πολιτιστική δραστηριότητα ως «εγκυκλοπαιδισμός».[869]

Ανεξάρτητα από τους όρους που μπορεί να χρησιμοποιούνται για να αποδώσουν μία πραγματικότητα, γεγονός είναι ότι πρόκειται για μία εποχή πολιτιστικής ακμής, που σημαδεύτηκε από προσωπικότητες, όπως ο μητροπολίτης Καισαρείας Αρέθας,[870] ο λόγιος αυτοκράτορας Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογέννητος (944-959),[871] και που σηματοδοτείται από τη συστηματοποίηση και την αναδιοργάνωση της διοίκησης και των μορφωτικών δομών.

---

[867] 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 1981, σελ. 102.

[868] Σχετικά με τη «Μακεδονική Αναγέννηση» βλ. Jan Olof Rosenqvist, *Η Βυζαντινή Λογοτεχνία από τον 6ο αιώνα ως την Άλωση της Κωνσταντινούπολης*, μτφ. Ιωάννης Βάσσης, Αθήνα 2008, σελ. 87-94.

[869] Paul Lemerle, *Ο Πρώτος Βυζαντινός Ουμανισμός*, ό.π., σελ. 15, 241-246.

[870] Ο Αρέθας γεννήθηκε στην Πάτρα στα μέσα του 9ου αιώνα. Από το 902 υπήρξε επίσκοπος Καισαρείας της Καππαδοκίας. Πέθανε μετά το 932. Ήταν ιδιαίτερη προσωπικότητα, όπως φαίνεται από τη μεταβαλλόμενη στάση που τήρησε στην έριδα για το ζήτημα της τετραγαμίας του αυτοκράτορα Λέοντα ΣΤ΄. Είχε μεγάλο ενδιαφέρον για τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό και υπήρξε παραγγελιοδόχος αντιγράφων πολλών χειρογράφων με κείμενα αρχαίων συγγραφέων, βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 163, όπου και περαιτέρω βιβλιογραφία. Για την ανάμιξη του Αρέθα στην έριδα της τετραγαμίας βλ. R. J. H. Jenkins – B. Laourdas, "Eight Letters of Arethas on the Fourth Marriage of Leo the Wise", *Ελληνικά* 14(1956), σελ. 293-372· P. Karlin-Hayter, "New Arethas Texts", *Byzantion* 31(1961), σελ. 273-307 και 34(1964), σελ. 49-57· επίσης, βλ. τα σχόλια στο: P. Karlin-Hayter, *Vita Euthymii Patriarchae CP: Text, Translation, Introduction and Commentary*, [Bibliothèque de Byzantion 3], Bruxelles 1970, σελ. 200-207. Για τον Αρέθα και τη σχέση του με τα κείμενα αρχαίων συγγραφέων βλ. Paul Lemerle, *Ο Πρώτος Βυζαντινός Ουμανισμός*, ό.π., σελ. 184-216· N. G. Wilson, *Οι Λόγιοι στο Βυζάντιο*, μτφ. Νικ. Κονομής, Αθήνα (1991), σελ. 159-177.

[871] Ο Κωνσταντίνος Ζ΄ 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 (920-944) 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.

3. Η πολιτική και εκκλησιαστική κατάσταση στο Βυζάντιο

Ο 10ος αιώνας για το Βυζάντιο προσδιορίζεται από πολιτική άποψη ως εποχή ανασυγκρότησης και σταθεροποίησης και από οικονομική άποψη ως εποχή μέγιστης άνθισης.[872] Στον αυτοκρατορικό θρόνο ήταν εγκατεστημένη η Μακεδονική δυναστεία[873] με παρεμβαλλόμενες τις βασιλείες

Για τον Κωνσταντίνο Ζ΄ και τη βασιλεία του βλ. τις μονογραφίες: A. Rambaud, *L'empire grec au dixième siècle: Constantin Porphyrogénète*, Paris 1870· Arnold Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and his World*, London, New York 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. Ο Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογέννητος συνέγραψε ο ίδιος ορισμένα έργα, αλλά έδωσε και την ώθηση για ένα μακρόπνοο πρόγραμμα συγκέντρωσης και συγγραφής έργων, που εντασσόταν στο πλαίσιο του εγκυκλοπαιδισμού της εποχής του. Για τα έργα του λόγιου αυτοκράτορα βλ. K. Krumbacher, *Ιστορία της Βυζαντινής Λογοτεχνίας*, μτφ. Γ. Σωτηριάδου, φωτοτυπική ανατ. Αθήναι 1974, τόμ. Α΄, σελ. 510-535· Ι. Ε. Καραγιαννόπουλος, *Πηγαί της Βυζαντινής Ιστορίας*, Θεσσαλονίκη [5]1987, σελ. 268-270· Herbert Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία: Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, Αθήνα [5]2009, τόμ. Β΄, σελ. 172-180· Απόστολος Καρπόζηλος, *Βυζαντινοί Ιστορικοί και Χρονογράφοι*, Αθήνα 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· Jan Olof Rosenqvist, *Η Βυζαντινή Λογοτεχνία*, ό.π., σελ. 109-113. Για τη συμβολή του στην εκπαίδευση βλ. N. G. Wilson, *Οι Λόγιοι*, ό.π., σελ. 183-189.

[872] Αναλυτικά βλ. Georg Ostrogorsky, *Ιστορία του Βυζαντινού κράτους*, μτφ. Ιωάννης Παναγόπουλος, Αθήνα 1981, τόμ. Β΄, σελ. 90 κ. εξ.· ιδιαίτερα για την πολιτική κατάσταση στο Βυζάντιο στα μέσα του 10ου αιώνα βλ. Jean-Claude Cheynet, *Pouvoir et Contestations à Byzance (963-1210)*, [Byzantina Sorbonensia 9], Paris 1990, σελ. 321-329.

[873] Ιδρυτής της Μακεδονικής δυναστείας υπήρξε ο αυτοκράτορας Βασίλειος Α΄ ο Μακεδών (867-886). Για τον Βασίλειο Α΄ και τη δυναστεία του 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. 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.

των ηγετικών στρατιωτικών φυσιογνωμιών του Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού (920-944),[874] του Νικηφόρου Φωκά (963-969)[875] και του Ιωάννη Τζιμισκή (969-976).[876]

Κατά τον 10ο αιώνα τέθηκε δύο φορές σε εφαρμογή ο θεσμός της επιτροπείας, εξαιτίας του γεγονότος ότι οι εστεμμένοι, ως βασιλείς, διάδοχοι ήταν ανήλικοι.[877] Και στις δύο περιπτώσεις επιτροπείας μετείχε ο πατριάρχης. Στην πρώτη, ο πατριάρχης Νικόλαος Α΄ Μυστικός (901-907, 912-925)[878] μετείχε τυπικά ως μέλος στην επιτροπεία του Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου. Στη

[874] Ο Ρωμανός Α΄ Λακαπηνός γεννήθηκε στη Λακάπη του θέματος των Αρμενιάκων γύρω στο 870. Υπήρξε στρατηγός του θέματος της Σάμου και αργότερα δρουγγάριος των πλωίμων. Μετά τον γάμο της κόρης του Ελένης με τον Κωνσταντίνο Ζ΄ Πορφυρογέννητο (Μάιος 919) έγινε συμβασιλεύς και βασιλεοπάτωρ και το 920 ενθρονίστηκε αυτοκράτορας. Το 944 ανατράπηκε από τους γιους του Στέφανο και Κωνσταντίνο και εξορίστηκε στην Πρώτη, όπου πέθανε ως μοναχός τον Ιούνιο του 948. Περισσότερα βλ. στη μονογραφία του Steven Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign: A Study of Tenth-Century Byzantium*, Cambridge [England] [3]1969. Επίσης, βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1806.

[875] Ο Νικηφόρος Β΄ Φωκάς γεννήθηκε περίπου το 912 και ήταν γιος του Βάρδα Φωκά. Το 954 αντικατέστησε τον πατέρα του στο αξίωμα του δομέστικου των σχολών. Το 963 στέφθηκε αυτοκράτορας. Πέθανε στην Κωνσταντινούπολη το 969 δολοφονημένος από τους πρώην υποστηρικτές του και με τη σύμπραξη της συζύγου του Θεοφανώς. Με γλαφυρό τρόπο παρουσιάζει τη ζωή και τη δράση του Νικηφόρου Φωκά ο G. Schlumberger, *Ο αυτοκράτωρ Νικηφόρος Φωκάς*, μτφ. Ι. Λαμπρίδου, [Βιβλιοθήκη Μαρασλή 293], Εν Αθήναις 1905. Επίσης, βλ. Ν. Μ. Παναγιωτάκης, «Η βυζαντινή οικογένεια των Πλευστών: Συμβολή στα γενεαλογικά των Φωκάδων», *Δωδώνη* 1(1972), σελ. 245-264· *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1478-1479. Για τη βασιλεία του και την αντιμετώπισή του από τους Βυζαντινούς ιστορικούς βλ. Rosemary Morris, "The Two Faces of Nikephoros Phokas", *Byzantine and Modern Greek Studies* 12(1988), σελ. 83-115· Ταξιάρχης Γ. Κόλιας, *Νικηφόρος Β΄ Φωκάς (963-969): Ο στρατηγός αυτοκράτωρ και το μεταρρυθμιστικό του έργο*, [Ιστορικές Μονογραφίες 12], (Αθήνα 1993). Επίσης, βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1665-1666.

[876] Ο Ιωάννης Τζιμισκής γεννήθηκε περίπου το 925 και ήταν αρμενικής καταγωγής. Το 958 διακρίθηκε στον πόλεμο με τους Άραβες της Ανατολής και το 959 ορίστηκε στρατηγός των Ανατολικών. Υποστήριξε την άνοδο του Νικηφόρου Φωκά στον αυτοκρατορικό θρόνο, αλλά ηγήθηκε πραξικοπήματος και στις 10/11 Δεκεμβρίου 969 δολοφόνησε τον Νικηφόρο Φωκά και κατέλαβε την εξουσία. Η βασιλεία του διήρκεσε ως το 976. Υπήρξε μεγαλοφυής στρατηγός και εξαίρετος πολιτικός. Περισσότερα βλ. G. Schlumberger, *Η Βυζαντιακή Εποποιΐα κατά τα τέλη του Ι΄ αιώνος: Μέρος πρώτον: Ιωάννης ο Τσιμισκής 969-976*, μτφ. Σ. Ι. Βουτυρά, Εν Αθήναις 1904· Nicole Thierry, "Un portrait de Jean Tzimiskès en Cappadoce", *Travaux et mémoires* 9(1985), σελ. 476-484. Επίσης, βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1045.

[877] Η αναγκαιότητα ανόδου ανήλικων διαδόχων στον αυτοκρατορικό βυζαντινό 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 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.

[878] Ο Νικόλαος γεννήθηκε στην Ιταλία το 852 και πέθανε στην Κωνσταντινούπολη το 925. 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. αιώνος*, εναίσιμος επί διδακτορία Διατριβή, [Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Φιλεκπαιδευτικής Εταιρείας 38], Εν Αθήναις 1967. Γενικά, βλ. Μανουήλ Ι. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες: Ειδήσεις ιστορικαί βιογραφικαί περί των Πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως από Ανδρέου του Πρωτοκλήτου μέχρις Ιωακείμ Γ΄ του από Θεσσαλονίκης:36-1884*, Αθήναι [2]1996, σελ. 202-203, 205-208· *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1466-1467.

δεύτερη, ο πατριάρχης Πολύευκτος (956-970)[879] μετείχε άτυπα, ως συμπαραστάτης, στην επιτροπεία των ανήλικων διαδόχων του Ρωμανού Β΄ (959-963).[880]

Σε αυτή τη δεύτερη περίπτωση ο πατριάρχης αναδείχθηκε σε ένα από τα κεντρικά πρόσωπα στη διαχείριση του πιο σημαντικού εσωτερικού ζητήματος της αυτοκρατορίας, ενεργώντας ως παράγοντας πολιτικής σταθερότητας, όταν προέκυψε πολιτειακό ζήτημα μετά τον θάνατο του αυτοκράτορα Ρωμανού Β΄ (Μάρτιος 963) και κατά το πεντάμηνο διάστημα που μεσολάβησε μέχρι την άνοδο του Νικηφόρου Φωκά στον αυτοκρατορικό θρόνο (Αύγουστος 963), με τις πρωτοβουλίες που έλαβε ως προς τη διαφύλαξη της νομιμότητας για τη διαδοχή στον αυτοκρατορικό θρόνο και ως προς την ανάδειξη του Νικηφόρου Φωκά.[881]

Και τις δύο φορές που τέθηκε σε εφαρμογή ο θεσμός της επιτροπείας συνέπεσε να βρίσκονται στον πατριαρχικό θρόνο της Κωνσταντινουπόλεως δυναμικοί πατριάρχες.

Επίσης, κατά τον αιώνα αυτό σημειώθηκαν ανταρσίες και επιβουλές για την ανατροπή αυτοκρατόρων. Σε τέτοιου είδους ενέργειες εμπλέκονται και πρόσωπα πατριαρχών, ως υποκινητές. Ο Νικόλαος Α΄ Μυστικός είναι ο πατριάρχης που αναμείχθηκε περισσότερο,[882] αλλά έπεσε και ο

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*, ό.π., σελ. 163-165. Η πλούσια αλληλογραφία του Νικολάου Α΄ Μυστικού, που σώζεται, αποτελεί σημαντική πηγή της περιόδου, βλ. *Nicolas I Patriarch of Constantinople: Letters*, έκδ. R. J. H. Jekins – L. G. Westerink, [CFHB, Series Washingtonensis 6], Washington 1973· επίσης, βλ. *Nicholas I Patriarch of Constantinople: Miscellaneous Writings*, έκδ. L. G. Westerink, [CFHB, Series Washingtonensis 20], Washington 1981.

[879] Ο Πολύευκτος γεννήθηκε στα τέλη του 9ου αιώνα. Καταγόταν από την Κωνσταντινούπολη. Έλαβε πολύ καλή μόρφωση. Εκάρη μοναχός σε πολύ μικρή ηλικία. Για μεγάλο χρονικό διάστημα έζησε ως ασκητής. Το 956 εκλέχθηκε πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως και παρέμεινε στον πατριαρχικό θρόνο μέχρι την κοίμησή του το 970. Υπήρξε προσωπικότητα με σθένος, τόλμη και ευθύτητα χαρακτήρα. Κατά τη διάρκεια της πατριαρχίας του αυξήθηκε το κύρος και η ισχύς της Εκκλησίας. Για τον Πολύευκτο βλ. τη διδακτορική Διατριβή: Ελένη Δ. Κατή, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Πολύευκτος (956-970): Συμβολή στην έρευνα των σχέσεων πατριαρχικής και αυτοκρατορικής εξουσίας*, [Collecta Academica XXXIII], Θεσσαλονίκη 2020. Γενικά, βλ. Μανουήλ Ι. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες*, ό.π., σελ. 213-218· *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1696.

[880] Ο Ρωμανός Β΄ γεννήθηκε στην Κωνσταντινούπολη το 939. Ήταν γιος του Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου και της Ελένης Λακαπηνής. Στέφθηκε βασιλεύς το 945 και αυτοκράτορας αμέσως μετά τον θάνατο του πατέρα του τον Νοέμβριο του 959. Πέθανε στην Κωνσταντινούπολη στις 15 Μαρτίου του 963. Βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1806-1807. Ειδικά, για την ημερομηνία της στέψης του ως βασιλέως βλ. G. de Jerphanion, "La date du couronnement de Romain II: Les inconvénients d'un alinéa mal placé", *Orientalia Cristiana Periodica* 1(1935), σελ. 490-495.

[881] Για τις πρωτοβουλίες και τον ρόλο του πατριάρχη Πολύευκτου κατά το διάστημα Μάρτιος – Αύγουστος 963 βλ. Ελένη Δ. Κατή, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Πολύευκτος*, ό.π., σελ. 165-179.

[882] Σχετικά με τις απόπειρες δολοφονίας, αποστασίες και επιβουλές στις οποίες φαίνεται εμπλοκή του Νικολάου Α΄ Μυστικού βλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ό.π., σελ. 44-45 και σημ. 7, 48-49, 65-69· Αλκμήνης Σταυρίδου-Ζαφράκα, *Η συνάντηση Συμεών και Νικολάου Μυστικού (Αύγουστος 913) στα πλαίσια του βυζαντινοβουλγαρικού ανταγωνισμού*,

ίδιος θύμα επιβουλής.[883] Ο πατριάρχης Θεοφύλακτος (933-956) μετείχε το 946/947 σε επιβουλή του πατρίκιου και παρακοιμώμενου Θεοφάνη και άλλων συνεργών με στόχο την επαναφορά του εξόριστου Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού στον θρόνο.[884] Ο πατριάρχης Βασίλειος Α΄ Σκαμανδρηνός κατηγορήθηκε για επιβουλή κατά του αυτοκράτορα Ιωάννη Τζιμισκή, το 974.[885] Μάλιστα, πρόκειται για τη μοναδική περίπτωση που ο πατριάρχης καθαιρέθηκε συνοδικώς και περιορίσθηκε σε μονή.

Ως προς τη στρατιωτική κατάσταση, η βυζαντινή αυτοκρατορία, η οποία νωρίτερα είχε βρεθεί σε επισφαλή θέση, τον 10ο αιώνα παρουσίασε τεράστια αύξηση της ισχύος, της πολιτικής επιρροής και της στρατιωτικής επέκτασής της.

Ένα από τα μεγάλα προβλήματα ήταν ο κίνδυνος της αραβικής εξάπλωσης. Το Βυζάντιο αντιμετώπιζε τις επιδρομές των μουσουλμάνων Αράβων, καθώς τα αυτόνομα αραβικά χαλιφάτα στη βόρεια Αφρική, Αίγυπτο, Σικελία, Κρήτη, Ταρσό είχαν εξελιχθεί, άλλα περισσότερο και άλλα λιγότερο, σε υπολογίσιμες δυνάμεις που οχλούσαν έντονα και διαρκώς τα ανατολικά σύνορα της αυτοκρατορίας.[886] Ιδιαίτερα από τα μέσα του αιώνα ο αγώνας εναντίον των Αράβων απέκτησε προτεραιότητα και σύντομα απέφερε μία σειρά αδιάλειπτων, σχεδόν, θριάμβων, ενώ τα αραβικά χαλιφάτα βρέθηκαν χωρισμένα από ανταγωνισμούς εξαιτίας προσωπικών φιλοδοξιών και θρησκευτικών διαφορών που κλόνισαν την ισχύ τους.

Η έντονη στρατιωτική δραστηριότητα, που αναπτύχθηκε στην Ανατολή, ιδίως κατά το β΄ μισό του 10ου αιώνα, εποχή που χαρακτηρίστηκε ως «βυζαντινή εποποιία»,[887] απέφερε την ανακατάληψη των ανατολικών επαρχιών του Βυζαντίου.

Τον 10ο αιώνα σημειώθηκαν νικηφόρα αποτελέσματα και στα βόρεια σύνορα, καθώς το Βυζάντιο άλλοτε με τις διπλωματικές επαφές και άλλοτε με τη χρήση των όπλων προσπάθησε να χειριστεί τα θέματα με τους Βουλγάρους, τους Ρώσους και τους Ούγγρους.[888] Οι Βούλγαροι, οι

[Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται 3], Θεσσαλονίκη 1972, σελ. 49-50· Καλλιόπη Αλκ. Μπουρδάρα, *Καθοσίωσις και τυραννίς κατά τους μέσους βυζαντινούς χρόνους: Μακεδονική δυναστεία (867-1056)*, Διατριβή επί διδακτορία, Αθήναι 1981, σελ. 51, 53-59, 61-62.

[883] Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ό.π., σελ. 75· Καλλιόπη Αλκ. Μπουρδάρα, *Καθοσίωσις*, ό.π., σελ. 59.

[884] Για την ανατροπή του Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού βλ. Καλλιόπη Αλκ. Μπουρδάρα, *Καθοσίωσις*, ό.π., σελ. 74-76. Για την επιβουλή του παρακοιμώμενου Θεοφάνη και του πατριάρχη Θεοφύλακτου βλ. στο *ίδιο*, σελ. 78-79.

[885] Καλλιόπη Αλκ. Μπουρδάρα, *Καθοσίωσις*, ό.π., σελ. 91.

[886] Georg Ostrogorsky, *Ιστορία*, ό.π., τόμ. Β΄, σελ. 133-134, 154-156, 161-162, 164, 170-171, 177-178.

[887] Ο χαρακτηρισμός ανήκει στον G. Schlumberger, μάλιστα ο ακριβής όρος που χρησιμοποίησε ήταν «Βυζαντιακή Εποποιΐα», βλ. το έργο του G. Schlumberger, *Η Βυζαντιακή Εποποιΐα*, ό.π..

[888] Georg Ostrogorsky, *Ιστορία*, ό.π., τόμ. Β΄, σελ. 131-132, 134, 137-146, 154-155, 161, 172-173, 176-177· Τ. Κ. Λουγγής, *Επισκόπηση Βυζαντινής Ιστορίας (324-1204)*, Αθήνα (1998), τόμ. Α΄, σελ. 191, 222· Μ. Γρηγορίου-Ιωαννίδου, «Οι Ούγγροι και

οποίοι είχαν αναπτυχθεί πολιτικά και πολιτισμικά κάτω από την ηγεσία του Συμεών του Μεγάλου (893-927)[889] και των διαδόχων του, είχαν καταστεί σημαντικός παράγοντας για τις εξελίξεις στη βόρεια Βαλκανική χερσόνησο. Κατά το α΄ μισό του 10ου αιώνα οι βυζαντινο-βουλγαρικές σχέσεις γνώρισαν όξυνση. Ανάμεσα στα πρόσωπα που διαδραμάτισαν ενεργό ρόλο στις διμερείς επαφές περιλαμβάνεται και ο πατριάρχης Νικόλαος Α΄ Μυστικός, ο οποίος εξάλλου υπήρξε διορισμένο μέλος της επιτροπείας του ανήλικου Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου και ουσιαστικά αντιβασιλεύς (913-914).[890] Οι βυζαντινο-βουλγαρικές σχέσεις εξομαλύνθηκαν στα μέσα του 10ου αιώνα με την υπογραφή συνθηκών.

Οι βυζαντινο-ρωσικές σχέσεις επίσης σημείωσαν πρόοδο αυτόν τον αιώνα, μετά από μία φάση εντάσεων, με την υπογραφή διακρατικών και εμπορικών συνθηκών. Στα μέσα του αιώνα αποτέλεσε σταθμό στη διπλωματική επικοινωνία η επίσημη επίσκεψη της Ρωσίδας πριγκίπισσας Όλγας στην Κωνσταντινούπολη (957).[891]

Ένα άλλο μεγάλο πρόβλημα του Βυζαντίου την εποχή αυτή ήταν ο ανταγωνισμός στη διεκδικούμενη, από τους διάφορους δυτικούς ηγεμόνες, Ιταλία, της οποίας το νότιο τμήμα ανήκε στη βυζαντινή κυριαρχία, σε συνδυασμό με την ανανέωση της δυτικής αυτοκρατορίας. Οι αξιώσεις επί της νότιας Ιταλίας ήταν ιδεολογικά συνυφασμένες με την οικουμενική κυριαρχία και τη διεκδίκηση της αποκλειστικότητας της ιδέας της αυτοκρατορίας και για τον λόγο αυτό ήταν το επίκεντρο των αντιπαραθέσεων και των διαπραγματεύσεων μεταξύ των δυνάμεων της εποχής. Θέση διεκδικητή κατείχε πρώτιστα ο βυζαντινός αυτοκράτορας, η παπική Εκκλησία, αλλά και οι δυτικοί ηγεμόνες.[892]

οι επιδρομές τους στο δυτικοευρωπαϊκό χώρο (τέλη 9ου-10ος αι.)», *Βυζαντινά* 20(1999), σελ. 65-135· Jean-Claude Cheynet, «Η βυζαντινή επέκταση στα χρόνια της δυναστείας των Μακεδόνων (867-1057)», στο: *Ο Βυζαντινός κόσμος*: *Η Βυζαντινή αυτοκρατορία (641-1204)*, μτφ. Αναστασία Καραστάθη, Αθήνα 2011, τόμ. Β΄, σελ. 107-130, ιδίως σελ. 111-121.

[889] Ο Συμεών γεννήθηκε μεταξύ του 863 και 865. 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 για το κράτος του. Η επαφή και η γνωριμία του με το Βυζάντιο τον κατέστησαν πολύ επικίνδυνο αντίπαλο. Πέθανε στις 27 Μαΐου 927. Βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1984.

[890] Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ό.π., σελ. 64-65, 69-73, 76, 86-89· Αλκμήνης Σταυρίδου-Ζαφράκα, *Η συνάντηση Συμεών και Νικολάου Μυστικού*, ό.π., σελ. 49, 54-57, 61 κ. εξ..

[891] Σχετικά με αυτήν την επίσκεψη της Όλγας στην Κωνσταντινούπολη και την ενδεχόμενη βάπτισή της βλ. Ελένη Δ. Κατή, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Πολύευκτος*, ό.π., σελ. 158-160, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

[892] Georg Ostrogorsky, *Ιστορία*, ό.π., τόμ. Β΄, σελ. 171-172· πρβλ. Jean-Claude Cheynet, «Ο αυτοκράτορας και το Παλάτιο», στο: *Ο Βυζαντινός κόσμος*: *Η Βυζαντινή αυτοκρατορία (641-1204)*, μτφ. Αναστασία Καραστάθη, Αθήνα 2011, τόμ. Β΄,

Τον 10ο αιώνα τον χώρο της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως λάμπρυναν προσωπικότητες, όπως ο πατριάρχης Νικόλαος Α΄ Μυστικός, ο πατριάρχης Πολύευκτος, ο μητροπολίτης Καισαρείας Αρέθας.

Μετά την εποχή του πατριάρχη Φωτίου (858-867, 877-886),[893] που σηματοδοτήθηκε από την προσωπικότητα του διορατικού πατριάρχη και χαρακτηρίζεται από την αύξηση της ισχύος και του κύρους του πατριαρχείου της Κωνσταντινουπόλεως, η εκκλησιαστική κατάσταση στο Βυζάντιο γνώρισε μία περίοδο έντασης, ωστόσο το πατριαρχείο δεν έχασε το κύρος που διέθετε ως τότε.

σελ. 161-182. Στο ζήτημα των κτήσεων της νότιας Ιταλίας θα γίνει περισσότερος λόγος αμέσως πιο κάτω, διότι σχετίζεται άμεσα με την κατάσταση στη Δύση.

[893] Ο Φώτιος καταγόταν από επιφανή οικογένεια της Κωνσταντινουπόλεως. Γεννήθηκε γύρω στα 810 και πέθανε μετά το 893. Σταδιοδρόμησε στην ανώτερη αυτοκρατορική γραφειοκρατία. Διετέλεσε δύο φορές πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως. Διέθετε μαχητική προσωπικότητα, η οποία και καθόρισε ως ένα βαθμό τη σχέση του Βυζαντίου με τη Ρώμη και τη Ρωμαϊκή Εκκλησία. Το έργο που διασώθηκε από τη φιλολογική και λογοτεχνική παραγωγή του, τον καθιστά ως ένα ενεργό μέλος της λογοτεχνικής ζωής της εποχής του. Για τον Φώτιο βλ. τη μονογραφία D. S. White, *Patriarch Photios of Constantinople*, Brookline 1981· επίσης, βλ. Μανουήλ Ι. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες*, ό.π., σελ. 190-195, 197-199· Fr. Dvornic, *The Photian Scism: History and Legend*, Cambridge University Press 1948· Β. Λαούρδας, «Ο πατριάρχης Φώτιος και η εποχή του», *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 38(1955) σελ. 61-73, 152-160· *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1669-1670. Γενικότερα, για τον Φώτιο και την εποχή του βλ. J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, [Oxford History of the Christian Church], Oxford 1986, σελ. 69-101. Για τη σχέση του Φωτίου με την ποίηση βλ. Barry Baldwin, "Photius and Poetry", *Byzantine and Modern Greek Studies* 4(1978), σελ. 4-14· για την επιστημονική του δραστηριότητα βλ. Ευαγγελίας Βαρελλά, «Οι φυσικές επιστήμες στο έργο του Αγίου Φωτίου», *Κληρονομία* 23(1991), σελ. 9-19· για τη συμβολή του στις κλασσικές σπουδές βλ. Paul Lemerle, *Ο Πρώτος Βυζαντινός Ουμανισμός*, ό.π., σελ. 154-183· N. G. Wilson, *Οι Λόγιοι*, σελ. 122-158.

Στις αρχές του 10ου αιώνα το εσωτερικό της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως ταράχθηκε από το πολιτικό και εκκλησιαστικό ζήτημα της τετραγαμίας[894] του Λέοντα ΣΤ΄ (886-912),[895] το οποίο προκάλεσε κρίση και στη σχέση της με την Εκκλησία της Ρώμης.[896]

Το ζήτημα προέκυψε από τις προσπάθειες και τις δυσκολίες που αντιμετώπισε ο αυτοκράτορας Λέων ΣΤ΄ προκειμένου να αποκτήσει διάδοχο. Μετά από τρεις άτεκνους γάμους ο αυτοκράτορας,[897] έχοντας αποκτήσει τον πολυπόθητο άρρενα διάδοχο με τη Ζωή Καρβωνοψίνα,[898] έπρεπε να διασφαλίσει τη νομιμοποίηση του γιου του για λόγους δυναστικής σκοπιμότητας και έτσι τέλεσε τον τέταρτο γάμο του, παρά το γεγονός ότι η σύναψη τέταρτου γάμου προσέκρουε και στους

894 Για το ζήτημα της τετραγαμίας και την έριδα που προκάλεσε, ενδεικτικά βλ. Martin Jugie, *Le Schisme Byzantin: Aperçu Historique et Doctrinal*, Paris 1941, σελ. 159 κ. εξ.· R. J. H. Jenkins – B. Laourdas, "Eight Letters of Arethas", ό.π., σελ. 293-372· R. J. H. Jenkins, "Three Documents Concerning the "Tetragamy„", *Dumbarton Oaks Papers* 16(1962), σελ. 231-241· P. Karlin-Hayter, "New Arethas Texts", ό.π., *Byzantion* 31(1961), σελ. 273-307 και 34(1964), σελ. 49-57· Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ό.π., σελ. 42-67, 82-86· Georg Ostrogorsky, *Ιστορία*, ό.π., τόμ. Β΄, σελ. 135-137, 148-149· P. Karlin-Hayter, "Le Synode à Constantinople", ό.π., σελ. 59-101· P. Karlin-Hayter, *Vita Euthymii*, ό.π., σελ. 6-9 της εισαγωγής· *Nicolas I Patriarch of Constantinople: Letters*, έκδ. R. J. H. Jekins – L. G. Westerink, [CFHB, Series Washingtonensis 6], Washington 1973· Sh. Tougher, *The Rein of Leo VI (886-912): Politics and People*, Leiden-New York-Colonia, 1997, σελ. 133-163. Πρβλ. Hans-Georg Beck, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία*, μτφ. Λευτέρης Αναγνώστου, τόμ. Α΄, [Βιβλιοθήκη Βυζαντινής Ιστορίας και Φιλολογίας 3], (Αθήνα 2004), σελ. 331-344· J. M. Hussey, *The Orthodox Church*, ό.π., σελ. 102-108. Επίσης, βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 2027.

895 Ο Λέων ΣΤ΄ γεννήθηκε το 866 και ήταν δευτερότοκος γιος του Βασιλείου Α΄ (867-886) και της Ευδοκίας Ιγγερίνας. Είχε εξαιρετική παιδεία και έφεση στις επιστήμες. Έγινε γνωστός για το νομοθετικό του έργο, την εξαιρετική παιδεία, 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. Για τη βασιλεία του βλ. Sh. Tougher, *The Rein of Leo VI (886-912): Politics and People*, Leiden-New York-Colonia 1997. Για τις ομιλίες που έγραψε, 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. Επίσης, βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1210-1211.

896 Για την κρίση που προκάλεσε η υπόθεση του τέταρτου γάμου του Λέοντα ΣΤ΄, η οποία τάραξε το εσωτερικό της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως, αλλά και τη σχέση της με την Εκκλησία της Ρώμης βλ., ενδεικτικά, 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. 116-122.

897 Για το ζήτημα του γάμου και της πολυγαμίας στο Βυζάντιο βλ. J. Zhishman, *Το δίκαιον του γάμου της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας*, μτφ. Μ. Αποστολόπουλος, τόμ. Α΄-Β΄, Εν Αθήναις 1912-1913 (έκδ. πρωτοτύπου Βιέννη 1864)· Ευανθία Κωνσταντίνου-Στεργιάδου, «Το πολυγαμικό ζήτημα στο Βυζάντιο και η αντιμετώπισή του από την εκκλησία», στο: *Καιρός. Τιμητικός τόμος στον ομότιμο καθηγητή Δαμιανό Δόικο*, Θεσσαλονίκη 1995, σελ. 489-512.

898 Η Ζωή Καρβωνοψίνα υπήρξε η τέταρτη σύζυγος του Λέοντα ΣΤ΄ και μητέρα του μοναδικού γιου του και διαδόχου, του Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου. Καταγόταν από πλούσια οικογένεια. Υπήρξε ερωμένη του αυτοκράτορα ήδη από το 902 ή 903 και ο γάμος τους έγινε τον Ιανουάριο του 906, μετά από τη γέννηση του Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 2228.

κανόνες της Εκκλησίας και στην πρόσφατη νομοθεσία του ίδιου του Λέοντα ΣΤ΄, που καταδίκαζε τον τρίτο γάμο και επέκρινε ακόμη και τον δεύτερο.[899]

Ο αυτοκράτορας συνάντησε τη σθεναρή αντίσταση του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Νικολάου Α΄ Μυστικού, ο οποίος αρνήθηκε να αναγνωρίσει τη νομιμότητα του γάμου, που αποτελούσε κατάφωρη προσβολή της εκκλησιαστικής τάξης, και στράφηκε στον πάπα και στους άλλους πατριάρχες της Ανατολής.[900] Ο Νικόλαος Α΄ Μυστικός οδηγήθηκε σε παραίτηση από το αξίωμά του και αντικαταστάθηκε από τον Ευθύμιο (907-912).[901] Όλα αυτά είχαν ως αποτέλεσμα ένα σχίσμα διαρκείας μέσα στους κόλπους της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως.[902] Όταν το 912 ο Νικόλαος επανήλθε στον πατριαρχικό θρόνο καθαίρεσε και αναθεμάτισε τον Ευθύμιο,[903] το όνομα του οποίου διαγράφηκε από τα δίπτυχα.[904]

[899] Πρόκειται για την 90ή Νεαρά του Λέοντα ΣΤ΄ του Σοφού, βλ. P. Noailles-A. Dain, *Les Novelles de Leon VI le Sage*, Paris 1994, σελ. 296-299· Σπ. Ν. Τρωιάνου, *Οι Νεαρές Λέοντος ΣΤ΄ του Σοφού*, Αθήνα 2007, σελ. 256-257.

[900] F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, 1. Teil, 2. Halb band: *Regesten von 867-1025*, zweite Auflage neu bearbeitet von Andreas E. Müller, München (2003), αρ. 545. Πρβλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ό.π., σελ. 48, 50· Hans-Georg Beck, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π., σελ. 336-338.

[901] Ο Ευθύμιος γεννήθηκε στη Σελεύκεια, πιθανόν της Πισιδίας, γύρω στο 834. Σε νεαρή ηλικία εκάρη μοναχός στον Όλυμπο της Βιθυνίας. Αργότερα πήγε στη μονή Στουδίου και στη συνέχεια 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 τεταρταμίας του Λέοντα ΣΤ΄. Απεβίωσε το 917. Περισσότερα για τον Ευθύμιο 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*, ό.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.

[902] Georg Ostrogorsky, *Ιστορία*, ό.π., τόμ. Β΄, σελ. 135-136· Hans-Georg Beck, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π., σελ. 338· Jean-Claude Cheynet, «Η βυζαντινή επέκταση», ό.π., σελ. 110-111.

[903] P. Karlin-Hayter, *Vita Euthymii*, ό.π., σελ. 67· πρβλ. Martin Jugie, "La vie et les œuvres d'Euthyme, patriarche de Constantinople († 917) (fin)", *Échos d'Orient* 16(1913), σελ. 481-492, ιδίως σελ. 483· Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ό.π., σελ. 58, 61· Hans-Georg Beck, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π., σελ. 339-340.

[904] Martin Jugie, "La Vie et les Œuvres d'Euthyme", ό.π., σελ. 486· Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, ό.π., σελ. 61· Robert F. Taft, *A History of the Liturgy of st. John Chrysostom*: *The Diptychs*, [Orientalia Cristiana Analecta 238], Roma 1991, σελ. 134. Για τα βυζαντινά δίπτυχα των ζώντων και αναφορικά με το ποιοι μνημονεύονται σε αυτά βλ. Robert F. Taft, *A History*, ό.π., σελ. 121-159, 167-168, 182.

Η τυπική παύση της έριδας εγγράφηκε το 920, όταν ο Νικόλαος Α΄ Μυστικός συγκάλεσε την ενδημούσα σύνοδο,[905] η οποία εξέδωσε τον *Τόμο της Ενώσεως*,[906] που απαγόρευε ρητά τον τέταρτο γάμο και διευθετούσε οριστικά το ζήτημα της τετραγαμίας.[907] Στη συνέχεια, αποκαταστάθηκαν οι σχέσεις με την Εκκλησία της Ρώμης και η ενότητα στο εσωτερικό της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως, που είχε δοκιμαστεί από τη διαμάχη της τετραγαμίας και την αντιπαράθεση των οπαδών του πατριάρχη Νικολάου Α΄ Μυστικού με τους οπαδούς του πατριάρχη Ευθυμίου.[908]

Μετά την εκδημία του Νικολάου Α΄ Μυστικού (925), η Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως έχασε το κύρος που διέθετε. Η πλήρωση του πατριαρχικού θρόνου εξαρτήθηκε απόλυτα από τη βούληση του αυτοκράτορα Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού, που είχε ήδη προαποφασίσει την εκλογή του Θεοφύλακτου, του νεότερου γιου του.[909] Λόγω του ανηλίκου του Θεοφύλακτου εκλέχθηκε

[905] Αναλυτικά για τη σύνοδο αυτή βλ. Παρασκευή Δ. Λαδοπούλου, *Η Σύνοδος της Ενώσεως (920) και οι αποφάσεις της*, μεταπτυχιακή Διπλωματική εργασία, Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας, Θεολογική Σχολή ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 2010. Πρβλ. Hans-Georg Beck, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π., σελ. 342-343.

[906] J. D. Mansi, *Sacrorum Consiliorum Nova et Amplissima Collectio*, Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt 1960-1961, τόμ. 18A, στ. 336-341· 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 εκκλησιαστικήν κατάστασιν διεπούσαις διατάξεσι, μετά των αρχαίων εξηγητών, και διαφόρων αναγνωσμάτων*, τόμ. Ε΄, Αθήνησιν 1852-1859, σελ. 4-9· πρβλ. V. Grumel, *Les régestes des actes du patriarcat de Constantinople, I: Les actes des patriarches, fasc. II-III: Les régestes de 715 à 1206*. Deuxième édition revue et corrigée par J. Darrouzès, Paris 1989, αρ. 715 [669]. Γενικές πληροφορίες για τον *Τόμο της Ενώσεως* βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 514 και 2093. Η αρχαιότερη, πιθανόν, διασωθείσα έκδοση, που χρονολογείται μεταξύ 928-931, υπάρχει στον κώδικα 2 της Μονής του Τιμίου Σταυρού Ιεροσολύμων, από τις επευφημίες της οποίας λείπει το όνομα του πατριάρχη Ευθυμίου, βλ. Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ιεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη: Ήτοι κατάλογος των εν ταις βιβλιοθήκαις του αγιωτάτου αποστολικού τε και καθολικού ορθοδόξου πατριαρχικού θρόνου των Ιεροσολύμων και πάσης Παλαιστίνης αποκειμένων ελληνικών κωδίκων*, τόμ. Γ΄, αναστατική επανεκτύπωση Βρυξέλλες 1963, σελ. 19-20· πρβλ. Ιωάννης Χρ. Κωνσταντινίδης, *Νικόλαος Α΄*, σελ. 85 και σημ. 5. Ο Τόμος επικυρωνόταν διαδοχικά από τους πατριάρχες μέχρι την πλήρη κατάπαυση της έριδας της τετραγαμίας. Στο *Nicholas I Patriarch of Constantinople: Miscellaneous Writings*, έκδ. L.G. Westerink, [CFHB, Series Washingtonensis 20], Washington 1981, σελ. 58-68 μπορεί να δει κανείς την κριτική έκδοση του Τόμου και να συγκρίνει τις επευφημίες στις σωζόμενες διαδοχικές επικυρώσεις, στο *ίδιο*, σελ. 70-82.

[907] Ο Τόμος δεν δέχεται τον τέταρτο γάμο και αναθεματίζει όσους δέχθηκαν την τετραγαμία, ωστόσο για τη λύση του προβλήματος και την αποκατάσταση της ειρήνης δέχεται το τέκνο του τετάρτου γάμου, διευκρινίζοντας ότι η Εκκλησία το διαχωρίζει από το σκάνδαλο. Είναι εμφανές ότι υπονοεί την περίπτωση του Λέοντα ΣΤ΄ και αποτελεί τη λύση στο πρόβλημα διαδοχής με την αποδοχή του τέκνου που προέκυψε από τον τέταρτο γάμο του Λέοντα ΣΤ΄. Πρβλ. Παρασκευή Δ. Λαδοπούλου, *Η Σύνοδος της Ενώσεως (920)*, ό.π., σελ. 85, 102· Hans-Georg Beck, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π., σελ. 343.

[908] Emile Amann – Auguste Dumas, *L'Eglise*, ό.π., σελ. 123-125· Georg Ostrogorsky, *Ιστορία*, ό.π., τόμ. Β΄, σελ. 149· Hans-Georg Beck, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π., σελ. 343-344· J. M. Hussey, *Orthodox Church*, ό.π., σελ. 106-108· Jean-Claude Cheynet, «Η βυζαντινή επέκταση», ό.π., σελ. 113-114.

[909] Στο Ανωνύμου, *Σύνοψις χρονική*, έκδ. Κ.Ν. Σάθας, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, Βενετία-Παρίσι 1894 (ανατ. Hildesheim 1972), τόμ. 7, σελ. 1-556, ιδίως σελ. 150[4-6] αναφέρεται ότι ο Ρωμανός Α΄ Λακαπηνός έκανε σύγκελλο τον γιο του Θεοφύλακτο, επειδή τον προόριζε για τον πατριαρχικό θρόνο: «*Ὁ δὲ βασιλεὺς Ρωμανός Θεοφύλακτον, ἕνα τῶν ἰδίων υἱῶν εὐνουχίσας, καὶ κληρικὸν ἀποκείρας, σύγκελλον ἐποίησε, βουλόμενος αὐτὸν καὶ πατριάρχην ποιῆσαι*». Πρβλ. Emile Amann-Auguste Dumas,

πατριάρχης ο Στέφανος Β΄ (925-928)[910] και μετά από ολιγόμηνη χηρεία ο Τρύφων (928-931)[911] με τη δέσμευση ότι θα παραιτηθεί μόλις ενηλικιωθεί ο Θεοφύλακτος. Ο Τρύφων αρνήθηκε να υποβάλει την παραίτησή του, όταν του ζητήθηκε, την οποία όμως του απέσπασαν με αθέμιτο τρόπο.[912] Η ορισμένου χρόνου εκλογή του Τρύφωνος συνιστά απόκλιση από την *εκκλησιαστική ευταξία*,[913] όπως επίσης και η ακούσια παραίτησή του.[914]

Μετά από δύο ασήμαντες πατριαρχίες, εκ των οποίων η δεύτερη προσέκρουε στους κανόνες της Εκκλησίας, αναδείχθηκε πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, χειροτονημένος από τους παπικούς απεσταλμένους,[915] ο νεαρός Θεοφύλακτος,[916] προκαλώντας αντιδράσεις και συγκρούσεις

L'Eglise, ό.π., σελ. 128· Hans-Georg Beck, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π., σελ. 345. Το φαινόμενο να γίνεται πατριάρχης ο σύγκελλος της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως ήταν πολύ συνηθισμένο. Σχετικά, βλ. Αθηναγόρας μητροπολίτης Παραμυθίας και Πάργας, «Ο θεσμός των συγκέλλων εν τω Οικουμενικώ Πατριαρχείω», *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 4(1927), σελ 3-38, ιδίως σελ. 9· Venance Grumel, "Titulature de Métropolites Byzantins. I. Les métropolites 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 1996, σελ. 595-596.

[910] Ο Στέφανος πριν την άνοδό του στον πατριαρχικό θρόνο ήταν μητροπολίτης Αμασείας. Ο Μανουήλ Ι. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες*, ό.π., σελ. 208 συγχέει τον Στέφανο Αμασείας με τον πατριάρχη Στέφανο Α΄ (886-893), αναφέροντας ότι ο Αμασείας ήταν γιος του αυτοκράτορα Βασιλείου Α΄ (867-886), ενώ αυτό αφορά στον Στέφανο Α΄. Για τον πατριάρχη Στέφανο Β΄, επίσης βλ. *Patriarchae Constantinopolitani*, στο: M. Le Quien, *Oriens christianus, in quatuor patriarchatus digestus: quo exhibentur ecclesiae, patriarchae, caeterique praesules totius Orientis*, τόμ. I: *Tres magnas comlectens dioceses Ponti, Asiae & Thaciae Patriarchatui Constantinopolitano subjectas*, Parisiis 1740 (ανατύπωση Graz 1956), τόμ. I, στ. 252· Emile Amann – Auguste Dumas, *L'Eglise*, ό.π., σελ. 128-129· Hans-Georg Beck, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π., σελ. 345.

[911] Ο Τρύφων ήταν μοναχός όταν επιλέχθηκε για τον πατριαρχικό θρόνο. Περισσότερα βλ. Μανουήλ Ι. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες*, ό.π., σελ. 209-210. Επίσης, βλ. *Patriarchae Constantinopolitani*, στο: M. Le Quien, *Oriens christianus*, τόμ. I, στ. 253· Emile Amann – Auguste Dumas, *L'Eglise*, ό.π., σελ. 129· Hans-Georg Beck, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π., σελ. 345.

[912] Για την εκλογή του Τρύφωνος για ορισμένο χρόνο και την αντικανονικότητά της βλ. Ευαγγελία Αμοιρίδου, «Ιδιάζουσες αναδείξεις πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως (Δ΄-Ι΄ αι.)», *Βυζαντιακά* 28 (2009), σελ. 105-114, ιδίως σελ. 110-112.

[913] Θέματα *εκκλησιαστικής ευταξίας* ρυθμίζει ο ΙΖ΄ κανόνας της Α΄ και Β΄ συνόδου της Κωνσταντινουπόλεως, βλ. Α. Ράλλης – Μ. Ποτλής, *Σύνταγμα*, τόμ. Β΄, ό.π., σελ. 701, και ιδιαίτερα σελ. 701-704, όπου το σχόλιο του Βαλσαμώνος.

[914] Κ. Μ. Ράλλη, *Περί παραιτήσεως επισκόπων κατά το Δίκαιον της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*, Εν Αθήναις 1911, σελ. 2-3.

[915] F. Dölger, *Regesten*, ό.π., αρ. 625. Πρβλ. Emile Amann – Auguste Dumas, *L'Eglise*, ό.π., σελ. 129· G. Every, *The Byzantine Patriarchate: 451-1204*, London ^{2}1962, σελ. 138· François Dvornik, *Byzance et la Primauté Romaine*, [Unam Sanctam 49], Paris 1964, σελ. 113· Georg Ostrogorsky, *Ιστορία*, ό.π., τόμ. Β΄, σελ. 149· Hans-Georg Beck, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π., σελ. 345-346.

[916] Ο Θεοφύλακτος γεννήθηκε το 917 και ήταν ο νεότερος γιος του Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού. Το 924 σε ηλικία μόλις οκτώ ετών χειροτονήθηκε υποδιάκονος και στη συνέχεια έγινε σύγκελλος του πατριάρχη Νικολάου Α΄ Μυστικού. Το 933 σε ηλικία 16 ετών αναδείχθηκε πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως. Κατά τον V. Stanković, "When Was Theophylaktos Lakapenos Born?", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 55(2005), σελ. 59-69, ιδίως σελ. 60-66, ο Θεοφύλακτος ανήλθε στον πατριαρχικό θρόνο σε ηλικία 18 ετών. Η εκλογή του προκάλεσε αντιδράσεις στους κόλπους της Εκκλησίας, οι οποίες έπαυσαν μετά από

στο εσωτερικό της Εκκλησίας.[917] Η συμπεριφορά που επέδειξε ήταν κάθε άλλο παρά εκκλησιαστική και η πατριαρχία του ήταν μία περίοδος ανωμαλίας για την Εκκλησία,[918] κατά τη διάρκεια της οποίας φαίνεται πως υπήρξαν και αντιδράσεις στην πατριαρχική εξουσία.[919]

Η κατάσταση άλλαξε ριζικά κατά το β΄ μισό του 10ου αιώνα με την ανάληψη της πατριαρχίας από τον Πολύευκτο (956), ο οποίος παρέλαβε μία Εκκλησία διοικητικά, ποιμαντικά, ακόμη και λειτουργικά, αποδιοργανωμένη και ουσιαστικά ακέφαλη. Σε αυτήν την οριακή χρονική στιγμή, ο νέος πατριάρχης, ως ποιμένας της πόλης και της Εκκλησίας, έπρεπε να επανακτήσει τον ουσιαστικό ρόλο του. Πράγματι, με τον Πολύευκτο στον πατριαρχικό θρόνο της Κωνσταντινουπόλεως παρατηρείται αποκατάσταση του κύρους και της αύξηση της ισχύος της Εκκλησίας.

Ως πρώτη πράξη του νέου πατριάρχη αναφέρεται η επανεγγραφή του Ευθυμίου στα δίπτυχα της Εκκλησίας. Η αποκατάσταση του Ευθυμίου ήταν ζήτημα εκκλησιαστικής τάξης, την οποία ο Πολύευκτος έσπευσε να επαναφέρει, λαμβάνοντας την πρωτοβουλία να διευθετήσει, παρά τις αντιδράσεις κάποιων αρχιερέων, μία εκκρεμότητα που χρόνιζε. Η ενωτική πράξη του νέου πατριάρχη σηματοδότησε την έναρξη της πορείας προς την οριστική κατάπαυση των αντιπαραθέσεων και των συγκρούσεων γύρω από την αποδοχή του *Τόμου της Ενώσεως*.[920]

Η πατριαρχία του Πολύευκτου είναι εξόχως ιδιαίτερη, καθώς κατά τη διάρκειά της εντοπίζονται σοβαρά ζητήματα, τα οποία ανέκυψαν κυρίως εξ αφορμής αυτοκρατορικών ενεργειών και πρωτοβουλιών και επηρέασαν τις σχέσεις του πατριάρχη με τους αυτοκράτορες. Ο πατριάρχης δεν δίστασε να θίξει αλλότριες προς το πνεύμα της Εκκλησίας συμπεριφορές από όπου και αν

αυτοκρατορική επέμβαση. Είχε πάθος με τα άλογα και το κυνήγι και στο πάθος αυτό οφείλεται και ο πρόωρος θάνατός του το 956, μετά από τον τραυματισμό που είχε κατά τη διάρκεια ορμητικού καλπασμού. Περισσότερα 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*, ό.π., σελ. 76 κ. εξ.. Επίσης, βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 2068.

[917] Για την άνοδο του Θεοφύλακτου στον πατριαρχικό θρόνο βλ. *Théodore Daphnopatès: Correspondance*, έκδ J. Darrouzès – L. G. Westerink, [Le Monde Byzantin], Paris 1978, σελ. 11-14 της εισαγωγής. Για το κλίμα που επικρατούσε είναι ενδεικτική η επιστολογραφία της εποχής, βλ. στο *ίδιο* σελ. 30-51. Πρβλ. V. Stanković, "When Was Theophylaktos Lakapenos Born?", ό.π., σελ. 66-67.

[918] Emile Amann – Auguste Dumas, *L'Eglise*, ό.π., σελ. 129-130· G. Every, *The Byzantine Patriarchate*, ό.π., σελ. 138.

[919] J. Darrouzès, "Un Discours de Nicétas d'Amasée sur le Droit de Vote du Patriarche", *Αρχείον Πόντου* 21(1952), σελ. 162-178· Jean Darrouzès, *Épistoliers byzantins du Xe siècle*, [Archives de l'Orient Chrétien 6], Paris 1960, σελ. 30-32 της εισαγωγής. Πρβλ. J. M. Hussey, *Orthodox Church*, ό.π., σελ. 111-112.

[920] Για την επανεγγραφή του ονόματος του Ευθυμίου στα δίπτυχα της Εκκλησίας από τον πατριάρχη Πολύευκτο και τις διάφορες παραμέτρους του θέματος βλ. Ελένη Δ. Κατή, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Πολύευκτος*, ό.π., σελ. 144-150.

προέρχονταν, ακόμη και από το περιβάλλον του αυτοκράτορα ή και από τον ίδιο τον αυτοκράτορα.[921]

Από τα μέσα ως τα τέλη του 10ου αιώνα το κύρος της Εκκλησίας έμεινε μάλλον σταθεροποιημένο, χωρίς διακυμάνσεις. Οι επόμενοι τρεις πατριάρχες προέρχονταν και πάλι από τις τάξεις των μοναχών, ο Βασίλειος Α΄ ο Σκαμανδρηνός (970-973),[922] ο Αντώνιος Γ΄ ο Στουδίτης (973-980),[923] ο Νικόλαος Β΄ ο Χρυσοβέργης (984-993).[924] Ο 10ος αιώνας όδευσε στο τέλος του με την πατριαρχία του Σισίνιου Β΄ (995-998),[925] ο οποίος έγινε πατριάρχης από λαϊκός και αποτελεί τη μοναδική περίπτωση αθρόον χειροτονίας μέσα στον συγκεκριμένο αιώνα. Ο Σισίνιος Β΄ κατά την πατριαρχία του ένωσε τους ακόμη διχασμένους κληρικούς από την τετραγαμία και εξέδωσε Τόμο σχετικά με ζητήματα κωλύματος γάμου. Στο β΄ μισό του 10ου αιώνα καταγράφονται δύο σχετικά μακρόχρονες χηρείες στον πατριαρχικό θρόνο διάρκειας η μία τεσσάρων και η άλλη δύο ετών.

Τέλος, αξιοσημείωτο είναι ότι αυτήν την εποχή έχουμε τη σύσταση του αθωνικού μοναχισμού που αποτέλεσε τη σημαντικότερη εξέλιξη στην ιστορία της ορθόδοξης πνευματικότητας.[926]

4. Η πολιτική και η εκκλησιαστική κατάσταση στη Δύση

Στη Δύση ο 10ος αιώνας προσδιορίζεται από την άνοδο της δυτικής Ευρώπης, ως ενός νέου πολιτικού και πολιτισμικού σχηματισμού που διεκδικούσε πλέον την πρωτοκαθεδρία από τα παλαιά κέντρα εξουσίας που βρίσκονταν γύρω από τη Μεσόγειο, με την ανάπτυξη νέων ισχυρών πολιτικών δυνάμεων, όπως ήταν η Σαξονική δυναστεία (919-1002) και το κράτος που δημιούργησε.

Περί τα μέσα του 9ου αιώνα η ενιαία Φραγκική αυτοκρατορία διαιρέθηκε σε τρία τμήματα: στο ανατολικό Φραγκικό κράτος, το δυτικό Φραγκικό κράτος και την ιταλική χερσόνησο διαιρεμένη σε πέντε τμήματα το καθένα με δική του κυβέρνηση.[927] Κατά τα τέλη του 9ου και τις αρχές

[921] Σχετικά, βλ. Ελένη Δ. Κατή, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Πολύευκτος*, ό.π., σελ. 122-132, 185-203, 217-245, 265-277.

[922] Για τον Βασίλειο Α΄ Σκαμανδρηνό βλ. Μανουήλ Ι. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες*, ό.π., σελ. 218.

[923] Για τον Αντώνιο Γ΄ Στουδίτη βλ. Μανουήλ Ι. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες*, ό.π., σελ. 219-220.

[924] Για τον Νικόλαο Β΄ Χρυσοβέργη βλ. Μανουήλ Ι. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες*, ό.π., σελ. 220-221.

[925] Για τον Σισίνιο Β΄ βλ. Μανουήλ Ι. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες*, ό.π., σελ. 221-222.

[926] Διονυσία Παπαχρυσάνθου, *Ο Αθωνικός μοναχισμός: Αρχές και οργάνωση*, Αθήνα 1992, σελ. 173-250.

[927] Δίνεται μόνο το στίγμα της επικρατούσας κατάστασης, καθώς εδώ ενδιαφέρουν οι εξελίξεις στη Δύση μόνο ως προς ορισμένα πολύ συγκεκριμένα σημεία που αφορούν τις σχέσεις με το Βυζάντιο. Αναλυτικά για την κατάσταση στη Δύση βλ.

του 10ου αιώνα σημειώθηκαν πολλές γεωγραφικές μεταβολές εξαιτίας σφοδρών εσωτερικών ανταγωνισμών και εξωτερικών διεκδικήσεων. Την εποχή αυτή ήταν έκδηλη η προσπάθεια των βασιλέων να ενισχύσουν την εξουσία τους στο εσωτερικό, αποδυναμώνοντας τα δουκάτα που εκπροσωπούνταν από τους μεγάλους φεουδάρχες, οι οποίοι αρνούνταν να υποταχθούν σε μία κεντρική εξουσία. Παράλληλα, εκδηλώνονταν εδαφικές διεκδικήσεις έναντι των άλλων βασιλείων.

Στο ανατολικό Φραγκικό κράτος ο 10ος αιώνας σημαδεύτηκε από την επικράτηση του Γερμανού βασιλιά Όθωνα Α΄ (936-973),[928] ο οποίος αφενός με την εσωτερική πολιτική που εφάρμοσε κατάφερε να επιτύχει την αναδιοργάνωση του κράτους του, αφετέρου με την εξωτερική πολιτική του κατάφερε να ενεργεί ως διαιτητής στις εσωτερικές υποθέσεις του δυτικού Φραγκικού κράτους, να διευρύνει τα ανατολικά σύνορα του κράτους του και να εδραιώσει τη γερμανική κυριαρχία. Στα μέσα του αιώνα ο Όθων Α΄ αναμίχθηκε ενεργά στα ιταλικά πράγματα, εδραίωσε την κυριαρχική εξουσία των Γερμανών στο ιταλικό βασίλειο, που εκτεινόταν στη βόρεια και σε μέρος της κεντρικής ιταλικής χερσονήσου, και στόχευσε στην απόκτηση του ρωμαϊκού αυτοκρατορικού

ενδεικτικά τις μονογραφίες: James Bryce, *The Holy Roman Empire*, London 1892· R. H. C. Davis – επιμ. R. I. Moore, Ελένη Τούντα, *Ιστορία της Μεσαιωνικής Ευρώπης: Από τον Μέγα Κωνσταντίνο στον Άγιο Λουδοβίκο*, μτφ. Γιώργος Χρηστίδης, Αθήνα 2011· William Ragsdale Cannon, *History of Christianity in the Middle Ages: From the Fall of Rome to the Fall of Constantinople*, New York (1960)· Z. N. Brooke, *A History of Europe from 911 to 1198*, London 1969· Ζ. Τσιρπανλή, *Η Δυτική Ευρώπη στους Μέσους Χρόνους (5ος-15ος αι.)*, Θεσσαλονίκη [3]1985· Βασίλειος Στυλ. Καραγεώργος, *Η Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία: Μεσαιωνική περίοδος*, τόμ. Α΄, Αθήνα 1987· Ζαχαρίας Ν. Τσιρπανλής, *Η Μεσαιωνική Δύση (5ος-15ος αι.)*, Θεσσαλονίκη 2004. Ειδικότερα για την εκκλησιαστική κατάσταση βλ. G. A. Loud, *The Latin Church in Norman Italy*, (Cambridge UK· New York: Cambridge University Press 2007), ιδίως σελ. 31-33· πρβλ. Hans-Georg Beck, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π., σελ. 345-346, 348-352. Για την πολιτική και εκκλησιαστική κατάσταση στην Ιταλία κατά τον 10ο αιώνα και τις σχέσεις με το Βυζάντιο, ενδεικτικά βλ. Τηλέμαχος Κ. Λουγγής, *Η βυζαντινή κυριαρχία στην Ιταλία από το θάνατο του Μ. Θεοδοσίου ως την άλωση του Μπάρι, 395-1071 μ.Χ.*, [Πολιτική και Ιστορία 30], Αθήνα (1989), σελ. 206-224.

[928] Ο Όθων Α΄ ο Μέγας, της δυναστείας των Σαξόνων, υπήρξε βασιλιάς (936-962) και αυτοκράτορας (962-973). Ήταν δευτερότοκος γιος του Ερρίκου Α΄ (919-936) και της Ματθίλδης. Γεννήθηκε το 912 και πέθανε το 973. Από τη δεύτερη σύζυγό του απέκτησε τον Όθωνα Β΄. Ήδη από το 940 άρχισε να αναμειγνύεται στα ιταλικά πράγματα. Το 962 στέφθηκε αυτοκράτορας στη Ρώμη και από το 965 εδραίωσε την κυριαρχία του στον κεντρικό και βόρειο χώρο της ιταλικής χερσονήσου. Οι πολιτικές και στρατιωτικές ικανότητές του τον βοήθησαν να αποκτήσει ηγετική θέση στον δυτικό κόσμο και επιπλέον να λάβει το αξίωμα του Ρωμαίου αυτοκράτορα. Για τον Όθωνα Α΄ και την πολιτική του βλ. W. Ohnsorge, "Die Anerkennung des Kaisertums Ottos I. durch Byzanz", *Byzantinische Zeitschrift* 54(1961), σελ. 28-52· Βασίλειος Στυλ. Καραγεώργος, *Η Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία*, ό.π., σελ. 187-210· *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1541-1542.

αξιώματος με αποτέλεσμα να στεφθεί τελικά αυτοκράτορας από τον πάπα Ιωάννη ΙΒ΄ (955-964)[929] το έτος 962.[930]

Η πολιτική του Γερμανού βασιλιά ως προς τις ιταλικές υποθέσεις και η στέψη του ως Ρωμαίου αυτοκράτορα συνδυάστηκε με την επέμβασή του και στις εκκλησιαστικές υποθέσεις.[931] Μεταξύ των υποσχέσεων που απέσπασε από τον πάπα Ιωάννη ΙΒ΄ ήταν και εκείνη που όριζε ότι η εκλογή του πάπα θα γινόταν από τον κλήρο και τον λαό της Ρώμης, αλλά θα έπρεπε να εγκριθεί και από τον αυτοκράτορα. Η υπόσχεση αυτή έγινε αιτία να δημιουργηθούν στη συνέχεια προβλήματα που λειτούργησαν αθροιστικά στα ήδη υπάρχοντα και φανερώνουν την εικόνα μίας ταραγμένης εποχής για την Εκκλησία της Ρώμης.

Ο πάπας Ιωάννης ΙΒ΄ προχώρησε στην κίνηση της στέψης του Όθωνα Α΄ ως Ρωμαίου αυτοκράτορα με σκοπό να εξασφαλίσει την προστασία του κράτους του, αλλά μόλις συνειδητοποίησε ότι έχασε την πολιτική του δύναμη και την ανεξαρτησία του στράφηκε κατά του Όθωνα Α΄. Η προσπάθεια του πάπα απέτυχε με αποτέλεσμα να κατηγορηθεί για προδοσία και για πλήθος παραπτωμάτων και να κηρυχθεί έκπτωτος. Νέος πάπας εξελέγη ο Λέων Η΄ (963-965).[932] Μετά την αποχώρηση του Όθωνα Α΄ από τη Ρώμη εμφανίστηκε στην πόλη ο έκπτωτος Ιωάννης ΙΒ΄, ο οποίος έστρεψε τους Ρωμαίους κατά του Όθωνα Α΄ και τους προέτρεψε να εκδιώξουν τον αντίπαπα

[929] Το κοσμικό όνομα του πάπα Ιωάννη ΙΒ΄ ήταν Οκταβιανός και ήταν γιος του ηγεμόνα Αλβέριχου Β΄, ο οποίος είχε εκφράσει την επιθυμία να αναλάβει ο γιος του το ανώτατο πολιτικό και το ανώτατο εκκλησιαστικό αξίωμα. Πράγματι, ο Οκταβιανός το 954 ανέλαβε την πολιτική διοίκηση μετά τον θάνατο του πατέρα του και το 955 εκλέχθηκε πάπας από τους Ρωμαίους μετά τον θάνατο του πάπα Αγαπητού Β΄ και ονομάστηκε Ιωάννης ΙΒ΄. Επεδίωξε την επέκταση του παπικού κράτους, αλλά βρέθηκε σε δυσχερή θέση και ζήτησε τη συνδρομή του Γερμανού βασιλιά Όθωνα Α΄, προσφέροντάς του ως αντάλλαγμα το αυτοκρατορικό αξίωμα. Ο Ιωάννης ΙΒ΄ πέθανε το 964. Περισσότερα βλ. Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Chistum natum MCXCVIII*, 2ème édition revue et augmentée par G. Watterbach et alii, Lipsiae 1885, (reimpression Graz 1956), τόμ. I, σελ. 463-467, όπου καταγράφεται η παπική αλληλογραφία· *Le Liber Pontificalis: Texte, introduction et commentaire*, έκδ. L. Duchesne, [Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome], Paris 1981, τόμ. II, σελ. 243, 246-249. Επίσης, βλ. Βασίλειος Στυλ. Καραγεώργος, *Η Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία*, ό.π., σελ. 202-204· Τηλέμαχος Κ. Λουγγής, *Η βυζαντινή κυριαρχία*, ό.π., σελ. 214-216· *Dictionnaire Théologie Catholique*, τόμ. 8/1(1947), στ. 619-626.

[930] Τηλέμαχος Κ. Λουγγής, *Η βυζαντινή κυριαρχία*, ό.π., σελ. 214-216· G. Every, *The Byzantine Patriarchate*, ό.π., σελ. 139.

[931] François Dvornik, *Byzance*, ό.π., σελ. 113.

[932] Ο Λέων πριν την εκλογή του στο παπικό αξίωμα ήταν λαϊκός πρωτονοτάριος της Αγίας Έδρας. Πέθανε το 965. Περισσότερα βλ. Ph. Jaffé, *Regesta*, ό.π., σελ. 467-469· *Le Liber Pontificalis*, ό.π., σελ. 250· πρβλ. Emile Amann – Auguste Dumas, *L'Eglise*, ό.π., σελ. 53-54, 56· Βασίλειος Στυλ. Καραγεώργος, *Η Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία*, ό.π., σελ. 204. Επίσης, βλ. *Dictionnaire Théologie Catholique*, τόμ. 9/1(1926), στ. 317-320.

Λέοντα Η΄. Ο Όθων Α΄ επέστρεψε στη Ρώμη, αλλά στο μεταξύ είχε πεθάνει ο Ιωάννης ΙΒ΄ και οι Ρωμαίοι εξέλεξαν, παρά τη θέληση του Γερμανού αυτοκράτορα, νέο πάπα τον Βενέδικτο Ε΄ (964).[933]

Το ίδιο έτος ο Όθων Α΄ κατάφερε να συγκληθεί σύνοδος, η οποία υποβίβασε τον πάπα Βενέδικτο Ε΄ στον βαθμό του διακόνου και τον εξόρισε ενώ αποκατέστησε στο παπικό αξίωμα τον Λέοντα Η΄. Ο θάνατος του Λέοντα Η΄ το 965 οδήγησε στην εκλογή νέου πάπα, του Ιωάννη ΙΓ΄ (965-972)[934], αυτή τη φορά με την έγκριση του Όθωνα Α΄. Με την εκλογή διαφώνησε μία μερίδα του λαού της Ρώμης, που κινήθηκε επαναστατικά και συνέλαβε τον Ιωάννη ΙΓ΄. Ο πάπας τελικά κατάφερε να δραπετεύσει και να ζητήσει την προστασία του Όθωνα Α΄. Με την επέμβαση του αυτοκράτορα συνελήφθηκαν οι πρωταίτιοι της επανάστασης και αποκαταστάθηκε στον παπικό θρόνο ο Ιωάννης ΙΓ΄.

Μετά την εδραίωση της εξουσίας του στη βόρεια και κεντρική ιταλική χερσόνησο, ο Όθων Α΄, φιλοδοξώντας να διεκδικήσει πλήρως την αποκλειστικότητα της ιδέας της αυτοκρατορίας και την κληρονομιά της Ρώμης ως συνεχιστής της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, έστρεψε το ενδιαφέρον του στον νότο, που ανήκε στη σφαίρα επιρροής και στην κυριαρχία του Βυζαντίου.[935] Έτσι, ο Όθων Α΄ στις αρχές του 967 υπέταξε τα πριγκιπάτα της Κάπουας, του Μπενεβέντο και του Σαλέρνο, τα οποία ήταν αυτή την εποχή ανεξάρτητα. Οι περιοχές αυτές παλαιότερα αναγνώριζαν την κυριαρχία των Βυζαντινών, οι οποίοι βέβαια δεν έπαυσαν να αξιώνουν τα δικαιώματά τους και ως εκ τούτου θεώρησαν ως εχθρική την ενέργεια του Όθωνα Α΄.

Την εποχή αυτή στον αυτοκρατορικό θρόνο της Κωνσταντινουπόλεως βρισκόταν ο Νικηφόρος Φωκάς (963-969), ο οποίος έστειλε πρεσβεία στον Όθωνα Α΄ ζητώντας τη σύμπραξή του για την απελευθέρωση της Μεσογείου από τους Σαρακηνούς υπό τον όρο ότι ο Όθων Α΄ θα εγκατέλειπε την Κάπουα και το Μπενεβέντο και θα τα παραχωρούσε στο Βυζάντιο.

---

[933] Ο Βενέδικτος ήταν καρδινάλιος πριν εκλεγεί πάπας. Πέθανε εξόριστος στο Αμβούργο. Περισσότερα βλ. Ph. Jaffé, *Regesta*, ό.π., σελ. 469-470· *Le Liber Pontificalis*, τόμ. ΙΙ, σελ. 251· πρβλ. Emile Amann – Auguste Dumas, *L'Eglise*, ό.π., σελ. 55-56· Βασίλειος Στυλ. Καραγεώργος, *Η Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία*, ό.π., σελ. 204.

[934] Ο Ιωάννης ΙΓ΄ ήταν ανεψιός της διαβόητης Μαροζίας. Πέθανε στις 6 Σεπτεμβρίου 972. Περισσότερα βλ. Ph. Jaffé, *Regesta*, ό.π., σελ. 470-477· *Le Liber Pontificalis*, ό.π., τόμ. ΙΙ, σελ. 252-254· πρβλ. Emile Amann – Auguste Dumas, *L'Eglise*, ό.π., σελ. 56-58· Βασίλειος Στυλ. Καραγεώργος, *Η Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία*, ό.π., σελ. 205. Επίσης, βλ. *Dictionnaire Théologie Catholique*, τόμ. 8/1(1947), στ. 626-628.

[935] Σχετικά με τις κτήσεις του Βυζαντίου στη νότια Ιταλία ενδεικτικά βλ. τις μονογραφίες: J. Gay, *L'Italie Méridionale et l'Empire Byzantin depuis l'Avènement de Basile Ier jusqu' à la Prise de Bari par les Normands (867-1071)*, Paris 1904 (ανατ. New York 1960)· V. von Falkenhausen, *La Dominazione Bizantina nell' Italia Meridionale dal IX all' XI Secolo*, Bari 1978.

Ο Όθων Α΄ κατ' αρχήν δέχθηκε την πρόταση του Νικηφόρου Φωκά και αντιπρότεινε τη σύναψη γάμου του γιου του Όθωνα Β΄ με την Άννα, κόρη του Ρωμανού Β΄ και της Θεοφανώς. Ο Νικηφόρος Φωκάς συμφώνησε, αλλά τα πράγματα πήραν άλλη τροπή όταν το 968 ο Όθων Α΄ εισέβαλε στην Απουλία και πολιόρκησε το Μπάρι, που ήταν ένα από τα πιο βασικά στηρίγματα της βυζαντινής αυτοκρατορίας στη νότια Ιταλία.[936]

Η κίνηση του Όθωνα Α΄ εξόργισε τον Νικηφόρο Φωκά, ο οποίος το ίδιο έτος, με τη συνεργασία του πατριάρχη Πολύευκτου, προχώρησε στην ανύψωση του Υδρούντος σε μητρόπολη, πιθανόν σε μία προσπάθεια εκκλησιαστικής αναδιοργάνωσης με στόχο την ενίσχυση της βυζαντινής παρουσίας στις κτήσεις της νότιας Ιταλίας.[937] Η πολιορκία του Μπάρι ήταν ανεπιτυχής και ο Όθων Α΄ κατέφυγε στη διπλωματία, αποστέλλοντας ως πρεσβευτή του τον επίσκοπο Κρεμώνης Λιουτπράνδο,[938] έναν από τους πιο έμπιστους συμβούλους του και γνώστη των ιταλικών, αλλά και των βυζαντινών υποθέσεων. Ο Λιουτπράνδος έφθασε στην Κωνσταντινούπολη στα μέσα του 968, αλλά έγινε δεκτός με μεγάλη ψυχρότητα και εντέλει η αποστολή του και απέτυχε.[939]

---

[936] Σχετικά με τη ροή των γεγονότων κατά τα μέσα του 10ου αιώνα βλ. J. Gay, *L'Italie Méridionale*, ό.π., σελ. 301-315· πρβλ. Τηλέμαχος Κ. Λουγγής, *Η βυζαντινή κυριαρχία*, ό.π., σελ. 217-218.

[937] Ο Υδρούς (Otrando) βρίσκεται στη νότια Απουλία της νότιας Ιταλίας. Για την πόλη και την επαρχία Υδρούντος βλ. Βασίλειος Κουκουσάς, *Η επαρχία Υδρούντος της Νοτίου Ιταλίας: Ελληνική παρουσία και Ορθοδοξία στην Κάτω Ιταλία*, διδακτορική Διατριβή, (Κατερίνη 2002). Επίσης, βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1541.

[938] Ο Λιουτπράνδος ήταν Λομβαρδός πολιτικός και ιστορικός. Γεννήθηκε περί το 920 στην Παβία, όπου και έγινε διάκονος. Υπηρέτησε ως γραμματέας στην αυλή του Βερεγγάριου Β΄ και ανέλαβε διπλωματική αποστολή στη βυζαντινή αυλή το 949-950 επί Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου (944-959), όπου γνώρισε πολύ καλά το Βυζάντιο. Όταν επέστρεψε, ήρθε σε ρήξη με τον Βερεγγάριο Β΄ και το 950 κατέφυγε στη Γερμανία και μπήκε στην υπηρεσία του Όθωνα Α΄, ως σύμβουλος. Το 961 έγινε επίσκοπος Κρεμώνης και ανέλαβε νέα διπλωματική αποστολή στη βυζαντινή αυλή το 968 επί Νικηφόρου Β΄ Φωκά (963-969). Πέθανε το 972 ή 973. Περισσότερα για την προσωπικότητα και το έργο του Λιουτπράνδου βλ. Βασιλείου Στυλ. Καραγεώργου, *Λιουτπράνδος, ο επίσκοπος Κρεμώνης ως ιστορικός και διπλωμάτης:συμβολή εις την έρευναν της ιστορίας της Δύσεως και των μετά του Βυζαντίου διπλωματικών σχέσεων αυτής κατά τον 9ον και 10ον αι.*, [Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν. Σαριπόλου 38], Αθήναι 1978. Επίσης, βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1241-1242. Ειδικότερα για τις δύο διπλωματικές αποστολές του Λιουτπράνδου βλ. Ειρήνη Χρήστου, *Έργα και ημέρες δυτικών απεσταλμένων στην Κωνσταντινούπολη: από την εποχή της Εικονομαχίας ως το Σχίσμα (726-1054)*, [Ίδρυμα Γουλανδρή-Χόρν. Το Βυζάντιο και οι ξένοι 2], (Αθήνα 2000), σελ. 31-46.

[939] Για την ανύψωση του Υδρούντος σε μητρόπολη, την αποστολή του Λιουτπράνδου στην Κωνσταντινούπολη, ως πρέσβη, και την έκβαση της αποστολής του βλ. Ελένη Δ. Κατή, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Πολύευκτος*, ό.π., σελ. 246-252. Την αναφορά που υπέβαλε ο Λιουτπράνδος στον Όθωνα Α΄ μετά από την αποτυχία της διπλωματικής αποστολής του το 968, βλ. *Liudprandi Relatio de Legatione Constantinopolitana*, έκδ. J. Becker, *Die Werke Liudprands von Cremona*, [Scriptores Rerum Germanicarum in usum Scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi], Hannover-Leipzig ^{3}1915 (ανατ. 1993), τόμ. III, σελ. 175-212. Επίσης, βλ. Βασίλειος Στυλ. Καραγεώργος, *Η Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία*, ό.π., σελ. 496-558· *Λιουτπράνδος της Κρεμώνας: Πρεσβεία στην Κωνσταντινούπολη του Νικηφόρου Φωκά*, Εισαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια Δημήτρης Δεληολάνης, (Αθήνα 1997-1998), σελ. 25-69.

Οι διαπραγματεύσεις αφορούσαν δύο βασικά θέματα.[940] Το ένα θέμα ήταν η αναγνώριση του αυτοκρατορικού αξιώματος του Όθωνα Α΄ από τους Βυζαντινούς διότι ο σκοπός του ήταν η εξίσωση και η ισοτιμία του κράτους του με εκείνο του Βυζαντίου και η διεκδίκηση για τον εαυτό του να κατέχει στη Δύση θέση ανάλογη με αυτή που είχε ο Βυζαντινός αυτοκράτορας στην Ανατολή. Αυτό όμως ήταν ασυμβίβαστο με την πολιτική θεωρία των Βυζαντινών, οι οποίοι θεωρούσαν ότι μόνο ο Βυζαντινός αυτοκράτορας ήταν ο γνήσιος και νόμιμος διάδοχος των Ρωμαίων αυτοκρατόρων και των δικαιωμάτων τους και μόνο αυτός μπορούσε να φέρει τον τίτλο *αυτοκράτωρ των Ρωμαίων*. Η μεσαιωνική βυζαντινή διπλωματία δεν παραχωρούσε αυτόν τον τίτλο σε κανέναν άλλο ηγεμόνα και θορυβήθηκε όχι τόσο επειδή απέβλεπε στην αποκλειστική κατοχή του τίτλου, αλλά φοβούμενη τις διεκδικήσεις του εστεμμένου ήδη αυτοκράτορα Όθωνα Α΄ επί των βυζαντινών κτήσεων της νότιας Ιταλίας.[941] Με άλλα λόγια, η ιδεολογική αντίθεση ενισχύθηκε από την πολιτική αντίθεση που εντοπιζόταν στα αντικρουόμενα συμφέροντα του Βυζαντίου και της Δύσης και πυροδότησαν συγκρούσεις και ένταση στις σχέσεις του Βυζαντίου με τη Δύση.

Την κατάσταση επιδείνωσε επιστολή του πάπα Ιωάννη ΙΓ΄ προς τον Νικηφόρο Φωκά,[942] στην οποία τον χαρακτήριζε ως *αυτοκράτορα των Ελλήνων*. Ο πάπας υποστήριξε τον Όθωνα Α΄ με σκοπό τον περιορισμό των οικουμενικών αξιώσεων της βυζαντινής αυτοκρατορίας, που δρούσε ως συνέχεια της ρωμαϊκής.

Το δεύτερο θέμα ήταν η διαπραγμάτευση με τη βυζαντινή αυλή συνοικεσίου για τον γιο του Όθωνα Α΄, αλλά και σ' αυτό η στάση των Βυζαντινών υπήρξε αρνητική. Ο γάμος θα μπορούσε να γίνει μόνο εάν ο Όθων Α΄ επέστρεφε στο Βυζάντιο τη Ραβέννα, τη Ρώμη και την υπόλοιπη νότια Ιταλία. Εάν ο Όθων Α΄ επιθυμούσε μόνο τη φιλία των Βυζαντινών, χωρίς την επιγαμία, θα έπρεπε να περιοριστεί στην κυριαρχία της Ραβέννας, να αφήσει ελεύθερη τη Ρώμη και να παραχωρήσει στον Βυζαντινό αυτοκράτορα την Κάπουα και το Μπενεβέντο. Οι διαπραγματεύσεις ναυάγησαν πλήρως.

[940] Emile Amann – Auguste Dumas, *L'Eglise*, ό.π., σελ. 58-59· Martin Jugie, *Le Schisme Byzantin*, ό.π., σελ. 158-159 σημ. 3· François Dvornik, *Byzance*, ό.π., σελ. 113-114· Georg Ostrogorsky, *Ιστορία*, ό.π., τόμ. Β΄, σελ. 171-172· Ειρήνη Χρήστου, *Έργα και ημέρες*, ό.π., σελ. 38-46.

[941] Jean-Claude Cheynet, «Ο αυτοκράτορας και το Παλάτιο», ό.π., σελ. 169-170· πρβλ. Hans-Georg Beck, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π., σελ. 349.

[942] Ph. Jaffé, *Regesta*, ό.π., αρ. 3727, σελ. 473· πρβλ. François Dvornik, *Byzance*, ό.π., σελ. 113-114.

Ο Βυζαντινός αυτοκράτορας Νικηφόρος Φωκάς έχοντας αυξήσει το γόητρό του και με ενισχυμένη συνείδηση της δύναμης και του ρόλου του αρνήθηκε να αναγνωρίσει στον Όθωνα Α΄ τον τίτλο του αυτοκράτορα, όπως αρνήθηκε και τη συγκατάθεσή του για το συνοικέσιο.

Οι σχέσεις των δύο μερών βελτιώθηκαν μόνο μετά τη δολοφονία του Νικηφόρου Φωκά το 969. Ο νέος αυτοκράτορας Ιωάννης Τζιμισκής (969-976) έδωσε μία συμβιβαστική λύση στο αδιέξοδο των σχέσεων των δύο δυνάμεων και ως προς τον τίτλο και ως προς τον γάμο.[943] Οι Βυζαντινοί αναγνώρισαν στον Όθωνα Α΄ τον αυτοκρατορικό τίτλο χωρίς τη λέξη «Ρωμαίων», αναγνώρισαν τον γερμανικό έλεγχο στα πριγκιπάτα της Κάπουας, του Μπενεβέντο και του Σαλέρνο και έδωσαν ως νύφη για τον Όθωνα Β΄ τη Θεοφανώ,[944] ανεψιά του Ιωάννη Τζιμισκή, αλλά όχι την πορφυρογέννητη κόρη του Ρωμανού Β΄. Το αποτέλεσμα της επιγαμίας ήταν ότι ο Όθων Α΄ έπαυσε να διεκδικεί την κυριαρχία των βυζαντινών κτήσεων της Απουλίας και της Καλαβρίας.

Ως προς την εκκλησιαστική κατάσταση στη Δύση, σημειώνεται ότι από τα τέλη του 9ου αιώνα η Εκκλησία της Ρώμης έζησε μία χαοτική κατάσταση και γνώρισε μεγάλη παρακμή εξαιτίας της ηθικής κατάπτωσης που επήλθε από τον σκληρό ανταγωνισμό των φατριών της ρωμαϊκής αριστοκρατίας, εφόσον από αυτές εξαρτιόταν η εκλογή του πάπα. Η ανηθικότητα, η έλλειψη κάθε ευπρέπειας, η συχνή εναλλαγή των προσώπων στο παπικό αξίωμα είναι μερικά από τα γνωρίσματα αυτής της εποχής. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι μέσα στο διάστημα 882-914, δηλαδή, μέσα σε 32 χρόνια ανήλθαν στον παπικό θρόνο 15 πάπες, οι περισσότεροι από τους οποίους δεν πέθαναν από φυσικά αίτια.

Κατά το α΄ μισό του 10ου αιώνα η παρακμή συνεχίστηκε και η φαυλότητα επικράτησε τόσο στο πολιτικό όσο και στο θρησκευτικό προσκήνιο, καθώς διαδοχικά εξουσίασαν τον παπικό θρόνο

[943] Πρβλ. Emile Amann – Auguste Dumas, *L'Eglise*, ό.π., σελ. 58-59· François Dvornik, *Byzance*, ό.π., σελ. 114· Τηλέμαχος Κ. Λουγγής, *Η βυζαντινή κυριαρχία*, ό.π., σελ. 218-219.

[944] Σχετικά με την προσωπικότητα της Θεοφανώς και τη συμβολή της στην πολιτική και στον πολιτισμό της Δύσης βλ. ενδεικτικά J. Moltmann, *Theophano: die Gemahlin Ottos II und ihre Bedeutung für die Politik Ottos I und Ottos II*, Göttingen 1878· Κωνσταντίνος Δ. Καλοκύρης, «Η Ελληνίδα Αυτοκράτειρα Θεοφανώ και η τέχνη του 10ου και 11ου αιώνα στη Δύση και ιδιαίτερα στη Γερμανία», *Βυζαντιακά* 17(1997), σελ. 17-61· G. Wolf, "Nochmals zur Frage: Wer war Theophano?", *Byzantinische Zeitschrift* 81(1988), σελ. 272-283· Αγγελική Παναγοπούλου, *Θεοφανώ: η Βυζαντινή αυτοκράτειρα της Γερμανίας πρέσβειρα του βυζαντινού πολιτισμού στη Δύση*, Αθήνα 2008· Κ. Ε. Μπουραντάς, *Θεοφανώ: η πριγκίπισσα του Βυζαντίου που έγινε συναυτοκράτειρα (coimperatrix) και η Μεγάλη Αυτοκράτειρα (Grosse Reichskaiserin) του Α΄ Γερμανικού Ράϊχ-διαμορφώτρια της γερμανικής γλώσσας και φορέας της ιδέας ενός «Ευρωπαϊκού Συστήματος Κρατών»*, Θεσσαλονίκη 2013. Επίσης, βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 2065.

τρεις γυναίκες της αριστοκρατικής τάξης: η διαβόητη Θεοδώρα,[945] και οι δύο κόρες της Μαροζία[946] και Θεοδώρα, προωθώντας πρόσωπα του συγγενικού και του φιλικού περιβάλλοντός τους, τα οποία όμως ήταν ανάξια για το παπικό αξίωμα και δεν διέθεταν εκκλησιαστικό φρόνημα.

Στα μέσα του 10ου αιώνα, την εποχή που στη Ρώμη ανερχόταν στο παπικό αξίωμα ο Ιωάννης ΙΒ΄ το 955, εγγονός της Μαροζίας, ανώριμος νεαρός με κοσμικό πνεύμα και χωρίς εκκλησιαστικό φρόνημα, στην Κωνσταντινούπολη βρισκόταν στο τέλος της ζωής του ο πατριάρχης Θεοφύλακτος (933-956), γιος του αυτοκράτορα Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού, ο οποίος είχε επίσης εκλεγεί στο πατριαρχικό αξίωμα σε πολύ νεαρή ηλικία και είχε εξίσου ανώριμο χαρακτήρα με τον Ιωάννη ΙΒ΄ και κοσμικά ενδιαφέροντα. Η μεν Εκκλησία της Ρώμης έμπαινε σε μία νέα φάση περιπετειών εξαιτίας ενός ανάξιου πάπα η δε Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως απαλλασσόταν από έναν ανάξιο πατριάρχη.[947]

Εκτός όμως από την ανερμάτιστη προσωπικότητα του Ιωάννη ΙΒ΄ και τα προβλήματα που δημιούργησε στην Εκκλησία της Ρώμης, οι επαναλαμβανόμενες εναλλαγές των προσώπων στο παπικό αξίωμα, ο ρόλος του αυτοκράτορα και ο ρόλος του λαού συνετέλεσαν στην καταγραφή μίας ταραγμένης εποχής για την Εκκλησία της Ρώμης, η οποία άργησε να συνέλθει. Επισημαίνεται ότι μεταξύ των ετών 900 και 1003 ανέβηκαν στον παπικό θρόνο 27 πάπες, μερικοί από τους οποίους παρέμειναν στο αξίωμά τους για πολύ λίγο χρόνο.[948]

[945] Η Θεοδώρα ήταν περίφημη εταίρα της Ρώμης, που άκμασε το α΄ μισό του 10ου αιώνα. Υπήρξε σύζυγος Ρωμαίου συγκλητικού. Με τις δύο κόρες της Μαροζία (Marotia, Marocia, Marozia) και Θεοδώρα τη νεότερη άσκησαν απόλυτη παντοδυναμία ελέγχοντας χειροτονίες και καθαιρέσεις παπών και τοποθετώντας στα ανώτερα πολιτικά και εκκλησιαστικά αξιώματα φίλους και εραστές. Βλ. λήμμα «Θεοδώρα», *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 12, σελ. 504-505.

[946] Η Μαροζία ήταν τοσκανή πριγκίπισσα και κόρη της Θεοδώρας, που άσκησε μεγάλη επιρροή στην Αγία Έδρα. Το όνομά της συνδέθηκε άρρηκτα με τη φαυλότητα και την πλήρη υποβάθμιση της παπικής εξουσίας. Η Μαροζία από τη σχέση της με τον πάπα Σέργιο Γ΄ (904-911) απέκτησε ένα γιο, τον οποίο κατάφερε να ανεβάσει στον παπικό θρόνο, πρόκειται για τον πάπα Ιωάννη ΙΑ΄ (931-935). Ένας από τους τρεις συζύγους της ήταν ο μαρκήσιος του Σπολέτο Αλβέριχος Α΄, από τον οποίο απέκτησε και άλλο γιο, τον Αλβέριχο Β΄, που κυβέρνησε τη Ρώμη από το 933 μέχρι το 954 και υπέταξε στην εξουσία του τους επόμενους πάπες. Ο Αλβέριχος Β΄ συνέλαβε τη μητέρα του και τη φυλάκισε μαζί με τον ετεροθαλή αδελφό του πάπα Ιωάννη ΙΑ΄. Σχετικά, βλ. λήμμα «Μαροζία», *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 16, σελ. 719· William Ragsdale Cannon, *History of Christianity*, ό.π., σελ. 133· Βασιλική Ν. Βλυσίδου, «Προσέγγιση ή εχθρότητα με τη Δύση; Βυζάντιο και Ευρώπη τον 9ο και 10ο αιώνα», στο: *Επιστήμης κοινωνία. Το Βυζάντιο και οι απαρχές της Ευρώπης*, Αθήνα 2004, σελ. 99-117, ιδίως σελ. 112 σημ. 31.

[947] Σύγκριση των προσωπικοτήτων του πατριάρχη Θεοφύλακτου και του πάπα Ιωάννη ΙΒ΄ βλ. Ελένη Δ. Κατή, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Πολύευκτος*, ό.π., σελ. 60-61.

[948] Πρβλ. Τηλέμαχος Κ. Λουγγής, *Η βυζαντινή κυριαρχία*, ό.π., σελ. 207.

Αντίθετα, η Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως κατά το β΄ μισό του 9ου αιώνα και το α΄ μισό του 10ου αιώνα γνώρισε μία περίοδο ισχυροποίησης με τις πατριαρχίες του Φωτίου και του Νικολάου Α΄ Μυστικού με εξαίρεση την περίοδο της πατριαρχίας του Θεοφύλακτου.

Στα μέσα του 10ου αιώνα ανήλθε στον πατριαρχικό θρόνο ο αυστηρός και ασκητικός μοναχός Πολύευκτος υπό την πατριαρχία του οποίου η Εκκλησία είχε μία σταθερή ποιμαντορία. Ο Πολύευκτος προσπάθησε να διορθώσει τα κακώς κείμενα που δημιούργησε η πατριαρχία του Θεοφύλακτου και να αντιμετωπίσει τα προβλήματα που αυτή προκάλεσε. Επιπλέον, η προσωπικότητα του πατριάρχη Πολύευκτου ήταν τέτοιου εκτοπίσματος ώστε, ακόμη και όταν βρέθηκε αντιμέτωπος με την πολιτική εξουσία, κατάφερε να διαχειριστεί τις καταστάσεις, επιτυχώς τις περισσότερες φορές, παρά το γεγονός ότι κατά τη διάρκεια της πατριαρχικής θητείας του πέρασαν διαδοχικά από τον αυτοκρατορικό θρόνο της Κωνσταντινουπόλεως τέσσερεις αυτοκράτορες, τέσσερεις διαφορετικές προσωπικότητες, καθώς η ιδιαιτερότητα της βυζαντινής Εκκλησίας ήταν ότι η θέση της εξαρτιόταν τόσο από την προσωπικότητα του προκαθημένου της όσο και από την προσωπικότητα του αυτοκράτορα, ο οποίος είχε λόγο στην εκλογή του προκαθημένου της.

Οι σχέσεις των δύο Εκκλησιών, Ρώμης και Κωνσταντινουπόλεως, κατά το β΄ μισό του 9ου αιώνα δοκιμάστηκαν από το σχίσμα για την υπόθεση της Βουλγαρίας[949] και την εκλογή του Φωτίου[950] και κατά τις αρχές του 10ου αιώνα από την υπόθεση της τετραγαμίας του Λέοντα ΣΤ΄.[951] Αν και η έλλειψη στοιχείων δεν επιτρέπει τον σχηματισμό μίας ολοκληρωμένης εικόνας,[952] ωστόσο, η τοπική σύνοδος της Κωνσταντινουπόλεως που συγκλήθηκε το 920 για την υπόθεση της τετραγαμίας με την παρουσία των παπικών απεσταλμένων, αλλά και λίγο αργότερα, το 933, η ανάδειξη στον πατριαρχικό θρόνο του Θεοφύλακτου που χειροτονήθηκε από τους παπικούς απεσταλμένους,[953] δείχνουν ότι οι σχέσεις των Εκκλησιών Ρώμης και Κωνσταντινουπόλεως ήταν καλές.[954]

[949] F. Dvornik, "La Lutte entre Byzance et Rome à propos de l'Illyricum au IXe Siècle", στο: *Mélanges Ch. Diehl* I, Paris 1930, σελ. 61-80· Martin Jugie, *Le Schisme Byzantin*, ό.π., σελ. 147-155.

[950] Για το σχίσμα του Φωτίου ενδεικτικά βλ. Martin Jugie, *Le Schisme Byzantin*, ό.π., σελ. 101-147· François Dvornik, *Le Schisme de Photius: Histoire et Légende*, [Unam Sanctam 19], Paris 1950.

[951] Martin Jugie, *Le Schisme Byzantin*, ό.π., σελ. 159-164· François Dvornik, *Byzance*, ό.π., σελ. 112.

[952] Emile Amann – Auguste Dumas, *L'Eglise*, ό.π., σελ. 126.

[953] Βλ. πιο πάνω σελ. 13 και σημ. 49.

[954] François Dvornik, *Byzance*, ό.π., σελ. 112-113.

Κατά την εκλογή του Πολύευκτου και την άνοδό του στον πατριαρχικό θρόνο της Κωνσταντινουπόλεως (956) δεν έχουμε ανταλλαγή *συνοδικών* επιστολών[955] με τη Ρώμη. Φυσικά, η απουσία *συνοδικών* μεταξύ των δύο εκκλησιαστικών θρόνων δεν σημαίνει κατ' ανάγκην σχίσμα, διακοπή μνημόνευσης και συνεπώς διακοπή κοινωνίας μεταξύ των δύο Εκκλησιών,[956] ούτε μείωση του ενδιαφέροντος για τα δίπτυχα.[957]

Οι λόγοι της απουσίας *συνοδικών* επιστολών θα πρέπει να αναζητηθούν στις συνθήκες της εποχής, μίας εποχής σύγχυσης και πολιτικών αλλαγών. Λόγω έλλειψης αλληλογραφίας,[958] μπορούμε να υποθέσουμε ότι ίσως στην Κωνσταντινούπολη δεν γνώριζαν ποιος ήταν κάθε φορά ο πραγματικός πάπας. Επιπλέον, οι εναλλαγές στον παπικό θρόνο ήταν συχνές και γρήγορες και ίσως στο πατριαρχείο της Κωνσταντινουπόλεως δεν προλάβαιναν να πληροφορηθούν τις εξελίξεις στη Ρώμη ή ακόμη ίσως ανέμεναν την εδραίωση του κάθε πάπα, ο οποίος με την ανάληψη των καθηκόντων του μάλλον δεν θα είχε ως πρώτο μέλημα την αποστολή ενθρονιστικής επιστολής με την ομολογία πίστεως, καθώς οι εσωτερικοί ανταγωνισμοί ήταν έντονοι.[959] Εάν σε αυτά προστεθεί και η δυσχέρεια που οφειλόταν στους μακρούς δρόμους επικοινωνίας γίνεται φανερό ότι το πατριαρχείο δεν μπορούσε να παρακολουθήσει τις αλλαγές στη Ρώμη.[960]

Εφόσον δεν έχουμε επιστολές, θα έπρεπε, λογικά, ο πάπας ή να ανανεώσει τη θητεία των αποκρισαρίων του στην Κωνσταντινούπολη ή να τους αλλάξει. Η απουσία σχετικής μαρτυρίας δεν είναι δεσμευτική για την εξαγωγή συμπεράσματος, καθώς το γεγονός ότι ο Πολύευκτος υπάρχει

[955] Ήταν καθήκον κάθε νεοεκλεγμένου πάπα ή πατριάρχη να αποστείλει στα άλλα πατριαρχεία ενθρονιστική επιστολή, τη λεγόμενη *συνοδική*, με την είδηση της χειροτονίας του και τη διακήρυξη της πίστης του. Εάν η επιστολή δεν κρινόταν ως ετερόδοξη τότε του απέστελλαν απαντητική επιστολή, τη λεγόμενη *ειρηνική*, και προστίθετο το όνομά του στα δίπτυχα των άλλων Εκκλησιών. Η ομολογία πίστεως ήταν το κριτήριο της εγγραφής του ονόματος του νεοεκλεγμένου στα δίπτυχα, τα οποία ήταν το επίσημο σύμβολο ενότητας μεταξύ των Εκκλησιών, καθώς κάθε πατριάρχης διατηρούσε εντός των ορίων της δικαιοδοσίας του τα δίπτυχα για τη μνημόνευση των πατριαρχών με τους οποίους βρισκόταν σε κοινωνία. Βέβαια, αυτό προϋπέθετε πως υπήρχε αδιάλειπτη επικοινωνία μεταξύ των εκκλησιαστικών εδρών. Για την ανταλλαγή *συνοδικών* και *ειρηνικών* βλ. Μανουήλ Ι. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες*, ό.π., σελ. 37-38· για τη σημασία των δίπτυχων βλ. G. Every, *The Byzantine Patriarchate*, ό.π., σελ. 31· Στήβεν Ράνσιμαν, *Δύση και Ανατολή σε Σχίσμα*, μτφ. Χρήστος Μαρκόπουλος, (Αθήνα 2008), σελ. 15.

[956] Γενικότερα για το θέμα βλ. Στήβεν Ράνσιμαν, *Δύση και Ανατολή*, ό.π., σελ. 16· Hans-Georg Beck, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π., σελ. 353-354.

[957] Αντίθετα, τον 10ο αιώνα η Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως έδινε μεγάλη σημασία στα δίπτυχα, βλ. Robert F. Taft, *A History*, ό.π., σελ. 124.

[958] Στην παπική αλληλογραφία δεν εντοπίζεται παρά μόνο η επίμαχη επιστολή του πάπα Ιωάννη ΙΓ΄ προς τον Νικηφόρο Φωκά. Σχετικά με την επιστολή αυτή βλ. πιο πάνω σελ. 21 σημ. 76.

[959] Πρβλ. Robert F. Taft, *A History*, ό.π., σελ. 125.

[960] Πρβλ. Hans-Georg Beck, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, ό.π., σελ. 353-354.

στα μαρτυρολόγια της Ρώμης[961] δείχνει ότι δεν είχαν ενστάσεις για την εκλογή του, η οποία εξάλλου δεν ήταν προβληματική, όπως εκείνη του Θεοφύλακτου που είχαν υποστηρίξει νωρίτερα.

Μετά τα μέσα του 10ου αιώνα αυτή η κατάσταση άλλαξε και οι σχέσεις ψυχράνθηκαν, το 968, με την υπόθεση των κτήσεων της νότιας Ιταλίας και την επιστολή του πάπα Ιωάννη ΙΓ΄ προς τον Νικηφόρο Φωκά.[962]

5. Η πολιτική και η εκκλησιαστική κατάσταση στην Ανατολή

Στην Ανατολή κατά τις αρχές του 7ου αιώνα η εμφάνιση του ισλαμισμού έθεσε τα θεμέλια για τη θρησκευτική και πολιτική ένωση των Αράβων και τους οδήγησε σε μία κατακτητική πορεία προς τις δύο γειτονικές τους αυτοκρατορίες, την περσική και τη βυζαντινή. Η προοδευτική επικράτηση των Αράβων επέφερε στο Βυζάντιο την απώλεια των ανατολικών επαρχιών του και υπήρξε καθοριστική για την εκκλησιαστική κατάσταση των επαρχιών αυτών, στις οποίες ο συριακός και κοπτικός πληθυσμός είχε ήδη παρουσιάσει αυτονομιστικές τάσεις ενισχυμένες από τη θρησκευτική τοποθέτησή του υπέρ του μονοφυσιτισμού. Μετά από την απειλητική εμφάνιση και την επικράτηση των Αράβων στην Ανατολή, το Βυζάντιο άλλοτε επιχειρούσε την ανακατάληψη των ανατολικών επαρχιών του, τις οποίες δεν έπαψε να διεκδικεί, και άλλοτε αγωνιζόταν για την αναχαίτιση της αραβικής προέλασης και την αποτροπή της περαιτέρω επέκτασης της κυριαρχίας τους επί των εδαφών του. Μέσα στο κλίμα αυτό των διαρκών πολεμικών συγκρούσεων οι χριστιανικοί πληθυσμοί και η Εκκλησία δοκιμάστηκαν σκληρά. Επιπλέον, την κατάσταση επιδείνωναν οι διαρκείς ανταγωνισμοί που εκδηλώνονταν μεταξύ των διαφόρων αραβικών φυλών.[963]

Οι Άραβες, κατέχοντας από τα μέσα κιόλας του 7ου αιώνα την Αίγυπτο και την Αλεξάνδρεια, τη Συρία και την Αντιόχεια, την Παλαιστίνη και τα Ιεροσόλυμα, είχαν θέσει υπό την εξουσία τους τις τρεις πατριαρχικές έδρες της Ανατολής, που αποδυναμώθηκαν πλήρως.

[961] Anastase le Bibliothécaire, *Interpretatio Chronologiae S. Nicephori*, στο: Patrologiae cursus completus, Series latina, έκδ. J. P. Migne, Paris 1844- 1855, τόμ. 129, στ. 549.

[962] François Dvornik, *Byzance*, ό.π., σελ. 113-114.

[963] Σχετικά με την εμφάνιση των Αράβων, τις επιδρομές, την επικράτησή τους στην Ανατολή και τους αγώνες του Βυζαντίου εναντίον τους από τον 7ο ως τον 10ο αιώνα βλ. Georg Ostrogorsky, *Ιστορία*, ό.π., τόμ. Α΄, σελ. 176-217 και σποραδικά Georg Ostrogorsky, *Ιστορία*, ό.π., τόμ. Β΄, σελ. 15-191.

α. Πατριαρχείο Αλεξανδρείας

Από τότε που σημειώθηκε η αραβική κατάκτηση της Αιγύπτου, η Εκκλησία της Αλεξανδρείας υπήρξε, άλλοτε λιγότερο και άλλοτε περισσότερο, δοκιμαζόμενη από διωγμούς και πιέσεις και εξαρτώμενη από τις διαθέσεις των Αράβων χαλιφών. Ο 10ος αιώνας βρήκε την Εκκλησία της Αλεξανδρείας συνταρασσόμενη από εσωτερικά προβλήματα που την δίχασαν και με διακοπείσα την κοινωνία της με την Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως εξαιτίας των αραβικών διωγμών ήδη από την εποχή της δυναστείας των Ομεϋαδών (661-750).[964]

Μεταξύ 937 και 938 ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Θεοφύλακτος έστειλε *συνοδική* επιστολή[965] στον πατριάρχη Αλεξανδρείας Ευτύχιο (933-940) και ζήτησε την αποκατάσταση των σχέσεων και το αμοιβαίο μνημόσυνο των πατριαρχών. Η κοινωνία των δύο Εκκλησιών, ακόμη και αν επανεκκίνησε, μάλλον δεν μπόρεσε να διατηρηθεί μέσα στις εξαιρετικά αντίξοες συνθήκες. Ίσως έτσι εξηγείται και η απουσία *συνοδικής* επιστολής του Πολύευκτου μετά την άνοδό του το 956 στον πατριαρχικό θρόνο της Κωνσταντινουπόλεως, την οποία θα έπρεπε να είχε απευθύνει προς τον πατριάρχη Αλεξανδρείας Ιώβ (Ιάκωβος) (954-960).

Κατά το β΄ μισό του 10ου αιώνα, εποχή της πατριαρχίας του Πολύευκτου στην Κωνσταντινούπολη, εξαιτίας των μεγάλων στρατιωτικών επιτυχιών των Βυζαντινών κατά των Αράβων η Εκκλησία της Αλεξανδρείας γνώρισε πολλές διώξεις και υπέστη «αντίποινα» από τον αραβικό όχλο. Αυτή η ταραγμένη κατάσταση δεν επέτρεψε την εκλογή νέου πατριάρχη Αλεξανδρείας μετά τον θάνατο του Ιώβ περί το 960. Ο πατριαρχικός θρόνος χήρευσε επί δύο ή τρία χρόνια και μόλις το 963 εξελέγη νέος πατριάρχης Αλεξανδρείας ο Ηλίας Α΄ (963-1000).[966]

[964] *Histoire de Yahya-Ibn-Sa'ïd d'Antioche. Continuateur de Sa'ïd-Ibn-Bitriq*, έκδ. με γαλλική μτφ. I. Kratchkovsky – A. Vasiliev, R. Graffin – F. Nau, Patrologia Orientalis 18(1924), σελ. 700-833, ιδίως σελ. 710-711. Σύμφωνα με τον Άραβα ιστορικό είχε διακοπεί η κοινωνία και των τριών πατριαρχείων της Ανατολής με την Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως από την εποχή των Ομεϋαδών.

[965] *Histoire de Yahya*, ό.π., σελ. 710-711. Από τον V. Grumel, *Les régestes*, αρ. 787 ο χρόνος αποστολής της επιστολής τοποθετείται στο διάστημα από 8 Νοεμβρίου 937 ως 28 Οκτωβρίου 938. Η ίδια επιστολή απευθύνθηκε και στα δύο άλλα πατριαρχεία της Ανατολής. Ο Steven Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus*, ό.π., σελ. 77 θεωρεί ότι ο πατριάρχης Θεοφύλακτος ζήτησε την κοινωνία με τα πατριαρχεία της Ανατολής καθ' υπαγόρευση του πατέρα του Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού. Για την επιστολή βλ. και Χρυσοστόμου Ι. Παπαδοπούλου, *Ιστορία της Εκκλησίας Αλεξανδρείας (62-1934)*, ανατύπωση Θεσσαλονίκη 2009 (1η έκδ. Εν Αλεξανδρεία 1935), σελ. 529-530. Πρβλ. Robert F. Taft, *A History*, ό.π., σελ. 125.

[966] Χρυσοστόμου Παπαδοπούλου, *Ιστορία της Εκκλησίας Αλεξανδρείας*, ό.π., σελ. 531-535.

β. Πατριαρχείο Αντιοχείας

Το γεγονός της αραβικής κατάκτησης της Συρίας κατά τον 7ο αιώνα αποτελούσε για το Βυζάντιο μία διαρκή πρόκληση για την ανακατάληψη της περιοχής και φυσικά δεν έπαυσε να επιδιώκει την επανάκτηση αυτής της εξαιρετικής σημασίας παλαιάς ανατολικής επαρχίας του. Από τις αρχές του 10ου αιώνα οι προσπάθειες του Βυζαντίου μπήκαν σε μία νέα φάση μέχρι που, λίγο μετά τα μέσα του αιώνα, ο αυτοκράτορας Νικηφόρος Φωκάς (963-969) με δυναμικές εκστρατείες στη Συρία κατάφερε να επιτύχει την ανάκτηση εδαφών, αλλά και της ίδιας της Αντιοχείας (969).[967]

Ήδη από τις αρχές του 10ου αιώνα η Εκκλησία της Αντιοχείας υπήρξε εξαιρετικά δοκιμαζόμενη, καθώς ήταν ο δέκτης των συνεπειών των εχθρικών σχέσεων μεταξύ των Βυζαντινών και των Αράβων και των πολεμικών αναμετρήσεών τους επί των εδαφών της Συρίας.

Η Εκκλησία της Αντιοχείας δεν είχε κοινωνία με την Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως. Μεταξύ 937 και 938 ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Θεοφύλακτος έστειλε *συνοδική* επιστολή στον πατριάρχη Αντιοχείας Θεοδόσιο (934-943), με την οποία ζήτησε την αποκατάσταση της κοινωνίας και το αμοιβαίο μνημόσυνο.[968]

Όπως στην περίπτωση του πατριαρχείου Αλεξανδρείας, έτσι και στην περίπτωση του πατριαρχείου Αντιοχείας φαίνεται πως η αποκατάσταση των σχέσεων και η κοινωνία με την Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως ήταν μάλλον αδύνατον να διατηρηθεί εξαιτίας των συνθηκών, που επικρατούσαν στην περιοχή. Μετά τον θάνατο του πατριάρχη Θεοδόσιου εκλέχθηκε στον πατριαρχικό θρόνο της Αντιοχείας ο Θεοχάριστος (943-948), μετά τον θάνατο του οποίου ακολούθησε μία μακρά περίοδος χηρείας του πατριαρχικού θρόνου. Μόλις το 960 η Εκκλησία της Αντιοχείας απέκτησε και πάλι πατριάρχη με την εκλογή του Χριστόφορου (960-967).

Όταν ο Πολύευκτος εκλέχθηκε πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως απέστειλε *συνοδική* επιστολή προς τον πατριάρχη Αντιοχείας.[969] Οπωσδήποτε η επιστολή στάλθηκε μετά τον Απρίλιο του 956, ημερομηνία εκλογής του Πολύευκτου ως πατριάρχη. Δοθέντος όμως ότι την εποχή εκείνη χήρευε η Εκκλησία της Αντιοχείας, τότε μπορεί να θεωρηθεί ως πιθανόν ότι η *συνοδική* του

[967] Georg Ostrogorsky, *Ιστορία*, ό.π., τόμ. Β΄, σελ. 170-171· Χρυσοστόμου Ι. Παπαδοπούλου, *Ιστορία της Εκκλησίας Αντιοχείας*, ανατύπωση Θεσσαλονίκη 2010 (1η έκδ. Εν Αλεξανδρεία 1951), σελ. 813-819.

[968] *Histoire de Yahya*, ό.π., σελ. 710-711. Από τον V. Grumel, *Les régestes*, αρ. 787 ο χρόνος αποστολής της επιστολής τοποθετείται στο διάστημα από 8 Νοεμβρίου 937 ως 28 Οκτωβρίου 938. Για την επιστολή βλ. και Χρυσοστόμου Ι. Παπαδοπούλου, *Ιστορία της Εκκλησίας Αντιοχείας*, ό.π., σελ. 805-806.

[969] Θεοδώρου Νικαίας, *Τῷ Ἀντιοχείας πατριάρχῃ ἐκ προσώπου Πολυεύκτου πατριάρχου*, στο: Jean Darrouzès, *Épistoliers byzantins*, επιστολή αρ. 20, σελ. 288-289· V. Grumel, *Les régestes*, αρ. 789j.

πατριάρχη Πολύευκτου στάλθηκε μετά το 960, όταν εκλέχθηκε νέος πατριάρχης για τον θρόνο της Αντιοχείας ο Χριστόφορος.[970]

Το 967 ο πατριάρχης Αντιοχείας Χριστόφορος δολοφονήθηκε και ακολούθησε ένα κενό τριών ετών περίπου στον πατριαρχικό θρόνο εξαιτίας της επικράτησης κλίματος τρομοκρατίας κατά των χριστιανικών πληθυσμών.[971]

Κατά την υπό συζήτηση περίοδο ορισμένες περιοχές της Συρίας, που ανήκαν στο πατριαρχείο της Αντιοχείας και είχαν ανακτηθεί από τους Βυζαντινούς, υπήχθησαν εκκλησιαστικώς στο πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, διότι η Αντιόχεια δεν είχε απελευθερωθεί. Μετά την απελευθέρωσή της, το 969, προέκυψε η ανάγκη ανασυγκρότησης του πατριαρχείου και η εκλογή πατριάρχη.[972] Επιθυμία του αυτοκράτορα Νικηφόρου Φωκά ήταν να πληρωθεί ο χηρεύων πατριαρχικός θρόνος και για τον λόγο αυτό επιλέχθηκε ο επίσκοπος Φλαβιάδος Ευστράτιος (Ευστάθιος), όμως η δολοφονία του αυτοκράτορα δεν επέτρεψε την ολοκλήρωση των διαδικασιών. Με την άνοδο του Ιωάννη Τζιμισκή στον αυτοκρατορικό θρόνο της Κωνσταντινουπόλεως εκλέχθηκε, ως πατριάρχης Αντιοχείας, ο Θεόδωρος Α΄ (970-976). Χειροτονήθηκε στην Κωνσταντινούπολη από τον Κωνσταντινουπόλεως Πολύευκτο, αφού προηγουμένως υποβλήθηκε σε συνοδική εξέταση για να διαπιστωθεί η επάρκειά του, αλλά και η ορθοδοξία του, διότι προερχόταν από μία περιοχή όπου υπήρχαν μονοφυσίτες και αιρετικοί.[973]

Η απελευθέρωση της Αντιοχείας και η πλήρωση του πατριαρχικού θρόνου της είχε εξαιρετική σημασία για το Βυζάντιο και αυτό αντικατοπτρίζεται στο γεγονός ότι αυτοκράτορας και πατριάρχης έσπευσαν να ενισχύσουν το πατριαρχείο.

Ο αυτοκράτορας Ιωάννης Τζιμισκής αποκατέστησε τη δικαιοδοσία του πατριαρχείου Αντιοχείας σε όλες τις επαρχίες, τους ναούς και τις μονές, που υπάγονταν σε αυτό και παραχώρησε τη μονή της Θεοτόκου των Οδηγών στην Κωνσταντινούπολη ως ενδιαίτημα των πατριαρχών

[970] Για τη συνοδική επιστολή και τον συντάκτη της βλ. Ελένη Δ. Κατή, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Πολύευκτος*, ό.π., σελ. 105-106, 138.

[971] Για τη δολοφονία του Χριστόφορου βλ. *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*, έκδ. I. Thurn, [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis 5], Berolini et Novi Eboraci 1973, σελ. 279$^{81-82}$ = *Georgius Cedrenus Compendium Historiarum*, έκδ. I. Bekker, τόμ. II, [Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae], Bonnae 1839, σελ. 374^{23}-375^{1}. Σχετικά με τα γεγονότα που διαδραματίστηκαν βλ. αναλυτικά Χρυσοστόμου Ι. Παπαδοπούλου, *Ιστορία της Εκκλησίας Αντιοχείας*, ό.π., σελ. 806-810.

[972] Για τα γεγονότα της εποχής βλ. Χρυσοστόμου Ι. Παπαδοπούλου, *Ιστορία της Εκκλησίας Αντιοχείας*, ό.π., σελ. 825-831.

[973] Για το θέμα της πλήρωσης του πατριαρχικού θρόνου της Αντιοχείας μετά από την απελευθέρωση της πόλης, αλλά και για τη συνοδική εξέταση στην οποία υποβλήθηκε ο υποψήφιος πατριάρχης βλ. Ελένη Δ. Κατή, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Πολύευκτος*, ό.π., σελ. 280-285.

Αντιοχείας κατά τη διαμονή τους στην Κωνσταντινούπολη. Επιπλέον, προχώρησε στην απομάκρυνση των Παυλικιανών[974] από την περιοχή της δικαιοδοσίας του πατριαρχείου Αντιοχείας.

Ο πατριάρχης Πολύευκτος παραχώρησε στον εκάστοτε πατριάρχη Αντιοχείας το δικαίωμα να λειτουργεί, να τελεί χειροτονίες και να μνημονεύεται στα εντός της Κωνσταντινουπόλεως μετόχια του πατριαρχείου Αντιοχείας.[975]

γ. Πατριαρχείο Ιεροσολύμων

Εξίσου τραγικές ήταν οι συνέπειες της αραβικής κατάκτησης της Παλαιστίνης για την Εκκλησία των Ιεροσολύμων, η οποία υπέστη διωγμούς και έπεσε σε αφάνεια. Κατά το α΄ μισό του 10ου αιώνα η κατάσταση στην Παλαιστίνη ήταν ιδιαίτερα ταραγμένη τόσο εξαιτίας των εμφυλίων πολέμων μεταξύ των αραβικών φυλών όσο και εξαιτίας των επιθέσεων των Βυζαντινών στρατευμάτων.[976] Οι σφοδρές ταραχές δυσχέραναν ακόμη περισσότερο τη ζωή των χριστιανικών πληθυσμών της περιοχής και τη λειτουργία της εμπερίστατης Εκκλησίας των Ιεροσολύμων, που δοκιμαζόταν σκληρά. Λόγω των συνθηκών που επικρατούσαν δεν φαίνεται πιθανή η επικοινωνία με την Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως.[977]

Ίσως μία ελαφρά βελτίωση της πολιτικής κατάστασης λίγο πριν τα μέσα του 10ου αιώνα σχετίζεται με την προσπάθεια αποκατάστασης της κοινωνίας ανάμεσα στην Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως και την Εκκλησία των Ιεροσολύμων. Μεταξύ 937 και 938 ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Θεοφύλακτος, όπως έπραξε με τους δύο άλλους πατριάρχες της Ανατολής, απέστειλε

[974] Για την αίρεση των Παυλικιανών, των οποίων οι κοινότητες ήταν εξαπλωμένες κατά μήκος του αραβο-βυζαντινού συνόρου, από την Αρμενία μέχρι την Κιλικία, όπου κατοικούσαν αρμενο-συριακοί πληθυσμοί, βλ., ενδεικτικά, Ι. Αναστασίου, *Οι Παυλικιανοί: Η ιστορία και η διδασκαλία των από της εμφανίσεως μέχρι των νεωτέρων χρόνων*, Αθήναι 1959· N. Garsoian, "Byzantine Heresy: A Reinterpretation", *Dumbarton Oaks Papers* 25(1971), σελ. 87-113· P. Lemerle, "L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d' après les sources grecques", *Travaux et mémoires* 5(1973), σελ. 1-144, ιδίως σελ. 53-56, 108. Επίσης, βλ. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, σελ. 1606.

[975] Σχετικά, βλ. Ελένη Δ. Κατή, *Ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Πολύευκτος*, ό.π., σελ. 285-286.

[976] Αναλυτικά για την κατάσταση στην Εκκλησία των Ιεροσολύμων από την αρχή της αραβοκρατίας μέχρι και τον 10ο αιώνα βλ. Χρυσοστόμου Ι. Παπαδοπούλου, *Ιστορία της Εκκλησίας Ιεροσολύμων*, ανατύπωση Θεσσαλονίκη 2010 (1η έκδ. Εν Ιεροσολύμοις και Αλεξανδρεία 1910), σελ. 274-396.

[977] Χρυσοστόμου Ι. Παπαδοπούλου, *Ιστορία της Εκκλησίας Ιεροσολύμων*, ό.π., σελ. 379.

επιστολή και προς τον πατριάρχη Ιεροσολύμων Χριστόδουλο Α΄ (937-) ζητώντας την αποκατάσταση των σχέσεων και το αμοιβαίο μνημόσυνο.[978]

Η αποκατάσταση των σχέσεων μεταξύ των πατριαρχείων φαίνεται πως δεν είχε διάρκεια, εφόσον η βελτίωση της γενικότερης κατάστασης στην Παλαιστίνη ήταν προσωρινή, διότι μετά από τα μέσα του 10ου αιώνα το αραβικό κράτος αφενός συνταρασσόταν για πολλοστή φορά από εσωτερικές ταραχές, αφετέρου είχε να αντιμετωπίσει τις εκστρατείες του βυζαντινού αυτοκράτορα Νικηφόρου Φωκά (963-969) και στη συνέχεια του Ιωάννη Τζιμισκή (969-976). Οι νικηφόρες εκστρατείες των Βυζαντινών στην Ασία είχαν ως αποτέλεσμα τις βιαιοπραγίες των αραβικών πληθυσμών της Παλαιστίνης κατά των χριστιανικών πληθυσμών της περιοχής.

Στα μέσα του 10ου αιώνα, εποχή που στον πατριαρχικό θρόνο της Κωνσταντινουπόλεως ανήλθε ο Πολύευκτος, στον πατριαρχικό θρόνο των Ιεροσολύμων βρισκόταν ο Αγάθων (950-964). Η απουσία *συνοδικής* επιστολής, ή έστω μνείας αυτής, του νεοεκλεγέντος πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως προς τον πατριάρχη Ιεροσολύμων μάλλον συνηγορεί στην πιθανότητα να ήταν ήδη διακεκομμένες οι σχέσεις των δύο πατριαρχείων, εάν βέβαια είχαν έστω για λίγο αποκατασταθεί νωρίτερα επί Θεοφύλακτου.

Τον πατριάρχη Αγάθωνα διαδέχθηκε ο Ιωάννης Ζ΄ (964-966), ο οποίος δολοφονήθηκε από τον αραβικό όχλο μέσα στον ναό της Αναστάσεως.[979] Μετά από τρίμηνη χηρεία του πατριαρχικού θρόνου, εξαιτίας του κλίματος τρομοκρατίας, εκλέχθηκε ο Χριστόδουλος Β΄ (966-969) και μετά από τον θάνατό του, το έτος 969, εκλέχθηκε ο Θωμάς Β΄ (969-978). Ακολούθησε διετής χηρεία του πατριαρχικού θρόνου Ιεροσολύμων εξαιτίας δυσμενών πολιτικών συνθηκών και στη συνέχεια πλήρωσή του με την εκλογή του Ιωσήφ (980-983).[980]

Εξαιτίας της ύπαρξης της *συνοδικής* επιστολής του πατριάρχη Πολύευκτου προς τον πατριάρχη Αντιοχείας μπορούμε να θεωρήσουμε ως πιθανά δύο ενδεχόμενα. Ο Πολύευκτος είτε απέστειλε όμοιες επιστολές και στους πατριάρχες Αλεξανδρείας και Ιεροσολύμων, αλλά δεν διασώθηκαν,

[978] *Histoire de Yahya*, ό.π., σελ. 710-711. Από τον V. Grumel, *Les régestes*, αρ. 787 η επιστολή χαρακτηρίζεται «συνοδική» και ο χρόνος της αποστολής της τοποθετείται στο διάστημα από 8 Νοεμβρίου 937 ως 28 Οκτωβρίου 938. Για την επιστολή βλ. και Χρυσοστόμου Ι. Παπαδοπούλου, *Ιστορία της Εκκλησίας Ιεροσολύμων*, ό.π., σελ. 380.

[979] *Ioannis Scylitzae Synopsis*, ό.π., σελ. 278[77]-279[80] = *Georgius Cedrenus Compendium Historiarum*, ό.π., τόμ. ΙΙ, σελ. 374[19-23]. Χρυσοστόμου Ι. Παπαδοπούλου, *Ιστορία της Εκκλησίας Ιεροσολύμων*, ό.π., σελ. 383-384.

[980] Χρυσοστόμου Ι. Παπαδοπούλου, *Ιστορία της Εκκλησίας Ιεροσολύμων*, ό.π., σελ. 384-386.

είτε δεν μπόρεσε να αποστείλει λόγω των συνθηκών που επικρατούσαν στην Ανατολή με την αραβική κατάκτηση.

Σε κάθε περίπτωση, αυτό που προκύπτει είναι ότι ο Πολύευκτος, ως νέος πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, είτε επιχείρησε να διατηρήσει την κοινωνία μεταξύ της Κωνσταντινουπόλεως και των λοιπών πατριαρχείων της Ανατολής ή έστω της Αντιοχείας, εάν βέβαια είχε διάρκεια η προηγούμενη προσπάθεια του Θεοφύλακτου, είτε επιχείρησε εκ νέου να αποκαταστήσει την κοινωνία.

6. Σύντομη ανακεφαλαίωση

Από όσα εκτέθηκαν πιο πάνω, γίνεται φανερό ότι ο 10ος αιώνας υπήρξε εποχή ισχυροποίησης και σταθερότητας για το πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, η οποία άρχισε με την πατριαρχία του Νικολάου Α΄ Μυστικού (901-907, 912-925). Μολονότι η αποτυχημένη πατριαρχία του Θεοφύλακτου (933-956) είναι γεγονός και προκάλεσε πλήθος προβλημάτων, ωστόσο αμέσως μετά από αυτήν ξεκίνησε μία φάση εξομάλυνσης της κατάστασης με την πατριαρχία του Πολύευκτου (956-970). Ο πατριαρχικός θεσμός ανέκτησε το κύρος του και ενισχύθηκε.

Την ίδια εποχή η Ρώμη βρισκόταν εκτός της βυζαντινής κυριαρχίας και απομονωμένη εξαιτίας των προγενέστερων λομβαρδικών και σλαβικών επιδρομών. Η Εκκλησία της ταλανιζόταν από τις αλλεπάλληλες εναλλαγές προσώπων στον παπικό θρόνο και από εσωτερικά προβλήματα.

Τη στιγμή που η Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως βίωνε τη σταθερότητα με τη δεκατετραετή πατριαρχία του Πολύευκτου, η Εκκλησία της Ρώμης στο αντίστοιχο χρονικό διάστημα βρισκόταν σε μία περίοδο παρακμής, που κορυφώθηκε όταν στον παπικό θρόνο ανήλθε ο πάπας Ιωάννης ΙΒ΄ (955-964), και ακολούθησε η εναλλαγή άλλων τριών προσώπων στον παπικό θρόνο: του Λέοντα Η΄ (963-965), του Βενέδικτου Ε΄ (964) και του Ιωάννη ΙΓ΄ (965-972).

Στην Ανατολή ο 10ος αιώνας βρήκε τους τρεις πατριαρχικούς θρόνους, Αλεξανδρείας, Αντιοχείας και Ιεροσολύμων, δοκιμαζόμενους από την αραβική κατάκτηση και καταπονούμενους από δολοφονίες πατριαρχών, ολιγόχρονες πατριαρχίες και χηρείες.

Μέσα σε αυτό το «διεθνές» κλίμα η Κωνσταντινούπολη ήταν σταθερά η μόνη πατριαρχική έδρα σε βυζαντινό έδαφος και μοιραία συνδεδεμένη με την πορεία της αυτοκρατορίας, η οποία ήταν ανοδική και σημαδεύτηκε από την εξέχουσα πολιτιστική ανέλιξη, την άνθιση των γραμμάτων, αλλά και τα μεγάλα στρατιωτικά επιτεύγματα και τις νικηφόρες εκστρατείες. Με την

απελευθέρωση της Αντιοχείας (969) η βυζαντινή αυτοκρατορία είχε πλέον δύο ορθόδοξες πατριαρχικές έδρες εντός των συνόρων της. Γεγονός που περιβλήθηκε από το έντονο ενδιαφέρον τόσο του αυτοκράτορα όσο και του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως για την Αντιόχεια.

Η συμβολή της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην εποποιία του ‘40. Αψευδείς μαρτυρίες του, αυτόπτου και αυτηκόου μάρτυρος, Αρχιδιακόνου του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρυσάνθου, Νικοδήμου Βαλληνδρά

Μογλενίδης Δ. Ηλίας[981]

Εισαγωγικά

Κατά τα έτη 1940-1941, εντοπίζουμε, στην Ελλάδα, την έκρηξη και, αργότερα, τη λήξη του αιματηρού Ελληνοϊταλικού Πολέμου[982]. Η 28η Οκτωβρίου 1940 αποτελεί τη φωτεινή στιγμή στη μεγάλη λεωφόρο της ελευθερίας, της ανθωπογεωγραφίας και του χωροχρόνου. Η Εκκλησιαστική και Εθνική Ιστορία, πριν από, ακριβώς, 85 έτη (1940-2025), κατέγραψε, μέσω της ισχυράς γραφίδος της, με χρυσά γράμματα, την ιστορική και ηρωική λέξη «ΟΧΙ». Μια τριγράμματη λέξη, με άκρατο δυναμισμό και νηφάλιο σθένος, που διαλαλούσε, με την, λακωνικά, απόλυτη άρνηση, μετά γενναιότητος και ευψυχίας, εντός και εκτός των Ελληνικών συνόρων, στα τετραπέρατα του κόσμου, την ελευθερία της Πατρίδος.

Το απόλυτο και αμετακίνητο αθάνατο ιστορικό «ΟΧΙ» επέφερε τη σύγκρουση δύο διαφορετικών καταστάσεων και κόσμων. Από την μια πλευρά δέσποζε η αλαζονεία και η τυραννία του εχθρού, ο οποίος βρίσκονταν προ των πυλών. Από την άλλη πλευρά, όμως, υπήρχαν, ως ανάχωμα, η ελευθερία και η ανθρωπίνη αξιοπρέπεια. Ο ελληνικός λαός εξελήφθη υπό των Ιταλών ως μικρός, φτωχός και ταλαιπωρημένος. Όμως, απέδειξε, ότι είναι, πάντοτε, υπερήφανος, αξιοπρεπής και αφοσιωμένος σε ευγενή ιδανικά. Διότι, ο Ελληνικός λαός δεν αμφιταλαντεύτηκε, ούτε στιγμή, διότι, όντως, ακολούθησε τη σωστή πλευρά της ιστορίας.

Και, ξαφνικά, στο ανάχωμα του σκότους του φασισμού και του ναζισμού, άναψε το κερί της λευτεριάς. Κατά συνέπεια, με γρήγορους ρυθμούς πάρθηκε η μεγίστη απόφαση, που σηματοδοτούσε και καθόριζε την ιστορική διαδρομή του Ελληνικού Έθνους. Μια απόφαση, για την οποία η

[981] Διδάκτωρ Θεολογίας Α.Π.Θ., Μεταδιδακτορικός Ερευνητής Τμήματος Κοινωνικής Θεολογίας και Χριστιανικού Πολιτισμού Α.Π.Θ., Δ/ντής Βιβλιοθήκης και Ιστορικού Αρχείου Ι.Ε.Θ.Π. «Μέλαθρον Αναστασίου-Ιουλίας Μπίλλη»

[982] Κ. Νούσκας, *Η πραγματική αλήθεια για το Έπος του Σαράντα, (Φως στην πλαστογράφηση του ελληνοϊταλικού πολέμου),* έκδ. Ο.Χ.Α. «Λυδία», Θεσσαλονίκη 1987. Κ. Νούσκας, *Ο Ελληνοιταλικός και ο Ελληνογερμανικός πόλεμος από την άλλη πλευρά του λόφου,* έκδ. Ο.Χ.Α. «Λυδία», Θεσσαλονίκη 2000, σ. 13-206. Κ. Αιμιλιανός, *Διπλωματικά στιγμιότυπα της Βαλκανικής Πολιτικής μας από το 1912 μέχρι το 1941,* ανάτυπο, έκδ. Ε.Μ.Σ., Θεσσαλονίκη 2020, σ. 13.

χώρα είχε επιμελώς προετοιμασθεί πολιτικά, διπλωματικά και στρατιωτικά, βασισμένη σε στέρεες στρατηγικές εκτιμήσεις και δυνάμεις.

Το θρυλικό «ΟΧΙ», αφού διάνυσε μια εθνικοθρησκευτική πορεία, που ξεκινούσε από τα χείλη και κατέληγε στις καρδιές των Ελλήνων, μετουσιώθηκε, τελικά, σε αληθινό «Έπος του Σαράντα». Τελικά, ήταν ένα πραγματικό «θαύμα», το οποίο άλλαξε το ρου της Παγκόσμιας Ιστορίας.

Τα ιστορικά γεγονότα είναι, λίγο έως πολύ, γνωστά. Επί της ουσίας, ξετυλίγονται, ως ιστορικό κοντάκιο και χρονολογικός πάπυρος, ξεκινώντας με τον αναίτιο, απρόκλητο, άνανδρο, άτιμο και απροσδόκητο τορπιλισμό της σημαιοστολισμένης Ελληνικής φρεγάτας «Έλλης», η οποία βρίσκονταν, αγκυροβολημένη, στο λιμάνι της νήσου Τήνου[983]. Το, άκρως, προκλητικό και δυσάρεστο, συνάμα, γεγονός πραγματοποιήθηκε ανήμερα της θεομητορικής εορτής της Κοιμήσεως της Θεοτόκου, στις 15 Αυγούστου 1940[984]. Η λαβωμένη Μεγαλόχαρη μάνα της Τήνου υπήρξε και η βασική αιτία, ώστε να θιγεί και προβληθεί η θρησκευτική και εθνική αξιοπρέπεια των, όπου γης, Ελλήνων![985]

Κατόπιν, στο άκουσμα των ιταλικών αξιώσεων, μέσω του ιταμού ιταλικού τελεσιγράφου, να διέλθουν την Πατρίδα μας, άνευ αντιστάσεως, ηκούσθη, στεντορεία τη φωνή, η άρνηση του Έλληνος Πρωθυπουργού Ιωάννου Μεταξά, η οποία υπήρξε άμεσος, σταθερή και σαφής, με την εξής ιστορική φράση: «Alors, c'est la guerre»[986], που στα γαλλικά, όπου τότε ήταν η γλώσσα των διπλωματών, σήμαινε: «Λοιπόν, έχουμε πόλεμο!» [987].

Στο σημείο αυτό, να σημειωθεί, ότι «Ο ίδιος ο Μεταξάς, στις 28 Οκτωβρίου 1940, και συγκεκριμένα, στις πέντε το πρωί, ώρα Ελλάδος, στο Υπουργικό Συμβούλιο, που είχε συγκαλέσει, για ν' αποφασίσουν την κήρυξη του πολέμου, «επήρε από τα διατάγματα πρώτον το της γενικής

[983] Ηλ. Ρουμάνης, *Ο Τορπιλισμός της «Έλλης» κατά το έπος του 1941-1941*, έκδ. Τήνος Αθήνα Σεπτέμβριος 2002, σ. 17-367. Κ. Αιμιλιανός, *Διπλωματικά στιγμιότυπα της Βαλκανικής Πολιτικής μας από το 1912 μέχρι το 1941,* ό.π., σ. 15.

[984] Πρωτ. Θεοδ. Ζήσης, *Το θαύμα του '40 θαύμα της Μεγαλόχαρης*, έκδ. «Το Παλίμψηστον», Θεσσαλονίκη 2016, σ. 22-23, 27 και 32. Μαρίνα Πετράκη, *1940-Ο άγνωστος πόλεμος. Η ελληνική πολεμική προσπάθεια στα μετόπισθεν,* έκδ. Καθημερινή, Αθήνα 2023, σ. 219.

[985] Μ. Πρωτ. Δημ. Βακάρος, *Η συμβολή της Εκκλησίας στην εποποία του 1940*, ανάτυπο, χ.ε., Θεσσαλονίκη 1988, σ. 809. Ευσταθ. Μπάστας, *Αναφορά στο 1940*, έκδ. Γ', έκδ. Αδελφ. Θεολ. «Σωτήρ», Αθήναι 1998, σ. 19-20. *Το έπος του '40. Λαϊκή Εικονογραφία, έκδ. Ιστορική και Εθνολογική Εταιρεία της Ελλάδος,* Αθήνα 2014, σ. 5-6.

[986] Αναστ. Δάρδας, *Ένα απλοϊκό Δοξαστικό στην εποποιία του 1941-1941*, ανάτυπο, χ.ε., Θεσσαλονίκη 1985, σ. 6.

[987] Μαρίνα Πετράκη, *1940-Ο Άγνωστος Πόλεμος*, έκδ. Η Καθημερινή, Αθήνα 2023, σ. 104.

επιστρατεύσεως και είπε: - Θέτω προς υπογραφήν τα διατάγματα ταύτα και υπογράφω πρώτος. Έκαμε το σημείον του σταυρού, υπέγραψε και προσέθεσε: - Ο Θεός σώζοι την Ελλάδα»[988].

Σύντομα, οι Έλληνες ξεχύθηκαν στους δρόμους των Αθηνών, εν μέσω ζητωκραυγών, σαν να ήταν μια σπουδαία και μεγάλη εθνική γιορτή! Οι πανένδοξοι στρατιώτες μας αναχωρούσαν για το μέτωπο, «με το χαμόγελο στα χείλη»[989], όπως ακριβώς αναγράφεται και στο αντίστοιχο γνωστό πατριωτικό άσμα. Οι επευφημίες των πολιτών, αλλά και οι ευχές των μητέρων και των συζύγων προσέδιδαν έναν άκρως πανηγυρικό τόνο, στην όλη πολεμική συγκινητική ατμόσφαιρα! Αυτή είναι, ίσως, η λαμπρότερη ακτινοβολία της μεγάλης Εποποιΐας.

Οι πάνσεπτοι Ιεροί Ναοί πλημμύρισαν ασφυκτικά από ανθρώπους, πάσης ηλικίας, άνδρες, γυναίκες και μικρά παιδιά, οι οποίοι επικαλούνταν τη σκέπη και τη βοήθεια της Παναγίας μας[990]. Και πράγματι, η Υπέρμαχος Στρατηγός, για άλλη μια φορά, στεκόταν, συμπαραστάτρια των καλλινίκων αγώνων του Θεοτοκοφρουρήτου, του Θεοτοκοσκεπάστου και Θεοτοκοφυλάκτου Έθνους μας! Οπότε, και, μέσα από τα διάφορα καθημερινά θαύματα, αλλά, κυρίως, από τις συνεχείς εμφανίσεις, συνάμα, της Παναγίας, επιβαλλόταν, να γραφτεί το «Θεοτοκάριο του Σαράντα».

Η εσωτερική κατάσταση του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρυσάνθου, κατά τας παραμονάς του πολέμου του 1940

Την Κυριακή, 27 Οκτωβρίου 1940, πραγματοποιήθηκαν τα Εγκαίνια του Ιερού Ναού της Αγίας Φωτεινής Νέας Σμύρνης Αθηνών. Ο Αρχιεπίσκοπος Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρύσανθος συναισθανόταν τη βαριά ευθύνη, την οποία έφερε απέναντι στον Ελληνικό Λαό, τον οποίο, και κατά την διάρκεια του πολέμου, θα χαλυβδώσει με το υψηλό θρησκευτικό και εθνικό φρόνημα.

Το πρόσωπό του ήταν φλογισμένο. Η ψυχή του γεμάτη από αγωνία. Οπότε, βγαίνοντας στην Ωραία Πύλη, με σκοπό, να κηρύξει τον Θείο Λόγο, δεν κατόρθωσε, παρά μόνο λίγες λέξεις, να προφέρει στην αγάπη του κόσμου, που περίμενε εναγωνίως, για να πληροφορηθεί τα σημαντικά ιστορικά γεγονότα, τα οποία επρόκειτο σε ολίγες ώρες, να τον αναστατώσουν[991]. Είχε

[988] Ευσταθ. Μπάστας, *Αναφορά στο 1940*, ό.π., σ. 50.

[989] Μ. Πρωτ. Δημ. Βακάρος, *Η συμβολή της Εκκλησίας στην εποποία του 1940*, ό.π., σ. 811. Κ. Βοβολίνη, *Η Εκκλησία εις τον αγώνα της Ελευθερίας 1453-1953*, έκδ. Κέρκυρα, Αθήναι 1952, σ. 266.

[990] Σπ. Μινώτης, *Η εποποιία του 40-41*, Αθήνα 1981, σ. 16.

[991] Αρχιμ. Θεόκλ. Στράγκας, *Εκκλησίας Ελλάδος Ιστορία εκ πηγών αψευδών 1817-1967*, τόμ. Δ', χ.ε., Αθήναι 1969, σ. 2326.

συγκλονισθεί από τη συγκίνηση και τα βαθιά πατριωτικά αισθήματα, που εκείνη την κρίσιμη ώρα κατέθλιβαν την ψυχή του. Μας θυμίζουν, δε, τα αγιογραφικά: «περίλυπος εστίν η ψυχή μου έως θανάτου»[992], αλλά «και γενόμενος εν αγωνία εκτενέστερον προσηύχετο»[993].

Η στάση της Ορθόδοξης Εκκλησίας κατά το έπος του 1940

Στις 28 Οκτωβρίου 1940, ημέρα Δευτέρα, κηρύσσεται η Ελλάδα, σε έκτακτη εμπόλεμη κατάσταση, ήτοι επιστράτευση[994]. Η Ορθόδοξη Εκκλησία επιστρατεύθηκε. Οι ιερείς συνάχθηκαν, επί το αυτό, με σκοπό, τόσο τη συμμετοχή τους στην πρώτη γραμμή του μετώπου, όσο και την εμψύχωση των Ελλήνων αξιωματικών και στρατιωτών μας. Πολέμησαν, ως στρατιώτες του Χριστού και της Πατρίδος, ενώ, ταυτόχρονα, τελούσαν τα ιερατικά τους καθήκοντα, αόκνως και ανυστάκτως, υπό τις πιο αντίξοες συνθήκες. Οι εκκλησιαστικοί εκείνοι άνδρες έδωσαν το στίγμα, αλλά μας χάρισαν και το πρότυπο για την υγιή και ανδρεία στάση ενός ολόκληρου λαού απέναντι στην ιταμότητα του Ιταλού κατακτητή.

Κατά συνέπεια, η Ιερά Σύνοδος, συνελθούσα σε εκτάκτη Συνεδρία, υπό την προεδρεία του Αθηνών Χρυσάνθου, εξέδωσε Διάγγελμα προς τον Λαό, και Εγκύκλιο προς τους Ιεράρχας, τους οποίους καλούσε να αναπέμπουν δεήσεις και ικεσίες αναιμάκτους υπέρ υγείας, ενισχύσεως και ευοδώσεως, νίκης και κράτους των Μαχομένων Στρατευμάτων.

Στο σημείο αυτό, αναφέρονται, περί του εν λόγω θέματος, επί λέξει: «...Η Εκκλησία ευλογεί όπλα τα ιερά και πέποιθεν, ότι όλα είναι τέκνα της Πατρίδος, ευπειθή εις το κέλευσμα Αυτής και του Θεού, θα σπεύσωσιν εν μιά ψυχή και καρδία να αγωνισθώσιν υπέρ βωμών και εστιών και της ελευθερίας και τιμής και θα συνεχίσωσιν ούτω την απ' αιώνων πολλών αδιάκοπον σειράν των τιμίων και ενδόξων αγώνων και θα προτιμήσωσι τον ωραίον θάνατον από την άσχημον ζωήν δουλείας...Και μη φοβώμεθα από των αποκτεινόντων το σώμα, την δε ψυχή μή δυναμέων αποκτείναι, ας φοβώμεθα δε μάλλον τον δυνάμενον και ψυχήν και σώμα απολέσαι. Επιρρίψωμεν επί Κύριον την μέριμναν ημών και αυτός θα είναι βοηθός και αντιλήπτωρ εν τη αμύνη κατά της αδίκου επιθέσεως των εχθρών. Ούτοι εν άρμασι και ούτοι εν ίπποις, ημείς δε εν ονόματι Κυρίου του Θεού

[992] *Ματθ.* 26, 38.

[993] Λουκ. 22, 44.

[994] Για την ιστορική επέτειο του έτους 1940, βλέπε: Σήφης Κόλλιας, *Το νόημα της 28ης Οκτωβρίου 1940 και τα Ελληνικά νειάτα*, χ.ε., Θεσσαλονίκη 1969, σ. 8-36. Αρχ. Κρήτης Τιμόθεος, *Ανάμεσα στη ζωή και στο θάνατο,* χ.ε., Ηράκλειον 1982, 4-119.

και εν τη γενναιότητι και ανδρεία ημώνμεγαλυνθησόμεθα. Η χάρις του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού και η αγάπη του Θεού και Πατρός είη μετά πάντων ημών»[995].

Ο Αρχιεπίσκοπος Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρύσανθος τέλεσε ειδική δέηση στην Ιερά Μητρόπολη Αθηνών. Εκεί, ευχήθηκε και προσευχήθηκε, υπέρ ενισχύσεως του Εθνικοαπελευθερωτικού αγώνος. Στην εν λόγω ιερά τελετή παρέστησαν, εκτός των Ελληνικών πολιτικών και στρατιωτικών αρχών, τόσο τα μέλη της αγγλικής παροικίας, όσο και οι εκπρόσωποι των Βρετανικών στρατιωτικών και διπλωματικών αρχών, λόγω της στενότερης επικοινωνίας ανάμεσα στην Εκκλησία της Ελλάδος και στην Αγγλικανική Εκκλησία[996].

Ολίγες ημέρες αργότερα, μετά το πέρας της αρχιερατικής Θείας Λειτουργίας, διακηρύσσει, επίσημα, την πρόθεση της Εκκλησίας της Ελλάδος, να συμμετάσχει ενεργά στην πανεθνική δοκιμασία του Έθνους. Και την πρόθεση αυτή δήλωσε απερίφραστα ενώπιον των Ελλήνων και των Ξένων. Κατά συνέπεια, παρουσιάζει τη ξεκάθαρη θέση και τοποθέτησή, συνάμα, της Εκκλησίας της Ελλάδος, υπέρ των δικαίων της Ελλάδος. Παράλληλα, διατρανώνει την πρόθεσή της, να σταθεί, ενεργά, δίπλα στον λαό, να ζυμωθεί μαζί του, να πολεμήσει μαζί του, να προσευχηθεί μαζί του, να κινδυνεύσει μαζί του και να νικήσει μαζί του, μέσα από την ενότητα, τη σύμπνοια, την ομοπνοότητα και την ομοψυχία.

Ωστόσο, να σημειωθεί, ότι «η Ιερά Αρχιεπισκοπή Αθηνών εξαπέλυσε προς τον Ιερό Κλήρο[997], τον οποίο και επιστράτευσε, σε μεγάλο αριθμό εθελοντών κληρικών-εξομολόγων, ώστε να χαλυβδώσουν, με τα αγιαστικά μέσα της Εκκλησίας, το θρησκευτικό και εθνικό φρόνημα των μαχητών του φιλοχρίστου Ελληνικού Στρατού, που αγωνιζόταν, υπέρ βωμών και εστιών, την κάτωθι Εγκύκλιο αυτής:

«Ως γνωστόν το Έθνος εκηρύχθη εν επιστρατεύσει...Εις την πρόσκλησιν ταύτην δεν πρέπει να υστερηθή ο Ιερός Κλήρος, ο οποίος εις πάσαν εθνικήν περιπέτειαν πρωτηγωνίστησεν...Όθεν...παρακαλούμεν πάντας υμάς, όπως μη απομακρύνησθε των ενοριών και των Ιερών Ναών υμών,

[995] Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, *Μνήμες και Μαρτυρίες από το ΄40 και την Κατοχή,* Β΄ Έκδοση, Αθήνα 2001, σ. 66. Πάνος Μπαϊλής, *Τα Ματωμένα Ράσα στην Αντίσταση*, ό.π., σ. 10. Μητρ. Ζιχνών και Νευροκοπίου Σπυρίδων Κυβετός, *Εθνικοί Αγωνιστές της Μητρόπολης Ζιχνών και Νευροκοπίου κατά το 1941-1949*, χ.ε., Κ. Νευροκόπι 1999, σ. 24

[996] Θεοδ. Τσιρώνης, *Εκκλησία Πολιτευομένη. Ο Πολιτικός Λόγος και Ρόλος της Εκκλησίας της Ελλάδος (1913-1941),* έκδ. Επίκεντρο, Αθήνα 2010, σ. 404.

[997] Μητρ. Τρίκκης και Σταγών Διονύσιος, «Η αντίσταση του Ελληνικού Κλήρου κατά τον Β΄ Παγκόσμιον Πόλεμον και την Κατοχήν», *ΘΗΕ* 2 (1963), 930. Τίτος Ματθαιάκης, «Η συμβολή του Ορθοδόξου Κλήρου εις τον Πόλεμον 40-41», *Εκκλησία* 31 (1954), 320-367.

παρέχοντες πάντοτε πρόθυμον την υμετέραν συνδρομήν και βοήθειαν εις τους ευσεβείς υμών ενορίτες, ενθαρρύνοντες και παρηγορούντες αυτούς και προφρόνως συντρέχοντες εις τας ανάγκας αυτών, όπου αν ζητηθή η υμετέρα αρωγή και αντίληψις, προσκαρτερήτε δε τη προσευχή και τη δεήσει, τακτικώς και ανελλιπώς εν πάση ευλαβεία και φόβω Θεού επιτελούντες καθ' εκάστην πρωτίστως με απάσας τας ενδιατάκτους Ακολουθίας Εσπερινού, Όρθρου και Λειτουργίας, ιδία δε και καθ' εκάστην στάσεως του σύμπαντος κόσμου, ευσταθεία των Αγίων του Θεου Εκκλησιών, Υπέρ...ευοδόσεως και ενισχύσεως του φιλοχρίστου κατά γην, θάλασσαν και αέρα Στρατού ημών, διαφυλάξεως, σκέπης, βοηθείας και αντιλήψεως του ευσεβούς ημών Έθνους»[998].

Η Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, αμέσως, μετά την διαταγή της Γενικής Επιστρατεύσεως της Ελλάδος, καλείτο, να διαδραματίσει σπουδαίο και σημαντικό πρωταρχικό ρόλο, ως «Εθναρχούσα και Εθνική» Εκκλησία»[999], προσκαλώντας τον ιερό κλήρο και τον πιστό λαό, να αγωνισθούν για του Χριστού την Πίστη την Αγία και της Πατρίδος την Ελευθερία.

Στο σημείο αυτό, να υπομνηματισθούν τα κάτωθι αξιοπρόσεκτα: *«*Όταν ξέσπασε ο πόλεμος του 1940, ο Χρύσανθος, θεωρώντας, ότι ήταν σπουδαίας σημασίας η παραμονή των Μητροπολιτών στις επαρχίες τους, εισηγήθηκε τον αναγκαστικό νόμο της 4ης Ιανουαρίου 1941[1000], σύμφωνα με τον οποίον προβλέπονταν η παύση ή η έκπτωση από το αξίωμά τους με συνοπτικές διαδικασίες, για όσους Μητροπολίτες απουσίαζαν αδικαιολογήτως από τις επαρχίες τους»[1001]*.* Η Ιερά Σύνοδος απέστειλε σχετική επιστολή προς όλους, ανεξαιρέτως, τους Μητροπολίτες. Μέσω του εν λόγω γράμματος ανακαλούσε τις αρχιερατικές άδειες, που είχαν δοθεί στους Αρχιερείς. Το

[998] Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, *Μνήμες και Μαρτυρίες από το ΄40 και την Κατοχή,* ό.π., σ. 66-67.

[999] Για την προσφορά της Ορθόδοξης Εκκλησίας, μέσω του ιερού κλήρου, στους Απελευθερωτικούς Αγώνες του Έθνους, βλέπε: Αθ. Καραθανάσης, «Η Ορθόδοξη Εκκλησία κατά τους αγώνες του Έθνους», Πρακτικά Εισηγήσεων Λαϊκού Πανεπιστημίου της Εκκλησίας της Ελλάδος , με θέμα: «Η συμβολή της Εκκλησίας και του ιερού κλήρου εις την διαμόρφωσιν της Νεοελληνικής ταυτότητος», έκδ. Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 2005, σ. 108-109. Μητρ. Τρίκης και Σταγών Διονύσιος, «Η αντίσταση του Ελληνικού Κλήρου κατά τον Β΄ Παγκόσμιον Πόλεμον και την Κατοχήν», *ΘΗΕ* 2 (1963), 930. Τίτος Ματθαιάκης, «Η συμβολή του Ορθοδόξου Κλήρου εις τον Πόλεμον 40-41», *Εκκλησία* 31 (1954), 320-367.

[1000] Για τον αναγκαστικό νόμο της 4ης Αυγούστου 1941, βλέπε: Θεοδόσ. Τσιρώνης, *Εκκλησία Πολιτευομένη,* έκδ. Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη 2010, σ. 405-406. Χρ. Ανδρούτσος, *Εκκλησία και Πολιτεία εξ επόψεως Ορθοδόξου*, χ.ε., Αθήνα 1920, 3-115. Χρ. Ανδρούτσος, *Εκκλησία και Πολιτεία εξ επόψεως Ορθοδόξου*, έκδ. Β΄, Θεσσαλονίκη 1964, σ. 3-115. Ν. Δεμερτζής, *Πολιτική και επικοινωνία: Όψεις εκκοσμίκευσης της Ορθοδοξίας, στο: Θ. Λίποβατς – Ν. Δεμερτζής – Β. Γεωργιάδου (επιμ.), Θρησκείες και πολιτική στη νεωτερικότητα,* χ.ε., Αθήνα 2002, 142-173. Ιω. Πέτρου, *Εκκλησία και Πολιτική*, χ.ε., Θεσσαλονίκη 1992, σ. 180-182. Κ. Μουρατίδης, *Εκκλησία Πολιτεία – Σύνταγμα*, ανάτυπο, χ.ε., Αθήναι 1975, σ. 3-31.

[1001] Μ Βαρβούνης - Π. Τζουμέρκας, *Τα Ορθόδοξα Πρεσβυγενή Πατριαρχεία και ο Μητροπολίτης Σάμου Ειρηναίος,* έκδ. Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη 2019, σ. 25. Μ. Βαρβούνης, «Τραπεζούντος Χρύσανθος και Σάμου Ειρηναίος: Το χρονικό μιάς αμφίρροπης Εκκλησιαστικής φιλίας», *Πρακτικά Επιστημονικής Διημερίδας, με θέμα: «Ο Αρχιεπίσκοπος Αθηνών Χρύσανθος Φιλιππίδης ο από Τραπεζούντος (27-28 Μαΐου 2016),* σ. 265.

συγκεκριμένο έγγραφο διακήρυττε την άμεση και εκ νέου ανάληψη των καθηκόντων τους, για τη διαποίμανση του Ελληνικού λαού, στις δύσκολες ώρες του ενδόξου αιματηρού πολέμου.

Στο εθνικοθρησκευτικό προσκλητήριο συμμετείχαν η Γλυκύτατη Μητέρα του Ναζωραίου, η Παναγία, αλλά και όλη η Ρωμιοσύνη. Στη Μεγαλόχαρη Παναγιά μας στήριξαν τις ελπίδες τους οι Έλληνες. Άλλωστε, κατά τη διάρκεια του εθνικοαπελευθερωτικού πολέμου, οι Έλληνες πολεμούσαν, υπό τη σκέπη της Υπεραγίας Θεοτόκου. Αισθάνονταν, από φυλακής πρωίας μέχρι νυκτός, τη συμπαράσταση της Υπερμάχου Στρατηγού, την οποία ένιωθαν, σε κάθε Μάχη τους, ως οδηγός.

Να σημειωθεί, ότι «ο κάθε αγωνιστής είχε και από μία μικρή εικόνα της Θεοτόκου, που ο αρχιεπίσκοπος Αθηνών Χρύσανθος είχε στείλει κατά χιλιάδες και που στο πίσω μέρος έγραψε ιδιοχείρως: «Νικηταί υπό την σκέπην της Παναγίας»[1002]. Κατά συνέπεια, η μικρή βυζαντινή εικόνα αποτέλεσε το άριστο πολεμοφόδιο του κάθε αγωνιστή απέναντι στις ορδές των Ιταλών κατακτητών[1003]. Παράλληλα, κατασκευάζονταν, από την Ιερά Μονή Κοιμήσεως της Θεοτόκου Κεχροβουνίου Τήνου, διάφορα φυλακτά. Αυτά διανέμονταν στους Έλληνες μαχητές, με σκοπό την προστασία τους από τον Χριστό, την Παναγία και του Αγίους[1004].

Οπότε, το απαύγασμα της σοφίας και του μεγαλείου του εκκλησιαστικού ανδρός, Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρυσάνθου, αποτελεί η μεγαλειώδης, μετά θάρρους και ανδρείας, στάση τους απέναντι στους Ιταλούς. Κάθε μία από τις φάσεις αυτές, φέρει και την υπογραφή και προσωπική σφραγίδα, συνάμα, του τολμηρού εκκλησιαστικού ηγέτη, του μεγάλου Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρυσάνθου, που κρατούσε, σταθερά, τον οίακα της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Η Εκκλησία στις δύσκολες ώρες του Έθνους ευτύχησε, να έχει στο πηδάλιό της, διαδοχικά, αποφασιστικούς Προκαθημένους, όπως τον από Τραπεζούντος Αρχιεπίσκοπο Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρύσανθο Φιλιππίδη (1938-1941).

Η συνεργασία Εκκλησίας και Πολιτείας κατά τον ηρωικό πόλεμο του 1940

[1002] Μ. Πρωτ. Δημ. Βακάρος, *Η συμβολή της Εκκλησίας στην εποποία του 1940*, ό.π., σ. 811.

[1003] Σπ. Μελάς, *Η Δόξα του 40. Στα βουνά και τα πέλαγα*, έκδ. Αφοί Βλάσση, Αθήνα 2010, σ. 451. Ηλ. Ρουμάνης, *Ο Τορπιλισμός της «Έλλης» κατά το έπος του 1941-1941*, ό.π., σ. 261.

[1004] Ό.π., σ. 262-263. Αλ. Φλωράκη, *Η Παναγία της Τήνου στον Αγώνα του ‘40*, έκδ. Π.Ι. Ιδρύματος Ευαγγελιστρίας Τήνου, Αθήνα 1990, σ. 136-139. Μαρίνα Πετράκη, *1940-Ο άγνωστος πόλεμος. Η ελληνική πολεμική προσπάθεια στα μετόπισθεν,* ό.π., σ. 221.

Η πρώτη αντίδραση της Ορθόδοξης Εκκλησίας δεν περιορίστηκε μόνο σε μακροσκελείς και βαρύγδουπους λόγους. Πέρασε και σε σημαντικές πράξεις και πρωτοβουλίες, μέσω των σημαντικών έργων, με σκοπό την ελευθερία του Έθνους των Ελλήνων. Η Ορθόδοξη Εκκλησία, πάντοτε, βρισκόταν στο πλευρό του Έθνους[1005]. Άλλωστε, η Εκκλησία είναι το σπίτι της Πατρίδος. Και έτσι θα πρέπει να νοείται.

Εξάλλου, ήδη, η Εκκλησία της Ελλάδος είχε τη μεγάλη και εθνική φυσιογνωμία, ήτοι, τον από Τραπεζούντος Αρχιεπίσκοπο Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρύσανθο Φιλιππίδη, ο οποίος θεωρείτο ο υπέρτατος πνευματικός Αρχηγός της Εθνικής Αντιστάσεως, στην Ελλάδα. Δεν υπήρχε καμία Εθνική αγωνιστική εκδήλωση του εσωτερικού μετώπου, χωρίς να βρίσκεται κάτω από τις ευλογίες, τις οδηγίες και την πολύτιμη συμπαράστασή του.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία και το Ελληνικό Έθνος[1006], ήτοι, ο Αρχιεπίσκοπος και ο Πρωθυπουργός[1007], κατά τις δραματικές ώρες της συνεχούς δοκιμασίας και του μεγάλου πειρασμού, έπρεπε να επιδείξουν, ότι ολόκληρο το ομόπνοο Έθνος των Ελλήνων όχι μόνο διακατέχεται από υψηλό θρησκευτικό και εθνικό φρόνημα, αλλά βρίσκεται και σε πλήρη και καρποφόρα συνεργασία και

[1005] Για την προσφορά της Ορθόδοξης Εκκλησίας στους Απελευθερωτικούς Αγώνες του Έθνους, βλέπε: Νικόδημος, *Η Ορθόδοξος Ταυτότης του Ελληνικού Έθνους*, ανάτυπο, χ.ε., Αθήναι 1985, σ. 3-11. Νικόδημος Βαλληνδράς, «Εκκλησία και Έθνος εν τη Ορθοδοξία», *Θεολογία* 54 (1983), 1-7 και 417-424. Νικόδημος, Η Ορθόδοξος Ταυτότης του Ελληνικού Έθνους, ό.π., 167-169. Ανδρέας Νανάκης, *Εκκλησία Εθναρχούσα και Εθνική*, έκδ. Βάνιας Θεσσαλονίκη 2002, σ. 11-381. Βασ. Σταθάκης, *Τέσσαρες Μορφές της Εκκλησίας και του Έθνους. Χρύσανθος ο από Τραπεζούντος, ο Κύπρου Μακάριος Β΄, ο Κασσανδρείας Ειρηναίος και ο Ιωακείμ Γ΄ Οικουμενικός Πατριάρχης,* χ.ε., Αθήνα 2003, σ. 40-46. Γρ. Γκοτζαμάνης, *Σελίδες από την Μεταπολεμική Πολιτική Ιστορία της Ελλάδος*, χ.ε., Θεσσαλονίκη 2007, σ. 37-49. Κ. Νούσκας, *Η πραγματική αλήθεια για το έπος του Σαράντα*, χ.ε., Θεσσαλονίκη 1987, σ. 8-138. Αλ. Εδιπίδης, *Εικονογραφημένη Ιστορία του Ελληνοϊταλικού και Ελληνογερμανικού Πολέμου*, χ.ε., Αθήναι 1950, σ. 43. Μητρ. Κερκύρας, Παξών και Διαποντίων Νήσων Μεθόδιος Κοντοστανός, *Μελέται επί των επικαίρων γεγονότων,* χ.ε., Αθήναι 1966, σ. 5-6. Χρ. Καρράσος, *Η προπαρασκευή του Ελληνικού στρατού διά τον πόλεμον 1940-1941 – Επιστράτευσις,* Αθήναι 1950. Ιω. Χατζηφώτης, *Η Εκκλησία στον αγώνα του Σαράντα, Αθήνα 1982*. Πάνος Μπαϊλής, *Τα Ματωμένα Ράσα στην Αντίσταση*, ό.π., σ. 10. Μητρ. Ζιχνών και Νευροκοπίου Σπυρίδων Κυβετός, *Εθνικοί Αγωνιστές της Μητρόπολης Ζιχνών και Νευροκοπίου κατά το 1941-1949*, ό.π., σ. 24. Αγγ. Τερζάκης, *Ελληνική Εποποιΐα 1940-1941*, Αθήναι 1953. Διον. Κόκκινος, *Οι δύο πόλεμοι 1940-1941*, Αθήναι 1945. Αθ. Κορόζης, *Οι πόλεμοι 1940-1941*. *Επιτυχία και ευθύναι,* Αθήναι 1958.

[1006] Μητρ. Πατρών Νικόδημος Βαλληνδράς, «Εκκλησία και Έθνος εν τη Ορθοδοξία», *Θεολογία* 54 (1983), 417-424. Μητρ. Πατρών Νικόδημος Βαλληνδράς, «Εκκλησία και Έθνος εν τη Ορθοδοξία», *Πρακτικά του Β΄ Τοπικού Συνεδρίου Αχαϊκών Σπουδών (Καλάβρυτα 24-27 Ιουνίου 1983),* παράρτημα 11, Αθήναι 1986, σ. 1-7.

[1007] Ο Πρωθυπουργός της Ελλάδος Ιωάννης Μεταξάς απευθύνει διάγγελμα προς τον Ελληνικό Λαό, αναφέροντας τα κάτωθι χαρακτηριστικά: «Η στιγμή επέστη, που θα αγωνισθώμεν διά την ανεξαρτησίαν της Ελλάδος, την ακεραιότητα και την τιμήν της.... Έλληνες, τώρα θα αποδείξωμεν εάν είμεθα άξιοι των προγόνων μας και της ελευθερίας, την οποίαν μας εξησφάλισαν οι προπάτορές μας. Όλον το Έθνος ας εγερθή σύσσωμον, αγωνισθήτε διά την Πατρίδα, τας γυναίκας, τα παιδιά σας, και τα ιεράς μας παραδόσεις. Νυν υπέρ πάντων ο αγών!». Κ. Βοβολίνης, *Η Εκκλησία στον αγώνα της Ελευθερίας 1453-1953*, ό.π., σ. 266. Ευσταθ. Μπάστας, *Αναφορά στο 1940,* ό.π., σ. 12-13. Μαρίνα Πετράκη, *1940-Ο Άγνωστος Πόλεμος*, ό.π., σ. 108.

ομόνοια, ώστε με ενότητα και ομοψυχία να υψώσουν τη σημαία της αντίστασης κατά του κατακτητή.

Να επισημάνουμε, πως, μετά τα σημαντικά διαγγέλματα του Βασιλέως Γεωργίου του Β΄[1008], του Πρωθυπουργού Ιωάννου Μεταξά[1009] και του Αρχιστρατήγου Αλεξάνδρου Παπάγου[1010], κεντρική θέση είχε το σπουδαίο διάγγελμα του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρυσάνθου Φιλιππίδη[1011].

Σημαντικές πρωτοβουλίες και ποιμαντικές δράσεις της Εκκλησίας της Ελλάδος

Ο Αρχιεπίσκοπος Αθηνών Χρύσανθος βρισκόταν στο αποκορύφωμα της εκκλησιαστικής, πνευματικής, ιστορικής και κοινωνικής του καταξίωσης. Είχε κερδίσει τον σεβασμό και την εκτίμηση της Αθηναϊκής κοινωνίας. Το πρώτιστο ήταν η, όσο το δυνατόν, καλύτερη και μεθοδικότερη οργάνωση, εκ μέρους της Ιεράς Αρχιεπισκοπής Αθηνών, των θείων Λειτουργιών και των εξομολογήσεων των νοσηλευομένων αξιωματικών και στρατιωτών. Στο σημείο αυτό, να αναφέρουμε, ότι οι ιερείς κόμιζαν προς τον Αρχιεπίσκοπο τις άριστες των εντυπώσεων για το υψηλό, θρησκευτικό και εθνικό, φρόνημα των Ελλήνων Αξιωματικών και Στρατιωτών[1012].

Με εντολή του Αρχιεπισκόπου κλήθηκαν διάφοροι ευλαβείς και ευσεβείς ιερείς, οι περισσότεροι «πνευματικοί», ήτοι «εξομολόγοι», για να λάβουν, τόσο την αρχιερατική ευλογία και την κανονική άδεια του Αρχιεπισκόπου, όσο και τις επίσημες εντολές και ειδικές οδηγίες, από την πλευρά της Εκκλησίας, ώστε να μεταβούν στα πεδία των Μαχών, για να συμπαρασταθούν θρησκευτικά και εθνικά, στους πολεμιστές μας[1013].

[1008] Μ. Πρωτ. Δημ. Βακάρος, *Η συμβολή της Εκκλησίας στην εποποία του 1940*, ό.π., σ. 809. Ευστ. Μπάστας, *Αναφορά στο 1940,* 13. Κ. Βοβολίνη, *Η Εκκλησία εις τον αγώνα της Ελευθερίας 1453-1953*, ό.π., 266. Δημ. Βακάρος, *Η συμβολή της Εκκλησίας στην εποποιΐα του 1940,ό.π.,* 809. Πρωτ. Θεοδ. Ζήσης, *Το θαύμα του '40 θαύμα της Μεγαλόχαρης*, ό.π., σ. 66.

[1009] Μ. Πρωτ. Δημ. Βακάρος, *Η συμβολή της Εκκλησίας στην εποποία του 1940*, ό.π., σ. 809. Ευστ. Μπάστας, *Αναφορά στο 1940,* ό.π., 12-13. Κ. Βοβολίνη, *Η Εκκλησία εις τον αγώνα της Ελευθερίας 1453-1953*, ό.π., 266. Δημ. Βακάρος, *Η συμβολή της Εκκλησίας στην εποποιΐα του 1940*, ό.π., 809-810. Ευσταθ. Μπάστας, *Αναφορά στο 1940*, ό.π., σ. 13.

[1010] Ευστ. Μπάστας, *Αναφορά στο 1940,* ό.π., 14.

[1011] Κ. Βοβολίνη, *Η Εκκλησία εις τον αγώνα της Ελευθερίας 1453-1953*, ό.π., σ. 266.

[1012] Νικόδημος Βαλληνδράς, Μητρ. Πατρών, «Η Εκκλησία εις τον αγώνα και την Αγωνίαν του Έθνους», στο: *Δίπτυχα της Εκκλησίας της Ελλάδος 1999,* έκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1999, σ. θ΄-ιδ΄.

[1013] Ό.π.

Να υπομνηματίσουμε, πως λίγες μέρες μετά την κήρυξη του πολέμου, η Εκκλησία της Ελλάδος εγκαινιάζει τον θεσμό των εράνων, με σκοπό την ενίσχυση του Ελληνικού στρατού. Της επιτροπής εθνικού εράνου, προεδρεύει, ο ίδιος, ο Αρχιεπίσκοπος Αθηνών Χρύσανθος[1014].

Μάλιστα, τότε, έγινε έκκληση προς τα εκκλησιαστικά συμβούλια των Ιερών Ναών, να παραδώσουν τα χρυσά αφιερώματα των ιερών εικόνων στην Τράπεζα της Ελλάδος, ώστε τα έσοδα, που θα προκύπταν, να δίνονταν υπέρ της Βασιλικής Αεροπορίας. Να σημειώσουμε, δε, ότι το Διοικητικό Συμβούλιο του Ιδρύματος της Παναγίας της Τήνου έθεσε στην διάθεση της Ελληνικής Κυβέρνησης την περιουσία (τάματα, χρήματα και ιερές εικόνες), για τις ανάγκες του στρατού[1015].

Στο σημείο αυτό, να αναφερθεί η ίδρυση ενός επιτελικού εκκλησιαστικού οργάνου, το οποίο έφερε την επωνυμία «Επιτροπή Ενισχύσεως της Οικογενείας του Αγωνιστού» (ΕΤΟΤΑ)[1016]. Παράλληλα, την ίδια περίοδο, η Εκκλησία της Ελλάδος προχώρησε στη σύσταση ειδικής «Υπηρεσίας Πρόνοιας Στρατευομένων» (ΥΠΣ)[1017], όπου πρωτοστατούσε ο τότε Αρχιμανδρίτης και μετέπειτα Αρχιεπίσκοπος Αθηνών Ιερώνυμος Κοτσώνης[1018], με την ιδιότητα του Β΄ Γραμματέως της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος, παρά τω Αρχιεπισκόπω Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρυσάνθω, με στόχο την ηθική και υλική ενίσχυση των Ελλήνων στρατιωτών, αλλά και των οικογενειών τους[1019].

[1014] Μαρίνα Πετράκη, *1940-Ο άγνωστος πόλεμος. Η ελληνική πολεμική προσπάθεια στα μετόπισθεν,* ό.π., σ. 215.

[1015] Ηλ. Ρουμάνης, *Ο Τορπιλισμός της «Έλλης» κατά το έπος του 1941-1941*, ό.π., σ. 272-275. Νικόδημος Βαλληνδράς και Ευ. Θεοδώρου, *Ο Αρχιεπίσκοπος πρωην Αθηνών Ιερώνυμος,* ό.π., σ. 10-11. Πρωτ. Θεοδ. Ζήσης, *Το θαύμα του ΄40 θαύμα της Μεγαλόχαρης*, ό.π., σ. 26-28. Μαρίνα Πετράκη, *1940-Ο άγνωστος πόλεμος. Η ελληνική πολεμική προσπάθεια στα μετόπισθεν,* ό.π., σ. 218.

[1016] Μαρίνα Πετράκη, *1940-Ο άγνωστος πόλεμος. Η ελληνική πολεμική προσπάθεια στα μετόπισθεν,* ό.π., σ. 215.

[1017] Για την Υπηρεσία Πρόνοιας Στρατευομένων, βλέπε: Νικόδημος και Ευ. Θεοδώρου, *Ο Αρχιεπίσκοπος πρώην Αθηνών Ιερώνυμος,* ανάτυπον, χ.ε., Αθήναι 1989, σ. 15-16. Νικόδημος Βαλληνδράς, «Ο πρώην Αθηνών Ιερώνυμος», *Εκκλησία* 65 (1988), 664. Μαρίνα Πετράκη, *1940-Ο άγνωστος πόλεμος. Η ελληνική πολεμική προσπάθεια στα μετόπισθεν,* ό.π., σ. 216. Αρχιμ. Δ. Τζιαφάς, «Η προσφορά της Εκκλησίας της Ελλάδας στο έπος του ΄40 και την Εθνική Αντίσταση» (Μεταπτυχιακή εργασία), 2010, Α.Π.Θ., σ. 46.

[1018] Πάν. Μπαϊλής, *Τα Ματωμένα Ράσα στην Αντίσταση*, ό.π., σ. 41. Ευσταθ. Μπάστας, *Αναφορά στο 1940*, ό.π., σ. 53-54.

[1019] Ο μητροπολίτης Πατρών Νικόδημος Βαλληνδράς, περί του αρχιμανδρίτη Ιερώνυμου Κοτσώνη, σημειώνει τα κάτωθι χαρακτηριστικά: «Ἀπό τῶν ἀρχῶν τοῦ προηγουμένου ἔτους (4 Ἰαν. 1939) εἶχε χειροτονηθῆ διάκονος, ἐπιλεγείς ὑπό τοῦ ἀειμνήστου Γέροντος ἡμῶν Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν Χρυσάνθου, τού ἀπό Τραπεζοῦντος (†1949) διά τήν θέσιν τοῦ Β΄ Γραμματέως τῆς Ἱερᾶς Συνόδου. Ἐπωμίσθη δέ καί τήν διεύθυνσιν τοῦ Περιοδικοῦ «Εκκλησία» (1939-41). Τό ἐπόμενον ἔτος (23 Ιουν. 1940) ἐχειροτονήθη πρεσβύτερος (ἀρχιμανδρίτης) καί συνέχισε τήν ὑπηρεσίαν του ἐν τῇ Ἱ. Συνόδῳ. Ἀρξαμένου δέ τοῦ πολέμου ἀνετέθη εἰς αὐτόν ἡ ὀργάνωσις τῆς «Προνοίας Στρατευομένων» τῆς Ἱ. Ἀρχιεπισκοπῆς, εἰς τό ἔργον τῆς ὁποίας συνέβαλε σπουδαίως». Νικόδημος και Ευ. Θεοδώρου, *Ο Αρχιεπίσκοπος πρωην Αθηνών Ιερώνυμος,* ό.π., σ. 8. Ο Νικόδημος, «Ο πρώην Αθηνών Ιερώνυμος», *Εκκλησία* 65 (1988), 661.

Το Οικοτροφείο, χώρος, όπου σήμερα στεγάζονται οι υπηρεσίες της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος, παραχωρήθηκε, μαζί με άλλα κτήρια, στην Ελληνική Πολιτεία, για να χρησιμοποιηθεί, ως Νοσοκομείο. Ο Αρχιεπίσκοπος, δε, μαζί με τον Αρχιδιάκονό του, Νικόδημο Βαλληνδρά, περιόδευε στα Νοσοκομεία, με σκοπό την επίσκεψή του στους τραυματισμένους αξιωματικούς και στρατιώτες, οι οποίοι νοσηλεύονταν ως τραυματίες πολέμου[1020].

Κατόπιν, συγκροτήθηκε και «Γραφείο Επικοινωνίας και Αλληλογραφίας» [1021]. Η μέριμνά του ήταν η λήψη των επιστολών, τόσο των στρατιωτών, από το πολεμικό μέτωπο, προς τους οικείους τους, όσο και των οικείων προς τους στρατιώτες μας.

Η Ιερά Αρχιεπισκοπή Αθηνών οργάνωσε 173 παραρτήματα στην πόλη[1022]. Εκεί, 2.500 εθελόντριες ενίσχυαν οικονομικά τις οικογένειες των στρατευμένων. Τα συγκεκριμένα παραρτήματα συγκέντρωναν χρήματα, ρουχισμό, τρόφιμα, που κάλυπταν τις ανάγκες για 61.239 οικογένειες. Αντίστοιχες αποστολές υπήρχαν και για τους ενόπλους του πολεμικού μετώπου[1023].

Η εναργής και ακριβής αφήγηση, περί της εποποιίας του 1940, από τον, τότε Αρχιδιάκονο του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρυσάνθου, Νικόδημο Βαλληνδρά

Ο Αρχιδιάκονος Νικόδημος Βαλληνδράς[1024] στεκόταν, συνεχώς, στο πλευρό του συμβόλου αντίστασης και αξιοπρέπειας ενός ολόκληρου λαού, ήτοι του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρυσάνθου, με την ιδιότητα του Αρχιδιακόνου, παρακολουθώντας, εκ του σύνεγγυς, τις δραματικές και αλλεπάλληλες καθημερινές συνεχείς εξελίξεις. Ενστερνιζόταν την εκκλησιαστική και εθνική γραμμή, που χάραζε ο σπουδαίος Εθνάρχης, Αρχιεπίσκοπος Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρύσανθος[1025], στα σημαντικά πολεμικά και ιστορικά γεγονότα.

[1020] Νικόδημος Βαλληνδράς, Μητρ. Πατρών, «Η Εκκλησία εις τον αγώνα και την Αγωνίαν του Έθνους», στο: *Δίπτυχα της Εκκλησίας της Ελλάδος 1999,* έκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1999, σ. θ΄-ιδ΄.

[1021] Ό.π.

[1022] Μαρίνα Πετράκη, *1940-Ο άγνωστος πόλεμος. Η ελληνική πολεμική προσπάθεια στα μετόπισθεν,* ό.π., σ. 220.

[1023] Ό.π., σ. 218-220.

[1024] Για τον Νικόδημο Βαλληνδρά, βλέπε: Ηλίας Μογλενίδης, «Ο από Ζιχνών και Νευροκοπίου Μητροπολίτης Πατρών Νικόδημος Βαλληνδράς: Βίος, Δράση και Μουσικολογική Σπουδή» (Ανέκδοτη Διδακτορική Διατριβή), 2024, *Α.Π.Θ.*, σ. 1-1160.

[1025] Θεόδ. Ζήσης, *Ιεράρχες Εθνάρχες*, έκδ. Βρυέννιος, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 83-112. Σεβ. Μητροπολίτης Δρυινουπόλεως, Πωγωνιανής και Κονίτσης κ. Ανδρέας, «Τρείς Αρχιεπίσκοποι στις Εθνικές Επάλξεις», Τιμητικός Αφιερωματικος Τόμος: *«Χριστόδουλος»,* έκδ. Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήναι 2010, σ. 125-130.

Η διακονία του, μέσα από την θητεία και μαθητεία του, δίπλα στον μεγάλο Εθνάρχη Αρχιεπίσκοπο, υπήρξε ισχυρό καθημερινό σχολείο. Εκεί, έλαβε το μεγαλύτερο μάθημα. Ότι, τελικά, από τον Αρχηγό της Εκκλησίας μέχρι και τον τελευταίο κληρικό, το εκκλησιαστικό και εθνικό φρόνημα συνίσταται, να παραμένει, συνεχώς, ακμαίο. Επιπλέον, διδάχθηκε, ότι η ελευθερία, για την Ορθόδοξη Εκκλησία και για το Έθνος, θα πρέπει, να αποτελεί ένα γεγονός, αδιαπραγμάτευτο και αδιαμφισβήτητο. Κατόπιν, διείδε την εμπειρία και τους λεπτούς χειρισμούς, μέσω ισορροπιών και εκκλησιαστικής πολιτικής διπλωματίας και επικοινωνίας, του Αρχιεπισκόπου Χρυσάνθου σε διάφορα καθημερινά θέματα.

Εντούτοις, παραθέτουμε μερικά χρήσιμα ιστορικά ντοκουμέντα, τα οποία διηγείται, μέσω ειδικής συνεντεύξεως, αργότερα, ως Μητροπολίτης Πατρών, ο τότε Αρχιδιάκονος του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρυσάνθου, Νικόδημος Βαλληνδράς, για το σπουδαίο αγώνα της Εκκλησίας και του Έθνους, έναντι των ιταμών κατακτητικών βλέψεων των Ιταλών, κατά της Ελλάδας, την περίοδο του Ελληνοϊταλικού Πολέμου των ετών 1940-1941[1026].

Ο τότε Αρχιδιάκονος Νικόδημος Βαλληνδράς[1027], ο οποίος ήτο αυτόπτης και αυτήκοος μάρτυς των διαφόρων περιστατικών και της ηρωϊκής στάσης και αντίστασης του ευσταλούς Αρχιεπισκόπου Αθηνών Χρυσάνθου, διηγείται, με απόλυτη ακρίβεια και χειμαρρώδη ζωντάνια, τα σημαντικά ιστορικά γεγονότα, τα οποία και βίωσε. Η αφήγηση των ιστορικών αποδεικτικών στοιχείων πραγματοποιήθηκε, μέσω ειδικής Εκπομπής, που έλαβε χώρα στον Τηλεοπτικό Σταθμό της Ιεράς Μητροπόλεως Πατρών «Λύχνος». Εκεί, ο καλεσμένος, τότε Μητροπολίτης Πατρών Νικόδημος Βαλληνδράς ομίλησε, μέσα από την τεράστια εμπειρία του, με θέμα: «Η Εκκλησία στον αγώνα και στην αγωνία του Έθνους».

Παρακάτω, παραθέτουμε τη συνέντευξή του, αυτούσια: «Αι αναμνήσεις μου διατηρούνται ζωηραί και ανεξάληπτοι. Η 28η Οκτωβρίου του 1940, ημέρα Δευτέρα, λίαν πρωί, μας συνεκλόνησε

[1026] Αγγ. Τερζάκης, *Ελληνική Εποποιΐα 1940-1941*, Αθήναι 1953. Διον. Κόκκινος, *Οι δύο πόλεμοι 194-1941,* Αθήναι 1945. Αθ. Κορόζης, *Οι πόλεμοι 1940-1941*. *Επιτυχία και ευθύναι,* Αθήναι 1958.

[1027] Νικόδημος Βαλληνδράς, «Η Εκκλησία εἰς τόν ἀγώνα καί τήν ἀγωνίαν τοῦ Ἔθνους», θ΄-ις΄. Εκπομπή στον Τηλεοπτικό Σταθμό της Ιεράς Μητροπόλεως Πατρών «Λύχνος», με καλεσμένο τον μητροπολίτη Πατρών Νικόδημο Βαλληνδρά, ως αυτόπτη και αυτήκοο μάρτυρα των γεγονότων, με θέμα: «Η Εκκλησία στον αγώνα και στην αγωνία του Έθνους», https://www.youtube.com/watch?v=PmpB4MuWNx8&ab_channel=%CE%9B%CE%A5%CE%A7%CE%9D%CE%9F%CE%A3%CE%A4%CE%B7%CE%BB%CE%B5%CF%8C%CF%81%CE%B1%CF%83%CE%B7 (Ημ. ανάκτησης: 2/10/2025). Νικόδημος Βαλληνδράς, Μητρ. Πατρών, «Η Εκκλησία εις τον αγώνα και την Αγωνίαν του Έθνους», στο: *Δίπτυχα της Εκκλησίας της Ελλάδος 1999,* έκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1999, σ. θ΄-ιδ΄.

με το άκουσμα των σειρήνων, περί των οποίων δεν είχαμε, εκ των προτέρων, καμία είδηση και δεν εγνωρίζαμε περί τίνος πρόκειται. Ύστερα από ολίγη ώρα άρχισαν να κυκλοφορούν παραρτήματα των εφημερίδων και από αυτά εμάθαμεν τας ακοάς πολέμου.

Ότι, δηλαδή, η Ιταλία με ιταμήν αξίωσιν ήθελεν δίοδον, επί Ελληνικού εδάφους, με σκοπούς κατακτητικούς και ότι είχεν ήδη εισπράξει την αρνητικήν απάντησιν, το ηρωικόν «ΟΧΙ» από το στόμα του Πρωθυπουργού Ιωάννου Μεταξά, ο οποίος αντάξιος των ιστορικών δεδομένων του Έθνους και των κρισίμων εκείνων στιγμών ετήρησεν την γενναίαν και ηρωικήν στάσιν, η οποία και ανεμένετο από την Ελλάδα πρός τους επιδρομείς της»[1028].

Ο Νικόδημος κρατά, ακόμα, μέσα του τις διάφορες αναμνήσεις. Δεν μπορεί να τις λησμονήσει. Ίσως εκείνη την ώρα της συνέντευξης έρχονταν ενώπιόν του διάφορες θετικές και αρνητικές, συγχρόνως, εικόνες από την δύσκολη εκείνη περίοδο του Ελληνοϊταλικού Πολέμου. Η έναρξη της αφήγησης του Αρχιδιακόνου Νικοδήμου Βαλληνδρά μας φέρνει αντιμέτωπους με την αρνητική εικόνα του αιφνιδιασμού. Δηλαδή, την παρουσίαση ενός μεγάλου πανικού, ο οποίος καταφέρνει, πολλές φορές, να επιφέρει τη σύγχυση. Αυτή, λοιπόν, η πολεμική εικόνα είχε χαραχθεί βαθιά στη συνείδησή του, αλλά και στη συνείδηση του Ελληνικού λαού.

Με τρόπο ζωντανό μας περιγράφει το γενικότερο πολεμικό κλίμα, το οποίο επικράτησε εκείνη την ημέρα στους καθημερινούς ανθρώπους του πεζοδρομίου, οι οποίοι προσπαθούσαν να αντιληφθούν, αλλά, ταυτόχρονα, και να πληροφορηθούν τον λόγο της συνεχούς ανάκρουσης των σειρήνων του πολέμου. Δυστυχώς, οι σειρήνες της ανατολής του ηλίου διέλυσαν το σκοτάδι της ελευθερίας. Οπότε, ο ελληνικός λαός, μέσω των σειρήνων, που διαμήνυαν τη γενική επιστράτευση και τον φρικτό πόλεμο, αλλά και της ανάγνωσης του ημερησίου τύπου, ήτοι των τοπικών

[1028] Νικόδημος Βαλληνδράς, «Η Εκκλησία εἰς τόν ἀγώνα καί τήν ἀγωνίαν τοῦ Ἔθνους», θ΄-ις΄. Εκπομπή στον Τηλεοπτικό Σταθμό της Ιεράς Μητροπόλεως Πατρών «Λύχνος», με καλεσμένο τον μητροπολίτη Πατρών Νικόδημο Βαλληνδρά, ως αυτόπτη και αυτήκοο μάρτυρα των γεγονότων, με θέμα: «Η Εκκλησία στον αγώνα και στην αγωνία του Έθνους», https://www.youtube.com/watch?v=PmpB4MuWNx8&ab_channel=%CE%9B%CE%A5%CE%A7%CE%9D%CE%9F%CE%A3%CE%A4%CE%B7%CE%BB%CE%B5%CF%8C%CF%81%CE%B1%CF%83%CE%B7 (Ημ. ανάκτησης: 2/10/2025). Νικόδημος Βαλληνδράς, Μητρ. Πατρών, «Η Εκκλησία εις τον αγώνα και την Αγωνίαν του Έθνους», στο: *Δίπτυχα της Εκκλησίας της Ελλάδος 1999,* έκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1999, σ. θ΄-ιδ΄.

εφημερίδων, πληροφορήθηκε, κάπως απρόσμενα, το τραγικό γεγονός της κήρυξης του Ελληνοϊταλικού Πολέμου[1029].

Από την ημέρα εκείνη, ο Ελληνικός λαός αντιλήφθηκε, σε βάθος, ότι οι μεγάλες αποφάσεις των Μεγάλων Δυνάμεων έχουν σαν αποτέλεσμα την απλοποίηση των πάντων στη ζωή των ανθρώπων. Με αφορμή, λοιπόν, την εικόνα της έκπληξης, που διακατείχε τον Ελληνικό λαό θα μπορούσαμε να αναφέρουμε, ότι, από την ημέρα εκείνη, δεν υφίστανται τα διάφορα καθημερινά προβλήματα. Υπάρχουν μόνο καθήκοντα και αυτά είναι, κυρίως, στρατιωτικής και πολεμικής φύσεως, αφού η Ελλάς εισήλθε, ωσαύτως, σε πολεμική κατάσταση.

Οι πρώτες πληροφορίες, τις οποίες μας παρουσιάζει ο Νικόδημος, έχουν να κάνουν με το γεγονός της άρνησης του τότε Έλληνα Πρωθυπουργού Ιωάννου Μεταξά, στις αξιώσεις της Ιταλίας, να διέλθει, επί ελληνικού εδάφους, με σκοπό την εύκολη κατάκτηση των ελληνικών εδαφών. Τη στιγμή, όπου ο Ελληνικός λαός, στο πρόσωπο του Έλληνα Πρωθυπουργού, αναφώνησε, σύσσωμος, το ηρωικό ιστορικό «ΟΧΙ», εισήλθε ευλαβικά και ιερούργησε στον Ναό της πανανθρωπίνης τιμής. Διότι, το «ΟΧΙ», δεν είναι μόνον ημερά Ελληνική. Ως ιστορικό γεγονός είναι ημέρα παγκόσμια. Ο λόγος είναι, ότι μετουσιώνεται, σε προσωπικό βίωμα από κάθε άνθρωπο, που έχει εντός του πάθος για την πνευματική ελευθερία, την ορθόδοξη πίστη, τη συνείδηση της θυσίας, την προσδοκία και την ελπίδα.

Τελικά, το «ΟΧΙ» υπήρξε μια πρόσκληση, αλλά, συγχρόνως, και μια πρόκληση, ώστε ο Ελληνικός λαός, με ενότητα και ομοψυχία, να υπερασπισθεί, με σθένος και αποφασιστικότητα, την εδαφική του ακεραιότητα. Κυρίως, όμως, να επιδώσει ένα ηχηρό μάθημα και μήνυμα, συνάμα, στους ιταμούς Ιταλούς, διότι πρόσβαλαν τα ιερά και τα όσια της Φυλής μας, τουτέστιν, το ιερό και σεβάσμιο πρόσωπο της Παναγίας μας, τορπιλίζοντας το πλοίο «Έλλη», κατά την ημέρα του Δεκαπενταυγούστου, ήτοι, γιά τους Έλληνες, το «Πάσχα του Καλοκαιριού». Πρόκειται για την μεγαλύτερη ύβρη, αλλά και την μεγαλύτερη βλασφημία, εναντίον ενός παναγιοφίλου και παναγιοσκεπάστου Ελληνικού λαού.

Ο Αρχιδιάκονος Νικόδημος Βαλληνδράς συνεχίζει την αφήγησή του, αναφέροντας τα εξής αξιοπρόσεκτα: «Εγώ, όπως ήτο επόμενον, έσπευσα εις την Αρχιεπισκοπήν, όπου ήτο η θέσις μου. Ήμουν τότε Αρχιδιάκονος του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος, αοιδίμου Χρυσάνθου.

[1029] Για τον ημερήσιο τύπο του έπους 1940, βλέπε: Κ. Γκιουλέκας, *Έπος 1940-41: Ημέρα με την ημέρα ο πόλεμος από τις εφημερίδες της εποχής,* τόμ. Α΄ και Β΄, έκδ. Μίλητος, Θεσσαλονίκη 2008, σσ. 1670. Κ. Γκιουλέκας, *Έπος 1940-41: Ημέρα με την ημέρα ο πόλεμος από τις εφημερίδες της εποχής,* τόμ. Α΄ και Β΄, έκδ. Μένανδρος, Θεσσαλονίκη 2018, σσ. 1212.

Και εις την αρχήν, μεν, ενόμισα, πως θα μπορούσα να ασχοληθώ με τα υπηρεσιακά θέματα και ευρισκόμην εις την αίθουσα των συνεδριάσεων του Μητροπολιτικού Συμβουλίου της Αρχιεπισκοπής. Οπότε, έρχεται απεσταλμένος του Αρχιεπισκόπου με την εντολή να εξέλθω, εκ του συμβουλίου, και να τον συνοδεύσω, το οποίον και έπραξα. Τον συνόδευσα προς την κατοικίαν του Πρωθυπουργού Ιωάννου Μεταξά, εις τη Κηφισιά.

Εκεί, εγώ μεν έμενα εις τον προθάλαμον, αλλά οι δύο εκπρόσωποι του Έθνους και της Εκκλησίας, συνεργάσθησαν διά τας πρώτας κινήσεις, που έπρεπε να γίνουν, σ' αυτή την κρίσιμη ώρα. Δεν ήκουσα τα λεχθέντα, γνωρίζω, όμως, διότι ήμουν ενώπιος ενωπίω την ώραν εκείνην, ότι ευθύς αμέσως επηκολούθησαν τέσσερα διαγγέλματα όλων των υπευθύνων φορέων της εξουσίας εις τον χώρον τον ελληνικόν με πρώτο διάγγελμα του Βασιλέως Γεωργίου του Β΄.

Εν συνεχεία, διάγγελμα του Πρωθυπουργού Ιωάννου Μεταξά. Ακολούθως, διάγγελμα του Αρχιστρατήγου Παπάγου και εν μέσω αυτού του τριπτύχου των διαγγελμάτων έλαβεν κεντρικήν θέσιν, όπως έπρεπε, το διάγγελμα του Ηγέτου της Ελληνικής Ορθοδόξου Εκκλησίας της Ελλάδος, Αρχιεπισκόπου Χρυσάνθου. Όλα τα διαγγέλματα είχαν παλμόν, εθνικόν παλμόν, αγωνιστικήν γραμμήν, αλλά και εις όλα τα διαγγέλματα, και των τεσσάρων αυτών παραγόντων του Έθνους, διήποντο από την επίκλιση της προστασίας του Θεού και από την ελπίδαν διά την νίκην, την οποία θα επεφύλασσε του Θεού η προστασία και η σκέπη. Αυτή, ήτο η πρώτη στιγμή, οι πρώτες αντιδράσεις, οι πρώτες κινήσεις»[1030].

Ο Νικόδημος, όπως και ο περισσότερος κόσμος, όπως προαναφέραμε, σε αυτές τις περιπτώσεις, δεν είχαν αντιληφθεί την σοβαρότητα της δύσκολης κατάστασης. Ο βασικός λόγος ήταν η αντίληψη, ίσως, περί προσωρινότητος του ειρημένου γεγονότος με την ελπίδα, ότι θα επέλθει η λήξις του πολεμικού συναγερμού. Όμως, από την όλη πολεμική κατάσταση και επιστρατευτική ατμόσφαιρα, που επικρατούσε, εντός της Ιεράς Αρχιεπισκοπής Αθηνών, όπου υπηρετούσε, ως Αρχιδιάκονος του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρυσάνθου, αντιλήφθηκε, πως τα πράγματα και οι καταστάσεις είχαν ξεφύγει, λαμβάνοντας την πολεμική τους οδό. Δεν ήταν, απλά,

[1030] Νικόδημος Βαλληνδράς, «Η Εκκλησία εἰς τόν ἀγώνα καί τήν ἀγωνίαν τοῦ Ἔθνους», θ΄-ις΄. Εκπομπή στον Τηλεοπτικό Σταθμό της Ιεράς Μητροπόλεως Πατρών «Λύχνος», με καλεσμένο τον μητροπολίτη Πατρών Νικόδημο Βαλληνδρά, ως αυτόπτη και αυτήκοο μάρτυρα των γεγονότων, με θέμα: «Η Εκκλησία στον αγώνα και στην αγωνία του Έθνους», https://www.youtube.com/watch?v=PmpB4MuWNx8&ab_channel=%CE%9B%CE%A5%CE%A7%CE%9D%CE%9F%CE%A3%CE%A4%CE%B7%CE%BB%CE%B5%CF%8C%CF%81%CE%B1%CF%83%CE%B7 (Ημ. ανάκτησης: 2/10/2025). Νικόδημος Βαλληνδράς, Μητρ. Πατρών, «Η Εκκλησία εις τον αγώνα και την Αγωνίαν του Έθνους», στο: *Δίπτυχα της Εκκλησίας της Ελλάδος 1999,* έκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1999, σ. θ΄-ιδ΄.

μια δοκιμή των σειρήνων σε περίπτωση πολέμου, όπως γίνεται, συχνά-πυκνά, και σήμερα. Ήταν ο ίδιος ο πόλεμος, ο οποίος είχε χτυπήσει τη θύρα της Ελλάδος.

Οπότε, τη σοβαρότητα των πραγμάτων ήλθε να επισφραγίσει η άμεση και γρήγορη επείγουσα κλήση του, εκ μέρους του Αρχιεπισκόπου, ώστε να τεθεί στη τιμία συνοδεία του, με σκοπό τη συνεργατική και συντονιστική, συνάμα, επίσκεψη του Αρχιεπισκόπου στην οικία του Έλληνος Πρωθυπουργού. Τότε, ο Νικόδημος βρέθηκε σε μια διδακτική και μηνυματική και επίκαιρη εικόνα, αυτή της συνεργασίας της Ορθόδοξης Εκκλησίας με την Ελληνική Πολιτεία, ειδικά, σε θέματα ζωής και θανάτου. Στα πρόσωπα του Αρχιεπισκόπου και του Πρωθυπουργού ατένιζε την ενότητα των δύο θεσμών, ήτοι του διπόλου Ορθοδοξίας και Ελληνισμού, με σκοπό το κοινόν συμφέρον της απελευθερώσεως της Πατρίδος, υπό του Ιταλικού ζυγού. Ωστόσο, δεν ήταν μια απλή συνεργασία εις περίοδο ελευθερίας, αλλά μια καρποφόρα δυνατή συνεργασία, από την οποία εξαρτιόταν η ελευθερία της Ελλάδος.

Το αποτέλεσμα της συνάντησης υπήρξε η απόφαση για τη δημοσίευση τεσσάρων, στον αριθμό, επισήμων διαγγελμάτων. Αυτά ήσαν του Πρωθυπουργού, του Βασιλέως, του Αρχιστρατήγου και του Αρχιεπισκόπου. Ο σκοπός των διαγγελμάτων υπήρξε, τόσο η επίσημη πληροφόρηση, περί του τραγικού πολεμικού γεγονότος, όσο και η αντίστοιχη ανύψωση του θρησκευτικού και εθνικού φρονήματος των Ελλήνων. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Νικοδήμου, κεντρική θέση, ανάμεσα στα διαγγέλματα, είχε το διάγγελμα του Αρχιεπισκόπου. Τα αγωνιστικά διαγγέλματα ακολουθούσαν τη θρησκευτική και εθνική οδό. Έσπευσαν να χαράξουν το εθνικοθρησκευτικό πλαίσιο, πάνω στο οποίο θα έπρεπε να κινούνται οι πανέλληνες. Δηλαδή, στην πίστη στο Θεό και στην αγάπη για την Πατρίδα. Δεν έλειπε, βέβαια, και η θυσιαστική διάθεση, αλλά και η θυσιαστική συνείδηση για κοινό εθνικοαπελευθερωτικό αγώνα, με σκοπό την ελευθερία της Ελλάδος.

Στη διήγησή του ο Αρχιδιάκονος Νικόδημος συνεχίζει, αναφέροντας επί λέξει: «Εφεξής, ο καθένας, εκ των υπευθύνων αυτών παραγόντων, ενεργούσε τα καθ' εαυτόν εις τον κύκλον της αρμοδιότητός του. Από πλευράς, δε, της Αρχιεπισκοπής ελήφθησαν τα πρώτα μέτρα. Ευθύς αμέσως ειδοποιήθησαν να προσέλθουν οι ιερείς, κυρίως, δε, πνευματικοί, εις την Αρχιεπισκοπήν, διά να λάβουν εντολήν από τον Αρχιεπίσκοπον να μεταβούν εις τα σημεία του μετώπου ο καθένας εις αντίστοιχον θέσιν, που θα ορίζετο από το Γενικόν Επιτελείον Στρατού. Έλαβαν, δε, και συγκεκριμένας οδηγίας, περί των ζητημάτων, που θα αντιμετώπιζαν εις το έργον των και περί του καταλλήλου χειρισμού, τον οποίον έπρεπε να ακολουθήσουν. Και με την ευλογία του Αρχιεπισκόπου και με πολλήν συγκίνησιν, και δάκρυα ακόμη, εξήλθον από το γραφείο του Αρχιεπισκόπου, διά

να πορευθούν ο καθένας εκεί, όπου τον έστειλε το χρέος προς την Πατρίδα και η εντολή της Εκκλησίας του.

Την επομένην ημέραν, ο Αρχιεπίσκοπος άρχισε να απασχολείται με την «αναγκαίαν πρόνοιαν», όπως την ονόμασε των στρατευομένων και των οικογενειών των. Επεστράτευσε επικεφαλής της οργανώσεως αυτής, «Υπηρεσίας Προνοίας Στρατευομένων»[1031], της προσπαθείας τον τότε Αρχιμανδρίτην Ιερώνυμον Κοτσώνην[1032], ο οποίος ως γνωστόν αργότερα έγινε και διάδοχος του στον Αρχιεπισκοπικό θρόνο των Αθηνών. Είχεν οργανωτικόν πνεύμα, εμεθόδευσε συστηματικά τα προβλήματα και προ πάσης άλλης φροντίδος εθεωρήθηκε απαραίτητος η στελέχωσις αυτής της υπηρεσίας στρατευομένων με τα κατάλληλα πρόσωπα, τα οποία έπρεπε να προσφέρουν την συμβολήν των.

Φυσικώς, επρόκειτο περί αμίσθου προσφοράς υπηρεσιών και πολυπλεύρου επιστρατεύσεως προσώπων, διότι πολύ γρήγορα έδειξε η πραγματικότης, ότι δεν θα ήτο μόνο ζήτημα διατροφής των μετόπισθεν και αντιμετωπίσεως των υλικών αναγκών των, αλλά και άλλα προβλήματα θα παρουσιάζοντο, όπως και παρουσιάσθησαν, τα οποία απαιτούσαν την συνεργασίαν επιστημόνων, κυρίως ιατρών και δικηγόρων, αλλά και άλλης ειδικότητος προσώπων, διότι τα ζητήματα, που εγενόντο ήσαν πολύπλευρα. Έγινε μία ευρεία συγκέντρωσις των προσκληθέντων και των προθυμοποιηθέντων»[1033].

[1031] Ο Μητροπολίτης Πατρών Νικόδημος Βαλληνδράς, γράφοντας για τον Ιερώνυμο Κοτσώνη, αναφέρει τα εξής: «Πολύ πρό της κηρύξεως του Ελληνοϊταλικού πολέμου εξεπόνησε σχέδιον δημιουργίας οργανώσεως πρός συμπαράστασιν της Εκκλησίας Εις τόν πάσχοντα λαόν. Την 28ην Οκτωβρίου του έτους 1940, άμα τη εκρήξει του Ελληνοϊταλικού πολέμου, υπέβαλε τό σχέδιον αυτό πρός έγκρισιν καί εφαρμογήν εις τόν τότε Αρχιεπίσκοπον Χρύσανθον, ο οποίος του ανέθεσε τήν όλην διοργάνωσιν της «Υπηρεσίας Προνοιας Στρατευομένων της Ι. Αρχιεπισκοπής Αθηνών», ήτις υπηρεσία ανέπτυξε λαμπράν δράσιν κατά την περίοδον του πολέμου τούτου εν αθήναις και Πειραιεί καί έδωκε παραδείγματα πρός μίμησιν εις πολλάς Ιεράς Μητροπόλεις». Βλέπε: Νικόδημος, Μητρ. Πατρών και Ευ. Θεοδώρου, *Ο Αρχιεπίσκοπος πρωην Αθηνών Ιερώνυμος,* ανάτυπον, χ.ε., Αθήναι 1989, σ. 16. Ο Πατρών Νικόδημος, «Ο πρώην Αθηνών Ιερώνυμος», *Εκκλησία* 65 (1988), 664.

[1032] Ο Μητροπολίτης Πατρών Νικόδημος Βαλληνδράς, περί του Ιερωνύμου Κοτσώνη, αναγράφει: «Ο Αρχιεπίσκοπος πρώην Αθηνών Ιερώνυμος από των αρχών του προηγουμένου έτους (4 Ιανουαρίου 1939) είχε χειροτονηθή διάκονος, επιλεγείς υπό τού αειμνήστου Γέροντος ημών Αρχιεπισκόπου Αθηνών Χρυσάνθου, τού από Τραπεζούντος (†1949) διά τήν θέσιν του Β΄ Γραμματέως της Ιεράς Συνόδου. Επωμίσθην δε καί τήν διεύθυνσιν του Περιοδικού «Εκκλησία» (1939-41). Το επόμενον έτος (23 Ιουν. 1940) εχειροτονήθη πρεσβύτερος (αρχιμανδρίτης) και συνέχισεν την υπηρεσίαν του εν τή Ι. Συνόδω. Αρξαμένου δε του πολέμου ανετέθη εις αυτόν η οργάνωσις της «Προνοίας Στρατευομένων» της Ι. Αρχιεπισκοπής, εις τό έργον της οποίας συνέβαλε σπουδαιως». Βλέπε: Νικόδημος, Μητρ. Πατρών και Ευ. Θεοδώρου, *Ο Αρχιεπίσκοπος πρωην Αθηνών Ιερώνυμος,* ανάτυπον*,* ό.π., σ. 8. Ο Πατρών Νικόδημος, «Ο πρώην Αθηνών Ιερώνυμος», *Εκκλησία* 65 (1988), 661-662.

[1033] Νικόδημος Βαλληνδράς, «Η Εκκλησία εἰς τόν ἀγώνα καί τήν ἀγωνίαν τοῦ Ἔθνους», θ΄-ις΄. Εκπομπή στον Τηλεοπτικό Σταθμό της Ιεράς Μητροπόλεως Πατρών «Λύχνος», με καλεσμένο τον μητροπολίτη Πατρών Νικόδημο Βαλληνδρά, ως αυτόπτη και αυτήκοο μάρτυρα των γεγονότων, με θέμα: «Η Εκκλησία στον αγώνα και στην αγωνία του Έθνους»,

Η Ορθόδοξη Εκκλησία, η Ελληνική Πολιτεία, αλλά και οι υπόλοιποι φορείς και σύλλογοι ανέλαβαν συγκεκριμένες πρωτοβουλίες και σημαντικές δράσεις. Η Ιερά Αρχιεπισκοπή Αθηνών έσπευσε να στελεχώσει το πολεμικό μέτωπο με κληρικούς, οι οποίοι ήσαν και εξομολόγοι. Ο σκοπός της συγκεκριμένης πρωτοβουλίας υπήρξε η στήριξη, από μέρους της Εκκλησίας, των Ελλήνων Αξιωματικών και Στρατιωτών, οι οποίοι πολεμούσαν στο δύσκολο μέτωπο. Σε συνεργασία, λοιπόν, με τις πανένδοξες Ελληνικές Ένοπλες Δυνάμεις απέστειλαν στα πεδία των Μαχών αξίους και δυναμικούς ιερείς, οι οποίοι διακατέχονταν από υψηλό θρησκευτικό και εθνικό φρόνημα, ώστε να καταστούν οι συμπαραστάτες του έργου των Ελλήνων στρατιωτών.

Η πρώτη και σημαντική πρωτοβουλία και δράση της Εκκλησίας της Ελλάδος εστίαζε στον τομέα της πρόνοιας. Κατά συνέπεια, στην περίπτωση αυτή εντοπίζουμε την ίδρυση της «Υπηρεσίας Προνοίας Στρατευομένων». Ο Αρχιεπίσκοπος Αθηνών Χρύσανθος όρισε, ως υπεύθυνο, της εν λόγω δράσεως, τον, τότε Αρχιμανδρίτη και μετέπειτα Αρχιεπίσκοπο Αθηνών, Ιερώνυμο Κοτσώνη[1034]. Η συμβολή της ειρημένης υπηρεσίας ήταν άκρως σημαντική. Ο βασικός και κύριος, συνάμα, λόγος υπήρξε η συνεργασία της με τους ανθρώπους, που ανήκαν σε διαφόρους κλάδους, ώστε να επέλθει η καλυτέρα λύση των πάσης φύσεως καθημερινών προβλημάτων, τα οποία προέκυπταν στο πολεμικό μέτωπο και θα έπρεπε να αντιμετωπισθούν με απόλυτη ακρίβεια και μεγάλη ταχύτητα.

Κατά συνέπεια, η Ιερά Αρχιεπισκοπή Αθηνών έτεινε χέρι βοηθείας σε ιατρούς, νομικούς, αλλά και ανθρώπους από διαφόρους τομείς. Το συγκινητικό ήταν, ότι, πέρα από τους ανθρώπους που προσκλήθηκαν από την Ιερά Αρχιεπισκοπή Αθηνών, προσήλθαν, εθελοντικά, και άνθρωποι, οι οποίοι έδειξαν προθυμία να συνδράμουν στο έργο της Εκκλησίας και του Έθνους.

Ο Νικόδημος, με ζωντάνια, διηγείται τα εξής: «Η πρώτη σκέψις εστράφη προς μίαν πηγήν αντλήσεως προσωπικού, την οποίαν η Εκκλησία εθεώρησε πολύν εγγυτέραν εις την Εκκλησίαν, ως μητέρα. Και εθεώρησε ότι πρέπει, εις πρώτην φάσιν, να αποταθεί, προς τους χριστιανούς εκείνους τους καλλιεργημένους εις βάθος, οι οποίοι οπωσδήποτε διατελούσαν εις μίαν σχέσιν με

https://www.youtube.com/watch?v=PmpB4MuWNx8&ab_channel=%CE%9B%CE%A5%CE%A7%CE%9D%CE%9F%CE%A3%CE%A4%CE%B7%CE%BB%CE%B5%CF%8C%CF%81%CE%B1%CF%83%CE%B7 (Ημ. ανάκτησης: 2/10/2025). Νικόδημος Βαλληνδράς, Μητρ. Πατρών, «Η Εκκλησία εις τον αγώνα και την Αγωνίαν του Έθνους», στο: *Δίπτυχα της Εκκλησίας της Ελλάδος 1999,* έκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1999, σ. θ΄-ιδ΄.

[1034] Για τον αρχιμανδρίτη και μετέπειτα αρχιεπίσκοπο Αθηνών και πάσης Ελλάδος Ιερώνυμο Α΄ Κοτσώνη, βλέπε: Νικόδημος, *Ο Αρχιεπίσκοπος πρώην Αθηνών Ιερώνυμος,* ανάτυπον, χ.ε., Αθήναι 1989. Πάνος Μπαϊλής, *Τα Ματωμένα Ράσα στην Αντίσταση*, έκδ. Εκδοτική, χ.χρ. σ. 41.

επιτελικάς οργανώσεις, που είχαν συστηματικόν έργον και ανεπτυγμένην την επαφήν με πρόσωπα, τα οποία περιέβαλαν το έργον των και συνέπτραττον ή εποικοδομούντο εξ αυτού[1035].

Οπότε, ο κύκλος ο ευρύς, ο οποίος εδημιουργήθη, είχεν μίαν ετοιμότητα ανταποκρίσεως, διότι είχεν πνευματικήν οικοδομήν. Γι' αυτό ήτο εγγυημένη η επιτυχία. Και η πραγματικότης έδειξε, ότι και η προθυμία των ανθρώπων αυτών ήτο ευρεία και η προσφορά των αόκνως και ακούραστος και εν γένει τα πάντα ελειτούργησαν μεθοδικώς μέχρις σημείου οργανώσεως ακόμη και αλληλογραφίας προς το Μέτωπον, αλληλογραφίας των στρατιωτών προς τα μετώπισθεν και μεταφοράς του κλίματος του επικρατούντος εις την μαχομένην μερίδα του Έθνους προς τα μετώπισθεν.

Επικεφαλής αυτής της προνοίας της επικοινωνίας, διά αλληλογραφίας, ήτο ο Καθηγητής του Πανεπιστημίου κ. Κωνσταντίνος Μουρατίδης[1036], ο οποίος συστηματικά οργάνωσε την προσπάθειαν και ήρχοντο οι επιστολές αθρόον, μέχρις σημείου, που δεν ήταν δυνατόν να απαντηθούν όλες και οι απαντήσεις εγίνοντο επιλεκτικώς, αλλά κατ' άλλον τρόπον διεδίδετο, ότι ενδιαφέρον υπήρχε και άξιον προσοχής εις την αλληλογραφίαν εντεύθεν και εκείθεν και το μάλλον αξιοσημείωτον, το οποίον κατέπληξε την κοινωνίαν και μάλιστα εκείνους, που από μέρους της Εκκλησίας, αλλά και της Πολιτείας μπορούσαν να αξιολογήσουν την ατμόσφαιραν , η οποία εδημιουργείτω»[1037].

Η Εκκλησία θεώρησε ως μονόδρομο, να στραφεί σε ένα σύνολο ανθρώπων, οι οποίοι είχαν την εμπειρία, αλλά και υπηρέτησαν και υπηρετούσαν σε διαφόρους ενεργούς οργανισμούς. Με τον τρόπο αυτό, προέβη στην δημιουργία μιας ευρύτερης ομάδας, που σκοπό είχε την καλυτέρα, αποτελεσματικοτέρα και ασφαλεστέρα επικοινωνία με το πολεμικό μέτωπο, αλλά και αντιμετώπισης των προκυψάντων προβλημάτων. Επρόκειτο, στην ουσία, για καλλιεργημένους ανθρώπους,

[1035] Μητρ. Πατρών Νικόδημος, *Η μεγάλη προσφορά της Εκκλησίας και των Θεολόγων Αυτής εις την διακράτησιν των παραδόσεων*, χ.ε., Αθήναι 1980, σ. 5-22. Νικόδημος, *Η μεγάλη προσφορά της Εκκλησίας και των Θεολόγων Αυτής εις την διακράτησιν των παραδόσεων*, Εισήγηση στο Β΄ Θεολογικό Συνέδριο, Πάτρα (26 Νοεμβρίου 1979).

[1036] Πανελλήνιος Ένωσις Θεολόγων, *Κωνσταντίνος Μουρατίδης, Τιμητικό Αφιέρωμα Πανελληνίου Ενώσεως Θεολόγων,* χ.ε., Αθήναι 2003, σ. 15-253.

[1037] Νικόδημος Βαλληνδράς, «Η Εκκλησία εἰς τόν ἀγώνα καί τήν ἀγωνίαν τοῦ Ἔθνους», θ΄-ις΄. Εκπομπή στον Τηλεοπτικό Σταθμό της Ιεράς Μητροπόλεως Πατρών «Λύχνος», με καλεσμένο τον μητροπολίτη Πατρών Νικόδημο Βαλληνδρά, ως αυτόπτη και αυτήκοο μάρτυρα των γεγονότων, με θέμα: «Η Εκκλησία στον αγώνα και στην αγωνία του Έθνους», https://www.youtube.com/watch?v=PmpB4MuWNx8&ab_channel=%CE%9B%CE%A5%CE%A7%CE%9D%CE%9F%CE%A3%CE%A4%CE%B7%CE%BB%CE%B5%CF%8C%CF%81%CE%B1%CF%83%CE%B7 (Ημ. ανάκτησης: 2/10/2025). Νικόδημος Βαλληνδράς, Μητρ. Πατρών, «Η Εκκλησία εις τον αγώνα και την Αγωνίαν του Έθνους», στο: *Δίπτυχα της Εκκλησίας της Ελλάδος 1999,* έκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1999, σ. θ΄-ιδ΄.

οι οποίοι θα προσέφεραν την πολύτιμη βοήθειά τους στην εν γένει οργάνωση της Εκκλησίας, με στόχο την πολυπόθητη νίκη.

Η Ιερά Αρχιεπισκοπή Αθηνών είχε καταφέρει, να δημιουργήσει έναν ευρύ κύκλο, ο οποίος αποτελείτο από πνευματικούς ανθρώπους, οι οποίοι είχαν αγάπη και όρεξη για δουλειά. Αυτό υπήρξε ένα σπουδαίο έργο, το οποίο ενσάρκωνε την πίστη στον Χριστό και την αγάπη προς την Πατρίδα. Οι άνθρωποι αυτοί λειτούργησαν με συγκεκριμένη τακτική. Το αποτέλεσμα ήταν να εργασθούν άοκνα. Έφθασαν, δε, στο σημείο να δημιουργήσουν και έναν, εξίσου, σημαντικό τομέα, ο οποίος ασχολείτο με την αλληλογραφία των μετόπισθεν προς το μέτωπο και τανάπαλι.

Για τον συγκεκριμένο τομέα της αλληλογραφικής προνοίας επελέγη ο Καθηγητής του Κανονικού Δικαίου της Θεολογικής Σχολής του Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, Κωνσταντίνος Μουρατίδης[1038]. Ο τομέας αυτός ήταν πολύ σημαντικός. Ο λόγος ήταν, ότι κατέφθαναν σοριδών τα γράμματα των στρατιωτών προς τις οικογένειες ή τις συζύγου των, αλλά και των οικογενειών και των συζύγων προς τους στρατιώτας. Πολλές φορές τα πράγματα έφθαναν στο σημείο, ώστε να μην μπορούν να απαντηθούν όλα τα γράμματα. Αποφασίστηκε, λοιπόν, η επιλεκτική απάντηση των γραμμάτων, η οποία γινόταν, συνήθως, στα επείγοντα γράμματα.

Ο Αρχιδιάκονος Νικόδημος παρουσιάζει τα γεγονότα, υπό το πρίσμα της αφήγησής του, αναφέροντας τα παρακάτω αξιοπρόσεκτα: «Τα γεγονότα, τα έζησα και τα εγνώρισα εκ του πλησίον. Εάν θα ήθελα να συνοψίσω εις δύο σημεία τα επικρατούντα συναισθήματα και τις διαθέσεις όλων θα έλεγα, ότι αφενός υπήρξε μια υψίστου βαθμού αναρρήπισης του θρησκευτικού αισθήματος. Δηλαδή, τέτοια θρησκευτικότης, τέτοιες εκδηλώσεις θρησκευτικές, ούτε προ ούτε μετά υπήρξαν. Εδέσποζε εις τα στόματα όλων το όνομα της Παναγίας και οι στρατιώται στα γράμματά τους, εκ του Μετώπου, δεν παρέλειπαν να βεβαιώνουν, ότι έχουμε το αίσθημα της ασφαλείας, διότι προηγείται η σκέπη της Παναγίας εκεί στας κινήσεις μας.

Κατά κάποιον τρόπον την βλέπουμε, την αισθανόμεθα και προχωρούμε ασφαλής και γεμάτοι ελπίδα. Τόσον, δε, πολύ εδημιούργησε κλίμα και πεποίθησιν εις τον λαόν, ότι η Παναγία σκέπει και τους στρατιώτας και το Έθνος, ώστε πολλές φορές μας ήρχοντο εις την Αρχιεπισκοπήν μηνύματα, ότι στο τάδε μέρος είδαν την Παναγίαν, στην τάδε Εκκλησία φανερώθηκε η Παναγία, και αν

[1038] Για τον Καθηγητή του Κανονικού Δικαίου της Θεολογικής Σχολής του ΕΚΠΑ, Κωνσταντίνο Μουρατίδη, βλέπε: Πανελλήνιος Ένωσις Θεολόγων, Κωνσταντίνος Μουρατίδης, *Τιμητικό Αφιέρωμα Πανελληνίου Ενώσεως Θεολόγων*, χ.ε., Αθήναι 2003, σ. 15-253.

θα το έχετε ακούσει, πολλές φορές μας έλεγαν στα τζάμια πολλών κτισμάτων απετυπώνετο η εικόνα της Παναγίας και έτρεχε ο κόσμος να δει το θέαμα.

Βεβαίως, μπορεί να είχε και μία δόσιν υπερβολής, αυτή η πληροφόρησις, διότι από στόμα εις στόμα εμεγεθύνετο. Εγώ, όμως, δύο φορές έλαβα την εντολήν από τον Αρχιεπίσκοπον να μεταβώ σε δύο Εκκλησίες, όπου είχε συγκεντρωθεί τόσος κόσμος, που αναγκάστηκε η αστυνομία να κλείσει την Εκκλησίαν και να κρατήσει απ' έξω τον κόσμο, για να μπορέσει να ελέγξει τον συνωστισμόν. Η, δε, συρροή του κόσμου ωφείλετο εις την είδησιν, ότι στον Ναό παρουσιάστηκε η Παναγία. Ενθυμούμαι, ότι και εις τις δύο περιστάσεις χρειάσθηκε να ομιλήσω προς τα πλήθη.

Η μία, ενθυμούμαι και τα συγκεκριμένα ονόματα των Ναών, ήτο εις τον Ιερόν Ναόν Κοιμήσεως της Θεοτόκου Κυνοσάργους[1039] και η δευτέρα ήτο εις τον Ναόν Αγίας Μαρκέλλης Βοτανικού[1040], όπου εστάλην εγώ. Αλλού επείγαν άλλοι. Και εις την μίαν περίπτωσιν και εις την άλλην έγιναν Παρακλήσεις. Εγώ ήμουν διάκονος και η επέμβασής μου έπρεπε να είναι εις άλλον επίπεδον. Ο ιερέας της ενορίας θα ετελούσε και ετέλεσε τας Παρακλήσεις. Εγώ, δε, μόνον είχα τον λόγον, να είπω το μήνυμα από μέρους της Εκκλησίας. Και εις την πρώτην περίπτωσιν υπεγράμμησα, το ότι ένα πράγμα ήτο βέβαιον, το ότι η Παναγία είναι μαζί μας, ότι η Παναγία μας σκεπάζει, ότι την αίσθηση της παρουσίας της την έχει το Μέτωπον και μεταφέρεται και σε εμάς.

Τώρα, αν είμεθα άξιοι να την δούμε και κατά πρόσωπον αυτό ας μην δημιουργεί απαίτησιν και προσδοκίαν μας, αλλά ας κυριαρχήσει η βεβαιότης, ότι η Παναγία είναι μαζί μας. Αυτό το φρόνημα να το πάρουμε μαζί μας από αυτή τη συγκέντρωση. Εις την άλλην συγκέντρωσιν ανέγνωσα, ως ευαγγελικήν περικοπήν, το ευαγγέλιον της Κυριακής του Θωμά, διά να καταλήξω εις το «μακάριοι οι μη ειδόντες και πιστεύσαντες»[1041], και να τοποθετήσω, υπό αυτό το πρίσμα την απαίτησιν του λαού και την προσδοκίαν του να ίδη την Παναγίαν.

[1039] Για τον ενοριακό Ιερό Ναό Κοιμήσεως της Θεοτόκου Κυνοσάργους Αθηνών, βλέπε: Κ. Ανδρουλάκης, *Το χρονικό του Ναού μας,* χ.ε., Αθήναι *1952*. Κ. Ανδρουλάκης, Πρεσβ., *Το χρονικό του Ναού μας,* χ.ε., Αθήναι 1952.

[1040] Πρβλ. Νικόδημος Βαλληνδράς, «Η Εκκλησία εἰς τόν ἀγώνα καί τήν ἀγωνίαν τοῦ Ἔθνους», θ΄-ις΄. Εκπομπή στον Τηλεοπτικό Σταθμό της Ιεράς Μητροπόλεως Πατρών «Λύχνος», με καλεσμένο τον μητροπολίτη Πατρών Νικόδημο Βαλληνδρά, ως αυτόπτη και αυτήκοο μάρτυρα των γεγονότων, με θέμα: «Η Εκκλησία στον αγώνα και στην αγωνία του Έθνους», https://www.youtube.com/watch?v=PmpB4MuWNx8&ab_channel=%CE%9B%CE%A5%CE%A7%CE%9D%CE%9F%CE%A3%CE%A4%CE%B7%CE%BB%CE%B5%CF%8C%CF%81%CE%B1%CF%83%CE%B7 (Ημ. ανάκτησης: 2/10/2025). Νικόδημος Βαλληνδράς, Μητρ. Πατρών, «Η Εκκλησία εις τον αγώνα και την Αγωνίαν του Έθνους», στο: *Δίπτυχα της Εκκλησίας της Ελλάδος 1999,* έκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1999, σ. θ΄-ιδ΄.

[1041] *Ιω. 20, 29.*

Ήτο μια προσευχητική διάθεσις έντονη, την οποίαν εξέτρεφε και το γεγονός, ότι υπήρχαν κίνδυνοι και εις τους μαχομένους και εις τα μετώπισθεν, διότι είχαμε βομβαρδισμούς. Εν ώρα κινδύνου, οπωσδήποτε, υπάρχει μια προσευχητική διάθεσις, εντονοτέρα, αλλά μαζί με τα διασταυρούμενα μηνύματα, ότι η Παναγία εκδηλώνεται και έχουν ζωηράν αίσθησις Αυτής, οι στρατιώται, ηύξανε ακόμη περισσότερον αυτό το συναίσθημα»[1042].

Ο Νικόδημος, κατά την αφήγηση των διαφόρων γεγονότων, διαπραγματεύεται, από την μια πλευρά, την έντονη θρησκευτικότητα των πιστών ανθρώπων και από την άλλη πλευρά το Θεομητορικό πρόσωπο της Υπεραγίας Θεοτόκου. Στο πρώτο σημείο η θρησκευτικότητα των Ελλήνων ήτο εντονοτέρα, κατά την πολεμική περίοδο του 1940. Οι Έλληνες διακατείχοντο από ένα θρησκευτικό παλμό, ο οποίος τους έδιδε την δυνατότητα να ελπίζουν, ότι με την πίστη στον Χριστό θα κερδίσουν τον πόλεμο. Η πίστη, για τους καθημερινούς αυτούς ανθρώπους, ήταν ζωή. Η χριστιανική πίστη μεταφραζόταν σε πλήρη εμπιστοσύνη στον Θεό, ο οποίος, όπως το ζούσαν, είχε θέσει την υπογραφή του και δεν μπορούσε να την πάρει πίσω. Η πίστη των Ελλήνων στρατιωτών, αλλά και η πίστη των ανθρώπων, που βρίσκονταν στα μετόπισθεν, ενώνονταν, δίνοντας την αίσθηση, ότι ο πόλεμος θα τερματισθεί με την νίκη υπέρ των Ελλήνων. Η προσευχή των Ελλήνων, με την ακλόνητη πίστη, στόχευε στην απόκτηση της αρετής, της ελπίδος, του θάρρους και την ανδρείας, που χρειάζονταν για την επιτυχή έκβαση της νίκης των Ελλήνων κατά των Ιταλών.

Συνεχίζοντας την ολοζώντανη αφήγηση του Αρχιδιακόνου Νικοδήμου, εντοπίζουμε την εμφάνιση, ευκαίρως-ακαίρως, της Παναγίας, τόσο στους στρατιώτες του μετώπου, όσο και στους ανθρώπους των μετόπισθεν. Σύμφωνα με την αληθινή μαρτυρία, από πλευράς του Νικοδήμου, η Παναγία είχε, σχεδόν, καθημερινή παρουσία στην ζωή των Ελλήνων. Η παρουσία της υπήρξε τόσο έντονη, ώστε έφτασαν στο σημείο οι άνθρωποι της Ιεράς Αρχιεπισκοπής Αθηνών, να υποδέχονται την έντονη αλληλογραφία των ανθρώπων του μετώπου και των μετόπισθεν, περί των συχνών εμφανίσεων της Παναγίας, τόσο στους Ιερούς Ναούς, όσο και στις βιτρίνες των διαφόρων

[1042] Νικόδημος Βαλληνδράς, «Η Εκκλησία εἰς τόν ἀγώνα καί τήν ἀγωνίαν τοῦ Ἔθνους», θ΄-ις΄. Εκπομπή στον Τηλεοπτικό Σταθμό της Ιεράς Μητροπόλεως Πατρών «Λύχνος», με καλεσμένο τον μητροπολίτη Πατρών Νικόδημο Βαλληνδρά, ως αυτόπτη και αυτήκοο μάρτυρα των γεγονότων, με θέμα: «Η Εκκλησία στον αγώνα και στην αγωνία του Έθνους», https://www.youtube.com/watch?v=PmpB4MuWNx8&ab_channel=%CE%9B%CE%A5%CE%A7%CE%9D%CE%9F%CE%A3%CE%A4%CE%B7%CE%BB%CE%B5%CF%8C%CF%81%CE%B1%CF%83%CE%B7 (Ημ. ανάκτησης: 2/10/2025). Νικόδημος Βαλληνδράς, Μητρ. Πατρών, «Η Εκκλησία εις τον αγώνα και την Αγωνίαν του Έθνους», στο: *Δίπτυχα της Εκκλησίας της Ελλάδος 1999,* έκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1999, σ. θ΄-ιδ΄.

Καταστημάτων. Οι άνθρωποι έστελναν, σε καθημερινή βάση, επιστολές, οι οποίες περιείχαν ζωντανές μαρτυρίες για την εμφάνιση της Παναγίας.

Σε ορισμένες, δε, περιπτώσεις, κατά την άποψη του Νικοδήμου, υπήρχε και μια δόση υπερβολής. Όμως, ο πιστός λαός ζούσε και βίωνε, καθημερινά και πραγματικά, την παρουσία της Παναγίας, η οποία έσκεπε και φρουρούσε την Ελλάδα. Η διόγκωση του εν λόγω γεγονότος επέστησε την προσοχή του Αρχιεπισκόπου Αθηνών Χρυσάνθου. Κατόπιν, εδόθη εντολή, εκ μέρους του Αρχιεπισκόπου, στον Αρχιδιάκονό του, για να μεταβεί εις δύο Ιερούς Ναούς, ώστε να ομιλήσει, επικαίρως, μεταφέροντας το μήνυμα και τον παλμό, συνάμα, της Ορθόδοξης Εκκλησίας.

Ο πρώτος Ιερός Ναός, που καταγράφεται, παραπάνω, ήταν κατάμεστος. Χρειάσθηκε η επέμβαση της Αστυνομίας, ώστε να αποφευχθεί ο συνωστισμός. Εκεί, αφού πραγματοποιήθηκε η Ιερά Παράκλησις, ο Αρχιδιάκονος εκφώνησε λόγο οικοδομής. Το βασικότερο σημείο, το οποίο και τονίσθηκε επανειλημμένως από τον Αρχιδιάκονο Νικόδημο, ήταν, ότι η εμφάνιση της Παναγίας συνίστατο με την υψίστη αλήθεια. Ότι η Υπέρμαχος Στρατηγός είναι μαζί μας, είναι ανάμεσά μας και μας σκέπει και μας φρουρεί, για να φτάσουμε στην απελευθέρωση της Ελλάδος από τους Ιταλούς. Άλλωστε, οι στρατιώτες, που μάχονταν στην γραμμή των πρόσω, την ένιωθαν ως ηγέτιδα. Οι δε καθημερινοί απλοϊκοί άνθρωποι, οι οποίοι βρίσκονταν στα μετόπισθεν, την θεωρούσαν ως φύλακα των στρατιωτών μας.

Στον δεύτερο ναό, αφού έγινε η επέμβαση της Αστυνομίας, έλαβε χώρα η Ιερά Παράκληση. Εκεί, ο Αρχιδιάκονος Νικόδημος έσπευσε, να ομιλήσει, μηνυματικώς και επικαίρως, περί του προσώπου της Παναγίας. Υπογράμμισε, ότι η έντονη παρουσία της Παναγίας ήτο αποτέλεσμα της βαθιάς χριστιανικής πίστεως, αλλά και του ολοθέρμου πόθου των πιστών, με σκοπό την ελευθερία της Πατρίδος. Η προσευχητική των διάθεση, σκεπτόμενοι τους στρατιώτες στο μέτωπο, τους οδηγούσε στην ολόθερμη προσευχή των στην Υπεραγία Θεοτόκο. Και η ολόθερμη προσευχή τους στην Παναγία ήταν η καλύτερη, η πνευματικότερη και η ασφαλέστερη επικοινωνία με το μέτωπο, αφού στήριζε τον αγώνα και την αγωνία του Ελληνικού στρατού. Η εγκάρδια, δε, προσευχή ενίσχυε, κατά τρόπο θαυμαστό, τον θεόφιλο και φιλόχριστο στρατό μας.

Ο Αρχιδιάκονος Νικόδημος, με πειστικότητα, καταγράφει τα παρακάτω γεγονότα. Ένα δεύτερο σημείο, το οποίο αξίζει, να υπομνηματίσουμε, διότι είναι προέκταση του πρώτου, που προαναφέραμε, αποτελεί η αίσθηση, που κυκλοφορούσε, εντονότατα, ανάμεσα στους πατριώτες Έλληνες και γινόταν, συχνά, αντικείμενο προσευχής. Με λίγα λόγια, η σπορά να είναι καρποφόρα και να αποδώσει εύχυμους εθνικούς καρπούς, προς όφελος της Πατρίδος, αλλά και της εν γένει

κοινωνίας. Η νίκη των Ελλήνων, να έχει εκκλησιαστικό και εθνικό υπόβαθρο. Να μην αποτελεί μια απλή μόνο στρατιωτική νίκη, η οποία θα προσδώσει, απλώς, μια ηθική ικανοποίηση. Δηλαδή, που θα προσβλέπει, με πολύ απλά λόγια, στην αίσια έκβαση μιας στρατιωτικής επιχείρησης[1043]. Σκοπός ήταν η λήψη του πνευματικού μηνύματος, το οποίο ήταν η επέμβαση του Θεού, που έδιδε τη νίκη των Ελλήνων κατά των Ιταλών.

Το κείμενο της αφήγησης του Αρχιδιακόνου Νικοδήμου αναφέρει επί λέξει: «Το δεύτερο σημείο που είναι σημείο και προέκτασης του πρώτου είναι, ότι εδέσποζε, από πλευράς πλέον πατριωτικής, κάτι αντίστοιχον προς τα όσα συνέβαιναν από πλευράς πλέον πατριωτικής, κάτι αντίστοιχον προς τα όσα συνέβαιναν από πλευράς θρησκευτικής και εκκλησιαστικής και ένα σύνθημα εκυκλοφορούσε φοβερά έντονα: να μην πάει χαμένο τα αίμα που χύθηκε, αλλά να αξιοποιηθεί η σπορά η διά του αίματος διαπεράσασα την Ελληνικήν Χώραν. Και πράγματι, αυτός ήταν ένας πόθος και ένα αντικείμενον προσευχής, εκ του πικρού να βγει γλυκύ και να έχωμεν καρπούς και εθνικούς, εθνικού ωφέλους από τα γεγονότα, ώστε η νίκη να μην είναι απλώς μια στρατιωτική εξέλιξης των πραγμάτων, αλλά να είναι συνδεδεμένη με ωφελείας πνευματικάς και υλικάς και εθνικάς. Αυτά, λοιπόν, τα δύο, η θρησκευτική και εκκλησιαστική άποψις και η εθνική πλευρά, αφετέρου, αυτά τα δύο εδέσποζαν την εποχήν εκείνην.

Ο Δαυιδ σε ένα ψαλμό του, λέει: Εν τω Θεώ ποιήσωμεν δύναμιν και αυτός εξουδενώσει τους εχθρούς ημών[1044]. Ας αρχίσω από αυτό το ψαλμικόν, διά να το υπογραμμίσω με διπλήν υπογράμμισιν. Η πρώτη υπογράμμισις είναι, ότι αυτόν ακριβώς τον στίχον, μεταξύ βεβαίως και άλλων, εχρησιμοποίησεν ο Αρχιεπίσκοπος συντάξας ειδικήν προσευχήν, διά να αναγινώσκεται εις τας Παρακλήσεις, καθημερινώς, και εις τας λειτουργίας πολλάκις. Ακόμη, ενθυμούμαι, ότι την εδιάβασεν και ενώπιον του εσταυρωμένου τη Μεγάλη Παρασκευή και περιήχεν, ακριβώς, αυτήν την αφετηρίαν. Και το δεύτερον, ότι εδημιουργήθηκεν και ένα Ορατόριον, το οποίον περιείχεν τας εξελίξεις των γεγονότων εις αλληλουχίαν ψαλμάτων, αλλά εννοιολογικώς διατεταγμένων, έτσι, ώστε να είναι η συνέχεια όντως εις την ορθήν γραμμήν και εντός αυτού του Ορατορίου αυτός ο

[1043] Πρβλ. Μητρ. Πατρών Νικόδημος Βαλληνδράς, «Η Εκκλησία εις τον αγώνα και την Αγωνίαν του Έθνους», θ΄-ιδ΄. Εκπομπή στον Τηλεοπτικό Σταθμό της Ιεράς Μητροπόλεως Πατρών «Λύχνος», με καλεσμένο τον ίδιο τον Μητροπολίτη Πατρών Νικόδημο Βαλληνδρά, ως αυτόπτη και αυτήκοο μάρτυρα των γεγονότων, με θέμα: «Η Εκκλησία στον αγώνα και την αγωνία του Έθνους», βλ. https://www.youtube.com/watch?v=PmpB4MuWNx8&t=137s (Ημ. ανάκτησης: 31/3/2020).

[1044] *Ψαλμ.* 107, 14.

στίχος προσέλαβεν κεντρικήν θέσιν. Έχει ψαλλεί πολλές φόρες, μάλιστα, δε, και αυτήν την ημέραν της 28ης Οκτωβρίου»[1045].

Αποτελεί άξιο αναφοράς, να επισημάνουμε τη σημαντική λεπτομέρεια, την οποία μας παρουσιάζει ο Αρχιδιάκονος Νικόδημος, μέσα από τα παρουσιασθέντα ιστορικά γεγονότα. Εκεί, κάνει την αναφορά του, λέγοντας, ότι δεν θα πρέπει να θεωρηθεί η νίκη των Ελλήνων, απλώς, ως μια επιτυχής στρατιωτική έκβαση. Επιβάλλεται να παρουσιασθεί, διά του λόγου το αληθές, ότι η νίκη των Ελλήνων, κατά το έπος του 1940, αποδίδεται στην ένθερμη χριστιανική πίστη, στην εθνική ομοιογένεια, στην αρετή και στην τόλμη, τα οποία επέδειξαν οι Έλληνες. Η βαθιά θρησκευτικότητα, η ενότητα, η ομοψυχία και η ομοπνοότητα οδήγησαν τους Έλληνες στην νίκη επί των Ιταλών.

Είναι, εξίσου, σημαντικό, να αναφέρουμε, ότι, μέσα από την αφήγηση, παρουσιάζεται και μια ακόμη σημαντική πρωτοβουλία του Αρχιεπισκόπου Αθηνών και πάσης Ελλάδος Χρυσάνθου. Πρόκειται για τη σύνταξη της ειδικής ευχής, από μέρους του Αρχιεπισκόπου, ώστε να αναγινώσκεται εις πάσας τα ιεράς ακολουθίας. Αυτή, διαβαζόταν εις όλας τας Εκκλησίας, κατά την διάρκεια του μυστηρίου της θείας Ευχαριστίας, αλλά και της ιεράς ακολουθίας της Παρακλήσεως. Ο Αρχιεπίσκοπος την ανέγνωσε, εκείνη την χρονιά του 1940, ενώπιον του εσταυρωμένου, κατά την Μεγάλη Παρασκευή.

Κατόπιν, ο Αρχιεπίσκοπος προχώρησε και σε μια ακόμη πρωτοβουλία. Να μνημονεύσουμε, στο σημείο αυτό, τη συγγραφή και ενός ειδικού, διά την περίσταση, Ορατορίου, το οποίο ήτο διανθισμένο με ψαλμικά χωρία της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης. Αυτό ψαλλόταν, σε διάφορες περιστάσεις. Σκοπός του ήταν, να αναπτερώσει το θρησκευτικό και εθνικό συναίσθημα των Ελλήνων, αλλά, κυρίως, να χαρίσει στους πιστούς μια έντονη προσευχητική διάθεση και συνείδηση.

Ο Αρχιδιάκονος Νικόδημος περατώνει τη άκρως διδακτική αφήγησή του, ως εξής: «Εν σχέσει, προς την καθιέρωσιν της εορτής της Αγίας Σκέπης τη 28η Οκτωβρίου, αυτό υπήρξε σκέψις και απόφασις του Αρχιεπισκόπου Σπυρίδωνος, αργότερα και απόφασις της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος[1046]. Και η σκέψις είχεν τούτον τον αιτιώδη σύνδεσμον, ότι όπως η Εθνική εορτή

[1045] Εκπομπή στον Τηλεοπτικό Σταθμό της Ιεράς Μητροπόλεως Πατρών «Λύχνος», με καλεσμένο τον ίδιο τον Μητροπολίτη Πατρών Νικόδημο Βαλληνδρά, ως αυτόπτη και αυτήκοο μάρτυρα των γεγονότων, με θέμα: «Η Εκκλησία στον αγώνα και την αγωνία του Έθνους», βλ. https://www.youtube.com/watch?v=PmpB4MuWNx8&t=137s (Ημ. ανάκτησης: 3/10/2025). Νικόδημος Βαλληνδράς, Μητρ. Πατρών, «Η Εκκλησία εις τον αγώνα και την Αγωνίαν του Έθνους», στο: *Δίπτυχα της Εκκλησίας της Ελλάδος 1999,* έκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1999, σ. θ΄-ιδ΄.

[1046] Η καθιέρωση της εορτής της Αγίας Σκέπης τη 28ης Οκτωβρίου πραγματοποιήθηκε κατά το έτος 1952.

της 25ης Μαρτίου, παίρνει ένα ιδιαίτερον χρώμα και μήνυμα θρησκευτικόν, εκ του συνδυασμού της με την εορτήν του Ευαγγελισμού, διότι αλλιώς θα μπορούσε να μην έχει τόσον έκδηλον έξαρσιν και πνοήν θρησκευτικήν, να δημιουργήσωμεν αντίστοιχον σύνδεσμον και διά την 28ην Οκτωβρίου, πάλιν με Θεομητορικήν Εορτήν την εορτήν της Αγίας Σκέπης και να υπάρχει λειτουργία, να υπάρχει η ανάμνησις της Σκέπης της Παναγίας, επί μαχομένους και επί τα μετόπισθεν, και κατ' αυτόν τον τρόπον να συντηρηθεί η εκδήλωσις, η ανάλογος, των γεγονότων αυτών που εορτάζονται την 28ην Οκτωβρίου.

Εάν, μάλιστα, λάβουμε υπόψιν μας, ότι σε κάποια περίοδο εφαίνετο σαν να άρχισε να σβήνει αυτή η αρχική λαμπρότης της καθιερώσεως της εορτής, τότε ένα στοιχείον που την ετόνωσε ήτο και αυτό, ότι είναι πλέον και Θεομητορική Εορτή και προσετέθη εις τας Θεομητορικάς Εορτάς. Θα προσέθετα, ότι το συγκεκριμένον αυτό γεγονός της εορτής της Αγίας Σκέπης το επραγματεύθη θεολογικώς ο Καθηγητής του Πανεπιστημίου, αείμνηστος Γρηγόριος Παπαμιχαήλ. Σημειωτέον, δε, ότι η εορτή της Αγίας Σκέπης, αρχικώς, εις την Ρωσίαν εορτάζετο, εκείνος είχε σπουδάσει εις την Ρωσίαν, και με τα δεδομένα εκείνα παρουσίασε εις ένα κείμενον εις το οποίον εδημοσίευσεν το συμβάν, εκ του οποίου προήλθε η εορτή της Αγίας Σκέπης, όπου γίνεται πραγματικός λόγος περί Σκέπης της Παναγίας, εκδηλωθήσης με την επικάλυψιν, διά του Μαφορίου, δηλαδή, του καλύματος της κεφαλής της, υπεράνω των προστατευομένων προσώπων και κατ' αυτόν τον τρόπον εδέθηκε περισσότερον και ενετοπίσθη η εορτή αυτή της Αγίας Σκέπης, ως η μάλλον αρμόζουσα[1047].

[1047] «Η εορτή της αγίας Σκέπης της Θεοτόκου (1η και, αργότερα 28η Οκτωβρίου) αντλεί την υπόθεσή της από τον βίο του οσίου Ανδρέα, του διά Χριστόν σαλού. Η εμφάνιση της Θεοτόκου, στον όσιο έγινε αφορμή να καθιερωθεί η εορτή αυτή. Το περιστατικό συνέβη στη νότια πλευρά του ναού των Βλαχερνών, στο παρεκκλήσιο της αγίας Σορού, όπου φυλάσσονταν η εσθήτα, ο πέπλος και μέρος της ζώνης της Θεοτόκου. Στο παρεκκλήσιο αυτό γινόταν κάποτε ολονυκτία. Εκεί πήγε να προσευχηθεί και ο όσιος Ανδρέας μαζί με τον μαθητή του άγιο Επιφάνιο. Ήταν η ώρα περίπου 10 το βράδυ, οπότε ο όσιος βλέπει τη Θεοτόκο να προχωρεί από τις βασιλικές πύλες προς το άγιο θυσιαστήριο. Φαινόταν πολύ ψηλή και είχε λαμπρή τιμητική συνοδεία λευκοφόρων αγίων. Αναμεσά τους ξεχώριζαν ο Τίμιος Πρόδρομος και ο θεολόγος Ιωάννης, οι οποίοι βάδιζαν δεξιά και αριστερά της. Από τους λευκοφόρους άλλοι προπορεύονταν και άλλοι ακολουθούσαν ψάλλοντας ύμνους και άσματα πνευματικά. Όταν πλησίασαν στον άμβωνα, είπε ο όσιος Ανδρέας στον Επιφάνιο: Βλέπεις παιδία μου, την Κυρία και Δέσποινα του κόσμου; Ναι, τίμιε πάτερ, αποκρίθηκε ο νέος. Η Θεοτόκος την ώρα εκείνη γονάτισε και προσευχήθηκε για πολλή ώρα. Παρακαλούσε τον Υιό της για τη σωτηρία του κόσμου και έβρεχε με δάκρυα το πρόσωπό της. Ύστερα μπήκε στο άγιο θυσιαστήριο και προσευχήθηκε για τους πιστούς που αγρυπνούσαν. Όταν τελείωσε τη δέησή της, με μία κίνηση χαριτωμένη και σεμνή έβγαλε από την άχραντη κεφαλή της το αστραφτερό μαφόριο, και τ' άπλωσε σαν σκέπη με τα πανάγια χέρια της πάνω στο εκκλησίασμα. Έτσι απλωμένο το έβλεπαν και οι δύο τους για πολλή ώρα να εκπέμπει δόξα θεϊκή. Όσο φαινόταν εκεί η Θεοτόκος, φαινόταν και το ιερό μαφόριο να σκορπίζει τη χάρη του. Όταν εκείνη άρχισε ν' ανεβαίνει στον ουρανό, άρχισε κι εκείνο να συστέλλεται λίγο-λίγο και να χάνεται». Εμφανίσεις της Παναγίας, έκδ. Ιερά Μονή Παρακλήτου, Ωρωπός

Εις την Ενορίαν μου, του Αγίου Γεωργίου Καρίτση, ο συνεφημέριός μου, ανεζήτησεν εις το Συναξάριον της ημέρας, πέραν των άλλων εορταζομένων προσώπων, μίαν πολύτεκνον οικογένειαν Τερεντίου και Νεονίλης, των οποίων το έσχατον τέκνος θυγάτριον ονομάζετο Ευνίκη και εις τον Τομέαν της ενορίας εκείνης εγίνετο ιδιαίτερος εορτασμός, βεβαίως παραλλήλως προς την εορτήν της Αγίας Σκέπης, αλλά και της Αγίας Ευνίκης, ως μηνύματος και ως συμβόλου, το οποίον προϊονίζετο τον ερχομόν της νίκης με την ευλογίαν του Θεού και των Αγίων του. Άλλωστε, διαβάζουμε και πάλι από τον Δαυίδ: «Θεός Κύριος και επέφανεν ημίν συστήσασθε εορτήν»[1048].

Στις 17 Οκτωβρίου 1952, ο Αρχιεπίσκοπος Αθηνών και πάσης Ελλάδος Σπυρίδων εισηγήθηκε την κατά μετάθεση σύσταση της μεγάλης εορτής της Αγίας Σκέπης της Θεοτόκου από την 1η Οκτωβρίου την 28η Οκτωβρίου ενεστώτος έτους[1049]. Κατόπιν, στις 21 Οκτωβρίου 1952, αποφασίστηκε, επί Αρχιεπισκοπείας Σπυρίδωνος, τόσο ο συνεορτασμός της εορτής της Αγίας Σκέπης, μετά της Εθνικής επετείου του «ΟΧΙ», όσο και η έγκριση της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος, προς δημοσίευση, της ειδικής ιεράς ακολουθίας του μοναχού Γερασίμου Μικραγιαννανίτου[1050]. Δηλαδή, η μεταφορά της εορτής της Αγίας Σκέπης από την 1η Οκτωβρίου εκάστου έτους την 28η Οκτωβρίου ενεστώτος έτους[1051]. Η σκέψη και η στάση της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος έγκειται στο πάντρεμα, όπως και κατά την 25η Μαρτίου, της Θρησκευτικής με την Εθνική εορτή. Δηλαδή, να υφίσταται η δευτέρα, μετά την 25η Μαρτίου, διπλή εορτή.

Το γεγονός της μεταθέσεως της Θεομητορικής εορτής της Αγίας Σκέπης αποφασίστηκε, ως ένδειξη ευγνωμοσύνης και σεβασμού προς την Παναγία, για την Σκέπη και την Προστασία της στον αγώνα των Ελλήνων, εναντίον του αλαζονικού ιταλικού στρατού. Και μόνον οι δύο αυτές λέξεις «Αγία Σκέπη», φέρουν στη μνήμη μας αναρίθμητα θαυμαστά γεγονότα, τα οποία καταδεικνύουν τη μητρική αγάπη της Παναγίας Μητέρας μας, τη σκέπη και προστασία, που μας προσφέρει σε καιρούς κινδύνων, αλλά και την ακαταμάχητη βοήθειά Της στις δυσκολίες της ζωής μας.

Αττικής 1991, σ. 137-138. Ακολουθία της Αγίας Σκέπης της Υπεραγίας Δεσποίνης Ημών Θεοτόκου και Αειπαρθένου Μαρίας, εκ του Ανατύπου «Εφημέριος», εν Αθήναις 1966, σ. 4.

[1048] Εκπομπή στον Τηλεοπτικό Σταθμό της Ιεράς Μητροπόλεως Πατρών «Λύχνος», με καλεσμένο τον ίδιο τον Μητροπολίτη Πατρών Νικόδημο Βαλληνδρά, ως αυτόπτη και αυτήκοο μάρτυρα των γεγονότων, με θέμα: «Η Εκκλησία στον αγώνα και την αγωνία του Έθνους», βλ. https://www.youtube.com/watch?v=PmpB4MuWNx8&t=137s (Ημ. ανάκτησης: 3/10/2025). Νικόδημος Βαλληνδράς, Μητρ. Πατρών, «Η Εκκλησία εις τον αγώνα και την Αγωνίαν του Έθνους», στο: *Δίπτυχα της Εκκλησίας της Ελλάδος 1999,* έκδ. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 1999, σ. θ΄-ιδ΄.

[1049] Ακολουθία της Αγίας Σκέπης της Υπεραγίας Δεσποίνης Ημών Θεοτόκου και Αειπαρθένου Μαρίας, εκ του Ανατύπου «Εφημέριος», εν Αθήναις 1966, σ. 1 και 5.

[1050] Ό.π., σ. 2.

[1051] Συνοδικές Εγκύκλιοι, Τόμος Β’, Αθήνα 1956, σελ. 649

Κατά τη διάρκεια του πολέμου, πάμπολλες φορές οι Έλληνες στρατιώτες έβλεπαν, πάνω από τα χαρακώματα, την ιερή μορφή της Παναγίας, να τους προστατεύει από τις βόμβες του εχθρού. Αλλά, πόσες φορές και καθένας από μας δεν είδε τη σκέπη της Παναγίας μας να προστατεύει από ποικίλους κινδύνους και ανάγκες είτε σε δικούς μας ανθρώπους, είτε κι εμάς τους ιδίους! Γι' αυτό, με πλήρη εμπιστοσύνη οι Ορθόδοξοι Χριστιανοί, σε κάθε κίνδυνο, σε κάθε πόνο και σε κάθε ανάγκη μας καταφεύγουμε στην Σκέπη της Παναγίας μας. Στη στοργική Μητέρα μας. Και στην Εορτή Της, γεμάτοι ευγνωμοσύνη, σπεύδουμε στους Ιερούς Ναούς μας, να ευχαριστήσουμε την Υπέρμαχο Στρατηγό, με άπειρη ευγνωμοσύνη, διότι διαφυλάττει το Έθνος μας.

Τέλος, ο Νικόδημος μας παρουσιάζει μια όμορφη συνήθεια της Ενορίας, που υπηρετούσε. Εκεί, ο ευλαβής συνεφημέριός του θέσπισε την εορτή της Αγίας Ευνίκης, η οποία εορτάζει την ίδια ημέρα με την Αγία Σκέπη. Η θέσπιση της ειρημένης εορτής είχε δύο συνισταμένες. Η πρώτη παρουσίαζε τη συμβολή της πολύτεκνης οικογενείας στους αγώνες του Έθνους. Ο λόγος ήταν, ότι πολλές πολύτεκνες οικογένειες έδωσαν σπουδαία τέκνα, τα οποία θυσιάστηκαν για του Χριστού την Πίστη την Αγία και της Πατρίδος της Ελευθερία. Η δέ δευτέρα τόνιζε, προφανώς, την «νίκη», ως αποτέλεσμα της ολόθερμης πίστεως, σε άμεση συνάρτηση με την καρδιακή προσευχή των πιστών, τα οποία έκαναν θαύματα, κατά την διάρκεια των πολεμικών επιχειρήσεων.

Επιλογικά

Φέτος, τιμούμε και εορτάζουμε την ιστορική επέτειο της συμπληρώσεως 85 ετών από την πανένδοξη εποποιία του 1940 (1940-2025). Πριν από 85 χρόνια, οι Έλληνες, εκλήθησαν, και πάλι, να αναμετρηθούν με την Ιστορία. Η εθνικοθρησκευτική επέτειος της 28ης Οκτωβρίου είναι μια από τις κορυφαίες ιστορικές μας, πανεθνικά, εορτές. Κατέχει τα δευτερεία των εκκλησιαστικών και εθνικών εορτών, μετά την 25^{η} Μαρτίου 1821.

Η 28η Οκτωβρίου 1940 σηματοδοτεί την απαρχή του «Έπους του Σαράντα». Το ιστορικό και ηρωϊκό έπος του 1940 είναι ο τηλαυγής φάρος της νεότερης Ιστορίας μας. Η 28^{η} Οκτωβρίου ανήκει στα ιστορικά εκείνα σημαντικά γεγονότα, τα οποία τρέφουν τη ψυχή και τον νου της ανθρωπότητος. Ο εορτασμός της Εθνικής επετείου της 28^{ης} Οκτωβρίου θα πρέπει να είναι ένας πανεθνικός αναβαπτισμός. Η εθνική μας εορτή αποτέλεσε την αυθόρμητη προσφορά της καθολικής θυσίας του Έθνους.

Πρόκειται για το ιστορικό «ΟΧΙ», το οποίο άλλαξε του ρου της Εκκλησιαστικής και Εθνικής Ιστορίας του Γένους των Ελλήνων. Το «ΟΧΙ», της 28ης Οκτωβρίου του 1940, είναι από εκείνες τις επετείους, που ομιλούν, ακόμη, με ουσιαστικό και βαθύ τρόπο, στις ψυχές των σύγχρονων Ελληνίδων και Ελλήνων. Το πάνδημο «ΟΧΙ» συνιστά ένα ιστορικό παράδειγμα προβολής των εθνικών ιδανικών της ελευθερίας, της ομοψυχίας και της φιλοπατρίας. Δεν αφορά ένα γεγονός αφηρημένο ή ξεπερασμένο. Αντιθέτως, παραμένει, πρώτα απ' όλα, μια ζώσα συλλογική ιστορική μνήμη στο νου των επακόλουθων γενεών, λειτουργώντας ως ένα διαχρονικό παράδειγμα εθνικής ομοψυχίας.

Οι Έλληνες δεν διέθεταν πολεμοχαρή διάθεση, διότι γνώριζαν, καλά, ότι επρόκειτο για έναν πατριωτικό πόλεμο. Και ήσαν υπερήφανοι, που θα τον έδιναν. Ήσαν, βαθιά, πεπεισμένοι, ότι θα έδιναν έναν ελληνοορθόδοξο αγώνα, τον οποίο, πραγματικά, είχαν την απόλυτη βεβαιότητα, ότι θα τον κερδίσουν. Οι αγωνιστές του έπους του 1940 φώτισαν με το παράδειγμά τους το μονοπάτι της ανδρείας, της αφοσίωσης και της προσφοράς. Οι αγώνες και οι θυσίες αποτέλεσαν τις σπουδαίες πράξεις αυτοθυσίας. Υπήρξαν, όμως, συγχρόνως, και ένα αποφασιστικό σχέδιο νίκης. Για το λόγο αυτό, ήλθε τόσο περήφανα η πολυπόθητη νίκη. Διότι οι Έλληνες είχαν την πεποίθηση, πως πηγαίναν να καταδείξουν εις τους Ιταλούς, τι εστί, πραγματικά, «Έλληνας».

Τα βασικά χαρακτηριστικά των Ελλήνων του 1940 ήσαν η χριστιανική πίστη, η εθνική συνείδηση θυσίας, η μεγάλη γενναιότητα και η ασύγκριτη ευψυχία. Στους Έλληνες έλαχε η εξαιρετική τιμή, ώστε να βιώσουν ιστορικές στιγμές αρετής, θάρρους και ανδρείας. Είναι αλήθεια, ότι κανένα άλλο Έθνος και κανένας άλλος Λαός δεν συνέδεσε, τόσο πολύ, την ύπαρξή του με την πίστη του στον Θεό, όσο το Ελληνικό Έθνος και ο Ελληνικός Λαός[1052]. Η σύνδεση Εκκλησίας και Έθνους δημιούργησε το μεγάλο θαύμα, που ονομάζεται εποποιία του '40. Στην περίπτωση αυτή του θαύματος του 1940, ίσχυσε ο λόγος του Κυρίου: «Κατέβη η βροχή και ήλθον οι ποταμοί και έπνευσαν οι άνεμοι και προσέπεσον τη οικία εκείνη και ουκ έπεσε· τεθεμελίωτο γάρ επί την πέτραν»[1053].

Η Εθνική επέτειος της 28ης Οκτωβρίου είναι μια ημέρα αναστοχασμού και περισυλλογής. Εμείς οι Νεοέλληνες, πλημμυρισμένοι από ιερή συγκίνηση και εθνική υπερηφάνεια, έχουμε ιερά υποχρέωση και ιστορικό χρέος, να μιλήσουμε για τον σπουδαίο και διδακτικό, συνάμα, ρόλο της

[1052] Ι. Χατζηφώτης, *Η Εκκλησία στον Αγώνα του Σαράντα*, έκδ. Ατλαντίς, Αθήναι 1982, σ. 124.
[1053] (Ματθ. 7, 25).

Ορθόδοξης Εκκλησίας και του Ελληνικού Έθνους στην εποποιία του 1940, με πλήρη σύμπνοια και συνεργασία.

Σε μια εποχή, που ξηλώνεται το εικονοστάσι των αξιών, ήτοι, όσο ποτέ άλλοτε, επιχειρείται η χαλύβδωση, η αμφισβήτηση, η αλλοίωση και η περιχαράκωση της συνόλου ιστορίας. Σε μια περίοδο, όπου πραγματοποιείται η παραποίηση και παρερμηνεία, συνάμα, των ιστορικών γεγονότων, ως δούρειος ίππος, ποδοπατώντας τις αξίες του Ελληνισμού και της Ορθοδοξίας, η Ελληνοορθόδοξη εορτή της 28ης Οκτωβρίου, αποτελεί, κατ' έτος, σπουδαία ευκαιρία ενίσχυσης της ιστορικής και συλλογικής μας μνήμης.

Μας δίνεται η δυνατότητα ν' ανατρέξουμε στην δύσκολη, αλλά και στην καθόλα ηρωϊκή εκείνη περίοδο του έτους 1940[1054], ώστε να καταδείξουμε την ηρωική στάση των σεβασμίων κληρικών και των ευλαβών λαϊκών πολεμιστών, οι οποίοι συνεργάστηκαν και εργάστηκαν, άοκνα, για την ελευθερία, την ακεραιότητα και την ασφάλεια της Πατρίδος μας. Το παράδειγμα της γενιάς του 1940 αποτελεί βαριά κληρονομιά και πολύτιμο οδηγό. Ηθικό χρέος μας είναι να το τιμούμε, ακολουθώντας το στην πράξη.

[1054] Αναστ. Δάρδας, *Ένα απλοϊκό Δοξαστικό στην εποποιία του 1941-1941*, ανάτυπο, ό.π., σ. 1-7.

Υπάρχει ποίηση στην Καινή Διαθήκη; Συμβολή στη λογοτεχνική διερεύνηση των Ευαγγελίων

Πλεμμένος Ιωάννης[1055]

Εισαγωγή

Στην παρούσα εργασία επιχειρείται μία επανεξέταση του θέματος των ποιητικών στοιχείων που υπάρχουν στα τρία συνοπτικά ευαγγέλια της Καινής Διαθήκης. Η γλαφυρότητα της περιγραφής και η πλαστικότητα των εικόνων έχει οδηγήσει κατά καιρούς κάποιους μελετητές να υποστηρίξουν ότι πρόκειται για ποιητικά βιβλία, γραμμένα σε πεζό ύφος. Κάποιοι επίσης έφτασαν να χαρακτηρίσουν τον ίδιο τον Ιησού ως ποιητή, χωρίς να λαμβάνουν υπόψη ότι κήρυξε σε άλλη γλώσσα από αυτή των ευαγγελίων (δηλ. στα αραμαϊκά) και δεν φαίνεται να ενδιαφερόταν τόσο για τη μορφή του λόγου όσο για το (σωτηριολογικό) περιεχόμενό του.

Πέραν των (θεολογικών και εκκλησιολογικών) συνεπειών μιας τέτοιας προσέγγισης (ένα λογοτεχνικό έργο μπορεί να εμπεριέχει φανταστικά στοιχεία!), φρονούμε ότι ο ποιητικός χαρακτήρας των ευαγγελίων δεν τεκμηριώνεται επαρκώς και ως εκ τούτου δεν μπορεί να υποστηρίζεται με τρόπο απροβλημάτιστο και ανέξοδο. Αντ' αυτού, αυτό που προκύπτει από την ενδελεχή εξέταση των ευαγγελίων είναι ότι πρόκειται για πεζά κείμενα με ενίοτε εμβόλιμα ποιητικά στοιχεία (όπως και ρητορικά σχήματα), που χρησιμοποιούνταν και σε άλλα κείμενα της εποχής και τα οποία όμως δεν αρκούν για να καταστήσουν τα ιερά κείμενα ποιητικά έργα.

1. Από την ποίηση στην ποιητικότητα

Αρκετός λόγος έχει γίνει (στην αγγλοσαξονική και τη γερμανόφωνη βιβλιογραφία) για το κατά πόσον η Καινή Διαθήκη και τα ευαγγέλια ειδικότερα μπορούν να χαρακτηριστούν ως ποιητικά έργα (εντός ή εκτός παρενθέσεων). Είναι γνωστές οι παλαιότερες εκδόσεις της Καινής Διαθήκης, με το κείμενο χωρισμένο σε στίχους, που έδιναν μια εικόνα ποιητικότητας, αν και οι εκδότες σπάνια εξηγούσαν τη μέθοδο που ακολουθούσαν. Από τον 19ο αιώνα έως και σχετικά πρόσφατα, αρκετοί από τους ενασχολούμενους (επιστημονικά ή μη) με τη Βίβλο υποστήριξαν (με πειστικό ή μη τρόπο) την ποιητικότητα του ιερού αυτού βιβλίου.

[1055] Ερευνητής, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών

Για παράδειγμα, ο Σκωτσέζος συγγραφέας και ποιητής George Gilfillan (1813-1878) έλεγε χαρακτηριστικά ότι «Η Καινή Διαθήκη, όπως και η Παλαιά, είναι ένα ποίημα»[1056] και ότι θα έπρεπε να τιτλοφορήσει την ενότητα για την ποίηση των ευαγγελίων «Η ποίηση του Ιησού»[1057]. Ας σημειωθεί ότι ο Gilfillan ήταν πρεσβυτεριανός ιερέας (και γιος ιερέα), καθώς και φίλος μεγάλων λογοτεχνών της εποχής, όπως του Thomas de Quincey και του Thomas Carlyle. Αλλά και ο Αμερικανός θεολόγος John R. Macarthur (1874-1960) έφτασε να υποστηρίξει ότι η ποιητικότητα της Βίβλου φαινόταν ξεκάθαρα ακόμα και στην αγγλική μετάφραση![1058]

Αφορμή για την ανακίνηση του θέματος στο παρόν κείμενο έδωσε μια σχετικά πρόσφατη συνέντευξη «εφ' όλης της ύλης», που έδωσε ο Δημ. Τσινικόπουλος, συγγραφέας της μελέτης *Ιησούς, ο ποιητής των ποιητών* (2006)[1059]. Ο συγγραφέας θεωρεί ότι η εν λόγω μελέτη του είναι από αυτές που θα «ξεχώριζε», καθώς πιστεύει ότι αποδεικνύει ότι «*ο Ιησούς μιλούσε ποιητικά*»[1060]. Ο συγγραφέας φαίνεται τόσο πεπεισμένος για την ποιητική (και ποιητικότητα του Ιησού), ώστε προέβη στη μεταβολή του τίτλου της πρώτης έκδοσης, που είχε την πιο σεμνή και συγκρατημένη διατύπωση: *Ποίηση στα λόγια του Ιησού* (1992).

Για να στηρίξει τις απόψεις του (και να φανεί ίσως πιο πειστικός), ο έλληνας συγγραφέας επικαλείται σχετικές μελέτες δυτικών συγγραφέων, οι οποίες όμως είναι πολύ παλιές και ως εκ τούτου παρωχημένες. Για παράδειγμα, παραπέμπει στο γνωστό (και αμφιλεγόμενο) έργο του C. F. Burney, που έχει κλείσει ήδη έναν αιώνα ζωής (και πάντως δεν χαρακτηρίζει τον Ιησού ως ποιητή)[1061]! Μπορεί ο βρετανός συγγραφέας να υπήρξε ένας αξιόλογος θεολόγος του Πανεπιστημίου της Οξφόρδης, το συνολικό του έργο όμως (όπως θα δούμε και πιο κάτω) δέχτηκε σφοδρή κριτική και σήμερα δεν θεωρείται έγκυρο στη διεθνή βιβλιογραφία.

Ήδη λίγο πριν τα μέσα του 20ου αιώνα, άλλοι έγκριτοι βιβλικοί θεολόγοι, όπως ο Floyd V. Filson (1896-1980), αμφισβήτησαν έντονα (και πειστικά) τον χαρακτηρισμό του Ιησού ως ποιητή, αφενός

[1056] "*The New Testament as well as the Old, is a poem*". G. Gilfillan, *The Poets and Poetry of the Bible* (New York, 1872), σ. 255.

[10571057] "*Perhaps we had better have designated this chapter 'The Poetry of Jesus', for nearly all the poetry in the four Evangelists clusters in, around his face, form, bearing, and words*". Gilfillan, σ. 191.

[1058] John R. Macarthur, *Biblical Literature and its Backgrounds* (New York, 1936), σ. 83.

[1059] *Δημ. Τσινικόπουλος*, *Ιησούς: Ο ποιητής των ποιητών*, Θεσσαλονίκη: University Studio Press, 2006.

[1060] «Συνέντευξη στην Λιλίκα Αρνάκη εφ' όλης της ύλης (7 Φεβρουαρίου 2025)» https://www.tsinikopoulos.org/el.

[1061] C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord*. *An Examination of the Formal Elements of Hebrew Poetry in the Discourses of Jesus Christ* (Oxford 1925).

μεν διότι τα κριτήρια που είχαν χρησιμοποιηθεί προέρχονταν από τον 20ο και όχι τον 1ον αιώνα και αφετέρου διότι δεν θεμελιώνεται κάποια μορφή ποίησης έστω και σύμφωνα με τις αρχές της εν λόγω περιόδου[1062]. Αυτό που μπορεί να δεχτεί κανείς είναι ότι πρόκειται για πεζό κείμενο, μέσα στο οποίο έχουν εμφιλοχωρήσει ποιητικά αποσπάσματα (όπως η Κυριακή Προσευχή, οι Μακαρισμοί κλπ.) όπως και κάποια ρητορικά σχήματα.

Ένας περαιτέρω λόγος για το ότι δεν έχουμε να κάνουμε με ποιητικό λόγο είναι ότι τα ευαγγέλια είναι στο σύνολό τους μια γραπτή (και λόγια) αποτύπωση των λόγων και έργων του Ιησού και των αποστόλων του, καθώς είναι ευρέως αποδεκτό ότι ο Ιησούς ομιλούσε και κήρυττε στην αραμαϊκή (μια σημιτική γλώσσα που διαφέρει όμως από την εβραϊκή). Για να υπερβούν αυτό το εμπόδιο, κάποιοι βιβλικοί θεολόγοι, όπως ο Burney, προσπάθησαν να μεταφέρουν το ελληνικό κείμενο στην αραμαϊκή· το αποτέλεσμα όμως ήταν γενικά ανεπαρκές και αυθαίρετο, γι' αυτό και έχει πλέον απορριφθεί από τη διεθνή επιστημονική κοινότητα.

Επιπλέον, αν διαβάσει κανείς προσεκτικά μέσα από τις γραμμές του έλληνα συγγραφέα, θα διαπιστώσει ότι ο ίδιος δεν έχει ξεκάθαρη και σαφή αντίληψη για την έννοια της ποίησης (καθεαυτήν αλλά και στο πλαίσιο των ευαγγελίων). Για παράδειγμα, στο προλογικό σημείωμα της β' έκδοσης, με βάση την αναφορά του Ιησού στον «ποιήσαντα και διδάξαντα» (Ματ. 5, 19)[1063], εκφράζει την «εδραία» πεποίθηση περί της ιδιότητας του Θεανθρώπου ως «ποιητή των ποιητών» (σ. 11). Στο α' κεφάλαιο, επίσης, παρατηρεί αίφνης ότι «*Ποίηση μπορεί να υπάρχει όχι μόνο σε ποιήματα, αλλά ακόμα και σε λεγόμενα πεζά κομμάτια*».

Στην εποχή του Ιησού, η ιδέα και τεχνική της ποίησης (όπως και των άλλων τεχνών) ήταν αρκετά ξεκάθαρη και σπάνια υπήρχε χώρος για αμφισβήτηση ή σύγχυση[1064]. Το ότι στα ευαγγέλια βρίσκουμε ρητορικά σχήματα, δεν τα κάνει αυτόματα ποιητικά κείμενα, καθώς τέτοια σχήματα χρησιμοποιούνταν συχνά στον πεζό λόγο (κυρίως τον δικανικό αλλά και στην ομιλητική). Ακόμα και λογοτεχνικά φαινόμενα από την εβραϊκή παράδοση, όπως ο περίφημος «παραλληλισμός», δεν αποτελούσαν σταθερά και διακριτά κριτήρια ποίησης, καθώς απαντούν συχνά σε πεζά κείμενα και από μόνα τους δεν συνιστούν ποιητικά γνωρίσματα[1065].

[1062] Floyd V. Filson, "How Much of the New Testament Is Poetry?", *Journal of Biblical Literature* 67/2 (1948), σ. 125-34.

[1063] Ο συγγραφέας αποδίδει τη φράση στο ευαγγέλιο του Λουκά, παρασυρμένος ίσως από μια παρόμοια φρασεολογία (Λουκ. 6, 46-49)

[1064] Βλ. Ιάκ. Πηλίλης, *Αι καλαί τέχναι παρά τοις αρχαίοις Έλλησιν*, Αθήνα: Παπαδήμας, 1993.

[1065] James Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallellism and its History* (Yale University Press, 1981)· Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York, 1985).

Για να γίνει αυτό πιο εύκολα αντιληπτό, αρκεί κανείς να ξεφυλλίσει τα ακραιφνώς ποιητικά κείμενα της αρχαιότητας, όπως τα ομηρικά έπη (που διδάσκονταν συστηματικά μέχρι και την εποχή του Ιησού), τα οποία ακολουθούν σχεδόν αυστηρούς και πάντως ξεκάθαρους στιχουργικούς κανόνες, όπως το μέτρο (δακτυλικό εξάμετρο), ο αριθμός των συλλαβών (έστω και μέσα από τη διάκρισή τους σε μακρές και βραχείες) κλπ. Το ίδιο περίπου συμβαίνει και με το Ψαλτήριο του Δαβίδ (στη μετάφραση των Εβδομήκοντα), αν και χωρίς την προσωδία, η οποία είχε πάψει να χρησιμοποιείται στην ύστερη αρχαιότητα.

2. Τα ποιητικά στοιχεία

Αντί λοιπόν του βεβιασμένου και ατεκμηρίωτου χαρακτηρισμού των ευαγγελίων συλλήβδην ως ποιητικών έργων, ορθότερο θα ήταν να ανιχνεύαμε τα ποιητικά στοιχεία που ενυπάρχουν σε αυτά. Τα λιγότερα και σπανιότερα ευρήματα εντοπίζονται, όπως είναι αναμενόμενο, στο ευαγγέλιο του Μάρκου, που είναι το μικρότερο σε έκταση και θεωρείται το παλαιότερο (λίγο πριν το 70 μ.Χ.). Αρκετές περιπτώσεις βρίσκουμε στο ευαγγέλιο του Ματθαίου, κυρίως μέσα από τη χρήση παλαιοδιαθηκικών ρήσεων (προφητειών), ενώ τα περισσότερα (και πιο εμφανή) ποιητικά μέρη εντοπίζονται στο ευαγγέλιο του Λουκά.

Ένα σταθερό και μάλλον ασφαλές κριτήριο για τον χαρακτηρισμό ευαγγελικών χωρίων ως ποιητικών είναι η προαναφερθείσα ισοσυλλαβία, η οποία δεν εξαντλείται στην εποχή της συγγραφής των ευαγγελίων αλλά εξαπλώνεται (και τελικά επικρατεί) στη βυζαντινή εποχή[1066]. Η ισοσυλλαβία αφορά συνήθως δύο διαδοχικούς στίχους, αλλά μπορεί να φτάσει και τους τρεις (όπως συμβαίνει με τον παραλληλισμό στην εβραϊκή ποίηση). Εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι η ισοσυλλαβία μεταξύ στίχων δεν εμφανίζεται πάντοτε στην απόλυτη μορφή της (ακριβής αριθμός) αλλά σε σχετικά μεγέθη, όπως και στη βυζαντινή υμνογραφία.

Όπως προελέχθη, τα ποιητικά στοιχεία στο ευαγγέλιο του Μάρκου είναι ευάριθμα και προέρχονται σε μεγάλο βαθμό από την Παλαιά Διαθήκη. Μια τέτοια περίπτωση είναι η αγγελία του Ιωάννη του Βαπτιστή, στον τρίτο μόλις στίχο του ευαγγελίου, που προέρχεται από το βιβλίο του Ησαΐα και αναφέρεται στο τέλος της δουλείας των Εβραίων, γι’ αυτό και εκπέμπει μια νότα ελπίδας και προσδοκίας. Αξίζει επίσης να προσεχθεί ότι στο κείμενο του ευαγγελίου το τρίτο μέρος

[1066] Βλ. ενδεικτικά, Κ. Μητσάκης, *Βυζαντινή Υμνογραφία από την εποχή της Καινής Διαθήκης έως την Εικονομαχία*, Αθήνα: Γρηγόρης, 2016.

έχει συρρικνωθεί (από 14 σε 11 συλλαβές), πιθανώς για να ταιριάζει στα προηγούμενα δύο μέρη, ενώ έχει διατηρηθεί η εσωτερική δομή (από 5 και 6 συλλαβές):

ΗΣΑΙΑΣ 40, 3	*ΜΑΡΚΟΣ 1, 3*
φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· (10=5+5)	*φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, (10=5+5)*
ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου. (11=5+6)	*ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου, (11=5+6)*
εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ Θεοῦ ἡμῶν (14=6+8)	*εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ, (11=6+5)*

Στο ευαγγέλιο του Ματθαίου, συναντάμε άλλες παλαιοδιαθηκικές ρήσεις, που έχουν υποστεί στιχουργική παρέμβαση για να ταιριάζουν ισομετρικά μεταξύ τους, όπως το περίφημο μήνυμα του Ησαΐα για τον Εμμανουήλ (το σημείο που δίνει ο Θεός στον Άχαζ για τη σωτηρία του βασιλείου του), στο οποίο έχει προστεθεί άλλο ένα ημιστίχιο, και η προφητεία του Μιχαία για την προέλευση του Μεσσία από τη Βηθλεέμ (όπου έχει αφαιρεθεί το τελευταίο μέρος)[1067]. Μπορεί επίσης να εντοπίσει κανείς στιχουργική ισομετρία σε κάποιες «κατ' όναρ» ρήσεις του αγγέλου στον Ιωσήφ για τη γέννηση και τη φυγή στην Αίγυπτο:

ΗΣΑΪΑΣ 7, 14	*ΜΑΤΘΑΙΟΣ 1, 23*
ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει, καὶ τέξεται υἱόν, (17)	*Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, (17)*
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ· (14)	*καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, (15)*
	ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός. (16)

[1067] Κάποιες εκφράσεις φαίνεται πως έχουν παραλειφθεί από άλλα σημεία του κειμένου: «*καὶ στήσεται καὶ ὄψεται καὶ ποιμανεῖ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ ἐν ἰσχύϊ Κύριος*» (Μιχαίας 5, 3).

ΜΙΧΑΙΑΣ 5, 1	*ΜΑΤΘΑΙΟΣ 2, 6*
Καὶ σύ, Βηθλεέμ, οἶκος τοῦ Ἐφραθά, ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα· (27)	*καὶ σὺ Βηθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· (26)*
ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα ἐν τῷ Ἰσραήλ, (20) καὶ αἱ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ᾽ ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος. (17)	*ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν ᾽Ισραήλ. (25)*

ΜΑΤΘΑΙΟΣ 1, 20-21

Ἰωσὴφ υἱὸς Δαυῒδ,[1068]

μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου· (16)

τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ Πνεύματός ἐστιν Ἁγίου. (17)

Τέξεται δὲ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· (19)

αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. (19)

ΜΑΤΘΑΙΟΣ 2, 13

ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ (19)

καὶ φεῦγε εἰς Αἴγυπτον, καὶ ἴσθι ἐκεῖ ἕως ἂν εἴπω σοι· (18)

μέλλει γὰρ Ἡρῴδης ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό. (19)

[1068] Στην καταμέτρηση των συλλαβών, δεν προσμετράται εδώ η προσφώνηση του αγγέλου, καθώς δεν συμπεριλαμβάνεται στο όνειρο για τη φυγή στην Αίγυπτο.

Στο ευαγγέλιο του Λουκά, αρκετά από τα ευαγγελικά αποσπάσματα που θεωρούνται ποιητικά χρησιμοποιήθηκαν αρκετά νωρίς στην εκκλησιαστική υμνογραφία. Ένα από τα πιο γνωστά και ενδεικτικά δείγματα ισοσυλλαβίας είναι το μεγαλυνάριο (Magnificat) της Θεοτόκου (Λουκ. 1, 46-53), που απαντά στη «μεγάλη φωνή» της Ελισάβετ[1069] και έχει χαρακτηριστεί ως «άρια μέσα σε όπερα»[1070]. Πρόκειται ουσιαστικά για ένα πεντάστιχο (από ένα δωδεκασύλλαβο, δύο δεκασύλλαβους και δύο δεκαοκτασύλλαβους[1071]). Ο δωδεκασύλλαβος συγκροτείται από τρία τετρασύλλαβα, σύμφωνα με τη σύνταξη και το νόημα του κειμένου:

Καὶ εἶπε Μαριάμ.

Μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν Κύριον (12=4+4+4)

καὶ ἠγαλλίασε τὸ πνεῦμά μου (10)

ἐπὶ τῷ Θεῷ τῷ σωτῆρί μου (10)

ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ. (18=6+7+5)

ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσί με πᾶσαι αἱ γενεαί. (19=7+6+6)

[…]

καθεῖλε δυνάστας ἀπὸ θρόνων (10)

καὶ ὕψωσε ταπεινούς, (7)

πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν (10)

καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλε κενούς. (11)

Σχετική ισοσυλλαβία διακρίνει και το δεύτερο τετράστιχο (*καθεῖλε δυνάστας ἀπὸ θρόνων*), στο οποίο επίσης συναντάμε το φαινόμενο του αντιθετικού παραλληλισμού (στην εναλλαγή της κατάστασης μεταξύ δυναστών και ταπεινών). Ποιητικό κείμενο θα μπορούσε να χαρακτηριστεί και η ευχαριστήρια (και προφητική συνάμα) προσευχή του Ζαχαρία (πατέρα του Προδρόμου) μετά την

[1069] «…*εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξὶ καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου*» (Λουκ. 1, 42).

[1070] Επειδή σταματά προσωρινά τη δράση με έναν ύμνο. Βλ. Robert C. Tannehill, "The Magnificat as Poem", *Journal of Biblical Literature* 93/2 (1974), σ. 263-75.

[1071] Ο τελευταίος στίχος φτάνει τις δεκαεννέα συλλαβές με την προσθήκη του αιτιολογικού συνδέσμου «γαρ».

επάνοδο της ομιλίας του (Λουκ. 1, 67-79). Η προσευχή, που απηχεί ψαλμικούς στίχους[1072], ανοίγει με τρεις επτασύλλαβους στίχους, ενώ χωρίζεται σε δύο μέρη με ενδιαφέρουσα εσωτερική δομή (σε διαδοχικά τρισύλλαβα ημιστίχια)[1073]:

Καὶ Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη Πνεύματος Ἁγίου καὶ προεφήτευσε λέγων·

Εὐλογητὸς Κύριος, (7) ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, (7)

ὅτι ἐπεσκέψατο (7) καὶ ἐποίησε λύτρωσιν (8) τῷ λαῷ αὐτοῦ, (5)

καὶ ἤγειρε κέρας σωτηρίας ἡμῖν (12)[1074]

ἐν τῷ οἴκῳ Δαυῒδ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ, (11)

[…]

Καὶ σύ, παιδίον, (5) προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ· (9=3+3+3)

προπορεύσῃ γὰρ (5) πρὸ προσώπου Κυρίου (7) ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ, (8)

Εκτός από ευδιάκριτες και αυτόνομες προσευχές, μπορούμε να εντοπίσουμε «εμβόλιμους» ποιητικούς στίχους στο πλαίσιο κομβικών γεγονότων και περιγραφών, όπως η γέννηση του Θεανθρώπου. Εδώ η αγγελική στρατιά απαγγέλει ένα τρίστιχο από δύο οκτασύλλαβους και ένα ενδιάμεσο επτασύλλαβο (Λουκ. 2, 13-14), το οποίο, στο πλαίσιο της εκκλησιαστικής υμνογραφίας, συγκροτεί το εναρκτήριο μέρος της δοξολογίας (στο τέλος της ακολουθίας του Όρθρου). Το τρίστιχο (γνωστό και ως *Gloria in excelsis*) συνδέεται με το όραμα του Ησαΐα (6, 3)[1075], ενώ έχει μελοποιηθεί από πολλούς συνθέτες, όπως ο Μπαχ (BWV 191)[1076]:

[1072] «*ΕΥΛΟΓΗΤΟΣ Κύριος ὁ Θεός μου ὁ διδάσκων τὰς χεῖράς μου εἰς παράταξιν, τοὺς δακτύλους μου εἰς πόλεμον*» (Ψαλμός 143, Τῷ Δαυΐδ, πρὸς τὸν Γολιάδ).

[1073] Το α’ μέρος είναι η αντίδραση του Ζαχαρία (*καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν Θεόν*) και το β’ μέρος η απάντηση στην ερώτηση του λαού (*τί ἄρα τὸ παιδίον τοῦτο ἔσται;*). Richard J. Dillon, “The Benedictus in Micro- and Macrocontext”, *The Catholic Biblical Quarterly*, 68/3 (2006), σ. 457-80.

[1074] Ο στίχος θα μπορούσε να θεωρηθεί ενδεκασύλλαβος εάν αφαιρεθεί ο σύνδεσμος «και», όπως συμβαίνει και σε αρκετές άλλες περιπτώσεις.

[1075] Ο προφήτης είδε τα Σεραφείμ να κράζουν το ένα στο άλλο: «*ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος σαβαὼθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ*».

[1076] Βλ. Domin ADAM & Horea LAZĂR, “Angel’s song in the Old and New Testament”, *Altarul Reîntregirii* (2018), σ. 65-88.

καὶ ἐξαίφνης ἐγένετο σὺν τῷ ἀγγέλῳ πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου αἰνούντων τὸν Θεὸν καὶ λεγόντων·

δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ (8)

καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, (7)

ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. (8)

Ισοσυλλαβία συναντάμε και στο περιστατικό της Υπαπαντής του Χριστού στο ναό (Λουκ. 2, 28-32), ιδίως στον ύμνο του Συμεών (γνωστό ως *Nunc dimittis* στη λατινική γραμματεία). Ο ύμνος, που απηχεί άλλο χωρίο του Ησαΐα (52, 10)[1077], αποτελείται από ένα εξάστιχο, τα δύο τελευταία στιχουργικά ζεύγη του οποίου συγκροτούν διαδοχικά δύο δεκαπεντασύλλαβα και δύο εννεασύλλαβα δίστιχα. Ο ύμνος ακούγεται σε καθημερινή βάση προς το τέλος της ακολουθίας του Εσπερινού. Ας σημειωθεί ότι ο δεύτερος δεκαπεντασύλλαβος στίχος («*ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν*…») αποτελείται από τρία πεντασύλλαβα μέρη:

καὶ αὐτὸς ἐδέξατο αὐτὸν εἰς τὰς ἀγκάλας αὐτοῦ καὶ εὐλόγησε τὸν Θεὸν καὶ εἶπε·

νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, (12)

κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ, (10)
ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου, (15)
ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν. (15=5+5+5)
φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν (9)

καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ. (9)

Θα κλείσουμε με την Κυριακή Προσευχή (το γνωστό «Πάτερ ημών»), που διασώζεται στα ευαγγέλια του Ματθαίου (6, 9-13) και του Λουκά (11, 2-5), με κάποιες διαφοροποιήσεις μεταξύ τους. Στο πρώτο, που θεωρείται παλαιότερο (τοποθετείται περί το 80 μ.Χ.), είναι ο ίδιος ο Ιησούς που προτρέπει τους ακροατές του («*Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς*»), ενώ στο δεύτερο απαντά στην ερώτηση των μαθητών («*Κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι*»). Το μεγαλύτερο μέρος τους, που

[1077] «…*καὶ ἀποκαλύψει Κύριος τὸν βραχίονα τὸν ἅγιον αὐτοῦ ἐνώπιον πάντων τῶν ἐθνῶν*».

είναι πανομοιότυπο μεταξύ των δύο ευαγγελίων, συγκροτείται από δίστιχα των εννέα, δέκα και δώδεκα συλλαβών αντίστοιχα[1078]:

ΜΑΤΘΑΙΟΣ	*ΛΟΥΚΑΣ*
Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· (10)	*Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· (10)*
ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· (10)	*ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· (10)*
ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· (9)	*ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· (9)*
γενηθήτω τὸ θέλημά σου, (9)	*γενηθήτω τὸ θέλημά σου, (9)*
ὡς ἐν οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς· (10)	*ὡς ἐν οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς· (10)*
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον (11)	*τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον (11)*
δὸς ἡμῖν σήμερον· (6)	*δίδου ἡμῖν τὸ καθ᾽ ἡμέραν· (9)*
καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, (13)	*καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν· (12)*
ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν (8)	*καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν (8)*
τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· (7)	*παντὶ τῷ ὀφείλοντι ἡμῖν· (9)*
καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, (12)	*καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, (12)*
ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. (12)	*ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. (12)*

Αυτό που μοιάζει να κάνει το ευαγγέλιο του Λουκά στους διαφοροποιημένους στίχους (*καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν / τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν*) είναι μια συλλαβική εξομάλυνση των αντίστοιχων στίχων του Ματθαίου, με την αυξομείωση των συλλαβών (σε δώδεκα και εννέα), που κυριαρχούν στο υπόλοιπο κείμενο (όπως στις φράσεις «*δὸς ἡμῖν σήμερον / δίδου ἡμῖν τὸ καθ᾽ ἡμέραν*» και «*τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν / παντὶ τῷ ὀφείλοντι ἡμῖν*»). Έχει επίσης υποστηριχθεί ότι το

[1078] M. D. Goulder, “The Composition of the Lord’s Prayer”, *The Journal of Theological Studies* 14/1 (1963), σ. 32-45.

κείμενο προέρχεται από αποσπασματικές φράσεις του ευαγγελίου του Μάρκου, που μπαίνουν στο στόμα του Ιησού από την προσευχή του στη Γεθσημανή[1079].

Επίλογος

Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι τα ευαγγέλια είναι πεζά λογοτεχνικά κείμενα, τα οποία διανθίζονται μεν από ποιητικά μέρη, αλλά δεν μπορούν να χαρακτηριστούν ως ποιητικά έργα (ένα ρόλο που δεν υπηρέτησαν ποτέ). Ούτως ή άλλως, αυτό δεν αφορά (τουλάχιστον ευθέως) το αυθεντικό κήρυγμα του Ιησού που πιθανότατα χρησιμοποιούσε την αραμαϊκή και κυρίως δεν αποσκοπούσε στην αισθητική απόλαυση αλλά στη μετάνοια και σωτηρία του λαού. Αυτό τονίζεται και στα κείμενα του Αποστόλου Παύλου, όταν γράφει ότι ο ευαγγελισμός του λαού έπρεπε να γίνει «οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου» (Κορ. 1, 17).

[1079] Π.χ. «*γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν*» (Μαρκ. 14, 38). Βλ. S. Van Tilborg, "A Form-Criticism of the Lord's Prayer", *Novum Testamentum* 14/2 (1972), σ. 94-105.

Αναζητώντας την ενότητα της Εκκλησίας τον 16ο αι. Η δράση του Μελετίου Πηγά (1550-1601)

Χουβαρδά Θωμαή[1080]

Α. Η εποχή δράσης του Μελετίου Πηγά

Ένα αδρό, έστω, ιστορικό περίγραμμα της εποχής, της χρονικής περιόδου που καλύπτει τον 16ο αιώνα, θα περιλάμβανε έναν μακρύ κατάλογο εκκλησιαστικών ζητημάτων, εκκλησιολογικών κλυδωνισμών, διαθρησκειακής συνύπαρξης (Ισλάμ, Ιουδαϊσμός), διομολογιακών επαφών και ενδοορθόδοξων ταραχών και αναστατώσεων. Απέναντι σ' αυτά κλήθηκε η Εκκλησία να αγωνιστεί για την υπεράσπιση της ορθοδοξίας και της ορθοπραξίας της.

Πιο συγκεκριμένα, τις εκκλησιαστικές και θρησκευτικές ανακατατάξεις που βρίσκονταν σε διαρκή εξέλιξη κατά τον 16ο αιώνα, συνιστούσαν οι θεολογικές ζυμώσεις με τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία σχετικά με τα μείζονα εκκλησιολογικά ζητήματα του πρωτείου, και τα συμπαρομαρτούντα αυτού, παράλληλα με την απειλητική για τη θρησκευτική αυτοσυνειδησία των ορθοδόξων διείσδυση της Ουνιτικής προσηλυτιστικής δράσης της Δυτικής Εκκλησίας που εξαπλωνόταν στον ελληνόφωνο χώρο.

Επιπλέον, η Ορθοδοξία είχε να αντιμετωπίσει και τη νέα κίνηση της Διαμαρτύρησης που εκδηλωνόταν στις χώρες της Δύσης ως αντίδραση στις καταχρήσεις του παπικού θεσμού και ως αποδοκιμασία των θεολογικά καινοτόμων διδασκαλιών που η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία είχε υιοθετήσει και εισαγάγει στην επί αιώνες παραδεδομένη εκκλησιαστική πίστη και διδασκαλία.

Δεν μπορεί, επίσης, να αμφισβητηθεί ότι το Οικουμενικό Πατριαρχείο λειτουργούσε υπό συνθήκες θεσμικής απομόνωσης, ενταγμένο σε ένα ιδιόμορφο καθεστώς προνομίων, το οποίο η οθωμανική εξουσία συντηρούσε για συγκεκριμένες πολιτικές σκοπιμότητες.

Ωστόσο, αυτό το ιστορικό και θεολογικό πλαίσιο του 16ου αιώνα διαμόρφωσε αναμφισβήτητα στον χώρο της Ορθοδοξίας εκείνες τις συνθήκες για την ανάδειξη σπουδαίων πνευματικών εκκλησιαστικών προσωπικοτήτων, οι οποίες με την πολύπλευρη δράση τους και την πλούσια

[1080] Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Θεολογίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

συγγραφική παραγωγή τους συνέβαλαν στις θεολογικές συζητήσεις διατυπώνοντας έναν ουσιαστικό, συστηματικά θεμελιωμένο λόγο ή και αντίλογο στις θεολογικές προκλήσεις, και συνδιαλέχθηκαν με τα ποικίλα ιδεολογικά ρεύματα παραμένοντας πιστοί στην αποστολική διδαχή, στις πατερικές παρακαταθήκες και τη συνοδική παράδοση[1081].

Ο Μελέτιος Πηγάς, Πατριάρχης Αλεξανδρείας (1590–1601), συγκαταλέγεται στους πλέον δραστήριους και πρωτοποριακούς λογίους της εποχής του, οι οποίοι ανέπτυξαν συστηματικές προσπάθειες για την πνευματική αναβάθμιση του ελληνισμού, έχοντας σαφή επίγνωση της υστέρησης του ελληνικού χώρου σε σχέση με τα ευρωπαϊκά κέντρα, όπου ήδη εκδηλώνονταν οι επιδράσεις της Αναγέννησης, καθώς και οι δυναμικές του αναδυόμενου μεταρρυθμιστικού κινήματος, ιδίως στον θρησκευτικό χώρο[1082].

Β. Η προσωπικότητα του Μελετίου Πηγά

Δογματικός θεολόγος και δεινός ιεροκήρυκας ο Μελέτιος, αποκτά στιβαρή εγκύκλια παιδεία και ακόμη πιο προσεγμένη πανεπιστημιακή στο Πατάβιο, απαρνείται πανεπιστημιακές έδρες και αξιοζήλευτες θέσεις και αξιώματα στην εκκλησιαστική του πορεία, προκειμένου να υπηρετήσει την Εκκλησία και το Γένος[1083]. Πολυταξιδεμένος, διακρίνεται για τη γλωσσομάθειά του. Ως σημαντικός κωδικογράφος, επιδίδεται στην αναζήτηση και συγκέντρωση χειρογράφων αραβικών, αιθιοπικών και κοπτικών που περιείχαν έργα των Πατέρων της Ανατολικής Εκκλησίας και χριστιανών συγγραφέων με σκοπό την έκδοσή τους[1084].

[1081] Βλ. Φούγιας Μεθόδιος Γ., Μητρ. Πισιδίας, *Επιστολαί Μελετίου Πηγά, Πάπα και Πατριάρχου Αλεξανδρείας 1590-1601*, Ανατύπωσις, Αθήνα 1998, Επιστολή ΤΙΗ', σ. 365: «τοῖς πατρώοις ἑπομένη παραδόσεσιν, ἅς καὶ μετὰ τῶν Ἀποστολικῶν δογμάτων ἑπτά Σύνοδοι κατησφαλίσαντο Οἰκουμενικαὶ τῇ Καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ θησαυρὸν ἄσυλον παρακαταθεῖσαι· ἅς καὶ ἡ ἀνατολικὴ Ἐκκλησία τῶν ἄλλων ἁπασῶν ταῖς καινοτομίαις, ταῖς προσθήκαις, ταῖς ἀφαιρέσεσι παρεκτραπεισῶν, μόνη ἡ ἀνατολικὴ Ἐκκλησία ἀπαρασάλευτα φυλάττει».

[1082] Για το περιρρέον κλίμα της εποχής βλ. Σαββάτος Χρυσόστομος, Μητρ. Μεσσηνίας, Το εκκλησιολογικὸ ερώτημα στα Ομολογιακά Κείμενα της Ανατολής κατά τον ιζ΄ αιώνα, *Θεολογία* 90,1 (2019) 5-21· Evangelou Y., The Great Church in the Sixteenth Century: Challenge Management and Politics, *The Historical Review/La Revue Historique* 20,1 (2025) 277-292· Ribolov Svetoslav, 17th Century Ecumenical Activities between Ecumenical Patriarchate and the Early Protestant Churches, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 44,5, Article 4 (2024) 36-49.

[1083] Για την πλήρη βιογραφία του Μελετίου Πηγά βλ. Τζώγα Βασιλική Χ., *Μελέτιος Πηγάς (1550-1601), Πατριάρχης Αλεξανδρείας. Βίος - Δράση - Εργογραφία*, Δ.Δ., Θεολογική Σχολή ΕΚΠΑ, Αθήνα 2009, σ. 45-211· Podskalsky Gerhard, *Η ελληνική θεολογία επί τουρκοκρατίας 1453-1821*, μτφρ. π. Γ.Δ. Μεταλληνός, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2005, σ. 179-188.

[1084] Τζώγα Β., *Μελέτιος Πηγάς (1550-1601), Πατριάρχης Αλεξανδρείας*, σ. 568.

Ο Μελέτιος Πηγάς συμμετέχει και πρωτοστατεί στο δύσκολο εγχείρημα για την αναζωπύρωση του εθνικού και ορθόδοξου φρονήματος, για την καλλιέργεια των γραμμάτων, την ανάπτυξη της παιδείας στον ευρύτερο ελληνικό χώρο. Εντάσσεται σε ένα γενικότερο αναγεννησιακό κίνημα ενστερνιζόμενος τον ανθρωπιστικό προσανατολισμό της Αναγέννησης. Άλλωστε, είχε εμπνευστεί και συμβάλει στη δημιουργία της Πατριαρχικής Βιβλιοθήκης της Αλεξάνδρειας, με πρόδηλη την πρόθεσή του να την μεταβάλει σε κέντρο θεολογικού προβληματισμού και διαλόγου, εμπλουτίζοντάς την με έργα κυρίως δυτικής προέλευσης, τα οποία συνέβαλλαν στη γνωριμία και κριτική πρόσληψη των σύγχρονων θεολογικών ρευμάτων[1085]. Ο Μελέτιος Πηγάς, κατά το διάστημα της μετάβασής του στην Κωνσταντινούπολη, όπου χρημάτισε, το 1597-1598, επιτηρητής του Οικουμενικού Θρόνου[1086], είχε πάρει μαζί του και ένα μέρος των βιβλίων του, τα οποία δεν είναι γνωστό αν μπόρεσε να τα επαναφέρει.

Προσπερνώντας την αναγνώριση και τον σεβασμό που απολαμβάνει ποικιλότροπα, από Έλληνες σύγχρονους και μεταγενέστερούς του, αξίζει να σταθούμε στην κρίση της προσωπικότητας και της δράσης του, που σημειώνουν και με θαυμασμό βεβαιώνουν όλοι οι ξένοι, που υπήρξαν συνομιλητές ή ακροατές του. Ο Ολλανδός φιλόλογος και περιηγητής, Γεώργιος Δούσας (Georg van Does), αλλά και άλλοι, όπως ο προτεστάντης περιηγητής F. Billerbek ή ο E. Burton[1087], τον επαινούν ως γνώστη των ανθρωπίνων σπουδών και των θεολογικών γραμμάτων, ο οποίος μπορεί να συνδιαλέγεται και λατινικά και ιταλικά. Ο Billerbek ομολογεί: «ὁ ἀνὴρ οὗτος τοσαύτας ἐπιστήμας γιγνώσκει, ὅσας ἀνὴρ Ἕλλην τὴν σήμερον δὲν δύναται νὰ γινώσκῃ» και τον θεωρεί ως τον «μόνον μεταξύ τῶν σοφών οὓς ἐν ταύτῃ τῇ ξενιτείᾳ ἠδυνήθην νὰ ἴδω»[1088], εξαίροντας την πλούσια κατάρτιση του Πηγά στις ανθρωπιστικές επιστήμες, αλλά και την κηρυκτική του δεινότητα, όταν υπήρξε αυτήκοος μάρτυράς του στην Κωνσταντινούπολη κατά την διάρκεια της «επιτηρητείας» του Μελετίου.

[1085] Καράς Γιάννης, *Τετράδια εργασίας. Νεοελληνικές Βιβλιοθήκες (17ος-19ος αι.)*, Μέρος Πρώτο, Κέντρον Νεοελληνικών Ερευνών Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών, Αθήνα 1987, σ. 43.

[1086] Βλ. Νινολάκης Αγαθάγγελος, *Μελέτιος Πηγάς ο Κρής, Πατριάρχης Αλεξανδρείας και επιτηρητής του Οικουμενικού Θρόνου 1545-1602*, Χανιά 1903.

[1087] Ζαχαριάδου Ελισάβετ Α., Σημείωμα για τον Μελέτιο Πηγά, *Ο Ερανιστής* 6 (2016) 21-24.

[1088] Νινολάκης Αγαθάγγελος, *Μελέτιος Πηγάς ο Κρής, Πατριάρχης Αλεξανδρείας και επιτηρητής του Οικουμενικού Θρόνου 1545-1602*, σ. 32-33, 47-48.

Τα κηρύγματά του διακρίνονταν για την ευγλωττία, τη λεξιλογική ακρίβεια και την απουσία κάθε ρητορικής επιτήδευσης. Ο Πηγάς μιλούσε με βαθιά εσωτερική γλυκύτητα, ασκώντας ουσιαστική πνευματική επίδραση και αγγίζοντας τις καρδιές των ακροατών του.

Αυτή η παρουσία, που σύμφωνα με τα λόγια του κατακτήθηκε με το «ἀλεξίκακον φάρμακον τῆς παιδείας»[1089], του επέτρεπε να ανοίγει δρόμους, να πρωτοπορεί τόσο στη δράση όσο και στο συγγραφικό έργο, καθώς και στις επιλογές του για τον τρόπο προσέγγισης των πολλών και διαφορετικών συνομιλητών του, αλλά και στη συνειδητή και στοχευμένη επαφή του με τους ετερόδοξους.

Γ. Η δράση του Πηγά στις διαθρησκειακές, διομολογιακές και διορθόδοξες επαφές

Συνομιλητές της εκκλησιαστικής δράσης και αποδέκτες του συγγραφικού του έργου, είτε της πλούσιας επιστολογραφίας του (περ. 450) είτε των πραγματειών του, εκτός από τα κατά τόπους ορθόδοξα πληρώματα, είναι επιφανείς εκκλησιαστικές και πολιτικές φυσιογνωμίες που κυριάρχησαν κατά τον 16ο αιώνα τόσο στο χώρο της Ορθόδοξης Εκκλησίας όσο και στους κόλπους των Ρωμαιοκαθολικών και των Προτεσταντών[1090].

Το θεματικό εύρος του συγγραφικού του μόχθου αναδεικνύει και την έκταση της δράσης του: μια δράση που εκτείνεται σε πολλούς και ποικίλους τομείς: ποιμαντική, ιεραποστολική-διαφωτιστική των αρχών της πίστης, της ουσίας και υπόστασης της Εκκλησίας. Και τα μέτωπα που είχε να διαχειριστεί ήταν εξίσου ποικίλα, αφού περιλαμβάνουν διαθρησκειακές, διομολογιακές και διορθόδοξες επαφές.

Εστιάζοντας επιλεκτικά στη δράση και το έργο του θα εκθέσουμε τον τρόπο προσέγγισης των συνομιλητών του, την τακτική και τις μεθόδους διαπραγμάτευσης των ζητημάτων με τα οποία ασχολήθηκε.

[1089] Δοσίθεος, Πατριάρχης Ιεροσολύμων, *Τόμος Χαράς*, Ρήμνικο, Ρουμανία 1705, σ. 609.

[1090] Legrand Émile, *Lettres de Mélétius Pégas antérieures à sa promotion au patriarcat. Publiées d'après les minutes autographes*, [Bibliothèque Grecque Vulgaire 9], Paris 1902· Φούγιας Μεθόδιος Γ., Μητρ. Πισιδίας, *Επιστολαί Μελετίου Πηγά, Πάπα και Πατριάρχου Αλεξανδρείας 1590-1601*, Ανατύπωσις, Αθήνα 1998. Αναλυτικά για την επιστολογραφία του βλ. Τζώγα Β., *Μελέτιος Πηγάς (1550-1601), Πατριάρχης Αλεξανδρείας*, σ. 538-560.

1. Ιουδαϊσμός

Ο Μελέτιος Πηγάς συνέγραψε το έργο *Κατὰ Ἰουδαίων* (πλήρης τίτλος *Κυρίου Μελετίου ἁγιωτάτου πάπα Ἀλεξανδρείας ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν εὐσεβείας πρὸς Ἰουδαίους ἀπολογία*) κατά την περίοδο κατά την οποία ασκούσε τα καθήκοντα του πρωτοσυγκέλλου του Πατριαρχείου Αλεξανδρείας (1580-1589). Η συγγραφή του έργου ενδέχεται να συνδέεται με την τριετή παραμονή του στην Κωνσταντινούπολη, όπου ανέπτυξε έντονη κηρυκτική δραστηριότητα, τόσο στον πατριαρχικό ναό όσο και στους ναούς της Παμμακαρίστου και της Χρυσοπηγής στον Γαλατά[1091].

Η μέθοδος που υιοθετεί ο Μελέτιος Πηγάς στην απολογητική του πραγματεία συνίσταται, όπως ο ίδιος δηλώνει, στη συστηματική έκθεση των ιουδαϊκών θέσεων που αντιπαρατίθενται προς τη χριστιανική διδασκαλία και στην παράλληλη τεκμηρίωση της εσφαλμένης ερμηνευτικής τους βάσης, «εἰς τοὺς ὁποίους λόγους καὶ μὲ τοὺς ὁποίους ἐλέγχεται μὲ μίαν μέθοδον καλήν, ὡς λογιάζω ἐγώ, κάθε λογῆς ἀντιλογία ὁποῦ κάμνουν οἱ Ἰουδαῖοι ἐναντία τῶν Χριστιανῶν»[1092], καθώς και στη διαδοχική παρουσίαση της χριστιανικής διδασκαλίας, της οποίας η αλήθεια προβάλλεται ως αυτονόητη. Η προσέγγισή του χαρακτηρίζεται από μεθοδικότητα και νηφάλιο λόγο, απαλλαγμένο από οξεία πολεμική διάθεση[1093] και ιδεολογικές προκαταλήψεις. Στο πλαίσιο μιας ελεγχόμενης και επιχειρηματολογικά δομημένης αντιπαράθεσης, ο Πηγάς συνοψίζει τα καίρια σημεία απόκλισης μεταξύ των δύο θρησκευτικών παραδόσεων και, παρά την συχνή αναφορά του σε «ἀντιλογίες», εστιάζει στα στοιχεία σύγκλισης: «Καὶ ἄλλο τίποτες δὲν εἶναι ἡ διαφορά τους μετ' ἐμᾶς, παρὰ διατὶ ἡμεῖς πιστεύομεν καὶ ὁμολογοῦμεν πὼς ἦλθεν ὁ Χριστός, τὸν ὁποῖον καὶ αὐτοὶ ὁμολογοῦσι πὼς μέλλει νὰ ἔλθῃ. Τέτοιας λογῆς ἔλυσα τὴν πρώτην ἀντιλογίαν ὁποῦ κάμνουσιν οἱ Ἰουδαῖοι εἰς τὸ πρόσωπον τοῦ Χριστοῦ»[1094]. Η ανάλυσή του επικεντρώνεται στη θεμελίωση της μεσσιανικότητας του Χριστού, όπως αυτή προκύπτει από τη χριστολογική επανερμηνεία της

[1091] Αναλυτικά για το έργο βλ. Τζώγα Β., *Μελέτιος Πηγάς (1550-1601), Πατριάρχης Αλεξανδρείας*, σ. 507-513· πρβλ. Karamanidou Anna, References to Paul in Works "Against Jews" of the Ottoman Occupation Period, *ΚΟΣΜΟΣ/COSMOS* 2 (2013) 120-126. Πρβλ. Βαλέτας Γ. (εκδ.), *Μελέτιος Πηγάς. Χρυσοπηγή. Ευαγγελικής Διδασκαλίας Περίοδος*, εκδ. Πηγή Ορθόδοξου Βιβλίου, Αθήνα 1958.

[1092] Τα κείμενα προέρχονται από τη μετάφραση στα ελληνικά του λατινικού έργου του Μ. Πηγά που εκπόνησε ο Μάξιμος Πελοποννήσιος, βλ. Νικολοπούλου Α., Μαξίμου τοῦ Πελοποννησίου ἐξήγησις τοῦ Κατὰ Ἰουδαίων ἔργου τοῦ Μελετίου Πηγᾶ, *Παρνασσός* 37 (1995) 314-346.

[1093] Πρβλ. Leber Taisiya, Christian-Jewish and Jewish-Christian Polemics in the Transottoman Context, E. Dierauff - D. Dierks – B. Henning - T. Leber - A. Sargsyan (eds.), *Knowledge on the Move in a Transottoman Perspective. Dynamics of Intellectual Exchange from the Fifteenth to the Early Twentieth Century*, [Transottomanica Osteuropäisch - osmanisch - persische Mobilitätsdynamiken 5], 71-113.

[1094] Νικολοπούλου Α., Μαξίμου τοῦ Πελοποννησίου ἐξήγησις τοῦ Κατὰ Ἰουδαίων ἔργου τοῦ Μελετίου Πηγᾶ, *Παρνασσός* 37 (1995) 314-346.

Παλαιάς Διαθήκης και από τη συστηματική σύνδεση των μεσσιανικών προφητειών με την ιστορική τους εκπλήρωση στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού[1095].

2. Διαχριστιανικές σχέσεις

Στο πεδίο των διαχριστιανικών σχέσεων με τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, ο Πηγάς αποδεικνύεται πολύ καλός γνώστης των θεολογικών εκτροπών, αλλά και των πρακτικών της Δυτικής Εκκλησίας. Στο υπόβαθρο της σκέψης του υπάρχει η πλάνη του πρωτείου και οι συνέπειές του. Αυτό θεωρεί ως το μείζον εκκλησιολογικό ζήτημα, απότοκα του οποίου αποτελούν όλα τα υπόλοιπα αναφυόμενα σημεία διαφορών, όλες οι λατινικές καινοτομίες[1096].

Στην εκτενή ομιλία με εκκλησιολογικό και αντιρρητικό περιεχόμενο *Στρωματεὺς* ἢ *Τοῦ μακαριωτάτου πάπα τῆς μεγάλης Ἀλεξανδρείας κυρίου Μελετίου Λόγος περὶ τοῦ τίς ἐστιν ἡ ἀληθὴς καθολικὴ Ἐκκλησία καὶ ποία ἐστὶν ἡ γνήσια καὶ ἀληθὴς κεφαλὴ αὐτῆς καὶ κατὰ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα τῆς Ρώμης ἐκφωνηθεὶς πρὸς τὸν ἁγιώτατον Σίλβεστρον, τὸν προκάτοχον καὶ γέροντα αὐτοὺ*[1097] (1585), επιδεικνύει την απαιτούμενη οξυδέρκεια στην εύρεση επιχειρημάτων, ώστε να αξιοποιεί την πατερική παράδοση της Δύσης, επικαλούμενος τον Αυγουστίνο, Κυπριανό και Ιππόλυτο Ρώμης, σε συνδυασμό με τους Ανατολικούς Πατέρες, προκειμένου να αποδομήσει το σαθρό θεολογικό εφεύρημα του παπικού πρωτείου. Ξεκινά με μια ιστορικο-θεολογική θεώρηση, και κατόπιν αναλύει τις τραγικές διαστάσεις της παπικής εκτροπής. Εμφανίζει όμως και διαλλακτικότητα, αφήνοντας να διαφανεί υπό προϋποθέσεις και μια δυνατότητα υπέρβασης των διαφορών, διότι, όπως ο ίδιος τονίζει για τη μέθοδό του, «τὸν ἑνόντα τρόπον ἐξελεξάμην»[1098]. Η εκπεφρασμένη, δηλαδή, αντιλατινική στάση του δεν τον οδηγεί σε ατέρμονες αντεγκλήσεις, αντίθετα κατακλείει τον λόγο του με τη συμφιλιωτική προτροπή να μην υπάρχουν συγκρούσεις και οξύνσεις στις σχέσεις, οι οποίες δηλώνουν νοσηρότητα και βλάπτουν την Εκκλησία, αλλά χρειάζονται δραστικότερα

[1095] Karamanidou Anna, References to Paul in Works “Against Jews” of the Ottoman Occupation Period, *ΚΟΣΜΟΣ/COSMOS* 2 (2013) 122.

[1096] Podskalsky G., *Η ελληνική θεολογία επί τουρκοκρατίας 1453-1821*, σ. 186-188.

[1097] Δοσίθεος, *Τόμος Χαράς*, σ. 553-609. Αναλυτικά για το έργο βλ. Τζώγα Β., *Μελέτιος Πηγάς (1550-1601), Πατριάρχης Αλεξανδρείας*, σ. 481-498.

[1098] Δοσίθεος, *Τόμος Χαράς*, σ. 582, Τζώγα Β., *Μελέτιος Πηγάς (1550-1601), Πατριάρχης Αλεξανδρείας*, σ. 495.

φάρμακα, όπως οι νουθεσίες και παραινέσεις γι' αυτούς που δείχνουν καλή θέληση, προπάντων δε το αλεξίκακο φάρμακο της παιδείας[1099].

Παράλληλα, κατά την πραγμάτευση του συγκεκριμένου θέματος φαίνεται να απευθύνεται και σε προτεσταντικό κοινό[1100]. Στο έτερο, λοιπόν, μέτωπο, αυτό της Διαμαρτύρησης[1101] η ιδιαιτερότητα έγκειται στο γεγονός ότι η συνάντηση και ο διάλογος συντελούνται κατά τις αρχές της σύστασης της Διαμαρτύρησης, κι αυτό σημαίνει αμοιβαίο έλλειμμα γνώσης από τις δύο πλευρές, αν και από το έργο του Πηγά καθίσταται σαφές ότι είχε αποκτήσει ουσιαστική και συστηματική γνώση της μεταρρυθμιστικής κίνησης.

Η διείσδυση της Ουνίας εντός της Οθωμανικής αυτοκρατορίας οδήγησε τους Ορθοδόξους σε στενότερη προσέγγιση και ενίσχυση των σχέσεών τους με τους Διαμαρτυρομένους. Στο πλαίσιο αυτό, ο Βρετανός πρεσβευτής Barton, εκπρόσωπος της Βασίλισσας, αρχηγού της Αγγλικανικής Εκκλησίας, αναδείχθηκε σε ιδιαίτερα σημαντικό και αξιόπιστο σύμμαχο για τον Πηγά. Ενδεικτική της στάσης αυτής είναι επιστολή του ιδίου προς τον «αυθέντη» της Μολδοβλαχίας Ιερεμία (1598), στην οποία τον προτρέπει να επιδεικνύει ιδιαίτερη φροντίδα προς τον Άγγλο πρεσβευτή, επισημαίνοντας τη μεγάλη επιρροή του και τη ρευστότητα των πολιτικών συγκυριών[1102].

Η φαινομενική του σύμπλευση με τη Μεταρρύθμιση, μπορεί να εκληφθεί αφενός ως στρατηγική αντίκρουσης της Ρώμης, αφετέρου ως πρόθεση προσέγγισης και θεολογικού διαφωτισμού των Διαμαρτυρομένων[1103]. Στο πλαίσιο αυτό, δεν δίστασε να συγγράψει και πραγματείες εναντίον των δογματικών αποκλίσεων του Προτεσταντισμού. Παρά το γεγονός ότι του καταλογίζεται μια πολιτικής φύσεως διπλωματική τακτική εγγύτητας, ωστόσο η πρακτική του ενέχει περισσότερο

[1099] «Εὐχόμεθα μηδέ που προσκεκρουκέναι ὑπ ἀσθενείας τῷ θείῳ, μὴ δ' ὀξυνθῆναι τῶν ἀνθρώπων ἐκείνους, ὧν τῆς ἐντροπῆς δριμύτερον καθηψάμενοι ἔνθα οὐχ ἡ πρὸς τοὺς ἄνδρας ἀπέχθεια (οὕς καὶ ἀγαπῶμεν εἰλικρινῶς Θεὸς μάρτυς, καὶ πολλῶν γε χάριν ἀγαπᾶν ὀφείλομεν) ὁ κίνδυνος δὲ αὐτῶν καὶ τῶν πραγμάτων τὸ μέγεθος (οὐδὲ γὰρ μικρὸν καὶ τῶν σμικρῶν τὴν Χριστοῦ Ἐκκλησίαν παραβλάπτον) δραστικωτέρων ἐδεῖτο φαρμάκων, διὰ τῆς κατὰ Θεὸν λύπης εἰς σωτήριον ἐνάγειν συναίσθησιν ἐπειράθημεν, μάστιγες γὰρ ἀγάπης τοῖς εὖ φρονοῦσιν αἱ νουθετήσεις, αἱ δὲ παραινέσεις (κἂν ὦσι πικρότεροι) φιλόφρονα κέντρα, φάρμακον δ' ἀλεξίκακον ἡ παιδεία», Δοσίθεος, *Τόμος Χαράς*, σ. 609.

[1100] Τζώγα Β., *Μελέτιος Πηγάς (1550-1601), Πατριάρχης Αλεξανδρείας*, σ. 492-493.

[1101] Βλ. για το κλίμα της εποχής Παπαδόπουλος Χρ., Αρχιεπίσκοπος Αθηνών, *Σχέσεις Ορθοδόξων και Διαμαρτυρομένων από Ιερεμίου του Β΄ μέχρι Κυρίλλου του Λουκάρεως*, Ιεροσόλυμα 1927.

[1102] Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α., *Documente privitoare la Istoria Romanilor*, τ. 13, Βουκουρέστι 1909, σ. 350, «Τὸν λαμπρότατον ἐλτζῆν τῆς Ἐγγιλτέρας θεράπευσαν σπουδαίως· μεγάλα γὰρ δύναται καὶ ὁ καιρός ἐστιν ἄστατος». Πρβλ. Ζαχαριάδου Ε., Σημείωμα για τον Μελέτιο Πηγά, σ. 23.

[1103] Βλ. σχετικά Σαββάτος Χρυσόστομος, Μητρ. Μεσσηνίας, Το εκκλησιολογικὸ ερώτημα στα Ομολογιακά Κείμενα της Ανατολής κατά τον ιζ΄ αιώνα, *Θεολογία* 90,1 (2019) 7.

μια ποιμαντική προσέγγιση με στόχο να διαφωτίσει για την αληθινή υπόσταση της Εκκλησίας και τη σωτηριώδη διδασκαλία και αποστολή της[1104].

3. Ενδο-ορθόδοξες σχέσεις και ορθόδοξο πλήρωμα

Εκτός από την παραπάνω διεκκλησιαστική δραστηριότητα, ο Πηγάς είναι και πρωτίστως παραμένει ποιμένας. Γράφει έργα αντιρρητικά, ανοίγει διάλογο με προσωπικότητες της Δύσης, αλλά ταυτόχρονα αναζωογονεί το κήρυγμα, διότι αντιλαμβάνεται τον κίνδυνο που διατρέχει το ορθόδοξο ποίμνιο τόσο από τη δυτική προσηλυτιστική δραστηριότητα όσο και από τον τουρκικό ζυγό και την επικρατούσα αμάθεια.

Το κήρυγμα απετέλεσε καθημερινή μέριμνα από τη νεαρή του ηλικία και κύριο χαρακτηριστικό της δράσης του[1105]. Ο Πηγάς ξεκινά νέα μέθοδο κηρύγματος: αποστασιοποιείται από τους κανόνες της εκκλησιαστικής ρητορικής και υιοθετεί ένα περισσότερο απλό και αυθόρμητο ύφος, που του επιτρέπει να προσεγγίζει τις καρδιές των ανθρώπων. Σκοπός του είναι να νουθετήσει, αλλά και να στηρίξει ψυχικά το δοκιμαζόμενο ποίμνιο, μιλώντας εύληπτα, στην καθομιλουμένη γλώσσα που καταλαβαίνει ο απλός άνθρωπος, μετατρέποντας το κήρυγμα σε ζωντανό βίωμα με ρεαλισμό, με νοήματα και ιδέες που μπορούν να γίνουν καταληπτές και προσιτές από όλους[1106].

Οι ομιλίες και τα κηρύγματα, που εκφώνησε ο Μελέτιος Πηγάς κατά τα έτη 1586-1588 στην Κωνσταντινούπολη συνιστούν μνημεία ψυχικού σθένους, πίστης και ενθάρρυνσης των υπόδουλων Ελλήνων. Πέραν της ρητορικής, λογοτεχνικής και θεολογικής τους αξίας αποτυπώνουν ιστορικά την κοινωνική και ηθική κατάσταση και συμπεριφορά των συγχρόνων του, μας παρέχουν πληροφορίες για τα ήθη, τις προλήψεις, την έκλυση των κατοίκων της Κωνσταντινούπολης, για την προσφυγή σε μάντεις διαφόρων ειδών, για τις πανηγύρεις, τις κοινωνικές παρεκτροπές, για τη σιμωνία και άλλα θέματα. Στις ομιλίες του ο Πηγάς, δεν διστάζει, εκτός από αρχαίους φιλοσόφους και Πατέρες, να προσπορίζεται παραδείγματα και από την επιστήμη της ιατρικής ή τις θετικές επιστήμες[1107].

[1104] Πρβλ. Τζώγα Β., *Μελέτιος Πηγάς (1550-1601), Πατριάρχης Αλεξανδρείας*, σ. 456-462.

[1105] Για την κηρυκτική δραστηριότητα του Πηγά βλ. Λίτσας Ευθύμιος, *Το Ομιλητικό Έργο του Μελετίου Πηγά Πατριάρχη Αλεξανδρείας (1590-1601) και η χειρόγραφη παράδοσή του*, Δ.Δ., Θεολογική Σχολή ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 71-76.

[1106] Ό.π., σ. 44-45. Πρβλ. Τζώγα Β., *Μελέτιος Πηγάς (1550-1601), Πατριάρχης Αλεξανδρείας*, σ. 518-519.

[1107] Πρβλ. Λίτσας Ε., *Το Ομιλητικό Έργο του Μελετίου Πηγά Πατριάρχη Αλεξανδρείας (1590-1601) και η χειρόγραφη παράδοσή του*, σ. 84-85.

Ο Μελέτιος προσπάθησε να αναμορφώσει τους Έλληνες σχετικά με πολλές δεισιδαιμονικές τους συνήθειες που πήγαζαν τόσο από την πλημμελή παιδεία των λειτουργών της Εκκλησίας όσο και από τη δική τους απαιδευσία[1108].

Δ. Η μέθοδος και η τακτική του Μελετίου Πηγά και αποτίμηση της συμβολής του στην εκκλησιαστική ζωή

Από τα παραπάνω συνάγεται η μέθοδος και η τακτική που ακολουθούσε ο Πατριάρχης. Αδιαπραγμάτευτο χαρακτηριστικό της τάσης και της μεθόδου του αποτελεί η ακλόνητη σταθερότητα στα δόγματα της πίστης και τις πατερικές αρχές σε κάθε ζήτημα.

Στόχος του ήταν η εξομάλυνση των σχέσεων της Ορθοδοξίας με τα άλλα δυο δόγματα και η εξεύρεση μιας νέας κοινής βάσης, πάντα με την ελπίδα να υπερκεραστούν τα σημεία της απόκλισης. Στην ανασκευή των λατινικών αντιλήψεων κινείται με κατ' αρχήν διαλλακτικό πνεύμα και τεκμηριωμένη επιχειρηματολογία, χωρίς ωστόσο να απουσιάζουν, σε ορισμένες περιπτώσεις, στοιχεία πολεμικής διάθεσης. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η μεθοδολογική του επιλογή να προσφεύγει στη διδασκαλία των Δυτικών Πατέρων, καθώς και στη σχολαστική θεολογία, την οποία φαίνεται ότι είχε μελετήσει σε βάθος και κατείχε επαρκώς[1109]. Η ευρεία παιδεία του τού επέτρεπε να περιηγείται με άνεση σε ολόκληρη την προγενέστερη θεολογική γραμματεία, τόσο στην αποστολική όσο και την πατερική παράδοση, αντλώντας από αυτές επιχειρήματα προς στήριξη των θέσεών του.

Εκλεκτικά επεξεργάζεται κάθε καινοφανή θεωρία προβάλλοντας πάντοτε τα σημεία της σύγκλισης, τα ενωτικά και επωφελή στοιχεία, προκειμένου να αμβλύνει τις αντιθέσεις των χριστιανικών δογμάτων.

Η γλωσσομάθειά του του επιτρέπει να απευθύνεται με αντίστοιχο τρόπο στον εκάστοτε αποδέκτη, να συνδυάζει λόγια και δημώδη γλώσσα στο ποίμνιο της Κωνσταντινούπολης, να κηρύττει στα αραβικά στο ποίμνιο της Αλεξάνδρειας[1110], και να χρησιμοποιεί τη λατινική με επιφανείς

[1108] «Τὰ τῆς ἐκκλησίας τῆς ἴδη (sic) χαλεπῶς ἄγαν διακειμένης, καὶ πανταχόθεν ἐπιρρεπούσης ἐς τὴν ἐπὶ τὰ χείρω μεταβολήν», Legrand É., *Lettres de Mélétius Pégas antérieures à sa promotion au patriarcat*, Επ. 58, σ. 64.

[1109] «Ἑλληνικῆς γὰρ παιδίας (sic) καὶ λατινικῆς, Γραικῶν τε καὶ Ρωμαϊκῶν δογμάτων πείραν ἐσχηκότες καὶ δι' ἡμῶν αὐτῶν τῶν παρ' ἑκατέροις διδασκάλων αὐτακούειν εὐμοιρίσαντες (θεοῦ φιλανθρωπίᾳ καὶ χάριτι), ῥαδίως εὐστοχῆσαι τῆς ἀληθείας ἐλπίζομεν», Legrand É., *Lettres de Mélétius Pégas antérieures à sa promotion au patriarcat*, Επ. 75, σ. 93.

[1110] Βαλέτας Γ. (εκδ.), *Μελέτιος Πηγάς. Χρυσοπηγή. Ευαγγελικής Διδασκαλίας Περίοδος*, σ. 34.

συνομιλητές του από τη Δύση. Επιδεικνύει εντυπωσιακή προσαρμοστικότητα και ευελιξία στις ποικίλες ανάγκες, με τρόπο ποιμαντικό, ιεραποστολικό, διπλωματικό, δογματικό, όπως διαφαίνεται τόσο από τον βίο όσο και τα συγγράμματά του.

Σε ορθόδοξο πλαίσιο ο λόγος του γίνεται αυστηρός, αλλά αφυπνιστικός, διαφωτιστικός και ενισχυτικός του φρονήματος του ορθόδοξου πληρώματος.

Δίχως να εμφορείται από πνεύμα μισαλλοδοξίας και να υιοθετεί στάση αντιλογίας και αντιπαλότητας προς τη Δυτική Εκκλησία, διατυπώνει νηφάλιο και συστηματικό θεολογικό λόγο και αντιτείνει στις λατινικές παρεκτροπές τις ορθόδοξες θέσεις με τεκμηριωμένη επιχειρηματολογία. Ιδιαίτερα, ο τονισμός εκ μέρους του του προσώπου του Χριστού ως μοναδικής κεφαλής της Εκκλησίας, θα μπορούσε να συνιστά ένα χρήσιμο εφαλτήριο για τη σύγκλιση μεταξύ των χριστιανικών δογμάτων.

Η δράση του δεν προσανατολίζεται ούτε σε εκκλήσεις προς ξένες δυνάμεις ούτε σε μοιρολατρικού χαρακτήρα προσφυγές στη θεία πρόνοια, όπως ήταν σύνηθες στα πρώτα μετά την άλωση χρόνια. Αντίθετα, προκρίνει ως αναγκαία και καίρια την πνευματική αφύπνιση και την ενίσχυση της συλλογικής πνευματικής συνείδησης του λαού, που θα στηρίζεται στην πίστη του και στις δυνάμεις του.

Στην εποχή της Ανασύνταξης της Ορθοδοξίας ο Μελέτιος Πηγάς αποτελεί ένα φωτεινό παράδειγμα, καθώς αναδεικνύεται πρωτοπόρος και πρωτοστάτης στα εκκλησιαστικά και θεολογικοιστορικά δρώμενα του 16ου αι. Άλλωστε, δεν θα πρέπει να παραγνωρίζεται το γεγονός ότι βρέθηκε αντιμέτωπος και με τις επικρατούσες αντιλήψεις της εποχής του, οι οποίες, ως απόρροια μακρόχρονης αδράνειας και αμάθειας, αντιμετώπιζαν τον κάθε πεπαιδευμένο και ανοιχτό στο διάλογο άνθρωπο με επιφύλαξη και με την υποψία ότι μπορεί να ασπάζεται λατινικές καινοτοπίες.

Ε. Βιβλιογραφία

Βαλέτας Γ. (εκδ.), *Μελέτιος Πηγάς. Χρυσοπηγή. Ευαγγελικής Διδασκαλίας Περίοδος*, εκδ. Πηγή Ορθόδοξου Βιβλίου, Αθήνα 1958.

Δοσίθεος, Πατριάρχης Ιεροσολύμων, *Τόμος Χαράς*, Ρήμνικο, Ρουμανία 1705.

Evangelou Y., The Great Church in the Sixteenth Century: Challenge Management and Politics, *The Historical Review/La Revue Historique* 20,1 (2025) 277-292.

Ζαχαριάδου Ελισάβετ Α., Σημείωμα για τον Μελέτιο Πηγά, *Ο Ερανιστής* 6 (2016) 21-24.

Karamanidou Anna, References to Paul in Works “Against Jews” of the Ottoman Occupation Period, *ΚΟΣΜΟΣ/COSMOS* 2 (2013) 115-127.

Καράς Γιάννης, *Τετράδια εργασίας. Νεοελληνικές Βιβλιοθήκες (17ος-19ος αι.)*, Μέρος Πρώτο, Κέντρον Νεοελληνικών Ερευνών Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών, Αθήνα 1987.

Leber Taisiya, Christian-Jewish and Jewish-Christian Polemics in the Transottoman Context, E. Dierauff - D. Dierks – B. Henning - T. Leber - A. Sargsyan (eds.), *Knowledge on the Move in a Transottoman Perspective. Dynamics of Intellectual Exchange from the Fifteenth to the Early Twentieth Century*, [Transottomanica Osteuropäisch - osmanisch - persische Mobilitätsdynamiken 5], 71-113.

Legrand Émile, *Lettres de Mélétius Pégas antérieures à sa promotion au patriarcat. Publiées d'après les minutes autographes*, [Bibliothèque Grecque Vulgaire 9], Paris 1902.

Λίτσας Ευθύμιος, *Το Ομιλητικό Έργο του Μελετίου Πηγά Πατριάρχη Αλεξανδρείας (1590-1601) και η χειρόγραφη παράδοσή του*, Δ.Δ., Θεολογική Σχολή ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 1991.

Νικολοπούλου Α., Μαξίμου τοῦ Πελοποννησίου ἐξήγησις τοῦ Κατὰ Ἰουδαίων ἔργου τοῦ Μελετίου Πηγᾶ, *Παρνασσός* 37 (1995) 314-346.

Νινολάκης Αγαθάγγελος, *Μελέτιος Πηγάς ο Κρής, Πατριάρχης Αλεξανδρείας και επιτηρητής του Οικουμενικού Θρόνου 1545-1602*, Χανιά 1903.

Παπαδόπουλος Χρ., Αρχιεπίσκοπος Αθηνών, *Σχέσεις Ορθοδόξων και Διαμαρτυρομένων από Ιερεμίου του Β΄ μέχρι Κυρίλλου του Λουκάρεως*, Ιεροσόλυμα 1927.

Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α., *Documente privitoare la Istoria Romanilor*, τ. 13, Βουκουρέστι 1909.

Podskalsky Gerhard, *Η ελληνική θεολογία επί τουρκοκρατίας 1453-1821*, μτφρ. π. Γ.Δ. Μεταλληνός, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2005.

Ribolov Svetoslav, 17th Century Ecumenical Activities between Ecumenical Patriarchate and the Early Protestant Churches, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 44,5, Article 4 (2024) 36-49.

Σαββάτος Χρυσόστομος, Μητρ. Μεσσηνίας, Το εκκλησιολογικὸ ερώτημα στα Ομολογιακά Κείμενα της Ανατολής κατά τον ιζ΄ αιώνα, *Θεολογία* 90,1 (2019) 5-21.

Τζώγα Βασιλική Χ., *Μελέτιος Πηγάς (1550-1601), Πατριάρχης Αλεξανδρείας. Βίος - Δράση - Εργογραφία*, Δ.Δ., Θεολογική Σχολή ΕΚΠΑ, Αθήνα 2009.

Φούγιας Μεθόδιος Γ., Μητρ. Πισιδίας, *Επιστολαί Μελετίου Πηγά, Πάπα και Πατριάρχου Αλεξανδρείας 1590-1601*, Ανατύπωσις, Αθήνα 1998.

Ο όρος רבץ στη συνάφεια του Γένεσις 4,7: Προέλευση, σημασία, χρήση και η σχέση του με τους rābiṣu της Μεσοποταμίας

Στέργιος Μητράκης[1111]

1. Εισαγωγή

Στο πρώτο βιβλίο της Πεντατεύχου, στο βιβλίο της Γενέσεως, και συγκεκριμένα στο τέταρτο κεφάλαιο εμφανίζεται η διήγηση του Κάιν και του Άβελ. Τα δύο αδέλφια, όπως είναι γνωστό, αποτελούν τους πρώτους απογόνους του ανθρωπίνου γένους, καθώς είναι τα τέκνα των πρώτων ανθρώπων, του Αδάμ και της Εύας. Το βιβλικό κείμενο δίνει την πληροφορία ότι ο Άβελ έγινε κτηνοτρόφος και ο Κάιν γεωργός[1112]. Στη συνέχεια αναφέρει πως και οι δύο προσέφεραν θυσία στον Κύριο, αλλά μόνο η θυσία του Άβελ έτυχε της αποδοχής Του[1113]. Επειδή ο Θεός δεν ευαρεστήθηκε με τη θυσία του Κάιν, εκείνος εξοργίστηκε[1114]. Ο Κύριος τον ρώτησε για την αιτία της οργής του[1115] και του υπέδειξε τρόπους για να βρει το κέφι του. Τον προειδοποίησε για το τι έπεται αν δεν πράξει το σωστό[1116]. Ο Θεός λοιπόν προειδοποίησε τον Κάιν πως αν δεν ενεργήσει με το σωστό τρόπο η αμαρτία «παραμονεύει» να τον κυριεύσει. Στη συνέχεια της διήγησης ο Κάιν σκοτώνει τον αδελφό του[1117].

Στην έκδοση του Μασωριτικού του Γεν. 4,7 εμφανίζεται ένα άπαξ λεγόμενο[1118] της εβραϊκής βίβλου[1119], το οποίο χαρακτηρίζεται ως ένα από τα πιο δύσκολα και ασαφή χωρία της βίβλου[1120].

[1111]Υποψήφιος Διδάκτωρ, Τμήμα Θεολογίας Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

[1112] Γεν. 4,2: «καὶ ἐγένετο Ἄβελ ποιμὴν προβάτων, Κάϊν δὲ ἦν ἐργαζόμενος τὴν γῆν».

[1113] Γεν. 4,4: «καὶ ἐπεῖδεν ὁ Θεὸς ἐπὶ Ἄβελ, καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ».

[1114] Γεν. 4,5: «Ἐπὶ δὲ Κάϊν, καὶ ἐπὶ ταῖς θυσίαις αὐτοῦ, οὐ προσέσχε· καὶ ἐλυπήθη Κάϊν λίαν, καὶ συνέπεσε τῷ προσώπῳ αὐτοῦ».

[1115] Γεν. 4,6: «Καὶ εἶπε Κύριος ὁ Θεὸς τῷ Κάϊν, ἵνα τί περίλυπος ἐγένου, καὶ ἵνα τί συνέπεσε τὸ πρόσωπόν σου;».

[1116] Γεν. 4,7: «Οὐκ ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς, ἥμαρτες; ἡσυχασον· πρός σὲ ἡ ἀποστροφὴ αὐτοῦ, καὶ σὺ ἄρξεις αὐτοῦ.».

[1117] Γεν. 4,8: «Καὶ εἶπεν Κάϊν πρὸς Ἄβελ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον· καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐν τῷ πεδίῳ, ἀνέστη Κάϊν ἐπὶ Ἄβελ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ ἀπέκτεινεν αὐτόν».

[1118] Kitz, A. M., (2016), Demons in the Hebrew Bible and the Ancient Near East, *Journal of Biblical Literature*, *Τόμος 135(3)*, The Society of Biblical Literature, σελ. 448. (https://doi.org/10.15699/jbl.1353.2016.3074). (Προσπελάστηκε 13/12/2025).

[1119] Το συγκεκριμένο *άπαξ λεγόμενο* είναι μοναδικό με την έννοια της σημασίας και του πλαισίου του.

[1120] Cassuto, U., (1961), *From Adam to Noah: Genesis I-VI 8. A Commentary on the book of Genesis I*, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, σελ. 208

Αυτό δεν είναι άλλο από τον όρο רבץ [rōbēṣ] (ρόβετς). Το εβραϊκό רבץ αποδίδεται στη Μετάφραση των Ο’ ως εξής:

Γένεσις 4,7		
Μασωριτικό (Μ)	Ελληνική Μετάφραση[1121]	Ο’
הֲלוֹא אִם־תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לַפֶּתַח חַטָּאת **רֹבֵץ** וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל־בּוֹ:[1122]	Αν πράξεις το σωστό, θα ξαναβρείς το κέφι σου. Αν όχι, η **αμαρτία** δεν παύει να **παραμονεύει** σαν θηρίο στην πόρτα. Εσένα επιθυμεί· εσύ όμως πρέπει να κυριαρχήσεις πάνω της[1123].	*Οὐκ ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς, **ἥμαρτες**; ἡσυχασον· πρός σὲ ἡ ἀποστροφὴ αὐτοῦ, καὶ σὺ ἄρξεις αὐτοῦ*.

Όπως φαίνεται από τον παραπάνω πίνακα η εβραϊκή λέξη רבץ μεταφράζεται με τη λέξη «ἥμαρτες» από τους Ο’. Το εβραϊκό רבץ σημαίνει «παραμονεύω»[1124]. Το εύλογο ερώτημα που προκύπτει από το συγκεκριμένο άπαξ λεγόμενο του Μασωριτκού κειμένου είναι ποια είναι η ρίζα του[1125], από που προέρχεται και ποια είναι η συνάφειά του.

[1121] Η νεοελληνική μετάφραση του κειμένου είναι η TGV (Today’s Greek Version). Η μετάφραση γίνεται από το Μασωριτικό (Μ).

[1122] Η παράθεση του εβραϊκού κειμένου προέρχεται από την ψηφιακή έκδοση της Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS): https://www.die-bibel.de/en. (Προσπελάστηκε 13/12/2025).

[1123] Γεν. 4,7, TGV.

[1124] Speiser, E. A., (1964), *Genesis Introduction, Translation, and Notes*, The Anchor Bible, Τόμος 1, New York, Doubleday, σελ. 33.

[1125] Για τη συζήτηση γύρω από την ερμηνεία του χωρίου, βάσει γραμματικής και συντακτικού βλ. ενδ.: Crouch, C., (2011), תאטח as Interpolative Gloss. A Solution to Gen 4,7, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Τόμος 123(2)*, σελ. 250-258 (https://doi.org/10.1515/zaw.2011.016). (Προσπελάστηκε 10/1/2026),

Αρχικά θα πρέπει να σημειωθεί πως η ρίζα του רבץ είναι η √rbṣ[1126]. Η συγκεκριμένη ρίζα πιθανόν προέρχεται από τα ακκαδικά, τα οποία είναι επίσης σημιτική γλώσσα. Συγκεκριμένα, είναι πολύ πιθανό η ρίζα √rbṣ να είναι άμεσο δάνειο από τον ακκαδικό όρο *rābiṣu* (ραμπίσου). Πριν γίνει αναφορά στα *rābiṣu* της Μεσοποταμίας είναι σημαντικό να κατανοηθεί πως το εβραϊκό רבץ (ρόβετς), που σημαίνει «παραμονεύω», μεταφέρθηκε με την έννοια της αμαρτίας στους Ο' και έτσι η αμαρτία παραμονεύει, όπως διαβάζουμε στην νεοελληνική απόδοση του κειμένου[1127]. Το ερώτημα που προκύπτει από το παραπάνω χωρίο αναλύοντας το Μασωριτικό κείμενο, τη μετάφραση των Ο', αλλά και τη νεοελληνική απόδοση είναι γιατί η αμαρτία «παραμονεύει στην πόρτα»;

Τα παραπάνω ερωτήματα που τέθηκαν μπορούν να απαντηθούν αν μελετηθεί η θρησκεία της αρχαίας Μεσοποταμίας και ιδιαίτερα ο ρόλος των θεών και των δαιμόνων στη Μεσοποταμία. Στο πολύπλοκο θρησκευτικό σύστημα της αρχαίας Μεσοποταμίας υπάρχουν περίπου τρεις χιλιάδες θεότητες που απαρτίζουν το μεσοποταμιακό πάνθεο, όπως επίσης και ένα σαφώς μικρότερο πάνθεο δαιμόνων, σοφών και πνευμάτων[1128]. Από όλες αυτές τις θεότητες σημαίνοντα και καθοριστικό ρόλο στην εικονογραφία και τη λογοτεχνία παίζει μία ομάδα θεών, αποτελούμενη από είκοσι περίπου θεότητες[1129]. Μέσα σε αυτό το πάνθεο των θεών, το οποίο έχει συγκεκριμένη ιεραρχία και καθορισμένους ρόλους από την κοσμογονία, υπάρχουν και κατηγορίες πνευμάτων, δαιμόνων, τεράτων και σοφών. Μία από αυτές τις κατηγορίες πνευμάτων είναι και τα λεγόμενα *rābiṣu*. Σύμφωνα με το *CAD*[1130], το οποίο αποτελεί ένα από τα σπουδαιότερα και πιο έγκυρα επιστημονικά λεξικά στο χώρο της Ασσυριολογίας, ο όρος «rābiṣu» σημαίνει:

α) κάποιος επίσημος εκπρόσωπος εξουσιοδοτημένος από ανώτερη αρχή,

---

Hendel, R. S., (1998), *The Text of Genesis 1-11: Textual Studies and Critical Edition*, Oxford, Oxford University Press, σελ. 45-46,

Westermann, C., (1984), *Genesis 1-11: A Commentary*, (μτφτ. Scullion J. J.), Mineapolis, Ausburg Publishing House, σελ. 298-301.

[1126] Kitz, A. M., (2016), *στο ίδιο*, 450-452.

[1127] Γεν. 4,7: «…η **αμαρτία** δεν παύει να **παραμονεύει** σαν θηρίο στην πόρτα», TGV Version.

[1128] Wiggermann, F. A. M., (2011), The Mesopotamian Pandemonium. A Provisional Sensus, Στο Verderame, L., & Capomacchia, A. M. G. (εκδ.), *Demoni Mecopotamici/Mesopotamian Demons*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (SMSR), Τόμος 77, Τεύχος 2, Rome, Morcelliana, σελ. 298-322.

[1129] Wiggermann, F. A. M., (2011), *στο ίδιο*, σελ. 299.

[1130] *Chicago Assyrian Dictionary*.

β) δαίμονας και προστάτης[1131].

Σύμφωνα με τον κορυφαίο Ασσυριολόγο A. L. Oppenheim οι δύο σημασίες του όρου *rābiṣu* είναι άμεσα συνδεδεμένες. Οι *rābiṣu* ήταν υπάλληλοι της άρχουσας τάξης και η δουλειά τους ήταν να εκπροσωπούν τον βασιλιά. Οι δραστηριότητές τους ήταν ενοχλητικές, σε σημείο που μισούνταν από τον λαό. Οι εκπρόσωποι αυτοί ονομάζονταν «μάτια» και «αυτιά» του βασιλιά. Με την πάροδο των αιώνων οι υπάλληλοι αυτοί δαιμονοποιήθηκαν λόγω των δραστηριοτήτων τους και πλέον η σημασία του όρου απέκτησε δαιμονική φύση. Επίσης, η θεώρηση για τα «μάτια» και τα «αυτιά» του βασιλιά έχει επηρεάσει και την Παλαιά Διαθήκη και ιδιαίτερα το βιβλίο του προφήτη Ζαχαρία, όπως επισημαίνει ο A. L. Oppenheim[1132].

Πριν γίνει η ανάλυση της σημασίας του όρου *rābiṣu* θα πρέπει να επισημανθεί πως οι δαίμονες στην αρχαία Μεσοποταμία είχαν περίπλοκη και διττή φύση χωρίς να αποτελούν εγγενώς «καλά» ή «κακά» όντα. Τα όντα και οι διάφορες δυνάμεις στην αρχαία Μεσοποταμία ειδικότερα και στην αρχαία Εγγύς Ανατολή γενικότερα κρίνονταν βάσει των ιδιοτήτων και των πράξεών τους. Είναι σημαντικό να καταδειχθεί πως οι δαίμονες και οι διάφορες θεϊκές οντότητες στην αρχαία Μεσοποταμία είναι πολύ πιο κοντά στη σημασία του αρχαιοελληνικού όρου[1133] «*δαίμων*», παρά στη σύγχρονη σημασία του όρου[1134].

2. Ο ρόλος των *rābiṣu* στην αρχαία Μεσοποταμία

Κατά το *CAD*, οι *rābiṣu* αποτελούσαν κάποιον εξουσιοδοτημένο εκπρόσωπο από ανώτερη αρχή και δαίμονα-προστάτη. Όπως και οι δαίμονες, έτσι και οι *rābiṣu* κρίνονται ως «καλοί» ή «κακοί»

[1131] Rābiṣu, (1999), Στο Biggs, R. D., κ.α. (εκδ.), *CAD* (*Chicago Assyrian Dictionary*), Τόμος 14, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, σελ. 20-23.

[1132] Oppenheim, A. L., (1968), The eyes of the lord, *Journal of the American Oriental Society*, *Τόμος 88(1)*, American Oriental Society, σελ. 173-180. (https://www.jstor.org/stable/597911). (Προσπελάστηκε 10/1/2026).

[1133] Για την αρχαιοελληνική σημασία του όρου «*δαίμων*» βλ.: Δαίμων, (2002), Στο Μπαμπινιώτης, Γ., *Λεξικό της Νέας Ελληνικής γλώσσας: Με σχόλια για τη σωστή χρήση των λέξεων*, (2η εκδ.), Αθήνα, Κέντρο Λεξικολογίας.

[1134] Για περαιτέρω ανάλυση της σημασίας και της φύσης των δαιμόνων στην αρχαία Μεσοποταμία βλ. ενδ.: Konstantopoulos, G., (2020), Demons and exorcism in ancient Mesopotamia, *Religion Compass*, Τόμος 14, Wiley, σελ. 2 (https://doi.org/10.1111/rec3.12370) (Προσπελάστηκε 15/12/2025),

Μητράκης, Σ., (2025), *Η Ασσυριακή Πλάκα της Λαμάστου και ο ρόλος των Δαιμόνων στη Θρησκεία της Αρχαίας Μεσοποταμίας*, (Μεταπτ. Διατρ.), Θεσσαλονίκη, Θεολογική Σχολή, Τμήμα Θεολογίας, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, σελ. 31-32, (DOI: 10.26262/heal.auth.ir.367782).

ανάλογα με τη λειτουργία τους. Επίσης, όπως διατυπώνουν οι Jeremy Black και Anthony Green[1135], οι «*rābiṣu*» μπορούν να αποτελέσουν «καλούς δαίμονες» και «κακούς δαίμονες»[1136]. Για να κατανοηθεί η φύση τους είναι απαραίτητο να παρατεθούν κείμενα από την αρχαία Μεσοποταμία που δείχνουν τη λειτουργία τους, η οποία κρίνεται ανάλογα με την περίσταση. Σε αυτά τα κείμενα οι *rābiṣu* εμφανίζονται σαν πνεύματα που λειτουργούν ως άνεμοι που προέρχονται και εκπορεύονται από μεγάλες θεότητες της αρχαίας Μεσοποταμίας. Μία εκ των εν λόγω θεοτήτων είναι και ο Ενλίλ, ο οποίος δεν στέλνει τυχαία τα πνεύματα *rābiṣu*, αλλά διενεργεί κατ' αυτόν τον τρόπο διότι αυτός είναι ο άρχοντας των ανέμων και ένας από τους σημαντικότερους θεούς του πανθέου[1137].

Η πινακίδα K 5418,a[1138], η οποία χρονολογείται στη Νέο-Ασσυριακή Περίοδο (10ος-7ος αιω. π.Χ.), αναφέρει:

Ακκαδική Μορφή	Μετάφραση στα ελληνικά[1139]
«67b. še-e-du nam-tar 68. [u_2-tuk-]ku ra-bi-su lem-nu-te ši-pir[1140] den-lil_2 šu-nu»	«67 b. Τα κακά *šēdu*, *namtaru,*

[1135] Black, J. & Green, A., (1992), *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia, an illustrated dictionary*, London, The British Museum Press.

[1136] Black, J. & Green, A., (1992), *στο ίδιο*, σελ. 63.

[1137] Black, J. & Green, A., (1992), *στο ίδιο*, σελ. 76-77.

[1138] Η συγκεκριμένη πινακίδα βρέθηκε στη Νινευή (Kouyunjik) και ανήκει στη συλλογή των κειμένων της βιβλιοθήκης του Ασσουρμπανιπάλ. Ανεσκάφη από τον Sir Austen Henry Layard, μάλλον κατά το 1851, περίοδο ανακάλυψης της βιβλιοθήκης του Ασσουρμπανιπάλ. Η επίσημη ιστοσελίδα του Βρετανικού Μουσείου δεν αναφέρει την ακριβή ημερομηνία ανασκαφής. Το περιεχόμενο της πινακίδας αναφέρεται σε θρύλους για τους αρχαίους βασιλιάδες της Ακκαδικής Αυτοκρατορίας. Σήμερα φυλάσσεται στο Βρετανικό Μουσείο. (https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_K-5418-a). (Προσπελάστηκε 13/1/2026). Για προβολή της πινακίδας βλ.: King, L. W., (1901), *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, &c. in the British Museum*, *Part XIII*, London, Oxford University Press, plate 39. Για την ανάλυση του κειμένου της πινακίδας βλ.: Gurney, O. R., (1955), The Sultantepe Tablets (Continued) IV, The Cuthaean Legend of Naram-Sin, *Anatolian Studies*, *Τόμος 5*, σελ. 93-113. (https://www.jstor.org/stable/3642325). (Προσπελάστηκε 13/1/2026). Για αναλυτική περιγραφή των ανασκαφών του Sir Austen Henry Layard στη Νινευή βλ. ενδ.: Layard, A. H., (1849), *Nineveh and its remains*, Τόμος 2, London, John Murray,

Waterfield, G., (1963), *Layard of Nineveh*, London, John Murray.

[1139] Η μετάφραση στα ελληνικά γίνεται από τον συγγραφέα του παρόντος άρθρου.

[1140] Πιθανή προέλευση από το *šiprum* που έχει τις σημασίες: μήνυμα, εντολή, αγγελιοφόρος. Στην προκειμένη περίπτωση το ši-pir χρησιμοποιείται για να αποδώσει τον αγγελιοφόρο. Βλ.: Gelb, J. I., (1957), *Glossary of Old Akkadian*, *Materials for the Assyrian Dictionary*, *No. 3*, Chicago, University of Chicago Press, σελ. 281.

	68. *utukku,* και *rābisu* (όντα), είναι γεννήματα του Ενλίλ.»[1141]

Όπως αναφέρει και το παραπάνω κείμενο οι *rābisu*, όπως και οι άλλες κατηγορίες δαιμόνων και πνευμάτων, *šēdu*[1142] [Σέιντου], *namtaru*[1143] και *utukku*[1144] αποτελούν «γεννήματα του Ενλίλ». Για να κατανοηθεί η φύση των *rābisu* είναι ιδιαίτερα σημαντική η αναφορά σε αγαλματίδια της Νέο-Ασσυριακής Περιόδου που είχαν αποτροπαϊκό χαρακτήρα. Αυτά τα αγαλματίδια απεικονίζουν μορφές ανθρώπων με μακριά μαλλιά και πλούσια γενειάδα και ονομάζονται *laḫmu* [λάχμου]. Η σημασία του όρου *laḫmu*, είναι τριχωτός/μαλλιαρός[1145]. Κύριο χαρακτηριστικό των *laḫmu* είναι η κώμη της κεφαλής τους, η οποία αποτυπώνει τέσσερις ή έξι μεγάλες μπούκλες. Τα *laḫmu* χρησιμοποιούνταν αποτροπαϊκά απέναντι σε δαίμονες, αλλά και διάφορες ασθένειες[1146]. Αξιοσημείωτο είναι πως τα *laḫmu* τοποθετούνταν συνήθως στα θεμέλια ή σε γωνίες και παραστάδες πορτών στα πιο σημαντικά κτήρια των πόλεων της Μεσοποταμίας κατά την Ύστερη Νέο-Ασσυριακή Περίοδο[1147]. Η τοποθέτηση αντικειμένων με αποτροπαϊκό χαρακτήρα σε πόρτες, γωνίες και γενικά σε οριακά σημεία ενός χώρου αποτελούσε μία συνηθισμένη πρακτική στην αρχαία

[1141] Το πρωτότυπο κείμενο, καθώς και η αγγλική του μετάφραση παρατίθενται αυτούσια από το: Kitz, A. M., (2016), *στο ίδιο*, σελ. 455. Η μετάφραση στα ελληνικά γίνεται από την αγγλική μετάφραση του κειμένου.

[1142] Τα šēdu αναφέρονται ως πνεύματα ή δαίμονες που αναπαριστούν την ζωτική δύναμη του κάθε ανθρώπου. Βλ.: Šēdu, (1992), Στο Brinkman, J. A., κ.α (εκδ.), *CAD* (*Chicago Assyrian Dictionary*), Τόμος 17(2), Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, σελ. 256-259. Ο όρος šēdu αποτυπώνει τον σουμεριακό udug. Ο šēdu είναι η αρσενική εκδοχή αυτού του τύπου δαίμονα. Η θηλυκή εκδοχή ονομάζεται lamassu. Αυτές οι μορφές έχουν προστατευτική ιδιότητα και προστατεύουν ανθρώπους, σπίτια, ναούς, παλάτια, ακόμα και πόλεις (βλ.: Wiggermann, F. A. M., (2011), στο ίδιο, σελ. 310). Για lama (lamassu) βλ. επίσης: Black, J. & Green, A., (1992), *στο ίδιο*, σελ. 115,

Lamassu, (1973), Στο Oppenheim, A. L., κ.α. (εκδ.), *CAD* (*Chicago Assyrian Dictionary*), Τόμος 9, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, σελ. 60-66.

[1143] *Namtar* ή *Namtaru* ονομαζόταν ένας δαίμονας του Κάτω Κόσμου, ο οποίος ήταν προάγγελος του θανάτου. Το Σουμεριακό *namtar* σήμαινε «*πεπρωμένο*» ή «*μοίρα*». Με το ίδιο όνομα υπάρχει επίσης και ένας θεός μικρότερης σημασίας στο μεσοποταμιακό πάνθεο. Ο *Namtar* λειτουργούσε ως υπηρέτης της Ereškigal, η οποία ήταν η βασίλισσα του Κάτω Κόσμου στην αρχαία Μεσοποταμία. (Black, J. & Green, A., (1992), *στο ίδιο*, σελ. 134). Βλ. επίσης: Namtaru, (1980), Στο Reiner, E., κ.α. (εκδ.), *CAD* (*Chicago Assyrian Dictionary*), Τόμος 11(1), Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, σελ. 247-249.

[1144] Οι *Utukku* ή αλλιώς *Uttuku* αποτελούν δαίμονες και φαντάσματα. Βλ.: Utukku, (2010), Στο Roth, M. T., κ.α. (εκδ.), *CAD* (*Chicago Assyrian Dictionary*), Τόμος 20, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, σελ. 339-342.

[1145] Black, J. & Green, A., (1992), *στο ίδιο*, σελ. 115.

[1146] Black, J. & Green, A., (1992), *στο ίδιο*, σελ. 115.

[1147] Oates, D., (1959), Fort Shalmaneser: An Interim Report, *Iraq*, *Τόμος 21(2)*, σελ. 112. (https://doi.org/10.2307/4199655). (Προσπελάστηκε 8/1/2026).

Μεσοποταμία από τα μέσα της πρώτης χιλιετίας π.Χ. και εξής. Αυτό γινόταν διότι οι άνθρωποι στη Μεσοποταμία πίστευαν ότι οι δαίμονες, ιδιαιτέρως αυτοί που έφερναν ασθένειες, εισέρχονταν στα σπίτια των ανθρώπων από οριακά σημεία, όπως από τις παραστάδες των πορτών και από γωνίες. Έτσι, τοποθετώντας αποτροπαϊκά αντικείμενα σε αυτά τα σημεία εμπόδιζαν την είσοδο των δαιμόνων στα σπίτια τους με αποτέλεσμα να μην εισέρχεται η ασθένεια στο χώρο τους[1148]. Ένα *laḫmu*[1149] που βρέθηκε στη νοτιοδυτική αυλή του φρουρίου του Σαλμανάσαρ Γ'[1150] φέρει επιγραφή η οποία αναφέρει τα εξής:

Σουμερο-Ακκαδική μορφή:	Μετάφραση στα ελληνικά[1151]:
[er]-ba$^{?}$ MAŠKIM[1152] S[IG$_5$ $^{?}$]/ṣi-i MAŠKIM HUL-ti	Έλα, MAŠKIM (*rābisu*) του καλού, φύγε MAŠKIM (*rābisu*) του κακού.[1153]

Από την παραπάνω επιγραφή γίνεται σαφές στον αναγνώστη πως η φύση των *rābisu* δεν είναι πάντοτε ξεκάθαρη και ότι αυτά κρίνονται ανάλογα, είτε ως «καλά» είτε ως «κακά», σύμφωνα με την λειτουργία τους. Τα *rābisu* όμως είναι πνεύματα τα οποία δεν είναι εξαρχής καλά ή κακά. Είναι σημαντικό να επισημανθεί πως τα *rābisu* δεν είναι αυτόνομα όντα και αποτελούν

[1148] Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τα αποτροπαϊκά αντικείμενα και τη χρήση τους βλ.: Μητράκης, Σ., (2025), *στο ίδιο*.

[1149] Για φωτογραφία του συγκεκριμένου αγαλματιδίου καθώς και αναλυτική περιγραφή του βλ.: Green, A., (1983), Neo-Assyrian Apotropaic Figures: Figurines, Rituals and Monumental Art, with Special Reference to the Figurines from the Excavations of the British School of Archaeology in Iraq at Nimrud, *Iraq*, *Τόμος 45(1)*, σελ. 96, Plate XIIIa., ND 7847 (ROM 959.91.40). Το συγκεκριμένο αγαλματίδιο φυλάσσεται στο Βασιλικό Μουσείο του Οντάριο, Τορόντο, Καναδάς. (Royal Ontario Museum). (https://doi.org/10.2307/4200182). (Προσπελάστηκε 8/1/2026).

[1150] Ο Σαλμανάσαρ Γ' (Shalmaneser III) ή αλλιώς Σουλμάν- Ασσαρίδ Γ' (Shulmanu Asharidu III) υπήρξε βασιλιάς των Ασσυρίων κατά τον 9ο αιώνα π.Χ. (859-824 π.Χ.). Ήταν γιος και διάδοχος του Ασσουρνασιρπάλ Β' (884-859 π.Χ.). Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τον Σαλμανάσαρ Γ' και το φρούριό του βλ.: Μητράκης, Σ., (2025), *στο ίδιο*, σελ. 97.

[1151] Η μετάφραση στα ελληνικά γίνεται από τον συγγραφέα του παρόντος άρθρου.

[1152] Ο σουμεριακός όρος MAŠKIM είναι ο όρος που αποτυπώνει στα σουμεριακά τον ακκαδικό όρο *rābisu*. (Rābiṣu, (1999), Στο Biggs, R. D., κ.α. (εκδ.), *CAD* (*Chicago Assyrian Dictionary*), Τόμος 14, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, σελ. 20).

[1153] Το πρωτότυπο κείμενο, καθώς και η αγγλική του μετάφραση παρατίθενται αυτούσια από το: Kitz, A. M., (2016), *στο ίδιο*, σελ. 455. Η μετάφραση στα ελληνικά γίνεται από την αγγλική μετάφραση του κειμένου.

αγγελιοφόρους των μεγάλων θεών του μεσοποταμιακού πανθέου. Αυτό αποδεικνύεται από κείμενα όπως αυτό της πινακίδας K 5418,a που παρατέθηκε παραπάνω. Βάσει των παρατιθέμενων κειμένων μπορεί να εξαχθεί το συμπέρασμα πως ο χαρακτηρισμός «καλός» ή «κακός» *rābisu* δεν υποδεικνύει σε καμία περίπτωση την ηθική διάθεση αυτών των όντων. Εάν ένα *MAŠKIM*/*rābisu* έχει καλές ή κακές προθέσεις, δεν τις δημιουργεί το ίδιο. Αντίθετα, οι θετικές ή αρνητικές του πτυχές καθορίζονται από τη φύση της αποστολής που του ανατίθεται από τη θεότητα που το αποστέλλει[1154]. Δηλαδή, αν ένας μεγάλος θεός, όπως για παράδειγμα ο Ενλίλ, στείλει ένα *MAŠKIM*/*rābisu* με σκοπό να προκαλέσει κακό, αυτό το *MAŠKIM*/*rābisu* θα αναφερθεί στα κείμενα ως «κακό MAŠKIM/rābisu». Αντίθετα, αν ένας μεγάλος θεός στείλει ένα *MAŠKIM*/*rābisu* με καλό σκοπό, τότε αυτό το *MAŠKIM*/*rābisu* θα αναφέρεται ως «καλό MAŠKIM/rābisu» στα κείμενα.

Ένα κείμενο που αναφέρεται στις συνήθειες των κακών πνευμάτων συνολικά (*utukku, rābisu*, κ.α.) προέρχεται από τη γνωστή συλλογή ξορκιών εξορκισμού «Κακοί Δαίμονες» («Udug Hul», στα σουμεριακά και «Utukku Lemnutu», στα ακκαδικά). Η πιο πλήρης και λεπτομερής έκδοση της σειράς αυτής περιέχει 16 πινακίδες, οι περισσότερες εκ των οποίων είναι σε δίγλωσση σουμερο-ακκαδική μορφή[1155]. Συνήθειες των κακών πνευμάτων ήταν να παραμονεύουν στις γωνίες των σπιτιών. Το κείμενο της πινακίδας A[1156] ,Tablet "A"-No. 55.473, η οποία χρονολογείται στη Νέο-Βαβυλωνιακή Περίοδο (7ος αιω π.Χ.- 1ος αιω. μ.Χ.), αναφέρει χαρακτηριστικά:

Σουμερο-Ακκαδική μορφή:	Μετάφραση στα ελληνικά[1157]:

[1154] Kitz, A. M., (2016), *στο ίδιο*, σελ. 455.

[1155] Geller, M. J., (1985), *Forerunners to Udug-hul: Sumerian Exorcistic Incantations*, Freiburger Altorientalische Studien, Τόμος 12, Stuttgart, Germany, Franz Steiner Verlag.

[1156] Η συγκεκριμένη πινακίδα βρέθηκε στη Νινευή (Kouyunjik) και ανήκει στη συλλογή των κειμένων της βιβλιοθήκης του Ασσουρμπανιπάλ. Δεν αναφέρεται συγκεκριμένη ημερομηνία ανασκαφής από το ίδιο το Βρετανικό Μουσείο. (https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1882-0704-46). (Προσπελάστηκε 13/1/2026). Είναι πολύ πιθανό η πινακίδα να ανεσκάφη κατά την πρώτη περίοδο ανασκαφών στη Νινευή, (1852-1854), υπό τον Hormuzd Rassam και όχι κατά την δεύτερη, (1877-1872), η οποία είναι πολύ πιο κοντά στην ημερομηνία αγοράς των πινακίδων από το Βρετανικό Μουσείο. (Leichty, E., (1986), *Catalogue of the Babylonian tablets in the British Museum*, Τόμος VI: Tablets from Sippar 1, London, British Museum Publications, σελ. xv). Αγοράστηκε από το Βρετανικό Μουσείο από την εταιρεία Spartali & Co. Συγκεκριμένα, η πινακίδα ανήκε στην τρίτη παρτίδα αγορών από τη συγκεκριμένη εταιρεία και αγοράστηκε στις 13 Μαΐου 1882. (Leichty, E., (1986), *στο ίδιο*, σελ. xv). Η πινακίδα παρατίθεται στο: Thompson, R. C., (1903), *The Devils and Evil Spirits of Babylonia, transliterated and translated, with Introduction*, Τόμος 1, London, Luzac and Co., σελ. 125. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τις ανασκαφές του Hormuzd Rassam βλ. ενδ. το έργο του ιδίου για τα ταξίδια του: Rassam, H., (1897), *Asshur and the land of Nimrod*, Cincinati/New York, Curts & Jennings/ Eaton & Mains. Για τα στοιχεία της πινακίδας βλ.: Leichty, E., (1986), *στο ίδιο*, σελ. 176.

[1157] Η μετάφραση στα ελληνικά γίνεται από τον συγγραφέα του παρόντος άρθρου.

24. AŠ(ina) tub-qa-a-ti la ta-at-ta-nam-za-zu 26. AŠ(ina) ša$_2$-ḫa-a-ti la ta-at-ta-aš$_2$-ša$_2$-ab-šu$_2$ 28. AŠ(ina) l[i]b$_3$-[bi] ˹URU˺ [la tal]-ta-nam-meš 30. AŠ(ina) a-ḫa-a-tu$_2$ la ta-sa-na-ḫur-šu$_2$ 32. [DIŠ(ana) du-ru]-uš KI-ti$_3$ DIŠ(ana) ek-le-ti-ka at-lak.	24. Δεν θα μείνεις επανειλημμένα γύρω (από το άτομο) σε εξωτερικές γωνίες! 26. Δεν θα κάθεσαι επανειλημμένα (δίπλα) του σε εσωτερικές γωνίες! 28. Δεν θα στροβιλίζεσαι αστραμάτητα γύρω του στην πόλη! 30. Δεν θα κυκλοφορείς επανειλημμένα κατά μήκος της όχθης! 32. Πήγαινε στον πάτο του Κάτω Κόσμου, στο σκοτάδι σου.[1158]

Το κείμενο που προηγείται συνιστά έναν εξορκισμό της σειράς ξορκιών «Udug Hul»[1159], τα κείμενα της οποίας χρονολογούνται από την τρίτη χιλιετία π.Χ. έως και την περίοδο της δυναστείας των Σελευκιδών. Οι εξορκισμοί της συλλογής χρησιμοποιούνταν ενάντια στα κακά πνεύματα. Όπως γίνεται ξεκάθαρο, τα πνεύματα, ανάμεσά τους και τα *rābisu*, παραμονεύουν σε γωνίες και έρχονται σε επαφή με τους ανθρώπους και λειτουργούν ανάλογα με την ιδιότητα που τους δίνουν οι μεγάλοι θεοί.

[1158] Το πρωτότυπο κείμενο, καθώς και η αγγλική του μετάφραση παρατίθενται αυτούσια από το: Kitz, A. M., (2016), *στο ίδιο*, σελ. 457. Η μετάφραση στα ελληνικά γίνεται από την αγγλική μετάφραση του κειμένου. Για προβολή του πρωτότυπου κειμένου και μετάφραση στην πρώτη έκδοση βλ.: Thompson, R. C., (1903), *The Devils and Evil Spirits of Babylonia, transliterated and translated, with Introduction*, Τόμος 1, London, Luzac and Co., σελ. 125.

[1159] Η σειρά ξορκιών *Udug Hul*, που σημαίνει «Κακοί Δαίμονες» στα σουμεριακά, αποτελεί μία από τις σημαντικότερες συλλογές κειμένων που διασώζουν εξορκισμούς εναντίον δαιμόνων της Μεσοποταμίας. Τα κείμενα χρονολογούνται από τα τέλη της τρίτης χιλιετίας π.Χ., τα οποία διασώζουν σουμεριακά ξόρκια και αποτελούν τον πρόγονο των μεταγενέστερων δίγλωσσων σουμερο-ακκαδικών σειρών (Παλαιά Βαβυλωνιακή Περίοδος, [Old Babylonian Period], αρχές δεύτερης χιλιετίας π.Χ.). Η συλλογή διαθέτει και κείμενα που εκτείνονται μέχρι και την περίοδο της δυναστείας των Σελευκιδών (4ος αιω. π.Χ-1ος αιω. μ.Χ.). Για τη σειρά ξορκιών *Udug-hul* βλ.: Geller, M. J., (1985), *στο ίδιο*.

3. Το *πνεύμα του Θεού* στην Παλαιά Διαθήκη

Εκτός όμως από την προέλευση του εβραϊκού רבץ [rōbēṣ] και της σχέσης του με τα πνεύματα *rābisu* της Μεσοποταμίας, υπάρχει και ένα ακόμα ζήτημα που διακρίνεται στην Παλαιά Διαθήκη και υποδηλώνει μία προγενέστερη προέλευση του όρου εκτός της Βίβλου, επίσης από τον χώρο της αρχαίας Μεσοποταμίας. Στο κείμενο της πινακίδας K 5418,a, που παρατέθηκε παραπάνω στο παρόν κείμενο, ο θεός Ενλίλ εμφανίζεται ως γεννήτωρ των κακών πνευμάτων *rābisu*. Στο κείμενο της πινακίδας[1160] BM 130660, η οποία χρονολογείται στη Μέση Ασσυριακή Περίοδο, περίπου 1350 π.Χ.-1050 π.Χ, τα *rābisu* εμφανίζονται ως καλά πνεύματα. Το κείμενο της πινακίδας είναι το εξής:

Σουμερο-Ακκαδική μορφή:	Μετάφραση στα ελληνικά[1161]:
«19. lu_2-ux-lu pap hal-la: $ša_2$ LU_2 mut tal_2-li-ki 20. maškim sa_6-ga ni : ra-bi-is dum-qi $šu_2$ ^{d} BIL.GI 21. ^{d}gil-gi-a hu-mu-un da-ab-ĝen: i-da-a šu lil-lik»	«20. Είθε ο Girru, ο καλός του rābiṣu 21. να σταθεί στο πλευρό 19. του αγχωμένου ανθρώπου.»[1162]

Το παραπάνω κείμενο, δείχνει ξεκάθαρα πως τα πνεύματα *rābisu* μπορούν να χαρακτηριστούν και καλά, εκτός από κακά. Το φαινόμενο των καλών/κακών πνευμάτων της Μεσοποταμίας, τα οποία στέλνονται με κάποια συγκεκριμένη λειτουργία από τους μεγάλους θεούς του μεσοποταμιακού πανθέου παραπέμπει σε αντίστοιχο φαινόμενο της Παλαιάς Διαθήκης. Στην Παλαιά Διαθήκη ο Γιαχβέ στέλνει το πνεύμα Του, το λεγόμενο «πνεύμα του Γιαχβέ» (רוח יהוה) [Ρούα(χ)

[1160] Η πινακίδα *BM 130660* ανεσκάφη στην Ασσούρ (Ashur), χωρίς να διασώζονται πληροφορίες για την ακριβή ημερομηνία ανασκαφής. Σήμερα φυλάσσεται στο Βρετανικό Μουσείο. Ανήκει στη σειρά ξορκιών *Udug Hul*. Συγκεκριμένα, προσθέτει υλικό στην πινακίδα 12 της σειράς. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με την πινακίδα, παράθεση πρωτότυπου σουμερο-ακκαδικού κειμένου και μετάφραση βλ.: Geller, M. J., (1980), A Middle Assyrian Tablet of Utukkū Lemnūtu, Tablet 12, *Iraq*, *Τόμος 42(1),* σελ. 23-51. (https://doi.org/10.2307/4200114). (Προσπελάστηκε 13/1/2026). Για προβολή της πινακίδας βλ.: (https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1948-1113-1). (Προσπελάστηκε 13/1/2026).

[1161] Η μετάφραση στα ελληνικά γίνεται από τον συγγραφέα του παρόντος άρθρου.

[1162] Το πρωτότυπο κείμενο, καθώς και η αγγλική του μετάφραση παρατίθενται αυτούσια από το: Kitz, A. M., (2016), *στο ίδιο*, σελ. 454. Η μετάφραση στα ελληνικά γίνεται από την αγγλική μετάφραση του κειμένου.

Γιαχβέ] ή «πνεύμα του Θεού» (רוח אלוהים) [Ρούα(χ) Ελο(χ)ίμ]. Αυτό το πνεύμα σε διάφορες περιπτώσεις είναι «καλό» και σε άλλες είναι «κακό». Το «κακό» πνεύμα του Γιαχβέ εμφανίζεται στο εβραϊκό κείμενο ως: רוח רעה [Ρούα(χ) Ρα'ά]. Το רוח רעה, το «κακό» πνεύμα του Γιαχβέ εμφανίζεται στο βιβλίο των Κριτών. Συγκεκριμένα, εμφανίζεται στο Κριτ. 9,23:

Κριταί 9,23	
Μασωριτικό (M)	Ο'
וַיִּשְׁלַח **אֱלֹהִים רוּחַ רָעָה** בֵּין אֲבִימֶלֶךְ וּבֵין בַּעֲלֵי שְׁכֶם וַיִּבְגְּדוּ בַעֲלֵי שְׁכֶם בַּאֲבִימֶלֶךְ[1163]:	Καὶ **ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς πνεῦμα πονηρὸν** ἀναμέσον Ἀβιμέλεχ καὶ ἀναμέσον τῶν ἀνδρῶν Σικίμων· καὶ ἠθέτισαν ἄνδρες Σικίμων ἐν τῷ οἴκῳ Ἀβιμέλεχ

Στην παραπάνω διήγηση ο Θεός στέλνει «πνεύμα πονηρόν» και πυροδοτεί τη διχόνοια ανάμεσα στον Αβιμέλεχ και στους κατοίκους της Συχέμ. Το ίδιο «πονηρό» πνεύμα εμφανίζεται και σε άλλα χωρία της Βίβλου ως «πνεῦμα ψευδὲς»[1164] στο Β' Παρ. 18,22 και ως «πνεῦμα πλανήσεως»[1165] στο Ησ. 19,14. Ακόμη το «πονηρόν πνεύμα» εμφανίζεται στο Α' Βασ. 18,8:

Α' Βασιλειών 18,8/ Α' Σαμουήλ 18,10	
Μασωριτικό (M)	Ο'

[1163] Η παράθεση του εβραϊκού κειμένου προέρχεται από την ψηφιακή έκδοση της Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS): https://www.die-bibel.de/en. (Προσπελάστηκε 9/1/2026).

[1164] Β' Παρ.18,22: «Καὶ νῦν ἰδοὺ ἔδωκε Κύριος **πνεῦμα ψευδὲς** ἐν στόματι τῶν προφητῶν σου τούτων, καὶ Κύριος ἐλάλησεν ἐπὶ σὲ κακά».

[1165] Ησ. 19,14: «Κύριος γὰρ ἐκέρασεν αὐτοῖς **πνεῦμα πλανήσεως**, καὶ ἐπλάνησαν Αἴγυπτον ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτῶν, ὡς πλανᾶται ὁ μεθύων, καὶ ὁ ἐμῶν ἅμα».

וַתִּצְלַח מֻמָּחָרָת וַיְהִי **אֱלֹהִים רוּחַ** **רָעָה**[1166]	**Καὶ πονηρὸν ἐφάνη τὸ ῥῆμα** ἐν ὀφθαλμοῖς Σαοὺλ περὶ τοῦ λόγου τούτου, καὶ εἶπε, τῷ Δαυὶδ ἔδωκαν τὰς μυριάδας, καὶ ἐμοὶ ἔδωκαν τὰς χιλιάδας».

Στην ανωτέρω διήγηση, το «κακό» πνεύμα του Γιαχβέ (רוח אלהים) ήρθε από το Θεό στον Σαούλ, ο οποίος ζήλευε τον Δαβίδ. Ο Σαούλ υπέστη κρίση και επιχείρησε δύο φορές να σκοτώσει τον Δαβίδ ρίχνοντας το ακόντιο, χωρίς ωστόσο να τα καταφέρει. Η ζήλεια του για τον Δαβίδ τον τρέλανε και τον κατέλαβε το «κακό» πνεύμα. Όμως, ο Γιαχβέ ήταν με το μέρος του Δαβίδ και έτσι εκείνος κατάφερε να αποφύγει το ακόντιο του βασιλιά[1167]. Στην αρχαία παράδοση αν ένας άνθρωπος κυριευόταν από θεϊκό πνεύμα δεν μπορούσε ποτέ ξανά να είναι ελεύθερος. Όταν ο Σαούλ έχασε την βασιλεία από τον Δαβίδ και το πνεύμα του Θεού ήταν πλέον με τον Δαβίδ, κυριευμένος από τη ζήλεια υποτάχθηκε από το «κακό» πνεύμα. Το πνεύμα αυτό δεν μπορεί να είναι ποτέ ουδέτερο. Δύναται να χορηγεί διάφορες δυνάμεις, για παράδειγμα βοήθησε τον Δαβίδ να αποφύγει το ακόντιο, ενώ ταυτόχρονα μπορεί να γεννά δυστυχία. Το «κακό» πνεύμα προέρχεται από τον Γιαχβέ, όπως ξεκάθαρα αναφέρει το κείμενο[1168], και παίζει ρόλο στο σχέδιο του Θεού[1169]. Όλα αυτά τα χωρία δείχνουν πως το εκάστοτε «πνεύμα» που στέλνει ο Θεός στρέφει το μυαλό των ανθρώπων ενάντια στα συμφέροντά τους[1170]. Το «πνεύμα του Θεού», όπως διαπιστώθηκε από τα παραπάνω χωρία, έχει συγκεκριμένες λειτουργίες που σχετίζονται με τη θεία δίκη. Το «πνεύμα» χρησιμοποιείται για να εκπληρωθεί το σχέδιο του Θεού[1171].

[1166] Η παράθεση του εβραϊκού κειμένου προέρχεται από την ψηφιακή έκδοση της Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS): https://www.die-bibel.de/en. (Προσπελάστηκε 9/1/2026).

[1167] Auld, G. A., (2011), *I & II Samuel A Commentary*, The Old Testament Library, Kentucky, Westminster John Knox Press, σελ. 216-217.

[1168] Α' Σαμ. 18,10: רוח אלהים רעה.

[1169] McCarter, P. K. Jr., (1995), *I Samuel A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible (AB), Τόμος 8, New York, Doubleday, σελ. 280.

[1170] Sasson, J. M., (2014), *Judges 1-12 A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible (AB), Τόμος 6D, New Haven, Yale University Press, σελ. 391.

[1171] Hamori, J. E., (2010), The Spirit of Falsehood, Στο *The Catholic Biblical Quarterly*, Τεύχος 72(1), σελ. 18. (http://www.jstor.org/stable/43726685). (Προσπελάστηκε 9/1/2026).

4. Συμπεράσματα

Σε αυτό το σημείο, μετά την παράθεση των κειμένων από την αρχαία Μεσοποταμία, καθίσταται πλέον δυνατή η κατανόηση του υποβάθρου του Γεν. 4,7 και δίνεται απάντηση στο γιατί χρησιμοποιείται το ρήμα «παραμονεύω» για την αμαρτία. Όπως προκύπτει, ο βιβλικός συντάκτης του κειμένου της Γενέσεως γνωρίζει πολύ καλά τις παραδόσεις που προέρχονται από τον ευρύτερο χώρο της Εγγύς Ανατολής γενικότερα, και της Μεσοποταμίας ειδικότερα. Επίσης, δεν θα πρέπει να παραληφθεί το γεγονός ότι τα βιβλικά εβραϊκά ανήκουν στις σημιτικές γλώσσες, όπως και τα ακκαδικά και υπάρχει άμεση σχέση μεταξύ τους.

Επομένως, προκύπτει με βεβαιότητα ότι το κοσμοείδωλο της Παλαιάς Διαθήκης της εποχής που συντέθηκε το κείμενο της Γενέσεως έχει αλληλεπίδραση και επαφή με το κοσμοείδωλο της θρησκείας της αρχαίας Μεσοποταμίας. Οι λαοί της αρχαίας Εγγύς Ανατολής, ανάμεσά τους και ο Ισραήλ, αλληλεπιδρούσαν μέσω του εμπορίου, αλλά και μέσω πολεμικών συγκρούσεων και αντάλλασσαν ιδέες, συνήθειες, ήθη και έθιμα. Ο Ισραήλ δεν ήταν απομονωμένος σε μία γωνιά του κόσμου. Αντιθέτως, περιβαλλόταν και ερχόταν σε επαφή με τους Αιγύπτιους, Ασσύριους και Βαβυλώνιους υπό τους οποίους υπήρξε κατά καιρούς υποτελής. Άρα, καθίσταται σαφές ότι δέχθηκε επιρροές τόσο πολιτισμικές, όσο και θρησκευτικές. Αυτό το συμπέρασμα τεκμηριώνεται με ασφάλεια με τη βοήθεια της επιστήμης της αρχαιολογίας, η οποία έχει φέρει στο φως ουκ ολίγα αρχαιολογικά τεκμήρια στη γη του Ισραήλ, τα οποία προέρχονται από τους λαούς της αρχαίας Εγγύς Ανατολής.

Συμπερασματικά, από τα παραπάνω παραδείγματα κειμένων της Παλαιάς Διαθήκης, τα οποία διερευνώνται μέσα από το πρίσμα των κειμένων της αρχαίας Μεσοποταμίας, είναι φανερή η επιρροή των μεσοποταμιακών αντιλήψεων στον βιβλικό Ισραήλ. Διαφαίνεται ότι, όπως οι θεοί της Μεσοποταμίας, παραδείγματος χάριν ο Ενλίλ, στέλνουν διάφορα πνεύματα, όπως τα *rābisu*, για καλό ή κακό σκοπό, έτσι και ο Γιαχβέ στέλνει του πνεύμα Του, רוח יהוה ή חור אלוהים. Σε κάποιες περιπτώσεις, όπως αυτές των Βασ. Α’ 18,8 και Κριτ. 9,23 αυτό το πνεύμα είναι «πνεῦμα πονηρὸν». Κρίνεται σκόπιμο να σημειωθεί πως ο Γιαχβέ για να στείλει «πνεῦμα πονηρὸν» πρέπει προηγουμένως κάποιος να έχει προκαλέσει την οργή Του.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ξενόγλωσση

Auld, G. A., (2011), *I & II Samuel A Commentary*, The Old Testament Library, Kentucky, Westminster John Knox Press.

Biggs, R. D., κ.α. (εκδ.), (1999), *CAD* (*Chicago Assyrian Dictionary*), Τόμος 14, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago.

Black, J. & Green, A., (1992), *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia, an illustrated dictionary*, London, The British Museum Press.

Brinkman, J. A., κ.α (εκδ.), (1992), *CAD* (*Chicago Assyrian Dictionary*), Τόμος 17(2), Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago.

Cassuto, U., (1961), *From Adam to Noah: Genesis I-VI 8. A Commentary on the book of Genesis I*, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University.

Crouch, C., (2011), תאטח as Interpolative Gloss. A Solution to Gen 4,7, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Τόμος 123(2)*, σελ. 250-258 (https://doi.org/10.1515/zaw.2011.016). (Προσπελάστηκε 10/1/2026).

Gelb, J. I., (1957), *Glossary of Old Akkadian*, *Materials for the Assyrian Dictionary*, *No. 3*, Chicago, University of Chicago Press.

Geller, M. J., (1980), A Middle Assyrian Tablet of Utukkū Lemnūtu, Tablet 12, *Iraq*, *Τόμος 42(1),* σελ. 23-51. (https://doi.org/10.2307/4200114). (Προσπελάστηκε 13/1/2026).

Geller, M. J., (1985), *Forerunners to Udug-hul: Sumerian Exorcistic Incantations*, Freiburger Altorientalische Studien, Τόμος 12, Stuttgart, Germany, Franz Steiner Verlag.

Green, A., (1983), Neo-Assyrian Apotropaic Figures: Figurines, Rituals and Monumental Art, with Special Reference to the Figurines from the Excavations of the British School of Archaeology in Iraq at Nimrud, *Iraq*, *Τόμος 45(1)*, σελ. 87-96. (https://doi.org/10.2307/4200182). (Προσπελάστηκε 8/1/2026).

Gurney, O. R., (1955), The Sultantepe Tablets (Continued) IV, The Cuthaean Legend of Naram-Sin, *Anatolian Studies*, *Τόμος 5*, σελ. 93-113. (https://www.jstor.org/stable/3642325). (Προσπελάστηκε 13/1/2026).

Hamori, J. E., (2010), The Spirit of Falsehood, Στο *The Catholic Biblical Quarterly*, Τεύχος 72(1), σελ. 15-30. (http://www.jstor.org/stable/43726685). (Προσπελάστηκε 9/1/2026).

Hendel, R. S., (1998), *The Text of Genesis 1-11: Textual Studies and Critical Edition*, Oxford, Oxford University Press.

King, L. W., (1901), *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, &c. in the British Museum*, *Part XIII*, London, Oxford University Press.

Kitz, A. M., (2016), Demons in the Hebrew Bible and the Ancient Near East, *Journal of Biblical Literature*, *Τόμος 135(3)*, The Society of Biblical Literature, σελ. 447-464. (https://doi.org/10.15699/jbl.1353.2016.3074). (Προσπελάστηκε 13/12/2025).

Konstantopoulos, G., (2020), Demons and exorcism in ancient Mesopotamia, *Religion Compass*, Τόμος 14, Wiley. (https://doi.org/10.1111/rec3.12370) (Προσπελάστηκε 15/12/2025).

Layard, A. H., (1849), *Nineveh and its remains*, Τόμος 2, London, John Murray.

Leichty, E., (1986), *Catalogue of the Babylonian tablets in the British Museum*, Τόμος VI: Tablets from Sippar 1, London, British Museum Publications.

McCarter, P. K. Jr., (1995), *I Samuel A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible (AB), Τόμος 8, New York, Doubleday.

Oates, D., (1959), Fort Shalmaneser: An Interim Report, *Iraq*, *Τόμος 21(2)*, σελ. 98-129. (https://doi.org/10.2307/4199655). (Προσπελάστηκε 8/1/2026).

Oppenheim, A. L., (1968), The eyes of the lord, *Journal of the American Oriental Society*, *Τόμος 88(1)*, American Oriental Society, σελ. 173-180. (https://www.jstor.org/stable/597911). (Προσπελάστηκε 10/1/2026).

Oppenheim, A. L., κ.α. (εκδ.), (1973), *CAD* (*Chicago Assyrian Dictionary*), Τόμος 9, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago.

Rassam, H., (1897), *Asshur and the land of Nimrod*, Cincinati/New York, Curts & Jennings/ Eaton & Mains.

Reiner, E., κ.α. (εκδ.), (1980), *CAD* (*Chicago Assyrian Dictionary*), Τόμος 11(1), Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago.

Roth, M. T., κ.α. (εκδ.), (2010), *CAD* (*Chicago Assyrian Dictionary*), Τόμος 20, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago.

Sasson, J. M., (2014), *Judges 1-12 A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible (AB), Τόμος 6D, New Haven, Yale University Press.

Speiser, E. A., (1964), *Genesis Introduction, Translation, and Notes*, The Anchor Bible, Τόμος 1, New York, Doubleday.

Thompson, R. C., (1903), *The Devils and Evil Spirits of Babylonia, transliterated and translated, with Introduction*, Τόμος 1, London, Luzac and Co.

Waterfield, G., (1963), *Layard of Nineveh*, London, John Murray.

Westermann, C., (1984), *Genesis 1-11: A Commentary*, (μτφτ. Scullion J. J.), Mineapolis, Ausburg Publishing House.

Wiggermann, F. A. M., (2011), The Mesopotamian Pandemonium. A Provisional Sensus, Στο Verderame, L., & Capomacchia, A. M. G. (εκδ.), *Demoni Mecopotamici/Mesopotamian Demons*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (SMSR), Τόμος 77, Τεύχος 2, Rome, Morcelliana.

Ελληνική

Μητράκης, Σ., (2025), *Η Ασσυριακή Πλάκα της Λαμάστου και ο ρόλος των Δαιμόνων στη Θρησκεία της Αρχαίας Μεσοποταμίας*, (Μεταπτ. Διατρ.), Θεσσαλονίκη, Θεολογική Σχολή, Τμήμα Θεολογίας, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, (DOI: 10.26262/heal.auth.ir.367782).

Μπαμπινιώτης, Γ., (2002), *Λεξικό της Νέας Ελληνικής γλώσσας: Με σχόλια για τη σωστή χρήση των λέξεων*, (2η εκδ.), Αθήνα, Κέντρο Λεξικολογίας.

Η διδασκαλία του Αγίου Νικολάου Καβάσιλα για την Υπεραγία Θεοτόκο

Βαΐτσα Γιαννούλη[1172] & Κωνσταντίνος Γιαννούλης[1173]

Εισαγωγή

Η Θεοτόκος ως πρόσωπο παίζει καθοριστικό ρόλο για την Ορθόδοξη Εκκλησία, η οποία τονίζει την θέση της στο Μυστήριο της Θείας Οικονομίας. Η Παναγία συνδέεται αδιάσπαστα με τον Χριστό. Η Ελληνική πιστή κοινωνία πολλές φορές αναφέρεται στην Παναγία ως μητέρα του λαού, ωστόσο η 'Μαριολατρεία' είναι κάτι το νεοφερμένο από τη Δύση για την Εκκλησία μας.[1174] Η αναφορά στο Χριστό συνδέει πάντοτε την Παναγία. Η θέση που κατέχει η εικόνα της Παναγίας στο τέμπλο οποιουδήποτε Ιερού Ναού μπορεί να εκτιμηθεί από τον οποιοδήποτε πιστό ή τουρίστα με το που θα εισέλθει στο Ναό. Άλλωστε τα Θεοτοκονύμια ή επώνυμα της Παναγίας φανερώνουν την σχέση της με τον κόσμο.[1175] Τα επίθετα αυτά είναι τεράστια σε αριθμό, κάτι που δείχνει την τεράστια αγάπη των λογίων, πιστών απλών ανθρώπων προς την Θεοτόκο.[1176] Στο σύνολό τους οι Πατέρες εξυμνούν με θέρμη τις αρετές της. Ένα τέτοιο ενδιαφέρον έδειξε και ο Άγιος Νικόλαος Καβάσιλας προς την μητέρα του Θεανθρώπου Χριστού.[1177] Οι τρεις Λόγοι του Καβάσιλα προς τιμήν της δείχνουν την απεριόριστη αγάπη του προς το πρόσωπο της Υπεραγίας Θεοτόκου. Αυτοί οι Λόγοι είναι: «Εἰς τὴν ὑπερένδοξον τῆς Ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου Γέννησιν», «Εἰς τὸν Εὐαγγελισμὸν τῆς Ὑπεραγίας ἡμῶν Θεοτόκου καὶ Ἀειπαρθένου Μαρίας», και «Εἰς τὴν πάνδοξον Κοίμησιν τῆς Ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν καὶ Παναχράντου Θεοτόκου».[1178]

Η μετάδοση Ουμανιστικών ιδεών στο Βυζάντιο τον 14ο αιώνα,[1179] περίοδο που γράφει και ο Καβάσιλας στο Βόσπορο εστιάζει σε θέματα με βάση τον άνθρωπο. Ο Άγιος Καβάσιλας απευθύνθηκε σε μέρος του λαού με συνετή θεολογική παιδεία, με δύσκολες έννοιες που προϋποθέτουν

[1172] PhD, Μεταδιδακτορική ερευνήτρια, Σχολή Κοινωνικών Επιστημών, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο

[1173] MSc Θεολογίας Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης

[1174] Schaff, P. (1867). The rise and Progress of Mariolatry. The Contemporary Review, 1866-1900, 4, 473-487.

[1175] Daley, B. E. (2010). Woman of many names: Mary in Orthodox and Catholic theology. *Theological Studies*, *71*(4), 846-869.

[1176] Τσαγκάρης, Π. (2003). Θεοτοκονύμια, http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/agiologion/panagia_onomata.htm

[1177] Tsirpanlis, C. N. (1979). The Mariology of Nicholas Cabasilas. *Marian Studies*, *30*(1), 10.

[1178] Salaville, S. (1923). M. Jugie, AA, Homélies Mariales byzantines, Textes grecs édités et traduits en latin (= Patrologia Orientalis de R. Graffin—F. Nau, t. XVI, fascicule 3). *Revue des études byzantines*, *19*, 465-510.

[1179] Setton, K. M. (1956). The byzantine background to the Italian Renaissance. *Proceedings of the American Philosophical Society*, *100*(1), 1-76.

γνώσεις Δογματικών όρων. Η σωστή αξιοποίηση του Αυτεξουσίου από την Παναγία δείχνει την λύση στα άλυτα παγκόσμια ζητήματα του ανθρώπου. Με την άριστη εκπλήρωση των αρετών η Θεοτόκος συνεργάστηκε με το Θεό υπογραμμίζοντας το λόγο δημιουργίας του ανθρώπου και την πραγματικότητα της φύσης του. Η πρώτη και καθοριστική αμαρτία του πρωτόπλαστου τον έφερε από την κατάσταση της αφθαρσίας στην φθορά με αποτέλεσμα να τιμωρείται παγκόσμια η ανθρωπότητα και να μπαίνει στη τρομερή αφάνεια μέσω του θανάτου. Υπάρχουν δύο τύποι ανθρώπου. Οι ατελείς Αδάμ και Εύες και από την άλλοι οι τέλειοι όπως η Παρθένος Μαρία. Η Θεοτόκος παρεμβαίνει για τον κάθε άνθρωπο για την σωτηρία του. Παρόλο τον πόνο της για τα παθήματα του Χριστού, λυπάται και για τον αμαρτωλό άνθρωπο. Είναι η πρώτη μητέρα όλης της ανθρωπότητας αναμφισβήτητα.

Ο βίος του Αγίου Νικολάου Καβάσιλα

Η ιστορική περίοδος των Παλαιολόγων ή Υστεροβυζαντινή περίοδος (1081-1453 μ.Χ.), ξεκινάει το 1261 στην πρωτεύουσα του Βυζαντίου Κωνσταντινούπολη (μέχρι τότε πρωτεύουσα των Φράγκων) και περνάει στον έλεγχο του Μιχαήλ του Ή του Παλαιολόγου. Οι εμφύλιοι πόλεμοι, ο περιορισμός των ορίων της και η αντιπροσώπευσή της στο να βρει υποστηρικτή από την Δύση χαρακτηρίζουν την περίοδο εκείνη. Η παλαιολόγια αναγέννηση είναι έντονη μέσα από τις ενέργειες των φιλοσοφικών, θεολογικών και καλλιτεχνικών έργων της εποχής. Την περίοδο εκείνη στη δεύτερη σε δημοσιότητα πόλη Θεσσαλονίκη, η οποία αναμιγνύει την υποστήριξη της ανάπτυξης των γραμμάτων με την καλλιέργεια της μυστικής ζωής γεννιέται μία εξέχουσα προσωπικότητα το 1322 ή το 1323, ο Άγιος Νικόλαος Καβάσιλας. Ο Άγιος Καβάσιλας ονομαζόταν επίσης Χαμαετός,[1180] καθώς αυτό είναι το οικογενειακό όνομα της μητέρας του. Θείος του ήταν ο Νείλος Καβάσιλας, ο οποίος ήταν αδελφός της μητέρας του. Οι γονείς του ήταν πλούσιοι και έτσι γεννήθηκε σε μία επιφανή οικογένεια της εποχής. Τη χριστιανική αγωγή του χρωστάει στην οικογένεια του που είχε ηθικές αρχές. [1181]

[1180] Ἀγγελόπουλος Α. (1984). «Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός, Βιογραφικὰ Προβλήματα», Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ τοῖς ὅλοις ἁγιωτάτου ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικολάου Καβάσιλα τοῦ καὶ Χαμαετοῦ, Θεσσαλονίκη, σελ. 33.

[1181] Vakrakos, A. (1989). Nicholas Cabasilas chamaetos and his teaching concerning the Theotokos (Doctoral dissertation, Durham University), p. 8.

Η μεταβατική εποχή που έζησε ο Άγιος είναι από το Μεσαίωνα στη νεότερη εποχή. Στη Δύση αρχίζει η Αναγέννηση, με τον άνθρωπο να μην χρειάζεται πλέον τον Θεό, καθώς η επιστήμη είναι ό,τι πολυτιμότερο υπάρχει.[1182] Ο Καβάσιλας ξέρει καλά την Δυτική Αναγέννηση, γνωρίζει την θύραθεν παιδεία και τιμά την επιστήμη ως μέσο καλυτέρευσης της ζωής του ανθρώπου. Αρχικά έμαθε γράμματα δίπλα στο θείο του Νείλο και στη συνέχεια μετά από παρέμβαση του θείου του, παρά το ότι βρίσκονταν στην Θεσσαλονίκη, πήγε το 1337 για ανώτερες σπουδές στην Κωνσταντινούπολη.

Η Θεσσαλονίκη υπήρξε την περίοδο εκείνη πνευματική πόλη με πολλές σχολές.[1183] Στο πανεπιστήμιο, στα ανάκτορα της Μαγναύρας σπούδασε ρητορική, φιλοσοφία, θεολογία, νομική και αστρονομία. Η αγάπη του για την Αρχαία Ελλάδα και οι φιλολογικές του γνώσεις δεν τον απομάκρυναν από την εκκλησιαστική παράδοση. Πρώτη φορά χρησιμοποιεί ο Καβάσιλας την έννοια «Έλλην» ακολουθώντας έναν ορισμό με εθνικοπολιτιστικό πρόσχημα. Παράλληλα βιώνει την εν Χριστώ Ζωή, είναι νηπτικός θεολόγος και όχι εναντίον του αναχωρητισμού. Την περίοδο που φοιτούσε στην Κωνσταντινούπολη υπήρξε αντιπαράθεση των Αγίου Γρηγορίου Παλαμά και του Βαρλαάμ για τη δυνατότητα Θεώσεως του ανθρώπου και των άκτιστων ενεργειών. Σε αυτό το σημείο αξίζει να σημειωθεί ότι πήρε το μέρος του Παλαμά και θεωρείται ως «ο σπουδαιότερος των Παλαμικών». Το 1341 με το που πέθανε ο Ανδρόνικος, ο τρίτος η Αυτοκρατορία βρέθηκε σε κατάσταση εμφυλίου με κυριότερο το κίνημα των Ζηλωτών. Ο Καβάσιλας εκείνη την χρονική περίοδο βρισκόταν στην Θεσσαλονίκη και προσπάθησε να φέρει σε ειρήνη τον Ιωάννη Καντακουζηνό με αυτούς που προκάλεσαν την εξέγερση. Το 1345, αφού σώθηκε από βέβαιο θάνατο από τους Ζηλωτές, έγραψε την Προσευχή στον Σωτήρα με παρεκκλίσεις για λύπηση του Κυρίου όσων πέθαναν. Ο Ιωάννης Καντακουζηνός ο ΣΤ΄ πήρε δίπλα του τον Καβάσιλα για να τον συμβουλεύει. Μετείχε στα κοινά και παράλληλα έγραφε πολύ. Για ένα χρόνο έμεινε μαζί του και ήταν συνοδός του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά στο Άγιο Όρος (1347). Στη Σύνοδο του 1351, κατά τη διάρκεια της οποίας καταδικάστηκε ο Ακίνδυνος, ο Καβάσιλας ακολουθούσε τον Ησυχασμό.

Αν και είχε αντιλατινικές πεποιθήσεις, ήταν θετικός σε μία Σύνοδό ένωσης με τους Λατίνους σύμφωνα με την γνώμη του Ιωάννη Καντακουζηνού, με καμία υποχώρηση ως προς τις δογματικές αντιλήψεις. Το 1353 ο Καντακουζηνός ζητάει να είναι και ο Καβάσιλας ως λαϊκός στο τριπρόσωπο

[1182] Hall, M. B. (1994). *The scientific renaissance 1450-1630*. Courier Corporation.

[1183] Congourdeau, M. H. (2018). Nicholas Cabasilas of Thessaloniki: The historical dimension of the person. In *Personhood in the Byzantine Christian Tradition* (pp. 114-127). Routledge.

για επιλογή εκλεγμένου Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως. Ο Καβάσιλας ήταν υπέρ της εκλογής του Ηρακλείας Φιλόθεου Κόκκινου, τον οποίον στήριζε. Ένα χρόνο μετά, με το που καθαιρέθηκε ο Φιλόθεος, ο Καβάσιλας αποσύρθηκε από τις εκκλησιαστικές ασχολίες του και μετέβη στη Θεσσαλονίκη λόγω οικογενειακών θεμάτων. Το 1364 επιστρέφει στην Βασιλεύουσα. Τον Φεβρουάριο της ίδιας χρονιάς επιστρέφει στον Θρόνο του ως Πατριάρχης ο Φιλόθεος Κόκκινος. Ο Καβάσιλας με το που μαθαίνει αυτή την πληροφορία επιστρέφει στα εκκλησιαστικά του καθήκοντα.

Στα γεράματα του ο Καβάσιλας μένει στη Μονή των Μαγγάνων. Ο θάνατος του χρονολογείται στο χρονικό διάστημα του 1392 έως το 1398. Στη συνεδρίαση της Εκκλησίας της Ελλάδος την 27η Απριλίου 1982 διακηρύχθηκε η ιδιότητα του Αγίου. Γιορτάζεται στις 20 Ιουνίου. Άφησε μεγάλο και σημαντικό έργο συγγραφής. Κάποια έργα του δεν έχουν εκδοθεί. Μερικά από τα σημαντικότερα συγγράμματά του είναι «Η ερμηνεία στη Θεία Λειτουργία, Λόγοι Περί της εν Χριστώ ζωή», «Λόγοι στα Πάθη και την Ανάληψη του Κυρίου», «Τρείς επεξηγηματικές πραγματείες στις οράσεις του Προφήτη Ιεζεκιήλ», και «Λόγοι στο Γενέθλιο, Ευαγγελισμό και Κοίμηση της Θεοτόκου». Ο Homo Universalis της Αναγέννησης διαφέρει από τον άνθρωπο άριστο εν Χριστώ, την Παναγία που έδειξε το μεγαλείο της φύσης του δημιουργήματος του Θεού όπως φτιάχτηκε. Οι Θεομητορικοί Λόγοι του Καβάσιλα αναδεικνύουν τον άνθρωπο,[1184] ενώ είναι ορατή η προσπάθειά του να πάρει τα καλά στοιχεία της Αναγέννησης, χωρίς να είναι εναντίον της.

Ιωακείμ και Άννα. Οι γονείς της Θεοτόκου

Στα αρχικά κεφάλαια της ομιλίας του Καβάσιλα «Εις την υπερένδοξον της Υπεραγίας Δεσποινής ημών Θεοτόκου Γέννησιν» γίνεται αναφορά στους γονείς της Θεοτόκου. Δεν υπάρχουν βιογραφικά δεδομένα, αλλά εγκώμια για την συμβολή του Ιωακείμ και της Άννας στο μυστήριο της Θείας Οικονομίας. Το απόκρυφο Πρωτευαγγέλιο του Ιακώβου[1185] αναφέρεται στις ζωές των γονιών της Θεοτόκου. Ο πατέρας της Θεοτόκου ήταν πλούσιος και οι προσφορές του στο Ναό ήταν διπλάσιες σε σχέση με άλλους. Μία μέρα ο Ρουβείμ δεν επέτρεψε στον Ιωακείμ να δώσει πρώτος από άλλους τα δώρα του στο Ναό του Κυρίου με την πρόφαση ότι ήταν άτεκνος. Ο Ιωακείμ στεναχωρήθηκε πολύ. Στη συνέχεια έφυγε στην έρημο, νήστεψε και προσευχήθηκε για σαράντα

[1184] Khodr, G. (2008). The Mother of God, the Theotokos, and her role in God's plan for our salvation. *The Ecumenical Review*, *60*(1-2), 29-35.

[1185] Καραβιδόπουλος, Ι. Ἀπόκρυφα Χριστιανικὰ κείμενα, τ. Α΄, Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1999, σελ. 43-73.

ημέρες.[1186] Από την άλλη η Άννα χήρεψε για λίγο και στεναχωριόταν για το ότι δεν μπορούσε να κάνει παιδιά. Δεν σταμάτησε όμως να έχει πίστη στο Θεό και να προσεύχεται ανελλιπώς. Άγγελος Κυρίου της εμφανίστηκε ξαφνικά μια ημέρα και της είπε ότι θα γεννήσει παιδί το οποίο θα ομιλούν σε όλη την γη. Οι γονείς της Παναγίας έπαιξαν καθοριστικό ρόλο για την ανατροφή και την όλη συμπεριφορά της. Δεν το έβαλαν ποτέ κάτω και η πίστη τους και η ταπεινότητα τους προσέφερε καρπούς πνευματικούς. Οι προφήτες και οι δίκαιοι της Παλαιάς Διαθήκης έχουν ξεπεραστεί από τους γονείς της Θεοτόκου. Για τον Καβάσιλα οι γονείς της επιλέχθηκαν από τον Θεό για το άριστο και μέγιστο έργον, το κοινωφελέστατο να περιβληθεί ο Θεός την ανθρώπινη σάρκα. Πόσο πρέπει να τιμηθούν οι Θεοπάτορες προβληματίζεται ο Καβάσιλας για την σωτηρία της ανθρωπότητας.[1187] Η πεμπτουσία για να σωθούν οι άνθρωποι αποτελείται από τέσσερα γεγονότα, όπως να σταματήσει η τυραννία των δαιμόνων, την νίκη του θανάτου, το να εισαχθεί η αθανασία στις θνητές ζωές των ανθρώπων, των αγγέλων δίαιτα που σημαίνει τις πνευματικές ζωές και η σύνοδος ουρανού με την γη. Η λαμπρότητα των γονιών της Θεοτόκου είναι πολύ πιο έντονη, αφού ο «Από των καρπών των δέντρων επιγνώσεσθε αυτούς».[1188] Η ανωτερότητα των γονιών είναι πολύ πιο πάνω από τους δίκαιους της Παλαιάς Διαθήκης. Εξαιτίας τους το γένος των ανθρώπων απήλαυσε διαφερόντως τις δωρεές του Κυρίου και ο Θεός ακολούθησε τις προσευχές των ανθρώπων.

Οι γονείς της Θεοτόκου εμπιστεύθηκαν και υπάκουσαν τον Θεό. Το να υποταχθεί το θέλημα του δημιουργήματος (άνθρωπος) στο θέλημα του δημιουργού (Θεός) είναι μεγάλη υπόθεση με άριστο αποτέλεσμα. Η ακριβής τήρηση των Νόμων (διαφερόντως φυλάξαντες) τους αξίωσε ο Κύριος τεράστιες ευεργεσίες. Η Θεοτόκος είναι ο καρπός και το αποκορύφωμα όλης της Παλαιάς Διαθήκης. Η ανθρωπότητα προετοιμάστηκε για την άφιξη του σαρκωθέντος Θεού και γι'αυτό δεν μπορεί να διαχωριστεί η Θεοτόκος με το ανθρώπινο αδαμικό γένος. Η Θεοφιλία τους φαίνεται από τον καλό καρπό της αγάπης τους,[1189] που είναι η κόρη τους, η Μαρία. Δημιούργησαν την σκηνή του αληθινού Θεού ενώπιον της σκηνής του Μαρτυρίου, η οποία είναι μικρότερη από την σκηνή του Θεού. Δεν θα λάμβαναν την αλήθεια αν είχαν αδιαφορήσει για την προτύπωσή της, δηλώνει προβληματισμένος ο συγγραφέας Καβάσιλας. Οι γονείς της Θεοτόκου βρίσκονται στα

[1186] Νικόδημος Αγιορείτης, Συναξαριστὴς τῶν δώδεκα μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ, τ. Α΄ ἐκδ. Δόμος, Αθήνα 2005, σελ. 635.

[1187] πρωτότυπο Νικολάου Καβάσιλα, Εἰς τὴν ὑπερένδοξον τῆς Ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου Γέννησιν, 2, σελ. 46: «καὶ ὅλως, τῶν κοινωφελῶν οὐκ ἔστιν οὐδείς, ὃς οὐ σύμφωνον πρότερον καὶ διὰ πάντων συμβαίνουσαν παρέσχετο τὴν ψυχὴν, ὧν ἔπειτα τοῖς ἄλλοις αἴτιος ἦν».

[1188] πρωτότυπο Νικολάου Καβάσιλα, Εἰς τὴν ὑπερένδοξον τῆς Ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου Γέννησιν, 2, σελ. 48: «Εἴτε γὰρ καρπὸν ὑμέτερον τὴν μακαρίαν παρθένον χρὴ προσειπεῖν· ἀπὸ τῶν καρπῶν, φησὶν, αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς».

[1189] Ρωμ. 13,10.

όρια της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης, δηλαδή του Παλιού και Καινούργιου Νόμου.[1190] Φύλαξαν με ακρίβεια τον παλαιό νόμο. Περιγράφει εκφραστικά ο Καβάσιλας τον Μωσαϊκό νόμο. Με αυτή την παρουσία του οίκου φαίνεται η πνευματική προσπάθειά τους. Στην οροφή βρίσκονται οι γονείς της Θεοτόκου και ο Νόμος παρομοιάζεται με την οικία.

Η Θεομήτωρ συμβολικά είναι η στέγη και τα υλικά είναι καλής ποιότητας. Στη συνέχεια συγκρίνει τις πλάκες του παλιού Νόμου με το γεμάτο ζωή βιβλίο του Καινού Νόμου. Οι Εβραίοι[1191] εξαφάνισαν τους Νόμους και κατέστρεψαν τις πλάκες, ενώ οι γονείς της Θεοτόκου προσευχήθηκαν και νήστεψαν και άκουσαν την φωνή του Θεού παρομοίως με τον Μωυσή. Επίσης ο Καβάσιλας αναφέρει για την πνευματική κληρονομικότητα.[1192] Η Παναγία είναι η κόρη που ένωσε τους ανθρώπους με τον Θεό από γονείς θεοσεβούμενους. Από τη ρίζα του Ιεσσαί (πατέρας Δαυίδ) θα βγει μία ράβδος που ανθίζει και το άνθος είναι ο Χριστός. Η ράβδος αναπαριστά τη Θεοτόκο. Η Θεοτόκος έχει πρόγονο τον Ιεσσαί. Στα κλαδιά είναι όσοι προφήτευσαν για την Θεοτόκο με ειλητάριο στα χέρια με την προφητεία.[1193]

Η θέση της Θεοτόκου στα έργα του Αγίου Νικολάου Καβάσιλα

Οι ρωμαιοκαθολικοί θεολόγοι προσπαθούν μέσα από τις ομιλίες του Καβάσιλα για την Παναγία να στηρίξουν την θεωρία περί ασπίλου σύλληψης. Από τον 8ο αιώνα, η Θεοτόκος έχει απαλλαχτεί από το αποτέλεσμα του προπατορικού αμαρτήματος[1194] και ακόμη και η σύλληψη από την μήτρα της Άννας δεν φαίνεται να επηρεάζεται από το προπατορικό αμάρτημα, όπως διακηρύχθηκε το 1854 επί Πάπα Πίου Θ΄ (Ά Βατικανή Γενική Ρωμαιοκαθολική Σύνοδος, εικοστή Οικουμενική για τους Ρωμαιοκαθολικούς). Στη Σύνοδο αυτή θεσπίστηκε το δόγμα περί αλάθητου. Από την στιγμή της σύλληψης η Παναγία φυλάχτηκε από την Χάρη του Κυρίου και έμεινε άμεμπτη από τα

[1190] πρωτότυπο, Νικολάου Καβάσιλα, ὅ. π., 3, σελ. 52: «ὡς δὲ καὶ ὑμᾶς, ἐπ’ αὐτῶν ἤδη γενομένους τῶν τοῦ καινοῦ νόμου προθύρων, καὶ πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ τῆς χάριτος νεὼ παρεσκευασμένους, ἀκριβεῖς γενέσθαι τοῦ νόμου φύλακας ἀνάγκη πᾶσα πρότερον ἦν».

[1191] Νικολάου Καβάσιλα, Εἰς τὴν ὑπερένδοξον τῆς Ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου Γέννησιν, 3, σελ. 52.

[1192] Όπως αναφέρει και ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός, Ἔπη εἰς ἑαυτόν, Ποίημα Α΄, Περὶ τῶν καθ΄ἑαυτόν. PG 37, 1033.

[1193] Ένα σχετικό άρθρο για το θέμα στο Le Bras, G. (1938). Arthur Watson. —The early iconography of the Tree of Jesse. *Revue d'histoire de l'Église de France*, *24*(103), 190-192.

[1194] Καλογήρου, Ι. «Ἡ νεωτέρα καὶ ἡ σύγχρονος “Οἰκουμενικὴ Μαρτυρία” διὰ τὸν Νικόλαον Καβάσιλαν», Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ τοῖς ὅλοις ἁγιωτάτου ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικολάου Καβάσιλα τοῦ καὶ Χαμαετοῦ, Θεσσαλονίκη 1984, σελ. 303.

ρυπαρά στοιχεία του προπατορικού αμαρτήματος.[1195] Η Θεοτόκος είναι κατά φύση αναμάρτητη. Διαφέρει από την ανθρωπότητα. Η Μαρία υπολογίζεται ως άλλος τύπος ανθρώπου, υποβαθμίζεται ο προσωπικός της αγώνας, η διαθήκη Θεού και ανθρώπων υποβιβάζεται. Ο Χριστός δεν πήρε την πραγματική ανθρώπινη μορφή. Δημιουργείται μια νέα μορφή Νεστοριανισμού. Στο κεφάλαιο τέσσερα της πρώτης ομιλίας «εις την υπερένδοξον της Υπεραγίας Δεσποινής ημών Θεοτόκου Γέννησιν», είναι ο πρώτος άνθρωπος που φανερώνει την φύση του ανθρώπου, ο άνθρωπος όπως τον θέλει ο Θεός. Η φύση στη γέννησή της δεν μπορούσε να προσφέρει τίποτα απολύτως. Για τον Καβάσιλα η προσφορά της φύσης είναι ανύπαρκτη. Ο Θεός δημιουργεί την Παναγία κάνοντας πέρα τη φύση. Υπάρχει μπέρδεμα στο να το κατανοήσει κάποιος εύκολα. Χρησιμοποιούνται οι ρηματικοί τύποι εργάσασθαι και δημιουργήσαι. Στα άλλα δύο κεφάλαια δεν μένει τίποτα αδιευκρίνιστο. Γίνεται αναφορά στο αυτεξούσιο και την ελεύθερη βούληση, γράφει ότι η νόσος της αμαρτίας άρχισε από τον πρωτόπλαστο και μέσω όλων πέρασε σταδιακά στον μεταπτωτικό άνθρωπο (ανθρωπότητα). Η Παναγία δεν είχε απαλλαχθεί από το προπατορικό αμάρτημα. Στο έκτο κεφάλαιο η ουσία της θεολογικής σκέψης του Καβάσιλα είναι ότι η Παναγία γεννήθηκε με το βαρίδιο του προπατορικού αμαρτήματος «πάσαν τρεψάμενην την αμαρτία κα τρόπαιον στήσασα προς ουδέν παράδειγμα βλέπον». Το μεγαλείο της Παναγίας μεγαλώνει με αυτήν την έκφραση, ενώ με την άσπιλη σύλληψη μικραίνει. Η Θεοτόκος δεν γεννήθηκε πριν την συλλογική αρρώστια της φύσης που νικιέται, που υποδουλώνεται στη φθορά του θανάτου.

Μια φράση που έχει ενδιαφέρον είναι «το γε μηδενός του βοηθούντος δεηθείσαν, α μηδείς των πανταχόθεν συγκεκροτημένων». Με μια πρώτη ματιά θα νόμιζε ο καθένας ότι η Παναγία δεν χρειάζεται κάποια επέμβαση του Θεού και ότι πέτυχε να συμφιλιωθεί με τον Θεό μόνη της ως ιδιαίτερο δημιούργημα. Ο Καβάσιλας θέλει να τονίσει την συνεισφορά της Θεοτόκου στη Θεία Οικονομία και όχι την διαφορετική φύση της. Η φράση «μηδενός του βοηθούντος» δεν αναφέρει τον Θεό. Δεν είναι στην κατηγορία των κτιστών όντων. Δεν υπάρχει μέτρο σύγκρισης. Η Θεοτόκος δεν δημιουργήθηκε χωρίς Αυτεξούσιο, [1196]ώστε να ζει με άγνοια, ούτε έχει ιδιαίτερες δυνάμεις για να αντιμετωπίζει το κακό. Όλοι οι άνθρωποι μπορούν να κατέχουν την πραγματική φιλοσοφία που φέρνει στο δρόμο της η ‘εν Χριστώ Ζωή’. Η Θεοτόκος χρησιμοποίησε τα «δίκαια», δηλαδή τα χαρίσματα που προσφέρει ο Θεός σε όλους τους ανθρώπους για την θεολογία του Καβάσιλα. Στο δέκατο κεφάλαιο γίνεται αναφορά στην ερώτηση της Παναγίας στον Αρχάγγελο Γαβριήλ.

[1195] Denzinger, H., & Schönmetzer, A. Enchiridion Symbolorum. Editio 33, Barcelona: Herder 1965, 2803.

[1196] πρωτότυπο Νικολάου Καβάσιλα, Εἰς τὴν ὑπερένδοξον τῆς Ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου Γέννησιν, 7, σελ. 74.

Στην απάντηση δεν γίνεται αναφορά για άφεση αμαρτιών, αλλά για την δύναμη του Αγίου Πνεύματος. Η Παναγία δεν χρειαζόταν τον εξαγνισμό, διότι ήταν απαλλαγμένη από κάθε κηλίδα του προπατορικού αμαρτήματος. Στα επόμενα κεφάλαια 11,12,13 και 14 του Καβάσιλα αναφέρεται η Είσοδος της Μαρίας στα Άγια των Αγίων. Δεν ήταν υποχρεωτικό για την Παρθένο να εξαγνιστεί, όπως ο Αρχιερέας πριν μπει στα Άγια των Αγίων. Στη Δυτική παράδοση το προπατορικό αμάρτημα είναι κληρονομιά της ενοχής. Η Παναγία που επιλέχθηκε από τον Θεό δεν μπορεί να χρειάζεται κάθαρση. Στην Ορθοδοξία όσοι έχουν γεννηθεί μετά την πτώση των πρωτοπλάστων, οι μεταπτωτικοί άνθρωποι έχουν κληρονομήσει την αμαρτία, το σώμα τους είναι φθαρτό και έχει κλίση προς την αμαρτία. Σε όλους κληρονομήθηκε η φθαρτότητα του σώματος λόγω του πρώτου αμαρτήματος. Έτσι και η Θεοτόκος το κληρονόμησε με την διαφορά ότι δεν ενεργοποιήθηκε η κλίση προς τα αμαρτωλά ένστικτα της ανθρώπινης φύσης.

Στο πέμπτο κεφάλαιο του «Εἰς τὸν Εὐαγγελισμὸν τῆς Ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας» αναφέρεται ότι ο Χριστός δεν είναι άνθρωπος και Υιός από άνθρωπο μόνο εξαιτίας της σάρκας, έχει όμως ψυχή, νου και θέληση με μητέρα εντελή. Αυτό δείχνει ότι δεν απαλλάσσεται από το προπατορικό αμάρτημα, αλλά ότι είναι η καθαρότερη σε σώμα και ψυχή. Η διδασκαλία των φυσικών και αδιάβλητων παθών δεν μπορεί να κατανοηθεί σωστά. Ο Καβάσιλας ερμηνεύει την αποδοχή της Παναγίας του μηνύματος του Αγγέλου. Δεν υπήρχε αμφιβολία διότι ήξερε συνειδητά ότι στην ψυχή της δεν υπάρχει τίποτα το ασυνταίριαστο. Προβληματίζεται ο συγγραφέας εάν το ότι δεν αμφιβάλει είναι έμφυτα στον άνθρωπο. Εξαιρεί την Θεοτόκο από την γεννημένη φύση διότι δεν απορεί στο πώς θα καθαριστεί, που δεν έρχεται σε σύγκρουση με την κοινή λογική ως προς το θέμα της κυοφορίας της. Στο μεταπτωτικό άνθρωπο υπάρχουν τα διαβλητά και αδιάβλητα πάθη.[1197] Τα διαβλητά είναι η αβεβαιότητα, η περιέργεια, τα εφάμαρτα. Τα αδιάβλητα είναι η πείνα, η δίψα, ο κόπος, το δάκρυ, ο πόνος, ο θάνατος , η φθορά, η αγωνία, η δειλία, η ασθένεια, ο ύπνος. Αυτά δεν έχουν αμαρτία, αλλά δημιουργήθηκαν μετά την πτώση της ανθρωπότητας. Η Παναγία δεν έχει κάποια παραπάνω δικαιώματα λόγω της ασπίλου συλλήψεως.

Στο έβδομο κεφάλαιο υπάρχει μια ακόμη δύσκολη ερμηνεία. Η Θεοτόκος είναι πάνω από την ανθρώπινη φύση με την συμπεριφορά που έδειξε στο Θεό και από την απάντηση στον άγγελο. Η ανώτερη φύση της δεν έχει να κάνει με τις αρετές της, αλλά με αυτό που έχει μέσα στην ψυχή της όπως την άσβεστη αγάπη προς τον Θεό, την βαθιά και χωρίς προϋποθέσεις πίστη της. Η Θεοτόκος

[1197] Declerck, J.H. Maximi confessoris quaestiones et dubia [Corpus Christianorum. Series Graeca 10. Turnhout: Brepols, 1982], 18, 9-27.

ήταν από γενιά ανθρώπων.[1198] Ο βίος της ήταν διαφορετικός από τους άλλους ανθρώπους. Έλαβε δωρεές[1199] πιο πολλές από τον οποιοδήποτε άνθρωπο πάνω στη Γη. Νίκησε την αμαρτωλότητα και την φθαρτότητα της φύσης του ανθρώπου μετά την πτώση και δεν καταναλώθηκε στις ομορφιές των αγαθών της επίγειας ζωής του κόσμου.

Ο λόγος σκήνωσε σε άνθρωπο άπειρο της αμαρτίας. Η αγιότητα της Θεοτόκου, η μη ύπαρξη αμαρτίας είναι χαρακτηριστικά που είδε ο Θεός σε αυτήν και σκήνωσε μέσα της. «ἄγευστον αὐτὴν ἁπάσης ἁμαρτίας» τονίζει ο Καβάσιλας και με την φράση «ψήφους του Θεού» -γνωρίζοντας την αττική διάλεκτο πολύ καλά- δηλώνει την απόφαση κάποιου ανώτερου με την λέξη «φῆφοι». Η Θεοτόκος είναι η νέα Εύα της αναμαρτησίας, της αφθαρσίας, της χαράς, της υπακοής. Η δίκαιη κρίση του Θεού έκανε την Θεοτόκο να ακούσει το «χαίρε». Δικαιοσύνη για τον Καβάσιλα σημαίνει με την στάση του φιλάνθρωπου Θεού. Στην χαρούμενη είδηση του Αρχαγγέλου δεν γίνεται αναφορά στο ενοχικό σύμπλεγμα που ακολουθεί την ανθρωπότητα και στην άφεση αμαρτιών της Θεοτόκου, Σε αντίθεση με τον Ησαΐα που όταν έπρεπε να σταλθεί ως προάγγελος του μυστηρίου της σάρκωσης, έπρεπε να καθαριστεί και μάλιστα με φωτιά, η Παναγία δεν έγινε προαναγγελία της έλευσης του Κυρίου, αλλά κατοικία του Λόγου. Θα είχε σίγουρα λόγο για κάθαρση αν είχε κάτι να αποβάλει. Η λέξη ‘κάθαρσιν’ για τον Καβάσιλα είναι η προσθήκη χαρισμάτων. Για τους ιερούς διδασκάλους οι άγγελοι καθαρίζονται με τον ίδιο τρόπο όπως η Παναγία «παρ’ οἷς οὐδὲν πονηρόν». Το πνευματικό σώμα της Θεοτόκου που λάμπει πιο πολύ από τον ήλιο και είναι πιο καθαρό από τον ουρανό συμβάλει στο έργο του δημιουργού τεχνίτη Θεού όπως αναφέρει τον Θεό ο Καβάσιλας, στο δεύτερο κεφάλαιο της ομιλίας του στον Ευαγγελισμό της Θεοτόκου.

Η Θεοτόκος συνέλαβε στην αναδημιουργία του ανθρώπου. Η θεολογική σκέψη του Καβάσιλα επηρεάστηκε και ρίζωσε πάνω στην διδασκαλία του Αποστόλου Παύλου. Η έκφραση του Παύλου «ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας» αναφέρει ότι το μεσότοιχο της έχθρας και ο φραγμός δεν επηρεάζουν την Παναγία. Από το 14ο έως το 22ο εδάφιο στο δεύτερο κεφάλαιο του Προς Εφεσίους, ο Απόστολος των Εθνών Παύλος αναφέρει το ειρηνικό έργο

[1198] πρωτότυπο Νικολάου Καβάσιλα, Εἰς τὴν πάνδοξον Κοίμησιν τῆς Ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν καὶ Παναχράντου Θεοτόκου, 8, σελ. 184: «Ἄνθρωπος ἦν· ἐξ ἀνθρώπων ἀνέφυ· τῶν αὐτῶν μετέσχε πάντων τῷ γένει· φρονήματος δὲ οὐκ ἐκληρονόμησεν ἴσου οὐδὲ παρεσύρη τῇ τοσῇδε τῶν κακῶν συνηθείᾳ, ἀλλ’ ἔστη μὲν κατὰ τῆς ἁμαρτίας καὶ τῇ καθ’ ἡμῶν ἀντέσχε φθορᾷ καὶ τῇ πονηρίᾳ τέλος παρέσχε».

[1199] πρωτότυπο κείμενο Νικολάου Καβάσιλα, ὅ. π., 7, σελ. 138: «ὡς καινή τις ἦν καὶ κρείττων φύσεως ἀνθρωπίνης καὶ νοῦ παντὸς παρήλλαξε δύναμιν, ἢ μηδενὸς αὐτῇ τῶν μελλόντων ἐπ΄ αὐτὴν ἥξειν ἐπηγγελμένου καὶ ὧν ἐκείνης ἦν μόνης μετέχειν ἀπὸ τῶν κοινῶν τούτων δώρων θεόθεν ἀνθρώποις εἴτε ὑπηργμένων εἴτε μελλόντων, οὕτω θαυμαστὸν ἐν τῇ ψυχῇ τὸ περὶ αὐτὸν ἐξέκαυσε φίλτρον».

ενοποίησης του Χριστού ανάμεσα στον κόσμο. Φραγή είναι η αμαρτία της εχθρότητας του ανθρώπου στον Θεό. Την Παναγία, ο συγγραφέας την παρομοίασε με την Κιβωτό του Νώε, που γλύτωσε την ανθρωπότητα από το τρομερό κατακλυσμό της διεφθαρμένης γενιάς του ανθρώπου. Από την στιγμή της γέννησης οικοδόμησε κατάλυμα για τον Κύριο, αγωνίστηκε για να δημιουργήσει καλή Θεία οικία, ενώ η Αγιότητα της είναι μοναδική και ανεπανάληπτη κατά Χάριν απαλλαγμένη από την αμαρτία του κόσμου.

Ο Καβάσιλας την Θεοτόκο την αναφέρει ως Παρθένο, αλλά σε άλλο σημείο και ως Πανάμωμο την συγκρίνει με τον ήλιο, διότι όπως δεν ενοχλούνται τα μάτια από το φώς όταν πλησιάσει, ούτε είναι παράξενο για ισχυρισμό ότι μόλις ανατείλει γίνεται ημέρα έτσι και η Παναγία «ξένον οὐδὲν ἠξίωσεν» μόλις έμαθε από τον Αρχάγγελο ότι θα κυοφορήσει τον Δημιουργό των Πάντων. Στο κεφάλαιο έξι της ομιλίας του στο «Εις τον ευαγγελισμόν» μιλάει η Παναγία δια στόματος Καβάσιλα. Με την απορία της Παναγίας πως γίνεται αυτό αναφέρεται ως μονόλογος ότι δεν έχει ανάγκη για περισσότερη καθαρότητηα και Αγιότητα, όμως είναι νόμος της φύσης όποιος ακολουθήσει τον δρόμο της παρθενίας να μην μπορεί να κυοφορήσει. Διερωτάται πώς θα γίνει αφού δεν έχει σχέση με άνδρα όμως συνεχίζει ότι είναι έτοιμη να υποδεχτεί τον Θεό. Αναφέρει ότι έχει προπαρασκευαστεί. Ρωτάει τον Αρχάγγελο πως θα συμμορφωθεί και με ποιο τρόπο η φύση. Ο Αρχάγγελος Γαβριήλ αναφέρει την ασυνήθιστη κυοφορία της με την φράση «Πνεῦμα Ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι» και σταματάνε όλες οι αμφιβολίες της Θεοτόκου ότι είναι μακαρία. Η Παρθένος αγνόησε το μυστήριο της Ενανθρώπισης. Όπως ο Ιώβ, έτσι και η Μαρία, εμπιστεύεται τον Θεό χωρίς να γνωρίζει τα μελλούμενα.

Ο Καβάσιλας πρωτότυπα συνδέει την μέγιστη Αγιότητα της με την άγνοια της και με την απουσία κινήτρων που θα την καθιστούσαν ενάρετη. Στο τέταρτο κεφάλαιο της «Εἰς τὴν πανένδοξον Κοίμησιν τῆς Ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν καὶ Παναχράντου Θεοτόκου» η Παναγία δημιούργησε καινό ουρανό, [1200] καινή γη, αλλά μάλλον αυτή είναι η καινή γη, ο καινός ουρανός. Καινή γη, διότι αν και προέρχεται από την γη δεν κληρονόμησε τίποτα το αμαρτωλό από τους προγόνους της. Είναι και καινός ουρανός του Ησαΐα, ξεπερνάει και τον ίδιο τον ουρανό με ένοικο τον ίδιο τον Χριστό που δεν τον χωράει ούτε ο ουρανός. Δεν διαφέρει οντολογικά αλλά αξιολογικά. Ο Θεός δημιουργώντας τον άνθρωπο θα ήθελε να μοιάζει με την Παναγία. Ο Αυθεντικός άνθρωπος, πρότυπο ανθρώπου, δεν υπήρξε παρά μόνο ο Θεάνθρωπος Χριστός που δεν είχε ροπή προς την

[1200] Αποκ. 21, 1-2.

αμαρτία[1201] και προήλθε από την ταπεινή Παναγία που είχε την πλήρη ελευθερία να αμαρτήσει ή όχι. Ο Καβάσιλας, λοιπόν, συλλογίζεται το ότι θα ήταν μάταιη η τέχνη του Δημιουργού εάν δεν έβρισκε η φύση στο πρόσωπο του οποιουδήποτε την μορφή για την οποία είχε κατασκευάσει ο Δημιουργός. Αυτό το πρόσωπο είναι η Θεοτόκος μέσω της Θείας Οικονομίας.

Στο όγδοο κεφάλαιο «Εἰς τὴν πανένδοξον Κοίμησιν τῆς Ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν καὶ Παναχράντου Θεοτόκου» διαφαίνεται η μοναδική προσήλωση της Θεοτόκου στον Θεό με μοναδικό λογισμό στον Θεό χωρίς να πλησιάζει τα εγκόσμια. Η αφοσίωση της τελειοποιήθηκε με την ένωση της με τον Θεό. Οι αρετές καλλιεργήθηκαν μέσα της νικώντας την αμαρτία κα ό,τι φθαρτό συγγενεύει με την κακία. Έγινε οδηγήτρια της ανθρωπότητας. Φτάνει στο σημείο να την αναφέρει Αγία Αγίων. Πριν την γέννησή της κανένας δεν υπήρξε Άγιος. Υποδεχόμενη τον Κύριο άνοιξε τις θύρες της σωτηρίας και της Αγιότητας σε όλη την ανθρωπότητα. Η αναμαρτησία της Θεοτόκου ξεχωρίζει από αυτή του Χριστού σύμφωνα με τον Καβάσιλα. Η Θεομήτωρ αγωνίζεται με όλες τις ανθρώπινες δυνάμεις της την αμαρτία. Πολέμησε τους λογισμούς της. Σε αντίθεση, ο Χριστός γεννιέται αναμάρτητος, τέλειος Θεός και άνθρωπος χωρίς καμία ροπή στη αμαρτία, χωρίς αγώνα για να νικήσει καθώς είναι νικητής του κακού. Το επίθετο αναμάρτητος χρησιμοποιείται και για την Θεοτόκο από τον ιερό συγγραφέα. Παρθένος χρησιμοποιείται για τον μη σαρκικό λογισμό, αλλά και κανένα λογισμό κακό. Ο Καβάσιλας δέχεται ότι η Παναγία έλαβε κληρονομικότητα του προπατορικού αμαρτήματος και των συνεπειών του, όμως δεν το μετέτρεψε σε θέλημα να αμαρτήσει αλλά ούτε και την προσωπική αμαρτία.

Η Κοίμησις και η Μετάστασις της Θεοτόκου

Στην Καινή Διαθήκη δεν υπάρχουν πληροφορίες για την Κοίμηση και Μετάσταση της Παναγίας. Η αναφορά των εξωβιβλικών[1202] πηγών είναι η μόνη λύση για να πληροφορηθούμε σχετικά με αυτό το θέμα. Ο Καβάσιλας δεν περιγράφει τις τελευταίες στιγμές της κοίμησης της Θεοτόκου, διότι οι ακροατές του γνωρίζουν αυτήν την πληροφορία. Στα δεκατρία κεφάλαια της ομιλίας του, μόνο τέσσερα ερμηνεύουν την Κοίμηση της Παναγίας. Τα υπόλοιπα αναλύουν την προσφορά της Παναγίας στην εκπλήρωση του σχεδίου της Θείας Οικονομίας. Παραπέμπει στον Απόστολο των

[1201] Αθανάσιος Αρχιεπίσκοπος Ἀλεξανδρείας, Πρὸς Ἀντίοχον ἄρχοντα, περὶ πλείστων καὶ ἀναγκαίων ζητημάτων, τῶν ἐν ταῖς θείαις Γραφαῖς ἀπορουμένων, καὶ παρὰ πᾶσι Χριστιανοῖς γινώσκεσθαι ὀφειλομένων, PG 28, 692.

[1202] Φίλια, Γ. Οι Θεομητορικές Εορτές στη Λατρεία της Εκκλησίας, Εκδόσεις Γρηγόρη, Θεσσαλονίκη 2011, σελ. 119.

Εθνών Παύλο[1203]. Ο Καβάσιλας το χαρακτηρίζει «πνευματικό». Ο Απόστολος εννοεί «Πνευματικό» το μετά την Ανάσταση Σώμα. Για τον Καβάσιλα είναι «Πνευματικό» και πριν το θάνατο της Παρθένου Μαρίας. Η ζωή εν Χριστώ, δημιουργείται στην επίγεια ζωή και θα διαρκέσει συνεχόμενα στην μέλλουσα με ευρυχωρία και πληρότητα. Το σώμα στην γη είναι φθαρτό και ευάρεστο. Δεν κληρονομεί το άφθαρτο. Η σάρκα απαγορεύει τους Αγίους να έρθουν κοντά με τον Θεό. Για τον Απόστολο των Εθνών ο θάνατος είναι ο μοναδικός τρόπος να έρθεις κοντά στον Ιησού Χριστό.

Ο Καβάσιλας φτάνει στο συμπέρασμα ότι η κατάσταση των Αγίων μετά το θάνατό τους να μένουν χωρίς να κινούνται στο αγαθό και την αρετή, για την Θεοτόκο συμβαίνει πριν παραδώσει το σώμα της. Το κάθε ορατό δηλαδή το «πάν ορατόν» δεν επέτρεψε ακόμη και σε αυτούς που περικυκλώθηκαν από το Θείον έρωτα να γυρίσουν ολόκληρο το νου τους στο Θεό. Μόνο η Παναγία το κατόρθωσε διότι το Άγιο Πνεύμα σκήνωσε μέσα Της και μετάθεσε όλους τους Νόμους της Φύσης. Ο βίος της ακολούθησε με ακρίβεια τις προσταγές του Ιησού. Ζούσε την κρυμμένη ζωή εν Χριστώ. Στο στίχο από την Ωδή της Θεοτόκου «εποίησε σοι μεγαλεία ο δυνατός» προβληματίζεται. Η κρυμμένη εν Χριστώ ζωή παρουσιάστηκε στην Παρθένο στο βίο της τώρα, όλα έπρεπε να βρίσκονται κατά Καινό τρόπο ώστε και στη φύση να υποχωρήσουν οι νόμοι. Το «Πνευματικό» σώμα δεν εννοεί ότι δεν πέθανε. Η Εκκλησία που ερμηνεύει την Χριστιανική διδασκαλία και καθιστά τον εαυτό της αυθεντικό κριτή, κηρύττει ότι είναι θνητή η Παρθένος, έτσι και το σώμα. Η Παναγία ως παιδί της Εύας ακολουθεί την τραγική μοίρα της ανθρωπότητας δηλαδή το θάνατο. Διασπάται η ένωση ανάμεσα σε ψυχή και σώμα.

Ο ιερός συγγραφέας μας δείχνει το λύσιμο ψυχής και σώματος με την λέξη ‘λυθῆναι’.[1204] Η Παναγία μετέχει ουσιαστικά στη ζωή του γιού της. Από νωρίς παροτρύνει τον Χριστό να ευεργετεί τους ανθρώπους, ενώ δεν έχει παρουσιαστεί στην ανθρωπότητα ως Μεσσίας. Δέχτηκε το είδος επαγγέλματος του κατά τα φαινόμενα πατριού του Ιωσήφ και είναι σύμμαχος όλων των πιστών όπως είναι και στον γιό της για την λύτρωσή τους. Ήταν οδηγός σε όλα τα βήματα του Κυρίου. Το μίσος των ανθρώπων δεν πτόησαν την Παναγία.[1205] Η χαρμολύπη ακολουθεί την Παναγία σε όλη την πορεία της ζωής της με τον Χριστό. Οι λέξεις που χρησιμοποιεί ο Καβάσιλας για την σχέση μάνας και γιού είναι οι εξής «συμμαχούσα, συνήλγει, μετείχεν, εκοινωνεί». Δεν περιγράφεται ο πόνος της μάνας του Χριστού την ώρα του μαρτυρίου Του. Δεν λύπησε κανέναν, αλλά τον λύπησαν

[1203] Α΄ Κορ. ιε΄, 44: «σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. ἔστι σῶμα ψυχικόν, καὶ ἔστι σῶμα πνευματικόν».

[1204] Μικρὸν Εὐχολόγιον, ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, 1972, σελ. 205.

[1205] Νικολάου Καβάσιλα, ο. π., 11, σελ. 196.

και τον χλεύασαν την ώρα του μαρτυρίου του. Αν στεναχωριόμαστε για τους αδικημένους, λέει ο Καβάσιλας, τι πρέπει να κάνουμε για αυτόν που δεν έχει αμαρτήσει; Η θλίψη που βιώνει η Παναγία είναι υπερφυής και άγνωστη για τον γιό της. Δεν έχει θρηνήσει κανένας σε τέτοιο βαθμό. Η Παναγία ακολουθεί με κοινά στοιχεία τη ζωή του Χριστού. Οτιδήποτε συμβεί στον Χριστό συμβαίνει και στην Παναγία. Τον ακολουθεί στα έργα του για να σωθεί η ανθρωπότητα. Ο ένας στηρίζει τον άλλον. Η χαρά του ενός διαδέχεται την χαρά του άλλου και το αντίθετο στην θλίψη και τον πόνο. Πρώτη είδε τον Χριστό ύστερα από την Ανάστασή του. Βρισκόταν στην Ανάληψη του στους ουρανούς και συνέχισε το έργο του μέσα στο πλήθος των Αποστόλων και των μαθητών του που συνέχισαν στα βήματα του Δασκάλου τους και Σωτήρα τους.[1206] Η πρώτη μετά τον Δημιουργό, παραμένει για μικρό χρονικό διάστημα η έμψυχος κατοικήσιμος Ναός του Θεού. Η ψυχή της συνδέεται με του υιού της, ένωση του κύριου φωτός με το δεύτερο φως. Η Παναγία έχει την δευτερεία[1207] της Αγίας Τριάδας, σύμφωνα με τον Ιερό συγγραφέα. Το σώμα της είναι λαμπερό στον κόσμο των νεκρών και αγιάζει όλη την φύση της ανθρωπότητας. Η καινή Γη, ο θησαυρός αυτής της ζωής δεν μπορεί να παραμείνει για πολύ στον τάφο και την γη που δεν μπορούν να το συγκρατήσουν.

Επίλογος

Σύμφωνα με την Κυρίλλεια θεολογία (έδωσε το όνομα Θεοτόκος και όχι χριστοτόκος ή ανθρωποτόκος) οι άνθρωποι κατάγονται από την φύση του πρωτόπλαστου Αδάμ που παρέπεσε στην αμαρτία και μπορεί να απαλλαχτεί μόνο με τον Χριστό. Το ίδιο κληρονομικό από το Προπατορικό αμάρτημα ισχύει και για την Παναγία, η οποία ανέβηκε τα στάδια της πνευματικής τελειότητας. Με την χάρη του Αγίου Πνεύματος δέχτηκε ως κατοικητήριος Ναός τον μονογενή Λόγο του Θεού Πατρός. Ακόμη γεύτηκε πρώτη από το ανθρώπινο γένος την Θέωση που της προσφέρθηκε. Η ζωή της ξεκίνησε με θαύμα. Η μητέρα της Άννα όπου το όνομα της προέρχεται από το εβραϊκό Χάνα που έχει την έννοια της εύνοιας, της χάρης, της δόξας βίωσε μία γηριατρική κύηση, όπως ήταν στο παρελθόν ο ιατρός όρος για κυήσεις μετά τα 35 έτη,[1208] οι οποίες θεωρούνταν και θεωρούνται

[1206] Νικολάου Καβάσιλα, Εἰς τὴν πάνδοξον Κοίμησιν τῆς Ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν καὶ Παναχράντου Θεοτόκου, 12, σελ. 200, 202.

[1207] Για τη θέση της Παναγίας σε σχέση με την Αγία Τριάδα πιο αναλυτικά στον Θεόδωρο Στουδίτη, Θησαυρός, Λόγος 12.

[1208] Correa-de-Araujo, R., & Yoon, S. S. (2021). Clinical outcomes in high-risk pregnancies due to advanced maternal age. *Journal of Women's Health*, *30*(2), 160-167.

ως υψηλού ρίσκου, συνοδευόμενη από ντροπή και πιθανότητα τα άλλα μέλη της κοινότητας να την κοιτούσαν με καχυποψία. Το όνομα που δόθηκε στην Παναγία το Μαριάμ σημαίνει ελπίδα. Μία ελπίδα που κρίθηκε απαραίτητη για την σωτηρία ολόκληρης της ανθρωπότητας. Η Παναγία είναι ευλογημένη (όπως και ο Ιωάννης ο Βαπτιστής) ήδη από την κοιλιά της μητέρας της.

Οι Θεομητορικές Ομιλίες του Καβάσιλα δεν αφήνουν κενά, ούτε απορίες για την Θεοτόκο, η οποία αντανακλά την ανθρώπινη σύμπραξη με το σωτήριο έργο του Δημιουργού. Η παρθενία της Θεοτόκου είναι για τα επίγεια ο τελειότερος θάνατος, η αυτοθυσία και η προσφορά της ανθρωπότητας προς τον Θεό που οδηγεί στην Πνευματική Τελείωση. Η Θεοτόκος μπορεί να έχει χαρακτηριστεί από κάποιους ερευνητές ως αφορμή Οικουμενικού σκανδάλου και αιτία για ιστορικές θεολογικές διαμάχες, όμως το αποτύπωμα της ίδιας της ύπαρξής της διαφυλάσσει και διαμορφώνει την Ορθή Πίστη. Η εμπιστοσύνη, η ελπίδα σωτηρίας και η αγάπη των πιστών προς το πρόσωπό της ως πρότυπο μητέρας παραμένει μέχρι και σήμερα άσβεστη, ανεπανάληπτη και άξια θαυμασμού και λόγου.

Βιβλιογραφικές Πηγές

Ἀγγελόπουλος Α. (1984). «Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός, Βιογραφικὰ Προβλήματα», Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ τοῖς ὅλοις ἁγιωτάτου ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικολάου Καβάσιλα τοῦ καὶ Χαμαετοῦ, Θεσσαλονίκη, σελ. 33.

Γρηγόριος Ναζιανζηνός,*Ἔπη εἰς ἑαυτόν, Ποίημα Α΄, Περὶ τῶν καθ΄ἑαυτόν*. PG 37, 1033.

Congourdeau, M. H. (2018). Nicholas Cabasilas of Thessaloniki: The historical dimension of the person. In *Personhood in the Byzantine Christian Tradition* (pp. 114-127). Routledge.

Correa-de-Araujo, R., & Yoon, S. S. (2021). Clinical outcomes in high-risk pregnancies due to advanced maternal age. *Journal of Women's Health*, *30*(2), 160-167.

Daley, B. E. (2010). Woman of many names: Mary in Orthodox and Catholic theology. *Theological Studies*, *71*(4), 846-869.

Declerck, J.H. Maximi confessoris quaestiones et dubia [Corpus Christianorum. Series Graeca 10. Turnhout: Brepols, 1982], 18, 9-27.

Denzinger, H., & Schönmetzer, A. Enchiridion Symbolorum. Editio 33, Barcelona: Herder 1965, 2803.

Hall, M. B. (1994). *The scientific renaissance 1450-1630*. Courier Corporation.

Καλογήρου, Ι. Ἡ νεωτέρα καὶ ἡ σύγχρονος "Οἰκουμενικὴ Μαρτυρία" διὰ τὸν Νικόλαον Καβάσιλαν, Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ τοῖς ὅλοις ἁγιωτάτου ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικολάου Καβάσιλα τοῦ καὶ Χαμαετοῦ, Θεσσαλονίκη 1984, σελ. 303.

Καραβιδόπουλος, Ι. Απόκρυφα Χριστιανικὰ κείμενα, τ. Α΄, Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1999, σελ. 43-73.

Khodr, G. (2008). The Mother of God, the Theotokos, and her role in God's plan for our salvation. *The Ecumenical Review*, *60*(1-2), 29-35.

Le Bras, G. (1938). Arthur Watson. - The early iconography of the Tree of Jesse. *Revue d'histoire de l'Église de France*, *24*(103), 190-192.

Νικόδημος Αγιορείτης, *Συναξαριστὴς τῶν δώδεκα μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ*, τ. Α΄ ἐκδ. Δόμος, Αθήνα 2005, σελ. 635.

Salaville, S. (1923). M. Jugie, AA, Homélies Mariales byzantines, Textes grecs édités et traduits en latin (= Patrologia Orientalis de R. Graffin—F. Nau, t. XVI, fascicule 3). *Revue des études byzantines*, *19*, 465-510.

Schaff, P. (1867). The rise and Progress of Mariolatry. *The Contemporary Review, 1866-1900, 4,* 473-487.

Setton, K. M. (1956). The byzantine background to the Italian Renaissance. *Proceedings of the American Philosophical Society*, *100*(1), 1-76.

Τσαγκάρης, Π. (2003). Θεοτοκονύμια, Ιστοσελίδα http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/agiologion/panagia_onomata.htm

Tsirpanlis, C. N. (1979). The Mariology of Nicholas Cabasilas. *Marian Studies*, *30*(1), 10.

Vakrakos, A. (1989). *Nicholas Cabasilas chamaetos and his teaching concerning the Theotokos* (Doctoral dissertation, Durham University), p. 8.

Φίλια, Γ. *Οι Θεομητορικές Εορτές στη Λατρεία της Εκκλησίας*, Εκδόσεις Γρηγόρη, Θεσσαλονίκη 2011.

ISSN 2945-0683