

**ΕΘΝΙΚΟ & ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ, ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ & ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ**

Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία

Λόγιοι κληρικοί & Νεοελληνικός Διαφωτισμός: μια κρίσιμη σχέση

Χρήστος Ιωαννίδης
Α.Μ.: 201423

Επόπτρια Καθηγήτρια
Όλγα Κατσιαρδή – Hering

Τριμελής Επιτροπή
Όλγα Κατσιαρδή – Hering (Καθηγήτρια Ιστορίας Νέου Ελληνισμού)
Μαρία Ευθυμίου (Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Ιστορίας Νέου Ελληνισμού)
Βάσω Σειρηνίδου (Επίκουρος Καθηγήτρια Ιστορίας Νέου Ελληνισμού)

**Αθήνα,
Φεβρουάριος 2017**

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	4
ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	5
A. Ιδεολογικοί προσανατολισμοί επιφανών λογίων κληρικών (14ος-18ος αι.) και οι ιδέες του Διαφωτισμού στις χώρες της ελληνικής Ανατολής.....	13
B. Κοσμάς Αιτωλός	
1. Συνοπτική βιογραφία και σωζόμενες πηγές.....	39
2. Βασικοί πυλώνες του κηρύγματός του	
2.1. Η παιδεία του Γένους και το ζήτημα των εξισλαμισμών.....	45
2.2. Η ταυτότητα των Ελληνορθόδοξων και το οθωμανικό καθεστώς.....	48
Γ. Ευγένιος Βούλγαρις	
1. Βιογραφικά στοιχεία και συγγραφικό έργο.....	53
2. Η πολιτική και θεολογική του σκέψη	
2.1. Ο Βούλγαρις ως πολιτικός στοχαστής.....	63
2.2. Ο αντιλατινικός συγγραφικός αγώνας και το ζήτημα της ανεξιθρησκίας.....	69
Δ. Το κίνημα των “Κολλυβάδων”	
1. Η συγκρότηση του κινήματος και η αποτίμησή του από τους μελετητές.....	75
2. Οι βασικοί εκπρόσωποι του κινήματος	
2.1. Αθανάσιος Πάριος	
2.1.1. Ο βίος και τα έργα του.....	79
2.1.2. Η εξέταση των έργων	
I. Η πρόσληψη των εννοιών <i>Δύση – Διαφωτισμός – Θρησκεία – Επιστήμη</i>	88
II. Το οθωμανικό καθεστώς και η ταυτότητα των Ελληνορθόδοξων.....	91
2.2. Νικόδημος Αγιορείτης	
2.2.1. Βιογραφικά στοιχεία και εργογραφία.....	95
2.2.2. Η εξέταση των έργων	
I. Ο “αισθητός” και ο “νοητός” κόσμος.....	100
3. Συλλογικά έργα Κολλυβάδων.....	105
3.1. Εξέταση των συλλογικών έργων	
3.1.1. Οι Νεομάρτυρες στον ορθόδοξο κόσμο.....	110

Ε. Κωνσταντίνος Οικονόμος

1. Ο βίος, η δράση και το έργο του.....	117
2. Η αλληλογραφία του.....	119
3. Ο Οικονόμος και το περιβάλλον του μέσα από την αλληλογραφία	
3.1. Το ιδεολογικό του προφίλ (1802-1815).....	121
3.2. Η διαμάχη “προοδευτικών” και “φωτοσβεστών” κατά την προεπαναστατική περίοδο και η θέση του Οικονόμου.....	127
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	132
ΠΕΡΙΛΗΨΗ	138
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ	141
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	147

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η παρούσα Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία (Μ.Δ.Ε.) εκπονήθηκε στο πλαίσιο των μεταπτυχιακών μου σπουδών στην κατεύθυνση Νεότερη και Σύγχρονη Ελληνική Ιστορία, με ειδίκευση στην Ιστορία Νέου Ελληνισμού, στο τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών. Θέμα της Μ.Δ.Ε. είναι: “Λόγιοι κληρικοί και Νεοελληνικός Διαφωτισμός: μια κρίσιμη σχέση”. Αρχικά οφείλω την ευγνωμοσύνη μου στη σύμβουλο και επόπτρια καθηγήτρια, κυρία Όλγα Κατσιαρδή – Hering για την καθοδήγηση και για την πολύτιμη βοήθεια που μου προσέφερε κατά τη διάρκεια εκπόνησης της συγκεκριμένης εργασίας.

Το σεμινάριό της με θέμα “Οι λόγιοι και η συμβολή τους στη διαμόρφωση κοινωνικών, ιδεολογικών ταυτοτήτων ανάμεσα στους χριστιανικούς λαούς της Νοτιοανατολικής Ευρώπης, 15ος – αρχές 19ου αιώνα” που παρακολούθησα κατά τη διάρκεια του εαρινού εξαμήνου του ακαδημαϊκού έτους 2014-2015 πραγματικά μου έδωσε πολλά πνευματικά ερεθίσματα και μου προσέφερε το έναυσμα για την απόφασή μου να ασχοληθώ πιο συστηματικά με τους Έλληνες λογίους, ενώ η τελική επιλογή του θέματος έγινε σε κοινή συνεννόηση με την επόπτρια καθηγήτριά μου, έπειτα από κάποιες χρήσιμες συμβουλές και κατατοπιστικές υποδείξεις της. Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω και την αναπληρώτρια καθηγήτρια, κυρία Μαρία Ευθυμίου, καθώς επίσης και την επίκουρη καθηγήτρια, κυρία Βάσω Σειρηνίδου, που δέχτηκαν να είναι στην τριμελή επιτροπή και ανέλαβαν την εξέταση της Μ.Δ.Ε. Οι παρατηρήσεις τους ήσαν καίριες για την τελική διαμόρφωση του κειμένου της Μ.Δ.Ε.

Συνεχίζοντας, δεν θα ήθελα να παραλείψω να ευχαριστήσω και τον αναπληρωτή καθηγητή ιστορίας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, κύριο Παρασκευά Κονόρτα, για τα (προπτυχιακά και μεταπτυχιακά) σεμινάρια που έχω παρακολουθήσει κοντά του – τα οποία εστίαζαν κυρίως στην οθωμανική οπτική για το ελληνορθόδοξο στοιχείο κατά την περίοδο της Οθωμανοκρατίας – και αποτέλεσαν πηγή προβληματισμού και συζητήσεων, όχι μόνο σχετικά με το συγκεκριμένο γνωστικό αντικείμενο, αλλά η συμβολή τους υπήρξε καθοριστική, διότι έχω επωφεληθεί και σε μεθοδολογικό επίπεδο, όπως επίσης και σε ζητήματα που έχουν να κάνουν με την “ανάγνωση” των πηγών και την ανάπτυξη κριτικής σκέψης. Τέλος, ευχαριστώ την οικογένειά μου, που με στήριξε κατά τη διάρκεια της εκπόνησης της Μ.Δ.Ε.

Χ. Ιωαννίδης
Φεβρουάριος 2017

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στόχος της παρούσας εργασίας είναι να εξετάσει το έργο επιφανών Ελληνορθόδοξων λογίων που έδρασαν κατά τον 18ο και στις αρχές του 19ου αιώνα, και σχετίζονταν με τον εκκλησιαστικό χώρο, ήσαν δηλαδή και ιερωμένοι. Ποιά είναι όμως τα παραδείγματα των λογίων κληρικών που έχουμε επιλέξει να εξετάσουμε; Θα ασχοληθούμε με το έργο του Κοσμά του Αιτωλού, του Ευγένιου Βούλγαρι καθώς και των “πρωτεργατών” του κολλυβαδικού κινήματος: τον Αθανάσιο Πάριο, τον Νικόδημο Αγιορείτη και (επικουρικά) τον Μακάριο Νοταρά. Τελευταίος θα εξεταστεί ο λόγιος Κωνσταντίνος Οικονόμος. Πρωταρχικό και βασικό συνδετικό στοιχείο όλων αυτών των επιφανών λογίων κληρικών που έχουμε επιλέξει, είναι η πεποίθησή τους ότι η παιδεία είναι ωφέλιμη για το ελληνορθόδοξο “γένος” – άσχετα αν αυτό θα συνέχιζε να είναι υπό οθωμανική κατοχή ή όχι. Επιπλέον, όλοι έχουν λάβει μία στέρεη παιδευτική παράδοση.

Ορισμένοι μάλιστα μαθήτευσαν κοντά σε ονομαστούς διδασκάλους και σε φημισμένες σχολές, ενώ ορισμένοι από τους λογίους που θα εξετάσουμε συνδέθηκαν μεταξύ τους με δεσμούς διδασκάλου – μαθητή. Πρέπει να τονιστεί όμως το γεγονός ότι η παιδεία που έλαβε ο κάθε λόγιος, “αξιοποιήθηκε” στην συνέχεια της ζωής του, με ποικίλους τρόπους. Το ενδιαφέρον είναι ότι ορισμένοι, όπως θα δείξουμε παρακάτω, έλαβαν εκπαίδευση που βασιζόταν (και) στη διδασκαλία φιλοσοφικών μαθημάτων, εντούτοις στην πορεία της ζωής τους και της δράσης τους, στράφηκαν εναντίον των φιλοσοφικών μαθημάτων, τα οποία θεωρούσαν ότι ήσαν νεωτερισμοί που είχαν βλαπτικές συνέπειες για το ελληνορθόδοξο στοιχείο. Ως εκ τούτου, θέλησαν να προωθήσουν ταυτότητα μόνο θρησκευτικής χροιάς.

Αντίθετα, κάποιοι άλλοι θέλησαν να εκμεταλλευτούν τις πρώτες γνώσεις φιλοσοφικού – νεωτερικού περιεχομένου κατά τη διάρκεια της ζωής τους, και γι’ αυτόν ακριβώς τον λόγο στράφηκαν (και) προς την έρευνα φιλοσοφικών ή επιστημονικών ζητημάτων. Με άλλα λόγια δηλαδή, αξιοποίησαν την παιδεία που έλαβαν με διαφορετικές στοχεύσεις. Το γεγονός δε ότι έζησαν και έδρασαν κατά την περίοδο του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, τους οδήγησε σε επιλογές που επηρεάστηκαν και διαμορφώθηκαν σε συνάρτηση με τα νέα δεδομένα που αυτός δημιούργησε. Με άλλα λόγια, οι ιδέες του Διαφωτισμού “ανάγκασαν” τους υπό εξέταση λογίους να εκφράσουν ορισμένες θέσεις, οι οποίες διαμορφώθηκαν είτε από αντίδραση σε αυτές τις ιδέες, είτε από “ενθουσιασμό” προς αυτές. Ίσως κάποιοι μάλιστα αδιαφόρησαν μπροστά στα νέα δεδομένα και θέλησαν να ακολουθήσουν μια πορεία, αγνοώντας τις “επιταγές” της εποχής. Θεωρούμε ότι θα μπορούσαμε να έχουμε εφελτήριο τους παραπάνω ισχυρισμούς, έτσι ώστε να προσπαθήσουμε να

απαντήσουμε σε ορισμένα υποερωτήματα – υποερωτήματα που θα μπορούσαν (ίσως) να ερμηνευθούν, έχοντας ως ένα πρώτο δεδομένο την “κρισιμότητα” της σχέσης του κάθε λογίου με τον Διαφωτισμό.

Υποστηρίζουμε δηλαδή ότι οι επιλογές των λογίων και οι θέσεις τους, όπως θα τις εξετάσουμε μέσα από τα έργα τους, διαμορφώθηκαν σε συνάρτηση με τις ιδέες του Διαφωτισμού. Ως εκ τούτου, τα ερωτήματα που θα θέσουμε για τους λογίους – και τα οποία θα αναφέρουμε στη συνέχεια – θα πρέπει να συσχετιστούν με το θεωρητικό πλαίσιο που αναφέραμε παραπάνω. Ο τίτλος που έχουμε επιλέξει να δώσουμε στην εργασία είναι κατά κάποιον τρόπο “παραπλανητικός”: ο τίτλος θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί μια “ομπρέλα”, η οποία αναφέρεται στο γενικότερο πλαίσιο της εποχής, δηλαδή στον Νεοελληνικό Διαφωτισμό, στην ουσία όμως με αφορμή ακριβώς τη σχέση των λογίων με τον Διαφωτισμό (όπως αναφέρει ο τίτλος), θα επιχειρήσουμε να απαντήσουμε μία πληθώρα ερωτημάτων, που φυσικά ανάγονται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο – αυτό δηλαδή της σχέσης των λογίων με τον Διαφωτισμό. Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός, λοιπόν, μπορεί να ιδωθεί ως ένα σημαντικό σημείο *τομής*, το οποίο οδήγησε τους υπό εξέταση λογίους σε διαφορετικές ιδεολογικές τοποθετήσεις. Η αποδοχή, ή η απόρριψη των ιδεών του Διαφωτισμού, καθόρισε τη στάση των λογίων σε ποικίλα ζητήματα. Επιπλέον, θα πρέπει να συνυπολογίσουμε και το στοιχείο της *αδιαφορίας* απέναντι στις νέες ιδέες· στοιχείο σημαντικό, που ίσως καθόρισε τη στάση ορισμένων λογίων σε διάφορα ζητήματα.

Συνεχίζοντας, είναι απαραίτητες κάποιες περαιτέρω επισημάνσεις, οι οποίες αιτιολογούν την απόφασή μας να ασχοληθούμε με τα συγκεκριμένα έξι παραδείγματα λογίων κληρικών. Ο Κοσμάς Αιτωλός έχει προκριθεί και συμπεριληφθεί στη μελέτη διότι είναι μια ιδιάζουσα περίπτωση. Και εξηγούμε: ο Κοσμάς Αιτωλός – και είναι αρκετά ενδιαφέρον αυτό – δεν θεωρούσε ότι οι “Ορθόδοξοι Αδελφοί” του ήσαν *Έλληνες*, κατόρθωσε όμως να ενισχύσει τα στοιχεία που συνέθεταν την ελληνορθόδοξη ταυτότητα, και μάλιστα με ιδιαίτερα πρακτικό τρόπο.

Πού τοποθετείται ιδεολογικά ο Κοσμάς ο Αιτωλός; Είναι Διαφωτιστής ή Αντιδιαφωτιστής; (ή έχει στοιχεία και από τις δύο κατηγορίες;). Ο Βούλγαρις (όπως άλλωστε και ο Κωνσταντίνος Οικονόμος τον οποίο εξετάζουμε τελευταίο) έχει επιλεγεί διότι είναι θα λέγαμε Διαφωτιστής, χωρίς ωστόσο να καταδικάζει, να κρίνει ή να απορρίπτει το στοιχείο της ορθόδοξης πίστης, διαφέρει δηλαδή από τους (ας μας επιτραπεί η λέξη) “κλασικούς” Διαφωτιστές. Είναι κατά κάποιον τρόπο ιδιόμορφος Διαφωτιστής. Επίσης, ο Βούλγαρις και ο Οικονόμος (αν και ο τελευταίος είναι μεταγενέστερος από τους υπόλοιπους – γεννήθηκε το 1780) είναι δύο παραδείγματα λογίων, που μέσω του έργου τους, εκφράζουν απόψεις διαφορετικές από αυτές που εκφράζουν οι Κολλυβάδες σε αρκετά ζητήματα – φυσικά όχι σε όλα. Και εδώ ερχόμαστε στο ρόλο των Κολλυβάδων.

Οι Κολλυβάδες λόγιοι έχουν επιλεγεί διότι αποτελούν ένα καλό δείγμα μιας ροπής και τάσης της εποχής που προσδιορίζεται συχνά ως “συντηρητισμός” ή “αντιδιαφωτισμός”. Πολλοί μελετητές έχουν κατά καιρούς εκφέρει ακραίες, μονοθεματικές απόψεις για αυτούς και για το κίνημά τους, καθώς οι λόγιοι αυτοί έχουν προκαλέσει τόσο τον ψόγο (με εξαίρεση ίσως τον Μακάριο Νοταρά, ο οποίος έχει αποτιμηθεί με θετικό κυρίως τρόπο) όσο και τον έπαινο (ειδικά ο Αθανάσιος ο Πάριος – όντας ο μεγαλύτερος πολέμιος του Διαφωτισμού – έχει κατηγορηθεί ως σκοταδιστής και αρνητής του φωτισμού του ελληνορθόδοξου γένους). Στόχος της παρούσας εργασίας είναι – μεταξύ άλλων – να διερευνήσει τις απόψεις τους. Επίσης, ενδιαφέρον θα έχει να δούμε την άποψη λογίων κληρικών που ανήκουν μεν στο ορθόδοξο περιβάλλον, αλλά εκφέρουν διαφορετικές, ή αντικρουόμενες, σε πολλές περιπτώσεις θέσεις για ζητήματα μερικά από τα οποία θα αναφέρουμε στη συνέχεια.

Ένα σημαντικό ερώτημα που θέτουμε είναι με ποιον τρόπο οι λόγιοι που εξετάζουμε συνέβαλαν στην διατήρηση της *ταυτότητας*¹ των Ελληνορθόδοξων. Τι είδους ταυτότητα προέκριναν και υποστήριζαν; Οι λόγιοι αυτοί προωθούσαν ταυτότητα αποκλειστικά θρησκευτικής χροιάς; Η σκέψη τους είχε πολύ δρόμο ακόμα να διανύσει για να φτάσει τη σκέψη της ιδεολογίας των εθνικιστών; Ποια η σχέση τους με τον εθνικισμό; Μπορούμε να τους κατατάξουμε στους πρώιμους εθνικιστές; Ποιοι από τους λογίους είχαν αναπτυγμένη πολιτική σκέψη και ποιοι όχι; Μήπως λανθασμένα σπεύδουμε να “καταδικάσουμε” ορισμένους και να συμπεράνουμε ότι καταπιάστηκαν μόνο με θρησκευτικά/θεολογικά ζητήματα και ως εκ τούτου ήσαν αδιάφοροι ως προς την πρόοδο των Ελληνορθόδοξων; Σε τί εύρος εκτείνεται το φάσμα των ενδιαφερόντων τους; Ενδιαφέρθηκαν για τη μετάδοση των θετικών επιστημών στον ελληνόφωνο κόσμο; Πώς αντιλαμβάνονταν την “ανάσταση” των Ελληνορθόδοξων; Πίστευαν ότι θα ήταν αποτελεσματική κάποια μορφή εξέγερσης ή Επανάστασης;

Η Μ.Δ.Ε. διαρθρώνεται ως εξής: στο πρώτο κεφάλαιο θα αναφέρουμε συνοπτικά τους σπουδαιότερους Έλληνες λογίους και κληρικούς (δεν ήσαν όλοι Ορθόδοξοι), οι οποίοι έδρασαν από τα τέλη του 14ου μέχρι και τις αρχές του 18ου αιώνα (μέχρι και πριν από τον Νεοελληνικό Διαφωτισμό) και θα εξετάσουμε συνοπτικά από ποια στοιχεία απαρτίζεται η σκέψη και η δράση τους σε πολιτικό και ιδεολογικό επίπεδο. Θα δειχθεί ότι αρκετοί έχουν πολλά κοινά σημεία με τους υπό εξέταση λογίους του 18ου αιώνα. Επίσης, στο ίδιο κεφάλαιο, δίδεται το πνευματικό και

¹ Σε γενικές γραμμές, η έννοια της *ταυτότητας*, όπως υποστηρίζει ο Richard Jenkins, είναι καθολική και ισχύει σε όλο το σύμπαν πλασμάτων, πραγμάτων και ουσιών. Βλ. Richard Jenkins, *Social Identity*, London, New York: Routledge, 2008³, σ. 16. Σύμφωνα με την σύγχρονη θεώρηση, σε γενικές γραμμές με τον όρο *ταυτότητα* εκφράζεται η δυνατότητα ενός υποκειμένου αφενός μεν να αυτοπροσδιορίζεται, να δηλώνει δηλαδή τον εαυτό του, αφετέρου δε, να εντάσσεται σε μια συγκεκριμένη ομάδα, απαντώντας ουσιαστικά στο ερώτημα “ποιος είμαι”. Βλ. Valentin Groebner, *Who are you? Identification, deception and surveillance in early modern Europe*, μετάφραση Mark Kyburz, John Peck, New York: Zone Books, 2007, σ. 26.

πολιτικό πλαίσιο του “αιώνα των Φώτων”, και καταγράφονται οι γενικές τάσεις στη λογιосύνη της εποχής και οι συνθήκες που οδήγησαν στην αφύπνιση του εθνικού αισθήματος στις αρχές του 19ου αιώνα. Συνοπτική αναφορά επίσης γίνεται και στο φαινόμενο του εθνικισμού. Εξετάζεται επίσης και ο ρόλος των σχολείων – ρόλος ο οποίος αρχίζει να είναι διαφορετικός σε σχέση με την εποχή πριν από τον Διαφωτισμό.

Η παιδεία – λόγω του Διαφωτισμού – άρχισε κατά τη διάρκεια του 18ου αιώνα να προσλαμβάνει διαφορετικό χαρακτήρα· ζήτημα που πρέπει να επισημανθεί εκ των προτέρων. Τονίζονται επίσης και οι μεταβολές στον φιλοσοφικό στοχασμό της εποχής. Κατόπιν η εξέταση των λογίων και των έργων τους γίνεται με στόχο να καταδείξει το ρόλο καθώς επίσης και τη θέση του καθενός σε αυτή την πολυκύμαντη και μεταβατική περίοδο. Η σειρά με την οποία εξετάζεται ο κάθε λόγιος βασίστηκε στη χρονολογία γέννησης του καθενός. Έτσι αρχικά εξετάζεται ο Κοσμάς ο Αιτωλός και ο Ευγένιος Βούλγαρις (ο πρώτος – το πιθανότερο είναι να – γεννήθηκε το 1714 ενώ ο δεύτερος το 1716). Μετά ακολουθούν οι Κολλυβάδες (ο Αθανάσιος Πάριος γεννήθηκε το 1721, ο Μακάριος Νοταράς (του οποίου το έργο επικουρικά εξετάζουμε) το 1731 και ο Νικόδημος Αγιορείτης το 1749 και τέλος ο Κωνσταντίνος Οικονόμος που γεννήθηκε μεν το 1780 αλλά η δράση του εκτείνεται τόσο κατά τη διάρκεια της Ελληνικής Επανάστασης, όσο και αρκετά μετά από αυτήν (κυρίως συμμετείχε στη διαμάχη γύρω από το αυτοκέφαλο της Εκκλησίας). Εμείς θα περιοριστούμε στην εξέταση της προεπαναστατικής του πορείας, έτσι ώστε να υπάρχει ομοιομορφία και ομοιογένεια σε σχέση με την εξέταση των υπόλοιπων λογίων οι οποίοι, όντας μεγαλύτεροι σε ηλικία, πέθαναν κάποιες δεκαετίες πριν από την Επανάσταση, ενώ κάποια άλλοι δεν ζούσαν καν τον 19ο αιώνα (ο Κοσμάς Αιτωλός επί παραδείγματι).

Η μελέτη έχει διαιρεθεί σε κεφάλαια, το καθένα από τα οποία εξετάζει έναν συγκεκριμένο λόγιο και επικεντρώνεται στο έργο του, το οποίο και κατανέμεται σε θεματικές ενότητες, δίδοντας με αυτό τον τρόπο τα σημαντικότερα στοιχεία της σκέψης του σε ποικίλους τομείς. Έμφαση δίδεται σε ζητήματα που έχουν να κάνουν με τη στάση τους απέναντι στο οθωμανικό καθεστώς και σε ρεύματα ιδεών από τη Δύση. Επίσης εξετάζεται και η φύση της σκέψης τους ως θεολόγων, χωρίς βέβαια να γίνεται εμβάθυνση σε έργα με δογματικό περιεχόμενο. Επίσης να σημειώσουμε ότι αξιοποιούμε τμήμα των πολιτικών και ιδεολογικών (και ενίοτε θεολογικών) έργων τους, και σε καμία περίπτωση δεν εξετάζουμε εξαντλητικά όλα τα έργα των λογίων, κάτι το οποίο φυσικά δεν θα ήταν εφικτό να πραγματοποιηθεί στο πλαίσιο της παρούσας Μ.Δ.Ε.

Μολαταύτα, θεωρούμε ότι έχουμε καταβάλει σημαντική προσπάθεια ώστε να προβάλουμε και να αναδείξουμε τα αντιπροσωπευτικότερα στοιχεία της σκέψης τους, μέσω ενδεικτικών (και ελπίζουμε αντιπροσωπευτικών) αναφορών από τις πηγές των λογίων. Πέρα από τα βασικά

βιογραφικά στοιχεία που δίδουν για τον κάθε λόγιο, τα κεφάλαια σε γενικές γραμμές διαμορφώνονται ως εξής:

Αρχικά, εξετάζουμε τον Κοσμά τον Αιτωλό (1714-1779) ο οποίος καταγόταν από την Αιτωλοακαρνανία. Επισημαίνονται οι πηγές με βάση τις οποίες μπορούμε να προσεγγίσουμε τη σκέψη του, ενώ στη συνέχεια προσπαθούμε να σκιαγραφήσουμε την άποψη του Κοσμά για την παιδεία. Επίσης, στην ίδια υποενότητα γίνεται αναφορά στο ενδιαφέρον του Κοσμά να σταματήσουν οι εξισλαμισμοί μέσω της διατήρησης της ορθόδοξης πίστης. Η επόμενη υποενότητα εξετάζει τη θεώρηση του Κοσμά για την ταυτότητα του ελληνορθόδοξου αλλά και του οθωμανικού στοιχείου και καταλήγει στο ότι η κληρυματική δράση του αποτέλεσε μία πρόωπη μορφή εθνικής αφύπνισης.

Εν συνεχεία, εξετάζουμε τον Κερκυραίο λόγιο Ευγένιο Βούλγαρι (1716-1806), του οποίου το εύρος των ενδιαφερόντων ήταν τεράστιο αλλά ταυτόχρονα και ετερόκλητο. Ο Βούλγαρις θα μπορούσε να ιδωθεί ως εισηγητής του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Αρχικά, γίνεται συνοπτική αναφορά στα έργα του Βούλγαρι. Κατόπιν, αναφέρονται τα πολιτικά και θεολογικά του έργα με περισσότερες λεπτομέρειες, εφόσον αυτά θα προσεγγίσουμε στη συνέχεια. Συνεχίζοντας, εξετάζουμε την πολιτική σκέψη του Βούλγαρι, η οποία θα (πρέπει να) ερμηνευτεί ιδιαίτερα σε συνάρτηση και σε συνδυασμό με τη ρωσική πολιτική κατά το δεύτερο μισό του 18ου αιώνα. Έπειτα, αναφερόμαστε στην αντιλατινική σκέψη του Βούλγαρι και στο ζήτημα της ανεξιθρησκίας, το οποίο υπήρξε αντικείμενο ανάλυσης από τους Ευρωπαίους στοχαστές ήδη από τους πρώιμους νεότερους χρόνους.

Στο επόμενο κεφάλαιο αναφέρονται τα βασικά σημεία της εξέλιξης του κολλυβαδικού κινήματος και παρατίθενται (εκ διαμέτρου αντίθετες) κρίσεις ορισμένων μελετητών για το κίνημα. Κατόπιν, δίδουμε και τη δική μας εκτίμηση για το κίνημα. Εν συνεχεία, εξετάζεται ο “αντιδραστικότερος” εκπρόσωπος – σύμφωνα με τη βιβλιογραφία – των Κολλυβάδων λογίων, ο Αθανάσιος ο Πάριος (1721-1813). Αρχικά, προσπαθούμε να κατανοήσουμε το λόγο για τον οποίον ο Αθανάσιος ο Πάριος απέρριπτε οποιαδήποτε σχέση με τον ευρωπαϊκό χώρο. Η επαφή των Ελληνορθόδοξων, σύμφωνα με τον Πάριο, με την Ευρώπη συνεπαγόταν και αλλοτρίωση της ταυτότητάς τους. Για τον Πάριο, όποιος ταξίδευε στην Ευρώπη, ήταν, χωρίς περαιτέρω εξέταση, άθεος. Συν τοις άλλοις, εξετάζουμε τη θεώρησή του για το οθωμανικό καθεστώς και καταγράφουμε τους λόγους για τους οποίους δεν επιθυμούσε οι Ελληνορθόδοξοι της εποχής του να έχουν ως πρότυπο τους “αρχαίους”. Συνεχίζουμε με τον Νικόδημο τον Αγιορείτη (1749-1809), τα κείμενα του οποίου είναι κατά βάση θεολογικά, ωστόσο μπορούμε να απομονώσουμε και να εξετάσουμε ορισμένα στοιχεία που σχετίζονται με ζητήματα ταυτότητας, ιδιαίτερα όσον αφορά τη θεώρηση του

Νικοδήμου για τους Χριστιανούς, τους Μουσουλμάνους και του Καθολικούς. Επίσης, αναφορά γίνεται στη γενικότερη αντίληψη του Νικοδήμου για τη στάση που πρέπει να τηρηθεί στα “εγκόσμια”.

Στο επόμενο υποκεφάλαιο επισημαίνεται ότι θα αξιοποιήσουμε κάποια έργα που οι Κολλυβάδες συνέταξαν σε συνεργασία. Με αφορμή λοιπόν την αναφορά στα συλλογικά έργα, δίδουμε ορισμένα στοιχεία και για τον Μακάριο Νοταρά (1731-1805) από τα Τρίκαλα Κορινθίας: ο Μακάριος Νοταράς είναι ο τρίτος εκπρόσωπος του κινήματος των Κολλυβάδων, που έχει συγγράψει έργα κυρίως σε συνεργασία με τους άλλους Κολλυβάδες, ενώ τα λίγα δογματικά του έργα φυσικά δεν θα μας απασχολήσουν. Έτσι, οδηγούμαστε στη σύνταξη της θεματική ενότητας που αφορά το ρόλο του μαρτυρίου και των Νεομαρτύρων, ειδικά κατά τη διάρκεια του 18ου αιώνα. Εδώ επισημαίνεται ότι οι Νεομάρτυρες με το παράδειγμά τους θα μπορούσαν κατά κάποιον τρόπο να θεωρηθούν “ρηζικέλευθοι” και “καινοτόμοι”.

Το τελευταίο κεφάλαιο εστιάζει στον διαφωτιστή Κωνσταντίνο Οικονόμο (1780-1857) ο οποίος καταγόταν από την Τσαριτσάνη της Θεσσαλίας. Στο κεφάλαιο αυτό επιχειρούμε κυρίως μέσω της εξέτασης της πλούσιας αλληλογραφίας του που μας έχει διασωθεί, να προσεγγίσουμε την ιδεολογία του. Ιδιαίτερη έμφαση δίδεται στην εξέταση ζητημάτων που σχετίζονται με το Φιλολογικό Γυμνάσιο Σμύρνης, στο οποίο ο Οικονόμος δίδαξε από το 1809 μέχρι το κλείσιμό του το 1819. Επίσης, με αφορμή το παράδειγμα του Φιλολογικού Γυμνασίου Σμύρνης, γίνεται λόγος για την “τύχη” του Διαφωτισμού στις χώρες της καθ’ ημάς Ανατολής, αλλά και για τη στάση των “συντηρητικών” απέναντι στις νέες ιδέες.

Στο τέλος, στον επίλογο, θα επιχειρήσουμε να προβούμε σε κάποια γενικά συμπεράσματα, τα οποία θα προκύψουν κυρίως μέσω μιας γενικής αξιολόγησης του έργου όλων των λογίων· επίσης θα προσπαθήσουμε να τους συγκρίνουμε ώστε να εντοπίσουμε τις τυχόν ομοιότητες ή διαφορές ανάμεσά τους. Θα επιχειρήσουμε να δούμε τι πρέσβευε ο καθένας, με ποιον τρόπο ήθελε να βοηθήσει τους Ελληνορθόδοξους της εποχής καθώς και εάν προωθούσε αποκλειστικά ταυτότητα θρησκευτικής χροιάς ή και πολιτικής στο πλαίσιο των νέων δεδομένων που ο αιώνας των Φώτων δημιουργούσε μέσω του αναστοχασμού και της επιστήμης.

Πριν κλείσουμε την παρούσα εισαγωγή, θεωρούμε ότι είναι σημαντικό να διευκρινιστεί ότι οι λόγιοι, όπως θα δείξουμε παρακάτω, αναφέρονται στο ελληνορθόδοξο στοιχείο υπό οθωμανική κατοχή με μια πληθώρα όρων (οι συνηθέστεροι είναι: *Έλληνας*, *Ρωμιός*, *Γραικός*). Θα πρέπει να είμαστε ιδιαίτερα προσεκτικοί με τη χρήση των όρων: η ορολογία είναι ένα “δύσκολο” θα λέγαμε ζήτημα, το οποίο πολλοί μελετητές, εσκεμμένα ίσως, αποφεύγουν να αναλύσουν σε βάθος. Εμείς θεωρούμε ότι σε περίπτωση που αναλωνόμασταν σε αυτό, ίσως να ξεφεύγαμε και να διατυπώναμε

τελείως λανθασμένες κρίσεις ή διαπιστώσεις. Συνοπτικά λοιπόν ας σημειώσουμε τα εξής. Ας ξεκινήσουμε από τη βυζαντινή περίοδο για την πληρέστερη κατανόηση των όρων.

Κατά τη βυζαντινή περίοδο λοιπόν, ο Έλληνας – όπως και όλοι οι άλλοι λαοί που ήταν υπήκοοι της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας – αποκαλούνταν *Ρωμαίος* με την έννοια του Ορθόδοξου πολίτη της Χριστιανικής Οικουμένης². Σημαντικό να σημειωθεί ότι το γεγονός της Άλωσης της Κωνσταντινούπολης το 1204 από τους Φράγκους σταυροφόρους, προκάλεσε, σε ορισμένους κύκλους λογίων, πρωτοεθνικές αναζητήσεις. Εντός αυτού του πλαισίου θα πρέπει να ερμηνευτεί το γεγονός ότι πολλοί λόγιοι της εποχής άρχισαν να χρησιμοποιούν τον όρο *Έλλην*. Από τον 13ο αιώνα λοιπόν, έως και τα μέσα του 15ου αιώνα, γενικεύθηκε (από ένα μέρος των λογίων της εποχής) η χρήση του όρου *Έλλην* αντί του όρου *Ρωμαίος*. Το όνομα αυτό οι λόγιοι το επέδιδαν σε όλους τους κατοίκους των ελληνικών χωρών. Εκείνη λοιπόν την εποχή, άρχισε να αφυπνίζεται η εθνική συνείδηση των Ελλήνων³.

Μετά την Άλωση (1453) άρχισε – και πάλι – να γίνεται λόγος για το γένος των *Ορθοδόξων*⁴. Σε γενικές γραμμές το “γένος” (στο σύνολό του) αποτελούνταν από τους Ορθόδοξους της Ρωσίας, της διασποράς στην Κεντρική Ευρώπη, και φυσικά τους Ορθόδοξους υπό οθωμανική κατοχή στα Βαλκάνια, στη Μικρά Ασία και Μέση Ανατολή⁵. Γενικά κατά τη διάρκεια της Οθωμανοκρατίας ήταν σε χρήση (τις περισσότερες φορές αλλά όχι πάντα) ο όρος *Ρωμός* – *Ρωμαίος* με την έννοια του Χριστιανού Ορθόδοξου⁶, που ανήκε σε μία ευρύτερη θρησκευτική ομάδα. Ο όρος *Ρωμός* – *Ρωμαίος* τις περισσότερες φορές, κατά την περίοδο της Οθωμανοκρατίας, χρησιμοποιούνταν για να

2 Βλ. ενδεικτικά: Stephen Xydis, “Medieval origins of modern Greek Nationalism”, *Balkan Studies*, 9 (1968), σ. 1-20· Απόστολος Ε. Βακαλόπουλος, *Ιστορία του Νέου ελληνισμού*, τ. Α' (Αρχές και διαμόρφωσή του), Θεσσαλονίκη: [χ.ο.], 1974²· Νίκος Σβορώνος, *Το Ελληνικό Έθνος. Γένεση και διαμόρφωση του νέου ελληνισμού*, Αθήνα: Πόλις, 2004· Anthony Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The transformation of Greek Identity and the perception of the classical tradition*, New York: Cambridge University Press, 2007· Τόνια Κιουσοπούλου, *Βασιλεύς ή Οικονόμος. Πολιτική εξουσία και ιδεολογία πριν την Άλωση*, Αθήνα: Πόλις, 2007²· Θεοδώρα Παπαδοπούλου, *Συλλογική ταυτότητα και αυτογνωσία κατά το τέλος της μεσοβυζαντινής περιόδου*, διδακτορική διατριβή, Κέρκυρα: Τμήμα Ιστορίας, Ιόνιο Πανεπιστήμιο, 2007· Gill Page, *Being Byzantine. Greek identity before the Ottomans*, New York: Cambridge University Press, 2008.

3 Βακαλόπουλος, *Ιστορία.....ό.π.*, σ. 302-303.

4 Κιουσοπούλου, *Βασιλεύς...ό.π.*, σ. 234.

5 P. M. Kitromilides, *An Orthodox commonwealth. Symbolic legacies and cultural encounters in Southeastern Europe*, Aldershot Burlington: Ashgate, 2007, σ. x' (εισαγωγικό άρθρο).

6 Βλ. ενδεικτικά: Maria Mantouvalou, “Romaïos – Romios – Romiossyni. La notion de “Romain” avant et après la chute de Constantinople”, *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών*, περ. Β', 28 (1979/1985), σ. 169-198· Πάρις Γουναρίδης, *Γένος Ρωμαίων. Βυζαντινές και νεοελληνικές ερμηνείες*, Αθήνα: Ίδρυμα Γουλανδρή – Χορν, 1996· Σία Αναγνωστοπούλου, *Μικρά Ασία, 19ος αι.-1919. Οι Ελληνορθόδοξες κοινότητες. Από το Μιλλέτ των Ρωμιών στο Ελληνικό Έθνος*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1997· Παρασκευάς Κονόρτας, *Οθωμανικές Θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο, 17ος – αρχές 20ού αιώνα. Βεράτια για τους προκαθημένους της Μεγάλης Εκκλησίας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1998· Παρασκευάς Ματάλας, *Έθνος και Ορθοδοξία. Οι περιπέτειες μιας σχέσης. Από το “ελλαδικό” στο βουλγαρικό σχίσμα*, διδακτορική διατριβή, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2002· Λουκία Δρούλια, “Ελληνική αυτοσυνειδησία. Μία πορεία γεμάτη λέξεις και σημασίες”, στο: Βασίλης Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού (1770-2000)*, τ. Β' (Η οθωμανική κυριαρχία, 1770-1821. Διαφωτισμός – Ιστορία της Παιδείας – Θεσμοί και Δίκαιο), Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2003· Paraskevas Konortas, *Romanités et Hellénismes Ottomans: approches terminologiques*, Paris, 2011.

προσδιορίσει τους ελληνόφωνους ορθόδοξους. Και λέμε τις περισσότερες φορές, διότι ο συγκεκριμένος όρος θα μπορούσε να αναφέρεται για να υποδηλώσει και κάποιο άλλο ορθόδοξο γένος που ήταν υπό οθωμανική κυριαρχία. Αυτός ο όρος φαίνεται ότι ήταν σε ευρεία χρήση σε όλη τη διάρκεια της Οθωμανοκρατίας.

Τον όρο *Γραικός* τον χρησιμοποιούσαν όσοι είχαν συχνότερες επαφές με τον δυτικό κόσμο⁷. Όσο για τον όρο *Έλλην*, η βιβλιογραφία πιστοποιεί ότι από το δεύτερο μισό του 18ου αιώνα, κατά την περίοδο δηλαδή που έκανε αισθητή την παρουσία του ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός, όλο και κέρδιζε έδαφος⁸, ενώ μέχρι τότε είχε (σχετικά) περιορισμένη χρήση, κυρίως μεταξύ ορισμένων λογίων. Ο όρος *Έλλην*, ειδικά τους πρώτους, μετά την Άλωση αιώνες, δεν ήταν σε συχνή χρήση. Το γεγονός ότι αυτός ο όρος ξαναέκανε δυναμικά (η προηγούμενη φορά, όπως έχουμε σημειώσει, ήταν από τον 13ο αιώνα μέχρι και τον 15ο αιώνα) την επανεμφάνισή του κυρίως από το δεύτερο μισό του 18ου αιώνα, οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στη λογιосύνη της εποχής. Στις αρχές του 19ου αιώνα, ο όρος *Έλληνας* άρχιζε να υπερισχύει και να εκτοπίζει σταδιακά τη χρήση των άλλων δύο όρων.

Τέλος, ας σημειωθεί ότι στην παρούσα εργασία προκρίναμε τη χρήση του όρου “Έλληνορθόδοξος”, εφόσον θα επικεντρωθούμε στους ελληνόφωνους Χριστιανούς Ορθόδοξους υπηκόους της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας οι οποίοι, από εκκλησιαστικής άποψης, υπάγονταν στο Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως. Θεωρούμε ότι μέσω της χρήσης του συγκεκριμένου όρου, θα τονίσουμε τόσο την ελληνική όσο και την ορθόδοξη πτυχή της ταυτότητάς τους. Όταν θα παραθέτουμε αποσπάσματά από τα κείμενά τους, ευνόητο είναι ότι θα δηλώνεται η ορολογία που χρησιμοποιεί ο εκάστοτε λόγιος. Θα προσπαθήσουμε επίσης σε ορισμένες περιπτώσεις να διαπιστώσουμε, όσο μπορούμε, εάν η χρήση διαφορετικής ορολογίας έχει κάποια σημασία και εάν στοχεύει στο να υποδηλώσει κάτι. Να σημειωθεί επίσης ότι επιλέξαμε να διατηρήσουμε την ορθογραφία, τη σύνταξη και στίξη των πρωτότυπων κειμένων των πηγών μας.

7 Βλ. ενδεικτικά Κ.Θ. Δημαράς, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα: Ερμής, 1989⁵, σ. 84.

8 Βλ. ενδεικτικά *ό.π.*, σ. 84.

Α. Ιδεολογικοί προσανατολισμοί επιφανών λογίων κληρικών (14ος-18ος αι.) και οι ιδέες του Διαφωτισμού στις χώρες της ελληνικής Ανατολής

Στο παρόν μεταβατικό κεφάλαιο, θα αναφερθούμε συνοπτικά στους επιφανέστερους Έλληνες (δεν ήσαν όλοι Ορθόδοξοι) λογίους κληρικούς που έδρασαν από τον 14ο έως τον 18ο αιώνα, με στόχο να προβάλλουμε τα κυριότερα στοιχεία της σκέψης τους. Κατόπιν, θα δώσουμε το θεωρητικό πλαίσιο της εποχής του Διαφωτισμού: θα αναφερθούμε στις νέες ιδέες που διαδόθηκαν στην ελληνική κοινωνία και οδήγησαν σε αλλαγές στο χώρο των ιδεών, της παιδείας αλλά και της φιλοσοφίας. Η επισκόπηση των λογίων που ακολουθεί γίνεται με στόχο να καταδείξει ότι οι λόγιοι που θα εξετάσουμε στη συνέχεια (από το δεύτερο κεφάλαιο και εξής), “παρέλαβαν” αρκετά στοιχεία από τη σκέψη των λογίων που θα αναφέρουμε στο παρόν κεφάλαιο. Με βάση αυτό, ισχυριζόμαστε ότι ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός δεν δημιούργησε μόνο “ρήγματα” με το παρελθόν, αλλά βρισκόταν σε διάλογο και με τον στοχασμό προηγούμενων αιώνων, τον οποίον αξιοποίησε ή αναπροσάρμοσε στις απαιτήσεις των καιρών.

Αρχίζουμε τη σύντομη επισκόπησή μας με τον Γεώργιο Γεμιστό – Πλήθωνα (περίπου 1360-1452). Αποτελεί (ίσως) το πιο ριζοσπαστικό παράδειγμα βυζαντινού διανοούμενου που έδρασε στο μεταίχμιο ανάμεσα στον μεσαίωνα και στην πρώιμη νεοτερικότητα⁹. Σπούδασε στην Κωνσταντινούπολη και καταπιάστηκε σχεδόν με όλους τους τομείς του επιστητού της εποχής (ρητορική, φιλοσοφία, θεολογία, ιστοριογραφία, αστρονομία, γεωγραφία, μουσική). Συνέθεσε τους “*Νόμους*”, ένα φιλοσοφικό σύγγραμμα που ερχόταν σε πλήρη αντίθεση με τον Χριστιανισμό και τη βυζαντινή παράδοση¹⁰. Αυτό το σύγγραμμα, το οποίο το συνέταξε με βάση τους “*Νόμους*” του Πλάτωνα, περιέγραφε μία ουτοπική και παγανιστική πόλη-κράτος¹¹, στην οποία η χριστιανική παράδοση απουσίαζε εντελώς¹². Εξαιτίας αυτού του έργου έχει χαρακτηριστεί ως ουτοπιστής (ή ακόμα και ως “ονειροπόλος”)¹³. Αποκαλούσε τον εαυτό του *Έλληνα* και θεωρούσε ότι είναι

9 Γιάννης Σμαρνάκης, *Αναγέννηση και Βυζάντιο: το παράδειγμα του Πλήθωνα*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα: Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, ΕΚΠΑ, 2005, σ. 14.

10 Νικόλαος Λινάρδος, “Η θρησκευτική και εθνική ταυτότητα του Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος: ένα παράδειγμα μεταβαλλόμενων ταυτοτήτων στον ελληνικό κόσμο”, στο: Konstantinos A. Dimadis (επιμ.), *Ταυτότητες στον ελληνικό κόσμο (από το 1204 έως σήμερα) Δ' Ευρωπαϊκό Συνέδριο Νεοελληνικών Σπουδών. Γρανάδα, 9-12 Σεπτεμβρίου 2010. Πρακτικά. Identities in the Greek World (from 1204 to the present day), 4th European Congress of Modern Greek Studies. Granada, 9-12 September 2010. Proceedings*, τ. C', Athens: European Society of Modern Greek Studies, 2011, σ. 129.

http://www.eens.org/wordpress/wp-content/uploads/2012/05/Identities-in-the-Greek-world-Granada-2010-Congress-Vol_3-2011-isbn_978-960-99699-5-61.pdf (τελευταία επίσκεψη: 20/01/2017).

11 Niketas Siniosoglou, *Radical Platonism in Byzantium. Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, New York: Cambridge University Press, 2011, σ. 5.

12 Σμαρνάκης, *Αναγέννηση...ό.π.*, σ. 76.

13 Siniosoglou, *Radical....στο ίδιο*, σ. 22.

κοινωνός της κλασικής παράδοσης, και σύμφωνα με αυτό, η ταυτότητα του Βυζαντινού καθοριζόταν με βάση την ελληνική πολιτισμική κληρονομιά¹⁴. Προέβαλλε τον αρχαίο κόσμο ως πρότυπο πολιτικών αξιών και συμπεριφορών, αγνοώντας το μεσαιωνικό, χριστιανικό παρελθόν¹⁵ και υποστήριζε ότι το ιδανικό πολίτευμα είναι το μοναρχικό. Θεωρούσε δε, ως κοιτίδα του ελληνισμού την Πελοπόννησο¹⁶. Ο Πλήθωνας ήταν ένα από τους πνευματικούς συμβούλους του Αυτοκράτορα Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγου στον Μυστρά¹⁷.

Ο ελληνοκεντρισμός¹⁸ του Πλήθωνα θεωρήθηκε ότι συνοψίζεται στην περίφημη αποστροφή του προς τον Μανουήλ Β΄: “*Εσμεν γὰρ Ἕλληνες τὸ γένος, ὥς ἡ τε φωνὴ καὶ ἡ πατριὸς παιδεία μαρτυρεῖ*”¹⁹. Σύμφωνα με αυτή τη δήλωση, τα χαρακτηριστικά της ελληνικής ταυτότητας ήσαν πολιτισμικά: η γλώσσα και η παιδεία διαφοροποιούσαν τους Έλληνες από τους “άλλους”²⁰.

Η “ρίζοσπαστικότητα” του Πλήθωνα ερχόταν σε πλήρη αντίθεση με το παράδειγμα του Γρηγορίου Παλαμά και το κίνημα των Ησυχαστών οι οποίοι τον 14ο αιώνα προσπάθησαν να προωθήσουν τον θρησκευτικό οικουμενισμό²¹. Κεντρικό σημείο του Ησυχασμού ήταν η κοινωνία του Θεού μέσω της ενόρασης, και οι θέσεις του Πλήθωνα ήταν μία έμμεση κριτική της ησυχαστικής θεολογίας²². Ο Πλήθων επιθυμούσε να αντικαταστήσει την ορθόδοξη θεολογία με την πλατωνική οντολογία. Φαίνεται να είχε μυηθεί στον πλατωνισμό από τον Δημήτριο Κυδώνη²³. Σε γενικές γραμμές έχουν εκφραστεί διάφορες απόψεις για την προσωπικότητα και το έργο του Πλήθωνα, ωστόσο η πλειονότητα των μελετητών υποστηρίζει ότι έννοιες – κλειδιά για την κατανόηση της σκέψης του αποτελούν: ο παγανισμός, το ουμανιστικό πνεύμα και η ουτοπία²⁴.

Ο Βησσαρίων (1402-1472) γεννήθηκε στην Τραπεζούντα, σπούδασε στην Κωνσταντινούπολη και στον Μυστρά, όπου και μαθήτευσε κοντά στον πλατωνιστή φιλόσοφο Γεώργιο Πλήθωνα. Η μόρφωση και ευφυΐα του τον ανέδειξαν στην περίοπτη εκκλησιαστική θέση του Μητροπολίτη Νικαίας. Με αυτόν τον τίτλο έλαβε μέρος στη σύνοδο Φερράρας – Φλωρεντίας (1438-1439), όπου, αν και ήταν μέλος της ορθόδοξης αντιπροσωπείας, πήρε αμέσως το μέρος των Ρωμαιοκαθολικών

14 Claudia Rapp, “Hellenic Identity, Romanitas, and Christianity in Byzantium”, στο: Katerina Zacharia (επιμ.), *Hellenisms: Culture, Identity, and Ethnicity from antiquity to modernity*, Aldershot, England, Burlington, VT: Ashgate, 2008, σ. 142.

15 Σμαρνάκης, *Αναγέννηση.....στο ίδιο*, σ. 157.

16 Στο ίδιο, σ. 234.

17 Siniossoglou, *Radical.....ό.π.*, σ. 4.

18 Ο π. Μεταλληνός θεωρεί ότι ο “ελληνοκεντρισμός” του Πλήθωνα εκείνη την εποχή ήταν εντελώς απορριπτέος, και διατείνεται ότι το γένος ήθελε να συνεχίσει να επιβιώνει στην οικουμενική του διάσταση. Βλ. Γ. Δ. Μεταλληνός, “Η συνέχεια του Γένους μετά την Άλωση”, στο: Ευάγγελος Χρυσός (επιμ.), *Η Άλωση της Πόλης*, Αθήνα: Ακρίτας, 1994, σ. 312.

19 Λινάρδος, “Η θρησκευτική.....”, στο ίδιο, σ. 131.

20 Σμαρνάκης, *Αναγέννηση...στο ίδιο*, σ. 71.

21 Siniossoglou, *Radical.....ό.π.*, σ. 25.

22 Σμαρνάκης, *Αναγέννηση.....στο ίδιο*, σ. 100-101.

23 Siniossoglou, *Radical.....ό.π.*, σ. 18, 3.

24 Στο ίδιο, σ. 15-31.

και υπερασπίστηκε με πάθος την υποταγή της εκκλησιαστικής Ανατολής στην παπική Δύση²⁵. Ο Βησσαρίων στη σύνοδο υποστήριξε το φλωρεντινό δόγμα ότι δηλαδή ο Πατήρ και ο Υιός είναι η αρχή του πνεύματος, και ότι αυτό εκπορεύεται και από τους δύο. Κήρυσσε την ένωση των εκκλησιών, την ουνία, με βάση την αναγνώριση του πάπα ως αρχηγού της χριστιανικής εκκλησίας, αλλά δεν ήθελε να καταργήσει τα ήθη έθιμα ή τη λατρεία των Ορθοδόξων²⁶. Επίσης υποστήριξε ότι κατά βάση ταυτίζονται οι καθολικές και ορθόδοξες αντιλήψεις για την Αγία Τριάδα²⁷. Επιστρέφοντας στη μητρόπολή του, αγωνίστηκε για την εφαρμογή των ενωτικών αποφάσεων της συνόδου, αλλά η λαϊκή αντίσταση που συνάντησε τον ανάγκασε να επιστρέψει στην Ιταλία και να εγκατασταθεί εκεί οριστικά. Ο πάπας Ευγένιος Δ΄ τον αντάμειψε για την πιστότητα της αφοσίωσής του στη Δύση και τον ανακήρυξε καρδινάλιο. Το 1463, όταν πια η Κωνσταντινούπολη είχε αλωθεί από τους Οθωμανούς, ο πάπας Πίος Β΄ τον αναγόρευσε λατίνο Πατριάρχη Κωνσταντινούπολης. Ως υπερασπιστής του Θωμά Ακινάτη έγραψε εναντίον των εκκλησιαστών θέσεων του επισκόπου Εφέσου Μάρκου Ευγενικού, αντλώντας κυρίως από την επιχειρηματολογία του Δημήτριου Κυδώνη²⁸. Έκανε επανειλημμένα κρούσεις (εκκλήσεις)²⁹ σε διάφορους ηγεμόνες της Ευρώπης για σταυροφορία εναντίον των Οθωμανών, αλλά μάταια. Ο Βησσαρίων, γύρω από τον οποίο σχηματίστηκε ένας μεγάλος κύκλος φίλων και συνεργατών σε όλη του τη ζωή, στιγματίστηκε ως “αποστάτης”. Προσέφερε όμως σπουδαίο έργο, αφήνοντας με τη διαθήκη του συλλογή χειρογράφων στη Μαρκιανή βιβλιοθήκη της Βενετίας³⁰.

25 Χρήστος Γιανναράς, *Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα*, Αθήνα: Δόμος, 1996², σ. 74.

26 Απόστολος Βακαλόπουλος, *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, τ. Γ΄ (Τουρκοκρατία 1453-1669. Οι αγώνες για την πίστη και την ελευθερία), Θεσσαλονίκη: [χ.ο.], 1968, σ. 172.

27 Gerhard Podskalsky, *Η Ελληνική θεολογία επί Τουρκοκρατίας, 1453 – 1821. Η Ορθοδοξία στη σφαίρα επιρροής των δυτικών δογμάτων μετά τη μεταρρύθμιση*, μετάφραση Πρωτ. Γ. Δ. Μεταλληνός, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2005, σ. 128.

28 Γιανναράς, *Ορθοδοξία.....ό.π.*, σ. 74-75.

29 Σύμφωνα με τον Μανούσο Μανούσακα, οι “εκκλήσεις” των λογίων κατά τη διάρκεια της Οθωμανοκρατίας μπορούν να χωριστούν σε δύο περιόδους: κατά την πρώτη περίοδο (1453-1535) γίνονταν εκκλήσεις για κοινή επέμβαση των Χριστιανών ηγεμόνων εναντίον των Οθωμανών, ενώ κατά τη δεύτερη (1535-1821) οι εκκλήσεις ζητούσαν την επέμβαση ενός μόνο ηγεμόνα. Βλ. Μανούσος Ι. Μανούσακας, *Εκκλήσεις των Ελλήνων λογίων προς τους ηγεμόνες της Ευρώπης για την απελευθέρωση της Ελλάδος*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 1985, σ. 197. Οι εκκλήσεις γίνονταν κατά κύριο λόγο από τους λογίους που δεν κατατρέχονταν από το φόβο της Ευρώπης, παρακολουθούσαν τους συσχετισμούς δυνάμεων, και προέβαλλαν την πολιτική επιθυμία στον ηγεμόνα που θεωρούσαν ικανό να συντρίψει τους Οθωμανούς. Βλ. Γιάννης Κόκκωνας, *Ο Πολίτης Πέτρος Σκυλίτζης Ομηρίδης 1784-1872. Μελέτη της συμμετοχής ενός ελάσσονος σε γεγονότα μείζονος σημασίας*, Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης Νέου Ελληνισμού, 2003, σ. 26. Για τις εκκλήσεις προς τους ηγεμόνες της Δύσης βλ. και Βλασία Κατσαρού, *Εκκλήσεις λογίων προς τη Δύση: Ταυτότητες σε μετάβαση (15ος-17ος αι.)*, διπλωματική μεταπτυχιακή εργασία, Αθήνα: Τμήμα Ιστορίας – Αρχαιολογίας, ΕΚΠΑ, 2013. Κατά τη δεύτερη περίοδο μπορούμε να σημειώσουμε ότι είχαν εκφραστεί προτάσεις για βοήθεια μέσω της επέμβασης του Φιλίππου Β΄ της Ισπανίας, ενώ υπήρχε η ελπίδα ακόμα και για πιθανή επέμβαση της Γαλλίας ή και της Σουηδίας. Από τον 17ο αιώνα οι ελπίδες πλέον για βοήθεια στράφηκαν προς τους Ρώσους (όπως θα έχουμε την ευκαιρία να δούμε πιο διεξοδικά σε επόμενο κεφάλαιο). Βλ. Μανούσος Ι. Μανούσακας, *Εκκλήσεις (1453-1535) των Ελλήνων λογίων της Αναγεννήσεως προς τους ηγεμόνες της Ευρώπης για την απελευθέρωση της Ελλάδος*, Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1965, σ. 27.

30 Podskalsky, *Η ελληνική θεολογία.....στο ίδιο*, σ. 128-129.

Ο Γεώργιος Σχολάριος (1405-1472) κυριάρχησε κατά τα πρώτα χρόνια της Άλωσης. Ανέβηκε στον πατριαρχικό θρόνο της Κωνσταντινούπολης με το όνομα Γεννάδιος. Ήταν ο πρώτος Πατριάρχης επιλεγμένος από τον Μωάμεθ Β΄ χάρι στη φήμη του ως αρχηγού των “ανθενωτικών” Ελλήνων³¹. Εκτός από Πατριάρχης ήταν σημαντικός λόγιος της εποχής. Κατά τη σύνοδο της Φεράρας – Φλωρεντίας τάχθηκε υπέρ της ένωσης των Εκκλησιών, αλλά επιστρέφοντας ανέλαβε, έπειτα από επιθυμία του Μάρκου του Ευγενικού, την αρχηγία των ανθενωτικών³². Αντίπαλος του Πλήθωνος Γεμιστού, απέρριπτε εντελώς τον όρο Έλλην και προσδιοριζόταν μόνο ως Χριστιανός, ενώ παρέμενε βαθιά συνδεδεμένος με τον ορθόδοξο χριστιανισμό και έβλεπε τον ερχομό των Οθωμανών όχι ως “εθνική” καταστροφή, αλλά ως πολιτική και θρησκευτική εναλλακτική πραγματικότητα. Ο Σχολάριος λοιπόν θεωρούσε την ορθόδοξη θρησκεία ως το βασικότερο στοιχείο της ταυτότητάς του³³. Το 1444-1453 συνέταξε έργα πολεμικής εναντίον του καθολικού δόγματος για την εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος και εναντίον της συνόδου της Φλωρεντίας. Η άνοδός του στον Πατριαρχικό θρόνο (1454) σηματοδότησε την οριστική επικράτηση των ανθενωτικών. Συνέταξε την πρώτη ομολογία πίστεως της ορθόδοξης Εκκλησίας μετά την Άλωση, από τις πιο αξιόλογες που έχουν γραφτεί ποτέ, με τίτλο “*Περὶ τῆς μόνης ὁδοῦ πρὸς τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων*”. Πρόκειται για ένα μικρό αριστούργημα της χριστιανικής απολογητικής έναντι του Ισλάμ³⁴.

Ο Μελέτιος Πηγάς³⁵ υπήρξε σημαντική φυσιογνωμία, τόσο της ανατολικής Ορθοδοξίας όσο και της ελληνικής λογιосύνης. Γεννήθηκε στον Χάνδακα της Κρήτης. Δεν είμαστε βέβαιοι για την ακριβή ημερομηνία γέννησής του, εντούτοις το πιθανότερο είναι να γεννήθηκε το 1551. Πέθανε στο Κάιρο το 1601³⁶. Την εγκύκλια εκπαίδευσή του ο Πηγάς την έλαβε στην ιδιαίτερη πατρίδα του, στον Χάνδακα Κρήτης, κοντά σε λογίους δασκάλους, λαϊκούς ή κληρικούς. Ενδεχομένως η εκπαίδευσή του αυτή να διήρκεσε μέχρι τα 16-17 του χρόνια και περιελάμβανε αρχαία ελληνικά, λατινικά και ιταλικά. Σημαντικό παράγοντα για τη μόρφωσή του αποτέλεσε η έφεση και

31 Γιανναράς, *Ορθοδοξία και Δύση*....ό.π., σ. 87-88.

32 Podskalsky, *Η ελληνική*.....στο ίδιο, σ. 123.

33 Dimitris Livanios, “The quest for Hellenism: Religion, Nationalism, and Collective Identities in Greece, 1453-1913”, στο: Katerina Zacharia (επιμ.), *Hellenisms*....στο ίδιο, σ. 241-242.

34 Απόστολος Βακαλόπουλος, *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, τ. Β΄ (*Τουρκοκρατία. Οι ιστορικές βάσεις την νεοελληνικής κοινωνίας και οικονομίας*), Θεσσαλονίκη: [χ.ο.], 1976², σ. 162-163, 172.

35 Ο Μελέτιος Πηγάς καθώς επίσης και ο Κύριλλος Λούκαρις έδρασαν κατά τη διάρκεια της φάσης ή περιόδου που ο Podskalsky χαρακτηρίζει “μεταβατική” και η οποία ξεκίνησε το 1581 και έληξε το 1629. Κύριο γνώρισμά της είναι η εμφάνιση ενός νέου θρησκευτικού ανθρωπισμού του οποίου οι σημαντικότεροι εκπρόσωποι πασχίζουν να υπερβούν το σχίσμα των εκκλησιών. Αυτή η φάση τερματίζεται με την “*Ομολογία Πίστεως*” του Λούκαρι (1629). Βλ. Podskalsky, *Η ελληνική θεολογία*...ό.π., σ. 121.

36 Για το πρόβλημα της χρονολόγησης του Μελέτιου Πηγά, και για τις διάφορες απόψεις των μελετητών του, βλ. Ευθύμιος Κ. Λίτσας, *Το ομιλητικό έργο του Μελέτιου Πηγά Πατριάρχη Αλεξανδρείας (1590-1601) και η χειρόγραφη παράδοσή του*, Θεσσαλονίκη: Λιθογραφία, 1992, σ. 63-64.

αυτενέργειά του, ιδιαίτερα στη διαμόρφωση της ρητορικής του δεινότητας³⁷. Μετά την πρώτη του μόρφωση που τη συμπλήρωσε στη Ζάκυνθο, σπούδασε στην Πάδοβα και Βενετία. Η πρώτη του ρήξη με το λατινικό δόγμα έγινε στην Πάδοβα³⁸. Αφού επέστρεψε στην πατρίδα του, ανέλαβε τη διεύθυνση του ελληνικού σχολείου στο Χάνδακα, ενώ άρχισε να κηρύττει τον Θείο Λόγο³⁹. Το κήρυγμα αποτέλεσε για τον Μελέτιο Πηγά καθημερινή μέριμνα και κύριο χαρακτηριστικό της δράσης του. Η προπαρασκευή του για το έργο του κηρύγματος άρχισε από τη νεαρή του ηλικία και στη συνέχεια προχώρησε στη μελέτη των Πατέρων, κυρίως όμως της Αγίας Γραφής, τα χωρία της οποίας αποτελούν το σταθερό υπόβαθρο των ομιλιών του. Επίσης χρησιμοποιούσε και τους αρχαίους, Έλληνες κυρίως, συγγραφείς⁴⁰. Ο Ιωάννης Μενούνος τον χαρακτηρίζει ως προς το ύφος του κηρύγματος ως “πρόδρομο του Κοσμά του Αιτωλού”⁴¹, ενώ ο Βακαλόπουλος, σημειώνει ότι το έργο του θυμίζει τη δράση των αποστόλων των πρώτων χριστιανικών χρόνων⁴². Αντίπαλοί του υπήρξαν οι Καθολικοί, από τους οποίους μάλιστα καταδιώχτηκε κατά τη διάρκεια που βρισκόταν διδάσκοντας στην Κρήτη, και κατέφυγε στο Σινά και στα Ιεροσόλυμα. Η γνωριμία του με τον Πατριάρχη Αλεξανδρείας Σύλβεστρο στάθηκε αφορμή της μεγάλης του δράσης με κέντρο το πατριαρχείο Αλεξανδρείας ως αρχιμανδρίτης, πρωτοσύγκελος και Πατριάρχης. Συνεργάστηκε για θέματα εκκλησιαστικά, εκκλησιαστικής διπλωματίας και αντιλατινικής προπαγάνδας με τους φίλους του Γαβριήλ Σεβήρο, Μάξιμο Μαργούνιο και τον σπουδαίο του μαθητή, Κύριλλο Λούκαρι.

Ο Μελέτιος Πηγάς συνέγραψε πολυάριθμες επιστολές, σε λόγια, ως επί το πλείστον, γλώσσα, υπεραμυνόμενος της Ορθοδοξίας. Σπουδαίο και το ομιλητικό του έργο, το οποίο είναι γραμμένο στη ζωντανή γλώσσα της εποχής. Οι λόγοι του χαρακτηρίζονται από αγωνιστικότητα, πατριωτισμό, και διάθεση φωτισμού του ελληνορθόδοξου γένους⁴³. Τα έργα του Μελετίου είναι δογματικά, απολογητικά της Ορθοδοξίας και ιδίως πολεμικά, όπως ήταν φυσικό για την εποχή εκείνη. Κεντρικό σημείο των έργων του αποτελεί η υπεράσπιση των θέσεων της Ορθοδοξίας απέναντι των αποφάσεων της φλωρεντίνης συνόδου. Από τα έργα του, η “*Ορθόδοξος Διδασκαλία*” είχε φαίνεται τη μεγαλύτερη απήχηση, γι’ αυτό και μεταφέρθηκε σε απλή γλώσσα⁴⁴. Ο Πηγάς συνεπαρμένος από την επιθυμία να πλησιάσει το λαό, απομακρύνθηκε από την παλαιότερη παράδοση του κηρύγματος (που έδιδε έμφαση στην τεχνική επεξεργασία του κειμένου) και απέβλεπε στην πηγαία απόδοση

37 Λίτσας, *Το ομιλητικό.....ό.π.*, σ. 65.

38 Χριστόδουλος Παρασκευαΐδης (Αρχιμανδρίτης), *Μελέτιος ο Πηγάς*, Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1971, σ. 48-50.

39 Κ. Γ. Κασίνης, *Νεοελληνική λογοτεχνία. Από τις αρχές έως την Επανάσταση*, Αθήνα: Πορεία, 2006, σ. 274.

40 Λίτσας, *Το ομιλητικό έργο.....στο ίδιο*, σ. 63, 72.

41 Ιωάννης Β. Μενούνος, *Κοσμά του Αιτωλού Διδαχές. Φιλολογική μελέτη – κείμενα*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα: Τήνος, 1979, σ. 78.

42 Βακαλόπουλος, *Ιστορία.....στο ίδιο*, τ. Γ΄, σ. 440.

43 Κασίνης, *Η ρητορική.....ό.π.*, σ. 274.

44 Βακαλόπουλος, *Ιστορία.....ό.π.*, σ. 443.

των συναισθημάτων του, στη ζωντανή εξεικόνισή της με όργανο τη δημοτική γλώσσα⁴⁵. Τοποθετούσε την εθνική και πνευματική του υπόσταση στην αρχαία Ελλάδα μαζί με τη Μακεδονία και το χριστιανικό Βυζάντιο (“Εσεῖς εἶσθε τὸ γένος ἐκεῖνο τὸ περιφρονημένον τῶν Ρωμαίων”)⁴⁶.

Ιδιάζουσα αλλά και ταυτόχρονα “αινιγματική” προσωπικότητα θα χαρακτηρίζαμε τον λόγιο και κληρικό Κύριλλο Λούκαρι (Ηράκλειο Κρήτης 1572 – Βόσπορος 1638). Σύμφωνα με τον Gunnar Hering, ο Λούκαρις ξεκίνησε τη σταδιοδρομία του ως συντηρητικός Ορθόδοξος, αλλά μέχρι το 1618 είχε απομακρυνθεί από τις κύριες θέσεις της παραδοσιακής ορθόδοξης διδασκαλίας. Από τότε και στο εξής θεωρούσε την Αγία Γραφή ως μόνη αυθεντική πηγή της πίστης, ενώ δεν δεχόταν τις απόψεις εκείνων που αναγνώριζαν την παράδοση ως ισοδύναμη πηγή της Πίστης, δίπλα στη Αγία Γραφή⁴⁷. Την προσέγγιση και τη σύσφιξη των σχέσεών τους με την Ανατολική Εκκλησία οι μεταρρυθμισμένοι τις πέτυχαν με την καλβινιστικής χροιάς “*Όμολογία Πίστεως*” του Λούκαρι (κυκλοφόρησε στη Γενεύη το 1629). Το μικρό πόνημα – το οποίο αποδείχθηκε ότι ήταν γνήσιο – προκάλεσε αμέσως σφοδρές αντιδράσεις, τόσο από την καθολική όσο και από την ορθόδοξη πλευρά, εγκαινιάζοντας την εποχή της εντονότερης παρουσίας του λατινικού σχολαστικισμού στη θεολογία. Δεδηλωμένος σκοπός του Λούκαρι ήταν να ανακόψει τη διείσδυση της Ρώμης συνασπίζοντας τα προτεσταντικά κράτη (Αγγλία, Ολλανδία) με τον σουλτάνο και μεταρρυθμίζοντας εν μέρει την Ανατολική Εκκλησία. Κατά συνέπεια, λόγω των εμπνευσμένων από τη Μεταρρύθμιση “νεωτερισμών” σε θέματα διδασκαλίας, απομακρυνόταν όλο και περισσότερο από την πλειονότητα των ορθόδοξων ιεραρχών και μοναχών, γεγονός το οποίο επανειλημμένα του στοίχισε το αξίωμα και, τελικά, τη ζωή του (1638)⁴⁸. Σε κάθε περίπτωση, είναι δύσκολο να απαντήσει κανείς στο ερώτημα εάν ο Λούκαρις όντως πίστευε στις καλβινιστικές διδασκαλίες ή απλώς συμμάχησε με καλβίνους για να τους έχει ως συμμάχους του εναντίον του καθολικού στοιχείου⁴⁹.

45 Στο ίδιο, σ. 444.

46 Ο.π., σ. 445

47 Για την (αμφιλεγόμενη) προσωπικότητα του Λούκαρι σημαντικό παραμένει το βιβλίο του Gunnar Hering, το οποίο ιδιαίτερη έμφαση – μεταξύ άλλων – δίδει στην αντιπαράθεση του Λούκαρι με τον θρησκευτικοπολιτικό κόσμο της Ευρωπαϊκής καθολικής Δύσης. Επίσης αναλύονται και στα μέσα που χρησιμοποίησαν οι καθολικοί για να τον εξοντώσουν, το οποίο και πέτυχαν το 1638. Βλ. Gunnar Hering, *Οικουμενικό Πατριαρχείο και Ευρωπαϊκή πολιτική, 1620-1638*, μετάφραση Δημήτρης Κούρτοβικ, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1992 (για τις συγκεκριμένες παραπομπές βλ. σ. 35, 50).

48 Podskalsky, *Η ελληνική.....ό.π.*, σ. 55-56

49 Το δύσκολο αυτό ζήτημα έχει απασχολήσει και τον Ιωάννη Καρμίρη, ο οποίος κάνει λόγο για “λουκάρειο πρόβλημα” και προβαίνει σε ορισμένες δικές του εκτιμήσεις. Θεωρεί ότι ο Λούκαρις μάλλον σκεπτόμενος περισσότερο ως πολιτικός, και λιγότερο ως Ορθόδοξος Πατριάρχης και θεολόγος, επεδίωξε να προσεταιριστεί τους Διαμαρτυρόμενους συμπεριλαμβάνοντας στην “*Όμολογία*” του ένα κράμα ορθόδοξων και προτεσταντικών αντιλήψεων. Ωστόσο, το πιθανότερο – κατά τον Καρμίρη – είναι ότι ο Λούκαρις “εσωτερικώς” παρέμεινε Ορθόδοξος. Τα ελατήριά του μάλλον σχετίζονταν με την προσπάθειά του για την “προστασία” των Ελληνορθόδοξων της εποχής από τον “καθολικό κίνδυνο”. Για μία λεπτομερή ανάλυση του θέματος βλ. Ιωάννης Καρμίρης, *Ορθοδοξία και Προτεσταντισμός*, Αθήνα: [χ.ο.], 1937, σ. 207-225.

Ένας άλλος σημαντικός λόγιος που πρέπει να μνημονευτεί και έδρασε κάποιες δεκαετίες πριν από τον Νεοελληνικό Διαφωτισμό είναι ο Ηλίας Μηνιάτης (1669-1714). Κατά κύριο λόγο δραστηριοποιήθηκε ως εκκλησιαστικός ρήτορας. Αφοσιώθηκε ολοκληρωτικά στην ρητορική πράξη ενώ ήταν ο πρώτος που στην νεοελληνική παιδεία παρουσίασε με τρόπο άρτιο το ρητορικό εκκλησιαστικό είδος⁵⁰. Σπούδασε στη Φλαγγίνειο σχολή της Βενετίας, όπου δίδαξε για μικρό διάστημα. Το 1669 χειροτονήθηκε διάκονος και δίδαξε ως ιεροκήρυκας στη Βενετία, στην Κεφαλλονιά, στη Ζάκυνθο, στην Κέρκυρα και στην Κωνσταντινούπολη. Το 1710 ορίστηκε επίσκοπος Κερνίκης και Καλαβρύτων. Ο Μηνιάτης απέκτησε εξαιρετική φήμη μέσω του έργου του με τίτλο “*Διδαχές*”⁵¹, που εκδόθηκε λίγο μετά το θάνατό του, το 1716. Το έργο περιλαμβάνει συμβουλευτικούς και πανηγυρικούς λόγους. Οι λόγοι είναι γραμμένοι στη δημόδη γλώσσα της εποχής, αλλά είναι επεξεργασμένοι με πρόθεση λογοτεχνική. Κεντρικό θέμα των Διδαχών είναι το ηθικό πρόβλημα, η ηθική συμπεριφορά του ανθρώπου, η πράξη στη ζωή, η πράξη όμως του Χριστιανού· του πραγματικού Χριστιανού⁵². Οι “*Διδαχές*” εκδόθηκαν 14 φορές μέχρι το 1895 και συνέβαλαν αποφασιστικά στον αντιπαπικό λόγο της Ορθόδοξης Εκκλησίας⁵³. Ο Μηνιάτης συνέθεσε κι ένα έργο αντιλατινικής φύσης με τον τίτλο “*Πέτρα Σκανδάλου*”, στο οποίο εξετάζονται τα αίτια του σχίσματος και οι βασικές δογματικές διαφορές ανάμεσα στην ανατολική και δυτική Εκκλησία⁵⁴. Αποδεικνύεται η προσήλωσή του στο ορθόδοξο δόγμα και εκδηλώνεται ο σφοδρός αντιπαπισμός του. Δεν κάνει λόγο για Επανάσταση, αλλά εναποθέτει την ελπίδα της απελευθέρωσης από τους Οθωμανούς στο βενετικό κράτος, το πολίτευμα του οποίου το θεωρεί ως “μοναρχία του λογικού”⁵⁵.

Αφήσαμε για το τέλος, δύο κληρικούς που δραστηριοποιήθηκαν στο κλείσιμο του 17ου αιώνα και στις αρχές του 18ου. Πρόκειται για τον Χρύσανθο Νοταρά (της γνωστής οικογένειας Νοταρά) και τον Ιωάννη Κομνηνό. Ο πρώτος, γεννημένος στα Τρίκαλα Κορινθίας γύρω στα 1655-1660 (πέθανε το 1731), έμαθε τα πρώτα γράμματα στην ιδιαίτερη πατρίδα του. Γύρω στο 1680 πήγε στην Πατριαρχική Ακαδημία για σπουδές, όπου τον δίδαξε ο Σεβαστός Κυμινίτης ενώ, από το 1697, όντας πια Αρχιμανδρίτης, βρέθηκε στην Πάδοβα για σπουδές στη σχολή των Ιατροφιλοσόφων. Σπούδασε και νομικά, γεγονός που καταδεικνύει όχι μόνο τον ανήσυχο χαρακτήρα του αλλά και το

50 Βασίλειος Τατάκης, *Σκούφος – Μηνιάτης – Βούλγαρης – Θεοτόκης*, Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος, 1953, σ. 19.

51 “*Διδαχαί εις την άγιαν καί μεγάλην τεσσαρακοστήν καί εις άλλας Κυριακάς τοῦ Ἐνιαυτοῦ, καί Ἐπισήμους Ἑορτάς, μετὰ καί τινόν πανηγυρικών λόγων*”.

52 Τατάκης, *Σκούφος*.....στο ίδιο, σ. 22.

53 Κ. Γ. Κασίνης, *Η ρητορική των “διδαχών” του Μηνιάτη*, τ. Α΄, Αθήνα: Σύνδεσμος προς διάδοση ωφελίμων βιβλίων, 1998, σ. 29-30.

54 Στο ίδιο, σ. 458.

55 Στο ίδιο, σ. 17.

εύρος των ενδιαφερόντων του⁵⁶. Συνέχισε τις αναζητήσεις του – όχι όμως και τις σπουδές του – στο Παρίσι⁵⁷. Το 1707 διαδέχτηκε τον θείο του, Δοσίθεο, στον Πατριαρχικό Θρόνο των Ιεροσολύμων⁵⁸. Ως Πατριάρχης Ιεροσολύμων ανέπτυξε έντονη αντιλατινική δραστηριότητα⁵⁹. Το σημαντικότερο που πρέπει να τονιστεί, (και επισημαίνεται από την Πηνελόπη Στάθη) είναι ότι η συναναστροφή του με τη δυτική σκέψη δεν τον απομάκρυνε από την προσήλωση στο ορθόδοξο δόγμα⁶⁰. Παρότι από τη μια πλευρά θαύμαζε τα επιτεύγματα της Δύσης⁶¹, από την άλλη διατηρούσε μια κριτική και επιφυλακτική στάση στις νέες αντιλήψεις και, παρά τις σπουδές του, επέμενε στην υπεροχή της ελληνικής σκέψης⁶². Υποστήριζε τη ρωσική πολιτική, τον Μεγάλο Πέτρο και την απελευθέρωση με τη βοήθεια του “ξανθού γένους”⁶³. Είχε πολλά κοινά χαρακτηριστικά με τον Λούκαρι στον εκπαιδευτικό και εκκλησιαστικό τομέα (πάθος για τη διάδοση και ανασύσταση της παιδείας, αγώνες κατά των Λατίνων, προσεγγίσεις με ξένους θεολόγους)⁶⁴. Θεωρούμε όμως ότι σίγουρα δεν ταυτιζόταν μαζί του, γιατί ο Λούκαρι είχε καλβινιστικές τάσεις, τις οποίες ο Χρύσανθος ουδέποτε υποστήριξε. Ο Χρύσανθος Νοταράς δεν απέρριπτε κάποια προσέγγιση των Εκκλησιών αλλά αυτό δεν συνεπάγεται υποχώρηση ως προς τις ορθόδοξες θέσεις του⁶⁵. Τέλος, ας σημειωθεί ότι δεν θα συμφωνούσαμε με τη θέση της Πηνελόπης Στάθη, η οποία ισχυρίζεται ότι ο Νοταράς μπορεί να θεωρηθεί ως ο τελευταίος εκπρόσωπος του θρησκευτικού ουμανισμού⁶⁶. Ο Χρύσανθος έγραψε συγγράμματα παραινετικά, θεολογικά, νομοκανονικά, ιστορικά και γεωγραφικά, αστρονομικά και μαθηματικά⁶⁷. Τέλος ανέπτυξε και πλούσια αλληλογραφία⁶⁸. Προτιμούσε τον όρο *Γραικός*⁶⁹ για τον προσδιορισμό του ελληνορθόδοξου στοιχείου.

Ο άλλος μείζων λόγιος που έδρασε την ίδια περίπου περίοδο είναι ο Ιωάννης Κομνηνός. (1657-1719), της γνωστής οικογένειας των Κομνηνών. Πρόκειται για χαρακτηριστικό τύπο λογίου της μεταβατικής περιόδου, που δραστηριοποιήθηκε λίγες μόλις δεκαετίες πριν τον Νεοελληνικό Διαφωτισμό. Συγκαταλέγεται μεταξύ των Ελληνορθόδοξων λογίων, στη δράση και το έργο των

56 Πηνελόπη Στάθη, *Χρύσανθος Νοταράς Πατριάρχης Ιεροσολύμων. Πρόδρομος του Νεοελληνικού Διαφωτισμού*, Αθήνα: Σύνδεσμος Μεγαλοσχιολιτών, 1999, σ. 79, 82, 83.

57 Στο ίδιο, σ. 88.

58 Γεώργιος Ζαβίρας, *Νέα Έλλάς ή Έλληνικόν Θέατρον*, εκδ. Γεώργιος Κρέμου, Αθήνα: Εφημερίδα των συζητήσεων, 1872, σ. 549.

59 Στάθη, *Χρύσανθος*.....στο ίδιο, σ. 125.

60 Στο ίδιο, σ. 93.

61 Ο.π., σ. 205.

62 Στο ίδιο, σ. 164-165.

63 Στο ίδιο, σ. 159.

64 Στο ίδιο, σ. 98

65 Στο ίδιο, σ. 151.

66 Βλ. συμπληρωματικά και την άποψη της Άννας Ταμπάκη, η οποία θεωρεί ότι ίχνη θρησκευτικού ουμανισμού ανιχνεύονται μέχρι το 1780. Βλ. Άννα Ταμπάκη, *Περί Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Ρεύματα ιδεών και διάλογοι επικοινωνίας με τη δυτική σκέψη*, Αθήνα: Ergo, 2004, σ. 63.

67 Στο ίδιο, σ. 171.

68 Στο ίδιο, σ. 253.

69 Στο ίδιο, σ. 316.

οποίων αποτυπώνεται με ευκρίνεια το κλίμα της περιόδου της μετάβασης του δυτικοευρωπαϊκού κόσμου αλλά και της καθ' ημάς Ανατολής, από τον 17ο στον 18ο αιώνα. Ενσαρκώνει τον νέο τύπο λογίου που ανδρώθηκε στο περιβάλλον του θρησκευτικού ουμανισμού και της πεφωτισμένης δεσποτείας με στέρεη θεολογική και φιλολογική γνώση, συνείδηση της παράδοσης αλλά παράλληλα με ανήσυχο πνεύμα, έντονες αναζητήσεις και συνεχές ενδιαφέρον για τις νέες ιδέες στη φιλοσοφία, την επιστήμη, την κοινωνία, την πολιτική, που κυοφορούνταν στον δυτικοευρωπαϊκό χώρο⁷⁰. Στην Πατριαρχική σχολή Κωνσταντινούπολης παρακολούθησε μαθήματα φιλοσοφίας, θεολογίας γραμματικής και ιατρικής. Γνωρίστηκε με μια σειρά Ελληνορθόδοξων λογίων, και αυτό υπήρξε καθοριστικό για τη μετέπειτα επαγγελματική του σταδιοδρομία και πνευματική του διαμόρφωση. Μετέβη στη Μολδαβία πιθανόν το 1681 ή 1682. Στο Ιάσιο εργάστηκε ως οικοδιδάσκαλος του πρίγκιπα Καντεμίρ⁷¹. Το 1686 ξεκίνησε σπουδές ιατρικής στο πανεπιστήμιο της Πάδοβας, στη σχολή των ιατροφιλοσόφων, μια συνήθη επιλογή αρκετών Ελλήνων λογίων και κυρίως όσων σχετιζόνταν με τις παραδουνάβιες ηγεμονίες⁷². Παράλληλα με τις ιατρικές του σπουδές διατήρησε τα θεολογικά του ενδιαφέροντα. Το 1691 έλαβε το δίπλωμα του ιατροφιλοσόφου και έφυγε από την Πάδοβα. Ενώ βρισκόταν στην Ουκρανία το ίδιο έτος υποβλήθηκε σε διαδικασία αυστηρού ελέγχου προκειμένου να του επιτραπεί η είσοδος στη Ρωσία, σύμφωνα με τους προβλεπόμενους κανονισμούς που ίσχυαν την εποχή εκείνη για κάθε ξένο που εισερχόταν σε ρωσικό έδαφος. Έτσι, στα υπηρεσιακά σημειώματα των διενεργηθέντων ελέγχων καταγράφηκε ως *Έλληνας Ορθόδοξος* στο θρήσκευμα, “γεννηθείς στην Κωνσταντινούπολη”⁷³. Η περίοδος υπηρεσίας του στην αυλή της Βλαχίας ήταν η γονιμότερη περίοδος της ζωής του. Συνδύασε επαγγελματική σταδιοδρομία και πνευματική παραγωγή. Είχε σταθερές απολαβές ως γιατρός της Αυλής της Βλαχίας και ασχολήθηκε με την ελληνική τυπογραφία του Βουκουρεστίου, απερίσπαστος από προβλήματα επαγγελματικής αβεβαιότητας. Παρήγαγε αξιόλογο συγγραφικό έργο⁷⁴. Το 1701 εκδόθηκε το πιο σημαντικό έργο του το “*Προσκυνητάριον τοῦ Ἁγίου Ὄρους τοῦ Ἀθωνος*”, το οποίο αποτελούσε καρπό προσκυνηματικού ταξιδιού που είχε πραγματοποιήσει στο Ἅγιον Ὄρος⁷⁵. Από το 1702, αφού έφυγε από το Βουκουρέστι, έως το θάνατό του εμφανίζεται ως ανώτερος κληρικός του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως⁷⁶.

70 Δημήτριος Χ. Πάντος, *Ιωάννης Κομνηνός (Ιερόθεος Δρύστρας) 1657-1719. Ο βίος, το συγγραφικό έργο και η εκκλησιαστική και πολιτική του δράση*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα: Εκδόσεις Κληροδοτήματος Βασιλικής Δ. Μωραΐτου, 2014, σ. 333.

71 Στο ίδιο, σ. 83-85, 87.

72 Στο ίδιο, σ. 91.

73 Ο.π., σ. 105-109.

74 Στο ίδιο, σ. 113, 127.

75 Στο ίδιο, σ. 129.

76 Ο.π., σ. 137, 136.

Συμπερασματικά, ο Πλήθων και ο Βησσαρίων θα μπορούσαν κατά κάποιον τρόπο να χαρακτηριστούν ως πρώιμοι εθνικιστές. Είχαν έντονη ευαισθησία απέναντι στο “ελληνικό πρόβλημα”: η θέλησή τους να απαλλαγούν από το οθωμανικό καθεστώς ήταν πολύ ισχυρή και αυτό τους οδήγησε στο συμπέρασμα ότι ο ελληνισμός δεν ήταν απαραίτητο να ταυτίζεται με την Ορθοδοξία. Ως εκ τούτου, θεωρούσαν ότι ήταν απαραίτητη η σύμπραξη Ανατολικής και Δυτικής Εκκλησίας για να ισχυροποιήσει τον ελληνισμό κατά του οθωμανικού στοιχείου. Ανέδειξαν την καθαρά ελληνική πτυχή σε μια γραμμή απόψεων που αποτέλεσαν “εξαιρέσεις” για εκείνη την περίοδο. Σημαντική η προσπάθεια του Βησσαρίωνα να καλέσει τη Δύση σε βοήθεια, αλλά χωρίς αποτέλεσμα, η οποία φυσικά έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την περίπτωση του Πατριάρχη Γενναδίου, ο οποίος συνεργάστηκε μπορούμε να πούμε με τους Οθωμανούς και έδειξε καθαρά μοιρολατρική και παθητική στάση ερμηνεία για τα “δεινά του γένους”. Τον Μηνιάτη και τον Πηγά που έδρασαν πρωτίστως ως ρήτορες, μπορούμε να τους χαρακτηρίσουμε ως απολογητές της Ορθοδοξίας. Δεν στράφηκαν κατά των Οθωμανών όμως, μέσω του έργου τους, τόνωσαν το χριστιανικό ορθόδοξο φρόνημα. Ο Λούκαρις δεν στράφηκε κατά των Οθωμανών, αλλά κατά των Λατίνων και αναγκάστηκε να συμμαχήσει με τους Διαμαρτυρόμενους για βοήθεια.

Μετά τα μέσα του 17ου αιώνα, οι λόγιοι που έδρασαν διαφαίνεται ότι είχαν πιο ευρύ φάσμα ενδιαφερόντων. Δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα είναι ο Κομνηνός και ο Νοταράς, οι οποίοι έχουν πολλά κοινά σημεία μεταξύ τους. Θεωρούσαν απαραίτητο ένα διάλογο με τη Δύση, σε επιστημονικό επίπεδο, απέρριπταν όμως τα θρησκευτικά πιστεύω των Δυτικών, και αυτό είναι κάτι που έχουν κοινό με τους ορθόδοξους διανοητές της αντιλατινικής παράδοσης. Εκπροσωπούσαν τη νέα γενιά λογίων που προσπάθησε να μνηθεί σε πτυχές του Δυτικού Διαφωτισμού. Κοινό σημείο με τους προγενέστερους η έμφαση που έδιδαν στην παιδεία του Γένους. Κανένας από τους δύο δεν πήρε θέση κατά του οθωμανικού καθεστώτος. Τέλος, η αντιλατινική δράση (ή σκέψη) των περισσότερων λογίων κληροδοτήθηκε και στον στοχασμό των διανοητών που θα έχουμε την ευκαιρία να μελετήσουμε.

Πριν προχωρήσουμε στην εξέταση των λογίων (που έχουμε επιλέξει) και των ιδεών τους, είναι απαραίτητο, εκ των πραγμάτων, να σκιαγραφήσουμε, με όσο το δυνατόν πιο ευσύνοπτο και περιεκτικό συνάμα τρόπο, το γενικότερο πλαίσιο της εποχής κατά την οποία έδρασαν οι λόγιοι που θα εξετάσουμε. Η παρακμή της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, που έγινε ιδιαίτερα αισθητή κατά τον 18ο αιώνα, είχε ξεκινήσει ήδη από το τρίτο τέταρτο του 16ου αιώνα. Αυτή οφειλόταν σε ποικίλα αίτια: στις επαναστάσεις των σπαχήδων, στις αυτονομιστικές τάσεις ορισμένων αξιωματούχων, στην παρακμή του τιμαριωτικού συστήματος και στην ανάδυση των μεγάλων τσιφλικιών και στην

αποδιοργάνωση γενικά της κρατικής μηχανής⁷⁷. Από την αρχή του 18ου αιώνα η Οθωμανική Αυτοκρατορία έδειξε μεγάλα σημάδια κόπωσης και ήταν πλέον φανερό ότι δεν μπορούσε να συμπορευτεί με τις δυτικές Ευρωπαϊκές Δυνάμεις⁷⁸.

Από την συνθήκη του Κάρλοβιτς (1699) η Οθωμανική Αυτοκρατορία εξήλθε σημαντικά εξασθενημένη⁷⁹. Εντούτοις οι Οθωμανοί κατάφεραν να ανακτήσουν τον έλεγχο της Πελοποννήσου το 1715, κατέχοντας πλέον όλα τα εδάφη εκτός από τα Ιόνια νησιά. Στα επόμενα χρόνια, οι Ελληνορθόδοξοι εκμεταλλεύτηκαν τη σχετικά ειρηνική περίοδο και εξάπλωσαν τις εμπορικές τους δραστηριότητες πέρα από τα Βαλκάνια, και σε όλη τη Μεσόγειο, εκμεταλλευόμενοι τον ανταγωνισμό της Γαλλίας με τη Μεγάλη Βρετανία. Το πρώτο μισό του αιώνα άρχισε να σημειώνεται οικονομική και πολιτισμική άνοδος του ελληνικού στοιχείου⁸⁰.

Κατά τη διάρκεια όλου του αιώνα παρατηρήθηκε (ξανα)ζωντάνεμα των γραμμάτων στον ελληνόφωνο κόσμο που προετοίμασε το έδαφος για να διεκδικήσουν οι Έλληνες την ανεξαρτησία τους στην αρχή του επόμενου αιώνα⁸¹. Η ανερχόμενη τάξη των Βαλκάνιων εμπόρων και ιδιαίτερα των Ελληνορθόδοξων – αν και ολιγάριθμη μέσα στο σύνολο του πληθυσμού – υπήρξε φορέας γλωσσικής και πολιτισμικής συνοχής στα δυτικά εδάφη της Αυτοκρατορίας. Η διάδοση της ελληνικής γλώσσας από τον 17ο αιώνα ως γλώσσας του εμπορίου προκάλεσε την ταύτιση των ανερχόμενων τάξεων με την ελληνική παιδεία και τον πολιτισμό. Παράλληλα, η εμπορική τάξη έγινε η γέφυρα με τη Δύση εισάγοντας και ιδέες μαζί με τα εμπορεύσιμα αγαθά. Ο δυτικός Διαφωτισμός διείσδυσε στην Αυτοκρατορία από τις δυνάμεις του εμπορίου⁸².

Οι απαρχές του δυτικού Διαφωτισμού ανάγονται στον αγγλικό 17ο αιώνα και το τέρμα του αμέσως πριν τη Γαλλική Επανάσταση, ενώ ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός έκανε ιδιαίτερα αισθητή την παρουσία του ιδίως τις ύστερες δεκαετίες του 18ου αιώνα, ή, πιο στενά, το διάστημα 1774-1821⁸³. Σύμφωνα με την θεώρηση του Norman Hampson, η τοποθέτηση του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού τον 17ο από τους περισσότερους μελετητές δεν είναι λάθος, ωστόσο ο 17ος αιώνας μάλλον πρέπει να ιδωθεί ως μία μεταβατική περίοδος, διότι ο πνευματικός ορίζοντας των περισσότερων καλλιεργημένων ανθρώπων δεν ήταν τόσο διευρυμένος. Οι περισσότεροι άνθρωποι

77 Αναλυτικά για την παρακμή βλ. ενδεικτικά Ιωάννης Γιαννόπουλος, “Η παρακμή του Οθωμανικού Κράτους και η προσαρμογή των θεσμών στην νέα πραγματικότητα”, στο: *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. ΙΑ΄ (*Ο ελληνισμός υπό ξένη κυριαρχία, περίοδος 1669-1821. Τουρκοκρατία – Λατινοκρατία*), Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 1975, σ. 98-110.

78 Stratos Myrogiannis, *The emergence of a Greek Identity (1700-1820)*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012, σ. 56.

79 Peter Sugar, *Southeastern Europe under Ottoman rule, 1354-1804*, Seattle, London: University of Washington Press, 1977, σ. 200.

80 Myrogiannis, *The emergence....στο ίδιο*, σ. 56.

81 Στο ίδιο, σ. 56.

82 Βλ. για παράδειγμα το καίριο άρθρο του Trajan Stoianovich: “The Conquering Orthodox Balkan Merchant”, *Journal of Economic History*, 20 (1960), σ. 234-313.

83 Δημαράς, *Νεοελληνικός....ό.π.*, σ. 1.

ακόμα επιδίδονταν στη μελέτη (μόνο) της Βίβλου. Σταδιακά, κατά τη διάρκεια του αιώνα, οι απαισιόδοξες πεποιθήσεις άρχισαν να εξαλείφονται στον δυτικό χώρο. Τα ονόματα του Γαλιλαίου και του Νεύτωνα είναι ενδεικτικά παραδείγματα επιστημόνων που έγιναν “λάβαρα” κατά των προλήψεων.

Μολαταύτα, η επιστήμη του 17ου αιώνα φαινόταν να ενίσχυε τη θρησκευτική πίστη αποκαλύπτοντας νέες αρχές που διέπουν τα φυσικά φαινόμενα, προβάλλοντας την παρουσία ενός θείου αρχιτέκτονα με απέραντη δεξιοτεχνία. Δηλαδή παρά την πρόοδό της, η επιστήμη δεν είχε αποδεσμευτεί από τη θεοκρατική ερμηνεία του κόσμου. Προς τα μέσα του 18ου αιώνα άρχισε να διαφαίνεται μια γενική αλλαγή. Η επιστήμη άρχισε να φαίνεται ότι μπορούσε να λειτουργήσει χωρίς την ανάγκη του Θεού ως απαραίτητου παράγοντα για την εξήγηση του κόσμου. Η γενική κατεύθυνση της επιστημονικής σκέψης συνδυάστηκε με μια περισσότερο πεσιμιστική άποψη περί της Θείας πρόνοιας, με αποτέλεσμα να οδηγήσει τους συγγραφείς των μέσων του αιώνα προς μια αθέλητη επιλογή ανάμεσα στον απόλυτο σκεπτικισμό και στον αυστηρό ντετερμινισμό⁸⁴. Η εξέλιξη λοιπόν της επιστήμης έδωσε ώθηση στην κριτική θεώρηση του “Θείου”· κάτι που δεν άργησε να διαδοθεί στις ελληνικές χώρες της Ανατολής.

Η επίδραση του δυτικού Διαφωτισμού στις ελληνικές χώρες (όπως επίσης και στις ελληνικές παροικίες/κοινότητες – στη λεγόμενη διασπορά) ήταν σημαντική, διότι συνέβαλε – μεταξύ άλλων – στην “εκκοσμίκευση της ιστορικής γνώσης”: ο κόσμος δεν ήταν πια στενά οριοθετημένος από την γεωγραφία της “αληθινής πίστης”, αλλά γινόταν πλατύτερος και πολύμορφος, ώστε να περιλαμβάνει κάθε είδους ανθρώπινη εμπειρία και να ικανοποιεί το ευρύ φάσμα των νέων γνωστικών απαιτήσεων που δημιούργησε ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός⁸⁵. Ο Jonathan Israel προβαίνει σε ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις για τον Ευρωπαϊκό (ή Δυτικό) Διαφωτισμό· παρατηρήσεις οι οποίες μπορούν να αποδειχθούν χρήσιμες και για την (πληρέστερη) κατανόηση του παραδείγματος του Νεοελληνικού Διαφωτισμού που εξετάζουμε. Ο Israel, αναλύοντας την έννοια του “ριζοσπαστικού” Διαφωτισμού, θεωρεί ότι σε μεγάλο βαθμό η Γαλλική Επανάσταση, που ήταν αποτέλεσμα των ιδεών του Δυτικού Διαφωτισμού, προήλθε κυρίως λόγω των ιδεών που διαδίδονταν κυρίως από τα μέσα του 17ου αιώνα και έπειτα. Δίδει έμφαση στα πνευματικά εκείνα φαινόμενα καθώς επίσης και στις φιλοσοφικές ιδέες που μακροπρόθεσμα συνέβαλαν στην αλλαγή του πολιτικού σκηνικού. Οι ιδέες του “ριζοσπαστικού” Διαφωτισμού οδήγησαν σε ένα είδος

84 Norman Hampson, *The Enlightenment*, Harmondsworth: Penguin, 1982, σ. 15-16, 23 και 88 κ. εξ.

85 Peter Gay, *The Enlightenment. An Interpretation*, τ. Β' (*The Science of Freedom*), New York: W.W. Norton & Company, 1969, σ. 391.

νοητικής επανάστασης (“revolution of the mind”) που πρέπει να θεωρηθεί ότι οδήγησε στην “πραγματική επανάσταση”⁸⁶.

Με άλλα λόγια, κατά την κρίση μας, ο Israel προτείνει ένα ερμηνευτικό εργαλείο με βάση το οποίο επιθυμεί να καταδείξει ότι προτού δημιουργηθεί μία επανάσταση, πρέπει να υπάρχουν οι αντίστοιχες σκέψεις στους ανθρώπους, οι οποίοι τις διαμορφώνουν σταδιακά, και μπορεί να τις θέσουν σε εφαρμογή, όταν, και εάν, το επιτρέψουν και οι κοινωνικές συνθήκες (όπως στη Γαλλία, η “πάλη” των τάξεων κατά τη δεκαετία του 1780 δεν είναι αρκετή για να ερμηνεύσει την έκρηξη της Γαλλικής Επανάστασης, διότι αποτέλεσε μόνο το έναυσμα· αυτό που ευνόησε την έκρηξη της Επανάστασης ήταν κυρίως οι πνευματικές συνθήκες, οι οποίες είχαν ωριμάσει σε μεγάλο βαθμό). Το ερμηνευτικό σχήμα που προτείνει ο Israel θα μπορούσαμε να πούμε ότι έχει εφαρμογή και στην ελληνική περίπτωση: οι πνευματικές ζυμώσεις των λογίων Διαφωτιστών (φυσικά όχι όλων), καθώς επίσης και οι πολιτικές τους απόψεις (άλλες ριζοσπαστικότερες· άλλες όχι τόσο) που διαδίδονταν, δημιούργησαν το κατάλληλο πνευματικό υπόβαθρο που προετοίμασε τις συνειδήσεις και σταδιακά οδήγησε στη βούληση για εθνική ανεξαρτησία.

Ο Διαφωτισμός μπορεί να οριστεί (στην ελληνική περίπτωση) ως “το σύνολο των πνευματικών εκείνων συνειδησιακών φαινομένων της νέας ελληνικής ιστορίας, όσα συμβαδίζουν με τη γενική προαγωγή του ελληνισμού, και πριν από τη συνθήκη του Κιουτσούκ Καϊναρτζή (1774), αλλά ιδίως μετά, και των οποίων φυσική απόληξη πρέπει να θεωρήσουμε την Ελληνική Επανάσταση”⁸⁷. Τα πενήντα πρώτα έτη του 18ου αιώνα θεωρούνται (στην ευρύτερη περιοχή της Νοτιοανατολικής Ευρώπης) ως περίοδος ενός πρώιμου Διαφωτισμού (Frühaufklärung)⁸⁸. Ο Κιτρομηλίδης, αναλύοντας την έννοια “Balkan mentality”, σημειώνει τα χαρακτηριστικά που συνέδεαν τους Ελληνορθόδοξους τον 18ο αιώνα: η κοινή ορθόδοξη πολιτισμική παράδοση, το οθωμανικό πολιτικό περιβάλλον, και η ιδέα που άρχισαν να εκφράζουν για την Ευρώπη⁸⁹. Δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στο τελευταίο αυτό χαρακτηριστικό, η Όλγα Κατσιαρδή - Hering σημειώνει ότι, κατά τη διάρκεια του αιώνα και ιδιαίτερα από την εποχή της Γαλλικής Επανάστασης και έπειτα, επικρατεί η αντίληψη ότι ο 18ος αιώνας θεωρείται η περίοδος κατά την οποία παρατηρήθηκε ένα ενδιαφέρον για ένα (νοερό ή μη) “διάλογο” με τον χώρο της Ευρώπης. Τον 18ο αιώνα οριστικοποιήθηκε το τραυματισμένο αίσθημα της “μειονεξίας” των Ορθόδοξων Νεοελλήνων απέναντι στους Ευρωπαίους⁹⁰. Αυτή η εποχή συνεπέφερε και τον σταθερό προσανατολισμό ενός μεγάλου μέρους

86 Jonathan Israel, *A revolution of the mind. Radical Enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010 (κυρίως σ. 223 κ.εξ.).

87 Δημαράς, *Νεοελληνικός...στο ίδιο*, σ. 23.

88 Ταμπάκη, *Περί Νεοελληνικού...ό.π.*, σ. 33.

89 Kitromilides, *An Orthodox...στο ίδιο*, σ. 186 (μελέτη Ι).

90 Η βιβλιογραφία για τη σύγκριση της καθ’ ημάς Ανατολής με την “πεπολιτισμένη” Ευρώπη, κυρίως τον 18ο αιώνα είναι εκτενής. Εδώ μόνο βλ. πρόχειρα P. M. Kitromilides, *The Enlightenment East and West: a comparative perspective*

τουλάχιστον της ελληνικής διανόησης προς τη Δύση⁹¹. Κεντρικό μοτίβο της σκέψης έγινε η αναφορά στα “φώτα” της Δύσης, στα πεφωτισμένα, πολιτισμένα γένη της Εσπερίας. Σε αντίθεση με τον ελλαδικό χώρο υπό οθωμανική κατοχή που θεωρούσαν ότι χαρακτηριζόταν από αμάθεια, δεισιδαιμονία και τραχύτητα των ηθών, η Δύση ταυτιζόταν με την ευδαιμονία και τη σοφία των ηθών. Αυτή η πόλωση σφράγισε αποφασιστικά τον πνευματικό βίο της νεώτερης Ελλάδας έως σήμερα⁹².

Στις οθωμανοκρατούμενες ελληνικές χώρες καθώς επίσης και στις ελληνικές παροικίες, οι ιδέες του Διαφωτισμού διαμεσολαβήθηκαν κατά κύριο λόγο από τους Ελληνορθόδοξους λογίους⁹³. Οι λόγιοι είχαν πλούσια δράση κατά τη διάρκεια του 18ου αιώνα, αλλά και στις αρχές του 19ου. Σταδιακά απέκτησαν όλο και σαφέστερη συνείδηση της σημασίας τους μέσα στο κοινωνικό σύνολο καθώς και της αυτονομίας τους έναντι των άλλων κοινωνικών ομάδων ενώ, συνάμα, ανεξαρτητοποιήθηκαν ως ένα βαθμό από την Εκκλησία. Ενώ πριν η στρατολόγησή τους γινόταν με συντριπτική πλειοψηφία ανάμεσα στους κληρικούς, στα χρόνια του Διαφωτισμού – ισχυρίζεται ο Δημαράς – ολοένα και περισσότεροι είχαν κοσμική προέλευση⁹⁴. Μολαταύτα, δεν λείπουν και τα παραδείγματα κληρικών λογίων: υπήρχαν περιπτώσεις κληρικών που μπορούν κάλλιστα να θεωρηθούν εκπρόσωποι του Διαφωτισμού. Πολλές κινήσεις μάλιστα εθνικής αφύπνισης υποστηρίχθηκαν από Έλληνες οπαδούς του Διαφωτισμού, ιερωμένους και άλλους λογίους, ενώ κατά το πέρασμα από τον 18ο αιώνα στον 19ο ξεκίνησε και η σύμπραξη των Ελλήνων λογίων του εξωτερικού και της διασποράς στην προετοιμασία για την απελευθέρωση των “ελληνικών χωρών”⁹⁵. Τα δίκτυα της διασποράς ήταν πολύ σημαντικά, διότι συνετέλεσαν σε κοινωνικές και

on the ideological origins of the Balkan political traditions, Edward: University Press, 1983· Όλγα Κατσιαρδή – Hering, “Νὰ ἐξομοιωθῶμεν μὲ τοὺς λοιποὺς συναδελφούς μας Εὐρωπαίους χριστιανούς: Ἡ ἰδέα τῆς Ευρώπης σὲ ἐλληνικά κείμενα στα χρόνια γύρω ἀπὸ τὴν Ἐπανάσταση τοῦ 1821”, στο: Εὐάνθης Χατζηβασιλείου (επιμ.), *Πολιτικοὶ Προσανατολισμοὶ τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, Αθήνα: Ἰδρυμα τῆς Βουλῆς τῶν Ελλήνων γιὰ τὸν Κοινοβουλευτισμὸ καὶ τὴ Δημοκρατία, 2012.

http://foundation.parliament.gr/VoulhFoundation/VoulhFoundationPortal/images/site_content/voulhFoundation/file/Books/soma_low.pdf (τελευταία επίσκεψη: 20/01/2017).

91 Αλέξανδρος Παπαδερός, *Μετακένωσις: Ελλάδα – Ορθοδοξία – Διαφωτισμός κατά τον Κοραή και τον Οικονόμο*, μετάφραση Εμμανουήλ Γεωργουδάκης, Αθήνα: Ακρίτας, 2010, σ. 56· Βλ. συμπληρωματικά και Σβορώνος, *Το Ελληνικό Έθνος.....στο ίδιο*, σ. 103.

92 Γιανναράς, *Ορθοδοξία.....ό.π.*, σ. 155.

93 Βασίλειος Α. Κύρκος, *Από την αντίπερα όχθη του νεοελληνικού διαφωτισμού. Οι αγνοημένοι υπέρμαχοι της παιδείας του γένους*, Αθήνα: Εκδόσεις Καπόν, 2015, σ. 13.

94 Δημαράς, *Νεοελληνικός.....στο ίδιο*, σ. 28.

95 Παπαδερός, *Μετακένωσις.....ό.π.*, σ. 51. Ειδικότερα για τη δράση των Ελληνορθόδοξων της διασποράς αυτή την περίοδο, αλλά και για τις ευνοϊκές πλέον συνθήκες, ως απόρροια της διάδοσης των ιδεών του Διαφωτισμού στις ελληνικές παροικίες (ή κοινότητες) του εξωτερικού, βλ. ενδεικτικά: Όλγα Κατσιαρδή – Hering, “Ἡ Ἑλληνικὴ διασπορά. Τὸ εμπόριο ὡς γενικευμένη εθνικὴ ἐξειδίκευση” στο: Βασίλης Παναγιωτόπουλος (επιμ.) *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ (1770-2000)*, τ. Α΄ (*Ἡ οθωμανικὴ κυριαρχία, 1770-1821. Πολιτικὴ πραγματικότητα – πολιτικὴ καὶ κοινωνικὴ οργάνωση*), Αθήνα: Ἑλληνικά Γράμματα, 2003, σ. 87-112.

πολιτιστικές αλλαγές, συνεπώς μακροπρόθεσμα συνέβαλαν στον επαναπροσδιορισμό συλλογικών ταυτοτήτων⁹⁶.

Πολύ σημαντική και η σχέση των λογίων Διαφωτιστών με τον ευρωπαϊκό χώρο: στο ερώτημα τι μπορεί να σήμαινε η Ευρώπη για τους Διαφωτιστές – όπως επισημαίνει ο Νούτσος – η απάντηση δεν μπορεί να είναι μονοσήμαντη. Όπως και στις μέρες μας, η Ευρώπη, ως αυτοτελής γεωπολιτική και πολιτική οντότητα δεν υπήρξε δεδομένη⁹⁷. Κατά την πρόιμη νεότερη εποχή είχαν προκύψει σχέδια για τον σχηματισμό ενός “universum Christianitas corpus” – από λογίους που ήσαν φιλικά διακείμενοι προς τις ευρωπαϊκές ιδέες – σχέδια τα οποία όμως ατόνησαν λόγω των θρησκευτικών πολέμων. Είχε γίνει προσπάθεια λοιπόν να τεθεί σε εφαρμογή το όραμα για μια ενωμένη χριστιανική Ευρώπη και δεν γινόταν (ακόμα) λόγος για τα τόσο ετερόκλητα στοιχεία που απάρτιζαν τον συγκεκριμένο γεωγραφικό χώρο. Η Μεταρρύθμιση και η έκρηξη του Προτεσταντισμού συνέβαλαν με καθοριστικό τρόπο στην κατάρρευση της αίσθησης του “συνανήκειν” στη (νοερή) κοινότητα της “christianitas”⁹⁸.

Όσον αφορά την περίοδο την οποία εξετάζουμε, σε γενικές γραμμές η Ευρώπη για τους Ελληνορθόδοξους Διαφωτιστές, στις αρχές του 18ου αιώνα, ταυτιζόταν με τις έννοιες της *Δύσης*, των *Λατίνων*, των *Καθολικών* και των *Φράγκων*. Προς τα μέσα του αιώνα, ο ευρωπαϊκός χώρος έτεινε περισσότερο να νοείται ως ένα φωτισμένος, πεπολιτισμένος και πεπαιδευμένος χώρος, που έπρεπε να είναι ένα παράδειγμα προς μίμηση για τους Ελληνορθόδοξους της οθωμανοκρατούμενης Ανατολής. Η ανάγκη να συγχρονιστεί ο ελλαδικός χώρος με την Ευρώπη προβλήθηκε ως επιτακτικό αίτημα από ορισμένους λογίους του 18ου αιώνα⁹⁹.

Όπως υποστηρίζει ο Πασχάλης Κιτρομηλίδης¹⁰⁰ κατά τον 18ο αιώνα, οι επιρροές από τη δυτική πολιτική σκέψη συνετέλεσαν στη θεώρηση της Ευρώπης, ως χώρου που πρέπει να επικρατεί η ελευθερία και ο πολιτισμικός πλουραλισμός, ενώ η ιδέα μιας “Respublica Christiana” – όπως ήδη έχουμε τονίσει – δεν ήταν πλέον στα σχέδια των λογίων της εποχής. Αυτό κυρίως οφείλεται στο γεγονός ότι ο Διαφωτισμός οδήγησε σε μία περισσότερο κριτική θεώρηση του κόσμου καθώς επίσης και σε ανάγκη συνειδητοποίησης των διαφορετικών – ξεχωριστών πολιτισμών που

96 P.M. Kitromilides, “Orthodox culture and collective identity in the Ottoman Balkans during the eighteenth century”, *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, 12 (1997), σ. 84.

97 Παναγιώτης Νούτσος, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Τα όρια της διακινδύνευσης*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2005, σ. 145.

98 Κώστας Πνευματικός, *Τουρκοφοβία. Η εικόνα του Τούρκου στην Ευρώπη από τον ύστερο Μεσαίωνα στη γερμανική Μεταρρύθμιση*, μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία, Αθήνα: Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας – ΕΚΠΑ, 2008, σ. 33.

99 Όλγα Κατσαρδής – Hering, “Νὰ ἐξομοιωθῶμεν.....ό.π., σ. 27, 16.

100 Paschalis M. Kitromilides, “The Enlightenment and European identity”, στο: Evangelos Chrysos, Paschalis M. Kitromilides, Constantine Svolopoulos (επιμ.), *The idea of European Community in history. Conference Proceedings*, τ. Α', Athens: National and Capodistrian University of Athens. Greek Ministry of Education and religious affairs, 2003, σ. 191-198.

απάρτιζαν τον ευρωπαϊκό χώρο. Οι πολιτισμοί αυτοί – αν και χριστιανικοί – είχαν σαφή διακριτά χαρακτηριστικά και αποτελούσαν διαφορετικές οντότητες. Όπως και να έχει, οι Ελληνορθόδοξοι λόγιοι που έδρασαν κατά τον 18ο αιώνα και στις αρχές του 19ου, στην πλειονότητά τους, επιθυμούσαν να μιμηθούν τα “θετικά”, κατά την κρίση τους, στοιχεία του ευρωπαϊκού χώρου και, γιατί όχι, να προσπαθήσουν να τα μεταφυτεύσουν στην ορθόδοξη Ανατολή.

Συνεχίζοντας, να σημειώσουμε ότι κατά τον Γιάννη Κόκκωνα, οι “πρωτεργάτες του ελληνικού εθνικού κινήματος” στις αρχές του 19ου αιώνα, είχαν αίσθηση της ανωτερότητάς τους έναντι του πολιτιστικά κατώτερου δυνάστη, έχοντας συνειδητοποιήσει ότι η γλώσσα τούς συνέδεε με τους αρχαίους Έλληνες (στοιχεία δηλαδή που ήδη είχαν κωδικοποιηθεί από τον 15ο αιώνα, ίσως και παλαιότερα και υπήρχαν πάντα στη σκέψη μιας ελίτ – έστω – λογίων) και συνέδεαν το Έθνος με την περιοχή που ονομαζόταν *Ελλάς* (ονομασία που υπήρχε σε “εκκλήσεις” λογίων από τον 15ο αιώνα), την οποία διεκδικούσαν ως φυσικό χώρο του Έθνους· όλα αυτά διαδίδονταν στις γενιές των εγγράμματων κυρίως Ελληνορθοδόξων¹⁰¹. Παράλληλα συνυπήρχε και η έννοια της “Ορθόδοξης Οικουμένης” (ας μη ξεχνάμε την έννοια “Balkan mentality” που αναλύει ο Κιτρομηλίδης), αλλά από τις αρχές του 19ου αιώνα αρχίζει να υποσκελίζεται εξαιτίας της δράσης ορισμένων λογίων οι οποίοι όντας επηρεασμένοι από τις ιδέες του Διαφωτισμού, της Γαλλικής Επανάστασης και γενικά της εκκοσμίκευσης, θέλησαν να διεκδικήσουν την πολιτική αυτονομία τους. Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός λοιπόν παρέλαβε από τους παλαιότερους στοχαστές την “εθνική ιδέα”, την καλλιέργησε συστηματικά, την πολιτικοποίησε και τη διέδωσε αξιοποιώντας τους αγωγούς που πρόσφεραν οι ευνοϊκές για την εποχή συνθήκες.

Στις αρχές του 19ου αιώνα γεννήθηκε μια εντελώς νέα πρόταση για απαλλαγή από την “αυταπάτη” της απελευθέρωσης με τη βοήθεια κάποιου ξένου μονάρχη, και την οργάνωση ένοπλης εξέγερσης των ελληνικών πληθυσμών με στόχο την ίδρυση εθνικού κράτους¹⁰². Μέχρι τώρα έχουμε κάνει λόγο για *έθνος* και *εθνικό κράτος*. Είναι δύσκολος ένας ακριβής ορισμός του έθνους· ωστόσο αξιολόγοι μελετητές έχουν “φωτίσει” σε ικανοποιητικό βαθμό αυτό το ζήτημα¹⁰³. Υπάρχουν δύο διαφορετικές αντιλήψεις περί έθνους: η *επαναστατική – δημοκρατική* και η *εθνικιστική*. Κατά την επαναστατική – δημοκρατική άποψη η κεντρική ιδέα είναι ότι ο κυρίαρχος πολίτης – λαός είναι ένα κράτος, το οποίο, σε σχέση με το υπόλοιπο της ανθρώπινης “ράτσας” συνιστούσε ένα έθνος. Για

101 Κόκκωνας, *Ο Πολίτης...ό.π.*, σ. 14.

102 Στο ίδιο, σ. 28.

103 Ο Benedict Anderson, για παράδειγμα, αναλύοντας την έννοια του έθνους, θεωρεί ότι πρέπει να ιδωθεί περισσότερο ως μία “φαντασιακή κοινότητα”: κατά την κρίση του, το έθνος αποτελεί μία ανθρώπινη κοινότητα που φαντάζεται τον εαυτό της ως πολιτική κοινότητα. Αποτελεί κοινότητα σε φαντασιακό επίπεδο επειδή κανένα μέλος της – ακόμα και του μικρότερου έθνους στον κόσμο – δεν θα γνωρίσει ποτέ τα περισσότερα μέλη της ίδιας ομάδας, όμως ο καθένας έχει την αίσθηση του “συνανήκειν” Βλ. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of Nationalism*, London: Verso, 1983, σ. 15.

τους θιασώτες της *εθνικιστικής αντίληψης*, η δημιουργία πολιτικών οντοτήτων προερχόταν από την προηγούμενη ύπαρξη κάποιας κοινότητας που διέκρινε τον εαυτό της από τους *ξένους*¹⁰⁴. Ο Eric Hobsbawm σημειώνει ότι τα έθνη έπονται του *εθνικισμού*: δεν είναι δηλαδή τα έθνη που δημιουργούν τον εθνικισμό, αλλά το αντίθετο¹⁰⁵. Το έθνος λοιπόν, καλό θα ήταν να συσχετιστεί με το φαινόμενο του *εθνικισμού*. Τι είναι όμως ο εθνικισμός; Ο *εθνικισμός* θα μπορούσε να οριστεί συνοπτικά και περιεκτικά ως “ένα αξίωμα που θεωρεί ότι η πολιτική και η εθνική ενότητα πρέπει να συμπίπτουν”¹⁰⁶.

Ο εθνικισμός παρέχει το καταλληλότερο κριτήριο για να προσδιοριστεί η μονάδα εκείνη του πληθυσμού η οποία δικαιούται και οφείλει να κυβερνάται από μόνη της. Στην ίδια μονάδα πρέπει επίσης να πλαισιώνεται η άσκηση της νομικής κρατικής εξουσίας και να στηρίζεται η ορθή οργάνωση της κοινωνίας των κρατών. Σύμφωνα με τη θεωρία του εθνικισμού, η ανθρωπότητα εκ φύσεως συγκροτείται από έθνη, τα οποία χαρακτηρίζονται από γνωρίσματα συγκεκριμένα και εμπειρικά διαπιστωμένα, και πέρα από την εθνική αυτοδιάθεση δεν νομιμοποιείται κανένας άλλος τύπος διακυβέρνησης¹⁰⁷. Ο εθνικισμός όμως δεν είναι κάτι το αυτονόητο πάντα· πολλές φορές στο νεότερο κόσμο ο εθνικισμός νικήθηκε από τη δύναμη της “αδράνειας”. Ο εθνικισμός δεν είναι επίσης αυταπόδεικτος, όπως ο ίδιος αποτιμά τον εαυτό του: για κάθε ενεργό εθνικισμό, υπάρχουν εν δυνάμει και άλλοι, ομάδες που χαρακτηρίζονται είτε από κοινό πολιτισμό, είτε από κάποιον άλλο δεσμό, αλλά δεν κατορθώνουν να ενεργοποιήσουν τον εν δυνάμει εθνισμό τους, ούτε το προσπαθούν. Ο εθνικισμός λοιπόν – όπως πολλοί μελετητές έχουν πειστικά καταδείξει – δεν πρέπει να θεωρείται ότι είναι η μόνη ενεργός δύναμη στην ιστορία των ανθρώπων¹⁰⁸.

Ποιο είναι όμως το βασικό κριτήριο που “αξιοποιεί” ο εθνικισμός; Όπως έχει δείξει ο Παντελής Λέκκας, στην εθνικιστική ιδεολογία δεν υπάρχει ίσως άλλο κριτήριο που να δηλώνει τόσο συχνά και τόσο απόλυτα την ύπαρξη ενός ξεχωριστού πολιτισμού όσο η γλώσσα. Δεν είναι λοιπόν παράξενο που η γλωσσική ιδιαιτερότητα έχει χρησιμοποιηθεί περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο διακριτικό πολιτισμικό γνώρισμα για το προσδιορισμό του έθνους. Η σχετική υπεροχή του γλωσσικού κριτηρίου στον εθνικισμό μπορεί να γίνει κατανοητή από πρακτική άποψη, αν σκεφτούμε πως, σε σύγκριση με οποιαδήποτε άλλο πολιτισμική ορίζουσα, η κατοχή ξεχωριστής γλωσσικής κληρονομιάς είναι το λιγότερο αμφισβητήσιμο τεκμήριο¹⁰⁹.

104 E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, New York: Cambridge University Press, 1992², σ. 10.

105 Στο ίδιο, σ. 22.

106 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, U.K. Cambridge, USA: Blackwell, 1983, σ. 1.

107 Elie Kedourie, *Nationalism*, London: Hutchinson University Library, 1966, σ. 9.

108 Βλ. για παράδειγμα Gellner, *Nations....ό.π.* Ο Gellner θεωρεί ότι ο εθνικισμός εξαπλώνεται (ή “ενεργοποιείται”) μόνον υπό ορισμένες συνθήκες.

109 Παντελής Λέκκας, *Η εθνικιστική ιδεολογία: πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*, Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης Νέου Ελληνισμού – Μνήμων, 1996, σ. 141.

Άλλος σημαντικός μελετητής του εθνικισμού, ο Antony Smith, αναλύοντας το πολύπλευρο και δυσερμήνευτο, σε πολλές περιπτώσεις, φαινόμενο του εθνικισμού, δίδει ιδιαίτερη βαρύτητα στην έννοια της *νοσταλγίας*: η προσπάθεια διαμόρφωσης της εθνικής ταυτότητας είχε άμεση σχέση με τη (νοερή) επιστροφή στο παρελθόν. Ένας “μύθος” (“mythomoteur”), ορισμένα συμβάντα του παρελθόντος (φαντασιακά ή μή) μπορεί να γίνουν εφαλτήριο για τη διαμόρφωσης της ταυτότητας του “παρόντος” – ταυτότητα η οποία μπορεί να “ενισχυθεί” ακόμα περισσότερο εάν παράλληλα μνημονεύονται και “ήρωες χρυσών εποχών” ως πρότυπα για το “παρόν”¹¹⁰.

Αυτός ο γενικόλογος ισχυρισμός του Smith για τον εθνισμό, φαίνεται να έχει εφαρμογή και στην ελληνική περίπτωση: ο Θεόφιλος Βέικος ισχυρίζεται ότι ειδικά από τις αρχές του 19ου αιώνα, προκειμένου να οικοδομηθεί η εθνική ελληνική ταυτότητα, “εργαλειοποιήθηκε” κατά κάποιο τρόπο η έννοια τη “ελληνικότητας” μέσω της αναγωγής στον παλαιό ελληνικό πολιτισμό σαν διαρκής μήτρα και πηγή του νεοελληνικού και του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Σημαντική για την οικοδόμηση της εθνικής ταυτότητας (όχι μόνο της ελληνικής), η αναγωγή στο παρελθόν, (το “όνειρο του παρελθόντος”) πράγμα που συνέβη και στην ελληνική περίπτωση¹¹¹. Η ελληνορθόδοξη ταυτότητα, τέτοια που προέκυψε στο ιστορικό πλαίσιο του Βυζαντίου και της Οθωμανοκρατίας, ήταν πρωτίστως μία ταυτότητα πολιτιστική, ενώ η νέα ταυτότητα, που έμελλε να διαμορφωθεί, η εθνική – που άρχισε να συγκροτείται κυρίως από τις αρχές του 19ου αιώνα – ήταν πολιτική και είχε στόχο να οικοδομήσει ένα αυτοτελές και ανεξάρτητο εθνικό κράτος και να το εντάξει σε ένα διεθνές σύστημα μεμονωμένων πολιτικών οντοτήτων. Ένα κοινωνικό σύνολο που μέχρι τότε αυτοπροσδιοριζόταν ως ιδιαίτερο πολιτιστικό στοιχείο στο πλαίσιο ενός κόσμου υποταγμένου σε μία ενιαία πολιτική εξουσία, του Αυτοκράτορα ή του Σουλτάνου, κλήθηκε να αυτοπροσδιορίζεται ξανά ως πολιτική μονάδα στο πλαίσιο ενός κατακερματισμένου κόσμου ανεξάρτητων εξουσιών¹¹². Η εθνική συνείδηση των Ελληνορθοδόξων, για να παραθέσουμε αυτολεξεί τα λόγια του Θάνου Βερέμη, “εμπεδώθηκε σταδιακά με μηχανισμούς που θέσπισαν οι φορείς του Διαφωτισμού¹¹³”. Η σταδιακή εθνική αφύπνιση ήταν έργο των “κοσμοπολιτών” Ελλήνων λογίων, οι οποίοι δέχονταν επιρροές από την Ευρώπη και σταδιακά ξέφευγαν από το παρακμασμένο και στατικό οθωμανικό περιβάλλον¹¹⁴ και προσπάθησαν να επαναπροσδιορίσουν την ταυτότητα και να την συνδέσουν με

110 Antony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell, 1988 (κυρίως τις σ. 174-177, 191-200).

111 Θεόφιλος Βέικος, *Εθνικισμός και Εθνική Ταυτότητα*, Αθήνα: [χ.ο.], 1993, σ. 25.

112 Δ.Γ. Τσαούσης, “Ελληνισμός και Ελληνικότητα. Το πρόβλημα της νεοελληνικής ταυτότητας”, στο: Δ.Γ. Τσαούσης (επιμ.), *Ελληνισμός – Ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και βιωματικοί άξονες της νεοελληνικής κοινωνίας*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 1983, σ. 21.

113 Θάνος Βερέμης, “Κράτος και Έθνος στην Ελλάδα: 1821-1912”, στο: Τσαούσης (επιμ.), *Ελληνισμός...στο ίδιο*, σ. 60.

114 Βλ. για παράδειγμα P.M. Kitromilides, “The dialectic of intolerance: ideological dimensions of ethnic conflict”, *Journal of the Hellenic Diaspora*, 5 (1979), σ. 9-10.

την αρχαία ελληνική σκέψη¹¹⁵. Οι απαρχές λοιπόν του ελληνικού εθνικού κινήματος ανιχνεύονται την περίοδο του Διαφωτισμού, τον ύστερο 18ο και τον αρχόμενο 19ο αιώνα¹¹⁶.

Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός περιείχε, σύμφωνα με τον Παντελή Λέκκα, στις κύριες εκδηλώσεις του μια επαναστατικότητα, που ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη με φιλελεύθερες και εξισωτικές πολιτικές. Η νοερή εικόνα του *Έθνους* που έμελλε να αναγεννηθεί από τις τέφρες του ήταν αυτή μιας ομοιογενούς οντότητας που, με την απελευθέρωση από τον οθωμανικό ζυγό, έμελλε επίσης να αποβάλει και όλες τις εσωτερικές διαφοροποιήσεις του παρελθόντος¹¹⁷. Σύμφωνα με τη Λουκία Δρούλια, στην ιστορική διαδρομή του “χριστιανικού ελληνικού στοιχείου”, οι τελευταίες δεκαετίες του 18ου αιώνα και οι πρώτες του 19ου μπορούν να ιδωθούν είτε ως μια φυσική κατάληξη μιας μακράιωνης πορείας ελπίδων και προσδοκιών, και ως απαρχή μιας περιόδου κατά την οποία πύκνωσαν τα τεκμήρια που υποδήλωναν την αλλαγή στη σκέψη και στις νοοτροπίες¹¹⁸, αυτά διαδραματίστηκαν όμως κατά κύριο λόγο ανάμεσα σε μία μερίδα λογίων.

Η δράση των λογίων που προωθούσαν την εθνική υπόθεση, κατά τον Νίκο Σβορώνο, συνέδεε τον ελληνισμό και την εθνική ιδέα με το πνεύμα της Δυτικής Αναγέννησης και τον Ανθρωπισμό, η ιδεολογία της Δύσης άρχισε να διαδίδεται στις ελληνικές χώρες και να πλουτίζει την ελληνική σκέψη, που ξεκίνησε να βγαίνει από τα στενά πλαίσια μιας τυποποιημένης Ορθοδοξίας¹¹⁹. Αυτό ακριβώς το (συντηρητικό και παρωχημένο για πολλούς) στοιχείο, της Ορθοδοξίας δηλαδή, υπήρξε “πρόσκομμα” θα λέγαμε για τις νέες ιδέες που άρχισαν να αναδύονται τον 18ο αιώνα: η διάδοση των ιδεών του Διαφωτισμού στη Νοτιοανατολική Ευρώπη, και ειδικά στις “χώρες” της καθ’ ημάς Ανατολής”, συνάντησε πολλά εμπόδια¹²⁰. Αυτό συνέβη κυρίως λόγω της Ορθόδοξης Εκκλησίας, η οποία ήταν εξ αρχής αρνητική και αδιάλλακτη σε σχέση με τις αντιλήψεις που πρόσβευε ο Διαφωτισμός. Δεδομένου μάλιστα των αντικληρικών θέσεων του Διαφωτισμού και της γενικότερης απαρésκειας προς τη θρησκεία που συνόδευε τις διακηρύξεις των Διαφωτιστών, αλλά κυρίως διότι η “φιλοσοφία” του Διαφωτισμού είχε σαφή υλιστικό προσανατολισμό, για την Ορθόδοξη Εκκλησία, σχεδόν δεν υπήρχε καμία δυνατότητα αποδοχής ή ανοχής των ιδεών του

115 Penelope Frangakis, “The use of history by Greek intellectuals in the formation of Greek national identity during the Greek Enlightenment”, στο: Konstantinos A. Dimadis (επιμ.), *Ταυτότητες.....ό.π.*, σ. 416. http://www.eens.org/wordpress/wp-content/uploads/2012/05/Identities-in-the-Greek-world-Granada-2010-Congress-Vol_3-2011-isbn_978-960-99699-5-61.pdf (τελευταία επίσκεψη: 20/01/2017).

116 P.M. Kitromilides, “Imagined Communities” and the Origins of the national question in the Balkans”, *European History Quarterly*, 19 (1989), σ. 149.

117 Padelis E. Lekas, “Nation and People: the plasticity of a relationship”, στο: Faruk Birttek, Thalia Dragonas (επιμ.), *Citizenship and the Nation – State in Greece and Turkey*, London: Routledge, 2005, σ. 57-58.

118 Δρούλια, “Ελληνική αυτοσυνειδησία.....”, ό.π., σ. 41.

119 Σβορώνος, *Το Ελληνικό.....στο ίδιο*, σ. 94.

120 Για την (σχετικά) εύκολη αποδοχή των ιδεών του Διαφωτισμού στη Δυτική Ευρώπη και για τη δύσκολη αφομοίωση των νέων ρευμάτων στη Νοτιοανατολική βλ. σύντομα την περιεκτική μελέτη του Κιτρομηλίδη: *The Enlightenment East.....στο ίδιο*.

Διαφωτισμού¹²¹, από την πλευρά του Πατριαρχείου τουλάχιστον. Κατά κύριο λόγο οι “συντηρητικοί” κύκλοι της τότε εποχής κήρυξαν πόλεμο κατά των φιλελεύθερων ρευμάτων με την κατηγορία της αθεΐας και της αίρεσης¹²².

Κατά τον Απόστολο Βακαλόπουλο (και αυτό μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα) τον κρίσιμο 18ο αιώνα, το ένα ρεύμα το εκπροσωπούσαν οι “συντηρητικοί” και το άλλο οι “φιλελεύθεροι” λόγιοι. Η πρώτη παράταξη είχε ως πρότυπο τη βυζαντινοεκκλησιαστική παράδοση και η άλλη τη δυτικοευρωπαϊκή σκέψη. Και πριν από την Γαλλική Επανάσταση, και κυρίως μετά από αυτή, οι ιδέες των “συντηρητικών” και των “φιλελευθέρων” συγκρούστηκαν με αφορμή το πρόβλημα της αφύπνισης και αναμόρφωσης των Ελληνορθόδοξων¹²³. Βέβαια, όπως θα δείξουμε στη συνέχεια, τα όρια σε ορισμένες τουλάχιστον περιπτώσεις λογίων είναι πολύ ρευστά και δεν έδρασαν μόνο αυτές οι δύο κατηγορίες λογίων. Υπήρξαν και λόγιοι που είχαν χαρακτηριστικά και από τις δύο (αντιφατικές εκ πρώτης όψεως) παρατάξεις. Έδρασαν και Έλληνες λόγιοι κληρικοί που ήσαν δεκτικοί στον Διαφωτισμό: προσπάθησαν όχι μόνο να μυηθούν και να εμβαθύνουν στις επιστημονικές γνώσεις που επικρατούσαν στην Ευρώπη, αλλά και να τις εισαγάγουν στις ελληνικές χώρες¹²⁴.

Η πνευματική ζωή της περιόδου χαρακτηρίζεται από την παρουσία μιας νέας γενιάς λογίων, η οποία ενώ έκανε την εμφάνισή της σε ποικίλα τοπικά πλαίσια, υπερέβη τις επιμέρους τοπικότητες, κινούμενη κατά μήκος ενός ευρύτατου πνευματικού και επαγγελματικού δικτύου που απλωνόταν από τα γερμανικά πανεπιστήμια μέχρι την αυλή της μεγάλης Αικατερίνης και από τα τυπογραφεία της Βενετίας μέχρι την Κωνσταντινούπολη και τις ηγεμονικές σχολές της Βλαχίας και της Μολδαβίας. Η επαφή της με τον κόσμο του Διαφωτισμού, όμως, δεν πραγματοποιήθηκε υπό την εποπτεία ενός ενοποιητικού εθνικού οράματος. Είναι ένα σύνθετο φαινόμενο, το οποίο αντανakλά την πολιτισμική πολυμορφία και την διαδρομή, μέσω της οποίας, οι διάφορες συνιστώσες της ελληνικής κοινωνίας διαμόρφωσαν τη συλλογική τους φυσιογνωμία στο πλαίσιο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας¹²⁵. Οι λόγιοι απέκτησαν σταδιακά διακριτή κοινωνική φυσιογνωμία, η οποία αντανakλάται τόσο στο περιεχόμενο της πνευματικής τους δραστηριότητας, όσο και στα χαρακτηριστικά της επαγγελματικής τους σταδιοδρομίας. Οι αλλαγές αυτές συνδυάστηκαν με την αναβάθμιση του κοινωνικού τους status και τη συστηματικότερη καλλιέργεια των δεσμών τους με τα κέντρα εξουσίας της εποχής¹²⁶.

121 Κύρκος, *Από την αντίπερα.....στο ίδιο*, σ. 26.

122 Παπαδερός, *Μετακένωσις....ό.π.*, σ. 60.

123 Απόστολος Βακαλόπουλος, *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, τ. Δ' (*Τουρκοκρατία, 1669-1812. Η οικονομική άνοδος και ο φωτισμός του γένους*), Θεσσαλονίκη: [χ.ο.], 1973, σ. 6-7.

124 Στο ίδιο, σ. 312.

125 Μανώλης Πατηνιώτης, *Στοιχεία φυσικής φιλοσοφίας. Ο ελληνικός επιστημονικός στοχασμός τον 17ο και 18ο αιώνα*, Αθήνα: Gutenberg, 2013, σ. 186.

126 Ο.π., σ. 190.

Όσον αφορά το παράδειγμα των κληρικών λογίων, μπορούμε συνοπτικά να σημειώσουμε τα εξής: η είσοδος των λογίων στις τάξεις του κλήρου ήταν πολύ σημαντική διότι τους εξασφάλιζε εκτός από επαγγελματική αποκατάσταση, και την εκπαιδευτική και κοινωνική κινητικότητα, πέρα από τις παραδοσιακές ισορροπίες και κοινωνικές εντάξεις. Επιπλέον, η είσοδος των λογίων στο σύστημα της ελληνικής παιδείας – που ήταν το κοινό σύστημα παιδείας των βαλκανικών λαών στον 18ο αιώνα – αποτελούσε ισχυρό μηχανισμό κοινωνικοποίησης και καθόριζε το περιεχόμενο της ταυτότητάς τους¹²⁷. Ειδικά κατά τον 18ο αιώνα, οι μετακινήσεις των λογίων κληρικών, στόχο είχαν την γνωριμία με τον κόσμο, κάτι που συνέβαλε σε ιδεολογικές αλλαγές και ανακατατάξεις. Οι μετακινήσεις τους, σε πολλές περιπτώσεις, έγιναν συντελεστής πολιτισμικών διαφοροποιήσεων με μακροπρόθεσμες συνέπειες στη συλλογική μοίρα των βαλκανικών λαών. Δεν στόχευαν πλέον μόνο στην “αναπαραγωγή της μορφωτικής παρακαταθήκης της Ορθοδοξίας”: έχοντας συνειδητοποιήσει την ανεπάρκεια της παραδοσιακής παιδείας, αναζήτησαν εναλλακτικές μορφωτικές επιλογές. Με το παράδειγμά τους συνέβαλαν στη στροφή από την παραδοσιακή στην νεωτερική παιδεία¹²⁸.

Και εδώ ερχόμαστε στο ρόλο της παιδείας, το οποίο έχει άμεση σχέση με την διάδοση των ιδεών του Διαφωτισμού. Στο πλαίσιο, λοιπόν, της εξάπλωσης των ιδεών του Διαφωτισμού, άρχισαν να ιδρύονται σταδιακά και νέα σχολεία. Ποιός ήταν ο ρόλος των νέων σχολείων; Τα σχολεία του Διαφωτισμού σκοπό είχαν να ανατρέψουν τον παραδοσιακό τρόπο εκπαίδευσης και παρά τις αντιδράσεις, να διαμορφώσουν μια νέα δυναμική. Αποτελούσαν πόλους έλξης για νέες μαθήσεις όπου κυριαρχούσαν η αρχαιογνωσία, οι επιστήμες, η φιλοσοφία αλλά και τα πειράματα. Από την πλευρά της οθωμανικής εξουσίας δεν υπήρξαν αντιδράσεις στον τομέα αυτό¹²⁹. Όπως τονίζει ο Άλκης Αγγέλου, κατά την περίοδο της Οθωμανοκρατίας κατά κύριο λόγο η Εκκλησία είχε αναλάβει τη φροντίδα της παιδείας και τη σύσταση σχολείων στοιχειώδους εκπαίδευσης¹³⁰. Όσο προχωρούσε όμως ο 18ος αιώνας, η εξάπλωση των ιδεών του Διαφωτισμού συνέβαλε στο να αρχίσει μια μερίδα Ελληνορθοδόξων να συνειδητοποιεί την ανάγκη καθιέρωσης διαφορετικών αξιών από αυτές που δίδασκαν μέχρι τότε τα θρησκευτικά βιβλία: ο δυναμισμός και η πίστη στο γένος άρχισαν να αντικαθιστούν, άλλες πιο παθητικές αρετές, όπως ήταν η εγκαρτέρηση και η πίστη στη Θεία Πρόνοια¹³¹. Μετά το τρίτο μισό του 18ου αιώνα και ειδικά μετά το 1800, περίπου,

127 Π.Μ. Κιτρομηλίδης, *Ιώσηπος Μοισιόδαζ. Οι συντεταγμένες της Βαλκανικής σκέψης τον 18ο αιώνα*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1985, σ. 57-59.

128 Στο ίδιο, σ. 37.

129 Φίλιππος Ηλιού, “Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Η νεωτερική πρόκληση”, στο: Βασίλης Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ιστορία.....στο ίδιο*, τ. Β', σ. 17.

130 Άλκης Αγγέλου, “Η Εκπαίδευση”, στο: *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους...ό.π.*, τ. ΙΑ', σ. 306-308.

131 Λυδία Παπαδάκη, *Η αλληλοδιδασκτική μέθοδος διδασκαλίας στην Ελλάδα του 19ου αιώνα*, Αθήνα, Γιάννενα: Δωδώνη, 1992, σ. 64.

ο ελληνικός λαός είχε αρχίσει να αποκτά καλύτερα σχολεία, διαποτισμένα από τα “φώτα” της Ευρώπης¹³².

Από τις αρχές του 19ου αιώνα λοιπόν, κάτω από την επίδραση (και) της κοραϊκής διδασκαλίας, και γενικότερα των ιδεών του ελληνικού Διαφωτισμού, η ελληνική εκπαίδευση μπήκε σε νέα φάση. Ο τύπος του παραδοσιακού σχολείου, που λειτουργούσε κάτω από την επιρροή της Εκκλησίας, τέθηκε υπό αμφισβήτηση, και προτάθηκε η αντικατάστασή του από ένα μοντέρνο σχολείο, ικανό να ανταποκριθεί στις σύγχρονες κοινωνικές και εθνικές ανάγκες. Ένα σχολείο μέσου ή ανώτερου επιπέδου, που θα δίδει έμφαση στην αρχαία ελληνική φιλολογία, τις επιστήμες, την φιλοσοφία και τα γενικά μαθήματα. Τέτοια σχολεία ιδρύθηκαν στις Κυδωνίες, τα Ιωάννινα, την Σμύρνη και την Χίο¹³³. Ιδρύθηκαν και άλλα μικρά σχολεία, τα οποία είχαν ως πρότυπα τα Γυμνάσια των Κυδωνιών, της Χίου και της Σμύρνης. Αυτά κατά κανόνα δημιουργήθηκαν σε αστικά κέντρα από κοινότητες και εμπόρους, που αναλαμβάνουν και την οικονομική τους υποστήριξη¹³⁴. Ένα άλλο χαρακτηριστικό των νεωτερικών σχολείων είναι ότι δεν δημιουργήθηκαν εκ του μηδενός. Υποκατέστησαν άλλα παλαιότερα, παραδοσιακού τύπου σχολεία που βρίσκονταν σε παρακμή¹³⁵. Σημαντικό να σημειωθεί ότι η αντιδιαφωτιστική πολιτική του Πατριαρχείου, αλλά και η δράση των “φωτοσβεστών” είχε αρνητικές επιπτώσεις στη λειτουργία των “κοραϊκών” εκπαιδευτικών κέντρων¹³⁶.

Η σύγκρουση μεταξύ των οπαδών και των αντιπάλων του Διαφωτισμού ανατάρραξε το τρίγωνο Χίου – Σμύρνης – Κυδωνιών ήδη από τα τέλη του 18ου αιώνα. Τους πρώτους μήνες του 1821 η Εκκλησία με ενέργειες του μητροπολίτη Χίου Πλάτωνος κατόρθωσε να κλείσει το Γυμνάσιο Χίου, επιτυγχάνοντας έτσι την “εξουθένωση” του Διαφωτισμού στην Ανατολή. Όσον αφορά το παράδειγμα των Κυδωνιών, ο Βενιαμίν ο Λέσβιος μετά από μακρόχρονες διενέξεις με τους συντηρητικούς εξαναγκάστηκε σε παραίτηση το 1812, αφού είχε υποστεί επίμονες επιθέσεις υποκινούμενες από τον ανώτερο αξιωματούχο του Πατριαρχείου, Δωρόθεο Βουλευσμά¹³⁷. Ο Κιτρομηλίδης σημειώνει ότι ο “ελληνικός φιλελευθερισμός” δέχθηκε σοβαρή επίθεση από τις αυστηρές κοινωνικές δυνάμεις τις οποίες καθοδηγούσε η Εκκλησία. Πριν από την Επανάσταση, μεγάλα κέντρα του Διαφωτισμού παρήκμασαν, ενώ όταν ξέσπασε η Επανάσταση ο Διαφωτισμός

132 Αλέξης Πολίτης, “Αν ήρχιζε μετὰ εἴκοσι χρόνους...”. Ο Κοραΐς, οι κοινωνικές ιδέες του Διαφωτισμού και η Ελληνική Επανάσταση”, *Ο Ερανιστής*, 26 (2008), σ. 245.

133 Κώστας Λάμπας, “Η Εκπαίδευση. Οργάνωση και λειτουργία των σχολείων, 1770-1821”, στο: Βασίλης Παναγιωτόπουλος (επιμ), *Ιστορία.....στο ίδιο*, τ. Β΄, σ. 86.

134 Στο ίδιο, σ. 87.

135 Στο ίδιο, σ. 88.

136 Στο ίδιο, σ. 99.

137 Π.Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός: οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*, μετάφραση Στέλλα Νικολούδη, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1996, σ. 448-450.

έπνεε τα λoίσθια, εφόσον οι δυνάμεις της συντήρησης τελικά κέρδισαν την ιδεολογική και πολιτική μάχη που είχε ξεκινήσει τη δεκαετία του 1790 και είχε πολώσει τις ελίτ¹³⁸.

Είναι απαραίτητο σε αυτό το σημείο να αναφερθούμε κάπως πιο διεξοδικά, στο χαρακτηριστικό παράδειγμα του *Φιλολογικού Γυμνασίου* της Σμύρνης, το οποίο και θα συναντήσουμε στο κεφάλαιο περί Κωνσταντίνου Οικονόμου. Το 1803 ιδρύθηκε από προοδευτικούς κατοίκους της Σμύρνης ως “Νέα Δημοσία Σχολή”, ενώ το 1809 μετονομάστηκε σε Φιλολογικό Γυμνάσιο¹³⁹. Σημαντικό γνώρισμά του ήταν η έμφαση που έδιδε στα φιλοσοφικά και επιστημονικά μαθήματα¹⁴⁰. Το Φιλολογικό Γυμνάσιο Σμύρνης ήταν μια νέα “αναμορφωτική πρόταση”. Σκοπός του ήταν να προσφέρει στους μαθητές μια σύγχρονη επιστημονική και φιλολογική μόρφωση και αυτό το πέτυχε με το ευρύ πρόγραμμα μαθημάτων και με τους νεωτερισμούς που εισήγαγε στη διδασκαλία. Τα μαθήματα διεξάγονταν σε απλή γλώσσα και οι μαθητές ασκούσαν στη χρήση της, ενώ η διδασκαλία των αρχαίων ελληνικών δεν περιοριζόταν στη γραμματική και το συντακτικό αλλά επεκτάθηκε στην ανάλυση των κειμένων. Επίσης το μάθημα της φυσικής και της χημείας συνοδευόταν από πειράματα¹⁴¹.

Η περίπτωση της Σμύρνης, είναι ένα χαρακτηριστικό δείγμα σχετικά με την “τύχη” του Διαφωτισμού στην καθ’ ημάς Ανατολή. Οι ταραχές που ξεκίνησαν από το έτος 1819, είχαν ως αποτέλεσμα το κλείσιμο του *Φιλολογικού Γυμνασίου*. Το *Γυμνάσιο* υπερείχε της *Ευαγγελικής Σχολής*¹⁴², η οποία παρέμεινε προσηλωμένη σε ένα πεπερασμένο διδακτικό υλικό. Έτσι προέκυψε και η διαμάχη μεταξύ των δύο εκπαιδευτηρίων¹⁴³. Τον Μάρτιο του 1819 ο Γρηγόριος Ε΄ εξέδωσε εγκύκλιο που αποτελούσε το πλαίσιο της αντιφιλοσοφικής εξόρμησης¹⁴⁴. Τον Ιούλιο του 1819 έκλεισε οριστικά το *Γυμνάσιο*¹⁴⁵ εξαιτίας της πολύχρονης υπονόμευσης των συντηρητικών¹⁴⁶. Μολαταύτα, σύμφωνα με τον Ηλιού δεν είναι αρκετός ο παράγοντας της διαμάχης συντηρητικών και προοδευτικών για να ερμηνεύσει την κρίση της εποχής που κατέληξε στη διάλυση του *Γυμνασίου*.

138 Κίτρομιλιδης, “The dialectic of intolerance.....”, στο *ίδιο*, σ. 9.

139 Γιάννης Ξούριας, *Κωνσταντίνος Οικονόμος ο εξ Οικονόμων (1780-1857): το φιλολογικό έργο: η θεωρία των “Γραμματικών Τεχνών”*, Αθήνα: Ριζάρειο Ίδρυμα, 2007, σ. 33.

140 Ρωξάνη Δ. Αργυροπούλου, “Η ελληνική Κοινότητα της Σμύρνης την εποχή του Διαφωτισμού”, στο: Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης (επιμ.), *Σμύρνη. Η Μητρόπολη του Μικρασιατικού Ελληνισμού. Smyrna. Metropolis of the Asia Minor Greeks*, Αθήνα: Έφεσος, χ.χ., σ. 36.

141 Λάμπας, “Η Εκπαίδευση....”, στο *ίδιο*, σ. 92-93.

142 Για την *Ευαγγελική Σχολή* βλ. πρόχειρα Ματθαίος Παρανίκας, *Ιστορία της Ευαγγελικής Σχολής Σμύρνης*, Αθήνα: Αλήθεια, 1885. Η Σχολή ιδρύθηκε με σκοπό τη διάδοση των Ευαγγελικών αρετών και των Ελληνικών μαθημάτων. Μόλις το 1808 ονομάστηκε *Ευαγγελική Σχολή*· μέχρι τότε είχε διάφορα ονόματα. Βλ. Χρήστος Σολομωνίδης, *Η Παιδεία στη Σμύρνη*, Αθήνα: [χ.ο.], 1962, ό.π., σ. 22-23.

143 Σ.Θ. Ανσετίδης, “Η Παιδεία και ο Πολιτισμός”, στο: Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης (επιμ.), *Σμύρνη....στο ίδιο*, σ. 142.

144 Φίλιππος Ηλιού, *Κοινωνικοί αγώνες και Διαφωτισμός. Η περίπτωση της Σμύρνης (1819)*, μετάφραση Ιωάννα Πετροπούλου, Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης Νέου Ελληνισμού – Μνήμων, 1986², σ. 43.

145 Ό.π., σ. 9.

146 Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός.....ό.π.*, σ. 450.

Ειδικά, το διάστημα από τον Φεβρουάριο μέχρι τον Οκτώβριο του 1819, ο ελληνικός πληθυσμός της Σμύρνης ζούσε σε κλίμα έντασης¹⁴⁷. Αυτή η “αναταραχή” δεν σχετιζόταν μόνο με τις ιδέες του διαφωτισμού, αλλά είχε να κάνει και με την κοινοτική οργάνωση της εποχής. Ο αγώνας για την κοινοτική εξουσία ανάμεσα στην εμπορική αστική τάξη και τα κατώτερα στρώματα του πληθυσμού βρίσκεται στη βάση της κρίσης του 1819¹⁴⁸. Η εξουσία ήταν τόσο στα χέρια της Εκκλησίας όσο και στην εμπορική τάξη, η οποία όμως από τα τέλη του 18ου αιώνα άρχισε να επιδιώκει την αποδέσμευσή της από την κηδεμονία της Εκκλησίας και να μονοπωλεί την κοινοτική εξουσία. Από το 1785 έως το 1819 στη διοίκηση της κοινότητας εναλλάσσονταν διαρκώς αντιπρόσωποι των εμπόρων και εκπρόσωποι της Μητρόπολης¹⁴⁹. Πρέπει να προστεθεί όμως και ο εξηγητικός παράγοντας της συντεχνίας: οι συντεχνίες (εμπορικής φύσης – όπως παντοπωλών και κρεοπωλών)¹⁵⁰, των οποίων οι δραστηριότητες δεν σχετίζονταν άμεσα από το μεγάλο εμπόριο, έδρασαν αποκάλυπτα για συμμετοχή στην εξουσία, διότι είχαν χαλαρούς δεσμούς με τους εμπόρους¹⁵¹.

Από τα μέσα του 18ου αιώνα οι συντεχνίες απέκτησαν συνείδηση της δύναμής τους και διεκδίκησαν, με σειρά κινητοποιήσεων, ενεργότερο ρόλο στη διαχείριση των κοινοτικών πραγμάτων, συμπαρατασσόμενες με άλλες κοινωνικές δυνάμεις, ιδιαίτερα με την Εκκλησία της Σμύρνης, και πιο συχνά παρέχοντας την υποστήριξή τους σε αυτές¹⁵². Οι συντεχνίες επιδίωξαν να ανατρέψουν τις παλιές δομές, και ως το 1819 οι διεκδικήσεις τους αφορούσαν την πολιτική της κοινότητας και τη διαχείριση των οικονομικών της. Η Εκκλησία της Σμύρνης συμπαρέσυρε για πολλά χρόνια ένα τουλάχιστον τμήμα των συντεχνιών στις προσπάθειές της εναντίον του *Γυμνασίου*. Οι συντεχνίες και ο λαός με τη συμπαράσταση της Μητρόπολης το 1819 κατόρθωσαν να “κλείσουν” με βίαιο τρόπο το *Γυμνάσιο*¹⁵³. Το κλείσιμο του Γυμνασίου, δεν σήμαινε βέβαια το οριστικό τέλος του Διαφωτισμού. Οι συγκρούσεις μεταφέρθηκαν σε άλλα πεδία και συνεχίστηκαν με ιδιαίτερη ένταση μέχρι το ήμισυ του 19ου αιώνα¹⁵⁴. Η περίπτωση της Σμύρνης εικονογραφεί

147 Ηλιού, *Κοινωνικοί.....ό.π.*, σ. 7.

148 *Ο.π.*, σ. 37-38.

149 *Ο.π.*, σ. 12.

150 Κωνσταντίνος Οικονόμος, *Τα σωζόμενα Φιλολογικά Συγγράμματα*, εκδ. Σοφοκλής Οικονόμος, Αθήνα, 1871, σ. 465.

151 *Ο.π.*, σ. 13.

152 Κώστας Λάμπας, “Δύο στιχουργήματα σχετικά με την κοινωνική κρίση στη Σμύρνη το 1819”, *Ο Ερασιστής*, 21 (1997), σ. 260-261.

153 Κωνσταντίνος Οικονόμος, *Αλληλογραφία*, επιμέλεια Κώστας Λάμπας, Ρόδη Σταμούλη, Αθήνα: Κ.Ε.Μ.Ν.Ε., 1989, τ. Α', σ. λ' (εισαγωγικές παρατηρήσεις Λάμπας).

154 Παυλίνα Νάσιουτζικ, *Αμερικανικά οράματα στη Σμύρνη τον 19ο αιώνα. Η συνάντηση της αγγλοσαξωνικής σκέψης με την ελληνική*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 2002, σ. 243.

χαρακτηριστικά τις διασυνδέσεις ανάμεσα στις δυνάμεις του εμπορίου, της κοινωνικής και πολιτισμικής αλλαγής και της θρησκευτικής αμφισβήτησης¹⁵⁵.

Από την πλευρά του το Πατριαρχείο, μετά το 1819 επιχείρησε να ανακόψει με όλα τα μέσα την ανάπτυξη αντίπαλου προς το Πατριαρχείο ιδεολογικού κινήματος. Αυτό μας θυμίζει αντίστοιχες ενέργειες του Πατριαρχείου τη δεκαετία 1790¹⁵⁶. Οι αντικληρικές τάσεις, ιδίως ορισμένων λογίων, έκαναν το Πατριαρχείο ακόμα πιο επιφυλακτικό γενικά στις νεωτερικές μεθόδους, ειδικά στα χρόνια πριν την Επανάσταση του 1821. Σύμφωνα με τον Richard Clogg, ήσαν εντονότερες σε μια μερίδα λογίων που επιθυμούσαν ανεξαρτησία, και όχι τόσο στη μεγάλη μάζα των απλών Ελληνορθόδοξων, αν και σίγουρα κάποιο ποσοστό θα ενστερνιζόταν αυτές τις ιδέες. Επίσης είναι δυσκολότερο να εξακριβώσουμε το ποσοστό αυτής της αντικληρικής τάσης μεταξύ της μερίδας του πληθυσμού, του –ας μας επιτραπεί η λέξη– “απλού” σε σχέση με το αντίστοιχο ποσοστό της λόγιας μερίδας¹⁵⁷.

Τέλος, θα πρέπει να αναφερθούμε συνοπτικά και στο ζήτημα της *φιλοσοφίας*: λόγω της διάδοσης των ιδεών του Διαφωτισμού, υπήρξαν αλλαγές και στο χώρο του φιλοσοφικού στοχασμού. Παρότι δεν έχουμε στόχο να εμβαθύνουμε στην ιστορία της φιλοσοφίας, μπορούμε να προβούμε σε κάποιες κατατοπιστικές αναφορές. Ο όρος “φιλοσοφία” απαντά συχνά στο πνευματικό κλίμα του Διαφωτισμού, αλλά όχι με τη σημερινή έννοια, δηλώνει είτε τον θεωρητικό στοχασμό απαλλαγμένο από προλήψεις, είτε τις φυσικές επιστήμες, οπότε συνοδεύεται συνήθως στους Ελληνορθόδοξους συγγραφείς της εποχής από επίθετα όπως “υγίης”. Τότε δημιουργήθηκε κατά μίμηση αντίστοιχου γαλλικού νεολογισμού, και ο όρος “αντιφιλόσοφος” για τους πραγματικούς (ή φερόμενους) αντιπάλους των νέων ιδεών¹⁵⁸.

Η *Φιλοσοφία*, κατά τον Κονδύλη, είχε προσανατολισμό προς την κοινωνία έχοντας πρόθεση να στηλιτεύσει αδικίες και ανισότητες, να φρονηματίσει και να μεταρρυθμίσει. Κατά την περίοδο του Νεοελληνικού Διαφωτισμού δεν δημιουργήθηκαν πρωτότυπες φιλοσοφικές ιδέες. Κατά την κρίση του Κονδύλη, αυτό μάλλον δεν πρέπει να μας προβληματίζει, διότι η φιλοσοφία επιδίωκε κυρίως να γίνει όργανο της γενικής παιδείας, δεν είχε τόσο καθορισμένο περιεχόμενο, αλλά έπαιρνε κυρίως μια στάση κριτικής προς τα εγκόσμια¹⁵⁹, και σε αυτό ακριβώς εντοπιζόταν η χρησιμότητά της. Από την έκτη δεκαετία του 15ου αιώνα επιβλήθηκε ο αριστοτελισμός με το κάψιμο των νόμων

155 Π. Μ. Κιτρομηλίδης, *Ιδεολογικές συνέπειες της κοινωνικής διαμάχης στη Σμύρνη: 1809-1810*, Αθήνα: Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, 1984, σ. 37.

156 Ηλιού, *Τύφλωσον Κύριε τὸν λαόν Σου. Οι προεπαναστατικές κρίσεις και ο Νικόλαος Πίκκολος*, Αθήνα: Πορεία, 1988, σ. 43.

157 Richard Clogg, “Anti-Clericalism in pre-independence Greece, c. 1750-1821”, στο: Derek Baker (επιμ.), *The Orthodox Churches and the West*, Oxford: Blackwell for the Society, 1976, σ. 258, 267.

158 Δημαράς, *Νεοελληνικός.....ό.π.*, σ. 5.

159 Παναγιώτης Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες*, Αθήνα: Θεμέλιο, 1988, σ. 18.

του Πλήθωνα. Η περίοδος του νεοαριστοτελισμού ξεκίνησε στις αρχές του 17ου αιώνα με την επιστροφή του Θεόφιλου Κορυδαλέα από την Ιταλία στην “Πατρίδα”. Αυτές οι δύο φάσεις μπορούν να χαρακτηριστούν και ως προκορυδαλική και κορυδαλική περίοδος.

Η μετακορυδαλική περίοδος ουσιαστικά άρχισε από τις αρχές του 18ου αιώνα. Κύριο χαρακτηριστικό της είναι η αμφισβήτηση (της αυθεντίας) του αριστοτελισμού. Πολλοί λόγιοι (ο Νικόλαος Μαυροκοδάτος επί παραδείγματι) άρχισαν να επιδίδονται στη μελέτη του – ξεχασμένου έως τότε – Πλάτωνα. Στο διάστημα αυτής της περιόδου επικράτησε η *νεωτερική φιλοσοφία*, η οποία κυρίως επιδίωκε ένα διαρκή και μεγάλο διάλογο προς τη Δύση¹⁶⁰. Ο Μανώλης Πατηνιώτης, προσεγγίζοντας τον φιλοσοφικό στοχασμό (του 17ου και) του 18ου αιώνα, δηλώνει ότι προέκυψε η ανάγκη (γενικά από ελληνόφωνους λογίους) για ένα “μετακορυδαλικό πρόγραμμα” που στόχο είχε να αποκαταστήσει τη συνάφεια μεταξύ φιλοσοφίας και πίστης, η οποία είχε “θυσιαστεί” στο βωμό της συμμαχίας Ορθοδοξίας – νεοαριστοτελισμού (συμμαχία η οποία παρατηρήθηκε κυρίως τον 17ο αιώνα και όπως έχουμε αναφέρει έμεινε γνωστή ως κορυδαλική περίοδος ή περίοδος του νεοαριστοτελισμού). Κατά τον 18ο αιώνα, ο *φιλόσοφος* (ή πιο ορθά: ο νέος τύπος φιλοσόφου) επιχείρησε να συνδέσει την Ορθοδοξία με τον νεοαριστοτελισμό. Ο *φιλόσοφος* του 18ου αιώνα λοιπόν, επιχείρησε να “υπερβεί” τον αριστοτελισμό και να διεκδικήσει εκ νέου την απολεσθείσα συνάφεια μεταξύ φιλοσοφίας και πίστης. Χαρακτηριστικά παραδείγματα τέτοιων λογίων είναι ο Βικέντιος Δαμοδός (1697-1752) που υπήρξε από τους πρωτοπόρους της νεωτερικής φιλοσοφίας στον ελληνικό πνευματικό χώρο του 18ου αιώνα, και ο Ευγένιος Βούλγαρις. Στόχος αυτού του είδους φιλοσόφου ήταν το “ξεπέρασμα” του Αριστοτέλη, και η προσπάθεια οικοδόμησης μιας “χριστιανικής επιστήμης”. Όλα αυτά επιχειρήθηκαν στο πλαίσιο μίας “ιδιότυπης νεωτερικότητας”, η οποία θα αναβάθμιζε την σχέση φιλοσοφίας – επιστήμης¹⁶¹.

Αφού, λοιπόν, έχουμε δώσει το απαραίτητο θεωρητικό υπόβαθρο της εποχής, ας περάσουμε στο κύριο μέρος της εργασίας, το οποίο περιλαμβάνει τα κεφάλαια με τους υπό εξέταση λογίους.

160 Νίκος Κ. Ψημμένος, *Η Ελληνική φιλοσοφία από το 1453 έως το 1821*, τ. Α' (*Η κυριαρχία του αριστοτελισμού*), Αθήνα: Γνώση, 1988, ιδίως σ. 40-40. Βλ. επίσης και του ίδιου, *Η ελληνική φιλοσοφία από το 1453 έως το 1821*, τ. Β' (*Η επικράτηση της νεωτερικής φιλοσοφίας*), Αθήνα: Γνώση, 1989, σ. 13-27.

161 Πατηνιώτης, *Στοιχεία φυσικής...ό.π.*, σ. 170-171.

Γ. Κοσμάς Αιτωλός

1. Συνοπτική βιογραφία και σωζόμενες πηγές

Ο Κοσμάς Αιτωλός γεννήθηκε (είχε βαπτιστεί με το κοσμικό όνομα Κώνστας) το 1714, πιθανότατα στο χωριό Μεγάλο Δένδρο της Αιτωλίας¹⁶². Δεν μας είναι γνωστό το επώνυμό του, ενώ διασώζεται το προσωνύμιο Εσωχωρίτης¹⁶³. Τα πρώτα γράμματα τα διδάχθηκε από τον αδερφό του Χρύσανθο σε πολύ νεαρή ηλικία¹⁶⁴. Από τα 8 έως τα 18 του έτη, διδάχθηκε τη στοιχειώδη μόρφωση από τον ιεροδιάκονο Γεράσιμο Λύτσικα στη Σιγδίτσα της Παρνασσίδος¹⁶⁵. Γύρω στα 1734 μαθήτευσε κοντά στον ιεροδιδάσκαλο Ανανία Δερβισάνο στη Λαμποτινά Ναυπακτίας, στο σχολείο της οποίας ο Κοσμάς δίδαξε για πρώτη φορά ως υποδιδάσκαλος. Το 1737-1738 βρέθηκε στη σχολή Βραγγιανών των Αγράφων, όπου διδάχθηκε ανώτερα μαθήματα και συγκεκριμένα, φιλοσοφικά, αρχαία ελληνικά, θεολογικά, φυσικομαθηματικά και στοιχεία ιατρικής¹⁶⁶.

Αργότερα (πιθανόν το 1750)¹⁶⁷ αναχώρησε για την Αθωνιάδα Σχολή. Εκεί έμαθε τα “γραμματικά” και τα θεολογικά με διδάσκαλο τον Παναγιώτη Παλαμά και τον Νεόφυτο Καυσοκαλυβίτη, ενώ τη “Λογική” τη διδάχθηκε από τον Νικόλαο Τζερετζούλη, ο οποίος σχολάρχησε μαζί με τον Βούγλαρι, τον οποίο επίσης ο Κοσμάς είχε διδάσκαλο στα φιλοσοφικά μαθήματα. Η αγάπη του για τη μόρφωση ήταν έντονη από μικρή ηλικία και επιθυμούσε όχι μόνο να μαθαίνει ο ίδιος, μα και να μεταδίδει τις γνώσεις του στους άλλους¹⁶⁸. Πρέπει να έμεινε στο Άγιον Όρος τη δεκαετία 1750-1760¹⁶⁹. Το 1759 εκάρη μοναχός στη μονή Φιλοθέου του Αγίου Όρους¹⁷⁰. Στη συνέχεια χειροτονήθηκε ιερομόναχος και ονομάστηκε Κοσμάς¹⁷¹. Στα 1760 πήγε στην Κωνσταντινούπολη, όπου έλαβε άδεια από τον Πατριάρχη Σεραφείμ Β΄ για να κηρύττει. Το έργο

162 Κωνσταντίνος Ν. Σάθας, *Νεοελληνική Φιλολογία: βιογραφία των εν τοις γράμμασι διαλαμπάντων Ελλήνων, από της καταλύσεως της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας μέχρι της Ελληνικής έθνεγερσίας (1453-1821)*, Αθήνα, 1868, σ. 487. Για διαφορετικές απόψεις που κατά καιρούς έχουν διατυπωθεί – αβάσιμες το δίχως άλλο – για τον τόπο γέννησης, βλ. Μενούνος, *Κοσμά του Αιτωλού....ό.π.*, σ. 17-18.

163 Μιχαήλ Γ. Τρίτος, *Κοσμάς ο Αιτωλός. Ο φωτιστής του γένους – ο προφήτης*, Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 2009, σ. 7.

164 Μάρκος Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς Αιτωλός και η εποχή του*, Αθήνα: Τυμφορηστός, 1972, σ. 58.

165 Σάθας, *Νεοελληνική....ό.π.*, σ. 487.

166 Τρίτος, *Κοσμάς Αιτωλός....ό.π.*, σ. 7.

167 Μενούνος, *Κοσμά του Αιτωλού....ό.π.*, σ. 19.

168 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς Αιτωλός.....στο ίδιο*, σ. 60.

169 Μενούνος, *Κοσμάς του Αιτωλού....ό.π.*, σ. 20.

170 Άρτεμη Ξανθοπούλου – Κυριάκου, *Ο Κοσμάς Αιτωλός και οι Βενετοί (1777-1779). Τα τελευταία χρόνια της δράσης του και το πρόβλημα των διδασχών*, Θεσσαλονίκη: Π. Πουρνάρας, 1984, σ. 17.

171 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς....ό.π.*, σ. 70.

του ως ιεροκήρυκα άρχισε από τη Κωνσταντινούπολη¹⁷². Βαθμιαία διεύρυνε τη δράση του στον ηπειρωτικό ελλαδικό χώρο και στα νησιά¹⁷³.

Ο Κοσμάς, σύμφωνα με την Άρτεμη Ξανθοπούλου – Κυριάκου, έκανε την εμφάνισή του στα Ιόνια Νησιά το 1777. Κατά τη διάρκεια αυτού του έτους επισκέφτηκε τη Λευκάδα, την Κεφαλλονιά, τη Ζάκυνθο και την Κέρκυρα. Η βενετική διοίκηση παρακολουθούσε στενά τις κινήσεις του Κοσμά. Μίσθωνε κατασκόπους, κατά προτίμηση Ελληνορθόδοξους, ώστε να κινούνται άνετα μέσα στο πλήθος που τον ακολουθούσε, φροντίζοντας συγχρόνως να πιέζει τους ορθόδοξους υπηκόους της, ώστε να μειωθεί ο ζήλος τους απέναντί του. Κατά τη διάρκεια παραμονής του στην Κέρκυρα, κυρίως επειδή δεν ήταν ξεκαθαρισμένοι οι στόχοι του Κοσμά, ο γενικός προβλεπτής της Θαλάσσης Nani τον έπεισε με “ευγενικό τρόπο” να απομακρυνθεί από το νησί οδηγώντας τον στους Αγίους Σαράντα της Αλβανίας. Μετά από την αποπομπή του από την Κέρκυρα, δεν ξαναπήγε στα Ιόνια Νησιά, παρά την μακρά παρουσία του στον δυτικό ελλαδικό χώρο¹⁷⁴. Τελικά, οι Εβραίοι τους οποίους στηλίτευσε πολύ με το κήρυγμά του, πέτυχαν την θανάτωσή του: δωροδόκησαν τον Κούρτ Πασά του Μπερατιού, και ο τελευταίος έδωσε εντολή να θανατωθεί ο Κοσμάς¹⁷⁵. Απαγχονίστηκε στις 24 Αυγούστου 1779¹⁷⁶. Έκτοτε τιμάται ως άγιος χωρίς να υπάρχει η επίσημη πράξη της Εκκλησίας. Το 1961 το Πατριαρχείο τον κατέταξε και τυπικά μεταξύ των αγίων της Ορθόδοξης Εκκλησίας¹⁷⁷.

Πηγές πληροφοριών για τη δράση του Κοσμά και για τις απόψεις του μπορούμε να πληροφορηθούμε από τις “Διδαχές” του, από τις “Προφητείες” και από τις “Επιστολές” του. Ο Κοσμάς όμως δεν υπήρξε συγγραφέας. Ως άνθρωπος της δράσης δεν είχε καλές σχέσεις με τη συγγραφή¹⁷⁸. Τις Διδαχές και τις Προφητείες δεν τις έγραψε ο ίδιος, μας έχουν διασωθεί μέσω του ακροατηρίου του. Ένωθε μεγάλη ανάγκη να μιλάει απευθείας στους Ελληνορθόδοξους¹⁷⁹. Ως κύριο τρόπο δράσης ανάμεσα στους Ελληνορθόδοξους είχε τη διδασχά. Οι Διδαχές του είναι η βασικότερη πηγή για την ανίχνευση των πεποιθήσεών του. Είναι μάλλον απίθανο να αποστήθιζε τις ομιλίες του, εντούτοις (πρέπει να) είχε ένα γενικό πλάνο που τροποποιούσε κατά τις

172 Τρίτος, *Κοσμάς Αιτωλός*.....ό.π., σ. 10.

173 Αναλυτικά για τις περιόδους του, που είναι τρεις στο σύνολο, βλ. Κ. Σ. Κώνστας, *Ο Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός*, Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1976, σ. 62-64.

174 Ξανθοπούλου – Κυριάκου, *Ο Κοσμάς*....στο ίδιο, σ. 19-20, 29-42, 47, 41, 43.

175 Τρίτος, *Κοσμάς Αιτωλός*....στο ίδιο, σ. 16.

176 Ξανθοπούλου – Κυριάκου, *Ο Κοσμάς ο Αιτωλός*.....ό.π., σ. 52.

177 Τρίτος, *Κοσμάς*.....ό.π., σ. 30.

178 Ξανθοπούλου – Κυριάκου, *Ο Κοσμάς*.....στο ίδιο, σ. 57.

179 Γκιόλας, *Ο Κοσμάς*.....στο ίδιο, σ. 283.

περιστάσεις¹⁸⁰. Κατήχησε τον πληθυσμό μέσω των διδαχών τις οποίες εκφωνούσε σε αγροτικούς πληθυσμούς σε διάστημα είκοσι ετών (περίπου 1760-1779)¹⁸¹.

Το κήρυγμα, σε γενικές γραμμές, συνιστούσε το πρώτο μέρος της ειδικής προετοιμασίας που εφάρμοσε η αρχαία Εκκλησία για την υποδοχή των νέων μελών στους κόλπους της, την προφορική διδασκαλία των όσων η Εκκλησία πίστευε για τον Θεό, τον Χριστό, το Άγιο Πνεύμα και τη μέλλουσα κρίση, δηλαδή τη διδασκαλία των δογματικών αληθειών της πίστης¹⁸². Το κήρυγμα του Θείου λόγου καταγραφόταν από τα πρώτα χριστιανικά χρόνια και συνδέθηκε κατά την εποχή των αποστολικών Πατέρων με τη λατρεία. Το κήρυγμα βρέθηκε στη μέγιστη ακμή του κατά την εποχή των μεγάλων ρητόρων της Εκκλησίας με ιδιαίτερο εκπρόσωπο τον Ιωάννη τον Χρυσόστομο¹⁸³. Κατά τη διάρκεια της Οθωμανοκρατίας το κήρυγμα γνώρισε ιδιαίτερη άνθηση και εξελίχθηκε σε ένα είδος εκκλησιαστικής ρητορικής. Το κήρυγμα του Κοσμά μέσω των διδαχών, δεν ήταν παρά μια ηθική και θρησκευτική κατήχηση της εποχής. Τόνωνε ηθικά τους ακροατές του και τους προέτρεπε να ζουν απλά και χριστιανικά. Οι διδαχές που έχουν σωθεί χαρακτηρίζονται από απλό και αυθόρμητο ύφος ενώ απουσιάζει το στοιχείο του μελοδραματισμού και ο επιδεικτικός στόμφος και η επιτήδευση, όπως τονίζει ο Γκιόλιας¹⁸⁴.

Η καταγραφή των διδαχών πρέπει να έγινε σχεδόν αμέσως μετά την απαγγελία ή εκφώνησή τους, από μαθητές του Κοσμά, που τις είχαν απομνημονεύσει αφού τις άκουγαν επανειλημμένα ή τις έγραψαν με υπαγόρευση εκείνου. Γλώσσα των διδαχών είναι κατά βάση ο απλός προφορικός λόγος, η δημοτική της εποχής, εντούτοις υπάρχουν και λόγιες εκφράσεις που προέρχονται από τον εκκλησιαστικό κυρίως χώρο¹⁸⁵. Σύμφωνα με τον Γκιόλια, τα λόγια στοιχεία που συναντάμε στις διδαχές δεν πρέπει να οφείλονται τόσο στον Κοσμά, όσο στους αντιγραφείς των διδαχών, οι οποίοι προσπάθησαν, σε ένα βαθμό, να τις ωραιοποιήσουν με λόγιες εκφράσεις, αλλοιώνοντας έτσι την έμπνευση και τον οίστρο του ομιλητή¹⁸⁶.

Στο θέμα αυτό, ο Ιωάννης Μενούνος, υποθέτει ότι η εκκλησιαστική παιδεία του Κοσμά πρέπει να είχε κάποια επίδραση στον δημόσιο λόγο του, στο λεξιλόγιο και την εκφορά¹⁸⁷. Ο δε Κ.

180 Μενούνος, *Κοσμά του Αιτωλού*.....ό.π., σ. 29.

181 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς*....ό.π., σ. 474. Για τις διάφορες εκδόσεις των διδαχών από μελετητές βλ. στο ίδιο, σ. 475-476.

182 Εμμανουήλ Περσελής, *Κατήχηση και παιδεία. Μελετήματα χριστιανικής θρησκευτικής αγωγής*, Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρη, 2010, σ. 16.

183 Κωνσταντίνος Γιοκαρίνης, *Τὸ κήρυγμα καὶ ἡ κηρυγματικὴ θεολογία κατὰ τὴν ὀρθόδοξον διδασκαλίαν*, Θεσσαλονίκη: [χ.ο.], 1962, 13-15.

184 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς*...στο ίδιο, σ. 284. Βλ. πρόχειρα και τις αναφορές του Κώνστα για το γεγονός ότι ο λόγιος Νεόφυτος Δούκας, οπαδός της αρχαίας γλώσσας, αποπειράθηκε να στηλιτεύσει τον Αιτωλό για το απλοϊκό ύφος του λόγου του. Βλ. Κώνστας, *Ο Άγιος*...στο ίδιο, σ. 76, 93.

185 Μενούνος, *Κοσμά του Αιτωλού*.....ό.π., σ. 104-105. Αναλυτικά για τα δυσεπίλυτα προβλήματα που παρουσιάζουν οι διδαχές, βλ. ό.π., σ. 61-102.

186 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς*.....στο ίδιο, σ. 285, 288.

187 Μενούνος, *Κοσμά*.....ό.π., σ. 80.

Κώνστας στο θέμα αυτό υπογραμμίζει ότι “δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για το ακριβές ύφος ομιλιών του Κοσμά, είναι δύσκολο να καθορίσουμε επακριβώς στα κείμενα που έχουν διασωθεί τι είναι παραμορφωμένο και τι όχι, διότι οι διδαχές σε πολλές περιπτώσεις προέρχονται από δεύτερο και τρίτο χέρι”¹⁸⁸. Το βέβαιο είναι ότι στις διδαχές κυριαρχεί το απλό ύφος. Τέλος οι διδαχές του εκφράζουν την παθητική ψυχολογία, κυρίως της ελληνικής αγροτιάς, και όχι το μαχητικό πνεύμα του αστικού Διαφωτισμού¹⁸⁹. Όπως και να έχει, η εξέταση των διδαχών του Κοσμά, δεν είναι τόσο ασφαλής πηγή για την ακριβή κατανόηση της σκέψης και του έργου του¹⁹⁰, αλλά σίγουρα μας προσφέρει, σε αδρές γραμμές τουλάχιστον, κάποιες πληροφορίες για την ιδεολογία του. Το μειονέκτημα των διδαχών είναι ότι δεν μπορούν να μας πληροφορήσουν για την εξέλιξη των αρχών του Κοσμά¹⁹¹, διότι οι περισσότερες είναι αχρονολόγητες και δεν γνωρίζουμε πού συντάχθηκαν και πού εκφωνήθηκαν. Εντούτοις μέσα από τις επαναλήψεις και τις προσθήκες μάς εντυπώνεται η κεντρική ιδέα του κηρύγματός του¹⁹².

Ο Κοσμάς ήταν ο γνήσιος φορέας του ορθόδοξου πνεύματος στο κοινωνικό πεδίο. Το παράδειγμά του δείχνει με ποιον τρόπο η “ορθόδοξη μεταφυσική” μπορεί να υλοποιηθεί σε κοινωνικό δέον. Ο Κοσμάς εμφανίστηκε ως πρωτοπόρος στον ορίζοντα των κοινωνικών αναμορφωτών του ελληνισμού υπό το πρίσμα της ορθοδοξίας. Οι διδαχές του αναφέρονται στην κοινωνική δικαιοσύνη, στην ισότητα των δύο φύλλων, στην κατάργηση της πολυτέλειας, την ολιγάρκεια την ίδρυση κοινωφελών έργων. Πολέμησε το φαινόμενο της ληστείας, μίλησε για την αξία της εργασίας, την τήρηση της αργίας της Κυριακής, την ιερότητα του γάμου, την σπουδαιότητα του συζυγικού βίου και της εγκράτειας.

Παράλληλα προέτρεπε τους Χριστιανούς να δραστηριοποιούνται συλλογικά και να τιμούν τους προεστούς και τους δημογέροντες¹⁹³. Επίσης μέσω των διδαχών υπενθύμισε τις απλές ηθικές αρχές, χωρίς να καταδικάζει τις ατομικές αδυναμίες. Υπερασπίστηκε τα δικαιώματα των γυναικών απέναντι στους άνδρες, και ιδίως τις έγνοιες των φτωχών σε αντίθεση με τους πλούσιους, ενισχύοντας ο ίδιος τους απόρους με εράνους, δωρεάν βιβλία και κυρίως με το ποιμαντικό του έργο. Θεωρούσε επιβεβλημένη την εκπλήρωση των υποχρεώσεων του πολίτη, στηλίτευσε όμως την εκμετάλλευση από πλούσιους εμπόρους (κυρίως Εβραίους και Βενετούς)¹⁹⁴. Ο Γιώργος Τζεδόπουλος θεωρεί ότι εφόσον κρίνουμε τον Κοσμά τον Αιτωλό κυρίως μέσα από τις διδαχές του,

188 Κώνστας, *Ο Άγιος Κοσμάς.....στο ίδιο*, σ. 94.

189 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς.....ό.π.*, σ. 285.

190 Ξανθοπούλου – Κυριακού, *Κοσμάς ο Αιτωλός.....ό.π.*, σ. 73-74.

191 Φάνης Μιχαλόπουλος, *Κοσμάς ο Αιτωλός*, Αθήνα: Εστία, 1940, σ. 49· Ξανθοπούλου – Κυριακού, *Κοσμάς.....στο ίδιο*, σ. 72.

192 Μιχαλόπουλος, *Κοσμάς ο Αιτωλός....ό.π.*, σ. 49.

193 Τρίτος, *Κοσμάς Αιτωλός....στο ίδιο*, σ. 79-80.

194 Podskalsky, *Η ελληνική.....ό.π.*, σ. 427-28.

θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι οι κοινωνικές συμπεριφορές που προβάλλει ο Κοσμάς, κύριο στόχο είχαν να συγκροτήσουν τους Ελληνορθόδοξους σε μια “εσωστρεφή συλλογικότητα κοινωνικοπολιτικής μειονεξίας”¹⁹⁵.

Ο Κοσμάς εντυπωσιάζει όχι μόνο με τις διδαχές του, αλλά και με την ποικιλία και το πλήθος των *Προφητειών* (ή *χρησμών* ή *προρρήσεων*) του, πολλές από τις οποίες έχουν επαληθευτεί. Όπως και οι *διδαχές* του, έτσι και οι *προφητείες* του δεν συντάχθηκαν από τον ίδιο, αλλά από φανατικούς μαθητές ή ακροατές του, οι οποίοι τις κατέγραφαν είτε από μνήμης είτε με δική του υπαγόρευση. Τα αντίγραφα των προφητειών κυκλοφορούσαν μεταξύ των ορθόδοξων πληθυσμών της οθωμανικής και βενετικής επικράτειας και διαβάζονταν στις εκκλησίες μπροστά στο ορθόδοξο ποίμνιο από εκπροσώπους του. Οι *προφητείες* κυκλοφορούσαν σε χειρόγραφη μορφή. Η μεγάλη κυκλοφορία τους, προϋπέθετε κάποιο συνεργείο αντιγραφών που φρόντιζε για τον πολλαπλασιασμό του πρωτότυπου κειμένου. Οι *προφητείες* του Κοσμά είχαν μεγάλη απήχηση στους Ελληνορθόδοξους της εποχής· ήταν το αγαπημένο τους λαϊκό ανάγνωσμα. Οι *Προφητείες* αναφέρονται στην απελευθέρωση του ελληνορθόδοξου Γένους, στο μέλλον προσώπων και πόλεων, στο μέλλον της ανθρωπότητας, στις εξάαιρετες εφευρέσεις της επιστήμης. Ειπώθηκαν κάτω από συγκεκριμένες ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες και σε διαφορετικό χρόνο και χώρο. Τις *προφητείες* δεν τις εκφωνούσε ξεχωριστά από το κήρυγμά του, αλλά τις ενέτασσε στη γενικότερη διδασκαλία του προς το λαό. Τις χρησιμοποιούσε για να ενισχύσει τα λεγόμενά του και να εμπλουτίσει το βασικό του κήρυγμα. Οι *προφητείες* του βρέθηκαν σε διάφορα συναξάρια, παλιά βιβλία και κώδικες¹⁹⁶. Ορισμένες από αυτές προέρχονται από τις ίδιες τις *διδαχές* του, ενώ άλλες περισώθηκαν από διάφορα χειρόγραφα¹⁹⁷.

Τέλος σώζονται και ορισμένες *Επιστολές* του Κοσμά, οι οποίες, όπως έχουμε ήδη επισημάνει, είναι η μόνη γραπτή παρακαταθήκη που άφησε ο ίδιος. Αναντίρρητα έχουν πιο “λόγιο” και πιο επίσημο ύφος¹⁹⁸ σε σχέση με τις *διδαχές* του. Τις συνέταξε περιοδεύοντας τον οθωμανοκρατούμενο αγροτικό ελλαδικό χώρο. Όπου ίδρυε σχολεία, έστελνε επιστολές επιδιώκοντας να βρίσκεται σε διαρκή επαφή με τους κατοίκους. Οι επιστολές αυτές κατά κύριο λόγο διαβάζονταν στην Εκκλησία και υποδείκνυαν πρακτικούς τρόπους για την οικονομική ενίσχυση των σχολείων. Επίσης, μέσω των *επιστολών* του έδινε συμβουλές στους κατοίκους για την κοινωνική συνοχή των ελληνικών χριστιανικών κοινοτήτων. Οι *επιστολές* φέρνουν στο προσκήνιο ένα πλήθος προβλημάτων που

195 Γιώργος Τζεδόπουλος, *Ορθόδοξοι Νεομάρτυρες στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Η συγκρότηση της πρακτικής και της ερμηνείας του ομολογιακού θανάτου*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα: Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, ΕΚΠΑ, 2012, σ. 357.

196 Τρίτος, *Κοσμάς Αιτωλός....ό.π.*, σ. 57-64. Για όλες τις προφητείες βλ. Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς.....στο ίδιο*, σ. 429-435.

197 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς....ό.π.*, σ. 478

198 Μενούνος, *Κοσμά του Αιτωλού.....ό.π.*, σ. 77.

αντιμετώπιζαν οι κοινότητες στην ελληνική χερσόνησο. Σώζονται μόνο δεκατρείς από την πληθώρα των *επιστολών* που οι ερευνητές θεωρούν ότι έγραψε¹⁹⁹. Τρεις²⁰⁰ από αυτές απευθύνονται σε μεμονωμένα άτομα (συγκεκριμένα: στο αδελφό του Χρύσανθο, σε έναν οθωμανό ιεροδικαστή (καδή), και στον Μητροπολίτη Κεφαλλονιάς Κλαδά), ενώ οι άλλες σε ολόκληρα χωριά ή πόλεις (π.χ. στο χωριό Σενίτσα, στην Πρέβεζα, κ.α). Οι *Επιστολές* γενικά του Κοσμά έχουν μια τυποποιημένη μορφή και ελάχιστα διαφοροποιούνται η μία από την άλλη²⁰¹.

Ο Κοσμάς δεν ήρθε σε επαφή με την ευρωπαϊκή παιδεία και τον αστικό Διαφωτισμό, όπως άλλοι συμμαθητές του στην Αθωνιάδα Σχολή. Ως εκ τούτου, το κήρυγμά του βασίστηκε στον λαϊκό χριστιανισμό, που αποτελούσε άλλωστε τον κύριο πυρήνα της ιδεολογίας του. Δεν ήταν (άμεσος) φορέας της αστικής εθνικής ιδεολογίας. Ως κληρικός περιορίστηκε στη χριστιανική πίστη και στη λαϊκή παράδοση για να κηρύξει τα ιδανικά των αγροτικών ελληνικών χωρών του 18ου αιώνα: την κοινωνική δικαιοσύνη, την αγάπη, την ανιδιοτέλεια, το σεβασμό στη δουλειά, τη δίψα για μόρφωση, τη συλλογική αδερφική ζωή²⁰². Με τη διδασκαλία του και την εκπαιδευτική του δράση έμμεσα και υποσυνείδητα δημιούργησε προϋποθέσεις για την ανάπτυξη της εθνικής συνείδησης. Έχει χαρακτηριστεί και ως “ιδιόμορφος διαφωτιστής” της αγροτιάς²⁰³. Δεν διατύπωσε περίπλοκες θεωρίες και διδασκαλίες· ενδιαφέρθηκε για απλά και πρακτικά ζητήματα²⁰⁴.

Τέλος, αξίζει ίσως να σημειώσουμε ότι η Άρτεμη Ξανθοπούλου – Κυριάκου στο βιβλίο της, που εκδόθηκε το 1984²⁰⁵, δημοσιεύει μία νέα, ανέκδοτη μέχρι τότε *διδασχή* του Κοσμά του Αιτωλού που χρονολογείται με ασφάλεια το 1779. Η *διδασχή* βρίσκεται σε χειρόγραφο της Βιβλιοθήκης της Βουλής και (πρέπει να) προέρχεται από κοινό πρωτότυπο με μία μεταφρασμένη στα ιταλικά *διδασχή* που εντόπισε στα Κρατικά Αρχεία της Βενετίας. Η συγκεκριμένη *διδασχή* (κατά την κρίση μας) δεν είναι παρά ένα ακόμα δείγμα των αντιλήψεων του Κοσμά του Αιτωλού, και δεν προσφέρει

199 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς.....ό.π.*, σ. 476-478. Για τις 13 επιστολές βλ. Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς.....στο ίδιο*, σ. 422-429.

200 Τρεις και όχι δύο, όπως λανθασμένα αναφέρει ο Μενούνος, βλ. Του ίδιου, *Κοσμάς.....στο ίδιο*, σ. 77. Ο Μενούνος δεν εξετάζει λεπτομερώς τις *Επιστολές* (η διατριβή του αφορά τις *διδασχές*) και ίσως σε αυτόν τον παράγοντα οφείλεται το λάθος του.

201 Επί παραδείγματι: “ἤλθα καὶ ἐδῶ εἰς τὴν χώραν σας καὶ βλέποντας, ὅτι δὲν ἔχετε σχολεῖον ἐπαρακίνησα τοὺς χριστιανοὺς, καὶ ἔδωκαν διὰ τὸ σχολεῖον τὸ κατὰ δύναμιν καὶ προαίρεσιν, πρέπει δὲ καὶ ἡ εὐγένειά σας νὰ βοηθῇτε πάντοτε τὸ σχολεῖον σας ἐξ’ ἰδίων πόνων, ἢ ἀπὸ τὴν χώραν κοινῶς, ἢ καὶ ἀπὸ τὰ βακούφια διὰ νὰ λάβητε καὶ παρὰ τοῦ Θεοῦ τὸν μισθὸν σας καὶ τιμὴν παρὰ τῶν ἀνθρώπων”. βλ. Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς...ό.π.*, σ. 422-423. Αυτή η μακροσκελής φράση απαντάει η ίδια ή με ελάχιστες παραλλαγές: βλ. πρόχειρα τις επιστολές προς τους κατοίκους του Ζαλόγγου, προς τους κατοίκους του χωριού Δρόβιανης και προς τους κατοίκους της Χειμάρρας. βλ. Γκιόλιας, *στο ίδιο*, σ. 426, 428.

202 Αναλυτικά για τις κοινωνικές συνθήκες με τις οποίες ανατράφηκε ο Κοσμάς ο Αιτωλός και το ακροατήριο των κηρυγμάτων του στην ευρύτερη περιοχή της Στερεάς Ελλάδας, αλλά και για στοιχεία της οθωμανικής οργάνωσης της περιοχής της Στερεάς Ελλάδος βλ. ενδεικτικά Ιωάννης Γιαννόπουλος, *Ἡ διοικητικὴ ὁργάνωσις τῆς Στερεᾶς Ἑλλάδος κατὰ τὴν Τουρκοκρατίαν (1393-1821). Συμβολὴ εἰς τὴν μελέτην τῆς Ἐπαρχιακῆς Διοικήσεως τοῦ κυριάρχου Ὁθωμανικοῦ Κράτους*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα: [χ.ο.], 1971, κυρίως σ. 57-62, 65, 73-78.

203 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς.....στο ίδιο*, σ. 35-39, 74-75.

204 Π.Β. Πάσχος, *Κοσμάς ο Αιτωλός*, Αθήνα: Ακρίτας, 1985, σ. 48.

205 *Ο Κοσμάς Αιτωλός και οι Βενετοί.....στο ίδιο*.

ουσιαστικά κάτι διαφορετικό, από την στιγμή που σε γενικές γραμμές έχει το ίδιο περιεχόμενο σε σχέση με τις διδαχές που ήδη έχουν δημοσιευτεί. Επίσης η συγγραφέας δημοσιεύει στην ιταλική γλώσσα ορισμένα έγγραφα των βενετικών αρχών, μερικά από τα οποία ήσαν μέχρι τότε ανέκδοτα. Αυτά τα έγγραφα, δεν είναι, παρά αναφορές προβλεπτών προς τη βενετική διοίκηση. Δίδουν πληροφορίες για τις ύποπτες, κατά τους Βενετούς, κινήσεις του Κοσμά σε βενετοκρατούμενες περιοχές της ελληνικής Ανατολής²⁰⁶.

2. Βασικοί πυλώνες του κηρύγματός του

2.1. Η παιδεία του Γένους και το ζήτημα των εξισλαμισμών

Στα χρόνια του Κοσμά η παιδεία δεν βρισκόταν στην άθλια κατάσταση των δύο πρώτων μετά την Άλωση αιώνων, αφού στις πόλεις λειτουργούσαν αρκετά ελληνικά σχολεία. Στην ύπαιθρο όμως η κατάσταση ήταν εντελώς διαφορετική: ιδιαίτερα οι απομονωμένες περιοχές της Ηπείρου, της Θεσσαλίας και της Δυτικής Μακεδονίας είχαν σοβαρά προβλήματα. Οι εξισλαμισμοί, οι ληστείες, οι βαριές φορολογίες είχαν επιφέρει μια συνεχή αιμορραγία σε έμπυχες και υλικές δυνάμεις. Ο Κοσμάς βλέποντας ότι η έλλειψη οργανωμένης παιδείας είχε συντελέσει στη γενικότερη κατάπτωση του ηθικού και πολιτιστικού επιπέδου, έδωσε προτεραιότητα στο θέμα της παιδείας²⁰⁷. Ήταν ένας προικισμένος άνθρωπος που το ιδανικό του στάθηκε η παιδεία των πολλών. Όλη του η διδασκαλία σφραγίστηκε από αυτή την προσδοκία. Η ίδρυση σχολείων και η διατήρηση της ελληνικής γλώσσας στους αγράμματους αγροτικούς πληθυσμούς ερμηνεύονται σαν μια διπολική προσφορά στο ελληνορθόδοξο στοιχείο. Περιοδεύοντας ανάμεσα σε εξαθλιωμένα χωριά και υποανάπτυκτες πολιτείες κατόρθωσε όχι μόνο αρκετά κοινοτικά σχολεία να ιδρύσει, αλλά και την ελληνική γλώσσα να συντηρήσει. Τις περιοδείες του, τις άρχισε σε σχετικά μεγάλη ηλικία, μετά τα 45 του χρόνια. Η απόφασή του ήταν αποτέλεσμα ώριμης σκέψης²⁰⁸. Συνέδεε τη μόρφωση με την εκκλησιαστική εκπαίδευση: για τον Κοσμά ο Χριστός και η Εκκλησία έπρεπε να κατέχουν κεντρική θέση στο ελληνικό σχολείο.

Η μόρφωση έπρεπε να οδηγούσε αποκλειστικά και μόνο στην Εκκλησία, στον Θεό, στη θέωση, που αποτελούσε, κατά τον Κοσμά, τον δεοντολογικό στόχο της ανθρώπινης ύπαρξης²⁰⁹. Σε κάποιο

206 Για τα βενετικά έγγραφα, βλ. *ό.π.*, σ. 77-115.

207 Τρίτος, *Κοσμάς...στο ίδιο*, σ. 36-37.

208 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς.....ό.π.*, σ. 119.

209 Τρίτος, *Κοσμάς...στο ίδιο*, σ. 41.

σημείο, ομολογεί ότι ο Πατριάρχης Σωφρόνιος²¹⁰ τον προέτρεψε να κηρύττει²¹¹. Γνωρίζουμε ότι ο εν λόγω Πατριάρχης του ανανέωσε την άδεια για την τρίτη και τελευταία του περιοδεία του, που ήταν και η πιο σημαντική. Αναφέρει ο Κοσμάς “σαράντα χρόνους έσπούδαζεν ό προφήτης Μωϋσής νά μάθη τὰ γράμματα, διὰ νὰ καταλάβη ποῦ περιπατεῖ. Νὰ σπουδάσετε καὶ ἐσεῖς, ἀδελφοί μου, νὰ μανθάνετε γράμματα ὅσον ἤμπορεῖτε [...] καὶ ἂν δὲν σπουδάξῃ εἰς τὸ ἐλληνικόν, ἀδελφέ μου, δὲν ἤμπορεῖς νὰ καταλάβῃς ἐκεῖνα ὅπου ὁμολογᾷ ἡ Ἐκκλησία μας. Καλύτερα, ἀδελφέ μου, νὰ ἔχῃς σχολεῖον ἐλληνικόν, παρὰ νὰ ἔχῃς βρύσες καὶ ποτάμια. Καὶ ὡσὰν τὸ μάθῃς τὸ παιδί σου τὰ γράμματα, ἀδελφέ μου, τότε λέγεται ἄνθρωπος [...] Τὸ σχολεῖον ἀνοίγει τὲς ἐκκλησίες, τὸ σχολεῖον ἀνοίγει τὰ μοναστήρια”²¹².

Τα σχολεία που ίδρυσε δεν εντάσσονταν βέβαια στον αστικό Διαφωτισμό, αλλά υπήρξαν μια αναμφισβήτητη προσφορά στην εκπαίδευση των Ελληνορθόδοξων. Μέσω αυτών ο Κοσμάς στόχευε στην καλλιέργεια της πίστης, των ηθών, των εθίμων, της παράδοσης και της ελληνικής γλώσσας²¹³. Ο Κοσμάς κατάφερε με την υποστήριξη του λαού να ιδρύσει σχολεία σχεδόν σε όλον τον αγροτικό ελλαδικό χώρο της εποχής του²¹⁴, τα οποία όχι μόνο ίδρυσε αλλά φρόντιζε και για τη συντήρησή τους²¹⁵. Γνώριζε και επέλεγε πάντα τους πιο άξιους κατοίκους για να συνεισφέρει ο καθένας με κάποιον τρόπο στη συντήρηση των σχολείων, στη διαχείριση των οικονομικών του υποθέσεων, κ.τ.λ. Πρωτοποριακό έγινε το σύνθημα του Κοσμά για δωρεάν παιδεία σε όλα τα παιδιά ανεξαιρέτως. Οι δαπάνες καταβάλλονταν από χρήματα που συγκεντρώνονταν είτε από εράνους, είτε από έσοδα εκκλησιαστικών κτημάτων²¹⁶.

Παραδεχόταν ότι είναι πολύ πιθανόν οι γονεῖς των παιδιών να είναι αμόρφωτοι, αλλά μολαταύτα, τόνιζε ότι θα πρέπει να προτρέπουν τα παιδιά τους να μορφωθούν, κυρίως για να κατανοούν το νόημα του Ευαγγελίου. Ρωτάει ρητορικά: “Δὲν βλέπετε πῶς ἀγρίεψε τὸ γένος μας ἀπὸ τὴν ἀμάθειαν καὶ ἐγινήκαμεν ὡσὰν τὰ θηρία;”²¹⁷. Στη σκέψη του Κοσμά, δεν ήταν απλώς αμέλεια και λάθος να αφήνουν οι γονεῖς αμόρφωτα τα παιδιά τους, αλλά αυτό ισοδυναμούσε με αμαρτία: “ἀμαρτάνετε [οι γονεῖς] πολὺ νὰ τὰ ἀφήνετε ἀγράμματα καὶ τυφλά”²¹⁸.

210 Πρόκειται για τον Πατριάρχη Σωφρόνιο Β΄. Κατείχε το πατριαρχικό αξίωμα από το 1774 έως το 1780. Βλ. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες. Εἰδήσεις ἱστορικαὶ βιογραφικαὶ περὶ τῶν Πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ Ἀνδρέου τοῦ Πρωτοκλήτου μέχρις Ἰωακείμ Γ΄ τοῦ ἀπὸ Θεσσαλονίκης*, 36-1884, Κωνσταντινούπολη, 1885-1890, σ. 664-666.

211 Μενούνος, *Κοσμά του Αιτωλίου...στο ίδιο*, σ. 117.

212 *Ο.π.*, σ. 209-210.

213 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς.....ό.π.*, σ. 133.

214 *Ο.π.*, 135.

215 *Στο ίδιο*, σ. 134.

216 Τρίτος, *Κοσμάς.....ό.π.*, σ. 39.

217 Μενούνος, *Κοσμά του Αιτωλίου...στο ίδιο*, σ. 266-267.

218 *Στο ίδιο*, σ. 173.

Θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί αν στέφθηκε με επιτυχία το εγχείρημα του Κοσμά όσον αφορά τον τομέα της παιδείας. Από παραδοχή του ίδιου, παίρνουμε την απάντηση: λίγους μόλις μήνες πριν τον μαρτυρικό του θάνατο, σε επιστολή του προς τον αδελφό του Χρύσανθο, προέβη σε μία σύνοψη του επιτεύγματός του που αποτελούσε μόχθο 20 ετών περιοδειών και κηρυγμάτων: “ἕως τριάκοντα ἐπαρχίας περιῆλθον, δέκα σχολεῖα ἑλληνικά ἐποίησα, διακόσια διὰ κοινὰ γράμματα”²¹⁹.

Ολόκληρη η κίνηση και η δράση του Κοσμά στον οθωμανοκρατούμενο αγροτικό ελλαδικό χώρο του 18ου αιώνα δεν ήταν, στο μεγαλύτερό του μέρος, παρά ένας αγώνας κατά του εξισλαμισμού²²⁰. Βασικός κορμός της διδασκαλίας του Κοσμά σχετίζεται με το ενδιαφέρον του να σταματήσουν οι εξισλαμισμοί και να διατηρηθεί η ορθόδοξη πίστη: ο Κοσμάς κήρυττε (με έμμεσο τρόπο όπως θα δούμε παρακάτω) εναντίον των εξισλαμισμών, που δεν ήταν μια αυθαίρετη υποκειμενική προτίμηση αλλά αιτιοκρατική ανάγκη στην οθωμανοκρατούμενη ελληνική κοινωνία. Ο Κοσμάς δεν ήταν μάρτυρας μόνο ακούσιων εξισλαμισμών αλλά και εθελοντικών. Άλλωστε δεν πρέπει να λησμονούμε ότι μεγάλο μέρος της κρατικής επάνδρωσης της Αυτοκρατορίας έγινε από εξισλαμισμένους χριστιανούς²²¹.

Η εμφάνιση του Κοσμά στην Ήπειρο και την Αλβανία υπήρξε ένα ουσιαστικό ιστορικό γεγονός. Εκεί ανέπτυξε τη μεγαλύτερη εκπαιδευτική και λαϊκοθρησκευτική του δράση²²². Ιδιαίτερα τα πρώτα χρόνια μετά τα Ορλωφικά²²³ (κυρίως μέχρι και τη συνθήκη του Κιουτσούκ Καϊναρτζή) οι εξισλαμισμοί είχαν ενταθεί, οι εξωμοσίες δεν ήταν μόνο ακούσιες αλλά και εκούσιες και αποσκοπούσαν στη διατήρηση της περιουσίας και την άνοδο σε αξιώματα της οθωμανικής

219 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς.....ό.π.*, σ. 423.

220 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς....στο ίδιο*, σ. 118. Μετά τα μέσα του 18ου αιώνα, οι εξισλαμισμοί σε πολλές περιοχές της οθωμανοκρατούμενης βαλκανικής υπαίθρου εντάθηκαν. Οι περισσότεροι εθελούσιοι εξισλαμισμοί οφείλονταν στην αυξημένη ανισότητα μεταξύ Μουσουλμάνων και Χριστιανών. Επίσης ο δυσβάσταχτος κεφαλικός φόρος οδήγησε πολλούς Χριστιανούς στην εξωμοσία. Οι οθωμανικές αρχές δεν επιδίωκαν καθολικό εξισλαμισμό των Χριστιανών, επειδή αυτό θα είχε ως συνέπεια την ανατροπή του οικονομικού και κοινωνικού καθεστώτος και ως εκ τούτου ο εξισλαμισμός ήταν κατά κανόνα οικειοθελής πράξη. Βλ. Απόστολος Βακαλόπουλος, “Η θέση των Ελλήνων και οι δοκιμασίες τους υπό τους Τούρκους”, στο: *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους...ό.π.*, τ. ΙΑ΄, σ. 56. Βλ. επίσης και Ελένη Γκαρά, Γιώργος Τζεδόπουλος, *Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Θεσμικό πλαίσιο και κοινωνικές δυναμικές*, Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, 2015, σ. 185-186, 193.

https://repository.kallipos.gr/pdfviewer/web/viewer.html?file=/bitstream/11419/2882/1/00_master_document_Gkara.pdf (τελευταία επίσκεψη: 20/01/2017). Για τους υποχρεωτικούς εξισλαμισμούς μπορούμε να σημειώσουμε ότι τα περισσότερα παραδείγματα τέτοιων εξισλαμισμών παρατηρήθηκαν όταν η Οθωμανική Αυτοκρατορία έγινε περισσότερο “συντηρητική”, και φανατική σε ό,τι αφορούσε ζητήματα θρησκείας, σε σύγκριση τουλάχιστον με προηγούμενους αιώνες. Βλ. Sugar, *Southeastern Europe.....ό.π.*, σ. 51-52. Οι ομαδικές αλλαξοπιστίες στην Ήπειρο και στη Μακεδονία εξηγούν γιατί ο Κοσμάς έδρασε περισσότερο σε εκείνα τα μέρη. Όπως σημειώνει ο Βακαλόπουλος, από την Άλωση και ειδικά μέχρι τη συνθήκη του Κιουτσούκ Καϊναρτζή (1774) αποστέλλονταν αλλεπάλληλες εγκύκλιοι του σείχουλισλαμάτου προς τους μουφτήδες, τους καδήδες και τους μιάμηδες, όχι μόνο της Ηπείρου, αλλά και της Αλβανίας με οδηγίες για τον τρόπο προσηλυτισμού των μαζών. Βλ. Βακαλόπουλος, *Ιστορία του Νέου.....ό.π.*, τ. Β΄, σ. 53.

221 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς.....στο ίδιο*, σ. 97-99.

222 *Ο.π.*, σ. 106, 108-110.

223 Για τα Ορλωφικά βλ. Τάσος Α. Γριτσόπουλος, *Τα Ορλωφικά*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα: [χ.ο.], 1967.

ιεραρχίας. Επισημαίνεται επίσης από τη βιβλιογραφία²²⁴ ότι καμιά άλλη περιοχή, πλην της Ηπείρου, δεν αντιμετώπιζε τον άμεσο κίνδυνο της ολοκληρωτικής καταστροφής λόγω εξισλαμισμών, ισχυρισμός μάλλον υπερβολικός που δεν θα πρέπει να τον δεχτούμε χωρίς κριτική ή θα πρέπει τουλάχιστον να κρατήσουμε κάποιες επιφυλάξεις ως προς αυτό το ζήτημα.

Συνεχίζοντας, μάλλον θα πρέπει να εκφράσουμε την “αμηχανία” μας, διότι, παρά τους μέχρι τώρα ισχυρισμούς μας σχετικά με την προσπάθεια του Κοσμά να αποτρέψει του εξισλαμισμούς, δεν έχουμε εντοπίσει σαφείς και ξεκάθαρες αναφορές του, που έχουν να κάνουν με την προτροπή προς το ακροατήριο των Ελληνορθοδόξων να μην ασπάζεται την θρησκεία του Μωάμεθ. Φυσικά υπάρχουν αναφορές του Κοσμά για εμμονή στην ορθόδοξη πίστη, αλλά στις διδαχές (όπως και στις προφητείες και στις επιστολές του) σε κανένα σημείο δεν αναφέρεται με ρητό τρόπο στην αποφυγή των εξισλαμισμών.

Θεωρούμε ότι ο Κοσμάς χειριζόταν με δεξιοτεχνία το ζήτημα των εξισλαμισμών, διότι (όπως επισημαίνει για παράδειγμα ο Φάνης Μιχαλόπουλος) τον παρακολουθούσαν και Οθωμανοί, και ως εκ τούτου δεν μπορούσε να κάνει λόγο ξεκάθαρα να μην εξισλαμίζονται οι Ελληνορθόδοξοι²²⁵. Όπως και να έχει, θεωρούμε ότι δεν θα ήταν λάθος να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι αν και δεν υπάρχουν γραπτές αποδείξεις, η γενικότερη διδασκαλία του Κοσμά, μπορεί να ιδωθεί (και) ως μία καθοριστική προσπάθεια για τον περιορισμό των εξισλαμισμών, ιδίως στην περιοχή της Στερεάς Ελλάδας και της Ηπείρου.

2.2. Η ταυτότητα των Ελληνορθοδόξων και το οθωμανικό καθεστώς

Ας εξετάσουμε τη θεώρηση της ταυτότητας του ακροατηρίου του Κοσμά. Διαρκώς τόνιζε στους ακροατές του ότι δεν τους θεωρούσε Έλληνες – άθεους δηλαδή κατά τη γνώμη του – αλλά Χριστιανούς²²⁶. Ο όρος Έλλην στη συνείδησή του ήταν συνδεδεμένος με τον παγανισμό²²⁷: το όνομα αυτό όπως το λάμπρυνε η φιλοσοφική καλλιέργεια των λογίων του 13ου και του 14ου αιώνα, ξεχάστηκε ουσιαστικά – από ένα μέρος τουλάχιστον των Ελληνορθοδόξων – προσλαμβάνοντας (ξανά) την αντιχριστιανική και ειδωλολατρική σημασία, που σε γενικές γραμμές είχε κατά την πρώιμη και μέση βυζαντινή περίοδο, εντούτοις, τα ελληνόγλωσσα κείμενα της εκκλησιαστικής

224 Κώστας Σαρδελής, “Ο Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός και η Βόρεια Ήπειρος”, στο: Απόστολος Π. Παπαθεόδωρος (επιμ.), *Βόρεια Ήπειρος – Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός. Πρακτικά Α΄ Πανελληνίου Επιστημονικού Συνεδρίου (Κόνιτσα, 22-24 Αυγούστου 1987)*, Αθήνα: Ιερά Μητρόπολη Δρυϊνουπόλεως – Πωγωνιανής και Κονίτσης: Πανελλήνιος Σύνδεσμος Βορειοηπειρωτικού Αγώνος (ΠΑ.ΣΥ.ΒΑ), 1988, σ. 510.

225 Μιχαλόπουλος, *Κοσμάς.....στο ίδιο*, σ. 37.

226 Myrogiannis, *The emergence.....στο ίδιο*, σ. 122.

227 Βακαλόπουλος, *Ιστορία.....ό.π.*, τ. Δ΄, σ. 440· Livianos, “The quest.....” *στο ίδιο*, σ. 258.

φιλολογίας είχαν συντελέσει αποφασιστικά στο να μη σβήσει η ιστορική μνήμη της ελληνικής αρχαιότητας. Η ελληνική γλώσσα (που όπως θα διαπιστώσουμε εν συνεχεία την υποστήριζε θερμά ο Αιτωλός) ήταν ο μόνος συνδετικός κρίκος των Ελληνορθόδοξων με τους προγόνους τους. Ο Κοσμάς λοιπόν απέρριπτε κατηγορηματικά τον όρο Έλλην. Αναφέρει στις διδαχές του: “δὲν εἴστενε Ἑλληνες, δὲν εἴστενε ἀσεβεῖς αἰρετικοί,/ἄθεοι, ἀλλὰ εἴστενε εὐσεβεῖς ὀρθόδοξοι χριστιανοί”²²⁸. Θεωρούσε πως οι “νέωτεροι”, δεν είχαν ιδιαίτερες σχέσεις με τους “αρχαίους” που ήταν ειδωλολάτρες· ο ελληνισμός του ήταν καθαρά χριστιανικός²²⁹.

Το μόνο κοινό στοιχείο που συνέδεε τους Ελληνορθόδοξους της εποχής του με τους αρχαίους Έλληνες ήταν η γλώσσα, τη χρήση της οποίας προέκρινε εφόσον ήταν η γλώσσα (και) της χριστιανικής θρησκείας²³⁰: “Διὰ τοῦτο, ἀδελφέ μου, ἐσὺ ὁποῦ κάνεις τὰ παιδιά, νὰ τὰ παιδεύῃς τὰ παιδιά σου, νὰ τὰ μαθαίνῃς τὰ γράμματα, ἐξόχως τὰ ἑλληνικά, διατὶ ἡ Ἐκκλησία μας, ἀδελφέ, εἶναι εἰς τὴν ἑλληνικὴν γλῶσσαν”²³¹. Αυτοβιογραφούμενος ο ίδιος δήλωνε την πεποίθησή του για την έννοια της (αληθινής για εκείνον και οριστικής) “Πατρίδος”: “Ἡ πατρίδα μου ἡ ψεύτικη, ἡ γῆϊνος, ἡ ματαία, εἶναι ἀπὸ τοῦ Ἁγίου Ἄρτης τὴν ἐπαρχίαν, ἀπὸ τὸ Ἀπόκουρο. Ὁ πατέρας μου, ἡ μητέρα μου, τὸ γένος μου εὐσεβεῖς Ὀρθόδοξοι Χριστιανοί”²³². Συνεπάγεται λοιπόν ότι η εντοπιότητα για τον Κοσμά, ή η έννοια της ιδιαίτερης πατρίδας δεν είχε ιδιαίτερη σημασία, και αυτό θεωρούσε ότι πρέπει να πιστεύουν όλοι οι Ελληνορθόδοξοι. Κατά κύριο λόγο όταν απευθυνόταν στο κοινό του χρησιμοποιούσε τον όρο “ἀδελφέ” (λ.χ: “περιπατῶ ἀπὸ τόπον εἰς τόπον καὶ διδάσκω τοὺς ἀδελφούς μου”²³³, “Ὁμοίως καὶ ἡ Εὐγενεία σας, ἀδελφοί μου...”²³⁴). Ὅσον αφορά τη λέξη γένος, τη χρησιμοποιούσε τότε με την πλατιά σημασία ολόκληρης της ανθρωπότητας, και άλλοτε για να υποδηλώσει τους Ελληνορθόδοξους²³⁵.

Η παράδοση της βυζαντινοχριστιανικής παιδείας, όπως επισημαίνει ο Γκιόλιας, βάρυνε αποφασιστικά πάνω στην ιδεολογία του Κοσμά. Η θεολογική αυτή παράδοση απέναντι στον αρχαιοελληνικό πολιτισμό αποτέλεσε μια από τις βασικότερες πηγές της ιδεολογίας του. Καλλιεργώντας τη θρησκεία, όμως, ήταν σαν να καλλιεργούσε έμμεσα και τον εθνισμό, μια που ο

228 Μενούνος, *Κοσμά του Αιτωλού*....στο ίδιο, σ. 115-116

229 Μιχαλόπουλος, *Κοσμάς*....στο ίδιο, σ. 47.

230 Livanios, “The quest.....”, στο ίδιο, σ. 258.

231 Μενούνος, *Κοσμάς*.....ό.π., σ. 213.

232 Στο ίδιο, σ. 116.

233 Στο ίδιο, σ. 117.

234 Ξανθοπούλου – Κυριακού, *Ο Κοσμάς*.....στο ίδιο, σ. 141.

235 Κώνστας, *Ο Άγιος Κοσμάς*...ό.π., σ. 100. Για παράδειγμα, τη λέξη γένος με την έννοια του Ελληνορθόδοξου την χρησιμοποιεί στην εξής φράση: “Ἐτσι ἔκαμε ὁ Θεός: ὡς ἂν εἶδε πὺς θεὸς νὰ κολασθοῦμεν, παρακονοῦμενος ἀπὸ τὴν πολλὴν ἀγάπην ὁποῦ ἔχει εἰς τὸ γένος μας, ἀσήκωσεν ἀπὸ ἡμᾶς τοῦτο τὸ βασίλειον τὸ ψεύτικον”. Αναφερόμενος σε ὅλη την ανθρωπότητα αναφέρει “τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων”. Για τα συγκεκριμένα παραδείγματα βλ. Μενούνος, *Κοσμάς*....ό.π., σ. 270, 223.

χριστιανισμός (λίγο αργότερα) πήρε πολιτικό και εθνικό περιεχόμενο²³⁶. Το αίτημά του στις περιόδους του ήταν η ίδρυση σχολείων και η εμμονή στην ορθόδοξη πίστη. Και τα δύο υπήρξαν προϋποθέσεις για την ανάπτυξη της εθνικής συνείδησης²³⁷. Πιστεύοντας ο ίδιος ότι με τον αγώνα του για την επικράτηση της ελληνικής γλώσσας εμπεδώνει την χριστιανική θρησκεία, στην πραγματικότητα όμως εμπέδωνε ασυνείδητα το *έθνος*²³⁸.

Τους κατακτητές Οθωμανούς τούς θεωρούσε προτιμότερους από κάθε άλλον δυνάστη, επειδή εκείνοι άφηναν στους ραγιάδες ελεύθερη την τέλεση των θρησκευτικών καθηκόντων, τούς επέτρεπαν δε να έχουν κάποια μορφή αυτοδιοίκησης, να ασκούν το εμπόριο, να αποκτούν χρήματα και να συστήνουν σχολεία. Συχνά μάλιστα, όταν κήρυττε, τον παρακολουθούσαν και Οθωμανοί²³⁹. Για τον Οθωμανό και το κράτος του κάνει ελάχιστες αναφορές και σε αυτές χρησιμοποιούσε τον όρο “Τούρκος”· για παράδειγμα: “*Ἄξιός ἦτον ὁ Τοῦρκος νὰ ἔχει βασίλειον; Ἀλλὰ ὁ Θεὸς τοῦ τὸ ἔδωκε διὰ τὸ καλὸν μας [...] ἤξευρεν ὁ Θεὸς πὼς τὰ ἄλλα ρηγᾶτα μᾶς βλάπτουν εἰς τὴν πίστιν καὶ ὁ Τοῦρκος δὲν μᾶς βλάπτει, ἄσπρα δῶσ’ του καὶ καβαλλίκευσέ τον ἀπὸ τὸ κεφάλι. Καὶ διὰ νὰ μὴν κολασθοῦμεν τὸ ἔδωκε τοῦ Τοῦρκου καὶ τὸν ἔχει ὁ Θεὸς τὸν Τοῦρκον ὡσάν σκύλλον νὰ μᾶς φυλάῃ*”²⁴⁰.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο προτρέπει να γίνεται κανονικά η καταβολή φόρων στους Οθωμανούς: “*μὴ βαρυκαρδίζετε διὰ τὰ δοσίματα ὅπου δίδετε*”²⁴¹. Ο Κοσμάς προφανώς με την έκφραση με “τα άλλα ρηγᾶτα” υπονοούσε τους Δυτικούς, και με έμμεσο τρόπο τούς μέμφεται και τούς καταδικάζει. Συνεπώς γίνεται νύξη για την καταδίκη του – καταστροφικού για την Ανατολή – ρωμαιοκαθολικισμού με έμμεσο τρόπο. Σε μία προφητεία του μάλιστα ξεκάθαρα προέτρεπε το ακροατήριό του να αποστρέφεται τον Πάπα²⁴².

Σε επιστολή του το 1779 προς τον Καδή (οθωμανό ιεροδικαστή – δεν αναφέρει το όνομά του) καθόριζε την ταυτότητά του και αναγνώριζε την οθωμανική εξουσία. Ο Κοσμάς στην επιστολή δεν αναφέρεται στην περιοχή της δικαιοδοσίας του Καδή, εντούτοις σύμφωνα με τον Γκιόλια, το χειρόγραφο της επιστολής προς τον Οθωμανό Καδή, βρέθηκε στο μοναστήρι του αγίου Ανδρέα στην Κεφαλλονιά²⁴³. Στην επιστολή λοιπόν αυτή αυτοπροσδιορίζοταν ως “*χριστιανὸς καὶ ἀνάξιος*

236 Βλ. και Γκαρά, Τζεδόπουλους, *Χριστιανοί.....στο ίδιο*, (σ. 191-192) τους ισχυρισμούς ότι από τον ύστερο 18ο αιώνα άρχισε (στην ελληνική περίπτωση) να διαπλέκεται η θρησκευτική και η εθνική ταυτότητα, ή με άλλα λόγια η εθνική “διαφορά” άρχισε να εκφράζεται με θρησκευτικούς όρους.

237 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς.....ό.π.*, σ. 76-77, 80, 132.

238 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς.....στο ίδιο*, σ.142.

239 Κώνστας, *Ο Άγιος Κοσμάς....ό.π.*, σ. 152.

240 Μενούνος, *Κοσμά του Αιτωλού.....ό.π.*, σ. 270.

241 Στο *ίδιο*, σ. 172.

242 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς.....ό.π.*, σ. 434.

243 Στο *ίδιο*, σ. 478.

δοῦλος τοῦ ἁγίου Θεοῦ καὶ ραγιάς τοῦ βασιλέως μου σουλτάν Χαμίτ”²⁴⁴. Αναφέρει ότι “ἐδιάβασα καὶ περὶ Ἑβραίων, ἀθέων, ἀσεβῶν, καὶ περὶ Αἰρετικῶν, τὰ βάθη τῆς σοφίας ἐρένησα, ὅλες ἡ πίστεις εἶναι ψεύτικες καὶ κάλπικες, ὅλες τοῦ διαβόλου, τοῦτο μόνον ἐκατάλαβα καὶ ἤξεύρω, πῶς μόνη ἡ πίστις τῶν εὐσεβῶν χριστιανῶν εἶναι αληθινή, ἁγία καὶ οὐράνιος”²⁴⁵. Ἡ Πατρίδα των ἀπίστων καὶ αἰρετικῶν ἔλεγε, εἶναι ἡ Κόλαση. Σε ποίους ὁμως ἀναφέρεται – πρωτίστως – με τις λέξεις “αἰρετικοί” καὶ “ἀσεβεῖς” ἀν ὅχι στους Οθωμανούς; Προφανῶς τους στηλίτευε με ἔμμεσο τρόπο χωρὶς νὰ τους κατονομάζει. Εξάλλου καὶ Οθωμανοὶ τον παρακολουθοῦσαν ὅταν κήρυττε, καὶ διόλου δὲν ἀποκλείεται σε ὁρισμένους νὰ ἦταν καὶ συμπαθῆς, ἐφόσον σε γενικὲς γραμμὲς – φαινομενικὰ τουλάχιστον – δὲν ἐθίγε τὰ συμφέροντά τους. Σε ἄλλο σημεῖο των Διδαχῶν συνιστᾷ νὰ “κλαίγετε καὶ νὰ θρηνῆτε διὰ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀπίστους καὶ αἰρετικούς, ὁποῦ περιπατοῦνε εἰς τὸ σκότος, εἰς τὰς χεῖρας τοῦ Διαβόλου”²⁴⁶. Μόνο οἱ εὐσεβεῖς Ορθόδοξοι θὰ ἀπολαύσουν τον Παράδεισο, ἐνῶ οἱ αἰρετικοὶ καὶ ἄθεοι θὰ καοῦν σε ἓναν “πύρινον ποταμὸν ὡσὰν θάλασσαν”²⁴⁷. Μολαταῦτα, τόνιζε ὅτι δὲν εἶναι φρόνιμο οἱ Χριστιανοὶ νὰ ἀδικοῦν τους “Τούρκους”, ὅσοι ἔχουν ἀδικήσει “Τούρκους” (ἢ ἀκόμα καὶ Ἑβραίους) θὰ πρέπει νὰ ἐπανορθώσουν χωρὶς δεῦτερη σκέψη²⁴⁸.

Ἀφήσαμε ἓνα δυσερμήγευτο ζήτημα γιὰ τὸ τέλος. Τίθεται τὸ ἐρώτημα, ποια μορφή πολιτικῆς οργάνωσης – οντότητας θεωροῦσε ὅτι πρέπει νὰ ἔχουν οἱ Ἑλληνορθόδοξοι. Ποια μορφή πολιτικῆς οργάνωσης οραματιζόταν ὁ Κοσμάς, γιὰ τὴν ὁποία ἐλάχιστες νύξεις κάνει; Ἴσως μας βοηθοῦσε σε αὐτὸ τὸ σημεῖο νὰ στραφούμε σε ἓνα ἄλλο ζήτημα. Ἐπισημαίνεται ἀπὸ τὴ βιβλιογραφία²⁴⁹, καὶ μάλιστα με ἰδιαίτερα σφοδρὴ ἐνταση, ὅτι ὁ Κοσμάς ὄχι μόνον ἠλπιζε σε Ἐπανάσταση, ἀλλὰ καὶ ὅτι ἔλαβε μέρος στὸ κίνημα των Ορλωφικών. Δε φαίνεται νὰ ἰσχύει αὐτό, καὶ οὔτε ἡ ἐξέταση των Διδαχῶν του οδηγοῦν σε αὐτὸ τὸ συμπέρασμα.

Ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Γκιόλιας, ἀπὸ πουθενά δὲν ἀποδεικνύεται ὅτι ἔλαβε μέρος στὰ Ορλωφικά. Οἱ μόνοι δεσμοὶ τοῦ Κοσμά με τὴ ρωσικὴ πολιτικὴ ἦταν οἱ χρησμοὶ καὶ οἱ προφητείες γιὰ τὸ “ξανθὸ γένος”, καὶ δὲν ἦταν μυημένος στους ρωσικοὺς ἀπελευθερωτικούς σκοπούς²⁵⁰. Προφανῶς με αὐτὸ τὸ πνεῦμα προέβλεψε ὅτι “Αὐτὸ μιὰ μέρα θὰ γίνῃ ρωμαῖκο καὶ καλόντυχος ὁποῖος ζῇ σὲ κεῖνο τὸ βασίλειον”²⁵¹. Ἐπίσης ἡ πρόβλεψή του ὅτι “τὸ ποθούμενον θὰ γίνῃ στὴν τρίτη γενεά. Θὰ τὸ ἰδοῦν τὰ ἐγγόνια σας”²⁵², ὑπονοοῦσε τὴν ἀπελευθέρωση των Ἑλληνορθόδοξων ἀπὸ τον οθωμανικὸ ζυγὸ. Ἦταν ἐντούτοις ἐναντίον τῆς Ἐπανάστασης ἐφόσον μάλιστα συνιστοῦσε νὰ “ρίψετε τὰ

244 Γκιόλιας, *Ὁ Κοσμάς.....στο ἴδιο*, σ. 429

245 Ξανθοπούλου – Κυριακού, *Κοσμάς ὁ Αἰτωλός...ό.π.*, σ. 149.

246 Μενούνης, *Κοσμά του Αἰτωλοῦ....ό.π.*, σ. 206.

247 *Στο ἴδιο*, σ. 241.

248 *Στο ἴδιο*, σ. 227.

249 Βλ. ἐνδεικτικὰ Μιχαλόπουλος, *Κοσμάς ὁ Αἰτωλός....στο ἴδιο*, σ. 51, 67.

250 Γκιόλιας, *Ὁ Κοσμάς.....ό.π.*, σ. 187.

251 Γιὰ τὴν προφητεία βλ. Γκιόλιας, *Ὁ Κοσμάς....ό.π.*, σ. 429.

252 *Ὁ.π.*, σ. 429

ἄρματα καὶ νὰ ἐλπίζετε εἰς τὸν Θεὸν καὶ καθὼς ἐφύλαξεν ἐκεῖνον ὁποῦ εἶχε τὴν ἐλπίδα τοὺς εἰς τὸν Θεὸν καὶ ὄχι εἰς τὰ ἄρματα”²⁵³.

Διαφαίνεται λοιπὸν ἡ ἀντίθεσή του σε κάθε ἐνοπλὴ ἐξέγερση ἐναντίον τῶν Οθωμανῶν. Εντούτοις κάποια ἀχνὰ ἰχνη ἐθνισμοῦ διαφαίνονται στὴ διδασκαλία καὶ στὸ κήρυγμά του, ἀπὸ κάποιες μεμονωμένες ἀναφορές του, χωρὶς ὥστόσο νὰ υλοποιούνται βαθύτερα καὶ νὰ παίρνουν πιο συνειδητὴ καὶ ολοκληρωμένη μορφή²⁵⁴. Τὸ κήρυγμα τοῦ Κοσμᾶ ἀποτελέσεν μίαν πρῶιμη μορφή ἐθνικῆς ἀφύπνισης. Πολλές διεργασίες ἐπρεπε ἀκόμα νὰ γίνουν. Τὸν ὕστερο 18ο καὶ τὸν ἀρχόμενον 19ο αἰῶνα, ἄλλοι λόγιοι ἔδωσαν ἰδιαίτερη ἐμφαση καὶ στὴν “ἐλληνικὴ” πτυχὴ τῶν Ἑλληνορθοδόξων, καὶ ἐγκωμίασαν τὸν ἀρχαῖο ἐλληνικὸ πολιτισμὸ, τὸν ὁποῖο καὶ προέβαλλαν ὡς (ἀπαραίτητο καὶ βασικὸ) στοιχεῖο τῆς ταυτότητος τῶν “νεότερων”. Ἐνας τέτοιος λόγιος θὰ ἐξεταστὲί παρακάτω.

253 Μενούνος, *Κοσμᾶ τοῦ Αἰτωλοῦ*....ό.π., σ. 272.

254 Γκιόλιας, *Ὁ Κοσμᾶς*.....ό.π., σ. 118.

Δ. Ευγένιος Βούλγαρις

1. Βιογραφικά στοιχεία και συγγραφικό έργο

Ο Ευγένιος Βούλγαρις υπήρξε μία πολυσχιδής προσωπικότητα με πλούσιο βιογραφικό και τεράστιο συγγραφικό έργο. Ο Βούλγαρις γεννήθηκε το 1716 στη βενετοκρατούμενη Κέρκυρα. Βαπτίσθηκε με το όνομα Ελευθέριος²⁵⁵. Έμαθε τα πρώτα γράμματα από τον ιερομόναχο Ιερεμία Καβαδιά²⁵⁶. Μερικά χρόνια αργότερα (δεν γνωρίζουμε πότε ακριβώς) πήγε στην Άρτα όπου ήταν σχολάρχης ο Αθανάσιος Πάριος²⁵⁷. Αργότερα εγκαταστάθηκε στα Ιωάννινα, όπου σχολάρχης ήταν ο Μεθόδιος Ανθρακίτης, από τον οποίο διδάχτηκε τα φιλοσοφικά μαθήματα. Γύρω στα 1739-1740 περιβλήθηκε το μοναχικό σχήμα και χειροτονήθηκε διάκονος²⁵⁸. Ως απόρροια της χειροτόνησης, άλλαξε το όνομά του σε Ευγένιος²⁵⁹. Κατόπιν ταξίδεψε στην Πάδοβα. Εκεί καταπιάστηκε με τη φιλοσοφία, τα μαθηματικά, τη θεολογία και ελληνική φιλολογία. Σύμφωνα με τον Κούμα, οι έμποροι Ιωαννίτες Μαρουτσαίοι από τη Βενετία πήγαν στην Πάδοβα και τον γνώρισαν²⁶⁰. Με τη μεσολάβησή των Μαρουτσαίων εμπόρων διορίστηκε το 1742 σχολάρχης της Μαρουτσαίας Σχολής των Ιωαννίνων²⁶¹. Από αυτήν την περίοδο και μετά, ο Βούλγαρις άρχισε να εδραιώνει τη φήμη του ως σοφού διδασκάλου. Παρέδιδε τα φιλοσοφικά μαθήματα του Locke, του Leibniz, και του Wolff²⁶². Εν τω μεταξύ, στην αντίπαλη σχολή στα Ιωάννινα, σχολάρχης ήταν ο Μπαλάνος, πολυμαθής άνδρας, ο οποίος όμως απέκρουε τους νεωτερισμούς στη φιλοσοφία. Οι οπαδοί του Μπαλάνου τάχθηκαν κατά των μαθημάτων του Ευγενίου, ο οποίος δυσανεκτικός αποχώρησε από τα Ιωάννινα. Αναχώρησε για την Κοζάνη το 1746²⁶³. Εκεί απέκτησε φήμη ως σοφός φιλόλογος. Το 1753 πήγε στην Κωνσταντινούπολη και συμφώνησε με τον Πατριάρχη Κύριλλο Ε΄²⁶⁴ να σχολαρχήσει στην Αθωνιάδα. Αμειβόταν με 1.000 γρόσια ανά έτος. Μετά την αποχώρηση του Βούλγαρι το 1759, η Σχολή περιέπεσε σε παρακμή και δεν κατάφερε να ξαναβρεί την παλιά της

255 Günther S. Henrich, “Ο Ευγένιος Βούλγαρις και η Λιψία”, στο: Ελένη Αγγελομάτη – Τσουγκαράκη (επιμ.), *Ευγένιος Βούλγαρις. Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου. Κέρκυρα, 1-3 Δεκεμβρίου 2006*, Αθήνα: Ιόνιο Πανεπιστήμιο – Εκδόσεις Κανάκη, 2009, σ. 77.

256 Σάθας, *Νεοελληνική.....ό.π.*, σ. 566.

257 Συλλογή ανέκδοτων συγγραμμάτων του αοιδίμου Ευγένιου του Βουλγάρεως και τινών άλλων μεταπτυωθέντων, έκδ. Γιώργος Αινιάν, τ. Α΄, Αθήνα, 1838, σ. ια΄.

258 Podskalsky, *Η ελληνική θεολογία.....ό.π.*, σ. 429.

259 Αλέξανδρος Σ. Στούρζας, *Αναμνήσεις και εικόνες: Ευγένιος Βούλγαρις και Νικηφόρος Θεοτόκης, πρόδρομοι της νοητικής και εθνικής εξεγέρσεως της Ελλάδος*, Αθήνα, 1858.

260 Κωνσταντίνος Μ. Κούμας, *Ιστορία των ανθρώπινων πράξεων από των αρχαιοτάτων χρόνων έως των ημερών μας*, τ. ΙΒ΄, Βιέννη, 1832, σ. 559.

261 Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός....στο ίδιο*, σ. 54.

262 Σάθας, *Νεοελληνική φιλολογία.....ό.π.*, σ. 567.

263 Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός.....ό.π.*, σ. 54.

264 Κατείχε το πατριαρχικό αξίωμα από το 1752 έως το 1757. Βλ. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες...ό.π.*, σ. 644.

αίγλη²⁶⁵. Μαθητές του στην Αθωνιάδα Σχολή ήσαν μερικοί από τους κυριότερους υπέρμαχους του Διαφωτισμού στις επόμενες γενεές, καθώς και μερικοί από τους πιο σκληρούς του αντιπάλους²⁶⁶.

Περί το 1761 ο Βούλγαρις μετέβη στην Κωνσταντινούπολη, όπου ο Γρηγόριος Γκίκας, διερμηνέας των Οθωμανών, τον διόρισε διδάσκαλο της φιλοσοφίας στην Πατριαρχική Σχολή. Εκεί βρέθηκε σε αντιπαράθεση με τον Δωρόθεο Μυτιληναίο, και φαίνεται ότι ήταν σύμφωνος σε αυτό και ο Πατριάρχης Σαμουήλ, μορφωμένος μεν αλλά αποδοκίμαζε τη νεώτερη μέθοδο της φιλοσοφίας²⁶⁷. Ο Βούλγαρις εγκατέλειψε την Κωνσταντινούπολη το 1763²⁶⁸. Αναχώρησε για την κεντρική Ευρώπη και συγκεκριμένα για τη Λειψία. Από το 1766 άρχισε να δημοσιεύει τόσο δικά του έργα όσο και μεταφράσεις ξένων βιβλίων που ο ίδιος ετοίμαζε για έκδοση²⁶⁹. Εκεί γνωρίστηκε με τον Θεόδωρο Ορλώφ, ο οποίος θαύμασε την ευρυμάθειά του και κατά την επιστροφή του στην Πετρούπολη ανέφερε το γεγονός της γνωριμίας του με τον Βούλγαρι στην Μεγάλη Αικατερίνη. Η Αικατερίνη του έστειλε ένα βιβλίο με έναν γαλλικό κώδικα νόμων με σκοπό να τον μεταφράσει στα ελληνικά, και ευχαριστημένη από τη δουλειά του, τον κάλεσε στην Πετρούπολη²⁷⁰. Ο Βούλγαρις από τη Λειψία απάντησε θετικά στην πρόσκλησή της²⁷¹. Η Αικατερίνη το 1771 τον διόρισε βιβλιοθηκάριο των ανακτόρων²⁷². Στις 30 Αυγούστου 1775 χειροτονήθηκε Ιερέας από τον Μητροπολίτη Μόσχας Πλάτωνα και την 1 Οκτωβρίου προήχθη στο βαθμό του Αρχιερέα Σλαβωνίου και Χερσώνος. Από τη θέση αυτή παραιτήθηκε το 1779. Από το 1776 έως το 1781

265 Η Αθωνιάδα Σχολή ιδρύθηκε το 1748 επί πατριαρχίας Κυρίλλου Ε' και στεγάστηκε σε κτίριο της Μονής Βατοπεδίου. Πρώτος σχολάρχης διετέλεσε ο Νεόφυτος Κausοκαλυβίτης, η διδασκαλία του οποίου δεν καρποφόρησε. Η λαμπρή περίοδος της Αθωνιάδας ξεκίνησε όταν Σχολάρχης ανέλαβε (το 1753) ο Ευγένιος Βούλγαρι. Βλ. Αγγέλου, *Των Φώτων....ό.π.*, σ. 111-132 [τίτλος μελετήματος: "Το χρονικό της Αθωνιάδας"].

266 Stephen K. Batalden, *Catherine II's Greek prelate: Eugenios Voulgaris in Russia, 1771-1806*, Boulder, New York: Columbia University Press, 1982, σ. 7.

267 *Σύλλογος...στο ίδιο*, σ. ιδ', ιστ'. Ο Βούλγαρις είναι ένας από τους λογίους που προσπάθησε να εφαρμόσει το "μετακορυδαλικό πρόγραμμα" στο χώρο της φιλοσοφίας: αποπειράθηκε να αποκαταστήσει τη σχέση θεολογίας – φιλοσοφίας, η οποία είχε ατονήσει με την εδραίωση της κορυδαλικής φιλοσοφίας. Βλ. Πατηνιώτης, *Στοιχεία φυσικής....στο ίδιο*, σ. 349, 313. Στο χώρο της φιλοσοφίας, ο Βούλγαρις είχε αντικαταστήσει τον σχολαστικό αριστοτελισμό προωθώντας τη νεότερη κατεύθυνση στη φιλοσοφία, όπως είχε "σφυρηλατηθεί" από την αντιπαράθεσή της με την κληρονομιά της σχολαστικής παράδοσης. Βλ. Κιτρομηλίδης, *Ιώσηπος Μοισιόδαξ....στο ίδιο*, σ. 47. Ο Κιτρομηλίδης σημειώνει ότι η νεοαριστοτελική παράδοση που απέρριψε από το φιλοσοφικό σύστημα του Κορυδαλέα απέβη ανασταλτικός παράγοντας για την περαιτέρω πρόοδο της ελληνικής παιδείας. Βλ. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός....στο ίδιο*, σ. 32. Άρα λοιπόν, (με βάση αυτόν τον ισχυρισμό) κρίνουμε ότι ο Βούλγαρις είχε έγκαιρα διαγνώσει ότι (όντως) ο αριστοτελισμός του Κορυδαλέα ήταν πρόσκομμα για την πρόοδο της ελληνικής παιδείας. Γνωρίζουμε επίσης ότι οι νεοαριστοτελικοί διάδοχοι του Κορυδαλέα, οι "κορυδαλιστές", εξελίχθηκαν σε πολέμιους της νεότερης φιλοσοφίας και της επιστημονικής γνώσης, όταν τα πρώτα ψήγματα άρχισαν να φτάνουν από τους δρόμους της Δύσης. Ο κορυδαλισμός λοιπόν έμελε να θεωρηθεί ως ο κύριος υπεύθυνος για τη στειρότητα της παραδοσιακής ελληνικής παιδείας από τους λογίους του 18ου αιώνα. Βλ. *στο ίδιο*, σ. 32. Ο Βούλγαρις αντιτάχθηκε σε αυτόν και προσπάθησε να διαρρήξει τα δεσμά του αριστοτελισμού και να απολυτρώσει την ελληνική σκέψη από την (τυφλή) αποδοχή της αυθεντίας του.

268 Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός....ό.π.*, σ. 56.

269 Henrich, "Ο Ευγένιος Βούλγαρις....", *ό.π.*, σ. 79.

270 *Σύλλογος.....στο ίδιο*, σ. ιη'.

271 Batalden, *Catherine.....ό.π.*, σ. 21.

272 Vitti, *Ιστορία.....ό.π.*, σ. 133.

διέμενε στην Πολτάβα. Το 1781 εγκαταστάθηκε στη Χερσώνα. Η μεγάλη Αικατερίνη τον προσκάλεσε (ξανά) στην Πετρούπολη²⁷³. Εκεί έφτασε το 1789, σε ηλικία 72 ετών²⁷⁴. Στην Πετρούπολη έγινε μέλος της Αυτοκρατορικής Ακαδημίας. Το 1802 αποσύρθηκε στη μονή του Αγίου Αλεξάνδρου Νεύσκη, όπου πέθανε το 1806²⁷⁵. Λίγο πριν πεθάνει, παρέλαβαν χειρόγραφα των έργων του οι Ζωσιμάδες και τα εξέδωσαν στη Λειψία, Βιέννη, Πετρούπολη και Βενετία²⁷⁶.

Πολλά από τα έργα του Βούλγαρι δεν εκδόθηκαν παρά δεκαετίες μετά τη συγγραφή τους ή ακόμα και μετά το θάνατό του²⁷⁷. Το συγγραφικό έργο του υπήρξε τεράστιο, όχι μόνο το πρωτότυπο, αλλά και το μεταφραστικό. Έγραψε έργα φιλοσοφικά, θεολογικά και πολιτικά. Ο Βούλγαρις απέρριπτε τη λαϊκή γλώσσα και όλα τα έργα του είναι αρχαιόγλωσσα²⁷⁸. Το σπουδαιότερο φιλοσοφικό του έργο είναι η “Λογική”. Δημοσιεύτηκε στη Λειψία το 1766²⁷⁹. Η “Λογική” ήταν ήδη ένα έργο γνωστό και εξαιρετικά διαδεδομένο χειρόγραφο στον ελληνόφωνο πνευματικό χώρο, πριν ακόμα εκδοθεί. Η έντυπη έκδοσή της αύξησε ακόμα περισσότερο το κύρος της και την κατέστησε το τυπικό εγχειρίδιο των φιλοσοφικών τμημάτων, αν όχι όλων, των περισσότερων σχολών²⁸⁰. Η “Λογική” εκφράζει τη φιλοσοφική μέθοδο που είχε αναπτύξει ο Βούλγαρις: την παράθεση τεκμηρίωσης από την αρχαία φιλοσοφία και τη χριστιανική σκέψη, με σκοπό να καλυφθούν, με τη νομιμότητα της συμβατικής σοφίας, οι φιλοσοφικές του καινοτομίες. Αποτελούσε καταγγελία της παραδοσιακής αυθεντίας του αριστοτελισμού²⁸¹. Ο Νίκος Ψημμένος παραδέχεται ότι όντως η “Λογική” πρέπει να είχε μεγάλη διάδοση στον ελληνόφωνο κόσμο, ωστόσο θεωρεί ότι ο “εκλεκτικισμός” του Βούλγαρι και η αρχαϊζουσα γλώσσα των περισσότερων

273 Σάθας, *Νεοελληνική.....ό.π.*, σ. 569.

274 Batalden, *Catherine.....ό.π.*, σ. 77.

275 Σάθας, *Νεοελληνική.....ό.π.*, σ. 569.

276 Κούμας, *Ιστορία.....στο ίδιο*, σ. 563-564. Νεότεροι μελετητές του έργου του Βούλγαρι δεν δίδουν αυτή την πληροφορία. Εντούτοις φαίνεται να επαληθεύεται αυτός ο ισχυρισμός του Κούμα: βλ. και παρακάτω στις υποσημειώσεις που αναφέρονται οι τίτλοι των έργων, πολλά από τα οποία εκδόθηκαν, όπως αναφέρει ο Κούμας, στις αρχές του 19ου αιώνα στην Πετρούπολη, Βιέννη, και αλλού.

277 Podskalsky, *Η ελληνική.....ό.π.*, σ. 437.

278 Λίνος Πολίτης, *Ιστορία της Νεοελληνικής λογοτεχνίας*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2010⁸, σ. 91. Ο σύγχρονος του Βούλγαρι, ο λόγιος και παιδαγωγός Ιώσηπος Μοισιόδακας (περίπου 1725-1800), που υπήρξε μάλιστα μαθητής του Κερκυραίου λογίου στην Αθωνιάδα, δεν διστάζει στην “Απολογία” του (εκδόθηκε στη Βιέννη το 1780) να επικρίνει με έμμεσο και υπαινικτικό τρόπο τον παλαιό του διδάσκαλο για το γεγονός ότι χρησιμοποιεί μία στείρα και επιτηδευμένη γλώσσα που σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να αποτελέσει “όχημα” για την προαγωγή του ελληνορθόδοξου στοιχείου. Βλ. Αλκης Αγγέλου (επιμέλεια), *Απολογία*, Αθήνα: Ερμής, 1976, σ. ιη΄. Σύμφωνα με τον Άκλη Αγγέλου, η απαίτηση του Μοισιόδακα να πραγματοποιηθεί η απομάκρυνση από τον αρχαϊσμό προς ένα απλούστερο γλωσσικό όργανο, είχε ξεσηκώσει την οργή του κατά του παλαιού του διδασκάλου. Βλ. Αγγέλου, *ό.π.*, σ. μδ΄-με΄.

279 “*Η Λογική έκ παλαιώντε και νεωτέρων συνερανισθεῖσα*”, Λειψία, 1766.

280 Μανώλης Πατινιώτης, *Απόπειρες διαμόρφωσης επιστημονικού λόγου στον ελληνικό χώρο του 18ου αιώνα: αρχές της φυσικής φιλοσοφίας στο έργο του Ευγένιου Βούλγαρη και του Νικηφόρου Θεοτόκη*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα: Τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και θεωρίας της Επιστήμης, ΕΚΠΑ, 2001, σ. 305.

281 Batalden, *Catherine.....ό.π.*, σ. 57-58.

έργων του μάλλον εμπόδισαν τη διάδοση των απόψεών του πέρα από ένα στενό κύκλο των διδασκάλων των ανώτερων φιλοσοφικών και επιστημονικών μαθημάτων²⁸².

Ο Βούλγαρις μετέφρασε και δίδαξε τη “*Μεταφυσική*”²⁸³ του Genovesi, την “*Είσαγωγή εἰς τὴν φιλοσοφίαν*”²⁸⁴ του Gravesande, τα “*Στοιχεῖα Μαθηματικῶν*”²⁸⁵ του Segner και τα “*Στοιχεῖα Γεωμετρίας*”²⁸⁶ του Tacquet. Τα κείμενα αυτά, τα οποία χρησιμοποίησε ως βάση των μαθημάτων του κατά τη διάρκεια της διδακτικής του σταδιοδρομίας, κυκλοφορούσαν σε χειρόγραφα και χρησιμοποιούνταν ως διδακτικά εγχειρίδια στα ελληνικά σχολεία ανώτερης εκπαίδευσης σε όλο το δεύτερο μισό του 18ου αιώνα²⁸⁷. Άλλα φιλοσοφικά του έργα είναι η “*Διατριβὴ Περὶ Εὐθανασίας*”²⁸⁸ και το “*Περὶ Συστήματος τοῦ παντός*”²⁸⁹.

Μέσω των φιλοσοφικών έργων ο Βούλγαρις επιχειρεί – μεταξύ άλλων – να προβάλει την αντίθεσή του προς υλιστές φιλοσόφους. Το “πρόβλημα του υλισμού” που ανέκυψε κατά την περίοδο του Διαφωτισμού τον απασχόλησε έντονα και θέλησε να αντιταχθεί προς αυτό. Οι υλιστές φιλόσοφοι προέκριναν την “αυτοτέλεια της ύλης”, κάτι το οποίο απειλούσε να παραγκωνίσει οριστικά την σφαίρα του πνεύματος. Το ρεύμα του υλισμού, κατά τον Βούλγαρι, απειλούσε να διαβρώσει τις “θεολογικά κυρωμένες βεβαιότητες”, οπότε υπήρχε ορατός κίνδυνος από θεολογικής πλευράς. Ο Βούλγαρις καταδικάζει τον υλισμό και προασπίζει τη θεολογική εκδοχή δημιουργίας του κόσμου. Επιθυμεί να “υπηρετεί” τη νεωτερική φιλοσοφία χωρίς ταυτόχρονα να απορρίπτει τις αρχές της πίστης²⁹⁰.

Το πλήθος των μαθηματαρίων και των αντιγράφων των φιλοσοφικών του έργων που σώζονται, αποδεικνύουν την εξέχουσα θέση που κατείχε η διδασκαλία του και την κεντρική θέση που άρχιζαν να καταλαμβάνουν στον φιλοσοφικό στοχασμό της εποχής οι νεότερες φιλοσοφικές και επιστημονικές ιδέες²⁹¹. Η έμφαση επίσης στις μαθηματικές επιστήμες αποτελούσε επαναστατική καινοτομία σε σχέση προς την παραδοσιακή δομή της ανώτερης παιδείας στην ελληνική Ανατολή, όπου επικρατούσε η αποκλειστική προσήλωση στη σχολαστική διδασκαλία του Αριστοτέλη και τη Θεολογία²⁹². Κατά τη δεκαετία 1740-1750, σύμφωνα με τον Άλκη Αγγέλου, ο Βούλγαρις πρέπει να

282 Ψημμένος, *Η ελληνική φιλοσοφία.....στο ίδιο*, τ. Β', σ. 32.

283 “*Στοιχεῖα τῆς Μεταφυσικῆς*”, Βενετία, 1805.

284 “*Εἰσαγωγή εἰς τὴν φιλοσοφίαν, περιέχουσα τὴν Μεταφυσικὴν καὶ τὴν Λογικὴν*”, Μόσχα, 1805.

285 “*Τῶν μαθηματικῶν στοιχείων αἱ πραγματεῖαι αἱ ἀρχοειδέσταται*”, Λειψία, 1767.

286 “*Στοιχεῖα Γεωμετρίας μετὰ σημειώσεων τοῦ Οὐίστωνος*”, Βιέννη, 1805.

287 Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός....ό.π.*, σ. 63.

288 “*Διατριβὴ περὶ εὐθανασίας πρὸς τὸν ἐρωτήσαντα: “Πῶς ἂν τις ἔχοι γενναίως καὶ εὐνύχως, ἢ ἑαυτῷ ἐπιόντα ἐκδέχεσθαι, ἢ ἐπελθόντα ἑτέροις, αὐτῷ οἰκείοις καὶ φίλοις, φέρειν τὸν θάνατον;”*”, Πετρούπολη, 1804.

289 “*Περὶ Συστήματος τοῦ Παντός ἐπίτομος ἔκθεσις σαφῶς ὡς οἷόν τε ἐκ διαφόρων φιλοσόφων ἐρανισθεῖσα*”, Βιέννη, 1805.

290 Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός....ό.π.*, σ. 59-64.

291 Πατηνιώτης, *Απόπειρες.....στο ίδιο*, σ. 301.

292 Κιτρομηλίδης, *Ιώσηπος Μοισιόδαξ....ό.π.*, σ. 50.

είχε μεταφράσει το “Δοκίμιο” του Locke (“*An Essay concerning the Human Understanding*”), που ωστόσο δεν εκδόθηκε ποτέ και παρέμεινε σε χειρόγραφη μορφή²⁹³.

Τα κυριότερα έργα του με θεολογικό – θρησκευτικό περιεχόμενο είναι η “*Ὁρθόδοξος Ὁμολογία*”²⁹⁴, το “*Βιβλίον Κατὰ Λατίνων*”²⁹⁵ και το “*Σχεδιάσμα Περὶ τῆς Ἀνεξιθρησκείας*”²⁹⁶, το οποίο έχει και πολιτικές προεκτάσεις. Ἄλλα θεολογικά του έργα είναι το “*Θεολογικὸν*”²⁹⁷ και το “*Περὶ τῶν μετὰ τὸ σχίσμα Ἀγίων τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ τῶν γινομένων ἐν αὐτῇ θαναμάτων*”²⁹⁸.

Γενικά στον στοχασμό του συνυπάρχουν δύο – αντιφατικές για ορισμένους μελετητές – πλευρές: η συμπάθειά του για τη νέα φιλοσοφία και την πειραματική επιστήμη και η αφοσίωσή του στην Ορθοδοξία. Καθώς περνούσαν τα χρόνια, η δεύτερη έφτασε να κυριαρχεί πάνω του ολοένα και περισσότερο, όπως έδειξε η μεταβολή της στάσης του απέναντι στο Βολταίρο. Τέλος, ο Βούλγαρις κατά την έκφραση του Henderson ήταν ένα “περίεργο αμάλγαμα βυζαντινής χριστιανικής παράδοσης και Δυτικού ανθρωπισμού”²⁹⁹. Η στενή του σχέση με την Εκκλησία δεν τον απέτρεψε από το να ασχοληθεί με πολιτικά θέματα ιδιαίτερης εθνικής και θρησκευτικής σπουδαιότητας³⁰⁰. Ο Παναγιώτης Κονδύλης μάλιστα δεν μπορεί να αποφασίσει ποιός χαρακτηρισμός θα ταίριαζε καλύτερα στον Βούλγαρι, από την στιγμή που το έργο του είναι αρκετά ετερόκλητο. Διατείνεται ότι θα μπορούσε να χαρακτηριστεί τόσο ως “φωτισμένος συντηρητικός”, όσο και ως “συντηρητικός διαφωτιστής”³⁰¹. Δεν θα ήταν λάθος να θεωρήσουμε τον Βούλγαρι εισηγητή του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, εάν βέβαια δεχτούμε ότι το ρεύμα του Διαφωτισμού δεν εκπροσωπείται αποκλειστικά από εμπειριστές, άθεους ή αγνωστικιστές, αλλά και από όσους επιχειρούν να συνδέσουν γνώση και χριστιανική πίστη³⁰².

293 Αγγέλου, *Των Φώτων....στο ίδιο*, σ. 5 [τίτλος μελετήματος: “Πώς η Νεοελληνική σκέψη γνώρισε το “Δοκίμιο” του John Locke”]. Ο Αγγέλου επίσης υποστηρίζει ότι ο Βούλγαρις πιθανότατα βασίστηκε σε μία γαλλική έκδοση του έργου, το οποίο συνόψισε μέσω της δικής του μετάφρασης. Βλ. *στο ίδιο*, σ. 9-11.

294 “*Ὁρθόδοξος Ὁμολογία συσχεδιαστήσα παρὰ τοῦ σοφολογιώτατου ἱεροδιακόνου Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρως*”. Το συνέγραψε το 1767 στο Ἀμστερνταμ αλλά τυπώθηκε πολύ αργότερα, μετά το θάνατό του, με τον τίτλο *Ὁρθόδοξος Ὁμολογία ἥτοι πίστεως ἔκθεσις κατὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ ἀγίαν καθολικὴν, ἀποστολικὴν καὶ ἀνατολικὴν Ἐκκλησίαν*, ἐκδ. Νεόφυτος Μεταξάς, Αθήνα, 1828.

295 “*Βιβλίον κατὰ λατίνων, ἔχων ὄνομα ἐγκύκλιος ἐπιστολῆς*”, Κωνσταντινούπολη, 1756.

296 Το *Σχεδιάσμα* προστέθηκε στο έργο του Βολταίρου “*Περὶ τῶν διχονοιῶν τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Πολωνίας ἱστορικὸν καὶ κριτικὸν Δοκίμιον*”.

297 Εκδόθηκε στη Βενετία μόλις το 1872. Βλ. Batalden, *Catherine...ό.π.*, σ. 158.

298 Εκδόθηκε στην Αθήνα το 1844. Βλ. *ό.π.*, σ. 155.

299 G.P. Henderson, *The revival of Greek thought, 1620-1380*, Edinburgh: Scottish Academic Press London: Distributed by Chatto and Windus, 1971, σ. 85.

300 Π.Μ. Κιτρομηλίδης, “Η πολιτική σκέψη του Ευγένιου Βούλγαρη”, *Τα Ιστορικά*, 12-13 (1990), σ. 167-168.

301 Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός.....ό.π.*, σ. 19.

302 Βλ. ενδεικτικά: Π. Μ. Κιτρομηλίδης, “Το όραμα της Ελευθερίας στην ελληνική κοινωνία”, *Σύναξη*, 54 (1995), σ.

33· Αθανάσιος Γ. Κάρμης, Γεώργιος Μεταλληνός, *Ευγένιος Βούλγαρης και οι πνευματικές ζυμώσεις του ΙΗ' αιώνα: Εκκλησία – Γένος – Έθνος – Παιδεία – Παράδοση – Φιλοσοφία – Αποκάλυψη – Διαφωτισμός – Επιστήμη*, Αθήνα: Παρησία, 2008, σ. 37.

Σε αυτό το σημείο θα δώσουμε κάποια βασικά χαρακτηριστικά των θεολογικών και πολιτικών του έργων. Ας αρχίσουμε με τα πολιτικά. Η Αικατερίνη το 1767 είχε συντάξει έναν νομικό κώδικα που διαπνεόταν από το πνεύμα του Διαφωτισμού και ανέθεσε στον Βούλγαρι να τον μεταφράσει. Πρόκειται για το “*Νακάζ*”, την “*Είσήγηση*”³⁰³. Ήταν ένα αξιοπρόσεκτο κείμενο, τόσο για το περιεχόμενό του, όσο και για τις συγκεκριμένες εφαρμογές στις οποίες έθετε την κοινωνική σκέψη του Διαφωτισμού, έτσι ώστε να ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις του απολυταρχισμού. Όσον αφορά το περιεχόμενό της, η “*Είσήγησις*” αποτελούσε μία γενική πραγματεία περί διακυβέρνησης, στην οποία η οικειοποίηση της πολιτικής κοινωνιολογίας του Montesquieu προσέδιδε μια εξωτερική χροιά Διαφωτισμού, στην ουσία όμως παρέμενε συντηρητική και ως προς τον τόνο και ως προς τους στόχους.

Ο νέος κώδικας των νόμων προνοούσε όχι μόνο για την διακυβέρνηση και για τους θεσμούς της εξουσίας αλλά και για την πολιτική κοινωνία και την ηθική και υλική ευημερία του λαού. Επιδίωκε να ενθαρρύνει την αύξηση του πληθυσμού, την ανάπτυξη των ελεύθερων τεχνών, του εμπορίου και των πόλεων, και δεν παρέλειπε να μεριμνήσει και για την διαπαιδαγώγηση των υπηκόων στο πνεύμα της πολιτικής αρετής³⁰⁴. Ο Βούλγαρις εκμεταλλεύτηκε την ευκαιρία της αφιέρωσης της μετάφρασής του στην τσαρίνα για να της υπενθυμίσει ότι η Ρωσία για τους Έλληνες ήταν προστάτιδα δύναμη³⁰⁵. Οι πολιτικοί δεσμοί του Βούλγαρι με τη Ρωσία της Μεγάλης Αικατερίνης είχαν αρχίσει να παίρνουν μορφή με τη μετάφραση αυτού του έργου. Η εργασία αυτή συντελέστηκε αρκετό χρονικό διάστημα πριν από την μετάβασή του στη Ρωσία. Η μετάφραση του Βούλγαρι (εκδόθηκε το 1771)³⁰⁶ ήταν σημαντικός σταθμός στις ελληνο – ρωσικές σχέσεις του ύστερου 18ου αιώνα. Το έγγραφο περιγράφει μια “φωτισμένη”, νέα κωδικοποίηση του νόμου. Στόχευε να αναδείξει την ταύτιση της Αικατερίνης με τους μετριοπαθείς Γάλλους και Γερμανούς φιλοσόφους. Η Αικατερίνη ανέθεσε στον Βούλγαρι να το μεταφράσει από τα γαλλικά στα ελληνικά. Παρουσιάζοντας τη μετάφραση του κειμένου στους Ελληνορθόδοξους αναγνώστες, ο Βούλγαρις βρήκε την ευκαιρία να αναλύσει και τις δικές του πολιτικές απόψεις³⁰⁷. Ο Βούλγαρις παρουσίαζε την εξουσία της Αικατερίνης ως μητρική μέριμνα για τους υπηκόους της, την οποία εκδήλωνε με επισκέψεις σε ολόκληρη την Αυτοκρατορία, την επιτόπια εξέταση προβλημάτων των υπηκόων της και την καλοπροαίρετη βοήθειά της προς όσους την χρειάζονταν³⁰⁸.

303 Κονταλή, “Ο Ευγένιος.....” *ό.π.*, σ. 161-162.

304 Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός....ό.π.*, σ. 179-180.

305 Podskalsky, *Η ελληνική.....ό.π.*, σ. 434.

306 “*Είσήγησις τῆς Αυτοκρατορικῆς Μεγαλειότητος Αἰκατερίνας πρὸς τὴν ἐπιταχθεῖσαν ἐπιτροπίαν ἐπὶ τῇ ἐκθέσει τοῦ προβλήματος ἑνὸς νεαροῦ Νομικοῦ Κώδικος, μεταφρασθεῖσα εἰς τὴν κοινὴν τῶν νῦν Ἑλλήνων διάλεκτον ὑπὸ Ἱεροδιακόνου Εὐγενίου Βουλγάρεως*”, Πετρούπολη, 1771.

307 Πατηνιώτης, *Απόπειρες.....ό.π.*, σ. 310.

308 Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός.....στο ίδιο*, σ. 181-182.

Το πατριωτικό κείμενο με τον τίτλο “*Ικετηρία τοῦ Γένους τῶν Γραικῶν Πρὸς πᾶσαν τὴν χριστιανικὴν Εὐρώπην*” εκδόθηκε στην Πετρούπολη το 1771³⁰⁹. Πρόκειται για κείμενο εθνικού και πολιτικού ενδιαφέροντος μικρῆς έκτασης. Ἐχει προκαλέσει πολλές συζητήσεις στους βιογράφους και ιστορικούς γύρω από την πατρότητα και την κυκλοφορία του: ο Φ. Ηλιού διατείνεται ότι ὥσπου να υπάρξουν πιο ισχυρά τεκμήρια δεν μπορούμε να θεωρήσουμε πως το πρόβλημα της πατρότητας ἔχει εξαντληθεῖ³¹⁰. Ο Stephen Batalden θεωρεῖ ότι το ἔχει συντάξει ο Αντώνιος Γκίκας. Ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος σε ανακοίνωσή του στην Ακαδημία Αθηνών, κινεῖται σε παράλληλη τροχιά με τον Batalden διότι αναφέρει ότι συγγραφέας υπῆρξε ο Γκίκας και ότι δεν υπάρχει περίπτωση να το ἔγραψε ἢ να το μετέφρασε στα ελληνικά ο Ευγένιος Βούλγαρις³¹¹. Αυτό όμως που ἔχει σημασία εἶναι ότι – ὅπως πολύ σωστά διέγινωσεν ο Ροτζώκος – ανεξάρτητα από τον πραγματικό συντάκτη του ἔργου, ἡ “*Ικετηρία*” ανήκει στο περιβάλλον των ιδεῶν του Βούλγαρι³¹², γι’ αυτό δεν μπορούμε να το αγνοήσουμε ἀκόμα και στην περίπτωση που το ἔχει συντάξει κάποιος ἄλλος.

Ποια ἦταν ὁμως ἡ αφορμή για τὴν σύνταξη τῆς “*Ικετηρίας*”; Κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ δευτέρου ρωσοοθωμανικοῦ πολέμου, οἱ Ἑλληνορθόδοξοι τῆς Πελοποννήσου, παρακινημένοι ἀπὸ Ρώσους πράκτορες καὶ ἀπὸ τὴν εμφάνιση μίας μονάδας ρωσικοῦ στόλου στο Αἰγαῖο, ἐξεγέρθηκαν το 1770. Εγκαταλελειμμένοι ἀπὸ τοὺς Ρώσους, ὕστερα ἀπὸ ἓνα σύντομο διάστημα επαναστατικοῦ πυρετοῦ – τα γνωστά Ορλωφικά – υποβλήθηκαν σε σκληρά ἀντίποινα ἀπὸ τοὺς Οθωμανοὺς κυρίως τοὺς, οἱ ὁποῖοι ἐξαπέλυσαν Μουσουλμάνους καὶ Ἀλβανοὺς ἀτάκτους κατὰ τῆς Πελοποννήσου³¹³. Ακολούθησε ἡ ναυμαχία τοῦ Τσεσμέ, ἡ παραμονὴ τῶν Ρώσων στο Αἰγαῖο μέχρι το 1774, ἡ συνθήκη τοῦ Κιουτσούκ Καϊναρτζή καὶ ἡ ἀθρόα μετοικεσία Ἑλληνορθοδόξων – εἰδικὰ Πελοποννησίων – ἐκτὸς Οθωμανικῆς Αυτοκρατορίας, ἐξαιτίας τῆς βίας τῶν Ἀλβανῶν ἀτάκτων³¹⁴. Ο συγγραφέας μόλις πληροφορήθηκε τὰ γεγονότα τοῦ 1770, συνέταξε τὴν “*Ικετηρία*”, τὴν ὁποία ἐκλιπαροῦσε τὶς χριστιανικὲς δυνάμεις τῆς Εὐρώπης νὰ συνδράμουν τὸ ἑλληνορθόδοξο στοιχεῖο.

Το σημαντικότερο πολιτικό δοκίμιο τοῦ Βούλγαρι ἔχει τὸν τίτλο “*Στοχασμοὶ εἰς τοὺς παρόντας κρισίμους καιροὺς τοῦ Ὁθωμανικοῦ Κράτους*”. Στὸ δοκίμιο αὐτὸ ο Βούλγαρις ἀποδεικνύεται βαθύς

309 Φίλιππος Ηλιού, *Προσθήκες στὴν ἐλληνικὴ βιβλιογραφία. Α΄. Τα βιβλιογραφικὰ κατάλοιπα τοῦ Ἐ. Legrand καὶ τοῦ H. Pernot, 1515-1799*, Αθήνα: Νεοελληνικὲς Ἑρευνες Διογένης, 1973, σ. 291· Batalden Catherine.....ό.π., σ. 161.

310 Νέστωρ Καμαριανός, “Ἑπτὰ σπάνια ἐλληνικὰ φυλλάδια δημοσιευμένα στὴν Πετρούπολη (1771-1772)”, *Ο Ερασιστής*, 18 (1986), σ. 5.

311 Αθηνά Ν. Κονταλή, “Ο Ευγένιος Βούλγαρις καὶ ἡ πορεία τοῦ ἔθνους πρὸς τὴν ἐλευθερία”, στο: Ελένη Ἀγγελομάτη – Τσουγκαράκη (ἐπιμ.), *Ευγένιος.....ό.π.*, σ. 166. Καὶ ο Μανούσακας ἀποδίδει τὸ ἔργο στὸν Γκίκα. Βλ. Μανούσακας, *Εκκλήσεις τῶν Ἑλλήνων λογίων.....ό.π.*, σ. 236.

312 Νίκος Ροτζώκος, *Εθναφύπνιση καὶ Εθνογένεση. Ορλωφικά καὶ ἐλληνικὴ ιστοριογραφία*, Αθήνα: Βιβλιόραμα, 2007, σ. 232.

313 Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός.....ό.π.*, σ. 185.

314 Μία καλὴ ἀνάλυση γιὰ τὰ γεγονότα τοῦ δευτέρου ρωσοοθωμανικοῦ πολέμου εἶναι ἡ παλιὰ μονογραφία τοῦ Παντελή Κοντογιάννη: *Οἱ Ἕλληνες κατὰ τὸν πρῶτον ἐπὶ Αἰκατερίνης Β΄ Ρωσοτουρκικὸν πόλεμον (1768-1774)*, Αθήνα: Π.Δ. Σακελλαρίου, 1903. Βλ. ἐπίσης καὶ John C. Alexander, *Brigandage and public order in the Morea 1685-1806*, Athens, 1985 (κυρίως σ. 51 κ. ἐξ.).

γνώστης της ισορροπίας των διεθνών δυνάμεων³¹⁵. Γνωρίζουμε ότι το εκδόθηκε κατά την παραμονή του στη Ρωσία³¹⁶. Η σύνταξη του δοκιμίου, βάσει εσωτερικών ενδείξεων, τοποθετείται το 1771. Δημοσιεύτηκε ανώνυμα χωρίς τόπο και χρονολογία έκδοσης. Ο Ζαβίρας υποθέτει από τα τυπογραφικά στοιχεία ότι τυπώθηκε πιθανότατα στη Λειψία³¹⁷. Το αρχικό ελληνικό κείμενο πρέπει να είχε κυκλοφορήσει χωρίς φύλλο τίτλου καθώς επίσης και χωρίς τόπο και χρόνο έκδοσης. Ο υπάρχων γνωστός τίτλος προέρχεται από την πρώτη σελίδα του και βρίσκεται πριν από την αρχή του κυρίως κειμένου³¹⁸. Σύμφωνα με τον Batalden, εκδόθηκε στην Πετρούπολη το 1772³¹⁹. Επανεκδόθηκε στην Κέρκυρα το 1854. Στο έργο αυτό, το οποίο δείχνει καλή γνώση των τότε πολιτικών δεδομένων και εξελίξεων στις διεθνείς σχέσεις, ο Βούλγαρις έθιξε με οξύνοια το ζήτημα της παρακμής των Οθωμανών και τους τρόπους ελέγχου τους από τις ευρωπαϊκές δυνάμεις. Κατά τη γνώμη του, η δημιουργία μιας ανεξάρτητης ελληνικής ηγεμονίας δια μέσου της απόσχισης των ευρωπαϊκών επαρχιών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας θα συνέβαλε αποφασιστικά στην κατεύθυνση αυτή. Άλλωστε, ο ρωσο-οθωμανικός πόλεμος του 1768-1774, είχε συμβάλει στη δημιουργία ενός φιλελληνικού πλαισίου αναφοράς στην Πετρούπολη. Το έργο προπαγανδίζει την ίδρυση μιας νέας ελληνικής ηγεμονίας ως εγγύηση της ευρωπαϊκής σταθερότητας³²⁰. Με αξιοθαύμαστο τρόπο, που αποκάλυπτε πολιτικό ρεαλισμό όσο και σοβαρή γνώση της οθωμανικής κοινωνίας και διοίκησης, ο συγγραφέας ανασκεύαζε αρκετές εσφαλμένες αντιλήψεις, τρέχουσες στη σύγχρονή του ευρωπαϊκή σκέψη, οι οποίες υποστήριζαν ότι η οθωμανική εξουσία είχε περιέλθει σε πλήρη σήψη και εκφυλισμό. Ο συγγραφέας προειδοποιούσε επίσης ότι παρά τις πρόσφατες ήττες τους, οι Οθωμανοί θα διδάσκονταν γρήγορα από τον ευρωπαϊκό πολιτισμό και δεν θα αργούσαν να ανασυγκροτήσουν τη στρατιωτική τους δύναμη³²¹. Το κείμενο αυτό θεωρείται ως το πρώτο εμπεριστατωμένο πολιτικό κείμενο στην ιστορία, καθώς παρουσιάζει ρητές αναφορές στην προσπάθεια απόκτησης της εθνικής ελευθερίας των Ελληνορθοδόξων³²².

Ο Βούλγαρις μετέφρασε το έργο που είχε δημοσιεύσει με ψευδώνυμο ο Βολταίρος με τίτλο *“Essai historique et critique sur les dissensions des églises de Pologne”* (1766) με τον τίτλο *“Δοκίμιον ιστορικὸν καὶ κριτικὸν περὶ τῶν διχονοιῶν τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Πολωνίας”*³²³. Ο

315 Π.Μ. Κιτρομηλίδης, “Η πολιτική σκέψη του Ευγενίου Βούλγαρη”, *Τα Ιστορικά*, 12-13 (1990), σ. 176.

316 Κονταλή, “Ο Ευγένιος Βούλγαρις.....”, *ό.π.*, σ. 167.

317 Βασίλειος Ν. Μακρίδης, “Η γαλλική μετάφραση και η έκδοση των *Στοχασμών* του Ευγενίου Βούλγαρη”, *Ο Ερανιστής*, 22 (1999), σ. 263-265.

318 Βασίλειος Ν. Μακρίδης, “Συμπληρωματικά περί των *Στοχασμών* του Ευγενίου Βούλγαρη”, *Ο Ερανιστής*, 23 (2001) σ. 317.

319 Batalden, *Catherine.....ό.π.*, σ. 121.

320 *Ο.π.*, σ. 29.

321 Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός.....ό.π.*, σ. 183-184.

322 Κονταλή, “Ο Ευγένιος.....”, *στο ίδιο*, σ. 167.

323 Ιωάννης Δ. Σπυράλατος “Η πολιτική και θεολογική θεμελίωση της ανεξιθρησκίας στο έργο του Ευγενίου Βούλγαρη”, στο: Ελένη Αγγελομάτη – Τσουγκαράκη (επιμ.), *Ευγένιος Βούλγαρης.....ό.π.*, σ. 255-256.

Βολταίρος στο *Δοκίμιο* πραγματευόταν τα δικαιώματα των Ορθοδόξων και των Διαμαρτυρομένων έναντι των Καθολικών στην Πολωνία. Έγραφε όταν ο στρατός της Αικατερίνης Β΄ της Ρωσίας είχε εισβάλει στην Πολωνία το 1767 με το πρόσχημα της προστασίας των αντιμαχομένων και για να αποτρέψει τον εμφύλιο πόλεμο. Ο Βούλγαρις επισύναψε το “*Σχεδιάσμα περί Ανεξιθρησκείας*” στην μετάφραση του “*Δοκίμιου*” του Βολταίρου. Το έργο δημοσιεύτηκε ανώνυμα το 1768 στη Λειψία. Σκοπός του ήταν να προωθήσει την ιδέα της ανεξιθρησκείας περιγράφοντας τα γεγονότα. Η μετάφραση συνοδευόταν από μακρές ιστορικές και κριτικές σημειώσεις και από ένα δοκίμιο του ίδιου του Βούλγαρι, όπου εξέθετε τις δικές του αρχές για την ανεξιθρησκία. Σκοπός των σημειώσεων αυτών ήταν να προσφέρουν διευκρινήσεις, να διδάξουν. Οι σημειώσεις αντανακλούν τον μετρημένο, καλοζυγισμένο θαυμασμό που ένιωθε εκείνον τον καιρό ο Βούλγαρις για τον Βολταίρο³²⁴. Σύμφωνα με τον Martin Knapp, η μετάφραση του έργου του Βολταίρου ήταν ουσιαστικά αγώνας για την πίστη, πράγμα που κατατάσσει τον Βούλγαρι στους παραδοσιακούς Ορθοδόξους³²⁵. Σύμφωνα με τον Batalden, το “*Σχεδιάσμα*” φανερώνει τη διάσταση απόψεων μεταξύ Βολταίρου και Βούλγαρι στη θεωρητική πραγμάτευση του ζητήματος της ανεξιθρησκείας³²⁶. Ο Martin Knapp αναφέρει ότι το *Σχεδιάσμα* δεν δείχνει ότι ο Βούλγαρις ταυτιζόταν με τις ιδέες του Βολταίρου, σε αντίθεση με τον Κοραή ο οποίος είχε επηρεαστεί σε μεγάλο βαθμό από τον Γάλλο διανοητή³²⁷. Ο Henderson θεωρεί ότι εκείνη την περίοδο ο Βούλγαρις θαύμαζε τον Βολταίρο. Επίσης αναφέρει ότι ο Βούλγαρις εκφράζει τη γνώμη ότι μπορεί κανείς να διδαχθεί πολλά από τον Βολταίρο πάνω σε ζητήματα θρησκευτικών διαφορών³²⁸.

Εν συνεχεία να σημειώσουμε ότι ο Βούλγαρις μόνο με το “*Θεολογικό*” θίγει τη δογματική πλευρά της ορθόδοξης θρησκείας ενώ με τα άλλα κυρίως έργα αντιδρά σε συγκεκριμένα συμβάντα ή περιστάσεις³²⁹. Ο π. Μεταλληνός το χαρακτηρίζει ως “καθαρά δογματικό” σύγγραμμα, εφόσον δογματική είναι ακαδημαϊκά η κυρίως θεολογία³³⁰. Το ημιτελές χειρόγραφο του “*Θεολογικού*” επεξεργάστηκε για έκδοση μόλις το 1872 στη Βενετία ο Αρχιμανδρίτης Α. Λοντόπουλος. Αν και είχε περάσει τόσος χρόνος, η πρώτη αυτή έκδοση άσκησε επίδραση, τόσο επειδή η ορθόδοξη θεολογία προχωρούσε με αργούς ρυθμούς, όσο και επειδή οι δύο προηγούμενοι αιώνες δεν είχαν να επιδείξουν ιδιαίτερη παραγωγή θεολογικών έργων. Και αυτό το κύριο έργο του όφειλε πολλά στον

324 Henderson, *The revival*.....στο ίδιο, σ. 69-70.

325 Martin Knapp, *Evjenios Vulgaris im Einfluss der Aufklärung: der Begriff der Toleranz bei Vulgaris und Voltaire*, Amsterdam: Hakkert, 1984, σ. 38-65.

326 Batalden, *Catherine*.....ό.π., σ. 16.

327 Knapp, *Evjenios*.....στο ίδιο, σ. 126.

328 Henderson, *The revival*.....ό.π., σ. 70.

329 Podskalsky, *Η ελληνική*.....ό.π., σ. 439.

330 Γ.Δ. Μεταλληνός, “Ο θεολόγος Ευγένιος Βούλγαρις (ερμηνευτική προσέγγιση)”, στο: Ελένη Αγγελομάτη – Τσουγκαράκη (επιμ.) *Ευγένιος Βούλγαρης*.....στο ίδιο, σ. 294.

σχολαστικό ορθολογισμό και ακολουθούσε τη μέθοδο του ονομαστού αντιγιανσενιστή της Σορβόνης Τουρνελύ (1658-1729). Ως προς το περιεχόμενό του, όμως, ο Βούλγαρις στηρίζεται στους κορυφαίους της μεταβυζαντινής θεολογίας. Μετά τη λεπτομερή ανάλυση της έννοιας της θεολογίας, δηλαδή της διαφοράς μεταξύ φυσικής και υπερφυσικής θεολογίας, καθώς και της σχέσης της με τη φιλοσοφία και την επιστήμη, ακολουθούν στο “*Θεολογικό*” του Βούλγαρι οι κλασικές πραγματείες για τα επιμέρους μυστήρια της αποκάλυψης (Αγία Τριάδα, δημιουργία, ενσάρκωση)³³¹. Καταδικάζει τις διδασκαλίες της Λατινικής Εκκλησίας και τις συνόδους της, που χαρακτηρίζονται από τους οπαδούς του πάπα ως οικουμενικές³³².

Όσον αφορά τα θεολογικά του έργα, το “*Βιβλιάριον κατὰ Λατίνων*”³³³ είναι μια μακροσκελής επιστολή που ο (διάκονος ακόμα) Ευγένιος απέστειλε προς τους εγκατεστημένους στην επικράτεια της Αψβουργικής μοναρχίας Ορθόδοξους Σέρβους το 1756, ενόσω δρούσε στο Άγιον Όρος ως καθηγητής της Αθωνιάδος. Το περιεχόμενό της είναι πολεμικό και ταυτόχρονα παραινετικό προς τους Σέρβους. Η επιστολή επανεκδόθηκε περισσότερες φορές από οποιοδήποτε σύγγραμμά του και διαδόθηκε σε κύκλους πολύ ευρύτερους από τους αρχικούς παραλήπτες. Κατά τον π. Μεταλληνό, το “*Βιβλιάριον κατὰ Λατίνων*” προσφέρει σύντομα μια “θεολογική ανατομία” του παπισμού με ένα φιλολογικά άψογο και γλαφυρό τρόπο. Το έργο “οπλίζει” την αγωνιζόμενη Ορθοδοξία, περιγράφοντας με ακρίβεια την ουσία του παπισμού και την – κατά τον συγγραφέα – πολλαπλή επικινδυνότητά του, κυρίως την πνευματική³³⁴. Σύμφωνα με τον Podskalsky, με την αντιδυτική του στάση στα δογματικά πράγματα ο Βούλγαρις δεν κατορθώνει να υπερβεί σχεδόν καθόλου τη συναισθηματική και συχνά ανεξέλεγκτη αντίδραση του πατριάρχη Ιεροσολύμων Δοσιθέου³³⁵. Ο π. Μεταλληνός θεωρεί μειωτική για τον Βούλγαρι την παραπάνω κριτική διότι “θα ήταν κατακριτέος ο Βούλγαρις εάν δεν καταδίκασε συγκεκριμένες νοοτροπίες και συμπεριφορές”³³⁶. Στο “*Βιβλιάριον κατὰ Λατίνων*” ο Βούλγαρις αντιπαραθέτει την συμφωνία και απλότητα της θεοδίδακτης ορθόδοξης πίστεως προς την – κατά την γνώμη του – “κακοφωνίαν” των Λατίνων, η θεολογική διδασκαλία των οποίων εμφανίζεται παγιδευμένη στην μέγγενη των ατέρμονων διαλεκτικών συλλογισμών³³⁷. Το άλλο θεολογικό του έργο, με τον τίτλο “*Ορθόδοξος Όμολογία*” έχει αγωνιστικά κίνητρα.

331 Podskalsky, *Η ελληνική.....στο ίδιο*, σ. 437.

332 Μεταλληνός, “Ο θεολόγος.....” στο *ίδιο*, σ. 302.

333 “*Βιβλιάριον κατὰ λατίνων, ἔχων ὄνομα ἐγκύκλιος ἐπιστολή*”, Κωνσταντινούπολη, 1756.

334 Μεταλληνός, “Ο θεολόγος.....” *ό.π.*, σ. 303.

335 Podskalsky, *Η ελληνική.....στο ίδιο*, σ. 439.

336 Μεταλληνός, “Ο θεολόγος.....”, στο *ίδιο*, σ. 309.

337 Γεώργιος Δ. Παναγόπουλος, “Δυτικές επιδράσεις στο θεολογικό έργο του Ευγένιου Βούλγαρη”, στο: Ελένη Αγγελομάτη – Τσουγκαράκη (επιμ.) *Ευγένιος.....στο ίδιο*, σ. 286.

Επιθυμούσε να ενταχθεί με αυτήν στην ορθόδοξη θεολογία της εποχής του, δηλώνοντας την ορθόδοξη ταυτότητά του³³⁸.

Κλείνοντας, να σημειώσουμε ότι ο Βούλγαρις έχει εκφωνήσει και έναν πανηγυρικό ρητορικό λόγο (*“Λόγος έκφωνηθείς κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ ἁγίου Ἀποστόλου Ἀνδρέου τοῦ Πρωτοκλήτου”*) με αφορμή την εορτή του αγίου Ανδρέα στην Κωνσταντινούπολη το 1759. Πρόκειται για τον μοναδικό ρητορικό λόγο του Βούλγαρι που σώζεται. Ο Βούλγαρις σε απλή καθαρεύουσα, συναρπάζει με τη ρητορική του, με την υψηλή και πυκνή σκέψη, το σφιχτό δέσιμο, ενώ διαφαίνεται ότι είναι ένας άρτια μορφωμένος Ορθόδοξος³³⁹.

2. Η πολιτική και θεολογική του σκέψη

2.1. Ο Βούλγαρις ως πολιτικός στοχαστής

Ο Βούλγαρις πριν μεταβεί στη Ρωσία είχε μεταφράσει, όπως έχουμε σημειώσει, τον κώδικα της Μεγάλης Αικατερίνης. Αυτή η μετάφρασή του, ήταν ένα μικρό έναυσμα για την αρχή της διαμόρφωσης της πολιτικής του θεωρίας. Ωστόσο, κομβικής σημασίας για την εξέλιξη της πολιτικής του σκέψης ήταν η εγκατάστασή του στη Ρωσία (το 1771) κατόπιν πρόσκλησης της Μεγάλης Αικατερίνης. Το γεγονός ότι ο Βούλγαρις εντάχθηκε στο πνευματικό δυναμικό της αυλής της Αικατερίνης του έδωσε την ευκαιρία να αναπτύξει πλούσια (συγγραφική) δράση, συνειδητοποιώντας, παράλληλα, ότι μέσω της “πνευματικής αναγέννησης” θα επερχόταν η αποκατάσταση και η ελευθερία του ελληνορθόδοξου γένους. Οι πολιτικές λύσεις, που πρότεινε ο Βούλγαρις για το ελληνικό ζήτημα και για την απελευθέρωση από τους Οθωμανούς, διατυπώθηκαν λοιπόν σε συνάρτηση με την ώριμη πολιτική του εμπειρία στην αυτοκρατορική Αυλή της Αικατερίνης Β΄: προσπάθησε να αξιοποιήσει τη σχέση του με τη ρωσική πολιτική υπέρ της εθνικής ελληνικής υπόθεσης. Το ιδεολογικό υπόστρωμα που διαμορφώθηκε ύστερα από τις περιβόητες προφητείες του *“Αγαθαγγέλου”*, και σύμφωνα με τις οποίες τα δεινά του ελληνορθόδοξου Γένους θα τερματίζονταν με την ανασύσταση της αυτοκρατορίας των Ρωμαίων, που στην ιδανική της μορφή θα προερχόταν κυρίως από το “ξανθόν γένος”, αποτέλεσε τη βάση για τη σχετική ανάπτυξη της πολιτικής του θεωρίας³⁴⁰. Ομολογουμένως, τα ρωσικά παραγγέλματα άσκησαν μεγάλη παραινετική λειτουργία, ιδίως στους κύκλους των λογίων³⁴¹.

338 Podskalsky, *Η ελληνική.....ό.π.*, σ. 433.

339 Τατάκης, *Σκούφος.....στο ίδιο*, σ. 29.

340 Κονταλή, *“Ο Ευγένιος.....”*, ό.π., σ. 156, 158.

341 Ροτζώκος, *Εθναφύπνιση.....στο ίδιο*, σ. 219.

Η προσφορά του Βούλγαρι έγκειται στο γεγονός της διατήρησης των ελληνορωσικών σχέσεων κατά τη μακροχρόνια παραμονή του στη Ρωσία³⁴². Η ρωσική προσδοκία εισήλθε στη συνείδηση του ελληνισμού, αφού εξαντλήθηκαν οι παλαιότερες ελπίδες που είχε καλλιεργήσει η Βενετία τον 16ο και 17ο αιώνα για απολύτρωση του ελληνισμού από τον οθωμανικό ζυγό με την αποκατάσταση της δικής της υπεροχής στην Ανατολή. Το κενό που άφησε η Βενετία κάλυψε με δυναμισμό η Ρωσία, της οποίας την προπαγάνδα μεταξύ των Ελληνορθόδοξων ευνόησαν τόσο η αίγλη των μεταρρυθμίσεων και επιτευγμάτων του Μεγάλου Πέτρου, όσο και η κοινή ορθόδοξη παρακαταθήκη³⁴³. Μολαταύτα, είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι οι ελπίδες των Ελληνορθόδοξων, όπως επίσης και των λοιπών Ορθόδοξων στα Βαλκάνια, για επέμβαση του ξανθού γένους, δεν οδήγησαν σε σχέδια για πιθανή απελευθέρωση, πριν από την εποχή του Μεγάλου Πέτρου³⁴⁴. Η πολιτική ιδέα μάλιστα, όπως υπογραμμίζει ο Νικόλας Πίσσης, που είχε ονομαστεί “ρωσική προσδοκία”, ήταν ελκυστική και για μια μερίδα της Εκκλησίας και του ποιμνίου της, που αντιμετώπιζε τη χριστιανική Δύση με δυσπιστία³⁴⁵. Το 1750 κυκλοφόρησε η “*Οπτασία του Αγαθαγγέλου*”³⁴⁶ που δεν ήταν παρά ο αντίλαλος της εξαπλωτικής πολιτικής του τσαρισμού.

Ο Θεόκλητος Πολυείδης, καλλιεργούσε στους Ελληνορθόδοξους την ελπίδα πως το ξανθό γένος θα επέμβει σύντομα για τη λύτρωσή τους. Ο “*Αγαθάγγελος*” έγινε λαϊκό ανάγνωσμα όχι μόνο στον ελλαδικό χώρο αλλά σε όλη τη Βαλκανική³⁴⁷. Ποιός ήταν όμως ο Θεόκλητος Πολυείδης; Ο Θεόκλητος ήταν Αρχιμανδρίτης στη Μακεδονία, ο οποίος εγκατέλειψε την εκκλησιαστική του διακονία και ταξίδεψε στην Κεντρική Ευρώπη τις δεκαετίες του 1730 και 1740. Η τροπή των

342 Batalden, Catherine.....ό.π., σ.10.

343 Κιτρομηλίδης, “Η πολιτική.....”, ό.π., σ. 172.

344 Nikolaos Chrissidis, *An Academy at the Court of the Tsars. Greek Scholars and Jesuit education in early modern Russia*, USA: Northern Illinois University Press 2016, σ. 21.

345 Νικόλας Πίσσης, “Η Ανατολική Εκκλησία και η Ρωσία στα μέσα του 17ου αιώνα: πολιτικές πρωτοβουλίες και τα όριά τους”, στο: Όλγα Κατσιαρδή-Hering, Αθηνά Κόλια-Δερμιτζάκη, Κατερίνα Γαρδίκια (επιμ.), *Ρωσία και Μεσόγειος: Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Συνεδρίου (Αθήνα, 19-22 Μαΐου 2005). Russia and the Mediterranean. Proceedings of the first International Conference*, τ. Α΄, Αθήνα: Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Ηρόδοτος, 2011, σ. 300. Χρειάζεται κάποια διευκρίνιση σχετικά με αυτόν τον ασαφή ισχυρισμό. Ο Πίσσης (αν και δεν το δηλώνει ρητά) προφανώς εννοεί τη δυσπιστία απέναντι στο καθολικό στοιχείο και σε καμία περίπτωση δεν εννοεί δυσπιστία απέναντι στα επιστημονικά επιτεύγματα της Δύσης, εάν λάβουμε βέβαια υπόψιν μας το παράδειγμα του Βούλγαρι, κληρικού που έχει σοβαρές “ενστάσεις” σχετικά με τη θρησκεία των δυτικών, αλλά δεν διστάζει να προσπαθεί να μιμηθεί ορισμένα δυτικά ρεύματα ιδεών.

346 Σύμφωνα με την πολύτιμη πληροφορία του Ζαβίρα, ο Θεόκλητος Πολυείδης μετάφρασε από τα ιταλικά στα ελληνικά την παλιά προφητεία του ιερομόναχου Αγαθαγγέλου. Ο Ζαβίρας δίδει τα εξής στοιχεία για την προφητεία: “Αγαθαγγέλου Ίερομόναχου Προφητεία γεννηθεῖσα ἐν Μεσσίῃ τῆς Σικελίας τῷ ἔτει 1279 τῷ δὲ ἔτει 1555 τύποις ἐξεδόθη ἐν μεδιολάνῳ ἰταλιστί. Νῦν δὲ μεταφράσθη, εἰς πεζὴν φράσιν παρὰ Θεοκλήτου Πολυεῖδου Ἀρχιμανδρίτου πολιανῆς· τοῦτο σώζεται παρ’ ἡμῖν χειρόγραφον”. Βλ. Ζαβίρας, *Νέα Ἑλλάς*....ό.π., σ. 321.

347 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς*....ό.π., σ. 174. Ο Κασίνης παρατηρεῖ σχετικά: “ο Αγαθάγγελος εντάσσεται στη μακρά χρησολογική φιλολογία που ανθεί σε μεταβατικές και ταραγμένες περιόδους, κατά τις οποίες όχι μόνο οι λαϊκοί αλλά και λογότεροι, είναι ευεπίφοροι στην πίστη διάφορων χρησμών και σημείων”. Βλ. Κασίνης, *Νεοελληνική λογοτεχνία... στο ίδιο*, σ. 484. Διαφαίνεται κατά κάποιον τρόπο η μομφή του κατά των λογίων που “παρασύρονται” από τέτοια λαϊκά κατασκευάσματα που στηρίζονται πρωτίστως στην ελπίδα και στην προσδοκία, αρετές μεν, παθητικής φύσεως δε. Ο Βούλγαρις πράγματι στηρίζεται πολύ σε τέτοια “κατασκευάσματα” και επικρίθηκε γι’ αυτό, όπως θα έχουμε την ευκαιρία να εξετάσουμε στη συνέχεια.

στρατιωτικών και διπλωματικών γεγονότων στην Ανατολική Ευρώπη εκείνης της εποχής είχε δημιουργήσει ένα κλίμα που ευνοούσε την επανεξέταση του “ελληνικού προβλήματος”. Εξάλλου οι ήττες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, οι οποίες επικυρώθηκαν από τις συνθήκες του Κάρλοβιτς (1699) και του Πασάροβιτς (1718) και ο ρωσοοθωμανικός πόλεμος του 1736-1739 ενθάρρυναν για πρώτη φορά υπολογισμούς σχετικά με τα πλεονεκτήματα που θα μπορούσαν να προέλθουν για τους Ελληνορθόδοξους από τις συνέπειες αυτών των αναστατώσεων. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ο Πολυείδης προσπάθησε να προωθήσει την ελληνική υπόθεση προσδιορίζοντας τις ευνοϊκές διεθνείς συνθήκες, των οποίων θα μπορούσαν να επωφεληθούν οι Ελληνορθόδοξοι³⁴⁸.

Σύμφωνα με τον Βούλγαρι, το γένος των Ρώσων μέχρι και τις αρχές του 18ου αιώνα – τόσο σε πολιτικό όσο και σε στρατιωτικό επίπεδο – δεν είχε ιδιαίτερες επιδόσεις σε κάποιον τομέα. Όλα όμως άλλαξαν όταν ανήλθε στην εξουσία ο Μεγάλος Πέτρος. Ο Βούλγαρις παρατηρεί ότι “οί Ρῶσσοι, ἀπὸ μὲν τῆς βασιλείας τοῦ Μεγάλου Πέτρου καὶ ἐδῶ μετερρυθμίσθησαν εἰς εὐνομίαν ἀκριβῆ, καὶ εὐπολιτευσίαν”³⁴⁹. Πεποίθησή του είναι ότι “μεταξὺ ἡμῶν καὶ τῶν Ρώσων ἡ σύμπνοια καὶ ὁμοφροσύνη εἶναι καὶ ἰσχυροτέρα καὶ ἁρμονικωτέρα, παρὰ μεταξὺ ἡμῶν καὶ πάσης ἄλλης Χριστιανικῆς Δυνάμεως”³⁵⁰. Είναι εμφανές λοιπόν ότι στη σκέψη του Βούλγαρι η Ρωσία διέφερε από όλα τα υπόλοιπα χριστιανικά έθνη, διότι διακατεχόταν από μεγάλο ζήλο για την ορθόδοξη χριστιανική πίστη και τασσόταν κατά της “ψευδοθρησκείας” του Μωάμεθ³⁵¹.

Η προσδοκία του Βούλγαρι για την απελευθέρωση του οθωμανοκρατούμενου ελλαδικού χώρου με την ενεργό συμμετοχή της Ρωσίας είναι έκδηλη στη σκέψη του³⁵²: “διὰ τῆς ταπεινώσεως τοῦ Ὀθωμανικοῦ Κράτους, ἄλλαι ἴσως Χριστιανικαὶ ἐξουσίαι ἠδύναντο νὰ ὠφεληθοῦν πολὺ περισσότερον παρὰ ἡ Ρωσσία, καὶ εἰς ὅλον τὸ ὕστερον, ἓνας ἀνάλογος διαμερισμὸς τῶν ἐν Εὐρώπῃ τοῦ Τούρκου ἐπαρχιῶν, μὲ τὴν σύστασιν μιᾶς μετρίας μὲν, ἀπολύτου δὲ τοῦ Ἑλληνικοῦ γένους Ἡγεμονίας, ἥθελε φυλάττη καὶ εἰς τὸ ἐξῆς, τὴν ἐπιζητουμένην τῆς Εὐρώπης Ἱσορροπίαν”³⁵³. Επαινώντας την Αικατερίνη και την πολιτική της Ρωσίας δηλώνει με θαυμασμό: “ἔχει καὶ ἡ τάλαινα Ἑλλάς τι να ἐλπίση [...] ἀφ’ οὗ οἱ ναυτικοὶ σου στόλοι διέπλευσαν τὶς βόρειες θάλλασες πρὸς τὸ Αἰγαῖον”³⁵⁴, ενώ σε ένα μικρό προσφώνημα κατατάσσει την Αικατερίνη ανάμεσα σε σπουδαίους Βυζαντινούς Αυτοκράτορες³⁵⁵.

348 Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*....ό.π., σ. 171-172.

349 Βούλγαρις, *Στοχασμοὶ εἰς τοὺς παρόντας κρισίμους καιροὺς τοῦ Ὀθωμανικοῦ Κράτους*, Κέρκυρα, 1854², σ. 24.

350 Ηλιου, *Προσθήκες*.....ό.π., σ. 297.

351 Βούλγαρις, *Στοχασμοὶ*.....στο ἴδιο, σ. 39-40.

352 Κονταλή, “Ὁ θεολόγος”....ό.π., σ. 167.

353 Βούλγαρις, *Στοχασμοί*.....στο ἴδιο, σ. 43.

354 Βούλγαρις, *Εἰσήγησις*.....ό.π., σ. 18.

355 *Συλλογὴ*....ό.π., τ. Α' σ. 48.

Το ρωμαϊκό στοιχείο για τον Βούλγαρι αποτελεί τον συνδετικό κρίκο μεταξύ ομόδοξων χριστιανικών λαών, όπως συμβαίνει στην περίπτωση των Ελλήνων και των Ρώσων. Η χριστιανική πίστη είναι εκείνη που πλήττεται περισσότερο από την υποδούλωση των Ελληνορθόδοξων σε ένα “βάρβαρο” και “άπιστο” λαό όπως είναι οι Οθωμανοί³⁵⁶. Ο Βούλγαρις φρονεί ότι οι Οθωμανοί “άνθρωποι βεβαιότατα είναι, αλλά βάρβαροι και άπαιδευτοι, κακοήθεις και αγνώμονες”³⁵⁷. Ο “Τούρκος” έχοντας ως οδηγό ζωής τις αρχές της πίστης του, “δεν θέλει πύσει να έφορμα πανταχόσε”³⁵⁸. Ευτυχώς όμως, οι Έλληνες – Γραικοί³⁵⁹ παρά τις κακουχίες που υφίστανται δεν έχουν καταβληθεί ούτε και απογοητευτεί. Οι Γραικοί δεν έχουν παραμελήσει τη μόρφωσή τους, σπουδάζουν στην Ευρώπη, είναι γνώστες των τεχνών και επιδίδονται με επιτυχία στο εμπόριο³⁶⁰. Συν τοις άλλοις, “οὐδὲν διαφέρουσι κατὰ τὴν φύσιν ἀπὸ ἐκείνους τοὺς Ἑλλήνας ὅποῦ ἐν ἄλλοις καιροῖς ἔπραξαν τὰ τόσον ἐπαινετὰ καὶ ἀξιόγαστα κατορθώματα”³⁶¹. Αποδέχεται λοιπόν και αναγνωρίζει τη συνεισφορά των αρχαίων Ελλήνων, οι οποίοι μπορούν κάλλιστα να έχουν το ρόλο προτύπου για τους “νεώτερους”.

Θέλοντας να προβούμε σε μία μικρή παρατήρηση για ζητήματα ορολογίας και προσδιορισμού ταυτοτήτων, θα σημειώναμε ότι Βούλγαρις δεν χρησιμοποιεί μόνο έναν συγκεκριμένο όρο όταν αναφέρεται στο γένος των Οθωμανών. Χρησιμοποιεί τον φυλετικό όρο *Οθωμανός*, τον όρο *Τούρκος*, και σε κάποιες περιπτώσεις χαρακτηρίζει τους Οθωμανούς με βάση τη θρησκεία οπότε τους αποκαλεί *μουσουλμάνους*³⁶². Τους Ελληνορθόδοξους τους αποκαλεί είτε *Έλληνες* είτε

356 Κονταλή, “Ο Ευγένιος.....”, ό.π., σ. 162.

357 Βούλγαρις, *Στοχασμοί.....*ό.π., σ. 8.

358 Ηλιού, *Προσθήκες.....*ό.π., σ. 299.

359 Έτσι αποκαλεί το ελληνορθόδοξο στοιχείο της εποχής ο Βούλγαρις.

360 Στο ίδιο, σ. 294.

361 Στο ίδιο, σ. 293.

362 Ο ισλαμολόγος Bernard Lewis διατείνεται ότι τις περισσότερες φορές τους μουσουλμάνους τους αποκαλούσαν *Οθωμανούς*. Οι Οθωμανοί θεωρούσαν τους εαυτούς τους πρωτίστως μουσουλμάνους και η ιδέα μιας τουρκικής εθνικότητας είχε παραγκωνιστεί παρά το γεγονός της επιβίωσης της τουρκικής γλώσσας. Η τουρκική εθνική ιδέα εμφανίστηκε στα μέσα του 19ου αιώνα. Βλ. Bernard Lewis, *The emergence of modern Turkey*, London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1961, σ. 2. Η ονομασία “Τούρκος” επιβλήθηκε εκ των έξω στην Αυτοκρατορία και τον πληθυσμό της. Μέσα στην Αυτοκρατορία γνωστοί ως “Τούρκοι” ήσαν μόνο οι χωρικοί της Ανατολίας, που θεωρούνταν άξεστοι και εξαθλιωμένοι. Στην Ευρώπη η Οθωμανική Αυτοκρατορία από παλιά ονομαζόταν “Τουρκία”, και οι κάτοικοί της, ενίοτε με πρόθεση υποτίμησης, ονομάζονταν *Τούρκοι*. Βλ. Caglar Keyder, “A history and geography of Turkish nationalism”, στο: Faruk Birttek, Thalia Dragonas (επιμ.), *Citizenship...*ό.π., σ. 4. Είναι φανερό ότι ο Βούλγαρις μεταχειρίζεται τον όρο “Τούρκος”, όχι τυχαία, επιδιώκοντας να δώσει υποτιμητική χροιά. Σε γενικές γραμμές, η “εικόνα” που είχε διαμορφώσει η Ευρώπη για τον “Τούρκο” βασίστηκε, σε μεγάλο βαθμό σε στερεότυπα, απλουστευτικά δηλαδή εξηγητικά μοντέλα, κάτι το οποίο οδήγησε σε χονδροειδείς και στρεβλωτικές συγχωνεύσεις. Πολύ σχηματικά μπορεί να λεχθεί ότι από τον 14ο μέχρι και τον 18ο αιώνα οι συγκυρίες ήσαν άκρως ευνοϊκές για την ανάπτυξη της *Τουρκοφοβίας* (*Türkenfurcht*), καθότι ο χώρος της Ευρώπης ζούσε μέσα στον φόβο και την αγωνία λόγω της επέλασης του Ισλάμ, και έβλεπε κατά κύριο λόγο με φόβο τον “Τούρκο”, τον οποίο χαρακτήριζε κατά κύριο λόγο ως “αιρετικό”, “σατανικό”, “εχθρό της πίστης”, “μάστιγα του Θεού”, “βάρβαρο”, “απολίτιστο” – σε κάθε περίπτωση νοούνταν ως τρομερός εχθρός. Ωστόσο ειδικά από τον 18ο αιώνα και έπειτα, η εικόνα του “τρομερού Τούρκου” έδωσε τη θέση της στον “Μεγάλο Ασθενή”, κάτι που οφείλεται στην έντονη παρακμή της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας που ήταν ιδιαίτερα αισθητή τον 18ο αιώνα. Επίσης το Ισλάμ σταδιακά άρχισε να νοείται όχι τόσο ως μία αιρετική παρερμηνεία ή διαστρέβλωση του Χριστιανισμού, αλλά ως “διαφορετική κουλτούρα”. Βλ. Πνευματικός,

Γραικούς. Πολλές φορές κάνει λόγο και για “Ελλάδα”, γεγονός που κατά την κρίση μας καταδεικνύει την ελπίδα του για απαλλαγή από τον οθωμανικό ζυγό και την ανάγκη συσπείρωσης των Ελληνορθοδόξων. Φανερά επίσης γίνεται και συγκινησιακή χρήση του όρου, θέλοντας να υπενθυμίσει το ένδοξο παρελθόν.

Ο Βούλγαρις δεν έδωσε μία συγκεκριμένη πρόταση για το πολιτικό μέλλον του ελληνισμού. Σύμφωνα με τον Κιτρομηλίδη, οι πολιτικές προτάσεις του Βούλγαρι αποτελούσαν “ουτοπικά σχέδια”³⁶³. Το βέβαιο όμως είναι, σύμφωνα με τον Ροτζώκο, τα πολιτικά ιδεώδη του Έθνους δεν είναι εκείνα στα οποία έμελλε να αναφερθεί αργότερα το Έθνος της εθνικής ιδεολογίας: το Έθνος που διοικείται με νόμους τους οποίους θέτει ο Ρώσος ή ο οποιοσδήποτε άλλος χριστιανός “φωτισμένος” ηγεμόνας δεν είναι το ίδιο με το ανεξάρτητο και κυρίαρχο εθνικό πολιτικό υποκείμενο που παράγει η εθνική ιδέα³⁶⁴. Ως εκ τούτου περιττό να λεχθεί ότι ο Βούλγαρις σε καμία περίπτωση δεν ηγήθηκε εθνικοαπελευθερωτικού κινήματος, όπως συνέβη με πλήθος Ελληνορθοδόξων κληρικών κατά την περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας. Η προσωπική του συμβολή περιορίστηκε σε συγγραφικό και πνευματικό επίπεδο³⁶⁵.

Τέλος, θα κάνουμε και μία μικρή αναφορά στην ιδεολογική αντιπαλότητα του Βούλγαρι με τον λόγιο Αθανάσιο Ψαλίδα. Το 1795 εκδόθηκε στη Βιέννη, ένας μικρός αλλά καυστικός λίβελλος με τίτλο “*Καλοκινήματα*”³⁶⁶. Το μανιφέστο αυτό το είχε συντάξει ο Αθανάσιος Ψαλίδας³⁶⁷. Το κείμενο αυτό στοχεύει στο να αντιπαρατεθεί στον Βούλγαρι³⁶⁸. Ποιος ήταν όμως ο Ψαλίδας; Ο Γιαννιώτης στην καταγωγή λόγιος Ψαλίδας (1767-1829) έζησε στη Βιέννη από το 1787 έως το 1795 και εκεί τύπωσε το πρώτο του (και μοναδικό) τόμο του φιλοσοφικού του έργου “*Άληθής Εύδαιμονία ήτοι βάσις πάσης θρησκείας*” (1791). Συντηρητικός στη φιλοσοφική και πολιτική του σκέψη, έτρεφε σεβασμό προς τον Βούλγαρι και θαυμασμό προς τη Ρωσία και την Αυτοκράτειρα Αικατερίνη Β΄. Βλέποντας όμως τη Ρωσία να μην ανταποκρίνεται στις προσδοκίες των ομοεθνών

Τουρκοφοβία...ό.π., σ. 11, 12, 29, 4, 146, 66, όπου και βιβλιογραφία.

363 Κιτρομηλίδης, “Η πολιτική...”, στο *ίδιο*, σ. 176-177.

364 Ροτζώκος, *Εθναφύπνιση...ό.π.*, σ. 249.

365 Κονταλή, “Ο Ευγένιος...”, *ό.π.*, σ. 172. Βλ. πρόχειρα και για ορισμένες αναφορές κάποιων μελετητών οι οποίοι διατείνονται ότι ο Βούλγαρις στρατολογούσε άτομα για “απελευθερωτικούς σκοπούς” στο Άγιον Όρος, οι οποίες όμως είναι τελείως αβάσιμες. Βλ. Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς...στο ίδιο*, σ. 64 κ.ε. Ο Βούλγαρις, ανεξάρτητα από τον ιδανικό πολιτικό σχηματισμό στον οποίο πίστευε, θεωρεί την ειρήνη απαραίτητο συστατικό μεταξύ των “βασιλείων”. Διαβάζουμε στην “*Επιστολή περί φιλίας*”: “Αναγκαιότατον ή φιλία όχι μόνον μεταξύ των κατά μέρος ανθρώπων, αλλά (καί) μεταξύ των διαφόρων τάξεων μιᾶς πολιτείας, καί μεταξύ διαφόρων πολιτειῶν ἐνὸς Βασιλείου, καί μεταξύ διαφόρων Βασιλείων ἐνὸς μέρους τῆς γῆς· διατὶ με αὐτὴν βασιλεῖει ή γλυκυτάτη εἰρήνη, καί ὁ θηριώδης πόλεμος ἀναιρεῖται [...] ήσυχάζει με τὴν εἰρήνην τῶν ἐθνῶν ή ὁρμὴ, παύει ή στάσις [...] τελειοῦνται αἱ ἐπιστῆμαι [...]”. Βλ. Βούλγαρις, *Επιστολή περί Φιλίας*, έκδ. Η.Τανταλίδης, Κωνσταντινούπολη, 1849, σ. 11.

366 Πλήρης τίτλος: “*Καλοκινήματα, ήτοι ἐγχειρίδιον κατὰ φθόνου καί κατὰ τῆς Λογικῆς τοῦ Εὐγενίου*”.

367 Για το λόγιο Ψαλίδα βλέπε: Λέανδρος Βρανούσης, *Αθανάσιος Ψαλίδας: ο διδάσκαλος του Γένους: 1767-1829: ο Πατριώτης – ο Πολιτικός – ο Αγωνιστής*, Ιωάννινα: Ηπειρωτική Εστία, 1952· Λάμπρος Μάλαμας, *Ψαλίδας: ο κορυφαίος εθνοδιδάσκαλος, 1767-1829*, Αθήνα: [χ.ο.], 1986.

368 Henderson, *The revival...στο ίδιο*, σ. 143.

του, εξομαλύνοντας τις σχέσεις της μετά το τέλος του τρίτου ρωσοοθωμανικού πολέμου (1787-1792)³⁶⁹ με την Οθωμανική Αυτοκρατορία (συνθήκη Ιασίου: 1792) και τον Βούλγαρι να κάνει συντηρητικότερη στροφή, άλλαξε στάση³⁷⁰. Στα “Καλοκινήματα” η Ρωσία, την οποία κάποτε θαύμαζε, αναφέρεται ως ξένο και βάρβαρο γένος και ο Ευγένιος ως παράδειγμα προς αποφυγήν. Όχι μόνο επιχειρεί ανασκευή της φιλοσοφικής θεωρίας του³⁷¹, αλλά περισσότερο στρέφεται κατά της προσωπικότητας του γηραιού διδασκάλου με φράσεις όχι ιδιαίτερα κόσμιες³⁷².

Ο Ψαλίδας, πέραν των άλλων, κατηγόρησε τον Βούλγαρι και για την αρχαϊκή γλώσσα που χρησιμοποιεί σε πολλά έργα του (στη “Λογική” επί παραδείγματι), θεωρώντας την στοιχείο οπισθοδρόμησης³⁷³. Αλλά η σημαντικότερη κατηγορία από τον Ψαλίδα είναι ότι ο Βούλγαρις δεν έκανε το καθήκον του: “καταφρονήσας τὴν πατρίδα του, καὶ ὅλον του τὸ γένος, ἐπρόσφυγεν εἰς ξένα βάρβαρα γένη, τὸν πατριωτισμὸν δεύτερον ποιούμενος τῆς ηδονῆς καὶ τῆς γαστέρας, δι’ παραμικρά αίτια, χωρὶς νὰ κινδυνεύῃ εἰς τὸ Γένος του οὔτε ἡ ζωὴ του, οὔτε ἡ υπόληψίς του”³⁷⁴. Όπως έχουμε αναφέρει σε προγενέστερο κεφάλαιο, πρώτος έσπευσε να του απαντήσει ο Πάριος μέσω της “Ἀντιφωνήσεως” για να υπερασπιστεί το κύρος του παλαιού του διδασκάλου. Ο Βούλγαρις, γηραιός αλλά ακμαίος, δεν άφησε αναπάντητη την κριτική του Ψαλίδα. Του απάντησε μέσω ενός μικρού πονήματος: “Ἐπιστολὴ Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως πρὸν ἀρχιεπισκόπου Σλαβωνίου καὶ Χερσώνος”. Πρώτη φορά τυπώθηκε το 1797 στην εφημερίδα του Giovanni Batista Sperandio³⁷⁵. Ο Βούλγαρις διέγνωσε στην κριτική του Ψαλίδα ένα πνεύμα που στοχεύει στον κλονισμό της θρησκείας, γι’ αυτό κατηγόρησε τον αντίπαλό του ως άθεο. Διάχυτο είναι στο κείμενό του ένα ύφος δηκτικό και μια ειρωνική διάθεση. Βέβαια το κύρος του δεν κλονίστηκε από την κριτική του Ψαλίδα, αφού αργότερα πνευματικές μορφές – όπως ο Κούμας και ο Κοραΐς – εκφράστηκαν γι’ αυτόν με σεβασμό³⁷⁶. Όπως και να έχει την κριτική του Ψαλίδα δεν τη θεωρούμε αβάσιμη. Η Νάσια Γιακωβάκη τονίζει ότι για να πραγματοποιηθεί η μεγάλη “ρήξη”, έπρεπε να συντελεστεί μία διπλή έξοδος: “από την οθωμανική λογική του μιλλέτ αλλά και από την παραδοσιακή και αναθερμασμένη

369 Για τα γεγονότα του τρίτου ρωσοοθωμανικού πολέμου, ο οποίος έληξε με την συνθήκη του Ιασίου, βλ. κυρίως Ε. Γ. Πρωτοψάλτης, *Ἡ ἐπαναστατικὴ κίνησις τῶν Ἑλλήνων κατὰ τὸν δεύτερον ἐπὶ Αἰκατερίνης Β΄ Ρωσοτουρκικόν πόλεμον (1787-1792)*, Αθήνα: [χ.ο.], 1959.

370 Αθανάσιος Φωτόπουλος, (πρόλογος – επιμέλεια), *Φιλοσοφία και ιδεολογία στον Νεοελληνικό Διαφωτισμό: η διαμάχη για τη “Λογική” του Ευγένιου Βούλγαρη*, Αθήνα: [χ.ο.], 1999, σ. iv-v.

371 Σύμφωνα με τον Κονδύλη, ο Ψαλίδας ενδιαφερόταν για την χάραξη σαφών ορίων ανάμεσα στη φιλοσοφία και στη θεολογία ή εξ’ αποκαλύψεως θρησκεία. Βλ. Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός.....στο ίδιο*, σ. 35. Κάτι παρόμοιο ισχυρίζεται και ο Νούτσος, ο οποίος φρονεί ότι ο Ψαλίδας αποποιείται το παράδειγμα του “φιλοσοφοθεολογούντα” και απαιτεί από τον φιλόσοφο (στην συγκεκριμένη περίπτωση από τον Βούλγαρι) να απαλαγεί από κάθε “πρόληψη”, όπως άλλωστε αρμόζει στον αληθινό φιλόσοφο. Βλ. Νούτσος, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός.....στο ίδιο*, σ. 84.

372 Φωτόπουλος, *Φιλοσοφία και ιδεολογία.....στο ίδιο*, σ. v’.

373 Stephen Batalden, “Ο Ευγένιος Βούλγαρης και το πρόβλημα της ομολογιακής ταυτότητας των Ελλήνων την εποχή του Διαφωτισμού”, στο: Ελένη Αγγελομάτη – Τσουγκαράκη, (επιμ.), *Ευγένιος Βούλγαρης...στο ίδιο*, σ. 44.

374 Φωτόπουλος, *Φιλοσοφία και ιδεολογία...ό.π.*, σ. 26-27.

375 Batalden, *Catherine.....ό.π.*, σ. 153.

376 Φωτόπουλος, *Φιλοσοφία και ιδεολογία...ό.π.*, σ. vii’.

επένδυση των ελπίδων για τη λύτρωση από τον οθωμανικό ζυγό και τη σουλτανική τυραννία, σε ξένες – χριστιανικές πάντως – “πλάτες”³⁷⁷. Αν υποθέσουμε ότι ισχύει ο παραπάνω ισχυρισμός – και δεν θα ήμασταν μακριά από την πραγματικότητα αν το κάναμε – μπορούμε να συμπεράνουμε ότι όσο σημαντική και να ήταν η προσφορά του Βούλγαρι στο “Γένος”, η υπερβολική του προσκόλληση στην ελπίδα για βοήθεια μέσω ξένων δυνάμεων – όπως ορθώς και παράλληλα με αθυρόστομο τρόπο διαγνώστηκε από τον Ψαλίδα – δεν τον κατατάσσει φυσικά ούτε στους πρωτεργάτες του εθνικού κινήματος, αλλά ούτε και στους διανοητές που είχαν απολύτως ξεκάθαρη πρόταση για την μελλοντική εικόνα του Έθνους.

2.2. Ο αντιλατινικός συγγραφικός αγώνας και το ζήτημα της ανεξιθρησκίας

Ο Κερκυραίος διανοητής έχει το ιδιαίτερο γνώρισμα να καταπιάνεται μέσω των έργων του τόσο με ζητήματα που σχετίζονται με νεωτερικές ιδέες όσο και με θεολογικά θέματα. Δέχεται τη δυτική επιστήμη μέχρι του σημείου εκείνου που δεν εμποδίζει τον αγώνα για τη θέωση. Όσο διατηρεί δηλαδή τη γνησιότητά της. Παρόλο που σπούδασε στη Δύση, φέρει εντός του την Ορθόδοξη Ανατολή, εισηγείται τον Νεοελληνικό Διαφωτισμό διδάσκοντας την προσαρμογή της Ανατολής στην επί της εποχής του πολιτισμική ανάπτυξη της Δύσης και την απόρριψη της Δύσης στην εκκλησιαστική, θεολογική και μεταφυσική εκτροπή της. Ανήκει σε μια ομάδα, η οποία έχοντας κατανοήσει και αφομοιώσει το περιεχόμενο της ορθόδοξης παράδοσης δεν τρομάζει μπροστά στο νέο³⁷⁸. Μία γενικότερη παραδοχή του Βούλγαρι σχετικά με την Εκκλησία (αλλά και την πολιτεία) είναι ότι θεωρεί πολύ σημαντικό το γεγονός της επιβίωσής της κατά την περίοδο της Οθωμανοκρατίας.

Στον πανηγυρικό που εκφώνησε για τον Ανδρέα τον Πρωτόκλητο αναφέρει με ενθουσιασμό: “ή Εκκλησία τῆς Κωνσταντινουπόλεως, αὕτη τοῦ Μεγάλου Ανδρέα ὁ μέγας καρπός καὶ ἐξ ἀρχῆς καὶ ἕως τέλους θάλλει καὶ μεγαλύνεται [...] καὶ ὑποκάτω εἰς τὸν ζυγὸν τῆς αἰχμαλωσίας ὑψοῦται καὶ σεμνύνεται”³⁷⁹. Αξιοποιώντας ως ένα πρώτο εφαλτήριο τον παραπάνω ισχυρισμό, μπορούμε να προχωρήσουμε ένα βήμα παραπέρα και να σημειώσουμε ότι την Ορθόδοξη Εκκλησία προσπαθεί να υπερασπιστεί μέσα από τα θεολογικά του έργα, τα οποία τα έχει συντάξει με διάθεση αγωνιστική, ενώ ο λόγος του εξακολουθεί να είναι αντιρρητικός και φορτισμένος ιδεολογικά. Η ορθόδοξη

377 Νάσια Γιακωβάκη, “Στον ορίζοντα της Ευρώπης. Το ευρωπαϊκό υπόβαθρο της νεοελληνικής ταυτότητας”, στο: Βασίλης Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ιστορία...ό.π.*, τ. Β΄, σ. 57.

378 Γ.Δ. Μεταλληνός, “Εκκλησία και επιστήμη τον 18ο αιώνα”, *Σύναξη*, 18 (1986) σ. 73-74.

379 *Συλλογή...στο ίδιο*, τ. Α΄, σ. 84.

συνείδηση του Βούλγαρι δεν ήταν δυνατόν να μην εκφραστεί αντιρρητικά, προκαλούμενη από την διεθνή κατάσταση και τις πνευματικές και κοινωνικές εξελίξεις της εποχής³⁸⁰.

Ένας βασικός πυλώνας των θεολογικών του έργων, είναι η αντιλατινική του “πολεμική”. Σύμφωνα με τον Παναγόπουλο, ο Βούλγαρις έχει επηρεαστεί από τη βυζαντινή αντιλατινική παράδοση, η οποία κληροδοτήθηκε και στους μεταβυζαντινούς ορθόδοξους θεολόγους³⁸¹. Ακολουθώντας το παράδειγμα προηγούμενων ορθόδοξων θεολόγων – και δρώντας ως “Στρατιώτης του Χριστού” σύμφωνα με δική του μαρτυρία³⁸² – γράφει με άμεση αναφορά στη διαφοροποίηση του δυτικού Χριστιανισμού, για την απόκρουση της δυτικής ετεροδοξίας, τόσο στη λατινική όσο και στην προτεσταντική της εκδοχή³⁸³. Αφετηρία της παπικής αντιορθόδοξης εκστρατείας είναι, κατά τον Βούλγαρι, η σύνοδος της Φλωρεντίας, την επιβολή της οποίας επεδίωκε ανυποχώρητα η Ρώμη³⁸⁴.

Ο Podskalsky κάνει λόγο για “σφοδρό αντιλατινισμό” του Βούλγαρι, και δηλώνει ότι καταλογίζει ουκ ολίγα “κακά” στους καθολικούς³⁸⁵. Αναντίρρητα, τα θεολογικά έργα του δεν είναι ουδέτερα, έχουν πνευματικό, σωτηριολογικό και ποιμαντικό στόχο³⁸⁶. Εξάλλου κείμενα που αντιτάσσονται στο καθολικό στοιχείο συντάσσονται πάρα πολλά αυτή την περίοδο, όπως μας πληροφορεί η Όλγα Κατσιαρδή – Hering: “η κατά λατίνων φιλολογία αναπτύσσεται ιδιαίτερα τον 18ο αιώνα, και στους συγγραφείς συγκαταλέγονται και λόγιοι που με το έργο τους θεμελίωσαν το άνοιγμα προς τον Διαφωτισμό, όπως ο Ευγένιος Βούλγαρις και ο Νικηφόρος Θεοτόκης”³⁸⁷. Στο “*Κατὰ Λατίνων*” διαβάζουμε σχετικά με τους “πρωτεργάτες” της καθολικής προπαγάνδας: “οὐκ ἀπόστολοι τῆς Ρώμης [...] περιέρχονται μὲ ζῆλον τάχα ἔνθεον, μὲ κάλυμμα ὑποκρίσεως, μὲ σχῆμα τάχα σεμνὸν, μὲ κίνημα ταπεινὸν, μὲ βλέμμα ἡμερον, μὲ γλῶσσαν ἀπαλὴν, μὲ ὁμίλημα γλυκὺ, ὑποσχέσεις μεγάλας, αὐτὰ ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς ἐπεβούλευσαν τῆς Ἀνατολικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας τὰ κλήματα [...] αὐτοὶ εἶναι οἱ ψευδόχριστοι, καὶ ψευδοπροφῆται, ὅπου περιέρχονται εἰς τὸν Κόσμον, ὅχι διὰ νὰ κηρύξουν εἰς τοὺς ἀσεβεῖς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ διὰ νὰ καταστήσουν εἰς τοὺς εὐσεβεῖς τὸν ἑωσφορικὸν θρόνον τοῦ Ἀντιχρίστου”³⁸⁸. Επίσης ισχυρίζεται ότι “αἱ δύο ἐξουσίαι εἰς ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον, ἡ Πνευματικὴ τουτέστι δύναμις, καὶ ἡ Κοσμικὴ δεσποτεία εἰς τὸν

380 Μεταλληνός, “Ο θεολόγος Ευγένιος Βούλγαρις”.....στο *ίδιο*, σ. 295, 301-302.

381 Παναγόπουλος, “Δυτικές επιδράσεις.....”, *ό.π.*, σ. 272.

382 Χρησιμοποιούμε εδώ τη δεύτερη έκδοση – και όχι την εξαιρετικά δυσεύρετη του 1756 – με τον παραλλαγμένο τίτλο: “*Κατὰ Λατίνων στηλιτευτικὴ ἐπιστολή*”, δημοσιευμένη στο: Γρηγόριος ΣΤ΄, *Πατριαρχική καὶ συνοδική ἐγκύκλιος ἐπιστολή, παραινετικὴ πρὸς τοὺς ἀπανταχοῦ Ὁρθοδόξους, καὶ πολλῶ πλέον πρὸς τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ, Συρίᾳ τε καὶ Παλαιστίνῃ, πρὸς ἀποφυγὴν τῆς ἐπιπολαζούσης Παπικῆς Πλάνης*, Κωνσταντινούπολη, 1839, σ. 5.

383 Μεταλληνός, “Ο θεολόγος.....” στο *ίδιο*, σ. 296.

384 *Ο.π.*, σ. 305.

385 Podskalsky, *Η ελληνική.....ό.π.*, σ. 432, 431.

386 Μεταλληνός, “Ο θεολόγος.....” *ό.π.*, σ. 295.

387 Κατσιαρδή – Hering, “*Νὰ ἐξομοιωθῶμεν.....στο ίδιο*, σ. 18.

388 Γρηγόριος Στ΄, *Πατριαρχική.....στο ίδιο*, σ. 9.

Ἐπίσκοπον τῆς Ρώμης εἶναι ἓνας τραγέλαφος”³⁸⁹. Θεωρεῖ ὅτι ὁ πάπας “ἔχει δύο σπαθία, τὸ ἓνα πνευματικὸν καὶ τὸ ἄλλο κοσμικόν”³⁹⁰. Ὁ Γιανναράς σημειώνει ὅτι στὴν περίπτωση τῶν καινοτομιῶν τῆς Δυτικῆς Εκκλησίας δὲν ἔχουμε ἀπλῶς μιὰ νέα αἵρεση τοῦ Χριστιανισμοῦ. Ἐχουμε μιὰ ριζικὴ ἀλλοτρίωση τοῦ ἰδίου τοῦ πυρήνα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀλήθειας, ἓναν ἐντελῶς διαφορετικὸ Χριστιανισμό³⁹¹, καὶ ἀπὸ ὅ,τι φαίνεται ὁ Βούλγαρις ἀκριβῶς αὐτὸ θέλει νὰ προβάλει καὶ νὰ ἀναδείξει μὲ τὸ θεολογικὸ τοῦ ἔργο. Οἱ Καθολικοὶ ἐκτιμᾷ ὅτι “φοροῦσιν τῶν προβάτων τὸ κώδιον εἰς τὸ φαινόμενον, ἀλλ’ ὑποκάτωθεν εἶναι καὶ λύκοι καὶ λέοντες”³⁹².

Συν τοῖς ἄλλοις, ὁ Steven Runciman ἐπισημαίνοντας τὸ μεγάλο χάσμα Ἀνατολικῆς καὶ Δυτικῆς Εκκλησίας, διατείνεται ὅτι οἱ Ρωμαῖοι θεολόγοι ἐπιθυμοῦν νὰ μεταβάλουν τὴ θεολογία σὲ ἓνα εἶδος φιλοσοφίας³⁹³, καὶ ὅτι σὲ αὐτὸ διαφέρουν ριζικά ἀπὸ τοὺς ἀνατολικούς Ορθοδόξους ποὺ βασιζοῦνται στὰ πατροπαράδοτα δόγματα, σὲ αὐτὰ ποὺ “ἐξ ἀποκαλύψεως” εἶναι γνωστά, ὅπως ἐπίσης καὶ στοὺς Κανόνες τῶν Οικουμενικῶν συνόδων. Ἀναγνωρίζει τὴν ὀρθότητα τῶν δογμάτων ἐτσί ὅπως διατυπώθηκαν ἀπὸ τὶς ἐπτὰ Οικουμενικὲς συνόδους, χωρὶς καμία προσθήκη ἢ ἀφαίρεση, ἐνῶ παράλληλα δὲν δέχεται σὲ καμία περίπτωση τὴ σύνοδο τῆς Φλωρεντίας καὶ τοῦ Τριδέντο (Τρέντο) διότι διαστρεβλώνουν τὰ ὀρθὰ δόγματα³⁹⁴.

Ἐκτός ἀπὸ τὸν (συγγραφικὸ) ἀγῶνα τοῦ κατὰ τῶν Καθολικῶν, ἄλλο σημαντικὸ ἐπίτευγμα τοῦ σὲ θεολογικὸ ἀλλὰ καὶ σὲ πολιτικὸ ὁμολογουμένως ἐπίπεδο, ὅπως ἔχουμε ἤδη προλογικά ἀναφέρει, εἶναι ὁ ὀρισμὸς τῆς ἀνεξιθρησκίας καὶ ἡ καταγραφή τῶν βασικῶν τῆς χαρακτηριστικῶν. Ἡ ἐννοία τῆς ἀνεξιθρησκίας καὶ ἡ διαπραγματεύσῃ τῆς ἦταν ἓνα κομβικὸ ζήτημα κατὰ τὴν περίοδο τοῦ Νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ. Φυσικά, οἱ διάφορες θρησκευτικὲς ομάδες εἶχαν ἀνακαλύψει τρόπους γιὰ νὰ μποροῦν νὰ συνυπάρχουν ἀρμονικά κατὰ τὴν ἀρχαιότητα, τὴ ρωμαϊκὴ ἐποχὴ καὶ κατὰ τοὺς “μέσους χρόνους”, ὥστόσο κατὰ τὴν περίοδο τοῦ Διαφωτισμοῦ τέθηκαν τὰ θεμέλια γιὰ τὸν ἀκριβῆ καθορισμὸ αὐτῆς τῆς ἐννοίας³⁹⁵. Ὁ ὅρος “toleration” καὶ οἱ σχετικὲς ἐννοίες (ἀναγνώριση, δικαίωμα, ἄδεια, ἐλευθερία τῆς σκέψης, ἐλευθερία τῆς συνείδησης, συνύπαρξη) εἶχαν βέβαια πολλὰς φορές ἐπεξηγηθεῖ στο ὅριο τῆς Εὐρώπης κατὰ τὴν πρώτη νεότερη ἐποχὴ. Ὡστόσο, οἱ συνθήκες ποὺ δημιουργήθηκαν μετὰ τὴν Μεταρρύθμιση (ἀνάγκη ἐπαναπροσδιορισμοῦ τοῦ ρόλου

389 Συλλογὴ.....ὁ.π., τ. Β', σ. 176.

390 Στὸ ἴδιο, σ. 177.

391 Γιανναράς, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση*....ὁ.π., σ. 43-44.

392 Γρηγόριος Στ', *Πατριαρχικὴ καὶ συνοδική*.....ὁ.π., σ. 28.

393 Steven Runciman, *The Great Church in captivity: a study of the Patriarchate of Constantinople from the eve of the Turkish conquest to the Greek War of Independence*, London: Cambridge U. P, 1968, σ. 6.

394 Βούλγαρις, *Ὁρθόδοξος Ὁμολογία ἥτοι πίστεως*.....ὁ.π., σ. 34.

395 Olga Katsiardi – Hering, Ikaros Madouvalos, “The Tolerant Policy of the Habsburg Authorities towards the Orthodox People from South-Eastern Europe and the formation of National Identities (18th - early 19th century)”, *Balkan Studies*, 49 (2014), σ. 5 <http://www.imxa.gr/bsfiles/49/Katsiardi-Madouvalos.pdf> (τελευταία επίσκεψη: 20/01/2017).

μεταξύ ηγεμόνα – υπηκόων, ανάπτυξη της έννοια της “individual”, της ατομικότητας) “επέβαλλαν” κάποια επανεξέταση της έννοιας και του ρόλου της ανεξιθρησκίας.

Μετά από την Μεταρρύθμιση (16ος-17ος αιώνας) ο όρος “tolerance” σήμαινε το να επιτρέπεται σε μία (άλλη) θρησκεία να υπάρχει· δεν συνεπαγόταν κάποια ειδική παραχώρηση ή άδεια. Αυτό γινόταν για να συνεχιστεί, κατά το δυνατόν, η ειρηνική συνύπαρξη ανάμεσα σε άτομα διαφορετικών θρησκειών σε ένα βασίλειο. Ωστόσο αυτή η θεώρηση της έννοια της ανεξιθρησκίας σταδιακά άρχισε να μεταβάλλεται. Σημαντικός σταθμός ήταν το έργο του John Locke “*A letter concerning toleration*” (1689) διότι έθετε σε νέες βάσεις το ζήτημα της ανεξιθρησκίας. Ο Locke δηλαδή προέβαλε την ανεξιθρησκία ως αναγνώριση και διαπραγμάτευση ανάμεσα στο κράτος και στους πολίτες. Επίσης αναγνώριζε κάποια δικαιώματα όπως επίσης και την ανάγκη ηθικής – σωστής συμπεριφοράς προς της άλλες θρησκείες.

Άλλοι σημαντικοί σταθμοί στην πορεία για την πραγμάτωση της ανεξιθρησκίας γενικά στον ευρωπαϊκό χώρο υπήρξαν η ειρήνη της Αυγούστας ανάμεσα στους Λουθηρανούς και στους Καθολικούς (1555), η ειρήνη της Βεσφαλίας (1648), που τερμάτισε τον θρησκευτικό πόλεμο στη Γερμανία, το διάταγμα της Νάντης και η ανανέωσή του (1598 και 1787), και ο νόμος του μονάρχη Γουλιέλμου Γ΄ για την ελευθερία της θρησκευτικής λατρείας (1689). Στην Αυτοκρατορία των Αψβούργων, οι ενέργειες για θρησκευτική ελευθερία είχαν ξεκινήσει από τη Μαρία Θηρεσία³⁹⁶. Η θρησκευτική ανοχή κατά τη διάρκεια του 18ου αιώνα συνήθως συνδέεται (μόνο) με την προτεσταντική Αγγλία, Ολλανδία και Πρωσία. Είναι ελάχιστα γνωστό ότι λίγο πριν την Γαλλική Επανάσταση, η Αψβουργική Μοναρχία ήταν το πρώτο καθολικό κράτος που χορήγησε “civil rights” στους μη Καθολικούς. Αυτό ξεκίνησε με το διάταγμα του αυστριακού ηγεμόνα Ιωσήφ Β΄ το 1781³⁹⁷.

Σε αντίθεση με το έργο του Locke και του Voltaire (τα οποίο είναι “ριζοσπαστικότερα” σε σχέση με του Βούλγαρι), το “*Σχεδιάσμα*” του Βούλγαρι αναφέρεται περισσότερο σε απλή ανοχή των ετεροδόξων από τους Ορθοδόξους³⁹⁸, έτσι ώστε απλά να μπορεί να υπάρξει μια ειρηνική συμβίωση³⁹⁹. Θεωρούμε ότι ο Βούλγαρις, έχοντας συνείδησης της ανωτερότητας του ορθόδοξου στοιχείου, δεν το κατατάσσει μαζί με όλες τις άλλες θρησκευτικές ομάδες, σε πολλές περιπτώσεις μάλιστα, όπως θα δείξουμε παρακάτω, προτείνει και ένα είδος “πολέμου” προς αυτούς που θεωρεί

396 Βασίλης Λάζαρης (εισαγωγή – σημειώσεις), *Ευγένιου Βουλγάρεως Σχεδιάσμα Περί τῆς Ἀνεξιθρησκείας, ἥτοι περὶ τῆς Ἀνοχῆς τῶν Ἑτεροθρήσκων*, Αθήνα: Στάχυ, 2001, σ. 18 (εισαγωγικό άρθρο Λάζαρη).

397 Katsiardi – Hering, Madouvalos, “The Tolerant.....”, *ό.π.*, σ. 8.

398 Λάζαρης, *Ευγένιου.....ό.π.*, σ. 18.

399 Ανάλογες σκέψεις διατυπώνει και ο Ιωάννης Σπυράλατος, ο οποίος σημειώνει ότι η πολιτική και θεολογική επιχειρηματολογία του Βούλγαρι αντιπαράκειται με τη θρησκευτική αδιαφορία του ριζοσπαστικού διαφωτισμού (J. Locke, Voltaire). Βλ. Ιωάννης Δ. Σπυράλατος “Η πολιτική και θεολογική θεμελίωση της ανεξιθρησκίας στο έργο του Ευγένιου Βούλγαρη”, στο: Ελένη Αγγελομάτη – Τσουγκαράκη (επιμ.), *Ευγένιος.....ό.π.*, σ. 256.

“αιρετικούς”. Ως εκ τούτου, το έργο του δεν διαφέρει ιδιαίτερα από τις αντιλήψεις που επικρατούσαν παλαιότερα σχετικά με την απλή ανοχή (που άλλωστε ποτέ δεν εξοβελίστηκαν) απέναντι στους ετεροθρήσκους.

Σε τι έγκειται λοιπόν η προσφορά του Βούλγαρι; Ο Βούλγαρις μεταφράζει τον λατινικό όρο “tolerantiam” με τον όρο “ανεξιθρησκία”⁴⁰⁰, συνεπώς, η σημαντική του συμβολή ανιχνεύεται στο γεγονός (όπως σημειώνει ο Σπυράλατος) ότι έχει αποδώσει τον όρο “tolerantia” με τον όρο ανεξιθρησκία, και αυτό θεωρείται η σημαντικότερη στιγμή του Νεοελληνικού Διαφωτισμού στο ζήτημα της θρησκευτικής πολιτικής, αφού με τον Βούλγαρι η έννοια της ανοχής των ετεροθρήσκων αποτέλεσε κεντρικό σημείο αναφοράς στη νεότερη πολιτική θεωρία του Διαφωτισμού στις χώρες της Ανατολής⁴⁰¹. Άρα έχει συμβάλει στη διάδοση της ιδέας της ανοχής (που άλλωστε προϋπήρχε στη Δύση) στις χώρες τις καθ’ ημάς Ανατολής εντάσσοντάς την στα βασικά χαρακτηριστικά του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Μολαταύτα κατά την κρίση μας, και επιμένουμε σε αυτό ο Βούλγαρις είναι αρκετά “αυστηρός” σχετικά με το ζήτημα της ανεξιθρησκίας, θέτει δηλαδή σαφή όρια. Σύμφωνα με τον Κωνσταντίνο Μανίκα, ο Βούλγαρις επιθυμεί να αναστείλει τη διάδοση της βολταιρικής εκδοχής της ανοχής στην Ορθόδοξη Ανατολή. Επίσης, ο Βούλγαρις διατυπώνει τη ριζική του διαφωνία προς τη διαφωτιστική εκδοχή της θρησκευτικής ανοχής των Ευρωπαίων φιλοσόφων. Η ανεξιθρησκία του Βούλγαρι δεν έχει λοιπόν καμία σχέση με την ορθολογιστική θρησκευτική ανοχή των φιλοσόφων του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού⁴⁰². Δίδοντας ο Βούλγαρις τον ορισμό της ανεξιθρησκίας σημειώνει: “ή *Ανεξιθρησκεία* διὰ τὸ εἶναι μία ἀρετὴ πρέπει νὰ πατῇ καὶ αὐτὴ εἰς τὸ μέσον⁴⁰³, καὶ ἐπίσης νὰ ἀπέχη καὶ ἀπὸ τὰς δύο ἀκρότητας, τουτέστι καὶ ἀπὸ τὴν ὑπερβολὴν καὶ ἀπὸ τὴν ἔλλειψιν⁴⁰⁴. Υπερβολή στην περίπτωση της ανεξιθρησκίας είναι η πλήρης αδιαφορία (το παράδειγμα των Ρωμαίων είναι μια τέτοια περίπτωση, αλλά και το παράδειγμα των φιλοσόφων Θεμιστίου και Συμμάχου, οι οποίοι συμβούλευαν τους Αυτοκράτορες να είναι αδιάφοροι ως προς τα θρησκευτικά πιστεύω των υπηκόων τους – έτσι αναφέρει ο Βούλγαρις⁴⁰⁵), ενώ ως ἔλλειψη

400 *Συλλογή.....ό.π.*, τ. Β΄, σ. 151.

401 Σπυράλατος “Η πολιτική και θεολογική...”, *ό.π.*, σ. 258.

402 Κωνσταντίνος Ι. Μανίκας, *Ευγένιος Βούλγαρης και ανεξιθρησκεία. Ιστορική και θεολογική προσέγγιση*, Αθήνα: Παρησία, 2009, σ. 38, 66, 69.

403 Είναι πολύ ενδιαφέρον να σημειώσουμε σχετικά με την έννοια της (αριστοτελικής) μεσότητας, δηλαδή την έννοια της αποχής από τα δύο άκρα ο Κερκυραίος διανοητής την προτείνει και σε ένα άλλο ζήτημα, που άπτεται φιλοσοφικών αλλά και θεολογικών αντιλήψεων. Προσεγγίζοντας και αναλύοντας το ζήτημα του “θανάτου”, θεωρεί ότι ο άνθρωπος πρέπει να μην είναι ούτε τελείως αδιάφορος ως προς το ζήτημα αυτό, αλλά και ούτε να τον φοβάται σε υπερβολικό βαθμό: “ή δὲ μεσότης αὕτη διασώζεται μεταξὺ τῆς τοῦ θανάτου ἀφοβίας, καὶ τῆς περὶ αὐτοῦ ὑπερβαλλούσης μικροψυχίας”. Βλ. Βούλγαρις, *Διατριβὴ περὶ Εὐθανασίας...ό.π.*, σ. 49.

404 *Συλλογή.....ό.π.*, τ. Β΄, σ. 153.

405 *Ο.π.*, σ. 193-195 .

μπορεί να χαρακτηριστεί ο υπερβάλλον ζήλος. Το ιδανικό να υπάρχει “ζήλος μετά κρίσεως”⁴⁰⁶, και μόνο τότε είναι εφικτό να θεωρηθεί ανεξιθρησκός.

Ο Βούλγαρις προβαίνει σε μία πολύ σημαντική διάκριση, η οποία και αιτιολογεί τη σκληρή κριτική που ασκεί στην “αίρεση” του Πάπα και στους οπαδούς του. Ο πιστός ή ο βασιλιάς στους απλούς ετεροδόξους “*πρέπει να προβάλλη τὸν τῆς ἀληθείας λόγον, ἐν πάσῃ ἐπιεικείᾳ καὶ πραότητι. Ἐὰν δὲ ἐκεῖνοι ἀκούσαντες μὴ παραδεχθῶσι τὸν λόγον, κατ’ ἐμὴν κρίσιν ὑπόλοιπον ἄλλο εἰς τὸν Βασιλέα δὲν μένει, πάρειξ τὸ νὰ ὑποφέρῃ καὶ αὐτὸς μακροθύμως καὶ ἀνεξιθρήσκως*”⁴⁰⁷. Ο ηγεμόνας όμως, όταν διαδοθεί μια αίρεση, επιβάλλεται να πράττει με εντελώς διαφορετικό τρόπο. Αυτός που φέρει την εξουσία “*χρεωστεῖ γενναίως καὶ μετὰ ζήλου νὰ ἀντισταθῇ καὶ [...] νὰ ἀγωνισθῇ ἰσχυρῶς, ἕως οὐ νὰ ἀποκόψῃ ριζόθεν τὴν κακὴν βλάστην*”⁴⁰⁸. Αιρετικούς θεωρεί και τους Καθολικούς, λοιπόν, γι’ αυτό τους πολεμάει με σφοδρό τρόπο. Συνεπώς ο Βούλγαρις μέσω του έργου του αντιτάσσεται τόσο προς τη θρησκευτική αδιαφορία, όσο και προς “την πολιτική της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, τον λεγόμενο Παποκαίσαρισμό”⁴⁰⁹.

Αυτό που έχουμε να σημειώσουμε στο κλείσιμο αυτής της θεματικής ενότητας, αλλά και του κεφαλαίου περί Βούλγαρι, είναι ότι ο συγκεκριμένος λόγιος εκτός από πολιτικός στοχαστής και άμεσος υποστηρικτής της απελευθέρωσης από τον οθωμανικό ζυγό, υπήρξε και κορυφαίος θεολογικός συγγραφέας: ακόμα και τα θεολογικά του κείμενα ενέχουν ένα πολιτικό μήνυμα, άμεσα συνδεδεμένο με τις τρέχουσες ανάγκες της εποχής. Με αυτόν τον τρόπο φαίνεται ότι ήταν καλός γνώστης των αναγκών των Ελληνορθοδόξων, τόσο σε πολιτικό, όσο και σε θεολογικό επίπεδο. Όσον αφορά τις σχέσεις με τη Δύση, δεν απέρριπτε κάποια αξιοποίηση των φιλοσοφικών και νέων ρευμάτων σκέψης· εντούτοις είναι κατηγορηματικός ως προς το ζήτημα της θρησκείας: η Ορθόδοξη Ανατολή έπρεπε να μείνει ανέπαφη από τα “αλλότρια” δόγματα των Δυτικών, και ιδίως των παπιστών. Σε αυτό δεν χωρούσαν κανενός είδους “διάλογος” ούτε συμβιβασμοί.

406 Ό.π., σ. 153.

407 Ό.π., σ. 206.

408 Ό.π., σ. 208.

409 Σπυράλατος, “Η πολιτική...”, στο ίδιο, σ. 255.

Ε. Το κίνημα των “Κολλυβάδων”

1. Η συγκρότηση του κινήματος και η αποτίμησή του από τους μελετητές

Οι τρεις από τους έξι υπό εξέταση λογίους της παρούσας εργασίας, ανήκουν στην ίδια “ομάδα”, είναι οι λεγόμενοι “Κολλυβάδες”. Αυτοί, όπως έχουμε προλογικά επισημάνει, είναι ο Αθανάσιος Πάριος, ο Μακάριος Νοταράς και ο Νικόδημος Αγιορείτης. Φυσικά το γεγονός ότι αποτελούν μία κατηγορία δεν συνεπάγεται ότι δεν διέφεραν σε ορισμένα σημεία, όπως θα δείξουμε. Πρωτίστως ας δώσουμε κάποια – αναγνωριστικά – στοιχεία για το κίνημα των Κολλυβάδων. Οι υποστηρικτές του κινήματος των Κολλυβάδων ονομάστηκαν ειρωνικά και χλευαστικά με αυτό το προσωνύμιο, διότι ήσαν εναντίον της τέλεσης των μνημοσύνων την Κυριακή, με συσχετισμό των χρησιμοποιούμενων στα μνημόσυνα κολλύβων. Αντικολλυβάδες είναι ο όρος που αναφέρεται στους αντιπάλους των πρώτων και με επιστράτευση της πρόθεσης *αντί* για να τονισθεί η αντίθεση μεταξύ των δύο παρατάξεων⁴¹⁰. Το Κίνημα συγκροτήθηκε αρχικά στο Άγιον Όρος⁴¹¹, αργότερα δε επεκτάθηκε σε όλον τον ορθόδοξο χώρο της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας⁴¹².

Στα μοναστήρια και στις σκήτες της Αθωνικής πολιτείας τα μνημόσυνα διαβάζονταν πάντοτε μετά τη λειτουργία του Σαββάτου. Αρχαιότατο έθος της εκκλησίας ήταν να γιορτάζεται η Κυριακή ως πασχάλια ημέρα Αναστάσεως και ο αναστάσιμος ακριβώς χαρακτήρας της απέκλειε το πένθος των επιμνημόσυνων δεήσεων για τους κεκοιμημένους⁴¹³. Η μετάθεση των μνημοσύνων από το Σάββατο στην Κυριακή – που πυροδότησε την έναρξη της διαμάχης – ξεκίνησε το 1754 από τους μοναχούς της σκήτης της Αγίας Άννας για λόγους πρακτικής διευκόλυνσης: οι μοναχοί στόχευαν στο να προλαβαίνουν την αγορά του Σαββάτου στις Καρυές. Ήταν σύμπτωμα άγνοιας του νοήματος και των σημαινόντων της λατρείας, σύμπτωμα αθεολόγητης επιπολαιότητας, που προκάλεσε την αντίδραση κάποιων ελάχιστων μοναχών με προφανώς γρηγορούσα εκκλησιαστική

410 Τάσος Α. Γριτσόπουλος. “Νικόδημος Αγιορείτης ο Νάξιος και το κίνημα των Κολλυβάδων”, στο: *Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών*, τ. 16, 1996-2000. *Πρακτικά συμποσίου “Νικοδήμου του Αγιορείτου του Ναξίου πνευματική μαρτυρία”, Νάξος 8-11 Ιουλίου 1993*, Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης Κυκλαδικών Μελετών, 2000, σ. 46. Για το κίνημα των Κολλυβάδων, βλ. επιπρόσθετα και το σχετικά πρόσφατο βιβλίο του Ιωάννη Ζελεπού, το οποίο όντας στη γερμανική γλώσσα, δεν καταφέραμε να αξιοποιήσουμε: *Orthodoxe Eiferer im osmanischen Südosteuropa: die Kollyvadenbewegung Aufklärung und Identität*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2012.

411 Εύστοχη η παρατήρηση του Κ. Παπουλίδη, ότι “ο 18ος αιώνας στον Άθω ομοιάζει πολύ με τον 14ο, δηλαδή είναι ένα κράμα καταπτώσεων και ανορθώσεων”. Βλ. Κ. Παπουλίδης, “Περίπτωσης πνευματικής επιδράσεως του Αγίου Όρους εις τὸν Βαλκανικὸν ὄρειον κατὰ τὸν 18ο αἰῶνα”, *Μακεδονικά*, 9 (1969), σ. 278.

412 Ιωάννης Ζελεπός, “Βαλκανική Ορθοδοξία”; Η σημασία του κολυβαδικού κινήματος για τη διαμόρφωση συλλογικής ταυτότητας στη Νοτιοανατολική Ευρώπη”, στο: Κωνσταντίνος Α. Δημάδης (επιμ.), *Ο Ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην εποχή του Διαφωτισμού και στον εικοστό αιώνα. Πρακτικά του Γ' Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών της Ευρωπαϊκής Εταιρείας Νεοελληνικών Σπουδών (EENS) Βουκουρέστι, 2-4 Ιουνίου 2006*, τ. Α', Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2007, σ. 514-515.

413 Γιανναράς, *Ορθοδοξία...ό.π.*, σ. 167.

συνείδηση. Προκλήθηκε οξύτατη διαμάχη και ανταλλαγή επιχειρημάτων και από τις δύο πλευρές. Οι αφορμές για την εκδήλωση αυτών των διαμαχών μπορεί να φαίνονται σήμερα ανούσιες. Όμως το ότι οι κοινωνικές αντιπαραθέσεις εκφράζονταν συχνά με θρησκευτικούς όρους και συχνά τυχαίες αφορμές δεν σημαίνει πως ήσαν ασήμαντες ή περιθωριακές⁴¹⁴.

Το θέμα της διένεξης περί μνημοσύνων τέθηκε ενώπιον της Μεγάλης Εκκλησίας με επίσημο τρόπο από τους Κολλυβάδες οι οποίοι συνέταξαν αναφορά και εξέθεσαν τα συμβάντα ζητώντας επέμβαση της Μ. Εκκλησίας για να τερματιστεί η φιλονικία στο Άγιον Όρος. Την αναφορά μετέφερε στο Πατριαρχείο ο μοναχός Νήφων, αλλά δεν έφτασε ενώπιον της Πατριαρχικής Συνόδου μόνο το θέμα των μνημοσύνων, έφτασε και αντιμετωπίστηκε από κοινού και το θέμα της “συνεχούς μεταλήψεως”, που είχε στο μεταξύ προστεθεί στον αγώνα των Κολλυβάδων. Οι Κολλυβάδες απαιτούσαν από τους πιστούς δηλαδή, να μεταλαμβάνουν πολύ συχνά, αν γινόταν, ακόμα και καθημερινά. Η διαμάχη πρέπει να έφτασε και σε ορισμένα στρώματα του λαού⁴¹⁵. Οι θέσεις των Κολλυβάδων αποκαλύπτουν μια απροσδόκητη για την εποχή θεολογική εγρήγορση και επίγνωση των βιωματικών προτεραιοτήτων της Εκκλησίας. Αντίθετα τα επιχειρήματα των αντιπάλων τους ήσαν κατά κανόνα αθεολόγητα. Όμως αυτοί οι δεύτεροι κυριάρχησαν στη διαμάχη τουλάχιστον στην πρώτη φάση: επέβαλαν τις απόψεις τους στο Πατριαρχείο και προκάλεσαν αλλεπάλληλες συνοδικές καταδίκες των Κολλυβάδων, εξορίες, αφορισμούς και καθαιρέσεις πρωτεργατών του κινήματος. Ως και δολοφονία δύο αγιορειτών Κολλυβάδων αναφέρουν οι ιστορικοί. Από τις ηγετικές φυσιογνωμίες του κινήματος οι περισσότεροι αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν το Άγιον Όρος και να διασπαρούν κυρίως στα νησιά του Αιγαίου (Χίο, Ικαρία, Πάρο, Ύδρα)⁴¹⁶.

Στην πρώτη φάση της έριδας υποστηρικτής και ηγέτης των Κολλυβάδων αναδείχτηκε ο Νεόφυτος Καυσοκαλυβίτης (1713-1784), τον οποίο όμως δεν κατατάσσουμε στις ηγετικές μορφές, επειδή δεν διέθετε τον ζήλο των άλλων, ειδικά σε σύγκριση με τον Αθανάσιο Πάριο, την πλούσια δράση του οποίου θα αναφέρουμε στη συνέχεια⁴¹⁷. Ο Νεόφυτος Καυσοκαλυβίτης σπούδασε στην Κωνσταντινούπολη, στην Πάτμο και στα Ιωάννινα και μόνασε στη σκήτη των Καυσοκαλυβίων. Δίδαξε στην Αθωνιάδα και διετελέσε δύο φορές σχολάρχης της. Η πραγματεία του “*Περὶ συνεχοῦς*

414 Ελένη Γκαρά, Γιώργος Τζεδόπουλος, *Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι.....στο ίδιο*, σ. 221.

415 Γριτσόπουλος, “Νικόδημος Αγιορείτης.....”, *στο ίδιο*, σ. 52.

416 Γιανναράς, *Ορθοδοξία και Δύση.....στο ίδιο*, σ. 177-78.

417 Βλ. και τον ισχυρισμό του Πασχαλίδη για το γεγονός ότι ο Καυσοκαλυβίτης δεν συνεργάστηκε με τους άλλους Κολλυβάδες και ούτε ακολούθησε την κοινή γραμμή που εκείνοι υιοθέτησαν, της συστηματικής δηλαδή συγγραφής και έκδοσης υμναγιολογικών έργων. Εξάλλου σύμφωνα με τον Τζώγα, ο Νεόφυτος νωρίς εγκατέλειψε τον “Αγώνα” και εγκαταστάθηκε στο Βουκουρέστι. Βλ. Χαρίλαος Τζώγας, *Ἡ περί μνημοσύνων ἔρις ἐν Ἀγίῳ Ὄρει κατὰ τὸν ΙΗ' αἰῶνα*, διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη: [χ.ο.], 1969, σ. 15. Συμεών Α. Πασχαλίδης, *Τὸ υμναγιολογικὸ ἔργο των Κολλυβάδων. Συμβολή στη μελέτη της αγιολογικῆς γραμματείας κατὰ την περίοδο της τουρκοκρατίας*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2007, σ. 41

θείας μεταλήψεως” (1766) ήταν από τα ισχυρά εναύσματα για την όξυνση της διαμάχης⁴¹⁸. Ήδη από το 1759 είχε εγκαταλείψει το Άγιον Όρος, συνέχισε το διδακτικό του έργο στη Χίο, στην Αδριανούπολη, στο Μπρασόβ της Τρανσυλβανίας και στο Βουκουρέστι, όπου και πέθανε.

Διάδοχος του Νεοφύτου στην ηγεσία των Κολλυβάδων και εκείνος που όξυνε τα πνεύματα ήταν ο λόγιος και πολύ πιο μαχητικός ιερομόναχος Αθανάσιος ο Πάριος. Με μια σειρά από πραγματείες, επιστολές και υπομνήματα υπεράσπισε και εδραίωσε θεολογικά τις θέσεις των Κολλυβάδων. Η διαμάχη Κολλυβάδων και Αντικολλυβάδων έλαβε έκταση με ύβρεις, βιαιοπραγίες και εξορίες⁴¹⁹. Το Οικουμενικό Πατριαρχείο, με συνοδικές αποφάσεις (1772-1819), προσπάθησε αρχικά να συμβιβάσει τους αντιμαχόμενους, το 1776 όμως καταδίκασε επίσημα το Κολλυβαδικό κίνημα⁴²⁰. Οι Κολλυβάδες αντέδρασαν έντονα στην πατριαρχική απόφαση. Μετά το 1776 σιώπησαν προσωρινά όμως⁴²¹.

Όσον αφορά την κατάληξη του ζητήματος των μνημοσύνων, ο Νικόδημος Αγιορείτης διατύπωσε γνώμη βαρύνουσα για τα μνημόσυνα, στην “Ομολογία”, τυπωμένη αργότερα (Βιέννη 1819). Κατά τον Αγιορείτη τα μνημόσυνα πρέπει να γίνονται απαρέγκλιτα το Σάββατο, διότι ο Κύριος το Σάββατο βρισκόταν στον Άδη, συνεπώς είναι ημέρα πένθους, ενώ η Κυριακή συσχετίζεται με την Ανάσταση του Κυρίου, είναι ημέρα χαράς. Μολαταύτα, το ζήτημα των μνημοσύνων σχεδόν είχε ξεθυμάνει. Τελικά με δύο διαδοχικές αποφάσεις του Οικουμενικού Πατριαρχείου (1807,1819) που αφαιρούσαν από τη διένεξη κάθε στήριγμα επιμονής σε ένα ξεθυμασμένο ζήτημα, έμπαιναν τα πράγματα στη θέση τους με την τέλεση των μνημοσύνων οποιαδήποτε μέρα⁴²².

Η έρις αναθερμάνθηκε έντονα μετά το 1783: αφορμή υπήρξε η δημοσίευση ενός αμφιλεγόμενου βιβλίου που έθιγε ένα άλλο επίμαχο ζήτημα, αυτό της “μετάληψης”: στο Άγιον Όρος – και όχι μόνο εκεί – άρχισαν να μελετούν ένα βιβλίο που αρχικά εκδόθηκε το 1777 ανώνυμα, με τον τίτλο “*Εγχειρίδιο Αποδεικτικόν*”⁴²³. Το βιβλίο εκδόθηκε εκ νέου το 1783, πάλι χωρίς μνεία του συγγραφέα, αλλά διασκευασμένο και με διπλάσιες σελίδες με παρεμφερή τίτλο “*Περὶ συνεχούς μεταλήψεως*”⁴²⁴. Στα λιμνάζοντα ύδατα της πνευματικής νοθρότητας το βιβλίο αυτό έφερε αναστάτωση και ειδικά η έκδοση του 1783. Ισχυριζόμενοι ότι υπερασπίζονται το ορθό πνεύμα του Χριστιανισμού ορισμένοι κύκλοι – προφανώς των Αντικολλυβάδων – προκάλεσαν θύελλα

418 Γιανναράς, *Ορθοδοξία.....στο ίδιο*, σ. 178-179.

419 Γριτσόπουλος, “Νικόδημος Αγιορείτης....”, *ό.π.*, σ. 49.

420 Πατρινέλης, “Η Εκκλησία”.....*ό.π.*, σ. 132.

421 Γριτσόπουλος, “Νικόδημος....”, *ό.π.*, σ. 52.

422 Σφυρόερας, “Το Νέον Μαρτυρολόγιον....”, *ό.π.*, σ. 58-59.

423 [Μακάριος Νοταράς] “*Εγχειρίδιον άνωνύμου τινός άποδεικτικόν περι τοῦ ὅτι χρεωστούσιν οἱ Χριστιανοὶ συχνότερον νά μεταλαμβάνωσι τὰ Θεία Μυστήρια*”, Βενετία, 1777.

424 “*Βιβλίον ψυχοφελέστατον περι τῆς συνεχούς μεταλήψεως τῶν Ἀχράντων τοῦ Χριστοῦ Μυστηρίων*”, Βενετία, 1783.

διαμαρτυριών και κατέληξαν στο Πατριαρχείο, το οποίο το 1785 καταδίκασε με συνοδική απόφαση το βιβλίο και τον συγγραφέα του, αν και δεν έπαψε να κυκλοφορεί ευρύτατα⁴²⁵. Συγγραφέας του βιβλίου στην πρώτη του μορφή ήταν ο Μακάριος Νοταράς, ο οποίος έχει χαρακτηριστεί ως “εμψυχωτής του κινήματος των Κολλυβάδων”⁴²⁶. Με προτροπή του, το διασκεύασε και του έδωσε την τελική του μορφή ο Νικόδημος Αγιορείτης. Στη συνέχεια, η διένεξη δεν περιορίστηκε στο καταδικασμένο ζήτημα των κολλυβάων και των μνημοσύνων μόνο. Το σπουδαιότερο είναι ότι δόθηκε πνευματικός χαρακτήρας σε ένα πλατύτερο κίνημα⁴²⁷.

Πριν κλείσουμε, θα παραθέσουμε κάποιες αξιολογήσεις του κινήματος από ορισμένους μελετητές και θα δώσουμε και τη δική μας άποψη. Ο Μάρκος Γκιόλιας καταδικάζει ρητά το κίνημα από τη στιγμή που διατείνεται ότι το υπήρξε μια εκδήλωση από τις πιο αναχρονιστικές μέσα στην ιστορία της Εκκλησίας, και στην πραγματικότητα οι Κολλυβάδες συνέχιζαν τις πνευματικές έριδες των βυζαντινών κληρικών και λογίων⁴²⁸. Ο π. Μεταλληνός από την πλευρά του αναγνωρίζει στο κίνημα μια βαθιά πνευματική διάσταση που εκδηλώθηκε κυρίως εξαιτίας της πρόκλησης από τη Δύση, χρησιμεύει δε ως αντίβαρο στον δυτικό ορθολογισμό και είναι μια μορφή αντίδρασης στο κοσμικό πνεύμα του Διαφωτισμού⁴²⁹. Πρόκειται μάλλον για πρωθύστερη κρίση του π. Μεταλληνού, εφόσον το 1754 που ξεκίνησε το κίνημα των Κολλυβάδων, οι ιδέες του Δυτικού Διαφωτισμού δεν είχαν διεισδύσει σε ικανοποιητικό βαθμό στις ελληνικές χώρες της Ανατολής.

Ο Ιωάννης Ζελεπός προβαίνει σε μια πιο μετριοπαθή αποτίμηση σε σχέση με τον π. Μεταλληνό: υπογραμμίζει ότι το κίνημα δίχασε τη “βαλκανική ορθοδοξία” και έφερε στο φως μια, χριστιανική αυτή τη φορά, κίνηση θεολογικής και κοινωνικής ανανέωσης μέσω της επιστροφής στις “θεμελιώδεις” χριστιανικές παραδόσεις⁴³⁰. Ο Ζελεπός θεωρεί ότι προωθούσε ένα είδος ταυτότητας. Το ζήτημα της ταυτότητας, αναφέρει, ήταν το κεντρικό σημείο αναφοράς των κολλυβαδικών δραστηριοτήτων. Ο Ζελεπός υποστηρίζει επίσης ότι το κολλυβαδικό κίνημα δεν συνέβαλε μόνο στη διαμόρφωση ενός νοοτροπιακού και πολιτισμικού συμπλέγματος που δικαιολογημένα μπορεί να ονομαστεί “Βαλκανική” ή “Οθωμανική ορθοδοξία”, αλλά και στην πολιτικοποίηση αυτής – η ανάπτυξη κοινωνικής συνείδησης και μαχητικού πνεύματος αποτελεί απαραίτητο “συστατικό” για κάθε πολιτική Επανάσταση⁴³¹.

Θα συμφωνούσαμε εν μέρει με αυτή την κριτική, προσθέτοντας ότι οι Κολλυβάδες, σε σχέση με τους αντιπάλους τους ορθώς θεωρούνται “συντηρητικοί”, αλλά οι ίδιοι είχαν διαγνώσει και

425 Γιανναράς, *Ορθοδοξία.....ό.π.*, σ. 187.

426 Παπουλίδης, *στο ίδιο*, σ. 53.

427 Γριτσόπουλος, “Νικόδημος...”, *ό.π.*, σ. 57-58.

428 Γκιόλιας, *Ο Κοσμάς Αιτωλός....στο ίδιο*, σ. 66-67.

429 Γ. Δ. Μεταλληνός, *Τουρκοκρατία. Οι Έλληνες στην Οθωμανική Αυτοκρατορία*, Αθήνα: Ακρίτας, 2005⁶, σ. 162-163.

430 Γκαρά, Τζεδόπουλος, *Χριστιανοί.....ό.π.*, σ. 221.

431 Ζελεπός, “Βαλκανική.....”, *ό.π.*, σ. 523.

ερμηνεύσει τις ανάγκες της εποχής εκείνης για επιστροφή στην “ορθόδοξη πνευματικότητα”. Θεωρούσαν ότι μόνο με αυτό τον τρόπο μπορούσαν να διασώσουν την Ορθοδοξία που ήταν το βασικό στοιχείο των Ελληνορθοδόξων της εποχής, που τους βοήθησε να “επιβιώσουν” κατά την Οθωμανοκρατία. Θα συμφωνούσα με τον ισχυρισμό του Πασχαλίδη, ο οποίος διατείνεται ότι κύριο μέλημα των Κολλυβάδων ήταν η επανασύνδεση των χριστιανών με τη ζώσα παράδοση της Εκκλησίας και η ορθή κατανόηση αυτής της παράδοσης, με τον υπομνηματισμό στη δημόδια γλώσσα της εποχής τους των εκκλησιαστικών κειμένων, συμπεριλαμβανομένων μεταξύ αυτών και των υμνογραφικών και αγιολογικών κειμένων⁴³². Αυτή η θεώρηση είναι αντικειμενική⁴³³, δίχως προκαταλήψεις και πιστεύουμε ότι έχει “διαγνώσει” ορθά τις στοχεύσεις και προτεραιότητες του Κινήματος. Αλλά ας προχωρήσουμε στην εξέταση των πρωτεργατών του κινήματος και των έργων τους με την ελπίδα πως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι δεν απέχει πολύ από την πραγματικότητα ο παραπάνω ισχυρισμός.

2. Οι βασικοί εκπρόσωποι του κινήματος

2.1. Αθανάσιος Πάριος

2.1.1. Ο βίος και τα έργα του

Πρωτεργάτης του κινήματος των Κολλυβάδων και από τις σημαντικότερες πνευματικές φυσιογνωμίες του 18ου αιώνα υπήρξε ο Αθανάσιος Πάριος. Γεννήθηκε στο χωρίο Κόστος (ή Κόστως) της Πάρου. Ο μαθητής του και πρώτος βιογράφος του Ανδρέας Μάμουκας δεν αναφέρει έτος γέννησης⁴³⁴. Η ιστορική έρευνα πλέον έχει καταλήξει ότι η γέννησή του τοποθετείται το έτος 1721. Το επώνυμο Πάριος, με το οποίο επικράτησε μετέπειτα να ονομάζεται, ήταν δηλωτικό της καταγωγής του· φαινόμενο όχι σπάνιο για την εποχή αυτή⁴³⁵. Στην Πάρο διδάχθηκε τα πρώτα του

432 Πασχαλίδης, *Το υμνασιολογικό...στο ίδιο*, σ. 264. Ο Σέρβος θεολόγος Αμφιλόχιος Ράντοβιτς προτείνει τη χρήση του όρου “Φιλοκαλικοί Πατέρες”, διότι περιγράφει καλύτερα τον σκοπό τους, ωστόσο εμείς συμβατικά θα χρησιμοποιούμε τον όρο Κολλυβάδες, που είναι και ο συνηθέστερος στη βιβλιογραφία. Για τη θεώρηση του Αρχιμανδρίτη Ράντοβιτς, βλ. Του ίδιου, *Η φιλοκαλική Αναγέννηση του XVIII και XIX αι. και οι πνευματικοί καρποί της*, Αθήνα: Ίδρυμα Γουλανδρή – Χορν, 1984, σ. 7-8.

433 Και η προσέγγιση του Βακαλόπουλου είναι αντικειμενική και δεν περιέχει κάποια αξιολογική κρίση: αναφέρει ότι σε γενικές γραμμές το κίνημα των Κολλυβάδων απέβλεπε στην επιστροφή των πιστών στη γνήσια εκκλησιαστική παράδοση, στη συχνή συμμετοχή των πιστών στη Θεία Κοινωνία και στη μελέτη των πατερικών κειμένων. βλ. Βακαλόπουλος, *Ιστορία...ό.π.*, τ. Δ', σ. 298.

434 Αντώνιος Ν. Χαροκόπος, “Ο Άγιος Αθανάσιος ο Πάριος. Μια αδρομερής προσέγγιση του βίου και του έργου του (1721-1813)”, στο: *Άγιος Αθανάσιος ο Πάριος 1721-1813. Πρακτικά Πνευματικού Συμποσίου. Χίος, 6-7 Ιουλίου 2002*, Αθήνα: [χ.ο.], 2004, σ. 11.

435 Αθανάσιος Καλαμάτας, “Ο Βίος του Αγίου Αθανασίου του Παρίου. Χρονολογικά”, στο: *Άγιος Αθανάσιος ο Πάριος. Πρακτικά Επιστημονικού Συνεδρίου (Πάρος 29 Σεπτεμβρίου – 4 Οκτωβρίου 1998)*, Πάρος: Ιερά Μητρόπολη Παροναξίας, 2000, σ. 51. Για τη σύγχυση που επικρατούσε μεταξύ των μελετητών του Παρίου σχετικά με τη χρονολογία γέννησής του, βλ. στο ίδιο, σ. 50-51.

γράμματα⁴³⁶. Το 1745 εγκατέλειψε τη γενέτειρά του, εγκαταστάθηκε στη Σμύρνη, όπου για 6 χρόνια παρακολούθησε τα μαθήματα στην Ευαγγελική Σχολή. Εκείνη την εποχή η Σμύρνη, όπως και η Χίος και οι Κυδωνίες, προσέλκυαν λογίους από όλα τα μέρη της Βαλκανικής. Σε αυτό συνέβαλε το γεγονός ότι, από τα μέσα του 18ου αιώνα, παρατηρήθηκε μια συνεχής τάση ανάπτυξης της ιωνικής πόλης, με αποτέλεσμα να γίνει ένα από τα σημαντικότερα εμπορικά κέντρα της Μ. Ασίας. Η αναπτυγμένη κοινωνική ζωή και ο έντονος εμπορικός χαρακτήρας της συνέβαλαν στην παράλληλη ανάπτυξη των εκπαιδευτηρίων της⁴³⁷. Αργότερα στην Ευαγγελική σχολή φοίτησε ένας από τους στενούς συνεργάτες του Αθανασίου Παρίου, ο Νικόλαος Καλλιβούρτζης, ο μετέπειτα γνωστός ως Νικόδημος Αγιορείτης, ο οποίος θα μας απασχολήσει στη συνέχεια.

Στη Σχολή ο Αθανάσιος Πάριος φοίτησε 6 έτη. Σε αυτό το διάστημα δέχτηκε τις επιδράσεις των διδασκάλων και του περιβάλλοντος της σχολής⁴³⁸. Το 1751 πήγε για σπουδές στην Αθωνιάδα σχολή στο Άγιον Όρος⁴³⁹. Εκεί είχε διδασκάλους τον Νεόφυτο Καυσοκαλυβίτη, τον Θεόδωρο Γαζή και τον Ευγένιο Βούλγαρι⁴⁴⁰. Ο Αθανάσιος Πάριος ερευνούσε και άλλες αγιορείτικες βιβλιοθήκες, μελετούσε με ζήλο ελληνική ιστορία και κλασική παιδεία, ενώ παράλληλα αφιέρωνε μέρος της μελέτης του στην ανάγνωση της Αγίας Γραφής. Εξασκήθηκε εντατικά στο θείο κήρυγμα, μετείχε στις ιερές ακολουθίες με σκοπό να γίνει “Εργάτης του Ευαγγελίου”. Εν τω μεταξύ, ο Βούλγαρις συμπάθησε ιδιαίτερος τον Πάριο, και πιθανόν με σύστασή του χειροτονήθηκε ο Πάριος διάκονος⁴⁴¹. Αργότερα – το 1757 μάλλον – οι Θεσσαλονικείς προσκάλεσαν τον Αθανάσιο Πάριο στην Θεσσαλονίκη για να αναλάβει διδακτικά καθήκοντα⁴⁴². Εκεί ανέλαβε τη διεύθυνση του “Ελληνομουσείου”, ενός κοινού σχολείου που είχε ιδρυθεί το 1757 ή 1758. Παρέμεινε στην Θεσσαλονίκη μέχρι το 1760. Κατά τη διετή παραμονή του εργάστηκε ως δραστήριος διδάσκαλος και ασχολήθηκε με το Θείο κήρυγμα. Ενώ ασκούσε τη διεύθυνση του “Ελληνομουσείου”, εγκατέλειψε τη Θεσσαλονίκη επειδή έπεσε πανώλη και διεκόπη η λειτουργία της σχολής του. Μετέβη στην Κέρκυρα⁴⁴³ όπου διεύρυνε τις σπουδές του παίρνοντας μαθήματα φιλοσοφίας,

436 Σάθας, *Νεοελληνική Φιλολογία*....ό.π., σ. 631.

437 Καλαμάτας, “Ο βίος.....”, στο *ίδιο*, σ. 52-53. Ο Καλαμάτας αναφερόμενος στα μέσα του 18ου αιώνα (μάλλον άτοπα) κάνει λόγο για “κοσμοπολίτικο” χαρακτήρα της Σμύρνης. Στην πραγματικότητα η πόλη της Σμύρνης μετά τα μέσα του 19ου αιώνα προσέλαβε κοσμοπολίτικη όψη. Βλ. για παράδειγμα Hervé Georgelin, *Σμύρνη. Από τον κοσμοπολιτισμό έως τους εθνικισμούς*, μετάφραση Μαρία Μαλαφέκα, Αθήνα: Κέδρος, 2007· Όλγα Κατσιαρδή – Hering, “Σμύρνη, χώρος και κοινωνικές εξελίξεις, 18ος-1922: Στο δίκτυο των πόλεων – λιμανιών της Ανατολικής Μεσογείου”, στο: Ιωάννης Καραχρήστος, Παρασκευάς Ποτηρόπουλος (επιμ.), *Σμύρνη: Η ανάπτυξη μιας μητρόπολης της Ανατολικής Μεσογείου (17ος αι. - 1922)*, τ. 32, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνες της Ελληνικής Λαογραφίας, 2016, σ. 73-91.

438 Σάθας, *Νεοελληνική*.....ό.π., σ. 631.

439 Χαροκόπος, “Ο Άγιος Αθανάσιος.....”, ό.π., σ. 13.

440 Σάθας, *Νεοελληνική*.....ό.π., σ. 631.

441 Χαροκόπος, “Ο Άγιος.....”, ό.π., σ. 13.

442 Βρανούσης, *Άγνωστα Πατριωτικά*....στο *ίδιο*, σ. 252-253.

443 Χαροκόπος, “Ο Άγιος.....”, ό.π., σ. 14.

ρητορικής και φυσικής από τον Νικηφόρο Θεοτόκη⁴⁴⁴. Πιθανόν κατά τη διάρκεια παραμονής του στην Αθωνιάδα πληροφορήθηκε για τον Θεοτόκη και την ευρυμάθειά του από τον Βούλγαρι, και γι' αυτό στράφηκε στο νησί της Κέρκυρας.

Ίσως έμεινε στην Κέρκυρα μέχρι το 1764⁴⁴⁵. Εν τω μεταξύ, τού έγινε μια πρόταση για σπουδές στην Ιταλία, την απέκρουσε όμως λόγω της απέχθειάς του προς την αθεϊστική ελευθεροφροσύνη που θεωρούσε ότι θα συναντούσε στη Δύση⁴⁴⁶. Ύστερα από σύντομη παραμονή στο Μεσολόγγι⁴⁴⁷, ανέβηκε και πάλι στο Άγιον Όρος (1770) όχι για να μονάσει, αλλά διότι είχε ξεσπάσει η θύελλα των Ορλωφικών⁴⁴⁸. Ένα χρόνο μετά, ανέλαβε τη σχολαρχία της Αθωνιάδος. Από το 1771 μέχρι το 1777 κατείχε τη θέση του σχολάρχη. Κατά την περίοδο αυτή χειροτονήθηκε ιερομόναχος από τον Μακάριο Νοταρά (πιθανόν το 1774 ή το 1775). Κατά την παραμονή του στον Άθω είχε ηγετική θέση στην κολλυβαδική έριδα, συντασσόμενος με τον Μακάριο Νοταρά, και τον Νικόδημο τον Αγιορείτη⁴⁴⁹. Το 1776 καταδικάστηκε, αποσχηματίστηκε και καθαιρέθηκε⁴⁵⁰ με απόφαση του Πατριάρχη Σωφρονίου Β' και της Συνόδου. Κατέφυγε ξανά στη Θεσσαλονίκη και ανέλαβε τη διεύθυνση του Γυμνασίου της πόλης. Το 1781 απολογήθηκε στην Ιερά Σύνοδο, απαλλάχθηκε από τον αφορισμό και αποκαταστάθηκε στο ιερατικό του αξίωμα⁴⁵¹.

Το 1786 το Οικουμενικό Πατριαρχείο τον προσκάλεσε να αναλάβει τη σχολαρχία της Πατριαρχικής Σχολής. Αρνήθηκε, αν και του έκαναν δελεαστικές προτάσεις. Το 1786 εγκαταστάθηκε στη Χίο. Αρχικά επιθυμούσε να εγκαταβιώσει ως αναχωρητής, μακριά από τους ανθρώπους. Μολαταύτα δέχθηκε προσωρινά να αναλάβει τη διδασκαλική έδρα στη Σχολή της Χίου, η προσωρινότητα όμως αυτή παρατάθηκε 25 ολόκληρα χρόνια⁴⁵². Διετέλεσε σχολάρχης της Σχολής της Χίου έως το 1811⁴⁵³. Αναδείχτηκε σε κυρίαρχη και δεσπόζουσα μορφή στη Χίο. Στη σχολή της Χίου δίδαξε τη Λογική, τη Ρητορική, Μεταφυσική και Θεολογία⁴⁵⁴. Πέθανε στις 24

444 Γιανναράς, *Ορθοδοξία.....ό.π.*, σ. 179.

445 Χαροκόπος, "Ο Άγιος....." *ό.π.*, σ. 14.

446 Podskalsky, *Η ελληνική.....ό.π.*, σ. 445.

447 Γιανναράς, *Ορθοδοξία.....στο ίδιο*, σ. 179.

448 Βρανούσης, *Άγνωστα.....στο ίδιο*, σ. 253.

449 Χαροκόπος, "Ο Άγιος.....", *ό.π.*, σ. 16.

450 Ο Γιανναράς σημειώνει "αφορίστηκε" — όρος όχι τόσο ορθός επιστημονικά, εάν βέβαια λάβουμε υπόψη μας τη θέση του Παναγιώτη Μιχαηλάρη, σύμφωνα με την ο οποία ο "αφορισμός" αφορά τους λαϊκούς, ενώ στην περίπτωση των ιερωμένων είναι πιο δόκιμος ο όρος "καθαίρεση" που υποδηλώνει τη στέρηση του ιερατικού αξιώματος. Βλ. Παναγιώτης Δ. Μιχαηλάρης, *Αφορισμός. Η προσαρμογή μιας ποινής στις αναγκαιότητες της Τουρκοκρατίας*, Αθήνα: Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών, 2004², σ. 64.

451 Γιανναράς, *Ορθοδοξία.....ό.π.*, σ. 179.

452 Βρανούσης, *Άγνωστα.....στο ίδιο*, σ. 268-69.

453 Χαροκόπος, "Ο Άγιος.....", *ό.π.*, σ. 17-18.

454 Αικατερίνη Κουμαριανού, "Ο Νέος Ραψάκης", *Ο Ερανιστής*, 6 (1968), σ. 1-2.

Ιουνίου 1813 στο μονύδριο του Αγίου Γεωργίου της Χίου⁴⁵⁵. Η Ορθόδοξη Εκκλησία τον συναρίθμησε επισήμως στη χορεία των αγίων τον Ιανουάριο 1995⁴⁵⁶.

Η συγγραφική του παραγωγή περιλαμβάνει έργα με ιδεολογικό, θεολογικό αλλά και πολιτικό περιεχόμενο. Στο έργο “*Ἀντίπαπας*”⁴⁵⁷ (Βενετία, 1785) ο Αθανάσιος Πάριος αναφέρεται στον Μητροπολίτη Εφέσου Μάρκο τον Ευγενικό, τους “*ηρωικούς*” του αγώνες, τους οποίους, όσον αφορά τη σύνοδο της Φλωρεντίας, εκθέτει άλλοτε σε πολεμικό και άλλοτε σε εγκωμιαστικό τόνο⁴⁵⁸. Επαινεί τον Ευγενικό για την ανθενωτική του στάση στη σύνοδο της Φλωρεντίας μια και ήταν ο μόνος που δεν υπέγραψε το τελικό κείμενο της Ένωσης⁴⁵⁹. Με το αντιλατινικό αυτό έργο που είναι το βασικότερο αγιολογικό του, καταπολεμά την παπική προπαγάνδα και προσφέρει υπηρεσία στην αναζωπύρωση της εκκλησιαστικής μνήμης του αγίου Μάρκου του Ευγενικού, η εορτή του οποίου είχε ατονήσει. Ο Πάριος εκθέτει τα περί της Αγιότητας του Μάρκου, επισημαίνοντας την αρχαιότητα του εορτασμού της μνήμης του στην Κωνσταντινούπολη⁴⁶⁰.

Το έργο με τίτλο “*Ἡ ἀθλιότης τῶν δοκησισόφων*”, (1793) αποδίδεται ψευδώνυμα⁴⁶¹ στον (ανύπαρκτο) Κελεστίνο Ρόδιο, αλλά πιθανότατα έχει συνταχθεί από τον Πάριο. Με το έργο αυτό ο Πάριος επιχειρούσε για πρώτη φορά, συνοπτικά αλλά κατηγορηματικά, να ανασκευάσει τόσο τα φιλοσοφικά όσο και τα ηθικά θεμέλια του διαφωτισμού από τη σκοπιά του ορθόδοξου δόγματος⁴⁶².

Ο “*Ἐλεγχος τοῦ Ψευδοταλανισμοῦ τῆς Ἑλλάδος*” δεν είναι απόλυτα σίγουρα ότι έχει συνταχθεί από τον Πάριο. Ο Σάθας δεν το αναφέρει στον κατάλογο των έργων του. Η θέση του Φωτόπουλου θεωρούμε ότι είναι κάπως αντιφατική, διότι ενώ στην αρχή της επιχειρηματολογίας του ρητά δηλώνει ότι όλα τα στοιχεία (γλώσσα, ύφος, μέθοδος, επιχειρήματα, και θέσεις που παρεμπιπτόντως επανέρχονται σε μεταγενέστερα έργα του) καταδεικνύουν, όχι όμως απόλυτα, ότι το έργο προσγράφεται στον Πάριο⁴⁶³, στη συνέχεια φαίνεται να είναι περισσότερο επιφυλακτικός: δηλώνει ότι οι υπάρχουσες ενδείξεις όσο κι αν δείχνουν τον Πάριο ως συγγραφέα, άλλο τόσο μας

455 Σάθας, *Νεοελληνική.....ό.π.*, σ. 636.

456 Χαροκόπος, “*Ὁ Ἅγιος.....*”, στο *ίδιο*, σ. 20.

457 “*Ὁ Ἀντίπαπας, ἦτοι Ἀγώνες ὑπερθαύμαστοι ἡρωϊκὰ παλαίσματα, καὶ τῶντι ὑπερφυῖ κατορθώματα, τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Μάρκου Ἀρχιεπισκόπου τῆς Ἐφέσου, τοῦ πίκλην Εὐγενικοῦ*”.

458 Podskalsky, *Ἡ ἐλληνική.....* στο *ίδιο*, σ. 447.

459 Κωνσταντίνος Κωτσισόπουλος. “*Οἱ διδάσκαλοι τοῦ Αθ. Παρίου καὶ ἡ ἐπίδρασή τους σ’ αὐτόν*”, στο: *Ἅγιος Αθανάσιος ὁ Πάριος. Πρακτικά Ἐπιστημονικοῦ.....ό.π.*, σ. 98.

460 Πασχαλίδης, *Το υμναγιολογικόν.....* στο *ίδιο*, σ. 135, 138, 139.

461 Σύμφωνα με τον Κ.Θ. Δημαρά, η ανωνυμία ή ψευδωνυμία δεν εκφράζει πάντοτε μια θέληση για απόκρυψη: πολύ συχνά αποτελεί κάτι σαν συμβατικότητα, ή και απουσία ανταρέσκειας. Βλ. Δημαράς, *Νεοελληνικός....ό.π.*, σ. 42.

462 Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός.....* στο *ίδιο*, σ. 274. Ο Κιτρομηλίδης είναι σχεδόν πεπεισμένος ότι το έχει συντάξει ο Πάριος, ωστόσο κατά την κρίση μας, το κείμενο διαφοροποιείται κάπως από τα υπόλοιπα, διότι έχει αυστηρή επιχειρηματολογία, ενώ σε πολλά σημεία μοιάζει με φιλοσοφικό δοκίμιο, ειδικά σε σύγκριση με τα (υπόλοιπα) έργα του Αθανασίου Παρίου. Μολαταύτα, κινείται στο ίδιο μοτίβο και απηχεί τη γενικότερη ιδεολογία του, άρα καλό θα είναι να το εξετάσουμε.

463 Αθανάσιος Θ. Φωτόπουλος, *Ἐλεγχος τοῦ ψευδοταλανισμοῦ τῆς Ἑλλάδος: ορθόδοξη ἀπάντηση στη δυτική πρόκληση περὶ τὰ τέλη τοῦ ΙΗ΄ αἰῶνα*, Αθήνα: Εταιρεία Ἱστορικών Σπουδῶν ἐπὶ τοῦ Νεώτερου Ἑλληνισμοῦ, 1992, σ. 307.

προτρέπουν να σταθούμε επιφυλακτικοί πάνω σε αυτό⁴⁶⁴. Κατά τον Φωτόπουλο το κείμενο θα μπορούσε να το είχε γράψει και ένας άλλος λόγιος ή κληρικός, από εκείνους που προέρχονταν από το κλίμα του Πατριαρχείου και εκδηλώθηκαν κατά των ιδεών που έρχονταν από τη “φωτισμένη” Δύση, με τη συγγραφή και κυκλοφορία επώνυμων, ανώνυμων και ψευδωνύμων έργων.

Εμείς θεωρούμε σχεδόν βέβαιο ότι το έχει συντάξει ο Πάριος, διότι εκτός από το ότι εκείνη την περίοδο ήταν κυρίαρχη φυσιογνωμία και έπαιρνε συχνά θέσεις στις πνευματικές αντιπαλότητες της εποχής, οι ιδέες που παρουσιάζει ταυτίζονται απόλυτα με ιδέες των μεταγενέστερων έργων του. Εντούτοις σίγουρα είναι δικαιολογημένη και η τελική θέση του Φωτόπουλου, αν συνυπολογίσει κανείς και το γεγονός ότι το όνομα του Παρίου δεν αναγράφεται σε κανένα από τα τέσσερα γνωστά χειρόγραφα τα οποία έχει μελετήσει, ούτε συγκαταλέγεται στα έργα που καταλογογραφήθηκαν από τον μαθητή του Ανδρέα Μάμουκα⁴⁶⁵. Ο Αινιάν, ο πρώτος μελετητής του κειμένου, ρητά αναφέρει ως συγγραφέα τον Πάριο⁴⁶⁶. Το ίδιο υποστηρίζει και ο Άλκης Αγγέλου⁴⁶⁷.

Ανεξάρτητα λοιπόν αν είναι όντως έργο του Παρίου, σίγουρα το κείμενο εκφράζει την ιδεολογία που ασπάζεται ο εν λόγω λόγιος. Το κείμενο εντάσσεται στα έργα που συντάχθηκαν την τελευταία δεκαετία του 18ου αιώνα και τις αρχές του 19ου. Τα έργα αυτά προέρχονται από συντηρητικούς κύκλους που έχουν σχέση με την Εκκλησία, και για την έκδοση κάποιων από αυτά δεν φαίνεται αμέτοχο το Πατριαρχείο⁴⁶⁸. Από τον τίτλο συνάγεται και ο σκοπός της συγγραφής: ο έλεγχος και ο διασυρμός μιας αφιερωτικής επιστολής του Αθανασίου Ψαλίδα προς τον Αλέξανδρο Μουρούζη, ηγεμόνα της Βλαχίας. Η αφορμή για τη συγγραφή του έχει προέλθει από το γεγονός ότι ο Ψαλίδας αποκαλεί “τάλαινα” την Ελλάδα και επικρίνει τον Βούλγαρι και τη “Λογική” του. Ο συντάκτης του κειμένου μέμφεται τον “Ψευδοταλανισμό”, όπως τον αποκαλεί, και απολογείται υπέρ του σοφού διδασκάλου, ο οποίος λαιμορρήθηκε από κάποιον Δέλτα, μαθητή του Ψαλίδα⁴⁶⁹. Το έναυσμα για τη συγγραφή δόθηκε όταν το 1795 εκδόθηκε στη Βιέννη ένα φυλλάδιο με τίτλο “Καλοκινήματα”. Ο συγγραφέας καλύπτεται πίσω από την ανωνυμία του, όμως τον εντοπίζουμε ευκολότατα από τα γραφόμενα του. Είναι ο Ηπειρώτης λόγιος Ψαλίδας, που ζούσε τότε στη Βιέννη. Στο έργο αυτό μάς εξιστορεί την τύχη που είχε η έκδοση της “Λογικής” του Chr. Baumeister που μεταφράστηκε από τον διδάσκαλο των Ιωαννίνων Νικόλαο Βάρκοση με δαπάνη του εμπόρου Αθανασίου Γεωργίου Μανούση⁴⁷⁰. Σε αυτό το έργο ο Ψαλίδας αμφισβήτησε το κύρος του

464 Στο ίδιο, σ. 311.

465 Στο ίδιο, σ. 311.

466 Συλλογή άνεκδότων...στο ίδιο, τ. Α', σ. κθ', λα'.

467 Άλκης Αγγέλου, *Των Φώτων. Όψεις του Νεοελληνικού Διαφωτισμού*, Αθήνα: Ερμής, 1988, σ. 20 [τίτλος μελετήματος: “Πώς η Νεοελληνική σκέψη γνώρισε το Δοκίμιο του Locke”].

468 Φωτόπουλος, *Έλεγχος...ό.π.*, σ. 306.

469 *Ο.π.*, σ. 302

470 Στο ίδιο, σ. 303

Βούλγαρι⁴⁷¹, όπως ήδη έχουμε αναλύσει σε προηγούμενο κεφάλαιο. Στα “Καλοκινήματα” απάντησε το 1797 ο Βούλγαρις⁴⁷². Πριν προλάβει ακόμα να απαντήσει ο άμεσα θιγόμενος, συντάχθηκε ο “Έλεγχος του ψευδοταλανισμού της Ελλάδος”⁴⁷³.

Ο διασυρμός του Ψαλίδα που επιχειρείται έχει διττό στόχο: την προστασία του κύρους του Βούλγαρι και την απόκρουση των νέων ιδεών που έρχονταν από την Ευρώπη⁴⁷⁴. Οι θέσεις του, διατυπωμένες με οξύτητα ίσως λειτούργησαν τελικά εις βάρος της διάδοσης του κειμένου που έμεινε για σχεδόν δύο αιώνες ανέκδοτο⁴⁷⁵. Το κείμενο της “Πατρικής Διδασκαλίας”⁴⁷⁶ κατέχει σημαντική θέση στην προεπαναστατική φιλολογία. Τυπώθηκε στην Κωνσταντινούπολη το 1798 από το Τυπογραφείο του Πατριαρχείου⁴⁷⁷. Έχει απασχολήσει σε εξαντλητικό βαθμό την έρευνα. Ως συγγραφέας του κειμένου δηλώνεται ο Άνθιμος Ιεροσολύμων. Ο Βαλέτας δηλώνει με βεβαιότητα ότι δεν υπάρχει πιθανότητα να είναι συντάκτης της ο Άνθιμος: πρέπει να το συνέταξε κάποιος λόγιος και θα πρέπει να μη διστάσουμε να θεωρήσουμε τον Πάριο ως συντάκτη⁴⁷⁸. Πρώτος ο Κοραής διατύπωσε την άποψη ότι η “Διδασκαλία” είναι ψευδεπίγραφος⁴⁷⁹.

Η Αικατερίνη Κουμαριανού θεωρεί ότι το κείμενο πρέπει να είναι του Αθανασίου Παρίου, αλλά προβληματίζεται από το γεγονός ότι σε αντίθεση με τα άλλα έργα του το συγκεκριμένο έχει περισσότερα στοιχεία λογιωσύνης, αλλά θεωρεί αυτό δεν θα πρέπει να μας επηρεάσει με τέτοιον τρόπο ώστε να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι το έργο αποκλείεται να είναι δικό του. Τονίζει δε ότι σημασία έχει το γεγονός ότι ο Αθανάσιος Πάριος θα μπορούσε από την ιδιοσυγκρασία του να έχει γράψει, κοντά στα άλλα μαχητικά του φυλλάδια και την “Πατρική Διδασκαλία”, όπως θα μπορούσε να την είχε συνθέσει και κάποιος άλλος – αν δεχθούμε ότι ο Άνθιμος δεν είναι συντάκτης της – λόγιος ή κληρικός που προερχόταν από τους ίδιους κύκλους⁴⁸⁰. Ο Φίλιππος Ηλιού είναι επιφυλακτικός ως προς το να αποδώσει το έργο στον Πάριο. Δηλώνει ότι το ζήτημα δεν μπορεί να λυθεί με εσωτερικά τεκμήρια, και το θέμα παραμένει ανοιχτό⁴⁸¹. Τέλος, σύμφωνα με τον Γιάννη Κόκκωνα το έργο πρέπει να το αποδώσουμε τελικά στον Πατριάρχη Άνθιμο, ο οποίος δεν πρέπει να

471 Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός...στο ίδιο*, σ. 192.

472 Φωτόπουλος, *Έλεγχος...στο ίδιο*, σ. 304.

473 Στο ίδιο, σ. 304.

474 Στο ίδιο, σ. 307.

475 Φωτόπουλος (πρόλογος – επιμέλεια), *Φιλοσοφία και ιδεολογία...ό.π.*, σ. vi' (εισαγωγικές παρατηρήσεις Φωτόπουλου).

476 “Διδασκαλία Πατρική συνθεῖσα παρὰ τοῦ Μακαριωτάτου Πατριάρχου τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλὴμ κὺρ Ἀνθίμου” Κωνσταντινούπολη, 1798.

477 Richard Clogg, “The “Dhidaskalia Patriki” (1798): an Orthodox reaction to French revolutionary propaganda”, *Middle Eastern Studies*, 5 (1969), σ. 94-95.

478 Αδαμάντιος Κοραής, *Αδελφική διδασκαλία: πρὸς τοὺς εὕρισκομένους κατὰ πάσαν τὴν Ὀθωμανικὴν ἐπικράτειαν Γραικοὺς*, εισαγωγή – επιμέλεια Γιώργος Βαλέτας, Αθήνα: Πηγή, 1949, σ. 8.

479 *Ο.π.*, σ. 17.

480 Κουμαριανού, “Ο Νέος Ραψάκης.....”, *ό.π.*, σ. 17.

481 Ηλιού, *Προσθήκες...στο ίδιο*, σ. 274.

το έχει αποκηρύξει, παρά τους μέχρι τώρα ισχυρισμούς⁴⁸². Η “*Πατρική Διδασκαλία*” ανήκει στην ομάδα των φυλλαδίων που δημοσιεύτηκαν την περίοδο 1793-1805, όταν το Πατριαρχείο προσπαθούσε να καταπολεμήσει τα επαναστατικά κινήματα που συνδέονταν με την ανάπτυξη της δημοκρατικής ιδεολογίας και την προώθηση των γαλλικών στρατευμάτων στην Ανατολή⁴⁸³. Το κείμενο έγινε αφορμή για επίθεση των Διαφωτιστών ενάντια στην Εκκλησία: την κατηγόρησαν απερίφραστα για φιλοοθωμανισμό και δουλοφροσύνη, για συντήρηση και υποτέλεια στον δυνάστη⁴⁸⁴.

Ο Κοραής απάντησε στην “*Πατρική Διδασκαλία*” εκδίδοντας την “*Αδελφική Διδασκαλία*”⁴⁸⁵ (1798). Το κείμενο αυτό ήθελε να βεβαιώσει ότι η “*Πατρική Διδασκαλία*” δεν εκφράζει τα αισθήματα του ελληνικού λαού, αλλά μόνο τη γελοία παράνοια ενός κληρικού, τρελού ή προβατόσχημου λύκου⁴⁸⁶. Η “*Αδελφική Διδασκαλία*” του Κοραή αποτελούσε την πραγματική διακήρυξη του πολιτικού φιλελευθερισμού του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Κατήγγειλλε την “οθωμανική τυραννία” και εξυμνούσε το ιδεώδες της ελευθερίας, επισημαίνοντας ότι όποιος το αρνιόταν, ήταν πιστός δούλος των Οθωμανών και εχθρός της θρησκείας. Κατά την κρίση του, οι Ελληνορθόδοξοι όφειλαν υποταγή μόνο προς τους νόμιμους ηγεμόνες. Η κοινή βούληση του λαού, κατά τον Κοραή, είναι η μόνη αληθινή πηγή των νόμων, χωρίς την οποία δεν μπορούν να ιδρυθούν νόμιμες πολιτείες⁴⁸⁷.

Το 1798 τυπώθηκε από το Πατριαρχικό τυπογραφείο της Κωνσταντινούπολης, η “*Χριστιανική Απολογία*” κείμενο ανώνυμο, που πρέπει να αποδοθεί στον Πάριο. Στα 1800 κυκλοφόρησε σε δεύτερη έκδοση (με τον αντεστραμμένο τίτλο “*Απολογία Χριστιανική*”) η οποία ξανατυπώθηκε το 1805⁴⁸⁸. Σύμφωνα με τον Δημήτρη Αποστολόπουλο, ο Αθανάσιος Πάριος μάλλον ήθελε να αποκηρύξει την έκδοση του 1798. Αναφέρει ότι οι περισσότεροι μελετητές δεν το έχουν παρατηρήσει, αλλά η έκδοση του 1800 αναγράφεται ως πρώτη έκδοση. Κατά τον Αποστολόπουλο, είναι καλύτερο να βασιστούμε στις εκδόσεις τού 1800 και τού 1805, διότι μάλλον στην έκδοση τού 1798 έγιναν προσθήκες από το τυπογραφείο που δεν τον εξέφραζαν⁴⁸⁹. Όπως και να έχει, το έργο

482 Ο Κόκκωνας συγκρίνει τις δύο εκδόσεις που έγιναν το έτος 1798 και βασίζεται σε μια μαρτυρία του William George Browne (ο οποίος ταξίδεψε στην Κωνσταντινούπολη) σχετικά με το τυπογραφείο στο οποίο τυπώθηκε η “*Πατρική Διδασκαλία*”, με στόχο να καταδείξει ότι είναι αδύνατον να έχει συνταχθεί από τον Αθανάσιο Πάριο. Βλ. αναλυτικά Γιάννης Κόκκωνας, “Ένας αυτόπτης μάρτυρας στην εκτύπωση της Πατρικής Διδασκαλίας και οι δύο εκδόσεις της το 1798”, *Μνήμων*, 29 (2008), σ. 65-91.

483 Ηλιού, *Προσθήκες*.....ό.π., σ. 272.

484 Podskalsky, *Η ελληνική*.....στο ίδιο, σ. 447.

485 “*Αδελφική Διδασκαλία πρὸς τοὺς εὐρισκομένους κατὰ πᾶσαν τὴν Ὀθωμανικὴν ἐπικράτειαν Γραικοὺς*”, Παρίσι, 1798.

486 Γιανναράς, *Ορθοδοξία*.....στο ίδιο, σ. 181-182.

487 Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός*.....ό.π., σ. 278-279.

488 Δημαράς, *Νεοελληνικός*.....στο ίδιο, σ. 157-158.

489 Δημήτρης Γ. Αποστολόπουλος, “Χριστιανική απολογία” (1798) και “Απολογία Χριστιανική” (1800, 1805)”, *Ο Ερασιστής*, 23 (2001), σ. 326-328.

αυτό είναι δημοσιευμένο με ψευδώνυμο, στρέφεται εναντίον των ιδεών της Γαλλικής Επανάστασης, όπως διαμορφώθηκαν από τον Βολταίρο και τον Ρουσσώ, ιδίως εναντίον της ελευθερίας και της ισότητας. Ο Δημαράς, σε σύντομη αναφορά του στην “Χριστιανική Απολογία” δηλώνει: “αυτό των περιορισμένων διαστάσεων βιβλίο, που γράφηκε για ελάχιστα καλλιεργημένο κοινό, προειδοποιεί τους αναγνώστες για το “βολταιρικό δηλητήριο”⁴⁹⁰.

Το 1802 ο Πάριος εξέδωσε ψευδώνυμο με την επωνυμία Ναθαναήλ Νεοκαισαρεύς⁴⁹¹ το έργο “*Αντιφώνησις πρὸς τὸν παράλογον ζῆλον τῶν ἀπὸ Εὐρώπης ἐρχομένων φιλοσόφων*,”⁴⁹². Το έργο επανεκδόθηκε το 1866 στην Ερμούπολη με ελαφρώς παραλλαγμένο τίτλο. Αυτή η επανέκδοση είναι γλωσσική παράφραση του αρχικού κειμένου, μισόν αιώνα περίπου μετά τη συγγραφή από τον Αθανάσιο Πάριο.⁴⁹³ Στο προοίμιο της δεύτερης αυτής έκδοσης, ρητά δηλώνεται από τον (άγνωστο προς εμάς) εκδότη ότι συγγραφέας είναι Αθανάσιος ο Πάριος⁴⁹⁴. Ο Γεδεών συνδέει το εν λόγω πόνημα με το γεγονός ότι, κατά τα πρώτα χρόνια του 19ου αιώνα, οι (νεο)φιλόσοφοι και οι εκπρόσωποι της επιστήμης, συνέχισαν να δέχονται πόλεμο⁴⁹⁵. Ο Γεδεών σημειώνει ότι “τούτο δὲ τὸ ἔργο [...] ἤγειρε πόλεμον κατὰ τοῦ Παρίου”⁴⁹⁶. Σε γενικές γραμμές, μέσω αυτού του πονήματος, ο Αθανάσιος Πάριος ήθελε να αποδείξει ότι οι προσπάθειες των λογίων του Διαφωτισμού ήσαν όχι μόνο μάταιες, αλλά και επιβλαβείς, και επιδίωκε να αποτρέψει τους γονεῖς που επιθυμούσαν να στείλουν τα παιδιά τους στην Ευρώπη, ἔστω και αν το ταξίδι ήταν επαγγελματικό⁴⁹⁷.

Σχολιάζοντας το έργο ο Henderson παρατηρεί ότι κύριος στόχος του Αθανασίου Παρίου ήταν να περιορίσει την παιδεία, ως προ τον θεωρητικό διδακτικό προσανατολισμό της, στη διδασκαλία των Πατέρων της Εκκλησίας⁴⁹⁸. Ο Δημαράς καταδικάζει την “*Αντιφώνηση*” και δηλώνει ότι το άκρως συντηρητικό πνεύμα εκπροσωπείται καλά στην τότε γραμματεία από το ψευδώνυμο αυτό έργο που καταφέρεται κατά της μνήμης των αρχαίων φιλοσόφων⁴⁹⁹. Σύμφωνα με τον Podskalsky, ο Πάριος μέσω αυτού του “μανιφέστου” προειδοποιεί την ελληνική νεολαία για τη βλαπτική φιλοσοφία της δυτικής Ευρώπης. Εξετάζει την ωφέλεια και την αναγκαιότητα της ανθρώπινης

490 Δημαράς, *Νεοελληνικός.....ό.π.*, σ. 157.

491 Γεδεών, *Ἡ πνευματική κίνησις τοῦ γένους κατὰ τὸν ΙΗ΄ καὶ ΙΘ΄ αἰῶνα*, εκδοτ. φροντίδα Ἀλκῆς Αγγέλου, Φίλιππος Ηλιού, Αθήνα: Ερμής, 1976, σ. 116.

492 “*Αντιφώνησις πρὸς τὸν παράλογον ζῆλον τῶν ἀπὸ Εὐρώπης ἐρχομένων φιλοσόφων*”, Τεργέστη, 1802.

493 Συμεών Α. Πασχαλίδης, “Ἀγνωστα καὶ αὐτόγραφα υμναγιολογικὰ ἔργα τοῦ Αθανασίου τοῦ Παρίου σε αἰορεῖται χεῖρόγραφα”, στο: *Ἅγιος Αθανάσιος ὁ Πάριος. Πρακτικά Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου (Πάρος 29 Σεπτεμβρίου- 4 Οκτωβρίου 1998)*, Πάρος: Ἱερά Μητρόπολη Παροναξίας, 2000, σ. 144.

494 Πάριος, *Περὶ τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας, ἢ ἀντιφώνησις πρὸς τὸν παράλογον ζῆλον τῶν ἀπὸ τῆς Εὐρώπης ἐρχομένων φιλοσόφων*, Ερμούπολη, 1866², σ. 3.

495 Γεδεών, *Ἡ πνευματική.....στο ἴδιο*, σ. 116.

496 *Στο ἴδιο*, σ. 116.

497 Κόκκωνας, “Ἐνας αὐτόπτης.....”, *ό.π.*, σ. 56.

498 Henderson, *The revival.....στο ἴδιο*, σ. 184.

499 Δημαράς, *Νεοελληνικός.....ό.π.*, σ. 12, 5. Παρόμοια εἶναι καὶ ἡ θεώρησις τοῦ Βακαλόπουλου. Βλ. Τοῦ ἴδιου, *Ἱστορία.....ό.π.*, τ. Δ΄, σ. 639.

φιλοσοφίας σε σύγκριση με τη χριστιανική σοφία και προειδοποιεί τους γονείς για τους κινδύνους που ενέχουν οι σπουδές στην Ευρώπη⁵⁰⁰.

Ο “*Νέος Ραψάκης*” αναφέρεται από τον Μάμουκα στη βιογραφία του Παρίου (που την δημοσιεύει ο Σάθας)⁵⁰¹ ως έργο του. Το 1965 το δημοσίευσε ο Βρανούσης. Μέχρι τότε το χειρόγραφο παρέμεινε σχεδόν ανεκμετάλλευτο⁵⁰². Ο “*Νέος Ραψάκης*” συντάχθηκε από τον Πάριο με στόχο να αντικρούσει τον συγγραφέα της “*Αδελφικής Διδασκαλίας*” και όσα επιχειρήματα είχε αυτός διατυπώσει εναντίον της “*Πατρικής*”⁵⁰³. Το χειρόγραφο αυτό έργο του Παρίου, το οποίο είχε συντάξει μετά την άνοιξη του 1805⁵⁰⁴ δεν έφθασε ποτέ σε έντυπη μορφή. Ο Βρανούσης δημοσίευσε το κείμενο με τον αρχικό τίτλο που είχε συνθέσει ο Αθανάσιος ο Πάριος⁵⁰⁵. Καθώς σημειώνεται και στον τίτλο, γράφτηκε με σκοπό να στηλιτεύσει τον συντάκτη της “*Αδελφικής Διδασκαλίας*” (το όνομα του Κοραή δεν μνημονεύεται πουθενά μέσα στο κείμενο), ο οποίος αποτόλμησε με το κείμενο αυτό, χρησιμοποιώντας τα ιερά κείμενα, να αντικρούσει τον συγγραφέα της “*Πατρικής διδασκαλίας*” και τα επιχειρήματα του για το χρέος των Χριστιανών να παραμένουν πιστοί και υπάκουοι στον “δεσπότη” τους, τον Σουλτάνο, και επίσης να παροτρύνει τους συμπατριώτες του σε “αντίστασιν” εναντίον της οθωμανικής εξουσίας ώστε να αποκτήσουν την ελευθερία τους⁵⁰⁶.

Στον Πάριο αποδίδεται και το “*Άλεξίκακον Φάρμακον*”⁵⁰⁷ λέξη αρχαία που σημαίνει κάποιον ή κάτι που απομακρύνει το κακό. Το έργο αυτό εκδόθηκε αρκετά χρόνια μετά το θάνατό του, το 1819. Στο έργο αυτό κατά κύριο λόγο προειδοποιεί για το “βολταιρικό δηλητήριο”. Επίσης κάνει λόγο για τις συκοφαντίες, τα ψεύδη και τις σοφιστείες του Βολταίρου⁵⁰⁸. Τέλος, ο Πάριος συνόψισε τη “*Γραμματική*”⁵⁰⁹ του Νεόφυτου Κausοκαλυβίτη, τη “*Ρητορική*” του Ερμογένους⁵¹⁰, και μετέφρασε σε απλή ελληνική γλώσσα το έργο του Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Φιλοθέου “*Ο Παλαμᾶς Ἐκεῖνος*”⁵¹¹.

500 Podskalsky, *Η ελληνική.....ό.π.*, σ. 449.

501 Σάθας, *Νεοελληνική.....στο ίδιο*, σ. 641.

502 Βρανούσης, *Άγνωστα.....ό.π.*, σ. 251.

503 Αικατερίνη Κουμαριανού, “Ο Νέος Ραψάκης”, *Ο Ερανιστής*, 6 (1968), σ. 1.

504 Βλ. Βρανούσης, *Άγνωστα.....στο ίδιο*, σ. 306

505 Πλήρης τίτλος: “*Νέος Ραψάκης, ἥτοι ἔλεγχος τῆς ἀντιχρίστου κατὰ τῶν θείων Γραφῶν συκοφαντίας, πρὸς ἐρεθισμὸν τῶν ἀπλουστέρων ἐν εἴδει ἀντιρρήσεως μεθοδευθείσης παρὰ τινος τῶν νέων λυμπερτίνων κατὰ τῆς Πατρικῆς Διδασκαλίας, τῆς χάριν ἀσφαλείας προεκδοθείσης τῶν χριστιανύμων λαῶν*”.

506 Κουμαριανού, “Ο Νέος.....”, *ό.π.*, σ. 11.

507 “*Άλεξίκακον φάρμακον, ἥτοι πνευματικὸν ἐγχειρίδιον*”, Λειψία, 1818.

508 Δημαράς, *Νεοελληνικός.....στο ίδιο*, σ. 162.

509 “*Η Γραμματική τοῦ κυροῦ Νεοφύτου ἐκεῖνου, συνοψισθεῖσα, εἰς οὐκ ἀπαλλαγείσα τε καὶ καθαρθεῖσα πάντων τῶν ἐν αὐτῇ περριτωμένων τε καὶ αλλοτρούων τῆς γραμματικῆς ἐπαγγελίας τε καὶ εἰδήσεως*”, Βενετία, 1787.

510 Αθηνά Καραμπέτσου, *Αθανάσιος ο Πάριος*, Αθήνα: [χ.ο.], 1974, σ. 89-90.

511 “*Ο Παλαμᾶς Ἐκεῖνος ἥτοι Βίος ἀξιοθαύμαστος τοῦ ἐν Ἀγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου*”, Βιέννη, 1784.

2.1.2. Η εξέταση των έργων

I. Η πρόσληψη των εννοιών *Δύση – Διαφωτισμός – Θρησκεία – Επιστήμη*

Το γενικότερο ιδεολογικό πλαίσιο στο οποίο στηρίζεται το συγγραφικό έργο του Αθανασίου Παρίου έχει άμεση σχέση με το γεγονός ότι ο Πάριος θεωρούσε ότι η μεταφύτευση στην ορθόδοξη Ανατολή ενός δυτικοευρωπαϊκού ιδεώδους συνεπάγεται και την άκριτη μεταφορά της εσωτερικής πολιτιστικής σύγκρουσης ενός περιβάλλοντος στο οποίο ο χριστιανισμός γίνεται φιλοσοφικό σύστημα⁵¹². Οι οπαδοί του απόλυτου απομονωτισμού, ένας από τους οποίους είναι ο Πάριος, είδαν στην αρνητική τους τοποθέτηση απέναντι στη Δύση το καλύτερο μέσον για να μπορέσουν να οδηγήσουν σε αυτεπίγνωση όσους Έλληνες διατελούσαν σε απόγνωση. Επίσης επεδίωκαν απομόνωση εξαιτίας της υποψίας τους ότι κάτω από το λαμπρό ένδυμα της “Ευρώπης” υποκρυπτόταν ένας πραγματικός κίνδυνος για τον Ελληνισμό και την Ορθοδοξία. Μάλιστα οι ρίζες της φόρτισης φτάνουν ως πίσω στο μεγάλο και ακανθώδες, για την πλειονότητα των Ορθοδόξων, σχίσμα του 1054⁵¹³. Η Ευρώπη, σύμφωνα με τον π. Μεταλληνό, προδιέθετε αρνητικά τον Πάριο κυρίως λόγω της “νέας φιλοσοφίας” που με πολύ προκλητικότητα προέβαλλαν στην Ανατολή οι φανατικοί οπαδοί της⁵¹⁴. Ο Αθανάσιος Πάριος δεν είχε πολιτικά αλλά εκκλησιαστικά και πνευματικά κίνητρα όταν στρέφεται εναντίον του Διαφωτισμού, των ιδεών της Γαλλικής Επανάστασης, όταν αποτρέπει τους νέους από το να σπουδάσουν στον ευρωπαϊκό χώρο⁵¹⁵. Ο Αθανάσιος Πάριος συνοψίζει με παρρησία τα αντιφιλοσοφικά επιχειρήματα μίας μερίδας του κλήρου, η οποία καταπολεμά την όποια ευρωπαϊκή επίδραση, από τον φόβο ότι αυτή θα σήμαινε την αρχή του τέλους για το πνευματικό της μονοπώλιο⁵¹⁶.

Στη συνέχεια θα επιχειρήσουμε με βάση τους διάσπαρτους ισχυρισμούς του Παρίου να συνδέσουμε τις έννοιες *Δύση, Διαφωτισμός, Θρησκεία, Επιστήμη*, που αποτελούν και τους βασικούς πυλώνες της σκέψης του – και θα εξηγήσουμε πώς σχετίζονται μεταξύ τους και ποιο περιεχόμενο προσλαμβάνουν, κατά τον Αθανάσιο Πάριο πάντα.

Αρχικά, ο Αθανάσιος Πάριος παραπονιέται και εκφράζει πικρία για το γεγονός της έλλειψης ικανών ιεραρχών, αλλά και για το γεγονός ότι αρκετοί Ελληνορθόδοξοι “διατρίβουν” στην Ευρώπη: “*Εἶναι ἀξία ταλανισμοῦ ἡ Ἑλλάς διὰ δύο αἷτια. Τὸ πρῶτον εἶναι αὐτὸ τοῦτο ὅπου τρέχουσιν εἰς τὴν*

512 Διονύσιος Α. Τσεντικόπουλος, “Βασικές κατευθύνσεις της διδασκαλίας του Αγίου Αθανασίου του Παρίου”, στο: *Άγιος Αθανάσιος ο Πάριος: Πρακτικά Επιστημονικού.....ό.π.*, σ. 120-121.

513 Παπαδερός, *Μετακένωσις.....στο ίδιο*, σ. 87.

514 Μεταλληνός, “Παράδοση και Γένος στον Άγιο Αθανάσιο τον Πάριο” στο: *Ο Άγιος Αθανάσιος ο Πάριος, 1721-1813: Πρακτικά Πνευματικού.....ό.π.*, σ. 36.

515 Θεόδωρος Ζήσης, “Η θεολογική προσφορά του Αγίου Αθανασίου του Παρίου”, στο: *Ο Άγιος Αθανάσιος ο Πάριος, 1721-1813: Πρακτικά Πνευματικού.....ό.π.*, σ. 52-53.

516 Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός.....ό.π.*, σ. 40.

*Εὐρώπην τὰ τέκνα της. Τὸ δεύτερον εἶναι, ὅπου δὲν ἔχει ποιμένας. Ποιμένας λέγω, ἀλλ' ὄχι μισθωτούς, καθὼς εἶναι σχεδὸν ὅλοι τὴν σήμερον, οἱ ὅποιοι εἰς κάθε ἄλλο καταγίνονται, ἔξω ἀπὸ τὴν φροντίδα τῶν ψυχῶν ὅπου ἐνεπιστεύθησαν. Ἐκεῖνοι ὅπου πηγαίνουν εἰς τὴν Εὐρώπην διαιροῦνται εἰς δύο. Ἄλλοι πηγαίνουν διὰ χρήματα, ἄλλοι διὰ μαθήματα*⁵¹⁷. Καὶ οἱ δύο αὐτές κατηγορίες κατὰ τὸν Αθανάσιο Πάριο εἶναι καταδικαστέες δίχως δεύτερη σκέψη.

Κατὰ τὸν Αθανάσιο Πάριο “εἶνε κατὰ ταῦτα λοιπὸν, ἡ θύραθεν σοφία ἀφ' ἐαυτῆς οὔτε κακὴ, οὔτε ἀγαθὴ, ἀλλ' ἀποβαίνει τοῦτο ἢ ἐκεῖνο κατὰ τὴν ἐκάστοτε χρήσιν, ὅπερ ἱκανῶς, νομίζομεν”⁵¹⁸. Τὶς περισσότερες ὁμῶς φορές, ἡ “θύραθεν σοφία” ἀποδεικνύεται ἐπιζήμια διότι χρησιμοποιεῖται με κακὸ τρόπο καθὼς οἱ Δυτικοί, καὶ εἰδικά οἱ Γάλλοι, με πρωτεργάτη τὸν Βολταίρο, χρησιμοποιοῦν τὴν παιδεία γιὰ νὰ κρίνουν τὰ δόγματα τῆς πίστεως, ἀρα ἡ χρήση τῆς θύραθεν σοφίας – σε αὐτὴ τὴν περίπτωση – ἀποβαίνει βλαπτικὴ: “Ἐσχάτη καὶ χειρίστη τέλος πάντων τῶν καταχρήσεων τῆς φιλοσοφίας εἶνε ἡ καθ' ἣν τολμῶσι νὰ κρίνωσι καὶ ἀνακρίνωσι τὰς θείας Γραφάς, καὶ ἀκονῶσι τὴν φιλοσοφικὴν αὐτῶν γλῶσσαν ἐναντίον τῆς Θείας Προνοίας! Ἐν τοιαύτῃ χρήσει, πρόκειται πασιδῆλον, ὅτι κακὴ ἀποβαίνει καὶ ὀλεθρία καὶ ψυχοβλαβεστάτη, μισητὴ καὶ ἀποτρόπαιος ἡ θύραθεν παιδεία”⁵¹⁹.

Κατὰ τὸν Πάριο δὲν πρέπει νὰ ἐξετάζουμε με ὀρθολογικὸ τρόπο τὰ δόγματα τῆς πίστεως διότι ἡ πίστις μᾶς γνωστοποιεῖται μέσω τῆς ἀποκάλυψης, καὶ ὄχι μέσω τῆς ἀνθρώπινης μάθησης, καὶ δὲν εἶναι ἄξιος ὁ ἄνθρωπος νὰ τὴν κρίνει⁵²⁰. Ὁ Δυτικὸς κόσμος, που ταυτίζεται με τὸν ευρωπαϊκόν, προσπαθεῖ νὰ συνδέσει πίστιν καὶ γνώσιν, καὶ αὐτὸ εἶναι κατὰ τὸν Αθανάσιο Πάριο καταδικαστέον, ἐνῶ δὲν διστάζει μάλιστα νὰ συμπεράνει ὅτι ἡ “Εὐρώπη εἶνε τὸ χάος τῆς ἀπωλείας, τὸ βάραθρον τοῦ Ἄδου”⁵²¹. Κατὰ τὸν Αθανάσιο Πάριο εἶναι λάθος που οἱ Δυτικοὶ θεωροῦν τοὺς εαυτοὺς τοὺς “φωτισμένους”. Απορρίπτει ἐπίσης τὸ ἐπιχείρημα τῶν Δυτικῶν ὅτι εἶναι σοφοὶ μόνο καὶ μόνο ἐπειδὴ εἶναι κοινωνοὶ τῆς “ἔξω σοφίας”, δηλαδὴ τῆς φιλοσοφίας⁵²².

Ὁ Αθανάσιος Πάριος ταυτίζει τὴν ἐννοίαν τῆς αἵρεσης με ὁλόκληρον τὸν δυτικὸν πολιτισμό, καὶ ἐκτός ἀπὸ τοὺς καθολικοὺς καταδικάζει καὶ τὰ λοιπὰ θεολογικὰ κινήματα, ἐτσι ὅπως διαμορφώθηκαν τὸν 16ο αἰῶνα: “ἀνήγειρε πρὸς ὀλεθρον τῶν εὐσεβῶν ὁ διάβολος ἐκ τῆς Δύσεως μίαν ἄλλην νεωτέραν αἵρεσιν, τὴν λατινικὴν λέγω αἵρεσιν, διαφορετικὴν μὲν τὸ ὄνομα, παρομοίαν δὲ μὲ τὰς προλαβούσας καὶ φέρουσαν εἰς ἀπώλειαν. Καὶ μὲ αὐτὴν ἐπλάνησαν ὅλην τὴν Δύσιν. Ἡ ὁποία αἵρεσις ἐγέννησεν ἔπειτα κλάδους καὶ διαφόρους αἵρέσεις, Λουθήρους, Καλβίνους, Λουθηροκαλβίνους, Εὐαγγελιστὰς καὶ ἄλλους ἀναριθμήτους· ἡ ὁποία ἀφ' ἐαυτῆς ἐγέννησε τὸν

517 Φωτόπουλος, *Ἐλεγχος...ό.π.*, σ. 336.

518 Αθανάσιος Πάριος, *Περὶ τῆς...ό.π.*, σ. 66

519 Στὸ ἴδιο, σ. 67-68.

520 Αθανάσιος Πάριος, *Ἀλεξίκακον, ό.π.*, σ. 8.

521 Αθανάσιος Πάριος, *Περὶ.....στο ἴδιο*, σ. 51.

522 Νούτσος, *Νεοελληνικός.....στο ἴδιο*, σ. 510.

ἀφανισμόν της, διὰ τὴν φανῆ ὅτι ἦτον σαθρὰ καὶ ἄστατος, ὡς ἀπὸ ἀδόκιμον νοῦν γεγεννημένη”⁵²³. Επισημαίνει τις δύο διαστάσεις που (πρέπει να) ἔχει ἡ θρησκεία. Το ἠθικὸ καὶ τὸ μυστηριώδες: “τὸ ἠθικὸν τῆς θρησκείας, ἀγαπητέ, ὅχι μόνον εἶναι καταληπτόν, ἀλλὰ ἀκόμη παρηγορεῖ, καὶ εὐθύνει πρὸς ἀρετὴ τὴν ψυχὴν κάθε ἀνθρώπου. Τὸ μυστηριώδες τῆς θρησκείας τοῦτο, εἶναι, καὶ πρέπει νὰ εἶναι τὸ ἀκατάληπτον”⁵²⁴. Αυτό κατὰ τὸν Πάριο εἶναι χαρακτηριστικὸ τῆς ορθόδοξης χριστιανικῆς πίστεως καὶ μόνο. Για τὸν Αθανάσιο Πάριο τὸ καλύτερο παράδειγμα ἀνδρὸς που ἀντιτάχθηκε σθεναρὰ στο λατινικὸ στοιχείο ἐνσαρκώνεται στο πρόσωπο τοῦ Μάρκου τοῦ Ευγενικοῦ, ὁ ὁποῖος συμμετείχε στὴ σύνοδο τῆς Φερράρας – Φλωρεντίας τὸ 1438/1439 καὶ ἦταν ὁ μόνος ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς Ανατολικῆς Ἐκκλησίας που δὲν υπέκυψε στὴ θέληση τοῦ Πάπα. Τὸν χαρακτηρίζει “φωστῆρα τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας καὶ κεραυνὸν τῆς δυτικῆς ἀγερωχίας”⁵²⁵. Ἄλλο ξεχωριστό για ἐκεῖνον παράδειγμα τῆς Ορθόδοξης Ανατολικῆς Ἐκκλησίας εἶναι ὁ Γρηγόριος ὁ Παλαμάς⁵²⁶. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, τὸ χεῖριστο πρότυπο κατὰ τὸν Αθανάσιο Πάριο ἀποτελεῖ ὁ Βολταίρος ὁ ὁποῖος ἀμφισβητεῖ ὅτι ἡ πίστη μᾶς γνωστοποιεῖται ἐξ ἀποκαλύψεως, ὡς ἐκ τούτου, προκύπτει ὅτι “ἐκεῖνος ὁμολογουμένως εἶναι υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὡς ἐθνικὸς καὶ ἀσεβής. Καὶ τοιοῦτος κατ’ ἐξοχὴν ἀνεφάνη ὁ παμμίαρος Βολτέρ”⁵²⁷. Εντούτοις δὲν καταδικάζει συλλήβην τα συγγράμματα τοῦ Βολταίρου (“Ἐδῶ μὴ στοχασθῆς ὅμως ὅτι καταφρονῶ ὅσα εἰς τὰ συγγράμματα τοῦ Βολταίρ εἶναι ἀληθῆ, καὶ ὠφέλιμα. Τὴν ἀπάτην τοῦ ἀποφεύγω, ὅχι τὴν ἀλήθειαν”⁵²⁸).

Συνοψίζοντας, λοιπόν, ὁ Αθανάσιος Πάριος ἀπορρίπτει τὴν κοσμικὴ σοφία που προέρχεται κατὰ κύριο λόγο ἀπὸ τὴ Δύση, διότι εἶναι βλαπτικὴ για τὴν Ορθόδοξη Ανατολή. Αυτό τὸ αἰτιολογεῖ με τὸν ἰσχυρισμό ὅτι ἡ “πίστη” στους Δυτικούς (κυρίως στους Γάλλους) τείνει νὰ διαμορφωθεῖ σὲ “φιλοσοφικὸ” σύστημα, ἐπιθυμώντας νὰ εἰσχωρήσει σὲ κάθε τομέα τῆς ζωῆς καὶ νὰ ἐρμηνεύσει με ὀρθολογικά καὶ μόνο κριτήρια τὸν κόσμον. Τὸν ἴδιο βλαπτικὸ ρόλο ἔχει καὶ ἡ ἐνασχόληση με τὴν ἐπιστήμη. Δὲν πρέπει σὲ καμία περίπτωση οἱ ιδέες τοῦ Δυτικοῦ Διαφωτισμοῦ νὰ μεταφυτευτοῦν στὶς ἐλληνικὲς χώρες, διότι κατὰ κύριο λόγο κινδυνεύει νὰ αλλοτριωθεῖ ἡ ορθόδοξη πτυχὴ τῆς ἐλληνικῆς ταυτότητας.

523 Βαλέτας, *Ἀδελφική*....ό.π., σ. 28-29.

524 [Κελεστίνος Ρόδιος], *στο ἴδιο*, σ. 37.

525 Αθανάσιος Πάριος, *Ἀντίπαπας*...στο ἴδιο, σ. 5.

526 Βλ. σύντομα Αθανάσιος Πάριος, *Ὁ Παλαμάς Ἐκεῖνος*.....στο ἴδιο (βλ. κυρίως τὶς κατατοπιστικότερες παρατηρήσεις τοῦ Παρίου στὴν εἰσαγωγή).

527 Αθανάσιος Πάριος, *Ἀλεξίκακον*....ό.π., σ. 8.

528 [Κελεστίνος Ρόδιος], *στο ἴδιο*, σ. 44.

II. Το οθωμανικό καθεστώς και η ταυτότητα των Ελληνορθοδόξων

Οι αναφορές του Αθανασίου Παρίου στο καθεστώς των Οθωμανών δεν είναι πολλές διότι τον απασχολούν – όπως έχουμε καταδείξει – πρωτίστως οι κίνδυνοι που, κατά την άποψή του, προέρχονται αποκλειστικά από τη Δύση. Ωστόσο, μπορούμε να σκιαγραφήσουμε τη θεώρησή του από τις λίγες αλλά ξεκάθαρες παραδοχές του. Δεν φαίνεται να εκφράζει κάποιον φόβο για το οθωμανικό στοιχείο. Ο Πάριος δέχεται την υποταγή στους Οθωμανούς ως θεία έμπνευση για τη σωτηρία του Γένους, και προτιμά να ζει υπό τη σκέπη της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας διότι του εξασφαλίζει τη διατήρηση της ορθόδοξης πίστης, και τον προστατεύει από τις δυτικές επιδράσεις. Παραδέχεται το γεγονός ότι οι Ελληνορθόδοξοι υφίστανται μία σκληρή και τυραννική δουλεία και αυτό κανένας δεν μπορεί να το αρνηθεί: *“Δὲν ἤμπορεῖ τινᾶς νὰ ἀρνηθῇ, ὅτι τὰ πάθη καὶ αἱ θλίψεις καὶ τὰ βάσανα, ὅπου πάσχουν οἱ ἀδελφοί μας χριστιανοὶ ὑποκάτω εἰς τὸν ζυγὸν τῶν νῦν κρατούντων, εἶναι καὶ πολλὰ καὶ πικρά, καὶ δεινὰ καὶ ὑπέρδεια. Εἶναι τοῦτο ὁμολογούμενον, καὶ συμπάσχομεν τοῖς πάσχουσι καὶ συστενάζομεν τοῖς στενάζουσι”*⁵²⁹.

Ο Θεός για να προστατεύσει την ορθόδοξη πίστη, λοιπόν, έθεσε ως προστάτη των Ελληνορθοδόξων την Οθωμανική Αυτοκρατορία⁵³⁰. Και μόνο η ιδέα της εξέγερσης εναντίον του οθωμανικού καθεστώτος είναι αδιανόητη και καταδικαστέα δίχως δεύτερη σκέψη: *“μία τοιαύτη πρᾶξις εἶναι ἀπὸ μιᾶς ἀπηγορευμένη ἀπὸ τοὺς θεῖους νόμους εἰς τοὺς μαθητὰς τοῦ Χριστοῦ· δεύτερον δέ, ὅτι καὶ σφόδρα ἐπικίνδυνον ἦτον καὶ εἶναι εἰς ὅλον τὸ γένος τῶν Χριστιανῶν, ὅσοι ζοῦν ὑποκάτω εἰς τούτην τὴν ἐπικράτειαν, ἓνα τοιοῦτον τόλμημα· καὶ πρέπει νὰ τὸ ὁμολογήσῃ, ὅποιος δὲν εἶναι στερημένος παντάπασι ἀπὸ συλλογιστικὴν δύναμιν”*⁵³¹. Ο Αθανάσιος Πάριος δεν παραλείπει να στηλιτεύσει το μανιφέστο του Ρήγα⁵³² που αποπειράθηκε να προτρέψει τους Ελληνορθοδόξους να ξεσηκωθούν: *“Βιβλίον ἐξέδωκαν, Ρόπαλον τοῦ Ἡρακλέους αὐτὸ ὀνομάσαντες, οἱ ἑλληνόφρονες· βιβλίον δηλαδὴ διεγερτικόν, ἐρεθιστικόν, παρακινητικόν, ὥστε πάντες οἱ ἀπανταχοῦ χριστιανοί, ἐν ρητῇ ἡμέρᾳ, νὰ δείξουν τοῦ Ἡρακλέους τὴν ἀλκὴν ἐναντίον τῶν τυραννούντων αὐτοὺς, καὶ τὰ ἐξῆς· ὁ νοῶν νοεῖτω”*⁵³³.

529 Λεάνδρος Βρανούσης, *Άγνωστα πατριωτικά φυλλάδια και ανέκδοτα κείμενα της εποχής του Ρήγα και του Κοραή. Η φιλογαλλική και η αντιγαλλική προπαγάνδα. “Προς τους Ρωμαίους της Ελλάδος”, “Στοχασμοί ενός Φιλέλληνας”, “Νέος Ραψάκης”*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 1966, σ. 305.

530 Κωτσιόπουλος, “Οι διδάσκαλοι.....” ό.π., σ. 92.

531 Βρανούσης, *Άγνωστα.....ό.π.*, σ. 306. Πρβλ. και τις εξής αναφορές στην “Πατρική Διδασκαλία” που “δένουν” με αυτόν τον ισχυρισμό του Παρίου: *“ἤγειρεν ἐκ τοῦ μηδενὸς τὴν ἰσχυρὰν αὐτὴν βασιλείαν τῶν Ὀθωμανῶν, ἀντὶ τῆς τῶν Ρωμαίων ἡμῶν βασιλείας, [...] διὰ νὰ ἀποδείξῃ ἀναμφιβόλως, ὅτι θεῖω ἐγένετο βουλήματι, καὶ ὄχι μὲ δύναμιν τῶν ἀνθρώπων, καὶ νὰ πιστοποιήσῃ πάντας τοὺς πιστοὺς, ὅτι μὲ αὐτὸν τὸν τρόπον εὐδόκησε νὰ οἰκονομήσῃ μέγα μυστήριον, τὴν σωτηρίαν δηλαδὴ εἰς τοὺς ἐκλεκτοὺς τοῦ λαοῦς”*. Βλ. Κοραΐς, *Αδελφική.....στο ίδιο*, σ. 29.

532 Λεάνδρος Βρανούσης “Ιδεολογικές ζυμώσεις και συγκρούσεις”, στο: *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους...στο ίδιο*, τ. ΙΑ΄, σ. 450.

533 Βρανούσης, *Άγνωστα πατριωτικά.....στο ίδιο*, σ. 305.

Υπεραμύνεται της “Πατρικῆς Διδασκαλίας” και αναφέρει για τον συγγραφέα της “Αδελφικῆς Διδασκαλίας” (τον Κοραή): “Πλὴν, ἔξω ἀπὸ τὰς λοιδορίας καὶ ὕβρεις, τὰς ὁποίας μὲ ὅλην τὴν θρασύτητα καὶ ἀθυροστομίαν ξερνᾷ κατὰ τοῦ συγγραφέως τῆς Πατρικῆς Διδασκαλίας, ἀκόμα καὶ διερεθίζει μὲ κάθε τρόπον τοὺς ἀναγινώσκοντας νὰ βάλουν εἰς πρᾶξιν τὸ ρόπαλον, λέγοντας ὁ ἀνόσιος, πὼς τοῦτο εἶναι καλὸν καὶ ἀποδεκτὸν κοντὰ εἰς τὸν Θεόν, δηλαδὴ νὰ φονεύουν οἱ δοῦλοι τοὺς κυρίους των”⁵³⁴. Εἰς ἐπισημαίνεται για ἄλλη μια φορά ὅτι εἶναι ἐναντίον της θέλησης του Θεοῦ οποιαδήποτε ἀπόπειρα ἀποτίναξης του ηγεμόνα.

Εξάλλου μάς υπενθυμίζει, ἰσότητα δὲν μπορεῖ νὰ υπάρξει με κανέναν τρόπο στον κόσμον, οἱ ἄνθρωποι δὲν γεννιούνται σε καμία περίπτωση ἐλεύθεροι, καὶ αὐτὸ εἶναι ἀποδεκτὸ ἀπὸ τὸν Πάριο καὶ σε περιπτώσεις που υπάρχουν σχέσεις κυρίαρχων γι’ αὐτὸ δὲν ἐπιθυμεῖ νὰ ἀντιδράσει κατὰ τὸν Οθωμανών. Εξάλλου ἡ ἐννοια της ἰσότητος εἶναι ἀπατηλὴ καὶ “ψευδώνυμη”, ὡς ἐκ τούτου δὲν μπορεῖ νὰ υπάρξει⁵³⁵. Ἀκόμα καὶ ὅταν κάποιος δὲν εἶναι αὐτοδίκαια στην ἐξουσία (ὅπως οἱ Οθωμανοί) δὲν πρέπει νὰ του ἀντιτασσόμαστε⁵³⁶.

Σύμφωνα με τὴν κρίση του Τζώγα, ὁ Πάριος προτιμᾷ τὸ οθωμανικὸ καθεστῶς, εἰδικὰ σε σύγκριση με τὰ δυτικὰ καθεστῶτα, (καὶ εἰδικὰ τῶν Γάλλων) ἔτσι ὅπως διαμορφώθηκαν μετὰ τὴ Γαλλικὴ Επανάσταση⁵³⁷. Ὅσο για τὸ πολίτευμα που θεωρεῖ ἰδανικόν, αὐτὸ εἶναι τὸ μοναρχικόν: “εἰς τὰ πολιτικὰ μοναρχικὴ πρέπει νὰ εἶναι ἡ διοίκησις τῶν πόλεων, κατὰ μίμησιν δηλαδὴ ἐξαιρέτως τοῦ παμβασιλέως τῶν ὅλων Θεοῦ· καὶ ὅτι ἡ μοναρχικὴ ἐξουσία, ὅταν ὁ μονάρχης δὲν εἶναι τύραννος,

534 Ο.π., σ. 306.

535 Ἀθανάσιος Πάριος, *Χριστιανικὴ Ἀπολογία*.....στο ἴδιο, σ. 30.

536 Αὐτές οἱ ἀνησυχίες πολιτικῶν περιεχομένου τοῦ Ἀθανασίου Παρίου μποροῦν νὰ γίνουν ἀφορμὴ για μία σύντομη ἐπισκόπηση της σκέψης τῶν πολιτικῶν στοχαστῶν τοῦ ευρωπαϊκοῦ χώρου που ἐδράσαν ἀπὸ τὸν 17ο καὶ 18ο αἰῶνα καὶ συνέβαλαν με καθοριστικὸ τρόπο στη διαμόρφωση ἀπόψεων πολιτικῶν χαρακτήρα – ἀπόψεις που βέβαια διαδόθηκαν καὶ ἐπηρέασαν καὶ στοχαστές που ἐδράσαν καὶ στις χώρες της Ανατολῆς. Τρεῖς εἶναι οἱ μεγάλοι πολιτικοὶ στοχαστές τῶν νεότερων χρόνων που ἔχουν ἀναλύσει τὴν ἐννοια τοῦ *κοινωνικοῦ συμβολαίου* καὶ ἔχουν ἐκφράσει τις ἀπόψεις τους (μεταξὺ ἄλλων καὶ) για τὴν “ἀπόλυτη μοναρχία”, στην οποία ἀναφέρεται ὁ Ἀθανάσιος ὁ Πάριος. Αὐτοὶ εἶναι: ὁ Thomas Hobbes (1588-1679), ὁ John Locke (1632-1704) καὶ ὁ Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Ὁ Hobbes θεωροῦσε ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἐπιζητοῦν νὰ ἀσκούν δύναμη πάνω στους ἄλλους. Τὸ *Κοινωνικὸ Συμβόλαιον* που συνάπτουν οἱ ἄνθρωποι ἔχει στόχο τὴν αὐτοσυντήρησή τους καὶ ἀπορρέει ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία τους νὰ ἐξασφαλίσουν τὴν ἐπιβίωσή τους. Ὁ Hobbes ἦταν θιασώτης της ἀπόλυτης μοναρχίας κατὰ τὴν οποία οἱ ἄνθρωποι ἐγκαταλείπουν τὴ φυσικὴ τους ἐλευθερία καὶ υπακοὴν στα προστάγματα τοῦ μονάρχη, ὁ ὁποῖος τους προφυλάσσει ἀπὸ ἐισβολές ἐξωτερικῶν ἐχθρῶν. Παράλληλα ὁ Hobbes ἀπέρριπτε τὴ διάκριση τῶν ἐξουσιῶν. Ὁ Locke ἀπὸ τὴν πλευρὰ του, θεωροῦσε ἀπαραίτητη τὴ διάκριση τῶν ἐξουσιῶν, ἐνῶ μέσω τοῦ ἔργου τοῦ ἀντιτάχθηκε πρὸς τὴν ἀπόλυτη μοναρχία. Πίστευε ὅτι ἡ ἐπανάσταση εἶναι ἡ μόνη μορφή λαϊκῆς πολιτικῆς δράσης, τὴν οποία ὅμως δὲν συνιστοῦσε παρά σε ἐσχατὴ ἀνάγκη. Τέλος, ὁ Rousseau ἐδίδε ἰδιαίτερη ἐμφαση στην ἐννοια της λαϊκῆς κυριαρχίας καὶ θεωροῦσε ὅτι στόχος της πολιτείας εἶναι ἡ “ἠθικὴ τελείωση” τοῦ ἀνθρώπου. Ὑποστήριζε ὅτι ἡ *κυριαρχία* δὲν εἶναι γνώρισμα τοῦ ηγεμόνα, ἀλλὰ εἶναι ἰδιότητα τοῦ συλλογικοῦ σώματος που συγκροτεῖ τὴν πολιτικὴ κοινωνία. Ἦταν ὁ κατ’ ἐξοχὴν ἐκφραστής της ἐννοιας της *λαϊκῆς κυριαρχίας*. Βλ. ἐνδεικτικὰ τὴν περιεκτικὴ σύνοψη της σκέψης τῶν τριῶν στοχαστῶν ἀπὸ τὸν Πασχάλη Μ. Κιτρομηλίδη: *Νεότερη Πολιτικὴ Θεωρία. I. Θεωρίες τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου. Hobbes – Locke – Rousseau*, Ἀθήνα – Κομοτηνὴ: Ἐκδόσεις Ἀντ. Ν. Σάκκουλα, 1984. Κατὰ τὴν κρίση μας, ὁ Ἀθανάσιος Πάριος μάλλον εἶναι πιο κοντὰ στη θεωρία που ἔχει ἀναπτύξει ὁ Hobbes, ἐφόσον ἀπορρίπτει τὴν ἐπανάσταση καὶ κατὰ κάποιον τρόπο πιστεύει σε μία *ωφελιμιστικὴ* θεώρηση της πολιτικῆς ἐξουσίας, με τὴν ἐννοια ὅτι θεωρεῖ ὅτι οἱ υπήκοοι της Οθωμανικῆς Αυτοκρατορίας εἶναι προστατευμένοι καὶ δὲν ὑπάρχει λόγος νὰ ξεσηκωθοῦν.

537 Τζώγας, *Ἡ περὶ μνημοσύνων*.....ό.π., σ.34.

ἀλλὰ καὶ εἰς τοὺς κειμένους ὑποτάσσεται νόμους, καὶ συμβούλιον ἀνδρῶν σοφῶν καὶ χρηστῶν ἔχει πλησίον του, (“ὅτι μόνου τοῦ Θεοῦ εἶναι τὸ ἀπειρόσοφον”) εἶναι ἡ ἀρίστη καὶ σωστικοτάτη διοίκησις”⁵³⁸.

Σε αὐτὸ το σημεῖο θα κάνουμε μία σύντομη αναφορά για την ορολογία που χρησιμοποιεῖ ο Πάριος. Ας ξεκινήσουμε με το οθωμανικὸ στοιχείο. Χρησιμοποιεῖ αποκλειστικά τον ὄρο *Οθωμανός* (“οἱ χριστιανοὶ πάσχουσι τυραννόμενοι ὑπὸ τῶν Ὀθωμανῶν”⁵³⁹). Ὅσον αφορά το ἐλληνικὸ στοιχείο, μεταχειρίζεται τον ὄρο *Ελλάς* (“μέρος τῆς Ἑλλάδος”⁵⁴⁰). Επίσης κάνοντας λόγο για την Ελλάδα, παρατηρεῖ ὅτι δεν αποτελεί παρά ἓνα τμήμα μόνο τῆς Εκκλησίας τοῦ Χριστοῦ: “ἡ ἄκρα ἡμῶν δυστυχία καὶ πολλῶν δακρῶν ἄξια, οὐ μόνον τῆς Ἑλλάδος, ἀλλ’ ἀπάσης νῦν τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας”⁵⁴¹. Εἰδώ υποδηλώνονται καὶ τα ἄλλα “γένη” που βρίσκονται ὑπὸ οθωμανικὴ κατοχή. Γίνεται χρῆση τοῦ ὀρου *Ρωμαῖος* (“ὡ δόξα τοῦ γένους τῶν ρωμαίων”⁵⁴²), τοῦ ὀρου *Ἑλλήν* (“Καὶ Ἡπειρώτης εἶσαι καὶ Ἀρβανίτης ἐλληνίζων τῇ φωνῇ, καὶ οὐ καθαρῶς Ἑλλήν”⁵⁴³), τοῦ ὀρου γένος (“το ἡμέτερον γένος”⁵⁴⁴) ἢ γένος *Ρωμαίων* (“ταπεινὸν ἡμῶν Γένος τῶν Ρωμαίων”⁵⁴⁵). Αναφέρεται σε Πατρίδα (“τὰ καλὰ τῆς Πατρίδος”)⁵⁴⁶, καὶ σε Ὀρθοδόξους (“ἐδίδασκον τὰς μιὰς τῶν αἱρέσεις, καὶ ἐπλάνουν τοὺς ὀρθοδόξους”⁵⁴⁷).

Κάποιοι λόγιοι στα κείμενα τοὺς αναφέρουν τοὺς ὀρους *Ελλάς* καὶ *Πατρίς* ἐπιθυμῶντας να “αφυπνίσουν” το Ἑλληνορθόδοξο στοιχείο, να ἐνισχύσουν το πατριωτικὸ τοῦ αἰσθημα καὶ ἐνίοτε να προβάλλουν κάποιες διεκδικήσεις. Ἀντίθετα ο Πάριος δεν μεταχειρίζεται αὐτοὺς τοὺς ὀρους για να αφυπνίσει το ἐθνικὸ αἰσθημα τῶν Ἑλληνορθοδόξων ἀλλὰ τοὺς αναφέρει μόνο για να τοὺς συσχετίσει με το ὀρθόδοξο φρόνημα με το ὀποῖο πρέπει, κατὰ την κρίση τοῦ, να συνδέονται. Δεν ἐπιθυμεῖ τοῦτέστιν να συγκινήσει με τη χρῆση τοῦ ὀρου *Πατρίδα* ἢ *Ελλάς* καὶ δεν στοχεύει στο να προωθήσει κάποια ἐνέργεια ὑπὲρ τῆς “Πατρίδος”. Ὑπὸ αὐτὸ το πρίσμα, οἱ “ἀρετές” οἱ ὀποῖες προβάλλονται μέσω τῆς ιδεολογίας τοῦ εἶναι καθαρά παθητικῆς φύσης, διότι δεν προτρέπει σε δράση (ἢ ἔστω σε σκέψη) με στόχο την ἀναθεώρηση κάποιων ἀντιλήψεων (ὀπως ἀπαιτοῦσε ο Διαφωτισμός) ἀλλὰ σε καρτερία, ἀνοχή, ὑπομονή, πίστη στον Θεό καὶ ὑποταγή στην ἐξουσία τῶν Ὀθωμανῶν. Μολαταῦτα δεν πρέπει να ἀμφισβητεῖται το ἐνδιαφέρον για το Ἑλληνορθόδοξο στοιχείο, το ὀποῖο μέσω τῆς κοινῆς ὀρθόδοξης πίστες θα διέσωζε την ταυτότητά τοῦ.

538 Ἀθανάσιος Πάριος, *Χριστιανικὴ Ἀπολογία*.....ὀ.π., σ. 21-22

539 Βρανούσης, *Ἀγνωστα Πατριωτικά*.....στο ἴδιο, σ. 316.

540 Ὀ.π., 318.

541 Ἀθανάσιος Πάριος, *Περὶ τῆς ἀληθείας*....., στο ἴδιο, σ. 34.

542 Τοῦ ἴδιου, *Ἀντίπαπας*....ὀ.π., σ. 48.

543 Φωτόπουλος, *Ἐλεγχος*....ὀ.π., σ. 319-320.

544 Ἀθανάσιος Πάριος, ὀ.π., σ.120.

545 Φωτόπουλος, *Ἐλεγχος*....ὀ.π., σ. 348.

546 Ἀθανάσιος Πάριος *Ἀντίπαπας*....στο ἴδιο, σ. 160.

547 Ἀθανάσιος Πάριος, *Χριστιανικὴ*.....στο ἴδιο, σ. 8.

Εν συνεχεία, εάν θέλαμε να σκιαγραφήσουμε τη θέση του Αθανασίου Παρίου για τις σχέσεις “αρχαίων” και “νεωτέρων” μπορούμε να υπογραμμίσουμε ότι απορρίπτει και καταδικάζει τους αρχαίους· οι Ελληνορθόδοξοι της εποχής δεν (πρέπει να) έχουν σχέση μαζί τους. Ο Henderson παρατηρεί ότι οι αρχαίοι φιλόσοφοι δεν έχουν θέση στο σύστημά του. Οι πιο σπουδαίοι από τους αρχαίους χαρακτηρίζονται ως συγγραφείς ανάξιοι να θεωρηθούν πρότυπα και αυθεντίες, επειδή ο τρόπος ζωής και οι πράξεις τους αντιστρατεύονται κατά τρόπο κραυγαλέο και προκλητικό προς τους λόγους και τις επαγγελίες τους⁵⁴⁸: “διὸ δὴ οὐ μόνον μακαρισμοῦ καὶ δόξης εἶνε ἀνάξιοι οἱ τῶ ὄντι Τετυφλωμένοι καὶ σκοτεινοὶ τῆς Ἑλλάδος σοφοί, ἀλλὰ πᾶν τουναντίον, οἴκτου καὶ ἀποστροφῆς, εἰς οὐδὲν ἀποβάσης αὐτοῖς ὠφελίμου τῆς ἐπιστημονικῆς θεωρίας”⁵⁴⁹, ενώ η “φιλόσοφος πόλις τῶν Ἀθηνῶν κατήντα τοσούτων εἰδωλομανῆς ἐν τῇ ἀφροσύνῃ τῆς πολυθεΐας [...] ἡ φιλοσοφία δὲν ἡδυνήθη νὰ ἐκριζώσῃ ἀπὸ τοῦ κόσμου τὴν ἀντίθετον τῆς πολυθεΐας πλάνη καὶ φυτεύσῃ ἀντ’ αὐτῆς τὴν σωτηριωδεστάτην τῆς μιᾶς θεότητος δόξαν”⁵⁵⁰. Ο Αθανάσιος Πάριος λοιπόν θεωρεί ασήμαντη την προσφορά των αρχαίων φιλοσόφων, αφού κρίνει ότι δεν κατόρθωσαν να ανακαλύψουν τον αληθινό Θεό⁵⁵¹. Ο Πάριος καταφέρεται με βιαιότητα εναντίον των αρχαίων φιλοσόφων και προσπαθεί να αντιταχθεί στην τάση της εποχής για ροπή προς την αρχαιότητα. Οι όλο και περισσότερες αναφορές – εγκωμιαστικής χροιάς – για τον αρχαίο κόσμο, πολύ αισθητή στο φθίνοντα 18ο αιώνα, εκφράζουν τάση για ανεξαρτητοποίηση απέναντι της θρησκευτικής ζωής⁵⁵².

Σε αυτό το σημείο καλό θα ήταν να συνοψίσουμε: ο Πάριος καταφέρεται κατά της αρχαιότητας, δεν επιθυμεί να συνδέσει την ταυτότητα των Ελληνορθόδοξων με τους αρχαίους, τους οποίους θεωρεί αποκλειστικά ειδωολάτρες και αντιδρά στην τάση της εποχής, η οποία επιτάσσει να γίνεται αναγωγή στο “αρχαίο ένδοξο παρελθόν”. Είχε διαγνώσει ότι η τάση μιας μερίδας λογίων της εποχής να αφυπνίσουν μνήμες από το “ένδοξο και ηρωικό ελληνικό παρελθόν”, δεν ήταν, παρά ένα εργαλείο για τον επαναπροσδιορισμό της ελληνορθόδοξης ταυτότητας, και την προσπάθεια προβολής προτύπων που ενδεχομένως θα οδηγούσαν σε μία τάση για ανάπτυξη εθνικών διεκδικήσεων. Σίγουρα όμως η πεποίθησή του ότι θα αλλοτριωθεί η ορθόδοξη πτυχή της ταυτότητας είναι ως ένα βαθμό δικαιολογημένη, αλλά από την άλλη, ένας αμερόληπτος μελετητής

548 Henderson, *The revival*.....στο ίδιο, σ. 184.

549 Αθανάσιος Πάριος, *Περὶ τῆς ἀληθείας*....στο ίδιο, σ. 16.

550 Στο ίδιο, σ. 14-15.

551 Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός*....στο ίδιο, σ. 41.

552 Δημαράς, *Νεοελληνικός*....ό.π., σ. 5. Ο Μανώλης Πατηνιώτης, κάνοντας τις δικές του παρατηρήσεις για τον Αθανάσιο Πάριο, αναφέρει ότι εκπροσωπεί ένα ρεύμα που κάνει την εμφάνισή του στις αρχές του 19ου αιώνα και θα μπορούσαμε να το ονομάσουμε “θρησκευτικό αντι-κορυδαλισμό”, το οποίο είτε απορρίπτει την συσχέτιση του χριστιανικού ελληνισμού με τον αρχαίο, είτε αναζητά μία πιο σύμφωνη με τη χριστιανική ορθοδοξία ανάγνωση του Αριστοτέλη. Βλ. Πατηνιώτης, *Στοιχεία φυσικής*....στο ίδιο, σ. 169-170. Υπό αυτή την άποψη, ο Πάριος μέσω του έργου του φαίνεται μάλλον να προσπαθεί να προβάλλει τον “θρησκευτικό αντι-κορυδαλισμό”, δίδοντας ιδιαίτερη έμφαση στην προσπάθεια επεξήγησης των αιτίων, σύμφωνα με τα οποία, “αρχαίοι και νεώτεροι δεν μπορούν να συμβαδίσουν ή να κινηθούν σε παράλληλες τροχιές”.

δεν μπορεί να μην παραδεχτεί ότι σε αυτό το σημείο ο Πάριος υπερέβαλε. Εν πάση περιπτώσει, σημασία έχει ότι με αυτό τον τρόπο θεωρεί ότι διασώζει τη θρησκεία που κινδυνεύει να αλλοτριωθεί μέσω της επαφής με την αρχαία ελληνική φιλοσοφική σκέψη – πέρα από την αλλοτρίωση που προέρχεται από τη Δύση.

2.2. Νικόδημος Αγιορείτης

2.2.1. Βιογραφικά στοιχεία και εργογραφία

Ο Νικόδημος Αγιορείτης, κατά κόσμον Νικόλαος Καλλιβούρτζης, γεννήθηκε στη Νάξο το 1749⁵⁵³. Στο νησί αυτό έλαβε τα εγκύκλια μαθήματα στη γνωστή για το παιδευτικό της έργο “Σχολή της Νάξου”, στην οποία τότε ήταν σχολάρχης ο αρχιμανδρίτης Χρύσανθος, αδελφός του Κοσμά του Αιτωλού⁵⁵⁴. Το 1765, σε ηλικία 16 ετών μετέβη στη Σμύρνη προκειμένου να μαθητεύσει στην Ευαγγελική Σχολή. Αξίζει να αναφερθεί ότι συμμαθητής του στη Σμύρνη ήταν ο μετέπειτα μαρτυρικός Πατριάρχης Γρηγόριος Ε΄⁵⁵⁵. Σπούδασε εκεί πέντε χρόνια και κατέπληξε με τις επιδόσεις του, ιδιαίτερα στην εκμάθηση της αρχαίας ελληνικής γλώσσας. Η εκπαίδευσή του επικεντρώθηκε κυρίως στη σχολική φιλοσοφία⁵⁵⁶ και τη θεολογία, αλλά παράλληλα σπούδαζε ιταλική και γαλλική γλώσσα και ενδιαφερόταν για τη δυτική πνευματικότητα της εποχής του.

Η σχετικά σύντομη διάρκεια σπουδών του δεν του επέτρεψε να έρθει σε επαφή με τις θετικές επιστήμες ή τη νεωτερική φιλοσοφία που, όπως γνωρίζουμε, ήταν τα κυρίαρχα ρεύματα του καιρού⁵⁵⁷. Δεν παρακολούθησε μαθήματα ανώτερων σπουδών ούτε ταξίδεψε σε χώρες της Ευρώπης, έμεινε με τη μόρφωση της αρχαιογνωσίας που απέκτησε στην Ευαγγελική σχολή, η οποία όμως δεν υπερέβαινε την καλή απλώς σχολική κατάρτιση στη φιλοσοφία και θεολογία⁵⁵⁸. Το 1770 αναγκάστηκε να επιστρέψει στη Νάξο, λόγω των ωμοτήτων των Οθωμανών στη Σμύρνη, εν είδει αντιποίνων, μετά την πυρπόληση του οθωμανικού στόλου από τους Ρώσους στη ναυμαχία του Τσεσμέ. Εκεί εργάστηκε για τέσσερα χρόνια ως γραμματέας του Μητροπολίτη Παροναξίας. Από τη θέση αυτή ήρθε σε επαφές με τους Ιησουίτες της Νάξου. Την ίδια εποχή στη Νάξο γνώρισε και τους άλλους Κολλυβάδες, μοναχούς φυγάδες από το Άγιον Όρος, που τον εισήγαγαν στα θεολογικά

553 Γιανναράς, *Ορθοδοξία.....στο ίδιο*, σ. 196.

554 Κύρκος, *Από την αντίπερα.....ό.π.*, σ. 179.

555 Στο ίδιο, σ. 181.

556 Σύμφωνα με τον Νούτσο, η *σχολική φιλοσοφία* (“Schulphilosophie”) είναι η υψηλότερου βαθμού μάθηση των επιστημών και των τεχνών που διαφοροποιείται από την “εγκύκλια εκπαίδευση”. Δεν διδασκόταν σε Γυμνάσια αλλά μόνο σε ανώτερα εκπαιδευτικά ιδρύματα που ονομάζονταν Ακαδημίες ή Πανδιδακτήρια. Βλ. Νούτσος, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός.....στο ίδιο*, σ. 80.

557 Γιανναράς, *Ορθοδοξία.....ό.π.*, σ. 196.

558 Κύρκος, *Από την αντίπερα.....ό.π.*, σ. 182-183.

θέματα της κολλυβαδικής έριδας, αλλά και ενίσχυσαν τον θαυμασμό του για τον μοναχικό αναχωρητισμό⁵⁵⁹.

Οι Κολλυβάδες φαίνεται ότι τον έπεισαν να ασπαστεί τον μοναστικό βίο, διότι το 1775 αποφάσισε να αναχωρήσει για το Άγιον Όρος, όπου εκάρη μοναχός στη μονή του Αγίου Διονυσίου και άλλαξε το όνομά του από Νικόλαος σε Νικόδημος⁵⁶⁰. Δύο χρόνια αργότερα αποσύρθηκε ως ερημίτης στην Καψάλα, συνεχίζοντας το προσωπικό συγγραφικό του έργο. Αποπειράθηκε να επισκεφθεί στη Μολδαβία τον γέροντα Παΐσιο Βελιτσκόφσκυ, αλλά η τρικυμία υποχρέωσε το πλοίο να καταφύγει στη Θάσο, από όπου ο Νικόδημος μετέβη στο μικρό νησάκι Σκυροπούλα, δίπλα στην Εύβοια, και έμεινε για κάποιο διάστημα υποτακτικός του μοναχού Αρσενίου, τον οποίο είχε πρωτογνωρίσει στη Νάξο. Μετά την επιστροφή του στο Άγιον Όρος συνέχισε τον ασκητικό βίο του ερημίτη. Τα υπόλοιπα χρόνια της ζωής του παρέμεινε αποκλειστικά στο Άγιον Όρος, μέσα σε ένα πυρετό συγγραφικής και εκδοτικής δραστηριότητας⁵⁶¹. Πέθανε στις 14 Ιουλίου του 1805, σε ηλικία 69 ετών⁵⁶². Ανακηρύχθηκε άγιος με συνοδική πράξη από το Οικουμενικό Πατριαρχείο το 1955⁵⁶³.

Ο Νικόδημος συγκαταλέγεται μεταξύ των πλέον πολύγραφων λογίων της Οθωμανοκρατίας⁵⁶⁴. Θα περιοριστούμε στην αναφορά (και εν συνεχεία στην εξέταση) των κυριότερων πνευματικών – θεολογικών (ή ηθικών ταυτόχρονα) έργων. Δεν θα μας απασχολήσουν τα “νομοκανονικά”, τα “ασματολογικά” ή τα “υμναγολογικά” του έργα.

Ας ξεκινήσουμε με το “*Έξομολογητάριο*”⁵⁶⁵ (1794). Τα *εξομολογητάρια* ήσαν συλλογές κανόνων με ερωτήματα που έπρεπε να υποβάλει ο πνευματικός στον εξομολογούμενο προκειμένου να αποσπάσει τη συνολική ομολογία των αμαρτημάτων του. Τα εξομολογητάρια κατά την περίοδο της Οθωμανοκρατίας αρχικά κυκλοφορούσαν με τη μορφή χειρογράφων⁵⁶⁶. Το “*Έξομολογητάριο*” του Νικοδήμου Αγιορείτη είναι αμφιλεγόμενο έργο που έχει προκαλέσει και αυτό πολλές συζητήσεις. Ο Νικόδημος μέσω του “*Έξομολογηταρίου*”, συμβάλλει σύμφωνα με τον Γιανναρά, στην αλλοτρίωση του νοήματος της αυθεντικής ορθόδοξης διδασκαλίας. Λογική της προσπάθειας και βάση της

559 Γιανναράς, *Ορθοδοξία.....ό.π.*, σ. 196.

560 Σαθας, *Νεοελληνική.....στο ίδιο*, σ. 624.

561 Γιανναράς, *Ορθοδοξία.....ό.π.*, σ. 197.

562 Σάθας, *Νεοελληνική.....στο ίδιο*, σ. 625.

563 Παπουλίδης, “Περίπτωσης πνευματικής.....”, *ό.π.*, σ. 285.

564 Υπάρχει μια διαφοροποίηση των μελετητών όσον αφορά τον αριθμό των έργων του. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. Κωνσταντίνος Καραϊσαρίδης, *Ο Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης και το λειτουργικό του έργο*, Αθήνα: Ακρίτας, 1998, σ. 55-60. Έχουν καταγραφεί μέχρι και 108, αγιολογικά και υμνογραφικά εκδομένα ή ανέκδοτα, μείζονα ή ελάσσονα έργα του. Βλ. Πασχαλίδης, *Το υμναγολογικό....ό.π.*, σ. 263.

565 “*Έξομολογητάριον, ἥτοι βιβλίον ψυχωφελέστατον περιέχον διδασκαλίαν σύντομον πρὸς τὸν πνευματικὸν, πῶς πρέπει νὰ ἐξομολογῇ μὲ καρπὸν. Τοὺς κανόνες τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ ἀκριβῶς ἐξηγημένους. Συμβουλὴν γλαφυρὰν πρὸς τὸν μετανοοῦντα πῶς νὰ ἐξομολογῇται καθὼς πρέπει, καὶ λόγον ψυχωφελῆ περὶ μετανοίας*”, Βενετία, 1794.

566 Μιχαηλάρης, *Αφορισμός.....ό.π.*, σ. 68.

σωτηρίας είναι, για τον Νικόδημο, μια “μεταφυσική της συναλλαγής” ανθρώπου και Θεού: ο άνθρωπος μόνος και ένοχος απέναντι σε ένα αμείλικτο τιμωρό Θεό, που διψάει ακόρεστα για ικανοποίηση της προσβεβλημένης από την ανθρώπινη αμαρτία δικαιοσύνης του.

Ο Γιανναράς διατείνεται ότι ο Νικόδημος με τις θεολογικές προϋποθέσεις αυτού του “νομικισμού” οικοδομεί την ποιμαντική του “*Εξομολογητάριου*”. Προϋποθέτει την εξομολόγηση ως δικανική πράξη ατομικής εξιλέωσης, ακριβώς όπως την καθιέρωσε η ρωμαιοκαθολική παράδοση και την ασκούσαν οι Ιησουίτες μισσιονάριοι στον ελληνικό χώρο. Ο Νικόδημος, σύμφωνα με τον Γιανναρά, ερμηνεύει τα “επιτίμια” όχι ως φιλάνθρωπη παιδαγωγία για την ίαση του αμαρτωλού, αλλά ως λύτρα που πρέπει να πληρώσει ο αμαρτωλός, ώστε να “ημερώσει την μεγάλην οργή που έχει ο Θεός κατ’ επάνω του”⁵⁶⁷. Ο Καραϊσαρίδης, από την πλευρά του, παραδέχεται ότι μπορεί όντως να εντοπιστεί κάποια δυτική σχολαστική επίδραση στο “*Εξομολογητάριον*”, αλλά μόνο σε ό,τι αφορά τη συστηματική διάρθρωση και διάταξη των υποδιαίρέσεων του μελετώμενου θέματος, πράγμα που συνηθιζόταν στα συγγράμματα της εποχής του Νικοδήμου και οπωσδήποτε βοηθούσε τον απλό λαό στην καλύτερη αφομοίωση του προτεινόμενου πνευματικού θέματος⁵⁶⁸.

Παράλληλα, εμείς να υπογραμμίσουμε, έχοντας ως εφελτήριο ότι κάποιοι μελετητές (ο Γιανναράς για παράδειγμα) μέμφονται τον Νικόδημο, θεωρώντας ότι στο “*Εξομολογητάριο*” παρουσιάζεται ένας πολύ “αυστηρός” Θεός, ότι γενικά τα κείμενα με ορθόδοξο περιεχόμενο δεν κάνουν πάντα λόγο για έναν Θεό που συνεχώς μόνο “ελεεί”. Πολλές φορές αναφέρονται στον Θεό με την ιδιότητα του κριτή που απονέμει δικαιοσύνη. Εκτός από τον Καραϊσαρίδη, υπάρχουν και άλλοι μελετητές που εκφέρουν διαφορετική γνώμη. Επίσης υπεραμύνονται του Νικοδήμου, και δεν δέχονται ότι έχει επηρεαστεί από το Δυτικό σχολαστικισμό⁵⁶⁹ και διατείνονται ότι τα έργα του δεν ξεφεύγουν από της παράδοση της Ανατολικής Εκκλησίας.

Ο Νικόδημος έχει μεταφράσει και εκδώσει, ως βιβλία “ψυχοφελέστατα” για τους Ορθοδόξους, δύο εγχειρίδια στα οποία δεν αναφέρει τον πραγματικό τους συγγραφέα και την ομολογιακή τους προέλευση⁵⁷⁰. Ο “*Άόρατος Πόλεμος*”⁵⁷¹ και τα “*Πνευματικά Γυμνάσματα*”⁵⁷². Ο “*Άόρατος Πόλεμος*” τυπώθηκε στη Βενετία το 1796 και γνώρισε τη μεγαλύτερη ίσως κυκλοφορία από τα έργα του Νικοδήμου. Μπορεί να χαρακτηριστεί ως ένα εγχειρίδιο για την πνευματική ζωή, το οποίο παρουσιάζει οδηγίες και για τα δύο πνευματικά επίπεδα των ανθρώπων: και για τους νοθρούς

567 Γιανναράς, *Ορθοδοξία.....στο ίδιο*, σ. 201-203.

568 Καραϊσαρίδης, *Ο Άγιος Νικόδημος.....στο ίδιο*, σ. 72.

569 Βλ. ενδεικτικά: Ευάγγελος Βολουδάκης, *Ορθοδοξία και Χρ. Γιανναράς*, Αθήνα: Υπακοή, 1993.

570 Γιανναράς, *Ορθοδοξία.....στο ίδιο*, σ. 199.

571 *Βιβλίον ψυχοφελέστατον καλούμενον Άόρατος Πόλεμος*, Βενετία, 1796.

572 *Εἰς δόξαν Πατρός, Υἱού καὶ Ἁγίου Πνεύματος τοῦ ἐνός Θεοῦ. Βίβλος τῶν πνευματοφελεστάτων καλουμένη Γυμνάσματα Πνευματικά, διαμοιρασμένα εἰς μελέτας, ἐξετάσεις, καὶ ἀναγνώσεις*, Βενετία, 1800.

πνευματικά και για τους περισσότερο πνευματικούς ανθρώπους⁵⁷³. Σύμφωνα με τον Πατρινέλη, αυτά, τα δύο έργα, που είναι και τα δημοφιλέστερά του, δεν είναι παρά διασκευές των ομοτίτλων έργων της δυτικής ασκητικής φιλολογίας: του “*Combattimento Spirituale*” (1589) του Lorenzo Scupoli (για τον “*Αόρατο Πόλεμο*”) και των “*Esercizi Spirituali*” (για τα “*Πνευματικά Γυμνάσματα*”) του ιδρυτή του τάγματος των Ιησουιτών Ιγνατίου Λογιόλα⁵⁷⁴. Και τα δύο βιβλία εμφανίζονται ότι έχουν καλλωπιστεί και διορθωθεί από τον Νικόδημο, χωρίς να διευκρινίζεται γιατί ήταν και στα δύο απαραίτητος ο “καλλωπισμός” και η διόρθωση”. Ο Γιανναράς και ο Πατρινέλης αμφισβητούν ότι τα έργα είναι απαύγασμα της “ορθόδοξης πνευματικότητας”. Ο Γιανναράς, επί παραδείγματι, θεωρεί ότι η θεματική των βιβλίων, η θεολογική τους οπτική, η γλώσσα τους, παραμένουν τυπικά δείγματα της ρωμαιοκαθολικής “θρησκευτικοποίησης” του Ευαγγελίου, της παγίδευσης στη νοησιαρχία, στον ηθικισμό και κυρίως, στο νομικό-δικανικό τρόπο της ενοχής⁵⁷⁵. Ο Πατρινέλης, από την πλευρά του, αναρωτιέται ποιες μπορεί να είναι οι επιδράσεις που θεωρεί ότι έχουν δεχτεί αυτά τα έργα του Νικοδήμου με τις ασκητολειτουργικές συνήθειες των Δυτικών. Εξάλλου μας υπενθυμίζει ότι ο Νικόδημος είχε έρθει σε επαφή με τους Ιησουίτες, πριν εγκατασταθεί στο Άγιον Όρος, την περίοδο που διετέλεσε γραμματέας της Μητροπόλεως Νάξου. Το ζήτημα παραμένει ανοιχτό, και δεν είναι ακόμα ξεκάθαρο ποιες περιστάσεις συνέδεσαν τους Κολλυβάδες με τον δυτικό μυστικισμό⁵⁷⁶. Ο Παπουλίδης υπογραμμίζει πως οι δυτικές επιρροές στο έργο δεν επιδέχονται αμφισβήτηση⁵⁷⁷.

Ο Κιτρομηλίδης επισημαίνει το (αντιφατικό) γεγονός ότι, αν και ο Νικόδημος θεωρείται ο θεωρητικός εμπνευστής του κινήματος των Κολλυβάδων, παρατηρούνται πολλές δυτικές επιδράσεις στα έργα του και ότι αντλεί πολλά επιχειρήματα από τη ρωμαιοκαθολική θεολογία⁵⁷⁸ - αυτό ισχύει ειδικά για τα προαναφερθέντα έργα του. Ο Εμμανουήλ Φραγκίσκος, αντίθετα, σε ένα άρθρο του το 1993 υποστηρίζει ότι ο Νικόδημος δεν πρέπει να είχε επηρεαστεί από τη λατινική θρησκευτική πραγματικότητα. Αυτό το στηρίζει κυρίως με τον ισχυρισμό ότι οι επαφές Ορθοδόξων και Καθολικών γύρω στο δεύτερο μισό του 18ου αιώνα δεν ήταν σύνηθες φαινόμενο. Επίσης διατείνεται ότι στα νησιά του Αιγαίου (από τα οποία πέρασε ο Νικόδημος) υπήρχε στα μέσα του 18ου αιώνα κλίμα καχυποψίας και αποξένωσης μεταξύ Ορθοδόξων και Καθολικών, ως εκ τούτου το περιβάλλον μέσα στο οποίο μεγάλωσε ο Νικόδημος απέκλειε οποιαδήποτε ώσμωση μεταξύ των

573 Καραϊσαρίδης, *Ο Άγιος...ό.π.*, σ. 73-76.

574 Χρίστος Πατρινέλης, “Εκκλησία” στο: *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. ΙΑ’.....στο ίδιο, σ. 132.

575 Γιανναράς, *Ορθοδοξία.....στο ίδιο*, σ. 200-201.

576 Πατρινέλης, “Εκκλησία”..... στο ίδιο, σ. 132.

577 Κωνσταντίνος Κ. Παπουλίδης, “Η συγγένεια του βιβλίου “Γυμνάσματα Πνευματικά” του Αγίου Νικοδήμου του Αγιορείτου με το “Exercicios Spirituales” του Αγίου Ιγνατίου De Loyola”, *Ελληνικά*, 11 (1971) σ. 167-173.

578 Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός.....ό.π.*, σ. 442.

μεν και των δε⁵⁷⁹. Ο Τζώγας, από την πλευρά του, δηλώνει ότι αν και ο Νικόδημος στρέφεται εναντίον εκείνων οι οποίοι ταξίδευαν για περαιτέρω σπουδές στην Ευρώπη, εντούτοις ο ίδιος στα συγγράμματά του παρουσιάζει πολλές επιδράσεις από τη Θεολογία και την πράξη της δυτικής Εκκλησίας⁵⁸⁰. Όπως και να έχει, το ζήτημα των δυτικών επιρροών είναι ακανθώδες και περίπλοκο και η έρευνα σχετικά με αυτό είναι ακόμα εν εξελίξει, και δεν φιλοδοξούμε να το λύσουμε στην παρούσα εργασία. Αυτό άλλωστε θα ξέφευγε από τους στόχους μας.

Το έργο με τίτλο “*Ἐγχειρίδιον Συμβουλευτικὸν περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων*”⁵⁸¹ γράφτηκε το 1782, ενώ τυπώθηκε πρώτη φορά στη Βιέννη το 1801. Αποτελεί σημαντικό τεκμήριο για την αναγέννηση του ησυχασμού στους κόλπους του ορθόδοξου μοναχισμού τον 18ο αιώνα, ενώ δεν σταμάτησε να διαβάζεται από κληρικούς και λαϊκούς⁵⁸². Κατά τον Καραϊσαρίδη το έργο αυτό αναδεικνύει τον Νικόδημο ως έμπειρο συγγραφέα της πνευματικής ζωής, με εξαιρετική διανοητική δύναμη καθώς και θαυμαστή μνήμη, έναν άνδρα με ευρύτατη θεολογική αλλά και θύραθεν μόρφωση, βαθύ στοχαστή που ταυτόχρονα μεταδίδει τις γνώσεις του με απλό τρόπο⁵⁸³.

Άλλο έργο του είναι η “*Χρηστοθήεια*”⁵⁸⁴. Τυπώθηκε στη Βενετία το 1803. Οι *Χρηστοθήειες* είχαν στόχο να προβάλουν την καλή συμπεριφορά και τα χρηστά ήθη. Πολλές από αυτές χρησιμοποιήθηκαν ως σχολικά εγχειρίδια, διότι απευθύνονταν περισσότερο στους νέους, ο χαρακτήρας των οποίων ήταν ακόμα εύπλαστος. Οι *Χρηστοθήειες* ρύθμιζαν κυρίως τις σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους, προτείνοντας τρόπους με τους οποίους αυτοί μπορούσαν να ελέγχουν τα συναισθήματά τους. Επίσης έδιδαν και συμβουλές για τη διαμόρφωση του χαρακτήρα των ανθρώπων και την αποφυγή κακών συνηθειών. Ο άνθρωπος έπρεπε να είναι πολύ προσεκτικός και ως προς τις σωματικές του εκδηλώσεις, εφόσον “οι αρετές του σώματος είχαν άμεση σχέση με τις αρετές της ψυχής”. Οι *Χρηστοθήειες* στόχευαν στον επαναπροσδιορισμό των ανθρώπινων σχέσεων, και ως εκ τούτου, δεν είχαν ως κύριο σημείο αναφοράς τον Θεό, αλλά τις κοινωνικές σχέσεις⁵⁸⁵.

Ο Νικόδημος μέσω της “*Χρηστοθήειας*” καταδικάζει με σκληρά λόγια τα τραγούδια, τη μουσική, το χορό, τα κάθε λογής παιχνίδια, τα γέλια, τους εορτασμούς, έχοντας ως όραμα μια

579 Εμμανουήλ Φραγκίσκος, “Αόρατος Πόλεμος” (1796), “Γυμνάσματα Πνευματικά” (1800). Η πατρότητα των “μεταφράσεων” του Νικόδημου Αγιορείτη”, *Ο Ερανιστής*, 19 (1993), σ. 131-132.

580 Τζώγας, *Ἡ περὶ.....στο ίδιο*, σ. 48.

581 Πλήρης τίτλος: “*Ἐγχειρίδιον Συμβουλευτικὸν περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων, τῆς τε φαντασίας, καὶ τῆς τοῦ νοῦς, καὶ καρδίας. Καὶ περὶ τοῦ ποῖαί εἰσιν αἱ πνευματικαί, καὶ οἰκεῖται τοῦ νοῦς ἡδοναί*”, Βιέννη, 1801.

582 Γιάννης Κόκκωνας, *Νικόδημος Αγιορείτου Ἐγχειρίδιον συμβουλευτικὸν. Ποία εἶναι ἡ πρώτη ἐκδόση;* Κέρκυρα: Επιστημονική Επετηρίδα του τμήματος Αρχαιολογίας – Βιβλιοθηκονομίας, Ιόνιο Πανεπιστήμιο, 2012, σ. 97.

583 Καραϊσαρίδης, *Ο Άγιος Νικόδημος.....στο ίδιο*, σ. 88.

584 “*Βιβλίον καλούμενον Χρηστοθήεια τῶν Χριστιανῶν περιέχουσα λόγους ψυχοφελεστάτους δεκατρεῖς ρυθμίζοντας ἐπὶ τὸ βέλτιον τὰ κακὰ ἤθη τῶν Χριστιανῶν*”, Βενετία, 1803.

585 Έμν Βαϊκούση, “Χρηστοθήειες και διαμόρφωση της συμπεριφοράς των νέων στην ελληνική κοινωνία (18ος-19ος αι.)”, στο: *Ιστορικότητα της παιδικής ηλικίας και της νεότητας: Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου: Αθήνα, 1-5 Οκτωβρίου 1984*, τ. Α΄, Αθήνα: Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς, Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας, 1986, σ. 287-299. Βλ. και τις σχετικές αναφορές του Δημαρά στο: *Νεοελληνικός....στο ίδιο*, σ. 38.

κοινότητα με αυστηρή ηθική⁵⁸⁶. Στο έργο αυτό ο Νικόδημος ρητά συμβουλεύει να απορρίπτουν οι Χριστιανοί τα ελληνικά ήθη και εννοεί ασφαλώς τον τρόπο ζωής των αρχαίων Ελλήνων, συνεχίζει δηλαδή τη βυζαντινή παράδοση. Καταδικάζει αδιακρίτως και γενικώς τα “νεωτερίσματα”, δηλαδή τις νέες φιλοσοφικές και κοινωνικές ιδέες. Μιλάει ακόμα στους Ελληνορθόδοξους του 19ου αιώνα για το “άπιστο Έθνος των Ελλήνων”, δηλαδή για τους ειδωλολάτρες αρχαίους Έλληνες⁵⁸⁷.

2.2.2. Η εξέταση των έργων

Ι. Ο “αισθητός” και ο “νοητός” κόσμος

Κεντρική θέση στα έργα του Νικοδήμου κατέχει από τη μία πλευρά η έννοια του αισθητού κόσμου, του ψεύτικου, προσωρινού και μάταιου, και από την άλλη ο “νοητός” κόσμος, εκείνος δηλαδή που αντιλαμβανόμαστε και συλλαμβάνουμε με το πνεύμα μας (ο έσω κόσμος, ο έσω άνθρωπος), και όχι με τις αισθήσεις μας, οι οποίες ως επί το πλείστον είναι απατηλές και μας παρασύρουν κατά κύριο λόγο σε πάθη και σε ασυλλόγιστες σκέψεις ή πράξεις. Αυτό είναι το γενικό υπόβαθρο όλης της συγγραφικής του παραγωγής, πέρα από την επιμονή στην τήρηση των βασικών χριστιανικών αρχών. Ο Χαρίλαος Τζώγας, επί παραδείγματι, σημειώνει ότι ο Νικόδημος καταναλίσκει μεγάλο μέρος του συγγραφικού του έργου στην έκθεση της δυνατότητας της απόκτησης υπό του ανθρώπου της γνώσης του Θεού, της πραγμάτωσης επαφής και ενώσεως μετ’ αυτού, κάτι το οποίο μπορεί να επιτευχθεί με την κατάλληλη λειτουργία του νου και της καρδιάς⁵⁸⁸. Ας αναφέρουμε μερικά χαρακτηριστικά παραδείγματα.

Δίδοντας, παράλληλα, και τον ορισμό του “φιλοσόφου” – όπως τον αντιλαμβάνεται εκείνος – διατείνεται ότι *“οί ὄντως καὶ ἀληθῶς φιλόσοφοι καὶ Ασκηταί, ἄφησαν τὰς οἰκουμένας, ἔνθα πολλὰ εἰσὶ τὰ αἷτια τῶν ἡδονικῶν προσβολῶν καὶ ἔφυγαν εἰς τὰς ἐρήμους καὶ σπήλαια, καὶ ἐκεῖ μὴ εὐρίσκοντες τὰς αἰτίας τῶν αἰσθητῶν ἡδονῶν, μὲ εὐκολίαν ὑπέταξαν τὰς αἰσθήσεις, καὶ εἰς ὀλίγον καιρὸν ἀνέβησαν εἰς τὴν τῶν θείων καὶ νοητῶν γλυκυτάτην ἀπόλαυσιν”*⁵⁸⁹. Αυτή του η παραδοχή, τουτέστιν η καταφρόνηση του παρόντος τρόπου βίου του ανθρώπου και η προσπάθεια αλλαγής τρόπου ζωής είναι απαραίτητη, όχι μόνο για τους μοναχούς αλλά και για τους λαϊκούς (*“Ἄς ἀφίνωμεν τὰς πολλὰς καὶ ἀκαίρους συνομιλίας καὶ ἀνταμώσεις [...] ὥς ἀγαπῶμεν δὲ τὴν ἡσυχίαν καὶ συστολὴν ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους”*)⁵⁹⁰.

586 Τζεδόπουλος, *Ορθόδοξοι Νεομάρτυρες...στο ίδιο*, σ. 367.

587 Κύρκος, *Από την αντίπερα...ό.π.*, σ. 192-193.

588 Τζώγας, *Ἡ περί μνημοσύνων...στο ίδιο*, σ. 51.

589 Νικόδημος Αγιορείτης, *Ἐγχειρίδιον Συμβουλευτικόν...στο ίδιο*, σ. 45.

590 Του ίδιου, *Ἐξομολογητάριον, ἥτοι βιβλίον ψυχοφελέστατον περιέχον διδασκαλίαν σύντομον πρὸς τὸν πνευματικόν, πῶς πρέπει νὰ ἐξομολογῇ μὲ καρπὸν. Τοὺς κανόνες τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ ἀκριβῶς ἐξηγημένους. Συμβουλὴν*

Η παρούσα ζωή, δεν είναι παρά ένας αγώνας, ένας πόλεμος: “ὅλη μας ἡ ζωὴ ἵναί ἐστις παντοτεινὸς πόλεμος ἐπάνω εἰς τὴν γῆν, καὶ πρέπει νὰ πολεμοῦμεν παντοτινὰ, ἕως εἰς τὸ τέλος τῆς ζωῆς μας”⁵⁹¹. Παράλληλα διατείνεται ὅτι “ἡ παροῦσα ζωὴ εἶναι καιρὸς διὰ νὰ κλαίῃς, καὶ νὰ θλίβεσαι, καὶ ὄχι διὰ νὰ γελᾷς καὶ νὰ ξεφαντώνῃς”⁵⁹². Οἱ τρεῖς εχθροὶ που πρέπει νὰ αντιπαλέψουμε εἶναι ἡ σάρκα, ὁ κόσμος καὶ ὁ διάβολος⁵⁹³. Πρωτίστως ὁμως πρέπει νὰ πολεμήσουμε με τὸν εαυτὸν μας καὶ τὰ πάθη μας, διότι αὐτός ὁ πόλεμος “καθὼς εἶναι δυσκολώτερος ἀπὸ κάθε ἄλλον πόλεμον, ἔτι καὶ ἡ νίκη ὅπου κάμνομεν εἰς αὐτὸν, θέλει εἶναι ἐνδοξότερα ἀπὸ κάθε ἄλλην, καὶ πλέον εὐπρόσδεκτος εἰς τὸν Θεόν”⁵⁹⁴. Θὰ κερδίσουμε τὸν πόλεμον σε περίπτωσιν που ἐπιτύχουμε νὰ κατακτήσουμε τὰς πνευματικὰς ἡδονάς: “ἐὰν συνειθῇς νὰ ἀπολαμβάνῃς τὰς πνευματικὰς ταύτας καὶ ἀληθινὰς ἡδονὰς, ἔχεις κατ’ ὀλίγον ὀλίγον νὰ μισήσῃς τὰς αἰσθητάς, καὶ ψευδεῖς, καὶ ἐπωδύνους ἡδονάς”⁵⁹⁵.

Εἰάν ὁ ἄνθρωπος δεν μπορέσει νὰ ἀπομακρυνθῇ ἀπὸ τὰ ψεύτικα μηνύματα που λαμβάνει μέσω τοῦ “ὁρατοῦ” κόσμου δεν θὰ κατορθώσῃ νὰ ἐνωθῇ με τὸν Θεόν: “ἂν δὲν ἐξαγκιστρωθῇ τὰ αὐτὰ αἰσθητήριά μας ἀπὸ τὰς αἰσθητάς ἡδονὰς, δὲν ἔμπορεῖ οὔτε ὁ νοῦς μας νὰ συνεξαγκιστρωθῇ ἀπὸ αὐτάς, καὶ νὰ γυρίσῃ εἰς τὴν φυσικὴν ἡδονὴν τοῦ· καὶ κατὰ ἄλλον τρόπον τοῦτο νὰ γένη εἶναι ἀδύνατον, ἀδύνατον”⁵⁹⁶. Ἡ νίκη που ἐπέρχεται κατὰ τῶν αἰσθήσεων εἶναι πολὺ σημαντικὴ καὶ δεν συγκρίνεται με τὰς νίκας τοῦ “ἐξωτερικοῦ” πολέμου: “μεγαλιτέρα νίκη εἶναι τὸ νὰ νικήσῃς ἓνα σου πάθος, καὶ μίαν ἡδονὴν τῶν αἰσθήσεων σου, παρὰ τὸ νὰ νικήσῃς ἑκατὸν ἐχθρούς”⁵⁹⁷. Ἡ πραγματικὴ ὁμως νίκη ἐπέρχεται μέσω τοῦ θανάτου. Ὁ θάνατος δεν εἶναι παρὰ τὸ τέλος τῆς ἀπάτης τῶν αἰσθητῶν πραγμάτων⁵⁹⁸. Ὅσο περισσότερο προσκολλάται κανεὶς σε αὐτὸ τὸν κόσμον, τόσο περισσότερο θὰ δυσκολευτῇ νὰ ἀποδεχτῇ τὸ γεγονὸς τοῦ θανάτου⁵⁹⁹. Τὸ παν γιὰ τὸν Νικόδημον, εἶναι ἡ ἡρεμία τοῦ πνεύματος που κατακτάται καὶ με τὴν τήρησιν τῶν “ἐντολῶν” (ἢ νοουθεσιῶν) τοῦ Θεοῦ. Δηλώνει ὁ Νικόδημος κατηγορηματικὰ: “ἐσὺ ταλαίπωρε Χριστιανέ, ὅπου παραβαίνεις τὰς ἐντολάς τοῦ Κυρίου, χάνεις τὴν ἡσυχίαν τῆς συνειδήσεως, λυπῇσαι, φοβῇσαι, καὶ τρέμεις”⁶⁰⁰.

γλαφυρὰν πρὸς τὸν μετανοοῦντα πῶς νὰ ἐξομολογῇται καθὼς πρέπει, καὶ λόγον ψυχοφελῆ περὶ μετανοίας, Αθήνα, 1895⁸, σ. 272.

591 Τοῦ ἰδίου, *Βιβλίον ψυχοφελέστατον καλούμενον Ἀόρατος Πόλεμος*, Αθήνα, 1853², σ. 232.

592 Τοῦ ἰδίου, *Εἰς δόξαν.....ὁ.π.*, σ. 210.

593 *Στο ἴδιο*, σ. 635.

594 Νικόδημος Ἀγιορείτης, *Εἰς δόξαν Πατρός.....στο ἴδιο*, σ. 7.

595 Τοῦ ἰδίου, *Ἐγχειρίδιον Συμβουλευτικόν.....στο ἴδιο*, σ. 378

596 *Ὁ.π.*, σ. 47

597 *Στο ἴδιο*, σ. 135.

598 Νικόδημος Ἀγιορείτης, *Εἰς δόξαν.....ὁ.π.*, σ. 60.

599 *Ὁ.π.*, σ. 59.

600 Νικόδημος Ἀγιορείτης, *Βιβλίον καλούμενον Χρηστοθήκη τῶν Χριστιανῶν περιέχουσα λόγους ψυχοφελεστάτους δεκατρεῖς ρυθμίζοντας ἐπὶ τὸ βέλτιον τὰ κακὰ ἥθη τῶν Χριστιανῶν*, Ερμούπολη, 1838², σ. 324.

Οι αισθήσεις είναι υπεύθυνες για τους κακούς λογισμούς του ανθρώπου, ήτοι τα εξωτερικά αίτια: “καὶ ἐξωτερικὴ μὲν αἰτία τῶν κακῶν λογισμῶν εἶναι τὰ αἰσθητὰ ἀντικείμενα τῶν πέντε αἰσθήσεων⁶⁰¹”. Οι κακοί λοιπόν λογισμοί που προκαλούνται από τα εξωτερικά αίτια ευθύνονται για την κατάπτωση των Χριστιανών. Εντούτοις και τα εσωτερικά αίτια δεν είναι άμοιρα ευθυνών. Αυτά είναι η φαντασία, τα πάθη, οι δαίμονες καθώς επίσης και η διεφθαρμένη φύση του ανθρώπου⁶⁰². Επίσης, ο Νικόδημος ιδιαίτερο βάρος δίδει στο μυστήριο της εξομολόγησης (“εἶναι ἀληθῶς ἕνα λουτρὸν μέσα εἰς τὸ ὁποῖον ὅσαι ψυχὰι λούονται, εὐγαίνουσι παρευθὺς ἐλαφρωμένοι ἀπὸ τὸ βάρος τῆς ἁμαρτίας”⁶⁰³) το οποίο είναι ένα ακόμα όπλο των Χριστιανών, όπως επίσης και στο μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας⁶⁰⁴. Μέσω αυτών των μυστηρίων μπορεί να βοηθηθεί, και να φτάσει πιο κοντά στη “θέωση”. Αυτοί οι “κανόνες”, δεν ισχύουν μόνο για τους μοναχούς αλλά και για τους λαϊκούς.

Η έννοια της ελευθερίας κατά τον Νικόδημο δεν ορίζεται με κοσμικά κριτήρια και φυσικά δεν κάνει λόγο για προσπάθεια αποτίναξης του οθωμανικού καθεστώτος. Η ελευθερία είναι καθαρά και μόνο πνευματικό αγαθό και η κατάκτησή της επέρχεται μέσω “πνευματικού διαλογισμού”. Ορίζοντας την πολυπόθητη έννοια της ελευθερίας σημειώνει ότι “ἡ ἐλευθερία, δὲν εἶναι ἄλλο, παρὰ τὸ νὰ καρτερῇ καὶ νὰ μένῃ ὁ ἐσωτερικὸς ἄνθρωπος εἰς τὸν εαυτὸν του, χωρὶς νὰ ἐξαπλῶνῃ ἢ νὰ ἐπιθυμῇ νὰ γυρεύῃ κανένα πρᾶγμα ἔξω τοῦ ἑαυτοῦ του”⁶⁰⁵. Στο ίδιο πνεύμα αναφέρει: “ἐὰν ἡ θεία Πρόνοια σὲ ἔβαλεν εἰς μίαν στάσιν πτωχείας, ταπεινώσεως, καὶ δυστυχίας, πρόσεχε καλὰ νὰ μὴν ἐναντιωθῇς εἰς αὐτὸ τὸ πρόσταγμα τοῦ οὐρανίου σου Πατρὸς, μηδὲ νὰ γογγύσῃς”⁶⁰⁶.

Τα μέσα που είναι απαραίτητα για να ενδυναμωθεί η πίστη και να αποκτηθούν όλες οι πνευματικές αρετές είναι η προσευχή (και ειδικά η νοερά, η σιωπηλή, που πρέπει να γίνεται με μεγάλη συγκέντρωση· μόνο αυτή μπορεί να είναι αποτελεσματική στον νοερό πόλεμο⁶⁰⁷) η μελέτη, και η προσπάθεια πραγμάτωσης κοινωφελών έργων⁶⁰⁸. Ειδικά για το θέμα της μελέτης, απορρίπτει τα βιβλία που τα κρίνει ως “ψυχοβλαβή”: “ἔχεις καιρὸν νὰ διαβάξῃς συχνὰ, βιβλία ψυχοβλαβῆ, ἢ καὶ βιβλία μάταια, καθὼς εἶναι ἐκεῖνα ὅπου περιέχουν μύθους, κωμωδίας, ἱστορίας, καὶ ἄλλα παρόμοια”⁶⁰⁹. Επαινεί τη φιλομάθεια, η οποία όμως πρέπει να περιορίζεται στην ανάγνωση θρησκευτικών κυρίως βιβλίων, μέσω της οποίας εξασκεῖται ικανοποιητικά και η εκμάθηση της ελληνικής γλώσσας: “ὅτι δὲ ἡ φιλομάθεια καὶ ἡ συνεχὴς ἀνάγνωσις ποιεῖ πολυμαθεῖς καὶ τοὺς ἀμαθεῖς, τοῦτο εἶναι ἀναντίρητον· ἐγὼ γὰρ οἶδα ἀνθρώπους, οὐ μόνον ἀμαθεῖς τῆς Ἑλληνικῆς

601 Του ίδιου, *Ἐξομολογητάριον*.....ό.π., σ. 38.

602 Στο ίδιο, σ. 39-41.

603 Στο ίδιο, σ. 171.

604 Νικόδημος Αγιορείτης, *Βιβλίον ψυχοφελέστατον*.....ό.π., σ. 200.

605 Στο ίδιο, σ. 257.

606 Νικόδημος Αγιορείτης, *Εἰς δόξαν*.....στο ίδιο, σ. 75.

607 Νικόδημος Αγιορείτης, *Ἐξομολογητάριον*.....ό.π., σ. 43-44

608 Νικόδημος Αγιορείτης, *Εἰς δόξαν*.....ό.π., σ. 474.

609 Στο ίδιο, σ. 491-492.

γλώσσης, ἀλλὰ καὶ αὐτῆς τῆς κοινῆς καὶ πεζῆς, ὡς ὄντας ἀλλογλώσσους, καὶ διὰ τῆς ἐν ἡσυχίᾳ συνεχοῦς ἀναγνώσεως, τοσαῦτα μαθόντας [...] ὑπερέβηκαν, καὶ αὐτοὺς τοὺς λογιωτάτους φιλοσόφους”⁶¹⁰.

Ο πιστός πρέπει να διαβάσει κυρίως την Αγία Γραφή που είναι η πραγματική επιστήμη, και κάνει τους ανθρώπους πιο πεπαιδευμένους από όλους τους ηθικούς και πολιτικούς φιλοσόφους⁶¹¹. Ο Νικόδημος έχει κάποιες αναφορές που σχετίζονται με ζητήματα “ταυτότητας”, η οποία φυσικά για εκείνον δεν έχει άλλες προεκτάσεις, παρά μόνο θρησκευτικής χροιάς. Κατά κύριο λόγο χρησιμοποιεί τον όρο *Χριστιανός*⁶¹², γένος *Ορθοδόξων*⁶¹³, *διαλεκτό γένος Χριστιανών*⁶¹⁴. Οι Χριστιανοί είναι αδελφοί κατά το πνεῦμα, γι’ αυτό είναι σαφώς ανώτεροι από τους αδελφούς κατά σάρκα⁶¹⁵.

Το χριστιανικό στοιχείο δεν υπάρχει αμφιβολία κατά τον Νικόδημο ότι υπερτερεί σε σύγκριση με το μωαμεθανικό και το εβραϊκό. Οι διάφορες αναφορές του Νικοδήμου στο οθωμανικό στοιχείο είναι αρκετά υποτιμητικές, ειδικά αν αναλογιστούμε ότι είναι λόγιος προερχόμενος από το χώρο της Εκκλησίας. Οι Οθωμανοί (δεν χρησιμοποιεί τον όρο “Τούρκος”, ο οποίος αν και δεν απαντάει τόσο συχνά στα κείμενα, υπάρχει σε ορισμένες πηγές λογίων, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια) κατατάσσονται στην ίδια κατηγορία με τους ειδωλολάτρες και τους Εβραίους⁶¹⁶, τους οποίους πολλές φορές μέμφεται για τον αισχρό τρόπο ζωής τους. Όλοι ανεξαιρέτως ανήκουν στην κατηγορία των αιρετικών. Δεν μεταχειρίζεται τον όρο *Έλλην*, παρά μόνον με την ειδωλολατρική του σημασία. Σε πολλά σημεία διαχωρίζει τον *Έλληνα* από τον *Χριστιανό* (“*Καὶ Χριστιανοὶ ὄντες, κάμνουσιν ὡσὰν Ἑλλήνες*”⁶¹⁷). Η έννοια της “Πατρίδας” για τον Χριστιανό, ορίζεται με πνευματικά κριτήρια και μόνο· είναι η Άνω Ιερουσαλήμ⁶¹⁸. Θεωρεί το χριστιανικό στοιχείο – το ορθόδοξο – ανώτερο από τις άλλες θρησκευτικές ομάδες, παρόλο που πολλές φορές παραδέχεται και επισημαίνει με ιδιαίτερα σφοδρή ένταση ότι οι Χριστιανοί έχουν παρεκκλίνει από το δρόμο του Θεού. Κατά τον Νικόδημο, η άρνηση των “απίστων” να γίνουν Χριστιανοί οφείλεται σε σημαντικό βαθμό στο ότι πολλές φορές οι τελευταίοι, με την απρεπή συμπεριφορά τους, δεν γίνονται παράδειγμα προς μίμηση στους αιρετικούς. Σε περίπτωση που οι Χριστιανοί δεν συμπεριφέρονται με ήθος “οἱ Ἐθνικοὶ καὶ οἱ Εἰδωλολάτραι, καὶ οἱ Ἑβραῖοι, καὶ Ὁθωμανοὶ σκανδαλίζονται...”⁶¹⁹ [...]

610 Νικόδημος Αγιορείτης, *Ἐγχειρίδιον Συμβουλευτικὸν*....ό.π., σ. 223-224.

611 Του ίδιου, *Εἰς δόξαν*.....στο ίδιο, σ. 284.

612 Βλ. ενδεικτικά Νικόδημος Αγιορείτης, *Βιβλίον καλούμενον*.....στο ίδιο, σ. 47

613 Στο ίδιο, σ. 138.

614 Νικόδημος Αγιορείτης, *Βιβλίον*.....ό.π., σ. 262.

615 Στο ίδιο, σ. 235.

616 Στο ίδιο, σ. 16, 51, 68.

617 Ο.π., σ. 184.

618 Νικόδημος Αγιορείτης, *Εἰς δόξαν*.....ό.π., σ. 190.

619 Του ίδιου, *Βιβλίον*.....ό.π., σ. 209.

σκανδαλίζουσι τοὺς ἀπίστους, καὶ ἐμποδίζουσιν αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ νὰ δεχθοῦν τὴν εὐσέβειαν”⁶²⁰. Το ὁρθό είναι αυτοί να έρθουν στην πίστη του Ιησού⁶²¹, και αυτό δεν μπορεί να επιτευχθεί όταν οι Χριστιανοί συμπεριφέρονται σαν ειδωλολάτρες ή άθεοι.

Δεν πρέπει να ενοχλούνται οι Χριστιανοί βλέποντας ότι έχουν το πάνω χέρι οι “αιρετικοί”: “Ὁ Κόσμος, ὃς εἶναι διδάσκαλος τῶν ἐθνικῶν καὶ ἀπίστων, καὶ ὃς ἔχῃ μαθητάς του, τοὺς Ἑβραίους, τοὺς Τούρκους, τοὺς Εἰδωλολάτρας, τοὺς ἀθέους”⁶²². Δεν λείπουν και οι αναφορές στο δυτικό στοιχείο, που είναι αιρετικό και κυριαρχεί η “υπερηφάνεια” (με την αρνητική σημασία του ὀρου): “Δὸς ἓνα βλέμμα εἰς τὸν Χριστιανικὸν Κόσμον τῆς Εὐρώπης, καὶ ἰδὲ εἰς ὅλα σχεδὸν τὰ μέρη τόσας, καὶ τόσον διαφόρους θρησκείας, καὶ αἵρέσεις [...] ὅλαις ὁμοῦ εἶναι γένημα, μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς κατηραμένης, τῆς ὑπερηφανείας”⁶²³. Πρωτεργάτες των αιρετικῶν είναι ο Σπινόζα και ο Βολταίρος, στους οποίους κυριαρχεί το στοιχείο της υπερηφάνειας⁶²⁴. Τα φρονήματα και τα δόγματα της Δυτικῆς Εκκλησίας είναι ἀντίθεα⁶²⁵.

Ο Νικόδημος “θρηνώντας” για την κατάσταση της “Ελλάδας” και για την αἰσχυρή συμπεριφορά των Οθωμανῶν ἀναφέρει: “Ἰδὲ εἰς τὰς ἱστορίας τί ἦτον ἓνα καιρὸν ἢ Ἑλλάς; αὐτὴ ἦτον ὡσὰν ἓνα Θέατρον ἀγιότητος, σοφίας, καὶ πίστεως, τόσον ὅπου ὡς καὶ ἐρημίαι ἦσαν γεμάταις ἀπὸ Ἀγίους· καὶ τῶρα ἀφ’ οὗ ἐδουλώθη ὑποκάτω εἰς τὸν ζυγὸν τῶν Ἀγαρηνῶν, αὐτὴ εἶναι τὸ θέατρο τῆς ἀπιστίας, τῆς ἀμαθίας καὶ τῆς ἀκαθαρσίας· καὶ οἱ περισσότεροὶ τῆς κατακτηταὶ εἶναι ἀσεβεῖς, ἄπιστοι, ἀμαθεῖς καὶ γεμάτοι ἀπὸ κακίαν”⁶²⁶. Παρόλο που οι “Αγαρηνοί” λοιπὸν ἔχουν βεβηλώσει την “Ελλάδα”, δεν πρέπει να τους ἀντιτασσόμαστε, διότι εἶναι θέλημα Θεοῦ ἡ ὑποταγή σε αὐτούς, ὅπως προκύπτει ἀπὸ την ἐξῆς παραδοχή του: “Ὁ Θεὸς ἐπρόκρινε να ὑποφέρει καλλίτερα νὰ κατοικοῦν τὴν Ἑλλάδα ταῦτα ἐκεῖνα τὰ ἔθνη ὅπου εἶναι μεμολυσμένα ἀπὸ τὸν βέβηλον νόμον τοῦ Μωάμεθ, παρὰ νὰ τὴν κατοικοῦν οἱ Χριστιανοὶ ὅπου εἶναι μεμολυσμένοι ἀπὸ τὴν ὑπερηφάνειαν”⁶²⁷.

Αὐτό που πρέπει να τονίσουμε και να συγκρατήσουμε ἐν εἰδει συμπεράσματος εἶναι ὅτι ο Νικόδημος, μέσω των ἔργων στα οποία ἐξετάζεται το ζήτημα των δύο διαφορετικῶν κόσμων (αισθητός και νοητός), δεν ἐπιθυμεί μόνο να προβάλλει την Ορθοδοξία και τα χρηστά ἤθη ως καθολικό πρότυπο, ἀλλὰ και να ἀντιταχθεῖ στο ἐκκοσμικευμένο πνεῦμα της εποχῆς, ως ἀπόρροια των ιδεῶν που ἔρχονται κυρίως ἀπὸ τὴ Δύση, και ἐπιτάσσουν μια “ορθολογική” θεώρηση του κοινωνικοῦ γίνεσθαι, το οποίο ὅπως ἀποδείχθηκε, ἦταν προάγγελος για την οἰκοδόμηση του

620 Ο.π., σ. 209.

621 Στο ἴδιο, σ. 9.

622 Νικόδημος Ἀγιορείτης *Εἰς δόξαν*.....ό.π., σ. 284.

623 Στο ἴδιο, σ. 540.

624 Ο.π., σ. 541.

625 Νικόδημος Ἀγιορείτης, *Νέον Ἐκλόγιον*.....ό.π., σ. ι’.

626 Του ἴδιου, *Εἰς δόξαν*.....ό.π., σ. 544.

627 Στο ἴδιο, σ. 545.

Έθνους. Υπό αυτή την έννοια είναι λάθος να κατατάξουμε τα κείμενα του Νικοδήμου αποκλειστικά και μόνο ως θρησκευτικά, πνευματικά ή θεολογικά κείμενα. Έχουν άμεση σχέση με τον παράγοντα *κοινωνία*, διότι οι νέοι συσχετισμοί δυνάμεων που διαφαίνονται τον αναγκάζουν να προβάλει ως καθολικό πρότυπο την τήρηση κάποιων κανόνων, την εμμονή στην ορθόδοξη πίστη, κ.α. κυρίως ως αντίβαρο στην τάση για απαξίωση της θρησκείας, και στροφή προς κοσμικά πρότυπα. Τέλος, πιστεύουμε πως δεν θα επέμενε τόσο πολύ εάν δεν το επέβαλλαν οι νέες συνθήκες της κρίσιμης και μεταβατικής εκείνης εποχής.

3. Συλλογικά έργα Κολλυβάδων

Στο παρόν υποκεφάλαιο θα παραθέσουμε τα βασικά χαρακτηριστικά των συλλογικών έργων των Κολλυβάδων με χρονολογική σειρά. Αρχικά, όμως, θα δώσουμε κάποια στοιχεία για τον Μακάριο Νοταρά, αυτόν τον σημαντικό εκπρόσωπο του Κινήματος, που όμως δεν εξετάζουμε σε ιδιαίτερο υποκεφάλαιο, διότι έχει συγγράψει κατά κύριο λόγο έργα σε συνεργασία με άλλους Κολλυβάδες, ενώ τα λίγα θεολογικά του έργα δεν θα μας απασχολήσουν. Ο Μακάριος Νοταράς γεννήθηκε το 1731⁶²⁸ στα Τρίκαλα Κορινθίας. Καταγόταν από τη βυζαντινή οικογένεια των Νοταράδων⁶²⁹. Κατά τη βάπτισή του ονομάστηκε Μιχαήλ από τον Μητροπολίτη Κορίνθου Παρθένιο⁶³⁰.

Τα εγκύκλια μαθήματα τα έλαβε αρχικά στα Τρίκαλα Κορινθίας, τη γενέτειρά του. Γύρω στα 15 του έτη πήγε στην Κεφαλλονιά, όπου συμπλήρωσε την εκπαίδευσή του κοντά σε έναν ονομαστό διδάσκαλο της εποχής, τον Ευστάθιο. Παρότι δεν έλαβε πανεπιστημιακή μόρφωση ούτε επισκέφθηκε ξένες χώρες θεωρείται ότι ήταν άνθρωπος με ευρεία παιδεία και αναπτυγμένη αίσθηση των πραγμάτων. Μέσω της “αυτομόρφωσης” και των προσωπικών του αναζητήσεων κατόρθωσε να αναπληρώσει τις σπουδές σε πανεπιστήμια και να αποκτήσει μεγάλη παιδεία⁶³¹.

Από την παιδική του ηλικία ήταν περισσότερο προσηλωμένος στα θρησκευτικά θέματα και σε θέματα παιδείας, όπως τονίζει και ο Αθανάσιος ο Πάριος, ο οποίος τον έχει βιογραφήσει⁶³². Επί έξι χρόνια δίδαξε στο σχολείο των Τρικάλων Κορινθίας, πιθανόν από το 1758/9 έως το 1765. Είχε λάβει εν τω μεταξύ το σχήμα του μοναχού και, μολονότι θέλησε να μονάσει στην Μονή του

628 Ο Σάθας λανθασμένα καταγράφει 1751. Βλ. Σάθας, *Νεοελληνική Φιλολογία*...ό.π., σ. 586.

629 Ζαβίρας, *Νέα Έλλάς*...ό.π., σ. 457.

630 Σάθας, *Νεοελληνική*...ό.π., σ. 587.

631 Κύρκος, *Από την αντίπερα*...ό.π., σ. 148.

632 Κωνσταντίνος Κ. Παπουλίδης, *Μακάριος Νοταράς (1731-1805). Αρχιεπίσκοπος πρώην Κορινθίας*, Αθήνα: [χ.ο.], 1974, σ. 37-38.

Μεγάλου Σπηλαιού, αντέδρασαν οι γονείς του και επέστρεψε στα διδασκαλικά του καθήκοντα στην Κόρινθο, όπου αφοσιώθηκε στη μελέτη των εκκλησιαστικών⁶³³. Το 1765 χειροτονήθηκε Μητροπολίτης Κορίνθου⁶³⁴ και μετονομάστηκε σε Μακάριος⁶³⁵.

Πρώτο και κύριο μέλημά του, υπήρξε η διοργάνωση, αναμόρφωση και τακτοποίηση θεμάτων των συνεργατών του ιερέων: Καθαίρεσε όσους ιερείς επιδίδονταν σε εξωεκκλησιαστικές ασχολίες, και ειδικά αυτούς που ασχολούνταν με την πολιτική και επιδίωκαν θέσεις δημογερόντων. Έθεσε εκτός υπηρεσίας τους αγράμματους ιερείς και τους μη δυνάμενους να εκτελέσουν τα ιερατικά τους καθήκοντα λόγω γήρατος. Εφάρμοσε στην επαρχία του μέτρα για την ανύψωση του επιπέδου του κλήρου⁶³⁶. Ακολούθησε η Ορλωφική Εξέγερση (1770) στην οποία αναμίχθηκε ενεργά. Μετά την κατάπνιξή της, αναγκάστηκε να καταφύγει με πλοίο του ρωσικού στόλου αρχικά στη Ζάκυνθο, όπου συνδέθηκε με τον Νικηφόρο Θεοτόκη και μετά στην Κεφαλλονιά και στην Ύδρα⁶³⁷. Στην Ύδρα αποσύρθηκε στη μονή της Θεοτόκου. Εκεί συναντήθηκε με τον Νικόδημο Αγιορείτη. Παρέμεινε μέχρι τη σύναψη της συνθήκης του Κιουτσούκ Καϊναρτζή (1774).

Εν τω μεταξύ η Πύλη ανάγκασε το Πατριαρχείο να αντικαταστήσει τους αρχιερείς που είχαν εγκαταλείψει την Πελοπόννησο λόγω των επαναστατικών γεγονότων και οι οποίοι δεν είχαν παραιτηθεί από τις θέσεις τους. Τελικά θέλοντας και μη, αναγκάστηκε να παραιτηθεί επίσημα από την έδρα του, αλλά διατήρησε τον τίτλο “Κορίνθου”. Μετά τη συνθήκη του Κιουτσούκ Καϊναρτζή και την οριστική στέρηση της επαρχίας του, επιδόθηκε σε έργα ποιμαντικής διακονίας, αλλά και μελέτης των πατερικών κειμένων⁶³⁸. Από το 1776 άρχισε ένα νέο στάδιο στη ζωή του, κατά το οποίο πλανήθηκε ανά την ελληνική περιοχή του Αιγαίου αυτοεξόριστος, ωστόσο κατέληξε και εγκαταστάθηκε στη Χίο. Εκεί ίδρυσε ησυχαστήριο και αφοσιώθηκε στη μελέτη των Πατέρων και το κήρυγμα⁶³⁹. Το 1777 μετέβη στο Άγιον Όρος. Εκεί αναμίχτηκε στην έριδα των Κολλυβάδων και εγκατέλειψε απογοητευμένος το Όρος και συνέχισε τις μεταβάσεις του (Πάτρα, Ύδρα, Κόρινθο, Σμύρνη)⁶⁴⁰. Πέθανε στη Χίο στις 16 Απριλίου 1805. Φρόντισε για την έκδοση ασκητικών έργων. Παρουσιάζεται ως συγγραφέας ελαχίστων έργων, υπήρξε όμως η πρωταρχική αιτία, ο εμπνευστής ή απλά ως επιμελητής της έκδοσης άλλων έργων⁶⁴¹.

633 Κύρκος, *Από την αντίπερα*.....ό.π., σ. 149

634 Παπουλίδης, *Μακάριος*.....ό.π., σ. 39.

635 Σάθας, *Νεοελληνική*.....στο ίδιο, σ. 587.

636 Παπουλίδης, *Μακάριος Νοταράς*.....ό.π., σ. 40.

637 Γιανναράς, *Ορθοδοξία*.....στο ίδιο, σ. 186.

638 Παπουλίδης, *Μακάριος Νοταράς*.....στο ίδιο, σ. 43-46.

639 Κύρκος, *Από την αντίπερα*.....ό.π., σ. 151.

640 Γιανναράς, *Ορθοδοξία*.....στο ίδιο, σ. 186.

641 Παπουλίδης, *Μακάριος*.....ό.π., σ. 284, 54· Τζώγας, *στο ίδιο*, σ. 47.

Ο Βασίλειος Κύρκος, σε μία προσπάθεια γενικής αξιολόγησης της προσφοράς του Νοταρά, καταγράφει συνοπτικά τις απόψεις σημαντικών μελετητών του 19ου αιώνα (Ζαβίρας⁶⁴², Σάθας⁶⁴³, Γεδεών⁶⁴⁴). Εξετάζοντας τις απόψεις τους δίδει και τη δική του θέση⁶⁴⁵. Σε γενικές γραμμές, οι περισσότερες από τις θεωρήσεις που παραθέτει κρίνουν με νηφαλιότητα τη δράση του Νοταρά και συγκλίνουν ως προς την παραδοχή της σπουδαιότητας της δράσης του για το ελληνορθόδοξο Γένος. Ο Κύρκος παραδέχεται ότι όλη η ζωή και δραστηριότητά του έφερε τη σφραγίδα αυτής της μεγάλης παράδοσης που διατήρησε η αρχοντική οικογένεια των Νοταράδων, από την οποία καταγόταν. Οι ενέργειές του μαρτυρούν την ιστορική αίσθηση και τη συνείδηση της παρακολούθησης των μεγάλων προγόνων του⁶⁴⁶. Είχε το αίσθημα του χρέους προς το γένος, που το έδειξε μέσω του ενδιαφέροντός να ανοίξει σχολεία (φυσικά όχι “διαφωτιστικού τύπου”) και να εξυγιάνει τον κλήρο από τις συσσωρευμένες ατασθαλίες που δυσχέραιναν το κοινωνικό έργο του και σκανδάλιζαν τους πιστούς⁶⁴⁷.

Ο Κύρκος εξαίρει τη συμμετοχή του Νοταρά στο κίνημα των Ορλωφικών και αναφέρει ότι δεν είχε απλώς ενεργό και δραστήρια συμμετοχή στα επαναστατικά γεγονότα, αλλά πρωτοστάτησε και ηγήθηκε των επαναστατημένων τόσο η οικογένειά του, όσο και ο ίδιος προσωπικά. Ως Μητροπολίτης Κορίνθου, δεν δίστασε ούτε στιγμή να αναλάβει ηγετικό ρόλο στην επανάσταση και να διαθέσει τα υπάρχοντά του και τη ζωή του, αν χρειαζόταν⁶⁴⁸. Δεν έχουμε μαρτυρίες για ρητή συμμετοχή του στο κίνημα του Διαφωτισμού⁶⁴⁹. Δεν υστερούσε διόλου σε σχέση με τους οπαδούς του Διαφωτισμού ως προς το ενδιαφέρον του για την ίδρυση σχολείων και τη μόρφωση των νέων. Έχουμε να κάνουμε με έναν φωτισμένο ιεράρχη και υποστηρικτή της παιδείας. Ευεργέτησε εκτός από τον κλήρο και το λαό, χωρίς όμως να αγνοήσει και το χρέος του προς το Γένος⁶⁵⁰.

Ξεκινώντας σε αυτό το σημείο την απαρίθμηση των συλλογικών έργων των Κολλυβάδων θα αναφερθούμε πρώτα στη “*Φιλοκαλία*”⁶⁵¹. Το αντιπροσωπευτικότερο ίσως επίτευγμα, η “ταυτότητα” του έργου των Κολλυβάδων, αποκαλύπτεται μέσω του έργου αυτού. Σύμφωνα με τον Σάθα η “*Φιλοκαλία*” δημοσιεύτηκε με προτροπή του Νοταρά⁶⁵², είναι δηλαδή καρπός συλλογικής προσπάθειας.

642 Για τη θεώρηση του Ζαβίρα για τον Μακάριο Νοταρά πρβλ. Ζαβίρας, *Νέα Ελλάδα.....στο ίδιο*, σ. 457.

643 Πρβλ. Σάθας, *Νεοελληνική....ό.π.*, σ. 587-588.

644 Πρβλ. Γεδεών, *Η πνευματική....ό.π.*, σ. 210.

645 Κυρίως τις σελίδες 162-171.

646 Κύρκος, *Από την αντίπερα....στο ίδιο*, σ.143.

647 *Στο ίδιο*, σ. 144.

648 *Στο ίδιο*, σ. 146.

649 *Στο ίδιο*, σ. 146.

650 *Στο ίδιο*, σ. 168.

651 Μακάριος Νοταράς, Νικόδημος Αγιορείτης, “*Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν*”, Βενετία, 1782.

652 Σάθας, *Νεοελληνική.....στο ίδιο*, σ. 588.

Ο Μακάριος Νοταράς συγκέντρωσε την ύλη, ενώ ο Νικόδημος Αγιορείτης την τακτοποίησε, καθώς επίσης και τον πρόλογο της συλλογής και τις βιογραφίες των Πατέρων. Ο Μακάριος Νοταράς παρέδωσε τη συλλογή στον Νικόδημο κατά τη συνάντησή τους στο Άγιον Όρος το 1777⁶⁵³. Σύμφωνα με αναφορά του Κύρκου, την “*Φιλοκαλία*” εμπνεύστηκε ουσιαστικά ο Μακάριος Νοταράς⁶⁵⁴. Η “*Φιλοκαλία*” περιλαμβάνει ένα ανθολόγιο κειμένων 36 μεγάλων Πατέρων της Εκκλησίας και ασκητών από τον 4ο έως τον 15ο αιώνα, που αναφέρονται όλα στη δυνατότητα και στους τρόπους άμεσης εμπειρικής σχέσης του ανθρώπου με τον Θεό, σωματικής αίσθησης του Θεού, μέσω της κάθαρσης του νου με τη συνεχή άσκηση στη νοερά προσευχή.

Με την “*Φιλοκαλία*” οι Κολλυβάδες σκοπεύουν απευθείας στην κατάδειξη του πυρήνα των επαγγελιών της Εκκλησίας, απευθείας στο στόχο της εκκλησιαστικής άσκησης μοναχών και λαϊκών, στην ψηλάφηση της ευαγγελικής αποκάλυψης⁶⁵⁵. Επιθυμούν να καταδείξουν τι ακριβώς ζητάμε μετέχοντας στην Εκκλησία. Δεν κρίνουν ότι ζητάμε έγκυρα νοήματα ή νομικές εξασφαλίσεις υπερβατικής δικαίωσης. Ζητάμε τη *φιλία* του καλού ή ωραίου, τον έρωτα του κάλλους. Ποθούμε το κάλλος του Δεσποτικού προσώπου, και η γνώση του κάλλους είναι εμπειρικό γεγονός σχέσης, προσωπικής κοινωνίας που συνιστά την όντως ζωή της αφθαρσίας και αθανασίας⁶⁵⁶.

Η “*Φιλοκαλία*” γνώρισε μεγάλη εκδοτική κυκλοφορία σε όλη την Ορθόδοξη Εκκλησία, αλλά και στη Δύση, όπου μεταφράστηκε σε πολλές γλώσσες. Επίσης διαδραμάτισε ως ανάγνωσμα μεγάλο ρόλο στην εμβάθυνση της πνευματικής ζωής και τη γνώση των μυστηρίων του θεωρητικού βίου και την εμπέδωση της συνεχούς προσευχής⁶⁵⁷.

Ο “*Εὐεργετινός*” (εκδόθηκε στη Βενετία το 1783) είναι μια συλλογή που περιέχει διδασκαλίες των αγίων Πατέρων και περιστατικά από τη ζωή μερικών αγίων. Πρώτη φορά το συνέταξε ένας μοναχός με το όνομα Παύλος (γύρω στα μέσα του 11ου αιώνα). Το βιβλίο αυτό δόθηκε σε χειρόγραφη μορφή από τον Νοταρά στον Νικόδημο το 1777 όταν τον συνάντησε στο Άγιον Όρος. Ο Νικόδημος διόρθωσε το βιβλίο από ορισμένα λάθη, αντιπαραβάλλοντάς το χειρόγραφο του Μακαρίου με καλύτερα χειρόγραφα που βρήκε ο ίδιος στη μονή Κουτλουμουσίου και έγραψε έναν πρόλογο, όπου επαινεί τους Άγιους Πατέρες οι οποίοι αγωνίστηκαν ενάντια στα πάθη και στους πειρασμούς⁶⁵⁸. Αρχικά το έργο έφερε διαφορετικό τίτλο⁶⁵⁹ αλλά υπήρξε γνωστό ως “*Εὐεργετινός*” επειδή κατατάσσεται στην κατηγορία των αποφθεγμάτων των Πατέρων. Η συλλογή γνώρισε

653 Παπουλίδης, *Μακάριος.....ό.π.*, σ. 63.

654 Κύρκος, *Από την αντίπερα.....ό.π.*, σ. 175.

655 Γιανναράς, *Ορθοδοξία.....στο ίδιο*, σ. 189.

656 Στο ίδιο, σ. 190.

657 Καραϊσαρίδης, *Ο Άγιος Νικόδημος....στο ίδιο*, σ. 60, 64.

658 Στο ίδιο, σ. 66-67.

659 “*Συναγωγή τῶν θεοφθόγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων Πατέρων*”. Βενετία, 1783.

ευρύτατη διάδοση μεταξύ των βυζαντινών μοναχών και έχει ιδιαίτερη σημασία για τη μελέτη της βυζαντινής αγιολογικής γραμματείας, σε μια περίοδο όπως οι αρχές του 11ου αιώνα, κατά την οποία παρατηρείται μια ιδιαίτερη τάση για συγκρότηση αγιολογικών συλλογών⁶⁶⁰.

Ένα θέμα με το οποίο ασχολήθηκαν από συγγραφικής άποψης οι Κολλυβάδες είναι αυτό του “Νεομαρτυρίου” στον ορθόδοξο Κόσμο. Το πρώτο έργο που πρέπει να αναφερθεί και σχετίζεται με Νεομάρτυρες είναι το “*Νέον Μαρτυρολόγιον*”, έργο αγιολογικού περιεχομένου. Περιλαμβάνει μαρτύρια Χριστιανών, τα οποία εξέδωσαν ο Νικόδημος Αγιορείτης και ο Μακάριος Νοταράς. Το “*Νέον Μαρτυρολόγιον*” εκδόθηκε στη Βενετία το 1799⁶⁶¹ σε 500 αντίτυπα, χωρίς το όνομα του Νικοδήμου⁶⁶². Ο Καραϊσαρίδης το κατατάσσει στα έργα συναξαριακού – λειτουργικού τομέα⁶⁶³. Πρόκειται για μια εκτενή συλλογή βίων Νεομαρτύρων από την Άλωση και εξής. Οι συγγραφείς των 43 από τα 87 μαρτύρια, που περιλαμβάνονται στο βιβλίο, τα κείμενα των είχε υπ’ όψη ο Νικόδημος Αγιορείτης, είναι κυρίως ο Μελέτιος Συρίγος, ο Ιωάννης Καρυοφύλλης, ο Ιωνάς Καυσοκαλυβίτης. Χρησιμοποίησε επίσης κείμενα του Νικολάου Μαλαξού, του Αναστασίου Γορδίου, του Ιωακείμ Παρίου και άλλων. Τα μεταγλώττισε από την αρχαία ελληνική γλώσσα ή τη γλώσσα των λογίων της εποχής του και συνέπτυξε τα εκτενέστερα, παραλείποντας λεπτομέρειες άσχετες με το μαρτύριο⁶⁶⁴. Το “*Νέον Μαρτυρολόγιον*” επανεκδόθηκε το 1856 στην Αθήνα. Στη δεύτερη έκδοση προστέθηκαν και νέα μαρτύρια, όσα έγιναν από το 1794 μέχρι το έτος 1838. Μία τρίτη έκδοση έγινε το 1961, την οποία επιμελήθηκε, και διόρθωσε πολλά λάθη ο καθηγητής Π.Β. Πάσχος⁶⁶⁵. Ο Γιώργος Τζεδόπουλος προβαίνει στην εξής ενδιαφέρουσα παρατήρηση: “μέσω αυτού του έργου προβάλλεται μία “βαλκανική ορθοδοξία”, που κατά κάποιον τρόπο θα μπορούσε να αποτελεί αντίπαλο δέος στα επαναστατικά σχέδια του Ρήγα”⁶⁶⁶.

Άλλο συλλογικό έργο των Κολλυβάδων για Νεομάρτυρες, που περιέχει βίους και ακολουθίες αγίων και συναξάρια, είναι το “*Νέον Λειμωνάριον*”⁶⁶⁷, το οποίο αριθμεί πολλές εκδόσεις. Υπήρξε ένα από τα κυριότερα υμναγιολογικά πονήματα των Κολλυβάδων, το οποίο ετοιμάστηκε εξ ολοκλήρου στη Χίο και εκδόθηκε για πρώτη φορά στη Βενετία το 1819. Είναι καρπός συνεργασίας του Παρίου, του Νοταρά και του μαθητή τους, του όσιου Νικηφόρου του Χίου⁶⁶⁸. Είναι η δεύτερη

660 Πασχαλίδης, *Το υμναγιολογικό.....στο ίδιο*, σ. 72-73.

661 Νικόδημος Αγιορείτης, Μακάριος Νοταράς, *Νέον Μαρτυρολόγιον, ήτοι μαρτύρια τῶν νεοφανῶν μαρτύρων τῶν μετὰ τὴν ἄλωσιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως κατὰ διαφόρους καιροὺς, καὶ τόπους μαρτυρησάντων*, Βενετία, 1799.

662 Βασίλειος Σφυρόερας, “Το “*Νέον Μαρτυρολόγιον*” του Νικοδήμου του Αγιορείτη. Επισημάνσεις από μία νέα ανάγνωση”, στο: *Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών.....στο ίδιο*, σ. 341.

663 Καραϊσαρίδης, *Ο Άγιος...ό.π.*, σ. 159.

664 Σφυρόερας, “Το Νέον.....”, *ό.π.*, σ. 341-342.

665 Γκαρά, Τζεδόπουλος, *Χριστιανοί.....στο ίδιο*, σ. 222.

666 Τζεδόπουλος, *Ορθόδοξοι Νεομάρτυρες.....στο ίδιο*, σ. 375.

667 Αθανάσιος Πάριος, Μακάριος Νοταράς, Νικηφόρος Χίος, *Νέον Λειμωνάριον, περιέχων μαρτύρια παλαιά καὶ νέα καὶ βίους οσίων*, Βενετία, 1819.

668 Πασχαλίδης, *Το υμναγιολογικό έργο.....στο ίδιο*, σ. σ. 54.

μεγάλη έντυπη αγιολογική συλλογή που περιελάμβανε και σημαντικό αριθμό νεομαρτυρολογικών κειμένων μάλιστα σε χρονική συνέχεια προς τα κείμενα της πρώτης. Σε αυτή τη συλλογή (που θεωρείται και το τελευταίο έργο του Μακαρίου, το οποίο δεν ευτύχησε να δει τυπωμένο) η εργασία του υπήρξε συστηματική με τη μεταγραφή και παράφραση βυζαντινών αγιολογικών κειμένων και τη συγγραφή νεομαρτυρολογικών κειμένων⁶⁶⁹.

Το “*Νέον Έκλόγιον*”⁶⁷⁰ είναι το δεύτερο κατά χρονολογική σειρά αγιολογικό έργο που αποδίδεται στον Νικόδημο και εκδόθηκε (ανώνυμα) το 1803 και επανεκδόθηκε αρκετές φορές από τότε. Υπάρχουν στοιχεία που δείχνουν ότι είναι προϊόν συνεργασίας του Μακαρίου και Νικοδήμου. Πρόκειται για συλλογή συναξαρίων ή συντετμημένων βίων αγίων, αρχίζοντας από τον πρώτο αιώνα της Εκκλησίας και φθάνοντας μέχρι τον 18ο. Είναι ένα ωφέλιμο βιβλίο για τους Χριστιανούς, καθώς ο Νικόδημος κατάφερε να αποδώσει τη ζωή μερικών από τους αγίους της Εκκλησίας, των οποίων τα συναξάρια, γραμμένα από διάφορους πατέρες, παρέμεναν άγνωστα για τις μεγάλες μάζες των πιστών, φυλαγμένα σε ορισμένα χειρόγραφα ή σπάνιες και δυσεύρετες συλλογές⁶⁷¹.

3.1. Εξέταση των συλλογικών έργων

3.1.1. Οι Νεομάρτυρες στον ορθόδοξο κόσμο

Η θρησκεία – τόσο στον ορθόδοξο κόσμο όσο και στο Ισλάμ – ήταν άμεσα συνδεδεμένη με τη δημόσια ζωή· σε καμία περίπτωση δεν ήταν κάτι το ιδιωτικό, ήταν μια “δέσμη” κοινωνικών σχέσεων που διαπερνούσε και καθόριζε όλες τις εκφάνσεις της ζωής των ατόμων, από τη γέννηση μέχρι το θάνατο⁶⁷². Το Οθωμανικό Κράτος, όπως έχουμε επισημάνει, δεν βίαζε επίσημα τη θρησκευτική συνείδηση των κατακτημένων, ούτε και επεδίωκε τον βίαιο εξισλαμισμό τους, αλλά οι συνθήκες της ζωής τους ήσαν τόσο δύσκολες, ώστε η προσέλευσή τους στον ισλαμισμό να είναι μεγάλος πειρασμός. Μία απλή ομολογία της μουσουλμανικής πίστης τους έφερνε αμέσως στην παράταξη των κατακτητών⁶⁷³. Μολαταύτα, αγνοώντας τα πλεονεκτήματα που θα μπορούσαν να έχουν εάν προσχωρούσαν στη μουσουλμανική θρησκεία, πολλοί Χριστιανοί επέλεξαν να μαρτυρήσουν παρά να απαρνηθούν την χριστιανική τους πίστη.

669 *Ο.π.*, σ. 43-44.

670 Νικόδημος Αγιορείτης, [Μακάριος Νοταράς], *Νέον Έκλόγιον περιέχον βίους άξιολόγους διαφόρων Αγίων, καὶ ἄλλα τινὰ ψυχοφελῆ διηγήματα*, Βενετία, 1803.

671 Καραϊσαρίδης, *Ο Άγιος...στο ίδιο*, σ. 90-91.

672 Γκαρά, Τζεδόπουλος, *Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι...ό.π.*, σ. 202-203.

673 Βακαλόπουλος, *Ιστορία.....στο ίδιο*, τ. Β' σ. 52.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το μαρτύριο είναι εγγεγραμμένο στη σωτηριολογική διάσταση του χριστιανισμού, είναι μια πράξη απάρνησης κάθε άλλης ταυτότητας εκτός από εκείνη του Χριστιανού που διαρρηγνύει κάθε δέσμη σχέσεων του πιστού με τον κόσμο που τον περιβάλλει⁶⁷⁴. Ολόκληρη η πορεία του μαρτυρίου, από τον ύστερο 17ο έως τον πρώιμο 19ο αιώνα, συνοψίζεται σε δύο τάσεις που συμβαδίζουν: διόγκωση των καταγεγραμμένων θανάτων και αντιστροφή της αναλογίας μεταξύ του “συγκυριακού” και του “αυτόκλητου” μαρτυρίου προς όφελος του δευτέρου⁶⁷⁵. Τον 18ο αιώνα, στο πλαίσιο των νέων ιδεολογικών αντιπαραθέσεων, μια μερίδα ορθόδοξων μοναχών προέβαλλε το (νεο) μαρτύριο ως τον ενδεδειγμένο τρόπο επιστροφής των εξισλαμισμένων στον Χριστιανισμό.

Το “νεομαρτύριο” είναι μια απολύτως διακριτή κατηγορία στη νεοελληνική ιστορία, η οποία αναφέρεται στους Χριστιανούς της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας που προτίμησαν να χάσουν τη ζωή τους παρά την πίστη τους, όταν βρέθηκαν στο δίλημμα του εξισλαμισμού ή του θανάτου⁶⁷⁶. Η δυναμική του Νεομαρτυρίου, αναφέρει ο Τζεδόπουλος, αποκτούσε τριμερή αγωνιστικό χαρακτήρα: ντρόπιαζε τους Μουσουλμάνους, “έλεγχε” τους Καθολικούς, αποδεικνύοντας την υπεροχή της εν αιχμαλωσία Ανατολικής Εκκλησίας και έκανε τη χριστιανική κοινότητα να φαντάζει υπέρτερη ακόμα και σε σχέση με εκείνη της εποχής των παλιών εμβληματικών μαρτύρων⁶⁷⁷. Το αίτιο των μαρτύρων, δεν ήταν φυσικά η τάση για επίδειξη (όπως χλευαστικά κάποιοι Οθωμανοί έσπευσαν να συμπεράνουν), αλλά ο πόθος για την ίδια την πράξη του μαρτυρίου. Άλλωστε δεν ήταν μεμονωμένα τα περιστατικά, αλλά μαζικά φαινόμενα εκούσιας επιλογής του μαρτυρίου υπέρ της χριστιανικής πίστης, ενώ πολλές φορές οι διώκτες αδυνατούσαν να κατανοήσουν τα κίνητρά τους⁶⁷⁸. Οι συλλογές νεομαρτυρικών βίων⁶⁷⁹ δίδουν πληροφορίες για τις συνθήκες που οδήγησαν

674 Τζεδόπουλος, *Ορθόδοξοι Νεομάρτυρες...ό.π.*, σ. 1.

675 Στο ίδιο, σ. 337.

676 Γκαρά, Τζεδόπουλος, *Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι...ό.π.*, σ. 204, 219.

677 Τζεδόπουλος, *Ορθόδοξοι Νεομάρτυρες...ό.π.*, σ. 366-367.

678 Βασίλειος Ν. Μακρίδης, “Ο φανατισμός κατά τον Αθανάσιο Πάριο και τον Αδαμάντιο Κοραή”, *Ο Ερανιστής*, 21 (1997), σ. 385-386.

679 Οι συλλογές αυτές, που ονομάζονται μαρτυρολόγια, εντάσσονται στην ευρύτερη κατηγορία των αγιολογικών κειμένων. Άλλες υποομάδες των αγιολογικών κειμένων είναι οι βίοι αγίων, εγκώμια και κάθε λογής συναξάρια που διαβάζονταν επίσημα στην ομήγυρη των πιστών κατά την ημέρα εορτασμού της μνήμης του Αγίου ή και στις τράπεζες των μονών. Βλ. Δημήτριος Β. Σοφιανός, “Η ορθόδοξη αγιολογία σημαντικό κεφάλαιο της Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Γραμματείας”, στο: *Πρακτικά Διορθοδόξου Επιστημονικού Συνεδρίου “Κωνσταντίνος ο Υδραίος – Νεομάρτυρες προάγγελοι της αναστάσεως του Γένους”*, Ύδρα 10-14 Νοεμβρίου 2000, Ύδρα: Ιερά Μητρόπολη Ύδρας, Σπετσών, Αιγίνης, Ερμιονίδος και Τροιζηνίας, 2007, σ. 84. Πραγματικά, τα αγιολογικά κείμενα (εκτός από τα κείμενα των Νεομαρτύρων) υπήρξαν από τα σπουδαιότερα και δημοφιλέστερα είδη της βυζαντινής και μεταβυζαντινής γραμματείας. Σχετικά με τα αγιολογικά κείμενα να σημειώσουμε ότι οι Κολλυβάδες θεωρούν απαραίτητη την ανάγνωση βίων αγίων. Οι άγιοι είναι παραδείγματα της αρετής και της “πολιτείας” του Θεού. Επίσης “οί πολλοί ούτοι βίοι, όντες Αγίων άνδρών και γυναικῶν να ώφελήσουν και άνδρας όμοῦ και γυναῖκας”. Ο Νικόδημος φρονεί ότι περισσότερο από την ανάγνωση βίων Αγίων θα ωφεληθούν οι Χριστιανοί εκείνοι “όποῦ συναναστρέφονται με τούς Λατίνους, και άκούουν τās ψευδολογίας τους, και τὰ άλλα άπατηλά τούς λόγια”. Βλ. Νικόδημος Αγιορείτης, *Νέον Εκλόγιον...στο ίδιο*, σ. η-ι’.

στην καταδίκη και στο θάνατο των συγκεκριμένων ανθρώπων, δεν επιτρέπουν όμως κανενός είδους ποσοτική προσέγγιση του ζητήματος.

Σε πολλές από αυτές τις περιπτώσεις, ο “υπέρ πίστεως” θάνατος έπαιρνε καθαρά “επιθετικό” χαρακτήρα, καθώς έρχεται ως αποτέλεσμα της ίδιας της επιθυμίας των Χριστιανών, που φλέγονταν από “πόθο μαρτυρίου”, να ακολουθήσουν το παράδειγμα των παλαιών μαρτύρων. Η θεληματική δημόσια αποστασία από το ισλάμ είχε ξεκάθαρη συγκρουσιακή δύναμη. Αν και δεν προσέλαβε ποτέ μαζικό χαρακτήρα, και οπωσδήποτε υπήρξε περιθωριακό φαινόμενο σε σύγκριση με τον πολύ μεγαλύτερο όγκο των εξισλαμισμών που δεν είχαν τόσο δραματικές επιπτώσεις, έπαιξε σημαντικό ρόλο στις κοινωνικές, πολιτικές και ιδεολογικές εξελίξεις που αφορούσαν τους χριστιανούς της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και τη σχέση τους τόσο με τους μουσουλμάνους όσο και με τη σουλτανική εξουσία. Στην ουσία, το φαινόμενο εντάσσεται σε μια διαδικασία ανάδυσης νέων συλλογικών ταυτοτήτων κατά τη διάρκεια του 18ου αιώνα.

Οι μεγάλοι εκφραστές της θεωρίας του μαρτυρίου προέρχονταν από τον κύκλο των Κολλυβάδων. Με τον όρο “θεωρία του μαρτυρίου” αναφερόμαστε στην κατάρτιση ενός κανόνα για τη μνημόνευση των παλαιότερων νεομαρτύρων (από την επιβολή της οθωμανικής κυριαρχίας και εξής) και για τον προπαγανδισμό του μαρτυρίου ως καθήκοντος για τους Χριστιανούς που είχαν εξισλαμιστεί. Αυτό εκδηλώθηκε με δύο τρόπους: ο πρώτος ήταν η ανάπτυξη ενός δικτύου για την προσέλκυση και την κατάλληλη εκπαίδευση επίδοξων μαρτύρων σε μοναστικά κέντρα της Ορθοδοξίας, κυρίως στον Άθωνα και δευτερευόντως στη Χίο, ο δεύτερος ήταν η έκδοση μαρτυρολογίων σε απλή, κατανοητή γλώσσα, σε πλήρη αντίθεση με τους παλαιότερους βίους μαρτύρων που είχαν συντεθεί σε μια δύσκολη αρχαϊζουσα και που είχαν ες επί το πλείστον μείνει στη μορφή του χειρογράφου.

Οι Νεομάρτυρες ήσαν κι αυτοί με τον τρόπο τους ριζοσπάστες. Το μαρτύριο στα χέρια τους έγινε μέρος ενός κινήματος για την “ανανέωση” της πίστης και του ποιμνίου⁶⁸⁰: οι βίοι τους, κυκλοφορούσαν και διαβάζονταν είτε μεμονωμένα από πιστούς, είτε στις εκκλησίες ως συναξάρια. Η συμβολή τους αποδείχθηκε τεράστια. Διαφαίνεται με αυτό τον τρόπο η συμμετοχή της Εκκλησίας στην αντίσταση και στην ενότητα του γένους εναντίον των Οθωμανών. Αφού προετοιμάζονταν πνευματικά, έδιδαν την ομολογία της πίστης που (συνήθως) κατέληγε στο μαρτύριο. Δεν ήταν πράξη αυτοκτονίας, ήταν ενσυνείδητη ενέργεια που προερχόταν από τη σημασία της επίγνωσης του εξισλαμισμού, τον οποίο και πολεμούσαν⁶⁸¹. Οι Νεομάρτυρες ήσαν συνήθως άνθρωποι του λαού, γεωργοί, έμποροι, τεχνίτες, οι οποίοι εμφανιζόντουσαν ως σχεδόν τα

680 Γκαρά, Τζεδόπουλος, *Χριστιανοί και Μουσουλμάνοι.....ό.π.*, σ. 222, 226.

681 Μεταλληνός, *Τουρκοκρατία....στο ίδιο*, σ. 100-101.

μέσα του 19ου αιώνα. Πολλοί από αυτούς τους “αθλητές” – όπως πολλές φορές τους αποκαλούν – θεωρήθηκαν άγιοι από το λαό, προτού τους ανακηρύξει επίσημα η Εκκλησία⁶⁸². Ο πρωτοπρεσβύτερος Γεώργιος Μεταλληνός, εξετάζοντας σφαιρικά το ζήτημα των Νεομαρτύρων, αναγνωρίζει τις ποικίλες εκφάνσεις του φαινομένου. Εκτός από την εκκλησιαστική υπόθεση, είχε και εθνική αλλά και πολιτική δύναμη, διότι ήταν ένα είδος αντίστασης στον κατακτητή από τη μεριά της Εκκλησίας. Η θυσία τους συνεπώς αποκτούσε πολιτική χροιά⁶⁸³.

Αρνούμενοι οι Χριστιανοί να αλλαξοπιστήσουν οδηγούνταν ενώπιον Οθωμανών ιεροδικαστών και χωρίς κάποια νομική διάταξη ή συγκεκριμένη διαδικασία, εκδικάζονταν και καταδικάζονταν σε θάνατο με συνοπτική διαδικασία. Σε αυτή την περίπτωση ανήκει η πλειονότητα των κληρικών Νεομαρτύρων αλλά και των λαϊκών. Κατά κανόνα τους εξητείτο η άρνηση της χριστιανικής ορθόδοξης πίστεως και η ένταξη τους στον ισλαμισμό, προκειμένου να σώσουν τη ζωή τους. Αυτούς τους μάρτυρες η Εκκλησία αναγνωρίζει και ονομάζει Νεομάρτυρες για να διακρίνονται από τους μάρτυρες της αρχαίας Εκκλησίας⁶⁸⁴. Καταγράφοντας ο Ιωάννης Αθανασόπουλος τη διαφορά εθνομαρτύρων και Νεομαρτύρων επισημαίνει ότι αυτό που διαφοροποιούσε τους Νεομάρτυρες από τους Εθνομάρτυρες, εκείνο που αγιοποιεί και πιστοποιεί την αγιότητα των Νεομαρτύρων έναντι των Εθνομαρτύρων, είναι η ομολογία της πίστεως ενώπιον των αλλόπιστων και η εμμονή τους σε αυτή μέχρι θανάτου. Χωρίς την ομολογία πίστεως μέχρι θανάτου κανείς δεν αναγνωρίστηκε ποτέ άγιος στην Ορθόδοξη Εκκλησία.

Σαφέστατα όμως και στις δύο κατηγορίες υπάρχει και η ελληνική και η ορθόδοξη χριστιανική συνείδηση, με τη διαφορά ότι στους πρώτους κυριαρχεί και τελικώς επικρατεί η μία, η θρησκευτική, ενώ στους δεύτερους η ελληνική⁶⁸⁵. Τρεις ήσαν οι κύριοι παράγοντες που πυροδότησαν τους “αθλητές”, κατά την ορολογία του Νικοδήμου, να απαρνηθούν τη διάθεσή τους για ζωή: α) η αυξημένη τάση κοινωνικού διαχωρισμού μεταξύ των θρησκευτικών ομάδων της Αυτοκρατορίας, β) η αύξηση των κοινωνικοοικονομικών ανισοτήτων και (γ) η άνοδος του χριστιανικού ζηλωτισμού ως αντίδραση στην επέλαση της εκκοσμίκευσης⁶⁸⁶. Ο Νικόδημος επαινώντας το έργο των Νεομαρτύρων παρατηρεί: “Πῶς δὲν εἶναι πρέπον νὰ εὐχαριστῇ τινὰς τὸν Θεὸν βλέποντας ὑποκάτω εἰς τὸν σκληρὸν ζυγὸν [...] τόσους ἀθλητάς; οἱ ὅποιοι διὰ νὰ φυλάξουν τὴν ἐλευθερίαν, καὶ εὐγένειαν τῆς Χριστιανικῆς ἡμῶν πίστεως, κατεφρόνησαν πλοῦτον, δόξαν, ἡδονὰς,

682 Βακαλόπουλος, *Ιστορία...ό.π.*, τ. Β' σ. 237, 239-240.

683 Μεταλληνός, *Τουρκοκρατία...στο ίδιο*, σ. 105-106.

684 Χρήστος Κρικώνης, “Τα κυριότερα γνωρίσματα των Νεομαρτύρων” στο: *Πρακτικά Διορθοδόξου Επιστημονικού Συνεδρίου...ό.π.*, σ. 51.

685 Ιωάννης Φ. Αθανασόπουλος, “Η συμβολή τῶν νεομαρτύρων εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ Γένους”, στο: *Πρακτικά Διορθοδόξου...ό.π.*, σ. 71.

686 Γκαρά, Τζεδόπουλος, *Χριστιανοί...στο ίδιο*, σ. 220.

καὶ κάθε ἄλλην σωματικὴν ἀπόλαυσιν, καὶ παρέδωκαν προθύμως τὸν ἑαυτὸν τοὺς εἰς θάνατον;”⁶⁸⁷.

Ο Πάριος εκθειάζοντας το ενδιαφέρον του Μακαρίου Νοταρά για τους Νεομάρτυρες τον επαινεί με τα εξής λόγια: “διακαιόμενος ἀπὸ τὸν ζῆλον τῆς τῶν Χριστιανῶν ὠφελείας, πάμπολλα καὶ διάφορα βιβλία ψυχωφελέστατα, ὡσὰν σπέρματα πνευματικὰ πανταχοῦ διέσπειρε, τύποις ἐκδοθέντα, διὰ τῆς καλῆς καὶ ἀόκνου ἐπιμελείας αὐτοῦ καὶ συνδρομῆς”⁶⁸⁸. Σύμφωνα με τον Νικόδημο, ἡ ὑπαρξη Νεομαρτύρων ἔχει τα εξής ευεργετικά αποτελέσματα: α) ανακαινίζεται καὶ ανανεώνεται ἡ Ορθόδοξη Πίστη καὶ ἡ Ανατολικὴ Εκκλησία, ἐνῶ γίνεται ἀκόμα περισσότερο αἰσθητὴ ἡ κατωτερότητα τῶν ετεροδόξων. Επίσης, οἱ Νεομάρτυρες εἶναι παράδειγμα υπομονῆς γιὰ τοὺς υπόλοιπους ορθοδόξους ὑπὸ οθωμανικὴ κατοχή⁶⁸⁹. Τὴν εποχὴ που ὁ Νεοελληνικὸς Διαφωτισμὸς συγκροτεῖ ιδεολογικά τὸ ἔθνος ὡς πολιτικὴ κοινότητα, οἱ “Ἀντιδιαφωτιστές”, ὅπως ονομάστηκαν (γιὰ νὰ εἴμαστε πιο συνεπείς: μὴ μερίδα τοὺς) αξιοποιοῦν τὸ μαρτύριο γιὰ νὰ θεμελιώσουν συμβολικά τὸ νέο “χριστιανικὸ γένος”. Μολαταῦτα ὁ θρησκευτικὸς καὶ ὁ πολιτικὸς ριζοσπαστισμὸς τροφοδοτεῖται ἀπὸ τὶς ἴδιες ιστορικὲς συνθήκες. Ἐτσι ἐφτασαν κάποια στιγμή σὲ μὴ – ἀπρόβλεπτη γιὰ τοὺς πρωτεργάτες τῶν δύο ρευμάτων σύγκλιση. Αὐτὸ ἐπιτεύχθηκε ἀπὸ τὴν εποχὴ τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπανάστασης καὶ μετὰ: μέσα ἀπὸ τὴν ἐθνικὴ νοηματοδότηση τῆς θρησκευτικῆς ταυτότητας οἱ Νεομάρτυρες μεταλλάχθηκαν σταδιακὰ στὴ συλλογικὴ συνείδηση ἀπὸ ομολογητὲς τοῦ Χριστοῦ σὲ μάρτυρες τοῦ ἔθνους⁶⁹⁰.

Ο Νικόδημος γιὰ νὰ ἐπαινέσει τὴν ἀξία τῆς υπομονῆς καὶ τῆς πίστεως τονίζει στοὺς ομοθρήσκους τοὺς: “σὰς πληροφοροῦμεν, ἀδελφοί, ὅτι διὰ ἄλλο τέλος δὲν σὰς παιδεύουν μὲ τὰ βαρέα δοσίματα, καὶ μὲ τὰ ἄλλα κακὰ, πάρεξ διὰ νὰ βαρεθῆτε, νὰ χάσετε τὴν ὑπομονὴν, καὶ ἔτι νὰ ἀρνηθῆτε τὴν πίστιν σας, καὶ νὰ δεχθῆτε τὴν ἐδικὴν τῶν θρησκείαν· ὅθεν καὶ ἐσεῖς τὸν σκοπὸν αὐτῶν ἠξεύροντες φυλαχθῆτε, ἀγαπητοὶ ἀδελφοί μας, φυλαχθῆτε διὰ ἀγάπην τοῦ Θεοῦ, καὶ διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ψυχῶν σας”⁶⁹¹. Ο Νικόδημος ἐπίσης ἀναφέρει ὅτι “δείκνυται ἡ μαρτυρικὴ αὐτῶν Ἀγιότης, πρῶτον ἐκ τῶν ὑπερφυσικῶν θαυμάτων, ὅπου ὁ Θεὸς ἐνεργεῖ εἰς αὐτὰ τὰ ἴδια Λείψανα τῶν διὰ τὸν Χριστὸν μετὰ τὴν ἄρνησιν ἐν ταῖς βασάνοις ἀποθανόντων. Πρῶτον μὲν γὰρ, ὅτι μερικῶν ἐξ αὐτῶν τὰ Λείψανα, διαμένουσι σῶα καὶ ἀδιάλυτα ὑπὲρ τοὺς ὅρους τῆς φύσεως, καθὼς μάλιστα φαίνεται καὶ εἶναι τοῦ Ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Νεομάρτυρος ἐν τῇ Μυτιλήνῃ, καὶ ἄλλων εἰς ἄλλους τόπους· διότι φυσικὸν ἰδίωμα εἶναι τῶν σωμάτων νὰ διαλύωνται εἰς τὰ ἐξ ὧν συνετέθησαν στοιχεῖα, κατὰ τὸ, γῆ εἶ, καὶ εἰς γῆν ἀπεπλεύσῃ”⁶⁹².

687 Νικόδημος Ἀγιορείτης, Μακάριος Νοταράς, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, ἥτοι μαρτύρια τῶν νεοφανῶν μαρτύρων τῶν μετὰ τὴν ἄλωση τῆς Κωνσταντινουπόλεως κατὰ διαφόρους καιροὺς, καὶ τόπους μαρτυρησάντων, Ἀθήνα, 1856², σ. 3.

688 Ἀθανάσιος Πάριος, *Νέον Λειμωνάριον*.....στο ἴδιο, σ. ε΄.

689 Νικόδημος Ἀγιορείτης, Μακάριος Νοταράς, *Νέον Μαρτυρολόγιον*.....ό.π., σ. 10-14.

690 Γκαρά, Τζεδόπουλος, *Χριστιανοί*.....στο ἴδιο, σ. 227.

691 Νικόδημος Ἀγιορείτης, Νοταράς, *Νέον Μαρτυρολόγιον*....στο ἴδιο, σ. 10.

692 Ἀθανάσιος Πάριος, *Νέον Λειμωνάριον*.....ό.π., σ. ιβ΄.

Συνεπώς, η κατάσταση των λειψάνων είναι και ένα στοιχείο αποδεικτικό της Αγιότητας. Όπως σημειώνει ο Τζεδόπουλος, οι Χριστιανοί μετά το μαρτύριο αγόραζαν το λείψανο και ο μάρτυρας περνούσε συχνά στη λατρευτική πρακτική, αναλαμβάνοντας σε ορισμένες περιπτώσεις το ρόλο του πολιούχου της τοπικής κοινότητας, κατ' αντιστοιχία με τους τοπικούς "αγίους" της ισλαμικής παράδοσης⁶⁹³. Ας εξετάσουμε από τις πηγές το παράδειγμα του Νεομάρτυρα Σεραφεΐμ (μαρτύρησε το 1601) από τα Άγραφα, το οποίο δεν είναι παρά ένα τυπικό δείγμα μαρτυρίου. Στη συνοικία Φανάρι, όπου κάποτε βρέθηκε, τον είδαν κάποιοι Οθωμανοί αγάδες που τον γνώριζαν και τον φθονούσαν για την ακλόνητη πίστη του.

Οι Οθωμανοί τους οποίους συνάντησε ο Σεραφεΐμ, προσπάθησαν να τον πείσουν να ασπασθεί τη θρησκεία του Μωάμεθ· δεν δέχτηκε. Τον οδήγησαν στον "ηγεμόνα", ο οποίος μάταια προσπάθησε να του αλλάξει γνώμη ("*ήπατήθης, και λυπούμενος να σε θανατώσω, σε συμβουλεύω να γίνης Τούρκος· και με τοῦτο μόνον τὴν ζωὴν σου θέλομεν σε χαρίσει, ἀλλὰ καὶ εἰς τιμὴν μεγάλην θέλομεν σε ἔχει διὰ τὴν φρονιμάδα σου*"). Ακολούθησε κάποιο πρώτο είδος τιμωρίας – βασανιστηρίου (ο δικαστής "*ἐπρόσταξε να τὸν κατακόψουν τὴν μίτην του εἰς λεπτά· τούτου γενομένου, καὶ τοῦ Ἁγίου πάσχοντος τὰ τοιαῦτα [...] ἐπρόσταξεν ὁ ἐξουσιαστής, να τὸν ρίψουν εἰς τὴν φυλακὴν, καὶ να τὸν ἀφήσουν τελείως ἀνεπιμέλητον, καὶ οὔτε τροφὴν τινα να τὸν δώσουν, οὔτε ποτὸν, μήπως καὶ μετανοήσῃ*")⁶⁹⁴. Την επόμενη μέρα του έδωσαν την τελευταία του ευκαιρία, και βλέποντας ότι δεν υπήρχε περίπτωση να απαρνηθεί τον Χριστό, τον θανάτωσαν μαρτυρικά. Αρχικά τον ρώτησαν: "*έσωφρονίσθης ἀπὸ τὴν χθεσινὴν παιδίαν, γνώρισες τὸ συμφέρον σου, ὁποῦ να κάμῃς ἐκεῖνο ὁποῦ σε λέγω;*" Μετά την (αναμενόμενη) αρνητική απάντηση, ακολούθησε η εκτέλεση: "*ὁ δὲ ἐξουσιαστής βλέπωντας τὸν στερεὸν καὶ ἀμετάθετον τῆς γνώμης του, ἔδωκε τὴν τελευταίαν κατ' αὐτοῦ ἀπόφασιν, να τὸν παλουκώσουν, διὰ να λάβῃ βίαιον θάνατον*"⁶⁹⁵.

Συμπερασματικά λοιπόν, μέσω της έκθεσης του βίου και κυρίως των βασανιστηρίων που υφίστανται οι Νεομάρτυρες από τους Οθωμανούς, οι Κολλυβάδες επιδιώκουν να προβάλλουν το πρότυπο της Αγιοσύνης που έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τον κόσμο του Διαφωτισμού, της εκκοσμίκευσης και των καινοτομιών. Επιδιώκουν μέσω της προβολής αυτού του προτύπου να "καλέσουν" τους Χριστιανούς σε χρηστή πολιτεία· κάλεσμα που απευθύνεται σε όλους ("*ἐλθετε πάντες ὅσοι κλήσεως ὀρθοδόξου τυγχάνετε μέτοχοι, συνάμα λαϊκοί τε καὶ μοναχοί, οἱ τὴν ἐντὸς ὑμῶν οὔσαν τοῦ Θεοῦ βασιλείαν*"⁶⁹⁶). Είναι και αυτοί ρηξικέλευθοι και καινοτόμοι· με το δικό τους βέβαια

693 Γιώργος Τζεδόπουλος, "Εθνική ομολογία και συμβολική στην Ελλάδα του 19ου αιώνα. Οι Εθνομάρτυρες", *Μνήμων*, 24 (2002), σ. 112.

694 Νικόδημος Αγιορείτης, Μακάριος Νοταράς, *Νέον Μαρτυρολόγιον.....ό.π.*, σ. 60.

695 *Ο.π.*, σ. 61.

696 Μακάριος Νοταράς, Νικόδημος Αγιορείτης, *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν συνερανοισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν*, τ. Α', Αθήνα, 1893², σ. ε'.

τρόπο. Περνάνε και ένα ακόμα μήνυμα: αυτό της απλής ζωής των πρώτων Χριστιανών και της αδιαφορίας για τα κοσμικά ζητήματα.

ΣΤ. Κωνσταντίνος Οικονόμος

1. Ο βίος, η δράση και το έργο του

Ο Κωνσταντίνος Οικονόμος γεννήθηκε το 1780 στην Τσαριτσάνη της Θεσσαλίας. Διδάχθηκε τα πρώτα γράμματα από τον πατέρα του Κυριάκο που ήταν πρεσβύτερος και οικονόμος στην επισκοπή Ελασσώνας. Στα 22 του έτη χειροτονήθηκε οικονόμος της Αρχιεπισκοπής Ελασσώνας. Ο Σάθας μάς πληροφορεί ότι ξεκίνησε να κηρύττει και το λόγο του Θεού σε χωριά της Θεσσαλίας. Καθοριστική υπήρξε για την πνευματική του εξέλιξη η μαθητεία και η φιλία του με τον Κωνσταντίνο Κούμα, που δίδαξε με νεωτεριστικό πνεύμα στο σχολείο της Τσαριτσάνης την περίοδο 1799-1802. Το 1808 αναγκάστηκε να εγκαταλείψει την Τσαριτσάνη· υπήρξε θύμα των διώξεων που εξαπολύθηκαν στη Θεσσαλία ως αντιποίνων στο επαναστατικό κίνημα του Ευθύμη Βλαχάβα το 1806. Δεν είναι ξεκαθαρισμένο το ζήτημα της συμμετοχής του στο κίνημα αυτό. Ακόμα και αν δεν συμμετείχε, και απλά κατηγορήθηκε ότι το έκανε, το σίγουρο είναι ότι συνελήφθη από τον Αλή Πασά και φυλακίστηκε στα Ιωάννινα, από όπου απελευθερώθηκε με τη καταβολή λύτρων⁶⁹⁷. Το 1809, ύστερα από πρόσκληση του Κούμα, άρχισε να διδάσκει την ελληνική φιλολογία και τα ιερά μαθήματα στο νεοσύστατο Φιλολογικό Γυμνάσιο στη Σμύρνη⁶⁹⁸. Το 1819 βίωσε τις ταραχές που ξέσπασαν στη Σμύρνη, ως απόρροια της διάδοσης των ιδεών του Διαφωτισμού. Το 1820 πήγε στην Κωνσταντινούπολη ενώ μετά την έκρηξη της Επανάστασης κατέφυγε στην Οδησό. Εκεί παρέμεινε για έναν περίπου χρόνο και ασχολήθηκε δραστήρια με το ζήτημα της Επανάστασης, συντάσσοντας σχετικά υπομνήματα και εκφωνώντας πατριωτικούς λόγους. Τον Αύγουστο του 1822 έφυγε για την Πετρούπολη ενώ αργότερα εγκαταστάθηκε στην αυτοκρατορική αυλή και κατέλαβε αξιώματα. Βαθμιαία απομακρύνθηκε από τον κοραϊκό κύκλο. Το 1834 κατέβηκε στην Ελλάδα και συγκεκριμένα στο Ναύπλιο.

Εγκαταστάθηκε στην Αθήνα το 1837· έκτοτε έδρασε ως υπέρμαχος της αυστηρής ορθοδοξίας απέναντι στους πιο φιλελεύθερους κληρικούς. Ανέπτυξε έντονη θεολογική συγγραφική δράση σε φλέγοντα εκκλησιαστικά ζητήματα στα οποία πήρε μαχητική θέση⁶⁹⁹. Σε γενικές γραμμές η

697 Ξούριας, *Κωνσταντίνος Οικονόμος...στο ίδιο*, σ. 19-21.

698 Αγαπητός Σ. Αγαπητός, *Οί ένδοξοι Έλληνες του 1821 ή οί πρωταγωνισταί τής Ελλάδος*, τ. Α', Πάτρα, 1877, σ. 4. Στο Φιλολογικό Γυμνάσιο τα μαθήματα διεξάγονταν σε τρεις κύκλους σπουδών. Τα "ανώτερα"/επιστημονικά μαθήματα τα δίδασκαν ο Κωνσταντίνος Κούμας και ο αδελφός του Κωνσταντίνου Οικονόμου, ο Στέφανος. Τον κατώτερο κύκλο σπουδών τον αναλάμβανε ο Κωνσταντίνος Οικονόμος ο οποίος δίδασκε τους αρχαίους Έλληνες συγγραφείς, τη ρητορική και την κατήχηση, βοηθούμενος από τρεις υποδιδασκάλους οι οποίοι αναλάμβαναν και τον κατώτατο κύκλο σπουδών, δηλαδή την γραμματική και τη σύνταξη. Βλ. Αγγελική Σκαρβέλη – Νικολοπούλου, *Τα μαθηματάρια των ελληνικών σχολείων της τουρκοκρατίας. Διδασκόμμενα κείμενα, σχολικά προγράμματα, διδακτικές μέθοδοι: συμβολή στην ιστορία της νεοελληνικής παιδείας*, Αθήνα: Σύνδεσμος προς Διάδοση Ωφέλιμων Βιβλίων, 1993, σ. 207.

699 Κ.Θ. Δημαράς, *Ο Κοραΐς και η εποχή του*, Αθήνα: Ι.Ν. Ζαχαρόπουλος, 1953, σ. 55.

επιστροφή του Οικονόμου συνέπεσε με τις ενέργειες της Αντιβασιλείας να προωθήσει το αυτοκέφαλο της ελλαδικής Εκκλησίας. Οι ενέργειές του προκάλεσαν ισχυρές αντιδράσεις. Ήρθε σε σύγκρουση με τους παλαιούς συνοδοιπόρους του, τον Θεόκλητο Φαρμακίδη και τον Νεόφυτο Βάμβα. Η συγγραφική του δραστηριότητα εκείνη την περίοδο αναλώθηκε στο μεγαλύτερο μέρος της σε μαχητικά κείμενα αντιπαράθεσης γύρω από το αυτοκέφαλο ή γύρω από τη δυνατότητα μετάφρασης της Αγίας Γραφής στη νεοελληνική, την οποία απέρριπτε ο Οικονόμος⁷⁰⁰.

Σύμφωνα με την θεώρηση του Κιτρομηλίδη, μετά την εγκατάστασή του στην Ελλάδα, ο Οικονόμος έδρασε ως ο επιφανέστερος πολέμιος του Διαφωτισμού, παρόλο που – ειδικά τη δεκαετία του 1810 – βρισκόταν στην εμπροσθοφυλακή του “Αγώνα”⁷⁰¹. Κύρια πηγή – αλλά όχι και μοναδική – πληροφοριών για το βίο, τη δράση και τις πεποιθήσεις του κατά την προεπαναστατική περίοδο αποτελεί η πλούσια αλληλογραφία του, στην οποία θα στηριχτούμε κατά κύριο λόγο όταν θα προσεγγίσουμε την προσωπικότητα και την ιδεολογία του. Η αλληλογραφία εκδόθηκε με την επιμέλεια του Κώστα Λάππα και της Ρόδης Σταμούλη⁷⁰². Το 1813 δημοσιεύτηκε η “*Κατήχηση*” (ή “*Ὁρθόδοξος Διδασκαλία*”), για την οποία κατηγορήθηκε από το Πατριαρχείο και κινδύνεψε να καταδικαστεί ως αιρετικός, όπως θα έχουμε την ευκαιρία να εξετάσουμε λεπτομερώς στη συνέχεια. Έγραψε ελεύθερη διασκευή του “*Φιλόργου του Μολιέρου*” (1816). Επίσης συνέταξε τα *Γραμματικά*⁷⁰³, του οποίου ο πρώτος – και μοναδικός – τόμος δημοσιεύτηκε το 1817⁷⁰⁴. Το ίδιο έτος δημοσίευσε μια τοπική ιστορία της Σμύρνης (“*Αὐτοσχέδιος διατριβή περὶ Σμύρνης*”). Παράλληλα και οι ρητορικές του επιδόσεις ήσαν αξιοπρόσεκτες: εκφώνησε πλήθος λόγων με τη διδασκαλική και την ιερατική του ιδιότητα, οι οποίοι του εξασφάλισαν φήμη⁷⁰⁵.

Τάχθηκε υπέρ της Ελληνικής Επανάστασης, όπως προκύπτει από υπομνήματα που συνέταξε κατά τη διάρκειά της⁷⁰⁶, αλλά δεν θα επεκταθούμε επ’ αυτού, και δεν θα εξετάσουμε αυτά τα έργα διότι θα ξεφύγουμε από το χρονολογικό όριο που έχουμε θέσει. Μετά τον Αγώνα συνέγραψε πολλά έργα, κατά κύριο λόγο θεολογικά. Το 1828 στην Πετρούπολη εκδόθηκε το τρίτομο “*Δοκίμιον περὶ τῆς πλησιεστάτης συγγενείας τῆς Σλαβωνο-Ρωσικῆς γλώσσης πρὸς τὴν Ἑλληνικὴν*” και 1830 το “*Περὶ τῆς γνησίας προσφορᾶς τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης*”, στο οποίο επιχειρούσε να αναιρέσει την

700 Ξούριας, *Κωνσταντίνος*.....στο ίδιο, σ. 24.

701 Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός*.....στο ίδιο, σ. 475.

702 Κωνσταντίνος Οικονόμος, *Αλληλογραφία*, επιμέλεια Κώστας Λάππας, Ρόδη Σταμούλη τ. Α’ (1802-1817), τ. Β’ (1818-1822), Αθήνα: Κ.Ε.Μ.Ν.Ε., 1989-2002.

703 *Γραμματικῶν ἢ Ἑγκυκλίων παιδευμάτων βιβλία Α*, τ. Α’ (και μόνος), Βιέννη, 1817.

704 Δημαράς, *Ο Κοραΐς*...ό.π., σ. 54.

705 Ξούριας, *Κωνσταντίνος*.....στο ίδιο, σ. 22. Για τους λόγους που εκφώνησε βλ. (α) *Λόγος περὶ Ἑλληνικῆς παιδείας*, (β) *Λόγος παραινετικός πρὸς τοὺς νέους*, και (γ) *Περὶ Παιδων αγωγῆς*, στο: Οικονόμος, *Τα σωζόμενα*.....ό.π., σ. 1-25, 26-38 και 38-57 αντίστοιχα.

706 Βλ. *Ἰκετήριος ἀναφορὰ πρὸς τὸν Αὐτοκράτορα τῶν Ῥωσσιῶν Ἀλέξανδρον τὸν Α’ και Αὐτοσχέδιος Προτρεπτικός πρὸς τοὺς ἐν Ὁδησσῷ Γραικοὺς περὶ συμφώνου συνεισφορᾶς* στο: Κων. Οικονόμος, *Τα σωζόμενα*.....ό.π., σ. 361-364 και 364-370 αντίστοιχα.

ερασμική προφορά της αρχαίας ελληνικής. Στα έργα μάλιστα αυτά πρόσθεσε για πρώτη φορά στο όνομά του, το προσωνύμιο “Εξ Οικονόμων”, ως προϊόν μίμησης του δυτικού τύπου ευγενείας. Επίσης συνέγραψε και μια *Ακολουθία* στη μνήμη του αγίου Αλεξάνδρου Νευαίου και ένα “*Σχέδιον Ἐκκλησιαστικῆς Ἀκαδημίας διὰ τοὺς Ἑλληνας*” (1828) έπειτα από παραγγελία του Καποδίστρια⁷⁰⁷. Άλλα έργα του είναι το “*Περὶ τῶν τριῶν ἱερατικῶν τῆς ἐκκλησίας βαθμῶν*” (1835), “*Ἐπὶ κρισις εἰς τὴν περὶ νεοελληνικῆς Ἐκκλησίας σύντομον ἀπάντησιν τοῦ σοφοῦ διδασκάλου κ. Νεοφύτου Βάμβα*” (1839), “*Περὶ τῶν Ὁρμηνευτῶν τῆς Παλαιᾶς Θείας Γραφῆς*” (τ. Α΄-Δ΄, 1844-1849). Μετά το θάνατό του, ο γιος του Σοφοκλῆς άρχισε την έκδοση των *Συμμείκτων* του: δημοσιεύτηκαν τα *Σωζόμενα Ἐκκλησιαστικά Συγγράμματα* σε τρεις τόμους (1862-1866)⁷⁰⁸ και ένας πρώτος από τα *Σωζόμενα Φιλολογικά Συγγράμματα* (1871)⁷⁰⁹.

2. Η αλληλογραφία του

Η αλληλογραφία είναι ένα σημαντικό ιστορικό τεκμήριο που χαρακτηρίζεται από αμεσότητα και αποκαλύπτει στοιχεία για τη ζωή και την προσωπικότητα των αλληλογράφων που ενδεχομένως να αποσιωπούν άλλες πηγές⁷¹⁰. Ο όρος αλληλογραφία δηλώνει την επιστολική επικοινωνία. Αυτός ο όρος άρχισε να χρησιμοποιείται από τα μέσα του 18ου αιώνα. Η αλληλογραφία δεν αποτυπώνει πάντα με ακρίβεια την πραγματικότητα. Η συμβατικότητα του επιστολικού λόγου και η εθιμοτυπία υποχρεώνουν (συχνά) τον επιστέλλοντα να αποκρύπτει τα πραγματικά του αισθήματα. Επίσης ο επιστέλλων γνωρίζει ότι η διακίνηση της αλληλογραφίας δεν είναι ασφαλής: οι δρόμοι είναι επικίνδυνοι και τα γράμματα μπορούν να ανοιχτούν καθώς περιφέρονται από χέρι σε χέρι μέχρι να φτάσουν στον τελικό προορισμό τους. Ο φόβος αυτός υποχρεώνει πολλές φορές τον επιστέλλοντα να αποκρύπτει πτυχές της πραγματικότητας. Το παράδειγμα της αλληλογραφίας του Οικονόμου, το οποίο και θα εξετάσουμε, σε καμία περίπτωση δεν αποτελεί τυπικό δείγμα αλληλογραφίας της εποχής. Αυτό συμβαίνει επειδή ο Οικονόμος με τη λογισσύνη του και τις προσωπικές και επιστολικές του σχέσεις με την ανώτερη εκκλησιαστική και πολιτική τάξη, βρίσκεται πάνω από τους μέσους όρους. Κάτι ανάλογο ισχύει και για αρκετούς από τους επιστολογράφους του.

Μολαταύτα, στις επιστολές που ο Οικονόμος απευθύνεται προς φιλικά πρόσωπα, πρόσωπα του οικογενειακού του περιβάλλοντος, απελευθερώνεται από τις “συμβάσεις”. Γράφει σε γλώσσα απλή

707 Στο ίδιο, σ. 23.

708 Κωνσταντίνος Οικονόμος, *Τα σωζόμενα εκκλησιαστικά συγγράμματα*, έκδ. Σοφοκλῆς Οικονόμου τ. Α-Γ΄, Αθήνα, 1862-1866.

709 Δημαράς, *Ο Κοραΐς.....στο ίδιο*, σ. 321.

710 Οικονόμος, *Αλληλογραφία.....στο ίδιο*, σ. ιε΄ (εισαγωγικές παρατηρήσεις Λάππα).

και ανεπιτήδευτη. Όταν όμως απευθύνεται σε πρόσωπα που κατέχουν εξουσία, και ιδιαίτερα σε ανώτερους κληρικούς, ο λόγος του γίνεται στομφώδης και μεγαλοπρεπής. Ο στομφώδης λόγος του Οικονόμου χρωστά πολλά στη ρητορική του κηρύγματος που άκουσε στα νιάτα του, ενώ τα εγκώμια στις επιστολές του προς τους ισχυρούς, ακολουθούν μία αρχαϊκή επιστολική παράδοση, που θεωρούσε όχι μόνο θεμιτούς, αλλά και επιβεβλημένους τους υψηλούς τόνους. Αρκετές από τις επιστολές του Οικονόμου προς τους ισχυρούς υπηρετούσαν συγκεκριμένους στόχους: επιδίωξή του ήταν να κερδίσει την προστασία προσώπων της άρχουσας πολιτικής και θρησκευτικής τάξης (προκειμένου να αντιμετωπίσει, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια, από την καλύτερη θέση τα προβλήματα και τις δυσκολίες που συνάντησε στα χρόνια της διδασκαλίας του στο *Φιλολογικό Γυμνάσιο Σμύρνης*)⁷¹¹.

Η αλληλογραφία του Οικονόμου λοιπόν, καλύπτει την περίοδο 1802-1857, δηλαδή από τότε που αναδείχτηκε σε ιερέας και οικονόμος μέχρι και το τέλος της ζωής του. Εντούτοις η αλληλογραφία που έχει εκδοθεί από τον Λάππα φτάνει μέχρι και το έτος 1822. Η πλειονότητα των επιστολών έχουν ως αποδέκτη τον Οικονόμο, ενώ σχετικά λίγες από τις επιστολές, τις στέλνει ο ίδιος σε άλλα πρόσωπα. Για να διευκολυνθεί η μελέτη μας θα μπορούσαμε να κάνουμε έναν – αρκετά βέβαια σχηματικό – διαχωρισμό της αλληλογραφίας σε δύο βασικές φάσεις (ή περιόδους) που αντιπροσωπεύουν και δύο διαφορετικούς σταθμούς της ζωής του: από το 1802 έως τα τέλη του 1809. Αυτή την περίοδο ο Οικονόμος βρισκόταν πεισματικά προσκολλημένος θα λέγαμε στην ιδιαίτερη πατρίδα του, την Τσαριτσάνη Θεσσαλίας, ενώ για κάποια διαστήματα το 1808 και το 1809 ταξίδεψε στη Θεσσαλονίκη και στις Σέρρες. Το 1809 είναι πολύ σημαντικός σταθμός στη ζωή του, διότι δέχτηκε πρόταση από το *Φιλολογικό Γυμνάσιο Σμύρνης* για να διδάξει εκεί.

Η δεύτερη λοιπόν περίοδος της ζωής του καλύπτει το διάστημα που βρισκόταν στη Σμύρνη ως διδάσκαλος του Γυμνασίου. Μέσω των επιστολών πληροφορούμαστε για ένα ευρύ φάσμα ζητημάτων (οικονομικά θέματα, ιδεολογία, παιδαγωγικά ζητήματα, συγγραφικές δραστηριότητες, θεολογικές απόψεις). Θα επικεντρωθούμε αποκλειστικά σε ιδεολογικά θέματα και σε θέματα που σχετίζονται με την εκπαίδευση, και με τη στάση του Οικονόμου σε νέες ιδέες. Θα δώσουμε έμφαση σε ζητήματα ιδεολογίας του Οικονόμου, κυρίως σε θέματα που άπτονται της σχέσης του με τη νεωτερική επιστήμη, και της στάσης του στα ρεύματα ιδεών από την Ευρώπη, και γενικά σε ό,τι σχετίζεται με τις ιδέες του Διαφωτισμού. Παρακολουθώντας μέσω των επιστολών τη δράση του μπορούμε να σκιαγραφήσουμε και την ιδεολογική του τοποθέτηση σε διάφορα ζητήματα. Τέλος θα επιχειρήσουμε να ερμηνεύσουμε στοιχεία που έχουν σχέση με τις θεολογικές του πεποιθήσεις – αν

711 Κώστας Λάππας, “Κοινωνικές ιεραρχίες και ιδεολογία στην αλληλογραφία του Κωνσταντίνου Οικονόμου”, *Μεσαιωνικά και Νέα Ελληνικά*, 8 (2006), σ. 245-256.

και δεν έχουμε ιδιαίτερο υποκεφάλαιο για αυτή την θεματική – και εντάσσονται στη γενικότερη ιδεολογική του τοποθέτηση.

3. Ο Οικονόμος και το περιβάλλον του μέσα από την αλληλογραφία

3.1. Το ιδεολογικό του προφίλ (1802-1815)

Ξεκινώντας τη σκιαγράφηση της ιδεολογίας του Οικονόμου, ένα πρώτο σημαντικό ζήτημα που θίγεται είναι αυτό της στάσης του σε σχέση με την απόφαση του αδελφού του να απαρνηθεί το μοναστικό σχήμα. Πρόκειται για τον αδελφό του (1786-1831) που βαπτίσθηκε ως Σταμούλης, αργότερα πήρε το μοναχικό όνομα Σαμουήλος, ενώ το 1803 μετονομάστηκε σε Στέφανος⁷¹². Ο Κωνσταντίνος καταδικάζει ρητά αυτή του την απόφαση, όπως προκύπτει από επιστολή (3.11.1803) του προς τον Κούμα, ο οποίος ζούσε και δίδασκε τότε στα Αμπελάκια. Ένας από τους μαθητές του ήταν και ο Σαμουήλ (ο μετέπειτα Στέφανος) Οικονόμος.

Θίγοντας το ζήτημα δηλώνει προς τον Κούμα σχετικά με τον αδελφό του: *“τὸν ὑποφέρεις νὰ μετονομάζηται, εἰς καιρὸν ὁποῦ ἡξεύρεις τὰ ἥθη τῶν πατριωτῶν του, μὲ τοὺς ὁποίους ἔχει νὰ ζήσῃ; μὴ σὺ γε, δέομαι, ὁ ἐμὸς ἀδελφός, μὴν ὑπομένης νὰ βλέπῃς τοιαύτην ἔπαρσιν τοῦ πτεροῦ τοῦ νοῦς εἰς ἓνα νέον, ὁποῦ τώρα ἦψατο τῆς βαλβίδος τοῦ κόσμου. Ἀλλὰ παραλαβὼν αὐτὸν συμβούλευσον, ἐπιτίμησον, νὰ φέρῃ ἐλεγχόμενος, νὰ ἤδηται παραινούμενος [...]”*. Ο Οικονόμος αναφέρει ότι *“συγχύζομαι πρὸς τὸν ἀδελφὸν διὰ ζῆλον ἀδελφικόν”*⁷¹³. Θεωρεί ότι η απόφαση της μετωνυμίας μπορεί να επιφέρει μέχρι και τον διασुरμό της οικογένειας⁷¹⁴. Ο Οικονόμος ανησυχεί για το μέλλον του αδελφού του και για τη συμπεριφορά του. Ο Οικονόμος θεωρεί πρόκληση την πράξη στην οποία προέβη ο αδελφός του όχι μόνο για τον ίδιο, αλλά και για την κοινωνία των Αμπελακίων.

Όσον αφορά το άνοιγμα σε διαφωτιστικές ιδέες, να σημειώσουμε ότι το όνομα του Κοραή αναφέρεται πρώτη φορά σε επιστολή του Στέφανου προς τον Κωνσταντίνο (13.8.1807). Επιθυμώντας ο Στέφανος να μυήσει τον αδελφό του στο έργο του Κοραή δηλώνει με πάθος *“νὰ παρατηρῇς ὡς Θεοῦ λόγους, ὅσα ἔγραψεν ἡ κλεινὴ μοῦσα τοῦ Κοραῆ, ὅστις μόνος εἶναι ἰκανὸς καὶ νὰ ἐκδώσῃ, καὶ νὰ δείξῃ τὸν τρόπον, κατὰ τὸν ὁποῖον πρέπει νὰ ἐκδίδῃ τις, τοὺς συγγραφεῖς τοῦ πρώτου καὶ μόνου σοφοῦ ἔθνους ὅλων τῶν θνητῶν”*⁷¹⁵. Ένας από τους αλληλογράφους του Οικονόμου, ο Κωνσταντίνος Μπαλάνος, γνωστός για τις συντηρητικές του ιδέες και για την

712 Οικονόμος, *Αλληλογραφία...στο ίδιο*, τ. Α', σ. κα'.

713 *Ο.π.*, σ. 16.

714 *Στο ίδιο*, σ. 16.

715 *Στο ίδιο*, σ. 61.

προσκόλλησή του στη σχολαστική παράδοση, συμβουλεύει τον Οικονόμο, μέσω επιστολής που του αποστέλλει (10.9.1807) από τα Ιωάννινα, να μην ξεφεύγει από τη διδασκαλία των καθιερωμένων μαθημάτων, αλλά να εμμένει στο κήρυγμα των πατροπαράδοτων εκκλησιαστικών αληθειών (*“τὰ τῆς ἐκκλησίας κράτυνε, τὰ τῆς ἐκκλησίας κήρυττε πατροπαράδοτα δόγματα, εἴτε ἔγγραφα εἴτε ἐκ παραδόσεως”*)⁷¹⁶. Ο Μπαλάνος επίσης, καταδικάζει τους *“ἀσόφους φιλοσόφους”* και τους *“καταφρονητὰς τῶν εὐαγγελικῶν δογμάτων”*⁷¹⁷, ειδικά δε αυτούς που σχετίζονται με την Ευρώπη. Είναι σαφές ότι στοχεύει στο να επηρεάσει τον Οικονόμο ώστε να αποφεύγει τη διδασκαλία (τότε δίδασκε ακόμα στην ιδιαίτερη πατρίδα του, την Τσαριτσάνη) μαθημάτων που ξεφεύγουν από τις επιταγές της Εκκλησίας. Πρέπει συνεπώς να υποθέσουμε ότι ο Οικονόμος σίγουρα είχε αρχίσει να ανοίγει τους ορίζοντές του και να είναι περισσότερο ανοιχτός σε διαφωτιστικές ιδέες και σίγουρα αγνόησε τις “συμβουλές” του Μπαλάνου.

Ο Κούμας το 1808, κατά τη διάρκεια παραμονής του στη Βιέννη, αποδέχτηκε την πρόταση για να εγκατασταθεί στη Σμύρνη και να διδάξει στο Φιλολογικό Γυμνάσιο, απόφαση που όπως θα διαπιστώσουμε παρακάτω επηρέασε καθοριστικά όχι μόνο τον ίδιο, αλλά και το μέλλον του Κ. Οικονόμου. Σε επιστολή του Κούμα (από τη Βιέννη) προς τον Οικονόμο που βρίσκεται στη Θεσσαλονίκη (23.12.1808) διαφαίνεται για άλλη μια φορά η δυσφορία του Οικονόμου για τις σπουδές του αδελφού του στο εξωτερικό. Αναφέρει ο Κούμας: *“διατί, φίλτατε, θρηνεῖς τόσον τὴν τοῦ Στεφάνου εἰς Σαζωνίαν ἀποδημίαν [...] ἐὰν αἱ ταραχαὶ τοῦ Ὀθωμανικοῦ κράτους δέν μ’ ἐμπόδιζον νὰ συνάξω τὰ διασκορπισμένα μου χρήματα, σκοπὸν εἶχα νὰ τὸν πέμψω καὶ εἰς Παρισίους καὶ εἰς Λονδῖνον, μετὰ τῆς Γερμανίας τὴν περιήγησιν, διότι ὅσα πλειότερα βλέπει καὶ ἀκούει, τόσον ἱκανώτερον θησαυρὸν συνάγει”*⁷¹⁸. Από άλλη επιστολή (29.1/10.2.1809) του Κούμα που περικλείει (και) γράμμα του Στεφάνου (ενόσω βρίσκεται στη Θεσσαλονίκη ο Οικονόμος) ενημερώνει τον Κωνσταντίνο ότι ο αδελφός του *“συγκατελέχθη εἰς τὸν χορὸν τῶν Ἱατρῶν”*⁷¹⁹ και ότι *“ἡ Σμύρνη θέλει γενῆ κατοικία μας εἰς τὸ ἐξῆς. Εκεῖ θέλει ζῆσει ὁ Στέφανος”*, και ότι σκοπεύουν οι δύο τους να μείνουν εκεί με δικά του έξοδα⁷²⁰.

Ο Στέφανος Οικονόμος αναφέρει ότι η πόλη της Σμύρνης, (επιστολή Στέφανου Οικονόμου προς Κωνσταντίνο 10.3.1809), έχει προκριθεί λόγω του “κοσμοπολίτικου” – όπως δηλώνει – χαρακτήρα της, και της ελευθερίας που διαθέτει σε σχέση με άλλους τόπους⁷²¹. Ο Στέφανος αναφέρει ότι *“ἐμποροῦμεν νὰ ζήσωμεν καὶ ἐλευθερώτερον καὶ ἀναπαυτικώτερον”*⁷²², ενώ σε άλλη

716 Στο ίδιο, σ. 64

717 Στο ίδιο, σ. 64

718 Οικονόμος, *Αλληλογραφία.....στο ίδιο*, σ. 94.

719 Στο ίδιο, σ. 97.

720 Στο ίδιο, σ. 98.

721 Στο ίδιο, σ. 100.

722 Στο ίδιο, σ. 100.

επιστολή διατείνεται ο Κούμας ότι “ἐκεῖ οὔτε φόβος τυράννων εἶναι, οὔτε φθόνος ἐχθρῶν”⁷²³ ισχυρισμός, που όπως θα δούμε, θα διαψευστεί αργότερα λόγω των αναταραχών που προκλήθηκαν κατά την προεπαναστατική περίοδο στην πόλη της Σμύρνης. Επίσης λίγο πριν από την πρόσκληση του αδελφού του στο Γυμνάσιο, προτείνει στον αδελφό του μάλλον για να τον προετοιμάσει ως διδάσκαλο, να μελετήσει τη λατινική γλώσσα, την ποιητική, τη ρητορική, τον Ηρόδοτο, τον Θουκυδίδη, τον Διόδωρο και Πολύβιο. Επίσης δηλώνει ότι “ἀναγκαία δὲ εἶναι καὶ ἡ τῶν Γεωγράφων μελέτη, μάλιστα τοῦ Στράβωνος καὶ Παυσανίου”⁷²⁴, ώστε να γίνει καλός ελληνιστής και ωφέλιμος στην Πατρίδα⁷²⁵. Ο Στέφανος σε επιστολή προς τον αδελφό του, (24.3.1809) του προτείνει να μετακομίσει και ο ίδιος στη Σμύρνη⁷²⁶. Τον Ιούνιο του 1809 (επιστολή 21.6.1809) οι Επίτροποι της Σχολής της Σμύρνης τον κάλεσαν να διδάξει στη σχολή τους. Σε αυτό είχε συμβάλει ο Κούμας, ο οποίος είχε εκθειάσει την προσωπικότητα και το έργο του Κωνσταντίνου Οικονόμου.

Οι επίτροποι δηλώνουν προς τον Οικονόμο: “Παρά τοῦ σοφολογιωτάτου καὶ περιποθήτου ἡμῶν διδασκάλου κυρίου Κωνσταντίνου Μ. Κούμα ἐπληροφορήθημεν τὴν πολυμάθειαν καὶ ἀξιοῦντα τοῦ ὑποκειμένου σας, καὶ ὅτι ζητεῖτε σχολὴν διὰ νὰ παραδίδετε πρὸς ὠφέλειαν τοῦ γένους καὶ κυβέρνησίν σας”⁷²⁷, ενώ από άλλη επιστολή των Επιτρόπων (28.8.1809) πληροφορούμαστε ότι “ὁ σοφολογιώτατος διδάσκαλος ἡμῶν κύριος Κωνσταντῖνος Μ. Κοῦμας μᾶς ἐγγυᾶται, ὅτι ἐμποροῦμεν νὰ τὴν ἀπολαύσωμεν [εννοεῖ την εξοχότητα του Οικονόμου] εἰς τὴν κοινὴν ἡμῶν σχολὴν διὰ νὰ παραδίδῃ εἰς αὐτὴν τὸν τε ἑλληνα λόγον, καὶ ἄλλης ἰδέας μαθήματα”⁷²⁸. Όπως ἤδη γνωρίζουμε ο Οικονόμος αποδέχτηκε την πρόταση. Από επιστολή του Ανδρόνικου Γεωργίου από τη Θεσσαλονίκη προς τον Οικονόμο (24.11.1809) γίνεται λόγος για κάποιες ταραχές, ως απόρροια της νεοσύστατης σχολής⁷²⁹ αλλά από άλλη επιστολή του Ανδρόνικου (Ιανουάριος 1810) πληροφορούμαστε ότι τα πράγματα στη σχολή κυλάνε ομαλά (“Χαίρω, ὅτι εὐοδοῦται ἡ τοῦ σχολείου ὑπόθεσις, καὶ εἴθε ἕως τέλους νὰ εὐδοθῇ, διὰ νὰ μὴ δοκιμάζῃ ὁ φιλήσυχος Οἰκονόμος, καὶ ὁ φιλησυχότερος Κούμας ἄλλας δυσκολίας”⁷³⁰).

Κατά τη διάρκεια της διδασκαλίας του στη σχολή, και ειδικότερα το διάστημα 1814-1815, ένα ζήτημα ιδεολογικού και θεολογικού χαρακτήρα που τον ταλάνισε για ένα διάστημα, και για το οποίο κινδύνεψε μάλιστα να κατηγορηθεί ως αιρετικός από το Οικουμενικό Πατριαρχείο, με αφορμή το έργο του “Ὁρθόδοξος Διδασκαλία”. Ο Οικονόμος δέχθηκε σφοδρή επίθεση από

723 Στο ίδιο, σ. 103.

724 Στο ίδιο, σ. 101.

725 Στο ίδιο, σ. 101.

726 Στο ίδιο, σ. 105.

727 Στο ίδιο, σ. 112.

728 Στο ίδιο, σ. 113.

729 Στο ίδιο, σ. 116.

730 Στο ίδιο, σ. 119.

συντηρητικούς κύκλους του Πατριαρχείου με αφορμή ορισμένα αμφισβητούμενα από θεολογική και δογματική άποψη χωρία της “Κατηχήσεως” του⁷³¹.

Σε επιστολή του προς τον Κύριλλο ΣΤ’⁷³² (5.12.1814) αναφέρει ότι κατηγορήθηκε από το πατριαρχικό περιβάλλον για το γεγονός ότι στην “Κατήχηση”, σε κάποιο σημείο δηλώνει ότι σώζονται τα αβάπτιστα νήπια. Προσπαθώντας να αιτιολογηθεί δηλώνει για το ζήτημα της “σωτηρίας”: “*σωτηρίαν δὲ λέγων τὴν ἀπὸ τῆς κολάσεως ἐννοῶ*”⁷³³. Όπως και να έχει οι κατήγοροί του είχαν σκοπό να πλήξουν τον Οικονόμο, όχι μόνο ως θεολόγο, αλλά κυρίως ως νεωτεριστή διδάσκαλο, ενώ σε επιστολή του προς τον Κούμα (5.12.1814), προσπαθεί για μια ακόμα φορά να απολογηθεί για την “Κατήχηση”, και μας δίδει την πληροφορία ότι στους κατηγορούς συγκαταλέγονται και ο Πατριάρχης Κύριλλος ΣΤ’ και κάποιοι άλλοι συνοδικοί αρχιερείς.

Επίσης εκθέτει και μια σειρά άλλων κατηγοριών, δογματικού κυρίως περιεχομένου⁷³⁴ που δεν θα μας απασχολήσουν. Ο Οικονόμος απαντάει προσεκτικά και με πολλές φιλοφρονήσεις στη Σύνοδο (επιστολή 3.3.1815) και στον Πατριάρχη Κύριλλο ΣΤ’ και προσπαθεί να αθώσει τον εαυτό του από τις κατηγορίες δογματικού περιεχομένου που τον βαραίνουν⁷³⁵. Τελικά η απόφαση της Συνόδου (επιστολή 8.5.1815)⁷³⁶, τον απήλλαξε από τις κατηγορίες, προτείνοντας όμως κάποιες διορθώσεις στο κείμενο για τα νήπια και το βάπτισμα. Το γεγονός ότι είναι απαραίτητη όμως η διόρθωση των αμφιλεγόμενων σημείων της “Κατηχήσεως” τονίζεται και σε μεταγενέστερη και πιο αυστηρή επιστολή της Ιεράς συνόδου (“*ἀπαραίτητον ἐκρίναμεν τὴν διόρθωσιν τῶν ὁπόσποτε ἡμαρτημένων χωρίων*”)⁷³⁷. Τέλος, ο Οικονόμος με πικρία δηλώνει ότι “*Μετὰ τοσαύτας ἀπολογίας καὶ ἀνακρίσεις ἐκινδύνευσε τὸ βιβλίον νὰ ἀναθεματισθῇ ὡς κακόδοξον καὶ αἰρετικόν*”⁷³⁸. Με την επιστολή προς τον Κύριλλο ΣΤ’ και τη Σύνοδο (25.6.1815) κλείνει το ζήτημα της “Κατηχήσεως”. Ο Οικονόμος δηλώνει ότι “*μέγα ἀγαθὸν ἡγοῦμαι εἶναι τὸ Πειθαρχεῖν*”⁷³⁹.

Πριν κλείσουμε αυτή την υποενότητα, ας επικεντρωθούμε συνοπτικά στην ορολογία του Οικονόμου για το ελληνικό στοιχείο. Ο Οικονόμος μεταχειρίζεται πληθώρα όρων για να προσδιορίσει και να αναφερθεί στους Ελληνορθόδοξους της εποχής. Πολλές φορές χαρακτηρίζει τους Ελληνορθόδοξους ως “*Έλληνες*”⁷⁴⁰ είτε ως “*Νέους Έλληνες*”⁷⁴¹, ενώ στη “*Ρητορική*” γίνεται

731 Ξούριας, *Κωνσταντίνος Οικονόμος*.....στο ίδιο, σ. 22.

732 Κατείχε το πατριαρχικό αξίωμα από το 1813 έως το 1818. Βλ. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες*....ό.π., σ. 683.

733 Οικονόμος, *Αλληλογραφία*.....στο ίδιο, σ. 151.

734 Βλ. στο ίδιο, σ. 154-159.

735 Στο ίδιο, σ. 166.

736 Ό.π., σ. 168-171.

737 Στο ίδιο, σ. 178 (Επιστολή 20.5.1815).

738 Στο ίδιο, σ. 186 (Επιστολή 25.6.1815).

739 Στο ίδιο, σ. 189.

740 Στο ίδιο, σ. 198.

741 Στο ίδιο, σ. 227.

αναφορά και σε *Γραικούς*⁷⁴². Κάνει λόγο για “Ελλάδα” (“*Τοῦτο εὔχεται διὰ Σε ἡ Ἑλλάς*”⁷⁴³). Επίσης γίνεται λόγος για “ελληνικό γένος”⁷⁴⁴ ή απλά για “γένος” (“*τὸ ταλαίπωρον ἡμῶν γένος*”⁷⁴⁵) και για “Πατρίδα” (“*Ἐπλήρωσες σὺ φίλε μου πολὺ παρὰ τὴν δύναμιν σου ἀνώτερον τὸ πρὸς τὴν Πατρίδα χρέος*”⁷⁴⁶). Κάποιες φορές προσδίδει στην έννοια της πατρίδας τοπικό χαρακτήρα (“*Ἐχειροτονήθης Μητροπολίτης τῆς Πόλεώς σου [...] Πνευματικὸς Πατὴρ τῆς Πατρίδος σου*”⁷⁴⁷ [...] εἶμαι κάτοικος τῆς *Σμύρνης πόλεως συγγενοῦς τῆς πατρίδος σου*”⁷⁴⁸).

Τέλος, δεν παραλείπει τις αναφορές σε *Ορθοδόξους*⁷⁴⁹. Τεράστιο είναι το ενδιαφέρον του Οικονόμου για το Ελληνορθόδοξο στοιχείο, ή για τον φυσικό γεωγραφικό χώρο “Ελλάδα”, όπως συχνά την αποκαλεί. Αυτό προκύπτει όχι μόνο από την αλληλογραφία του, αλλά και από διάφορα πονήματά του. Επίσης, σχετικά με τον όρο *Ἕλλην*, αξίζει να σημειωθεί ότι το έργο του Οικονόμου που εκδόθηκε στη Βιέννη το 1817 για τις ανάγκες του Φιλολογικού Γυμνασίου με τίτλο “*Γραμματικῶν ἢ Ἐγκυκλίων Παιδευμάτων βιβλία Α*”, (τ. Α΄ και μόνος) περιλαμβάνει μια εισαγωγή “*Πρὸς τοὺς Ἕλληνας*”, όπου πληροφορεῖ το ελληνορθόδοξο στοιχείο ότι λόγω ἑλλειψης κατάλληλων συγγραμμάτων, αναγκάστηκε να γράψει βιβλίο με τις “γραμματικές τέχνες”. Επίσης μέμφεται τους ομογενεῖς πεπαιδευμένους που δεν συνεισφέρουν με κάποιον τρόπο στον φωτισμό της Πατρίδος⁷⁵⁰. Στα προλεγόμενα του έργου “*Ὁ φιλάργυρος κατὰ τὸν Μολιέρο*” (Βιέννη, 1816) περιλαμβάνει μια εισαγωγή “*Πρὸς τοὺς Ἕλληνας*”, όπου υπογραμμίζει τη θετική επίδραση που μπορεί να έχει η κωμωδία (στη συγκριμένη περίπτωση ο Φιλάργυρος) στους Ελληνορθοδόξους. Επιπλέον κάνει και συσχετισμό με τον πολιτικό παράγοντα: “*Αἱ εἰκόνες τοῦ θεάτρου, φιλόκαλοι Ἕλληνες! Ἔχουσι τὰ πρωτότυπά των εἰς τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν. Καθὼς εἰς τὸ θέατρον, ὡσαύτως καὶ εἰς τὴν πολιτείαν δυστυχεῖ καὶ ἀτιμάζεται ὁ φιλάργυρος [...] Εἴθε νὰ σεινεισφέρωσι πολλοὶ τοῦ γένους μας πεπαιδευμένοι καὶ ἄλλας ὠφελίμους καὶ διδακτικὰς κωμωδίας!*”

742 Οικονόμος, *Τέχνης.....ό.π.*, σ. ιε΄ (εισαγωγικές παρατηρήσεις Κ. Οικονόμου).

743 Οικονόμος, *Αλληλογραφία.....ό.π.*, τ. Α΄, σ. 145.

744 Στο ίδιο, σ. 187.

745 Στο ίδιο, σ. 221.

746 Στο ίδιο, σ. 193.

747 Στο ίδιο, σ. 226.

748 Στο ίδιο, σ. 227-228.

749 Βλέπε για παράδειγμα *ό.π.*, σ. 149, 173. Σχετικά με τις θεολογικές του πεποιθήσεις, πληροφορούμαστε από μια αυτοβιογραφική μαρτυρία της εποχής την εποικοδομητική συζήτηση του Οικονόμου με καθολικούς μισσιοναρίους που αποδεικνύει ότι ο Οικονόμος δεν απορρίπτει μεν τον διάλογο με τους Καθολικούς, αλλά από την άλλη, διαφαίνεται η πάγια και σταθερή πίστη του στην ανωτερότητα του ορθόδοξου δόγματος. Κατά τα έτη 1816 και 1817 ο Γάλλος Βασιλιάς Λουδοβίκος ΙΗ΄ έστειλε στη Σμύρνη κάποιους μισσιονάριους οι οποίοι έκαναν κήρυγμα στο ναό των Καπουτσίνων και πολλοί Έλληνες και καθολικοί που γνώριζαν τη γαλλική γλώσσα παρακολουθούσαν. Ο Οικονόμος είχε πολλές φορές παρακολουθήσει τα κηρύγματα. Η διδασκαλία τους στρεφόταν εναντίον των προτεσταντών, των Ελλήνων και γενικά εναντίον οποιουδήποτε δεν ήταν καθολικός. Οι καθολικοί μισσιονάριοι υποστήριζαν ότι μόνο οι Καθολικοί θα “σώζονταν” από τον Θεό. Ο Οικονόμος έχοντας μια συνομιλία με έναν μισσιονάριο υποστήριξε ότι οι Καθολικοί ήσαν σχισματικοί και όχι οι Ορθόδοξοι. Ο Γάλλος μισσιονάριος δε μπόρεσε να τον αντικρούσει, εντούτοις συνέχισε να κηρύττει με τον ίδιο θερμό ζήλο. Βλ. Petros Mengous, *Narrative of a Greek soldier*, New York, 1830, σ. 67.

750 Οικονόμος, *Γραμματικῶν.....στο ίδιο*, σ. ζ΄.

Οι διδακτικές κωμωδίες συμβάλλουν με ευχάριστο τρόπο στην ηθική αναμόρφωση του ελληνορθόδοξου στοιχείου: “*Παρά τὴν ξηρὰν ἠθικὴν περισσότερον πολλάκις εὐδοκίμει τὸ γελεῖον πρὸς διόρθωσιν τῶν ἠθῶν*”⁷⁵¹. Στην άκρως ενδιαφέρουσα εισαγωγή στο έργο “*Τέχνης Ρητορικῆς*” δίδει συμβουλές σε όσους επιθυμούν να ασχοληθούν με τη ρητορική τέχνη, η οποία έχει μόνο ωφέλη για το ελληνορθόδοξο στοιχείο: “*Εἰς τὸ συμβουλευτικὸν λοιπὸν εἶδος τῶν λόγων, ἐξασκεῖσθε καὶ εἰς τὰς σχολικὰς σας μελέτας, καὶ εἰς τὰς πρὸς ἀλλήλους συνδιατριβὰς, συσκεπτόμενοι κοινῶς πῶς ἐμπορεῖτε νὰ ὠφελήσετε, ὅσους δύνασθε, ὁμογενεῖς σας, καταπεύοντες τοὺς νὰ ἀσπασθῶσι τὴν πατροπαράδοτον ἡμῶν κληρονομίαν τὴν σοφίαν καὶ ἀρετὴν*”⁷⁵². Επίσης στόχος του ρήτορα πρέπει να είναι να εμπνεύσει στους ακροατές το ζήλο υπέρ της πατρίδος, και υπέρ πίστεως, επιστημών και παιδείας⁷⁵³. Διαφαίνεται η πεποίθησή του ότι το ελληνορθόδοξο στοιχείο πρέπει να ακολουθήσει το δρόμο που έχει ανοίξει ο Διαφωτισμός, δηλαδή να μελετήσει νεωτερικές επιστήμες, να λάβει σφαιρική παιδεία, αλλά ταυτόχρονα να μην απομακρυνθεί από τη γνήσια ορθόδοξη παράδοση.

Αυτό αναφέρει και στον “*Λόγο περὶ τῆς Ἑλληνικῆς Παιδείας*”. Εξυμνεί τα κατορθώματα των Ελλήνων (“*διεκρίνεντο οἱ Ἕλληνες ἀπὸ τῶν βαρβάρων*”), υπογραμμίζει τη σημασία και την ανωτερότητα της ελληνικής γλώσσας (“*τὸ ὕψος τῶν φράσεων τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης [...] εἶναι ἀδύνατον νὰ ἐκφρασθῇ δι’ ὅποιασδήποτε ἄλλης διαλέκτου*”) και τονίζει τη σημασία της προγονικής κληρονομιάς, η οποία συνδυάζει την παιδεία με την αρετή (“*ἡ παιδεία καὶ ἀρετὴ, φίλοι, ἀνήκει εἰς ὑμᾶς ὃχι μόνον κατὰ κληρονομικὸν τῶν προγόνων δικαίωμα, ἀλλὰ καὶ ὡς προϊὼν τῆς πατρίδος κάλλιστον συνάμα καὶ κυριώτατον. Τῆς ἄλλῃ χώρα τῆς οἰκουμένης ἐγέννησε καὶ ἀνέθρεψε εἰς πᾶσαν ἀρετὴν διαπρέψαντας ἄνδρας, ὡς ἡ Ἑλλάς;*”)⁷⁵⁴. Ο Οικονόμος στηρίζει την εκπαίδευση που έχει ως πυλώνες της την Ορθοδοξία αλλά και τις επιστήμες. (“*Πρώτιστον λοιπὸν μάθημα χρεωστοῦσιν οἱ Ἕλληνες νὰ διδάσκωνται ἐξ ἀπαλῶν ὀνύχων τὰ δόγματα καὶ τὰς ἐντολάς τῆς ἀμωμῆτου πίστεως [...] καὶ τῆς ἄλλης σοφίας, οὐ μόνον τῆς Ἐκκλησιαστικῆς, ἀλλὰ καὶ τῆς κοσμικῆς*”)⁷⁵⁵. Τέλος, έκδηλη είναι η ενασχόληση του Οικονόμου και με παιδαγωγικά ζητήματα: σε ένα λόγο που εκφώνησε τόνισε τα οφέλη που προκύπτουν από την ηθική διαπαιδαγώγηση των νέων για να καταστούν ενάρετοι και χρήσιμοι στην πατρίδα τους⁷⁵⁶. Προβαίνοντας σε μια απόπειρα ερμηνείας των αναφορών σε “Ελληνες” και σε “Ελλάδα”, μπορούμε να σημειώσουμε ότι καθόλου τυχαία δεν χρησιμοποιεί τους εν λόγω όρους. Κύριος στόχος του είναι να διατρανώσει την πίστη του στη συνέχεια του ελληνικού στοιχείου από την αρχαιότητα μέχρι εκείνη την εποχή, γεγονός το οποίο φαίνεται και από τη χρήση

751 Για τα συγκεκριμένα αποσπάσματα βλ. Δημαράς, *Ο Κοραΐς*....ό.π., σ. 324.

752 Οικονόμος, *Τέχνης*...ό.π., σ. ιγ’.

753 Στο ίδιο, σ. ιδ’.

754 Οικονόμος, *Τα σωζόμενα Φιλολογικά*.....στο ίδιο, σ. 15, 17, 25.

755 Οικονόμος, *Τα σωζόμενα εκκλησιαστικά*.....ό.π., τ. Α’, σ. 134, 135 (*Σχέδιον Εκκλησιαστικῆς Ακαδημίας διὰ τοὺς Ἕλληνας*).

756 Βλ. πρόχειρα: *Λόγος παραινετικός πρὸς τοὺς νέους*, στο: Οικονόμος, *Τα σωζόμενα φιλολογικά*....ό.π., σ. 38-57.

του όρου “Πατρίδα”: οι Ελληνορθόδοξοι πρέπει να αποκτήσουν συνείδηση της ελληνικής τους καταγωγής και της κοινής γης στην οποία κατοικούσαν οι (αρχαίοι) πρόγονοι.

Χωρίς να απορρίπτεται – το αντίθετο μάλιστα – και το στοιχείο της ορθόδοξης πίστης, ο προεπαναστατικός ελληνισμός, (κατά την κρίση μας) εφόσον “ωριμάσει συνειδησιακά”, και κατανοήσει ότι έχει όλες τις απαραίτητες προϋποθέσεις, μπορεί να διεκδικήσει τη θέση του ανάμεσα στα Έθνη της “Εσπερίας”. Ας κλείσουμε με μια παρατήρηση του Ν. Διαμαντούρου σχετικά για τη γένεση της “νέας συνείδησης”: “κύριο χαρακτηριστικό της [νέας συνείδησης που γεννιέται] είναι η απεμπόληση της έννοιας της παγκοσμιότητας και της καθολικότητας, της προσιτότητας σε όλους, και η ιδιοποίησή της πολιτισμικής κληρονομιάς από τον ελληνισμό”⁷⁵⁷. Ο Οικονόμος είναι ένα παράδειγμα λογίου που προέβαλλε αυτή τη “νέα συνείδηση”: οι Ελληνορθόδοξοι έπρεπε να μελετήσουν τα αρχαία ελληνικά κείμενα, να εντρυφήσουν σε αυτά, και να γίνουν κοινωνοί της σκέψης των αρχαίων Ελλήνων, από όπου θα αντλήσουν τα πρότυπα για την οικοδόμηση της δικής τους *ταυτότητας*. Αυτό είναι το ιδεολογικό του υπόβαθρο, το οποίο θέλει ως “μάθημα ζωής” να διδάξει και στους μαθητές του *Φιλολογικού Γυμνασίου* Σμύρνης.

3.2. Η διαμάχη “προοδευτικών” και “φωτοσβεστών” κατά την προεπαναστατική περίοδο και η θέση του Οικονόμου

Ένα δεύτερο βασικό ζήτημα, που τίγεται στην αλληλογραφία, συνδέεται με τις κοινωνικές ταραχές στη Σμύρνη κατά τη διάρκεια των προεπαναστατικών χρόνων. Από την εξέταση της αλληλογραφίας προκύπτει ότι από τον Φεβρουάριο του 1819 τα πράγματα ήσαν τεταμένα στη Σμύρνη. Ο Οικονόμος απευθυνόμενος στον Διονύσιο Εφέσου που βρίσκεται στην Κωνσταντινούπολη διατείνεται ότι “σ’ έγραψα πολλάκις, ότι ό άγιος Σμύρνης διψά νά έξοντώση και τὸ Σχολεῖον δι’ έμέ, και έμέ διὰ τὸ Σχολεῖον”⁷⁵⁸. Ο Οικονόμος αναφέρεται πιθανότατα στον Άνθιμο Σμύρνης που εκείνη την εποχή ήταν Μητροπολίτης⁷⁵⁹.

Με την επάνοδο του Γρηγορίου Ε’ στον πατριαρχικό θρόνο (το 1818)⁷⁶⁰ η καταγγελία του Διαφωτισμού απέκτησε πιο επιβλητικό, σχεδόν απροκάλυπτο τόνο. Σε μία σειρά από επίσημες ποιμαντικές χειρονομίες ο Πατριάρχης Γρηγόριος Ε’ και η Σύνοδος προειδοποιούσαν αυστηρά τους

757 Νικηφόρος Ι. Διαμαντούρος, “Ελληνισμός και Ελληνικότητα”, στο: Δ.Γ. Τσαούσης (επιμ.), *Ελληνισμός-Ελληνικότητα...στο ίδιο*, σ. 57.

758 Οικονόμος, *Αλληλογραφία...στο ίδιο*, σ. 47 (Επιστολή 17.2.1819).

759 Βλ. πρόχειρα Ηλιού, *Κοινωνικοί...ό.π.*, σ. 47, 49.

760 Ήταν η τρίτη πατριαρχική θητεία του Γρηγορίου Ε’. Διήρκεσε από το 1818 έως το 1821. Βλ. Γεδεών, *Πατριαρχικοί...στο ίδιο*, σ. 684.

πιστούς και καταδίκάζαν τις πιο απαράδεκτες γι' αυτούς εκδηλώσεις του κύματος της ασέβειας και της αθεΐας, που συνεχώς (θεωρούσαν ότι) υψωνόταν. Τον Μάρτιο του 1819 ο Πατριάρχης Γρηγόριος Ε' και η Σύνοδος εξέδωσαν εγκύκλιο προς την ιεραρχία, τον κλήρο και το ποίμνιο των πιστών, που έκρουε τον κώδωνα του κινδύνου που ενυπήρχε στην εγκατάλειψη της παραδοσιακής γραμματικής γνώσης προς όφελος της νεότερης επιστήμης και των μαθηματικών, τα οποία θεωρούνταν επιζήμια για την (αληθινή) πίστη και τη σωτηρία της ψυχής. Η εγκύκλιος κατέληγε με την παραίνεση να μην υιοθετείται ο νεωτερισμός, ο οποίος υπαγόρευε να βαπτίζονται τα παιδιά με ειδωλολατρικά ονόματα, με αποτέλεσμα την εγκατάλειψη ονομάτων καθαγιασμένων από τους μάρτυρες και τους αγίους της Εκκλησίας⁷⁶¹. Η συγκεκριμένη εγκύκλιος, δεν θα ήταν υπερβολή να ισχυριστούμε ότι, αποτελούσε το θεωρητικό πλαίσιο της (νέας) αντιφιλοσοφικής εξόρμησης⁷⁶². Το κείμενο της εγκυκλίου πυροδότησε πολλές αντιδράσεις, οι οποίες κατάληξαν σε ενέργειες που στόχο είχαν να πλήξουν τους νεωτεριστές στα χρόνια 1819-1821⁷⁶³. Ωστόσο μερίδιο ευθύνης δεν είχε μόνο η εγκύκλιος για την τροπή που πήραν τα γεγονότα στη Σμύρνη, ούτε αρκεί για να ερμηνεύσει την κρίση της εποχής, ούτε από μόνη της προκάλεσε τα γεγονότα της Σμύρνης. Από τότε τα πράγματα εκτραχύνθηκαν ακόμα περισσότερο.

Όσο πλησίαζε ο Μάρτιος του 1819 και οι εκλογές, οι “ισναφλήδες” άρχισαν έντονη προπαγάνδα εναντίον των αρχόντων. Υποκινητές θεωρούνται ο Σάββας Μουσουλδάκης και ο Αντώνης Χατζημιχαήλ, που υποκίνησαν τα σινάφια κατά των αρχόντων. Το αποτέλεσμα των εκλογών δεν τους ικανοποίησε και κατέφυγαν στη βία· έτσι κατόρθωσαν να κυριαρχήσουν στην κοινότητα. Ο Μουσουλδάκης έφτασε μάλιστα στο σημείο να διευθύνει αυθαίρετα τις κοινοτικές υποθέσεις⁷⁶⁴.

Η ανεξέλεγκτη δράση του Ανθίμου και ο ρόλος των “σιναφιών” διαφαίνεται καθαρά μέσα από την αλληλογραφία. Ο Οικονόμος αναφέρεται και στην ύποπτη δράση δύο ανδρών, οι οποίοι δραστηριοποιούνται για να ταχθεί ο λαός κατά των “αρχόντων” και ειδικά της μερίδας που ήσαν υπέρ του Διαφωτισμού: *“τὴν παρελθοῦσαν ἑβδομάδα μαθὼν ταῦτα ὁ ἅγιος Σμύρνης ἔκβαλεν εὐθὺς τοὺς δύο προδότας τοῦ Σάββαν Μουσουλδάκην, καὶ χ(ατζ)ῆ Αντώνιον Γεμεκτζήν, οἵτινες περιερχόμενοι διεγείρουσι τὰ συνάφια εἰς ἀποστασίαν κατὰ τῶν ἀρχόντων [...] Τὰ συνάφια εἶναι ἡγριωμένα. Οἱ ἄρχοντες φοβοῦνται. Τί ἔχει νὰ γίνη, ὁ κύριος οἶδεν. Οἱ ἄρχοντές μας καὶ μάλιστα οἱ*

761 Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός.....στο ίδιο*, σ. 451-452.

762 Ηλιού, *Κοινωνικοί....ό.π.*, σ. 43. Ένα αντιπροσωπευτικό απόσπασμα από την εγκύκλιο: “Ἐπιπολάζει ἐνιαχοῦ μὲν καταφρόνησις περὶ τὰ Γραμματικὰ μαθήματα, καὶ διόλου παράβλεψις περὶ τὰς Λογικὰς καὶ Ρητορικὰς τέχνας, καὶ περὶ αὐτὴν ἐπὶ πᾶσι τὴν διδασκαλίαν τῆς ὑψηλοτάτης Θεολογίας, προερχομένη ἐκ τῆς ὀλοτελοῦς ἀφοσιώσεως μαθητῶν ὁμοῦ καὶ διδασκάλων εἰς μόνον τὰ Μαθηματικὰ καὶ τὰς ἐπιστήμας, καὶ μία ψυχρότης περὶ τὰ τῆς ἀμωμότητος ἡμῶν Πίστεως....”.

Βλ. Δημαράς, *Ο Κοραΐς.....στο ίδιο*, σ. 300.

763 Ηλιού, *Τύφλωσον...ό.π.*, σ. 46-47.

764 Ηλιού, *Κοινωνικοί.....στο ίδιο*, σ. 26-29.

Μαυρογορδάτοι, καὶ οἱ Ὅμηροι, ἐλπίζουσι τὴν ἀπὸ τοῦ κακοῦ ποιμένου ἀπαλλαγὴν παρὰ τῆς Παναγιότητός του”⁷⁶⁵. Ἡ δράση του Ανθίμου εἶναι τόσο επικίνδυνη που ο Οικονόμος γράφει πως “*Ἄν δὲν προλάβῃ ἡ κραταιὰ χεὶρ τοῦ ὑψίστου διὰ τοῦ Κοινοῦ πατρὸς τῆς Ἐκκλησίας νὰ ἀπαλλάξῃ τὴν Σμύρνην ἀπὸ τοῦτον τὸν Ποιμένα, ἡ ταλαίπωρος Σμύρνη ὡς Σόδομα καὶ Γόμμορα γενήσεται καὶ εἰς τὰ πολιτικά καὶ εἰς τὰ ἐκκλησιαστικά. Ὁ ἄνθρωπος ἀπεθριώθη*”⁷⁶⁶.

Επανερχόμενοι στο θέμα της εγκυκλίου, σημειώνουμε ὅτι ο Οικονόμος σε κοινὴ ἐπιστολὴ με τὸν ἀδελφὸ του Στέφανο πρὸς τὸν πατριάρχη Γρηγόριο Ε΄ (19.4.1819) προσπαθεῖ νὰ δείξει διαλλακτικὸ πνεῦμα καὶ διάθεση γιὰ υποχώρηση. Θεωρεῖ ὅτι ἡ εγκύκλιος ἀναφέρεται καὶ στὸν ἴδιο καὶ ἀπαντᾷ με διπλωματικὸ τρόπο, διότι υποδηλώνει ὅτι συμφωνεῖ με τὸ περιεχόμενο τῆς εγκυκλίου ἀλλὰ καὶ με τὸ πνεῦμα τοῦ Πατριαρχείου καὶ τοῦ Πατριάρχου, ὡστόσο δὲν φαίνεται νὰ πιστεύει αὐτὰ που γράφει, ἀλλὰ θέλει νὰ διατηρήσῃ καλὲς σχέσεις με τὸ Πατριαρχεῖο. Κολακεύει τὸν Πατριάρχη (“*τὸν πρὸς τὴν Σοφίαν καὶ παιδείαν ἔρωτα τῶν πνευματικῶν σου τέκνων ἐξάπτεις καὶ ὑποτρέφεις, ὡς Ἥλιος...*”)⁷⁶⁷ καὶ διατείνεται ὅτι συμφωνεῖ πλήρως με τὴν πεποίθησή του ὅτι μόνο ἡ μάθηση γύρω ἀπὸ χριστιανικά θέματα εἶναι ἀναγκαῖα (“*πᾶσαν δὲ γνῶσιν καὶ μάθησιν ἀνθρωπίνην εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὸν θεῖόν Σου τόμον, αἰχμαλωτίζομεν*”⁷⁶⁸). Ὁ Οικονόμος επικροτεῖ τὶς σκληρὲς θέσεις τῆς εγκυκλίου, παρακάμπτοντας ὅμως ἔτσι τὰ κύρια ζητήματα που αὐτὴ ξεκάθαρα ἔθετε γιὰ νὰ ἀποφύγῃ τὴ σύγκρουση καὶ νὰ παρατείνει τὴ λειτουργία τοῦ σχολείου⁷⁶⁹. Σίγουρα δὲν εἶναι αὐτὲς οἱ πραγματικὲς τοῦ πεποιοθήσεις, ἐφόσον ἐκείνη τὴν ἐποχὴ, στήριξε τοὺς νεωτερισμοὺς, ἀλλὰ δείχνει νομιμοφροσύνη πρὸς τὸ Πατριαρχεῖο ἀποφεύγοντας νὰ υποστηρίξῃ τὴν “κοσμικὴ σοφία”.

Ὁ Γρηγόριος Ε΄ δὲν παραλείπει νὰ ἀπαντήσῃ στὴν ἐπιστολὴ τῶν δύο ἀδελφῶν τὴν 1 Μαΐου τοῦ 1819⁷⁷⁰. Φαίνεται ευχαριστημένος ἀπὸ τὴν ἐπιστολὴ τους⁷⁷¹ που ἔδειχνε, ὅπως σημειώσαμε (φαινομενικὰ τουλάχιστον) ευθυγράμμιση με τὶς γραμμὲς καὶ τὶς υποδείξεις τοῦ Πατριαρχείου. Τὸν Μάιο ο Κ. Οικονόμος ἀναχωρεῖ γιὰ τὶς Κυδωνίες, προφανῶς γιὰ νὰ ἡρεμήσῃ ἀπὸ τὴ δίωξη τοῦ *Γυμνασίου* καὶ ἀπὸ τὶς κοινωνικὲς ἐντάσεις⁷⁷². Ὁ Οικονόμος σε ἐπιστολὴ πρὸς τὸν Χριστόδουλο Πασχάλη στὴν Κωνσταντινούπολη (8.7.1819) δηλώνει ὅτι “*ὁ θεομισῆς ἐχθρὸς τῶν Μουσῶν ἴσχυσε νὰ κατορθώσῃ διὰ τῶν βαναύσων ὅσα κατόρθωσε*”⁷⁷³. Ὁ Νεόφυτος Βάμβας, ἀπὸ τὴ Χίο, ἀφοῦ ἤδη εἶχε κλείσει με βίαιον τρόπο τὸ Γυμνάσιο, ἀναφέρει: “*Ἡ συνωμοσία τῆς Κακίας καὶ Ἀμαθείας ὅλους*

765 Οικονόμος, *Ἀλληλογραφία*.....στο ἴδιο, σ. 51.

766 Στο ἴδιο, σ. 52.

767 Οικονόμος, *Ἀλληλογραφία*.....στο ἴδιο, σ. 59.

768 Στο ἴδιο, σ. 60-61.

769 Ξούριας, *Κωνσταντίνος*.....ό.π., σ. 40.

770 Οικονόμος, *Ἀλληλογραφία*.....στο ἴδιο, σ. 65-66.

771 Στο ἴδιο, σ. 65.

772 Στο ἴδιο, σ. 70.

773 Στο ἴδιο, σ. 77.

μᾶς ἐλύπησε καὶ μᾶς ἐτάραξε”⁷⁷⁴. Επίσης συμβουλεύει τον Οικονόμο (24.7.1819) “νὰ μὴν ἐξαγριώσετε τὰ ἄλογα θηρία, ἀλλὰ φρονίμως νὰ ἀντιπαλαίσετε, ἢ πρὸς καιρὸν νὰ ὑποχωρήσετε, ὑπὲρ τῆς κοινῆς ὠφελείας”⁷⁷⁵.

Εἶναι φανερό ὅτι ἐκείνη την εποχὴ ὁ Οικονόμος χρειαζόταν ἠθικὴ συμπαράσταση, γιατί δεχόταν πολλὰ πυρὰ καὶ ἀδίκες κατηγορίες, οἱ κοινωνικὲς ἐντάσεις δὲν εἶχαν εκτονωθεῖ ἀκόμα παρά την κατάργηση τοῦ Γυμνασίου. Ὁ Οικονόμος ἀναγορεύθηκε τὸν Ιούλιο τοῦ 1819 γενικὸς ιεροκέρυκας τοῦ Πατριαρχικοῦ θρόνου καὶ τὸ Γυμνάσιο ἀνακηρύχθηκε σε “σταυροπηγιακὸ” ἴδρυμα⁷⁷⁶. Ἐνας ἀπὸ τοὺς ἀλληλογράφους τοῦ Οικονόμου καὶ παλαιὸς μαθητὴς τοῦ Γυμνασίου, ὁ Σπυρίδων Σκούφος, σε ἐπιστολὴ τοῦ πρὸς τὸν Οικονόμο “θρηνεῖ” γιὰ τὸ ἀδόξο τέλος τῆς Σχολῆς: “ἄφρονες Σμυρναῖοι! δὲν ἐξεύρετε τίνα θησαυρὸν χάνετε! [...] Ματαίως νομίζουν σὶν ὅτι ἡ ἀνέγερσις τῆς παλαιᾶς σχολῆς θέλει μετριάσῃ τὴν ζημίαν τὴν ἐκ τῆς καταργήσεως τῆς νέας”⁷⁷⁷. Επιπλέον, ὁ Ἀρσένιος ὁ Ἀρχιμανδρίτης ἀπὸ τὴ Βιέννη σε ἐπιστολὴ τοῦ πρὸς τὸν Οικονόμο (7.10.1819) δηλώνει ὅτι τὰ γεγονότα ποὺ προηγήθηκαν στὴ Σμύρνη, δὲν ἦσαν παρά ἓνα δείγμα μόνον τῶν ἀντιπαραθέσεων ἐκείναις τῆς εποχῆς: “ὅθεν τὰ τοιαῦτα εἶναι παντοῦ, αὐτὰ εἶδα εἰς Κωνστ. εἰς Θεσ. καὶ εἰς Βουκουρέστι”⁷⁷⁸.

Ὁ λόγιος Θεόκλητος Φαρμακίδης ἀρκετοὺς μῆνες μετὰ τὴ διάλυση τοῦ Γυμνασίου γράφει στὸν Οικονόμο (ἐπιστολὴ 13/25.12.1819)⁷⁷⁹: “ἀλλ’ οἱ κακότροποι δὲν θέλουν παύσει ταραττοντες τὴν Ἑλλάδα, κατατρέχοντες παιδευτήρια, διώκοντες, συκοφαντοῦντες, ὑβρίζοντες διδασκάλους, οἱ ὅποιοι ἀγωνίζονται νὰ ὠφελήσωσιν; ἕως πότε οἱ Σμυρναῖοι θέλουν ἀναισθητεῖ πρὸς τὰ καλὰ καὶ σωτήρια;”⁷⁸⁰. Ἐνα χρόνο μετὰ τὴν ἐναρξὴ τῶν συγκρούσεων στὴ Σμύρνη ὁ Οικονόμος ἀκόμα εἶναι φοβισμένος. Ὑπενθυμίζει στὸν Ἰωάννη Κοκκῶνη (ἐπιστολὴ 17.2.1820) ὅτι ἐδῶ καὶ 8 μῆνες ἔχουν διασκορπιστεῖ οἱ μαθητὲς τοῦ Γυμνασίου. Επίσης φρονεῖ ὅτι “θέλει πέσει καὶ ἡ τελευταία σκηνή”⁷⁸¹. Αὐτὴ εἶναι ἡ τελευταία ἀναφορὰ τῆς ἀλληλογραφίας (κατὰ τὴν προεπαναστατικὴ περίοδο πάντα ποὺ ἐξετάζουμε) στα συγκεκριμένα γεγονότα. Ἡ κορύφωση τῶν ενεργειῶν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἡ πατριαρχικὴ σύνοδος “Περὶ καθαιρέσεως τῶν φιλοσοφικῶν μαθημάτων” ποὺ συνήλθε στὴν ἐδρὰ τοῦ Πατριαρχείου στις 23 ἢ 27 Μαρτίου τοῦ 1821. Ἡ Σύνοδος μετὰξὺ ἄλλων ἤθελε νὰ τιμωρήσῃ τὸν Κούμα ὁ ὁποῖος τοὺς τελευταίους μῆνες στὴ Σμύρνη προσπαθοῦσε νὰ ἀνατρέψῃ τις καταστάσεις ποὺ εἶχαν διαμορφωθεῖ ἀπὸ τὴ βίαιη κατάλυση τοῦ Γυμνασίου καὶ τὸν κατατρεγμὸ τοῦ

⁷⁷⁴ Στὸ ἴδιο, σ. 80.

⁷⁷⁵ Στὸ ἴδιο, σ. 80.

⁷⁷⁶ Στὸ ἴδιο, σ. 80-82.

⁷⁷⁷ Στὸ ἴδιο, σ. 87 (ἐπιστολὴ 12.8.1819).

⁷⁷⁸ Στὸ ἴδιο, σ. 95.

⁷⁷⁹ Στὸ ἴδιο, σ. 102-104.

⁷⁸⁰ Στὸ ἴδιο, σ. 103.

⁷⁸¹ Στὸ ἴδιο, σ. 111.

Οικονόμου⁷⁸². Κλείνοντας λοιπόν το κεφάλαιο για τον Κωνσταντίνο Οικονόμο, είναι απαραίτητες κάποιες περαιτέρω επισημάνσεις, γενικότερης φύσεως, σχετικά με την αντιμετώπιση των διαφωτιστικών ιδεών από την Εκκλησία και από τις δυνάμεις τις “συντήρησης”.

Οι συντηρητικές δυνάμεις της Κωνσταντινούπολης καταδίκασαν για μια ακόμα φορά την ελεύθερη σκέψη και κατήγγειλαν ανοιχτά τους προοδευτικούς διανοούμενους ως συνυπεύθυνους για το κίνημα της αποστασίας⁷⁸³. Η σκλήρυνση της στάσης της Εκκλησίας ευνοήθηκε την εποχή αυτή και από το κλίμα που είχε διαμορφώσει η Ιερά Συμμαχία για τη σύγκλιση των δυνάμεων που καταπολεμούσαν τις μεταρρυθμιστικές κινήσεις, και από την οικονομική αποδυνάμωση των εμπόρων, της κοινωνικής ομάδας που αποτελούσε το κύριο στήριγμα για τα εγχειρήματα του διαφωτισμού. Η Εκκλησία έτσι είχε τη δυνατότητα να επιχειρήσει μια συνολικά επιθετική πολιτική, που στόχευε στην εξουδετέρωση των κέντρων του Διαφωτισμού και στον έλεγχο των πνευματικών δραστηριοτήτων που ανέπτυσαν οι φορείς των νέων ιδεών⁷⁸⁴. Ο Διαφωτισμός αναγνωριζόταν πλέον, τόσο από τους οπαδούς όσο και από τους αντιπάλους του, ως έκκληση για ριζική κοινωνική αλλαγή και πολιτική επανάσταση. Ενάντια σε αυτό το αίτημα στέκονταν οι φρουροί της παραδοσιακής τάξης πραγμάτων, που ήθελαν να διατηρήσουν τόσο τις αξίες που θεωρούσαν ιερές, όσο και τα προνόμια και τα κοινωνικά και υλικά πλεονεκτήματα που οι αξίες αυτές εξασφάλιζαν. Πιεσμένοι από την ορμή του Διαφωτισμού, οι οπαδοί της παραδοσιακής τάξης εγκατέλειψαν κάθε πρόσχημα και ταυτίστηκαν ανοιχτά με τον αλλόπιστο δεσποτισμό ως το τελευταίο τους καταφύγιο. Η κίνηση αυτή μπορεί ίσως να εκληφθεί ως ένα ύστατο διάβημα απελπισίας⁷⁸⁵.

782 Ηλιού, *Τύφλωσον....ό.π.*, σ. 73-75.

783 Κώστας Λάμπας, “Πατριαρχική σύνοδος “Περί καθαιρέσεως των φιλοσοφικών μαθημάτων” τον Μάρτιο του 1821. Μία μαρτυρία του Κων. Οικονόμου”, *Μνήμων*, 11 (1987), σ. 124.

784 Ηλιού, *Τύφλωσον.....στο ίδιο*, σ. 7-8.

785 Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός....ό.π.*, σ. 456.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Έχοντας πλέον φτάσει στον επίλογο αυτή της μελέτης και σε μια προσπάθεια να συμπυκνώσουμε τα μέχρι τώρα πορίσματά μας, ας ξεκινήσουμε από το γενικότερο πλαίσιο, αυτό της σχέσης δηλαδή των λογίων με τον Διαφωτισμό· σχέση η οποία, όπως έχουμε υποστηρίξει, αποτελεί τον κεντρικό άξονα για την απάντηση των ερωτημάτων που αρχικά θέσαμε. Η σχέση που είχε ο εκάστοτε λόγιος με τον Διαφωτισμό, όπως υποστηρίξαμε αρχικά, ήταν καθοριστικής σημασίας τόσο για την διαμόρφωση και εξέλιξη των ιδεών του, όσο και για την πορεία της ζωής του. Οι λέξεις/κλειδιά για την κατανόηση της σχέσης των λογίων που εξετάσαμε με τον Διαφωτισμό είναι: *αδιαφορία, αντίδραση, προσαρμογή και αφομοίωση*. Πιο συγκεκριμένα: α) ο Κοσμάς ο Αιτωλός *αδιαφόρησε* για τις ιδέες του Διαφωτισμού· θέλησε να μην τις λάβει υπόψιν του και επιδίωξε να προβάλλει το πρότυπο της “εσωστρεφούς ελληνορθόδοξης κοινωνίας”. β) οι ιδέες των Κολλυβάδων, διαμορφώθηκαν κυρίως από *αντίδραση* στις ιδέες του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. γ) ο Ευγένιος Βούλγαρις και ο Κωνσταντίνος Οικονόμος, από την άλλη, προσπάθησαν να *προσαρμόσουν* τις νέες (δυτικές) ιδέες στις απαιτήσεις των χωρών της καθ’ ημάς Ανατολής, έτσι ώστε να γίνουν πιο εύκολα αποδεκτές και να *αφομοιωθούν* από το ελληνορθόδοξο στοιχείο.

Όλοι οι λόγιοι που εξετάσαμε, σε κάποια στιγμή της ζωής τους καταδιώχτηκαν, κατηγορήθηκαν και επικρίθηκαν, από διαφωτιστικά ή “αντιδιαφωτιστικά” περιβάλλοντα και για ποικίλους λόγους· ο Κοσμάς ο Αιτωλός μάλιστα έχασε και τη ζωή του εξαιτίας του φθόνου και της καχυποψίας των Βενετών. Ο Βούλγαρις καταδιώχτηκε σε αρκετές περιοχές που δίδαξε, και εν τέλει αναγκάστηκε να φύγει εκτός Οθωμανικής Αυτοκρατορίας λόγω των (καινοτόμων – φιλοσοφικών) ιδεών του. Οι Κολλυβάδες από τη άλλη, και αυτοί αφορίστηκαν και εξαναγκάστηκαν να περιφέρονται από νησί σε νησί. Εδώ το αίτιο είναι άλλο: η υπερβολική προσκόλλησή τους στους “τύπους” και στο “πρωτόκολλο” της ορθόδοξης πίστης, την οποία επιχείρησαν να διαφυλάξουν από “κακόβουλες” κατ’ αυτούς επιρροές. Ο Κωνσταντίνος Οικονόμος λίγο έλειψε να καταδικαστεί ως αιρετικός. Επίσης δέχθηκε πόλεμο από τις δυνάμεις της “συντήρησης” και το έργο του ως διδασκάλου έληξε άδοξα. Είναι ξεκάθαρο ότι δεν καταπολεμήθηκαν μόνο όσοι ήσαν επηρεασμένοι από τις ιδέες του Διαφωτισμού, αλλά και όσοι υποστήριζαν τα απλά χριστιανικά ιδεώδη. Σε όποια (ιδεολογική) “παράταξη” και αν βρισκόταν κανείς δεν μπόρεσε να γλυτώσει τον κατατρεγμό από τους φορείς διαφορετικών ιδεών. Ο διωγμός των “Αρίστων” ήταν λοιπόν γεγονός, όχι μόνο στον αρχαίο κόσμο, αλλά και στο νεώτερο.

Οι Κολλυβάδες σε καμία περίπτωση δεν κήρυξαν αντίσταση κατά των οθωμανικών αρχών. Βέβαια έχουμε το παράδειγμα του Μακάριου Νοταρά, ο οποίος πήρε μέρος στο κίνημα των Ορλωφικών, αλλά η εξέταση των έργων τα οποία έχει συντάξει με τους άλλους Κολλυβάδες δεν μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι διαπνεόταν από επαναστατικές απόψεις. Το παράδειγμα του Νοταρά μάς θυμίζει τον Κωνσταντίνο Οικονόμο, που φημολογείται ότι συμμετείχε σε εξέγερση, εντούτοις ούτε και σε αυτή την περίπτωση μπορούμε να εκφέρουμε τελική κρίση, εφόσον δεν γνωρίζουμε εάν πραγματικά έλαβε μέρος. Ο Οικονόμος, όπως έχουμε επισημάνει, στήριξε την Ελληνική Επανάσταση συγγράφοντας και πονήματα, ωστόσο κατά την προεπαναστατική περίοδο δεν έχει συνθέσει κάποιο κείμενο ή διατυπώσει γνώμη με την οποία να προτρέπει τους Έλληνες να διεκδικήσουν την ελευθερία τους μέσω κάποιας μορφής αντίστασης. Από όλους τους λογίους που έχουμε μελετήσει, μόνο ο Βούλγαρις προσπάθησε αποκάλυπτα μέσω του πολιτικού συγγραφικού του έργου να εγείρει πόλεμο κατά του οθωμανικού στοιχείου, ειδικά την περίοδο που ήταν εμφανές ότι η Ρωσία θα μπορούσε να έχει υποστηρικτικό ρόλο και θα κατόρθωνε να συνδράμει το ελληνικό στοιχείο. Συν τοις άλλοις είναι ο μόνος που ξεκάθαρα και αποκάλυπτα αναφερόταν στους Οθωμανούς με υποτιμητικό τρόπο. Ο Αθανάσιος Πάριος, αντίθετα, δίδασκε υποταγή στην εξουσία των Οθωμανών. Ωστόσο, τα κείμενα των Κολλυβάδων που καταπιάνονται με τους Νεομάρτυρες είναι ένα δείγμα έμμεσης αντίστασης που αναντίρρητα συνέβαλαν στη διατήρηση της ορθόδοξης πίστης, και στη μη αλλοτρίωση της ελληνικής πτυχής των πιστών, εφόσον τους απέτρεπε από το να εξισλαμίζονται.

Ο Κωνσταντίνος Οικονόμος από την άλλη – ο οποίος αναμείχθηκε έντονα κατά την προεπαναστατική περίοδο σε παιδαγωγικά ζητήματα – δεν “στοχάστηκε” μέσω του έργου του και των λόγων που εκφώνησε για το οθωμανικό στοιχείο, αλλά προσπάθησε περισσότερο να πείσει ότι ήταν εφικτή η αναγέννηση των Ελλήνων μέσω της σωστής (ελληνοπρεπούς) παιδείας, που επιδιώκει μάλιστα και κάποιον διάλογο με τη Δύση, σε ό,τι αφορά τα επιστημονικά ρεύματα, και πειραματισμούς σε νέες μεθόδους διδασκαλίας στο χώρο της παιδείας που υπηρετούσε. Περισσότερο απευθυνόταν στους νέους, διότι (έκρινε ότι) η σωστή τους διαμόρφωση ως πνευματικών προσωπικοτήτων, είχε άμεση σχέση με την πορεία του ελληνικού στοιχείου. Χρησιμοποιούσε πολύ συχνά τον όρο Έλλην, συχνότερα και από τον Ευγένιο Βούλγαρι, ο οποίος βέβαια ήταν προγενέστερός του και παρέπαιε μεταξύ των όρων *Γραικός* και *Έλληνας* – και εμφανώς προσπάθησε να πείσει τους Έλληνες ότι δεν πρέπει να θεωρούν τους εαυτούς τους αποκλειστικά και μόνο Χριστιανούς, αλλά η συλλογική τους ταυτότητα στο εξής θα έπρεπε να διαμορφωθεί βάσει των νέων δεδομένων που προωθούσε ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός, μερικά από τα οποία αναφέραμε παραπάνω.

Ένα κοινό σημείο όλων των λογίων που εξετάσαμε είναι η αντιπάθεια προς την παπική Δύση. Οι αναφορές του Βούλγαρι είναι ξεκάθαρες ως προς το ζήτημα αυτό, ενώ ο Κοσμάς Αιτωλός με έμμεσο και υπαινικτικό τρόπο προσπαθούσε να υποδείξει στο ακροατήριό του ότι ήταν προτιμότερη η υποδούλωση στο οθωμανικό στοιχείο παρά στο (καθολικό και συνάμα αιρετικό) Δυτικό. Και ο Αθανάσιος Πάριος πολέμησε μέσω του συγγραφικού του έργου τους υποστηρικτές της καθολικής προπαγάνδας. Ο Αθανάσιος Πάριος, λοιπόν, αλλά και ο Βούλγαρις, είχαν περισσότερο (δεν είναι υπερβολή να πούμε) μένος κατά του καθολικού στοιχείου και αυτό συμβαίνει παρόλο που τα κείμενα του Νικοδήμου του Αγιορείτη – οι περισσότεροι μελετητές συμφωνούν σε αυτό – έχουν κάποια επίδραση από τη δυτική σχολαστική θεολογία, με την έννοια ότι σε κάποιες περιπτώσεις ο Νικόδημος έχει την τάση να παρουσιάζει ένα Θεό ως κριτή και τιμωρό (και όχι πάντα τόσο φιλεύσπλαχνο) αλλά αυτό κατά την κρίση μας το κάνει για να “φρονηματιστούν” πιο εύκολα οι Ορθόδοξοι αναγνώστες, και δεν συνεπάγεται απαραίτητα ότι είναι επηρεασμένος από τα δόγματα των Δυτικών – στα οποία άλλωστε αντιτίθεται – αλλά μάλλον ότι τα κείμενά του έχουν “αυστηρό ύφος”, και “σφιχτή δομή”. Επίσης τα κείμενά του διαπνέονται και από ένα πολιτικό μήνυμα, όπως έχουμε δείξει, και μάλιστα σε αρκετά σημεία βρίσκει την ευκαιρία και επιτίθεται στους Καθολικούς, που κατά την κρίση του έχουν ξεφύγει από τον αληθινό δρόμο του Θεού, ωστόσο ο λόγος του δεν είναι τόσο οξύς και αιχμηρός, ειδικά σε σύγκριση με αντίστοιχες αναφορές του Παρίου και του Βούλγαρι.

Για να το θέσουμε διαφορετικά: ένας κοινός πυλώνας της σκέψης του Αθανασίου Παρίου και του Βούλγαρι είναι η προσπάθεια κατάδειξης της κατωτερότητας του καθολικού στοιχείου. Την ίδια αντίληψη έχει και ο Νικόδημος Αγιορείτης, ωστόσο δεν είναι κύριος στόχος του να περάσει ως πρωτεύον αυτό το μήνυμα μέσω των έργων του, τα οποία αν και θα μπορούσαν κατά κάποιον τρόπο να χαρακτηριστούν ως “πολιτικά”, δεν παύουν όμως κατά κύριο λόγο να ανήκουν στην ομάδα των θεολογικών κειμένων που στόχο έχουν τη σωτηρία των πιστών. Ο Οικονόμος δεχόταν κάποιο διάλογο με μη Ορθόδοξους Χριστιανούς, χωρίς αυτό να συνεπάγεται ότι ήταν επιρρεπής στον προσηλυτισμό καθολικών ή προτεσταντών. Προσπάθησε περισσότερο να συνδιαλλαγεί μαζί τους με ήπιο τρόπο και να τους πείσει ότι αυτοί έχουν παρεκκλίνει από την “αληθινή πίστη”, θεωρούσε δηλαδή ότι είναι απαραίτητος ένας γόνιμος διάλογος μαζί τους, αν και γνώριζε ότι ήταν πολύ δύσκολο να φέρει καρπούς.

Το κίνημα των Κολλυβάδων θα μπορούσαμε αντικειμενικά να το χαρακτηρίσουμε ως κίνημα πνευματικής αντίδρασης μέσω συγγραφής ηθικών, ασκητικών και πνευματικών έργων. Δεν θα συμφωνούσαμε με τον όρο “Αντιδιαφωτιστής”, που πολλοί μελετητές έχουν προτείνει

προσπαθώντας να χωρίσουν τους λογίους του 18ου αιώνα σε δύο παρατάξεις οι οποίες (υποτίθεται ότι) είναι τελείως αντίθετες μεταξύ τους.

Οι Κολλυβάδες μετέθεταν την έννοια του “εὖ ζῆν” από τον τωρινό στον μελλοντικό κόσμο. Ίσως είναι δόκιμος ο χαρακτηρισμός τους ως “ιδιόμορφοι διαφωτιστές”, που σαφώς διαφοροποιούνται από τους πρωτεργάτες του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, αλλά αναντίρρητα αυτό δεν συνεπάγεται ότι δεν παίρνουν στάση (έστω και παθητική) στα προβλήματα της εποχής και δεν επιδίδονται μέσω της συγγραφής στην τόνωση του θρησκευτικού κυρίως φρονήματος των Ελληνορθόδοξων. Και εδώ ερχόμαστε στο ρόλο του Κοσμά του Αιτωλού. Και ο Κοσμάς στόχευε κυρίως στη διατήρηση της ενότητας του ελληνικού χριστιανικού στοιχείου, μέσω της ανάδειξης της σημασίας της θρησκείας. Έδιδε μεγάλη βαρύτητα στη σημασία της ελληνικής γλώσσας, ως παράγοντα συνοχής, και εδώ διαφοροποιείται κατά κάποιον τρόπο από τους Κολλυβάδες, που δεν τόνισαν τόσο πολύ την αξία της γλώσσας. Ο Κοσμάς, αν και είχε διδάσκαλο τον Βούλγαρι στην Αθωνιάδα, δεν φαίνεται να επηρεάστηκε από τις απόψεις του στο χώρο της φιλοσοφίας. Ο Κοσμάς επίσης απέρριπτε κάθε σχέση με τους αρχαίους, σε αντίθεση για παράδειγμα με τον Οικονόμο, ο οποίος πραγματικά είχε συνδυάσει (σχεδόν) όλα τα στοιχεία που προωθούσε ο Διαφωτισμός· με μία διαφορά: δεν απέρριψε ως απαραίτητο στοιχείο ταυτότητας και την ορθόδοξη πτυχή των ομοεθνών του.

Σε αυτό διαφοροποιείται κατά κύριο λόγο από κάποιους άλλους (αντικληρικούς) εκπροσώπους του Διαφωτισμού που βέβαια δεν θα λέγαμε ότι ήσαν άθεοι, αλλά ούτε και ότι ήσαν (απαραίτητα) αγνωστικιστές, αλλά είχαν κριτική στάση στην έννοια του “Θείου”. Συγκρίνοντας τον Οικονόμο με τον Βούλγαρι, διαπιστώνουμε ότι ο πρώτος έχει ενεργότερη δράση και ως κήρυκας. Είχε εκφωνήσει αρκετούς λόγους που απευθύνονταν κυρίως στους μαθητές του Φιλολογικού Γυμνασίου, και η δράση του ήταν πλούσια και επεκτάθηκε και μετά την Επανάσταση. Ο Βούλγαρις, ο οποίος έζησε μέχρι και το 1806, αποσύρθηκε σχετικά νωρίς, προτιμώντας να συγγράφει και να στοχάζεται ελεύθερα. Σημειωτέον ότι ο Βούλγαρις είναι ο μόνος που προτίμησε να αποσυρθεί στο εξωτερικό και δεν έζησε όλη του τη ζωή στις οθωμανοκρατούμενες ελληνικές χώρες. Φυσικά, αυτό δεν μειώνει το ενδιαφέρον του και την αγωνία του για την πορεία του γένους, όπως έσπευσε να συμπεράνει ο Ψαλίδας. Βέβαια και ο Οικονόμος κατέφυγε στο εξωτερικό, αναγκαστικά λόγω της Επανάστασης, εντούτοις επέστρεψε μερικά χρόνια αργότερα αποφασισμένος να αναμειχθεί ενεργά σε πολλά ζητήματα. Ο Οικονόμος είχε κάποια ρητορική δράση, την οποία και συνέδεε κυρίως με παιδαγωγικά ζητήματα και ήταν εμπλουτισμένη με πολλά στοιχεία, ενώ ο Αιτωλός με το απλό του ύφος προσπάθησε κυρίως να ξαναζωντανέψει τις αυτονόητες (και ενίοτε λησμονημένες) χριστιανικές αρχές.

Οι λόγιοι που εξετάσαμε φαίνεται ότι “παρέλαβαν” πολλά στοιχεία από τη σκέψη των λογίων που εισαγωγικά αναφέραμε: ο Βούλγαρις, όπως ο Χρυσανθος Νοταράς και ο Ιωάννης Κομνηνός, έδειξε ζωνρό ενδιαφέρον για τα επιτεύγματα της δυτικής επιστήμης, χωρίς να απομακρύνονται από τη γνήσια ορθόδοξη παράδοση, και χωρίς να σταματούν να πολεμούν τους Λατίνους, το ίδιο και ο Κωνσταντίνος Οικονόμος, ο οποίος θα μπορούσε να συγκριθεί βέβαια και με τον ρήτορα Μηνιάτη, αν και δεν ήταν η πρωταρχική του ιδιότητα αυτή, είχε εντούτοις αξιόλογες επιδόσεις και σε αυτόν τον τομέα. Ο Κωνσταντίνος Οικονόμος, ως άλλος Κύριλλος Λούκαρις, δεχόταν κάποιο διάλογο με μη Ορθόδοξους Χριστιανούς με τη διαφορά όμως ότι ο πρώτος δεν επηρεάστηκε από τη σκέψη των Προτεσταντών, αλλά ούτε και συμμάχησε μαζί τους.

Οι Κολλυβάδες μάς θυμίζουν τη σκέψη κυρίως του Γεώργιου Σχολάριου, ο οποίος επιδίωκε το ελληνορθόδοξο “γένος” να συνεχίσει να ζει στην οικουμενική του διάσταση, χωρίς να προβάλλει αντιδράσεις, και ο οποίος προέκρινε το χριστιανικό στοιχείο ως βασικό στοιχείο της ταυτότητας, το οποίο θεωρούσε ότι ήταν εφικτό να διασωθεί στην Οθωμανοκρατία. Και οι τέσσερεις μπορούμε να πούμε ότι πίστευαν σε αρετές παθητικής φύσης, αλλά δεν παραγνωρίζουμε – όπως ελπίζουμε ότι έχουμε δείξει – τη σημαντική τους προσφορά. Ο Κοσμάς ο Αιτωλός, λόγω των πολυάριθμων περιοδειών του, πολύ περισσότερο από τους Κολλυβάδες, ενδυνάμωσε ασυνείδητα την εθνική συνείδηση του ελληνικού στοιχείου λόγω της εμμονής του στο ορθόδοξο δόγμα και στη χρήση της ελληνικής γλώσσας. Είναι ειρωνικό διότι αν και θεωρούσε ότι οι “Ορθόδοξοι αδελφοί” του δεν ήσαν “Έλληνες”, – δηλαδή πολυθεϊστές – συνέβαλε σε μεγάλο βαθμό στη διατήρηση της ελληνικής τους ταυτότητας.

Ο Βούλγαρις και ο Οικονόμος, όπως και ο Βησσαρίων και ο Πλήθωνας, προέκριναν τη χρήση του όρου *Έλλην*, και προέβαλλαν διεκδικήσεις που βασίζονταν στη μνεία του ένδοξου ελληνικού παρελθόντος. Ωστόσο η απόρριψη του χριστιανισμού εκ μέρους του Πλήθωνα είναι ένα κομβικό σημείο διαφοράς μεταξύ των στοχαστών. Συν τοις άλλοις, ο Βούλγαρις, επιδίωξε συνεργασία με τους “αδελφούς” Ρώσους, και όχι με τα δυτικά γένη, για να στραφεί κατά των Οθωμανών, όπως ο Πλήθωνας. Αυτό μας παραπέμπει στο παράδειγμα του Χρυσανθου Νοταρά ο οποίος θεωρούσε δυνατή την απελευθέρωση με τη βοήθεια του ξανθού γένους.

Ας συνοψίσουμε – αρκετά σχηματικά κατ’ ανάγκην – στις γραμμές αυτής της παραγράφου τις τελικές μας διαπιστώσεις: οι Κολλυβάδες προέβαλλαν *ταυτότητα* θρησκευτικής χροιάς. Τα μαρτυρολογικά τους κείμενα είναι ένα δείγμα έμμεσης αντίστασης στο οθωμανικό καθεστώς, δεν παύουν όμως να προβάλλουν αρετές παθητικής φύσης, εντούτοις δεν παραγνωρίζουμε το ενδιαφέρον τους για την πορεία των Ελληνορθοδόξων, το οποίο βέβαια εξέφρασαν με τον δικό τους ιδιαίτερο τρόπο, θεωρώντας ότι πρωτίστως πρέπει να ακολουθούνται “άνωθεν εντολές”.

Παράλληλα, όμως, εξέφρασαν και κάποιες ανησυχίες πολιτικού χαρακτήρα. Ο Κοσμάς ο Αιτωλός προέβαλλε ταυτότητα θρησκευτικής χροιάς, ωστόσο η δράση του αποτέλεσε μια πρόιμη μορφή εθνικής αφύπνισης. Ο Βούλγαρις “οραματίστηκε” ένα απαλλαγμένο από την οθωμανική εξουσία *Ελληνικό Έθνος*, χωρίς να προβαίνει σε μία ξεκάθαρη πρόταση για αυτό το *Έθνος*. Η ταυτότητα που προέβαλλε έχει και θρησκευτικό και πολιτικό περιεχόμενο. Τέλος, ο Οικονόμος έδινε μεγάλη έμφαση στην παιδεία των Ελληνορθοδόξων που θα αποτελούσε τον βασικό μοχλό για να αναγεννηθούν από τις τέφρες τους. Προέκρινε κυρίως ένα είδος ταυτότητας θρησκευτικού περιεχομένου, που παράλληλα παρακολουθούσε τις εξελίξεις της Δύσης στον επιστημονικό τομέα (αυτό πρότεινε άλλωστε και ο Βούλγαρις). Τέλος, πιο ευρύ φάσμα ενδιαφερόντων είχε πρωτίστως ο Βούλγαρις και δευτερευόντως ο Οικονόμος.

Περιττό ίσως να λεχθεί ότι αυτές οι προσωπικές μας εκτιμήσεις για τους λογίους, είναι μόνο κάποια προσωρινά συμπεράσματα, τα οποία διατυπώνουμε για τις ανάγκες της παρούσας Μ.Δ.Ε. Ευελπιστούμε ότι η ιστορική έρευνα θα φέρει στο φως νέα στοιχεία για τους λογίους που έχουμε εξετάσει, τα οποία μελλοντικά θα μας οδηγήσουν στην ανάγκη επανεξέτασης ορισμένων ζητημάτων. Ίσως με αυτόν τον τρόπο να αναθεωρήσουμε ορισμένες απόψεις που έχουμε εκφράσει. Ενδέχεται ακόμα και να διαψευστούμε σε κάποιες από τις κρίσεις μας, κάτι το οποίο άλλωστε μόνο όφελος μπορεί να επιφέρει, διότι η ιστορική επιστήμη (πρέπει να) βρίσκεται διαρκώς *έν εξελίξει*.

Ολοκληρώνοντας το παρόν εγχείρημα, θα σημειώσουμε ότι με την Επανάσταση του 1821 ολοκληρώθηκε ο κύκλος του Νεοελληνικού Διαφωτισμού και τα ζητήματα που απασχολούσαν την προηγούμενη περίοδο τη λογιосύνη πέρασαν σε δεύτερη μοίρα. Εντούτοις το Ελληνικό Κράτος που προήλθε από την Επανάσταση του 1821 οργανώθηκε σύμφωνα με το πνεύμα και τις προϋποθέσεις των Διαφωτιστών και της Ευρώπης, και όχι των Κολλυβάδων. Η μετάβαση από το *Γένος* στο *Έθνος* είχε συντελεστεί επιτυχώς. Χαρακτηριστικό του Ελληνικού Κράτους ήταν μια ευρωπαϊοκεντρική περί του Έθνους αντίληψη. Υπό αυτή την έννοια η προσπάθεια των Διαφωτιστών να συμπορευτούν με τα Έθνη της “Εσπερίας” και να κινηθούν σε παράλληλη τροχιά με αυτά, με βάση δηλαδή τις αρχές του φιλελευθερισμού και της αυτοδιάθεσης των εθνοτήτων, δεν πήγε χαμένη.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Μεγάλο μέρος της ελληνικής βιβλιογραφίας που επικεντρώνεται σε θέματα ιστορίας των ιδεών, σε ζητήματα παιδείας, φιλοσοφίας, ταυτότητας, ή ακόμα και σε εκκλησιαστικά (ή θεολογικά) ζητήματα υποστηρίζει ότι οι Ελληνορθόδοξοι λόγιοι ανέπτυξαν πλούσια δράση κατά τη διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας (ή της Τουρκοκρατίας όπως έχει επικρατήσει να λέγεται) και συνέβαλαν με καθοριστικό τρόπο στη διαμόρφωση (κοινωνικών, ιδεολογικών, θρησκευτικών και εθνικών) ταυτοτήτων στην καθ' ημάς Ανατολή. Ενσάρκωναν τις ιδέες και τις αξίες της παιδευτικής παράδοσης και υποστήριζαν με κάποιον τρόπο την προσφορά προς το ελληνορθόδοξο Γένος. Η παρούσα Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία (Μ.Δ.Ε.) αρχικά εξετάζει το έργο του Κοσμά του Αιτωλού και του Ευγένιου Βούλγαρι. Στη συνέχεια επικεντρώνεται στους Κολλυβάδες/“Αντιδιαφωτιστές” λογίους, δηλαδή στον Αθανάσιο Πάριο, στον Νικόδημο Αγιορείτη και – επικουρικά – στον Μακάριο Νοταρά. Τελευταίος λόγιος που εξετάζεται, είναι ο Κωνσταντίνος Οικονόμος. Όλοι αυτοί οι κληρικοί λόγιοι, έζησαν και έδρασαν κατά τη (μεταβατική) περίοδο του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Είχαν ενεργό δράση σε μία περίοδο που η ελληνική ταυτότητα άρχισε να συγκροτείται (ή πιο σωστά: να επανεμφανίζεται) με όλο και πιο καθοριστικό και μεθοδικό τρόπο και οι Έλληνες λόγιοι αποκτούσαν όλο και σαφέστερη συνείδηση της σημασίας τους στο κοινωνικό σύνολο.

Έχοντας ως ένα πρώτο εφελτήριο τη σχέση του κάθε λογίου με τα νέα δεδομένα που προωθούσε ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός, προσπαθούμε να κατανοήσουμε τη θέση των παραπάνω λογίων σε ποικίλα ιδεολογικά ζητήματα: επιχειρούμε να απαντήσουμε σε ερωτήματα όπως: ποια είναι η θέση των λογίων απέναντι στο οθωμανικό καθεστώς; Πώς αντιλαμβάνονται τις νέες ιδέες που έρχονται από τη Δύση; Θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως εθνικιστές; Η παρούσα Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία επιχειρεί να αναδείξει τις ποικίλες προσεγγίσεις των λογίων σε θέματα, σαν αυτά που μόλις αναφέραμε, ενώ παράλληλα τονίζεται ότι όλοι οι λόγιοι – ανεξάρτητα από τις προσωπικές τους αντιλήψεις επιθυμούσαν – ο καθένας βέβαια με το δικό του ιδιαίτερο τρόπο – ειλικρινά να ωφεληθούν το ελληνορθόδοξο στοιχείο. Η εργασία διαρθρώνεται ως εξής: αρχικά – εν είδει εισαγωγής – επισημαίνονται τα παραδείγματα των λογίων που θα εξεταστούν, και εξηγείται γιατί έχουν επιλεγεί τα συγκεκριμένα παραδείγματα.

Επίσης αναφέρονται τα ερωτήματα που θα τεθούν και γίνεται σύντομη αναφορά στη διάρθρωση της μελέτης και εξηγείται με ποιά λογική έχει προκριθεί ο όρος “Ελληνορθόδοξος”. Το πρώτο κεφάλαιο επικεντρώνεται στους επιφανέστερους Έλληνες λογίους (δεν ήταν όλοι Ορθόδοξοι) και δίδει τα βασικά στοιχεία της σκέψης τους, πολλά από τα οποία “κληροδότησαν” στους λογίους του

18ου αιώνα. Επίσης αναφέρονται οι ιδέες του Διαφωτισμού κατά τον 18ο αιώνα και ο (διαφορετικός σε σχέση με το παρελθόν) ρόλος της παιδείας και της φιλοσοφίας αυτή την εποχή. Στα επόμενα κεφάλαια καταγράφονται τα βασικότερα στοιχεία για τον κάθε λόγιο, ενώ εξετάζεται η σκέψη τους, όπως προκύπτει από την ανάλυση των έργων τους. Αξιοποιούμε μέρος των πολιτικών και θεολογικών (και ταυτόχρονα ιδεολογικών) πονημάτων τους. Τα υποκεφάλαια για τον κάθε λόγιο εξετάζουν διαφορετικές πτυχές της σκέψης τους. Πέρα από τα βασικά βιογραφικά στοιχεία που δίδουν για τον κάθε λόγιο, τα κεφάλαια διαμορφώνονται ως εξής:

Αρχικά, εξετάζουμε τον Κοσμά τον Αιτωλό (1714-1779) ο οποίος γεννήθηκε στην Αιτωλοακαρνανία. Επισημαίνονται οι πηγές με βάση τις οποίες μπορούμε να προσεγγίσουμε τη σκέψη του, ενώ στη συνέχεια προσπαθούμε να σκιαγραφήσουμε την άποψη του Κοσμά για την παιδεία. Επίσης, στην ίδια υποενότητα γίνεται αναφορά στο ενδιαφέρον του Κοσμά να σταματήσουν οι εξισλαμισμοί μέσω της διατήρησης της ορθόδοξης πίστης. Η επόμενη υποενότητα εξετάζει τη θεώρηση του Κοσμά για την ταυτότητα του ελληνορθόδοξου αλλά και του οθωμανικού στοιχείου και καταλήγει στο ότι η κηρυγματική δράση του αποτέλεσε μία πρόωγη μορφή εθνικής αφύπνισης.

Εν συνεχεία, εξετάζουμε τον Κερκυραίο λόγιο Ευγένιο Βούλγαρι (1716-1806), του οποίου το εύρος των ενδιαφερόντων ήταν τεράστιο και ετερόκλητο. Ο Βούλγαρις θα μπορούσε να ιδωθεί ως εισηγητής του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Αρχικά, γίνεται συνοπτική αναφορά στα φιλοσοφικά έργα του Βούλγαρι. Κατόπιν αναφέρονται τα πολιτικά και θεολογικά του έργα με περισσότερες λεπτομέρειες, εφόσον αυτά θα προσεγγίσουμε στη συνέχεια. Εξετάζουμε την πολιτική σκέψη του Βούλγαρι, η οποία θα πρέπει να ερμηνευτεί ιδιαίτερα σε συνάρτηση και σε συνδυασμό με τη ρωσική πολιτική κατά το δεύτερο μισό του 18ου αιώνα. Συνεχίζοντας, αναφερόμαστε στην αντιλατινική σκέψη του Βούλγαρι και στο ζήτημα της ανεξιθρησκίας, το οποίο υπήρξε αντικείμενο ανάλυσης από τους Ευρωπαίους στοχαστές ήδη από τους πρώιμους νεώτερους χρόνους.

Στο επόμενο κεφάλαιο, αναφέρονται τα βασικά σημεία της εξέλιξης του κολλυβαδικού κινήματος και παρατίθενται (εκ διαμέτρου αντίθετες) κρίσεις ορισμένων μελετητών για το κίνημα. Κατόπιν, δίδουμε και τη δική μας εκτίμηση για το κίνημα. Εν συνεχεία, εξετάζεται ο “αντιδραστικότερος” εκπρόσωπος – σύμφωνα με τη βιβλιογραφία – των κολλυβάδων λογίων, ο Αθανάσιος ο Πάριος (1721-1813). Προσπαθούμε να κατανοήσουμε το λόγο για τον οποίο ο Αθανάσιος ο Πάριος απέρριπτε οποιαδήποτε σχέση με τον ευρωπαϊκό χώρο. Η επαφή των Ελληνορθόδοξων, σύμφωνα με τον Πάριο, με την Ευρώπη συνεπαγόταν και αλλοτρίωση της ταυτότητάς τους. Για τον Πάριο, όποιος ταξίδευε στην Ευρώπη, ήταν, χωρίς περαιτέρω εξέταση, άθεος. Συν τοις άλλοις, εξετάζουμε τη θεώρησή του για το οθωμανικό καθεστώς και καταγράφουμε τους λόγους για τους οποίους δεν επιθυμούσε οι Ελληνορθόδοξοι της εποχής του να έχουν ως πρότυπο τους “αρχαίους”. Συνεχίζουμε

με τον Νικόδημο τον Αγιορείτη (1749-1809), τα κείμενα του οποίου είναι κατά βάση θεολογικά, ωστόσο μπορούμε να απομονώσουμε και να εξετάσουμε ορισμένα στοιχεία που σχετίζονται με ζητήματα ταυτότητας, ιδιαίτερα όσον αφορά τη θεώρηση του Νικοδήμου για τους Χριστιανούς, τους Μουσουλμάνους και του Καθολικούς. Επίσης, αναφορά γίνεται στη γενικότερη αντίληψη του Νικοδήμου για τη στάση που πρέπει να τηρηθεί στα “εγκόσμια”.

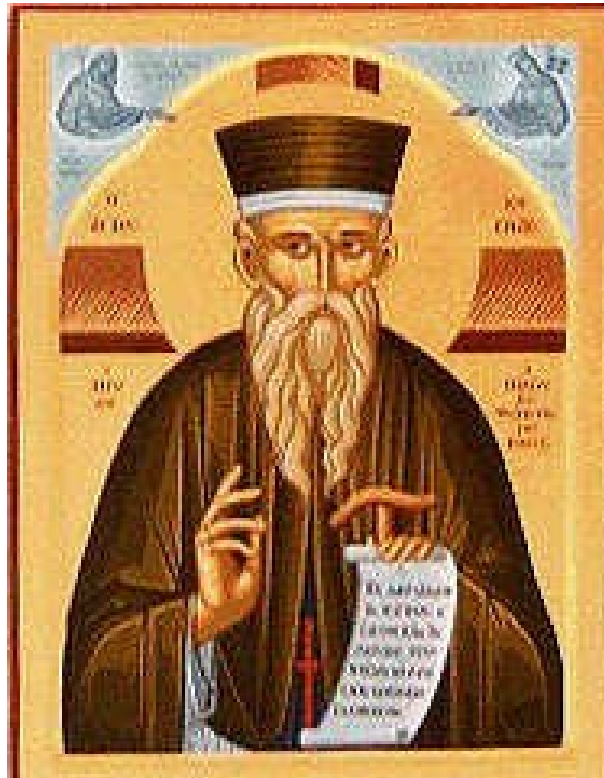
Στο επόμενο υποκεφάλαιο επισημαίνεται ότι θα αξιοποιήσουμε κάποια έργα που οι Κολλυβάδες συνέταξαν σε συνεργασία. Με αφορμή λοιπόν την αναφορά στα συλλογικά έργα, δίδουμε ορισμένα στοιχεία και για τον Μακάριο Νοταρά (1731-1805) από τα Τρίκαλα Κορινθίας: ο Μακάριος Νοταράς είναι ο τρίτος εκπρόσωπος του κινήματος των Κολλυβάδων, που έχει συγγράψει έργα κυρίως σε συνεργασία με τους άλλους Κολλυβάδες, ενώ τα λίγα δογματικά του έργα φυσικά δεν θα μας απασχολήσουν. Έτσι, οδηγούμαστε στη σύνταξη της θεματική ενότητας που αφορά το ρόλο του μαρτυρίου και των Νεομαρτύρων, ειδικά κατά τη διάρκεια του 18ου αιώνα. Εδώ επισημαίνεται ότι οι Νεομάρτυρες με το παράδειγμά τους θα μπορούσαν κατά κάποιον τρόπο να θεωρηθούν “ρηζικέλευθοι” και “καινοτόμοι”.

Το τελευταίο κεφάλαιο εστιάζει στον Κωνσταντίνο Οικονόμο (1780-1857) ο οποίος καταγόταν από την Τσαριτσάνη της Θεσσαλίας. Στο κεφάλαιο αυτό, επιχειρούμε κυρίως μέσω της εξέτασης της πλούσιας αλληλογραφίας του που μας έχει διασωθεί, να προσεγγίσουμε την ιδεολογία του Οικονόμου. Ιδιαίτερη έμφαση δίδεται στην εξέταση ζητημάτων που σχετίζονται με το Φιλολογικό Γυμνάσιο Σμύρνης, στο οποίο ο Οικονόμος δίδαξε από το 1809 μέχρι το κλείσιμό του το 1819. Επίσης, με αφορμή το παράδειγμα του Φιλολογικού Γυμνασίου Σμύρνης, γίνεται λόγος για την “τύχη” του Διαφωτισμού στις χώρες τις καθ’ ημάς Ανατολής και για την στάση των “συντηρητικών” απέναντι στις νέες ιδέες.

Στο τέλος – στον επίλογο – γίνεται μια σύνοψη και επιχειρείται μία σύγκριση της σκέψης των λογίων, ενώ απαντιούνται τα αρχικά ερώτημα που ετέθησαν. Αυτά τα ερωτήματα – υποστηρίζουμε – ερμηνεύονται εάν αναχθούν σε ένα γενικότερο πλαίσιο που εισαγωγικά αναφέρθηκε: αυτό του είδους της σχέσης των υπό εξέταση λογίων με τον Διαφωτισμό. Με βάση αυτό, ισχυριζόμαστε ότι οι λέξεις/κλειδιά για την κατανόηση της σχέσης των λογίων που εξετάσαμε με τον Διαφωτισμό είναι: αδιαφορία, αντίδραση, προσαρμογή και αφομοίωση. Κλείνοντας, επισημαίνουμε το είδος της ταυτότητας που ο κάθε λόγιος θέλησε να αναδείξει και να προβάλλει μέσω του έργου του.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

ΟΙ ΛΟΓΙΟΙ



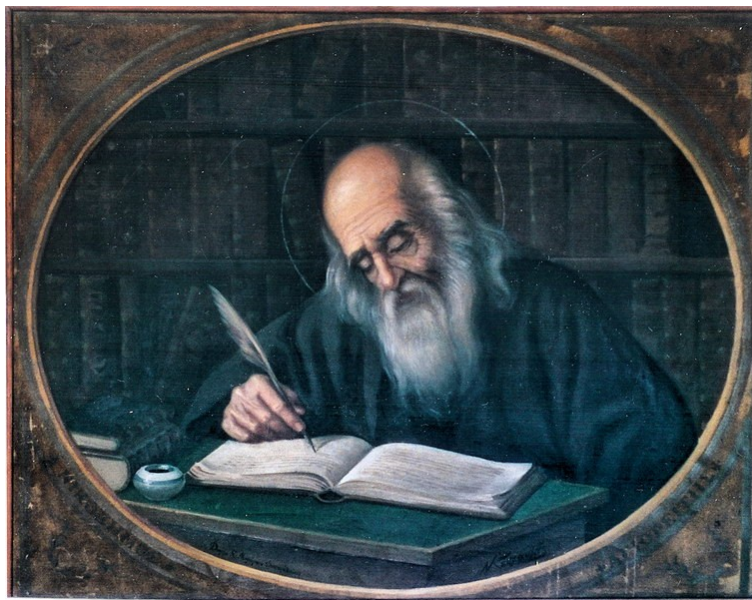
Κοσμάς ο Αιτωλός (1714-1779)



Ευγένιος Βούλγαρις (1716-1806)



Αθανάσιος ο Πάριος (1721-1813)



Νικόδημος ο Αγιορείτης (1749-1809)



Μακάριος Νοταράς (1731-1805)



Κωνσταντίνος Οικονόμος (1780-1857)

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΗΓΕΣ

- ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ, ΠΑΡΙΟΣ, *Ὁ Παλαμᾶς Ἐκεῖνος ἦτοι Βίος ἀξιοθαύμαστος τοῦ ἐν Ἀγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου*, Βιέννη, 1784.
- — *Ὁ Ἀντίπαπας, ἦτοι Ἀγῶνες ὑπερθαύμαστοι ἡρωϊκὰ παλαιίσματα, καὶ τωόντι ὑπερφυῆ κατορθώματα, τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Μάρκου Ἀρχιεπισκόπου τῆς Ἐφέσου, τοῦ πίκλην Εὐγενικοῦ*, Βενετία, 1785.
- — *Ἀπολογία Χριστιανικὴ συντεθεῖσα μὲν ἄνωνύμως ὑπὸ τινος θεοσεβοῦς καὶ ὀρθοδόξου χριστιανοῦ εἰς ὠφέλειαν τῶν ὁμογενῶν*, Λειψία, 1805² [Α΄ ἐκδοση: 1800].
- — *Ἀλεξίκακον φάρμακον, ἦτοι πνευματικὸν ἐγχειρίδιον*, επιμ. Σαμουήλ του ἐξ Ἀνδρου, Λιψία, 1818.
- — *Περὶ τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας, ἥ ἀντιφώνησις πρὸς τὸν παράλογον ζῆλον τῶν ἀπὸ τῆς Εὐρώπης ἐρχομένων φιλοσόφων*, Ερμούπολη, 1866² [Α΄ ἐκδοση: Τεργέστη, 1802].
- ΒΟΥΛΓΑΡΙΣ, Ε., *Εἰσήγησις τῆς Αὐτοκρατορικῆς Μεγαλειότητος Αἰκατερίνας πρὸς τὴν ἐπιταχθεῖσαν ἐπιτροπίαν ἐπὶ τῇ ἐκθέσει τοῦ προβλήματος ἑνὸς νεαροῦ Νομικοῦ Κώδικος*, Πετρούπολη, 1771.
- — *Διατριβὴ περὶ εὐθανασίας πρὸς τὸν ἐρωτήσαντα: Πῶς ἂν τις ἔχοι γενναίως καὶ εὐψύχως, ἢ ἑαυτῷ ἐπιόντα ἐκδέχεσθαι, ἢ ἐπελθόντα ἑτέροις, αὐτῷ οἰκείοις καὶ φίλοις, φέρειν τὸν θάνατον*; Πετρούπολη, 1804.
- — *Ὁρθόδοξος Ὁμολογία ἦτοι πίστεως ἔκθεσις κατὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ ἁγίαν καθολικὴν, ἀποστολικὴν καὶ ἀνατολικὴν Ἐκκλησίαν*, Αἴγινα, 1828.
- — *Συλλογὴ ἀνεκδότων συγγραμμάτων τοῦ ἀοιδίμου Εὐγένιου τοῦ Βουλγάρεως καὶ τινῶν ἄλλων μετατυπωθέντων*, ἐκδοση Γ. Αἰνιάν, τ. Α-Β΄, Αθήνα, 1838.

- — *Ἐπιστολὴ περὶ Φιλίας*, Κωνσταντινούπολη, 1849.
- — *Στοχασμοὶ εἰς τοὺς παρόντας κρισίμους καιροὺς τοῦ Ὀθωμανικοῦ Κράτους*, Κέρκυρα, 1854 [Α΄ ἐκδοσις: Πετρούπολη, 1772].
- ΒΡΑΝΟΥΣΗΣ, Λ., *Άγνωστα πατριωτικά φυλλάδια και ανέκδοτα κείμενα της εποχῆς του Ρήγα και του Κοραή. Η φιλογαλλική και η αντιγαλλική προπαγάνδα. “Προς τους Ρωμαίους της Ελλάδος”, “Στοχασμοὶ ενός Φιλέλληνο”, “Νέος Ραψάκης”*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 1966.
- ΓΚΙΟΛΙΑΣ, Μ., *Ο Κοσμάς Αιτωλός και η εποχή του*, Αθήνα: Τυμφορηστός, 1972.
- ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ, ΣΤ΄, *Πατριαρχική καὶ συνοδική ἐγκύκλιος ἐπιστολή, παραινετική πρὸς τοὺς ἀπανταχοῦ Ὀρθοδόξους, καὶ πολλῶ πλέον πρὸς τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ, Συρίᾳ τε καὶ Παλαιστίνῃ, πρὸς ἀποφυγὴν τῆς ἐπιπολαζούσης Παπικῆς Πλάνης*, Κωνσταντινούπολη, 1839.
- ΔΗΜΑΡΑΣ, Κ.Θ., *Ο Κοραῆς και η εποχή του*, Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος, 1953.
- ΗΛΙΟΥ, Φ., *Προσθήκες στην ελληνική βιβλιογραφία. Α΄. Τα βιβλιογραφικά κατάλοιπα του É. Legrand και του H. Pernot, 1515-1799*, Αθήνα: Νεοελληνικὲς Ἐρευνες Διογένης, 1973.
- [ΚΕΛΕΣΤΙΝΟΣ, ΡΟΔΙΟΣ], (ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ, ΠΑΡΙΟΣ) *Ἡ ἀθλιότης τῶν δοκιμησόντων, ἥτοι ἀπολογία ὑπὲρ τῆς πίστεως τῶν Χριστιανῶν πρὸς ἀναίρεσιν τινῶν φιλοσοφικῶν ληρημάτων. Ἐπιστολὴ συντεθείσα παρὰ Κελεστίνου τοῦ Ροδίου*, Τεργέστη, 1793.
- ΚΟΡΑΗΣ, Α., *Ἀδελφικὴ διδασκαλία: πρὸς τοὺς εὗρισκομένους κατὰ πάσαν τὴν Ὀθωμανικὴν ἐπικράτειαν Γραικοὺς, εισαγωγή – ἐπιμέλεια Γιώργος Βαλέτας*, Αθήνα: Πηγή, 1949.
- MENGOU, P., *Narrative of a Greek soldier*, New York, 1830.
- ΜΕΝΟΥΝΟΣ, Ι. Β., *Κοσμά του Αιτωλοῦ Διδαχῆς. Φιλολογικὴ μελέτη – κείμενα*, Αθήνα: Τήνος, 1979.
- ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ, ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ, *Εἰς δόξαν Πατρός, Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος του ἐνός Θεοῦ. Βίβλος τῶντι ψυχωφελεστάτῃ καλουμένη Γυμνάσματα Πνευματικά, διαμοιρασμένα εἰς μελέτας, ἐξετάσεις, καὶ ἀναγνώσεις*, Βενετία, 1800.

- — *Ἐγχειρίδιον Συμβουλευτικὸν περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων, τῆς τε φαντασίας, καὶ τῆς τοῦ νοῦς, καὶ καρδίας. Καὶ περὶ τοῦ ποῖαί εἰσιν αἱ πνευματικαί, καὶ οἰκεῖται τοῦ νοῦς ἡδοναί*, Βιέννη, 1801.
- — *Νέον Ἐκλόγιον περιέχον βίους ἀξιολόγους διαφόρων Ἀγίων, καὶ ἄλλα τινὰ ψυχωφελῆ διηγήματα*, Βενετία, 1803.
- — *Βιβλίον καλούμενον Χρηστοθήθεια τῶν Χριστιανῶν περιέχουσα λόγους ψυχωφελεστάτους δεκατρεῖς ρυθμίζοντας ἐπὶ τὸ βέλτιον τὰ κακὰ ἤθη τῶν Χριστιανῶν*, Ερμούπολη, 1838² [Α΄ ἐκδοση: Βενετία, 1803].
- — *Βιβλίον ψυχωφελέστατον καλούμενον Ἀόρατος Πόλεμος*, Αθήνα, 1853² [Α΄ ἐκδοση: Βενετία, 1796].
- — *Ἐξομολογητάριον, ἥτοι βιβλίον ψυχωφελέστατον περιέχον διδασκαλίαν σύντομον πρὸς τὸν πνευματικὸν, πῶς πρέπει νὰ ἐξομολογεῖ μὲ καρπὸν. Τοὺς κανόνες τοῦ Ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ ἀκριβῶς ἐξηγημένους. Συμβουλὴν γλαφυρὰν πρὸς τὸν μετανοοῦντα πῶς νὰ ἐξομολογῆται καθὼς πρέπει, καὶ λόγον ψυχωφελῆ περὶ μετανοίας*, Αθήνα, 1895⁸ [Α΄ ἐκδοση: Βενετία, 1794].
- ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ, ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ, ΝΟΤΑΡΑΣ, Μ., *Νέον Μαρτυρολόγιον, ἥτοι μαρτύρια τῶν νεοφανῶν μαρτύρων τῶν μετὰ τὴν ἄλωσιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως κατὰ διαφόρους καιροὺς, καὶ τόπους μαρτυρησάντων*, Αθήνα, 1856² [Α΄ ἐκδοση: Βενετία, 1799].
- — *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν συνερανισθεῖσα παρά τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν*, τ. Α΄, Αθήνα, 1893² [Α΄ ἐκδοση: Βενετία, 1782].
- ΝΟΤΑΡΑΣ, Μ., ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ, ΠΑΡΙΟΣ, ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ ΧΙΟΣ, *Νέον Λειμωνάριον περιέχον μαρτύρια παλαιὰ καὶ νέα καὶ βίους ὁσίων*, Βενετία, 1819.
- ΞΑΝΘΟΠΟΥΛΟΥ – ΚΥΡΙΑΚΟΥ, ΑΡΤΕΜΗ, *Ο Κοσμάς Αιτωλός και οι Βενετοί (1777-1779). Τα τελευταία χρόνια της δράσης του και το πρόβλημα των διδαχών*, Θεσσαλονίκη: Π. Πουρνάρας, 1984.

- ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ, Κ., *Τέχνης Ρητορικῆς βιβλία Γ΄*, Βιέννη, 1813.
- — *Γραμματικῶν ἢ Ἐγκυκλίων παιδευμάτων βιβλία Δ*, τ. Α΄, Βιέννη, 1817.
- — *Τα σωζόμενα εκκλησιαστικά συγγράμματα*, εκδ. Σοφοκλῆς Οικονόμου, τ. Α΄, Αθήνα, 1862.
- — *Αὐτοσχέδιος Διατριβὴ περὶ Σμύρνης*, Σμύρνη, 1869³ [Α΄ έκδοση: Βιέννη, 1817].
- — *Τα σωζόμενα Φιλολογικὰ Συγγράμματα*, εκδ. Σοφοκλῆς Οικονόμος, Αθήνα, 1871.
- — *Αλληλογραφία*, επιμέλεια Κώστας Λάμπας, Ρόδη Σταμούλη τ. Α΄ (1802-1817), τ. Β΄ (1818-1822), Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών. Κέντρο Ερεύνης του Μεσαιωνικού και Νέου Ελληνισμού, 1989-2002.
- ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ, Α. Θ., *Έλεγχος του ψευδοταλανισμού της Ελλάδος: ορθόδοξη απάντηση στη δυτική πρόκληση περί τα τέλη του ΙΗ΄ αιώνα*, Αθήνα: Εταιρεία Ιστορικών Σπουδών επί του Νεώτερου Ελληνισμού, 1992.
- — (πρόλογος – επιμέλεια), *Φιλοσοφία και ιδεολογία στον Νεοελληνικό Διαφωτισμό: η διαμάχη για τη “Λογική” του Ευγένιου Βούλγαρη*, Αθήνα: [χ.ο.], 1999.

ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

(Α-Ω)

- ΑΓΑΠΗΤΟΣ, Α.Σ., *Οί ἔνδοξοι Ἕλληνες τοῦ 1821 ἢ οἱ πρωταγωνισταί τῆς Ἑλλάδας*, τ. Α΄, Πάτρα, 1877.
- ΑΓΓΕΛΟΥ, Α., “Ἡ Ἐκπαίδευση”, στο: *Ἱστορία του Ἑλληνικοῦ ἔθνους*, τ. ΙΑ΄ (ο ἐλληνισμός ὑπὸ ξένη κυριαρχία. Περίοδος 1669-1821. Τουρκοκρατία – Λατινοκρατία), Αθήνα: Ἐκδοτική Ἀθηνῶν, 1975, σ. 306-328.
- — (ἐπιμέλεια, εἰσαγωγικά σχόλια), *Ἀπολογία*, Αθήνα: Ἑρμῆς, 1976.
- — *Τῶν Φώτων. Ὅψεις του Νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ*, Αθήνα: Ἑρμῆς, 1988.
- ΑΘΑΝΑΣΟΠΟΥΛΟΣ, Ι. Φ., “Ἡ συμβολὴ τῶν νεομαρτύρων εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ Γένους”, στο: *Πρακτικά Διορθοδόξου Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου “Κωνσταντῖνος ο Ὑδραῖος – Νεομάρτυρες προάγγελοι τῆς ἀναστάσεως τοῦ Γένους”*, Ὑδρα 10-14 Νοεμβρίου 2000, Ὑδρα: Ἱερά Μητρόπολις Ὑδρας, Σπετσῶν, Αἰγίνης, Ἑρμιονίδος καὶ Τροιζηνίας, 2007, σ. 65-76.
- ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ, ΣΙΑ, *Μικρά Ἀσία, 19ος αἰ.-1919. Οἱ Ἑλληνορθόδοξες κοινότητες. Ἀπὸ το Μιλλέτ των Ρωμίων στο Ἑλληνικὸ ἔθνος*, Αθήνα: Ἑλληνικά Γράμματα, 1997.
- ΑΝΕΣΤΙΔΗΣ, Σ.Θ., “Ἡ Παιδεία καὶ ο Πολιτισμός”, στο: Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης (ἐπιμ.), *Σμύρνη. Ἡ Μητρόπολις του Μικρασιατικοῦ Ἑλληνισμοῦ. Smyrna. Metropolis of the Asia Minor Greeks*, Αθήνα: Ἐφεσος, χ.χ., σ. 137-160.
- ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, Δ., Γ., “Χριστιανικὴ Ἀπολογία” καὶ “Ἀπολογία Χριστιανικὴ” (1800, 1805)”, *Ὁ Ἑρανιστής*, (2001), σ. 326-328.
- ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, ΡΩΞΑΝΗ, Δ., “Ἡ ἐλληνικὴ Κοινότητα τῆς Σμύρνης τὴν ἐποχὴ του Διαφωτισμοῦ”, στο: Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης (ἐπιμ.), *Σμύρνη. Ἡ Μητρόπολις του Μικρασιατικοῦ Ἑλληνισμοῦ. Smyrna. Metropolis of the Asia Minor Greeks*, Αθήνα: Ἐφεσος,

χ.χ., σ. 19-40.

- ΒΑΪΚΟΥΣΗ, ΕΜΥ, “Χρηστοθήθειες και διαμόρφωση της συμπεριφοράς των νέων στην ελληνική κοινωνία (18ος-19ος αι.)”, στο: *Ιστορικότητα της παιδικής ηλικίας και της νεότητας: Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου: Αθήνα, 1-5 Οκτωβρίου 1984*, τ. Α΄, Αθήνα: Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς, Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας, 1986, σ. 287-299.
- ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ, Α. Ε., *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, τ. Α΄ (*Αρχές και διαμόρφωσή του*), Θεσσαλονίκη: [χ.ο.], 1974² [Α΄ έκδοση: 1968], τ. Β΄ (*Τουρκοκρατία. Οι ιστορικές βάσεις της νεοελληνικής κοινωνίας και οικονομίας*), Θεσσαλονίκη: [χ.ο.], 1976² [Α΄ έκδοση: 1964], τ. Γ΄ (*Τουρκοκρατία 1453-1669. Οι αγώνες για την πίστη και την ελευθερία*), Θεσσαλονίκη: [χ.ο.], 1968, τ. Δ΄ (*Τουρκοκρατία 1669-1812. Η οικονομική άνοδος και ο φωτισμός του γένους*), Θεσσαλονίκη: [χ.ο.], 1973.
- — “Η θέση των Ελλήνων και οι δοκιμασίες τους υπό τους Τούρκους”, στο: *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. ΙΑ΄ (*Ο ελληνισμός υπό ξένη κυριαρχία, περίοδος 1669-1821. Τουρκοκρατία – Λατινοκρατία*), Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 1975, σ. 22-91.
- ΒΕΪΚΟΣ, Θ., *Εθνικισμός και Εθνική Ταυτότητα*, Αθήνα: [χ.ο.], 1993.
- ΒΕΡΕΜΗΣ, Θ., “Κράτος και Έθνος στην Ελλάδα: 1821-1912”, στο: Δ.Γ. Τσαούσης (επιμ.), *Ελληνισμός – Ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και βιωματικοί άξονες της νεοελληνικής κοινωνίας*, Αθήνα: Εστία, 1983, σ. 59-67.
- ΒΟΛΟΥΔΑΚΗΣ, Ε., *Ορθοδοξία και Χρ. Γιανναράς*, Αθήνα: Υπακοή, 1993.
- ΒΡΑΝΟΥΣΗΣ, Λ., *Αθανάσιος Ψαλίδας: ο διδάσκαλος του Γένους: 1767-1829: ο Πατριώτης – ο Πολιτικός – ο Αγωνιστής*, Ιωάννινα: Ηπειρωτική Εστία, 1952.
- — “Ιδεολογικές ζυμώσεις και συγκρούσεις”, στο: *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. ΙΑ΄ (*Ο ελληνισμός υπό ξένη κυριαρχία, περίοδος 1669-1821. Τουρκοκρατία – Λατινοκρατία*), Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 1975, σ. 433-451.
- ΓΕΔΕΩΝ, Μ. Ι., *Πατριαρχικοί πίνακες. Ειδήσεις ιστορικά βιογραφικά περί τῶν*

- Πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως από Ανδρέου του Πρωτοκλήτου μέχρις Ιωακείμ Γ' του από Θεσσαλονίκης, 36-1884, Κωνσταντινούπολη, 1885-1890.*
- — *Ἡ πνευματικὴ κίνησις τοῦ γένους κατὰ τὸν ΙΗ' καὶ ΙΘ' αἰῶνα*, εκδ. φροντίδα Ἀλκης Αγγέλου, Φίλιππος Ηλιού, Αθήνα: Ερμής, 1976.
 - ΓΙΑΚΩΒΑΚΗ, ΝΑΣΙΑ, “Στον ορίζοντα της Ευρώπης. Το ευρωπαϊκό υπόβαθρο της νεοελληνικής ταυτότητας”, στο: Βασίλης Παναγιωτόπουλος (επιμ.) *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού (1770-2000)*, τ. Β' (*Η οθωμανική κυριαρχία, 1770-1821. Διαφωτισμός – Ιστορία της Παιδείας – Θεσμοί και Δίκαιο*), Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2003, σ. 55-74.
 - ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χ., *Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα*, Αθήνα: Δόμος, 1996² [Α' έκδοση: 1992].
 - ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, Ι., *Ἡ διοικητικὴ ὀργάνωσις τῆς Στερεᾶς Ἑλλάδος κατὰ τὴν Τουρκοκρατίαν (1393-1821). Συμβολὴ εἰς τὴν μελέτην τῆς Ἐπαρχιακῆς Διοικήσεως τοῦ κυριάρχου Ὁθωμανικοῦ Κράτους*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα: [χ.ο.], 1971.
 - — “Ἡ παρακμὴ τοῦ Ὁθωμανικοῦ Κράτους καὶ ἡ προσαρμογὴ τῶν θεσμῶν στὴν νέα πραγματικότητα”, στο: *Ιστορία του Ελληνικοῦ ἔθνους*, τ. ΙΑ' (*Ὁ ελληνισμὸς ὑπὸ ξένη κυριαρχία, περίοδος 1669-1821. Τουρκοκρατία – Λατινοκρατία*), Αθήνα: Εκδοτικὴ Αθηνῶν, 1975, σ. 98-110.
 - ΓΙΟΚΑΡΙΝΗΣ, Κ., *Τὸ κήρυγμα καὶ ἡ κηρυγματικὴ θεολογία κατὰ τὴν ὀρθόδοξον διδασκαλίαν*, Θεσσαλονίκη: [χ.ο.], 1962.
 - ΓΚΑΡΑ, ΕΛΕΝΗ, ΤΖΕΔΟΠΟΥΛΟΣ, Γ., *Χριστιανοί καὶ Μουσουλμάνοι στὴν Ὁθωμανικὴ Αυτοκρατορία. Θεσμικὸ πλαίσιο καὶ κοινωνικὲς δυναμικὲς*, Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικῶν Ακαδημαϊκῶν Βιβλιοθηκῶν, 2015.https://repository.kallipos.gr/pdfviewer/web/viewer.html?file=/bitstream/11419/2882/1/00_master_document_Gkara.pdf (τελευταία επίσκεψη: 20/01/2017).

- ΓΟΥΝΑΡΙΔΗΣ, Π., *Γένος Ρωμαίων. Βυζαντινές και νεοελληνικές ερμηνείες*, Αθήνα: Ίδρυμα Γουλανδρή – Χορν, 1996.
- ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Τ. Α., *Τα Ορλωφικά*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα: [χ.ο.], 1967.
- — “Νικόδημος Αγιορείτης ο Νάξιος και το κίνημα των Κολλυβάδων”, στο: *Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών*, τ. 16, 1996-2000. Πρακτικά συμποσίου “Νικοδήμου του Αγιορείτου του Ναξίου πνευματική μαρτυρία”, Νάξος 8-11 Ιουλίου 1993, Αθήνα: Εταιρεία Κυκλαδικών Μελετών, 2000, σ. 46-77.
- ΔΗΜΑΡΑΣ, Κ.Θ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα: Ερμής, 1989⁵ [Α΄ έκδοση: 1977].
- ΔΙΑΜΑΝΤΟΥΡΟΣ, Ν. Ι., “Ελληνισμός και Ελληνικότητα”, στο: Δ.Γ. Τσαούσης (επιμ.), *Ελληνισμός – Ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και βιωματικοί άξονες της νεοελληνικής κοινωνίας*, Αθήνα: Εστία, 1983, σ. 51-67.
- ΔΡΟΥΛΙΑ, ΛΟΥΚΙΑ, “Ελληνική αυτοσυνειδησία. Μία πορεία γεμάτη λέξεις και σημασίες”, στο: Βασίλης Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού (1770-2000)*, τ. Β΄ (*Η οθωμανική κυριαρχία, 1770-1821. Διαφωτισμός – Ιστορία της Παιδείας – Θεσμοί και Δίκαιο*), Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2003, σ. 39-54.
- ΖΑΒΙΡΑΣ, Γ. Ι., *Νέα Έλλάς ή Έλληνικόν Θέατρον*, εκδ. Γεώργιος Π. Κρέμου, Αθήνα, 1872.
- ΖΕΛΕΠΟΣ, Ι., “Βαλκανική Ορθοδοξία”; Η σημασία του κολυβαδικού κινήματος για τη διαμόρφωση συλλογικής ταυτότητας στη Νοτιοανατολική Ευρώπη”, στο: Κωνσταντίνος Α. Δημάδης (επιμ.), *Ο Ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην εποχή του Διαφωτισμού και στον εικοστό αιώνα. Πρακτικά του Γ΄ Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών της Ευρωπαϊκής Εταιρείας Νεοελληνικών Σπουδών (ΕΕΝΣ) Βουκουρέστι, 2-4 Ιουνίου 2006*, τ. Α΄, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2007, σ. 511-523.
- ΖΗΣΗΣ, Θ., “Η θεολογική προσφορά του Αγίου Αθανασίου του Παρίου” , στο: *Ο Άγιος Αθανάσιος ο Πάριος, 1721-1813: Πρακτικά Πνευματικού Συμποσίου (Χίος, 6-7 Ιουλίου 2002)*, Αθήνα: [χ.ο.], 2004, σ. 44-58.

- ΗΛΙΟΥ, Φ., *Κοινωνικοί αγώνες και Διαφωτισμός. Η περίπτωση της Σμύρνης*, μετάφραση Ιωάννα Πετροπούλου, Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης Νέου Ελληνισμού – Μνήμων, 1986² [Α΄ έκδοση: 1981].
- — *Τύφλωσον κύριε τὸν λαόν σου. Οι προεπαναστατικές κρίσεις και ο Νικόλαος Πίκκολος*, Αθήνα: Πορεία, 1988.
- — “Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Η νεωτερική πρόκληση”, στο: Βασίλης Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού (1770-2000)*, τ. Β΄ (*Η οθωμανική κυριαρχία, 1770-1821. Διαφωτισμός – Ιστορία της Παιδείας – Θεσμοί και Δίκαιο*), Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2003, σ. 9-26.
- ΚΑΛΑΜΑΤΑΣ, Α., “Ο Βίος του Αγίου Αθανασίου του Παρίου. Χρονολογικά”, στο: *Άγιος Αθανάσιος ο Πάριος. Πρακτικά Επιστημονικού Συνεδρίου (Πάρος 29 Σεπτεμβρίου – 4 Οκτωβρίου 1998)*, Πάρος: Ιερά Μητρόπολη Παροναξίας, 2000, σ. 47-72.
- ΚΑΜΑΡΙΑΝΟΣ, Ν., “Επτά σπάνια ελληνικά φυλλάδια δημοσιευμένα στην Πετρούπολη (1771-1772)”, *Ο Ερανιστής*, 18 (1986), σ. 1-34.
- ΚΑΡΑΪΣΑΡΙΔΗΣ, Κ., (Πρωτοπρεσβύτερος), *Ο Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης και το λειτουργικό του έργο*, Αθήνα: Ακρίτας, 1998.
- ΚΑΡΑΜΠΕΤΣΟΥ, ΑΘΗΝΑ, Α., *Αθανάσιος ο Πάριος*, Αθήνα: [χ.ο.], 1974.
- ΚΑΡΜΗΣ, Α. Γ., ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ, Γ., (πρόλογος), *Ευγένιος Βούλγαρης και οι πνευματικές ζυμώσεις του ΙΗ΄ αιώνα: Εκκλησία – Γένος – Έθνος – Παιδεία – Παράδοση – Φιλοσοφία – Αποκάλυψη – Διαφωτισμός – Επιστήμη*, Αθήνα: Παρρησία, 2008.
- ΚΑΡΜΙΡΗΣ, Ι., *Ορθοδοξία και Προτεσταντισμός*, Αθήνα: [χ.ο.], 1937.
- ΚΑΣΙΝΗΣ, Κ.Γ., *Η ρητορική των “διδασχών” του Μηνιάτη*, τ. Α΄, Αθήνα: Σύνδεσμος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1998.
- — *Νεοελληνική Λογοτεχνία. Από τις αρχές έως την Επανάσταση: σύγχρονη ανθολογία κειμένων*, Αθήνα: Πορεία, 2006.

- ΚΑΤΣΑΡΟΥ, ΒΛΑΣΙΑ, *Εκκλήσεις λογίων προς τη Δύση: Ταυτότητες σε μετάβαση (15ος-17ος αι.)*, μεταπτυχιακή διατριβή, Αθήνα: Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, ΕΚΠΑ, 2013.
- ΚΑΤΣΙΑΡΔΗ – HERING, ΟΛΓΑ, “Η Ελληνική διασπορά. Το εμπόριο ως γενικευμένη εθνική εξιδίκευση” στο: Βασίλης Παναγιωτόπουλος (επιμ.) *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού (1770-2000)*, τ. Α’ (*Η οθωμανική κυριαρχία, 1770-1821. Πολιτική πραγματικότητα-πολιτική και κοινωνική οργάνωση*), Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2003, σ. 87-112.
- — “Νὰ ἐξομοιωθῶμεν μὲ τοὺς λοιποὺς συναδελφούς μας Εὐρωπαίους Χριστιανούς: Η ἰδέα της Ευρώπης σε ελληνικά κείμενα στα χρόνια γύρω από την Επανάσταση του 1821” στο: Ευάνθης Χατζηβασιλείου (επιμ.), *Πολιτικοί Προσανατολισμοί του Νέου Ελληνισμού*, Αθήνα: Ίδρυμα της Βουλής των Ελλήνων για τον Κοινοβουλευτισμό και τη Δημοκρατία, 2012, σ. 33-64.
http://foundation.parliament.gr/VoulhFoundation/VoulhFoundationPortal/images/site_content/voulhFoundation/file/Books/soma_low.pdf (τελευταία επίσκεψη: 20/01/2017).
- — “Σμύρνη, χώρος και κοινωνικές εξελίξεις, 18ος-1922: Στο δίκτυο των πόλεων – λιμανιών της Ανατολικής Μεσογείου”, στο: Ιωάννης Καραχρήστος, Παρασκευάς Ποτηρόπουλος (επιμ.), *Σμύρνη: Η ανάπτυξη μιας μητρόπολης της Ανατολικής Μεσογείου (17ος αι. - 1922)*, τ. 32, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, 2016, σ. 73-91.
- ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ, ΤΟΝΙΑ, *Βασιλεύς ή Οικονόμος. Πολιτική εξουσία και ιδεολογία πριν την Άλωση*, Αθήνα: Πόλις, 2007² [Α’ έκδοση: Απρίλιος 2007].
- ΚΙΤΡΟΜΗΛΙΔΗΣ, Π.Μ., *Ιδεολογικές συνέπειες της κοινωνικής διαμάχης στη Σμύρνη: 1809-1810*, Αθήνα: Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, 1984.
- — *Νεότερη πολιτική θεωρία. Ι. Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Hobbes – Locke – Rousseau*, Αθήνα – Κομοτηνή: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, 1984.
- — *Ιώσηπος Μοισιόδαξ. Οι συντεταγμένες της Βαλκανικής σκέψης τον 18ο αιώνα*, Αθήνα:

Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1985.

- — “Το όραμα της Ελευθερίας στην ελληνική κοινωνία”, *Σύναξη*, 54 (1995), σ. 31-34.
- — “Η πολιτική σκέψη του Ευγενίου Βούλγαρη”, *Τα Ιστορικά*, 12-13 (1990), σ. 167-178.
- — *Νεοελληνικός Διαφωτισμός: οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*, μετάφραση Στέλλα Νικολούδη, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1996 [Α’ αγγλική δημοσίευση: διδακτορική διατριβή στο Πανεπιστήμιο του Harvard: *Tradition, Enlightenment and Revolution: ideological change in eighteenth and nineteenth century Greece: thesis*, Cambridge Massachusetts, 1978].
- ΚΟΚΚΩΝΑΣ, Γ., *Ο Πολίτης Πέτρος Σκυλίτζης Ομηρίδης 1784 – 1872. Μελέτη της συμμετοχής ενός ελάσσονος σε γεγονότα μείζονος σημασίας*, Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης Νέου Ελληνισμού, 2003.
- — “Ένας αυτόπτης μάρτυρας στην εκτύπωση της Πατρικής Διδασκαλίας και οι δύο εκδόσεις της το 1798”, *Μνήμων*, 29 (2008), σ. 65-91.
- — *Νικοδήμου Αγιορείτου Έγχειρίδιον συμβουλευτικόν. Ποια είναι η πρώτη έκδοση;* Κέρκυρα: Επιστημονική Επετηρίδα του τμήματος Αρχαιονομίας – Βιβλιοθηκονομίας, Ιόνιο Πανεπιστήμιο, 2012.
- ΚΟΝΟΡΤΑΣ, Π., *Οθωμανικές Θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο, 17ος – αρχές 20ού αιώνα. Βεράτια για τους προκαθημένους της Μεγάλης Εκκλησίας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1998.
- ΚΟΝΔΥΛΗΣ, Π., *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες*, Αθήνα: Θεμέλιο, 1988.
- ΚΟΝΤΑΛΗ, ΑΘΗΝΑ, Ν., “Ο Ευγένιος Βούλγαρης και η πορεία του Έθνους προς την ελευθερία”, στο: Ελένη Αγγελομάτη – Τσουγκαράκη (επιμ.), *Ευγένιος Βούλγαρης: Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου. Κέρκυρα, 1-3 Δεκεμβρίου 2006*, Αθήνα: Ιόνιο Πανεπιστήμιο – Εκδόσεις Κανάκη, 2009, σ. 155-173.

- ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗΣ, Π.Μ., *Οί Έλληνες κατά τὸν πρῶτον ἐπὶ Αἰκατερίνης Β΄ Ρωσοτουρκικὸν πόλεμον (1768-1774)*, Αθήνα: Π.Δ. Σακελλαρίου, 1903.
- ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ, ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ, “Ο Νέος Ραψάκης”, *Ο Εραμιστής*, 6 (1968), σ. 1-18.
- ΚΟΥΜΑΣ, Κ. Μ., *Ιστορίαι τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων ἕως τῶν ἡμερῶν μας*, τ. ΙΒ΄, Βιέννη, 1832.
- ΚΡΙΚΩΝΗΣ, Χ. Θ., “Τα κυριότερα γνωρίσματα των Νεομαρτύρων” στο: *Πρακτικά Διορθοδόξου Επιστημονικού Συνεδρίου “Κωνσταντίνος ο Υδραίος – Νεομάρτυρες προάγγελοι της αναστάσεως του Γένους”*, Ὑδρα 10-14 Νοεμβρίου 2000, Ὑδρα: Ιερά Μητρόπολη Ὑδρας, Σπετσών, Αιγίνης, Ερμιονίδος και Τροιζηνία, 2007, σ. 47-63.
- ΚΥΡΚΟΣ, Β.Α., *Από την αντίπερα όχθη του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Οι αγνοημένοι υπέρμαχοι της παιδείας του γένους*, Αθήνα: Καπόν, 2015.
- ΚΩΝΣΤΑΣ, Κ.Σ., *Ο Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός*, Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1976.
- ΚΩΤΣΙΟΠΟΥΛΟΣ, Κ., “Οι διδάσκαλοι του Αθ. Παρίου και η επίδρασή τους σ’ αυτόν”, στο: *Άγιος Αθανάσιος ο Πάριος. Πρακτικά Επιστημονικού Συνεδρίου (Πάρος 29 Σεπτεμβρίου- 4 Οκτωβρίου 1998)*, Πάρος: Ιερά Μητρόπολη Παροναξίας, 2000, σ. 87-100.
- ΛΑΖΑΡΗΣ, Β. Κ., (εισαγωγή-σημειώσεις), *Εὐγενίου Βουλγάρεως Σχεδιάσμα Περί τῆς Ἀνεξιθρησκείας, ἥτοι περὶ τῆς Ἀνοχῆς τῶν Ἑτεροθρήσκων*, Αθήνα: Στάχυ, 2001.
- ΛΑΠΠΑΣ, Κ., “Πατριαρχική σύνοδος “Περί καθαιρέσεως των φιλοσοφικών μαθημάτων” τον Μάρτιο του 1821. Μία μαρτυρία του Κων. Οικονόμου”, *Μνήμων*, 11 (1987), σ. 123-153.
- — “Δύο στιχουργήματα σχετικά με την κοινωνική κρίση στη Σμύρνη το 1819”, *Ο Εραμιστής*, 21 (1997), σ. 259-283.
- — “Η Εκπαίδευση. Οργάνωση και λειτουργία των σχολείων, 1770-1821”, στο: Βασίλης Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού (1770-2000)*, τ. Β΄ (Η οθωμανική

- κυριαρχία, 1770-1821. Διαφωτισμός – Ιστορία της Παιδείας – Θεσμοί και Δίκαιο), Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2003, σ. 75-100.
- — “Κοινωνικές ιεραρχίες και ιδεολογία στην αλληλογραφία του Κωνσταντίνου Οικονόμου”, *Μεσαιωνικά και Νέα Ελληνικά*, 8 (2006), σ. 245-256.
 - ΛΕΚΚΑΣ, Π.Ε, *Η εθνικιστική ιδεολογία: πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*, Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης Νέου Ελληνισμού – Μνήμων, 1996.
 - ΛΙΝΑΡΔΟΣ, Ν., “Η θρησκευτική και εθνική ταυτότητα του Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος: ένα παράδειγμα μεταβαλλόμενων ταυτοτήτων στον ελληνικό κόσμο”, στο: Konstantinos A. Dimadis (επιμ.), *Ταυτότητες στον ελληνικό κόσμο (από το 1204 έως σήμερα). Δ' Ευρωπαϊκό Συνέδριο Νεοελληνικών Σπουδών. Γρανάδα, 9-12 Σεπτεμβρίου 2010. Πρακτικά. Identities in the Greek World (from 1204 to the present day), 4th European Congress of Modern Greek Studies. Granada, 9-12 September 2010. Proceedings*, τ. C', Athens: European Society of Modern Greek Studies, 2011, σ. 127-139 http://www.eens.org/wordpress/wp-content/uploads/2012/05/Identities-in-the-Greek-world-Granada-2010-Congress-Vol_3-2011-isbn_978-960-99699-5-61.pdf (τελευταία επίσκεψη: 20/01/2017).
 - ΛΙΤΣΑΣ, Ε. Κ., *Το ομιλητικό έργο του Μελέτιου Πηγά Πατριάρχη Αλεξάνδρειας (1590-1601) και η χειρόγραφη παράδοσή του*, Θεσσαλονίκη: Λιθογραφία, 1992.
 - ΜΑΚΡΙΔΗΣ, Β.Ν., “Ο φανατισμός κατά τον Αθανάσιο Πάριο και τον Αδαμάντιο Κοραή”, *Ο Ερανιστής*, 21 (1997), σ. 383-391.
 - — “Η γαλλική μετάφραση και η έκδοση των *Στοχασμών* του Ευγένιου Βούλγαρη”, *Ο Ερανιστής*, 22 (1999), σ. 263-270.
 - — “Συμπληρωματικά περί των *Στοχασμών* του Ευγενίου Βούλγαρη”, *Ο Ερανιστής*, 23 (2001), σ. 316-323.
 - ΜΑΛΑΜΑΣ, Λ., *Ψαλίδας: ο κορυφαίος εθνοδιδάσκαλος, 1767-1829*, Αθήνα: [χ.ο.], 1986.
 - ΜΑΝΙΚΑΣ, Κ.Ι., *Ευγένιος Βούλγαρης και ανεξιθρησκεία. Ιστορική και θεολογική*

- προσέγγιση, Αθήνα: Παρρησία, 2009.
- ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ, Μ., *Εκκλήσεις (1453-1535) των Ελλήνων λογίων της Αναγεννήσεως προς τους ηγεμόνες της Ευρώπης για την απελευθέρωση της Ελλάδος*, Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1965.
 - — *Εκκλήσεις των Ελλήνων λογίων προς τους ηγεμόνες της Ευρώπης για την απελευθέρωση της Ελλάδος*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 1985.
 - ΜΑΤΑΛΑΣ, Π., *Έθνος και Ορθοδοξία. Οι περιπέτειες μιας σχέσης. Από το “ελλαδικό” στο βουλγαρικό σχίσμα*, διδακτορική διατριβή, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2002.
 - ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΣ, Γ.Δ., (Πρωτοπρεσβύτερος), “Εκκλησία και επιστήμη τον 18ο αιώνα”, *Σύναξη*, 18 (1986), σ. 73-79.
 - — “Η συνέχεια του Γένους μετά την Άλωση”, στο: Ευάγγελος Χρυσός (επιμ.), *Η Άλωση της Πόλης*, Αθήνα: Ακρίτας, 1994, σ. 309-333.
 - — “Η δυναμική του Διαφωτισμού στη δράση των Κολλυβάδων”, *Ο Ερανιστής*, 21 (1997), σ. 189-200.
 - — “Παράδοση και Γένος στον Άγιο Αθανάσιο τον Πάριο”, στο: *Ο Άγιος Αθανάσιος ο Πάριος, 1721-1813: Πρακτικά Πνευματικού Συμποσίου (Χίος, 6-7 Ιουλίου 2002)*, Αθήνα: [χ.ο.], 2004, σ. 33-43.
 - — *Τουρκοκρατία. Οι Έλληνες στην Οθωμανική Αυτοκρατορία*, Αθήνα: Ακρίτας, 2005⁶ [Α΄ έκδοση: 1988].
 - — “Ο θεολόγος Ευγένιος Βούλγαρις (ερμηνευτική προσέγγιση)”, στο: Ελένη Αγγελομάτη – Τσουγκαράκη (επιμ.), *Ευγένιος Βούλγαρης: Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου. Κέρκυρα, 1-3 Δεκεμβρίου 2006*, Αθήνα: Ιόνιο Πανεπιστήμιο – Εκδόσεις Κανάκη, 2009, σ. 293-310.
 - ΜΙΧΑΗΛΑΡΗΣ, Π.Δ., *Αφορισμός. Η προσαρμογή μιας ποινής στις αναγκαιότητες της*

Τουρκοκρατίας, Αθήνα: Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών, 2004² [Α΄ έκδοση:1997].

- ΜΙΧΑΛΟΠΟΥΛΟΣ, Φ., *Κοσμάς ο Αιτωλός*, Αθήνα: Εστία, 1940.
- ΝΑΣΙΟΥΤΖΙΚ, ΠΑΥΛΙΝΑ, *Αμερικανικά οράματα στη Σμύρνη τον 19ο αιώνα. Η συνάντηση της αγγλοσαξονικής σκέψης με την ελληνική*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 2002.
- ΝΟΥΤΣΟΣ, Π., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Τα όρια της διακινδύνευσης*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2005.
- ΞΟΥΡΙΑΣ, Γ., *Κωνσταντίνος Οικονόμος ο εξ Οικονόμων. Το φιλολογικό έργο (η θεωρία των “γραμματικών τεχνών”)*, Αθήνα: Ριζάρειο Ίδρυμα, 2007.
- ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ, Γ. Δ., “Δυτικές επιδράσεις στο θεολογικό έργο του Ευγένιου Βούλγαρη”, στο: Ελένη Αγγελομάτη – Τσουγκαράκη (επιμ.), *Ευγένιος Βούλγαρης: Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου. Κέρκυρα, 1-3 Δεκεμβρίου 2006*, Αθήνα: Ιόνιο Πανεπιστήμιο – Εκδόσεις Κανάκη, 2009, σ. 271-292.
- ΠΑΝΤΟΣ, Δ. Χ., *Ιωάννης Κομνηνός (Ιερόθεος Δρύστρας) 1657-1719. Ο βίος, το συγγραφικό έργο και η εκκλησιαστική και πολιτική του δράση*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα: Εκδόσεις Κληροδοτήματος Βασιλικής Δ. Μωραΐτου, 2014.
- ΠΑΠΑΔΑΚΗ, ΛΥΔΙΑ, *Η αλληλοδιδασκτική μέθοδος διδασκαλίας στην Ελλάδα του 19ου αιώνα*, Αθήνα, Γιάννενα: Δωδώνη, 1992.
- ΠΑΠΑΔΕΡΟΣ, Α., *Μετακένωσις. Ελλάδα – Ορθοδοξία – Διαφωτισμός κατά τον Κοραή και τον Οικονόμο*, μετάφραση Εμμανουήλ Γεωργουδάκης, Αθήνα: Ακρίτας, 2010 [Α΄ γερμανική έκδοση: *Metakenosis: Griechenlands Herausforderung durch die Aufklauring in der Sicht des Korai und des Oikonomos*, Meisenhein am Glan: Verlag Anton Hein, 1970].
- ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Θ., *Συλλογική ταυτότητα και αυτογνωσία κατά το τέλος της μεσοβυζαντινής περιόδου*, διδακτορική διατριβή, Κέρκυρα: Τμήμα Ιστορίας, Ιόνιο Πανεπιστήμιο, 2007.
- ΠΑΠΟΥΛΙΔΗΣ, Κ.Κ., “Περίπτωσις πνευματικής επιδράσεως τοῦ Ἁγίου Ὁρους εἰς τὸν

- Βαλκανικόν χώρον κατὰ τὸν 18ο αἰώνα”, *Μακεδονικά*, 9 (1969), σ. 278-293.
- — “Σύμμεικτα περὶ τῆς “Φιλοκαλίας” καὶ τοῦ “Ευεργετινοῦ”, *Μακεδονικά*, 10 (1970), σ. 291-293.
 - — “Ἡ συγγένεια τοῦ βιβλίου “Γυμνάσματα Πνευματικά” τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου με τὸ “Exercicios Spirituales” τοῦ Ἁγίου Ἰγνατίου De Loyola”, *Ελληνικά*, 11 (1971) σ. 167-173.
 - — *Μακάριος Νοταράς (1731-1805), Ἀρχιεπίσκοπος πρώην Κορινθίας*, Ἀθήνα: [χ.ο.], 1974.
 - ΠΑΡΑΝΙΚΑΣ, Μ., *Ἱστορία τῆς Εὐαγγελικῆς Σχολῆς Σμύρνης*, Ἀθήνα: Ἀλήθεια, 1885.
 - ΠΑΡΑΣΚΕΥΑΪΔΗΣ, Χ., (Ἀρχιμανδρίτης), *Μελέτιος ὁ Πηγάς*, Ἀθήνα: Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 1971.
 - ΠΑΣΧΑΛΙΔΗΣ, Σ.Α., “Ἄγνωστα καὶ αὐτόγραφα ὑμναγιολογικὰ ἔργα τοῦ Ἀθανασίου τοῦ Παρίου σε ἀγιορείτικα χειρόγραφα”, στο: *Ἅγιος Ἀθανάσιος ὁ Πάριος. Πρακτικά Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου (Πάρος 29 Σεπτεμβρίου - 4 Οκτωβρίου 1998)*, Πάρος: Ἱερά Μητρόπολη Παροναξίας, 2000, σ. 139-159.
 - — *Τὸ ὑμναγιολογικὸ ἔργο τῶν Κολλυβάδων. Συμβολὴ στὴ μελέτῃ τῆς ἀγιολογικῆς γραμματείας κατὰ τὴν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας*, Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2007.
 - ΠΑΣΧΟΣ, Π.Β., *Κοσμάς ὁ Αἰτωλός*, Ἀθήνα: Ἀκρίτας, 1985.
 - ΠΑΤΗΝΙΩΤΗΣ, Μ., *Ἀπόπειρες διαμόρφωσης ἐπιστημονικοῦ λόγου στὸν ἐλληνικὸ χώρο τοῦ 18ου αἰώνα: ἀρχές τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας στὸ ἔργο τοῦ Εὐγένιου Βούλγαρη καὶ τοῦ Νικηφόρου Θεοτόκη*, διδακτορικὴ διατριβή, Ἀθήνα: Τμήμα Μεθοδολογίας, Ἱστορίας καὶ θεωρίας τῆς Ἐπιστήμης, ΕΚΠΑ, 2001.
 - — *Στοιχεῖα φυσικῆς φιλοσοφίας. Ὁ ἐλληνικὸς ἐπιστημονικὸς στοχασμὸς τὸν 17ο καὶ 18ο αἰώνα*, Ἀθήνα: Gutenberg, 2013.
 - ΠΑΤΡΙΝΕΛΗΣ, Χ., “Ἐκκλησία”, στο: *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους*, τ. ΙΑ΄ (Ὁ ἐλληνισμὸς ὑπὸ ξένη κυριαρχία, περίοδος 1669-1821. Τουρκοκρατία – Λατινοκρατία), Ἀθήνα: Ἐκδοτικὴ

Αθηνών, 1975, σ. 123-134.

- ΠΕΡΣΕΛΗΣ, Ε., *Κατήχηση και παιδεία. Μελετήματα χριστιανικής θρησκευτικής αγωγής*, Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρη, 2010.
- ΠΙΣΣΗΣ, Ν., “Η Ανατολική Εκκλησία και η Ρωσία στα μέσα του 17ου αιώνα: πολιτικές πρωτοβουλίες και τα όριά τους”, στο: Όλγα Κατσιαρδή-Hering, Αθηνά Κόλια-Δερμιτζάκη, Κατερίνα Γαρδίκια (επιμ.), *Ρωσία και Μεσόγειος: Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Συνεδρίου (Αθήνα, 19-22 Μαΐου 2005). Russia and the Mediterranean. Proceedings of the first International Conference*, τ. Α΄, Αθήνα: Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Ηρόδοτος, 2011, σ. 282-302.
- ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΣ, Κ., *Τουρκοφοβία. Η εικόνα του Τούρκου στην Ευρώπη από τον ύστερο Μεσαίωνα στη γερμανική Μεταρρύθμιση*, μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία, Αθήνα: Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας – ΕΚΠΑ, 2008.
- ΠΟΛΙΤΗΣ, Α., “Αν ἤρχιζεν μετὰ εἴκοσι χρόνους...”, Ο Κοραΐς, οι κοινωνικές ιδέες του Διαφωτισμού και η Ελληνική Επανάσταση”, *Ο Ερανιστής*, 26 (2008), σ. 241-254.
- ΠΟΛΙΤΗΣ, Λ., *Ιστορία της Νεοελληνικής λογοτεχνίας*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2010⁸ [Α΄ έκδοση: 1978].
- ΠΡΩΤΟΨΑΛΤΗΣ, Ε.Γ., *Ἡ ἐπαναστατική κίνησις τῶν Ἑλλήνων κατὰ τὸν δεύτερον ἐπὶ Αἰκατερίνης Β΄ Ρωσοτουρκικόν πόλεμον (1787-1792)*, Αθήνα, 1959.
- ΡΑΝΤΟΒΙΤΣ, Α., (Αρχιμανδρίτης), *Η φιλοκαλική Αναγέννηση του XVIII και XIX αι. και οι πνευματικοί καρποί της*, Αθήνα: Ίδρυμα Γουλανδρή – Χορν, 1984.
- ΡΟΤΖΩΚΟΣ, Ν. Β., *Εθναφύπνιση και Εθνογένεση. Ορλωφικά και ελληνική ιστοριογραφία*, Αθήνα: Βιβλιόραμα, 2007.
- ΣΑΘΑΣ, Κ. Ν., *Νεοελληνική Φιλολογία: βιογραφίαι τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμπάντων Ἑλλήνων, ἀπὸ τῆς καταλύσεως τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας μέχρι τῆς Ἑλληνικῆς ἐθνεγερσίας (1453-1821)*, Αθήνα, 1868.

- ΣΑΡΔΕΛΗΣ, Κ., “Ο Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός και η Βόρεια Ήπειρος”, στο: Απόστολος Π. Παπαθεόδωρος (επιμ.), *Βόρεια Ήπειρος – Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός. Πρακτικά Α΄ Πανελληνίου Επιστημονικού Συνεδρίου (Κόνιτσα, 22-24 Αυγούστου 1987)*, Αθήνα: Ιερά Μητρόπολη Δρυινουπόλεως – Πωγωνιανής και Κονίτσης: Πανελλήνιος Σύνδεσμος Βορειοηπειρωτικού Αγώνος (ΠΑ.ΣΥ.ΒΑ), 1988, σ. 505-516.
- ΣΒΟΡΩΝΟΣ, Ν., *Το Ελληνικό Έθνος. Γένεση και διαμόρφωση του Νέου Ελληνισμού*, Αθήνα: Πόλις, 2004.
- ΣΚΑΡΒΕΛΗ – ΝΙΚΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, ΑΓΓΕΛΙΚΗ, *Τα μαθηματάρια των ελληνικών σχολείων της τουρκοκρατίας. Διδασκόμενα κείμενα, σχολικά προγράμματα, διδακτικές μέθοδοι: συμβολή στην ιστορία της νεοελληνικής παιδείας*, Αθήνα: Σύνδεσμος προς Διάδοση Ωφέλιμων Βιβλίων, 1993.
- ΣΜΑΡΝΑΚΗΣ, Γ., *Αναγέννηση και Βυζάντιο: το παράδειγμα του Πλήθωνα*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα: Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, ΕΚΠΑ, 2005.
- ΣΟΛΟΜΩΝΙΔΗΣ, Χ., *Η Παιδεία στη Σμύρνη*, Αθήνα: [χ.ο.], 1962.
- ΣΟΦΙΑΝΟΣ, Δ. Ζ., “Η ορθόδοξη αγιολογία σημαντικό κεφάλαιο της Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Γραμματείας”, στο: *Πρακτικά Διορθοδόξου Επιστημονικού Συνεδρίου “Κωνσταντίνος ο Υδραίος – Νεομάρτυρες προάγγελοι της αναστάσεως του Γένους”*, Ύδρα 10-14 Νοεμβρίου 2000, Ύδρα: Ιερά Μητρόπολη Ύδρας, Σπετσών, Αιγίνης, Ερμιονίδος και Τροιζηνίας, 2007, σ. 77-101.
- ΣΠΥΡΑΛΑΤΟΣ, Ι. Δ., “Η πολιτική και θεολογική θεμελίωση της ανεξιθρησκίας στο έργο του Ευγένιου Βούλγαρη”, στο: Ελένη Αγγελομάτη – Τσουγκαράκη (επιμ.), *Ευγένιος Βούλγαρης: Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου. Κέρκυρα, 1-3 Δεκεμβρίου 2006*, Αθήνα: Ιόνιο Πανεπιστήμιο – Εκδόσεις Κανάκη, 2009, σ. 255-269.
- ΣΤΑΘΗ, ΠΗΝΕΛΟΠΗ, *Χρύσανθος Νοταράς Πατριάρχης Ιεροσολύμων. Πρόδρομος του Νεοελληνικού Διαφωτισμού*, Αθήνα: Σύνδεσμος Μεγαλοσχιολιτών, 1999.

- ΣΤΟΥΡΤΖΑΣ, Α.Σ., *Αναμνήσεις και εικόνες: Ευγένιος Βούλγαρις και Νικηφόρος Θεοτόκης, πρόδρομοι της νοητικής και εθνικής εξεγέρσεως της Ελλάδος*, Αθήνα, 1858.
- ΣΦΥΡΟΕΡΑΣ, Β., “Το “Νέον Μαρτυρολόγιον” του Νικοδήμου του Αγιορείτη. Επισημάνσεις από μια νέα ανάγνωση”, στο: *Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών*, τ. 16, 1996-2000. *Πρακτικά συμποσίου “Νικοδήμου Αγιορείτου του Ναξίου πνευματική μαρτυρία”*, Νάξος 8-11 Ιουλίου 1993, Αθήνα: Εταιρεία Κυκλαδικών Μελετών, 2000, σ. 336-359.
- ΤΑΜΠΙΑΚΗ, ΑΝΝΑ, *Περί Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Ρεύματα ιδεών και διάλογοι επικοινωνίας με τη δυτική σκέψη*, Αθήνα: Ergo, 2004.
- ΤΑΤΑΚΗΣ, Β., *Σκούφος – Μηνιάτης – Βούλγαρης – Θεοτόκης*, Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος, 1953.
- ΤΖΕΔΟΠΟΥΛΟΣ, Γ., “Εθνική ομολογία και συμβολική στην Ελλάδα του 19ου αιώνα. Οι Εθνομάρτυρες”, *Μνήμων*, 24 (2002), σ. 107-143.
- — *Ορθόδοξοι Νεομάρτυρες στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Η συγκρότηση της πρακτικής και της ερμηνείας του ομολογιακού θανάτου*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα: Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, ΕΚΠΑ, 2012.
- ΤΖΩΓΑΣ, Χ. Σ., *Ἡ περὶ μνημοσύνων ἔρις ἐν Ἀγίῳ Ὁρει κατὰ τὸν ΙΗ΄ αἰῶνα*, διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη: [χ.ο.], 1969.
- ΤΡΙΤΟΣ, Μ. Γ., *Κοσμάς ο Αιτωλός. Ο φωτιστής του γένους – ο προφήτης*, Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 2009.
- ΤΣΑΟΥΣΗΣ, Γ. Δ., “Ελληνισμός και Ελληνικότητα. Το πρόβλημα της νεοελληνικής ταυτότητας”, στο: Δ.Γ. Τσαούσης (επιμ.), *Ελληνισμός – Ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και βιωματικοί άξονες της νεοελληνικής κοινωνίας*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 1983, σ. 15-25.
- ΤΣΕΝΤΙΚΟΠΟΥΛΟΣ, Δ. Α., “Βασικές κατευθύνσεις της διδασκαλίας του Αγίου Αθανασίου

- του Παρίου”, στο: *Άγιος Αθανάσιος ο Πάριος: Πρακτικά Επιστημονικού Συνεδρίου (Πάρος 29 Σεπτεμβρίου – 4 Οκτωβρίου 1998)*, Πάρος: Ιερά Μητρόπολη Παροναξίας, 2000, σ. 119-137.
- ΦΑΝΟΥΡΓΑΚΗΣ, Β., “Η συμβολή των μαρτυρολογίων στη ζωή της Εκκλησίας”, στο: *Πρακτικά Διορθοδόξου Επιστημονικού Συνεδρίου “Κωνσταντίνος ο Υδραίος – Νεομάρτυρες προάγγελοι της αναστάσεως του Γένους”*, Ύδρα 10-14 Νοεμβρίου 2000, Ύδρα: Ιερά Μητρόπολη Ύδρας, Σπετσών, Αιγίνης, Ερμιονίδος και Τροιζηνίας, 2007, σ. 103-120.
 - ΦΡΑΓΚΙΣΚΟΣ, Ε. Ν., “Αόρατος πόλεμος” (1796), “Γυμνάσματα πνευματικά” (1800). Η πατρότητα των “μεταφράσεων” του Νικόδημου Αγιορείτη”, *Ο Ερανιστής*, 19 (1993), σ. 102-135.
 - ΧΑΡΟΚΟΠΟΣ, Α. Ν., “Ο Άγιος Αθανάσιος ο Πάριος. Μια αδρομερής προσέγγιση του βίου και του έργου του (1721-1813)”, στο: *Ο Άγιος Αθανάσιος ο Πάριος 1721-1813. Πρακτικά Πνευματικού Συμποσίου. Χίος, 6-7 Ιουλίου 2002*, Αθήνα: [χ.ο.], 2004, σ. 11-22.
 - ΨΗΜΜΕΝΟΣ, Ν.Κ., *Η ελληνική φιλοσοφία από το 1453 έως το 1821*, τ. Α’ (*Η κυριαρχία του Αριστοτελισμού*), τ. Β’ (*Η επικράτηση της νεωτερικής φιλοσοφίας*), Αθήνα: Γνώση, 1988-1989.

(Α-Z)

- ALEXANDER, J. C., *Brigandage and public order in the Morea 1685-1806*, Athens, 1985.
- ANDERSON, B., *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of Nationalism*, London: Verso, 1983.
- BATALDEN, S.K., *Catherine II’s Greek prelate: Eugenios Voulgaris in Russia, 1771-1806*, Boulder, New York: Columbia University Press, 1982.
- — “Ο Ευγένιος Βούλγαρης και το πρόβλημα της ομολογιακής ταυτότητας των Ελλήνων την

- εποχή του Διαφωτισμού’”, στο: Ελένη Αγγελομάτη – Τσουγκαράκη (επιμ.), *Ευγένιος Βούλγαρης: Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου. Κέρκυρα, 1-3 Δεκεμβρίου 2006*, Αθήνα: Ιόνιο Πανεπιστήμιο – Εκδόσεις Κανάκη, 2009, σ. 31-46.
- CHRISSIDIS, N., *An Academy at the Court of the Tsars. Greek Scholars and Jesuit education in early modern Russia*, USA: Northern Illinois University Press, 2016.
 - CLOGG, R., “The “Dhidhaskalia Patriki” (1798): an Orthodox reaction to French revolutionary propaganda”, *Middle Eastern Studies*, 5 (1969), σ. 87-115.
— “Anti-Clericalism in pre-independence Greece, c. 1750-1821”, στο: Derek Baker (επιμ.), *The Orthodox Churches and the West*, Oxford: Blackwell for the Society, 1976, σ. 257-276.
 - FPANGAKIS, PENELOPE, “The use of history by Greek intellectuals in the formation of Greek national identity during the Greek Enlightenment”, στο: Konstantinos A. Dimadis (έκδ.), *Ταυτότητες στον Ελληνικό κόσμο (από το 1204 έως σήμερα), 4^ο Ευρωπαϊκό Συνέδριο Νεοελληνικών Σπουδών. Γρανάδα. 9-12 Σεπτεμβρίου 2010. Πρακτικά. Identities in the Greek World (from 1204 to the present day), 4th European Congress of Modern Greek Studies. Granada, 9-12 September 2010. Proceedings*, τ. C’, Athens: European Society of Modern Greek Studies, 2011, σ. 407-419.http://www.eens.org/wordpress/wp-content/uploads/2012/05/Identities-in-the-Greek-world-Granada-2010-Congress-Vol_3-2011-isbn_978-960-99699-5-61.pdf (τελευταία επίσκεψη: 20/01/2017).
 - GAY, P., *The Enlightenment. An Interpretation*, τ. Α’ (*The Science of Freedom*), New York: W.W. Norton & Company, 1969.
 - GELLNER, E., *Nations and Nationalism*, Oxford, U.K, Cambridge, U.S.A.: Blackwell, 1983.
 - GEORGELIN, H., *Σμύρνη. Από τον κοσμοπολιτισμό έως τους εθνικισμούς*, μετάφραση Μαρία Μαλαφέκα, Αθήνα: Κέδρος, 2007.
 - GROEBNER, V., *Who are you? Identification, deception and surveillance in early modern*

- Europe*, μετάφραση Mark Kyburz, John Peck, New York: Zone Books, 2007.
- HAMSON, N., *The Enlightenment*, Harmondsworth: Penguin, 1982.
 - HENDERSON, G. P., *The revival of Greek thought, 1620-1830*, Edinburgh: Scottish Academic Press London: Distributed by Chatto and Windus, 1971.
 - HENRICH, G. S., “Ο Ευγένιος Βούλγαρης και η Λιψία”, στο: Ελένη Αγγελομάτη – Τσουγκαράκη (επιμ.), *Ευγένιος Βούλγαρης. Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου. Κέρκυρα, 1-3 Δεκεμβρίου 2006*, Αθήνα: Ιόνιο Πανεπιστήμιο – Εκδόσεις Κανάκη, 2009, σ. 77-88.
 - HERING, G., *Οικουμενικό Πατριαρχείο και Ευρωπαϊκή πολιτική, 1620-1638*, μετάφραση Δημήτρης Κούρτοβικ, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1992 [Α΄ γερμανική έκδοση: *Ökumenisches Patriarchat und Europäische Politik, 1620 – 1638*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1968].
 - HOBSBAWM, E.J., *Nations and Nationalism since 1780. Programme, myth, reality*, New York: Cambridge University Press, 1992² [Α΄ έκδοση: 1990].
 - ISRAEL, J., *A revolution of the mind. Radical Enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010.
 - JENKINS, R., *Social Identity*, London, New York: Routledge, 2008³ [Α΄ έκδοση: 1996].
 - KALDELLIS, A., *Hellenism in Byzantium. The transformation of Greek Identity and the perception of the classical tradition*, New York: Cambridge University Press, 2007.
 - KATSIARDI – HERING, OLGA, MADOUVALOS, I., “The Tolerant Policy of the Habsburg Authorities towards the Orthodox people from South-Eastern Europe and the formation of National Identities (18th – early 19th century)”, *Balkan Studies*, 49 (2014), σ. 5-34. www.imxa.gr/bsfiles/49/Katsiardi-Madouvalos.pdf (τελευταία επίσκεψη: 20/01/2017).
 - KEDOURIE, E., *Nationalism*, London: Hutchinson University Library, 1966² [Α΄ έκδοση: 1960].

- KEYDER, C., “A history and geography of Turkish nationalism”, στο: Faruk Birtek, Thalia Dragonas (έκδ.), *Citizenship and the Nation – State in Greece and Turkey*, London: Routledge, 2005, σ. 3-17.
- KITROMILIDES, P.M., “The dialectic of intolerance: ideological dimensions of ethnic conflict”, *Journal of the Hellenic Diaspora*, 5 (1979), σ. 5-30.
- — *The Enlightenment East and West: a comparative perspective on the ideological origins of the Balkan political traditions*, Edward: University Press, 1983.
- — “Imagined Communities” and the Origins of the national question in the Balkans”, *European History Quarterly*, 19 (1989), σ. 149-192.
- — “Orthodox culture and collective identity in the Ottoman Balkans during the eighteenth century”, *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, 12 (1997), σ. 81-95.
- — “The Enlightenment and European identity”, στο: Evangelos Chrysos, Paschalis M. Kitromilides, Constantine Svolopoulos (επιμ.), *The idea of European Community in history. Conference Pcoceedings*, τ. Α΄, Athens: National and Capodistrian University of Athens. Greek Ministry of Education and religious affairs, 2003, σ. 191-198.
- — *An Orthodox commonwealth. Symbolic legacies and cultural encounters in Southeastern Europe*, Aldershot Burlington: Ashgate, 2007.
- KNAPP, M., *Evjenios Vulgaris im Einfluss der Aufklärung: der Begriff der Toleranz bei Vulgaris und Voltaire*, Amsterdam: Hakkert, 1984.
- KONORTAS, P., *Romanités et Hellénismes Ottomans: approches terminologiques*, Paris, 2011.
- LEKAS, P. E., “Nation and People: the plasticity of a relationship”, στο: Faruk Birtek, Thalia Dragonas (επιμ.), *Citizenship and the Nation – State in Greece and Turkey*, London: Routledge, 2005, σ. 49-66.
- LEWIS, B., *The emergence of modern Turkey*, London, New York, Toronto: Oxford

University Press, 1961.

- LIVANIOS, D., “The quest for Hellenism: Religion, Nationalism, and Collective Identities in Greece, 1453-1913”, στο: Katerina Zacharia (επιμ.), *Hellenisms: Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, Aldershot, England, Burlington, VT: Ashgate 2008, σ. 237-269.
- MANTOUVALOU, MARIA, “Romaïos – Romios – Romiosyni. La notion de “Romain” avant et après la chute de Constantinople”, *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών*, περ. Β΄, 28 (1979/1985), σ. 169-198.
- MYROGIANNIS, S., *The emergence of a Greek Identity (1700-1820)*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- PAGE, G., *Being Byzantine. Greek identity before the Ottomans*, New York: Cambridge University Press, 2008.
- PODSKALSKY, G., *Η Ελληνική Θεολογία επί Τουρκοκρατίας 1453-1821. Η Ορθοδοξία στη σφαίρα επιρροής των δυτικών δογμάτων μετά τη Μεταρρύθμιση*, μετάφραση πρωτοπρ. Γ. Δ. Μεταλληνός, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2005 [Α΄ γερμανική έκδοση: *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821): die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München: C.H. Beck, 1988].
- RAPP, CLAUDIA, “Hellenic Identity, *Romanitas*, and Christianity in Byzantium”, στο: Katerina Zacharia (επιμ.), *Hellenisms: Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, Aldershot, England, Burlington, VT: Ashgate, 2008, σ. 127-147.
- RUNCIMAN, S., *The Great Church in captivity: a study of the Patriarchate of Constantinople from the eve of the Turkish conquest to the Greek War of Independence*, London: Cambridge U. P, 1968.
- SINIOSSOGLU, N., *Radical Platonism in Byzantium. Illumination and Utopia in*

Gemistos Plethon, New York: Gambridge University Press, 2011.

- SMITH, A., *The ethnic origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- STOJANOVICH, T., “The Conquering Orthodox Balkan Merchant”, *Journal of Economic History*, 20 (1960), σ. 234-313.
- SUGAR, P., *Southeastern Europe under Ottoman rule, 1354-1804*, Seattle, London: University of Washington Press, 1977.
- VITTI, M., *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, Αθήνα: Οδυσσέας, 2003.
- XYDIS, S., “Medieval origins of modern Greek Nationalism”, *Balkan Studies*, 9 (1968), σ. 1-20.