

**ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ ΘΕΟΛΟ-  
ΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ - ΤΜΗΜΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΙΣΤΟΡΙΚΟΣ ΤΟΜΕΑΣ**

**Ειρήνη – Αλεξία Χατζή**

**ΤΟ ΑΣΚΗΤΙΚΟ ΗΘΟΣ ΤΩΝ ΑΚΟΙΜΗΤΩΝ ΚΑΙ Η ΕΠΙΡΡΟΗ ΤΟΥ ΣΤΟΝ  
ΜΟΝΑΣΤΙΚΟ ΒΙΟ ΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ Ε΄ ΚΑΙ  
ΣΤ΄ ΑΙΩΝΑ**

**Διδακτορική Διατριβή**

Τριμελής Επιτροπή

Επιβλέπων καθηγητής: Ομ/ς π. Γεώργιος Μεταλληνός

Μέλη συμβουλευτικής επιτροπής: Καθ. κ. Κων/νος Κορναράκης

Καθ. κ. Κων/νος Μανίκας

Επταμελής επιτροπή:

Ομ/ς καθ. π. Γεώργιος Μεταλληνός, Θεολογική Σχολή ΕΚΠΑ, Τμήμα Θεολογίας.

Καθ. κ. Κων/νος Κορναράκης, Θεολογική Σχολή ΕΚΠΑ, Τμήμα Θεολογίας.

Ομ/ς Καθ. κ. Κων/νος Μανίκας, Θεολογική Σχολή ΕΚΠΑ, Τμήμα Θεολογίας.

Καθ. Σεβασμιώτατος Μητροπολίτης Μεσσηνίας, κ. Χρυσόστομος Σαββάτος, Θεολογική Σχολή ΕΚΠΑ, Τμήμα Θεολογίας.

Καθ. Κωνσταντίνος Λιάκουρας, Θεολογική Σχολή ΕΚΠΑ, Τμήμα Θεολογίας.

Καθ. Δημήτριος Μόσχος, Θεολογική Σχολή ΕΚΠΑ, Τμήμα Θεολογίας.

Επ. Καθ. Γεώργιος Σταυρόπουλος – Γιουσπάσογλου, Θεολογική Σχολή ΕΚΠΑ, Τμήμα Θεολογίας.

Αθήνα 2019

## Πρόλογος

Η διαμόρφωση της ακοίμητης ασκητικής πρακτικής στη Συρία και η δράση των Ακοιμήτων μοναχών στην Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως από τα μέσα του 5<sup>ου</sup> αιώνα έως και τις αρχές του 6<sup>ου</sup>, αποτέλεσε αντικείμενο διαπραγματεύσεως στο τέταρτο κεφάλαιο της διπλωματικής εργασίας της γράφουσας στο πλαίσιο των μεταπτυχιακών σπουδών του τμήματος Θεολογίας της Θεολογικής Σχολής Αθηνών, με τίτλο: *Το Ασκητικό Ιδεώδες στην Αρχαία Εκκλησία* (2003), υπό την επίβλεψη του καθηγητού κ. Βλασίου Φειδά.

Η αφορμή για την περαιτέρω εξέταση του θέματος προήλθε από την εξέταση νέων πηγών και νεώτερων βιβλιογραφικών αναφορών, οι οποίες όχι μόνο ανακατεύθυναν τα συμπεράσματα της προηγούμενης διπλωματικής εργασίας, αλλά γεννούσαν και νέες προοπτικές στη θεώρηση των επιμέρους ζητημάτων που αφορούσαν τους Ακοιμήτους.

Το ζήτημα των Ακοιμήτων έχει απασχολήσει τη νεώτερη βιβλιογραφία, με άξονες ενδιαφέροντος είτε την εξακρίβωση των ασκητικών καταβολών της πρακτικής τους είτε τη δράση τους κατά τις μονοφυσιτικές έριδες. Η παρούσα εργασία επιχειρεί να καλύψει και τα δύο αυτά πεδία, με κύριο στόχο την ανάπτυξη μίας ερμηνείας πέρα από την παράθεση των ιστορικών γεγονότων. Σε αυτό το πλαίσιο, εξετάζει την καθ' όλου επίδραση του περιβάλλοντος της χριστιανικής Συρίας (μοναστικού και θεολογικού) στην ακοίμητη πρακτική, αλλά και στη μετέπειτα αυστηρή υπεράσπιση του όρου της Συνόδου της Χαλκηδόνος (451) εκ μέρους των μοναχών ενάντια στο θεοπασχητισμού.

Συγκεκριμένα, στο πρώτο μέρος επιχειρεί να διακρίνει τις επιδράσεις τόσο της ορθόδοξης όσο και της παρεκκλίνουσας ασκήσεως στον μοναχό Αλέξανδρο, επιχειρώντας μία αναδρομή στην ανθρωπολογική διδασκαλία που επέδρασε στη δημιουργία και διαμόρφωση της πρακτικής του. Υπό αυτό το πρίσμα εξετάζονται και οι επιρροές των παρεκκλινόντων συστημάτων

που υποστηρίζεται ότι επέδρασαν στις αντιλήψεις του περί ασκήσεως. Παράλληλα η δράση των Ακοιμήτων στην Κωνσταντινούπολη παρακολουθείται υπό την προοπτική των παραγόντων που συνετέλεσαν στην ακμή της μονής και τη γενικότερη επιρροή της.

Στην προσπάθεια αυτή, στο πρώτο μέρος της εργασίας, χρησιμοποιήθηκαν πηγές του συριακού μοναχισμού, βίοι, και έργα μεγάλων εκπροσώπων της ασκητικής και εκκλησιαστικής γραμματείας, με επικουρική τη βοήθεια της σχετικής βιβλιογραφίας. Στο δεύτερο μέρος εκτός των πηγών, επιχειρήθηκε η αναδρομή σε βιβλιογραφία τόσο ιστορική όσο και ερμηνευτική της κοινωνιολογικής θεώρησης της επιρροής του μοναχισμού.

Ασφαλώς, όπως κάθε επιχείρημα ανθρώπινο, η παρούσα εργασία υπόκειται πάντα στον έλεγχο κριτικής και διόρθωσης, καθώς η διαπραγμάτευση πραγματοποιήθηκε με τις πεπερασμένες δυνατότητες της γράφουσας. Ευχαριστίες οφείλονται στην επιβλέπουσα τριμελή επιτροπή: στον καθηγητή κο. Κορναράκη για την αμέριστη συμπαράστασή του, στον πατέρα Γεώργιο Μεταλληνό και στον καθηγητή κο Μανίκα. Περαιτέρω, θα πρέπει να απευθυνθούν ευχαριστίες στα μέλη της επταμελούς επιτροπής που έκριναν την εργασία και που με τις επισημάνσεις τους βοήθησαν στην διόρθωσή της. Η γράφουσα οφείλει να απευθύνει ιδιαίτερες ευχαριστίες στον καθηγητή κο Μόσχο για την πολύτιμη βοήθειά του και τις παρατηρήσεις του κατά το διάστημα συγγραφής της διδακτορικής αυτής διατριβής.

## **Εισαγωγή**

### **A) Οι Ακοίμητοι μοναχοί και η ιστορική έρευνα.**

Οι Ακοίμητοι μοναχοί, η ασκητική πρακτική τους, όπως και η επιρροή τους στον εκκλησιαστικό βίο της Κωνσταντινουπόλεως για έναν περίπου αιώνα (μέσα 5<sup>ου</sup>- πρώτο μισό 6<sup>ου</sup> αι.) αποτελούν ένα πεδίο έρευνας και ανάλυσης στη σύγχρονη επιστημονική βιβλιογραφία, το οποίο διαχωρίζε-

ται σε δύο επιμέρους αντικείμενα διαπραγμάτευσης: α) στην εξέταση της διαμόρφωσης της ασκητικής πρακτικής και του βίου και της προσωπικότητας Αλεξάνδρου του Ακοιμήτου, κατά την περιπλάνησή του από τη Συρία στην Κωνσταντινούπολη. Η ιδιαίτερη προβληματική που συνοδεύει το κείμενο του *Βίου* του, έδωσε αφορμή στους σύγχρονους ερευνητές για την διατύπωση διαφόρων ερμηνείων και απόψεων. β) Στην πνευματική επιρροή της μονής των Ακοιμήτων στην Κωνσταντινούπολη με αφορμή τις μονοφυσιτικές έριδες, από το δεύτερο μισό του 5<sup>ου</sup> αιώνα έως και το 534. Στο πλαίσιο αυτό αναφέρεται, ωστόσο δε δικαιολογείται επαρκώς η σχέση τους με την Αντιοχειανή Θεολογία, της οποίας θεωρούνται κύριοι εκπρόσωποι στην Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως.

### **1) Τάσεις στην ερμηνεία της ακοίμητης ασκητικής πρακτικής**

Ανατρέχοντας στη διαπραγμάτευση της διαμόρφωσης της ασκητικής πρακτικής Αλεξάνδρου του Ακοιμήτου, παρατηρείται η ανάπτυξη επιστημονικών απόψεων, οι οποίες εδράζονται στην προβολή και ανάλυση συγκεκριμένων επιμέρους πτυχών της. Κατ' αυτόν τον τρόπο, εμφανίζονται δύο κύριες τάσεις ερμηνείας. Η πρώτη διέπεται από μία λειτουργική προοπτική. Η δεύτερη εξετάζει την ακοίμητη πρακτική υπό το πρίσμα μίας φαινομενολογικής ιστορικής σύγκρισης, που ενίοτε λαμβάνει και κοινωνιολογική χροιά.

Σύμφωνα λοιπόν με την πρώτη τάση, η έρευνα αντιμετωπίζει το λειτουργικό σύστημα του Αλεξάνδρου, ως φαινόμενο πρωτότυπο μέσα στις ιστορικές εκφάνσεις του μοναχισμού, το οποίο επέφερε μία λειτουργική μεταρρύθμιση στο μοναστικό βίο<sup>1</sup>. Με κριτήριο το ιδίόρρυθμο σύστημα της εναλλαγής των πολύγλωσσων χορών μοναχών και της διαδοχικής αντικατάστασής τους ώστε να διατηρείται ο αδιάλειπτος χαρακτήρας της ψαλ-

---

<sup>1</sup> Βλ. γενικά Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 26-30.

μωδίας<sup>1</sup>, η τάση αυτή εξετάζει και προχωρεί στην εξήγηση μόνο της εφαρμογής της αδιάλειπτης λειτουργικής προσευχής<sup>2</sup>, στοιχείο που επισκιάζει οποιαδήποτε άλλη ασκητική παράμετρο. Η αναφερόμενη στην αδιάλειπτη υμνολογία ασκητική πρακτική, χαρακτηρίζεται ως «έκτροπή εκ τῆς ὑπό τῆς χριστιανικῆς λατρείας ἀκολουθησάσης πεπατημένης ὁδοῦ. Ἡ ἐκτροπή ὁμως αὐτὴ ἀπετέλεσε τὸ ἀποκορύφωμα αὐτῆς».<sup>3</sup> Επιπλέον, η άποψη αυτή υποστηρίζει ότι ο Αλέξανδρος οργάνωσε με ιδιαίτερο τρόπο τη «δημόσια λατρεία»<sup>4</sup>.

Στα πλαίσια αυτά, ο Αλέξανδρος αντιμετωπίζεται ως ζηλωτής που θέλησε να υπερκεράσει το πρόβλημα του συγκερασμού της συνεχούς ψαλμωδίας και των σωματικών αναγκών. Για το λόγο αυτό, όλες οι αναλύσεις εξαντλούνται σχεδόν στην προσπάθεια αναδείξεως της οργανώσεως της αδιάλειπτης δοξολογίας, προκειμένου να δικαιολογηθεί η κύρια αρνητική πτυχή της ασκητικής πρακτικής του, η αργία<sup>5</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το εγχείρημα του Αλεξάνδρου παρουσιάζεται ως ένα περίεργο και πρωτότυπο φαινόμενο. Πρόκειται όμως για μία επιφανειακή ανάλυση που δεν τοποθετεί με τρόπο ουσιαστικό την ακοίμητη ασκητική πρακτική μέσα στο μοναστικό περιβάλλον που την γέννησε, ούτε μελετά σε βάθος τις αλληλεπιδράσεις της με αυτό.

Δεύτερη σοβαρή προσπάθεια ερμηνείας της ασκητικής πρακτικής του Αλεξάνδρου αποτελεί το εγχείρημα του Vööbus. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ακοίμητη ασκητική πρακτική εντάσσεται από τον συγκεκριμένο ερευνητή στην όλη θεωρία του περί της γενέσεως και αναπτύξεως του συριακού μοναχισμού. Συγκεκριμένα, ο συριακός μοναχισμός ανάγει την εμ-

---

<sup>1</sup> Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 46

<sup>2</sup> Πρβλ. σχετικά Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 53-54, Pargoire, «Acémètes», *DACL* 1, στ. 313, Vailhe, «Acémètes», *DHGE* 1, στ. 275, Grumel, «Acémètes», *DS* 1, στ. 171,

<sup>3</sup> Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 24.

<sup>4</sup> Pargoire, «Acémètes», *DACL* 1, στ. 312

<sup>5</sup> Pargoire, «Acémètes», *DACL* 1, στ. 309, Grumel, «Acémètes», *DS* 1, στ. 172, Vailhe, «Acémètes» *DHGE* 1, στ. 275

φάνισή του σε δυαλιστικές τάσεις και σε μανιχαϊκές πρακτικές<sup>1</sup>. Οι δύο αυτές παράμετροι προηγήθηκαν της χριστιανικής ασκήσεως και ουσιαστικά αποτελούν τις πρώτες και αυθεντικές μορφές του μοναχισμού. Αφετέρου στο ζηλωτικό στοιχείο που υπέβαλε την σκληρή μορφή ασκήσεως<sup>2</sup>.

Η εμφάνιση του κοινοβιακού μοναχισμού κατά το β' μισό του 4<sup>ου</sup> αιώνα επέφερε τη συμφιλίωση του ασκητισμού με την Εκκλησία, τον περιορισμό της αυστηρής ασκήσεως και την εξάλειψη των μανιχαϊκών πρακτικών<sup>3</sup>. Ως αντίδραση σε αυτήν την εξέλιξη, δημιουργήθηκε ένα κίνημα αντιθέσεως, που σκοπός του ήταν η διάσωση αυτών των αρχαϊκών –και κυρίως μανιχαϊκών-τάσεων. Καθώς πολλοί μοναχοί δεν επιθυμούσαν την υποταγή τους στην Εκκλησία, ήρθαν σε σύγκρουση με αυτήν, ενώ από την πλευρά της η Εκκλησία καταδίκασε αυτές τις αντιρρήσεις ως αιρετικές παρεκκλίσεις<sup>4</sup>.

Στο κίνημα αυτό εντάσσεται η ακοίμητη ασκητική πρακτική, η οποία ανάγεται στις μανιχαϊκές-αρχαϊκές καταβολές και τάσεις του μοναχισμού, τις οποίες ο Αλέξανδρος επιθυμούσε να διασώσει<sup>5</sup>. Ο Vööbus χρησιμοποιεί ως επιχείρημα την παράθεση από τον βιογράφο των λόγων του Α-

---

<sup>1</sup> Για τη σύνδεση του συριακού μοναχισμού με τον μανιχαϊσμό, βλ. αναλυτικά Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 158-169. Τα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί ο Vööbus για να στηρίξει τη θέση του είναι τα εξής: 1) οι μεταφράσεις των μανιχαϊκών έργων στη συριακή γλώσσα. 2) η ελαστικότητα που διέκρινε το μανιχαϊκό σύστημα και προσέδιδε τη δυνατότητα προσαρμογής του στις ιδιαιτερότητες κάθε γεωγραφικού περιβάλλοντος, 3) η περιορισμένη πληθυσμιακή έκταση των ορθοδόξων χριστιανών κατά τον 3<sup>ο</sup> και 4<sup>ο</sup> αιώνα, σε σχέση με τα γνωστικά συστήματα. 4) τα κοινά εξωτερικά γνωρίσματα των ασκητικών παραμετρών. Βλ. επίσης Liebeschuetz, *John Chrysostom*, 9κεξ. όπου επαναλαμβάνεται η εξάρτηση του χριστιανικού μοναχισμού τόσο από το μανιχαϊσμό και τα γνωστικά συστήματα όσο και από την ελληνική φιλοσοφία.

<sup>2</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 150-157.

<sup>3</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 123. Σε αντίθεση με το Vööbus, η Sterk, *The Monk-Bishop*, (σ. 20) υποστηρίζει ότι ο συριακός μοναχισμός, ήδη από την εμφάνιση της ιστορικής εκφάνσεως των *bnāt qeāmā* (υίων της διαθήκης), ήταν άρρηκτα συνδεδεμένος με την εκκλησιαστική ιεραρχία, παρά τη ζηλωτική εφαρμογή της ασκήσεως που τον χαρακτήριζε εν γένει.

<sup>4</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 158-161, 190-193

<sup>5</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 151-154.

λεξάνδρου που κάνει λόγο για *ἀρχαίους τύπους*<sup>1</sup>. Η έκφραση αυτή για τον συγγραφέα είναι απόδειξη της θέσης που διατυπώνει σχετικά με τη διαμάχη ανάμεσα στις μορφές του κοινοβιακού και του αρχαϊκού μοναχισμού, όπως αναλύθηκε παραπάνω<sup>2</sup>.

Η άποψη αυτή αποτέλεσε και μία γενικότερη ερμηνεία της ακοίμητης ασκητικής πρακτικής με αρχικό ζητούμενο την ανάγκη τοποθέτησής του Αλεξάνδρου μέσα στο ιστορικό περιβάλλον του συριακού μοναχισμού και τη συσχέτισή του με αυτό. Με κριτήριο λοιπόν την απόλυτη πτωχεία, την αποφυγή της εργασίας και την εφαρμογή της ασκητικής παραμέτρου της *ξενιτείας*<sup>3</sup>, που διέκρινε τους Ακοίμητους μοναχούς, ο Αλέξανδρος συνδέθηκε από τον Vööbus με το Μανιχαϊσμό.

Μία επιπλέον προσπάθεια ερμηνείας της ακοίμητης ασκητικής πρακτικής πραγματοποιήθηκε από τον Caner. Ο ερευνητής αυτός απολυτοποιεί την ασκητική παράμετρο της *ξενιτείας*, θεμελιώνοντάς την στα απόκρυφα αγιογραφικά κείμενα, και συγκεκριμένα στις απόκρυφες *Πράξεις Θωμά*. Κατ' αυτόν τον τρόπο, τοποθετεί τον Αλέξανδρο μέσα σε ένα ευρύτερο ασκητικό περιβάλλον που εφάρμοζε την παράμετρο της *ξενιτείας* και τον χαρακτηρίζει ως ένα γνήσιο εκφραστή του. Στο περιβάλλον αυτό, ο Caner εντάσσει αδιάκριτα αιρετικές ασκητικές ομάδες (π.χ. Μανιχαίους και Μεσσαλιανούς), ασκητικές παρεκκλίσεις προερχόμενες από την απόκρυφη παράδοση, την ορθοπραξία της συριακής πνευματικότητας (π.χ. βοσκοί) και διάφορα αρνητικά φαινόμενα που προέκυψαν στα πλαίσια του μοναχισμού (π.χ. ψευδομοναχοί).

Η ερμηνεία αυτή επηρεάζεται κατά κύριο λόγο από τη θεώρηση του ασκητικού ιδεώδους και των παραμέτρων του κυρίως ως *φαινομένων με κοινωνικές ή οικονομικές προεκτάσεις*. Κατ' αυτόν τον τρόπο, καθίσταται

---

<sup>1</sup> «...και τους τύπους ως αρχαίους και έμούς όντας· Πώς δε έν τοίς μέρεσι τούτοις διεδόθησαν θαυμάζω...», *Βίος Αλεξάνδρου*, 42 (691, 2-3) .

<sup>2</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σσ. 165-167

<sup>3</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σσ. 190-193

σαφώς αποδεκτή η αγιογραφική θεμελίωση των ιστορικών εκφάνσεων του ασκητισμού, αλλά ανακύπτει το πρόβλημα της ιδιαίτερης εκτίμησης των αιρετικών παρεκκλίσεων. Ο Caner για να παρακάμψει αυτό το πρόσκομμα, υποστηρίζει ότι η καταδίκη των ασκητικών κακοδοξιών από την Εκκλησία προήλθε από μία κοινωνική ανάγκη που δημιουργήθηκε από τους μοναχούς που εφάρμοζαν την *ξενιτεία*. Οι μοναστικές αυτές ομάδες δημιουργούσαν οικονομικά και κοινωνικά προβλήματα μέσα στις πόλεις, οπότε η επίσημη Ιεραρχία αναγκάστηκε να καταδικάσει ως αιρετικές (π.χ. Μανιχαίους, Μεσσαλιανούς), όσες ομάδες απειλούσαν την εύρυθμη λειτουργία της κοινωνίας<sup>1</sup>.

Οι προσπάθειες των παραπάνω ερευνητών να εντάξουν τον Αλέξανδρο σε ένα ιστορικό πλαίσιο αποτελούν σίγουρα την πλέον σοβαρή προσπάθεια ερμηνείας της ακοίμητης ασκητικής πρακτικής. Η προβληματική τους, ωστόσο, εντοπίζεται στην αυστηρή εξέταση και περιγραφή του φαινομένου μόνον υπό μονόπλευρα πρίσματα, ιστορικά ή κοινωνιολογικά, τα οποία, ωστόσο, το σχηματοποιούν, αγνοώντας τις προϋποθέσεις που μετατρέπουν την άσκηση σε ορθοπραξία.

Οι κύριες ελλείψεις που χαρακτηρίζουν τις παραπάνω προσπάθειες ερμηνείας της ακοίμητης ασκητικής πρακτικής, υποδεικνύουν ταυτοχρόνως τους δύο κύριους άξονες, γύρω από τους οποίους οφείλει να περιστραφεί η εκτίμησή της. Κατ' αυτόν τον τρόπο, εξάγονται οι δύο παράπλευρες συνιστώσες της ορθής ερμηνείας της: α) η τοποθέτηση της ασκητικής πρακτικής του Αλεξάνδρου μέσα στο ιστορικό περιβάλλον όπου γεννήθηκε και αναπτύχθηκε η πρακτική του, β) η εξέταση της ανθρωπολογικής διδασκαλίας πάνω στα οποία στηρίζεται η άσκηση και οδηγούν στην οριοθέ-

---

<sup>1</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 14- 15. Μάλιστα, ο Caner διαβλέπει μία αναλογία ανάμεσα στις διατάξεις εκείνης της χρονικής περιόδου του Θεοδοσιανού Κώδικα που προσπαθούσαν να επιβάλουν μία κοινωνική σταθερότητα, και στις προσπάθειες της Εκκλησίας να καταδικάσει τις ασκητικές παρεκκλίσεις. Οι καταδίκες των αιρετικών ήταν - σύμφωνα με τον Caner- η προσπάθεια της επίσημης ιεραρχίας να βοηθήσει στη θεμελίωση μίας κοινωνικής ηρεμίας. (Caner, *Spiritual Authority*, σ. 16).



τηση της ορθοπραξίας από την παρέκκλιση.

## **2. Η ερμηνεία της εμπλοκής των Ακοιμήτων στις μονοφυσιτικές έριδες (5-6<sup>ος</sup> αιώνας).**

Εκτός από την ακοίμητη ασκητική πρακτική, την έρευνα έχει απασχολήσει η εμπλοκή των Ακοιμήτων στις έριδες που προέκυψαν μετά την Δ΄ Οικουμενική Σύνοδο (451), εξαιτίας των συνοδικών αποφάσεων που καταδίκασαν το μονοφυσιτισμό. Οι ενέργειες των μοναχών που χαρακτηρίζονται από την αμείωτη ένταση της υπεράσπισης των αποφάσεων της Συνόδου της Χαλκηδόνας έχουν ερμηνευθεί από διάφορους ιστορικούς, με κριτήριο την αυστηρή προσήλωση των Ακοιμήτων στη δυο-φυσική ορολογία, που απέκλειε οποιαδήποτε διατύπωση παρέπεμπε στην αποδοχή μίας φύσεως εν Ήσού Χριστώ<sup>1</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Moeller ερμηνεύοντας την τάση αυτή, συνέδεσε τους Ακοιμήτους με την αντιοχειανή παράδοση. Δεν παρέλειψε, ωστόσο, να δικαιολογήσει ως εύλογες τις αντιδράσεις τους στις θεοπασχητικές έριδες, καθώς ο κίνδυνος της αιρετικής παρέκκλισης του θεοπασχητισμού ήταν πάντα ορατός εξαιτίας τη άκριτης χρήσης της αντίδοσης των ιδιωμάτων των δύο φύσεων του Χριστού, που επιχειρούσαν οι μονοφυσίτες<sup>2</sup>.

### **B) Χαρακτηριστικά και ιδιαιτερότητες του περιβάλλοντος της Συρίας**

Η γένεση και διαμόρφωση της ακοίμητης ασκητικής πρακτικής στην ευρύτερη γεωγραφική περιοχή της Συρίας, επιβάλλουν τη μελέτη στοιχείων από το ιστορικό και θρησκευτικό περιβάλλον της Συρίας, καθώς α-

---

<sup>1</sup> Schwartz, *Acacianischen Schisma*, σ. 293, Meyendorff, *Christ*, σ. 35-36, Hatlie, *Monks*, σ. 110 (όπου επιπλέον αναφέρεται ότι η μονοφυσιτική έριδα είχε και άλλη μία οπτική, αυτή της συγκρούσεως μεταξύ δύο ισχυρών μονών της Κωνσταντινουπόλεως, του Ευτυχούς και των Ακοιμήτων), Moeller, «Le chalcédonisme», σ. 654, Πρβλ. επίσης Grillmeier, *Christ*, σ. 252 κεξ., όπου αναφέρει τους Ακοιμήτους ως αυστηρούς υπερασπιστές της πίστεως της Χαλκηδόνας.

<sup>2</sup> Moeller, «Le chalcédonisme», σ.654-655.

ποτελούν το υπόβαθρο για την κατανόησή της. Η συριακή παράδοση θα επηρεάζει και την τοποθέτηση των Ακοιμήτων στον μοναστικό και τον εν γένει εκκλησιαστικό βίο της Κωνσταντινουπόλεως τον 5<sup>ο</sup> και 6<sup>ο</sup> αιώνα.

## 1. Η διγλωσσία στο ευρύτερο ιστορικό περιβάλλον της Συρίας

Ιδιαίτερο χαρακτηριστικό αυτής της τεράστιας σε έκταση περιοχής, που εκτεινόταν ως τον ποταμό Ευφράτη, ήταν η συνάντηση και αλληλοπεριχώρηση ποικίλων πολιτιστικών στοιχείων. Κύρια έκφραση του φαινομένου αυτού αποτελούσε η πολυγλωσσία των πληθυσμών της, οι οποίοι χρησιμοποιούσαν τα ελληνικά και τα συριακά, ενώ δευτερευόντως σε χρήση ήταν και η λατινική γλώσσα<sup>1</sup>.

Με τον όρο συριακά, ο οποίος αναφέρεται και στους εκκλησιαστικούς συγγραφείς της εποχής<sup>2</sup>, περιγράφεται η αραμαϊκή διάλεκτος που χρησιμοποιούνταν κατά τον 1<sup>ο</sup> αιώνα στη Έδεσσα της Μεσοποταμίας (συχχρ. Urfa), η οποία με ορισμένες τροποποιήσεις υιοθετήθηκε στο δυτικό τμήμα της Συρίας<sup>3</sup>. Από την περίοδο της προέλασης των Μακεδόνων Αυτοκρατορών εμφανίστηκε του ένα ισχυρό κύμα εξελληνισμού στην ευρύτερη περιοχή της Συρίας, με σημείο αφετηρίας τη Μικρά Ασία, εξέλιξη που επέ-

---

<sup>1</sup> Hitty, *Syria*, σ. 355, 369.

<sup>2</sup> Πρβλ. «Προπετές δέ είναι τόν άπορήσαντα φωνή τῆ Συριακῆ χρήσασθαι ἀντί τῆς έβραϊδος», ... Ωριγένους, *Επιστολή προς Αφρικανόν*, PG 11, 61 «... έπειδή γάρ νοῦρα έν τῆ έβραϊδι πύρ οὐ κατά τήν βαθείαν γλώσσαν έρμηνεύεται αλλά συριακῆ διαλέκτω». Έπιφανίου Σαλαμίνοσ, *Κατά αίρέσεων*, PG 41, 332 «...καί αὐτοῖς ρήμασι έκ τῆς Σύρων φωνῆς,...» Εὐσεβίου Καισαρείας, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 1, 13, 5.

<sup>3</sup> Με τον όρο αραμαϊκή χαρακτηρίζεται η γλώσσα που υπάγεται στη βορειο-δυτική σημιτική ομάδα γλωσσών. Ήδη από το 500 π.Χ. κατέστη σημαντικός παράγοντας για την εμπορική επικοινωνία της Συρίας, κατορθώνοντας με αυτόν τον τρόπο να εδραιωθεί στην ευρύτερη περιοχή. Η διάδοσή της ενισχύθηκε από την υιοθέτηση του φοινικικού αλφαβήτου. Με την πάροδο του χρόνου, η αραμαϊκή γλώσσα διαιρέθηκε σε δύο ομάδες: την Ανατολική που κατείχε την κοιλάδα του Ευφράτη και αντιπροσωπευόταν από τα μανδαϊκά και τα συριακά, και τη Δυτική που αντιπροσωπευόταν από την βιβλική αραμαϊκή. Τα μανδαϊκά ομιλούνταν μόνο από μία γνωστική αίρεση. Brock, *Syriac Literature*, σ. 7, Brock, «Syriac Culture», σ. 714, Hitty, *Syria*, σ. 168-170, και Harvey Ashbrook, *Asceticism*, σ. 1, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

φερε μεταξύ άλλων και τον περιορισμό της συριακής γλώσσας<sup>1</sup>.

Οι παράμετροι που καθόριζαν τον συσχετισμό των δύο γλωσσών, ήταν τόσο γεωγραφικές όσο και κοινωνικές. Ως προς τη γεωγραφική εξάπλωση, θα πρέπει να σημειωθεί ότι τα ελληνικά χρησιμοποιούνταν κυρίως στα αστικά κέντρα, σε αντίθεση με τα συριακά που επιβίωναν στην ύπαιθρο<sup>2</sup>. Γενικά, τα όρια μεταξύ των ομιλούντων ελληνικά ή συριακά δεν ήταν ευδιάκριτα στις περιοχές της Συρίας I και II<sup>3</sup>, φαινόμενο που λάμβανε ποικίλες διακυμάνσεις. Ενδεικτικά, η ανατολική Συρία και η Συρία του Ευφράτη αντιστάθηκαν στην ελληνική επιρροή. Αλλά και στον Βορρά, η πόλη της Έδεσσας για παράδειγμα, παρά την ευνοϊκή προσέγγιση των ελληνικών σπουδών, η επαρχία επέμενε στη διατήρηση σε μεγάλο βαθμό της συριακής γλώσσας<sup>4</sup>.

Ως προς την κοινωνική διαβάθμιση στη χρήση των δύο γλωσσών, είναι σαφές ότι η ελληνική κατέστη η γλώσσα των ανωτέρων κοινωνικά τάξεων. Γενικότερα, η εντρύφηση στη φιλοσοφία ευνοούσε την εκμάθηση της ελληνικής, ενώ η λατινική είχε απήχηση κυρίως σε νομικούς κύκλους<sup>5</sup>.

Αντίθετα, οι αγροτικοί πληθυσμοί παρέμειναν πιστοί στο γλωσσικό τους ιδίωμα. Η παλαιά αραμαϊκή χρησίμευε διαχρονικά στο λαό ως η καθομιλουμένη διάλεκτος ακόμη και στα μεγάλα αστικά κέντρα, ενώ υπήρχαν επαρχίες ολόκληρες, όπου τα ελληνικά δεν ομιλούνταν καθόλου<sup>6</sup>. Μάλιστα, οι βυζαντινοί κυβερνήτες αυτών των περιοχών ήταν υποχρεωμένοι να συνεργάζονται με διερμηνείς<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Κατά την κατάληψη της Ανατολής από τα στρατεύματά των Μακεδόνων, η Συρία ανατολική, δυτική και παλαιστινιακή βρισκόταν ήδη υπό την ολοκληρωτική επιρροή των αραμαϊκών. Hendriks, «Monastères internationaux syriens», σ. 167.

<sup>2</sup> Brock, «Syriac Culture», σ. 714, Hitty, *Syria*, σ. 369, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 716.

<sup>3</sup> Brock, «Syriac Culture», σ. 714.

<sup>4</sup> Harvey Ashbrook, *Asceticism*, σ. 1-2, Hendriks, «Monastères internationaux syriens», σ. 166

<sup>5</sup> Hitty, *Syria*, σ. 355, 369

<sup>6</sup> Harvey Ashbrook, *Asceticism*, σ. 1-2, Hendriks, «Monastères internationaux syriens», σ. 175

<sup>7</sup> Πρβλ. «(Ο Μακεδόνιος) ταῦτα τῇ Σύρῳ κεχρημένος φωνῇ ἔλεγε γλώττη· οἱ δέ τοῦ ἔρμηνέως εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνὴν μεταφέροντος, ἐπήκουόν τε καὶ ἔφριπτον, καὶ διαπορθμεύειν αὐτὰ ἐπηγγέλλοντο τῷ βασιλεῖ». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 13,7. βλ. επίσης

Κατ' αυτόν τον τρόπο, στις ευρύτερες περιοχές της Συρίας υπήρχαν 1) εκείνοι που μιλούσαν μόνον ελληνικά, 2) εκείνοι που μιλούσαν μόνο συριακά, 3) εκείνοι που μιλούσαν και τις δύο γλώσσες, αλλά γνώριζαν μόνο ελληνική γραφή, 4) εκείνοι που, αν και δίγλωσσοι, γνώριζαν μόνο τη συριακή γραφή<sup>1</sup>.

Στην εδραίωση των συριακών συνέβαλε σε μεγάλο βαθμό η αποδοχή τους από την Εκκλησία. Καθώς τα ισχυρά αστικά κέντρα προτιμούσαν τη χρήση της ελληνικής, η συριακή ισχυροποιήθηκε από τη λειτουργική χρήση της κατά την εξάπλωση του Χριστιανισμού τον 3<sup>ο</sup> αιώνα και τη δημιουργία σχολών<sup>2</sup>. Γλωσσολογικά, λοιπόν, η Εκκλησία της Συρίας αναπτύχθηκε σε δύο άξονες: την ελληνόφωνη στις ακτές και στις εξελληνισμένες πόλεις, και τη συρόφωνη στο εσωτερικό της χώρας. Συγκεκριμένα, τα συριακά κατεστάθησαν η γλώσσα των Εκκλησιών της Συρίας, του Λιβάνου και της Μεσοποταμίας, και χρησιμοποιήθηκαν από τον 3<sup>ο</sup> έως και το 13<sup>ο</sup> αιώνα, οπότε και αντικαταστάθηκαν από τα αραβικά<sup>3</sup>.

Η συνύπαρξη των δύο γλωσσών δεν απέκτησε ποτέ τον χαρακτήρα διαμάχης ανάμεσα στο ελληνικό και το συριακό πνεύμα, παρά την αναπτυξη δύο τάσεων στους κόλπους των Εκκλησιών της Συρίας<sup>4</sup>. Αντιθέτως διακρίθηκε από ένα είδος κατανόησης ανάμεσα στους δύο πολιτισμούς, που είχε ως αποτέλεσμα μία αμοιβαία επιρροή<sup>5</sup>, καθώς οι συριακές εκκλησίες ήταν οργανωμένες θαυμάσια, τόσο στο επίπεδο της ιεραρχίας όσο και σε αυτά της συγγραφής και της θεολογίας, του μοναχισμού και της ασκήσεως<sup>6</sup>, με έντονη επιρροή στη χριστιανική αγιογραφία και υμνογραφία<sup>7</sup>.

---

Brock, «Syriac Culture», σ. 714, Hitty, *Syria*, σ. 369.

<sup>1</sup> Hitty, *Syria*, σ. 369, Butcher, *Roman Syria*, σ. 286.

<sup>2</sup> Harvey Ashbrook, *Asceticism*, σ.2, Hitty, *Syria*, σ. 369, Butcher, *Roman Syria*, σ. 286.

<sup>3</sup> Hitty, *Syria*, σ. 370.

<sup>4</sup> Brock, «Greek and Syriac in Late Antique Syria», σ. 159

<sup>5</sup> Harvey Ashbrook, *Asceticism*, σ. 3, Hendriks, «Monastères internationaux syriens», σ. 172, Brock, «Greek and Syriac in Late Antique Syria», σ. 158.

<sup>6</sup> Hendriks, «Monastères internationaux syriens», σ. 168-169

<sup>7</sup> Harvey Ashbrook, *Asceticism*, σ. 3, Hendriks, «Monastères internationaux syriens», σ. 173.

Η πνευματική αυτάρκεια των συρόφωνων εκκλησιών αντανακλάται στην πρώιμη μετάφραση των βιβλίων της Αγίας Γραφής που απέκτησαν επίσημο χαρακτήρα<sup>1</sup>. Μέχρι τον 3<sup>ο</sup> αιώνα είχε εμφανισθεί η *Peshitta* (μετ. από συριακά: απλή, ευθεία), μετάφραση της Παλαιάς Διαθήκης κατευθείαν από το εβραϊκό πρωτότυπο. Στις αρχές του 5<sup>ου</sup> αιώνα εμφανίσθηκε και η *Peshitta* για την Καινή Διαθήκη, η οποία αναθεώρησε και τελικά αντικατέστηκε μία αρχαιότερη μετάφραση, την παλαιά συριακή. Το ακριβές περιεχόμενο και η σειρά των βιβλίων της συριακής Καινής Διαθήκης δεν καθορίσθηκε ποτέ επακριβώς. Αρχικά, έλειπαν από την *Peshitta* κάποιες από τις Καθολικές Επιστολές (*Επιστολές Β' Πέτρου, Β' και Γ' Ιωαννου* και η *Επιστολή του Ιουδα*) και η *Αποκάλυψη*. Η συριακή μετάφραση αυτών των κειμένων προσαρτήθηκε αργότερα από άλλες μεταφράσεις<sup>2</sup>.

Αναφορικά με τη λειτουργική ζωή, η διήγηση της Εθερίας αναφέρει ότι στην Ιερουσαλήμ ο διάκονος μετέφραζε στα συριακά ό,τι ο ιερέας έλεγε στα ελληνικά<sup>3</sup>. Σύμφωνα με τον άγιο Ιερώνυμο, κατά την εξόδιο ακολουθία του αγίου Παύλου, οι ψαλμοί ψάλλονταν στα ελληνικά, στα συριακά και στα λατινικά<sup>4</sup>. Οι μαρτυρίες αυτές αποδεικνύουν ότι, ακόμη και στα μεγάλα αστικά κέντρα, τα ελληνικά είχαν εξαπλωθεί μερικώς, με συνέπεια να απαιτούνται μεταφραστές, ή να χρησιμοποιούνται παράλληλα με άλλες γλώσσες<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Οι μεταφράσεις των βιβλικών κειμένων στη συριακή προηγήθηκαν της *Peshitta*. Ήδη, κατά τον 2<sup>ο</sup> αιώνα ο Τατιανός επιχείρησε μία μετάφραση των Ευαγγελίων, η οποία ονομάστηκε *Διατεσσάρων* και την υπομνημάτισε ο Εφραίμ Σύρος. Πολύ γνωστή ήταν και η μετάφραση του Παύλου *Tella* που έγινε κατά τον 7<sup>ο</sup> αιώνα και παραδίδεται ως τα λεγόμενα *Συροεξαπλά*. Brock, *Syriac Literature*, σ. 13-14, Brock, *The bible in the Syriac Tradition*, σ. 15-16.

<sup>2</sup> Brock, *The bible in the Syriac Tradition*, σ. 13-14.

<sup>3</sup> «Nam ut semper populus discat legem, et episcopus et presbiter predicat assidue...Tota autem nocte uicibus dicuntur psalmi resposorii...» Εθερίας, *Itinerarium*, 27, 6-8, πρβλ. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 72, Hendriks, «Monastères internationaux syriens», σ. 167.

<sup>4</sup> «Graeco, latino, syrioque sermon psalmi in ordine personabant». Ιερωνύμου, *Epistula* 108, 29, PL 22, 905. Πρβλ. Hendriks, «Monastères internationaux syriens», σ. 168

<sup>5</sup> Hendriks, «Monastères internationaux syriens», σ.171

## 2. Η επιβίωση του πολυθεϊσμού στη Συρία.

Κατά την περίοδο των πρώτων χριστιανικών αιώνων, στη Συρία επιβίωνε ένα θρησκευτικό συνονθύλευμα που κατέληγε στον συγκρητισμό, οριζόμενο από μία κοινωνική και γεωγραφική διαστρωμάτωση. Στο πλαίσιο αυτό, οι ανώτερες αστικές τάξεις προσέγγιζαν τη μυστικιστική λατρεία ενός μόνου Θεού (ενοθεϊσμός)<sup>1</sup> ή τον πολυθεϊσμό του ελληνορωμαϊκού κόσμου. Στην Αντιόχεια για παράδειγμα, ένα από τα μεγαλύτερα αστικά κέντρα της εποχής, παρά την επικράτηση του Χριστιανισμού, η εθνική θρησκεία επιβίωνε με κύριες αναφορές στη λατρεία του Δία<sup>2</sup> και της Τύχης<sup>3</sup>. Η λατρεία λάμβανε χώρα σε ναούς, κύριο χαρακτηριστικό των οποίων ήταν το γιγαντιαίο μέγεθος<sup>4</sup>.

Παράλληλη ήταν και η τήρηση παλαιών ειδωλολατρικών εθίμων, για τη διεξαγωγή των οποίων είχε παραχωρηθεί ειδική άδεια από τους Χριστιανούς Αυτοκράτορες<sup>5</sup>. Κυριότερα ήταν οι Ολυμπιακοί Αγώνες και το θέατρο. Η επικράτηση του Χριστιανισμού απογύμνωσε τους Αγώνες από τα στοιχεία της λατρείας του Αυτοκράτορα, και σταδιακά από κάθε ειδωλολατρικό στοιχείο. Ο Θεοδοσιανός Κώδικας αποφεύγει να τους αποδώσει την ονομασία *Ολυμπιακοί*, χαρακτηρίζοντάς τους απλώς *ludi* (379)<sup>6</sup>. Σύμ-

---

<sup>1</sup> Πρβλ. «ὁ τοῦ παντός οὐρανοῦ βασιλεύς οὐχ ὅτι δοκιμώτατα φθέγγεται προσκυνεῖται παρὰ τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ ὅτι φιλανθρωπότατος ἐστι...» Θεμιστίου, *Λόγοι*, 126. Πρβλ. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ Αὐτοκρατορία*, σ. 175.

<sup>2</sup> Η σωτηρία της πόλης μετά από έναν ισχυρό σεισμό (115 μ.Χ.), ενίσχυσε τη λατρεία του Δία, στον οποίο ήταν αφιερωμένοι διάφοροι ναοί χρονολογούμενοι από τα τέλη του 2<sup>ο</sup> αι. έως και τον 3<sup>ο</sup> (Ολύμπιος και Φίλιος Δίας αντίστοιχα). Ο Δίας είχε ταυτιστεί με συριακές θεότητες και αναπαρίστατο με συριακά σύμβολα, ενώ λάμβανε ενίοτε και το συριακό τίτλο *Aseis* (*Παντοδύναμος*.) Ferguson, *The religions of the Roman Empire*, σ. 38κεξ.

<sup>3</sup> Η λατρεία της Τύχης είχε μακρά ιστορία στην Αντιόχεια. Όπως διαπιστώνεται από την κλασική της απεικόνιση επάνω σε θρόνο-όρος, συνδεόταν με τη φύση. Στην Τύχη θυσίασε ο Αυτοκράτορας Ιουλιανός (361-362) κατά την παραμονή του στην Αντιόχεια, ενώ σύμφωνα με το Λιβάνιο, ο ναός της ήταν άθικτος. Ferguson, *The religions of the Roman Empire*, σ. 77κεξ.

<sup>4</sup> Downey, *Antioch*, σ. 440-441.

<sup>5</sup> Downey, *Antioch*, σ. 439.

<sup>6</sup> *CTh*, 6,3,1. 10,1,22. 12,1,103. Πρβλ. Downey, *Antioch*, σ. 439.

φωνα με τον Παλλάδιο, διεξάγονταν προς τιμήν του Ηρακλή και όχι του Δία<sup>1</sup>. Οι μαρτυρίες για τους Ολυμπιακούς Αγώνες εκτείνονται έως και το 404. Αν και ήταν πόλος έλξης για πολλούς επισκέπτες στην Αντιόχεια, η παρακμή τους συνδέεται με οικονομικά αίτια<sup>2</sup>.

Σε αντίθεση με τους Ολυμπιακούς Αγώνες, το θέατρο στην Αντιόχεια αποτελούσε ένα διαχρονικό ακμαίο ειδωλολατρικό έθιμο. Οι παραστάσεις κάλυπταν διάφορα είδη, όπως κλασσική τραγωδία και κωμωδία, παντομίμα, χορό και δίνονταν σε δύο θεατρικές εγκαταστάσεις, στη Δάφνη και στο όρος Σίλπιος<sup>3</sup>. Η μαζική προσέλευση στα θεατρικά δρώμενα αντιμετώπισθηκε αρνητικά από τον κλήρο της Αντιοχείας. Επικεφαλής στην εκστρατεία κατά του θεάτρου αναδείχθηκε ο Ιερός Χρυσόστομος, ο οποίος ως διάκονος προήγε τάσεις κοινωνικής αναμόρφωσης<sup>4</sup>. Χαρακτηριστικές ήταν οι κατηγορίες του Παλλαδίου κατά του αρχιεπισκόπου Αντιοχείας Πορφυρίου, εξαιτίας της συνήθειάς του να παρακολουθεί θεατρικές παραστάσεις<sup>5</sup>.

Σε αντίθεση με τις τάσεις που επικρατούσαν στα αστικά κέντρα, οι αγροτικοί πληθυσμοί και οι κατώτερες κοινωνικές τάξεις ήταν προσκολλημένες στον λεγόμενο *σημιτικό πολυθεϊσμό*<sup>6</sup>. Ανάμεσα στις κύριες αραμαϊ-

---

<sup>1</sup> «...μιᾶς τῶν παρὰ τοῖς ἔθνεσιν ἐπισήμων ἑορτῶν διὰ τετραετίας ἐπιτελουμένων τῶν ἡρακλείων ἄθλων, Ὀλυμπιακῶν καλουμένων...» Παλλαδίου, *Βίος Χρυσοστόμου*, 16,100-102, πρβλ. Downey, *Antioch*, σ. 440-441.

<sup>2</sup> Downey, *Antioch*, σ. 441.

<sup>3</sup> Downey, *Antioch*, σ. 443

<sup>4</sup> Πρβλ. «ἔτεροι δε πρό τῆς χθῆς ἡμέρας, λόγων κινουμένων ἐνταῦθα τοιούτων, ἐν τοῖς θεάτροις καθημένοι, τοῦ διαβόλου τὴν πομπὴν ἐθεώρουν, ἁσμάτων μετεῖχον ἐκεῖνοι πορνικῶς, ὑμεῖς ἀκροαμάτων ἐκοινωνεῖτε πνευματικῶν ἤσθιον ἐκεῖνοι τὴν ἀκαθαρσίαν τὴν διαβολικὴν, ἐσιτεῖσθε ὑμεῖς τό μῦρον τό πνευματικόν». Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Ὅτι ἐκ ραθυμίας ἢ κακίας, Ὁμιλία γ'*, PG, 49, 263. Πρβλ. Downey, *Antioch*, σ. 443. Βλ. επίσης αναλυτικά: Brandle, *Johannes Chrysostomus, Bischof, Reformer, Märtyrer*, Stuttgart 1999

<sup>5</sup> «...σωφροσύνης μὲν γάρ τῆς κατὰ τὰς σαρκικὰς ἡδονὰς οὐ μόνον ξένος, ἀλλὰ καὶ ἐχθρός, καθάπερ γύψ μύρου καθέστηκεν, ἐνυβρίσας δε τὸν νόμον, ταύτην ἀπεκύησε τὴν ὑπόληψιν, τῶν γοήτων καὶ ἠνιόχων καὶ τὰ τῶν τὰ παλαιὰ δι' ἀσχήμου κινήσεως μετ' ἐκτροφῆς σκέλους δεικνυόντων προῖστασθαι καὶ συνεστιάζειν». Παλλαδίου, *Βίος Χρυσοστόμου*, 16, 47-56.

<sup>6</sup> Trombley, *Hellenic Religion, part 1*, σ. 134, βλ. επίσης Butcher, *Roman Syria*, σ. 337-338, πρβλ. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ Αὐτοκρατορία*, σ. 176.

κές θεότητες που λατρεύονταν στη Συρία εξέχουσα θέση είχαν ο Ba'alshim και η Attagartis<sup>1</sup>. Η λατρεία των σημιτικών θεοτήτων λάμβανε χώρα τόσο σε ναούς όσο και σε ιερά, τα οποία συνέβαλαν στην οικονομική ευμάρεια ολόκληρων περιοχών<sup>2</sup>. Η σύνδεσή της κυρίως με οικονομικές και δευτερευόντως με κοινωνικές-πολιτικές συνθήκες ευνόησε το φαινόμενο του συγκρητισμού. Κατ' αυτόν τον τρόπο, σύνηθες φαινόμενο, εδραζόμενο στο ενδιαφέρον των πιστών, αποτελούσε η ενίσχυση της λατρείας των τοπικών θεοτήτων, είτε με την πρόσληψη ή την αφαίρεση ετερογενών θρησκευτικών στοιχείων, είτε με την αφομοίωση της λατρείας άλλων θεοτήτων<sup>3</sup>.

Παράλληλα με την παγανιστική θρησκεία, ισχυρή ήταν στις μεγάλες πόλεις η ανάπτυξη του Ιουδαϊσμού<sup>4</sup>. Ήδη ο Θεοδόσιος Α' (379-395) είχε φροντίσει για τη ρύθμιση της ομαλής συμβίωσης Ιουδαίων και Χριστιανών, αναγνωρίζοντας με νόμο ως ανεκτή την Ιουδαϊκή θρησκεία και απαγορεύοντας αφενός στους Χριστιανούς να καταστρέφουν συναγωγές αφεντέρου στους Ιουδαίους να έχουν Χριστιανούς δούλους (393)<sup>5</sup>. Ιδιαίτερα στην Αντιόχεια, η ιουδαϊκή κοινότητα ήταν ισχυρή ήδη από τους ελληνιστικούς χρόνους. Οι Χριστιανοί Αντιοχείς μάλιστα ήταν θετικοί απέναντι

---

<sup>1</sup> Αρσενική θεότητα ο Ba'alshim, ταυτιζόμενη με τον Δία ή τον Ήλιο, λάμβανε διαφορετικές ονομασίες, ανάλογα με τη γεωγραφική θέση της λατρείας και τα ιδιώματα που της αποδίδονταν. Κατ' αυτόν τον τρόπο, στην περιοχή της Δάνα, ονομάζεται Ba'al, στην ευρύτερη Συρία και Φοινίκη Ba'alshim, ενώ η ονομασία του Ba'albek αποδόθηκε σε μία ολόκληρη πόλη (Ba'albek-Ηλιούπολη). (Ferguson, *The religions of the Roman Empire*, σ. 43, Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, σ. 487, Trombley, *Hellenic Religion, part 1*, σ. 136, Butcher, *Roman Syria*, σ. 340,). Η Attagartis εμφανίστηκε ως σύζυγος του Ba'albek και στη συνέχεια οι πιστοί τής απέδωσαν πολλά από τα ιδιώματά του. Άλλοτε σχετίζεται με την Κυβέλη, οπότε αναπαρίσταται συνοδευόμενη από λιοντάρι, και άλλοτε με την Τύχη. Η λατρεία της εξαπλώθηκε και στον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Ferguson, *The religions of the Roman Empire*, σ. 17.

<sup>2</sup> Butcher, *Roman Syria*, σ. 347, 364-365.

<sup>3</sup> Trombley, *Hellenic Religion, part 2*, σ. 134, Butcher, *Roman Syria*, σ. 343.

<sup>4</sup> Butcher, *Roman Syria*, σ. 372. Βλ. γενικά για το θέμα αυτό: Meek - Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era*, Scholars Press for the Society of Biblical Literature 1978.

<sup>5</sup> CTh, 16,8,9, πρβλ. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, σ. 150-1, Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Αυτοκρατορία*, σ. 23.



τους, εκκινώντας από τη σύνδεση της Παλαιάς με την Καινή Διαθήκη και από την ύπαρξη του τάφου των Μακαβαίων στην πόλη<sup>1</sup>. Ωστόσο, ο ι. Χρυσόστομος καταδικάζει την επιρροή των ιουδαϊκών εθίμων στους Χριστιανούς<sup>2</sup>.

Καθίσταται προφανές από τις παραπάνω διαπιστώσεις ότι το θρησκευτικό περιβάλλον της Συρίας χαρακτηριζε κυρίως η συνύπαρξη διαφόρων θρησκειών που βρίσκονταν σε μία συνεχή διαλεκτική και σε ποικίλους μεταξύ τους συσχετισμούς. Το γεγονός αυτό επιβεβαιώνεται από τη γραμματεία της εποχής, όπως π.χ. τα έργα του ρήτορα Λιβανίου ή του Ιερού Χρυσόστομου, η οποία αναδεικνύει ιδιαίτερος την έντονη πάλη που αναδύονταν ανάμεσα στον Χριστιανισμό, που εξαπλωνόταν συνεχώς, και τις ειδωλολατρικές θρησκείες, που προσπαθούσαν να διατηρήσουν την επιρροή και τους πιστούς τους.

### **3. Εφαρμογή της θρησκευτικής πολιτικής των Ρωμαίων Αυτοκρατόρων στη Συρία**

Η σύντομη αναδρομή στις θρησκευτικές τάσεις που επικρατούσαν στη Συρία αποδεικνύει πως η εδραίωση του Χριστιανισμού στην περιοχή αποτέλεσε μία χρονοβόρο διαδικασία<sup>3</sup>. Παρά τη μακρά πορεία του στις περιοχές της Συρίας και της Κιλικίας, ο Χριστιανισμός στις αρχές του 4<sup>ου</sup> αι., και πριν την ανάρρηση του Μεγάλου Κωνσταντίνου στο θρόνο της Αυτοκρατορίας (324), ήταν μία αστική θρησκεία, αδύναμη στην ύπαιθρο και σχεδόν άγνωστη στις ορεινές περιοχές της βορειο-δυτικής Συρίας<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Downey, *Antioch*, σ. 448, Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, σ. 151.

<sup>2</sup> Downey, *Antioch*, σ. 449. Βλ. αναλυτικά για τον Ιερό Χρυσόστομο και τον Ιουδαϊσμό: Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, University of California Press 1983, Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge 2011.

<sup>3</sup> Για τον εκχριστιανισμό μέσα στην Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία βλ. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison 1992, Brown, «Christianization and Religious Conflict», *The Cambridge Ancient History*, v. XIII, σσ. 632-664

<sup>4</sup> Fowden, «Polytheist Religion and Philosophy», σ. 540. Πρβλ. Devreesse, *Le Patriarcat d'Anti-*

Ο Μέγας Κωνσταντίνος επεχείρησε να ανατρέψει αυτήν την τάση. Εκτιμώντας τη στρατηγική θέση, αλλά και την οικονομική και πολιτιστική αξία της Συρίας, επιτέθηκε στα μεγαλύτερα πολυθεϊστικά ιερά, τα οποία συνδύαζαν τοπική επιρροή και μεγάλη φήμη<sup>1</sup>. Στην Ηλιούπολη (Baalbek) για παράδειγμα, απαγόρευσε την τελετουργική πορνεία προς τιμήν της Αφροδίτης. Κατέστρεψε τον ναό της και τον αντικατέστησε με μία εκκλησία<sup>2</sup>.

Μεταξύ των ετών 360-380, η έκδοση ειδικών διαταγμάτων από τους Χριστιανούς Αυτοκράτορες<sup>3</sup> δεν φαίνεται να είχε ισχυρό αντίκτυπο στην ποικιλομορφία του πολυθεϊσμού στη Συρία, η οποία εξαρτιόταν τόσο από τους γεωγραφικούς παράγοντες όσο και από τη διάθεση των τοπικών αρχόντων<sup>4</sup>.

Οι αγροτικοί πληθυσμοί συνέχιζαν την τέλεση θυσιών, αψηφώντας τόσο τη νομοθεσία όσο και το μένος των μοναχών<sup>5</sup>. Το γεγονός αυτό πιστοποιείται τόσο από τους συνοδικούς καταλόγους των σύρων επισκό-

---

*oche*, σ. 43.

<sup>1</sup> Butcher, *Roman Syria*, σ. 163

<sup>2</sup> Liebeschuetz, *Change in the later Roman Empire*, σ. 486.

<sup>3</sup> Οι πρώτες απαγορεύσεις της λατρείας των πολυθεϊστών νομοθετήθηκαν από τους διαδόχους του Μ. Κωνσταντίνου, Κωνσταντίο (337-361) και Κώνστα (337-353). Με νόμους που εκδόθηκαν το 341 και το 346 αντίστοιχα, απαγορεύθηκε ακόμη και επί ποινή θανάτου η τέλεση θυσιών. Παράλληλα, διετάχθη το κλείσιμο των εθνικών ναών και η δήμευση της περιουσίας τους. Παρά τη σκληρότητα των μέτρων, είναι αμφίβολη η γενίκευση και η κατά γράμμα ισχύς τους. Ο Ιοβιανός (363-365), αφού κατήργησε τους νόμους του Ιουλιανού, υιοθέτησε μία πολιτική ευρείας ανοχής, διακηρύσσοντας την εφαρμογή της αρχής της ανεξιθρησκείας. Παρά ταύτα, επανέφερε σε ισχύ τη νομοθεσία του Κωνσταντίου, απαγορεύοντας σύμφωνα με τον Θεμίστιο (Λόγος 5, 706) τις μαγικές θυσίες και επιτρέποντας μόνο τις νόμιμες. Ο Ουάλης (Αυτοκράτορας της Ανατολής, 364-378) και ο Ουαλεντιανός (Αυτοκράτορας της Δύσης, 364-375) ανέχονταν τη δημόσια λατρεία των θεών, ενώ ταυτοχρόνως επέστρεψαν στους χριστιανικούς ναούς τις περιουσίες που είχε δημεύσει ο Ιουλιανός. Επιπλέον, απαγόρευσαν τις θυσίες των ζώων και τις νυκτερινές για την αποτροπή της εξάσκησης της μαγείας. Επιτρεπτή ήταν μόνο η καύση του θυμιάματος. Βλ. επίσης αναλυτικά Jones, *The later Roman Empire*, σσ. 208-209, Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, σσ. 337-340, Fowden, «Polytheist Religion and Philosophy», σ. 548). Βλ. επίσης Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, σ. 150-151. Επίσης για τη νεώτερη βιβλιογραφία επί του θέματος βλ. αναλυτικά Kahlos, *Debate and Dialogue*.

<sup>4</sup> Fowden, «Polytheist Religion and Philosophy», σ. 549. Πρβλ. Devreesse, *Le Patriarcat d'Antioche*, σ. 43.

<sup>5</sup> Trombley, *Hellenic Religion, part 1*, σ. 137.

πων<sup>1</sup> όσο και από την επιγραφική<sup>2</sup>. Η διαδικασία του εκχριστιανισμού διήρκεσε τουλάχιστον πενήντα (50) χρόνια, ενώ η συριακή υπαίθρος δεν είχε εκχριστιανισθεί πλήρως μέχρι τα μισά του 5<sup>ου</sup> αι. Οι πληροφορίες του Θεοδορήτου Κύρου, από τις αρχές μέχρι τα μέσα του 5<sup>ου</sup> αι., κάνουν λόγο για παγανιστικούς ναούς σε διάσπαρτα γεωγραφικά σημεία, όπως στο Τελεδάδ μεταξύ Αντιοχείας και Βέροιας<sup>3</sup>, στις πλαγιές του όρους Άμανος και Λίβανος, στην περιοχή του Γαβάλα (δυτικά των όρεων Νοσαϊρι) και την περιοχή της Κύρου<sup>4</sup>.

Η περίοδος ανάμεσα στα έτη 365-425 αποδείχθηκε κρίσιμη για τη θρησκευτική μεταστροφή της συριακής υπαίθρου<sup>5</sup>. Στο διάστημα αυτό, στον θρόνο της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας ανέρχεται ο Μέγας Θεοδόσιος (379-395), του οποίου η νομοθετική μέριμνα για την καταπολέμηση της εθνικής θρησκείας είχε αντίκτυπο στη διάδοση του Χριστιανισμού στην ευρύτερη περιοχή<sup>6</sup>.

Από τις πρώτες μέριμνες του Αυτοκράτορα μετά την ανάρρηση του στο θρόνο της Κωνσταντινουπόλεως, ήταν η έκδοση διατάγματος (381), σύμφωνα με το οποίο καθιερώθηκε η χριστιανική ως μόνη παραδεκτή πίστη της Αυτοκρατορίας<sup>7</sup>. Με μία νέα σειρά διαταγμάτων μεταξύ του 392

---

<sup>1</sup> Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, τ.2, *Partitus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus*, Padova MCLXXXVIII.

<sup>2</sup> Η πορεία του εκχριστιανισμού στην υπαίθρο αντικατοπτρίζεται στην παραγωγή των επιγραφών. Η πρωιμότερη χριστιανική επιγραφή χρονολογείται το 364. Η περίοδος 326-376 παρήγαγε μόνο τέσσερις χριστιανικές επιγραφές. Τα επόμενα πενήντα (50) χρόνια παρήχθησαν είκοσι τρεις (23) σε σύνολο τριάντα τεσσάρων (34) όλων των επιγραφικών ειδών. Liebeschuetz, *Change in the later Roman Empire*, σ. 494, Πρβλ. Devreesse, *Le Patriarcat d' Antioche*, σ. 44.

<sup>3</sup> «Όρος ἐστὶν ὑψηλόν, πρὸς ἕω μὲν τῆς Ἀντιόχου, Βεροίας δὲ πρὸς ἑσπέραν διακείμενον, ... Τούτου πάλαι κατ' αὐτὴν τὴν ἀκρωνυχίαν τέμενος ἦν δαιμόνων ὑπὸ τῶν γειτονευόντων λίαν τιμώμενον' ... παρ' αὐτὰ δε τοῦ ὑψηλοῦ ὄρους τὰ κράσπεδα, κώμη τίς ἐστι μεγίστη καὶ πολυάνθρωπος, τῇ δὲ ἐγχωρία φωνῇ Τελεδάδ αὐτὴν ὀνομάζουσιν...» Θεοδορήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*, 4, 2. Πρβλ. Trombley, *Hellenic Religion, part 1*, σ. 163.

<sup>4</sup> Βλ. Θεοδορήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*, 6, 17. Πρβλ. Trombley, *Hellenic Religion, part 1*, σ. 163, Canivet, «Monachisme syrien», σ. 246

<sup>5</sup> Trombley, *Hellenic Religion, part 1*, σ. 134.

<sup>6</sup> Βλ. αναλυτικά Downey, *Antioch in the age of Theodosius the Great*, Oklahoma 1962.

<sup>7</sup> *CTh*, 16, 5, 6. Πρβλ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, σ. 342.

και του 394, ο Θεοδόσιος απαγόρευσε τόσο τη δημόσια όσο και την ιδιωτική εθνική λατρεία, προβλέποντας σκληρές ποινές για τους παραβάτες<sup>1</sup>. Το 399 θεσμοθετήθηκε νόμος για την καταστροφή των θυσιαστηρίων και των ναών έξω από τις πόλεις<sup>2</sup>.

Η επίσημη πολιτική του Ρωμαίου Αυτοκράτορα και οι συνέπειές της στον εκχριστιανισμό της περιοχής της Αντιοχείας, ιδιαίτερα κατά την περίοδο που Αρχιεπίσκοπος ήταν ο Φλαβιανός (381-404)<sup>3</sup>, περιγράφονται από τον Λιβάνιο στον λόγο του *Oratio XXX*.<sup>4</sup> Στην επιστολή αυτή που απευθύνεται στον Αυτοκράτορα Θεοδόσιο Α', οι πληροφορίες επιβεβαιώνουν την ύπαρξη ναών και βωμών στην περιοχή, στους οποίους επιτρεπόταν μόνο η τέλεση εορτών, ενώ απαγορευόταν ρητά η τέλεση αιματηρών θυσιών και η άσκηση μαγείας.<sup>5</sup>

Στον προαναφερθέντα λόγο, ο Λιβάνιος αναφέρεται εκτεταμένα στον εκχριστιανισμό της υπαίθρου. Αναφερόμενος στην άρνηση των χωρικών να ασπασθούν το Χριστιανισμό, υποστηρίζει πως οι αγρότες, έχοντας συνδέσει την καλλιέργεια της γης με τη λατρεία των θεών, θεωρούσαν ότι θα έβλαπταν την παραγωγή τους, εάν ασπάζονταν τον Χριστιανισμό,<sup>6</sup>. Ο Θεοδώρητος επιβεβαιώνει τη διατήρηση των παλαιών προλήψεων και εθίμων<sup>7</sup>, αναφέροντας ως κύριους λόγους τη συντεχνιακή δομή της

---

<sup>1</sup> CTh, 16, 10,12. Πρβλ. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, σ. 147, Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, σσ. 343-344.

<sup>2</sup> CTh, 16, 10, 12, 14, 16, 192, πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 345, Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, σ. 150.

<sup>3</sup> Trombley, *Hellenic Religion, part 1*, σ. 134, Lee, *Παγανιστές και Χριστιανοί*, σ. 212.

<sup>4</sup> Fowden, «Polytheist Religion and Philosophy», σ. 549-550, Lee, *Παγανιστές και Χριστιανοί*, σ. 213.

<sup>5</sup> Λιβανίου, *Υπέρ ἱερῶν*, 30, 7-8. Trombley, *Hellenic Religion, part 1*, σ. 137, Lee, *Παγανιστές και Χριστιανοί*, σ. 199-200.

<sup>6</sup> «Ὁτου γάρ ἂν ἱερόν ἐκκόψωσιν ἀγροῦ, οὗτος τετύφλωταί τε καί κείται καί τέθνηκε... Ὁ δέ τοῦτο πεπονθῶς ἀγρός ἀπολώλεκε καί τῶν γεωργῶν μετά τῶν ἐλπίδων τό πρόθυμον...» Λιβανίου, *Υπέρ ἱερῶν*, 30, 9-10. Πρβλ. Trombley, *Hellenic Religion, part 1*, σ. 140, Lee, *Παγανιστές και Χριστιανοί*, σ. 213-214.

<sup>7</sup> Πρβλ. «Ἀπό σταδίων γάρ εἰκοσι Γαβάλων (πόλις δέ αὕτη σμικρά καί χαριεστάτη), λόφον τινά καταλαβόν, ἐν ᾧ τέμενος ἦν δαίμοσιν ἀνακείμενον, καί ὑπό τῶν πάλαι δυσσεβῶν πολλαῖς θυσίαις τιμωμένον, σμικράν τινα καλύβαν ἐπήξατο. Ἐθεράπευον δέ τοὺς ἀλιτη-

συριακής υπαίθρου και την επιρροή των τοπικών αρχηγών<sup>1</sup>.

Παρά την έκδοση διαφόρων νόμων, στις αρχές του 5<sup>ου</sup> αι. ο παγανισμός στη Συρία παρέμενε σφριγηλός, τόσο ώστε να είναι απαραίτητη σε τακτά χρονικά διαστήματα η επαναδιατύπωση των ήδη ισχύοντων νόμων με κριτήριο τα παλαιά διατάγματα. Έως και τις αρχές του 5<sup>ου</sup> αι. (έτος 408), η επιβίωση του πολυθεϊσμού επιβεβαιώνεται από την έκδοση διαταγμάτων σχετικών με την καταστροφή θυσιαστηρίων και τη δήμευση κτηρίων, απόδειξη ότι αυτά υπήρχαν εκείνη την εποχή<sup>2</sup>. Σε αυτό το περιβάλλον της συνεχούς διαλεκτικής θρησκευτικών τάσεων, κατά τον 4<sup>ο</sup> αι. εμφανίστηκαν οι ιστορικές εκφάνσεις του μοναχισμού, στα πλαίσια των οποίων πραγματοποιήθηκαν οι επιμέρους παράμετροι της ασκήσεως.

---

ρίους, ως ἔφασαν, τὴν πολλὴν αὐτῶν ὠμότητα θυσίαις πρᾶννεν πειρώμενοι». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*, 28,1. πρβλ. Canivet, «Monachisme syrien», σ. 246

<sup>1</sup> Trombley, *Hellenic Religion, part 1*, σ. 143.

<sup>2</sup> *CTh*, 16, 10,19. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 345

## Α' μέρος

### Οι ασκητικές αντιλήψεις Αλέξανδρου του Ακοίμητου

#### Κεφάλαιο 1. Παράμετροι του συριακού ασκητισμού

Όπως πολύ σωστά υπέδειξαν ο Vööbus και ο Caner, η ακοίμητη ασκητική πρακτική θα πρέπει να καταστεί αντικείμενο διαπραγμάτευσης με κριτήριο το ιστορικό και πνευματικό πλαίσιο, στο οποίο δημιουργήθηκε και αναπτύχθηκε. Με αυτό το σκεπτικό, κρίνεται απαραίτητη όχι μόνο μία αναδρομή στις παραμέτρους του ορθόδοξου συριακού ασκητισμού, όπως διαμορφωνόταν κατά τα τέλη του 4<sup>ου</sup> και στις αρχές του 5<sup>ου</sup> αι., αλλά και μία αναφορά στις ασκητικές παρεκκλίσεις της ίδιας περιόδου, προκειμένου αφενός να εκτιμηθεί η ορθότητα των απόψεων που έχει διατυπώσει η σύγχρονη έρευνα αφετέρου να προχωρήσει η διαλεκτική σε σχέση με τα επιμέρους προβλήματα που ανακύπτουν από την εξέταση της προσωπικότητας του Αλεξάνδρου.

#### 1.Στοιχεία του συριακού μοναχισμού

##### α) Εμφάνιση και ανάπτυξη του κοινοβιακού μοναχισμού.

Αν και η ανάπτυξη του κοινοβιακού μοναχισμού στη Συρία εντοπίζεται χρονικά στις πρώτες δεκαετίες του 4<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ., παρουσιάζεται μία συσκότιση στο πηγαίο σχετικά με αυτήν υλικό<sup>1</sup>. Συγκεκριμένα, το πρώτο σχήμα υποτυπώδους κοινοβίου εμφανίζεται υπό τη μορφή της λαύρας (*hirta*). Την περίοδο αυτή παρατηρείται η δημιουργία μικρών κοινοτήτων από τους αναχωρητές, οι οποίοι διατηρούσαν τα κελιά τους σε μικρή απόσταση μεταξύ τους, και οριοθετείται ως το αποτέλεσμα της επιθυμίας των

---

<sup>1</sup> Στο πεδίο αυτό εκτιμώνται ως ιδιαίτερης αξίας οι πληροφορίες του Σωζομενού. Ο ιστορικός αυτός ενέταξε στην *Εκκλησιαστική Ιστορία* του αρκετό υλικό που αφορούσε στις απαρχές του συριακού μοναχισμού και παρατίθεται διεσπαρμένο σε αρκετά μέρη του έργου του. Ο Σωζομενός κάνει επιπλέον αναφορές στον Ιουλιανό τον Σαββά, στον Εφραίμ τον Σύρο και σε άλλες πνευματικές προσωπικότητες του συριακού μοναχισμού. Βλ. αναλυτικά Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 13.

μοναχών να οργανώσουν την άσκηση σε έναν τύπο κοινωνίας.

Η πρακτική αυτή δημιούργησε ταυτοχρόνως και την τυπολογία ενός διαφορετικού από τον αναχωρητισμό τρόπου ασκήσεως, ο οποίος στην ιστορική προοπτική του είχε τη δυνατότητα να αποδώσει σημαντική συνεισφορά. Βεβαίως, η οργάνωση αυτή απείχε από την έννοια της κοινότητας που χαρακτήριζε αργότερα τις μονές, καθώς αυτή η τοπική εγγύτητα δεν έπληξε τις βασικές αρχές του αναχωρητισμού<sup>1</sup>.

Έργο ιδιαίτερα σημαντικό για τη διαμόρφωση του συριακού μοναχισμού, αποτελεί η *Φιλόθεος Ιστορία* του Θεοδώρητου Κύρου, όπου περιγράφονται οι ιστορικές εκφάνσεις τόσο του αναχωρητισμού όσο και του κοινοβιακού μοναχισμού. Σύμφωνα με τον Canivet, ο οποίος χρονολόγησε τις μονές που αναφέρονται από τον Θεοδώρητο, η παλαιότερη θα πρέπει να ήταν εκείνη που ίδρυσε ο Ιουλιανός στην Οσροήνη περί τα 317-325<sup>2</sup>.

Από αυτό το χρονικό σημείο και μετά πραγματοποιείται η αρχική εξάπλωση του κοινοβιακού μοναχισμού, η οποία εντείνεται μετά το β' μισό του 4<sup>ου</sup> αι<sup>3</sup>. Πρόκειται, ωστόσο, για μία ανάπτυξη που πραγματοποιήθηκε με αργούς ρυθμούς, όπως διαφαίνεται και στη *Φιλόθεο Ιστορία*<sup>4</sup>. Από τις πληροφορίες του έργου αυτού, παρατηρείται η ανάπτυξη διαφόρων μοναστικών κέντρων στην περιοχή γύρω από την Αντιόχεια, στο όρος Σίλπιο, για το οποίο μαρτυρίες παραθέτει και ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος<sup>5</sup>, στη

---

<sup>1</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 115

<sup>2</sup> Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 153

<sup>3</sup> Βλ. σχετικά Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 61 κεξ. Πρβλ. Παπαδοπούλου, *Ο μοναχικός βίος*, σ. 61-62.

<sup>4</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 65-66

<sup>5</sup> Αναφορές για τον συριακό μοναχισμό απαντώνται διάσπαρτα στο έργο του ιερού πατέρα, ο οποίος δεν επεχείρησε μία διεξοδική και ολοκληρωμένη περιγραφή της λειτουργίας των μονών που είχε γνωρίσει. Αντιθέτως, επανέρχεται στον μοναχισμό είτε για λόγους κατηχητικούς και διδακτικούς, είτε για να στηλιτεύσει τα φαινόμενα κατακρίσεως του μοναχισμού, που ήταν σε έξαρση εκείνη την εποχή. Στόχος του επίσης ήταν η ανασκευή των επιχειρημάτων των κατακριτών του μοναχισμού. (βλ. Liebeschuetz, *John Chrysostom*, σ. 109-110). Τα έργα που αναφέρονται στο ζήτημα είναι τα εξής: *Πρός τους πολεμούντας τοίς επί το μοναζειν ενάγουσιν*, PG 47, 319-332: 1) *Πρός άπιστον πατέρα, Λόγος δεύτερος*, PG 47, 331-348, 2) *Πρός πιστόν πατέρα, Λόγος Τρίτος*, PG 47, 349-388, 2) *Σύγκριση βασιλι-*

Γίνδαρο γύρω από την εύφορη κοιλάδα της Δάνα και την περιοχή του Τελεδάδ, και στο Ζεύγμα κοντά στις όχθες του Ευφράτη<sup>1</sup>.

Οι μαρτυρίες του Θεοδωρήτου κάνουν λόγο για μονές των οποίων το ασκητικό σύστημα δεν στηριζόταν σε μία συγκεκριμένη πρακτική, αλλά διαμορφωνόταν ανάλογα με τις εντολές του ηγουμένου, ο οποίος το είχε ιδρύσει<sup>2</sup>. Η τροποποίηση του συστήματός τους αποτελούσε κυρίως έργο σημαντικών ασκητικών προσωπικοτήτων. Κατά γενική ομολογία, οι πρώτοι κανόνες που θεσπίστηκαν για τον κοινοβιακό μοναστικό βίο ανάγονται στον Ραββουλά Εδέσσης και χρονολογούνται μεταξύ του 412 και του 435<sup>3</sup>.

## β) Ο δίγλωσσος χαρακτήρας του συριακού μοναχισμού

Η διαβάθμιση στη χρήση των δύο γλωσσών, της ελληνικής και της συριακής, ήταν φυσικό να έχει αντίκτυπο και στον μοναχισμό. Στο εσωτερικό της Συρίας, όπου κυρίαρχη γλώσσα ήταν η συριακή, η ελληνική δεν είχε σημαντικές επιρροές στο μοναχιστικό περιβάλλον, καθώς χρησιμοποιούνταν μόνο από τους μορφωμένους Σύρους. Η πλειοψηφία των μοναχών στις περιοχές αυτές, καθότι προερχόμενη από την ύπαιθρο, δεν είχε γνώση της ελληνικής και χρησιμοποιούσε την τοπική διάλεκτο<sup>4</sup>.

---

κῆς δυναστείας καὶ πλούτου καὶ ὑπεροχῆς, πρὸς μοναχὸν συζῶντα τῇ ἀληθεστάτῃ καὶ κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίᾳ, PG 47, 387-392. Πληροφορίες περιστασιακές για το μοναχισμό πρβλ: 1) Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολὴν πρώτην, Ὁμιλία ιδ', PG 62, 571-578, 2) Ὑπόμνημα εἰς τὸν Ἅγιον Ματθαῖον τὸν Εὐαγγελιστὴν, Ὁμιλία OB', PG 58, 671, Βλ. Leroux, «Monachisme», σ. 143-190, Leroux, «Saint Jean Chrysostom», σ. 125-146. Πρβλ. επίσης: Dom Ivo auf der Maur, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften der HL. Johannes Chrysostomus*, Freiburg, 1959. Βλ. επίσης Liebeschuetz, *John Chrysostom*, σ. 136, Kelly, *John Chrysostom*, σ. 51-54.

<sup>1</sup> Βλ αναλυτικά Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 150κεξ. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 17, Canivet-Leroy-Molinghen, *Histoire des moines de Syrie, Introduction*, σ. 11, πρβλ. Παπαδοπούλου, *Ὁ μοναχικὸς βίος*, σ. 62.

<sup>2</sup> Πχ. οι κανόνες της μονής που ιδρύθηκε από Ιουλιανό τον Σαββά (Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 2,4) διαφοροποιούνται για παράδειγμα από τους αντίστοιχους του Μαρκιανού (Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 3,4), ή του Ευσεβίου, (Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 4,5) στο ζήτημα της προσευχής ή της εργασίας. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 177-178

<sup>3</sup> Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 229, πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σσ. 176-178,

<sup>4</sup> Βλ. αναλυτικά Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 252-253



Για το εκλεπτυσμένο και μορφωτικά ανώτερο περιβάλλον της περιοχής, η χρήση της συριακής γλώσσας θεωρούνταν βαρβαρότητα<sup>1</sup>. Για τον λόγο αυτό, στα έργα της εποχής αυτής αναδύεται η πρόταξη της αγιότητας έναντι της μόρφωσης, η οποία απαιτούσε φυσικά τη γνώση της ελληνικής<sup>2</sup>. Το κενό αυτό αναπλήρωνε το πλούσιο μεταφραστικό έργο, το οποίο αφορούσε σε έργα κυρίως θεολογικά και δευτερευόντως φιλοσοφικά<sup>3</sup>.

Ωστόσο, περιοχές όπως αυτή της Αντιοχείας, στην οποία αναπτύχθηκαν σημαντικά μοναστικά κέντρα, ευνόησαν τη δημιουργία δίγλωσσων μονών, ως απόρροια του φαινομένου της κοινωνικής συνύπαρξης συρόφωνων και ελληνόφωνων μοναχών<sup>4</sup>. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν η Γίνδαρος<sup>5</sup> και το Τελεδάδ<sup>1</sup>. Η ίδρυση αυτών των κοινοβίων τοπο-

---

<sup>1</sup> Πρβλ. «Ἦδη δέ ἔγω κατενόησα καί βαρβάρους ἀνθρώπους ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἀρίστων γενῶν, θεωρίαν μὲν ὑπεσχημένους, καί κατὰ τοῦτον ἀπολιτεύτους τε καί ἀκοινωνήτους ἀνθρώπους... Εἶεν δ' ἄν και φιλοσόφων βιβλίων γραμματικοί τινες ἀποδεδειγμένοι, τάς συλλαβάς εὖ μάλα συγκρίνοντές τε καί διακρίνοντες· ὅτι δέ καί τέκοιεν, ὑπό θράσους τυφλόν καί ἀνεμιαῖον». Συνεσίου, *Διών ἢ Περί τῆς καθ' ἑαυτὸν διαγωγῆς*, PG 66, 1129, 1132. Πρβλ. «...κατανοήσωμεν, μηδέ ὅτι βάρβαρον ἔχουσι τήν γλώτταν, ἀλλά τό ἔνδον φρόνημα καταμάθωμεν καί ὅτι ἄπερ ἡμεῖς ἐν λόγοις φιλοσοφοῦντες διδάσκεν σπουδάζομεν, ταῦτα οὗτοι διά τῶν πραγμάτων ἐπιδείκνυνται...» Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Ὁμιλία Κατηχητικά*, 8,1,5-9. Πρβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 235, 252, Harvey Ashbrook, *Asceticism*, σ. 3.

<sup>2</sup> Για τη διαλεκτική μεταξύ φιλοσοφίας και αγιότητας βλ. αναλυτικά: Festugière, *Le sage et le saint*, Paris 1974, Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 235, Πρβλ. επίσης Festugière, *Culture ou Sainteté, Introduction au Monachisme Oriental*, Paris 1961.

<sup>3</sup> Για τις μεταφράσεις και την αλληλεπίδραση μεταξύ ελληνικών και συριακών κειμένων, βλ. αναλυτικά: Peeters, *Le tréfonds oriental de l' hagiographie byzantine*, SA 26, Bruxelles 1950. Και Brock, «Syriac Literature, A Crossroad of Cultures», *ParOr* 31 (2006), σσ. 17-35. Πρβλ επίσης, Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 253, Harvey Ashbrook, *Asceticism*, σ. 3, Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 72.

<sup>4</sup> Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 155, υπ. 29, Hendriks, «Monastères internationaux syriens», σ.175

<sup>5</sup> Πρόκειται για πόλη που βρισκόταν βορειο-ανατολικά της Αντιοχείας. Η σημασία της Γινδάρου είναι μεγάλη, καθώς αποτελεί σήμερα ένα από τα ελάχιστα μέρη που υπάρχουν σχετικά αρχαιολογικά ευρήματα. (Βλ. αναλυτικά Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 163-164). Στην περιοχή της Γινδάρου, μονές δημιουργήθηκαν από τον Αστέριο, μαθητή του Ιουλιανού του Σαββά, και τον Ακάκιο. Για τον Αστέριο, ο Θεοδώρητος αναφέρει ότι ακολούθησε τον Ιουλιανό, ενώ ακόμη ήταν «μειράκιον, ἐξ εὐγενῶν βλαστήσαν, τρυφηλῶς δέ τεθραμμένον...» (Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*, 2,7). Μετά από την πάροδο αρκετών ετών «ἐν τοῖς περὶ τὴν Γίνδαρον χωρίοις, κώμη δε αὕτη μεγίστη τελεῖν ὑπὸ τὴν Ἀντιόχειαν τεταγμένη, τὴν ἀσκητικὴν παλαιστραν ἐπήξατο... εἴλκυσε δέ καί τὸν μέγαν Ἀκάκιον...» (Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*, 2,9). Πρβλ. Canivet, *Le monachisme sy-*

θετείται χρονικά μεταξύ των ετών 335 και 340<sup>2</sup>.

Στη Φιλόθεο Ιστορία αναφέρεται ένα παράδειγμα δίγλωσσης μονής, στην οποία αρχιμανδρίτης ήταν ο Ευσεβιος, που οργάνωνε τους μοναχούς του, «πρός ἕω γάρ τῆς ἐξ ἀρχῆς παγείσης ἀσκητικῆς καλύβης,...καί τούς μέν τῆ Ἑλλάδι, ἄλλους δέ τῆ ἐγχωρίῳ φωνῆ τόν ποιητήν ἀνυμνοῦντας»<sup>3</sup>. Ο Canivet, τοποθετεί την ίδρυση της μονής στα μέσα του 4<sup>ου</sup> αι. ή λίγο πριν<sup>4</sup>. Σημαντική επίσης καθίσταται η μαρτυρία του Θεοδωρήτου Κύρου για την οργάνωση της μονής του Πουπλίου με κριτήριο τη διγλωσσία των μοναχών στο Ζεύγμα το πρώτο μισό του 4<sup>ου</sup> αι.<sup>5</sup>

Όπως διαπιστώνεται, οι σημαντικότεροι από τους παραπάνω ασκητές προέρχονταν από τις ανατολικές επαρχίες της ευρύτερης περιοχής, όπου κυρίαρχο στοιχείο ήταν το συριακό<sup>6</sup>. Η ασκητική τους φήμη και η πνευματική αυθεντία προσέλκυε νέους μοναχούς, είτε συρόφωνους είτε ελληνόφωνους. Κατ' αυτόν τον τρόπο, δημιουργήθηκαν μονές που ευνοούσαν την ταυτόχρονη χρήση των δύο γλωσσών. Επικουρικό επιχείρημα σε αυτήν τη θέση αποτελεί το πλούσιο μεταφραστικό έργο από τα ελληνι-

---

rien, σ. 164. Hendriks, «Monastères internationaux syriens», σ.177

<sup>1</sup> Η Τελεδάδ κατέστη άλλο ένα σημαντικό κέντρο του συριακού μοναχισμού, του οποίου και σήμερα υπάρχουν ευρήματα. (Βλ. αναλυτικά Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 165-166). «Όρος ἐστίν ὑψηλόν, κορυφὴν γάρ αὐτό οἱ περιόικοι προσαγορεύειν εἰώθασι...παρ' αὐτὰ δέ τοῦ ὑψηλοῦ ὄρους τὰ κράσπεδα, κώμη τις ἐστὶ μεγίστη καὶ πολυάνθρωπος, τῆ δέ ἐγχωρίῳ φωνῆ Τελεδᾶν αὐτὴν ὀνομάζουσι...» Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 4,2. πρβλ Hendriks, «Monastères internationaux syriens», σ.176. Πρβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 166.

<sup>2</sup> Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 164. Ἰδρυτὴς τῆς πρώτης μονῆς ἦταν ὁ Ἀμμιανός. Ἡ ἀθρόα εἰσοδή μοναχῶν τὸν ἀνάγκασε νὰ κατὰστησει βοηθὸ τοῦν Εὐσέβιο, τὸν ὁποῖο ὁ Θεοδώρητος ἐμφανίζει νὰ ἀσκεῖται δίπλα στὸν Ἀμμιανό, στὸ ὄρος Κορυφή, κοντὰ στὴν πόλη Τελεδάδ. (Ὁ Ἀμμιανός) «...ἀποχρῶν γάρ εἰς διδασκαλίαν οὐ τοῖς οἰκείοις μόνον θειασώταις, ἀλλὰ καὶ δὶς τοσοῦτοις ἐξάρκειν δυνάμενος, καὶ πολλάκις πρὸς τὸν μέγαν Εὐσέβιον ἐδραμε, συνεργόν λαβεῖν ἱκετεύων.» (Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 4,2.)

<sup>3</sup> Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 4,13.

<sup>4</sup> Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 167.

<sup>5</sup> Βλ. αναλυτικά κατωτέρω σ. 128 κεξ.

<sup>6</sup> Ὁ Ἀμμιανός καταγόταν ἀπὸ τὴν Οσροήνη, ὁ Μαρκιανός ἀπὸ τὴν Τύρο, ὁ Ἀγρίππας ἀπὸ τὴ Μεσοποταμία. (Ὁ Μαρκιανός) «πατρίδα πάλαι ἔσχε τὴν Κύρον,»... Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 3,1. πρβλ. Hendriks, « Monastères internationaux syriens », σ. 177

κά στα συριακά<sup>1</sup>. Καθώς ο Θεοδώρητος δεν αναφέρει τίποτα σχετικό για την οργάνωση αυτών των μονών, πλην αυτής του Πούπλιου, συμπεραίνεται ότι η διγλωσσία στις περιοχές αυτές ήταν φαινόμενο σύνηθες και για τον λόγο αυτό δε γίνεται ειδική μνεία από τον συγγραφέα<sup>2</sup>.

## 2. Ασκητικές παράμετροι του συριακού μοναχισμού

### α) Οι εκφάνσεις της *ἀμεριμνίας* στον μοναχισμό και οι ιδιαιτερότητες της συριακής ασκητικής παραδόσεως

Η θεολογική θεμελίωση της *ἀμεριμνίας* εδράζεται στο κήρυγμα και τον βίο του Ιησού Χριστού. Στην επί του Όρους Ομιλία αναπτύσσεται η σχετική διδασκαλία από τον ίδιο τον Κύριο (Ματ. 6, 25-34, βλ. επίσης Λουκ., 12, 22-34), η οποία θα αποτελέσει συστατικό στοιχείο του ασκητικού ιδεώδους. Κατ' αυτόν τον τρόπο, με τον όρο *ἀμεριμνία* χαρακτηρίζεται η απελευθέρωση του μοναχού από τις βιοτικές φροντίδες που συντηρούν τους δεσμούς του με τον κόσμο<sup>3</sup>. Στις μέριμνες ενός βίου στα πλαίσια του πολιτισμού, του «κόσμου», όπως αποκαλείται στις σχετικές πατερικές και ασκητικές πηγές<sup>4</sup>, συγκαταλέγονται ασφαλώς η προσκόλληση στην ύλη

---

<sup>1</sup> Hendriks, « Monastères internationaux syriens », σ.183

<sup>2</sup> Hendriks, « Monastères internationaux syriens », σ.177

<sup>3</sup> Πρβλ. Guillaumont, « Le dépaysement » σ. 92.

<sup>4</sup> Πρβλ. «Ὡστε καὶ ἡ ἄσκησις τῆς κατὰ τό Εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ πρὸς πρὸς Θεόν εὐαρεστησεως ἐν τῇ ἀναχωρήσει τῶν μεριμνῶν τοῦ κόσμου καὶ τῇ παντελεῖ ἄλλοτριώσει τῶν περισπασμῶν ἡμῖν κατορθοῦται». Βασιλείου Καισαρείας, *Ὅροι κατὰ πλάτος*, PG 31, 920. «Πᾶσα ἡμέρα ἰδίαν ἤκει φέρουσα τῆς ψυχῆς ἐπισκότησιν, καὶ αἱ νύκτες, τὰς μεθμερινὰς φροντίδας παραλαμβάνουσαι, ἐν ταῖς αὐταῖς φαντασίαις ἐξαπατῶσι τὸν νοῦν. Τούτων δὲ φυγὴ μία, ὁ χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ κόσμου παντός». Βασιλείου Καισαρείας, *Ἐπιστολή 2*, 2.2. (Πρβλ. Amand de Mendieta, *L'Ascèse de Saint Basile*, σσ. 109-110). Πρβλ. «Ἐξετάσωμεν, εἰ δοκεῖ, τοὺς ἐν τῷ παρόντι βίῳ τῶν τοῦ κόσμου καλῶν ἀπολαύοντας, πλούτου λέγω καὶ δυναστείας καὶ δόξης, πῶς ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας γαυρούμενοι, οὐδὲ ἐπὶ τῆς γῆς εἶναι νομίζουσιν, καὶ ταῦτα οὔτε ὁμολογουμένων ἀπολαύοντες καλῶν, οὔτε παραμενόντων αὐτοῖς, ἀλλ' ἀφιπταμένων ὀνειρίου ταχύτερον...» Ἰωαννου Χρυσόστομου, *Πρὸς Θεόδωρον ἐκπεσόντα*, 13, 34-39. Πρβλ. «Καὶ τοῦτο ῥάδιον συνιδεῖν ἐκ τῶν καὶ πρὸς ὀλίγον τούτῳ κατεχομένων τῷ πόθῳ, ὅτι τοσαύτην ἀθρόως δέχονται τὴν μεταβολὴν, ὡς εὐθέως πρὸς τὸν οὐρανὸν μεταστῆναι· καθάπερ γὰρ τινῶν δεσμῶν χαλεπῶν, τῶν τοῦ κόσμου φροντίδων ἀπολύσαντες τὴν ψυχὴν, οὕτως ἀφίᾳσι πέτεσθαι πρὸς τὸν οἰκεῖον αὐτῇ τόπον καὶ συγγενῆ». Ἰωάννου Χρυσόστομου, *Πρὸς Δημητρίον μονάζοντα*, PG 47, 393.

και τα αγαθά της<sup>1</sup>, οι περισπασμοί του εγγάμου βίου και οι ανάγκες που γεννούν οι αναγκαστικές «εταιρείες ανθρώπων»<sup>2</sup>.

Τα παραπάνω συνιστούν προσκόμματα στον αγώνα του μοναχού για την προσοικείωση της σωτηρίας. Ο ασκητής οφείλει «ἀμεριμνήσαι ἀπό παντῶν τῶν τοῦ κόσμου τούτου»<sup>3</sup>, για να πραγματοποιήσει το θέλημα του Ιησού Χριστού<sup>4</sup>. Δανειζόμενη περιγραφές από τη στρατιωτική ζωή, η ασκητική γραμματεία παρομοιάζει τον μοναχό με στρατιώτη που εγκαταλείπει τις βιοτικές φροντίδες, για να υπακούσει στον στρατολόγο του<sup>5</sup>, και να κατεργαστεί την προσοικείωση της σωτηρίας<sup>6</sup>, αγώνα που τον στρέφει συνεχώς προς τον ουρανό<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> «Καὶ ἐνταῦθα μὲν συμβουλεύει, προϊὼν δὲ αὐτὸ καὶ νομοθετεῖ λέγων· Μὴ κτήσηθε χρυσίον, μήτε ἀργύριον, μήτε πῆραν εἰς ὁδόν. Ἐπειδὴ γὰρ διὰ τῶν ἔργων αὐτὰ ἐπεδείξατο, τότε λοιπὸν καὶ τὴν ἀπὸ τῶν ῥημάτων εἰσάγει νομοθεσίαν εὐτονωτέραν, ὅτε καὶ εὐπαράδεκτος ὁ λόγος ἐγένετο, τοῖς ἔργοις τοῖς ἑαυτοῦ πρότερον βεβαιωθείς. Καὶ οὐδὲ τούτῳ ἀρκεῖται μόνῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς μαθηταῖς παρέχεται τὴν ὑπὲρ τούτων ἀπόδειξιν, καὶ αὐτοὺς οὕτω σχηματίζας, καὶ οὐκ ἀφείς οὐδενὸς δεηθῆναι. Σκόπει δὲ αὐτοῦ καὶ τὴν κηδεμονίαν, πῶς πατρὸς παντὸς ὑπερβαίνει φιλοστοργίαν. Τοῦτο γὰρ κελεύω, φησὶ, δι' ἕτερον μὲν οὐδὲν, ἵνα δὲ ὑμᾶς ἀπαλλάξω περιττῶν φροντίδων». Ἰωάννου Χρυσσοστόμου, *Υπόμνημα εἰς τὸν Ἅγιον Ματθαῖον τὸν Εὐαγγελιστὴ, Ὀμιλία ΚΒ*, PG 57, 304.

<sup>2</sup> «Καὶ γὰρ τῷ διαβόλῳ πρό πάντων ἀποτασσόμεθα, καὶ τοῖς παθέσι τῆς σαρκός, οἱ ἀπειπάμενοι τὰ κρυπτά τῆς αἰσχύνης, καὶ συγγενείαις σωματικαῖς, καὶ εταιρείαις ἀνθρώπων...». Βασιλείου Καισαρείας, *Ὅροι κατὰ πλάτος*, PG 31, 936 Πρβλ. Clarke, *Saint Basil*, σ. 82, Amand de Mendieta, *L'Ascèse de Saint Basile*, σ.238, 248-251.

<sup>3</sup> Ἀββᾶ Δωρόθεου, *Περὶ ἀποταγῆς*, 12, PG 88, 1633 A

<sup>4</sup> «Τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ· τὸν κολλῶμενον αὐτῷ μηδὲν ὅλως περιφέρεισθαι τοῦ αἰῶνος τούτου, μηδὲν τῶν γηϊνῶν φροντίζειν, ἀλλὰ μόνον τὸν σταυρὸν τοῦ σταυρωθέντος ὑπὲρ αὐτοῦ βαστάζειν αὐτόν, καὶ ἔχειν φροντίδα καὶ μέριμναν νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἀκαταπαύστοις ὕμνοις καὶ δοξολογίαις ὑμνεῖν αὐτόν, πεφωτισμένον ἔχειν τὸ ὄμμα τῆς διανοίας, εἰδέναι τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ποιεῖν αὐτό, ἀπλήν ἔχειν τὴν καρδίαν, καθαρὸν τὸν νοῦν». Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας (·), *Περὶ Παρθενίας*, 3,1. Πρβλ. Guillaumont, «Le dépaysement» σ. 92.

<sup>5</sup> «Οὐδεὶς στρατευόμενος ἐμπλέκεται ταῖς τοῦ βίου πραγματεῖαις· ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἄρέσειεν· οὕτως καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀθλῆσαι καὶ ἀμεριμνήσαι ἀπὸ παντῶν τοῦ κόσμου τούτου...». Ἀββᾶ Δωρόθεου, *Περὶ ἀποταγῆς*, 12, PG 88, 1633 A

<sup>6</sup> Πρβλ. «Ἄλλη σοι μέριμνα πρέπουσα, τὰ ἄνω ζητεῖν, οὐ ὁ Χριστός ἐστιν, ὑπὲρ τὰ γήϊνα εἶναι τῆ διανοία. Ὡς διεσχηματίσθης, οὕτω διάθου σεαυτοῦ καὶ τὸν βίον. Τὸ πολίτευμα ἔχε ἐν οὐρανοῖς. Αληθινή σου πατρὶς ἢ ἄνω Ἰερουσαλήμ, πολίται καὶ συμφυλέται οἱ πρωτότοκοι, οἱ ἀπογεγραμμένοι ἐν οὐρανοῖς». Βασιλείου Καισαρείας, *Ὀμιλία Θ' εἰς Ἐξαήμερον*, 9,2.

<sup>7</sup> «Χρῆ δὲ κατὰ δεύτερον λόγον καὶ τὴν τῶν ὑπαρχόντων ἀποταγὴν κατορθωθῆναι τῷ πρὸς τὸν ὑψηλὸν ἀποβλέποντι βίον, διότι πολὺ παρέχει περισπασμὸν τῆ ψυχῆ ἢ τῶν ὑλικῶν πραγμάτων φροντίς καὶ ἐπιμέλεια». Βασιλείου Καισαρείας(·), *Λόγος ἀσκητικός Γ'*,

Κατ' αυτόν τον τρόπο, στην ασκητική γραμματεία ο άνθρωπος απόσυνδέεται από τις κοσμικές φροντίδες με την *ἀποταγή*. Σύμφωνα με τον Μέγα Βασίλειο, η αποταγή ορίζεται ως «λύσις μὲν τῶν δεσμῶν τῆς υλικῆς ταύτης καὶ προσκαίρου ζωῆς, ἐλευθερία τῶν ἀνθρωπίνων καθηκόντων, ἐπιτηδειοτέρους κατασκευάζουσα πρὸς τὸ ἀπάρξασθαι τῆς πρὸς Θεὸν ὁδοῦ»<sup>1</sup>. Ο ὅρος χρησιμοποιείται για να εκφράσει την ανάγκη αποσπάσεως από κάθε υλική φροντίδα που αποπροσανατολίζει τον άνθρωπο από τον αγώνα του για τη σωτηρία.

Στα πλαίσια της αμεριμνίας τίθεται η θεώρηση του γάμου. Ο μοναχός επιλέγει βίο *μονότροπο*, ἀρα *ἀπερίσπαστο*<sup>2</sup>, και θέτει εαυτὸν μόνον στην υπηρεσία του Κυρίου<sup>3</sup>. Η επιλογή της παρθενίας, ωστόσο, δε συνεπάγεται την απόρριψη της σωτηριολογικής σημασίας του μυστηρίου του γάμου<sup>4</sup>. Αντιθέτως, συνδέεται με το κήρυγμα του Αποστόλου Παύλου στην Α' προς Κορινθίους επιστολή (7, 33 κεξ), όπου αναφέρεται ὅτι «ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου» (7, 32) ἐνῶ ὁ «γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσει τῇ γυναικί, καὶ μεμέρισται» (7, 33)<sup>5</sup>. Σκοπὸς τοῦ μοναχοῦ, ἐπομένως, εἶναι ἡ ἀποφυγὴ τῶν μεριμνῶν ἐκείνων που συνεπάγεται ὁ καθημε-

---

PG 31, 881.

<sup>1</sup> Βασιλείου Καισαρείας, *Ἵροι κατὰ πλάτος*, PG 31, 940. Πρβλ. Clarke, *Saint Basil*, σ. 81, Amand de Mendieta, *L'Ascèse de Saint Basile*, σ. 109-110, Guillaumont, «Le dépaysement», σ. 92, πρβλ. ἐπίσης Μουρατίδου, «Χριστοκεντρικὴ ποιμαντικὴ ἐν τοῖς ἀσκητικοῖς τοῦ Μεγάλου Βασιλείου», *Θεολογία* 33 (1962), σ. 55-57.

<sup>2</sup> Ο ὅρος *ἀπερίσπαστος* συναντᾶται ἐν τῇ Α' πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ (7,35) ἐν σχέσῃ μετὰ τὰς μεριμνῆς τοῦ γάμου (7, 33-34): «τοῦτο δὲ πρὸς τὸ ὑμῶν αὐτῶν ἀλλὰ σύμφορον λέγω, οὐχ ἵνα βρόχον ὑμῖν ἐπιβάλω ἀλλὰ πρὸς τὸ εὐσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ Κυρίῳ ἀπερίσπαστος». Βλ. ἐπίσης Βασιλείου Καισαρείας, *Ἵροι κατὰ πλάτος*, 8,3 PG 31, 920, πρβλ. Amand de Mendieta, *L'Ascèse de Saint Basile*, σ. 244, Guillaumont, «Esquisse», σ. 41.

<sup>3</sup> Guillaumont, «Esquisse», σ. 42.

<sup>4</sup> Πρβλ. «Καλὸν ὁ γάμος, σύμφημι καὶ γὰρ· Τίμιος γάρ, φησίν, ὁ γάμος καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος» Ἰωάννου Χρυσόστομου, *Πρὸς Θεόδωρον ἐκπεσόντα λόγος δεῦτερος*. 3, 23-24. Festugière, *Antioche païenne*, σ. 186.

<sup>5</sup> Πρβλ. «Διὸ περὶ τοῦ Ἀποστόλου, καὶ ταῦτα συγκεχωρημένου τοῦ γάμου, καὶ εὐλογίας ἡξιωμένου, τὰς ἀπ' αὐτοῦ ἀσχολίας ταῖς περὶ Θεὸν μεριμνῆς ἀντέθηκεν, ὡς οὐ δυναμένων τούτων ἀλλήλοις συμβῆναι, εἰπὼν· ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσει τῇ γυναικί». Βασιλείου Καισαρείας, *Ἵροι κατὰ πλάτος*, PG 31, 920, Guillaumont, «Esquisse», σ. 41.

ρινός έγγαμος βίος και που αναλύει εύστοχα ο Μέγας Βασίλειος<sup>1</sup>. Ανάλο-  
γη είναι και η τοποθέτηση του Ι. Χρυσοστόμου, στις παραινέσεις του προς  
τον φίλο του Θεόδωρο, μετέπειτα επίσκοπο Μοψουεστίας<sup>2</sup>.

Η ιδιαίτερη σημασία της παρθενίας ως επιλογής, καταδεικνύεται  
στον συριακό μοναχισμό με τον όρο *ihydaya* (μόνος, μονότροπος), οποίος  
αποδίδονταν στους μοναχούς. Ο χαρακτηρισμός αυτός συνδέεται με την  
παρθενία ως επιλογή τρόπου ζωής απαλλαγμένου από τις βιωτικές φρο-  
ντίδες που δημιουργεί ο γάμος. Ο μοναχός ως *μονότροπος* αφιερώνεται  
μόνο στη φροντίδα της εκπλήρωσης των θείων εντολών<sup>3</sup>.

Επόμενη πραγμάτωση της αμεριμνίας συνιστά η πτωχεία, η οποία  
ως άκτημοσύνη έχει την έννοια της προσήλωσης στην επιταγή του Ιησού  
Χριστού για βίο απερίσπαστο<sup>4</sup>. Τα υλικά αγαθά αποτρέπουν τον μοναχό  
«κατορθοῦσθαι τό σπουδαζόμενον», καθώς διαμερίζουν τον νου «πρός  
διαφόρους φροντίδας»<sup>5</sup>. Αποτελεί κοινό τόπο για όλα τα ασκητικά συγ-

---

<sup>1</sup> «Ἄλλὰ τὸν μὲν οὐπω τοῖς δεσμοῖς τοῦ γάμου κατεζευγμένον λυσώδεις ἐπιθυμίαι καὶ  
ὄρμαι δυσκάθεκτοι καὶ ἔρωτές τινες δυσέρωτες ἐκταράσσουσι, τὸν δὲ ἤδη συγκατειργμέ-  
νον ὁμοζύγῳ ἕτερος θόρυβος τῶν φροντίδων ἐκδέχεται· ἐν ἀπαιδία, παίδων ἐπιθυμία· ἐν  
τῇ κτήσει τῶν παίδων, παιδοτροφίας μέριμνα, γυναικός φυλακή, οἴκου ἐπιμέλεια, οἰκετῶν  
προστασία, αἱ κατὰ τὰ συμβόλαια βλάβαι, οἱ πρὸς τοὺς γείτονας διαπληκτισμοί, αἱ ἐν  
τοῖς δικαστηρίοις συμπλοκαί, τῆς ἐμπορίας οἱ κίνδυνοι, αἱ τῆς γεωργίας διαπονήσεις. Πᾶ-  
σα ἡμέρα ἰδίαν ἤκει φέρουσα τῆς ψυχῆς ἐπισκότησιν, καὶ αἱ νύκτες, τὰς μεθήμερινὰς  
φροντίδας παραλαμβάνουσαι, ἐν ταῖς αὐταῖς φαντασίαις ἐξαπατῶσι τὸν νοῦν. Τούτων δὲ  
φυγὴ μία, ὁ χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ κόσμου παντός». Βασιλείου Καισαρείας, Ἐπιστολή 2, 2,14.

<sup>2</sup> «Εἶπω βούλει καὶ τὰς οἴκοι φροντίδας τὰς τῆς γυναικός, τὰς τῶν παίδων, τὰς τῶν οἴκε-  
τῶν; Ἀλγινόν μὴ κτήσασθαι παιδας, ἀλγινόν καὶ κτήσασθαι τό μὲν γάρ μάτην ἐστιν  
γεγαμηκέναι, τό δὲ πικρὰν ὑπομένειν δουλείαν... Βίος οὖν ἄρα οὗτος, Θεόδωρε, εἰς το-  
σαῦτα μερίζεσθαι ψυχὴν μίαν, τοσοῦτοις δουλεύειν, τοσοῦτοις ζῆν, ἑαυτῷ δὲ μηδέποτε».   
Ἰωάννου Χρυσοστόμου, Πρὸς Θεόδωρον ἐκπεσόντα λόγος δεύτερος. 5, 1-12.

<sup>3</sup> Harvey Ashbrook, *Asceticism*, σ. 7, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 55, Guillaumont, «Esquisse»,  
σ. 42, Brock, «La prière», σ. 217. Για τον Αφραάτη, η παρθενία αποτελεί μία κλήση συμμε-  
τοχής στον αγώνα κατά του κόσμου και του διαβόλου. Πρβλ. Αφραάτου, *Demonstrationes*  
6, PS 1.1, στ. 251-254. Πρβλ. Harvey Ashbrook, *Asceticism*, σ. 11.

<sup>4</sup> Πρβλ. «Ἀθληταί γάρ οὗτοί γε δόκιμοι...οὐκ ἐκλίθησαν εἰς ἀποδοχὴν τῶν γήινων ὑλῶν,  
τὸν ἀπερίσπαστον τοῦ πεφυρμένου προτιμήσαντες βίον». Νείλου Αγκυρανοῦ, *Περὶ ἀκτη-  
μοσύνης*, PG 79, 972.

<sup>5</sup> «Εἶτα μέντοι καὶ ἀδύνατον, πρὸς διαφόρους φροντίδας τοῦ νοῦ μεριζομένου, κατορθοῦ-  
σθαι τό σπουδαζόμενον ὁ Κύριος ἀπεφήνατο...». Βασιλείου Καισαρείας, Ὅροι κατὰ πλά-  
τος, PG 31, 940. Για τη θεώρηση της πτωχείας στο βασιλειανό μοναχισμό βλ. επίσης A-  
mand de Mendieta, *L'Ascèse de Saint Basile*, σ. 318κεξ. Πρβλ. Clarke, *Saint Basil*, σ. 82.

γράμματα, πως «ὁ ἀκτῆμων ἀμέριμον ἔχει τοῦ βίου τὴν ἡδονήν, ὁ δὲ φιλοκτῆμων μέριμαν ἔχει τὴν ὀδύνην τοῦ πλούτου διὰ παντός»<sup>1</sup>.

Στα πλαίσια του συριακού μοναχισμού, η εφαρμογή της αμεριμνίας πραγματοποιείται σχεδόν κυριολεκτικά τουλάχιστον με ενθουσιώδη προσοικειώση, κατά τον 4<sup>ο</sup> αιώνα<sup>2</sup>. Οι πρώτες μαρτυρίες για την εφαρμογή της προέρχονται από τον Σωζομένο και αφορούν στην ασκητική πρακτική των λεγόμενων βοσκῶν (β' μισό του 4<sup>ου</sup> αιώνα). Οι χαρακτηριζόμενοι ως βοσκοί ήταν μοναχοί που είχαν απορρίψει οποιαδήποτε σύνδεση με τον κόσμο, ζώντας περιπλανώμενοι και ελεύθεροι από κάθε μέριμνα, κατάφευγοντας στην κατανάλωση αυτοφυούς βλαστήσεως<sup>3</sup>. Η ονομασία προήλθε από την ομοιότητα που παρουσίαζε η συνήθειά τους με την αντίστοιχη των ζώων στη συλλογή και κατανάλωση της τροφής<sup>4</sup>.

Η αμεριμνία ως πτωχεία είναι ασφαλώς συστατικό στοιχείο του συρι-

---

<sup>1</sup> Εὐάγριου Ποντικοῦ (Νείλου Ἀγκυρανοῦ), *Λόγος πρὸς Εὐλόγιον Μοναχόν*, PG 79, 1108.

<sup>2</sup> Πρότυπα αμεριμνίας στον συριακό μοναχισμό αποτελούν ο Ιάκωβος Νισίβεως και ο Ιουλιανός Σαββά, οι οποίοι εφάρμοσαν την πλήρη αποταγή από τα υλικά αγαθά και τις μέριμνες του βίου. Μέσα από το κείμενο της *Φιλοθέου Ιστορίας* αναδύεται ένα μοντέλο ακραίου ασκητισμού, σύμφωνα με το οποίο οι αναχωρητές διαρρηγνύουν κάθε δεσμό με τον κόσμο, απορρίπτοντας ακόμη και βασικές ανάγκες επιβίωσης. «...ὁ μέγας Ἰάκωβος, τὸν ἐρημικὸν καὶ ἡσύχιον ἡσπάσατο βίον... καὶ ὄροφον ἔχων τὸν οὐρανόν· τὸν δὲ τοῦ χειμῶνος καιρὸν ἄντρον αὐτὸν ὑπεδέχετο, βραχεῖαν σκέπην παρέχον. Τροφήν δὲ εἶχεν, οὐ τὴν μετὰ πόνου σπειρομένην καὶ φυομένην, ἀλλὰ τὴν αὐτομάτως βλαστάνουσαν». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 1,2. Ανάλογη είναι και η περιγραφή για τον Ιουλιανό τον Σαββά, ασκητή που δεν επιδείκνυε καμία μέριμνα για την τροφή ή τη στέγη του Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 277-278, Brock, «Early Syriac Asceticism», σ. 12.

<sup>3</sup> «...τούτους δὲ καὶ βοσκούς ἀπεκάλουν, ἔναγχος τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας ἄρξαντας· ὀνομάζουσι δὲ αὐτοὺς ὧδε, καθότι οὔτε οἰκῆματα ἔχουσι οὔτε ἄρτον ἢ ὄψον ἐσθίουσι οὔτε οἶνον πίνουσι, ἐν δὲ τοῖς ὄρεσι διατρίβοντες, αἰεὶ τὸν Θεὸν εὐλογοῦσιν ἐν εὐχαῖς καὶ ὕμνοις κατὰ θεσμόν τῆς Ἐκκλησίας...» Σωζομενοῦ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ιστορία*, 6, 33,2 πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 15, 263, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 50-1.

<sup>4</sup> «Those who graze on grass and roots instead of delicacies, and in place of lowly caves». (Ψεῦδο-Εφραὶμ Σύρου, *Memra on Solitaries, Desert Dwellers and Anchorites*, 65-67. Ο Vööbus, αποδίδει το ἔργο στον Εφραὶμ, στο βιβλίο του, *Literary Studies*, σ. 59-86. Μεταγενέστεροι ερευνητές ωστόσο αποσυνδέουν το ἔργο από το σύρο ασκητή. (για τον επιστημονικό διάλογο περί της πατρότητας του ἔργου, βλ. Amar, «On Hermits and Desert Dwellers», *Ascetic Behavior in Graeco-Roman Antiquity, A sourcebook*, ed. by V. Wimbush, USA 1990, σ. 66-68. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ.263, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 51, σπ. 4.

ακού μοναχισμού, είτε του αναχωρητικού είτε του κοινοβιακού<sup>1</sup>. Στον κοινοβιακό μοναχισμό υπάρχουν διάφορες τάσεις ως προς την έκταση της πτωχείας. Ασφαλώς υπήρχαν και μοναχοί<sup>2</sup>, ακόμη και σε μονές που ζούσαν υπό καθεστώς πλήρους ακτημοσύνης<sup>3</sup>.

Η σχέση των μοναχών με τα χρήματα επηρεαζόταν επίσης από την παράμετρο της πτωχείας. Ο Vööbus αναφέρει μία παράδοση που κυκλοφορούσε αναμεσα στους Σύριους μοναχούς και προερχόταν από την πρώτη εκκλησία. Σύμφωνα με αυτήν, οι πιστοί δεν είχαν την άδεια να λαμβάνουν προσφορές από αμαρτωλούς<sup>4</sup>. Στη *Φιλόθεο Ιστορία* ο ασκητής Αφραάτης δε δεχόταν καμία προσφορά ενώ «εἰς αὐτῶ μόνος τῶν γνωρίμων ἔχορῆγει τόν ἄρτον»<sup>5</sup>.

Κατά τον 5<sup>ο</sup> αιώνα, οι κανόνες του Ραββουλά επιτρέπουν στις μονές

---

<sup>1</sup> Συγκεκριμένα, η περιουσία των μοναχών περιοριζόταν μόνο σε απαραίτητα αντικείμενα διαβίωσης. Τέτοια ήταν το μοναδικό τους ένδυμα, η ζώνη, η σισύρα, χιτώνας από κατεργασμένο δέρμα ζώων και ένα ζεύγος σανδαλιών. Τα έπιπλα που κατείχαν ήταν μόνο τα στοιχειώδη, όπως αχυρένια στρώματα, κάποιο μικρό κάθισμα, ή μία λάμπα. Ο Θεοδώρητος αναφέρει επίσης κάποια υποτυπώδη σκεύη για τη διατήρηση των τροφών και του ύδατος. Πρβλ. Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 12, 2-5. Πρβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 216.

<sup>2</sup> «Τούτου χάριν, οὐ κλίνην εἶχεν, οὐ λυχνίον, οὐκ ἐσχάραν, οὐ χύτραν, οὐ ληκύθιον, οὐ κιβώτιον, οὐ βιβλίον, οὐκ ἄλλο τι». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 12,2 πρβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 216. Η αναφορά αυτή του Θεοδωρήτου είναι ενδεικτική για τα αντικείμενα που είχαν στην κατοχή τους οι μοναχοί. Ήδη στο ψευδεπίγραφο έργο *Διαθήκη*, που αποδίδεται στον Εφραίμ τον Σύρο, αναφέρεται ότι όσο μένει ζωντανός δεν έχει στην κατοχή του τίποτα, ούτε καν ράβδο. «Οὐχ ὑπῆρχε τῶ Ἐφραίμ βαλάντιον, οὐ ράβδος, οὐ πήρα· οὔτε μή ἀργύριον ἢ χρυσίον, ἢ κτίσιν ἑτέρα τινά ἐπί τῆς γῆς ἐκτήσατο. Τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ Διδασκάλου ἤκουσα ἐν τοῖς θείοις εὐαγγελίοις φήσαντος τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· μηδὲν ἐπί γῆς κτήσησθε...» (Ψεύδο)-Εφραίμ Σύρου, *Διαθήκη*, Assemani gr, τ. 2, σ. 232. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ.259.

<sup>3</sup> «Πλείοσι γάρ ἢ διακοσίους θιασώταις ἐχρήτο, μήτε κτήνος ἔχειν, μύτε μύλην ἐπιτρέψας, μήτε χρυσίον προσφερόμενον ὑποδέχεσθαι, μήτε τινά ἔξω τῆς θύρας ἰέναι, ἢ τί τῶν ἀναγκαίων ὠνησόμενον, ἢ τινα τῶν γνωρίμων ὀψόμενον». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 26,8. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ.259. Πρόκειται για τη μονή του Βάσσου, την οποία ο Θεοδώρητος δεν τοποθετεί σαφώς, οι ερευνητές κάνουν μόνο υποθέσεις, με επικρατέστερη αυτή του Tchalenko, (*Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif du Bélus à l'époque romaine*, τ. 1, σ. 84-89). Πρβλ. επίσης Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 171.

<sup>4</sup> Βλ. σχετικά: «Οὔτε γάρ οἱ ἱερεῖς τοιαύτης ἐκουσιασμόν δέξονται ποτε οἷον ἄρπαγος ἢ πόρνης...Οὐ δεῖ οὖν δέχεσθαι παρὰ τῶν τοιούτων οὔτε μὴν παρὰ ἀφωρισμένων». *Αποστολικαὶ Διαταγαί*, 3, 8, 8. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 259.

<sup>5</sup> Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 8,3. Πρβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 217



που ανήκουν στην πνευματική εξουσία του επισκόπου Εδέσσης την κατοχή μόνο των απαραίτητων αντικειμένων και ζώων<sup>1</sup>. Ταυτοχρόνως, απαγορεύουν την αγορά και την πώληση, περιορίζοντάς την μόνο στα απαραίτητα προϊόντα<sup>2</sup>. Σε κανόνες μοναχών που συνδέονται με την παράδοση του Ραββουλά<sup>3</sup>, η επιθυμία των μοναχών ν' αποκτήσουν χρήματα ισодυναμεί με ειδωλολατρεία<sup>4</sup>.

Στα πλαίσια της αμεριμνίας, τίθεται η παράμετρος της ξενιτείας, η οποία ερμηνεύεται ως εγκατάλειψη της ιδιαίτερης πατρίδας του ασκητή, προκειμένου να επιδοθεί στον αγώνα της ένωσης με τον Θεό<sup>5</sup>. Συγκεκριμένα, ο όρος συνδέεται με την αναχώρηση από το μέρος που καθιστάται εμπόδιο για την επίτευξη της ησυχίας<sup>6</sup>. Όταν ο μοναχός αδυνατεί ήσυχάσαι, οφείλει να αφιερωθεί στην ξενιτεία<sup>7</sup>.

Ωστόσο στον αιγυπτιακό μοναχισμό, η ασκητική παράμετρος της ξενιτείας σταδιακά περιθωριοποιείται. Ο Caner ερμηνεύει αυτό το φαινόμε-

---

<sup>1</sup> «9. The monks shall not possess the goods of sheep and of goats or of horses and mules or of other animals, except one donkey (for those) who need it, or one yoke of oxen, (for those) who need (the field). 12. No one of those brothers who are in monasteries shall possess anything privately for himself besides that which belongs to the community of brothers and is under the authority of *risdaira*». (Ο όρος *risdaira* σημαίνει τον ηγούμενο της μονής, στον Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 224. Πρβλ. Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 29, Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ.259.

<sup>2</sup> «11. There shall be no business-affairs of buying and selling in the monastery, except only for that (thing) which is sufficient for their needs, without greediness». Στον Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 9. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ.259.

<sup>3</sup> Βλ. αναλυτικά Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 70- 71.

<sup>4</sup> «2. If (the monk) becomes subject to the love of money this is the worship of idols». Βλ. σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 71

<sup>5</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 25, Guillaumont, «Le dépaysement», σ. 92, 104.

<sup>6</sup> «Πρώτη τῶν λαμπρῶν ἀγωνισμάτων ἐστὶ ξενιτεία, μάλιστα ὅταν πρὸς ταύτην, καὶ μόνος ἐκδημοίης, πατρίδα, γένος, ὑπαρξίν ἀθλητικῶς ἀποδύομενος ἔμπροσθεν τῶν λαμπρῶν ἐστηκῶς ἀγώνων· ἂν οὕτως ἄρξη κατὰ Θεόν εἰς ἀρχῆς ὁδὸν βαδίζων πίστει διαπύρω, ... πτέρυξιν ἀρετῆς ἔσται περικεχυρωμένη ψυχὴ τῶν οἰκείων τόπων ἀφισταμένη, καὶ πρὸς αὐτόν πτήναι τὸν οὐρανὸν ἐπειγομένη». Εὐαγγελίου Ποντικοῦ (Νείλου Ἀγκυρανοῦ), *Λόγος πρὸς Εὐλόγιον Μοναχόν*, PG 79, 1096. Πρβλ. Guillaumont, «Le dépaysement», σ. 98.

<sup>7</sup> «Εἰ μὴ δύνασαι ραδίως ἡσυχάσαι ἐν τοῖς σοῖς μέρεσι, δός σου ἐπὶ ξενιτείαν τὴν πρόθεσιν, καὶ ἐπὶ ταύτην αὐτὴν κατάσπευδε τὸν λογισμόν». Εὐαγγελίου Ποντικοῦ, *Τῶν κατὰ μοναχῶν πραγμάτων τὰ αἷτια, καὶ ἡ καθ' ἡσυχίαν τούτων παράθεσις*, PG 40, 1257 Πρβλ. Guillaumont, «Le dépaysement», σ. 97.

νο, σε συνάρτηση με την εξάπλωση των κοινοβίων και τη σταθεροποίηση της εργασίας<sup>1</sup>. Πράγματι, στην ασκητική γραμματεία η ξενιτεία παρουσιάζεται σε σύγκρουση με την παράμετρο της χειρωνακτικής εργασίας, ενώ ταυτοχρόνως συνιστάται η αποφυγή της, καθώς ευνοεί την πτώση του μοναχού στο αμάρτημα της ἀκηδίας<sup>2</sup>. Παρά την ύπαρξη περιπτώσεων ασκητικής ξενιτείας, η γενική τάση δεν ευνοούσε την περιπλάνηση. Οι ασκητές που εγκατέλειπαν τον τόπο ησυχίας τους παρουσιάζονταν ως πρότυπα, τα οποία οι νεότεροι δεν ήταν σε θέση να μιμηθούν<sup>3</sup>. Για τον λόγο αυτό τα παραδείγματα μοναχών που την εφάρμοζαν, είναι μεμονωμένα<sup>4</sup>.

Ωστόσο, όπως φαίνεται και από τις πηγές, η ξενιτεία περιθωριοποιήθηκε από τον φόβο υπόθαλψης ασκητικών παρεκκλίσεων. Χαρακτηριστική είναι η θεώρησή της ως δαιμονική κατοχή<sup>5</sup>. Αντιθέτως, στους κόλπους

---

<sup>1</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 25.

<sup>2</sup> Ο Ευάγγελος (*Λόγος Πρακτικός*, 12, 1-4) αναφέρεται στον δαίμονα «τῆς ἀκηδίας, ὅς... πάντων τῶν δαιμόνων ἐστὶ βαρύτερος, καθὼς ἐφίσταται μὲν τῷ μοναχῷ περὶ ὥραν τετάρτην, κυκλοῖ δὲ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ μεχρὶς ὥρας ὀγδόης». Σύμφωνα με τον Ευάγγλιο (*Λόγος Πρακτικός*, 12, 14-18) ο μοναχός που πειράζεται από το δαίμονα αυτό, «ἄγει δὲ αὐτόν καὶ εἰς ἐπιθυμίαν τοπων ἑτέρων ἐν οἷς ραδίως τὰ πρὸς τὴν χρείαν ἔστιν εὐρεῖν καὶ τέχνην μετελθεῖν εὐκοποτέραν μᾶλλον καὶ προχωροῦσαν· καὶ ὡς οὐκ ἔστιν ἐν τοπῷ τό εὐαρεστεῖν τῷ Κυρίῳ προστίθησιν· πανταχοῦ γάρ, φησί, τό θεῖον προσκυνητόν». Καταλήγει λοιπόν (Εὐαγγελίου Ποντικοῦ (Νείλου Ἀγκυρανοῦ), *Περὶ τῶν ὀκτώ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, PG 79, 1160A) ο «κυκλευτής μοναχός φρύγανον ἐρημίας, ὀλίγον ἡσύχασε καὶ πάλιν φέρεται μὴ βουλόμενος. Φυτόν μεταφερόμενον οὐ καρποφορεῖ, καὶ μοναχός κυκλευτής οὐ ποιήσει καρπὸν ἀρετῆς... Φιληδόνῳ οὐκ ἀρκέσει μία γυνή, καὶ ἀκηδιαστῆ μοναχῷ οὐκ ἀρκέσει μία κέλλα». Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 23 καὶ 38-39, Guillaumont, «Le travail manuel», σ. 122

<sup>3</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 33-34.

<sup>4</sup> Τέτοια παραδείγματα αναφέρει η *Ἱστορία Μοναχῶν ἐν Αἰγύπτῳ*. Για τον Ἰωάννη παραθέτει ὅτι «οὐδεὶς ταχέως εὐρεῖν δύναται διὰ τό ἀεὶ μεταβαίνειν αὐτόν τόπον ἐκ τόπου ἐν ταῖς ἐρήμοις». (*Ἱστορία Μοναχῶν*, 13,3). Ομοίως ο Πατερμούθιος εἶχε τὴν τάση νὰ μετακινεῖται. (*Ἱστορία Μοναχῶν*, 10, 8-9). (Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 30-31).

<sup>5</sup> Ενδεικτικὴ εἶναι ἡ περίπτωση τῶν μαθητῶν τοῦ αββά Αγάθωνα. Ἡ προτροπὴ τοῦ αββά νὰ εγκαταλείψουν τὸν τόπο ἀσκήσεως, ἐγείρει διαμαρτυρίες, καθὼς σχετίζεται με τὸν φόβο τῆς κατηγορίας γιὰ ἀσκητικὲς κακοδοξίες. Μάλιστα ἀναφέρεται ὁ χαρακτηρισμὸς ἀκάθιστοι γιὰ τοὺς μοναχοὺς ποὺ περιοδεύουν συνεχῶς. Ἡ ἀντίδραση αὐτὴ ἀναγκάζει τὸν αββά νὰ τοὺς ἐξηγήσει ὅτι μία τέτοια πράξη ἀποτελεῖ ἀπόδειξη ὅτι «διὰ τὸν Θεόν ..πάντων κατεφρόνησαν. ...μέλλουσι πάλιν οἱ ἄνθρωποι σκανδαλισθέντες εἰς ἡμᾶς, λέγειν· ἰδοὺ μετέβησαν πάλιν οἱ ἀκάθιστοι...Εἰ καὶ σκανδαλίζονται τινες, ἀλλὰ πάλι οἰκοδομηθήσονται ἕτεροι, λέγοντες· Μακάριοι οἱ τοιοῦτοι, ὅτι διὰ τὸν Θεόν μετέβησαν, καὶ πάντων κατεφρόνησαν». *Αποφθέγματα Πατέρων*, PG 65, 109D-111A. πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 19-20. Πρβλ. καὶ Caner, *Spiritual Authority*, σ. 31 ὅπου καὶ οἱ ἀντίστοιχες πηγές.

του συριακού μοναχισμού αναπτύσσεται η πρακτική της ξενιτείας (*akse-naiuta* ή *aksenia*) σε σύνδεση με την αδιάκοπη περιπλάνηση των μοναχών (*aksenaie*)<sup>1</sup>. Η χρήση του όρου απαντάται σ' ένα έργο που αποδίδεται λανθασμένα στον Εφραίμ τον Σύρο. Το συριακό αυτό κείμενο με τίτλο *al akse-naiuta* (*De peregrinatione*) περιγράφει με τη μορφή στίχων τον ασκητικό περιπλανώμενο βίο, που είναι ιδιαίτερα επίπονος. Ο μοναχός είναι υποχρεωμένος να ζει σε καθεστώς πλήρους ακτημοσύνης, χωρίς στέγη, αντιμετωπίζοντας όλες τις εξωτερικές καιρικές συνθήκες και τους περιστασιακούς κινδύνους. Κυρίως όμως έρχεται αντιμέτωπος με την απαξίωση και την περιφρόνηση που γεννά στους υπολοίπους αυτό το είδος διαβίωσης<sup>2</sup>. Υπό την έννοια αυτή, εμφανίζεται και στον Αφραάτη, όπου ο μοναχός παρομοιάζεται με τον περιπλανώμενο Χριστό<sup>3</sup>.

Η πρακτική αυτή εδράζεται στο χωρίο του Ματθαίου (8,20), όπου ο Ιησούς Χριστός λέει «..αἱ ἀλώπεκες φωλέους ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινά τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει», και στο αντίστοιχο της Α' Πέτρου (2,11) σύμφωνα με την οποία οι χριστιανοί θα πρέπει «ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 269, Guillaumont, «Le dépaysement», σ. 104. Ο όρος δεν θα πρέπει να συγχέεται με τον αντίστοιχο *ἀναχώρησις*, ο οποίος συνδέεται με τη φυγή του ανθρώπου από τον κόσμο για την αφιέρωσή του στον μοναστικό βίο. Ο συριακός όρος για την περιγραφή των αναχωρητών είναι *paruse*. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ.20, σπ. 4.

<sup>2</sup> «Peregrinatio...ars operosa est, plurimum asperitatis continens...Quicumque itaque peregrinari optat, oportet prae aliis omnibus, ut nihil proprium decus habeat ; quin potius animi contentionem et despicientiam sibi eligat ; sic enim fieri decet. Super nudam plerum terram, dormier, et lapides ipsi pulvilli loco erunt, rigidoque hyemis tempore hospitium ostiatim emendicare cogetur...Quamvis fame corruat, tamen ut helluo reputabitur, conviciis ubique appetetur, licet vel leve nulli detrimentum inferat. Se deinde appellari audiet, fervum impium, furem, vagum, fugitivum, seductorem, patriae hostem, exploratorem, impudentem, furiosum, lymphaticum». Εφραίμ Σύρου(;), *De peregrinatione*, Assemani syr, τ. 3, σ. 650-651. Για την πατρότητα του έργου, περισσότερες πληροφορίες αναφέρονται: Vööbus, *Literary Studies*, σ. 91-93 και Guillaumont, «Le dépaysement», σ. 105.

<sup>3</sup> «Veniat mundus iste in contemtionem oculis vestries, quia advenae et peregrini», Αφραάτου, *Demonstrationes*, 22, PS 1.1, στ. 1003. Klin, *The Acts of Thomas*, σ. 25.

<sup>4</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 25, σπ. 4, Guillaumont, «Le dépaysement», σ. 104. Στην αιγυπτιακή και λατινική παράδοση, η ξενιτεία συνδέεται θεολογικά με το πρότυπο του Αβραά-

Στη *Φιλόθεο Ιστορία*, αν και το φαινόμενο της περιπλανήσεως των μοναχών εμφανίζεται στα πρώιμα στάδια του αναχωρητισμού (πρώτο ήμισυ του 4<sup>ου</sup> αι), δεν περιγράφεται με ευκρίνεια. Μόνο υποθέσεις είναι δυνατό να γίνουν, με κριτήριο κάποια στοιχεία που δίνει ο Θεοδώρητος στις περιγραφές του για τους ασκητές<sup>1</sup>. Στα ίδια πλαίσια ερμηνείας θα πρέπει να ενταχθούν και οι περιγραφές για την τάση των μοναχών –κυρίως των αρχιμανδριτών ή των επιφανών ασκητών- να εγκαταλείπουν τις λαύρες και να μετοικίζουν σε άλλες περιοχές για να δημιουργήσουν νέα ασκητήρια<sup>2</sup>.

Ωστόσο οι περιπτώσεις αυτές, αφενός απεικονίζουν μία πρώιμη όψη του συριακού μοναχισμού<sup>3</sup>, αφετέρου δεν είναι δυνατό να στοιχειοθετήσουν μία συγκεκριμένη εικόνα περιοδεύοντος μοναχισμού, τουλάχιστον μέσα στα όρια της ορθοπραξίας, όπως τα περιγράφει ο Θεοδώρητος Κύρου. Παρά τις περιγραφές που απαντώνται σποραδικά μέσα στο κείμενο, η *Φιλόθεο Ιστορία* αποφεύγει να εστιάσει σε αυτό το φαινόμενο. Η τάση αυτή είναι δικαιολογημένη, καθώς ο Θεοδώρητος αποφεύγει γενικότερες αναφορές σε πρακτικές που δεν ευνοούνταν στα υπόλοιπα μοναστικά κέντρα της εποχής του (5<sup>ος</sup> αι.)

Στις αρχές του 5<sup>ου</sup> αιώνα, η τάση της περιπλανήσεως των μοναχών

---

άμ. Guillaumont, «Le dépaysement», σ. 92-94.

<sup>1</sup> Πρβλ. Canivet, «Monachisme syrien», σ. 244, όπου αναφέρει ότι αυτές ενδείξεις, εκτός του ευρύτερου ιστορικού πλαισίου της εφαρμογής της αμεριμνίας δεν είναι δυνατό να εξηγηθούν. Πρβλ. Ο Ιάκωβος Νισίβης «...έν ξαρι μέν καί θέρει καί μετοπώρω ταῖς λόχμας χρώμενος καί ὄροφον ἔχων τόν οὐρανόν· τόν δέ τοῦ χειμῶνος καιρόν ἄντρον αὐτόν ὑπεδέχετο, σκέπην βραχεῖαν παρέχον». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεο Ιστορία*, 1,2. Πρβλ. «Ἐξεπαίδευσεν δέ κάκείνους (ο Ιουλιανός)...μετά δέ την ἕω ἀνά δύο κατά τήν ἔρημον ἐξιέναι...καί τοῦτο ἐξ ἑωθινοῦ μέχρι δειλῆς ὀψίας διετέλουν ποιούντες». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεο Ιστορία*, 2,5. Πρβλ. «Οὗτος (ο Αστέριος) γάρ χρόνοις πολλοῖς ὕστερον ὑπό τῆς θείας χάριτος προσκληθεῖς...έν τοῖς περί τήν Γίνδαρον χωρίοις...τήν ἀσκητικὴν παλαίστραν ἐπήξατο.» (Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεο Ιστορία*, 2,9). ...Πρβλ. «Ταύτην ἀποδιδράσκων (ο Ιουλιανός)..τό τέλος ἐπί τό Σίναιον ὄρος μετ' ὀλίγων τῶν συνηθεστέρων ἐξώρμησεν...». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεο Ιστορία*, 2.

<sup>2</sup> Πρβλ. (Συμεών ο παλαιός) «πάλιν τῆς ἡσυχίας ἐρῶν τό Σίναιον ὄρος καταλαβεῖν ἐπεθύμησεν». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεο Ιστορία*, 6,6.

<sup>3</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ.22

εισέρχεται σε μία περίοδο ελέγχου από την πνευματική αυθεντία του επισκόπου. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της τακτικής αποτελούν οι κανόνες του Ραββουλά, που στοχεύουν στον περιορισμό του φαινομένου. Ο επίσκοπος Εδέσσης απαγορεύει στους μοναχούς να εγκαταλείπουν τη μονή και να επισκέπτονται πόλεις ή χωριά<sup>1</sup>. Για τις εξωτερικές υποχρεώσεις της μονής υποδεικνύει υπεύθυνο τον *saura*, στον οποίο επιτρέπεται η έξοδος<sup>2</sup>.

Όπως διαπιστώνεται από την παραπάνω αναδρομή, η αμεριμνία διέπει και χαρακτηρίζει τον ασκητισμό σε όλες τις ιστορικές εκφάνσεις του. Οι εκφράσεις της εκδηλώνονται με ποικίλους τρόπους, καλύπτοντας την ευρύτητα της ορθόδοξης πνευματικότητας. Ωστόσο, στο πλαίσιο του συριακού μοναχισμού, απαντώνται ακραίες εκφράσεις, που αποφεύγονται σε άλλα μοναστικά κέντρα της ίδιας περιόδου. Τα ζηλωτικά αυτά στοιχεία θα πρέπει να συνδεθούν με μία κυριολεκτική κατανόηση της παραμέτρου της αμεριμνίας, τουλάχιστον στα αρχικά στάδια της εμφανίσεως διαφόρων μοναστικών εκφάνσεων, όπως ο αναχωρητισμός και τα κοινόβια. Παρά ταύτα, και η συριακή πνευματικότητα προχωρά στον έλεγχο αυτών των φαινομένων με την πάροδο του χρόνου.

## **β) Η προσευχή στον συριακό μοναχισμό.**

Πρωταρχικό άξονα αναφοράς της ζωής των μοναχών αποτέλεσε η προσευχή, ως το κύριο όχημα προς την πνευματική ελευθερία. Κατ' αυτόν τον τρόπο, δημιουργήθηκαν και αναπτύχθηκαν στα πλαίσια του μοναχισμού, πρώτα του αναχωρητισμού και στη συνέχεια των κοινοβίων, διαφο-

---

<sup>1</sup> «14. The brothers shall not leave their monasteries... and roam in the towns or villages, but shall endure their pains in the monasteries for the sake of God's love». Βλ. σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 30.

<sup>2</sup> «2. The brothers of monastery shall not enter the village except only the *saura* of the monastery... 3. The *saura* who enters a village or a town shall not go around to the guesthouses and pass the night with secular people...». Βλ. σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 27. Η λέξη *saura* συριακά περιγράφει τον επόπτη. Βλ. σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 224.

ρητικοί κανόνες προσευχής, με έναν κοινό στόχο: την εμπέδωση ενός προσωπικού κανόνα προσευχής για κάθε μοναχό<sup>1</sup>. Καθοριστικός, ωστόσο, παράγοντας για τη διαμόρφωση της μοναχικής τάξης ήταν η ένταξη του ατομικού ασκητικού κανόνα στην παραδεδομένη τάξη της Εκκλησίας<sup>2</sup>.

Η αντίληψη που υιοθέτησε πρώτος ο Baumstark, σύμφωνα με την οποία υπήρχε σαφής διάκριση ανάμεσα στον μοναστικό λειτουργικό τύπο και τον λεγόμενο καθεδρικό<sup>3</sup>, απέδιδε στον μοναχισμό την απόπειρα δημιουργίας ενός νέου τύπου λατρείας, ρηξικέλευθου στην παράδοση της Εκκλησίας. Η προσέγγιση όμως αυτή οδηγεί σε εσφαλμένα συμπεράσματα<sup>4</sup>, όπως καταδείχθηκε από άλλους ερευνητές, καθώς οι αντιρρήσεις σε αυτήν την προσέγγιση στηρίζονται στις λειτουργικές πηγές που αποδεικνύουν μία σαφή εξάρτηση του μοναστικού τύπου από τη γενικότερη λατρεία της Εκκλησίας<sup>5</sup>.

Καθίσταται προφανές ότι η λατρεία της Εκκλησίας παρέμεινε η μόνη νόμιμη λατρεία του μοναχισμού, ο οποίος δεν είχε ειδικό λειτουργικό πρότυπο<sup>6</sup>. Η άποψη αυτή αντικατοπτρίζεται στη θεώρηση των τριών λειτουργικών τύπων που παραθέτει ο Taft (καθεδρικός, αιγυπτιακός-μοναστικός, αστικός-μοναστικός), οι οποίοι αναπτύσσονται κατά τον 4<sup>ο</sup> αιώνα και ουσιαστικά αλληλοπεριχωρούνται<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Σμέμαν, *Εκκλησία προσευχομένη*, σ. 160-161.

<sup>2</sup> Σμέμαν, *Εκκλησία προσευχομένη*, σ. 220

<sup>3</sup> Baumstark, *Liturgie comparée*, σ. 123. Ο Baumstark ανέπτυξε την άποψη αυτή στα πλαίσια της συγκριτικής λειτουργικής. Μελετώντας τη λειτουργική πρακτική του μοναχισμού, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι στα πλαίσιά του αναπτύχθηκε μία νέα τάξη, διάφορη από αυτή της επίσημης Εκκλησίας. Ως στοιχεία καινοτομίας παράδοση του μοναχισμού, ο Baumstark διέκρινε α) τον πολλαπλασιασμό των αυτόνομων μελών, β) τη χρήση των Ψαλμών και γ) τα βιβλικά αναγνώσματα. Baumstark, *Liturgie comparée*, σ. 123 κεξ.

<sup>4</sup> Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 32. Πρβλ Σμέμαν, *Εκκλησία προσευχομένη*, σ. 154.

<sup>5</sup> Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 32 όπου αναφέρονται αναλυτικά οι επιστήμονες που διαφωνούν με την παραπάνω άποψη του Baumstark.

<sup>6</sup> Σμέμαν, *Εκκλησία προσευχομένη*, σ. 154- 155, πρβλ. Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 75.

<sup>7</sup> Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 32. Ο διαχωρισμός αυτός δεν ανήκει στον ίδιο τον συγγραφέα αλλά αναλύεται στο άρθρο του J. Mateos, «The Origins of the Divine Office», *Worship* 41 (1967), σσ. 477-485. Σύμφωνα με τον Taft (*The Liturgy of the Hours*, σ. 57), η κατηγοριοποίηση αυτή είναι αποδεκτή καθώς είναι σαφές πως υπήρχαν διάφοροι τύποι ακολου-

Κατ' αυτόν τον τρόπο, το παραπάνω φαινόμενο αυτής της παράλληλης σειράς ακολουθιών παρατηρείται το δεύτερο μισό του 4<sup>ου</sup> αιώνα και στον λεγόμενο αστικό μοναστικό λειτουργικό τύπο, που αναπτύχθηκε στη Συρία, την Παλαιστίνη, τη Μεσοποταμία και την Καππαδοκία<sup>1</sup>. Όπως παραδέχεται ο Robert Taft, οι μοναστικές ακολουθίες στη Συρία είχαν δεχθεί την προφανή επιρροή της λατρείας της επίσημης Εκκλησίας<sup>2</sup>.

Ασφαλώς στο κοινοβιακό σύστημα μεταφέρθηκε το περιεχόμενο που ήδη υφίστατο στον αναχωρητισμό και συμπυκνώνεται στην ακόλουθη φράση του Θεοδώρητου Κύρου: «Καί τήν μέν προσευχήν ή ψαλμωδία, τήν δέ ψαλμωδίαν ή προσευχήν διεδέχετο, καί ἀμφοτέρω πάλιν ή τῶν θείων λογίων ἀναγνώσις»<sup>3</sup>. Ωστόσο, η περαιτέρω αναδρομή στον Θεοδώρητο και στις πηγές καταδεικνύει αφενός μία περιστασιακή αναφορά στο σύστημα προσευχής μέσα στις μονές αφετέρου τη μεγάλη ποικιλία που το διέκρινε στα αρχικά του στάδια<sup>4</sup>.

Γενικότερα, η περιγραφή των κανόνων της προσευχής διαφοροποιείται ανάλογα με τις εντολές του αρχιμανδρίτη. Σε ορισμένα κοινόβια ήταν καθορισμένες δύο κοινές συνάξεις για προσευχή, η πρωινή και η βραδινή<sup>5</sup>.

---

θίων, εμπεριεχομένων σε κάθε τύπο, που επέφεραν διαφοροποιήσεις.

<sup>1</sup> Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 57,75.

<sup>2</sup> Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 84.

<sup>3</sup> Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 3,2. Canivet, «Monachisme syrien», σ. 267

<sup>4</sup> «Παννύχιοι μέν καί πανημέριοι τόν Θεόν ἀντιβολοῦντες, καί τάς εὐαγεῖς ἐκεῖνας λειτουργίας ποιούμενοι». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 4,12. «ἀλλά κοινή μέν τάς ὠρισμένας λειτουργίας ἐπιτελεῖν...». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 4,5. Πρβλ. Canivet, «Monachisme syrien», σ. 267. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 287, υπ. 52.

<sup>5</sup> Οι λειτουργίες αυτές αναφέρονται από τον Θεοδώρητο σε σχέση με τις μονές του Ιουλιανού και του Πουπλίου κατά τον 4<sup>ο</sup> αι. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Ιουλιανός ο Σαββά «ἐξεπαίδευσε» τους μοναχούς του, να προσφέρουν «κοινήν τῷ Θεῷ τήν ὑμνωδίαν» μέσα στη μονή. Στη συνέχεια, έστειλε τους μοναχούς ανά δύο στην έρημο, «καί τόν μέν τά γόνατα κατακάμποντα τήν ὀφειλόμενην τῷ Δεσπότῃ προσφέρειν προσκύνησιν, τόν δέ ἄδειν ἔσῳτα ψαλμούς δαυϊτικούς πεντεκαίδεκα». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 2,5. Στο σύστημα αυτό, επομένως, υπήρχαν δύο κοινές συναθροίσεις των μοναχών, ενώ ο Ιουλιανός είχε εντάξει με αυτόν τον τρόπο εκτός από την παράθεση των Ψαλμών και τις γονυκλισίες. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 287, υπ. 52, Canivet, «Monachisme syrien», σ. 267. Επιπλέον, δύο κοινές συναθροίσεις αναφέρει ο Θεοδώρητος και στη μονή του Πούπλιου. «Νέων τινά θεῖον κατασκευάσας, εἰς ὃν καί τούτους κακεῖνους συνιέναι προσέταξεν ἀρχομένης καί τε καί ληγούσης ἡμέρας, ἵνα καί τήν ἑσπερινήν καί τήν ἑωθινήν

Παρά την ελευθερία που διέκρινε την οργάνωση της προσευχής, φαίνεται πως στα πλαίσια των μονών δεν απορρίπτονταν και οι ορισμένες από την παράδοση ακολουθίες, που ταυτοχρόνως αποτελούσαν και την αφορμή της κοινής συναθροίσεως των μοναχών. Ο Κασσιανός περιγράφει τον εσπερινό και τον όρθρο, αναφέροντας την παράθεση Ψαλμών όπως ο 140<sup>ος</sup> και ο 62<sup>ος</sup>, που ήδη ψάλλονταν στους ναούς κατά τις ακολουθίες αυτές<sup>1</sup>.

Οι πηγές κάνουν λόγο επίσης για τις ακολουθίες των ωρών, της τρίτης, της έκτης και της ενάτης ώρας. Μαρτυρίες υπάρχουν από τον Κασσιανό, που μόνασε στην περιοχή της Παλαιστίνης από το έτος 382-383 έως και το 385, και περιγράφει στο έργο *Institutiones* τις ακολουθίες της τρίτης, της έκτης και της ενάτης στην Παλαιστίνη και τη Μεσοποταμία<sup>2</sup>. Αναφέροντας ότι οι ακολουθίες αυτές επεκτείνονται σε όλη την Ανατολή<sup>3</sup>, ο Taft κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η φράση αυτή ασφαλώς υπονοεί την περιοχή της ευρύτερης Συρίας και Μεσοποταμίας<sup>4</sup>. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Κασσιανού, οι ακολουθίες αυτές εμπεριείχαν την ανάγνωση τριών ψαλμών και την απαγγελία προσευχής στο τέλος<sup>5</sup>.

Επιπλέον, ο Κασσιανός παραθέτει τη θεολογική θεμελίωση της προσευχής στις συγκεκριμένες ώρες, η οποία έχει φυσικά αγιογραφική προέ-

---

ύμνωδιαν κοινή προσφέροντες τῷ Θεῷ...». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 5,5. Vö-öbus, *Syrian Asceticism*, σ. 287, υπ. 52.

<sup>1</sup> Κασσιανού, *Institutiones*, 2, 1. πρβλ. Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 77.

<sup>2</sup> «Nunc de sollemnitatibus tertiae, sextae nonaque secundum regulam monasteriorum Palaestinae uel Mesopotamiae nobis est disserendum...» Κασσιανού, *Institutiones*, 3, 1, πρβλ. Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 76-77, πρβλ. Knowles, «Monastic Prayer», σ. 148

<sup>3</sup> Ο Κασσιανός παραπέμπει στο συγκεκριμένο απόσπασμα από τον πρόλογο του έργου: «Duplici igitur hoc quo diximus cingulo Christi miles accintus interim, qui modus canonicarum orationum psalmodumque sit in partibus Orientis...». (Κασσιανού, *Institutiones*, 2, 1), υπονοώντας ότι οι λειτουργίες των ωρών επεκτείνονταν σε όλη την Ανατολή.

<sup>4</sup> Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 80.

<sup>5</sup> «Itaque in Palaestinae uel Mesopotamiae monasteriis ac totius Orientis supra dictarum horarum sollemnitates trinis psalmis cotidie funiuntur, ut et orationum adsiduitas statuis Deo temporibus offeratur ...» Κασσιανού, *Institutiones*, 2, 3. πρβλ. Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 77.



λευση<sup>1</sup>. Όπως στις υπόλοιπες τοπικές εκκλησίες και μοναστικά κέντρα, η προσευχή κατά την τρίτη, την έκτη και την ενάτη ώρα ήταν συνδεδεμένη με το βιβλίο των *Πράξεων*. Η θεολογική αναφορά της απηχούσε αφενός περιστατικά από τη ζωή των Αποστόλων αφετέρου την αντιπροσώπευση γεγονότων της ζωής του Χριστού με ιδιαίτερη έμφαση στη σωτηριολογική προοπτική, όπως το Πάθος<sup>2</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, και στις περιοχές της Συρίας και της Μεσοποταμίας, η τρίτη ώρα συνδέεται, σύμφωνα με τον Κασσιανό, με την Πεντηκοστή. Η έκτη ώρα συνδέεται με τη Σταύρωση του Κυρίου και με το όραμα του Πέτρου για τον ευαγγελισμό των εθνών, ενώ η ενάτη ώρα με την Κάθοδο του Κυρίου στον Άδη και το όραμα του Κορνηλίου, όπως στις *Πράξεις των Αποστόλων*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Κοινό τόπο στην έρευνα αποτελεί το φαινόμενο της εξάρτησης της προσευχής της Εκκλησίας από την αντίστοιχη ιουδαϊκή. Η παραδοχή αυτή, ωστόσο, αναφέρεται στο γενικό πλαίσιο θεώρησης των δύο παραδόσεων. (Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 3) Ασφαλώς, η Εκκλησία ενέδωσε την ιουδαϊκή παράδοση με το περιεχόμενο του ευαγγελίου της σωτηρίας ωστόσο διατήρησε πολλά στοιχεία όπως τους Ψαλμούς, τους Ύμνους κλπ. Σε αυτό το πλαίσιο διατηρήθηκε και η προσευχή κατά την τρίτη, την έκτη και την ενάτη ώρα. (Βλ. Matrimort, *L' église en prière*, σ. 791, Hamman, *Prière Chrétienne*, σ. 15-16, Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 11).

<sup>2</sup> Η θεολογική θεμελίωση που συναντάται στον Κασσιανό, αναφέρεται και σε άλλους εκκλησιαστικούς συγγραφείς και πατέρες, όπως ο Τερτυλλιανός στη Δύση και ο Μέγας Βασίλειος στην Ανατολή(Βλ. σχετικά Matrimort, *L' église en prière*, σ. 798, Hamman, *Prière Chrétienne*, σ. 80, Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 77). Κατ' αυτόν τον τρόπο, η προσευχή της τρίτης ώρας συνδέεται με την κάθοδο του Αγίου Πνεύματος στους πιστούς. Εν τούτοις, στη θεώρηση της προσευχής της τρίτης ώρας δεν λείπουν οι διαφοροποιήσεις, όπως στο ψευδεπίγραφο έργο του Μεγάλου Αθανασίου *Περί Παρθενίας*. Σύμφωνα με τον συγγραφέα του, η τρίτη ώρα αντιπροσωπεύει την ώρα κατασκευής του Τιμίου Σταυρού. Η προσευχή της έκτης ώρας συνδέεται με τη Σταύρωση του Χριστού, ερμηνεία που συναντάται στον Κυπριανό και τις *Αποστολικές Διαταγές*. Ο συγγραφέας του *Περί Παρθενίας* ερμηνεύει την προσευχή της έκτης ώρας ως ενθύμηση της ανύψωσης του Χριστού στον Σταυρό. Η προσευχή της ενάτης ώρας σχετίζεται σε μεμονωμένα έργα με τον θάνατό Του. Πρβλ. Matrimort, *L' église en prière*, σ. 797-8, Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 77.

<sup>3</sup> «His enim tribus temporibus etiam Danihelem prophetam cotidie fenestris apertis in cenaculo preces Domino fudisse cognoscimus...Hora namque tertia repromissus olim per prophetas Spiritus Sanctus super apostolos in orationum officio constitutos descendisse primitus comprobatur... Hora autem sexta immaculate hostia Dominus noster atque Saluator oblates est Patri, crucemque pro totius mundi salute conscendens humani generis peccata delevit... Eadem quoque hora Petro in excess mentis vocation gentium per summisionem vasis evangelici caelitus delati...Hora vero nona inferna penetrans inextricabiles Tartari tenebras coruscatione sui splendoris extinxit...Eadem quoque hora Cornelius centurio in precibus solita devotione persistens commemorationem orationum...». Κασσιανού, *Institutiones*, 3, 1,

Τις πληροφορίες του Κασσιανού επιβεβαιώνει και ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, ο οποίος αναφέρεται στις μοναστικές ακολουθίες στη Συρία πριν το 397<sup>1</sup>. Στην 14<sup>η</sup> Ομιλία προς την Πρώτη Επιστολή προς Τιμόθεο αναφέρεται στις ακολουθίες της τρίτης, της έκτης, της ενάτης<sup>2</sup> και στη μοναστική ακολουθία της πρωινής προσευχής<sup>3</sup>. Η προσευχή των ωρών μαρτυρείται και στο Θεοδώρητο κατά τη διήγησή του περί του Μαρκιανού<sup>4</sup>. Δεν είναι, επομένως, τυχαία η αναφορά σε επτά λειτουργικές ακολουθίες στους κανόνες της μονής των ανωνύμων μοναχών<sup>5</sup>.

Παράλληλα με τις ακολουθίες της ημέρας, τελούνταν και βραδινές. Πληροφορίες για τις βραδινές μοναστικές ακολουθίες αναφέρει και ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος στην 14<sup>η</sup> Ομιλία προς την Πρώτη Επιστολή προς Τιμόθεο<sup>6</sup>. Ωστόσο, η ώρα της νυκτερινής προσευχής δημιουργεί μερικές φορές συγχύσεις, καθώς συγχέεται πότε με τον εσπερινό και πότε με τον όρθρο<sup>7</sup>. Σύμφωνα με τον Taft, η προσευχή της βραδινής ώρας λάμβανε διά-

---

2-7.

<sup>1</sup> Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 80.

<sup>2</sup> «Ἐκεῖνοι δὲ πάλιν εὐχὰς ἑωθινὰς ἐπιτελέσαντες καὶ ὕμνους, πρὸς τὴν τῶν Γραφῶν πρὸς τὴν τῶν Γραφῶν ἀνάγνωσιν τρέπονται... Εἶτα τρίτην, ἕκτην, ἐνάτην καὶ τὰς ἐσπερινὰς ἐπιτελοῦσι, καὶ εἰς τέσσαρα μέρη τὴν ἡμέραν διανείμαντας, καθ' ἕκαστον μέρος πληροῦμενον...». Ἰωάννου Χρυσόστομου, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολήν πρώτην*, *Ὁμιλία ιδ'*. PG 62, 576. πρβλ. Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 80-83, Knowles, «Monastic Prayer», σ. 153

<sup>3</sup> «Οὗτοι οἱ φωστῆρες τῆς οἰκουμένης, ἐπειδὴν ἡλῖος ἀνίσχη, μᾶλλον δὲ πολλῶ πρό τῆς ἀκτίως, ἀπό τῆς εὐνῆς ἀναστάντες, ὕμνους καὶ ἐργηγοροῦτες καὶ νήφοντες... ἀναστάντες τοῖνυν εὐθέως...καὶ χορὸν ἕνα στησάμενοι...ὕμνους ᾄδουσι Θεόν...». Ἰωάννου Χρυσόστομου, *Υπόμνημα εἰς τὸν Ἅγιον Ματθαῖον τὸν Εὐαγγελιστὴν*, *Ὁμιλία ξη'*, PG 58, 644. πρβλ. Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 80-83, Knowles, «Monastic Prayer», σ. 153

<sup>4</sup> «κοινῇ τὴν τῆς Ἐνάτης ἐπετέλεσαν λειτουργία...». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*, 3. πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 287, υπ. 52.

<sup>5</sup> «6...these besides the seven prayer (hours) which are fixed in the essembly of the community». Βλ. σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 107.

<sup>6</sup> «Ἡμέρα γίνεται, μᾶλλον δὲ πρό ἡμέρας ἀλεκτρούων ἐφώνησεν...ἀλλ' εὐθέως ἅπαντες μετὰ εὐλαβείας τὸν ὕπνον ἀποθέμενοι διανίστανται, τοῦ προεστώτος αὐτοῦ διεγείροντος, καὶ ἐστηκασι τὸν ἅγιον στησάμενοι χορὸν, καὶ τὰς χεῖρας εὐθέως ἀνατείναντες, τοὺς ἱεροὺς ᾄδουσιν ὕμνους...». Ἰωάννου Χρυσόστομου, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολήν πρώτην*, *Ὁμιλία ιδ'*, PG 62, 575, πρβλ. Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 80, 83.

<sup>7</sup>Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 77, υπ. 2. Πρβλ. επίσης Matrimort, *L' église en prière*, σ. 796. Πρέπει να σημειωθεί ότι ο κύκλος του εικοσιτετραώρου στην Εκκλησία αρχίζει, κατά το ιουδαϊκό τρόπο μέτρησης του χρόνου, τη νύκτα. Μεταλληνοῦ Γ., *Ἡ θεολογικὴ μαρτυρία*

φορες μορφές: α) προηγείτο της ανατολής, θέτοντας κατ' αυτόν τον τρόπο δύο ακολουθίες κατά την έναρξη της ημέρας, β) πραγματοποιείτο κατά τα μεσάνυχτα (το λεγόμενο μεσονυκτικό)<sup>1</sup>.

Σε όλες τις ακολουθίες ανεξαιρέτως, κοινός τόπος ήταν η παράθεση των Ψαλμών, οι οποίοι αποτελούσαν αναπόσπαστο μέρος της λειτουργικής παράδοσης<sup>2</sup>. Οι Ψαλμοί χρησιμοποιούνταν περισσότερο από κάθε άλλο βιβλίο της Αγίας Γραφής με σαφή σωτηριολογική προοπτική<sup>3</sup>. Η παραδοχή αυτή είχε τέτοια επίδραση στη μοναστική ζωή, ώστε η όλη ενασχόληση των μοναχών με την προσευχή να χαρακτηρίζεται ως *ψαλμωδία*<sup>4</sup> ή *ύμνωδία*<sup>5</sup>. Ειδικά στις συριακές εκκλησίες είχαν ιδιαίτερη θέση. Πρόκειται για το πρώτο βιβλίο που μεταφράστηκε στη συριακή, ενώ τα ευρήματα των χειρογράφων αποδεικνύουν πως πιθανόν να είναι και το πλέον μεταφρασμένο βιβλίο της Αγίας Γραφής<sup>6</sup>.

---

της ἐκκλησιαστικῆς λατρείας, Αθήνα 1995, σ. 327.

<sup>1</sup> Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 77, υπ. 2

<sup>2</sup> Matrimort, *L'église en prière*, σ. 805, πρβλ Canivet, « Monachisme syrien », σ. 267.

<sup>3</sup> Κατ' αυτόν τον τρόπο, στους ψευδεπίγραφους κανόνες του Εφραίμ, ο 16<sup>ος</sup> κανόνας αναφέρει: «16. Exercise yourself in the holy psalms, and behold you save yourself like a bird from the snare of a hunter». Βλ. σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 22. Η ανάγνωση των Ψαλμών στους μοναστικούς κύκλους θεωρούνταν η καλύτερη άμυνα ενάντια στις επιθέσεις των δαιμόνων. Σύμφωνα με τον Εφραίμ τον Σύρο, η ανάγνωση των Ψαλμών αντικρούει τις απειλές των δαιμόνων και είναι ένα αποτελεσματικό όπλο ενάντια στα βραδινά οράματα. Οπου ακούγεται η παράθεση των Ψαλμών, εκεί βρίσκεται ο Θεός και οι άγγελοι. «Ψαλμός δαιμόνων φυγαλευτήριον... όπου ψαλμός μετά κατανύξεως εκεί και ο Θεός μετά τῶν ἀγγέλων». Έφραϊμ Σύρου, *Ὅτι οὐ δεῖ παίζειν χριστιανούς καί περί φιλοπτωχίας*, Assemani gr, τ. 3 σ. 53, πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 289.

<sup>4</sup> Πρβλ. «ἤδονῆν ἄμετρόν τε καί ἄπλειστον τήν ἐν ταῖς προσευχαῖς καί ψαλμωδίαις διατριβήν». (Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, prol., 7). «Καί τήν μέν προσευχήν ἢ ψαλμωδία, τήν δέ ψαλμωδίαν ἢ προσευχή διεδέχετο, καί ἀμφοτέρω ἀπάλιν ἢ τῶν θείων λογίων ἀναγνώσις». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 3,2), «διανείμας τοῖνυν τοὺς φοίνικας ἅπασι, προσευχῆς τε καί ψαλμωδίας κοινωνήσας αὐτοῖς...». (Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 6, 10). Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 289-290, Σμέμαν, *Ἐκκλησία προσευχομένη*, σ. 157.

<sup>5</sup> Πρβλ. «Τρυφή δέ ἦν αὐτῶ... ἢ τοῦ Δαβίδ ὑμνωδία...». (Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 2,2). «ἐξεπαίδευσεν δέ κάκεινους, ἔνδον μέν κοινήν τῷ Θεῷ τήν ὑμνωδίαν προσφέρειν...» Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 2,4). «ἀλλά τήν αἴτησιν εἰς ὑμνωδίαν μετέβαλεν...» (Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 2,14) «...ἵνα καί τήν ἔσπερινήν καί τήν ἑωθινήν ὑμνωδίαν προσφέρωσι τῷ Θεῷ...». (Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 5,5).

<sup>6</sup> Για τις μεταφράσεις των Ψαλμών και τη σχέση τους με τη μετάφραση των Ο' βλ. το εν-

Η παράθεση των Ψαλμών αρχικά ήταν συνεχής σε καθορισμένο χρόνο, ιδιαίτερα τις βραδινές ώρες, κατά τις οποίες η ανάγκη για προσευχή ήταν εντονότερη<sup>1</sup>. Ωστόσο, από πολύ νωρίς εντάχθηκαν στην παράθεση αυτή δοξολογίες και άλλες προσευχές. Ο κύκλος αυτός αργότερα κωδικοποιήθηκε και αντικατέστησε τον ελεύθερο αυτοσχεδιασμό με μία ομοίμορφη πρακτική<sup>2</sup>. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος δίνει λεπτομερείς πληροφορίες για τους Ψαλμούς που χρησιμοποιούνταν στις μοναστικές ακολουθίες<sup>3</sup>.

Η θέση των βιβλικών αναγνωσμάτων ήταν κυρίαρχη. Στον *Βίο Δανιήλ* παρατίθεται η πληροφορία ότι υπήρχε η συνήθεια να τοποθετούνται χειρόγραφα μπροστά από το θυσιαστήριο προς χρήση από τους μοναχούς<sup>4</sup>. Η συνήθεια των μοναχών να διαβάζουν την Αγία Γραφή παραδίδεται συχνά από τον Θεοδώρητο Κύρου, χαρακτηριζόμενη ως *θείων λογίων ανάγνωσις*<sup>5</sup>.

Οι μοναχοί πλαισίωναν την προσευχή με τις απαραίτητες γονυκλισίες, τις οποίες εφάρμοζαν συνήθως στο τέλος κάθε ψαλμού. Βέβαια, στα πλαίσια κάθε μονής διαμορφωνόταν και ένα ιδιαίτερο καθεστώς, ανάλογα με τις υποδείξεις του αρχιμανδριτή<sup>6</sup>. Άλλη μία συνήθης πρακτική ήταν

---

διαφέρων άρθρο του Harry F. Van Rooy, «The Psalms in Early Syriac Tradition», *The Book of Psalms, Composition and Reception*, ed. by P. Flint and P. Miller, Leiden 2005, σ. 537-550.

<sup>1</sup> Baumstark, *Liturgie comparée*, σ. 127.

<sup>2</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 290.

<sup>3</sup> Βλ. αναλυτικά Ιωάννου Χρυσόστομου, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολή πρώτην, ὁμιλία ιδ'*, PG 62, 576 όπου παρατίθενται τα κείμενα των Ψαλμών. πρβλ. Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 80, 83, Knowles, «Monastic Prayer», σ. 153.

<sup>4</sup> «Οὕτως γὰρ ἔθος ἐστὶν τοῖς κοινοβίοις πρὸ τοῦ θυσιαστηρίου τὰς βίβλους προκεῖσθαι πολλάς καὶ διαφόρους, καὶ ἦν ἂν βουληθῆ τις τῶν ἀδελφῶν, λαβὼν ἀναγινώσκει». *Βίος Δανιήλ*, 3, 2-5. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 289.

<sup>5</sup> Πρβλ. Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 3,2. Επίσης πρβλ. «...καὶ τοῖς θείοις ἐντυγχάνειν λόγοις». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 3,2.

<sup>6</sup> Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Ιουλιανός υπεδείκνυε στους μοναχούς του να κάνουν τις γονυκλισίες εναλλάξ κατά την παράθεση των Ψαλμών. «καὶ τὸν μὲν τὰ γόνατα κατακάμποντα τὴν ὀφειλόμενην τῷ Δεσπότη προσφέρειν προσκύνησιν, τὸν δὲ ἄδειν ἐστῶτα ψαλμούς δαυϊτικούς πεντεκαίδεκα». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 2,5.

η προσευχή στα γόνατα (συρ. *burka*<sup>1</sup> ή *selawata*)<sup>2</sup>. Εναλλακτικά η προσευχή μπορεί να γινόταν με όλο το σώμα ριγμένο στο έδαφος, μία πρακτική που ονομάστηκε *metuniia*<sup>3</sup>.

### γ) Η αργία στον συριακό μοναχισμό.

Αποτελεί κοινό τόπο στην εξέταση τόσο του ασκητικού ιδεώδους όσο και των ιστορικών μοναστικών εκφάνσεών του, η ύπαρξη της παραμέτρου της εργασίας, ως συστατικού στοιχείου της μοναστικής ζωής. Με κριτήριο το χωρίο του Αποστόλου Παύλου: «εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι, μηδὲ ἐσθιέτω» (Β' Θεσ. 3,10)<sup>4</sup>, η εργασία για τους μοναχούς αφενός κατέστη πρακτική ανάγκη, συνδεδεμένη με την επιβίωση τους<sup>5</sup> αφετέρου έλαβε σωτηριολογικό και εσχατολογικό περιεχόμενο, καθώς προβλήθηκε ως το κύριο μέσο καταπολέμησης του πάθους της ἀκηδίας<sup>6</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, στα πλαίσια του αιγυπτιακού και του βασιλειανού μοναχισμού, η εργασία ή-

---

<sup>1</sup> Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 224, πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 290,

<sup>2</sup> Πρβλ. «6. Every day he (the monk) shall complete 300 determined burke...». Βλ. σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 107.

<sup>3</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 290.

<sup>4</sup> Πρβλ. «Τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ λέγοντος: «Ἄξιος», οὐχ ἀπλῶς ἕκαστος, οὐδέ ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' «ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ ἐστι» καί τοῦ ἀποστόλου προστάσσοντος κοπιᾶν καί ἐργάζεσθαι ταῖς ἰδίαις χερσὶ τό ἀγαθόν...». Βασιλείου Καισαρείας, Ὅροι κατὰ πλάτος, PG, 31, 1009. βλ. επίσης Caner, *Spiritual Authority*, σ. 12-13, Φυτράκη, *Μοναχοί*, σ. 47

<sup>5</sup> Πρβλ. Ο Μέγας Αντώνιος καλλιεργούσε κήπο «ὅτι μηδενί γενήσεται ὄχληρός καί ὅτι ἐν πᾶσιν ἀβαρή φυλάττει». Αθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Βίος Μεγάλου Αντωνίου*, PG 26, 916-17. Πρβλ. επίσης: Ο μοναχός Παμβώ «...οὐκ ἐκτός ἔργου τῶν ἑαυτοῦ χειρῶν πεποίηκεν ἡμέρα μίαν». Παλλαδίου, *Λαυσαϊκή Ἱστορία*, 10,6. Βλ. επίσης Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 303, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 12, Guillaumont, «Le travail manuel», σ. 121, πρβλ. Φυτράκη, *Μοναχοί*, σ. 44-45.

<sup>6</sup> Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Μεγάλου Αντωνίου στην έρημο, ο οποίος προσεύχεται, καθώς «ἐν ἀκηδία γέγονε». Η λύση τού παρουσιάζεται με θαυμαστό τρόπο από άγγελο Κυρίου, που εμφανίζεται στον μοναχό «καθεζόμενον καί ἐργαζόμενον, εἶτα ἀνισταμενον ἀπό τοῦ ἔργου καί προσευχόμενον...». Η εργασία αποκτά σωτηριολογική προοπτική, εφόσον ο άγγελος παραινει τον Αντώνιο: «Οὕτως ποιεὶ καί σῶζη». (*Άποφθέγματα Πατέρων*, PG 65, 76) Ὅπως αναφέρει επίσης ο Ποντικός, «ἐπίκειται τῇ ἀργίᾳ ὁ τῆς ἀκηδίας δαίμων». Εὐαργίου Ποντικοῦ, *Τῶν κατὰ μοναχῶν πραγμάτων τά αίτια, καί ἡ καθ' ἡσυχίαν τούτων παράθεσις*, PG 40, 1260. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 40, Guillaumont, « Le travail manuel », σ. 122. Φυτράκη, *Μοναχοί*, σ. 47-48.

ταν επιβεβλημένη, ενώ η αποφυγή της όχι απλώς ήταν αδιανόητη<sup>1</sup>, αλλά επέσειε και πνευματικά επιτίμια<sup>2</sup>.

Η παραπάνω γενική επικρατούσα τάση φαίνεται ότι δεν ίσχυε στον συριακό μοναχισμό, καθώς ανάμεσα στις ιδιαιτερότητές του παρατηρείται και η αργία<sup>3</sup>. Ο Vööbus συνδέει το φαινόμενο αυτό με την αμεριμνία, όπως είχε διαμορφωθεί στα πλαίσια του μανιχαϊσμού<sup>4</sup>, υποστηρίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την άμεση σύνδεση της αιρέσεως με την εμφάνιση της ασκήσεως στη Συρία. Χρησιμοποιεί το αγιογραφικό πρότυπο της Μάρθας και της Μαρίας, η οποία τήν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἥτις οὐκ ἀφαιρεθή-

---

<sup>1</sup> Ο Ιερώνυμος για παράδειγμα αναφέρει ότι στις αιγυπτιακές μονές δεν γίνονταν δεκτοί ως μοναχοί, πιστοί που δεν γνώριζαν καμία τέχνη. «Aegyptiorum Monasteria hunc morem tenent, ut nullum absque operis labore suscipiant, non tam propter victus necessitate, quam propter animae salute». Ίερωνύμου, *Epistola Ad Rusticum Monachum*. PL 22, 1079. Για τον Νείλο Αγκυρανό, (*Λόγος ἀσκητικός*, PG 79, 729) με την απουσία της εργασίας «τό μὲν ὄνομα τοῦ Θεοῦ βλασφημεῖται· ὁ δὲ περιπόθητος βίος ἐγένετο βδελυκτός· καὶ ἡ τῶν ἀληθῶς κατ' ἀρετὴν βιούντων κτήσις ἀπάτη νενόμισται...». Στα *Ἀποφθέγματα Πατέρων*, (PG 65, 361), η ωφέλεια του μοναχού προέρχεται και από την εργασία: «Πῶς δεῖ με καθίσει ἐν τῷ κελλίῳ; Λέγει αὐτῷ· Τό ἐν τῷ κελλίῳ καθίσει, το φανερόν, τοῦτο ἐστὶ το ἐργόχειρον». Παράλληλα κατακρίνονται σε δορμύ τόνο, οι μοναχοί που δεν εργάζονται. Πρβλ. Guillaumont, « Le travail manuel », σ. 123, Φυτράκη, *Μοναχοί*, σ. 40.

<sup>2</sup> Πρβλ. «Ὅθεν ἀναγκαίως τὰ τοῦ ὀκνηροῦ καὶ ἀντιλόγου ἔργα ἀλλοτριωτέον τῆς ἀδελφότητος. Καὶ τούτου τοῦ μέρους ἀκριβῶς ἐπιμελίσθαι δεῖ τοὺς προεστῶτας...». Βασιλείου Καισαρείας, *Ὅροι κατὰ πλάτος*, PG 31, 992. Πρβλ. επίσης «Ὅσα δὲ τῶν ἀμαρτημάτων τῆς τοῦ ἡθους διαστροφῆς ἐστὶ κατηγορήματα, οἷον ἀπειθείαι καὶ ἀντιλογίαὶ καὶ ραθυμίαι περὶ τὰ ἔργα ἢ ἀργολογία...ἐπὶ τὸν ἔφορον τῆς κοινῆς εὐταξίας ἄγοντας δεῖ ἐλέγχειν, ὥστε παρ' αὐτοῦ τό μετρον καὶ τὸν τρόπον τῆς ἰάσεως τῶν ἀμαρτημάτων ἐπινοεῖσθαι. Εἰ γάρ ἰατρεία ψυχῆς ἐστὶν ἡ ἐπιτίμησις, οὐ παντός ἐστὶν ἐπιτιμῶν, ὡς οὐδὲ τό ἰατρεύειν...». Βασιλείου Καισαρείας, *Ὅροι κατὰ πλάτος*, PG 31, 1041-1044. Βλ. επίσης Clarke, *Saint Basil*, σσ. 90-91, Amand de Mendieta, *L'Ascèse de Saint Basile*, σ.

<sup>3</sup> Escolan, *Monachisme et Église*, σ. 184, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 13, Canivet, «Monachisme syrien», σ. 217,.

<sup>4</sup> «Παρέβαλε τις ἀδελφός τῷ ἀββᾶ Σιλουανῷ εἰς τό ὄρος τό Σινά· καὶ ἰδὼν τοὺς ἀδελφούς ἐργαζομένους, εἶπε τῷ γέροντι· μὴ ἐργάζεσθε τὴν βρώσιν τὴν ἀπολλυμένην. Μαρία γάρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο. Λέγει ὁ γέρον τῷ μαθητῇ αὐτοῦ· Ζαχαρία, δός τῷ ἀδελφῷ βιβλίον, καὶ βάλε αὐτόν εἰς κελλίον μηδέν ἔχον. Ὅτε οὖν ἐγένετο ἡ ὥρα τῆς ἐνάτης, προσεῖχε τῇ θύρᾳ, εἰ ἄρα πέμπουσι καλέσαι αὐτόν εἰς τό φαγεῖν. Ὡς δὲ οὐδεὶς ἐκάλεσεν αὐτόν, ἀναστάς ἦλθεν πρὸς τὸν γέροντα, καὶ λέγει αὐτῷ· Οὐκ ἔφαγον οἱ ἀδελφοί σήμερον, ἀββᾶ; Λέγει αὐτῷ ὁ γέρον· Ναί. Εἶπε δέ· Διατί οὐκ ἐκαλέσατέ με; Λέγει αὐτῷ ὁ γέρον· Ἐπειδὴ ἄνθρωπος πνευματικός εἶ, καὶ οὐ χρεῖαν ἔχεις τῆς βρώσεως ταύτης· ἡμεῖς δὲ σαρκικοί ὄντες θέλομεν φαγεῖν, καὶ διὰ τούτῳ ἐργαζόμεθα· σύ δὲ τὴν καλὴν μερίδα ἐξελέξω, ἀναγινώσκων ὅλην τὴν ἡμέραν, καὶ οὐ θέλεις φαγεῖν σαρκικὴν βρώσιν. Καὶ ὡς ἤκουσε ταῦτα, ἔβαλε μετάνοια λέγων· Συγχώρεσόν μοι, ἀββᾶ. Λέγει αὐτῷ ὁ γέρον· Πάντως χρεῖαν ἔχει καὶ ἡ Μαρία τῆς Μάρθας· διὰ γάρ τῆς Μάρθας ἡ Μαρία ἐγκωμιάζεται». *Ἀποφθέγματα Πατέρων* PG 65, 409 B-D

σεται αὐτῆς (Λουκ. 10,42), στο οποίο στηριζόταν η αποφυγή της εργασίας στον Μανιχαϊσμό<sup>1</sup>. Ωστόσο, η αγιογραφική αυτή θεμελίωση απαντάται σε ένα συγκεκριμένο χωρίο των *Αποφθεγμάτων Πατέρων*, όπου στηλιτεύεται η συριακή τακτική<sup>2</sup>. Όπως κατέδειξε ο Guillaumont, στο παραπάνω απόσπασμα περιγράφεται η μανιχαϊκή πρακτική και όχι η ορθοπραξία της συριακής πνευματικότητας<sup>3</sup>. Εκκλησιαστικοί συγγραφείς, όπως ο Θεοδώρητος Κύρου, δεν κάνουν αναφορές στο παραπάνω αγιογραφικό χωρίο.

Μαρτυρίες για τη θέση της εργασίας στα πλαίσια του συριακού μοναχισμού παρέχει η αναδρομή στο έργο *Φιλόθεος Ιστορία* του Θεοδώρητου Κύρου. Ωστόσο, αντιθέτως προς συγγραφείς που τονίζουν και περιγράφουν την εργασία στα μοναστικά κέντρα της εποχής, εδώ πρόκειται για αποσπασματικές πληροφορίες που δεν είναι δυνατό να δομήσουν μία ολοκληρωμένη εικόνα για το συγκεκριμένο φαινόμενο. Συγκεκριμένα, ενώ ο Θεοδώρητος αναφέρεται με λεπτομέρειες σε μονές που είχαν εντάξει την εργασία στον ασκητικό βίο, η πρακτική της αργίας εξάγεται συνήθως ως συμπέρασμα από τα γραφόμενά του. Στις περισσότερες περιπτώσεις, αν και η αργία συνδέεται σαφώς με την εφαρμογή της αμεριμνίας, δε συναντάται πουθενά το αγιογραφικό πρότυπο της Μαρίας.

Συγκεκριμένα κατά τον 4<sup>ο</sup> αιώνα, δεν παρατηρείται ομοιογένεια στην εφαρμογή της εργασίας ως ασκητικής παραμέτρου. Ιδιαίτερος στο πρωτομοναστικό στάδιο (α' μισό του 4<sup>ο</sup> αιώνα), οι πληροφορίες του Θεοδώρητου παραθέτουν μία καθολική σχεδόν αποχή από την εργασία ή μία άσκησή της αποκλειστικά για αναγκαίες δραστηριότητες. Η αυστηρότερη τοποθέτηση απέναντι στην αποφυγή της εργασίας παρατηρείται κυρίως στον αναχωρητισμό<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 306-7.

<sup>2</sup> Βλ. σχετικά Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 21, Lieu, *Manichaeism*, σ. 79.

<sup>3</sup> Guillaumont, « Le dépaysement », σ. 120-121.

<sup>4</sup> Κατ' αυτόν τον τρόπο, αναφέρεται ότι ο Ιάκωβος Νισίβης έτρωγε αυτοφυή βλάστηση μόνο, ενώ το κείμενο δεν παρέχει περαιτέρω πληροφορίες για χειρωνακτική δραστηρι-

Στενά συνδεδεμένη με την αργία παρουσιάζεται η ζηλωτική εφαρμογή της ασκήσεως. Τα παραδείγματα που αφηγείται ο Θεοδώρητος είναι πλείστα. Περιγραφές για αναχωρητές εκτεθειμένους στις καιρικές συνθήκες ή ασκούμενους υπό το βάρος αλυσίδας, διατρέχουν όλο το κείμενο της *Φιλοθέου Ιστορίας* και στις διηγήσεις αυτές δεν υπάρχει καμία νύξη περί εργασίας. Ο ασκητικός βίος χαρακτηρίζεται από τον ζηλωτικό αγώνα κατά των παθών και την αφιέρωση στην προσευχή. Η εργασία περιορίζεται από τους μοναχούς αυτούς καθώς η άσκηση καθίσταται πιο έντονη<sup>1</sup>.

Η αναγκαστική συνύπαρξη μοναχών, όπως την επέβαλε η μορφή της λαύρας, επέφερε μία σχετική τροποποίηση στην επικρατούσα συνήθεια, συνδεδεμένη με αναγκαίες εργασίες, όπως η παρασκευή φαγητού, η φροντίδα των ασθενών και η οικοδόμηση καταλύματος για τους μοναχούς<sup>2</sup>. Στα πλαίσια των κοινοβίων παρατηρείται η ίδια ευρύτητα<sup>1</sup>.

---

ότητα του ασκητη. Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 1,2. Ο Ιουλιανός ο Σαββά εκτός από την κατανάλωση άρτου, δε φαίνεται να ασχολείται με άλλη δραστηριότητα. Ο Μαρκιανός επίσης αφιερώνει όλο τον χρόνο του στην προσευχή και την ψαλμωδία. Παρόμοια είναι και η διήγηση για τον Συμεώνη τον Παλαιό. Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 6,1.

<sup>1</sup> Πρβλ. «Ἄλλ' ὅμως καὶ τοσούτων τῶν τὰ θεῖα παιδευομένων, καὶ τι καὶ παραβαινόντων, ὡς εἰκός, οὐδὲ γὰρ τὸν ἄρτι φοιτῶντα κατορθοῦν ἅπαντα ῥάδιον, ἔμμενεν ἀκίνητος, οἷα τις ἀσώματος, ὁ θεῖος ἐκεῖνος ἀνὴρ...». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 4, 9. Ο μοναχός Αββάς σιδήρω δέ βαρεῖ τήν ὄσφυν ἐξωσμένος κάθηται μὲν ὀλιγάκις, τῆς δε νυκτός καὶ τῆς ἡμέρας τό πλέον ἔστηκώς...». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 4,12. Βλ. αναλυτικά: Keil, «Eigenarten syrischen Mönchtums im Spiegel der Apophthegmata Patrum», *Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte. FS Prof. Hage, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte*, ed. by M. Tamcke/W. Schaigert/E. Schlarb, τ.Ι, Münster 1995, σσ. 266-277.

<sup>2</sup> Όταν δημιουργήθηκε μονή από τον Ιουλιανό τον Σαββά, στην Οσροήνη, ανάμεσα στα έτη 317-325 (Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 153) ότι η μόνη ενασχόληση των νέων μοναχών περιορίζεται στην παρασκευή ιδιαίτερης τροφής για τους ασθενείς. Σύμφωνα με το κείμενο του Θεοδώρητου, ο αρχιμανδριτής δεν ευνοούσε τις χειρωνακτικές εργασίες. Υποχώρησε στην κατασκευή ειδικής αποθήκης για τις τροφές, μόνο από την ανάγκη ταπεινώσης. Απομακρύνθηκε μάλιστα από τη μονή όσο διαρκούσαν τα έργα, ενώ υπέδειξε στους μοναχούς τον κίνδυνο που ελλοχεύει από την προσκόλληση στις γήινες φροντίδες. Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 2,4. Τα υπόλοιπα παραδείγματα που παρατίθενται είναι πολλά και διασπαρμένα σε όλη την έκταση του έργου. Πρβλ. Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 3,21 (όπου η διήγηση για το Σαβίνο)· 4, 9-10 (όπου η περιγραφή



Ακόμη και μετά τα μέσα του 5<sup>ου</sup> αιώνα, οπότε και συγγράφεται η *Φιλόθεος Ιστορία*, φαίνεται ότι η εργασία δεν εφαρμοζόταν από τους μοναχούς, εξ αιτίας της εφαρμογής της αμεριμνίας<sup>2</sup>.

Ενδιαφέρον στο σημείο αυτό παρουσιάζει η στάση της Ιεραρχίας απέναντι παράμετρο της αργίας. Σε όλες τις διηγήσεις περί των αναχωρητών και των κοινοβίων δεν υπάρχει καμία νύξη για αντίθεση της ιεραρχίας στην παράμετρο που είχαν αναπτύξει οι Σύροι μοναχοί. Αντιθέτως, σε πολλές περιπτώσεις, μοναχοί επιλέγονται για να στελεχώσουν επισκοπικές θέσεις ή χειροτονούνται ιερείς<sup>3</sup>.

Όπως διαπιστώνεται από την αναδρομή στη *Φιλόθεο Ιστορία*, η εργασία δεν συνιστούσε πρωταρχική ενασχόληση των μοναχών. Μάλιστα, σε ορισμένες περιπτώσεις εξέλιπε τελείως. Ωστόσο, υπήρχαν και εξαιρέσεις στον κανόνα αυτό, όπως αποδεικνύουν τα παραδείγματα του Που-

---

της ασκήσεως του Αγρίππα)· 4,12 (όπου η διήγηση για τους μοναχούς της μονής του Ευσεβίου). Πρβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 217, Escolan, *Monachisme et Église*, σ. 184.

<sup>1</sup> Παρόμοιες είναι οι πληροφορίες για τις μονές του Μαρκιανού και του Ευσεβίου, όπου η αποφυγή της εργασίας συνδέεται με πλήρη αφιέρωση στην προσευχή: ο Μαρκιανός ως αρχιμανδρίτης πρότασε τη σημασία της προσευχής σε σχέση με την εργασία. (Πρβλ. «Σιτίον δέ ἦν αὐτῷ μόνος ἄρτος καὶ οὗτον σταθμὸς προσφερόμενος...δύον τοίνυν φιλοσοφίας ἐν ταύτῃ φρονιστήρια κατασκεύασε μέγιστα...». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 3). Οι πληροφορίες του Θεοδωρήτου υπονοούν μόνο την παρασκευή της τροφής και την οικοδόμηση μονής για τους νέους μοναχούς. Οι μοναχοί στη μονή του Ευσεβίου στο Τελεδάδ φαίνεται ότι, υπό την πνευματική καθοδήγηση του ηγουμένου τους, δεν εργάζονταν, αλλά αφιέρωναν την καθημερινή δραστηριότητά τους μόνο στην προσευχή. Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 3, 3-4.

<sup>2</sup> Ο Canivet (*Monachisme Chrétien*, σ. 111) ταυτίζει τον Βάσσο, ηγούμενο της μονής αυτής, με τον περιοδευτή από τον οποίο ο Θεοδώρητος έλαβε πληροφορίες για τον Συμεών τον Στυλίτη. Στη μονή του Βάσσου, οι μοναχοί ήταν υποχρεωμένοι «τὴν ἀπὸ τῆς θείας χάριτος πεμπομένην τροφήν ὑποδέχεσθαι». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 26,8. Πρβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 217, Escolan, *Monachisme et Église*, σ. 188

<sup>3</sup> Sterk, *The Monk-Bishop*, σ. 22. Στη *Φιλόθεο Ιστορία* αναφέρεται πως ο Ιάκωβος επελέγη για τον θρόνο της πόλεως της Νισίβης εξαιτίας της μεγάλης του φήμης. («Ἐν τούτοις διαπρέπων καὶ πᾶσιν ἐπέραστος ὢν,... εἰς τὴν τῆς ἀρχιερωσύνης ἔρχεται λειτουργίαν, καὶ τῆς πατρίδος λαγχάνει τὴν προστασίαν». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 1,7.), Επίσης, ο Βάσσο, αν και ηγούμενος σε μονή που απέφυγε με ζήλο εξ ολοκλήρου την εργασία, είχε την ιδιότητα του περιοδευτοῦ. Σύμφωνα με το κείμενο, υποχρέωσή του αποτελούσε η περιοδεία σε «κώμας τοῖς κατὰ κώμην ἱερεῦσιν ἐπιστατῶν». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 26, 7. Για τη σχέση μοναχών και ιεραρχίας στη *Φιλόθεο Ιστορία*, βλ. Urbainczyk, *Theodoret of Cyrhus*, σ. 115-129. Για τους περιοδευτὰς βλ. αναλυτικά παρακάτω σ. 147, υπ. 1

πλίου και του Θεοδοσίου.

Ο Θεοδώρητος διηγείται ότι ο Πούπλιος, σύγχρονος του Ευσεβίου και του Μαρκιανού<sup>1</sup>, ήδη ως αναχωρητής ασχολούνταν με την «ἐπιμέλεια των ἀφικνουμένων ξένων», και με «ἄλλο τι τῶν ἀναγκαίων ἔργων»<sup>2</sup>. Αρχικά, οικοδόμησε με δικές του ενέργειες το πρώτο οίκημα της μονής<sup>3</sup>. Αργότερα η αύξηση του αριθμού των μοναχών οδήγησε στην οικοδόμηση ενός δεύτερου οικήματος<sup>4</sup>. Από τους διαδόχους του Πουπλίου, ο Αφθόνιος διατήρησε το καθεστώς της εργασίας μέσα στη μονή, για την οποία ο Θεοδώρητος πληροφορεί ότι σχετιζόταν με την κατασκευή των σκηνών και την παρασκευή της τροφής<sup>5</sup>.

Τον 5<sup>ο</sup> αιώνα φαίνεται ότι η εργασία είχε πλέον συμπεριληφθεί στις ασκητικές παραμέτρους. Ο κοινοβιάρχης Θεοδόσιος, σύγχρονος του Θεοδώρητου, την εντάσσει υποχρεωτικά στον ασκητικό κανόνα της μονής του. Ο Θεοδόσιος καταγόταν από την Αντιόχεια και επέλεξε ως τόπο αναχωρήσεως το ὄρος δίπλα στην πόλη Ρώσο, η οποία βρισκόταν κοντά στον κόλπο της Κιλικίας<sup>6</sup>. Ο Θεοδώρητος παραθέτει ότι ο Θεοδόσιος, για να αυξήσει το βαθμό της ασκήσεως, εργαζόταν κανονικά<sup>7</sup>, παρ' ότι είχε περιδε-

---

<sup>1</sup> Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 156.

<sup>2</sup> Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 5,2.

<sup>3</sup> «Βραχεῖς δέ οἰκίσκους οἰκοδομῶν...». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 5,3.

<sup>4</sup> «Ἐδέξατο τὴν παραίνεσιν ὁ σοφώτατος, καὶ συναγεῖρας ἅπαντας, καὶ τοὺς μικροὺς ἐκείνους καταλύσας οἰκίσκους, ἕνα δέ τοῖς συνειλεγμένοις δειμάμενος...» Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 4. «Καὶ παρ' ἐκεῖνο τό καταγῶγιον ἕτερον οἰκοδομήσας, ἐκεῖ τούτους διάγειν ἐκέλευεν». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 5,4.

<sup>5</sup> «Καὶ τούτων ἕκαστον ἔδρα (ὁ Αφθόνιος), τὰ τῶν ὁμοσκήνων περιρράπτων ράκια, ἢ τὸν φακὸν ἐκκαθαίρων, ἢ τὸν σίτον ἐκπλύνων, ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων μεταχειρίζων». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 5, 8.

<sup>6</sup> «Ρῶσος ἐστὶ Κιλικίσις πόλις, ἐν δεξιᾷ εἰσπλέοντι τὸν Κιλικίον κόλπον. Ταύτης πρὸς ἕω καὶ μεσημβρίαν, ὄρος ἐστὶν ὑψηλόν,... Ἐν τούτῳ νάπην εὐρῶν τινά, πρὸς θάλασσα ἀποκλίνουσα, ὁ μέγας καὶ πολυθρύλλητος Θεοδόσιος, βραχύν τινα οἰκίσκον οἰκοδομήσας, μόνος τὴν εὐαγγελικὴν ἡσπάζετο πολιτείαν. Ἀνὴρ ἐκ τῆς Αντιόχου μὲν ὀρμώμενος...». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 10, 1. πρβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 48, 183.

<sup>7</sup> «Πόνους δέ πόνους ἐπαύξων ἀεὶ, καὶ τὴν χειρῶν ἐργασίαν μετῆι, νῦν μὲν τὰς καλουμένας ριπίδας ὑφαίνων καὶ σπυρίδας, νῦν δέ μικράς ἀρούρας ἐν τῇ νάπη κατασκευάζων, καὶ σπέρματα καταβάλλον, καὶ τὴν ἀποχρῶσαν ἐκεῖθεν συλλέγων τροφήν». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 10,2.

θεί με αλυσίδες<sup>1</sup>.

Όταν δημιουργήθηκε κοινόβιο από μοναχούς που προσέγγισαν τον αναχωρητή, εκείνος επέβαλε την εργασία<sup>2</sup>. Ο Θεοδώρητος παραθέτει και τα σχετικά αγιογραφικά χωρία, με τα οποία ο μοναχός δίδασκε τους μαθητές του<sup>3</sup>. Μάλιστα ο Θεοδόσιος κατασκεύασε και *πορθμείον* δίπλα στη μονή, που ήταν παραθαλάσσια, για τη μετακίνηση αγαθών προς και από αυτήν<sup>4</sup>. Στη μονή ο Θεοδόσιος ενώ «τάς μέν πανταχοῦ νενομισμένας θείας λειτουργίας ἐπιτελῶν εἰς καιρόν»<sup>5</sup>, όριζε να αφιερώνεται ο υπόλοιπος χρόνος των μοναχών στην εργασία.

Είναι προφανές ότι η μονή του Θεοδοσίου απηχεί ένα μοντέλο μοναστικού τύπου εγγύτερο στον αιγυπτιακό και τον βασιλειανό. Ο Θεοδώρητος μάλιστα αναφέρεται με λεπτομέρειες σε αυτό, εξηγώντας τη λειτουργία της μονής και τη σύζευξη της προσευχής με την εργασία, καθώς ο ηγούμενος ήταν σύγχρονός του και είχε τη δυνατότητα της αυτόπτου μαρτυρίας<sup>6</sup>.

Οι αναφορές των κανόνων του Ραββουλά επί του ζητήματος, αποδεικνύουν ότι, τουλάχιστον τον 5<sup>ο</sup> αιώνα, η εργασία αποτελούσε μέρος της απασχόλησης των μοναχών. Βεβαίως στους κανόνες αυτούς αναγνωρίζεται η προτεραιότητα της προσευχής έναντι της εργασίας, καθώς απαγο-

---

<sup>1</sup> «Προσετίθει δέ τούτοις τό ἐκ σιδήρου φορτίον αὐχένι, καί ὀσφύϊ, καί ἀμφοῖν ταῖν χεροῖν. Καί κώμην δέ ἔφερεν αὐχμηράν, καί μέχρις αὐτῶν διηκοῦσαν τῶν ποδῶν, καί περαιτέρω προβαίνουσαν, καί τούτου χάριν τῇ ἰξυῖ προσδεδεμένην». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 10,2.

<sup>2</sup> «Καί τούτους ὑποδεχόμενος, ἐπί τούτον ἐποδήγει τόν βίον· καί ἦν ἰδεῖν, τούς μέν ἰστία, τούς δέ δέρρεις τριχίνας ὑφαίνοντας, τούς δέ τάς ριπίδας ἢ τάς σπυρίδας διαπλέκοντας, ἄλλους δέ τήν γηπονίαν ἀναδεδεγμένους». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 10,3. Πρβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 218, Escolan, *Monachisme et Église*, σ. 184

<sup>3</sup> «Τῆς ἀποστολικῆς γάρ μεμνημένος φωνῆς τῆς λεγούσης· «Νυκτός και ἡμέρας ἐργαζόμενοι, εἰς τό μή ἐπιβαρῆσαι τινα ὑμῶν·» καί, «Αἱ χεῖρες αὐται ἐμοί καί τοῖς σύν ἐμοί ἐπήρκεσαν»... Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 10,3.

<sup>4</sup> «Καί ἐπειδή παραθαλάσσιον ἦν τό χωρίον, καί πορθμείον ὕστερον κατασκευάσας, τούτω εἰς τήν τῶν ἀγωγίμων ἐκέχρητο χρεῖαν, ἐκκομίζων τῶν συνοίκων τά ἔργα, καί εἰσκομίζων τα δέοντα». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 10,3. Πρβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 218.

<sup>5</sup> Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 10,3.

<sup>6</sup> Canivet, *Le monachisme syrien*, σ.85

ρευόταν στους μοναχούς να απέχουν από τα λειτουργικά τους καθήκοντα εξαιτίας των καθημερινών υποχρεώσεών τους. Ο καθορισμός της σχέσης εργασίας και προσευχής υφίσταται και σε άλλες συλλογές κανόνων της ίδιας περιόδου<sup>1</sup>. Μάλιστα, πριν την εργασία επιβάλλονται γονυκλισίες<sup>2</sup>.

Στις ασχολίες των μοναχών συγκαταλέγονταν, σύμφωνα με τους κανόνες, και οι γεωργικές εργασίες<sup>3</sup>. Στις αρχές 5<sup>ου</sup> αιώνα επιτρεπόταν η συνδρομή ζώων στις εργασίες αυτές, ωστόσο η κατοχή τους δεν ευνοούνταν μέσα στις μονές, γιατί συνδεόταν με την καταστρατήγηση της ακτημοσύνης<sup>4</sup>. Το εμπόριο ως απασχόληση των μοναχών περιορίζεται από τον Ραββουλά μόνο στα απαραίτητα προϊόντα και απαγορεύεται η οποιαδήποτε είσπραξη κέρδους από τους μοναχούς<sup>5</sup>.

Όπως διαπιστώνεται, η αργία στα πλαίσια του συριακού μοναχισμού ήταν γνωστή στα υπόλοιπα μοναστικά κέντρα. Η αντιμετώπισή της όμως δεν ήταν θετική, καθώς υπήρχε μία σαφής τάση να απορρίπτεται η παράμετρος αυτή, εφόσον δε συμφωνούσε με τη γενικότερη διδασκαλία της Εκκλησίας για την εργασία<sup>6</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, στον Επιφάνιο Σαλαμίνας απαντάται μία κριτική της ασκητικής παραμέτρου, που δεν ευνοούσε την εργασία. Ο επίσκοπος δεν παραλείπει να σχολιάσει πως το έθος αυτό δεν συνάδει με την ασκητική ορθοπραξία, όπως την επιβάλλει η Αγία

---

<sup>1</sup> «16. The monks shall not, under the pretext of occupation and work, fail the times that are appointed for the worship-service day and night». Βλ. σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 30. Πρβλ. επίσης τον κανόνα 1 («no one shall neglect the prayer»), που εσφαλμένα αποδίδεται στο Ραββουλά. Βλ. σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 84.

<sup>2</sup> «Whensoever he (the monk) sits or stands or does some work – first he shall make three burke». Βλ. σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 107.

<sup>3</sup> «9. The monks shall not possess the goods ...of other animals, except one donkey (for those) who need it, or one yoke of oxen, (for those) who need (the field)». Βλ. σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 29.

<sup>4</sup> Βλ. τον κανόνα 2 των ανωνύμων μοναχών που επιβάλλει για παράδειγμα την καλλιέργεια ζάχαρης μόνο σε ορισμένο μικρό αγροτεμάχιο (*sasa*), ή τον κανόνα 3 που η κατοχή ζώων θεωρείται απαγορευμένη από τον Θεό. Βλ. σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 71.

<sup>5</sup> «11. There shall be no business-affairs of buying and selling in the monastery, except only for that (thing) which is sufficient for their needs, without greediness». Βλ. σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 9.

<sup>6</sup> Βλ. παραπάνω σ. 29-30.

Γραφή. Αντιθέτως, ο Επιφάνιος κάνει έναν διαχωρισμό ανάμεσα στους μοναχούς που αποφεύγουν την εργασία, διακρίνοντας αφενός εκείνους που, αν και κάποιοι ορθόδοξοι «ἀδελφοί», δεν γνωρίζουν «τό μέτρον τῆς ἐν Χριστῷ πολιτείας» αφετέρου εκείνους που συνδέει με τη μηχαναϊκή αίρεση και κυρίως την παρερμηνεία των ευαγγελικών επιταγών<sup>1</sup>.

Σημαντική, εκτός των άλλων, είναι και η στάση του ι. Χρυσοστόμου απέναντι στο ζήτημα της εργασίας ως ασκητικής παραμέτρου. Όπως διαπιστώνεται από τις αναφορές του στον μοναχισμό κατά τα κηρύγματά του, ο ι. πατέρας παραθέτει μία ιδανική εικόνα, που φτάνει στο σημείο της απολογίας<sup>2</sup>. Παρά ταύτα, είναι σαφές πως περιγράφει μονές που η εργασία ευνοούνταν<sup>3</sup>, ενώ ως διάκονος στην Αντιόχεια αντιμετώπισε επικριτικά την αργία. Ερμηνεύοντας τον στίχο του Ιωάννη: «ἐργάζεσθε μή τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώ-

---

<sup>1</sup> «Τινές γάρ τῶν ἡμέτερων ἀδελφῶν καὶ ὀρθοδόξων, μὴ γινώσκοντες τό μέτρον τῆς ἐν Χριστῷ πολιτείας, το κελεύον...μὴ ἀργόν, μήτε ἀεργόν καὶ ἀκαιρόφαγον, μηδέ τῷ κηφῆνι τῶν μελισσῶν, ἐργάζεσθαι δέ ταῖς ἰδίαις χερσίν... Τινές δέ τῶν προειρημένων ἀδελφῶν, ὡς ἀπό τοῦ Μάνη μεμαθηκότες τάχα, ἵνα οὕτως εἶπω, τοῦ ἀπό Περσίδος ἀναβεβηκότος, ἄτινα οὐκ ἔχρησιν οὕτως εἶναι. Σκοπεῖν δε μάλλον τους τοιούτους παραγγέλλει ὁ θεῖος λόγος τους μηδέν ἐργαζομένους. Πεπλάνηκε γάρ τινων τὴν οἴησιν ὁ λόγος ὁ παρά τῷ Σωτήρι γεγραμμένος Ἐργάζεσθαι μή τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον. Νομίζουσι δε τὴν ἀπολλυμένην εἶναι τὴν καλὴν ἐργασίαν, ἧς εἰς δικαιοσύνην ἔχομεν τόν κάματον». Επιφανίου Σαλαμίνος, *Κατὰ αἰρέσεων*, PG 42, 761. πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 88.

<sup>2</sup> Πρβλ. «Ὅταν ἅγιος ἢ παρ' ἡμῖν μηδέν ἐπαισχυνόμεθα τῶν αὐτῶν. Ἄγιοι δέ εἰσὶ, πάντες, ὅσοι πίστιν ὀρθὴν μετὰ βίου ἔχουσι· κἄν σημεῖα μὴ ἐργάζωνται, κἄν δαίμονες μὴ ἐκβάλλωσιν, ἅγιοι εἰσίν. Ἄπιθι πρὸς τὰς τῶν ἁγίων σκηνάς· ὡσπερ ἀπὸ γῆς εἰς τόν οὐρανόν, οὕτως ἐστίν εἰς μοναστήριον ἀνδρὸς καταφυγεῖν». Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολὴν πρώτην*, Ὀμιλία ιδ', PG 62, 573. Για τὴν σχέση του Ι. Χρυσοστόμου με τὸ μοναχισμό τῆς Αντιοχείας, βλ. Αναλυτικά: Illert, *Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum. Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus*, Zürich-Freiburg i. Br. 2000. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 175. Leroux, «Monachisme», σ. 153. Leroux, «Saint Jean Chrysostom», σ. 126.

<sup>3</sup> Πρβλ. «Καὶ ἅπερ ἐστίν ὑπεκκαύματα ἀλαζονείας, τό καλῶς ἐμφιέννυσθαι καὶ τό λαμπρῶς οἰκοδομεῖν καὶ τό πολλοὺς ἔχειν διακόνους, ἃ καὶ ἄκοντας πολλάκις εἰς ἀλαζονείαν ἐμβάλλει, ταῦτα ἐκεῖ ἅπαντα ἀνήρηται. Καὶ αὐτοὶ καίουσι πῦρ, αὐτοὶ διακλῶσι ξύλα, αὐτοὶ ἔψουσιν, αὐτοὶ τοῖς ἐρχομένοις διακονοῦνται...ἀλλὰ πάντες τῶν διακονουμένων εἰσὶ καὶ ἕκαστος τους πόδας νίπτει τῶν ξένων καὶ πολλή περὶ τούτου μάχη». Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εἰς τὸν Ἅγιον Ματθαῖον τὸν Ἐὐαγγελιστήν*, Ὀμιλία οα', PG 58, 671. Πρβλ. Φυτράκη, *Μοναχοί*, σ. 53.

νιον» (Ιωάν. 6,27), ο ι. Χρυσόστομος καταφέρεται κατά της παρερμηνείας του στίχου με την οποία υποστηρίζεται η αποφυγή της εργασίας<sup>1</sup>. Μάλιστα, απορρίπτει την αργία με αφορμή την αμεριμνία, καθώς θεωρεί ότι θα πρέπει η αμεριμνία να είναι σε αρμονία με τις εντολές του αποστόλου Παύλου<sup>2</sup>. Το απόσπασμα αυτό οδήγησε διάφορους ερευνητές να αναρωτηθούν κατά πόσο αναφέρεται στην ανασκευή μεσσαλιανικών παρεκκλίσεων σχετικών με την αργία<sup>3</sup>.

Όπως διαπιστώνεται από την παραπάνω αναδρομή, η αργία στα πλαίσια του συριακού μοναχισμού απαντάται κυρίως στο πρώιμα στάδια οργανώσεώς του. Με την πάροδο του χρόνου, η εργασία υιοθετείται από τους σύρους ασκητές, αλλά περιορίζεται από τις υπόλοιπες ασκητικές παραμέτρους, όπως η προσευχή, και σχετίζεται μόνο με αναγκαίες δραστηριότητες, όπως η παρασκευή του φαγητού των μοναχών. Η θέσπιση των κοινοβιακών κανόνων αποδεικνύει ότι η εργασία σταδιακά επιβάλλεται στον συριακό μοναχισμό οριοθετώντας ζηλωτικές τάσεις και αποκλείοντας την υποψία ασκητικών παρεκκλίσεων. Ωστόσο, τα φαινόμενα πλήρους αποφυγής της εργασίας, με αφορμή την αμεριμνία, δεν εξαλείφονται εντελώς, δημιουργώντας μία ποικιλία στην πραγμάτωση των ασκητικών παραμέτρων μέσα στα πλαίσια των ιστορικών εκφάνσεων του μοναχισμού.

---

<sup>1</sup> «Τινές τῶν βουλομένων ἀργῶς τρέφεσθαι, ἀποκέχρηται τούτῳ τῷ λόγῳ, ὡς τὴν ἐργασίαν ἐκκόπτοντος τοῦ Χριστοῦ». Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εἰς τὸν Ἅγιον Ἰωάννην, Ἀπόστολον καὶ Εὐαγγελιστὴν, Ὁμιλία μδ*, PG 59, 248. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 176.

<sup>2</sup> «Ὅλον γάρ, ὡς εἰπεῖν διαβάλλουσι τὸν Χριστιανισμόν, καὶ ἐπὶ ἀργίᾳ κωμωδεῖσθαι παρασκευάζουσι. ...Ἀναγκαῖον γάρ πάντα νῦν ταῦτα ἐπιλῦσαι, οὐχ ἵνα μόνον παύσωμεν αὐτοὺς ἀργοῦντες, ἀλλ'ἵνα μὴ μάχην εἰσάγειν τινὰ δεῖξωμεν τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ...Τί οὖν εἴπωμεν πρὸς ταῦτα; Ὅτι τὸ μὴ μεριμνᾶν οὐ τὸ μὴ ἐργάζεσθαι ἐστίν, ἀλλὰ τὸ μὴ προσηλώσθαι τοῖς βιωτικοῖς πράγμασι· τουτέστι, τὸ μὴ ποιεῖσθαι φροντίδα περὶ τῆς εἰς αὐριον ἀναπαύσεως, ἀλλὰ πάρεργον αὐτὴν εἶναι νομίζειν...» Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εἰς τὸν Ἅγιον Ἰωάννην, Ἀπόστολον καὶ Εὐαγγελιστὴν, Ὁμιλία μδ'*, PG 59, 248-249. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 176.

<sup>3</sup> Βλ σχετικά Caner, *Spiritual Authority*, σ. 176.

#### δ) Ιεραποστολή και φιλανθρωπία.

Σημαντικό ρόλο στον εκχριστιανισμό των αγροτικών πληθυσμών στη Συρία διαδραμάτισε ο μοναχισμός, μέσω της εγκατάστασης μοναχών, κυρίως ερημιτών, στις περιοχές αυτές<sup>1</sup>. Η δράση των μοναχών περιγράφεται τόσο από Χριστιανούς συγγραφείς (Σωζομενό και Θεοδώρητο) όσο και από τον εθνικό Λιβάνιο, οι οποίοι, ωστόσο, παραδίδουν μία εκ διαμέτρου αντίθετη εικόνα του μοναχισμού.

Συγκεκριμένα, ο Λιβάνιος στο έργο του *Oratio XXX*, περιγράφει με τους πλέον μελανούς χαρακτηρισμούς τη δράση των μοναχών στην περιοχή της Αντιοχείας. Τους επιρρίπτει την ευθύνη για καταστροφές ναών, βωμών και αγαλμάτων υπό την ανοχή του Αρχιεπισκόπου Φλαβιανού (380-404)<sup>2</sup>. Ως κύριο περιστατικό αναλογής βίαιης συμπεριφοράς, αναφέρει την καταστροφή του ναού του Δία από τον Μάρκελλο στην Απαμέα πριν το 388<sup>3</sup>.

Οι παραπάνω ισχυρισμοί του εθνικού ρήτορα δεν είναι τυχαίοι. Αντιθέτως, οι βιαιότητες που περιγράφει, συνδέονται με τον διορισμό του Ματέρνου Κυνηγίου ως Επάρχου της Ανατολής (*praefetus praetorio*). Ο φανατισμός του μεταφράσθηκε σε πράξεις καταπίεσης των εθνικών. Σε συνεργασία με τους επιχωρίους επισκόπους και μοναχούς επιχείρησε να εξαλεί-

---

<sup>1</sup> Βλ. Hendricks, « L'activité apostolique du monachisme monophysite et nestorien », *Proche-Orient Chretien. Revue d'études et d'informations* 8 (1958), σσ. 3-25, 10 (1960), σσ. 3-25, 97-113.

<sup>2</sup> «...ἐφ' ἰερά ξύλα φέροντες καὶ λίθους καὶ σίδηρον, οἱ δὲ καὶ ἄνευ τούτων χεῖρας καὶ πόδας. Ἐπειτα Μυσῶν λεία καθαιρουμένων ὀρόφων, κατασκαπτομένων τοίχων, κατασπασμένων ἀγαλμάτων, ἀνασπασμένων βωμῶν...». Λιβανίου, *Υπὲρ ἰερῶν*, 30, 8. «...ὁ ποιμὴν οὗτος τοὺς μὲν ἐπὴννεσε, τοὺς δε ἀπέλασενῶς ἐν τῷ μὴ μείζω πεπονθέναι κεκερδακότες». Λιβανίου, *Υπὲρ ἰερῶν*, 30, 11. Πρβλ. Trombley, *Hellenic Religion, part 1*, σ. 137, Lee, *Παγανιστές και Χριστιανοί*, σ. 213. Πρβλ γενικά Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 344

<sup>3</sup> Trombley, *Hellenic Religion, part 1*, σ. 139, Lee, *Παγανιστές και Χριστιανοί*, σ. 213-214. Σύμφωνα με τον Trombley, η καταστροφή των ναών επιβλήθηκε από αμιγῶς πρακτικούς λόγους. Καθώς οι ναοί αυτοί ήταν στο κέντρο της πόλεως ή του χωριού της συριακής υπαίθρου, με την ανοχή των επισκόπων, οι μοναχοί τούς κατέστρεφαν για να μετατραπούν αργότερα σε χριστιανικούς τόπους λατρείας. Βλ. αναλυτικά Trombley, *Hellenic Religion, part 1*, σ. 108 και εξής.

ψει την εθνική θρησκεία με καταστροφές ναών<sup>1</sup>.

Η επιθετική συμπεριφορά των μοναχών απέναντι στα αγάλματα και τους ναούς ερμηνεύεται με κριτήριο τη θεώρηση των ειδώλων ως δαιμόνων. Ο χαρακτηρισμός αυτός είναι συχνός σε εκκλησιαστικούς συγγραφείς, όπως πχ. ο Θεοδώρητος Κύρου. Μέσω της καταστροφής, οι μοναχοί πιστοποιούσαν την αναστάσιμη νίκη του Χριστού επί του κράτους των δαιμόνων. Επιπλέον, υποστηρίζεται ότι στις επιθέσεις κατά των ειδωλολατρικών ναών συνετέλεσε η αντίληψη των μοναχών περί των μαχών με τους δαίμονες στην έρημο<sup>2</sup>. Ωστόσο, πιο αποτελεσματική για την ιεραποστολή ήταν τελικά η μετατροπή των ειδωλολατρικών ναών σε χριστιανικούς από τους μοναχούς<sup>3</sup>.

Οι πληροφορίες του Λιβανίου, παρά το ιστορικό ενδιαφέρον που παρουσιάζουν, δεν πρέπει να απολυτοποιούνται, καθώς έρχονται σε αντίθεση τόσο με την ισχύουσα νομοθεσία όσο και με τις περιγραφές άλλων συγγραφέων<sup>4</sup>. Η εικόνα των βίαιων μοναχών ανατρέπεται από συγγραφείς όπως ο Σωζομενός και ο Θεοδώρητος Κύρου. Συγκεκριμένα, ο Σωζο-

---

<sup>1</sup> Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, σσ. 343-344. Trombley, *Hellenic Religion*, part 1, σ. 211, Lee, *Παγανιστές και Χριστιανοί*, σ. 212. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 345. Παρόμοιο περιστατικό παρατίθεται και στον *Βίο του Ραββουλά Εδέσσης*. Με τη συνδρομή και άλλων μοναχών, ο Ραββουλάς επιχειρεί να καταστρέψει ναό του Βα' albek. Η προσπάθεια, ωστόσο, καταλήγει σε πλήρη αποτυχία, καθώς όλη η ομάδα των μοναχών εκδιώκεται με βίαιο τρόπο από τους εθνικούς. *Vita Rabbulae*, σ. 169, πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 345, Lee, *Παγανιστές και Χριστιανοί*, σ. 212. Αργότερα, με τους κανόνες του, ο επίσκοπος Εδέσσης εμφανίζεται λιγότερο ενθουσιώδης. Εντέλλεται μόνο την κοπή δέντρων αφιερωμένων σε θεότητες, ενώ προτρέπει τους πιστούς να αφήνουν έρημα τα εναπομείναντα ιερά. «53. Cut the trees which are dedicated to the demons, and these shall be for the expense of the church in their places. If there stands in a place a remnant of the temple of the idols, it shall be eradicated in silence without disturbance». Βλ. σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 48.

<sup>2</sup> Βλ. αναλυτικά Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 345, Trombley, *Hellenic Religion*, part 1, σ. 143, Brown, «Christianization and Religious Conflict», *The Cambridge Ancient History*, v. XIII, σ. 634.

<sup>3</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 346, πρβλ. «Τὴν ὑπαιθρον γάρ ἀσπασάμενος βίον, κορυφήν τινά κατέλαβεν, ὑπὸ τῶν πάλαι δυσσεβῶν τιμωμένην· καὶ τό ἐν αὐτῇ τῶν δαιμόνων τέμενος τῷ Θεῷ καθοσιώσας, ἐν αὐτῷ διέτριψε...». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*, 16,1.

<sup>4</sup> Trombley, *Hellenic Religion*, part 1, σ. 143, Fowden, «Polytheist Religion and Philosophy», σ. 549-550



μενός σχολιάζει ιδιαίτερος την αρχική αρνητική στάση των εθνικών έναντι των μοναχών στην περιοχή της Κοίλης Συρίας. Αργότερα, διηγείται πως μοναχοί όπως ο Μαρωσάς, ο Βάσσοσ, ο Βασσώνης και ο Παύλος λόγω της μακροβιότητάς τους, «Σύρους τε γαρ ὡς ἐπίπαν, καί Περσῶν καί Σαρακηνῶν πλείστους, πρὸς τό οἰκεῖον ἐπηγάγοντο σέβας, καί ἑλληνίζειν ἔπαυσαν»<sup>1</sup>.

Πληρέστερες πληροφορίες σχετικά με τη δράση των μοναχών παραδίδει ο Θεοδώρητος Κύρου. Στο έργο του, ωστόσο, *Φιλόθεος Ιστορία* διαγράφεται μία εντελώς διαφορετική τακτική από αυτή που περιγράφει ο Λιβάνιος<sup>2</sup>. Ήδη στη διήγησή του περί του Ιακώβου Νισίβης, το πρώτο μισό του 4<sup>ου</sup> αιώνα, παραδέχεται την ακμή της ειδωλολατρίας στην ύπαιθρο<sup>3</sup>. Σύνηθες φαινόμενο στις διηγήσεις του αποτελεί η εγκατάσταση του μοναχού κοντά σε ειδωλολατρικό ιερό, καθώς πολλά χωριά και πόλεις ήταν κτισμένα σε γη που ανήκε σε ειδωλολατρικούς ναούς<sup>4</sup>.

Οι αναφορές του Θεοδώρητου στην προσέγγιση μεταξύ μοναχών και ειδωλολατρών δεν ενέχουν το στοιχείο της βίας ή του φανατισμού. Αντιθέτως, παρουσιάζεται ένα συγκεκριμένο μοντέλο που κατέληγε στον εκχριστιανισμό των αγροτικών πληθυσμών, με βάση τους δύο σημαντικούς άξονες υποστήριξης της χριστιανικής ιεραποστολής: το κήρυγμα και την επιτέλεση θαυμάτων<sup>5</sup>. Θετική απήχηση στους παγανιστικούς πληθυσ-

---

<sup>1</sup> Σωζομενοῦ, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 6,34. Πρβλ Παπαδοπούλου Χρ., *Ο μοναχικός βίος ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῆς Ἀντιοχείας*, ἐν Αθήναις 1940, σ. 83, Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 342-343.

<sup>2</sup> Trombley, *Hellenic Religion*, part 1, σ. 143.

<sup>3</sup> «Ἦκμαζε κατ' ἐκεῖνον τόν καιρόν ἢ περί τά εἰδῶλα τῶν ἀνθρώπων μανία, καί τά μὲν ἄψυχα ξόανα τό θεῖο σέβας ἐσφετερίζετο, ἢ δέ τοῦ Θεοῦ θεραπεία ὑπό τῶν πλείστων κατημελεῖτο· εὐκαταφρόνητοι δέ ἦσαν οἱ κοινωνεῖν μὲν οὐκ ἐθέλοντες ἐκείνης τῆς μέθης, ἀκριβῆ δέ, ἄτε δὴ καθεστηκότες, τήν τῶν ὄντων διάκρισιν ἔχοντες, καί τήν μὲν τῶν εἰδῶλων γελῶντες ἀσθένειαν, τόν τῶν ὄλων δε προσκυνοῦντες Δημιουργόν». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 1,4.

<sup>4</sup> Πρβλ. «καί τό ἐν αὐτῇ (κορυφῇ) τῶν δαιμόνων τέμενος τῷ Θεῷ καθοσιώσας, ἐν αὐτῷ διέτριψε...». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 16,1. Πρβλ. Trombley, *Hellenic Religion*, part 1, σ. 143, Canivet, «Monachisme syrien», σ. 246.

<sup>5</sup> Πρβλ. «οἱ πάλαι τῷ τῆς ἀσεβείας κατεχόμενοι ζόφῳ, διά τῆς τούτου διδασκαλίας τε καί θαυματουργίας, τό τῆς θεογνωσίας ὑπέδξαντο φῶς». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ι-*

σμούς φαίνεται ότι είχε και η φήμη των μοναχών, όπως παραδίδει ο Θεοδώρητος<sup>1</sup>. Σε πολλές περιπτώσεις μάλιστα, ο ασκητικός τρόπος ζωής γινόταν πόλος έλξης για τους κατοίκους των γειτονικών χωριών ή πόλεων που συνέρρεαν για να τους θαυμάσουν<sup>2</sup>.

Παράλληλα με τον εκχριστιανισμό των ειδωλολατρών, οι μοναχοί αποτέλεσαν ενεργά μέρη των τοπικών κοινωνιών της Συρίας. Μέρος της κοινωνικής προσφοράς των σύρων μοναχών αποτελούσε η φιλανθρωπική τους δραστηριότητα, η οποία ευνοήθηκε από τις συνθήκες κρίσεως που μάστιζαν τις κατώτερες κοινωνικές τάξεις στη Συρία του 4<sup>ο</sup> αιώνα<sup>3</sup>. Η παράδοση πως στο πρόσωπο των πτωχών και αδυνάτων ενσαρκωνόταν ο ίδιος ο Ιησούς Χριστός, είχε μεγάλη απήχηση και κατέστη καταλυτική για την ανάπτυξη της φιλανθρωπίας στα πλαίσια των μοναστικών κύκλων<sup>4</sup>.

---

στορία, 28,1. Πρβλ. το παράδειγμα Συμεώνος του Παλαιού: «ό θεσπέσιος εκείνος άνθρωπος ...όρος καταλαμβάνει τό καλούμενον Άμανόν, καί τοῦτο πολλῆς πάλαι γέμον πολυθέου μανίας, τοῖς πολλοῖς καί παντοδαποῖς ἐγεώργησε θαύμασι, καί τήν νῦν ἐν ἑαυτῷ πολιτευομένην εὐσεβειαν κατεφύτευσεν». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 6,4. πρβλ. Canivet, «Monachisme syrien», σ. 246

<sup>1</sup> Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 343, Harvey Ashbrook, *Asceticism*, σ. 14, Canivet, «Monachisme syrien», σ. 246.

<sup>2</sup> «Καί δήλον οὐ τοῖς εὐσεβέσι μόνοις, ἀλλά καί τοῖς ἀπίστοις Ἰουδαίοις ἐγένετο...». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 6,2. πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 343, Harvey Ashbrook, *Asceticism*, σ. 14

<sup>3</sup> Κατά την περίοδο αυτή, οι αλληπάληλες επιδρομές δημιούργησαν συνθήκες κοινωνικής και οικονομικής κρίσης. Η έλλειψη δικαιοσύνης και η κατάχρηση εξουσίας των διοικητικών αρχών δημιούργησε ένα εκρηκτικό κλίμα, το οποίο περιγράφει ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος σε ομιλία του περίπου στα 390. Ο ι. πατέρας περιγράφει την εκμετάλλευση των αγροτών από τους γαιοκτήμονες, τη στιγμή που ήδη είχε χτυπήσει την περιοχή λιμός: «Τοῖς γάρ ἐν λιμῷ τηκομένοις...τελέσματα διηνεκή καί ἀφόρητα ἐπιτιθέασι, καί διακονίας ἐπιπόνους ἐπιτάττουσι...». Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εἰς τόν Άγιον Ματθαῖον τόν Εὐαγγελιστήν, Όμιλία ξα΄*, PG 58, 591). Παρόμοιες περιγραφές απαντώνται και στο Θεοδώρητο Κύρου τον 5<sup>ο</sup> αιώνα, σε σχέση με τη βαριά φορολογία που είχε σχεδόν καταστρέψει την αγροτική τάξη. «Γράφω δ΄όμως ὑπέρ τῶν ἀδικουμένων ὑπ΄ αὐτοῦ πενήτων ὑπερμαχῶν. Οὗτος γάρ, πολλοῖς μὲν παρανομήσασιν ὑπεύθυνος γεγονώς, εἰρχθῆς δέ τῆς κοινωνίας..Τίς γάρ ἀγνοεῖ τῆς ἀπογραφῆς τῶν παρ΄ ἡμῖν ζυγῶν τήν βαρύτητα, δι΄ ἣν πεφεύγασι μὲν οἱ πλείστοι τῶν κεκτημένων, ἀπέδρασαν δέ οἱ γηπόνοι, ἔρημα δέ πολλά τῶν κτημάτων γεγένηται;». Θεοδώρητου Κύρου, *Κωνσταντῖνω ἐπάρχω*, 42, 10-11. Πρβλ. «Περί δέ τῆς χώρας τοσοῦτον φημί· ὅτι τῆς ἐπαρχίας πάσης κουφισμὸν δεξαμένης, οὐδέποτε αὕτη φιλανθρωπία ἀπέλαυσε, καίτοι βαρύτερον φορτίον ἐπικείμενον ἔχουσα». Θεοδώρητου Κύρου, *Πουλχερία Αὐγούστη*, 43, 13-15. βλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 374.

<sup>4</sup> Βλ. αναλυτικά Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 366, όπου αναφέρονται οι συριακές πηγές.

Η φροντίδα των αδυνάτων, των πτωχών (συρ. *meskina*<sup>1</sup>) απασχόλησε κάθε μοναστική έκφραση του ασκητισμού. Ο αναχωρητισμός, αν και ευνοούσε την ζηλωτική άσκηση, δεν περιθωριοποίησε ποτέ την παράμετρο αυτή. Παράδειγμα αποτελεί ο πατριάρχης του συριακού μοναχισμού, ο Εφραίμ ο Σύρος, ο οποίος κατά την περίοδο λιμού στην Έδεσσα οργάνωσε την τοπική κοινωνία και έκτισε ειδικό χώρο για όσους υπέφεραν<sup>2</sup>.

Ωστόσο, η κορύφωση της μετατροπής των φιλανθρωπικών δραστηριοτήτων σε οργανωμένο έργο πραγματοποιήθηκε μέσα στα κοινόβια. Ήδη σε κάποιες συρόφωνες μονές, υφίστατο το έθιμο της ελεημοσύνης μία φορά τον χρόνο<sup>3</sup>. Ο Θεοδώρητος Κύρου αναφέρει πως στην περιφέρειά του οι μονές εξασφάλιζαν τροφή για όσους την είχαν ανάγκη<sup>4</sup>. Σύμφωνα με τις μαρτυρίες του, το έργο αυτό αναλάμβαναν συγκεκριμένοι μοναχοί<sup>5</sup>.

Η θεσμοθέτηση της ελεημοσύνης μέσα στα όρια των μονών χαρακτηρίστηκε από την ανέγερση των λεγόμενων *ξενοδοχείων*. Στους κανόνες του Ψεύδο-Μαρουτά (5<sup>ος</sup> αιώνας) υπάρχει η διευθέτηση της λειτουργίας ενός ξενοδοχείου<sup>6</sup>, το οποίο λειτουργούσε, όπως φαίνεται, μέσα στην πόλη και υπαγόταν στη δικαιοδοσία του επισκόπου<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 366.

<sup>2</sup> «Καί λαβών ἀργύρια καί διαφράξας τούς ἐμβόλους καί στήσας κλίνας ὡς τριακοσίας ἐνοσοκόμει τούς λιμώττοντας, τούς μὲν ἐλιμπάνοντας θάπτων, τούς δέ ἐλπίδα ζωῆς νοσοκομῶν». Παλλαδίου, *Λανσαϊκή Ιστορία*, 40,3. πρβλ Σωζομενοῦ, *Ἐκκλησιαστική Ιστορία*, 3,16. Πρβλ. επίσης Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 370

<sup>3</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 366.

<sup>4</sup> «Οὐ μόνον τήν ἀναγκαίαν, ἐκ τῶν ἔργων ποριζομένων τροφήν, ἀλλά καί ξένοις ἀφικνουμένοις καί πενομένοις ἐπικουρούντων». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 30,6. πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 366.

<sup>5</sup> «Οὐχ ἦκιστα δέ τῆς τῶν ξένων ἐπεμελεῖτο (ὁ Θεοδόσιος) θεραπείας· ἀνδράσι προάτητι καί φρονήματος μετριότητι κεκοσμημένοι, καί τήν περί τόν πέλας κεκτημένοις ἀγάπην, ταύτην ἐγχειρίσας τήν πρόνοιαν. Ἐπεσκόπτει δέ αὐτός ἅπαντα διερευνώμενος, εἰ κατὰ τούς κειμένους ἕκαστον ἐπιτελοῖτο νόμους». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 10,4. πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 366.

<sup>6</sup> «1. The xenodoxeia shall be in the towns». Βλ. σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 123, πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 370.

<sup>7</sup> «2. The bishop shall elect a man from the rank of the monks, who is far from his home-country and family... he shall be an aksenadakra». (*aksenadakra*: διευθυντής του ξενοδοχείου. Βλ. σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 224, Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 371. Πρβλ. Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 124.

Στα πλαίσια της φροντίδας των αδυνάτων, τίθεται στον συριακό μοναχισμό και το ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τους ασθενείς. Ωστόσο, στο πεδίο αυτό, οι πληροφορίες είναι αποσπασματικές και η σύνθεσή τους καθίσταται ως ένα σημείο προβληματική. Παρά ταύτα, η αναδρομή στις αναφορές του Ιωάννου του Χρυσοστόμου αναπληρώνει τα κενά, καθώς ο ι. πατέρας παραθέτει τη φροντίδα γυναικών μοναχών προς ασθενείς, η οποία συγκαταλεγόταν ανάμεσα στις υποχρεώσεις τους μέσα στη μονή<sup>1</sup>.

Σύμφωνα με τις συριακές πηγές, η φροντίδα των ασθενών λάμβανε χώρα στα ξενοδοχεία υπό την επίβλεψη των μοναχών. Σε ορισμένες μάλιστα περιπτώσεις, οι μονές είχαν και νοσοκομεία. Ο επίσκοπος Ραββουλάς είχε ανεγείρει νοσοκομείο στην Έδεσσα, όπου οι μοναχοί και μοναχές είχαν αναλάβει τη νοσηλεία των ασθενών<sup>2</sup>.

Στην έντονη κοινωνική προοπτική της δραστηριότητας των μοναχών, εστιάζει ο Drijvers, για να απορρίψει τη σύνδεση του πρώιμου συριακού ασκητισμού με τον Μανιχαϊσμό, που επιχείρησε ο Vööbus<sup>3</sup>. Το πρώτο επιχείρημά του αναφέρεται στην αντικοινωνική δομή των μανιχαίων *electi*, οι οποίοι δεν επιθυμούσαν καμία συσχέτιση με τα προβλήματα των αδυνάτων. Επιπλέον, στα πλαίσια του συριακού μοναχισμού, σύμφωνα με τον Drijvers, δεν απαντάται η δυαλιστική αποστροφή του ανθρωπίνου σώματος ή η απόρριψη του γάμου<sup>4</sup>. Αντιθέτως, η γέννηση και ανάπτυξη του ασκητισμού πρέπει να συνδεθεί με τη μίμηση Χριστού και την ιδιαίτερη ερ-

---

<sup>1</sup> Ο Kelly (*John Chrysostom*, σ. 20,23) θεωρεί πως ο Χρυσόστομος κάνει λόγο για τις θυγατέρες της διαθήκης. Τη θέση αυτή όμως απορρίπτει ο Stewart ( «Taxonomy, σ. 208, υπ. 9) . «Τάς δέ τῶν ξένων ὑποδοχάς καί τάς τῶν ἀσθενούντων θεραπείας, πόσης μὲν οἶει δεῖσθαι χρημάτων δαπάνης;» Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Περί Ἱερωσύνης* PG 48, 656. «Τάς κάμνουσας τό σῶμα θεραπεύειν ἀνεδέξαντο, τάς κλίνας βαστάζουσαι, τοὺς πόδας νήπτουσαι...». Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εἰς τήν πρός Ἐφεσίους ἐπιστολήν*, Ὁμιλία ιγ', PG 62, 98. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 371-2.

<sup>2</sup> *Vita Rabbulae*, σ. 372. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 372, βλ. σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 123-124

<sup>3</sup> Vööbus, *Asceticism*, σ. 158-169.

<sup>4</sup> Drijvers, «Hellenistic and Oriental Origins», σ. 31.

μηνεία που αυτή έλαβε στο οικείο συριακό πνευματικό περιβάλλον<sup>1</sup>.

Όπως διαπιστώνεται από την παραπάνω αναδρομή, η ζηλωτική προσοικείωση του ευαγγελισμού των εθνικών εκτρεπόταν σε πράξεις βίας εκ μέρους των μοναχών. Οι εκτροπές αυτές, ωστόσο, δεν δημιούργησαν κωλύματα στην ανάπτυξη ιδιαίτερων σχέσεων μεταξύ των μοναχών και των τοπικών κοινωνιών. Τα πνευματικά κατορθώματά τους κατέστησαν τους ασκητές παράγοντες κύρους μέσα στις τοπικές συριακές κοινωνίες, συμβάλλοντας στην ανάπτυξη στενών δεσμών ακόμη και με παγανιστικούς πληθυσμούς.

### Συμπεράσματα

Ο κοινοβιακός μοναχισμός στη Συρία εμφανίζεται στις πρώτες δεκαετίες του 4<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ. με τη μορφή της λαύρας (*hirta*) παράλληλα με τον αναχωρητισμό. Κατά την περίοδο αυτή δημιουργούνται και τα πρώτα σημαντικά μοναστικά κέντρα στην Αντιόχεια, στο όρος Σίλπιο, γύρω από την κοιλάδα της Δάνα και την περιοχή του Τελεδάδ και του Ζεύγατος κοντά στις όχθες του Ευφράτη. Στις μονές αυτές το ασκητικό σύστημα διαμορφωνόταν ανάλογα με τις εντολές του ιδρυτή του. Ο αρχαιότερος μοναστικός κανόνας ανάγεται στο Ραββουλά Εδέσσης και χρονολογείται μεταξύ του 412 και του 435.

Ο συριακός μοναχισμός χαρακτηριζόταν από ορισμένες ιδιαιτερότητες. Η πρώτη από αυτές αφορούσε στη διγλωσσία των μοναχών που προέρχονταν τόσο από ελληνόφωνες, όσο και από συρόφωνες περιοχές, φαινόμενο που προκλήθηκε με την προϊούσα ανάπτυξη του μοναστικού κινήματος.

Η δεύτερη ιδιαιτερότητα σχετιζόταν με την κυριολεκτική ερμηνεία της εφαρμογής των ασκητικών παραμέτρων. Στα πλαίσια αυτά, εμφανί-

---

<sup>1</sup> Drijvers, «Hellenistic and Oriental Origins», σ. 32-33.

ζεται η ζηλωτική προσοικείωση τους, κυρίως στους εκπροσώπους του αναχωρητισμού, με πρώτη και κύρια την εφαρμογή της αμεριμνίας, η οποία ερμηνεύεται ως *ξενιτεία*, απόλυτη πτωχεία και σε ορισμένες περιπτώσεις ως αργία. Η τελευταία παράμετρος αποτελούσε μία ασκητική πρακτική που εκτός από την αμεριμνία, σχετιζόταν είτε με την ακραία άσκηση είτε με την αδιάλειπτη προσευχή. Με την πάροδο του χρόνου, κατά τον 5<sup>ο</sup> αι., η ανάπτυξη και οργάνωση του κοινοβιακού μοναχισμού περιθωριοποιεί αυτά τα φαινόμενα. Η άσκηση μέσω των κανόνων των μονών, όπως π.χ. του Ραββουλά, τίθεται υπό έλεγχο και απομακρύνεται από την ζηλωτική εφαρμογή.

## Κεφάλαιο 2. Παρεκκλίνουσες ασκητικές αντιλήψεις στη Συρία

Παράλληλα με τον ορθόδοξο μοναχισμό που περιγράφεται στα ιστορικά έργα των Θεοδωρήτου Κύρου και Σωζομενού, και στα ασκητικά συγγράμματα των Εφραίμ του Σύρου και Αφραάτη, η Συρία κατέστη το γεωγραφικό πλαίσιο, όπου εμφανίστηκαν και αναπτύχθηκαν φαινόμενα έντονων ασκητικών παρεκκλίσεων. Η ένταση της εξαπλώσεως αυτών των τάσεων φαίνεται αφενός από την εγρήγορση της Εκκλησίας για την έγκαιρη αντιμετώπισή τους, όπως θα καταδειχθεί και παρακάτω, αφετέρου από τις αναφορές σε σύγχρονους εκκλησιαστικούς συγγραφείς που επιχείρησαν την ανασκευή τους. Η σύγχρονη έρευνα, βασιζόμενη στο γεγονός αυτό, αποκρυστάλλωσε διάφορες απόψεις για την επιρροή των ασκητικών παρεκκλίσεων στη διαμόρφωση της ορθόδοξης ασκήσεως. Ωστόσο, οι απόψεις αυτές χαρακτηρίζονται από μία τάση υπερβολικής εμφάνισης στις επιρροές αυτές, τόσης ώστε να ταυτίζει την εμφάνιση των ορθόδοξων μοναστικών εκφάνσεων αποκλειστικά με αιρετικές επιρροές. Στην παρούσα εργασία, αντικείμενο διαπραγματεύσεως αποτελούν μόνο οι τάσεις

αυτές που συνδεονται με την ακοίμητη ασκητική πρακτική και τον εισηγητή της μοναχό Αλέξανδρο.

## 1. Οι Πράξεις Θωμά

Στη συριακή λογοτεχνία παρουσιάζονται αρκετά απόκρυφα κείμενα, που φέρουν την υπογραφή του Αποστόλου Θωμά. Τα πιο σημαντικά από αυτά είναι: 1) το *Ευαγγέλιο του Θωμά*, το οποίο γράφτηκε στη Συρία, πιθανόν κατά τον 2<sup>ο</sup> αι. και είναι γνωστό μόνο από ελληνικά αποσπάσματα και μία κοπτική μετάφραση<sup>1</sup>. 2) Οι *Απόκρυφες Πράξεις Θωμά*, κείμενο που ανάγεται στο πρώτο μισό του τρίτου αιώνα κι έχει γραφτεί είτε στο περιβάλλον της Έδεσσας είτε στη Συρία, ενώ σώζονται τόσο η συριακή όσο και η ελληνική εκδοχή του<sup>2</sup>. Το κείμενο αναφέρεται στο ιεραποστολικό ταξίδι του Θωμά στην Ινδία και περιλαμβάνει στο τέλος το *Μαρτύριό του*<sup>3</sup>.

Στο έργο των *Πράξεων Θωμά* αναπτύσσεται μία ανθρωπολογία, η οποία κυριαρχείται από το ζήτημα της φθοράς και της μάχης του ανθρώπου εναντίον της<sup>4</sup>. Η δυαλιστική αντίθεση ανάμεσα στην άθλια σωματική

---

<sup>1</sup> Για τα θέματα αυτά βλ. γενικά Brock, *Syriac Literature*, σ. 16

<sup>2</sup> Βλ. Klin, *The Acts of Thomas*, σ. 3, ο οποίος προχωράει στην υπόθεση πως και οι δύο εκδοχές εμφανίστηκαν σχεδόν ταυτόχρονα, με δεδομένη τη διγλωσσία της περιοχής. (Βλ. επίσης Klin, *The Acts of Thomas*, σ. 15.) Αντιθέτως, ο Vööbus (*Syrian Asceticism*) θεωρεί ότι χρονολογικά εμφανίστηκε πρώτη η συριακή εκδοχή. Η μορφή, ωστόσο των δύο εκδοχών δημιουργεί προβλήματα στην εκτίμηση της μεταξύ τους σχέσεως, καθώς και οι δύο έχουν δεχθεί μεταγενέστερες προσθήκες, μετατροπές κλπ. (Drijvers, «The Acts of Thomas», σ. 322). Βλ. επίσης Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 66-67, Brock, *Syriac Literature*, σ. 16, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 57, υπ. 31.

<sup>3</sup> Ο απόστολος Θωμάς συνδέεται στην παράδοση με τον εκχριστιανισμό της Συρίας, της Περσίας και της Ινδίας. (βλ γενικά Caner, *Spiritual Authority*, σ. 57, υπ. 31.). Το σχεδιάγραμμα του κειμένου εκτείνεται ως εξής: Πράξεις 1-6: Η παραμονή του Θωμά στη Βόρειο Ινδία και ο εκχριστιανισμός του βασιλιά Γουνδαφόρου, Πράξεις 7-13: Το ταξίδι του Θωμά στη Νότιο Ινδία και παραμονή του στην αυλή του βασιλιά Mazdai, και τέλος το Μαρτύριο. Πρβλ. Brock, *Syriac Literature*, σ. 16, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 57, υπ. 31, Klin, *The Acts of Thomas*, σ. 4.

<sup>4</sup> Συγκεκριμένα, ο άνθρωπος ζει ανάμεσα στον Θεό και τη φθορά, ανάμεσα στον ουράνιο κόσμο, που αποκαλύπτεται από τον Σαρκωθέντα Χριστό, και στον κόσμο που υπόκειται στον θάνατο και τις επίγειες απόλαυσεις. Πρβλ. «ἐκεῖνος ὁ καιρὸς ἦν προσκαίρου ζωῆς, οὗτος δὲ αἰωνίου· ἐκεῖνος παρερχομένης ἦν ἡδονῆς, οὗτος δὲ διὰ παντὸς παραμόνου»

ζωή και την πνευματική αθανασία περιγράφεται έντονα και κατ' επανάληψη, καθώς φορείς της φθοράς και της αφθαρσίας είναι το σώμα και η ψυχή αντίστοιχα. Το δίπολο ανάμεσα στο φθαρτό σώμα, που δεν είναι απαραίτητα κακό, και την άφθαρτη ψυχή αποτελεί τη βάση της διδασκαλίας των *Πράξεων*<sup>1</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αφενός η ψυχή ζει μέσα στη μόλυνση αφετέρου το σώμα μπορεί να γίνει κατοικία του Αγ. Πνεύματος<sup>2</sup>. Η μάχη εναντία στη φθορά είναι πόλεμος κατά του διαβόλου, προκειμένου ο πιστός να ενωθεί με τον Χριστό, τον αιώνιο Νυμφίο<sup>3</sup>.

Στόχο του συγγραφέα των *Πράξεων* αποτελεί η απελευθέρωση του αναγνώστη από τη φθορά<sup>4</sup>. Κύριο μέσο για την επίτευξη της σωτηρίας αποτελεί η ασκητική ζωή, η οποία, ωστόσο, λαμβάνει εγκρατιτικές διαστα-

---

ἐκεῖνος ἡμέρας καὶ νυκτός, οὗτος δὲ ἡμέρας χωρὶς νυκτός· εἶδες ἐκεῖνον τὸν παρελθόντα γάμον ὧδε καὶ μόνον, ὁ δὲ γάμος οὗτος εἰς τὸν αἰῶνα μενεῖ ἢ κοινωνία ἐκεῖνη διαφθορᾶς ἦν, αὕτη δὲ ζωῆς αἰωνίου...» *Πράξεις Θωμᾶ*, 124, 7-12. Ολόκληρη η ανθρωπινή ύπαρξη περιγράφεται υποδουλωμένη στην αρρώστια και τη φθορά, οι οποίες αποκρύπτουν το πρωταρχικό αρχέγονο κάλλος και την αποστολή της. Η επίγεια ύπαρξη του ανθρωπίνου είδους, που κυριαρχείται από αυτήν την άγνοια, υπόκειται στην πτώση και είναι μόνιμα εκτεθειμένη στις επιθέσεις του εχθρού. «Εὐχαριστῶ σοι, κύριε,... ὁ μακράν με τῆς φθορᾶς ποιήσας καὶ σπείρας ἐν ἐμοὶ τὴν ζωὴν, ὁ τῆς νόσου με ἀπαλλάξας ταύτης τῆς δυσίατου καὶ δυσθεραπεύτου...ὁ σαυτὸν μοι ὑποδείξας καὶ πάντα τὰ κατ' ἐμέ, ἐν οἷς εἰμί, ἀποκαλύψας μοι, ὁ λυτρωσάμενός με ἀπὸ τῆς πτώσεως καὶ εἰς τό κρεῖττον παραγαγών...» *Πράξεις Θωμᾶ*, 15, 5-15. Πρβλ. Drijvers, «The Acts of Thomas», σ. 327, πρβλ. Klin, *The Acts of Thomas*, σ. 10.

<sup>1</sup> «Κατ' αυτόν τον τρόπο, η φθορά της αμαρτίας «ἐμπόδιον γίνεται τῆς τοῦ σώματος πολιτείας...εἰς νόσον ἐμβάλλουσα ὅλο τό σῶμα». *Πράξεις Θωμᾶ*, 28, 5-9. (Πρβλ. Brock, *Syriac Literature*, σ. 8, Klin, *The Acts of Thomas*, σ. 10, Drijvers, «The Acts of Thomas», σ. 327). Ωστόσο το σώμα δεν καταδικάζεται εντελώς μέσα στο έργο: πρβλ. «μακάρια τὰ σώματα τῶν ἀγίων, ὅτι κατηξιῶθησαν ναοὶ θεοῦ γενέσθαι, ἵνα Χριστὸς ἐνοικήσῃ ἐν αὐτοῖς». *Πράξεις Θωμᾶ*, 94, 11-13. Για την αντίθεση μεταξύ φθαρτού σώματος – αφθαρτης ψυχῆς πρβλ. «Ναί, ἰατρός ἐστιν ψυχῶν· οἱ γὰρ πολλοὶ τῶν ἰατρῶν σώματα ἰατροῦουσιν τὰ λυόμενα, οὗτος δὲ ψυχὰς τὰς μὴ φθειρομένας». *Πράξεις Θωμᾶ*, 95, 11-13.

<sup>2</sup> Πρβλ. «πατήρ δὲ οὐ τῶν ἐν σώμασιν οὐσῶν ψυχῶν ἀλλὰ τῶν ἐξελθουσῶν τῶν γὰρ ἐν μιάσμασιν οὐσῶν ψυχῶν δεσπότης εἶ καὶ δικαστής· *Πράξεις Θωμᾶ*, 30, 8-10, πρβλ. Klin, *The Acts of Thomas*, σ. 10

<sup>3</sup> «ἐάν δὲ πεισθήσεσθε καὶ τηρήσετε τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἀγνάς τῷ θεῷ...καὶ ἔσεσθε ἀμέριμνοι ἄσкулτον διάγοντες βίον χωρὶς λύπης καὶ μερίμνης, προσδοκῶντες ἀπολήψεσθαι ἐκεῖνον τὸν γάμο τὸν ἀφθορον καὶ ἀληθινόν, καὶ ἔσεσθε ἐν αὐτῷ παράνυμφοι συνεισερχόμενοι εἰς τὸν νυμφῶνα ἐκεῖνον τὸν τῆς ἀθανασίας καὶ φωτός πλήρη». *Πράξεις Θωμᾶ*, 12, 2-6

<sup>4</sup> «ὁ μακράν με τῆς φθορᾶς ποιήσας...». *Πράξεις Θωμᾶ*, 15, 5



σεις<sup>1</sup>. Η πιο σημαντική αρετή που οφείλει να διαφυλάξει ο άνθρωπος είναι αγνότητα, αν και οι *Πράξεις* δεν απορρίπτουν τον γάμο, όταν δεν ολοκληρώνεται<sup>2</sup>. Το κήρυγμα της εγκράτειας έχει ως στόχο τη σωτηρία του ανθρώπου από την ασθένεια της αμαρτίας και την αποκατάσταση της ανθρώπινης φύσης<sup>3</sup>.

Η δεύτερη παράμετρος που αναδεικνύουν οι *Πράξεις Θωμᾶ*, είναι η νηστεία<sup>4</sup>. Η «ἐργασία τῆς γαστρος», σε συνδυασμό με την «πορνεία» και την «πλεονεξία», συμπληρώνει τα «τρία κεφάλαια» που στηρίζουν την αμαρτία<sup>5</sup>.

Η αναγέννηση του ανθρώπου με το βάπτισμα σηματοδοτεί και την απόρριψη της απληστίας, η οποία εκφράζεται με την πτωχεία<sup>6</sup>. Ο Θωμάς παρουσιάζεται στο έργο να κατέχει μόνο ένα ένδυμα και να εφαρμόζει

---

<sup>1</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 70, Brock, *Syriac Literature*, σ. 9, Klin, *The Acts of Thomas*, σ. 11, Drijvers, «The Acts of Thomas», σ. 328. Κατ' αρχάς, η πρωταρχική υποχρέωση του ανθρώπου συνίσταται στην αποχή από την *ρुπαρά κοινωνίαν* του γάμου. (*Πράξεις Θωμᾶ*, 12,3. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 70, Klin, *The Acts of Thomas*, σ.11, Drijvers, «The Acts of Thomas», σ. 328.)

<sup>2</sup> «Ὡς δὲ ἤκουσαν ταῦτα οἱ νεώτεροι, ἐπίστευσαν τῷ κυρίῳ καὶ ἑαυτοὺς ἐκδότους ἔδωκαν αὐτῷ, καὶ ἀπέσχοντο τῆς ῥυπαρᾶς ἐπιθυμίας, καὶ ἔμειναν οὕτως ἐν τῷ τόπῳ διανυκτερεύοντες...». *Πράξεις Θωμᾶ*, 13, 1-4. η ολοκλήρωση του γάμου θεωρείται *ἔργο τῆς αἰσχύνῃς* και καταδικάζεται συνεχώς μέσα στο κείμενο. Πρβλ. «καὶ τοῦτο γινώτε, ὅτι ἐὰν ἀπαλλαγῆτε τῆς ῥυπαρᾶς κοινωνίας ταύτης, γίνεσθε ναοὶ ἅγιοι, καθαροί...». *Πράξεις Θωμᾶ*, 12, 2-5, βλ. επίσης *Πράξεις Θωμᾶ*, 96, 5-7· 97, 8-9. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 70, Klin, *The Acts of Thomas*, σ. 57 (κ. 28)

<sup>3</sup> Πρβλ. «ἢ γὰρ πορνεία πηροῖ τὸν νοῦν καὶ τοὺς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοὺς σκοτίζει, καὶ ἐμπόδιον γίνεται τῆς τοῦ σώματος πολιτείας, εἰς ἀσθένειαν μετατιθεῖσα ὅλον τὸν ἄνθρωπον καὶ εἰς νόσον ἐμβάλλουσα ὅλον τὸ σῶμα». *Πράξεις Θωμᾶ*, 28, 6-9 Πρβλ. Drijvers, «The Acts of Thomas», σ. 328.

<sup>4</sup> «Συνεχῶς γὰρ νηστεύει καὶ εὐχεται, καὶ ἄρτον ἐσθίει μόνον μετὰ ἄλατος, καὶ τὸ ποτόν αὐτοῦ ὕδωρ...». *Πράξεις Θωμᾶ*, 20, 11-14. πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 84. Ο ίδιος ο απόστολος φαίνεται να νηστεύει ακατάπαυστα, ενώ όσοι τον περιγράφουν, του αποδίδουν αυτήν την ασκητική παράμετρο. Ταυτοχρόνως διδάσκει τη νηστεία στους νεοφώτιστους πιστούς. «Καὶ εὐλογήσας αὐτοὺς ἔλαβεν ἄρτον καὶ λάχανον καὶ ἄλας, καὶ εὐλογήσας ἔδωκεν αὐτούς». *Πράξεις Θωμᾶ*, 29, 4-6.

<sup>5</sup> «ἀπέχεσθε τῆς πορνείας καὶ τῆς πλεονεξίας καὶ τῆς ἐργασίας τῆς γαστρος· ἐν γὰρ τούτοις τοῖς τρισὶν κεφαλαίοις γίνεται πᾶσα ἀνομία». *Πράξεις Θωμᾶ*, 28,4-5

<sup>6</sup> Στο 28<sup>ο</sup> κεφάλαιο των *Πράξεων*, το κήρυγμα κατά της απληστίας γίνεται αμέσως μετά το βάπτισμα των κατηχουμένων: «ἢ δὲ ἀπληστία εἰς φόβον καὶ αἰσχύνῃν καθίστησι τὴν ψυχὴν, ἐντὸς τοῦ σώματος ὑπάρχουσα καὶ διαρπάζουσα τὰ ἀλλότρια καὶ ταύτην τὴν ὑποψίαν ἔχουσα, ἢ ἀποδιδούσα τὰ ἀλλότρια τοῖς δεσπόταις ἡσχύνθη». *Πράξεις Θωμᾶ*, 28, 9-12. Πρβλ. Klin, *The Acts of Thomas*, σ. 84.

πλήρη αποταγή<sup>1</sup>. Στο κήρυγμά του, ο απόστολος αναφέρει ότι οι πιστοί πρέπει να απελευθερωθούν από τους δεσμούς και τη ματαιοδοξία του πλούτου<sup>2</sup>.

Η απαλλαγή από τα δεσμά της συνουσίας, της απληστίας και της γαστριμαργίας έχει μία μόνο συνέπεια για τον άνθρωπο, την πλήρη αφιέρωση στον Θεό. Οι λόγοι που επιβάλλουν την άσκηση συνδέονται με την αμεριμνία. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ολοκλήρωση του γάμου και η τεκνοποιΐα αποτελούν πηγή αμαρτίας και βιοτικών μεριμνών<sup>3</sup>. Η γαστριμαργία που υποδουλώνει την ψυχή του ανθρώπου σε μία συνεχή αναζήτηση αγαθών για την ικανοποίησή της<sup>4</sup>. Ο συγγραφέας χρησιμοποιεί χωρία από την Καινή Διαθήκη (Ματ. 6, 26· 6, 34· Λουκ. 12, 24-28) για να υποδείξει στους πιστούς τη σημασία της αρετής αυτής<sup>5</sup>.

Στο κείμενο των *Πράξεων* απαντάνται και η παράμετρος της εργασίας που ενέχει πνευματικό περιεχόμενο. Αν και ο Θωμάς δηλώνει ότι είναι ξυλουργός και αναλαμβάνει να κτίσει ένα παλάτι για το βασιλιά της Ινδίας

---

<sup>1</sup> Πρβλ. «...και φορεῖ ἕν ἱμάτιον εἴτε ἐν εὐδία εἴτε ἐν χειμῶνι...». *Πράξεις Θωμᾶ*, 20, 13-15. Πρβλ. Klin, *The Acts of Thomas*, σ. 11, 65

<sup>2</sup> «ἐάν δέ καί πλοῦτον, ὅς ἐστιν καί φαίνεται ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, καί ὀνομάζομεν αὐτόν καί οὐ χρῆζομεν αὐτοῦ, ἐπειδή εἴρηται ὅτι Δυσκόλως πλούσιος εἰσελεύσεται εἰς τήν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν...». *Πράξεις Θωμᾶ*, 36, 8-11. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ.85.

<sup>3</sup> «ἀν δέ καί κτήσησθε παιδας πολλούς, διὰ τούτους γίνεσθε ἄρπαγες καί πλεονέκται, ὄρφανούς δέροντες καί χήρας πλεονεκτοῦντες, καί ταῦτα ποιοῦντες ὑποβάλλετε ἑαυτοῦς εἰς τιμωρίας κακίστας. οἱ γάρ πολλοί παῖδες ἄχρηστοι γίνονται, ὑπὸ δαιμονίων ὀχλούμενοι, οἱ μὲν φανερώς, οἱ δὲ καί ἀφανῶς· γίνονται γάρ ἢ σεληνιαζόμενοι ἢ ἡμίξηροι ἢ πηροὶ ἢ κωφοὶ ἢ ἄλαλοι ἢ παραλυτικοὶ ἢ μωροί· ἐάν δέ καί ὧσιν ὑγιαίνοντες, ἔσονται πάλιν ἀποίητοι, ἄχρηστα καί βδελυκτὰ ἔργα διαπραττόμενοι· εὐρίσκονται γάρ ἢ ἐν μοιχεία ἢ ἐν φόνῳ ἢ ἐν κλοπῇ ἢ ἐν πορνείᾳ, καί ἐν τούτοις πᾶσιν ὑμεῖς συντριβήσεσθε». *Πράξεις Θωμᾶ*, 12, 6-14.

<sup>4</sup> «ἡ δέ ἐργασία τῆς κοιλίας εἰς φροντίδας καί μερίμνας καί λύπας ἐμβάλλει τήν ψυχήν, τοῦτο μεριμνῶσα, μὴ ἐνδεής αὐτῶν γένηται καί τῶν πορρώθεν τούτων ὄντων θεαθῆ». *Πράξεις Θωμᾶ*, 28, 12-19.

<sup>5</sup> «Ἐπὶ οὖν ἀπαλλαγῆτε τούτων γίνεσθε ἀφρόντιδες καί ἄλυποι καί ἀφοβοὶ, καί παραμένοι ὑμῖν ἐκεῖνο το λεχθέν ὑπὸ τοῦ σωτήρος· μὴ μεριμνήσετε εἰς τήν αὐριον, ἢ γάρ αὐριον μεριμνήσει ἑαυτῆς. μνημονεύσατε κάκεινου τοῦ λόγου τοῦ προειρημένου· ἐμβλέψατε εἰς τοὺς κόρακας καί ἀφίδετε εἰς τὰ πετεινά τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι οὔτε σπείρει οὔτε θερίζει οὔτε συναγει εἰς τάς ἀποθήκας, καί ὁ θεὸς οἰκονομεῖ αὐτά· πόσω μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι;». *Πράξεις Θωμᾶ*, 28, 15-23. Πρβλ. Klin, *The Acts of Thomas*, σ. 84-85.

ας<sup>1</sup>, χρησιμοποιεί τα χρήματα που λαμβάνει για φιλανθρωπικούς σκοπούς<sup>2</sup>. Η φιλανθρωπία έχει μέγιστη σημασία και τονίζεται συνεχώς μέσα στις Πράξεις<sup>3</sup>. Τα αποτελέσματά της παρουσιάζονται με τη μορφή ενός πνευματικού παλατιού που έχει τελικά κτισθεί στον παράδεισο από τις φιλάνθρωπες ενέργειες του Θωμά προς όλους τους πτωχούς και αδύναμους της περιοχής<sup>4</sup>.

Στις Πράξεις Θωμά απαντώνται πρώιμα οι ρίζες της ξενιτείας, η οποία, όπως περιγράφεται στο κείμενο, δεν πρέπει να συγχέεται με την ιεραποστολή<sup>5</sup>. Αντιθέτως συνδέεται με την εφαρμογή της αποταγής<sup>6</sup>, και σε συνάρτηση με την πτωχεία αποτελεί αυστηρή μίμηση του Ιησού Χριστού<sup>7</sup>. Στο κείμενο αυτό αναφέρεται ότι ο αληθινός πιστός του κηρύγματος του Αποστόλου οφείλει να μετατραπεί σε ξένο και περιοδευτή. Συγκεκριμένα, ο Θωμάς περιγράφεται ως ξένος<sup>8</sup>, με τον τεχνικό όρο *aksenaie*, που αποδίδεται και στον ίδιο τον Χριστό.

---

<sup>1</sup> «Εισελθόντος οὖν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ ὁ βασιλεὺς· ποία τέχνη ἐπίστασθαι; Λέγει αὐτῷ ἀπόστολος· τήν τεκτονικήν καί τήν οἰκοδομικήν...» (Πράξεις Θωμά, 17, 5-8) «Καί ὁ βασιλεὺς εἶπεν· οἰκοδομεῖς μοι παλάτιον; ὁ δέ ἀπεκρίθη, ναί οἰκοδομῶ καί τελίσκω· διὰ τοῦτον γάρ ἦλθον, οἰκοδομησαί καί τεκτονέυσαι». Πράξεις Θωμά, 17, 12-14. Πρβλ. Klin, *The Acts of Thomas*, σ. 63.

<sup>2</sup> Πρβλ. «Καί κατὰ καιρὸν ἀπέστελλεν ἀργύρια καί τὰ ἐπιτήδεια, τὰ τε πρὸς τήν ζωὴν αὐτοῦ καί τῶν λοιπῶν ἐργατῶν. ὁ δέ λαμβάνων πάντα οἰκονόμει περιερχόμενος τὰ ἄσθη καί τὰ περίξ χωρία, διαδίδων καί εὐσεβείας παρέχων τοῖς πένησι καί τεθλιμμένοις, καί ἄνεσιν παρείχεν αὐτοῖς...». Πράξεις Θωμά, 19, 1-5. Πρβλ. επίσης: «...καί εἴ τι ἔχει πάντα δίδωσι τοῖς πένητες ...». Πράξεις Θωμά, 20, 5-6. Klin, *The Acts of Thomas*, σ. 12.

<sup>3</sup> «ἐκόμιζον δὲ χρήματα πολλὰ εἰς διακονίαν τῶν χηρῶν· εἶχεν γάρ ἐν ταῖς πόλεσιν συνηθροισμένας, καί πάσας αὐτὰς διὰ τῶν ἰδίων διακόνων ἀπέστελλεν τὰ ἐπιτήδεια, τὰ τε ἐνδύματα καί τὰ πρὸς τήν τροφήν». Πράξεις Θωμά, 59, 4-8.

<sup>4</sup> «Λέγουσι (οἱ ἄγγελοι) αὐτῷ· Τοῦτο τό παλάτιον ἐκεῖνό ἐστιν ὃ οἰκοδόμησεν ὁ χριστιανὸς ἐκεῖνος τῷ ἀδελφῷ σου...». Πράξεις Θωμά, 22, 13-14

<sup>5</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 269-270, Guillaumont, «Le dépaysement», σ. 105.

<sup>6</sup> «Οὐδεὶς δύναται ζῆσαι ἐάν μη τις ἀπαλλαγῇ πάντων τῶν ὑπαρχόντων καί γένηται ἀποτεταγμένος ὥσπερ καὶ αὐτός...». Πράξεις Θωμά, 100, 29-33. Πρβλ. Vööbus, *Asceticism*, σ.85, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 61.

<sup>7</sup> «ἔπιθε εἰς ἡμᾶς, ὅτι διὰ σέ κατελείψαμεν τοὺς οἴκους ἡμῶν καί τὰ γονικά ἡμῶν, καί διὰ σέ ξένοι γεγόναμεν ἡδέως καί ἐκόντες...». Πράξεις Θωμά, 61, 2-4. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 59, 61-62.

<sup>8</sup> Πρβλ. «Καί ἰδὼν ὁ ἀπόστολος ἀνακεκλιμένους πάντας, ἀνεκλίθη καὶ αὐτός ἐν τῷ μέσῳ· ἀπέβλεπον δὲ εἰς αὐτὸν πάντες ὡς εἰς ξένον καί ἐξ ἄλλοδαπῆς ἐλθόντα γῆς» Πράξεις Θωμά, 4, 16-19. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 85-86.

## 2. Μανιχαϊσμός.

Εισηγητής του Μανιχαϊσμού είναι ο Μάνης (216-276)<sup>1</sup>, ο οποίος άρχισε το κήρυγμά του στην Κτησιφώντα της Μεσοποταμίας το έτος 248, ενώ το έτος 276 εκτελέσθηκε με μαρτυρικό θάνατο στη νοτιο-ανατολική Περσία<sup>2</sup>. Το θρησκευτικό σύστημα που δημιούργησε, στηριζόμενος στον συγκρητισμό, εισήλθε στα εδάφη της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας από την Περσία κατά τον 3<sup>ο</sup> και 4<sup>ο</sup> αιώνα. Η διδασκαλία του διαδόθηκε μετά την εκτέλεση του Μάνη, μέσω του περιδεύοντος χαρακτήρα του συστήματος<sup>3</sup>, που παρείχε τη δυνατότητα της εξάπλωσής του σε συρόφωνες περιοχές, οι οποίες είχαν έρθει σ' επαφή με τον Γνωστικισμό<sup>4</sup>.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, η Συρία κατέστη η γέφυρα της μετάβασης του μανιχαϊσμού προς τον δυτικό κόσμο. Το έδαφός της ήταν πρόσφορο στην πλευρά των δυτικών ορίων της Αυτοκρατορίας των Σασσανιδών, καθώς οι βυζαντινοπερσικοί πόλεμοι με τις στρατιωτικές νίκες που απέφεραν στον Σαπώρ Α' (240/42-270/2), προκάλεσαν μετακινήσεις πληθυσμών και συνεχείς αναθεωρήσεις στα σύνορα των δύο Αυτοκρατοριών<sup>5</sup>. Υποστηρικτική

---

<sup>1</sup> «Μάνης δε ούτος από τῆς τῶν Περσῶν ὠρμάτο γῆς, Κούβρικος μὲν το πρῶτον καλούμενος, ἐπονομάσας δε ἑαυτῷ Μάνη ὄνομα, τάχα, οἶμαι, ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ οικονομίας το μανιῶδες ἑαυτῷ ἐπισπασάμενος ὄνομα· και ὡς μεν γάρ αὐτός ᾤετο, κατὰ την Βαβυλωνίων γλῶτταν δῆθεν σκευος ἑαυτῷ το ὄνομα ἐπέθετο· το γάρ μάνη ἀπό τῆς Βαβυλωνίας εἰς την Ἑλληνίδα μεταφερόμενον σκευος ὑποφαίνει τοῦνομα...». Ἐπιφανίου Σαλαμίνος, *Κατὰ αἰρέσεων*, PG 42, 29. για τη βιογραφία του Μάνη και τη χρονολόγησή της βλ. αναλυτικά Puech, *Manichéisme*, σ. 20 κεξ., Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 30 κεξ., Coyle, *Manichaeism*, σ. xiii

<sup>2</sup> «ὡσπερ ὁ λεγόμενος Μανιχαῖος, ὃς Πέρσης μὲν τις ἐστὶ τό γένος· ...Αὐτός δέ ἐπί Οὐαλεριανοῦ μὲν γεγονέναι λέγεται, συστρατεύσαί τε Σαπώρω τῷ Πέρση· προσκρούσαντα δέ τι τουτῷ ἀπολωλέναι». Ἀλεξάνδρου Λυκοπολίτου, *Προς τας Μανιχαίου δόξας*, PG 18, 413, πρβλ. Puech, *Manichéisme*, σ. 35, Coyle, *Manichaeism*, σ. xiii

<sup>3</sup> Σύμφωνα με τον Επιφάνιο Σαλαμίνος (*Κατὰ αἰρέσεων*, PG 42, 37), από τους πρώτους Μανιχαίους που ανέπτυξαν δράση στο εσωτερικό της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, ήταν οι Βαβυλώνιοι Ἄδδας, Θωμᾶς καὶ Ἑρμείας. (πρβλ. Puech, *Manichéisme*, σ. 25). Για τη δράση τους βλ. αναλυτικά Lieu, *Manichaeism*, σ. 78, βλ. επίσης Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 6, 63-64.

<sup>4</sup> Lieu, *Manichaeism*, σ. 86, Brown, «The diffusion of Manichaeism», σ. 96.

<sup>5</sup> Lieu, *Manichaeism*, σ. 66, Brown, «The diffusion of Manichaeism», σ. 95-96

για τη διάδοση του συστήματος κατέστη επιπλέον η διγλωσσία που χαρακτηρίζει την ευρύτερη περιοχή και προώθησε τη μετάφραση των μανιχαϊκών κειμένων στα ελληνικά<sup>1</sup>.

Οι κύριες παράμετροι για τη διαμόρφωση της διδασκαλίας προσελήφθησαν από τον Γνωστικισμό και το Χριστιανισμό, ενώ ενσωματώθηκαν σε αυτήν και στοιχεία από ανατολικές θρησκείες, όπως ο Ζωροαστρισμός και ο Βουδισμός<sup>2</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η μανιχαϊκή διδασκαλία για τον Ιησού Χριστό περιόριζε τη σωτηριολογική αποστολή Του μόνο στο σημείο της αποκάλυψης του ορατού Φωτός και της πραγματικής αποστολής της θείας πλευράς του ανθρώπου<sup>3</sup>. Ταυτοχρόνως η διδασκαλία για το πρόσω-

---

<sup>1</sup> Lieu, *Manichaeism*, σ. 67, 88. Οι βασικές αρχές της μανιχαϊκής διδασκαλίας περιλαμβάνονται στον κανόνα των επτά έργων που γράφτηκαν στην αραμαϊκή διάλεκτο της βόρειας Μεσοποταμίας. Πρόκειται για τα εξής: 1) *The Living Gospel*, 2) *The Treasure of Life*, 3) *The Pragmateia*, 4) *The Book of Mysteries*, 5) *The Book of Giants*, 6) *The Letters*, 7) *Psalms and Prayers*. Επιπλέον, μία περίληψη των βασικών στοιχείων της διδασκαλίας περιλαμβανόταν στο έργο *Sabuhrgan*, το οποίο αντικαθιστούσε πολλές φορές στον κανόνα τον βιβλίο των Ψαλμών. Κανένα από αυτά τα έργα δεν έχει διασωθεί, εκτός από αποσπάσματα που παρατίθενται στα κείμενα της εκκλησιαστικής γραμματολογίας, συριακής και ελληνικής. (βλ. αναλυτικά Puech, *Manichéisme*, σ. 67, Lieu, *Manichaeism*, σ. 6-7). Στον Επιφάνιο Σαλαμίνας αναφέρονται διάφορα βιβλία, όπως τα εξής: «τῆ μιᾶ ὄνομα... Μυστηρίων, τῆ δέ δευτέρα Κεφαλαίων, τῆ τρίτη Εὐαγγέλιον, τῆ τετάρτη Θησαυρῶν», (*Κατά αἰρέσεων*, PG 42, 33) ενώ αργότερα συμπληρώνει τον *Λόγο Περί πίστεως, τον Μικρόν Θησαυρόν και το Περί ἀστρολογίας* (*Κατά αἰρέσεων*, PG 42, 48)

<sup>2</sup> Burkitt, *The Religion of the Manichees*, σ. 41, Puech, *Manichéisme*, σ. 70. Συγκεκριμένα ο Burkitt (*The Religion of the Manichees*, σ. 75κεξ) αποδέχεται μεν την άποψη του Εφραίμ του Σύρου, που συμπεριλαμβάνει τον Μάνη μεταξύ γνωστικών αιρετικών όπως ο Βαρδασάνης και ο Μαρκίων, αλλά προχωρά ταυτοχρόνως σε μία κριτική της. Την άποψη αυτή παραδέχεται και ο Lieu (*Manichaeism*, σ. 38 κεξ), ο οποίος συνδέει τις επιρροές στη μανιχαϊκή διδασκαλία με το Μαρκιωνιτισμό, που εκείνη την εποχή είχε εξαπλωθεί στην ευρύτερη περιοχή της Μεσοποταμίας. Ο Runciman (*The medieval Manichee*, σ. 13 κεξ) αναδεικνύει την επιρροή του Γνωστικισμού σε σχέση με τις υπόλοιπες θρησκείες, υποστηρίζοντας ότι ο Μανιχαϊσμός είναι κατ' εξοχήν γνωστικό σύστημα.

<sup>3</sup> Για την αναλυτική διδασκαλία της αποκάλυψης στον Αδάμ από τον Ιησού του τρόπου της σωτηρίας βλ. Lieu, *Manichaeism*, σ. 17. Το μανιχαϊκό σύστημα τοποθετεί τον Ιησού Χριστό στην κορυφή μίας σειράς Αγγελιοφόρων, θεωρώντας τον Θεϊκό Ον και αποκαλώντας τον *Νοῦν*. («Τόν δέ Χριστόν... ἔτερον σημαινόμενον ἀντί τοῦ κυρίως περί αὐτοῦ ὑπειλημμένου εἰσάγοντες, Νοῦν εἶναι φασίν». Αλεξάνδρου Λυκοπολίτου, *Πρός τάς Μανιχαῖου δόξας*, PG 18, 444) Από τον *Νοῦν*, σύμφωνα με τη μανιχαϊκή διδασκαλία προέρχονται οι αληθινοί θρησκευτικοί ηγέτες, καθώς παρέχει τη θεία γνώση της ψυχής, μέσω της οποίας επιτυγχάνεται η σωτηρία. πρβλ. Puech, *Manichéisme*, σ. 62, 82, Lieu, *Manichaeism*, σ. 18, Coyle, *Manichaeism*, σ. xv

πο του Κυρίου εμφορούνταν από δοκητικές αντιλήψεις<sup>1</sup>, απορρίπτοντας τη Γέννησή του από μία γυναίκα και τη Σταύρωσή του<sup>2</sup>. Ο ίδιος ο Μάνης υπέγραφε ως «Μάνης, απόστολος Ιησού Χριστού»<sup>3</sup>, ενώ χαρακτήριζε τον εαυτό του «Παράκλητο»<sup>4</sup>.

Κυρίαρχο στοιχείο του Μανιχαϊσμού ήταν ο δυαλισμός<sup>5</sup>, ο οποίος ε-

---

<sup>1</sup> Πρβλ. «Εἰς ἐπίδειγμα δέ, τοῦτον τόν τρόπον καί τήν θείαν δύναμιν ἐνεσταυρῶσθαι τῇ ὕλῃ, καί αὐτόν ὑπομεμενηκέναι τό πάθημα τοῦτο λέγουσιν, ὥσπερ ἀδυνάτου ὄντος ἐκείνου τοῦτο ποιεῖν»... Ἀλεξάνδρου Λυκοπολίτου, *Πρός τάς Μανιχαίου δόξας*, PG 18, 444, πρβλ. «Και ἐλθὼν ὁ Υἱὸς μετεσχημάτισεν ἑαυτὸν εἰς ἀνθρώπου εἶδος, καὶ ἐφαίνετο τοῖς ἀνθρώποις ἀνθρώπος, μὴ ὢν ἀνθρώπος· καὶ οἱ ἀνθρώποι ὑπελάμβανον αὐτὸν γεγεννησθαι». Ἐπιφανίου Σαλαμίνοσ, *Κατὰ αἰρέσεων*, PG 42, 73, πρβλ. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, σ. 38, 41.

<sup>2</sup> Ἄν καὶ ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς κατέχει σημαντικὴ θέση στὴ διδασκαλία τοῦ Μάνη, ἐν τούτοις δὲν ταυτίζεται μετὰ τὸν Σωτῆρα τοῦ κόσμου. Ἡ ἀποστολὴ αὐτὴ ἀποδίδεται ἀποκλειστικὰ στὸν εἰσηγητὴ τοῦ συστήματος, στὸν ὁποῖο, σύμφωνα μετὰ τὴ διδασκαλία τοῦ, ἐγκατοικεῖ ὁ Παράκλητος. (Coyle, *Manichaeism*, σ. xv). Ἡ μανιχαϊστικὴ διδασκαλία περὶ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ προήλθε, σύμφωνα μετὰ τὴν ἐρευνα, ἀπὸ τὸ Μαρκίωνα. Πρβλ. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, σ. 38, 41, Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 38

<sup>3</sup> Πρβλ. «Μανιχαῖος, ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἅγιοι καὶ παρθένοι...». Ἐπιφανίου Σαλαμίνοσ, *Κατὰ αἰρέσεων*, PG 42, 37. Πρβλ. «Ἐλεγε δὲ ἑαυτὸν ὁ Μάνης εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸν Παράκλητον· καὶ πότε μὲν ἀπόστολον φάσκει ἑαυτὸν Χριστοῦ, πότε δὲ Πνεῦμα παράκλητον». Ἐπιφανίου Σαλαμίνοσ, *Κατὰ αἰρέσεων*, PG 42, 48. Βλ. ἐπίσης καὶ Τίτου Βόστρων, *Κατὰ Μανιχαίων*, PG 18, 1208, πρβλ. Lieu-Vermes, *Hegemonius, Acta Archelai*, σ. 41, ὑπ. 14, Burkitt, *The Religion of the Manichees*, σ. 38, Puech, *Manichéisme*, σ. 62, Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 22.

<sup>4</sup> «Sum quidem ego Paracletus qui ab Iesu mitti praedictus sum...». Hegemonius, *Acta Archelai*, 15.3. Οὕτω τῶν ἁγίων Γραφῶν τὴν διόρθωσιν, ὡς οἶεται, καθ' ἑαυτὸν μεταχειριζόμενος, καὶ διὰ τούτῳ μάλιστα τολμῶν Παράκλητος εἶναι δοκεῖν... Τίτου Βόστρων, *Κατὰ Μανιχαίων*, PG 18, 1209. πρβλ. Lieu-Vermes, *Hegemonius, Acta Archelai*, σ. 59, Puech, *Manichéisme*, σ. 62, Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 22

<sup>5</sup> Ὁ δυαλισμὸς αὐτὸς ἦταν μετὰξὺ τῶν Ἀρχῶν (συρ. *Kynyn*), τοῦ Φωτός (συρ. *'tr'dnwhr*) καὶ τοῦ Σκότους. (Coyle, *Manichaeism*, σ. 266). Το Φως ταυτιζόταν μετὰ τὸ Πνεῦμα, ἐνῶ τὸ Σκότος μετὰ τὴν Ὑλῃ. «Δύο ἀρχὰς ἐτίθετο, Θεὸν καὶ ὕλην. Εἶναι δὲ τὸν μὲν Θεὸν ἀγαθόν, τὴν δὲ ὕλην κακόν... Τὸ δὲ λαμπρόν καὶ τὸ φῶς καὶ τὸ ἄνω, πάντα ταῦτα σὺν τῷ Θεῷ εἶναι· τὸ δὲ ἀμυδρόν δὲ καὶ τὸ σκότος καὶ τὸ κάτω σὺν τῇ ὕλῃ...». Ἀλεξάνδρου Λυκοπολίτου, *Πρός τάς Μανιχαίου δόξας*, PG 18, 413. «ὡς ὁ μὲν Μάνης δύο ἀρχὰς εἰσηγεῖται ἀνάρχους ἀεὶ οὐσας, καὶ μηδεποτε διαλειπούσας τὸ εἶναι, ἀντικειμέναις πρὸς ἀλλήλας· καὶ τῇ μὲν μιᾷ ὄνομα τιθησὶ τὸ φῶς καὶ ἀγαθόν, τῇ δὲ ἑτέρῃ σκότος καὶ κακίαν, ὡς εἶναι Θεὸν καὶ διάβολον· πότε δὲ καὶ θεοὺς τοὺς ἀμφοτέρους καλεῖ, Θεὸν ἀγαθόν, καὶ Θεὸν πονηρόν». Ἐπιφανίου Σαλαμίνοσ, *Κατὰ αἰρέσεων*, PG 42, 29 Πρβλ. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, σ. 17-18, Puech, *Manichéisme*, σ. 74-75, Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 8-11, Coyle, *Manichaeism*, σ. xiv. Ὁ Μάνης στὴν προσπάθειά του νὰ ἐξηγήσῃ τὴν αἰτία τῆς ὑπάρξεως τοῦ κακοῦ στὸν κόσμον, προσέφυγε στὴν κοσμογονία καὶ δημιούργησε μιὰ ολόκληρη μυθολογία μέσω τῆς ὁποίας περιέγραψε τὴν περιεργὴ μίξη τοῦ κακοῦ καὶ τοῦ καλοῦ. (Burkitt, *The Religion of the Manichees*, σ. 21, Puech, *Manichéisme*, σσ. 73-74, Coyle, *Manichaeism*, σ. xiv). Οἱ δύο Ἀρχές συνιστοῦσαν δύο ἐντελῶς διαφορητικὲς καὶ αἰώνιες Ὑπάρξεις, οἱ ὁποῖ-

πεκτεινόταν και στην ανθρωπολογία του<sup>1</sup>. Όπως κάθε όν, και ο άνθρωπος εμπεριέχει ουσία του Φωτός, η οποία ταυτίζεται με την ψυχή, αλλά και ουσία της Ύλης, η οποία ταυτίζεται φυσικά με το σώμα<sup>2</sup>. Συγκεκριμένα, το πρώτο ζεύγος των ανθρώπων, ο Αδάμ και η Εύα, δεν αποτελεί δημιουργία του Θεού, αλλά προέρχεται από την ένωση δύο δαιμόνων. Ως σκοπός του ορίζεται από τη μανιχαϊκή πίστη, η διατήρηση της αιχμαλωσίας του Φωτός στον κόσμο μέσω της τεκνογονίας<sup>3</sup>. Για να αναληφθεί αυτή η διαδικασία, αποστέλλεται από το Βασίλειο του Φωτός ο Ιησούς του Φωτός (συρ. *ysw' zywn'*), ο οποίος αποκαλύπτει στον Αδάμ και την Εύα την γνώσιν για να κερδίσουν τη σωτηρία<sup>4</sup>, η οποία συνίσταται στην απελευθέρωση

---

ες αρχικά ήταν χωρισμένες, εγκατοικώντας στα διαχωρισμένα Βασίλειά τους, όπως έπρεπε. Κατά το *Παρελθόν* όμως, το Σκότος επιτέθηκε στο Φως, με αποτέλεσμα κάποια μέρη του να αιχμαλωτισθούν από αυτό. Για να απελευθερωθεί το Φως, ο Θεός εξαπάτησε τους δαίμονες του Σκότους, διαμορφώνοντας το ορατό σύμπαν από το μείγμα στο οποίο κυριαρχεί το Σκότος, έχοντας αιχμαλωτίσει την ουσία του Φωτός. «*Permixtionem autem vel coniunctionem hoc modo dicit effectam, conferens ambos deos in huiuscemodi exemplum, quemammodum si duo reges sint adversum se pugnates, qui ab initio fuerint inimici, habentes singuli suas portiones; accederit autem ut tenebrae progredientes fines suos, bellum cum luce commiserint*». Hegemonius, *Acta Archelai*, 7, 2. Coyle, *Manichaeism*, σ. xiv. Στη συνέχεια, σχεδίασε έναν ουράνιο μηχανισμό που αποτελείται από τη σελήνη, τον ήλιο και τους πλανήτες, ο οποίος χρησιμεύει για τη συλλογή κάθε μέρους του Φωτός που απελευθερώνεται από τη σκοτεινή φυλακή του. πρβλ *Lieu, Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 16, Coyle, *Manichaeism*, σ. xiv. Η κτίση επομένως αποτέλεσε μία αναγκαία πράξη, ένα μέσο για να επανακτήσει η ουσία του Φωτός ό,τι έχασε κατά την επίθεση από το Σκότος. «*Οικτείραι οὖν τοῦτο τόν Θεόν, καί πέμψαι τινά ἐτέραν δύναμιν, ἣν ἡμεῖς καλοῦμεν δημιουργόν· ἥς δὴ ἀφικομένης, καί τῆ κοσμοποιῶ ἐπικεχειρηκυίας...*». Ἀλεξάνδρου Λυκοπολίτου, *Προς τας Μανιχαίου δόξας*, PG 18, 416, Coyle, *Manichaeism*, σ. xiv

<sup>1</sup> Ο Vööbus (*Asceticism*, σ. 110) υποστηρίζει ότι η μανιχαϊκή ανθρωπολογία χαρακτηρίζεται από τον τριπλό διαχωρισμό που κάνει στον άνθρωπο: σώμα, ψυχή και νου.

<sup>2</sup> «*Ορίζεται δέ ψυχὴν μὲν ἅπασαν εἶναι τῆς μερίδος τοῦ ἀγαθοῦ, σῶμα δέ καὶ τὴν σάρκα, τῆς ὕλης, πῆ μὲν κατέχουσιν ὡς ἐν εἰρκτῇ τὴν ψυχὴν, πῆ μὲν κατεχομένην ὡς θηρίον πρὸς τῆς ἐπωδῆς*». Τίτου Βόστρων, *Κατὰ Μανιχαίων*, PG 18, 1086. Πρβλ. «*Και εἰκόνα δε ἐν ἡλίῳ ἐωρᾶσθαι τοιαύτην, οἷόν ἐστὶ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος· και ἀντιφιλοτιμήσασθαι τὴν ὕλην ποιῆσαι τὸν ἀνθρώπον ἐξ αὐτῆς κατὰ τὴν διά πάσης αὐτῆς τῆς δυναμειως μίξιν, ἔχοντα και αὐτόν τι τῆς ψυχῆς*». Ἀλεξάνδρου Λυκοπολίτου, *Προς τας Μανιχαίου δόξας*, PG 18, 416. Πρβλ. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, σ. 39-40, Puech, *Manichéisme*, σ. 170, Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 16, Coyle, *Manichaeism*, σ. xv

<sup>3</sup> «*Ἐπεὶ δέ φησιν, ὅτι πλάσμα πρῶτον ἐστὶ τῶν Ἀρχόντων τῆς ὕλης ὁ Αἰὼν, ὄργανον ἐπιθυμίας καὶ δέλεαρ τῶν ἀνωθεν ψυχῶν...*». Τίτου Βόστρων, *Κατὰ Μανιχαίων*, PG 18, 1212. Πρβλ. Puech, *Manichéisme*, σσ. 80-81, Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 16, Coyle, *Manichaeism*, σ. xiv

<sup>4</sup> «*Καὶ δὴ καὶ τό τελευταῖον ἀνασταυρωθέντα παρασχέσθαι γνῶσιν τοιῶδε τρόπῳ· καὶ*

του σώματος από τη φυλακή του Σκότους<sup>1</sup>. Οι κύριοι τρόποι κατεργασίας της σωτηρίας περιστρέφονται γύρω από την περιφρόνηση όλων των υλικών πραγμάτων και την άσκηση, οργανικά στοιχεία του μανιχαϊσμού, που απέδιδε στον υλικό κόσμο δαιμονική προέλευση<sup>2</sup>.

Ωστόσο, μέσα στις μανιχαϊκές κοινότητες δεν ήταν όλοι όργανα αυτού του σχεδίου σωτηρίας που ολοκληρωνόταν με την απελευθέρωση του Φωτός από την Ύλη. Αντιθέτως, οι μετέχοντες της σωτηρίας αποτελούσαν ιδιαίτερη ομάδα μέσα στην κοινότητα, αυτή των *Εκλεκτών*, η οποία εφαρμόζε τον ακραίο ασκητισμό, όπως τον επέβαλε η μανιχαϊκή διδασκαλία. Η είσοδος στις μανιχαϊκές ασκητικές κοινότητες των *Εκλεκτών* πραγματοποιούνταν με μία πράξη αποδοχής, η οποία ανάγεται στην αρχή της οργάνωσης του κινήματος. Αργότερα, εμπλουτίστηκε με νέα στοιχεία. Πληροφορίες για τον τρόπο ή την τελετή αποδοχής δεν υπάρχουν, εκτός από την ομολογία ενός όρκου που έπρεπε να πάρει ο πιστός<sup>3</sup>.

Ο μανιχαϊκός ασκητικός κανόνας αποτελούνταν από τρεις *σφραγίδες* και πέντε *εντολές*<sup>4</sup>. Οι ασκητικές παράμετροι που συνιστούσαν το μανιχαϊκό μοναχισμό είχαν κοινά εξωτερικά γνωρίσματα με τις αντίστοιχες χριστιανικές. Βεβαίως, κύριο χαρακτηριστικό της εφαρμογής τους ήταν ο δυαλισμός. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η άσκηση των *Εκλεκτών* περιελάμβανε την πλήρη ακτημοσύνη και εγκράτεια, εφόσον επικρατούσε η πεποίθηση πως ο γάμος και τα υλικά αγαθά οδηγούν στην απώλεια της σωτηρίας και

---

τήν δύναμιν τήν θείαν ἐνηρμόσθαι, ἐνεσταυρωῶσθαι τῇ ὕλῃ...», Ἀλεξάνδρου Λυκοπολίτου, *Πρός τας Μανιχαίου δόξας*, PG 18, 416, πρβλ. Lieu, *Manichaeism*, σ. 16, Coyle, *Manichaeism*, σ. xiv.

<sup>1</sup> Burkitt, *The Religion of the Manichees*, σ. 39-40, Puech, *Manichéisme*, σ. 82 και 170, Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 17, Coyle, *Manichaeism*, σ. xv

<sup>2</sup> Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 111.

<sup>3</sup> Βλ. αναλυτικά Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 11-113.

<sup>4</sup> Πρόκειται για τις *σφραγίδες του στόματος, των χειρών και του στήθους*. (Βλ. αναλυτικά: Αύγουστίνου, *De Moribus Manichaeorum*, PL 32, 1353). Οι πέντε εντολές είναι οι εξής: 1) η νηστεία και η προσευχή, 2) η αποφυγή του φόνου, 3) η αποφυγή της κρεωφαγίας, 4) η αγνότητα, 5) η ταπεινωση και η καλοσύνη. Βλ. αναλυτικά Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 113-114, Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 19, και πρβλ. Puech, *Manichéisme*, σ. 90, Coyle, *Manichaeism*, σ. xv.



γι' αυτό ο πιστός όφειλε να απέχει αυστηρά από αυτά. Έντονη ήταν και η διατήρηση της νηστείας, η οποία απέκλειε ζωικές τροφές, σύμφωνα με την κοσμολογία των μανιχαίων<sup>1</sup>. Ταυτοχρόνως, κύρια υποχρέωση των Εκλεκτών ήταν η ένασχόληση με την προσευχή. Στα πλαίσια αυτά, αναπτύχθηκε ένα λειτουργικό σύστημα που περιελάμβανε ύμνους. Η υμνολογία απέκτησε ιδιαίτερη σημασία καθώς η σύνθεση αρκετών ύμνων αποδίδονταν στον ίδιο τον Μάνη<sup>2</sup>. Κύρια πηγή της αποτελούσε η χριστιανική λατρεία, με τροποποιήσεις για τις ανάγκες της μανιχαϊκής πίστης<sup>3</sup>. Σημαντικό ρόλο στη λατρεία τους διαδραμάτισε η αγγελολογία<sup>4</sup>. Τέλος, ρητή ήταν η απαγόρευση της εργασίας για τους Εκλεκτούς, καθώς η παράμετρος αυτή θεωρούνταν θανάσιμη αμαρτία<sup>5</sup>. Μετά το θάνατο τους, σύμφωνα με την αντίστοιχη διδασκαλία του συστήματος, η ουσία του Φωτός που ενυπήρχε σ' αυτούς, απελευθερωνόταν και ταξίδευε προς το Βασίλειο του Φωτός<sup>6</sup>.

Κυρίαρχο στοιχείο για την ολοκλήρωση του μανιχαϊκού ασκητισμού, αποτελούσε η συνεχής περιοδεία των Εκλεκτών για τη διάδοση της διδασκαλίας του μανιχαϊκού συστήματος<sup>7</sup>. Κατά τη διάρκεια αυτών των ταξιδιών, οι Εκλεκτοί δεν είχαν τίποτα στην κατοχή τους, καθώς τους επιτρε-

---

<sup>1</sup> Βλ. αναλυτικά Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 115-119. Πρβλ. Puech, *Manichéisme*, σ. 89-90, Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 19-20.

<sup>2</sup> Puech, *Manichéisme*, σ. 184.

<sup>3</sup> Βλ. αναλυτικά Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 124-125, Puech, *Manichéisme*, σ. 201 κεξ. Επίσης Burkitt, *The Religion of the Manichees*, σ. 92.

<sup>4</sup> Burkitt, *The Religion of the Manichees*, σ. 91

<sup>5</sup> Βλ. αναλυτικά Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 133-134. Πρβλ. Puech, *Manichéisme*, σ. 89-90, Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 19-20.

<sup>6</sup> Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 21, Lieu, *Manichaeism*, σ. 78, Coyle, *Manichaeism*, σ. xv

<sup>7</sup> Ο περιοδεύων χαρακτήρας του Μανιχαϊσμού, σύμφωνα με τον Puech (*Manichéisme*, σ. 63) στηρίζεται στην οικουμενικότητα που ο Μάνης είχε προσδώσει στη διδασκαλία του, ενώ εκδηλώθηκε ήδη από τη συγκρότηση του συστήματος και υποδείχθηκε από τον ίδιο τον Μάνη. Με τη βοήθεια του Πέρση βασιλέα Σαπώρ Α', ο εισηγητής του νέου συστήματος ταξίδεψε προς το ανατολικά, στο Ιράν και την Ινδία, όπου αφενός κήρυξε τη νέα διδασκαλία αφετέρου προσέλαβε νέα στοιχεία για την περαιτέρω διαμόρφωσή της. Βλ. αναλυτικά: Puech, *Manichéisme*, σ. 45-46, Vööbus, *Asceticism*, σ. 130-131, Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 54 κεξ.

πόταν η διατήρηση τροφής για μία μόνο ημέρα<sup>1</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, έπρεπε να ακολουθούνται πάντα από τους Ακροατές, οι οποίοι τους υπηρετούσαν παρέχοντάς τους τροφή<sup>2</sup>.

Σε αντίθεση με τους Εκλεκτούς που ήταν οι πραγματικοί πιστοί, οι Ακροατές δεν ήταν παρά κληρονόμοι<sup>3</sup>, στους οποίους ο ασκητικός βίος εκφραζόταν μόνο με αυστηρή νηστεία. Ο παραπάνω διαχωρισμός είχε μεγάλη σημασία για τη μανιχαϊκή κοινότητα, και πήγαζε από τα αγιογραφικά πρότυπα της Μάρθας και της Μαρίας<sup>4</sup>. Ως υπηρετούντες τους Εκλεκτούς, οι Ακροατές είχαν τη δυνατότητα να εργάζονται, να κατέχουν ιδιοκτησία και να παρασκευάζουν τροφή. Η κύρια επιδίωξή τους ήταν η αναβίβασή τους στην τάξη των Εκλεκτών, μετά την αναγέννησή τους<sup>5</sup>. Οι μανιχαϊκές ομάδες δέχονταν και γυναίκες, οι οποίες είχαν τη δυνατότητα να εισέλθουν στις τάξεις των Εκλεκτών, ωστόσο πάντα θεωρούνταν κατώτερες από τους άνδρες<sup>6</sup>.

Οι μανιχαϊκές κοινότητες ήταν συνήθως ολιγάριθμες. Εκτός του προφανούς διαχωρισμού των πιστών, στον Μανιχαϊσμό απαντώνταν σαφή στοιχεία οργάνωσης ιεραρχίας των Εκλεκτών και λατρείας που περιστρέφονταν γύρω από τις διδασκαλίες του συστήματος<sup>7</sup>. Οι πληροφορίες για την οργάνωσή τους δεν είναι ουσιώδεις για το χρονικό διάστημα του τρι-

---

<sup>1</sup> Vööbus, *Asceticism*, σ. 118, Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 62.

<sup>2</sup> Burkitt, *The Religion of the Manichees*, σ. 45, πρβλ. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 79.

<sup>3</sup> Burkitt, *The Religion of the Manichees*, σ. 44, Puech, *Manichéisme*, σ. 264, Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 20.

<sup>4</sup> Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 21, Lieu, *Manichaeism*, σ. 79.

<sup>5</sup> Burkitt, *The Religion of the Manichees*, σ. 45, Puech, *Manichéisme*, σ. 89, Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 131, 135, Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 21, Coyle, *Manichaeism*, σ. xv

<sup>6</sup> Η στάση των μανιχαίων απέναντι στο γυναικείο φύλο ήταν αρνητική, καθώς θεωρούνταν υπεύθυνο για την πτώση του ανθρώπου. (Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 115). Ωστόσο, ήδη από τα πρώτα χρόνια της δράσεως του Μάνη στην Περσία, υπάρχουν στοιχεία για την πρώτη γυναίκα που έγινε ακόλουθός του. (Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 54) Πρβλ. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, σ. 45.

<sup>7</sup> Puech, *Manichéisme*, σ. 86 και 181, Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 20-21. Η ιεραρχική δομή των Εκλεκτών αποτελούνταν από έναν ηγέτη που ήταν και ο Απόστολος του Μάνη, δώδεκα Αποστόλους, εβδομήντα δύο Επισκόπους και τριακόσιους εξήντα Γηραιούς.

του και τέταρτου αιώνα. Η έλλειψη αυτή προφανώς οφείλεται στην εχθρική αντιμετώπιση τόσο από το κράτος όσο και από την Εκκλησία, η οποία ανάγκασε τους πιστούς της αιρέσεως να διαμορφώσουν τη δομή του περιουδούντος μοναχισμού με τέτοιο τρόπο, ώστε να αποφεύγουν την αναγνώριση. Η διάσωση από τις διώξεις και η εξάπλωση του Μανιχαϊσμού στην Αίγυπτο οδήγησε στην οργάνωση των κοινοτήτων σε κελιά όπου οι πιστοί συνέχισαν να διαβιώνουν διαχωρισμένοι στους Εκλεκτούς και τους Ακροατές<sup>1</sup>.

Η αντίδραση της Εκκλησίας στο μανιχαϊκό συγκρητιστικό σύστημα ήταν άμεση, εφόσον εκκλησιαστικοί συγγραφείς και πατέρες ανέλαβαν το κήρυγμα κατά της αιρέσεως. Ειδικά στη συριακή γλώσσα, την αντιμετώπιση του μανιχαϊσμού ανέλαβε ο Εφραίμ ο Σύρος<sup>2</sup>, στο έργο του *Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*<sup>3</sup>. Η σημασία του έργου του Εφραίμ είναι μεγάλη, καθώς αποτελεί την εγγύτερη προς τον Μάνη εκκλησιαστική πηγή, τόσο χρονολογικά όσο και γεωγραφικά. Ο Εφραίμ έγραψε μόλις έναν αιώνα μετά τον εισηγητή του συστήματος κι έζησε στο ίδιο ιστορικό περιβάλλον<sup>4</sup>. Κάνει λόγο μάλιστα για «τον οίκο του Μάνη (bayt Mani)»<sup>1</sup> ή

---

<sup>1</sup> Οι μαρτυρίες από την Κεντρική Ασία κάνουν λόγο για μία πρωταρχική οργάνωση του Μανιχαϊσμού σε μονές, σε αντίθεση με την αντίστοιχη αιγυπτιακή. πρβλ. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, σ. 7-11, Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 62, 88, 157-158, Lieu *Manichaeism*, σ. 78, 82.

<sup>2</sup> Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 105, Griffith, «Mani and Manichaeism», σ. 397. Σημαντικότερη αναφορά για την αντιμετώπιση του Μανιχαϊσμού από τον Εφραίμ, αποτελεί το έργο του Beck, *Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer im Rahmen der zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus*, CSCO 391, Louvain, 1978.

<sup>3</sup> Μέρος του κειμένου αυτού είχε εκδοθεί από τον Overbeck, (*S. Ephraemi Syri*, σσ. 21-73). Το 1912, ο C.W. Mitchell εξέδωσε το υπόλοιπο κείμενο που ολοκλήρωνε το έργο και αναγράφονταν στον παλίψμηστο κώδικα B.M.Add.14623. Παράλληλα, ετοίμασε και μία μετάφραση του έργου στην αγγλική γλώσσα. Καθώς στην κριτική έκδοση του κειμένου, παρατίθεται και η αγγλική του μετάφραση, προτιμήθηκε η παράθεση του τίτλου του έργου, όπως τον απέδωσε ο εκδότης του, ανάλογα με τη γενικότερη διεθνή βιβλιογραφία. Saint Ephraem's, *Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, trans. by C.W. Mitchell, v. I, *The Discourses addressed to Hypatius*, London 1912, σσ. i-cxix.

<sup>4</sup> Βλ. Griffith, «Mani and Manichaeism», σ. 397. Ο Εφραίμ ήρθε σε επαφή με τον Μανιχαϊσμό και άλλες γνωστικές παραφυάδες κατά την παραμονή του στην Έδεσσα της Μεσοποταμίας, που εκείνη ακριβώς την εποχή είχε περιέλθει στην κυριότητα της Αυτοκρατορίας των Σασσανιδών, μετά την ήττα του Αυτοκράτορα Ιουλιανού (331-363) το 363. Lieu,

για «τη συνάθροιση του Μάνη (knushta)»<sup>2</sup>. Αναφερόμενος στην έκταση του Μανιχαϊσμού, θεωρεί ότι είχε διαδοθεί αρκετά στην εποχή του<sup>3</sup>.

Ο σύρος μοναχός συνδέει τις μανιχαϊκές κακοδοξίες με τα συστήματα του Μαρκίωνα και του Βαρδασάνη, καταδεικνύοντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, τις γνωστικές καταβολές τους<sup>4</sup>. Συγκεκριμένα, δημιουργώντας λογοπαίγνια με τη συριακή ετυμολογία του ονόματος του Μάνη, ο Εφραίμ χαρακτήριζε τις μανιχαϊκές διδασκαλίες «δοχείο γεμάτο δηλητήριο και ένδυμα που καταστρέφει τον φορέα του»<sup>5</sup>. Ο Εφραίμ προχωρά κατευθείαν στην ανασκευή του μανιχαϊκού συστήματος, χωρίς να παραθέτει συστηματικά τη διδασκαλία του. Επικεντρώνεται σε συγκεκριμένες πτυχές του Μανιχαϊσμού, όπως ο κοσμογονία και ο δυαλισμός του<sup>6</sup>. Η πολεμική εναντίον του Μανιχαϊσμού συνεχίστηκε και από τον Αφραάτη, ο οποίος αποκαλεί *Υιούς του Σκότους* τους πιστούς που εγκατοικούν μέσα σε αυτό και *εγκληματία* το Μάνη<sup>7</sup>.

Η συριακή γραμματεία, εκτός από την ανασκευή της μανιχαϊκής δι-

---

*Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 101-102.

<sup>1</sup> Έφραϊμ Σύρου, *Contra Haereses, sermo 56*, Assemani syr, τ. 2, σ. 559. πρβλ. Griffith, «Mani and Manichaeism», σ. 413.

<sup>2</sup> Έφραϊμ Σύρου, *Refutationes*, I, σ. x/vii/38. Πρβλ. Griffith, «Mani and Manichaeism», σ. 413

<sup>3</sup> «For today there is much of Mani' s teaching, and so it is clear there is also refining! But as a hundred years ago, this teaching did not exist». Έφραϊμ Σύρου, *Refutationes*, I, σ. xxxvii. Πρβλ. Griffith, «Mani and Manichaeism», σ. 413.

<sup>4</sup> Έφραϊμ Σύρου, *Refutationes*, I, σ. xxixκεξ., όπου αναλύεται γενικότερα το ζήτημα του δυαλισμού που χαρακτηρίζει τα συστήματα αυτά. Επίσης πρβλ. «And it is in this connection that Bardaisan, the teacher of Mani, is found to speak with subtlety...». Έφραϊμ Σύρου, *Refutationes*, 2, σ. xxxii. Βλ. αναλυτικά Burkitt, *The Religion of the Manichees*, σ. 14, Runciman, *The medieval Manichee*, σ. 10κεξ., Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 102.

<sup>5</sup> Έφραϊμ Σύρου, *De Crucifixione*, 5, 11. Πρβλ. επίσης Έφραϊμ Σύρου, *Contra Haereses, sermo 2*, Assemani syr, τ. 2, σ. 559. πρβλ. Coyle, *Manichaeism*, σ. 11, Griffith, «Mani and Manichaeism», σ. 412. Οι Σύροι συνέδεσαν το όνομα του Μάνη με τη συριακή λέξη *m'n'* που μεταφράζεται δοχείο ή αντιστοίχως ένδυμα. Η ετυμολογία αυτή παραδίδεται και από τον Επιφάνιο Σαλαμίνας (*Κατά αίρέσεων*, PG 42, 29): «κατά την Βαβυλωνίων γλώτταν δῆθεν σκευος ἑαυτῶ το ὄνομα ἐπέθετο· το γάρ μάνη ἀπό τῆς Βαβυλωνίας εἰς τὴν Ἑλληνίδα μεταφερόμενον σκευος ὑποφαίνει τοῦνομα». Πρβλ. Coyle, *Manichaeism*, σ. 11.

<sup>6</sup> Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 103.

<sup>7</sup> «Sed et filiis tenebrarum, impii Manetis scholae, mercedem quis contribute, qui serpentium more, in tenebris manent, et Chaldaeorum artes ac babylonicas exercent disciplinas?». Αφραάτου, *Demonstrationes* 3, PS 1.1, στ. 115, πρβλ. Coyle, *Manichaeism*, σ. 9

δασκαλίας καταφέρθηκε με ιδιαίτερη προσοχή ενάντια στην έντονη άσκηση που χαρακτήριζε τα μέλη του θρησκευτικού συστήματος και είχε ερείσματα σε διάφορους μοναστικούς κύκλους. Σύμφωνα με τον Εφραίμ, η μανιχαϊκή διδασκαλία περί του Σκότους αποτελούσε ψευδή άσκηση<sup>1</sup>. Συγκεκριμένα, ο μανιχαϊκός ασκητισμός αποτελούσε όπλο του Πονηρού για την παραπλάνηση των ανθρώπων. Ο Πονηρός «βούτηξε τον Μάνη στην ωχρότητα για να παραπλανεί μέσω αυτής»<sup>2</sup>. Παράλληλα με τον Εφραίμ, ο Αφράατης απέρριπτε τη νηστεία όλων των αιρετικών, τόσο των Μανιχαίων όσο και των Μαρκιωνιτών και των Ουαλεντινιανών, καθώς τις θεωρούσε όργανα (manawhy) του Πονηρού<sup>3</sup>.

Ωστόσο, από τις αρχές του 4<sup>ου</sup> αιώνα, η αντιμετώπιση του Μανιχαϊσμού κατέστη και υπόθεση του κράτους. Το έτος 302, το πρώτο διάταγμα κατά των Μανιχαίων εκδόθηκε από τον Διοκλητιανό, και προέβλεπε αυστηρές ποινές για τους πιστούς. Οι αρχηγοί της αιρέσεως καταδικάζονταν με θάνατο δια πυράς, ενώ οι απλοί πιστοί με εξορία<sup>4</sup>. Περίπου στο έτος 330, ο Μέγας Κωνσταντίνος διέταξε να διερευνηθεί το ζήτημα του Μανιχαϊσμού και της εξάπλωσής του στην Αυτοκρατορία, αλλά η έρευνα αυτή δεν απέδωσε αποτελέσματα<sup>5</sup>.

Οι πρώτοι Αυτοκράτορες που νομοθέτησαν μετά τον Διοκλητιανό, ήταν οι Ουαλεντιανός Α' (364-375) και Ουάλης (328-378) κατά το έτος 372.

---

<sup>1</sup> «And who caused that false ascetic to offend?» Εφραίμ Σύρου, *Refutationes*, I, σ. 1xi. Griffith, «Mani and Manichaeism», σ. 413

<sup>2</sup> Εφραίμ Σύρου, *Contra Haereses, sermo 1*, Assemani syr, τ. 2, σ. 438. Πρβλ. Griffith, «Mani and Manichaeism», σ. 413.

<sup>3</sup> «Sed vide [sectatotes] falsarum disciplinarum, quae sunt instrumenta maligni ; jejulant, peccata commemorant, mercedis vero datorem non habent. Quisnam etenim mercedem dependet Marcioni... ? Quis jejunium remunerabitur Valentini ... ? Sed et filii tenebrarum, impii Manetis scholae mercedem quis retribuet, qui serpentium more in tenebris manent...». Αφράατου, *Demonstrationes*, 3, PS 1.1, στ. 115, Πρβλ. Griffith, «Mani and Manichaeism», σ. 405.

<sup>4</sup> «Et quia omnia, quae pandit prudentia tua in relatione religionis ilorum genera maleficiorum statuis evidentissime sunt exquisite et inventa commenta ideo aerumnas atque poenas debitas et condignas illis statuimus». *Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum*, coll. XV, 3, πρβλ. Εύσεβίου Καισαρείας, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 8, 3, 15. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 85, 92.

<sup>5</sup> Πρβλ. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 96, Coyle, *Manichaeism*, σ. 19.

Το διάταγμά τους χαρακτήριζε «μιαρή και αισχρή» την επικοινωνία με τους Μανιχαίους<sup>1</sup>. Ο κίνδυνος που ο Μανιχαϊσμός σήμαινε για την Αυτοκρατορία φαίνεται από την εξαίρεση του συστήματος, όταν το 379, διάταγμα του Αυτοκράτορα Γρατιανού (375-383), παρείχε αμνηστία σε όλους τους αιρετικούς<sup>2</sup>. Το 381 ακολούθησε η σύνταξη νέου νόμου από τους Αυτοκράτορες Γρατιανό (375-383), Ουαλεντινιανό Β' (375-392) και Θεοδόσιο Α' (379-395), που συνέδεε αιώνια τους Μανιχαίους με το αίσχος και τους ανακήρυσσε ενόχους για εγκληματικές πράξεις. Επιπλέον προέβλεπε τη στέρηση της προσωπικής περιουσίας, του δικαιώματος της διαθήκης και της προστασίας από τον νόμο. Ο ίδιος νόμος απαγόρευσε στις μανιχαϊκές κοινότητες να αποκρύπτουν την ταυτότητά τους υπό άλλα ονόματα, όπως Εγκρατίται, Αποτακτίται, Υδροπαραστάται ή Σακκοφόροι. Οι Μανιχαίοι μάλιστα αποτελούσαν τη μόνη περίπτωση αιρετικών, για τους οποίους το νέο διάταγμα ίσχυε αναδρομικά για παλαιές πράξεις τους<sup>3</sup>.

Ο Θεοδόσιος προχώρησε στην έκδοση και άλλων διαταγμάτων. Το 382 εξέδωσε νέο νόμο κατά του Μανιχαϊσμού, σύμφωνα με τον οποίο οι συνάξεις των πιστών ήταν «μυστικές συγκεντρώσεις κατωτάτων τάξεων», ενώ ο Μάνης χαρακτηριζόταν «βέβηλος και διαφθορέας της Καθολικής Εκκλησίας»<sup>4</sup>. Η νομοθεσία βέβαια κατά του μανιχαϊκού συστήματος δεν περιορίστηκε στους παραπάνω νόμους. Κατά τα έτη 407, 423 και 425 συνεχίστηκε η έκδοση διαταγμάτων κατά των Μανιχαίων<sup>5</sup>. Η συχνότητά τους αποδεικνύει ότι η ύπαρξη του Μανιχαϊσμού θεωρούνταν μία επικίνδυνη

---

<sup>1</sup> *Infamibus atque proprosis a coetu hominen segregatis*. *CTh*, 16, 5, 3. Πρβλ. Coyle, *Manichaeism*, σ. 19. Πρβλ. Επίσης Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 110.

<sup>2</sup> «Γρατιανός δέ ἄμα τῷ νέῳ Οὐαλεντινιανῷ τῆς βασιλείας ἐγκρατῆς γενόμενος...νόμῳ τε ἐθέσπισεν μετὰ ἀδείας ἐκάστην τῶν θρησκευτῶν ἀδιορίστως ἐν τοῖς εὐκτηρίοις συναγέσθαι, μόνους δέ τῶν ἐκκλησιῶν εἰργεσθαι Εὐνομιανούς, Φωτεινιανούς καί Μανιχαίους...» Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, 5,2,1. Πρβλ. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 110-111.

<sup>3</sup> *CTh*, 16, 5,7, πρβλ. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 111-112.

<sup>4</sup> *CTh*, 16, 5, 9. Πρβλ. Coyle, *Manichaeism*, σ. 20. Πρβλ. επίσης Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 113.

<sup>5</sup> Βλ. σχετικά *CTh*, 16, 5, 41 και 16,5, 59/ 10, 24 και 15,5, 62. Πρβλ. Coyle, *Manichaeism*, σ. 20.

παράμετρος στο εσωτερικό της Αυτοκρατορίας.

Η αυστηρότητα των ποινών αποδίδει και τη σημασία που αποδίδονταν στην αναχαίτιση του Μανιχαϊσμού. Οι πιστοί του ήταν οι μόνοι αιρετικοί που καταδικάζονταν σε θάνατο και στερούνταν τα βασικά δικαιώματα του Ρωμαίου πολίτη<sup>1</sup>. Η στάση αυτή του ρωμαϊκού κράτους έχει ερμηνευθεί τόσο με πολιτικά όσο και με κοινωνικά κριτήρια. Έτσι, υποστηρίζεται ότι ο Μανιχαϊσμός εκδιώχθηκε επειδή προήλθε από την Περσία, μόνιμο εχθρό των Ρωμαίων στα ανατολικά σύνορα. Πρώτος ο Διοκλητιανός και στη συνέχεια οι Ρωμαίοι Αυτοκράτορες της Ανατολής, θέλησαν να αναχαιτίσουν τη διείσδυση μίας πίστης προερχόμενης από παραδοσιακούς εχθρούς στα εδάφη τους<sup>2</sup>. Ο Brown απορρίπτει αυτό το επιχείρημα, αντιτάσσοντας πως και στην Περσία οι Μανιχαίοι ήταν υπό διωγμό, και προβάλλει τις συνέπειες που θα είχε η διάδοση της αιρέσεως στον κοινωνικό ιστό της Αυτοκρατορίας<sup>3</sup>. Ωστόσο, έχει ήδη υποστηριχθεί ότι οι αιτίες των διωγμών κατά του Μανιχαϊσμού ήταν ακόμη πιο σύνθετες, ενώ οι πολιτικοί λόγοι διώξεως των Μανιχαίων, περιορίζονται αποκλειστικά στο διάταγμα του Διοκλητιανού (302)<sup>4</sup>. Ο νόμος του 372 συνδέεται με την κοινωνική διάσταση του ζητήματος<sup>5</sup>, ενώ από το 381 και εξής, η νομοθεσία συνδέεται και με θρησκευτικούς λόγους, χαρακτηρίζοντας τον Μανιχαϊσμό αίρεση με προσηλυτιστικές διαθέσεις και αποστασία από τον Χριστιανισμό<sup>6</sup>.

Η ασκητική διδασκαλία του Μανιχαϊσμού φαίνεται τελικά πως είχε έντονη επιρροή στα συριακά εδάφη. Η διαπίστωση αυτή προέρχεται τόσο από την εγρήγορση της Εκκλησίας όσο και από τη νομοθεσία του Κρά-

---

<sup>1</sup> Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 112, βλ. επίσης Runciman, *The medieval Manichee*, σ. 3.

<sup>2</sup> Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 92.

<sup>3</sup> Brown, «The diffusion of Manichaeism», σ. 92κεξ. Για τους διωγμούς κατά του Μανιχαϊσμού στην Περσία, βλ. αναλυτικά Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 80-81.

<sup>4</sup> Πρβλ. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 93-94, Coyle, *Manichaeism*, σ. 5.

<sup>5</sup> Coyle, *Manichaeism*, σ. 19.

<sup>6</sup> Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 146. Πρβλ. Coyle, *Manichaeism*, σ. 19.

τους. Ωστόσο, η σύνδεσή της με την εμφάνιση του μοναστικού κινήματος στις περιοχές αυτές, όπως υποστήριξε ο Vööbus, απορρίπτεται από τη μεταγενέστερη έρευνα. Αντιθέτως, παρά την ύπαρξη δυαλιστικών συστημάτων στην ευρύτερη περιοχή της Συρίας, οι νεώτεροι ερευνητές συνδέουν την εμφάνιση του ασκητισμού στην περιοχή με την Αγία Γραφή<sup>1</sup>.

### 3. Η αίρεση των Μεσσαλιανών.

Η αίρεση των Μεσσαλιανών, όπως αποδέχεται σχεδόν το σύνολο της έρευνας, ανάγεται στη Μεσοποταμία, ενώ εμφανίστηκε στη Συρία<sup>2</sup> κατά τον 4<sup>ο</sup> αιώνα<sup>3</sup>. Η ονομασία *mesallyane*<sup>4</sup>, που προέρχεται από τη συριακή γλώσσα, σημαίνει *προσευχόμενοι*, ενώ στα ελληνικά αποδιδόταν και ως *εὐχίται*<sup>5</sup>. Ο όρος αυτός χρησιμοποιήθηκε για να χαρακτηρίσει ένα ασκητι-

---

<sup>1</sup> Βλ. αναλυτικά: Vööbus, *Asceticism*, σ. 30κεξ και 66κεξ, και σσ. 165-167, ειδικά για τον μανιχαϊσμό σ. 158κεξ.). Η άποψη του Vööbus που ανάγει την εμφάνιση του ασκητισμού στη Συρία σε δυαλιστικές ρίζες, δεν έγινε καθολικά αποδεκτή. Ο Drijvers («Hellenistic and Oriental Origins», σ. 31-33) απέρριψε την άποψη αυτή, βασιζόμενος στην αντικοινωνική δομή του Μανιχαϊσμού, που ερχόταν σε αντίθεση με την κοινωνική δράση των μοναχών. Ο Brock («Early Christian Asceticism», σ. 3 και «La prière», σ. 225) επίσης αρνείται τη θεωρία του Vööbus, συνδέοντας την εμφάνιση και ανάπτυξη του ασκητικού ιδεώδους αποκλειστικά με τη διδασκαλία της Αγίας Γραφής. Κατ' επέκταση, η Harvey Ashbrook (*Asceticism*, σσ. 7-8) παραδέχεται την ύπαρξη αρκετών δυαλιστικών συστημάτων, όπως οι Μαρκιωνίτες ή οι Μανιχαίοι, στην ευρύτερη περιοχή της Συρίας, ωστόσο και αυτή θεωρεί ότι ο συριακός ασκητισμός βασίζεται στην ιουδαίο-χριστιανική παράδοση και τα αγιογραφικά κείμενα (πρβλ. επίσης Canivet, «Monachisme syrien», σ. 246κεξ). Ομοίως και ο Murray (*Symbols of Church*, σ. 17-18) αποδέχεται την εξάρτηση της συριακής πνευματικότητας από τον ιουδαίο-χριστιανισμό. Τη σύνδεση των επιμέρους ασκητικών παραμέτρων με την παράδοση της Παλαιάς Διαθήκης παραδέχεται και ο Caner (*Spiritual Authority*, σ. 52). Για τη σχέση και την επιρροή της ιουδαϊκής παράδοσης στα συρόφωνα έργα βλ. αναλυτικά: Brock, «Jewish Traditions in Syriac Sources», *Studies in Syriac Christianity, History, Literature and Theology*, Hampshire, 1992, σσ. 1-30. Για την εξάπλωση και εδραίωση της ιουδαίο-χριστιανικής παράδοσης στη Συρία και κυρίως τη Μεσοποταμία, βλ. αναλυτικά Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, σ. 25 κεξ.

<sup>2</sup> «Οὔτοι δε καί ἐν Ἀντιοχείᾳ εἰσὶν ἀπὸ τῆς Μέσης τῶν ποταμῶν ὀρμώμενοι». Ἐπιφανίου Σαλαμίνος, *Κατὰ αἵρέσεων*, PG 42, 761. πρβλ. Stewart, *The Messalian Controversy*, σ. 10, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 88.

<sup>3</sup> Η χρονολόγηση αυτή γίνεται με κριτήριο το αντικαιρετικό έργο του Έφραϊμ του Σύρου, *Contra Haereses*, και το *Κατὰ αἵρέσεων* του Ἐπιφανίου Σαλαμίνος. Βλ. αναλυτικά Fitschen, *Messalianismus*, σ. 21, βλ. επίσης Stewart, *The Messalian Controversy*, σ. 3-4. Ο Caner (*Spiritual Authority*, σ. 87) ομοίως τοποθετεί την εμφάνισή τους ανάμεσα στα έτη 324-361, όταν Αυτοκράτορας ήταν ο Κωνσταντίνος Β'.

<sup>4</sup> Stewart, *The Messalian Controversy*, σ. 15-16, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 84.

<sup>5</sup> *Μασσαλιανοί καὶ οὗτοι καλοῦνται, ἐρμηνευόμενοι εὐχόμενοι*. Ἐπιφανίου Σαλαμίνος, *Κα-*



κό κίνημα, το οποίο υπέθαλπε κακοδοξίες με ασκητικό και αντι-εκκλησιαστικό περιεχόμενο. Η απόδοση αυτής της ονομασίας δεν προήλθε από τους ίδιους, οι οποίοι προτιμούσαν τον όρο πνευματικοί, αλλά από την Εκκλησία<sup>1</sup>.

Η αίρεση διαδόθηκε σύντομα προς τα δυτικά, έως τη Μικρά Ασία, την Αρμενία και την Αίγυπτο<sup>2</sup>. Η πρώτη αναφορά σ' αυτήν παρουσιάζεται περί το έτος 377 στο Πανάριον του Επιφανίου Σαλαμίνας, ο οποίος εκθέτει κυρίως τις παρεκκλίνουσες ασκητικές πρακτικές τους, χωρίς αναφορά στο δογματικό περιεχόμενο που τις συνόδευε<sup>3</sup>. Όπως παραδέχεται και ο ίδιος, «ὧν οὔτε ἀρχή, οὔτε τέλος, οὔτε κεφαλή, οὔτε ρίζα· ἀλλὰ τὰ πάντα εἰσὶν ἀστηρικτοὶ, καὶ ἄναρχοι, καὶ ἠπατημένοι, μὴ ἔχοντες ὅλως στηριγμὸν ὀνόματος ἢ θεσμοῦ, ἢ θέσεως ἢ νομοθεσίας»<sup>4</sup>.

Όπως διαπιστώνεται από το κείμενο του Επιφανίου Σαλαμίνας, ο μεσσαλιανισμός εμφανίσθηκε και αναπτύχθηκε ως κίνημα με ασκητικό περιεχόμενο, το οποίο, όμως, παρουσίαζε σοβαρές ασκητικές παρεκκλίσεις: «Δοκοῦσιν τοίνυν οὗτοι ἐπὶ τό αὐτό ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες δῆθεν εἰς Χριστόν πεπιστευκέναι, λέγοντες, ὡς ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ, καὶ τῶν ἴδιων ἀνακεχωρηκότες· ὁμοῦ δέ ἀναμίξ ἄνδρες ἅμα γυναῖξί καὶ γυναῖκες ἅμα ἀνδράσιν ἐπὶ τό αὐτό καθεύδοντες, ἐν ρύμαις μὲν πλατεΐαις, ὀπηνίκα θέρους ὥρα εἶη, διὰ το μὴ ἔχειν, φησί, κτῆμα ἐπὶ τῆς γῆς. Ἀκώλυτοι δέ εἰσὶ, καὶ ἐκτείνουσι χεῖρας μεταίτεῖν ὡς ἀβίωτοι καὶ ἀκτῆμονες... Νηστεΐαν δέ οὐδ' ὅλως οἶδασιν· ἀλλὰ δῆθεν εἰς τὴν εὐχὴν ἐσχολακότες καὶ ἀπὸ ὥρας δευτέρας ἢ τρίτης, ἢ καὶ τὴν νύκτα, ἐὰν φθάσωσι πεινᾶσαι, πάντα ἀδεῶς

---

τὰ αἰρέσεων, PG 42, 756, Πρβλ. *Εὐχίτας δε τούτους προσαγορεύουσιν οἱ εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνὴν τοῦνομα μεταβάλλοντες*. Θεοδωρήτου Κύρου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 4, 11. Πρβλ. Stewart, *The Messalian Controversy*, σ. 19.

<sup>1</sup> Πνευματικούς γὰρ ἐαυτοὺς ὀνομάζουσι... Θεοδωρήτου Κύρου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 4, 11. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 92.

<sup>2</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 84

<sup>3</sup> Stewart, *The Messalian Controversy*, σ. 14, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 88.

<sup>4</sup> Επιφανίου Σαλαμίνας, *Κατὰ αἰρέσεων*, PG 42, 760. Πρβλ. Stewart, *The Messalian Controversy*, σ. 18, Fitschen, *Messalianismus*, σ. 21-22, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 87.

ἐργάζονται, ἐσθίοντες καὶ πίνοντες»<sup>1</sup>.

Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, τὸ μεσσαλιανικὸ ἀσκητικὸ κίνημα, ὅπως τὸ περιγράφει ὁ ἐπίσκοπος Σαλαμίνος, ἀπέρριπτε διάφορες ἀσκητικὲς παραμέτρους, ὅπως τὴ νηστεία καὶ τὴ χειρωνακτικὴ ἐργασία<sup>2</sup>. Ἀντιθέτως εὐνοοῦσε τὴν προσευχὴ καὶ ἐπέβαλε τὴν ἐπαιτεία, προφανῶς γιὰ λόγους ἐπιβίωσης. Ἐπιπλέον προέβλεπε κοινὴ ἀσκήση μεταξὺ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, ἐνῶ ἐντύπωση κάνει ὅτι οἱ ἀσκητὲς αὐτοὶ οὐσιαστικὰ περιφέρονταν μέσα στὶς πόλεις. Ἀναλογιζόμενος τὶς ἐπιρροές τῆς αἵρέσεως, ὁ Ἐπιφάνιος υποθέτει ὅτι ἡ ἀπόρριψη τῆς ἐργασίας προήλθε ἀπὸ τὴν πρόσληψη τῆς ζηλωτικῆς πρακτικῆς τοῦ ὀρθόδοξου συριακοῦ μοναχισμοῦ<sup>3</sup>.

Σχεδὸν ταυτόχρονη με τὴ μαρτυρία τοῦ Ἐπιφανίου Σαλαμίνας εἶναι καὶ ἡ ἀντίστοιχη τοῦ Ἐφραὶμ τοῦ Σύρου<sup>4</sup>. Στὸ εἰκοστὸ δεῦτερο *Madrise* τοῦ ἔργου τοῦ *Adversus Haereses*, ὁ Ἐφραὶμ ἀναφέρεται με ἓναν στίχο στὸς *messallayne*, χαρακτηρίζοντάς τοὺς ἀκόλαστους. Ὁ Ἐφραὶμ δὲν παραθέτει πολλὰς πληροφορίες γιὰ τὴν αἵρεση, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ θέση πὼς ἡ προσευχὴ τοὺς θεωρεῖται ὑπερβολικὰ θορυβώδης<sup>5</sup>.

Ἀν καὶ οἱ κακοδοξίες τοὺς δὲν ἐμφανίζονταν με τὸ ἴδιο περιεχόμενο, παρουσιάζοντας μίᾶ ἐσωτερικὴ ἀνομοιογένεια<sup>6</sup>, οἱ Μεσσαλιανοὶ καταδι-

---

<sup>1</sup> Ἐπιφανίου Σαλαμίνος, *Κατὰ αἵρέσεων*, PG 42, 760-761. πρὸβλ. Stewart, *The Messalian Controversy*, σ. 20, Fitschen, *Messalianismus*, σ. 22.

<sup>2</sup> Πρὸβλ. «Οἱ δὲ τελείαν τὴν νόσον εἰσδεδεγμένοι ἀποστρέφονται μὲν τὴν τῶν χειρῶν ἐργασίαν ὡς πονηρίαν...». Θεοδωρήτου Κύρου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 4, 11.

<sup>3</sup> «Ἐσχον δὲ τὸ βλαβερόν τοῦτο φρόνημα ἀπὸ τῆς ἀμετρίας τῆς τινῶν ἀδελφῶν ἀφελείας». Ἐπιφανίου Σαλαμίνος, *Κατὰ αἵρέσεων*, PG 42, 761. Πρὸβλ. Stewart, *The Messalian Controversy*, σ. 21, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 88

<sup>4</sup> Ἡ χρονολόγησις αὐτῆς τῆς μαρτυρίας δὲν παρουσιάζεται ὁμοίμορφη στὸς ἐρευνητὲς. Ὁ Fitschen (*Messalianismus*, σ. 19) τοποθετεῖ τὸ συγκεκριμένο ἔργο πρὶν τὸ 363, ἐνῶ ὁ Caner (*Spiritual Authority*, σ. 90), ἀκολουθώντας τὸν Stewart (*The Messalian Controversy*, σ. 14), τὸ χρονολογεῖ πρὶν τὸ 373, παρουσιάζοντάς το σύγχρονο τοῦ Ἐπιφανίου Σαλαμίνος.

<sup>5</sup> «Et Messalianos lascivos factos. Bonus in suum ovile reducat. En, manus eorum omnia fugiunt. Nec datur ansa cui inhaereant». Ἐφραὶμ Σύρου, *Contra Haereses, sermo 22*, Assemani syr, τ. 2, σ. 4. Πρὸβλ. Stewart, *The Messalian Controversy*, 15-16, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 90.

<sup>6</sup> Stewart, *The Messalian Controversy*, σ. 12, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 85. Βλ. ἐπίσης Fitschen, *Messalianismus*, σ. 91κεξ.

κάστηκαν από διάφορες συνόδους ήδη κατά τον 4<sup>ο</sup> αιώνα<sup>1</sup>. Συγκεκριμένα, στη Σίδη της Παμφυλίας ο Αμφιλόχιος Ικονίου συγκάλεσε σύνοδο (390) για την καταδίκη τους. Στη σύνοδο παρουσία είκοσι πέντε επισκόπων, ο Αμφιλόχιος κοινοποίησε τις αποφάσεις στον αρχιεπίσκοπο Αντιοχείας Φλαβιανό<sup>2</sup>. Μάλιστα, σύμφωνα με τον Θεοδώρητο Κύρου, ο επίσκοπος Ικονίου «ἀκριβέστερον τήν αίρεσιν ἐστηλίτευσε, τοῖς ὑπ' ἐκείνου πραχθεῖσαν ὑπομνήμασιν ἐντεθεικῶς αὐτῶν τάς φωνάς, ἐναργῶς δηλούσας τοῦ δόγματος τήν διαφοράν»<sup>3</sup>.

Στη συνέχεια, πρωτοβουλίες για την αντιμετώπιση της αιρέσεως ανέλαβε και ο αρχιεπίσκοπος Αντιοχείας Φλαβιανός (381-404), ο οποίος προσπάθησε να εντοπίσει τους αρχηγούς της<sup>4</sup>. Στη σύνοδο που συγκάλεσε το ίδιο έτος (390) συμμετείχαν τρεις επίσκοποι και αρκετοί κληρικοί<sup>5</sup>. Ο Αδελφίος, που σύμφωνα με τις πηγές δεν ανήκε στην τάξη του κλήρου ή των μοναχών, ο μοναχός Σάββας και άλλοι κλήθηκαν προκειμένου να διαπιστωθεί, αν υπέθαλπταν ασκητικές κακοδοξίες<sup>6</sup>. Παρασυρόμενος από

---

<sup>1</sup> «Ἀνεγνώσθη σύνοδος γενομένη ἐν Σίδη κατὰ τῆς αίρέσεως τῶν Μεσσαλιανῶν ἡγουν Εὐχιτῶν ἤτοι Ἀδελφιανῶν· ἐξῆρχε δέ τῆς συνόδου Ἀμφιλόχιος ὁ τοῦ Ἰκονίου, συνεδρευόντων αὐτῶ καί ἑτέρων ἐπισκόπων τόν ἀριθμό πέντε καί εἴκοσιν. Ἐν τῇ αὐτῇ δέ βίβλῳ ἀνεγνώσθη τῆς αὐτῆς συνόδου πρὸς τόν Μέγα Φλαβιανόν τόν Αντιοχείας ἐπιστολή συνοδική, τῶν πεπραγμένων ποιουμένη τήν διδασκαλίαν». Φωτίου, *Βιβλιοθήκη*, PG 103, 88.

<sup>2</sup> «Ὡσαύτως δέ καί Ἀμφιλόχιος ὁ πανεύφημος τήν Λυκαόνων μητρόπολιν νέμειν πεπιστευμένος καί ἅπαν ἰθύνων τό ἔθνος, ἐπισκήψασαν αὐτόσε τήν λύμην ταύτην μαθῶν ἐξανέστησε πάλιν τά ὑπ' αὐτοῦ νεμόμενα τῆς λωβῆς ἐκείνης ἠλευθέρωσε ποίμνια». Θεοδώρητου Κύρου, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, 4, 11. Πρβλ. Stewart, *The Messalian Controversy*, σ. 26, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 91.

<sup>3</sup> Θεοδώρητου Κύρου, *Αἵρετικῆς Κακομυθίας*, 4, 11. Βλ. αναλυτικά Canivet, «Théodoret et le messalianisme», *Revue Mabillon* 51 (1977), σσ. 26-34.

<sup>4</sup> «Φλαβιανός δέ ὁ πολυθρύλητος τῆς Αντιοχείων ἀρχιερεὺς ἐν Ἐδέσση τούτους διάγειν μαθῶν τόν οἰκεῖον τοῖς πελάζουσι ἐγχιριπτομένους ἰόν, συμμορίαν μοναχῶν ἀποστείλας, ἤγαγέ τε εἰς τήν Αντιόχειαν καί τήν νόσον ἐξαρκουμένους τόνδε τόν τρόπον διήλεγξε». Θεοδώρητου Κύρου, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, 4, 11.

<sup>5</sup> «Διόπερ καί αὐτός (ο Φλαβιανός) συναρροῖζει σύνοδον κατὰ τῶν αὐτῶν αίρετικῶν, συμπρόντων μὲν αὐτῶ ἐπισκόπων τριῶν, Βίζου του Σελευκείας καί Μαρουθᾶ τοῦ Σουφαρηνῶν ἔθνοῦ καί Σάμου· πρεσβύτεροι δέ καί διάκονοι συμπαρήσαν μέχρι τριάκοντα». Φωτίου, *Βιβλιοθήκη*, PG 103, 88. Για τις ημερομηνίες των συνόδων βλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 90.

<sup>6</sup> «Ταύτης ἐγένοντο τῆς αίρέσεως ἀρχηγοί Δαδῶης τε καί Σάββας καί Ἀδελφίος καί Ἐρμᾶς καί Συμεώνης καί ἄλλοι πρὸς τούτοις, οἳ τῆς μὲν ἐκκλησιαστικῆς οὐκ ἀπέστησαν...

τον Φλαβιανό, ο Αδελφίος παρουσίασε και τις δογματικές αποκλίσεις των Μεσσαλιανών<sup>1</sup>, οι οποίες στηρίζονταν κυρίως σε μία προβληματική ανθρωπολογία και περιστρέφονταν γύρω από την παρουσία του δαίμονα μέσα στον άνθρωπο, η οποία είναι δυνατό να εκδιωχθεί μόνο μέσω της αδιάλειπτης προσευχής, και την άρνηση της σωτηριολογικής σημασίας του Μυστηρίου του Βαπτίσματος.

Συγκεκριμένα, οι κακοδοξίες των Μεσσαλιανών πρέσβευαν πως το Βάπτισμα δεν αρκούσε για να εξαλείψει τις βαθύτερες ρίζες της αμαρτίας, η οποία περιγραφόταν με τη μορφή ενός δαίμονα που εγκατοικεί μονίμως στον άνθρωπο. Μόνο η ενέργεια που εκλύεται από την αδιάλειπτη προσευχή είχε τη δύναμη να εξαλείψει την έμφυτη πηγή του κακού. Εφόσον εκδιώκονταν από το σώμα, τη θέση της έπαιρνε το Πνεύμα, μία συνέπεια που ο ασκητής είχε την ικανότητα να αισθανθεί και να δει. Ο ασκητής δεν είχε πλέον ανάγκη τη νηστεία εφόσον είχε θεωθεί και αποκτήσει πλέον το προορατικό χάρισμα<sup>2</sup>.

---

Κρούπτειν δέ τήν νόσον πειρώμενοι καί μετά ἐλέγχους ἀναιδιῶς ἐξαρνοῦνται καί ἀποκηρύττουσι τούς τοιαῦτα φρονοῦντας ἄπερ ἐν ταῖς ψυχαῖς περιφέρουσι». Θεοδορήτου Κύρου, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, 4, 11. Πρβλ. «Ἦσαν δέ οἱ ταύτης γεννήτορες τῆς αἰρέσεως Ἀδελφίος τις ὁ ρηθεις, οὔτε μοναστῶν οὔτε ἱερέων ἐγκατελεγμένος κλήρω, ἀλλ' ἐν λαϊκοῖς ἐξεταζόμενος, καί Σάββας, τό τῶν μοναχῶν ὑπεισδύς σχῆμα, ὄν ἐκ τῆς πράξεως ἐκάλουν ἀπόκοπον, καί ἕτερος Σάββας, καί Εὐστάθιος Ἐδεσηνός καί Δαδώης καί Συμεώνης...». Φωτίου, *Βιβλιοθήκη*, PG 103, 88. Για τις ονομασίες των αρχηγῶν της αιρέσεως, βλ. αναλυτικά Fitschen, *Messalianismus*, σ. 25-26.

<sup>1</sup> «Τούς μέν κατηγορούς ἔφη (ο Φλαβιανός) συκοφαντεῖν καί τούς μάρτυρας ψεύδεσθαι... Τούτοις ὁ πρεσβύτερος (ο Αδελφίος) καταθελχθεῖς ἐξήμεσεν ἅπαντα τόν κεκρυμμένον ἰόν...». Θεοδορήτου Κύρου, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, 4,11,6-7, Πρβλ. Stewart, *The Messalian Controversy*, σ. 24, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 90.

<sup>2</sup> «καί ἔφη, μηδεμίαν μέν ἐκ τοῦ θείου βαπτίσματος ὠφέλειαν τοῖς ἀξιουμένοις γίνεσθαι, μόνην δε τήν σπουδαίαν εὐχήν τον δαίμονα τον ἔνοικον ἐξελαύνειν. Ἐλκειν γαρ ἕκαστον τῶν τικτομένων ἔλεγεν ἐκ τοῦ προπάτορος, ὡσπερ τήν φύσιν, οὕτω δὴ και τήν τῶν δαιμόνων δουλείαν. Τούτων δε ὑπό τῆς σπουδαίας ἐλαυνομένων εὐχῆς, ἐπιφοιτᾷ το πανάγιον Πνεῦμα, αἰσθητῶς και ὁρατῶς τήν οἰκείαν παρουσίαν σημαῖνον, το τε σῶμα τῆς τῶν παθῶν κινήσεως ἐλευθεροῦν, και τήν ψυχὴν τῆς ἐπί τα χεῖρω ῥοπῆς παντελῶς ἀπαλλάττειν, ὡς μηκέτι δεῖσθαι λοιπόν μήτε νηστείας πιεζούσης το σῶμα μήτε διδασκαλίας χαλινοῦσης καί βαίνειν εὐτακτα παιδευούσης. Οὐ μόνον δέ ὁ τούτου τετυχηκῶς τῶν τοῦ σώματος ἀπαλλάττεται σκιρτημάτων, ἀλλά και σαφῶς τά μέλλοντα προορᾷ καί τήν τριάδα τήν θείαν τοῖς ὀφθαλμοῖς θεωρεῖ». Θεοδορήτου Κύρου, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, 4,11. πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 91-92.

Η σύνοδος καταδίκασε, όπως ήταν φυσικό, τις διδασκαλίες αυτές και ο Αδελφίος με τους συντρόφους του εξορίσθηκαν από τη Συρία<sup>1</sup>. Την καταδίκη αυτή ακολούθησαν και άλλες, καθώς η δράση των Μεσσαλιάνων μεταφέρθηκε γεωγραφικά. Στη Μελιτήνη της Οσροήνης, ο επίσκοπος Λητώιος προχώρησε μάλιστα στην καταστροφή μονών που ήταν ύποπτες για την υπόθαλψη των συγκεκριμένων κακοδοξιών<sup>2</sup>. Οι καταδίκες αυτές φαίνεται πως δεν είχαν το αναμενόμενο αποτέλεσμα, καθώς ο Ιερώνυμος αποκαλεί τους Μεσσαλιανούς το 415, «αίρεση όλης της Συρίας»<sup>3</sup>.

Η ποιμαντική φροντίδα των τοπικών Εκκλησιών σε σχέση με την αίρεση συνεχίσθηκε και κατά τον 5<sup>ο</sup> αιώνα, όπως παραδίδεται από τον Μεγα Φώτιο<sup>4</sup>. Ειδικά στην Κωνσταντινούπολη, ο αρχιεπίσκοπος Αττικός (406-425) ζητούσε με επιστολές του από τους επισκόπους της Παμφυλίας να εξαλείψουν την αίρεση. Με την ενδημούσα σύνοδο του έτους 426, παρασχέθηκαν εκ νέου οδηγίες προς τους επισκόπους της Παμφυλίας για την καταδίκη της αίρεσης<sup>5</sup>.

Η δίωξη των Μεσσαλιανών κατέστη φροντίδα του κράτους. Με το διάταγμα της 30<sup>ης</sup> Μαΐου του 426 ο Αυτοκράτορας Θεοδόσιος Β' (408-450) συμπεριέλαβε τους Μεσσαλιανούς ή Ευχίτες ή Ενθουσιαστές στις πλέον

---

<sup>1</sup> «Δήλης δέ ταύτης τῆς νόσου γεγεννημένης τῆς μὲν Συρίας ἐξηλάθησαν, εἰς δέ τὴν Παμφυλίαν ἐχώρησαν καὶ ταύτην τῆς λώβης ἐνέπλησαν». Θεοδωρήτου Κύρου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 4, 11.

<sup>2</sup> «Λητώιος μὲν οὖν ὁ τὴν Μελιτηνῶν ἐκκλησίαν ἰθύνας, ἀνὴρ ζήλω θεῷ κοσμούμενος, πολλὰ τῆς νόσου ταύτης σπάσαντα μοναστήρια, μᾶλλον δέ σπήλαια ληστροικὰ, ἐνέπρησε ταῦτα καὶ τοὺς λύκους ἐκ τῆς ποιμνῆς ἐξήλασεν». Θεοδωρήτου Κύρου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 4, 11.

<sup>3</sup> «Totus paene Syriae haereticos, quos sermon gentili diestραμμένως, id est perverse, Messalianos, graece Εὐχίτας vocant». Ἰερωνύμου, *Dialogos adversus Pelagianos, prol.* 1. Πρβλ. Stewart, *The Messalian Controversy*, σ. 42, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 92.

<sup>4</sup> «Ἐγραψε δέ ὁ μέγας Φλαβιανὸς καὶ Ἀρμενίῳ τινὶ ἐπισκόπῳ περὶ ταῆς αὐτῆς ὑποθέσεως δευτέρον· ἐν δέ τῇ δευτέρᾳ ἐπιστολῇ καὶ ἐγκλήμασιν προσάγει, ὅτι προστασίας τινὸς παρ' αὐτοῦ οἱ Μεσσαλιανοὶ τυγχάνουσι». Φωτίου, *Βιβλιοθήκη*, PG 103, 89.

<sup>5</sup> «Ἐγραψεν μέντοι καὶ ὁ Κωνσταντινουπόλεως Αττικός τοῖς ἐν Παμφυλίᾳ ἐπισκόποις, ἵνα πανταχόθεν τοὺς Μεσσαλιανούς ὡς ἄγη καὶ μύση ἀπελαύνωσιν... Ἐγραψε δέ καὶ Σισσίνιος ὁ Κωνσταντινουπόλεως καὶ Θεόδοτος ὁ Ἀντιοχείας κοινήν ἐπιστολήν πρὸς Βερνιανόν καὶ Ἀμφιλόχιον καὶ λοιποὺς τοὺς ἐν Παμφυλίᾳ ἐπισκόπους...». Φωτίου, *Βιβλιοθήκη*, PG 103, 89. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 93.

επικίνδυνες αιρέσεις<sup>1</sup>.

Τελικά το 431 η Γ' Οικουμενική Σύνοδος τους καταδίκασε, χαρακτηρίζοντάς τους «μιαρωτάτη μνημονευθέντων αίρεσις»<sup>2</sup>. Σε μία συνεδρία της Συνόδου, οι επίσκοποι της Παμφυλίας και της Λυκαονίας παρουσίασαν τη συνοδική επιστολή της Ενδημούσας συνόδου του έτους 426 και ένα αντίγραφο του βιβλίου της αιρέσεως με την ονομασία *Άσκητικόν*. Η Σύνοδος το αναθεμάτισε, και μαζί του κάθε άλλο έργο που θα συμπεριελάμβανε παρόμοιες κακοδοξίες<sup>3</sup>. Ταυτοχρόνως επιφόρτισε, τόσο τον κλήρο όσο και το ποίμνιο σε κάθε επαρχία με τον αναθεματισμό οποιασδήποτε υποψίας της αιρέσεως<sup>4</sup>.

Οι κακοδοξίες που αναθεματίστηκαν στη Σύνοδο της Εφέσου (431) διασώζονται από δύο μεταγενέστερους συγγραφείς, τον Τιμόθεο Διάκονο, που έγραψε στις αρχές του 7<sup>ου</sup> αιώνα, και τον Ιωάννη Δαμασκηνό, του οποίου οι μαρτυρίες χρονολογούνται στον 8<sup>ο</sup> αιώνα<sup>5</sup>. Ο Τιμόθεος επαναλαμβάνει τις κακοδοξίες που ο Θεοδώρητος Κύρου αναφέρει περιληπτικά στην *Εκκλησιαστική Ιστορία*, και σχετίζονται με την ανεπάρκεια του Μυστηρίου του Βαπτίσματος και των υπολοίπων Μυστηρίων, τη σημασία της αδιάλειπτης προσευχής για τη σωτηρία του ανθρώπου, τη σχετικοποίηση της σωτηριολογικής προοπτικής της ασκήσεως, κλπ<sup>6</sup>. Παράλληλα, ανα-

---

<sup>1</sup> «Messaliani, Euchitae sive Enthusiastae...et qui ad imam usque selerum nequitiam perverunt Manichaei nusquam in Romano solo conveniendi orandique habeant facultatem». *CTh*, 16,5, 55,2 πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 93.

<sup>2</sup> ACO, 1.1.7, 117, πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 83.

<sup>3</sup> «...το βιβλίον τό προφερόμενον τῆς μιαρᾶς ἐκείνης αίρέσεως τό λεγόμενον παρ' αὐτοῖς Ἀσκητικόν..τι ἕτερον σύνταγμα τῆς ἐκείνων ἀνοσιότητας εὐρίσκοιτο παρά τισι». ACO, 1.1.7, 118, πρβλ. Stewart, σ. 42-43, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 93-94.

<sup>4</sup> «ὥστε τοὺς ὄντας κατὰ πᾶσαν ἐπαρχίαν τῆς Μεσσαλιανιτῶν ἢ γοῦν Ἐνθουσιαστῶν αίρέσεως ἢ καί ἐν ὑποψίαις τῆς τοιαύτης νόσου γεγεννημένους εἴτε κληρικοί εἶεν εἴτε λαϊκοί». ACO, 1.1.7, 117, πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 94.

<sup>5</sup> Για τη σχέση των πληροφοριῶν των Τιμόθεου και Ιωάννη Δαμασκηνού με τις συνόδους που καταδίκασαν τους Μεσσαλιανούς, βλ. αναλυτικά Fitschen, *Messalianismus*, σσ. 60-88 και Stewart, *The Messalian Controversy*, σσ. 43-45. Βλ. επίσης Caner, *Spiritual Authority*, σ. 94-95.

<sup>6</sup> «α. Λέγουσιν ὅτι ἐκάστῳ ἀνθρώπῳ τικτομένῳ, παραυτικά δαίμων οὐσιωδῶς συνάπτεται, ἐκ τῆς καταδίκης τοῦ Ἀδάμ τούτου κεκληρωμένου· καί ὅτι οὗτος ὁ δαίμων εἰς τὰς ἀ-

φέρει τις ασκητικές παρεκκλίσεις τους, που σχετίζονται με την αποστρόφη της εργασίας, τη διεκδίκηση της ελεημοσύνης, αλλά και την ύπαρξη γυναικών ασκητριών μέσα στις μεσσαλιανικές ομάδες<sup>1</sup>.

Ωστόσο ο Τιμόθεος καταλογίζει επιπλέον χριστολογικές και τριαδολογικές κακοδοξίες στους μεσσαλιανούς. Σύμφωνα με αυτές οι τρεις υποστάσεις της Αγίας Τριάδος μεταβάλλονται σε μία υπόσταση, ενώ η θεία φύση λαμβάνει διάφορες μορφές για να ενωθεί με την ανθρώπινη ψυχή. Μέσω της κατάκτησης της *ἀπαθείας*, ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να αντικρύσει την Αγία Τριάδα με τους σωματικούς οφθαλμούς του. Ταυτοχρόνως, οι χριστολογικές τους αντιλήψεις παρουσιάζουν αντιφάσεις, εφόσον αποδέχονται ότι ο Κύριος ανέλαβε ανθρώπινο σώμα, αφού πρώτα εκ-

---

τόπους πράξεις κινεί τόν ἄνθρωπον, οὐσιωδῶς αὐτῷ συνημμένον. β. Ἔτι λέγουσι ὅτι το ἅγιον βάπτισμα οὐδέν συμβάλλεται εἰς τὴν τοῦ δαίμονος τούτου διώξιν· οὐδέ γάρ ἐστὶν ἱκανόν το ἅγιον βάπτισμα, τὰς ρίζας τῶν ἁμαρτιῶν τὰς συνοσιωμένας ἀρχῆθεν τοῖς ἀνθρώποις ἐκτεμεῖν. γ. Λέγουσιν ὅτι μόνη ἡ ἐκτενὴς προσευχὴ διώκειν δύναται τοῦτον τὸν δαίμονα· διὰ χρέμψεως καὶ ἀποπτύσεως τοῦ προσερχομένου, φυγαδευομένου τούτου τοῦ δαίμονος ὡς καπνοῦ ὀρωμένου, ἢ ὡς ὄφεως, ἐν τῷ ἐκπορεύεσθαι· καὶ ὅτι τούτου γινομένου, παρουσία λοιπὸν τοῦ Πνεύματος ἐπὶ τὸν προσευχόμενον γίνεται, αἰσθητῶς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπιφοιτῶντος καὶ ὀρωμένου. δ. Λέγει ὅτι μετὰ τὴν λεγομένην παρ' ἐκείνων ἀπάθειαν, τοιαύτης αἰσθάνεται ἡ ψυχὴ κοινωνίας γινομένης αὐτῇ παρὰ τοῦ οὐρανοῦ Νυμφίου, οἷας αἰσθάνεται ἡ γυνὴ ἐν τῇ συνοσίᾳ τοῦ ἀνδρός...θ. Λέγουσιν ὅτι μετὰ τὴν τοῦ δαίμονος τούτου τοῦ συνοσιωμένου τοῖς ἀνθρώποις, διὰ τῆς χρέμψεως τε καὶ ἀποπτύσεως γινομένης διώξιν, οὐκέτι δεῖται νηστείας, ἢ ἄλλης ψυχικῆς ἢ σωματικῆς ἐγκρατείας ὁ ἄνθρωπος πρὸς παιδαγωγίαν τοῦ σώματος· ἀλλ' οὐδέ διδασκαλίας τὴν ψυχὴν ρυθμιζούσης· ὡς καὶ τοῦ σώματος ἡλευθερωμένου τῆς τῶν παθῶν ἐπικρατείας, καὶ τῆς ψυχῆς μηκέτι δεκτικῆς οὔσης τῆς ἐπὶ τὰ χεῖρα ροπῆς· ὡς καὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἐν ἀπαθείᾳ λοιπὸν γινομένων. ι. Λέγουσιν ὅτι μετὰ τὴν λεγομένην παρ' ἐκείνων ἀπάθειαν, λοιπὸν καὶ τὰ μέλλοντα προορᾶν οἱ ἄνθρωποι δύνανται· καὶ τὰς ἀοράτους δυνάμεις αἰσθητῶς καθορῶσι. ...ιβ. Λέγουσιν τὴν τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἁγίαν μετάληψιν, μηδὲν ὠφελεῖν ἢ βλάπτειν τοὺς ἀξίως ἢ ἀναξίως τούτων μεταλαμβάνοντας· Τιμοθέου, *Περὶ τῶν προσερχομένων*, PG 86, 48-49. Βλ. αναλυτικὰ Hausherr, «Messalianisme», σ. 336κεξ.

<sup>1</sup> «ιγ. Λέγουσιν τὴν τῶν χειρῶν ἐργασίαν ὡς βδελυρᾶν ἀποστρέφεισθαι. Καὶ πνευματικούς ἐντεῦθεν ἑαυτοὺς ὀνομάζουσιν, οὐ κρίνοντες δυνατόν οὐδέ δίκαιον, ἔργου λοιπὸν αἰσθητοῦ τοὺς τοιούτους ἐφάπτεσθαι...ιε. Λέγουσι μὴ διδόναι ἐλεημοσύνην τοῖς προσαιτούσι, μητε μὴν χήραις ἢ ὀρφανοῖς, μήτε τοῖς ἐν διαφόροις περιστάσεσιν ἢ λώβῃ σωματῶν καθεστῶσιν, ἢ ληστῶν ἢ βαρβάρων ἐπιδρομαῖς ἢ τισὶ τοιαύταις συμφοραῖς περιπτωκόσιν· ἀλλ' αὐτοῖς ἅπαντα μᾶλλον παρέχειν· διότι αὐτοὶ εἰσὶν ὡς ἀληθῶς οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι...ιη. Οὗτοι γυναικας διδασκάλους τῶν δογμάτων τῆς ἰδίας αἰρέσεως προβάλλονται· οὐ μόνον ἀνδρῶν ἀπλῶς, ἀλλὰ καὶ ἱερέων ταύτας ἐξάρχειν ἐπιτρέποντες.» Τιμοθέου, *Περὶ τῶν προσερχομένων*, PG 86, 49-52.

δίωξε τους δαίμονες που εγκατοικούσαν σε αυτό. Το σώμα αυτό, όμως, ήταν *ἀπερίγραπτο*, όπως και η θεία φύση του Χριστού<sup>1</sup>.

Οι πληροφορίες που παραθέτει ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός για τους Μεσσαλιανούς δε διαφοροποιούνται κατά πολύ από εκείνες του Τιμοθέου<sup>2</sup>. Ο Δαμασκηνός αναφέρει ότι πηγή της συγγραφής αποτελεί κάποιο μεσσαλιανικό σύγγραμμα, πιθανότατα το *Άσκητικόν*, που καταδικάσθηκε από την Γ' Οικουμενική Σύνοδο (431), και κατέγραφε όλες τις κακοδοξίες της αιρέσεως<sup>3</sup>. Επιπλέον, στις ασκητικές παρεκκλίσεις προσθέτει νέες, τονίζοντας παράλληλα και την κοινωνική διάστασή τους. Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι μεσσαλιανοί στρέφονταν κατά του Μυστηρίου του γάμου, προτάσσοντας τη σωτηριολογική σημασία της ασκήσεως. Στο πλαίσιο αυτό διέλυαν γάμους κι επέφεραν αναστάτωση μέσα στις οικογένειες<sup>4</sup>. Ταυτοχρόνως, δημιουργούσαν κοινωνική αναταραχή, προσελκύνοντας στις μοναστικές ομάδες τους δούλους<sup>5</sup>. Εξαπατούσαν όχι μόνο τους πιστούς με το πρόσχημα της αγιότητας, διεκδικώντας τιμές και ανέσεις<sup>6</sup>. Ο Δαμασκηνός

---

<sup>1</sup> «ε. Λέγουσιν ὅτι ἡ παναγία καὶ ζωοποιός καὶ μακαρία Τριάς,.. τοῖς τῆς σαρκός ὀφθαλμοῖς πέφυκε καθορᾶσθαι ὑπὸ τῶν εἰς τὴν παρ' αὐτοῖς λεγομένην ἐρχομένων ἀπάθειαν· καὶ μόνοις γίνεται θεατὴ τοῖς τοιοῦτοις ἀνθρώποις, σαρκικῶς ὑπ' αὐτῶν ὀρωμένη. στ. Λέγουσιν ὅτι τρεῖς ὑπόστασις, Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἀγίου Πνεύματος, εἰς μίαν ὑπόστασιν ἀναλύονται καὶ μεταβάλλονται καὶ ὅτι ἡ θεία φύσις τρέπεται καὶ μεταβάλλεται εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλη καὶ βούλεται, ἵνα συγκραθῆ ταῖς ἑαυτῆς ἀξίαις ψυχαῖς. ζ. Λέγουσιν ὅτι σπέρμα καὶ Λόγος ἐνέπεσεν εἰς τὴν Μαρίαν· καὶ ὅτι τὸ σῶμα ὃ ἀνέλαβεν ἐξ αὐτῆς ὁ Κύριος, δαιμόνων ἦν πεπληρωμένον, καὶ ἐξέβαλεν τὰ δαιμόνια, καὶ οὕτως αὐτὸ ἐνεδύσατο. η. Λέγουσιν ὅτι τὸν ἀνθρωπὸν ὃν ἀνέλαβεν ἐκ τῆς Μαρίας ὁ Κύριος, ποτὲ μὲν αὐτὸν εἰς πνεῦμα μετέβαλλεν, ποτὲ δὲ εἰς σῶμα, διότι αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου ἀπερίγραπτον ἦν, καθάπερ ἡ θεία φύση του. Τιμοθέου, *Περὶ τῶν προσερχομένων*, PG 86, 48-49.

<sup>2</sup> Δεν υπάρχει ιδιαίτερη διαφοροποίηση στις διδασκαλίες περί της προσευχής, των Μυστηρίων κλπ, εκτός από τη μορφή σύντομης κωδικοποίησης που έχει προσδώσει ο Δαμασκηνός στις αναφορές του. Βλ. Ιωάννου Δαμασκηνού, *Περὶ αἱρέσεων*, 80

<sup>3</sup> «Τοῦ τῶν Μεσσαλιανῶν δυσσεβοῦς δόγματος ἀναληφθέντα ἐκ βιβλίου αὐτῶν...». Ιωάννου Δαμασκηνού, *Περὶ αἱρέσεων*, 80.

<sup>4</sup> «Πολλά δε καὶ ἕτερα πρὸς τοῖς εἰρημένοισι τερατεύονται, ὡς καὶ γάμους ἐνθέσμους ἀδιαφορώτατα διαλύειν αὐτούς, καὶ τοὺς τῶν γάμων ἀφισταμένους, ὡς ἀσκητὰς προσλαμβάνεσθαι καὶ μακαρίζειν, καὶ μητέρας καὶ πατέρας τεκνοτροφίας ἀμελεῖν πείθουσιν, αὐτοῖς δε προσκομίζειν πάντα κατεπάδουσι...». Ιωάννου Δαμασκηνού, *Περὶ αἱρέσεων*, 80

<sup>5</sup> «Δούλους δὲ δεσποτῶν ἀποδιδράσκοντασέτοιμῶς παραδέχονται...». Ιωάννου Δαμασκηνού, *Περὶ αἱρέσεων*, 80

<sup>6</sup> «Ἀλλὰ λοιπὸν ἄνεσιν, καὶ βρωμάτων ἄδειαν, καὶ πᾶσαν ὑπάρχειν αὐτοῖς δορυφορίαν,



καταλογίζει στους μοναχούς αυτούς την αποστροφή των λειτουργικών συνάξεων και την απόρριψη της ιερωσύνης, αλλά και επισκόπους λαβαμβάνοντας τη χειροτονία<sup>1</sup>. Τέλος, τους κατηγορεί ότι εξέπεσαν σε διάφορα πνευματικά αμαρτήματα, που δεν άρμοζαν σε ασκητές<sup>2</sup>.

Η ευρύτητα των πληροφοριών που αφορούν στους Μεσσαλιανούς καταδεικνύει ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό αυτού του ασκητικού κινήματος: τη διαπίστωση μίας ανομοιογένειας στις επιμέρους παραμέτρους που συνέθεταν τις κακοδοξίες της αιρέσεως<sup>3</sup>. Ήδη, ο Επιφάνιος Σαλαμίνας αποδίδει μόνον ασκητικές παρεκκλίσεις στους μοναχούς που ονομάζει μεσσαλιανούς, ενώ αργότερα ο Θεοδώρητος προσθέτει και τις εκκλησιολογικές κακοδοξίες που πήγαζαν από τη διδασκαλία τους περί προσευχής. Οι μεταγενέστερες αναφορές του Τιμόθεου Κωνσταντινουπόλεως και του Ιωάννη του Δαμασκηνού δεν επαναλαμβάνουν απλώς αυτές τις μαρτυρίες, αλλά εμπλουτίζουν τις ασκητικές και πνευματικές παρεκκλίσεις της αιρέσεως. Η ποικιλία πληροφοριών που παρουσιάζεται στους εκκλησιαστικούς συγγραφείς δικαιολογείται επαρκώς από τον Fitschen, ο οποίος θεωρεί ότι υπό τον χαρακτηρισμό Μεσσαλιανοί ορίζεται μία ευρύτερη ομάδα ασκητών που είχαν κοινές ασκητικές παρεκκλίσεις<sup>4</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, με τον όρο *μεσσαλιανοί*, χαρακτηρίζονταν οι τάσεις που απολυτοποιούσαν την προσευχή και ευνοούσαν την αποστροφή προς την εργασία,

---

καί τιμήν, και τρυφήν, ὧν πολλοί καί μετά τήν τοιαύτην παρ' αὐτοῖς μαρτυρίαν τῆς τελειότητος εἰς τοὺς ἐκτός ὄντας...». Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ αἱρέσεων*, 80

<sup>1</sup> «Τούτοις προσετίθησαν τῶν Ἐκκλησιῶν καὶ τῶν θυσιαστηρίων ὑπεροψίαν, ὡς δέον τοὺς ἀσκητάς, ἐκκλησιαστικαῖς μὲν μὴ παραμένειν συνάξεσιν, ἀρκεῖσθαι δέ ταῖς ἐν τοῖς εὐκτηρίοις αὐτῶν οἴκοις εὐχάς... Ὡς τινὰς τῶν τοιούτων πρό τῆς ἀπαλλαγῆς τῶν ἀμαρτημάτων ἄγειν αὐτοὺς εἰς κληρικῶν χειροτονίας, δολερῶς πείθοντες τοὺς ἐπισκόπους ἐπιτιθεῖναι χεῖρας αὐτοῖς, τῇ παρὰ τῶν νομιζομένων παρ' αὐτοῖς ἀσκητῶν μαρτυρίᾳ δελεαζομένους». Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ αἱρέσεων*, 80. Πρβλ. Hausherr, «Messalianisme», σ. 343

<sup>2</sup> «...καὶ οὐτε Χριστιανούς προσαγορεύειν ἄξιους, αἰσχρουργαῖς διαφόροις καὶ χρημάτων κλοπαῖς, καὶ πορνείας περιπέσοντες ὤφθησαν». Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ αἱρέσεων*, 80

<sup>3</sup> Βλ. σχετικά Stewart, *The Messalian Controversy*, σ. 3, Escolan, *Monachisme et Église*, σ. 103.

<sup>4</sup> Fitschen, *Messalianismus*, 12-15

προβάλλοντας ταυτοχρόνως αντι-εκκλησιαστικές διδασκαλίες<sup>1</sup>.

Αν και η διδασκαλία των Μεσσαλιανών εμπειρείχε διάφορες αιρετικές θέσεις, ορισμένοι ερευνητές τονίζουν τον ασκητικό χαρακτήρα του κινήματος. Θεωρούν ότι οι κύριες κακοδοξίες τους αποτελούν συνέπεια της πολεμικής των εκκλησιαστικών συγγραφέων, υπερβολικής ή και ψευδούς στις περισσότερες περιπτώσεις, η οποία απέβλεπε στην ευκολότερη καταδίκη των ομάδων αυτών. Αντιθέτως, κατ' αυτούς οι Μεσσαλιανοί συνιστούσαν ένα ζηλωτικό μοναστικό κίνημα, που εφάρμοζε ασκητικές παραμέτρους, οι οποίες είχαν ισχυρές ρίζες στη συριακή πνευματικότητα και τις αληθινές εντολές του Ευαγγελίου. Αυτές τις παραμέτρους ήθελε να θέσει υπό έλεγχο η Εκκλησία, προκαλώντας μία συνεχή σύγκρουση με τους Μεσσαλιανούς<sup>2</sup>.

Η παραπάνω θέση ελέγχεται για την ορθότητά της. Οι πληροφορίες για τις εκκλησιολογικές και ανθρωπολογικές παρεκκλίσεις των Μεσσαλιανών αποτελούν ακριβώς την αιτία των επαναλαμβανομένων συνοδικών καταδικών τους από την Εκκλησία. Οι υποστηρικτές αυτής της θέσης δεν αντιλαμβάνονται επαρκώς αυτήν τη σημαντική παράμετρο που διαχωρίζει διαχρονικά την ορθοπραξία από την ασκητική παρέκκλιση. Η ερμηνεία ασκητικών παραμέτρων ως φαινομένων αυτόνομων, αποκομμένων από την εκκλησιολογική και ανθρωπολογική τους διάσταση, αποδεικνύεται λανθασμένη, καθώς μόνο στα πλαίσια του Σώματος Χριστού ο ασκητισμός ενδύεται σωτηριολογική προοπτική. Η παραπάνω θέση, αδυνατώντας να συλλάβει αυτό το αδιαμφισβήτητο πνευματικό κριτήριο, υπερβαίνει το πρόσκομμα της καταδίκης, χαρακτηρίζοντας ως ψευδείς (!) σύγχρονες με την αίρεση πηγές.

#### **4. Η περίπτωση του *Liber Graduum* (Βιβλίο των Αναβαθμών) ως μετριοπαθής μεσσαλιανισμός**

<sup>1</sup> Βλ. σχετικά Escolan, *Monachisme et Église*, σ. 109.

<sup>2</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 86-88, πρβλ. επίσης Vööbus, *Syriac Asceticism*, σ. 131.

Το *Βιβλίο των Αναβαθμῶν* γράφτηκε στη Μεσοποταμία κατά το δεύτερο μισό του 4<sup>ου</sup> αιώνα<sup>1</sup>. Το συριακό αυτό κείμενο διαχωρίστηκε αρχικά από τον συγγραφέα του σε τριάντα (30) κεφάλαια (*memre*) και στη συνέχεια κατηγοριοποιήθηκε αρχικά σε τρία μέρη από τον Ιωάννη της Απαμείας (πρώτο μισό του 5<sup>ου</sup> αι.) και αργότερα σε δύο από τον Φιλοξένιο. Οι περισσότεροι μεταγενέστεροι συγγραφείς φαίνεται να προτιμούν τον διαχωρισμό του Ιωάννη, αν και όπως φαίνεται στη χειρόγραφη παράδοση, το κείμενο δεν αντιγραφόταν συχνά ολόκληρο<sup>2</sup>. Η έκδοση του κριτικού κειμένου έγινε το 1926 από τον Michael Kmosko, ο οποίος χρησιμοποίησε ως τίτλο του τη συριακή φράση *ktaba dmasqata*, που αποδόθηκε στη λατινική ως *Liber Graduum*<sup>3</sup>.

Ο Kmosko ως εκδότης του έργου συνέδεσε το *Βιβλίο τῶν Αναβαθμῶν* με μεσσαλιανικές επιρροές, καθώς θεώρησε ότι αποτελούσε μία σημαντική μαρτυρία για την ανάπτυξη του κινήματος στις περιοχές της Συρίας και της Μεσοποταμίας<sup>4</sup>. Τα αποτελέσματα της έρευνάς του, για την οποία συγκέντρωσε ένα μεγάλο αριθμό από αντιμεσσαλιανικά κείμενα, έγιναν αποδεκτά, σε σημείο που το *Βιβλίο τῶν Αναβαθμῶν* να θεωρηθεί ως ένα από τα κυριότερα σωζόμενα μεσσαλιανικά κείμενα<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Brock, *Syriac Literature*, σ. 28, Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. viii, Brock, «La prière», σ. 233. Ο Caner (*Spiritual Authority*, σ. 108) τοποθετεί τη συγγραφή του στη Συρία ή τη Μεσοποταμία κατά τον 4<sup>ο</sup> αιώνα. Ο Kitchen (Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. viii, συνδέει το έργο με το συριακό περιβάλλον. Ωστόσο, ο Brock («La prière», σ. 233), με κριτήριο τις εσωτερικές πληροφορίες του κειμένου, αποκλείει τη Συρία ως τόπο συγγραφής του έργου.

<sup>2</sup> Brock, *Syriac Literature*, σ. 29, Brock, «La prière», σ. 233.

<sup>3</sup> Βλ. Kmosko, *Liber Graduum*, PS 3.1 σ. xiv-xv. Η λέξη *masqata* που προέρχεται από τη ρίζα 's-l'q' (ανυψώνομαι) απαντάται μόνο σε δύο *memre*, το 19<sup>ο</sup> και το 20<sup>ο</sup>, αναφερόμενη στα διαδοχικά επίπεδα της πνευματικότητας του Χριστιανού προς την ουράνια πόλη της Βασιλείας. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. vii.

<sup>4</sup> Kmosko, *Liber Graduum*, PS 3.1, σ. cxvικξ.

<sup>5</sup> Βλ. για παράδειγμα Rücker, «Die Zitate aus dem Matthäusevangelium im syrischen Buche der Stufen», *Biblische Zeitschrift* 20 (1932), σσ. 342-354, Hausherr, «Spiritualité Syrienne : Philoxene de Mabbourg en version française», *OCP* 23 (1957), σ. 181-182, Gribomont, «Les Homé-lies de Philoxene de Mabbourg et l'écho de Messalianisme», *L' Orient Syrien* 2(1957), σ. 422, σπ. 8., Gribomont, «Situation et signification du Liber Graduum dans la spiritualité syria-

Ο Brock, ωστόσο, απορρίπτει αυτή την άποψη, εδραζόμενος στο περιεχόμενο του 12<sup>ου</sup> *Memra*, στο οποίο εκτίθεται η διδασκαλία περί της Ορατής Εκκλησίας και των Μυστηρίων, διδασκαλία αντικείμενη προς τις μεσσαλιανικές παρεκκλίσεις<sup>1</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Brock υποστηρίζει ότι η καταγωγή του έργου πρέπει να συνδεθεί με κάποια ασκητική κοινότητα που είχε δεχθεί την επίδραση μετριοπαθών μεσσαλιανικών ιδεών<sup>2</sup>. Την άποψη του Brock περί αποσυνδέσεως του έργου από τον ακραίο μεσσαλιανισμό υιοθέτησαν και οι Kitchen – Parmentier. Σύμφωνα με την άποψή τους, το περιεχόμενο του έργου απηχεί ένα στάδιο πρωτομοναστικού ασκητισμού, όπου τα κοινόβια δεν είχαν ακόμη εξαπλωθεί<sup>3</sup>. Αντιθέτως, ο Murray θεωρεί ότι το 12<sup>ο</sup> *Memra* είναι απλώς η προσπάθεια απολογίας της συγκεκριμένης κοινότητας στις κατηγορίες περί μεσσαλιανισμού<sup>4</sup>.

Την αποσύνδεσή του έργου από μεσσαλιανικές επιρροές επεχείρησε και ο Caner. Συγκεκριμένα, το συνδέει με την παράδοση των Αποκρύφων *Πράξεων του Θωμά*, καθώς θεωρεί ότι τα δύο έργα έχουν αρκετές ομοιότητες, δεδομένου ότι εμπεριέχονται σε αυτό, τα ίδια χαρακτηριστικά του τέλειου, όπως αυτά περιγράφονται στις *Πράξεις* και επικεντρώνονται στην πτωχεία, την παρθενία και την ταπεινότητα προς μίμηση του Ιησού Χριστού. Ωστόσο το *Βιβλίο τῶν Αναβαθμῶν* διαφέρει ως προς τη θεώρηση της πτωχείας ως ασκητικής παραμέτρου, η οποία θα πρέπει να ταυτίζεται με την πλήρη ακτημοσύνη.

---

que», *Symposium Syriacum* 1972, σσ. 311-325. Βλ. επίσης αναλυτικά Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. xxii.

<sup>1</sup> Brock, « La prière », σ. 233. Για την αποσύνδεση του *Βιβλίου των Αναβαθμῶν* από το Μεσσαλιανισμό, βλ. Vööbus, *Asceticism*, σσ. 178-184, Guillaumont, « Situation et signification du *Liber Graduum* dans la spiritualité syriacque » *OCA* 197 (1974), σσ. 311-322, όπου θεωρεί ότι το *Liber Graduum* απηχεί ασκητικές τάσεις προγενέστερες χρονικά, που οδήγησαν στο μεσσαλιανικό κίνημα.

<sup>2</sup> Brock, «La prière», σ. 233.

<sup>3</sup> Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 1.

<sup>4</sup> Murray, *Symbols of Church*, σ. 35. Οι Kitchen-Parmentier (*The Book of Steps*, σ. lvi) αναίρεσαν τη θέση του Murray, καθώς, όπως υποστηρίζουν, ο συγγραφέας απευθύνεται στα μέλη της κοινότητας και όχι σε κοινό εκτός αυτής.

Το επιχείρημα του Caner, ανατρέπεται από τη διαφορά που χαρακτηρίζει τα δύο κείμενα ως προς την ανθρωπολογική τους διδασκαλία, καθώς οι *Πράξεις Θωμᾶ* εμφορούνται από μία εμφανή δυαλιστική θεώρηση, όπως αναφέρθηκε παραπάνω. Η δόμηση της ανθρωπολογίας<sup>1</sup>, που αποτελεί τη στέρεη βάση για την ανάπτυξη της ασκητικής διδασκαλίας του *Βιβλίου τῶν Αναβαθμῶν*, η οποία απευθυνόταν σε μία ολόκληρη κοινότητα και όχι στα μέλη κάποιας μονῆς<sup>2</sup>, δεν παρουσιάζει ανάλογες προεκτάσεις.

Σύμφωνα με τον ανώνυμο συγγραφέα, ο άνθρωπος αποτελεί ψυχοσωματική ενότητα<sup>3</sup>, εφόσον τόσο το σώμα όσο και η ψυχή αγωνίζονται αδιαίρετα για τη σωτηρία. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει το κείμενο, «corpus et anima, et simul glorificabuntur et simul quietem concequetur et simul requiescent...»<sup>4</sup>. Ο πιστός που θέλει να κατακτήσει την τελειότητα οφείλει να εξαγνίσει τον εσωτερικό και τον εξωτερικό εαυτό του, καθώς η ψυχή και το σώμα εξαγιάζονται εξίσου μέσω της άσκησης και της προσευχής<sup>5</sup>. Η διδασκαλία αυτή απομακρύνεται από δυαλιστικές αντιλήψεις που καταδικάζουν το σώμα σε βάρος της σωτηρίας της ψυχής.

Σε συνάρτηση με αυτήν τη διδασκαλία, το κείμενο επεκτείνει την ανθρωπολογία του, συνδέοντάς την με την ερμηνεία του προπατορικού αμαρτήματος, καθώς ο άνθρωπος επηρεάζεται άμεσα από το δίπολο της

---

<sup>1</sup> Για την ανθρωπολογία του *Liber Graduum*, βλ. αναλυτικά Kowalski, *Perfezione e Giustizia di Adamo nel Liber Graduum*, Rome 1989, όπου διερευνώνται και οι περαιτέρω επιδράσεις του ασκητικού συριακού περιβάλλοντος στην διαμόρφωση της συγκεκριμένης διδασκαλίας.

<sup>2</sup> Κατά την αφήγησή του ο συγγραφέας αναφέρεται στον κλήρο, σε πλούσιους χορηγούς της κοινότητας και μάλιστα σε ειδωλολάτρες. Πρβλ. «Sed oeconomum agens pauperum et adiutorem miserorum aliorumque miserorum : infirmorum et nudorum et peregrinorum in Dño : quia qui accipit ab eo, qui habet et date i, qui non habet, probus honestus est, sed ne hic quidem exinanivit se iuxta verbum Dñi...Verumtamen, cum ecce nihil possideat, si recipit ab isto et dat huic, stat in otio et negotio, in acceptione et datione saeculi huius, nec exinaniit se, sicut dixit Dñs...». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 55-58, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. I-li

<sup>3</sup> «Et hominem natura creationis suae corpus et animam esse tantum...». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 785.

<sup>4</sup> *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 254.

<sup>5</sup> « Si autem facere et docere et magni appellari, velimus : interius et ut exterius abluamus, et extergamus et exterius ut interius et corpora et anima nostrae simul polita fiant ieiunio, oration, humilitate». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 253.

προπτωτικής και της μεταπτωτικής κατάστασης του Αδάμ, όπως περιγράφεται στα κεφάλαια της Γενέσεως (κεφ. 2). Κατ' αυτόν τον τρόπο, προ της πτώσεως ο Αδάμ ζούσε στην πνευματική κατάσταση της τελειότητας (*gmiruta*), τηρώντας τη μοναδική εντολή του Θεού που αφορούσε την αμεριμνία. Ο βίος του μέσα στον Παράδεισο ήταν αμέριμνος, μακριά από την αγωνία και τον πόνο της αναζήτησης των υλικών αγαθών<sup>1</sup>.

Η πτώση από τον Παράδεισο παρουσιάζεται ως συνειδητή κι ελεύθερη επιλογή του ανθρώπου και ερμηνεύεται ως παρακοή στην παραπάνω θεία εντολή και υπακοή στις εντολές του Σατανά<sup>2</sup>. Παραβαίνοντας τη θεία εντολή, ο Αδάμ εξέπεσε από την κατάσταση της τελειότητας σε αυτήν της δικαιοσύνης (*kenuta*)<sup>3</sup>, η οποία χαρακτηρίζεται «quod sibi odiosum est, nemini facit et, sicut sibi fiery vult ab aliis, ita facit hominibus sibi occurrentibus<sup>4</sup>». Ωστόσο, κύριο χαρακτηριστικό της δικαιοσύνης αποτελεί η υποδούλωση στην εργασία, στα υλικά αγαθά και την ασθένεια. Ταυτοχρόνως, ο Αδάμ στερήθηκε τη δυνατότητα να αντιλαμβάνεται την αθέατη πραγματικότητα<sup>5</sup>. Ο συγγραφέας δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην αντίληψη που απέκτησαν πλέον οι πρωτόπλαστοι για τη γυμνότητά τους<sup>6</sup>. Στο πλαίσιο πλέον της πεπτωκίας φύσης, ο Θεός επέτρεψε στους πρωτόπλαστους τον

---

<sup>1</sup> «Adam itaque olim iuxta Dei voluntatem perfectus erat ...Et gaudebat cum angelis supernis sine cura, sine dolore; nec curam habuit vestitus neque victus, sed Deus sustentabat eum, sicut conveniebat divitiis suavitatis euis, pane caelesti, sicut scriptum est...Labor et dolores partus et dolores corporis non errant ...quod dixit eis: «Nolite transgredi praecepta mea» et beneplacitum Altissimi reiecerunt, quo voluit, ut ad instar angelorum fierent: ideo, ait, coreorum labore contrivit et infirmati sunt...». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 599-602. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 109.

<sup>2</sup> «in quo Adam peccavit et deliquit, quod concilio Maligni obtemperavit: revera efficere nihil potuit sine creatore, sed prostratus exiit e paradiso regni». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 348-349.

<sup>3</sup> «Adam, pater noster, excidit ex gradu perfectionis et mansit in gradu iustitiae...». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 17.

<sup>4</sup> *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 17.

<sup>5</sup> «(Adam et Eva) ...spe destitute de paradiso caelesto descenderunt, quod est perfectam exemplum, quae est [rerum] oculis carnis invisibilium ; hoc est : imago paradisi caelesti». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 612.

<sup>6</sup> «Et ubi viderant se nudos esse e t mens eorum exuerat gloriam excelsam, continuo curam habere coeperunt vestitus, quia cognoverunt pudorem, qui eis non apparuit, dum caelestum intuebantur». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 613

γάμο<sup>1</sup>, ενώ οριοθέτησε και τις εντολές που θα επέτρεπαν στον Αδάμ να ανελιχθεί πνευματικά<sup>2</sup>, μέχρι να εμφανιστεί το Πρότυπο της Τελειότητας, ο Ιησούς Χριστός<sup>3</sup>.

Με κριτήριο την ανωτέρω διδασκαλία περί της πτώσεως, ο συγγραφέας αναλύει στα πρώτα εννέα *memre* τον διαχωρισμό των πιστών σε δύο ομάδες, τους δύο βαθμούς (*masqata*): τους δίκαιους (*kene*) και τους τέλειους (*gmire*)<sup>4</sup>. Οι δίκαιοι σχετίζονται άμεσα με τη μεταπτωτική κατάσταση του Αδάμ, ενώ οι τέλειοι βιώνουν την προπτωτική δόξα του Αδάμ, η οποία χαρακτηριζόταν από δόξα, τιμή, αυθεντία, εξαγνισμό και αγιότητα<sup>5</sup>.

Ο άνθρωπος δεν δύναται να γνωρίζει τον λόγο της διαφοροποίησης της πνευματικής εξέλιξης μεταξύ δικαίων και τελείων<sup>6</sup>. Γνωρίζει μόνο ότι ο Θεός κατανοεί πως οι πιστοί δεν έχουν όλοι τις ίδιες ικανότητες για να κατεργασθούν τη σωτηρία τους, οπότε και τους παρέχει διαφορετικές εντολές<sup>7</sup>. Στην κατηγορία των δικαίων ο συγγραφέας συμπεριλαμβάνει και τον κλήρο<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> «Postquam (Adam) peccaverat et increpatus est et lex ipsi prima lege inferiorum imposita est, hac ipsa lege permissum est ei matrimonium inire». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 336

<sup>2</sup> Βλ. αναλυτικά: *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 1-3.

<sup>3</sup> «...hoc est, quod Iesus veniens in se ipso ostendit ei, qui ipsum imitari et perfici vult et caelum intuetur et non terram». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 597

<sup>4</sup> Πρβλ. «Itaque exponemus praecepta magna, quorum ope perficitur homo, eaque separabimus ab olere et lacte... Et qui tam...aut ope praeceptorum, quae cuique dicta sunt, benedictus fiat, hoc est iustus ... *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 26-27. πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 108, Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 1, Brock, «La prière», σ. 234. Το τμήμα αυτό συνοδεύεται στα συριακά χειρόγραφα από την ένδειξη *mamlla* (εξήγηση), η οποία προσετέθη από τους σχολιαστές. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. xxx.

<sup>5</sup> Βλ. γενικά Kitchen, *The Development of the Status of Perfection in Early Syrian Asceticism with Special Reference to the Liber Graduum and Philoxenus of Mabbug*, Trinity Term 1997σ. 35.

<sup>6</sup> «Nec novimus praecepta, quae singulis tantum hominibus dicta sunt, quibus alius uti non potest, nec quaedam sint iudicia, quibus nemo salvatur, dum ea observat, sed quorum ope tormenta eius tolerabiliora fiunt, quae non decet nos applicare neque perfectis neque iustis». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 18. πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 5.

<sup>7</sup> «Sic vult Deo unumquemque agere in gradu, in quo stat, et sibi invicem benefacere et creatorem suum diligere ...Deus enim omnes homines vult salvos fieri; ideo dedit praecepta magna et parva, ut quilibet pro viribus suis currat». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 186-187, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 79-80.

<sup>8</sup> *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 57-60 και PS 3.1, στ. 505-508. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ.

Η διάκριση μεταξύ τους έγκειται στις διαφορετικές υπηρεσίες που προσφέρουν στην ασκητική κοινότητα. Ενώ η αποστολή των δικαίων είναι σωματική/φυσική, η αντίστοιχη των τελείων ορίζεται ως πνευματική<sup>1</sup>. Το περιεχόμενο αυτών των υπηρεσιών καθορίζεται από διαφορετική ασκητική αντίληψη, αποδίδοντας κατ' αυτόν τον τρόπο στην ανθρωπολογική θεώρηση του ανθρώπου, ασκητική προοπτική.

Ωστόσο, οι δύο αυτές πνευματικές καταστάσεις δεν είναι παγιωμένες για τον άνθρωπο. Αντιθέτως, ο δίκαιος έχει τη δυνατότητα να ανελιχθεί έως την τελειότητα, ενώ ο τέλειος κινδυνεύει πάντα να περιπέσει λόγω της αμαρτίας. Η παραδοχή αυτή στηρίζεται στη διδασκαλία περί της εσωτερικής συνύπαρξης του «αρραβώνα του Πνεύματος και του Σατανά» (πρβλ. Β' Κορ. 1,22)<sup>2</sup>. Σύμφωνα με τον συγγραφέα, σε κάθε δίκαιο ενυπάρχουν δύο αντικρουόμενα αποθέματα καλού και κακού κατ' αναλογία προς την πνευματική κατάσταση του πιστού. Συγκεκριμένα, σε κάθε άνθρωπο υπάρχει «κάτι από από τον Θεό, και κάτι από τον Σατανά». Η ροπή προς το καλό ανάγεται στον «αρραβώνα του Πνεύματος», ενώ η εφάμαρτη τάση προέρχεται από τον *αρραβώνα του Σατανά*<sup>3</sup>. Η μεταξύ τους αναλογία εξαρτάται από την πνευματική εξέλιξη που επιτυγχάνεται με την άσκηση, με κύριο στόχο την πλήρη εξάλειψη της δαιμονικής επιρροής, και τελικά, τη μετάβαση από τη δικαιοσύνη στην τελειότητα<sup>4</sup>.

Η ανωτέρω διδασκαλία, όπου αναφέρεται το «aliquid ex Satana»,

---

<sup>1</sup> «...qui se amplius humiliat, sicut etiam per ministerium spiritual...maior fit ille viri...». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 45.

<sup>2</sup> Με τον όρο αυτό, ο Guillaumont ("Les 'arrhes de l' 'Esprit' dans le Livre des degres," *Memorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis*, (Louvain 1969), σ. 107-113) μετέφρασε τον αντίστοιχο συριακό *rbana* που ετυμολογικά συνδέεται με το ρήμα 'rb (αναμιγνύω), σε συνάρτηση με το απόσπασμα από την Β' προς Κορινθίους επιστολή του Παύλου (1,22 και 5,5) και την απόδοσή του στην Peshita. Πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. xlvii

<sup>3</sup> «Sunt enim homines, qui vacui sint commixtione Spiritus : Et sunt hominess, in quibus aliquid ex Deo, aliquid ex Satana sit...». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 68.

<sup>4</sup> «Et sunt hominess, qui se purificarevint a commixtione Satane et pleni sint Spiritus Dei omnibus diebus omnibusque horis suis...». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 68-70. Πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. xlvi



συνδέθηκε με τη μεσσαλιανική κακοδοξία περί εγκατοίκησης του Σατανά μέσα στον άνθρωπο. Ωστόσο το κείμενο δεν κάνει λόγο για μία υποστατική εγκατοίκηση του Διαβόλου, όπως υποστήριζαν οι μεσσαλιανοί<sup>1</sup>. Εκτός αυτού, η άσκηση τιθεται στα πλαίσια της Εκκλησίας, καθώς ο συγγραφέας συνδέει την πνευματική πρόοδο των πιστών με τη συμμετοχή στα Μυστήρια<sup>2</sup>. Επιπλέον, από το περιεχόμενο του *Βιβλίου* λείπουν η απολυτοποίηση της προσευχής και οι κακοδοξίες που απέρρεαν από τη θεώρησή της. Κατ' αυτόν τον τρόπο, όπως κατέδειξε αναλυτικά και ο Brock, το *Liber Graduum* είναι δυνατό να θεωρηθεί ότι χαρακτηρίζεται από μετριοπαθή μεσσαλιανισμό, που έγκειται κυρίως στη θεώρηση της ασκήσεως<sup>3</sup>.

Η ανθρωπολογία του *Βιβλίου* δεν ολοκληρώνεται με τον διαχωρισμό δικαίων και τέλειων, καθώς η διδασκαλία αυτή αναφέρεται στα μέλη της Εκκλησίας. Αντιθέτως, μετά την πτώση, και προ του Βαπτίσματος, ο άνθρωπος εκπίπτει και από την κατάσταση της δικαιοσύνης, εφόσον έχει διαρραγεί η αγαπητική σχέση με τον πλησίον<sup>4</sup>.

Για τον λόγο αυτό, η πνευματική ανέλιξη του ανθρώπου εκκινά από το Μυστήριο του Βαπτίσματος και τη μετοχή του στην Εκκλησία. Μόνο μέσω του Βαπτίσματος ο πιστός λαμβάνει το Άγιο Πνεύμα κι έχει τη δυνατότητα να υπακούσει στις εντολές του Θεού, ο οποίος όρισε την Ορατή Εκκλησία, κατ' αντιστοιχία προς την Αόρατη που υπάρχει στον Παράδεισο<sup>5</sup>.

Ήδη στο 12<sup>ο</sup> *Memra* του έργου<sup>6</sup>, αναπτύσσεται η διδασκαλία για τα

---

<sup>1</sup> Βλ. αναλυτικά Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. xlviiii- xlix

<sup>2</sup> Brock, « La prière », σ. 234.

<sup>3</sup> Brock, « La prière », σ. 233.

<sup>4</sup> «Nos etiam ex hoc gradu, excidimus, quia quod ipsi odio habemus, alter alteri facimus....» *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 18-20.

<sup>5</sup> «Quad ob rem Spiritum Sanctum accipit inde a baptismo, ut auditis praeceptis eius ea per fidem observet. Deus duos mundos fecit duoque ministeria, ut ex visibili invisibilis apparet». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 797.

<sup>6</sup> Brock, « La prière », σ. 234.

πνευματικά νήπια που έχουν άμεση ανάγκη το γάλα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, με το Βάπτισμα στα πλαίσια της Ορατής Εκκλησίας, οι άνθρωποι εισέρχονται στην κατάσταση των νηπίων. Στο διάστημα αυτό το γάλα είναι απαραίτητη τροφή, έως και τον απογαλακτισμό τους<sup>1</sup>. Μέσω της πίστεως μετατρέπουν τα σώματά τους σε ναό και τις καρδιές τους σε θυσιαστήρια. Τότε καταναλώνουν τη στερεά τροφή, η οποία είναι ανώτερη από το γάλα, μέχρι να γίνουν τέλειοι (ή ενήλικοι) και να λάβουν εν αληθεία τον ίδιο τον Κύριο<sup>2</sup>. Η στερεά τροφή ταυτίζεται στο 19ο *Memra* με τις ανώτερες εντολές που τηρούν οι τέλειοι<sup>3</sup>. Η νηπιακή κατάσταση είναι δυνατό να γίνει αιτία αποπλάνησης και απομάκρυνσης από την πίστη. Για τον λόγο αυτό, απαγορεύεται ρητά η συναναστροφή των νηπίων με αμαρτωλούς που θα τους επηρεάσουν<sup>4</sup>.

Με κριτήριο την ανωτέρω ανθρωπολογική διδασκαλία, ο συγγραφέας αναλύει τις εντολές που αντιστοιχούν σε κάθε ομάδα πιστών, οι οποίες ανταποκρίνονται στον βαθμό της πνευματικής αφοσίωσης του κάθε ανθρώπου και διαμορφώνουν τον λεγόμενο *Χρυσούν Κανόνα*<sup>5</sup>. Πρόκειται για τις κατώτερες εντολές, που ισχύουν για τους δίκαιους, και τις ανώτερες, που ισχύουν για τους τέλειους και είναι απαραίτητες για τη σωτηρία<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> «Parit autem homines velut infantes ecclesia, ipsa et altare et baptismus eius ; et lac sugunt, donec ablactantur». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 291-294, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 121, και σ. xli. βλ. επίσης, Brock, «La prière», σ. 234.

<sup>2</sup> «Et ubi perveniunt ad incrementum et cognitionem corporis et animae corpora sua templa et corda sua altaria reddunt et comedunt cibum fortem, lacte praestantiorem, donec perfecti comedat Dñum vere...». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 293, πρβλ. Brock, «La prière», σ. 234. Βλ. επίσης Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 122.

<sup>3</sup> «...quia praecepta magna, quae sunt cibus solidus perfectorum». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 455, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 186.

<sup>4</sup> «Igitur de illo agemus, cuius cibus lac est...Infanti praecipitur, ne panem cum eis co comedat neve commisceatur cum ipsis, nam infans est, ne eum ad suam pertrahant voluntatem, quia nescit quidquam et parvulorum instar seducitur...». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 99, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 45.

<sup>5</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 108, Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. xxx, Brock, «La prière», σ. 234.

<sup>6</sup> «...distinctivus, mandata distinguens et ostendens de quanam re dicta sint suis locis singular mandata et qua mob causamet cur dixerit Dñs Jesus Christus mandata magna et parva et quomodo dignoscatur perfectio a iustitia, ut per mandata magna perfectus fias et per parva i-

Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι δίκαιοι οφείλουν να εφαρμόσουν τις κατώτερες αγιογραφικές εντολές, οι οποίες σε πρώτο πνευματικό επίπεδο περιλαμβάνουν την τήρηση του Δεκαλόγου<sup>1</sup>. Στο πλαίσιο αυτό, ο γάμος είναι επιτρεπτός, ωστόσο ορίζεται ότι ο δίκαιος έχει δικαίωμα να νυμφευθεί μόνο μία φορά και να ζήσει με τη σύζυγό του «absque verbis immundis et absque strepitu»<sup>2</sup>. Ανάμεσα στα στοιχεία που διακρίνουν τους δικαίους και τους κατατάσσουν σε μία κατώτερη μορφή πνευματικότητας είναι η κατοχή υλικών αγαθών και η εμπλοκή τους με τις χειρωνακτικές εργασίες. Οι δύο αυτές παράμετροι αποδεικνύουν την αδυναμία των δικαίων να εφαρμόσουν την αποταγή και να αναβιβασθούν στην πνευματική κατάσταση των τελείων<sup>3</sup>. Συγκεκριμένα, η οδός προς την τελειότητα συνδέεται με την αποταγή της προσκολλησεως στην ύλη και την παρθενία, οι οποίες καθηλώνουν τους δικαίους στη μέριμνα για τα επίγεια και τους στερούν τη λήψη των δωρεών του Αγίου Πνεύματος<sup>4</sup>.

Η κατοχή των υλικών αγαθών επιβάλλει έναν βίο φιλάνθρωπης δραστηριοποίησης. Η φιλανθρωπία προς τους πτωχούς και αδυνάμους καθίσταται σημαίνουσα υποχρέωση για τους δικαίους, καθώς με αυτήν συνδέεται η παραχώρηση της ιδιοκτησίας<sup>5</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο συγγραφέας

---

ustus». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 11, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 108. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. xxx-xxxi, Brock, «La prière», σ. 234.

<sup>1</sup> «Not enim quilibet homo affligit se ipsum, ut ad perfectionem ascendat. Praecepta iustorum haec sunt: Non occides. Non moechaberis. Non furtum facies. Honora patrem tuum et matrem tuam. Misere afflictorum. Non fornicaberis. Non falsum testimonium dices. Non rapinam sumes. Non fraudabis. Non concupisces bovem, nec uxorem, nec agrum, nec vineam eius. Et quod odisti, proximo tuo ne feceris, et sicut vis, ut tibi faciant homines : sicfacito eis». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 146, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 66.

<sup>2</sup> «Unicam uxorem sine comessatione et absque verbis immundis et absque strepitu...». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 310-311, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 131.

<sup>3</sup> «Et qui hoc modo agit, minor est perfectis, eo quod non se eximavit a terra, nec sanctificatus est, nec tulit crucem suam aspiciens ad caelum, nec comprehendit veritatem, quae est crux Dñi perfecta». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 147-150, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 66.

<sup>4</sup> Πρβλ. «Ad perfectionem autem pervenire non potest, nisi reliquant terram, sicut eum iussit Deus, et nisi tollat crucem et se exinaniat et humiliet et sanctificet et fiat quasi servus obedientia sua...» *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 750. Βλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. Xlvii.

<sup>5</sup> «Caritas autem iustitiae nihil retinet a quopiam, quod habet, cibi potus aut vestimenti, sed

ορίζει κάθε Κυριακή τη διανομή των υλικών αγαθών προς πιστούς που έχουν ανάγκη<sup>1</sup>. Η φιλανθρωπία προς όλους ανεξαιρέτως, ανεξάρτητα αν την αξίζουν ή όχι, αποτελεί τη φυσική υπηρεσία που εμπεριέχουν οι κατώτερες εντολές για τους δίκαιους<sup>2</sup>. Μέσω αυτής, κατατάσσονται δίπλα στους τέλειους, όπως η Μάρθα κατατάχθηκε δίπλα στη Μαρία (Λουκ. 10, 38-42)<sup>3</sup>, ή όπως οι διάκονοι, που είχαν ορισθεί για να παρέχουν διακονία (Πράξ. 6, 1-6), κατατάσσονταν δίπλα στους αποστόλους<sup>4</sup>.

Ασφαλώς ο συγγραφέας απαγορεύει την ενασχόληση με δραστηριότητες όπως η τοκογλυφία ή η δωροδοκία, ενώ περιορίζει το εμπόριο μόνο στα αγαθά που είναι επιτρεπτά ενώπιον του Θεού<sup>5</sup>. Μέσω του κειμένου αυτού καθορίζεται επιπλέον η πάταξη όλων των παθών, ενώ απαγορεύεται ρητά για τους δίκαιους η κρίση και η εκδικητικότητα<sup>6</sup>. Ακόμη και αν ο δίκαιος γίνει θύμα κλοπής, δεν του επιτρέπεται η τιμωρία του κλέφτη, πα-

---

cuique dat simpliciter, bonis et malis». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 314, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 130.

<sup>1</sup> «Et die Domenica ex labore suo in domo Domini indigentibus impertitur, nam hi in domo Dñi conveniunt». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 310, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 128-9.

<sup>2</sup> «...sic etiam in ministerio corporali, qui dat simpliciter sicut Abraham cuique indigent, nec quaerit, quis sit dingus, quis indignus, sed in nomine prophetae et in nomine iusti recipit ipsos, licet prophetae et iusti non sint». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 46, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 23

<sup>3</sup> «Maria autem tulit crucem, quae est humilitas, mandata magna, et mortua est saeculo et usui eius et vixit in Dño in spiritualibus et spiritu servivit Dño eique adstricta tota die glorificabat eum... Martha autem illo tempore victu et et vestitu servivit Dño et turbae, quae cum eo erat, habens domum et bona sua, ut Abraham, et iusta moribus suis, crucem tamen non tulit». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 74-75, πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 111, Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 34.

<sup>4</sup> « ...sed ipsi ministry sunt verbi et orationis, sicut Apostoli constituerunt septem diaconos victus et penoris et ipsi docebant verbum Dei ». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 78. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 111, Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 35.

<sup>5</sup> « Iustitia sincera est in rebus suis, alienas non tangit, in contention suas exigit, usuram non accipit, munus non tangit, opes iuste possidet, emit et vendit, sicut decet coram Deo, non defraudat, non dat mutuum, quod sibi deest». Πρβλ. *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 306, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 127.

<sup>6</sup> «...si (ο ένοχος) coram ecclesia non persuadeatur, contentionem suam committit Deo, illum relinquit, loquens cum ipso sine murmuratione, nec accredit ad eum cum improperiis, nec quemquam sibi damnum inferentem accusat»; *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 307, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 128.

ρά μόνο η επιστροφή των αγαθών<sup>1</sup>.

Η οριακή διαχωριστική γραμμή μεταξύ των δικαίων και των τελείων τοποθετείται από τον συγγραφέα του έργου στην εφαρμογή της αποταγής<sup>2</sup>, όπως αποτυπώνεται στις ανώτερες εντολές, οι οποίες καθορίζουν την πνευματικότητα των τελείων και ορίζουν την εγκατάλειψη της οικογένειας, την άρνηση του γάμου<sup>3</sup> και την περιφρόνηση των υλικών αγαθών<sup>4</sup>. Κύρια έκφραση της αποταγής αποτελεί η ταπεινοφροσύνη. Υπέρτατο πρότυπο για τους τελείους αποτελεί η μίμηση της ταπεινότητας του Ιησού Χριστού<sup>5</sup>. Η μίμηση αυτή ορίζεται από τη χρήση του συριακού όρου *msarrquta* (κένωση από τον εαυτό, από το εγώ)<sup>6</sup> και ενέχει σημαίνοντα ρό-

---

<sup>1</sup> «Etsi quis ipsi aliquid furatus sit et eum deprehendit : tollit rem suam illumque dimittit et, si non habeat, partier sine contumelia dimittit eum, nec impropere peccanti in se». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 314, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 130.

<sup>2</sup> Πρβλ. «Proinde etiamsi portionem illam perfectorum iusti, beneficientes non hereditabunt (quia se non separant a possessionibus, uxorbisque suis) tamen portionem illa inferiorem minoremque hereditabunt». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 52. Πρβλ. επίσης: «Iusti nequent totam Dñi voluntatem facere, nisi ad sanctitatem pervenerit et se examinerit; perfecti faciunt et cum Dño fiunt». (*Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 328. Πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. xliii.

<sup>3</sup> Απαρέγκλιτη υποχρέωση για τον τέλειο αποτελεί η τήρηση της παρθενίας (*qaddisuta*) καθώς η γενετήσια ορμή συνδέεται με την πτώση του Αδάμ και της Εύας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο γάμος επιτρέπεται στους πρωτόπλαστους γιατί από την πνευματική κατάσταση εξέπεσαν στη φυσική. «Postquam peccaverat et increpatus est et lex ipsi prima lege inferior imposita est, hac ipsa lege permissum est ei matrimonium inire. Et quoniam maluit corporalis fieri et non spiritualis, hoc est, terrenus et non caelestis...» *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 336, επειδή ακριβώς εξαπατήθηκαν από τον όφι, οι πρωτόπλαστοι καταστρατήγησαν την εντολή της αμεριμνίας και στράφηκαν προς το ένστικτο της αναπαραγωγής. «Nec erat in ipsis concupiscentia instinctualis ad coendum, donec obedierunt Maligno, ut terreni facti possiderunt laborem divitias terrestres;» *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 338-339, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 140. Για τον όρο *qaddisuta*, ο οποίος σημαίνει *αγιότητα*, και τη σύνδεσή του με την παρθενία βλ. Vööbus, *Asceticism*, σ. 72.

<sup>4</sup> «Qui, inquit, non relinquit omnia et tollit crucem sua et sequitur me (hoc est, conversationem meam) non est dingus ; id est, non hereditabit cum tollentibus crucem regnum caelorum». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 31, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 16.

<sup>5</sup> «...nisi pauper fiat et se exinaniat et sanctificet et se humiliet iuxta exemplum, quod nobis Dñs ostendit, qui omnia mandata observavit et inimicos occisoresque suos dilexit et pro eis misericorditer oravit». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 567. πρβλ. επίσης «Non veni, ut iudicem mundum, sed ut cum humilitate doceam eos et salvos faciam eos et exemplo fiam discipulis meis, ut ita faciant sicut ego». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 30. πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 108, Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 15, Brock, «La prière», σ.234.

<sup>6</sup> «Sic etiam homo, postquam se humiliavit infra omnia, quae sunt in terra, et nocte dieque attrivit mensa suam...». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 142. Πρβλ. Brock, « La prière », σ. 234.

λο στην πνευματική κατάσταση του τελείου, καθώς αυτή επιτρέπει την είσοδο στην πνευματική υπηρεσία, που σηματοδοτεί η τήρηση των ανωτέρων εντολών<sup>1</sup>. Η ταπεινοφροσύνη καθιστά τον τέλειο ξένο για τον κόσμο, καθώς *Deo adhaeret in caelo*<sup>2</sup>. Οι εντολές που σχετίζονται μ' αυτήν, έχουν α-γιογραφική προέλευση και συνδεονται κατευθείαν με τον ίδιο τον Χριστό<sup>3</sup>.

Η αργία εκφράζεται ως το δεύτερο στάδιο προς τη σωτηρία, καθώς, «ne quis operetur pro victu animae suae aut pro vestimento corporis sui et renunciet omnibus, quae possidet»<sup>4</sup>. Επομένως, για να επιτευχθεί η προπρωτική αγγελική αμεριμνία που χαρακτήριζε τον Αδάμ και την Εύα, ο τέλειος οφείλει να απέχει από οποιαδήποτε χειρωνακτική δραστηριότητα<sup>5</sup>. Η απόλυτη αφιέρωση στις εντολές του Ιησού Χριστού συνοδεύεται από την πλήρη αμεριμνία που αποσπά τον νου του ανθρώπου από τη γη, ώστε να απασχολείται μόνο από τους λόγους του Κυρίου. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο άνθρωπος εξομοιώνεται με τους αγγέλους, σύμφωνα με την εντολή του Κυρίου<sup>6</sup>, οι οποίοι δεν έχουν την ανάγκη να καλλιεργήσουν τη γη ή να

---

Πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. xliii, Guillaumont, « Le dépaysement », σ. 104.

<sup>1</sup> «...sicut etiam per ministerium spiritual (quod consistit in mandatis magnis et mansuetis) maior fit ille vir, qui se amplius humiliat...» *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 46, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 23

<sup>2</sup> *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 316. Πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. xliii

<sup>3</sup> Πρβλ. «Hic autem, qui perfici volunt, sic dicit Dño...Eos, qui perfici volunt, sic doceo ego : ... Non habeo, ait, reclinatorium capiti in terra» (Πρβλ. Μτ. 8,20). «Et assimilamini mihi et manete in caritate mea, sicut, inquit, ego custodivi praecepta patris mei et maneo in caritate eius» (Πρβλ. Ίωάν. 15,10). *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 27-30, πρβλ. Kitchen -Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 14-15.

<sup>4</sup> *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 527. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 109, Kitchen-Parmentier, σ. 211.

<sup>5</sup> «Nec quidquam corporeum colere potest, nec mente valde affligitur, si in mundo caduco operetur...». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 318, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 132. Βλ. επίσης: «Via perfecta haec est: Nolite curam habere, quid manducetis et quid induatis. Semita vero, quae te ab illa deducit, haec est : Operamine et comedite panem et nemini molesti sitis». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 47, πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 109, Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 192.

<sup>6</sup> « Perfecti enim velut angeli sunt, sicut dixit Dñs : Qui hac resurrection digni fuerint, non poterunt mori, sed velut angeli erunt. Igitur cum sint velut angeli, decet angelis similem fieri eum, qui perfici velit». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 751. Πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of*

επιδοθούν σε φιλανθρωπία<sup>1</sup>.

Η έννοια της ξενιτείας ως περιοδείας συνδέεται βέβαια με την αμεριμνία καθώς αποτελεί για τους τελείους εντολή Κυρίου, η οποία απελευθερώνει από όλες τις γήινες φροντίδες<sup>2</sup>. Τα χωρία που τη στηρίζουν θεολογικά είναι τα Μτ. 8,20 («ὁ δὲ υἱὸς τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει») και Α΄ Πετ. 2,11 («παρακαλῶ ὡς παροίκους καί παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι...»)<sup>3</sup>. Ο Caner ερμηνεύει μονομερώς την έννοια της ξενιτείας των τελείων, σχετίζοντάς την αποκλειστικά με την αμεριμνία και την πλήρη αποταγή από τις βιωτικές ανάγκες<sup>4</sup>. Ωστόσο, στο 19<sup>ο</sup> *Memra* λαμβάνει μία συγκεκριμένη προοπτική, που σχετίζεται με την πνευματική καθοδήγηση των πιστών, όπως αποτυπώνεται στο 10<sup>ο</sup> κεφάλαιο του *Κατά Ματθαῖον Ευαγγελίου*.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι τέλειοι αποστέλλονται από τον Κύριο ως «πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων» (Μτ. 10, 16), για να διδάξουν και να βοηθήσουν πνευματικά τους υπόλοιπους πιστούς<sup>5</sup>. Μάλιστα, ο συγγραφέας απευθύνεται προς τους αρχηγούς των κοινοτήτων που επισκέπτονται οι τέλειοι και ζητά την κατανόηση για το έργο που επιτελούν. Από το απόσπασμα του κειμένου αναδύεται μία εχθρική διάθεση των αρχών απέναντι στους τελείους, την οποία ο συγγραφέας επιχειρεί να ανασκευάσει. Παρά ταύτα,

---

*Steps*, σ. 298

<sup>1</sup> «Angeli terram non colunt, nudos non vestiunt, esurientes non saturant, nec mens eorum in terram manet, sed iussu Dñi omnes hortantur...». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 751. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 109, Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 298.

<sup>2</sup> «Perfecti autem non ducunt uxores, nec operantur in terra, ne opes possident, nec habent reclinatorium capiti in terra, velut Doctor eorum». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 366-367, πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 109, Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 150. Βλ. επίσης: *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 399-402. βλ. επίσης Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ.269-270, Guillaumont, «Le dépaysement», σ. 104.

<sup>3</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ.269-270, Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 150, Guillaumont, «Le dépaysement», σ. 104. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 110

<sup>4</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 109.

<sup>5</sup> «Vita perfecta haec est : Mitto vos tamquam agnos inter lupos. Semita autem, quae te ab illa deducit, haec est : In civitatem Samaritanorum ne ingrediamini...Perfecti enim, quia per locos plurimos pergunt, verbo cuique convenienter dicto ad alium tracentum locum». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 503-506, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 202-203.

δεν αναφέρεται σε συγκεκριμένα προβλήματα που ίσως προκαλούσε η παρουσία τους<sup>1</sup>.

Αρρηκτα συνδεδεμένη με την αμεριμνία είναι η αποταγή, που ερμηνεύεται ως απόλυτη πτωχεία για τον τέλειο, καθώς η προσκόλληση στα υλικά αγαθά αποτελεί συνέπεια της πτώσης του Αδάμ και της Εύας. Ο συγγραφέας ερμηνεύει κυριολεκτικά την εντολή του Κυρίου: «ὑπαγε πώλησόν σου τά ὑπάρχοντα καί δός τοῖς πτωχοῖς, καί ἔξεις θησαυρόν ἐν οὐρανοῖς, καί δεῦρο ἀκολούθει μοι» (Ματθ. 19,21). Ο τέλειος οφείλει, λοιπόν, να μοιράσει την ιδιοκτησία του προς όσους έχουν ανάγκη, προκειμένου να εκπληρώσει την πνευματική υπηρεσία προς τον Ιησού Χριστό. Ως μοναδική ιδιοκτησία του τελείου ορίζεται ως η ημερήσια τροφή και η προσωπική ένδυση, ενώ οποιαδήποτε επιθυμία για κάθε γήινο αγαθό οφείλε να παταχθεί<sup>2</sup>.

Η καταστρατήγηση των ανωτέρω εντολών που σχετίζονται με την αποταγή και την αμεριμνία, έχει τραγικές συνέπειες για την πνευματική κατάσταση του τελείου. Η παρακοή προς αυτές σηματοδοτεί την πτώση στην κατάσταση του δικαίου, όπου κι έχει την υποχρέωση να τηρεί τις κατώτερες εντολές<sup>3</sup>.

Η κύρια αποστολή των τελείων περιστρέφεται γύρω από τη διδασκαλία, και κυρίως γύρω από την πνευματική καθοδήγηση. Αποτελεί πρόθεση του συγγραφέα να προετοιμάσει τους τελείους για μία ιεραποστολική

---

<sup>1</sup> «Etiam vos, praesules, intelligite conversationem perfectionis et nolite tonare contra nos et in re nostra criminari et odisse gratis et persecutionem deterrere sine causa a ministerio, in quo nos oportet ambulare et omnes adire et omnes hortari et cum caritate humilitateque docere, quod Dñs Iesus nos docuit et nobis in sua persona demonstravit et revelavit gratia misericordiaeque sua». *Liber Graduum*, PS 3.1, σ. 507, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 203.

<sup>2</sup> «Caritas autem perfectionis nihil possidet praeter vestitum et victum quotidianum, nec appetit rem aliqua terrestrem, nec colit res terrestres, sed omnia terrestre fugit, nec quidquam terrestre habet, sed omnes docet et omnibus benefacit verbo veritatis...». Πρβλ. *Liber Graduum*, PS 3.1, σ. 318, πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 108, Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 132.

<sup>3</sup> «Qui respicit retrorsum, inutilis mihi est; hoc est is, qui relictis mandatis his magnis et mansuetis et apotacticis ad parva descendit». *Liber Graduum*, PS 3.1, σ. 31, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 16



περιοδεία με αποδέκτη την κοινωνία, την οποία εγκατέλειψαν<sup>1</sup>. Στην αποστολή του ς συμπεριλαμβάνεται η διδασκαλία των πιστών που τηρούν τις εντολές της πίστης και της αγάπης. Οι εντολές αυτές σχετίζονται με τη συμπεριφορά προς τους αμαρτωλούς<sup>2</sup>. Συγκεκριμένα, η αγάπη είναι ανώτερη από την πίστη<sup>3</sup>, ωστόσο οι τέλειοι έχουν τη δυνατότητα να διαχωρήσουν τους πιστούς ανάλογα με την πνευματική τους κατάσταση και να τους απευθύνουν τις κατάλληλες παραινέσεις<sup>4</sup>. Στην αποστολή αυτή σημαντικό ρόλο διαδραματίζουν οι πιστοί της αγάπης, οι οποίοι ανήκουν σε μία ενδιαίμεση πνευματική κατάσταση μεταξύ των τελείων και των δικαίων, και οι οποίοι αποστέλλονται στον κόσμο για την αντιμετώπιση του κακού<sup>5</sup>.

Κοινή υποχρέωση τόσο των τελείων όσο και των δικαίων, αποτελούν η προσευχή και η νηστεία. Συγκεκριμένα, ο δίκαιος οφείλει να προσεύχεται πέντε φορές την ημέρα και να νηστεύει δύο φορές την εβδομάδα. Ο τέλειος αντιθέτως προσεύχεται καθ' όλη τη διάρκεια της ημέρας, ενώ η νη-

---

<sup>1</sup> «Is ergo, qui pro rebus visilibus crucem tollit, onus orandi suscipit pro omnibus et humiliter hortandi et docendi omnes homines, bonos et malos...» *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 62. «...sic etiam homo perfectus omnes discrete, docens parvulo mente lac dat (id est : aliquid minus, quod ferre possit) et ei, qui mente infirmus est, herbam dat (hoc est, id, quod menti eius convenit)». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 894. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 110, Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. xliii

<sup>2</sup> Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι εντολές της πίστης, ως κατώτερες, επιβάλλουν την αποστροφή προς τους αμαρτωλούς ανθρώπους, μέχρι να εξελιχθούν πνευματικά. («Quod autem attinet ad praecepta fidei, cum haec tota parvulos et infirmos educet et eos, qui Deum ignorant, vocet ideo praecipit eis hortaturque malos fugere, quoad crescent et convalescent et dignosant voce a voce». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 859-861). Αντιθέτως, οι εντολές της αγάπης απευθύνονται στους τέλειους, προκειμένου να οδηγήσουν και άλλους πιστούς προς τη σωτηρία. «Etiam discipulos caritatis aliquid excellentius et maius docet eosque perfectos in Christo constituit, sicut dixit Paulos». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 866-867, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 340-343.

<sup>3</sup> «...nam praecepta caritatis dignoscuntur a praeceptis fidei, quae caritate minor est». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 859, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 339.

<sup>4</sup> «Is igitur, qui diligent perfectus est, potest Ecclesiam aedificare, nam scit, cum quonam oporteat se loqui de praeceptis fidei, ut per ea praeservetur et salvus fiat». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 867, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 342.

<sup>5</sup> «Et caritas, cum sciat discipulos suos virtutem habere, docet : Mitto vos velut agnos inter lupos, ut sitis boni inter malos eosque convertatis». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 863. Πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. xlv

στεία ορίζεται γι' αυτόν καθημερινή<sup>1</sup>, κατά το πρότυπο που ο ίδιος ο Χριστός δίδαξε στους αποστόλους, «cum clamore valido et lacrimis et supplication multa et prostratione plurima»<sup>2</sup>. Κατά το ίδιο πρότυπο, η προσευχή γίνεται τόσο με την καρδιά, όσο και με τη στάση του σώματος<sup>3</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, στο *Memra* 20 διδάσκεται η αναγκαιότητα των γονυκλισιών, όπως τις δίδαξε ο Χριστός στους αποστόλους<sup>4</sup>. Η μίμηση επομένως του Ιησού Χριστού τις καθιστά απαραίτητες, και τις συνδέει με την κατάκτηση της τελειότητας<sup>5</sup>. Επιπλέον, υποχρεωτική καθίσταται η συμμετοχή όλων των πιστών στα Μυστήρια και στη λειτουργική ζωή της ορατής Εκκλησίας, καθώς μόνο μέσω αυτών, εξαγιαάζεται ο άνθρωπος<sup>6</sup>.

Η φροντίδα του Θεού για τους τελείους παρουσιάζεται μέσω της φιλανθρωπίας που προσφέρουν οι δίκαιοι, μία παράμετρος που φαίνεται στο έργο να καθορίζει ο ίδιος ο Ιησούς Χριστός: «Nolite autem solliciti esse, quia ego iustis praecepero, quia in terra operantur, ut nutriant vos et vestiant ...»<sup>7</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι τέλειοι εξασφαλίζουν τα προς το ζην μέσω

---

<sup>1</sup> «Quare non ieiunamus bis in hebdomade, sicut iustis scriptum est ? ...Et cur non oramus ter in die et mane et vespere, sicut iustis scriptum est?» *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 183-186, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 79. Στο 13<sup>ο</sup> *Memra* ορίζεται για τους δίκαιους η προσευχή τρεις φορές την ημέρα: «Iusti horas orandi habent, quibus adorent Dominum Deum suum ter per diem: mane vespere et media nocte». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 311, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 130.

<sup>2</sup> *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 551. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 110, Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. xliii και 218.

<sup>3</sup> «Oremus etiam corpore nostro, uti Iesus benedicebat et corpora spirituque orabat». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 286, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 119.

<sup>4</sup> «Supplicatio autem, uti superius ostendimus, patientia est, quando per longum tempus genua flectentes coram Dño oramus et eum obsecramus ; et prostration est, quando quis patientiam prae se ferens stat coram Dño genua flectens eumque spiritu adorans vicibus plurimis». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 551. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 110, Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 219.

<sup>5</sup> «Igitur dum ad perfectionem tendimus, nisi supplicaverimus et in oration afflictionem subierimus, sicut fecit Dñs, non perficiemur, nec liberator ad nos veniet». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 566-567, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 224.

<sup>6</sup> «Sed, ut per visibilia in invisibilibus, in caelo, oculis carnis, simus, corporibus nostris templis et cordibus altaribus factis». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 287, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 120.

<sup>7</sup> *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 738. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 109-10.

της ελεημοσύνης των δικαίων που εργάζονται<sup>1</sup>. Σύμφωνα με το κείμενο, οι τέλει προκειμένου να ζήσουν σε πλήρη αμεριμνία, εκτός από την εξάρτηση από την υλική υποστήριξη των δικαίων, έχουν το δικαίωμα να καταφύγουν στην επαιτεία τροφής ή ρουχισμού<sup>2</sup>, ή να δεχθούν την ελεημοσύνη της κοινότητας<sup>3</sup>. Η υλική υποστήριξη των τελείων από τους δικαίους είναι υποχρεωτική, καθώς αποτελούν πνευματικούς «*ministri verbi et orationis*» που είναι άξιοι του μισθού τους<sup>4</sup>. Αντιθέτως, οι δίκαιοι δε δικαιούνται να συμμετέχουν στις παραπάνω υπηρεσίες.

Η αναβίβαση του ασκητή στην τελειότητα είναι δυνατή, σύμφωνα με το συγγραφέα του έργου, και σχετίζεται με την αποδοχή της αποταγής και της παρθενίας<sup>5</sup>. Αρχικά, η δυνατότητα αυτή αντιμετωπίζεται από απαισιοδοξία, καθώς οι δίκαιοι είναι στέρεα συνδεδεμένοι με τους περισπασμούς του κόσμου. Στη συνέχεια όμως του έργου η άνοδος στην πνευματική κλίμακα αποδίδεται στην προσωπική προαίρεση του δικαίου<sup>6</sup>. Σταδιακά ο δίκαιος μειώνει την αναλογία του κακού (*των αρραβώνων του Σατανά*), καθώς κατευθύνεται προς την τελειότητα, όπου αυτό εξαφανίζεται ε-

---

<sup>1</sup> «*Et quod perfecti vestitu et victu indigent, totum, quod eis Deus nullum manna demittat, est, ut per eos iusti, eleemosynas facientes vivant*». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 802, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 319, Guillaumont, «*Le travail manuel*», σ. 118.

<sup>2</sup> «*Nolite autem solliciti esse, quia ego iustis praecepero, qui in terra operantur, et nutriunt vos et vestient et vitam vivent saeculi novi vestri causa et ipsi vobis [eleemosynas] facient de labore suo, nemini malefacientes*». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 738. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 110.

<sup>3</sup> «*Hoc est a Deo et ab emendicando misere victu et vestitu*». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 530. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 110, Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 212.

<sup>4</sup> Πρβλ. «*Nemo igitur reprehendat eos, qui cum nihil habeant, non faciunt eleemosynas visibiles; nam ministerium ipsorum non est hoc, ne cab eius hocce exigit Deus, sed ipsi ministri sunt verbi et orationis...*». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 78. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 111

<sup>5</sup> «*Et si perfectus fieri velit, renunciat et sanctificatur et omnibus relictis Dño adhaeret in caelo et moritur omnibus cogitationibus mundanis et ad mandata manga ascendit et accepto Paraclyto novit omnem veritatem*». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 314-315, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 131.

<sup>6</sup> «*Et si homines terram relinquere et ad perfectionem tendere voluissent, Deus eos victus vestitusque causa non retinisset...*». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 752. Πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. xliiii

ντελώς, δίνοντας τη θέση του στον *αρραβώνα του πνεύματος*<sup>1</sup>. Σε αυτό το σημείο ο πιστός λαμβάνει το Άγιο Πνεύμα και κατακτά την τελειότητα<sup>2</sup>. Τα δύο αυτά χαρακτηριστικά αναδεικνύουν τον τέλειο σε κήρυκα του Πραγματικού Λόγου και της Σωτηρίας<sup>3</sup>.

Η αναδρομή στο περιεχόμενο του *Βιβλίου τῶν Αναβαθμῶν* αποδεικνύει την ύπαρξη μίας λαϊκής ασκητικής διδασκαλίας, που στηρίζεται κυρίως στην ανθρωπολογία και των πρωτολογία, και δευτερευόντως σε μία εσχατολογική θεώρηση της ασκήσεως. Η ανθρωπολογία αυτή διέπεται από μία προβληματική που επηρεάζει τη διαμόρφωση της ασκήσεως, όπως την εφάρμοζε η συγκεκριμένη κοινότητα, και χαρακτηρίζεται από ήπιες μεσσαλιανίζουσες τάσεις. Παρά τη σημασία που έχει αποδοθεί στο έργο για τη σύνθεση μία ολοκληρωμένης εικόνας της συριακής πνευματικότητας, δεν υπάρχουν συγκεκριμένες πληροφορίες για την επίδρασή του στον μοναχισμό, πλην των έργων του Φιλοξένιου. Παρά ταύτα, στο κείμενο του *Βίου* του Αλεξάνδρου Ακοιμήτου υπάρχουν ισχυρές ενδείξεις, συνδέουσες τον ασκητή με το έργο αυτό, όπως θα παρατεθεί κατωτέρω.

### Συμπεράσματα

Η εμφάνιση της ασκήσεως υπό την προοπτική διαφόρων μοναστικών εκφάνσεων, αποτελεί σημαντικό κεφάλαιο στην εξέταση της εξάπλωσης

---

<sup>1</sup> «Et sunt homines, in quibus aliquid ex Deo, aliquid ex Satana sit, et per commixtionem Spiritus Sancti, qui est in eis, bona operentur et transgressi mala committant ob mixturam peccati, quae in eis est ... Quod si eum devicerint, fiunt iusti et, si adhuc exaltari voluerint, fiunt perfecti». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 67 -70. Πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. xlviii -xlviii και γενικά Caner, *Spiritual Authority*, σ. 110

<sup>2</sup> «Quod si adhuc ad mores illos apostolicos accedat, Paracletum accipit et perficitur...». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 374. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 110, Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. xlviii. Το *Βιβλίο τῶν Αναθμῶν* αποκλείει με σαφή τρόπο τους δικαίους από την λήψη του Παρακλήτου: «Attamen ai quis in iustitia antiquorum perseveraverit...non poterit accipere Paracletum». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 374, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 153.

<sup>3</sup> «Ministri corpori sunt, qui victu et vestitu ministrant indigentibus, ministri autem spiritus sunt, qui praecepta distinguunt et verbum verum docent et ostendunt cuique, qua ratione vivat et quomodo incrementum sumat». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 78, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 35.

του Χριστιανισμού στην ευρύτερη περιοχή της Συρίας. Κύριο χαρακτηριστικό του φαινομένου αυτού ήταν η ποικιλία στην πραγμάτωση των ασκητικών παραμέτρων, όπως αυτές ορίζονταν από τα αγιογραφικά κείμενα, η οποία σχετίζεται με την ζηλωτική προσέγγιση της ασκήσεως. Στο πλαίσιο αυτό, εμφανίζονται ασκητικές πρακτικές, όπως η ξενιτεία και η αργία, που είχαν περιθωριοποιηθεί στα υπόλοιπα μοναστικά κέντρα της εποχής (πχ. Αίγυπτος).

Η Συρία, ωστόσο, ήταν το κέντρο εμφανίσεως και αναπτύξεως ασκητικών παρεκκλίσεων. Το φαινόμενο αυτό συνυπάρχει και αναπτύσσεται παράλληλα με την ορθοπραξία, όπως αποδεικνύει η πρόωμη διάδοση απόκρυφων αγιογραφικών κειμένων. Ανάμεσα σε αυτά συγκαταλέγονται οι *Πράξεις Θωμᾶ*, έργο με έντονη ασκητική προοπτική. Στο ίδιο χρονικό διάστημα εμφανίζεται και η μανιχαϊκή άσκηση, καθώς οι εκπρόσωποι του κινήματος αυτού έφτασαν στο ρωμαϊκό έδαφος, διωκόμενοι από την Περσική Αυτοκρατορία. Αργότερα, το μεσσαλιανικό κίνημα θα αφήσει το δικό του στίγμα, τόσο με την έντονη παρουσία του στα συριακά εδάφη όσο και με τη σφοδρή αντίδραση της Εκκλησίας στην αντιμετώπισή του. Κύριο χαρακτηριστικό των Μεσσαλιανών ήταν η ανομοιογενής διδασκαλία, που εκτεινόταν από ήπιες ασκητικές παρεκκλίσεις κι έφτανε έως εκκλησιολογικές και ανθρωπολογικές κακοδοξίες. Παράδειγμα μετριοπαθούς μεσσαλιανισμού αποτελεί και το *Βιβλίο τῶν Ἀναβαθμῶν*.

Η εξέταση των ανωτέρω ασκητικών παρεκκλίσεων αναδεικνύει έναν σημαντικό παράγοντα που τις διαχωρίζει από την ορθοπραξία του συριακού μοναχισμού: την προβληματική ανθρωπολογία που στήριζε την ασκητική πρακτική τους, στην οποία κυριαρχούσε ο δυαλισμός (*Πράξεις Θωμᾶ*, Μανιχαίοι), ως διαχωρισμός ψυχής και σώματος, ή ως παρερμηνεία της θεμελίωσης της ανθρωπολογίας της Γενέσεως (*Βιβλίο τῶν Ἀναβαθμῶν*). Η παράμετρος αυτή ευνοούσε τη διάκριση των πιστών ανάμεσα σε δύο κατηγορίες: Αυτή των εκλεκτών ή των τελείων που εφάρμοζε αυστη-

ρή άσκηση και αυτή των δικαιών, που δεν θα επρόκειτο να απολαύσουν τον ανώτερο βαθμό σωτηρίας, καθώς είχαν επιλέξει τον έγγαμο και γεμάτο μέριμνες βίο.

### Κεφάλαιο 3. Ο Βίος Αλεξάνδρου του Άκοιμήτου

#### 1. Το κείμενο, ο συγγραφέας και η χρονολόγηση του Βίου

Το ελληνικό κείμενο του Βίου Αλεξάνδρου του Άκοιμήτου εκδόθηκε το 1911 από τον De Stoop και η μοναδική εκδοχή του καταγράφεται στον κώδικα Parisinus 1452. Αναγόμενο στον 10<sup>ο</sup> ή 11<sup>ο</sup> αιώνα<sup>1</sup>, το ταλαιπωρημένο αυτό χειρόγραφο εμπεριέχει σε μικρογραφία, ένα μηνολόγιο του Φεβρουαρίου, που απηχεί κατά πάσα πιθανότητα την παράδοση της μονής Στουδίου<sup>2</sup>. Ο Βίος του Αλεξάνδρου έχει καταχωρισθεί στις 2 Φεβρουαρίου<sup>3</sup>, ημερομηνία εορτασμού της μνήμης του στη μονή.

Το κείμενο του Parisinus 1452 είναι αρκετά σημαντικό, καθώς αποτελεί τη μοναδική ελληνική εκδοχή του Βίου. Έως την ημερομηνία έκδοσής του, στις αρχές του προηγούμενου αιώνα, ήταν γνωστή μόνο η λατινική μετάφραση των Βολλανδιστών (ASS Jan II, 1020-1029)<sup>4</sup>. Η εξάρτηση μεταξύ των δύο εκδοχών είναι σαφής<sup>5</sup>, εφόσον η λατινική απόδοση στο σύνολό της ακολουθεί το ελληνικό κείμενο<sup>6</sup>, με κάποιες εξαιρέσεις, αναγόμενες

<sup>1</sup> De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 657, πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 249.

<sup>2</sup> Erhard, *Hagiograph*, σ. 580.

<sup>3</sup> De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 657. Ο κώδικας αποτελεί μία μικρογραφία, της οποίας το δεξιό τμήμα παρουσιάζει ανάμεικτα στοιχεία επιστολογραφίας. Βλ. αναλυτικά Erhard, *Hagiograph*, σ. 577-580

<sup>4</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 185. Κατά την επεξεργασία επομένως των σχετικών με τον Αλέξανδρο βοηθημάτων, η κύρια βιβλιογραφία, όπως του Tillemont ή του Pargoire, βασίζεται αποκλειστικά στο λατινικό κείμενο.

<sup>5</sup> De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 645. πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 185

<sup>6</sup> Πρβλ. «Ο αγιώτατος και μακαριώτατος Αλέξανδρος, άποστολικός άνήρ γενόμενος, ύμιν γε τοίς φιλοχρίστοις κάμοι της διαλέξεως ύπόθεσις πρόκειται» Βίος Αλεξάνδρου, 1 (658, 1-2). «Sanctissimus ac beatissimus Alexander, vir Apostolicus, et vobis Christum diligentibus, et mihi disceptationatis proponitur argumentum...». *Vita S. Alexandri Acoemeti*, ASS Jan II, 1020. Πρβλ. επίσης. «Ο δε λέγει Κάγώ έτοιμώς έχω πᾶσαν ύμών την μανίαν καταμαθείν δι' ης ου' μόνον ήμᾶς εξέπληξας, αλλά και άτιμάζω τους θεούς ουκ έπαύσω. Βίος

σε διαφοροποιήσεις στη διατύπωση<sup>1</sup> και την κατάταξη του υλικού<sup>2</sup>. Το κύριο μειονέκτημα του λατινικού *Βίου*, που εντοπίζεται στις ελλείψεις του περιεχομένου, τελικά συμπληρώνεται από το ελληνικό κείμενο<sup>3</sup>.

Ο *Βίος* αποτελεί έναν πανηγυρικό, του οποίου τα στοιχεία ανάγονται πριν την κλασσική περίοδο της βυζαντινής αγιογραφίας. Η διήγηση διακρίνεται για την απλότητα του χαρακτήρα και τη χρήση της λαϊκής γλώσσας, αν και ο συγγραφέας χρησιμοποιεί πολλές φορές δομές της ρητορικής, προτάσσοντας παράλληλα την έντονη χρήση της ασκητικής ορολογίας<sup>4</sup>.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Αλέξανδρος χαρακτηρίζεται *ἀθλητής* και η άσκηση *ἀθλησις*<sup>5</sup>. Επιπλέον, αναφέρεται στο κείμενο ότι «ὁ ἐχθρός... ὦσπερ ἐν παρατάξει πολεμίων οὕτως προσῆλθεν ἐν τῷ γενναίῳ ἀθλητῆι»<sup>6</sup>.

---

Αλεξάνδρου», 12 (666, 3-4). «At ille : Et ego paratus sum omnem vestram insaniam addiscere, qua non solum nos conturbasti, verum et Deos contumelia afficere non cessas». *Vita S. Alexandri Acoemeti*, ASS Jan II, 1022.

<sup>1</sup> Πρβλ. «ἐγὼ δε τῆς αὐτῆς οἶμαι δυνάμεως χρήζω ἔργω τε κατορθῶσαι τὴν ἀρετὴν καὶ λόγῳ κατ' ἀξίαν τὰ καλὰ διηγῆσασθαι». *Βίος Αλεξάνδρου*, 1 (658, 2-3). «Illud enim mihi licere existimo, ut et virtutem imitatione, et verbis praeclara ejus facinora exprimere». *Vita S. Alexandri Acoemeti*, ASS Jan II, 1022.

<sup>2</sup> Κατ' αυτόν τον τρόπο, το κεφάλαιο 4 του ελληνικού *Βίου* παρατίθεται δεύτερο στη λατινική έκδοση, ενώ ακολουθούν τα κεφάλαια 5-10 με την ανάλογη αρίθμηση (3-8). Το κεφάλαιο 3 του ελληνικού κειμένου τίθεται εμβόλιμο ανάμεσα στα κεφάλαια 9-10 της λατινικής μετάφρασης. Στη συνέχεια τα δύο κείμενα παρουσιάζουν ομοιομορφία στην κατάταξη του υλικού.

<sup>3</sup> Πρβλ. De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 657. Τέτοιες ελλείψεις είναι έκδηλες στο 8<sup>ο</sup> και 9<sup>ο</sup> κεφάλαιο του λατινικού *Βίου* και στο 11<sup>ο</sup> κεφάλαιο

<sup>4</sup> De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 652. Πρβλ. Tillemont, *Mémoires*, σ. 491.

<sup>5</sup> «ὁ τρόπος τῆς ἀθλήσεως...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 1 (658, 8). «νικηφόρου ἀθλητοῦ τὴν ἐκβασιν...» *Βίος Αλεξάνδρου*, 2 (658, 12). «...τὰς ἀρετὰς τοῦ γενναίου ἀθλητοῦ ἐκδιηγῆσασθαι κατ' ἀξίαν, τὸν γενναῖον ἀθλητὴν...». (4 (660, 4-8)), πρβλ. «γενναῖον ἀθλητὴν». (11 (664, 12-13), πρβλ. «τῷ γενναίῳ ἀθλητῆι». (48 (697, 1).

<sup>6</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 48 (696, 1 - 697, 1), πρβλ. Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 58. Ο όρος *ἀθλητής* απαντάται συχνά στην ασκητική γραμματεία. Η παρομοίωση του αγώνα των πιστών, με την προσπάθεια των αθλητών στο στάδιο, τονίζεται εμφαντικά στον Απόστολο Παύλο, και συγκεκριμένα στην *Α' Προς Κορινθίους ἐπιστολή* (Α' Κορ. 9, 24-27). Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο όρος εμφανίζεται αποδιδόμενος στους δικαίους της Παλαιάς Διαθήκης (π.χ. στον Ιώβ ή τον Μωϋσή. Πρβλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὸν βίον τοῦ Μωυσεως, ἢ περὶ τῆς κατ' ἀρετὴν τελειότητος*, 2,36.), ενώ χρησιμοποιείται για να περιγράψει και τους μάρτυρες της πίστεως (πρβλ. Εὐσεβίου Καισαρείας, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 5,1,19). Παράλληλη είναι και η χρήση του για την περιγραφή του πνευματικού αγώνα των ασκητών. Κατ' αυτόν τον τρόπο, σύμφωνα με το Μέγα Βασίλειο, «ἡ ἐκ τῆς ἐγκρατείας ἐπανθοῦσα ὠχρία

Παράλληλα, ο μοναχός και οι Ακοίμητοι παρομοιάζονται με «στρατιώτας του Χριστού»<sup>1</sup>. Η έκφραση αυτή προέρχεται από τον Απόστολο Παύλο (Εφ. 6, 11 κεξ., προς Τιμ. Β', 2,3) και είναι ιδιαίτερα αγαπητή στη συριακή και στην εν γένει ασκητική γραμματεία ήδη από τον 4<sup>ο</sup> αιώνα, όπου ο πνευματικός αγώνας των ασκητών περιγράφεται ως μάχη<sup>2</sup>. Σύμφωνα με τον Canivet, η ορολογία αυτή είναι συνηθέστερη σε Σύρους συγγραφείς, όπως ο Θεοδώρητος Κύρου, παρά σε συγγραφείς που αναφέρονται στον αιγυπτιακό μοναχισμό<sup>3</sup>. Σε καμία περίπτωση ωστόσο δεν αποτελεί δάνειο από την ενασχόληση του ήρωα στην στρατιωτική μονάδα του Επάρχου

---

δείκνυσιν, ότι ἀθλητής ὄντως ἐστὶ τῶν ἐντολῶν τοῦ Χριστοῦ...» (Ὅροι κατὰ πλάτος, PG 31, 964). Ο όρος χρησιμοποιείται σε σχέση με την άσκηση και στον ι. Χρυσόστομο, όπου ο πνευματικός αγώνας παρομοιάζεται με πάλη την οποία πρέπει να αναλάβει ο ασκητής, μέσω της αποταγής: «Ἀπόδυσαι τὰ βιωτικὰ πράγματα, καὶ γέγονας ἀθλητής... γύμνωσον σαυτὸν τῶν βιωτικῶν φροντίδων· πάλης γάρ ἐστὶν ὁ καιρὸς» (Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν ἀποδημίαν ἐπισκόπου Φλαβιανοῦ*, PG 49,51). Επίσης, στην εισαγωγή της *Φιλοθέου Ἱστορίας* του Θεοδώρητου Κύρου, ο πνευματικός αγώνας παρομοιάζεται με την άθληση. Το βραβείο των ασκητών είναι η βασιλεία των ουρανών, που κερδίζεται στην παλαιότερα της ερήμου. «Τῶν ἀρίστων μὲν ἀνδρῶν, καὶ τῆς ἀρετῆς ἀθλητῶν, καλόν μὲν ἰδεῖν τοὺς ἀγῶνας...» (Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*, prol.). «Μίαν δέ καὶ βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἀγωνοθέτης τοῖς νικηφόροις προτέθηκεν, ἄθλον τοῦτο κοινόν τοῖς ἀγῶσιν ὀρίσας. Πολλοὶ τοίνυν, ὡς ἔφην, καὶ ἀνδρῶν εἰσι καὶ γυναικῶν εὐσεβείας παλαιστρα...» (Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*, επιλ.).

<sup>1</sup> «ἀναλάβωμεν τὴν πανοπλίαν δι' ἧς πᾶσαν τὴν πανοπλίαν τοῦ ἐχθροῦ κατέβαλεν...» *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 2 (659, 2-3). «... ὡς στρατιῶται Χριστοῦ...» *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 43 (691, 14-15).

<sup>2</sup> Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ο ασκητής παρομοιάζεται με στρατιώτη που δίνει μάχη κατὰ του πονηροῦ και των παθῶν της ψυχῆς (Πρβλ. Βασιλείου Καισαρείας, *Ὁμιλία εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῶ*, PG 31,208). Στον πόλεμο αὐτό, απαραίτητη εἶναι ἡ αποταγή ἀπὸ τις βιοτικές μεριμνες (Πρβλ. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τὸν πτωχόν Λάζαρον Λόγος Α'*, PG 48,973) και ἡ χρήση των πνευματικῶν ὀπλων (Πρβλ. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν ἀποδημίαν ἐπισκόπου Φλαβιανοῦ*, PG 49,51). Ο Θεοδώρητος Κύρου στη *Φιλόθεο Ἱστορία*, (prol.) αναπαράγει τὴ διδασκαλία του Παύλου. Οἱ ασκητές ανταποκρίνονται στη θεία κλήση, ἐνδύονται «τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης», και με ὄπλο «τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως» ἔχουν τὴ δυνατότητα «πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπτρωμένα σβέσαι». Για τὴν ορολογία ἀθλητής και στρατιώτης, τὴ χρήση τῆς στη φιλοσοφική γραμματεία, αλλά και τὴ χριστιανική ασκητική τῆς νοηματοδότηση, βλ. Meredith, «Asceticism - Christian and Greek», *JTS* 27 (1976), σσ. 313-332, Fowden, «The Pagan Holy Man in Late Antiquity Society», *JHS* (102), σσ. 33-59

<sup>3</sup> Canivet, «Monachisme syrien», σ. 246. Πρβλ. Festugière, *Antioche païenne*, σ. 185, όπου σημειώνει ὅτι ἡ στρατιωτική ορολογία ἐμφανίζεται και στους πιστοὺς τῆς Ἰσίδος. Ωστόσο, ἀποδέχεται τὴν πρωτοτυπία τῆς χρήσεώς τῆς ἀπὸ τον χριστιανικό μοναχισμό, ἀπορρίπτοντας μία τυχόν σύνδεση μεταξύ των δύο.



της πόλεως<sup>1</sup>.

Δεύτερο χαρακτηριστικό του κειμένου αποτελεί η ύπαρξη μακρών αποσπασμάτων που αποδίδονται σε ευθύ λόγο. Καθώς αυτά καταλαμβάνουν μεγάλο μέρος στη διάρθρωση του κειμένου, η παρουσία τους ερμηνεύτηκε με ποικίλους τρόπους. Ο Tillemont τα απορρίπτει πλήρως ως μη ανταποκρινόμενα στην πραγματικότητα, αποδίδοντας τη χρήση τους στην κακή κρίση του συγγραφέα<sup>2</sup>. Ο Vööbus, αν και τα θεωρεί φανταστικά, παραδέχεται πως η χρήση τους στοχεύει στην ταύτιση του συγγραφέα με κάποιον αυτόπτη μάρτυρα από τη Συρία<sup>3</sup>.

Η ορθή ερμηνεία, ωστόσο, προέρχεται από τον De Stoop, ο οποίος συνδέει τα αποσπάσματα αυτά με την φιλολογική μορφή του κειμένου. Αν και αρνείται το ιστορικό υπόβαθρό τους, αποδέχεται πως ο συγγραφέας αναπαράγει κάποιες παραδόσεις σχετικές με την πορεία του Αλεξάνδρου και την εξέλιξη της ασκητικής πρακτικής του, οι οποίες είχαν δημιουργηθεί ανάμεσα στους Ακοιμήτους, και αναπαράγονται μέσα στο κείμενο<sup>4</sup>.

Η χρονολόγηση του κειμένου ανάγεται στο δεύτερο ήμισυ του 5<sup>ου</sup> αιώνα, σίγουρα μετά το έτος 450. Ο De Stoop, εκδότης του *Βίου* και μελετητής του περιεχομένου του, θεωρεί ότι συγγραφέας είναι κάποιος Ακοιμητός μοναχός, ακόλουθος πιθανόν του Αλεξάνδρου. Στο συμπέρασμα αυτό καταλήγει από αναφορές του κειμένου όπως «...μόνος οὗτος ἐν τῇ ἡμετέρῃ γενεᾷ ἔλαμψε...<sup>5</sup>», και «ἄπερ ἐθεασάμεθα κατὰ τὴν προσοῦσαν ἡμῖν

---

<sup>1</sup> Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 39, όπου υποστηρίζεται πως: «Ίσως προς κατανόησιν τῆς μοναχολογίας τοῦ Ἀλεξάνδρου πρέπει να ὑπογραμμισθεῖ ἡ ἐκ τῶν τάξεων τοῦ στρατοῦ προέλευσίς του. Ὁ «σώφρων και γενναῖος ἐπαρχικός» (*Βίος*, 6, 661, 10) ὀλίγον ἡσθάνθη τὴν ἐκ τῆς ἐγκοσμίου εἰς τὴν οὐράνιον «στρατείαν» μετάβασιν. Καὶ ἐδῶ ἦταν «στρατιώτης τοῦ Χριστοῦ», «γενναῖος και νικηφόρος ἀθλητής». Οἱ μοναχοί του ἦσαν «γενναῖοι στρατιῶται τοῦ Χριστοῦ», φέροντες «τον θώρακα τῆς πίστεως», τὴν «περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου» και τὴν «μάχαιραν τοῦ πνεύματος» (*Βίος* 2, 259, 2- 31, 682, 1-2- 43, 691, 15-16)».

<sup>2</sup> Tillemont, *Mémoires*, σ. 491.

<sup>3</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 185-186.

<sup>4</sup> De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 652.

<sup>5</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 3 (659, 15)

ιδιωτείαν, μόνον τῆς ἀληθείας φροντίσαντες...<sup>1</sup>». Στα επιχειρήματά του προσθέτει την παραδοχή πως αυτή είναι η πρώτη απόπειρα καταγραφής του βίου του μοναχού<sup>2</sup>. Επιπλέον, διηγείται τα πρώτα στάδια διαμόρφωσης της ακοίμητης πρακτικής<sup>3</sup>, ενώ τόπος συγγραφής είναι η Κωνσταντινούπολη<sup>4</sup>.

Με κριτήριο την επιλεκτική παρουσίαση των γεγονότων και τις συγκεχυμένες πληροφορίες που παραδίδονται, ο De Stoop θεωρεί ότι η συγγραφή του *Βίου* ανάγεται οπωσδήποτε μετά το 430, έτος κοιμήσεως του Αλεξάνδρου, με αψώτερο χρονικό όριο τα τέλη του 5<sup>ου</sup> αι. εφόσον στο κείμενο γίνεται μνεία της μονής που δημιουργήθηκε στο Ειρηναίο, σε συνάρτηση με την απόδοση της ονομασίας *Ακοίμητοι* στους μοναχούς του Αλεξάνδρου<sup>5</sup>.

Στο ίδιο συμπέρασμα οδηγείται και ο Vööbus, που ταυτίζει τον συγγραφέα με κάποιον Ακοίμητο μοναχό<sup>6</sup> και δέχεται ως χρονικό διάστημα συγγραφής του *Βίου* το β' μισό του 5<sup>ου</sup> αιώνα. Ερμηνεύοντας το σχετικό με τη μονή απόσπασμα, θεωρεί ότι αυτό υπονοεί τη γνώση της ακμής που έλαβε χώρα επί Μάρκελλου<sup>7</sup>. Ωστόσο, ο Vööbus διαχωρίζει από το συνολικό κείμενο του *Βίου* το απόσπασμα για τον εκχριστιανισμό του Ραββουλά, υποστηρίζοντας ότι ανήκει σε άλλον συγγραφέα. Θεωρεί, λοιπόν, πως το όλο κείμενο του *Βίου* Αλεξάνδρου αποτελεί συρραφή παραδόσεων, μία

---

<sup>1</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 54 (701, 6-7). Πρβλ. Tillemont, *Mémoires*, σ. 491, Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 185-186, De Stoop, «Vie d' Alexandre I' Acémète», σ. 652, όπου γενικότερα αναφέρονται σε *disciples* του Αλεξάνδρου, όρο που προφανώς συνδέεται με τους Ακοίμητους μοναχούς.

<sup>2</sup> «ἐπεὶ οὖν πάντες οἱ ἱστορήσαντες ἐσίγησαν διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν τοῦ λόγου ἀσθένειαν πρὸς τὴν ἐξήγησιν, ἄκαρπῶς ἢ σιωπῆ γέγονε τοῖς ζηλωταῖς βουλομένοις, τούτων χάριν ἡμεῖς ...διὰ τὴν ὠφέλειαν τῶν ζηλωτῶν βουλομένων ῥᾶον φέρομεν τῆς προπετείας τον λόγον, καὶ καιρὸν παρακολουθήσαντες, ἐκ μέρους διηγησόμεθα...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 4 (659, 16-17, 660, 1-4). De Stoop, « Vie d'Alexandre I'Acémète », σ. 652,

<sup>3</sup> De Stoop, « Vie d'Alexandre I'Acémète », σ. 652.

<sup>4</sup> De Stoop, « Vie d'Alexandre I'Acémète », σ. 652, πρβλ. Tillemont, *Mémoires*, σ. 491.

<sup>5</sup> De Stoop, « Vie d'Alexandre I'Acémète », σ. 654. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 186, Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 28, Grumel, « Acémètes », *DS* 1, στ. 169

<sup>6</sup> Vööbus, « La vie d'Alexandre », σ. 2.

<sup>7</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 186, πρβλ. επίσης Grumel, «Acémètes», *DS*, τ.1, στ. 169.

από τις οποίες είναι η διήγηση για το Ραββουλά, και υπέστη διάφορες τροποποιήσεις μέχρι να καταλήξει σε μία οριστική μορφή<sup>1</sup>.

Ο Caner, από την πλευρά του, τοποθετεί τη συγγραφή του *Βίου* στα τέλη του 5<sup>ου</sup> ή και στις αρχές του 6<sup>ου</sup> αιώνα<sup>2</sup>. Στο συγκεκριμένο επιχείρημα ανάγεται από εσωτερικές πληροφορίες του κειμένου. Ενδεικτικά, η αναφορά στο στρατιωτικό *λίμιτον* μεταφέρει τον χρόνο συγγραφής στις αρχές του 6<sup>ου</sup> αιώνα. Κατά τη χρονική αυτή περίοδο, τα οχυρά άμυνας της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας ήταν τα *limitanei*, όπως περιγράφονται και στον *Βίο*<sup>3</sup>. Τέλος, ερμηνεύοντας το απόσπασμα περί της ακμής της μονής, ο Caner θεωρεί ότι υπονοεί οπωσδήποτε την αντίστοιχη που γνώρισαν οι Ακοίμητοι, όταν ηγούμενος ήταν ο Μάρκελλος<sup>4</sup>.

Εντελώς διαφορετική από τις παραπάνω, είναι η άποψη του Gatier για τον συγγραφέα, καθώς θεωρεί ότι πρέπει να ταυτιστεί με κάποιον Σύρο μοναχό, ο οποίος έγραψε στην τοπική διάλεκτο και ίσως καταγόταν από την Οσροήνη<sup>5</sup>. Τα επιχειρήματά του επικεντρώνονται στα εξής στοιχεία: α) οι στρατιώτες, όπως και οι επίσκοποι, που αναφέρονται στο 33<sup>ο</sup> και 34<sup>ο</sup> κεφάλαιο του *Βίου* και τοποθετούνται στα σύνορα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας με την Αυτοκρατορία των Σασσανιδών, στη δυτική πλευρά του Ευφράτη, ονομάζονται *ρωμαῖοι*. Η λεπτομέρεια αυτή είναι δυνατό να προέρχεται μόνο από κάποιον συγγραφέα που κατάγεται από την ανατολική πλευρά του Ευφράτη, όπου απλώνεται η Μεσοποταμία και συγκεκριμένα η περιοχή της Οσροήνης. β) Ο *Βίος* αναφέρει ότι στην Κωνσταντινούπολη ο Αλέξανδρος χαρακτηρίζει κλέπτη έναν νεαρό μοναχό στην

---

<sup>1</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 186.

<sup>2</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 251

<sup>3</sup> «Καί παρεκάλουν αὐτούς ὥστε εἰς τοὺς καστέλλους αὐτῶν ἀπελθόντας... καὶ διελθὼν διὰ παντός τοῦ λιμίτου πάντας ἐστήριξεν ἐν τῇ πίστει...». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 33 (683, 11, 684, 3), Caner, *Spiritual Authority*, σ. 249, υπ. 3.

<sup>4</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 250.

<sup>5</sup> Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 440.

τοπική γλώσσα, η οποία είναι οπωσδήποτε τα ελληνικά<sup>1</sup>. γ) Η εξέχουσα θέση που δίνει το κείμενο στο Ραββουλά Εδέσσης εξηγείται μόνο αν ο συγγραφέας κατάγεται από τη Συρία<sup>2</sup>.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Gatier καταλήγει ότι τουλάχιστον το μεγαλύτερο μέρος του *Βίου*, στο οποίο παρατίθεται η διαμονή του Αλεξάνδρου στη Συρία, προέρχεται οπωσδήποτε από κάποιον μοναχό καταγόμενο συγκεκριμένα από την Οσροήνη, ο οποίος γράφει στη γλώσσα του στην Κωνσταντινούπολη λίγο μετά τον θάνατο του Αλεξάνδρου. Σε αυτές τις διηγήσεις προσθέτει στις διάφορες παραδόσεις και τη δική του μαρτυρία για τα τελευταία γεγονότα του *Βίου*. Θεωρεί περαιτέρω ότι κατά τη μετάφραση του *Βίου* από τα συριακά στα ελληνικά, ο μεταφραστής παρέλειψε τις τοπογραφικές πληροφορίες που είχε προσθέσει ο συγγραφέας<sup>3</sup>.

Με κριτήριο τις αναλύσεις του De Stoop και του Vööbus, η θέση του Gatier εμφανίζεται εξεζητημένη. Οι δύο πρώτοι ερευνητές εξετάζοντας ενδελεχώς το κείμενο, δεν παραθέτουν καμία ένδειξη «μεταφρατισμού»<sup>4</sup>, που να ενισχύει το επιχείρημα της συγγραφής του *Βίου* από κάποιον συρόφωνο συγγραφέα. Η παραδοχή δε της Κωνσταντινούπολης ως τόπου συγγραφής καθιστά περιττή τη συγγραφή ενός κειμένου στη συριακή γλώσσα. Οι εσωτερικές πληροφορίες που παραθέτει ο Gatier, δεν αποτελούν ισχυρά επιχειρήματα για την ταύτιση του συγγραφέα με Σύρο μοναχό. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο χαρακτηρισμός των στρατιωτών ως *ρωμαίων* προφανώς δικαιολογείται από την ύπαρξη διαφόρων παραδόσεων για τον Αλέξανδρο, που εντάχθηκαν στο κείμενο σχεδόν αυτούσιες. Κάποιες από αυτές προφανώς προέρχονται από Σύρους μοναχούς που ακολούθησαν τον Αλέξανδρο στην Κωνσταντινούπολη. Η προσφώνηση *κλέπτα* είναι

---

<sup>1</sup> «...ἀπήνησεν αὐτόν, εἰπὼν αὐτῷ μόνον ἐπιχωρῶ λόγῳ· Κλέπτα...». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 46, 2-3, (695), βλ. Gatier, «Alexandre I' Acémète», σ. 440.

<sup>2</sup> Gatier, «Alexandre I' Acémète», σ. 440.

<sup>3</sup> Βλ. αναλυτικά: Gatier, «Alexandre I' Acémète», σ. 440.

<sup>4</sup> De Stoop, «Vie d'Alexandre I' Acémète», σ. 654, πρβλ. Vööbus, «La vie d'Alexandre», σ. 3

δυνατό να δικαιολογηθεί εφόσον οι μοναχοί του Αλεξάνδρου προέρχονταν πάντα από διαφορετικές τοποθεσίες και μιλούσαν διάφορες γλώσσες.

Η ταύτιση του συγγραφέα με κάποιον μοναχό, ακόλουθο του Αλεξάνδρου από τα πρώιμα στάδια διαμορφώσεως της ακοίμητης πρακτικής, εγείρει διάφορα ερωτηματικά, που αναδύονται μέσα από τις εσωτερικές πληροφορίες του *Βίου*. Εξάλλου, είναι κοινός τόπος στην ασκητική γραμματεία, η τάση των συγγραφέων να προβάλλονται ως αυτόπτες μάρτυρες των γεγονότων που διηγούνται<sup>1</sup>. Για τον λόγο αυτό, η πληροφορία του βιογράφου δεν θα έπρεπε να γίνει *de facto* αποδεκτή, καθώς οι εσωτερικές πληροφορίες του κειμένου παρουσιάζουν κάποιες αντιφάσεις. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ενώ σε κάποια σημεία ο συγγραφέας αναπαράγει τη συριακή ασκητική πνευματικότητα, σε άλλα φαίνεται να την αγνοεί<sup>2</sup>. Επιπλέον, απουσιάζουν σημαντικές γεωγραφικές πληροφορίες, παρά την αναφορά σε κάποια ισχυρά αστικά κέντρα της εποχής (π.χ. Αντιόχεια, Παλμύρα)<sup>3</sup>. Τέλος, στον *Βίο* αναφέρεται σαφώς ότι ο Αλέξανδρος διέφυγε χωρίς συνοδούς από την Παλμύρα. Στην Κωνσταντινούπολη έφτασε με τους μοναχούς που εγκατέλειψαν τη μονή του Κριθηνίου και τον ακολούθησαν<sup>4</sup>.

Οι παραπάνω παράμετροι επιτείνουν το γεγονός της ύπαρξης διαφόρων παραδόσεων σχετικά με τον Αλεξάνδρο, οι οποίες είχαν διασωθεί μεταξύ των Ακοιμήτων μοναχών. Αυτές καταγράφηκαν από το συγγραφέα του *Βίου*, και συμπληρώθηκαν από τον ίδιο, με τέτοιο τρόπο, ώστε να αναδειχθεί η ορθοπραξία του μοναχού. Σε αυτήν την ιδιαιτερότητα του *Βίου* οφείλεται και ο προβληματισμός ως την ακρίβεια των παρατιθέμενων πληροφοριών. Ο συγγραφέας είχε πιθανώς προσωπική γνώση του Αλε-

---

<sup>1</sup>Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 103-104.

<sup>2</sup> Βλ. αναλυτικά παρακάτω. Ο Vööbus (« La vie d'Alexandre », σ. 2) αναφέρεται στην ανομοιογένεια του κειμένου, ωστόσο την περιορίζει κατά κύριο λόγο μεταξύ του απόσπασματος για τον προσηλυτισμό του Ραββουλά και του υπόλοιπου κειμένου.

<sup>3</sup> Βλ. αναλυτικά παρακάτω.

<sup>4</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 46, 2-3, (695).

ξάνδρου, αλλά η θεωρία πως ήταν ακόλουθός του από τα πρώιμα στάδια της ακοίμητης πρακτικής παρουσιάζει ιδιαίτερη δυσκολία στην αποδοχή της.

Ο *Βίος* έχει γραφτεί κατά το δεύτερο μισό του 5<sup>ο</sup> αιώνα, όπως κατέδειξαν οι De Stoop και Vööbus. Ο 6<sup>ος</sup> αιώνας που προτείνει ο Caner, στηριζόμενος σε γλωσσικές παρατηρήσεις, δεν προκρίνεται, καθώς το κείμενο εμφορείται έντονα από την κατηγορία της παρεκκλίσεως που επισκίαζε την προσωπικότητα του Αλεξάνδρου. Επιπλέον, παρουσιάζεται αδικαιολόγητο ένα κενό εβδομήντα χρόνων για την καταγραφή του βίου του εισηγητή της ακοίμητης πρακτικής. Ωστόσο, δεν αποκλείεται με την πάροδο του χρόνου, το κείμενο να δέχθηκε κάποια φραστική επεξεργασία κατά την αντιγραφή του από μοναχούς.

## 2. Κριτική του Βίου και αξιοπιστία του

Η προφανής σημασία του κειμένου του *Βίου* για τις απαρχές της οργάνωσης της μονής των Ακοιμήτων και της καταγωγής της ασκητικής πρακτικής τους, κατέστη η αιτία της ενδελεχούς εξέτασής του από διάφορους ερευνητές. Σημείο αφετηρίας για την έρευνα καθίσταται η εξέταση της ιστορικής αξιοπιστίας των πληροφοριών του.

Μία αναδρομή ωστόσο στο κείμενο, θέτει σε αμφισβήτηση τη διήγηση του συγγραφέα, τόσο αναφορικά με τα περιστατικά του *Βίου* όσο και με διάφορα ιστορικά πρόσωπα και γεγονότα. Πρώτος ο Tillemont επεχείρησε να καταδείξει κάποιες από τις πολυάριθμες ανακρίβειες του *Βίου*, η διαπραγμάτευσή του, όμως, εξαντλείται σε μία λογική ανασκευή τους και χωρίς να προβάλλει σε κριτική των ιστορικών δεδομένων που το κείμενο υποστηρίζει ότι απηχεί<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Tillemont, *Mémoires*, σ. 490 κεξ. Η αναφορά του Tillemont στον Αλέξανδρο αποτελεί το πρώτο εγχείρημα διαπραγμάτευσης της ακοίμητης ασκητικής πρακτικής. Πηγές του αποτελούν ο λατινικός *Βίος* του Αλεξάνδρου, ο *Βίος* Μαρκέλλου του Ακοιμήτου και ο Νεί-

Μία από τις κυριότερες δυσχέρειες του κειμένου συνιστά η μικρή έκταση του τμήματος, όπου διαρθρώνονται τα περιστατικά του τελευταίου μέρους της ζωής του Αλεξάνδρου στην Κωνσταντινούπολη. Τα γεγονότα της εκδιώξεως των Ακοιμήτων από την πόλη παρουσιάζονται συγκεχυμένα, χωρίς να διαφωτίζουν τον αναγνώστη για τα βασικά αίτια τους. Η κατηγορία εναντίον του Αλεξάνδρου ως αιρετικού αποδίδεται στον άτεγκτο χαρακτήρα του και στις μεθοδεύσεις κακών ανθρώπων<sup>1</sup>. Το κενό σε αυτήν την περίπτωση αναπληρώνεται από παράπλευρες πηγές, όπως ο *Βίος Υπατίου*<sup>2</sup> και οι αναφορές του Νείλου Αγκυρανού<sup>3</sup>.

Η παράμετρος αυτή οριοθετεί τον κύριο σκοπό του συγγραφέα, που δεν εξαντλείται στην απλή διήγηση των περιστατικών του βίου του Αλεξάνδρου και στην παράθεση ιστορικών ή γεωγραφικών πληροφοριών. Αντιθέτως, ο συγγραφέας του κειμένου εμφορείται από μία απολογητική διάθεση, η οποία διαμορφώνεται υπό το βάρος της αμφιλεγόμενης ασκητικής πρακτικής του Αλεξάνδρου στην οποία ήταν ενταγμένες η αμεριμνία και η αργία. Για τον λόγο αυτό, κύριος και σχεδόν αποκλειστικός σκοπός του αναδεικνύεται η ανάδειξη του μοναχού και της συνοδείας του ως φορέων ασκητικής ορθοπραξίας<sup>4</sup>.

Τα σημεία του κειμένου που επιβεβαιώνουν την παραπάνω θέση είναι πολλά και απαντώνται σε όλη την έκτασή του. Κατ' αυτόν τον τρόπο, σχολιάζεται αρνητικά η εργασία μέσα στα συριακά κοινόβια, ως κατα-

---

λος Αγκυρανός. Η προσφορά του επομένως είναι σημαντική, εφόσον είναι και ο πρώτος που επεχείρησε μία χρονολόγηση των γεγονότων του Βίου και συνέδεσε τους Ακοιμητούς με την αίρεση του Μεσσαλιανισμού.

<sup>1</sup> Πρβλ. *Βίος Αλεξάνδρου*, 3 (659, 9-12)

<sup>2</sup> Καλλινίκου, *Βίος Υπατίου*, 8.

<sup>3</sup> Νείλου Αγκυρανού, *Περί άκτημοσύνης*, PG 79, 997.

<sup>4</sup> «Οὐκ ἄλλαι τινές προφάσεις ἠδυνήθησαν αὐτόν ἀποστήναι τῆς ἀληθείας, ἀλλά τούς πάντας ἀντιλέγοντας, κατησχυνε διά τοῦ ὀρθοῦ βίου καί τῆς τελείας πίστεως». *Βίος Αλεξάνδρου*, 3 (659, 10-12). Πρβλ. «συνήχθησαν προς αὐτόν γενναῖοι ἀθληταί τοῦ Χριστοῦ ἐξ ὅλων τῶν μοναστηρίων τῶν μερῶν ἐκείνων, ὑγιαίνοντες τῷ φρονήματι, γένη τρία. Ρωμαῖοι, Ἑλληνικοί και Σύροι, τῷ ἀριθμῷ τριακόσιοι». *Βίος Αλεξάνδρου*, 44 (692, 5-7). «και ὅτι πάντα δυνατά ἦν ἐν αὐτῷ διά το εἶναι αὐτόν τέλειον ἐν τῇ πίστει...» *Βίος Αλεξάνδρου*, 47 (696, 14). Βλ. επίσης Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 42.

στρατήγηση της αμεριμνίας. Ακόμα, παρουσιάζεται ο Αλέξανδρος ως αναμορφωτής του μοναστικού βίου, καθώς διατηρεί τους *ἀρχαίους τύπους* σε αντίθεση με τον σύγχρονό του μοναχισμό. Στο πλαίσιο αυτό, επιχειρείται η σύνδεση του μοναχού με το Ραββουλά Εδέσσης και εμμέσως με τον Ι. Χρυσόστομο.

Η απολογητική τάση του συγγραφέα συνεχίζεται και στον χαρακτηρισμό των μοναχών που προσέγγισαν τον Αλέξανδρο, ως *ὕγιαίνοντες τῷ φρονήματι*. Παράλληλα, παρατίθενται στη διήγηση διάφορα θαύματα που εξασφάλιζαν την καθημερινή τροφή των Ακοιμήτων, παρά την απόλυτη εφαρμογή της αμεριμνίας, η οποία συνεπαγόταν την αργία. Κοινό τόπο, λοιπόν, στις συγκεκριμένες αναφορές του συγγραφέα αποτελεί η θαυμαστή σίτιση των μοναχών, καθώς σε αρκετές περιπτώσεις εμφανίζεται ἄγγελος Κυρίου για να εφοδιάσει τους Ακοιμήτους με την απαραίτητη τροφή<sup>1</sup>.

Οι διηγήσεις αυτές απαντώνται και σε άλλα κείμενα της ασκητικής γραμματείας<sup>2</sup>. Στην περίπτωση, ωστόσο, του Αλεξάνδρου τείνουν να καλύψουν την πραγματική πηγή συντήρησης του ίδιου και των μοναχών του, η οποία θα πρέπει να προερχόταν από τις προσφορές των πιστών. Η παράμετρος αυτή ακολουθούσε τους Ακοιμήτους στη διάρκεια των μετακινήσεών τους από τη Συρία έως και την Κωνσταντινούπολη, όπου τελικά

---

<sup>1</sup> «ἐξαπέστειλεν γάρ ὁ δεσπότης Χριστός τόν ἄγγελον αὐτοῦ ἐν σχήματι χωρικοῦ ἔχοντος ζῶον πεφορτωμένον ἄρτων καθαρῶν καί ζεστῶν καί δύο χύτρας ἐψημάτος ἐκατέρωθεν τοῦ ζώου κρεμαμένας ἐχούσας λάχανον καί φακόν...» *Βίος Αλεξάνδρου*, 19 (672, 4-7). Πρβλ. «ἦλθέν τις ἀνήρ ἰσχυρῶς κρούων, ἔχων το ἔνδυμα λευκόν. Καί ἀνοίξας ὁ ἀδελφός τὴν θύραν, εὗρίσκει κόφινον γέμοντα ἄρτων καθαρῶν καί ζεστῶν, τον δε κρούσαντα οὐκ εἶδεν. ἦν γάρ ἄγγελος Θεοῦ παραστήσας τον ἄνδρα μετὰ τῶν ἄρτων καί ἀπελθών...» *Βίος Αλεξάνδρου*, 45 (693, 12-16). «καί ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ οὐδεὶς ἐφρόντισεν, ἀλλὰ μόνον πλύναντες αὐτάς (τις χύτρας) καί γεμίσαντες ἀπὸ πρωῒ ὕδατος ψυχροῦ ἀφήκαν...καί ἀμφιβάλλοντες εἰσῆλθον, καί ἠῦρον τὰς χύτρας βράζουσας...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 47 (696, 5-6, 10,11)

<sup>2</sup> Στην *Ἱστορία Μοναχῶν* (1, 45) αναφέρεται ὅτι σε μοναχό που ζούσε εφαρμόζοντας απόλυτη αμεριμνία, παρέχονταν ἡ τροφή με θαυμαστό τρόπο, καθώς «εἰσελθὼν ἐκεῖνος ἐν τῷ σπηλαίῳ ἠνίκα αἰσθάνετο δεομένου τοῦ σώματος εὗρισκε τροφήν...». πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 44.



εγκαταστάθηκαν, όπως διαπιστώνεται από τις αντιδράσεις των κατοίκων στις συριακές πόλεις. Η παράθεση των θαυμάτων έχει ως κύριο στόχο την υποστηρίξη της ασκητικής παραμετρού της αμεριμνίας και την παρουσίαση της αργίας, ως εκπλήρωση θείας εντολής.

Μάλιστα, ο βιογράφος επικαλείται την προσωπική του μαρτυρία για να επιβεβαιώσει πως «ὁ ὀρθὸς βίος σημείων ἐστὶν ὑψηλότερος, ὄνπερ ἦν κεκτημένος ὁ τέλειος οὗτος διδάσκαλος... οὗτος ὁ μακάριος ἐπὶ πενήκοντα ἔτη ἀσκήσας, οὐ διέλειπεν θλιβόμενος, διωκόμενος, γυμνητεύων, πεινῶν τε καὶ διψῶν, καὶ χαίρων ἐπὶ τούτοις, καὶ μετὰ παρησίας διδάσκων τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, καὶ ἐπισυναγῶν λαὸν πολύν...»<sup>1</sup>

Παρά την ύπαρξη των ανωτέρω προβλημάτων του περιεχομένου του *Βίου*, ερευνητές όπως ο Vööbus και ο Caner<sup>2</sup> προσπάθησαν να τον αναδείξουν ως έγκυρη ιστορική πηγή. Ωστόσο, είναι προφανές πως η προβληματική που αφορά τις πληροφορίες του είναι τελικά περισσότερο σημαντική από τα ιστορικά περιστατικά της διήγησης. Οι αναφορές του εντείνουν τη σύγχυση του αναγνώστη σε σχέση με το ιστορικό και γεωγραφικό περιβάλλον, αποτυγχάνοντας να διαμορφώσουν μία ολοκληρωμένη περιγραφή του.

### **3. Το απόσπασμα περί του εκχριστιανισμού του Ραββουλά Εδέσσης**

Σημείο προβληματικό στο περιεχόμενο του *Βίου* αποτελεί η διήγηση σχετικά με την κατήχηση στον Χριστιανισμό και το βάπτισμα του Ραββουλά, μετέπειτα επισκόπου Εδέσσης. Προξενεί εντύπωση η έκταση του αποσπάσματος αυτού, καθώς καταλαμβάνει το 1/3 σχεδόν του συνόλου του *Βίου*<sup>3</sup>, από το 10<sup>ο</sup> έως και το 22<sup>ο</sup> κεφάλαιο (*Βίος Αλεξάνδρου*, 10-22 (664-674)).

Ο συγγραφέας επικαλείται για την αξιοπιστία του γεγονότος, τη

---

<sup>1</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 52 (700, 5-9)

<sup>2</sup> Πρβλ. Vööbus, « La vie d'Alexandre », σ. 16, Caner, σ. 144

<sup>3</sup> De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 654.

μαρτυρία του ίδιου του επισκόπου ενώπιον Συνόδου, καθώς «...μετά γάρ τριάκοντα ἔτη τούτου τοῦ θαύματος γενομένου καί τελειωθέντος τοῦ μακαρίου ( Αλεξάνδρου), ὡμολόγησε τοῦτο ὁ Ράββουλος ἔμπροσθεν ἐπισκόπων καί μοναχῶν<sup>1</sup>».

Καθώς η μαρτυρία του ίδιου του συγγραφέα δεν αποτελεί δυνατό επιχειρήμα για την ιστορικότητα του αποσπάσματος, οι ερευνητές κατέφυγαν στη διατύπωση διαφόρων απόψεων για την αξιοπιστία της διηγήσεως. Ο Tillemont δεν φαίνεται να αμφισβητεί το γεγονός, επιδεικνύοντας απλώς τις λογικές αντιρρήσεις του στην εκδοχή του συγγραφέα<sup>2</sup>. Μάλιστα προχωρεί και σε μία χρονολόγηση της μεταστροφής του Ραββουλά, την οποία τοποθετεί γύρω στα 400, λίγο πριν την ανάρρησή του στο θρόνο της Εδέσσης.<sup>3</sup> Την αυθεντικότητα της διηγήσεως αμφισβητεί ο De Stoop, με κριτήριο την βιογραφία του Ραββουλά<sup>4</sup>. Αποδέχεται, ωστόσο, ότι ο μετέπειτα επίσκοπος είχε γνώση του Αλεξάνδρου και της ασκητικής πρακτικής του<sup>5</sup>. Ο Peeters και ο Blum θεωρούν το απόσπασμα μεταγενέστερο και εμβόλιμο, και επομένως εντελώς άχρηστο για την έρευνα<sup>6</sup>.

Αν και η διήγηση ελέγχεται για την αξιοπιστία της, οι ερευνητές που τη σχολίασαν, προχώρησαν και στη χρονολόγηση του περιστατικού. Κατ’

---

<sup>1</sup> Βίος Αλεξάνδρου, 15, 10-11 (668).

<sup>2</sup> Tillemont, *Mémoires*, σ. 493

<sup>3</sup> Tillemont, *Mémoires*, σ. 494.

<sup>4</sup> Ο Βίος του Ραββουλά Εδέσσης προέρχεται από συριακή πηγή και εκδόθηκε από τον Overbeck. Σύμφωνα με αυτήν, ο Ραββουλάς γεννήθηκε στο Qennesrin της Χαλκίδος από πατέρα εθνικό και μητέρα Χριστιανή. Μορφώθηκε στο Qennersin, όπου η μητέρα του επέλεξε μία χριστιανή κοπέλα ως μέλλουσα σύζυγό του. Ο ίδιος ο Ραββουλάς είχε ασπασθεί την εθνική θρησκεία, μιμούμενος τον πατέρα του, ο οποίος ήταν επιπλέον ιερέας. Ο Βίος παρουσιάζει τη μεταστροφή του ως αποτέλεσμα της συναναστροφής του με τους μοναχούς της περιοχής του, και των θαυμάτων των οποίων ο Ραββουλάς έγινε μάρτυρας. Peeters, «Rabboula», σ. 142-144. Βλ. αναλυτικά *Vita Rabbula, Saint Ephraemi Syri*, σ. 159-209. Για τη σύνδεση της *Vita* με τον αντινεστοριανισμό και τη Σύνοδο της Εφέσου (431) βλ. Drijvers, «Rabbula, Bishop of Edessa: Spiritual Authority and Secular Power», *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, ed. by J.W. Drijvers-J. Watt, Leiden 1999, σ. 148-152.

<sup>5</sup> De Stoop, « Vie d’Alexandre l’Acémète », σ. 654

<sup>6</sup> Blum, *Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe*, CSCO 300, Louvain, 1969, σ. 36-39, βλ. επίσης Peeters, « Rabboula », σ. 146, υπ. 5.

αυτόν τον τρόπο, για τον χρονολογικό εντοπισμό αυτής της πληροφορίας λαμβάνουν υπόψη το έτος μεταστροφής του Ραββουλά στο Χριστιανισμό, το οποίο ανάγεται περίπου το 400, σύμφωνα και με το συριακό βίο του<sup>1</sup>. Με κριτήριο αυτές τις πληροφορίες, ο συγγραφέας στο σημείο αυτό κάνει λόγο για την Γ' Οικουμενική Σύνοδο (431), όταν αναφέρεται στη μαρτυρία του Ραββουλά για τον εκχριστιανισμό του. Επικουρική για τη χρονολόγηση του περιστατικού στις αρχές του 5<sup>ου</sup> αιώνα και δη κοντά στο έτος 400, είναι η συσχέτισή του με την περίοδο μεταξύ των ετών 392 και 402, όταν και άρχισε η έκδοση των πολυάριθμων διαταγμάτων που απαγόρευαν τις θυσίες<sup>2</sup>. Ομοίως και στον *Βίο*, αναφέρεται πως ο Αλέξανδρος ασχολήθηκε με την ιεραποστολή, επτά έτη μετά το πέρας της τετραετούς παραμονής του στη συριακή μονή<sup>3</sup>. Επομένως, ο συγγραφέας τοποθετεί ουσιαστικά το γεγονός περίπου στο έτος 391.

Καθώς η διήγηση περί του εκχριστιανισμού του Ραββουλά, εκτείνεται σε ένα μεγάλο μέρος του *Βίου*, το ζήτημα της ταυτότητας του συγγραφέα κατέστη η αφορμή για τη διατύπωση διαφόρων απόψεων. Ο De Stoop θεωρεί ότι ο συγγραφέας του αποσπάσματος ταυτίζεται με το βιογράφο του Αλεξάνδρου. Θεωρεί ότι προσέθεσε στο κείμενο διάφορες παραδόσεις, όχι απαραίτητα αληθείς, σχετικά με τη σχέση του μοναχού με το Ραββουλά. Μάλιστα, υποστηρίζει ότι προφανώς είχε γνώση του *Βίου του Ραββουλά* ή κάποιων παράπλευρων πληροφοριών περί του περιεχομένου του, και τις ενέταξε στη διήγησή του<sup>4</sup>.

Σύμφωνα με την προσέγγιση του Vööbus, ο *Βίος* ανήκει σε δύο ή και περισσότερους συγγραφείς. Ερμηνεύοντας το περιεχόμενο και τη δομή του, υποστηρίζει ότι το κείμενο δεν αποτελεί έργο ενός και μόνου προσώ-

---

<sup>1</sup> Βλ. Peeters, « Rabboula », σ. 144, όπου γίνεται ο χρονικός υπολογισμός με κριτήριο τις βιογραφίες ασκητικών προσωπικοτήτων, οι οποίες αναφέρονται στο *Βίο Ραββουλά*.

<sup>2</sup> Βλ. σχετικά εισαγωγή, πρβλ. Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 444.

<sup>3</sup> «...καί τήν ἔρημον καταλαμβάνει, καί ἐποίησεν ἐκεῖ ἔτη ἑπτὰ...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 8 (663, 10-11).

<sup>4</sup> De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 654, υπ. 8.

που ή κατ' ανάγκη συγχρόνου του Αλεξάνδρου<sup>1</sup>. Εξετάζοντας ειδικά το απόσπασμα που αναφέρεται στον εκχριστιανισμό του Ραββουλά και της πόλης του, ο Vööbus ισχυρίζεται ότι απηχεί συριακή παράδοση και ανήκει σε Σύρο συγγραφέα<sup>2</sup>. Στο συμπέρασμα αυτό ανάγεται από την ενδελεχή μελέτη και σύγκριση των αγιογραφικών χωρίων που παρατίθενται στο απόσπασμα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, τα αποσπάσματα που προέρχονται τόσο από την Παλαιά Διαθήκη όσο και από την Καινή, αποτελούν μεταφράσεις αραμαϊκών κωδίκων και του συριακού *Διατεσσάρων*<sup>3</sup>. Καθώς ήταν κοινός τοπος να μεταφράζεται και το κείμενο της Αγίας Γραφής από τα συριακά στα ελληνικά, ο Vööbus υποστηρίζει ότι το όλο απόσπασμα είναι εμβόλιμο, μεταφρασμένο από κάποια συριακή εκδοχή<sup>4</sup>.

Μάλιστα, ο Vööbus επιχειρεί να συνδέσει τον συγγραφέα αυτόν με τη συριακή ασκητική πνευματικότητα, την οποία πιστεύει ότι αντικατοπτρίζει. Συγκεκριμένα, θεωρεί ότι συγγραφέας του αποσπάσματος είναι κάποιος πιστός από την επισκοπική περιφέρεια του Ραββουλά. Το συμπέρασμα αυτό εξάγεται, σύμφωνα με το Vööbus, από δύο παραμέτρους: α) από την τάση του επισκόπου Εδέσσης να χρησιμοποιεί στη θεία λατρεία και το κήρυγμα, αρχαϊκές συριακές μεταφράσεις της Αγίας Γραφής, οι οποίες πιστεύει ότι απηχούνται και μέσα στο κείμενο<sup>5</sup> και από την πιθανολογούμενη πνευματική σχέση μεταξύ του Ραββουλά και του Αλεξάνδρου. Ο Vööbus καταλήγει σε αυτό το συμπέρασμα από αναφορές που κάνουν λόγο για τον ζήλο του επισκόπου Εδέσσης να υποστηρίξει τις μονές της περιφέρειάς του.

Ωστόσο, η θέση του Vööbus για την ύπαρξη ενός αρχικού συριακού κειμένου, το οποίο στη συνέχεια μεταφράστηκε, γεννά διάφορα ερωτήμα-

---

<sup>1</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 186, Vööbus, « La vie d'Alexandre », σ. 6.

<sup>2</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 186. Πρβλ. Vööbus, « La vie d'Alexandre », σ. 16.

<sup>3</sup> Vööbus, « La vie d'Alexandre », σ. 4-10

<sup>4</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 186, Vööbus, « La vie d'Alexandre », σ. 14.

<sup>5</sup> Vööbus, « La vie d'Alexandre », σ. 16.

τα: Πρώτον, σχετικά με την επιλογή της διατηρήσεως αγιογραφικών χωρίων από μία διαφορετική παράδοση. Αν είχε γίνει μετάφραση, ο μεταφραστής θα παρέθετε τα χωρία από το πρωτότυπο κείμενο. Δεύτερον, δε δικαιολογεί διάφορες γλωσσικές αναφορές που αποτελούν μεταγενέστερες προσθήκες, όπως υπέδειξαν μετέπειτα διάφοροι ερευνητές.

Η υπόδειξη των γλωσσικών αναφορών έγινε τόσο από το Gatier όσο και από τον Caner. Και οι δύο επικεντρώνονται στη χρήση του όρου *πατήρ πόλεως* που απαντάται μέσα στο απόσπασμα. Ο τίτλος αυτός ήταν τιμητικός και αποδίδονταν σε ένα εξέχον μέλος της πόλεως, υπεύθυνο για την παρακολούθηση των εσόδων. Οι μαρτυρίες για τον τίτλο αυτό εκκινούν από τα μισά του 5<sup>ου</sup> αιώνα, και καθίστανται κοινές τον 6<sup>ο</sup> αιώνα πλέον. Η παράθεσή του στον *Βίο Αλεξάνδρου* αποτελεί τη μοναδική μαρτυρία για τη χρήση του στο συριακό περιβάλλον<sup>1</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, και οι δύο ερευνητές τοποθετούν την προσθήκη του αποσπάσματος στον 6<sup>ο</sup> αιώνα.

Συγκεκριμένα, ο Gatier θεωρεί το απόσπασμα ασφαλώς εμβόλιμο, κατ' επίδραση του Vööbus, και αποδέχεται τη συριακή προέλευσή του, αλλά χρονολογεί τη συγγραφή του και την προσθήκη του στο κυρίως κείμενο κατά τον 6<sup>ο</sup> αιώνα, όταν οι Ακοίμητοι αντιμετώπισαν τις κατηγορίες του Αυτοκράτορα Ιουστινιανού (527-565) για νεστοριανισμό<sup>2</sup>. Ομοίως, ο Caner, αποδεχόμενος επίσης τις θέσεις του Vööbus, κάνει λόγο για εμβόλιμο απόσπασμα, το οποίο απηχεί συριακή παράδοση<sup>3</sup>. Ωστόσο, θεωρεί ότι το απόσπασμα προέρχεται από τον συριακό *Βίο του Παββουλά*, γεγονός που συνάδει και με τις θέσεις του Vööbus για τη χρήση των αγιογραφικών χωρίων<sup>4</sup>.

Μετά τη λεπτομερή μελέτη του Vööbus και τη φιλολογική ανάλυση

---

<sup>1</sup> Βλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 256, υπ. 51, βλ. αναλυτικά Bowersock, 'The syriac life of Rabbula and Syrian Hellenism', *Greek biography and panegyric in late antiquity*, ed. by T. Hagg, P. Rousseau, C. Hogel, London 2000, σ. 261.

<sup>2</sup> Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 440-441.

<sup>3</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 255, υπ. 51.

<sup>4</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 250, 255.

του αποσπάσματος, είναι σαφές πως ο συγγραφέας του *Βίου* είχε σχέση με τη συριακή παράδοση, εφόσον γνώριζε τις αραμαϊκές μεταφράσεις της Αγίας Γραφής και το *Βίο Ραββουλά*. Ωστόσο, η ταύτισή του με κάποιον Σύρο πιστό και μάλιστα προερχόμενο από την Έδεσσα, φαίνεται υπερβολική. Στα μέρη που έδρασε ο Ραββουλάς θα ήταν δύσκολο να προκύψουν παραδόσεις διαφορετικές και μάλιστα λίγο καιρό μετά την κοίμησή του. Εξάλλου, η ιστορική σύνδεση που επιχειρείται ανάμεσα στον Ραββουλά και τον Αλέξανδρο, δεν υποστηρίζεται από καμία άλλη ιστορική πληροφορία.

Ωστόσο, επικουρική για την ερμηνεία του αποσπάσματος εμφανίζεται η παράθεση της ιδιαίτερης ασκητικής διδασκαλίας του Αλεξάνδρου περί τελειότητας. Η διδασκαλία αυτή συνδέεται με το *Βιβλίο τῶν Ἀναβαθμῶν*<sup>1</sup>, και προφανώς είχε διασωθεί από τους Ακοιμήτους μοναχούς. Η παράμετρος αυτή παραπέμπει στις παραδόσεις που προφανώς κυκλοφορούσαν μεταξύ των Ακοιμήτων για τον Αλέξανδρο. Γι' αυτόν τον λόγο, ο πυρήνας του αποσπάσματος δε φαίνεται ν' αποτελεί μεταγενέστερη προσθήκη. Η άποψη αυτή ενισχύεται από τη διαπίστωση του De Stoop πως το απόσπασμα δεν έχει φιλολογικές διαφορές με το υπόλοιπο κείμενο.

Ο προφανής ιστορικός αναχρονισμός του μαθητή του Αλεξάνδρου, δεν είναι τυχαίος. Η ιστορική μορφή του Ραββουλά με την καταλυτική του δράση στα εδάφη της Συρίας, ως αυστηρού υπερασπιστή της ορθοδοξίας κατά την Γ' Οικουμενική Σύνοδο (431), συνδέεται άμεσα με τον πνευματικό πατέρα των Ακοιμήτων. Αφενός καθιστά σαφή τη σύνδεση των Ακοιμητών με την αντιοχειανή θεολογία, μία σχέση που θα αποβεί καθοριστική για τη δράση των μοναχών μετά την Δ' Οικουμενική Σύνοδο (451). Αφέτερου αποτελεί μία ισχυρή υπεράσπιση της αντιοχειανής θεολογίας και της συριακής πνευματικότητας, που είχε ήδη μία καταδίκη στο πρόσωπο του Νεστορίου (Γ' Οικουμενική Σύνοδος, 431).

---

<sup>1</sup> Βλ. αναλυτικά παρακάτω, σ. 82-83.

#### 4. Η σκιαγράφηση του συριακού μοναχισμού στο Βίο Αλεξάνδρου

Σύμφωνα με τον Βίο του, ο Αλέξανδρος ήταν Ασσιανός στην καταγωγή<sup>1</sup>. Μορφώθηκε στην Κωνσταντινούπολη και στη συνέχεια κατετάγη ως έπαρχικός<sup>2</sup> στη στρατιωτική δύναμη του Επάρχου της πόλεως. Η απόφαση της αναχωρήσεως από τον κοσμικό βίο για την είσοδο στον μοναχικό προήλθε από τη μελέτη της Αγίας Γραφής<sup>3</sup>. Κατέφυγε στη Συρία, καθώς είχε πληροφορηθεί ότι «...έν μέρεσι εκείνοις οΐτινες μετέρχονται τήν πολιτείαν σεμνῶς<sup>4</sup>». Αν και έχει διατυπωθεί η άποψη ότι ο Αλέξανδρος πήρε πληροφορίες για τον συριακό μοναχισμό από το μοναχό Ισαάκ τον Σύρο, που εκείνη την εποχή είχε εγκατασταθεί στην πρωτεύουσα<sup>5</sup>, ο Βίος δε δίνει περαιτέρω λεπτομέρεις για το θέμα.

Η σύνδεση του Αλεξάνδρου με τον Ισαάκ δεν έχει ιστορικά ερείσματα. Σύμφωνα με τη χρονολόγηση του βίου του μοναχού, οι δύο άνδρες δεν συναντήθηκαν στην Κωνσταντινούπολη. Η έρευνα τοποθετεί την άφιξη του Αλεξάνδρου στη Συρία περίπου στα 380-1. Ομοίως, η άφιξη του Ισαάκ στην Κωνσταντινούπολη χρονολογείται στην ίδια περίπου ημερομηνία (380-1). Επομένως, οι δύο ασκητές ακολουθούσαν την ίδια χρονική περίοδο αντίθετες κατευθύνσεις<sup>6</sup>. Επιπλέον, ο Βίος δεν κάνει καμία αναφορά στην προσωπικότητα του Ισαάκ, που απολάμβανε ιδιαίτερης εκτιμήσεως και

---

<sup>1</sup> «Οὗτος ὁ μακάριος τῷ μὲν γένει ἦν Ασσιανός, ἐπισήμων γονέων, τῶν νήσων οἰκίτηρ». Βίος Αλεξάνδρου, 5 (660,14) πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 187, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 130, De Stoop, «Vie d' Alexandre l' Acémète», σ. 645,

<sup>2</sup> «Παιδεύεται δέ ἐν Κωνσταντινουπόλει πᾶσαν τήν γραμματικὴν ἐπιστήμην· καὶ ἀναχθεὶς ἐν σεμνότητι καὶ ἐν σωφροσύνῃ τήν τελείαν ἡλικίαν, στρατεύεται ἐπαρχικός». Βίος Αλεξάνδρου, 5 (660, 15-661,1). Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 187, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 130, De Stoop, «Vie d' Alexandre l' Acémète », σ. 645.

<sup>3</sup> «Καὶ ἐπιπόνως φιλολογῶν τὴν παλαιὰν καὶ τὴν καινὴν διαθήκην εὗρεν ἐν τοῖς ἁγίοις εὐαγγελίοις θησαυρόν ἄσυλον καὶ ἀνέκλειπτον...». Βίος Αλεξάνδρου, 5, (661,4-5). Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 187, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 130, De Stoop, «Vie d' Alexandre l' Acémète», σ. 645.

<sup>4</sup> Βίος Αλεξάνδρου, 6 (661,13). Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 187, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 130, De Stoop, « Vie d' Alexandre l' Acémète », σ. 645.

<sup>5</sup> Gatier, « Alexandre l' Acémète », σ. 441.

<sup>6</sup> Hatlie, *Monks* σ.66, Dagron, « Monachisme », σ. 232-233.

σεβασμού στις μοναστικές κοινότητες της Βασιλεύουσας. Εάν υπήρχε κάποια σχέση μεταξύ των δύο ασκητών, θα είχε επισημανθεί από τον βιογράφο, ο οποίος ανατρέχει σε διάφορες εκκλησιαστικές προσωπικότητες για να υποστηρίξει την ορθοπραξία του μοναχού. Επίσης, καμία σύγχρονη πηγή δεν αναφέρει κάποια σχετική πληροφορία. Προφανώς στην επιλογή του Αλεξάνδρου συνέβαλαν η φήμη που είχαν λάβει τα πνευματικά επιτεύγματα και η ζηλωτική άσκηση των Σύρων μοναχών, γνωστά τόσο στα υπόλοιπα μοναστικά κέντρα όσο και στους εκκλησιαστικούς συγγραφείς της εποχής.

Στο σημείο αυτό, ο *Βίος* παρέχει κάποιες πληροφορίες για τον συριακό κοινοβιακό μοναχισμό, στον οποίο εισήλθε ο Αλέξανδρος περίπου στα 380-1<sup>1</sup>. Ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι «εις τό μοναστήριον τοῦ ἀρχιμανδρίτου Ἡλίου, ὄντος ἐν τοῖς μέρεσιν ἐκείνοις ἐπισήμου συστήματος...καί ἀκολουθίας καί τύπων»<sup>2</sup>. Δικαιολογεί δε τον χαρακτηρισμό αυτό με την αναφορά στην εργασία, την οποία ασκούσαν οι μοναχοί υπό την πνευματική καθοδήγηση του ηγουμένου. Η όλη περιγραφή της ασκητικής πρακτικής της μονής παρουσιάζεται με αρνητική χροιά από τον βιογράφο, καθώς απουσίαζε η πλήρης αφιέρωση στην αμεριμνία<sup>3</sup>.

Μετά την παρέλευση μίας τετραετίας, ο Αλέξανδρος συνειδητοποίη-

---

<sup>1</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 6 (661,15). Tillemont, *Mémoires*, σ. 492-3. Η χρονολόγηση των γεγονότων του βίου από τον Tillemont θεωρείται έγκυρη από τη γενικότερη έρευνα. Ο Tillemont ήταν ο πρώτος που επεχείρησε τη χρονολόγηση του *Βίου* και έκτοτε οι ερευνητές ακολουθούν τα συμπεράσματά του. (Για την εγκυρότητα των πληροφοριών του, πρβλ. επίσης: Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 187. πρβλ. επίσης Pargoire, «Acémètes», *DACL* 1, στ. 307, Grumel, «Acémètes», *DS* 1, στ. 169, Vailhe, «Acémètes» *DHGE* 1, στ. 274). Σε αντίθεση με τον Tillemont, ο Caner (*Spiritual Authority*, σ. 253, υπ. 25), θεωρεί ως ημερομηνία εντάξεως του Αλεξάνδρου στον μοναχικό βίο το έτος 375. Η θέση όμως αυτή παρουσιάζει πρόβλημα, καθώς ο Caner δεν αποδέχεται ότι η ενδημούσα Σύνοδος του έτους 426 ασχολήθηκε με το πρόβλημα των Ακοιμήτων (βλ. κατωτέρω). Ο Gatier («Alexandre I' Acémète», σ. 438-439) θεωρεί ότι η χρονολόγηση του Tillemont είναι βασισμένη σε υποκειμενικές θέσεις και αποφεύγει να χρονολογήσει επακριβώς τις μετακινήσεις του Αλεξάνδρου.

<sup>2</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 6 (661, 12-16), Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 187

<sup>3</sup> «...διά τὰ κοινόβια, καθώς ίσασιν οἱ σπουδαῖοι, μή ἔχειν τήν ἀκτημοσύνην καί ἀμεριμνίαν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου, ἐπειδή περί τοῦ προῖσταμένου ἐστίν προβλέπειν καί σπουδάσειν περί ἐκάστης χρείας τῶν ἀδελφῶν». *Βίος Αλεξάνδρου*, 7 (662, 3-5)



σε την εσφαλμένη, όπως θεωρούσε ο ίδιος, εφαρμογή της ασκήσεως. Οι αντιρρήσεις του περιστρέφονταν γύρω από το ζήτημα της εναρμονίσεως της εργασίας με την προσευχή και την αμεριμνία που έθετε το Ευαγγέλιο<sup>1</sup>. Ο Αλέξανδρος έρχεται τελικά σε σύγκρουση με τον ηγούμενο Ηλία και απογοητευμένος εγκαταλείπει τη μονή<sup>2</sup>.

Οι ανωτέρω ιστορικές πληροφορίες παρουσιάζουν προβλήματα σε σχέση με το ευρύτερο περιβάλλον. Ενδεικτικά, η θέση της εργασίας μέσα στις μονές δεν ήταν ομοιόμορφη, όπως παρατέθηκε ήδη. Μάλιστα, στα τέλη του 4<sup>ου</sup> αιώνα διασώζεται ακόμη και η αργία στα πλαίσια του κοινοβιακού μοναχισμού. Επομένως, ο συγγραφέας δεν αναπαράγει ακριβείς πληροφορίες για το ζήτημα της εργασίας. Επιπλέον, τη χρονική περίοδο κατά την οποία εισέρχεται ο Αλέξανδρος στη μονή του Ηλία, ο κοινοβιακός μοναχισμός διέρχεται ακόμη την περίοδο της οργάνωσής του, κι επομένως δεν υπήρχε ουσιαστικά επίσημο σύστημα, με βάση τις πηγές<sup>3</sup>. Η διοίκηση των μονών και η πνευματική καθοδήγηση των μοναχών συντελούνταν με κριτήριο τις εντολές του ηγουμένου και όχι σύμφωνα με κάποιους γενικούς ή επίσημους κανόνες<sup>4</sup>.

Όπως καθίσταται προφανές, ο συγγραφέας δεν αναπαράγει σαφείς και ακριβείς πληροφορίες για την οργάνωση του συριακού μοναχισμού, ή για το ζήτημα της εργασίας στα πλαίσια των μονών. Η ανακρίβεια αυτή

---

<sup>1</sup> «...οὐκ ἔφερον λοιπόν παρά τήν ἐντολήν διεφθαρμένον τι βλέπειν, ἀλλά ἄφνω λαβὼν τό ἅγιον εὐαγγέλιον, προσέρχεται τῷ ἡγουμένῳ καί λέγει. Πάτερ, εἰ ἀληθῆ ἐστί τά ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γεγραμμένα; ὁ δέ ἀληθῶς πατήρ καί ποιμήν τῶν λογικῶν προβάτων Ἡλίας, τό ἀθρόον τῆς ἐρωτήσεως ἀκούσας καί νομίσας ὅτι πλανηθεῖς ὑπό τοῦ πονηροῦ εἰς ἀπιστίαν ἦλθεν ὁ ἀδελφός, παραχρήμα δέ οὐδέν εἶπεν τῷ ἀδελφῷ, ἀλλά πεσὼν ἐπί τό πρόσωπον, τοὺς ἀδελφούς...εὐξωνται ὑπέρ αὐτοῦ παγιδευθέντος, φησίν, ὑπό τοῦ διαβόλου...». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 8 (662, 13-16, 663, 1-2), πρβλ. Tillemont, *Mémoires*, σ. 492-93, De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 645-6

<sup>2</sup> «ἀκούσας δέ παρά πάντων ὅτι ἀληθῆ ρήματα Θεοῦ, ἀποκρίνεται καί λέγει αὐτοῖς . Καί διά τί οὐ ποιῶμεν... αὐτῷ πάντες. Οὐδεῖς δύναται αὐτά φυλάσσειν. Τότε ἀκατασχέτω θυμῷ... ζημιωθείς τόν παρελθόντα χρόνον ἅπαντα καί εἰς οὐδέν ἀναλώσας...ἔξηλθεν». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 8 (663, 5-9), πρβλ. Tillemont, *Mémoires*, σ. 492-93, De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 646

<sup>3</sup> Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 178, Canivet, « Monachisme syrien », σ. 244.

<sup>4</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 178, Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 229.

αφενός εδράζεται στην έλλειψη ολοκληρωμένης γνώσης του συριακού μοναστικού περιβάλλοντος, αφετέρου εξυπηρετεί τον σκοπό της διήγησης, που είναι η παρουσίαση της αντίθεσης ανάμεσα στον επίσημο μοναχισμό, με τους λεγόμενους *ἀρχαίους τύπους*, τους οποίους υποστηρίζει ότι εφαρμόζει ο Αλέξανδρος<sup>1</sup>.

Αναφορά σε έκφραση της συριακής ασκήσεως απαντά σε απόσπασμα σχετικό με τον εκχριστιανισμό του Ραββουλά και της πόλεώς του. Σύμφωνα με αυτό, το κείμενο αναφέρει ότι ο Αλέξανδρος θεράπευσε μία δαιμονισμένη *κανονικήν*, η οποία είχε παραβεί τους όρκους της. Όπως διηγείται ο βιογράφος, η ασκήτρια ζούσε σε κάποιο βαπτιστήριο<sup>2</sup> κοντά στην πόλη.

Η περιγραφή αυτή απηχεί το θεσμό των *benat qeiamta*, ή, κατά μετάφραση από τα συριακά, των *θυγατέρων της διαθήκης*, ο οποίος είχε σαφείς ομοιότητες με τον αντίστοιχο θεσμό των *κανονικῶν* στη Δύση<sup>3</sup>. Κατ'αυτόν τον τρόπο, πρόκειται για πρωτομοναστικό σχήμα, στα πλαίσια του οποίου

---

<sup>1</sup> «Την μὲν κατάστασιν τοῦ βίου γινώσκω και τους τύπους γνωρίζω ὡς ἀρχαίους και ἔμούς ὄντας. Πῶς δεν ἐν τοῖς μέρεσι τούτοις διεδόθησαν θαυμάζω». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 42 (691, 2-3). Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 165.

<sup>2</sup> «...ἔστι δε ἀπό τριῶν μονῶν τῆς πόλεως. Και παρασκευάζει ἐν αὐτῷ τῷ μαρτυρίῳ κανονικήν τινά δαιμονίζεσθαι...» *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 14 (669, 2-3). «Τοῦ ἐχθροῦ ἔστιν ἡ ἐπίνοια· αὕτη παιδεύεται διά τὰ κακά αὐτῆς ἔργα καί ὅτι ἠθέτησε τό σχῆμα ὃ φορεῖ». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 15 (669, 9-10). Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 259, υπ. 63.

<sup>3</sup> Ο ὅρος *κανονική* αναφέρεται αρχικά στο Βασίλειο Αγκύρας (*Περί παρθενίας*, PG 30, 796, ὅπου αναφέρεται «ὅτι παρθένος τις τῆς Ἐκκλησίας κανονική πρὸς αὐτόν ἀπωδύρετο»). Σχολιάζοντας τον 6<sup>ο</sup> κανόνα του Βασιλείου Καισαρείας, ο Ζωναράς χαρακτηρίζει κανονικούς «τους ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζομένων», ἐνῶ ο Αριστηνός αναφέρει πῶς πρόκειται για γυναῖκες, που ομολογούσαν την παρθενία (Ράλλη-Πότλη, τ.4, σ. 108-109). Ο Ζωναράς ἀναφέρει ὅτι η ομολογία αὐτή πραγματοποιούνταν ἐνώπιον του ἐπισκόπου και συνοδεύονταν ἀπό ἐιδική ευχή (Ράλλη-Πότλη, τ. 2, σ. 309). Η σύνδεση των *κανονικῶν* με τον ἐπίσκοπο, μαρτυρεῖται και στο Βασίλειο Καισαρείας, ο οποίος συνδέει το θεσμό με τον ἐπίσκοπο («...ὁ θεοφιλέστατος ἐπίσκοπος Βοσπόριος, τὰ χρηστότερα περὶ τῆς εὐλαβείας ὑμῶν διηγησάμενος...», *Πρὸς κανονικάς*, 1). Στην ἐπιστολή πρὸς την *κανονικήν* Θεοδώρα παρουσιάζεται και η φιλανθρωπική δράση πρὸς «τούς δεομένους κοινωνικόν», ἐκ μέρους τῆς ἀσκητριῶν. (Βασιλείου Καισαρείας, *Πρὸς Θεοδώραν κανονικήν*, 1). Η ἐκπτώση των *κανονικῶν* ἀπό την ἐγκράτεια θεωρούνταν *πορνείαν*. (Βασιλείου Καισαρείας, *Ἀμφιλοχίῳ, Περί Κανόνων*, 6). Βλ. γενικά Elm, *The Virgins of God, The making of asceticism in Late Antiquity*, Oxford 2004<sup>2</sup>, σσ. 145-148, Gribomont, «Les Règles épistolaires de Saint Basil: Lettres 173 et 22», *Antonianum* 54 (1979), σσ. 255-286.

οι γυναίκες ασκήτριες ζούσαν μέσα ή αρκετά κοντά στο ποιμνίο, και το οποίο αποκτά προοδευτικά μείζονα σημασία για τις τοπικές συριακές εκκλησίες<sup>1</sup>. Η προσθήκη του όρου *διαθήκη* (συρ. *qamta*) στην ονομασία αυτών των ασκητριών απηχεί την έννοια επίσημης ομολογίας ή όρκου σχετικού με την ασκητική ζωή, και κυρίως με την παρθενία<sup>2</sup>.

Οι πληροφορίες για τους τρεις πρώτους αιώνες για τον θεσμό αυτό δεν είναι σαφείς. Κάποιοι ερευνητές έχουν υποστηρίξει ότι το διάστημα αυτό, πληροφορίες για τους *Υιούς* και τις *Θυγατέρες της Διαθήκης* παρέχουν οι δύο *Επιστολές Προς Παρθένο*, που έχουν εσφαλμένα αποδοθεί στον Κλήμεντα Ρώμης και ανάγονται στα μισά του 3<sup>ου</sup> αιώνα<sup>3</sup>. Στα έργα αυτά, ο συγγραφέας τονίζει τη σωτηριολογική σημασία της παρθενίας και τις αρετές που οφείλουν να διακρίνουν έναν ασκητή<sup>4</sup>. Στα καθήκοντα των παρθένων, συγκαταλέγει τη διδασκαλία των πιστών και τη φροντίδα των πτωχών. Επιπλέον, οι παρθένοι των επιστολών ήταν επιφορτισμένοι με εξορκισμούς<sup>5</sup>. Ωστόσο, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει μία άλλη πλη-

---

<sup>1</sup> Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 34, Brock, « La prière », σ. 30, πρβλ. Harvey Ashbrook, *Asceticism*, σ. 6, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 81, Brock, «Early Syrian Asceticism», σ. 7. Βλ. επίσης Griffith, «Monks, 'Singles', and the 'Sons of Covenant'. Reflections on Syriac Ascetic Terminology», *Eulogema, Studies in Honor of Robert Taft, S.J.*, ed. by Carr, Rome 1993, σσ. 141-160.

<sup>2</sup> Vööbus, *Asceticism*, σ. 98, Brock, « La prière », σ. 30, πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 55. Για τις *bnat qeama* βλ. αναλυτικά: Vööbus, «Institution of the Benai Qeima and Benat Qeima in the Ancient Syrian Church», *Church History* 30 (1968), σσ. 19-27.

<sup>3</sup> Οι επιστολές αυτές αποδόθηκαν εσφαλμένα στον Κλήμεντα Ρώμης, ωστόσο, η καταγωγή του συγγραφέα φαίνεται να είναι από την Παλαιστίνη. Πιθανότατα γράφτηκε πρώτα στα ελληνικά αλλά σώζεται εξ ολοκλήρου στη συριακή. Αποσπάσματα του πρωτότυπου ελληνικού έργου διασώζονται στον *Πανδέκτη της Αγίας Γραφής* του μοναχού Αντιόχου (7<sup>ος</sup> αιώνας). Αργότερα διαχωρίστηκε σε δύο επιμέρους τμήματα. Η σημασία του για την ιστορία του ασκητισμού είναι προφανής, καθώς εκφράζει πρώιμες ασκητικές διδασκαλίες, αναγόμενες στις απαρχές του μοναχισμού στη Συρία. Βλ. αναλυτικά Quasten, *Patrology*, v. 1, Utrecht 1962, σ. 58-59, Παπαδοπούλου, *Πατρολογία, ο τέταρτος αιώνας (Ανατολή και Δύση)*, τ. Β', Αθήνα 1990, σ. 467-468, όπου και βιβλιογραφία. Για τη σχέση των ασκητών του έργου και των *Υιών της Διαθήκης*, βλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 80, όπου και η αναλυτική βιβλιογραφία.

<sup>4</sup> «Locus enim in quo habitabunt, non tantum electis omnibus commune regnum coelorum est, sed pars ipsorum cum sanctis angelis est, ut nobilior et excellentior quod elegerunt vitae genus remuneretur». Κλήμεντος Ρώμης (;), *Epistola prior ad virgines*, PG 1, 388. Πρβλ. επίσης αναλυτικά το 2 κεφάλαιο σε Κλήμεντος Ρώμης (;), *Epistola prior ad virgines*, PG 1, 382-384.

<sup>5</sup> Για τη διδασκαλία των πιστών βλ. κεφάλαιο 11 της Κλήμεντος Ρώμης (;), *Epistola prior ad*

ροφορία σε σχέση με τους ασκητές αυτούς: υπονοείται στο κείμενο ότι περιόδευαν για την πνευματική στήριξη των πιστών και τον ευαγγελισμό των ειδωλολατρών. Σε αυτές τις περιόδους δέχονταν τις υπηρεσίες του ποιμνίου, για τις οποίες ο συγγραφέας δίνει σαφείς εντολές<sup>1</sup>.

Οι σημαντικότερες πληροφορίες αναφέρονται στον Αφραάτη, κατά τον 4<sup>ο</sup> αιώνα, ο οποίος αφιερώνει την Έκτη Επίδειξη στους *bnay qyama*, ασκητές που διαβίωναν μέσα στις πόλεις. Ο Αφραάτης τους χωρίζει σε δύο κατηγορίες, τους παρθένους (συρ. *btule*) και τους αγίους (συρ. *qaddishe*), οι οποίοι στο παρελθόν είχαν εισέλθει σε γάμο, και πλέον είχαν εξαγιασθεί, κατά το πρότυπο του εξαγιασμού των Ιουδαίων (Εξ. 19, 10)<sup>2</sup>. Οι αναφορές αυτές περιστρέφονται κυρίως γύρω από την εγκράτεια των ασκητών και την ακτημοσύνη<sup>3</sup>. Χαρακτηριστική ωστόσο αποδεικνύεται η προτροπή του Αφραάτη για την υποχρέωση των ασκητών αυτών να αναδείξουν τη διδασκαλία του ευαγγελίου<sup>4</sup>.

---

*virgines*, PG 1, 404-408, όπου παρέχονται οι οδηγίες προς τους παρθένους και PG 1, 420: «Hos movet desiderium audiendi a nobis...». Για τη φροντίδα των πτωχών και τον εξορκισμό: «Decorum quoque ac utile est ut quis visitem orphanos ac viduas, praecipue pauperes ac liberis gravatas; Sed prae omnibus domesticos fidei qui, dubio procul, in necessitate sunt, quorum vita in oculis servorum Dei splendet...Honorabile etiam, aequum praeclarumque est, ut frater in Christo visitant exagitat a spiritibus malis, pro eis exorcismos adhibeant...» Κλήμεντος Ρώμης (;), *Epistola secunda ad virgines*, PG 1, 408.

<sup>1</sup> Πρβλ. «Quandoque evenit ut, inclinata iam die ...longe a nostris et propinquorum domibus dissiti...» Κλήμεντος Ρώμης (;), *Epistola secunda ad virgines*, PG 1, 420, και «Si autem adveniamus in locum ubi nullus sit Christi...». Κλήμεντος Ρώμης (;), *Epistola secunda ad virgines*, PG 1, 430-432

<sup>2</sup> πρβλ. Murray, *Symbols of Church*, σ. 14, Brock, «La prière», σ. 31. Για τον όρο βλ. αναλυτικά Vööbus, *Asceticism*, σ. 103-106

<sup>3</sup> Πρβλ. «Exemplum ergo accipiamus, carissime, a Vivificatore nostro, qui cum dives esset se ipsum pauperem effect». Αφραάτου, *Demonstrationes VI*, PS 1, 275-278. Πρβλ. «Patrem nimenim vocebus nobis super terram, ut simus filii Patris qui in caelis est. Quando nihil habuerimus, tunc omnia possedebimus; ... perveniamus Arma sumamus ad certamen, praeparationem Evangelii...Ea que sursum sunt, caelestia, curemus et meditemur, quo evectus et sublimatus est Christus, mundum qui noster non est, reliquentes, ut ad locum ad quem invitati sumus». Αφραάτου, *Demonstrationes VI*, PS 1, 246. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 81. Brock, «La prière», σ. 31.

<sup>4</sup> Πρβλ. «Simus in mundo pauperes, ut plurimos doctrina Domini loceplutumus». Αφραάτου, *Demonstrationes VI*, PS 1, 246. Πρβλ. «Tempore quo acceptus eius sermo fuerit, loquatur; sin minus silentium praestet. Nec se ipsum propter ventrem postulationibus suis det contemptui. Timenti Deum secretum suum aperiat, et a malevolo praecaveat». Αφραάτου, *Demonstra-*

Τον 5<sup>ο</sup> αιώνα, οι υποχρεώσεις τους εντάσσονται σε κανόνες από τον Ραββουλά Εδέσσης και περιστρέφονται γύρω από την αρωγή στο φιλανθρωπικό έργο της Εκκλησίας<sup>1</sup>. Οι ψευδεπίγραφοι κανόνες του Μαρουτά, στις αρχές του 5<sup>ου</sup> αιώνα, εντάσσουν τις *θυγατέρες της διαθήκης* στην κανονική δικαιοδοσία του επισκόπου<sup>2</sup>. Ο Vööbus ερμηνεύοντας τον όρο, θεωρεί ότι συνδέεται αποκλειστικά με ομολογία παρθενίας ενώπιον του επισκόπου ή άλλου εκπροσώπου της ιεραρχίας<sup>3</sup>.

Στο *Βίο Αλεξάνδρου* παρουσιάζεται μία άλλη ιδιομορφία της συριακής πνευματικότητας. Συγκεκριμένα, παρατίθεται η πληροφορία πως ο Αλέξανδρος, όταν βρέθηκε αντιμέτωπος με την άρνηση των κατοίκων ενός κάστρου να δεχθούν αυτόν και τους μοναχούς του στην πόλη τους, «ὁ μακάριος κατηράσατο, καί εἰς τό κάστρο ἐκεῖνο δι' αὐτούς οὐκ ἔβρεξεν ἐπί ἔτη τρία<sup>4</sup>». Οι κάτοικοι μετανόησαν για την αμαρτία τους και απευθύνθηκαν στους επισκόπους της περιοχής, για να ζητήσουν το έλεος του μοναχού<sup>5</sup>. Πράγματι, ο Αλέξανδρος «ἔκλαυσε πικρῶς ἐνώπιον Κυρίου», και «γένεον... εὐθηνία εἰς τό κάστρο ἐκεῖνο εἰς τό τέταρτο ἔτος οἷα οὐ γέγονε ποτε<sup>6</sup>».

Οι κατάρες φαίνεται ότι αποτελούσαν μία ιδιόμορφη συνήθεια των Σύρων και συνδέονται με περιπτώσεις που οι πιστοί απέρριπταν τον μοναχό<sup>7</sup>, όπως στην περίπτωση του Αλεξάνδρου. Επιπλέον, η κατάρα δείχνει

---

tiones VI, PS 1, 274-275. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 81

<sup>1</sup> Οι κανόνες αυτοί παραδίδονται στα συριακά και εντάσσονται σε ένα γενικότερο πλαίσιο κανόνων αφορώντων στον κλήρο και σε αυτή την ομάδα των ασκητών. Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 34, πρβλ. Harvey Ashbrook, *Asceticism*, σ. 6, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 55

<sup>2</sup> Vööbus, *Syriac Documents*, σσ. 123-124.

<sup>3</sup> Vööbus, *Syriac Asceticism*, σ. 99.

<sup>4</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 34 (684, 8-9)

<sup>5</sup> «Καί μετὰ ταῦτα, τήν αἰτίαν τῆς ὀργῆς μαθόντες, οἱ πάντες συνῆλθον ὁμοθυμαδόν τούς αἰτίους ἐκ τοῦ κάστρου ἐκριζῶσαι...προσῆλθον τοῖς ἐπισκόποις τῶν Ρωμαίων, ἵνα πρεσβεύσωνται πρὸς αὐτῶν διά γραμμάτων πρὸς τόν μακάριον Ἀλέξανδρον...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 34 (684, 10-14)

<sup>6</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 34 (685, 2, 7-8)

<sup>7</sup> Brown, «The rise and function», σ. 87. Τέτοιο παράδειγμα παρατίθεται στη *Φιλόθεο Ιστορία*, όπου ο Ιάκωβος Νισίβης (πρώτο ήμισυ 4<sup>ου</sup> αιώνα) χρησιμοποιεί κατάρες εναντίον δύο

τη θέση του αγίου ως μεσίτη μεταξύ Θεού και ανθρώπων. Οι πιστοί προστρέχουν στον μοναχό για διαφορές που έχουν μεταξύ τους και εκεί ο άγιος με τη χρήση της κατάρας αποδίδει δικαιοσύνη<sup>1</sup>.

Αναφορά στον συριακό μοναχισμό αποτελεί και η χρήση του όρου *μονότροπος* για τον χαρακτηρισμό του Αλεξάνδρου από το βιογράφο<sup>2</sup>. Ο όρος αποτελεί μία από τις μεταφράσεις που επιδέχεται η συριακή λέξη *ihidaya* (ελλ. μόνος, αυτός που έχει ένα μοναδικό σκοπό, ο μονογενής), με την οποία περιγράφονταν η μοναστική ιδιότητα. Ήδη στην *Peshitta* με τον όρο αυτό χαρακτηρίζεται ο Ιησούς Χριστός, ως ο *Μονογενής Υιός του Πατρός* (Ιωάν. 1, 14, 3,16)<sup>3</sup>. Η χριστολογική ερμηνεία του όρου απαντάται στις αναφορές τόσο του Εφραίμ του Σύρου όσο και του Αφραάτη για τους *ihidaya* που υπηρετούσαν την Εκκλησία. Στην πρωτομοναστική παράδοση ο όρος περιγράφει τον Αδάμ στην προπρωτική του κατάσταση. Στη συνέχεια, κατά τον 5<sup>ο</sup> αιώνα, αποδίδεται ως *terminus technicus* στους μοναχούς και κυρίως στους αναχωρητές, ενώ για τους κοινοβιάτες χρησιμοποιείται

---

ασεβών κοριτσιών. «...κόραι τινές πλυνοῖς ἐφεστῶσαι...οὐδέ τοῦ σχήματος τό καινοπρεπές κατηδέσθησαν, ἀλλά τήν αἰδῶ ἀπορρίψασαι,...καί ἀναιδέσιν ὀφθαλμοῖς τόν θεῖον ἄνθρωπον ἐθεώρουν...Τοῦτο δυσχεράνας ὁ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος...ἐπηράσατον μέν τῇ πηγῇ, καί φροῦδον παραυτικά το ρεῖθρον ἐγένετο· ἐπηράσατο δέ ταῖς μείραξι, καί τήν ἀναίσχυντον αὐτῶν νεότητα προῶρω ἐκόλασε πολιᾶ... Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*, 1,4.

<sup>1</sup> Πρβλ. Brown, «The rise and function», σ. 87. Πρβλ. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Ιάκωβος Νισίβης καταριέται έναν άδικο δικαστή. («Οὔτος ἄλλοτέ ποτε δικαστήν Πέρσην ἀδίκῳ ψῆφῳ χρησάμενον θεασάμενος, λίθῳ τινί μεγίστῳ παρακειμένῳ ἐπαρασάμενος, συντριβῆναι καί σκεδασθῆναι, καί τούτῳ διελέγξει τήν ἄδικον ἐκείνου παρηγγύησε ψῆφον...»). Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*, 1,6). Στην περίπτωση μάλιστα του Ιακώβου, η κατάρα αποτελεί μέρος για τη διάσωση ολόκληρης της πόλης της Νισίβης από τον περσικό στρατό. («Τότε πάντες ἰκετεύουσι τόν τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπον φανῆναι ἐπί τοῦ τείχους, καί ἄραῖς κατατοξεῦσαι τούς πολεμίους. Ὁ δέ πεισθεῖς ἀνήει, καί τās πολλὰς αὐτῶν θεασάμενος μυριάδας, σκνιφῶν αὐτοῖς καί κωνῶπων ἐπιπέμψαι νέφος ἰκέτευσεν τόν Θεόν»). Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*, 1,11.)

<sup>2</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 40 (688, 10)

<sup>3</sup> Sterk, *The Monk-Bishop*, σ. 20-21, Murray, *Symbols of Church*, σ. 12. Η ταύτιση του όρου *ihidaya* με τον αντίστοιχο ελληνικό *μοναχός*, ώθησε διάφορους ερευνητές στη διατύπωση της απόψεως πως ο ελληνικός αποτελεί μετάφραση του συριακού. Βλ. αναλυτικά στην Sterk, *The Monk-Bishop*, σ. 20-21 και υπ. 37.

ο αντίστοιχος *dayraya* (ελλ. κοινοβιάτης)<sup>1</sup>.

Όπως διαπιστώνεται, οι αναφορές του κειμένου στη συριακή πνευματικότητα δεν παρουσιάζουν ομοιομορφία. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ενώ υπάρχουν αναφορές στη συριακή πνευματικότητα (π.χ η χρήση του όρου *μονότροπος*), σε άλλα σημεία παρουσιάζονται σημαντικές γνωστικές ελλείψεις για τον τρόπο οργάνωσης των συριακών μονών. Η ανομοιογένεια αυτή αυτή εξηγείται μόνο υπό το πρίσμα της ύπαρξης αρκετών παραδόσεων για τον Αλέξανδρο, προερχόμενων από τη Συρία. Ο συγγραφέας, ωστόσο, φαίνεται ότι παρενέβαλε και άλλες αναφορές, οικείες ίσως στον ίδιο και τους αναγνώστες του. Τα σχόλιά του για τον συριακό μοναχισμό, ανάγονται στην απολογητική διάθεση του συγγραφέα, ο οποίος αποσκοπούσε στην υπεράσπιση της προβληματικής ασκητικής πρακτικής του μοναχού.

## 5. Γεωγραφικός προσδιορισμός των μετακινήσεων του Αλέξανδρου

Το ευρύτερο γεωγραφικό περιβάλλον, μέσα στα πλαίσια του οποίου διαμορφώθηκε η ακοίμητη ασκητική πρακτική, είναι η Συρία. Ο βιογράφος του Αλεξάνδρου, ωστόσο, δεν παραδίδει συστηματικές πληροφορίες για τον εντοπισμό των μετακινήσεών του, μία διαπίστωση που πραγματοποιήθηκε πρώτα από τον Tillemont<sup>2</sup>. Ο Vööbus κάνει επίσης λόγο για συγκεκριμένες γεωγραφικές και χρονολογικές πληροφορίες του *Βίου*<sup>3</sup>. Με αυτά τα δεδομένα, η έρευνα αρκέσθηκε στις αδρές αναφορές του συγγραφέα, χωρίς περαιτέρω προσπάθειες εξέτασης του κειμένου.

Εξαίρεση στην τάση αυτή αποτελεί ο Gatier, ο οποίος χρησιμοποιεί το κείμενο που αναφέρεται στον εκχριστιανισμό του Ραββουλά, σε συνδιασμό με άλλες χρήσιμες αναφορές του *Βίου*. Ταυτοχρόνως, στρέφεται σε

---

<sup>1</sup> Για τον όρο βλ. Vööbus, *Asceticism*, σ. 106-108, Harvey Ashbrook, *Asceticism*, σ. 7, Guillaumont, « Esquisse », σ. 42, Brock, « La prière », σ. 214-215,

<sup>2</sup> De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 653.

<sup>3</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 188.

παράπλευρες ιστορικές πηγές, όπως η *Φιλόθεος Ιστορία* του Θεοδωρήτου Κύρου, και στην επιγραφική. Τέλος, συνεκτιμά την εξάπλωση του ρωμαϊκού κράτους εκείνη την περίοδο σε σχέση με την Αυτοκρατορία των Σασσανιδών<sup>1</sup>. Η μέθοδος αυτή, όπως θα καταδειχθεί και περαιτέρω, είναι η μόνη που εξάγει κάποια αληθοφανή συμπεράσματα για τον γεωγραφικό προσδιορισμό των μετακινήσεων του Αλεξάνδρου.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Gatier αξιοποιώντας τις πληροφορίες του *Βίου*, επιχείρησε να οριοθετήσει τον χώρο δράσεως του Αλεξάνδρου: αρχικά ο μοναχός εισέρχεται σε συριακή μονή, η οποία δεν καθορίζεται γεωγραφικά από τον βιογράφο. Ο Gatier, ερμηνεύοντας το σχετικό απόσπασμα, επιχείρησε να την τοποθετήσει στην περιοχή της βόρειας Συρίας, μεταξύ του Ευφράτη, της Έμεσσας και της Κιλικίας<sup>2</sup>. Σε αυτό το τρίγωνο εξαπλώνεται η περιοχή της Κοίλης Συρίας, μεταξύ της Αντιόχειας και της Έδεσσας. Για την γεωγραφική αυτή τοποθέτηση συνηγορεί η χρονική περίοδος της εισόδου του Αλεξάνδρου στον μοναχισμό (380), καθώς το δεύτερο μισό του 4<sup>ου</sup> αι. υπήρξε διάστημα μεγάλης ανάπτυξης για τον κοινοβιατισμό στις συγκεκριμένες περιοχές της βόρειας Συρίας. Η περαιτέρω αναφορά στις γεωργικές εργασίες με τις οποίες ασχολούνταν οι μοναχοί στη μονή, επιτείνει αυτό το επιχείρημα, καθώς στην περιοχή αυτή η γεωργία ήταν αναπτυγμένη<sup>3</sup>.

Στη συνέχεια, ο βιογράφος παρουσιάζει τον Αλέξανδρο να δραστηριοποιείται στις όχθες του Ευφράτη, ενώ στο ευρύτερο γεωγραφικό πλαίσιο περιγράφονται οι πόλεις Παλμύρα και Αντιόχεια<sup>4</sup>. Συγκεκριμένα, αφού εγκαταλείπει τη μονή, ο Αλέξανδρος «τήν ἔρημον καταλαμβάνει<sup>5</sup>», τοποθεσία που δεν καθορίζεται γεωγραφικά στον *Βίο*. Όμως, ούτε η αναδρομή

---

<sup>1</sup> Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 441κεξ

<sup>2</sup> Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 441.

<sup>3</sup> Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 441.

<sup>4</sup> Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 187, De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 647 - 648, υπ. 5.

<sup>5</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 8,11 (663)



σε παράπλευρες πηγές, όπως η *Φιλόθεος Ιστορία*, διαφωτίζει επαρκώς το ζήτημα. Ο Θεοδώρητος αναφέρεται σε τρεις ευρύτερες ερημικές εκτάσεις, στις οποίες αναπτύσσεται ο μοναχισμός: η πρώτη δεν εντοπίζεται με ακρίβεια, αλλά φέρεται κατεχόμενη από στρατιωτικές εγκαταστάσεις, η δεύτερη τοποθετείται στην Οσροήνη και η τρίτη στη Χαλκίδα<sup>1</sup>.

Μετά από επταετή παραμονή στην έρημο, ο Αλέξανδρος ξεκίνησε το ιεραποστολικό του έργο, μεταστρέφοντας στον Χριστιανισμό τον Ραββουλά και ολόκληρη την πόλη του<sup>2</sup>. Στον *Βίο* δεν αναφέρεται το όνομα της πόλεως, ούτε φυσικά η ακριβής τοποθεσία της. Ο Gatier την ταυτίζει με τη Χαλκίδα, αναγόμενος σε αυτό το συμπέρασμα από τον συσχετισμό του κειμένου, με τον συριακό βίο του μετέπειτα επισκόπου<sup>3</sup>. Επιπλέον, με κριτήριο τον χαρακτηρισμό του ιερού ως *ἐπίσημον*<sup>4</sup>, προχωρά στην υπόθεση ότι πρόκειται για κάποιο ιερό που βρισκόταν στη Βόρειο Συρία πλησίον της Χαλκίδας, αφιερωμένο είτε σε μία θεότητα που λατρευόταν αποκλειστικά στην πόλη αυτή, τον Ηλιόσειρο, είτε στον Δία εκείνη την περίοδο<sup>5</sup>.

Επιστρέφοντας στην έρημο, ο Αλεξάνδρος δημιουργεί την πρώτη μονή, με μοναχούς κάποιους ληστές οι οποίοι βαπτίσθηκαν χριστιανοί<sup>6</sup>. Εφαρμόζοντας την ίδια μέθοδο, ο Gatier χρησιμοποιεί πάλι τον *Βίο του Ραββουλά Εδέσσης* για να εντοπίσει γεωγραφικά την μονή που ίδρυσε ο μοναχός. Υποστηρίζει, λοιπόν, ότι αυτή τοποθετείται κοντά στη Χαλκίδα, τόπο

---

<sup>1</sup> «Εὐθύς ἀκούσας ὁ Πρεσβύτες... ἐπὶ τὴν Ἀντιόχειαν ἔτρεχεν. Δύο δέ καὶ τρεῖς ἕξανύσας τῆς ἐρήμου σταθμούς...καὶ πᾶσιν ἐρρῶσθαι φράσας, καταλαμβάνει τῆς ἐρήμου τὸν ὀμφαλόν... Ἄβιτός τις εἰς τὴν ἑτέραν ἔρημον τὴν ἀσκητικὴν καλύβην πρῶτος ἐπῆξατο· βορειότερα δὲ ταύτης ἐστὶ καὶ μικρὸν πρὸς ἕω κειμένη κατὰ τὸν ἀπαρκτίαν ἄνεμον τὸν τῷ ἀφηλιώτῃ πελάζοντα...Χρείας μὲν γὰρ τινός ἕνεκα ἀπεδήμουν εἰς τι τῶν φρουρίων, τῶν ἔξω τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης διακειμένων...». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 2, 17- 3, 2 – 3, 12 -6,2. πρβλ. Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 442.

<sup>2</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 10-22 (664-674), πρβλ. Tillemont, *Mémoires*, σ. 493, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 252, υπ. 25.

<sup>3</sup> Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 446.

<sup>4</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 9, (664, 4). Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 446

<sup>5</sup> Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 446

<sup>6</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 24 (675, 14-15, 676, 1-11). Πρβλ. Tillemont, *Mémoires*, σ. 493

καταγωγής του επισκόπου<sup>1</sup>.

Ο Αλέξανδρος εγκατέλειψε τη μονή λίγο αργότερα και κατευθύνθηκε προς τον ποταμό Ευφράτη, τον οποίο διαπέρασε<sup>2</sup>. Εκεί, προφανώς στη Μεσοποταμία και συγκεκριμένα στην Οσροήνη, σύμφωνα πάντα με τον Gatier<sup>3</sup>, δημιουργήθηκε η δεύτερη μονή, καθώς η φήμη του προσέλκυσε πιστούς διαφόρων εθνικοτήτων<sup>4</sup>. Σημαντικές αποδεικνύονται δύο επιγραφές βασιλικής, μία στα ελληνικά και μία στα συριακά, που ανακαλύφθηκαν σε αυτήν την περιοχή, χρονολογούνται γύρω στο έτος 471 και αναφέρονται στην χρονολογία της κατασκευής του ναού. Σε αυτές αναφέρεται ο «Mar Sergis, αρχιμανδρίτης της μονής του μακαρίου Αλεξάνδρου». Ο Gatier ταυτίζει τον Αλέξανδρο της επιγραφής με τον Ακοίμητο και τη μονή με την αντίστοιχη της Οσροήνης που ο μοναχός δημιούργησε στα όρια του Ευφράτη<sup>5</sup>. Συνεπώς, η δεύτερη μονή του Αλεξάνδρου πρέπει να τοποθετηθεί με όριο τον Ευφράτη, είτε πιθανότατα στην Μεσοποταμία<sup>6</sup>, είτε ανάμεσα στον Ευφράτη και την Συρία<sup>7</sup>.

Με εκατόν πενήντα μοναχούς αποφασίζει τη συνέχεια του ιεραποστολικού του έργου στην Αίγυπτο, στην οποία όμως δεν έφτασαν ποτέ, καθώς, όπως διηγείται ο Βίος, «περάσας πάλιν τόν ποταμόν Εὐφράτην, ὁ

---

<sup>1</sup> Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 448, Πρβλ. De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 647.

<sup>2</sup> Καί ὀδεύσας δύο ἡμέρας, φθάνει εἰς τόν ποταμόν Εὐφράτην καί διεπέρασε... (Βίος Ἀλεξάνδρου, 26 (677, 3) πρβλ. Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 449

<sup>3</sup> Σύμφωνα με το Gatier (« Alexandre l'Acémète », σ. 448-9), η πιο σύντομη διαδρομή για τον Ευφράτη είναι αυτή που οδηγεί στην Οσροήνη της Μεσοποταμίας. Ο συγγραφέας καταλήγει σε αυτό το συμπέρασμα εκτιμώντας τις πληροφορίες του Βίου για το χρονικό διάστημα που χρειάστηκε ο Αλέξανδρος να φτάσει ως τον ποταμό και να τον διασχίσει.

<sup>4</sup> « Ταῦτα ἐνθυμούμενος... ἐν εἴκοσι ἔτεσι, συνήχθησαν πρὸς αὐτόν ἄνδρες τετρακόσιοι... » Βίος Ἀλεξάνδρου, 26,3 (677), πρβλ. Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 449

<sup>5</sup> Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 450. Για τις επιγραφές αυτές, βλ. αναλυτικά: Donceel-Vouïte, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban. I : décor, archéologie et liturgie*, Louvain-la-Neuve 1988, σ. 148-149.

<sup>6</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 187.

<sup>7</sup> De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 647 -648, υπ. 5. Η κατεύθυνση του Αλεξάνδρου είναι η ακόλουθη: έχοντας περάσει τον Ευφράτη, δημιουργεί έναν δρόμο προς την περιοχή των Σασσανιδών («περσική ἔρημος»). Κλίνει αργότερα προς τα βορειο-δυτικά, ακολουθεί τη γραμμή των συνόρων και κατευθύνεται προς την Παλμύρα.

μακάριος Αλέξανδρος μετά τῶν ὧν μετ' αὐτοῦ ἐξελέξατο, ἐπί τήν περσικήν ἀπήεισαν ἔρημον»<sup>1</sup>. Ο χαρακτηρισμός της ερήμου ως περσικῆς περιπλέκει τα πράγματα. Ο Tillemont ερμηνεύει κυριολεκτικά τον χαρακτηρισμό και θεωρεί ότι γίνεται λόγος για την ἔρημο της Μεσοποταμίας που χώριζε τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία από τους Πέρσες<sup>2</sup>. Πραγματικά, η ερμηνεία αυτή του κειμένου, χωρίς την περαιτέρω εκτίμηση του ιστορικού πλαισίου, οδηγεί στο συμπέρασμα αυτό. Ωστόσο, στο χρονικό διάστημα που εκτυλίσσονται τα γεγονότα του *Βίου*, ἴτοι τα τελευταία χρόνια της βασιλείας του Μεγάλου Θεοδοσίου (379-395) και αργότερα ἐπί Αρκαδίου (395-408), τα σύνορα της Ρωμαϊκῆς Αυτοκρατορίας εκτείνονταν ως τον Ευφράτη<sup>3</sup>.

Συγκεκριμένα, ο χαρακτηρισμός της ερήμου ως «περσικῆς» παραπέμπει στην περιοχή ανάμεσα στην Παλμύρα και την πόλη Σούρα<sup>4</sup>, η οποία ἦταν ἐνδιάμεση ανάμεσα στη Ρωμαϊκή και την Περσική Αυτοκρατορία, ἐξ ου και η αναφορά στα καστέλλα. Κατά την περίοδο αυτή μάλιστα, η ἀμυνα των Βυζαντινῶν ἦταν ἀρκετά ἐνισχυμένη στις περιοχές αυτές ἐναντι τῶν περσικῶν ἐπιθέσεων, με στόχο τη διατήρηση αὐτῶν τῶν ἐδαφῶν<sup>5</sup>. Η ἐκδοχή αὐτή ἐνισχύεται ἀπό το γεγονός της συνάντησης του Αλεξάνδρου και τῶν μοναχῶν του με Ρωμαίους στρατιῶτες, οἱ οἱοί στη συνέχεια τους οδήγησαν στο «λίμιτο»<sup>6</sup>, το οποίο εἶναι δυνατό να ταυτισθεῖ με κάποια ἀπό τις πόλεις που εἶχαν τοποθετηθεῖ στρατιωτικές δυνάμεις για τη φύλαξη τῶν συνόρων, ὅπως η Resapha ἢ η Oriza<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 32,13-14 (682)

<sup>2</sup> Tillemont, *Mémoires*, σ. 495.

<sup>3</sup> Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 452.

<sup>4</sup> Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 452.

<sup>5</sup> Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 452.

<sup>6</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 187-188, De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 647-648.

<sup>7</sup> Σύμφωνα με τα *Notitia Dignitatum* που περιγράφουν την κατάσταση στις αρχές του 5<sup>ου</sup> αιώνα, η Resapha ἦταν ο τόπος διαμονῆς τῶν Equites Promoti Indigenae, και η Oriza, ο θρόνος του Praefectus Legionis Quartae. Βλ. σε Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 453. Πρβλ. ἐπίσης Isaak, *The limits of the Empire, The Roman Army in the East*, New York 1991, σ. 167.

Επομένως, οι μετακινήσεις του Αλεξάνδρου τοποθετούνται όχι μόνο στη συνοριακή γραμμή της περσικής Αυτοκρατορίας των Σασσανιδών, αλλά και δυτικά του Ευφράτη, σε μία περιοχή που εκτείνεται ανάμεσα στον ποταμό και την Πάλμυρα. Αυτή είναι η έρημος της Συρίας ή της Αραβίας, την οποία ο συγγραφέας, που δεν είχε οικειότητα με την τοπογραφία, θεωρούσε περσική έρημο. Πρόκειται συγκεκριμένα, σύμφωνα με το Gatier, για την έρημο της Χαλκίδας, καθώς η τοποθεσία αυτή γειτνιάζει με τις περιοχές της Απαμείας, της Αντιόχειας και της Κυρρηστικής. Πράγματι, στα δυτικά της Χαλκίδας, ένα μέρος ανήκει σε γεωργική περιοχή και ένα άλλο είναι έρημος<sup>1</sup>.

Εγκαταλείποντας τη μονή που βρίσκεται στο γεωργικό κομμάτι της Κοίλης Συρίας, ο Αλέξανδρος κατευθύνθηκε στην έρημο της Χαλκίδας και από τα σύνορα, με τη συνοδεία του προς την Παλμύρα. Εκεί, ωστόσο, οι κάτοικοι τους απαγόρευσαν την είσοδο στην πόλη<sup>2</sup>. Τελευταίο σταθμό στην περιπλάνηση των Ακοιμήτων στη Συρία αποτέλεσε η Αντιόχεια.

Η παραπάνω ανάλυση του Pierre- Louis Gatier αποτελεί το μόνο σοβαρό εγχείρημα εξακριβώσεως των μετακινήσεων του Αλεξάνδρου. Τα επιχειρήματά του υποστηρίζονται από τον συνδυασμό ιστορικών και γεωγραφικών πηγών, επιβεβαιώνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τις υποθέσεις του. Ωστόσο, σημείο αμφιλεγόμενο παραμένει η χρήση του *Βίου του Ραββουλά*, ως επικουρική για τον γεωγραφικό προσδιορισμό της δράσεως του Αλεξάνδρου. Ο Gatier, αν και απορρίπτει την αξιοπιστία του σχετικού αποσπάσματος του *Βίου Αλεξάνδρου*, φαίνεται ότι αποδέχεται τις γεωγραφικές αναφορές του. Η μέθοδος αυτή όμως, ως υποθετική και μόνο δύναται να εκληφθεί, εφόσον είναι σαφές πως το απόσπασμα περί του εκχριστιανισμού του Ραββουλά δεν περιέχει ψήγματα ιστορικότητας. Η αποτυχία του βιογράφου να δώσει σαφείς πληροφορίες σε αυτό το επίπεδο είναι

---

<sup>1</sup> Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 444.

<sup>2</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 35 (685-6)

αδιαμφισβήτητη. Οι πληροφορίες του, πραγματικά συγκεχυμένες και αόριστες, αποδεικνύουν πως ο βιογράφος δεν είχε σχέση με το συριακό περιβάλλον, όπως ο Vööbus επιμένει να υποδεικνύει<sup>1</sup>.

### Συμπεράσματα

Ο *Βίος Αλεξάνδρου του Ακοιμήτου* παραδίδεται σε δύο εκδοχές, μία ελληνική και μία λατινική, με σαφή εξάρτηση μεταξύ τους. Το ελληνικό κείμενο προηγείται του λατινικού και ανάγεται στα μέσα του 5<sup>ου</sup> αι. (περίπου 450) και ύστερα. Ο συγγραφέας είναι προφανώς κάποιος Ακοίμητος μοναχός, ο οποίος γράφει στην Κωνσταντινούπολη, συλλέγοντας διάφορες παραδόσεις που κυκλοφορούσαν για τον Αλέξανδρο στη μονή. Κύριο χαρακτηριστικό του *Βίου* αποτελεί η έντονα απολογητική διάθεση, καθώς ήταν ακόμη νωπή η αμφισβήτηση της ακοίμητης ασκητικής πρακτικής στην πρωτεύουσα. Η παράμετρος αυτή δημιουργεί αρκετά προβλήματα στην εκτίμηση του *Βίου* ως ιστορική πηγή. Ο συγγραφέας συσκοτίζει τα γεγονότα της δίωξης του Αλεξάνδρου στην Κωνσταντινούπολη, ενώ περιγράφει με συγκεχυμένες πληροφορίες το γεωγραφικό και μοναστικό περιβάλλον της συγκεκριμένης περιόδου στη Συρία. Επιπλέον προβληματικό σημείο αποτελεί κυρίως το απόσπασμα περί του εκχριστιανισμού του Ραββουλά Εδέσσης, που αποδίδεται στον Αλέξανδρο. Με κριτήριο το συριακό βίο του επισκόπου, η αναφορά αυτή δεν έχει καμία ιστορική αξία. Ωστόσο, εξυπηρετεί την πρόθεση του βιογράφου να αναδείξει την ορθοπραξία του μοναχού, συνδέοντάς τον με μία ηγετική μορφή υπερασπίσεως της Γ' Οικουμενικής Συνόδου (431) και των αποφάσεών της.

## Κεφάλαιο 4. Η ασκητική πρακτική του Αλεξάνδρου του

---

<sup>1</sup> Στο σημείο αυτό θα πρέπει να αναφερθεί ότι ενώ ο Vööbus στη σελίδα 187 του έργου *Syrian Asceticism* θεωρεί ότι «beneath the Hellenistic varnish, the document reveals the Syrian milieu and spirit», στη συνέχεια δηλώνει ότι ο συγγραφέας ήταν ξένος προς το οικείο περιβάλλον της Συρίας.

## Ακοιμήτου

### 1. Παράγοντες διαμόρφωσης της πρακτικής

Η ανάπτυξη της ασκητικής πρακτικής του Αλεξάνδρου εκτίθεται λεπτομερώς από τον βιογράφο του, ο οποίος επιχειρεί ταυτοχρόνως την αναδειξη του θεολογικού υποβάθρου της. Στα πλαίσια αυτά ο Αλέξανδρος σκιαγραφείται ως αναμορφωτής του μοναχισμού, ο οποίος επαναπροσδιόρισε το περιεχόμενό του, αποδίδοντάς του εκ νέου ορθή κατεύθυνση προς την πραγμάτωση της σωτηριολογικής προοπτικής του. Αν και οι αναφορές στο κείμενο δεν είναι λεπτομερείς, το όλο εγχείρημά του συνδέεται με τρεις παραμέτρους, οι οποίες ταυτίζονται με α) τον άκρατο ζηλωτισμό του Αλεξάνδρου, ο οποίος περιέβαλε όλη την ασκητική πρακτική αλλά και τη γενικότερη πορεία του βίου του, όπως αναφέρουν χαρακτηριστικά και οι παράπλευρες αναφορές στο πρόσωπό του<sup>1</sup>, β) την ανάγκη εφαρμογής των θείων εντολών και γ) τους *ἀρχαίους τύπους* του μοναχισμού.

#### α) Η ερμηνεία της Αγίας Γραφής

Η μεγαλύτερη αγωνία του μοναχού στη μονή του ηγούμενου Ηλία περιστρέφεται γύρω από την πλήρη συμμόρφωση στις θείες εντολές<sup>2</sup>. Καθώς οι πνευματικές του απορίες δεν ικανοποιούνται επαρκώς<sup>3</sup>, εγκαταλείπει τη μονή και αναχωρεί στην έρημο, όπου και παραμένει για επτά χρόνια<sup>4</sup>. Εκεί, θεολογικό έρεισμα για τον Αλέξανδρο αποδεικνύεται, σύμφωνα με τον *Βίο* του, η κατά γράμμα ερμηνεία της Αγίας Γραφής, στην

<sup>1</sup> «καί ἡ πολιτεία αὐτοῦ ἐπίδοξος πᾶσιν ἐγένετο, ζηλωτῆς γάρ ἦν εἰς ἄκρον». Καλλινίκου, *Βίος Ὑπατίου*, 8. πρβλ. επίσης στο *Βίο*: «ζέων τῷ πνεύματι»... *Βίος Αλεξάνδρου*, 7 (662, 6)

<sup>2</sup> «Καί διὰ τί οὐ ποιοῦμεν αὐτῷ πάντες»; *Βίος Αλεξάνδρου*, 8 (663, 6-7)

<sup>3</sup> «...οὐχ εὗρισκε, διὰ τὰ κοινόβια, καθῶς ἴσασιν οἱ σπουδαῖοι, μὴ ἔχειν τὴν ἀκτημοσύνην καὶ ἀμεριμνησίαν τοῦ ἀγίου εὐαγγελίου, ἐπειδὴ περὶ τοῦ προΐσταμένου ἐστὶν προβλέπειν καὶ σπουδάζειν περὶ ἐκάστης χρείας τῶν ἀδελφῶν...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 7 (662, 3-5), Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 187

<sup>4</sup> «...ἔρημον καταλαμβάνει, καὶ ἐποίησεν ἐκεῖ ἔτη ἑπτὰ...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 8 (663, 10-11)

οποία προσηλώθηκε με πρωτοφανή ενθουσιασμό<sup>1</sup> «διά το ἀκριβῶς νοῆσαι ἕκαστος στίχος περί τίνος εἴρηται»<sup>2</sup>. Η τάση του αυτή ήταν ήδη έκδηλη κατά την τετραετή παραμονή του στη συριακή μονή,<sup>3</sup> όπου ο μοναχός «προσεῖχε δέ ἀκριβῶς εἰ συμπνεῖ ο βίος ταῖς θείαις γραφαῖς»<sup>4</sup>.

Η ίδρυση και οργάνωση μονής δεν απέτρεψαν τον Αλέξανδρο, σύμφωνα με τον *Βίο*, από τη μελέτη της Αγίας Γραφής. Αντιθέτως, «προσεῖχεν δε ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ Ἀλέξανδρος ἀκριβῶς τοῖς γεγραμμένοις ἐν ταῖς θεοπνεύστοις γραφαῖς καί ἐφιλονίκηει ὅπως μὴ ἐκ τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ μία κεραία παρέλθῃ αὐτόν...» Ακολουθεί τον λόγο του προφήτη, ο οποίος ἐλεγε: «καὶ ἐν τῷ νόμῳ Κυρίου μελετήσῃ ἡμέρας καὶ νυκτός»...<sup>5</sup>. Η μελέτη της Αγίας Γραφής εμφανίζεται στο κείμενο ως θεία αποκάλυψη, επιβαλλόμενη ἀνωθεν στον μοναχό, ο οποίος ενσκήπτει με περισσότερο ενθουσιασμό στην ερμηνεία της<sup>6</sup>.

Η μέθοδος ερμηνείας της Αγίας Γραφής από τον Αλέξανδρο εμπεριέχει τρεις επιμέρους παραμέτρους, οι οποίες εμφανίζονται με διαδοχική χρονική σειρά και συμπληρώνουν σταδιακά την ασκητική πρακτική του. α) Στο πρώτο στάδιο της τετραετούς παραμονής του στη συριακή μονή του αρχιμανδρίτη Ηλία, ο Αλέξανδρος αφιερώνεται στη μελέτη του Ευαγγελίου και του Ψαλτηρίου<sup>7</sup>, ερμηνεύοντας κατά γράμμα τις ευαγγελικές εντολές<sup>8</sup>. Στο χρονικό αυτό διάστημα, όπου τίθενται οι βάσεις για τη δια-

<sup>1</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 28 (678, 15-17) Πρβλ. Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 29 – 30

<sup>2</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 8 (662, 11-12).

<sup>3</sup> «Καί τετραετὴ χρόνον ποιήσας ἐκεῖ...». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 7 (662, 1). Πρβλ. Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 47, De Stoop, «Vie d' Alexandre l' Acémète», σ. 645, Vailhe, «Acémètes» *DHGE* 1, στ. 274, Grumel, «Acémètes», *DS* 1, στ. 169.

<sup>4</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 7 (662, 2), Vailhe, «Acémètes» *DHGE* 1, στ. 274

<sup>5</sup> «Ἐπταετὴ δε χρόνον ποιήσας ἐν τούτοις, ἐπεζήτει πάλιν τι ἕτερον αἰτήσεται. Καὶ εὗρσκει τὸν προφήτη λέγοντα' «καὶ ἐν τῷ νόμῳ Κυρίου μελετησῃ ἡμέρας καὶ νυκτός». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 29 (679, 5-6). Πρβλ. Tillemont, *Mémoires*, σ. 495

<sup>6</sup> «Στήσον τό αἴτημά σου καὶ σταθήσεται ἐπὶ τῆς γῆς ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος κατὰ τὸν λόγον σου...». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 29 (680, 2-3)

<sup>7</sup> «Ἐξεδέχετο γάρ πρῶτον τὴν πανοπλίαν τὴν πνευματικὴν λαβεῖν ἥτις ἐστὶ τό ψαλτήριον». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 7 (662, 8-9)

<sup>8</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 8 (662, 11-12)

μόρφωση της ασκητικής πρακτικής του, στρέφεται προς την εφαρμογή της αμεριμνίας, ωθούμενος από τα κάτωθι αγιογραφικά χωρία: «μή μεριμνήσαι τὴν αὐριον» (Πρβλ. Ματ. 6,34) καὶ «ὅτι πολλῶν στρουθίων διαφέρετε»<sup>1</sup> (Πρβλ. Ματ. 10,31).

β) Η δεύτερη παράμετρος της ερμηνευτικής μεθόδου του Αλεξάνδρου αναπτύχθηκε σε συνδυασμό με την ίδρυση μονής και της ιδιότητάς του ως αρχιμανδρίτη. Κατ' αυτόν τον τρόπο, μετά την ἀκριβῆ εφαρμογή των εντολών του Θεού, ο μοναχός προχώρησε στη χρήση της τυπολογίας. Πρώτο του επιχείρημα, σύμφωνα με το *Βίο*, ήταν ο παραλληλισμός της ασκητικής πορείας του, με τα γεγονότα του βίου του Ιακώβ<sup>2</sup>.

Παράλληλα ο Αλέξανδρος εξέλαβε ως πρότυπα μεγάλες αγιογραφικές προσωπικότητες, οι οποίες τον βοήθησαν να αναπτύξει, μέσω αρκετών τροποποιήσεων, την αδιάλειπτη δοξολογία. Κατά τον τρόπο αυτό, οι Απόστολοι και η πνευματική διαγωγή τους αποτέλεσαν το πρώτο πρότυπο προς μίμηση για τον Αλέξανδρο και τους μοναχούς του<sup>3</sup>. Στη συνέχεια, πρότυπα προς μίμηση για την ανάπτυξη της ακοίμητης δοξολογίας υπήρξαν οι άγγελοι. Η προσευχή τους «Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία<sup>4</sup>» ενέπνευσε τον Αλέξανδρο, ο οποίος την προ-

---

<sup>1</sup> «ὁ δὲ δούλος τοῦ Θεοῦ Ἀλέξανδρος, ζέων τῷ πνεύματι, συνεχῶς ἀκούων τοῦ δεσπότη «μή μεριμνήσαι τὴν αὐριον» καὶ «ὅτι πολλῶν στρουθίων διαφέρετε», ἐταράττετο ἐν ἑαυτῷ ... ἐξεδέχετο γάρ πρῶτον τὴν πανοπλίαν τὴν πνευματικὴν λαβεῖν ἥτις ἐστὶ τό ψαλτήριον». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 7 (662, 6-7)

<sup>2</sup> «Ταυτόν (τον Ιακώβ) ἐνθυμούμενος ὁ μακάριος Ἀλέξανδρος παρεκάλει τὸν Θεόν ὥστε παρασχεῖν αὐτῷ δεύτερον Ἰακώβ ἀναφανῆναι. ὁ δὲ φιλόανθρωπος Θεός παρέσχεν αὐτῷ ὅπερ ἠτήσατο παρ' αὐτοῦ καὶ συγκρίνας τὰ παράλληλα, ἐν ἑαυτῷ ἔλεγεν». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 26 (677, 6-9).

<sup>3</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 28 (678,18), πρβλ. Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 29.

<sup>4</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 30 (681, 5-6). Ο πρώτος στίχος του ύμνου προέρχεται από το Ευαγγέλιο του Λουκά (2,8) και εισήλθε νωρίς στα λειτουργικά ζωή της Εκκλησίας. Έχει χαρακτηρισθεί ὕμνος ἀγγελικός, μεγάλη δοξολογία, προς διαφοροποίηση από την αντίστοιχη μικρή. Η ονομασία ἀγγελικός προέρχεται από την αγιογραφική θεμελίωσή του, κατά την οποία ἄγγελοι υμνούσαν τη γέννηση του Ιησού Χριστού. «Ἄλλος δὲ ἄγγελος τοὺς ποιμένας, ὡς τῆ τῶν πολλῶν ἀναχωρήσει καὶ ἡσυχία κεκαθαρμένους, εὐηγγελίζετο, καὶ σὺν αὐτῷ πλῆθος στρατιᾶς οὐρανοῦ τὴν πολυμήνητον ἐκείνην παρεδίδου δοξολογίαν». (Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου (;), *Περὶ τῆς οὐρανοῦ ἱεραρχίας*, 4, 4). Κύρια χαρακτηριστικά του ύμνου αποτελούν οι χριστολογικές και τριαδολογικές αναφορές. Η αρχαιότερη αναφορά του βρι-



σέθεσε στο σύστημά του<sup>1</sup>.

γ) Τρίτη παράμετρο ερμηνείας της Αγίας Γραφής, η οποία τροφοδότησε τη διαμόρφωση της πρακτικής της ακοίμητης δοξολογίας, αποτέλεσε η χρήση συμβόλων, τα οποία βεβαίως κατανοήθηκαν υπό την κυριολεκτική τους έννοια. Οι εικοσιτέσσερις ώρες του νυχθημέρου<sup>2</sup>, οι αριθμοί επτά και εβδομήντα επτά<sup>3</sup>, χρησίμευσαν στον Αλέξανδρο για την ολοκλήρωση της πρακτικής του.

Στη συνέχεια, η μεθοδος ερμηνείας συμμορφώθηκε με τη νέα αποστολή του μοναχού. Πλέον δεν επεδίωκε αποκλειστικά την προσωπική του συμμόρφωση στο θείο θέλημα, αλλ' αγωνίστηκε «ἵνα...πληρώση τήν ἐπιθυμίαν αὐτοῦ τήν ἀγαθήν εἰς σωτηρίαν πολλῶν ψυχῶν...»<sup>4</sup>. Το κείμενο εδώ δεν αναφέρεται στην ιεραποστολή, την οποία ο Αλέξανδρος εφάρμοζε για να μην κατακριθεί ως οκνηρός δούλος, αλλά στις υποχρεώσεις του ως αρχιμανδρίτη στη μονή.

Η παραπάνω σταδιακή εμφάνιση των ερμηνευτικών παραμέτρων εμφανίζεται αποκλειστικά συνδεδεμένη με την ανάγκη του Αλεξάνδρου να συμμορφωθεί στο θείο θέλημα. Αρχικά ακολούθησε την κατά γράμμα εφαρμογή των εντολών της Αγίας Γραφής<sup>5</sup>, ενώ ως αρχιμανδρίτης ανέ-

---

σκεται στις *Αποστολικαί Διαταγαί* (7,47), αν και η αυθεντική μορφή του κειμένου παρατίθεται στον Αλεξανδρινό Κώδικα (φ. 569). Η λειτουργική της χρήση κατά τον όρθρο παραδίδεται και από το έργο *Περί Παρθενίας*, που αποδίδεται στον Μέγα Αθανάσιο. «Προς όρθρον δέ τόν ψαλμόν τοῦτον λέγετε... Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καί ἐπί γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία». (Αθανασίου Αλεξανδρείας(ς), *Περί Παρθενίας*, 20, 4), ωστόσο κατά τον 4<sup>ο</sup> αιώνα δεν ήταν καθορισμένη η θέση της κατά τη θεία λειτουργία. Για τα επιμέρους θέματα περί της μεγάλης δοξολογίας βλ. αναλυτικά Κορακίδη Αλ., *Αρχαῖοι ὕμνοι: 2. Ὁ ἀγγελικός ὕμνος (Gloria)*, «Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καί ἐπί γῆς εἰρήνη...», Αθήνα 1984.

<sup>1</sup> «Τον σωτήρά μου οἱ ἄγγελοι καί ἐπί γῆς ἐδόξασαν. καί ἡμεῖς οὖν συν τοῖς ἀγγέλοις δοξάσωμεν». *Βίος Αλεξάνδρου*, 30, (681, 2-3)

<sup>2</sup> «Ὁ Χριστός μου εἴκοσι καί τέσσαρας ὥρας τῆς νυκτός καί τῆς ἡμέρας ἐν τῇ κτίσει ἀνέδειξεν,...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 30, (680, 12-13)

<sup>3</sup> «Ὁ σωτήρ ἡμῶν παρακελεύσεται ἀφιέναι τοῖς συνδούλοις ἡμῶν τὰς εἰς ἀλλήλους ἀμαρτίας ἐβδομηντάκις ἐπτά». *Βίος Αλεξάνδρου*, 30, (680, 15-16)

<sup>4</sup> «...καί ἐποίησεν τρία ἔτη, νηστεῖαις καί εὐχαῖς σχολάζων καί παρακαλῶν τόν Θεόν νυκτός καί ἡμέρας ἵνα καί τοῦτο ἐπιτελεσθῇ δι' αὐτοῦ ἐπί τῆς γῆς...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 29 (679, 14-16)

<sup>5</sup> «Καί διά τί οὐ ποιοῦμεν... αὐτῷ πάντες. Οὐδεῖς δύναται αὐτά φυλάσσειν. Τότε ἀκατα-

πτυξε τη μέθοδο ερμηνείας προκειμένου να βοηθήσει τους υπόλοιπους μοναχούς να κατεργασθούν τη σωτηρία.

Η θεώρηση του κειμένου του *Βίου* υπέδειξε κατά τρόπο σαφή την τάση του Αλεξάνδρου προς μία κυριολεκτική ερμηνεία της Αγίας Γραφής. Ήδη ο De Stoop έκανε λόγο για «ραββινική ερμηνεία» του Ευαγγελίου<sup>1</sup>. Η μέθοδος αυτή, ωστόσο, όπως και οι επιμέρους παράμετροί της, δεν αποτέλεσαν πρωτοτυπία του Αλεξάνδρου. Αντιθέτως, απηχούν την ευρύτερη προοπτική με την οποία η συριακή πνευματικότητα προσέγγιζε την Αγία Γραφή και εκδηλώνονταν αφενός με τον ερμηνευτικό υπομνηματισμό της αφετέρου με τις ιστορικές εκφάνσεις του μοναχισμού.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, είχε ήδη οριοθετηθεί δια του Εφραίμ του Σύρου (4<sup>ος</sup> αιώνας) ο τρόπος ερμηνείας της Αγίας Γραφής, η οποία όφειλε να είναι πραγματική ή πνευματική. Η πραγματική σημαίνει ιστορική ερμηνεία και αφορά κυρίως στη διαφώτιση γεγονότων, ενώ η πνευματική αφορά στις αιώνιες αλήθειες που υπογραμμίζονται στο κείμενο. Μάλιστα, ο Εφραίμ έθεσε με αυστηρό τρόπο τα όρια της πραγματικής ερμηνείας, εφόσον το κείμενο της Αγίας Γραφής επιδέχεται μία μόνο ορθή ιστορική ερμηνεία. Οι περαιτέρω εναλλακτικές ερμηνείες ίσως οδηγήσουν σε παρανοήσεις. Ο Θεός, ωστόσο, μεταμφιέζεται κάτω από ονόματα και μεταφορές στην Παλαιά Διαθήκη, τα οποία αποτελούν προεικονίσεις της Ενσαρκώσεώς του, και λαμβάνουν περισσότερες ερμηνείες. Για τον λόγο αυτό, όποιος διαβάσει την Αγία Γραφή προσεγγίζει μόνο έναν από τους πνευματικούς πλούτους που αυτή εμπεριέχει<sup>2</sup>.

Η θεολογία του Εφραίμ σε σχέση με την πνευματική ερμηνεία εμφανίζεται στους Σύρους πατέρες, οι οποίοι χρησιμοποιούν για την εφαρμογή

---

σχέτω θυμῶ... ζημιωθείς τόν παρελθόντα χρόνον ἅπαντα καί εἰς οὐδέν ἀναλώσας... ἐξῆλθεν». *Βίος Αλεξάνδρου*, 8 (663, 5-9). Πρβλ. De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 646

<sup>1</sup> De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 653.

<sup>2</sup> Βλ. αναλυτικά Brock, *Hymns on Paradise*, σ. 41, Brock, *The bible in the Syriac Tradition*, σ. 54-57.

της, την τυπολογία και τον συμβολισμό. Ο τύπος στα συριακά αποδίδεται δια του *raza*, που αποκτά την ερμηνεία του συμβόλου, το οποίο διαχωρίζεται αυστηρά από το αντικείμενο που συμβολίζει<sup>1</sup>. Ο σύνδεσμος λοιπόν ανάμεσα στο σύμβολο και την αλήθεια που συμβολίζεται είναι πολύ στενός και ενδόμυχος, καθώς εκεί εγκατοικεί η κρυμμένη δύναμη της πραγματικότητας. Ταυτοχρόνως, η τυπολογία αποτελεί μέσο αναδείξεως των σχέσεων, όπως για παράδειγμα η σχέση ανάμεσα στην Παλαιά και την Καινή Διαθήκη, ανάμεσα στην Καινή Διαθήκη και την Εκκλησία, ανάμεσα σε ιστορικά γεγονότα, πρόσωπα και στο πνευματικό τους νόημα. Οι τύποι και τα σύμβολα λειτουργούν ως δείκτες: από την πλευρά μίας υποκειμενικής προοπτικής, ο τύπος ενός συμβόλου αντιμετωπίζεται ως ένα μέσο αποκάλυψης κάποιας πτυχής της θείας οικονομίας. Από την πλευρά της αντικειμενικής θείας προοπτικής, ο τύπος ή το σύμβολο αποτελούν τα σημεία όπου εγκατοικεί κρυμμένη η θεία αλήθεια<sup>2</sup>.

Η αρχαιότερη μαρτυρία αυτής της μεθόδου ερμηνείας της Αγίας Γραφής ανάγεται στον Εφραίμ (4<sup>ος</sup> αιώνας), ο οποίος υπομνημάτισε βιβλία από την Παλαιά Διαθήκη και το Διατεσσάρων<sup>3</sup>. Στην Παλαιά Διαθήκη χρησιμοποίησε την τυπολογική μεθοδο, αλλά και στοιχεία από την ιουδαϊκή παράδοση<sup>4</sup>. Η λεγόμενη σχολή της Αντιοχείας, με πρώτο και κύριο εκπρόσωπο τον Θεόδωρο Μοψουεστίας, ακολούθησε τη μέθοδο της θεωρίας, η οποία έδινε ιδιαίτερη έμφαση και στη λεγόμενη ιστορική ερμηνεία. Ασφαλώς, η μέθοδος αυτή δεν υιοθετούσε τη φανατική προσήλωση στο κείμενο, αλλά την ιστορικότητά του, από την οποία αναπτύχθηκε η τυπολογική ερμηνεία. Η μετάφραση των έργων του Θεοδώρου στα συριακά είχε

---

<sup>1</sup> Βλ. αναλυτικά Brock, *Hymns on Paradise*, σ. 42, Brock, *The bible in the Syriac Tradition*, σ. 59-61, Murray, *Symbols of Church*, σ. 21.

<sup>2</sup> Βλ. αναλυτικά Brock, *Hymns on Paradise*, σ. 42-43, Brock, *The bible in the Syriac Tradition*, σ. 59-61.

<sup>3</sup> Éphrem de Nisibe, *Commentaire sur l'Évangile concordant ou Diatessaron*, traduction seule. L. Leloir, SC 121 (1966), σσ. 30-32.

<sup>4</sup> Βλ. αναλυτικά Brock, *Hymns on Paradise*, σ. 40, Brock, *The bible in the Syriac Tradition*, σ. 62.

άμεση απήχηση και στις συρόφωνες εκκλησίες<sup>1</sup>.

Η εφαρμογή της κυριολεκτικής ερμηνείας των κυριακών εντολών, που συνδεόταν με την ιστορική ή πραγματική ερμηνεία, εμφανίσθηκε στα πλαίσια του μοναχισμού. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ήδη από την εμφάνιση του αναχωρητισμού, η συριακή άσκηση χρησιμοποίησε τη μέθοδο αυτή σε συνδυασμό με την τυπολογική αναφορά σε παλαιοδιαθηκικά πρότυπα (Μωϋσής, Ηλίας, Ιακώβ κλπ) που ήταν ιδιαίτερος συνήθης στα συριακά συγγράματα. Η κυριολεκτική ερμηνεία συνδεόταν αναπόσπαστα με την αντίστοιχη τυπολογική, οπότε εφαρμόζονταν και στα αγιογραφικά πρότυπα. Ο ασκητισμός ως συμβολική συμπεριφορά παρείχε στον πιστό τα μέσα για να μιμηθεί τα βιβλικά πρότυπα<sup>2</sup>.

Η ερμηνευτική αυτή αντίληψη ανέδειξε και την ιδιομορφία του συριακού μοναχισμού, ο οποίος αφενός χαρακτηρίσθηκε από μία έντονη ζηλωτική προοπτική, αφετέρου ανέπτυξε εντυπωσιακές μορφές ασκήσεως. Υπό αυτήν την προοπτική, οι κύριες συνιστώσες της ασκήσεως, όπως η νηστεία, η εγκράτεια, η προσευχή ή ο πόλεμος κατά του σαρκικού φρονήματος και των παθών, πραγματοποιούνται με ζηλωτικές πρακτικές<sup>3</sup>.

Η λεπτομερής παράθεση του τρόπου ερμηνείας της Αγίας Γραφής από τον Αλέξανδρο θα πρέπει να εκτιμηθεί με κριτήριο τη σχέση που διατηρούσε η μονή των Ακοιμήτων με την αντιοχειανή θεολογία. Ο συγγραφέας, με αφορμή την έντονη προσήλωση του μοναχού στην Αγία Γραφή, είχε την ευκαιρία να παραθέσει τον τρόπο ερμηνείας των αντιοχειανών

---

<sup>1</sup> Βλ. αναλυτικά Brock, *The bible in the Syriac Tradition*, σ. 62-64.

<sup>2</sup> Harvey Ashbrook, *Asceticism*, σ. 5. Βλ. επίσης Brock, «Early Christian Asceticism», σ. 1-19.

<sup>3</sup> Η ζηλωτική παράμετρος του συριακού μοναχισμού εκδιπλώνεται τόσο στα γραπτά του Θεοδωρήτου Κύριου όσο και Ευφραίμ του Σύρου. Ιουλιανός ο Σαββά «τό σῶμα κατατρώγων, καί τήν πνευματικήν τροφήν διηνεκῶς προσέφερε τῇ ψυχῇ» (Θεοδωρήτου Κύριου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 1). Ο Μάρων «πόνους οὐ τοῖς εἰωθόσιν ἐχρήσατο μόνοις, ἀλλά καί ἑτέροισ ἐπενόει, τῆς φιλοσοφίας συναθροίζων τόν πλούτον...» (Θεοδωρήτου Κύριου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 16). Ο Ευφραίμ κάνει λόγο με μεγάλο σεβασμό για την καταπόνηση του σώματος από τους σύρους μοναχούς. (Ευφραίμ Σύρου, *Λόγοι παραινετικοί πρὸς τοὺς κατ'Αἴγυπτον μοναχοὺς*, Assemani gr. 2, σ. 76, βλ αναλυτικά Vööbus, *Syriac Asceticism*, σ. 28κιεξ).

θεολόγων.

## β) Οι αρχαίοι τύποι

Η δεύτερη παράμετρος που συνετέλεσε στη διαμόρφωση της ασκητικής πρακτικής του Αλεξάνδρου, ανάγεται, σύμφωνα με τις πληροφορίες του *Βίου*, στη διατήρηση των *αρχαίων τύπων* του μοναχισμού. Ο βιογράφος δεν καθορίζει επακριβώς την ταυτότητα αυτού του κανόνα στο έργο του. Η πρώτη αναφορά σε αυτόν πραγματοποιείται σε αντίθεση με το λεγόμενο *ἐπίσημο σύστημα*, όπως ο ίδιος το χαρακτηρίζει, που εκπροσωπούσε η μονή του Ηλία. Η κύρια διαφορά τους έγκειται στην παραποίηση της ασκητικής παραμέτρου της αμεριμνίας, που προήλθε από την υιοθέτηση της εργασίας. Οι *αρχαίοι τύποι*, που ο Αλέξανδρος αντιπροσώπευε, απέρριπταν την εργασία, όπως και κάθε βιοτική μέριμνα. Από τις πληροφορίες του *Βίου* συνάγεται το συμπέρασμα πως οι τάσεις είχαν διασωθεί όχι μόνο από τον Αλέξανδρο, που κατά τον *αρχαίον κανόνα πάντα διετυπώσατο...<sup>1</sup>*, αλλά και από άλλες μονές της Συρίας<sup>2</sup>.

Η έκφραση αυτή ερμηνεύθηκε τόσο από τον Vööbus, όσο και από τον Caner. Ο Vööbus συνέδεσε τους *αρχαίους τύπους* με τη μανιχαϊκή άσκηση. Σύμφωνα με τη θέση του, ο Αλέξανδρος ήθελε να διασώσει την πρακτική του μανιχαϊστικού κινήματος, που αποτέλεσε και την πηγή του ασκητισμού στη Συρία. Για την υποστήριξη αυτής της θέσης, ο Vööbus βασίζεται στην αποφυγή της εργασίας και την αμεριμνία<sup>3</sup>. Ο Caner πιστεύει πως η φράση υποδηλώνει την άσκηση που προέρχεται από την απόκρυφη παράδοση των *Πράξεων του Θωμά*, θεωρώντας ότι ο Αλέξανδρος ήταν γνώστης

---

<sup>1</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 43 (692, 7-12),

<sup>2</sup> «Την μὲν κατάστασιν τοῦ βίου γινώσκω και τους τύπους γνωρίζω ὡς ἀρχαίους και ἐμούς ὄντας. Πῶς δὲν ἐν τοῖς μέρεσι τούτοις διεδόθησαν θαυμάζω». *Βίος Αλεξάνδρου*, 42 (691, 2-3). Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 165.

<sup>3</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 153.

της<sup>1</sup>. Στην προσπάθειά του να αναδείξει τη σύνδεση αυτή, απολυτοποιεί την ασκητική παράμετρο της *ξενιτείας*, που εμφανίζεται και στα δύο έργα<sup>2</sup>.

Οι παραπάνω θέσεις παρουσιάζουν δυσκολίες ως προς την ερμηνεία της διατύπωσης του βιογράφου. Οι δυσκολίες αυτές εδράζονται στην αποκλειστική εξέταση της ιστορικής πραγμάτωσης της ασκητικής διδασκαλίας. Ουσιαστικά, οι δύο ερευνητές εξετάζουν ιστορικά σχήματα, τα οποία, ωστόσο, ήταν κοινός τόπος ακόμη και για την ορθόδοξη συριακή πνευματικότητα. Αυτό το γεγονός επιβάλλει μία περαιτέρω εξέταση όχι πλέον των ιστορικών εκφάνσεων που σηματοδότησαν την πραγμάτωση του ασκητικού ιδεώδους, αλλά του θεολογικού υποβάθρου που τροφοδοτούσε την ασκητική πρακτική του Αλεξάνδρου.

Στο πλαίσιο αυτό, η ερμηνεία των *ἀρχαίων τύπων* θα πρέπει να βασιστεί στην ανθρωπολογική διδασκαλία, η οποία έδωσε στην άσκηση μία σωτηριολογική προοπτική, ώστε να καταστήσει την εφαρμογή της αναγκαία από τον μοναχό. Συγκεκριμένα, η ασκητική πρακτική του Αλεξάνδρου συνδέεται με μία ανθρωπολογία, κύριο χαρακτηριστικό της οποίας ήταν η αμεριμνία. Πιο αναλυτικά, στόχος του Χριστιανού είναι η επίτευξη της τελειότητας. Το Βάπτισμα εισάγει τον πιστό στη νηπιακή κατάσταση, στην οποία λαμβάνει ως τροφή το γάλα, αλλά δεν τον καθιστά τέλειο<sup>3</sup>. Η παροχή της *στερεᾶς τροφῆς*, η επίτευξη της τελειότητας πραγματοποιείται μόνο με την άσκηση, και κυρίως με την εφαρμογή της αμεριμνίας<sup>4</sup>. Η θεώρηση αυτή παραπέμπει απ'ευθείας στο *Βιβλίο τῶν Ἀναβαθμῶν* και την ανθρωπολογική διδασκαλία του, όπου τονίζεται η διάκριση μεταξύ του

---

<sup>1</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 134-135.

<sup>2</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 134-135.

<sup>3</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 18 (671, 2).

<sup>4</sup> «εἴ τις δε τῆς στερεᾶς τροφῆς θέλει μετάσχειν καὶ βούλεται χριστιανὸς τέλειος γενέσθαι, πωλήσῃ τα ὑπάρχοντα αὐτῷ καὶ δότῃ πτωχοῖς καὶ μὴ μεριμνήσῃ εἰς τὴν αὐριον καὶ ἔξει θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς». *Βίος Αλεξάνδρου*, 18 (671, 2-4)

γάλακτος και της στερεάς τροφής<sup>1</sup>.

Περαιτέρω, ο *Βίος* περιέχει το ανθρωπολογικό σχήμα που αναπτύσσεται στο *Βιβλίο τῶν Αναβαθμῶν*. Η διαμόρφωση της ακοίμητης ασκητικής πρακτικής απηχεί τα πνευματικά στάδια που διέρχεται ο πιστός από την κατάσταση της δικαιοσύνης έως εκείνη της τελειότητας. Κατ'αυτόν τον τρόπο, ως πρώτο στάδιο της ασκητικής πρακτικής του Αλεξάνδρου αναδεικνύεται η ιεραποστολή. Ωστόσο, ο Αλέξανδρος την εγκαταλείπει, όταν γίνεται αρχιμανδρίτης μονής. Το διάστημα αυτό, ο μοναχός εφαρμόζει πλήρη αμεριμνία, γεγονός που επιβάλλει την αποδοχή της μετάβασης στην κατάσταση των τελείων, που διάγουν βίο μακριά από κάθε βιοτική μέριμνα. Στη συνέχεια, περιγράφονται στον *Βίο* οι κύριες ασχολίες των τελείων του *Βιβλίου*. Η ιεραποστολή δίνει τη θέση της στην ξενιτεία, η εργασία περιθωριοποιείται, ενώ η προσευχή καθίσταται η κύρια ενασχόληση των μοναχών. Τελικό στάδιο αποτελεί η πνευματική στήριξη των πιστών από τον Αλέξανδρο στις πόλεις που επισκέπτεται.

Με κριτήριο τα παραπάνω, και οι θέσεις των Vööbus<sup>2</sup> και Caner δεν θα πρέπει να γίνουν αποδεκτές, καθώς συνδέουν την ακοίμητη ασκητική πρακτική με μία δυαλιστική ανθρωπολογία. Όπως παρατέθηκε σε προηγούμενο κεφάλαιο, τόσο στον Μανιχαϊσμό όσο και στις *Πράξεις Θωμᾶ* προκρίνεται μία εχθρική στάση απέναντι στο σώμα. Αντιθέτως, το κείμενο του *Βίου* απομακρύνεται από οποιαδήποτε δυαλιστική θεώρηση μεταξύ ψυχής και σώματος. Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι *ἀρχαῖοι τύποι*, ως ασκητικές παράμετροι των πρώτων σταδίων του συριακού μοναχισμού, θα πρέπει να συνδεθούν με έναν ήπιο και μετριοπαθή μεσσαλιανισμό, ανάλογο με εκείνον που περιγράφεται στο *Βιβλίο τῶν Αναβαθμῶν*. Στη συνέχεια, θα

---

<sup>1</sup> Βλ. ανωτέρω σ.

<sup>2</sup> Η ερμηνεία του πρώτου προσκρούει στο ιστορικό περιβάλλον της εποχής του Αλεξάνδρου. Κατά το διάστημα της παραμονής του μοναχού τόσο στη βυζαντινή Συρία, όσο και στη Μεσοποταμία, στην περσική όχθη του Ευφράτη, το μανιχαϊκό σύστημα ήταν υπό σφοδρό διωγμό και στις δύο χώρες. Πρβλ. Lieu, *Manichaeism*, σ. 121.

παρατεθεί πώς αναπτύσσονται μέσα στον *Βίο* οι επιρροές αυτές, σε συνάρτηση με τη διαπραγματέυση κάθε επιμέρους πρακτικής που συνέθεσε το ασκητικό σύστημα του Αλεξάνδρου.

## 2. Η ασκητική πρακτική του Αλεξάνδρου του Ακοιμήτου

Η διαμόρφωση της ακοιμητής ασκητικής πρακτικής, όπως και ο *Βίος* του Αλεξάνδρου καταδεικνύει, υπήρξε το αποτέλεσμα μίας μακράς διαδικασίας, που απασχόλησε τον δημιουργό της προτού λάβει μία συγκεκριμένη μορφή. Τα κύρια σημεία γύρω από τα οποία αναπτύχθηκε ήταν τα εξής: η αμεριμνία, η ακτημοσύνη- πτωχεία, η ξενιτεία, που εκδηλώθηκε αρχικά με τη μορφή της ιεραποστολής, η φιλανθρωπία, η συνεχής προσευχή και η αποφυγή της εργασίας.

### α) Αμεριμνία

Η παράμετρος της αμεριμνίας παραθεωρείται και τίθεται στο περιθώριο από τους ερευνητές που έχουν διαπραγματευθεί το ασκητικό σύστημα του Αλεξάνδρου του Ακοιμήτου. Συνήθως το κέντρο βάρους καταλαμβάνει η παράμετρος της προσευχής<sup>1</sup>, ενώ στη συνέχεια τονίζονται η αποφυγή της εργασίας και η ξενιτεία<sup>2</sup>. Ωστόσο, ο συγγραφέας του *Βίου* είναι σαφής στις πληροφορίες του: η εφαρμογή της αμεριμνίας κατέστη η στέρεη βάση που κατ' ουσία ανέδειξε τις υπόλοιπες παραμέτρους της ακοιμητής ασκητικής πρακτικής, ανάμεσά τους και το σύστημα της αδιάλειπτης δοξολογίας.

Συγκεκριμένα, η ενδελεχής μελέτη της Αγίας Γραφής εντός της μονής του αρχιμανδρίτη Ηλία, ώθησε τον Αλέξανδρο να συνειδητοποιήσει

---

<sup>1</sup> Βλ. σχετικά Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 43, Pargoire, «Acémètes», σ. 304, Marin, «Acémètes», *DTC* 1, στ. 304-306, Pargoire, «Acémètes», *DACL* 1, στ. 311-314

<sup>2</sup> Βλ. ανωτέρω.



αφενός τη σημασία της αμεριμνίας ως ευαγγελικής επιταγής<sup>1</sup> αφετέρου την αποτυχία του κοινοβιακού μοναχισμού να την εφαρμόσει<sup>2</sup>. Η εμμονή του προκάλεσε τελικά συγκρούσεις με τον αρχιμανδρίτη<sup>3</sup> και κατέστη η αιτία της αποχώρησης του Αλεξάνδρου από τη μονή<sup>4</sup>.

Η παράμετρος της αμεριμνίας εμφανίζεται στο απόσπασμα του εκ-χριστιανισμού του Ραββουλά. Στο κήρυγμα του Αλεξάνδρου προς τους νεοβαπτισθέντες ειδωλολάτρες, η αμεριμνία αναβιβάζεται από μία απλή παράμετρος της ασκήσεως και συνδέεται με την τελειότητα: «εἴ τις δε τῆς στερεᾶς τροφῆς θέλει μετάσχειν καί βούλεται χριστιανός τέλειος γενέσθαι, πωλήσῃ τα ὑπάρχοντα αὐτῷ καί δότω πτωχοῖς καί μή μεριμνήσῃ εἰς τήν αὔριον καί ἔξει θησαυρόν ἐν οὐρανοῖς»<sup>5</sup>.

Η ίδρυση μονής από τον Αλέξανδρο δεν περιόρισε τη σημασία που απέδιδε στην παράμετρο αυτή. Σε αντίθεση, μάλιστα, με τους υπόλοιπους αρχιμανδρίτες, των οποίων το έργο αναλωνόταν «προβλέπειν και σπουδάζειν περί ἐκάστης χρείας τῶν ἀδελφῶν<sup>6</sup>», ο Αλέξανδρος «τοσούτων ἀδελφῶν πρόνοιαν ποιούμενος, οὐδενός τῶν ἐπιτηδείων πρὸς τὰς χρείας ἐ-

---

<sup>1</sup> «ὁ δε δοῦλος τοῦ Θεοῦ Ἀλέξανδρος, ζέων τῷ πνεύματι, συνεχῶς ἀκούων τοῦ δεσπότη «μή μεριμνήσαι τήν αὔριον» καί «ὅτι πολλῶν στρουθίων διαφέρετε», ἐταράττετο ἐν ἑαυτῷ καί οὐκ ἔφερεν λοιπόν κατέχειν ἐν ἑαυτῷ...». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 7 (662, 5-8),

<sup>2</sup> «...οὐχ εὗρισκε, διὰ τὰ κοινόβια, καθὼς ἴσασι οἱ σπουδαῖοι, μὴ ἔχειν τὴν ἀκτημοσύνην καὶ ἀμεριμνήσιαν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου, ἐπειδὴ περὶ τοῦ προϊσταμένου ἐστὶν προβλέπειν καὶ σπουδάζειν περὶ ἐκάστης χρείας τῶν ἀδελφῶν...». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 7 (662, 3-5), Vö-öbus, *Syrian Asceticism*, σ. 187, De Stoop, «Vie d' Alexandre I' Acémète», σ. 645,

<sup>3</sup> «...οὐκ ἔφερεν λοιπόν παρὰ τὴν ἐντολήν διεφθαρμένον τι βλέπειν, ἀλλὰ ἄφνω λαβὼν τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον, προσέρχεται τῷ ἡγουμένῳ καὶ λέγει. Πάτερ, εἰ ἀληθὴ ἐστὶ τὰ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γεγραμμένα; ὁ δὲ ἀληθῶς πατήρ καὶ ποιμὴν τῶν λογικῶν προβάτων Ἡλίας, τὸ ἄθρόον τῆς ἐρωτήσεως ἀκούσας καὶ νομίσας ὅτι πλανηθεὶς ὑπὸ τοῦ πονηροῦ εἰς ἀπιστίαν ἦλθεν ὁ ἀδελφός, παραχρήμα δὲ οὐδὲν εἶπεν τῷ ἀδελφῷ, ἀλλὰ πεσὼν ἐπὶ τὸ πρόσωπον, τοὺς ἀδελφούς...εὐξωνται ὑπὲρ αὐτοῦ παγιδευθέντος, φησί, ὑπὸ τοῦ διαβόλου... *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 8 (662, 13-16, 663, 1-2), πρβλ. De Stoop, «Vie d' Alexandre I' Acémète», σ. 645-6

<sup>4</sup> «...ἀκούσας δὲ παρὰ πάντων ὅτι ἀληθὴ ῥήματα Θεοῦ, ἀποκρίνεται καὶ λέγει αὐτοῖς. Καὶ διὰ τί οὐ ποιοῦμεν... αὐτῷ πάντες. Οὐδεὶς δύναται αὐτὰ φυλάσσειν. Τότε ἀκατασχέτω θυμῷ... Ἰημιωθεὶς τὸν παρελθόντα χρόνον ἅπαντα καὶ εἰς οὐδὲν ἀναλώσας... ἐξῆλθεν...» *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 8 (663, 5-9), De Stoop, «Vie d' Alexandre I' Acémète», σ. 646

<sup>5</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 18 (671, 2-4)

<sup>6</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 7 (662, 3-5)

φρόντιζεν<sup>1</sup>.

Η αμεριμνία επιβεβαιώνεται ως θεϊκή εντολή σε όλο το κείμενο του *Βίου*. Ο βιογράφος, επιθυμώντας να επιτείνει τη σωτηριολογική σημασία της, προσθέτει στη διήγηση θαύματα που συνδέονται με την εφαρμογή της. Κατά την παραμονή του Ραββουλά και του Αλεξάνδρου στην έρημο, εμφανίζεται άγγελος «ἐν σχήματι χωρικοῦ ἔχοντος ζῶον πεφορτωμένον ἄρτων καθαρῶν και ζεστῶν και δύο χύτρας ἐψήματος ἐκατέρωθεν τοῦ ζώου κρεμαμένας ἐχούσας λάχανον και φακόν»<sup>2</sup>. Η παρουσία του χωρικού αυτού στην έρημο ερμηνεύθηκε ως σημείο της δυνάμεως του Χριστού, απόδεικνύοντας στον Ραββουλά ότι η εφαρμογή της αμεριμνίας αποτελεί πραγματικά θείο θέλημα<sup>3</sup>.

Επιπλέον, θαυμαστά σημεία πραγματοποιούνται και στην Κωνσταντινούπολη, τελευταίο σταθμό του Αλεξάνδρου και των μοναχών του, τα οποία σχετίζονται πάντα με τη σίτισή τους. Και στην περίπτωση αυτή, όπως και του Ραββουλά, το θαύμα ανατρέπει τη δυσπιστία των απίστων<sup>4</sup>. Στην Κωνσταντινούπολη, παρά την πλήρη εφαρμογή της αμεριμνίας, οι Ακοίμητοι, σύμφωνα με τον *Βίο*, σιτίζονταν με θεία παρεμβολή. Ο βιογράφος διηγείται πως «ἀνὴρ παμμεγέθης λευχειμονῶν», παρέδωσε στους Ακοιμήτους «κόφινον γέμοντα ἄρτων καθαρῶν καὶ ζεστῶν»<sup>5</sup>.

Βέβαια, η μεταφορά τροφής από αγγέλους δεν αποτελεί σημείο πρωτότυπο για την ασκητική γραμματεία. Αντιθέτως, εμφανίζεται σε περιπτώσεις ζηλωτικής ασκήσεως, όπου οι ασκητές λαμβάνουν τροφή από αγγέλους<sup>6</sup>. Η παράσταση αυτή εμφανίζεται και στη συριακή πνευματικό-

---

<sup>1</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 27 (678, 9-11)

<sup>2</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 19 (672, 5-7).

<sup>3</sup> «ὁ δὲ ἔμενεν ἐπὶ ὥραν πολλήν ἐννεῶς θαυμάζων ἐν ἑαυτῷ...ὁ δὲ ἄγγελος τοῦ Θεοῦ λέγει· ὁ δεσπότης μου ἀπέστειλέν με». *Βίος Αλεξάνδρου*, 19 (672, 8-9, 14-15).

<sup>4</sup> (*Βίος Αλεξάνδρου*, 45 (693, 7)

<sup>5</sup> (*Βίος Αλεξάνδρου*, 45 (694, 1) *Βίος Αλεξάνδρου*, 45 (694, 14-15).

<sup>6</sup> Οι περιγραφές της θαυματουργικής μεταφοράς της τροφής συνδέονται στα ασκητικά συγγράμματα με την αγιότητα, όπου οι άγγελοι υπηρετούν με αυτόν τον τρόπο τους ασκητές (πρβλ. επίσης «...ἀγγέλοις δε χρωμένοις ὑπουργοῖς ὁ τῶν ὄλων Θεός, καὶ εὐεργε-

τητα, όπως αποδεικνύει η αναφορά στο έργο του Αφραάτη, *Demonstrationes*. Στην περιγραφή των υιών και θυγατέρων της διαθήκης, ο περιήγημος ασκητής συνδέει την υπηρεσία των αγγέλων προς τους ασκητές με τη διατήρηση της παρθενίας. Άγγελοι μεταφέρουν άρτο και νερό σε όσους διατηρούν την παρθενία<sup>1</sup>. Συνεπώς, η παράθεση αυτής της παράστασης, που επαναλαμβάνεται στη συνέχεια του *Βίου*, αποτελεί δάνειο από την ασκητική γραμματεία, την οποία ο συγγραφέας διαμορφώνει για να αναδείξει τη σημασία της αμεριμνίας.

### β) Ιεραποστολή και ξενιτεία

Χαρακτηριστικό της ασκητικής πρακτικής του Αλεξάνδρου αποτέλεσε η συνεχής τάση για μετακινήσεις, είτε μόνος του είτε με τη συνοδεία των μοναχών του. Ο *Βίος* ανάγει αυτήν την πρακτική στην έντονη ανάγκη του να κηρύξει το Ευαγγέλιο στους εθνικούς. Η παράμετρος αυτή, μάλιστα, εντάσσεται από ορισμένους συγγραφείς, στα πλαίσια της θεωρήσεως του ακοιμήτου συστήματος ως πρωτοτύπου. Κατ' αυτόν τον τρόπο, έχει υποστηριχθεί ότι ο Αλέξανδρος προσέδωσε στον μοναχισμό ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό, πρωτοφανές για το περιβάλλον της Συρίας<sup>2</sup>. Τα επιχειρήματα που στηρίζουν την άποψη αυτή βασίζονται αφενός μεν στην έλλειψη οργανωμένων ιεραποστολικών ομάδων μέσα στις μονές αφετέρου

---

τεϊ τούς άξιους». Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Όμιλία εις τόν ΡΓ΄ Ψαλμόν*, PG 55, 647). Κατ' αυτόν τον τρόπο, αυτές οι διηγήσεις παρουσιάζονται με εμφατικό τρόπο, στην *Ιστορία Μοναχών*, κατά τα τέλη του 4<sup>ου</sup> προς τις αρχές του 5<sup>ου</sup> αιώνα (βλ. ενδεικτικά *Ιστορία Μοναχών*, 2,9· 11,5· 8,5). Οι περιπτώσεις ωστόσο αυτές δεν συνδέονται με την αμεριμνία, αλλά με τη ζηλωτική εφαρμογή της νηστείας. Πρβλ. «Οίδα εγώ τινα άνθρωπον έν τή έρημω μηδέν γήινον βρώμα επί τρία έτη γευσάμενον, αλλά άγγελος αυτώ έκόμιζεν και έβαλλεν αυτώ εις τό στόμα, και τούτο άνευ τροφής και ποτού έγίγνετο». (*Ιστορία Μοναχών*, 2,9). Προκαλεί εντύπωση το γεγονός ότι λείπουν αναλογες περιγραφές στη *Φιλόθεο Ιστορία* του Θεοδώρητου Κύρου. Αγγελικές παρεμβάσεις δεν παρατίθενται στο έργο του, παρά την έντονη τάση για περιγραφές θαυμάτων, όπως ιάσεων, εξορκισμών κλπ.

<sup>1</sup> «Eo quod in caelo cor eius manebat, aves caeli afferebant ei cibum ; quia angelorum caeli gerebat similitudinem, ipsi angeli panem et aquam ei praeberunt, cum a Iesabelis conspectu fugeret...». Αφραάτου, *Demonstrationes* 6, PS 1.1, στ. 263. πρβλ. Tuschling, *Angels and Orthodoxy, A study in their development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephraim the Syrian, Studien Und Text zu Antiquen und Christendun* 40, Tübingen 2007, σ. 77.

<sup>2</sup> Grumel, « Acémètes », DS 1, στ. 171-172.

στην άποψη της διεξαγωγής του ιεραποστολικού έργου αποκλειστικά από ελιτίστικες ομάδες μοναχών<sup>1</sup>.

Ωστόσο, η αντιπαραβολή των γεγονότων του *Βίου* με το ιστορικό πλαίσιο της ευρύτερης περιοχής της Συρίας κατά τη χρονική περίοδο που δρούσε εκεί ο Αλέξανδρος, αποδεικνύει με σαφή τρόπο ότι οι ιεραποστολικές προσπάθειές του δεν αποτελούσαν πρωτότυπο φαινόμενο<sup>2</sup>. Το κύριο ερώτημα, ωστόσο, που σχετίζεται με τη διήγηση του *Βίου*, δεν εντοπίζεται στην πρωτοτυπία του εγχειρήματος του μοναχού. Κυρίως θα πρέπει να εστιασθεί στη θέση που κατέλαβε η ιεραποστολή μέσα στην όλη ασκητική πρακτική του μοναχού, αλλά και στον συσχετισμό της με την εφαρμογή της *ξεντείας* ως ασκητικής παραμέτρου.

Συγκεκριμένα, η ιεραποστολή, όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, παρουσιάζεται στον *Βίο* ως υπερκέραση της ραθυμίας<sup>3</sup>. Ο Αλέξανδρος ενέταξε το ιεραποστολικό έργο στον αναχωρητικό του βίο, «ἵνα μή σύν τῷ ἀργῷ καί ὀκνηρῷ δούλῳ κατακριθῆῖ»<sup>4</sup>. Η πρώτη του προσπάθεια ξεκίνησε από μία πόλη, για την οποία πληροφορήθηκε «ὅτι ἐνέργεια τοῦ πονηροῦ βασιλεύει ἐν αὐτῇ...»<sup>5</sup>, εφόσον οι κάτοικοι συνέχιζαν να διεξάγουν λατρευτικές τελετές προς τιμή των ειδώλων<sup>6</sup>. Στη διάρκεια της αποστολής αυτής μετέστρεψε στον Χριστιανισμό τον Ραββουλά, ο οποίος ήταν «πολιτευόμενος... πατήρ πόλεως ὑπάρχων, διά το ἐπίσημον αὐτόν εἶναι ἐν λόγῳ και πλούτῳ»<sup>7</sup>.

Η πρώτη προσπάθεια εκχριστιανισμού των κατοίκων της πόλεως

---

<sup>1</sup> Pargoire, « Acémètes », *DACL* 1, στ. 311-312, Grumel, « Acémètes », *DS* 1, στ. 171-172.

<sup>2</sup> Βλ. ανωτέρω σ. 37κεξ. βλ. επίσης Murray, *Symbols of Church*, σ. 5-6.

<sup>3</sup> De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 647, πρβλ. Vailhe, « Acémètes, » *DHGE* 1, στ. 275

<sup>4</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 9 (664, 1), πρβλ. Tillemont, *Mémoires*, σ. 493, De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 647

<sup>5</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 9 (664, 1-2), πρβλ. De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 647

<sup>6</sup> « ...ἦσαν γάρ διά παντός ἐορτάζοντες τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν καί εὐφροαίνομενοι ἐπί τοῖς ἀθεμίτοις ἔργοις αὐτῶν ». *Βίος Αλεξάνδρου*, 9 (664, 2-3). Πρβλ. Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 444.

<sup>7</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 11 (664, 13-14), πρβλ. Pargoire, « Acémètes », *DACL* 1, στ. 307

συνδέεται με τη θαυμαστή ενέργεια της πυρπολήσεως ενός ναού.<sup>1</sup> Βεβαίως, το εγχείρημα αυτό δεν έκαμψε τις αντιρρήσεις του Ραββουλά, ο οποίος επέμεινε στην πατρῶα πίστη των ειδώλων<sup>2</sup>. Ωστόσο, με έναυσμα τις ερωτήσεις του, ο Αλέξανδρος προχώρησε στο κήρυγμα περί της αιωνίου ζωής<sup>3</sup>, και ανέλυσε «τά τῆς εὐσπλαγχνίας τοῦ θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους καὶ τὴν δύναμιν τῶν ἁγίων γραφῶν, ἀρξάμενος ἀπὸ κτίσεως κόσμου καὶ ἕως τῆς οἰκονομίας τοῦ σταυροῦ».<sup>4</sup> Μετά από πολύωρη συζήτηση, ο Ραββουλάς ζήτησε θεϊκό σημάδι από τον Αλέξανδρο για την απόδειξη της ανωτερότητας του Θεού των Χριστιανών ...Ο μοναχός «σταθείς κατά ἀνατολάς και τὰς χεῖρας διαπετάσας οὕτως ἤϋξατο ὡς κινήθῆναι καὶ αὐτὴν τὴν κτίσιν. καὶ κατῆλθεν πῦρ καὶ κατέφαγε τὰς ψιάθους τὰς πέριξ τοῦ οἴκου κειμένας...».<sup>5</sup>

Ἡ ἐπιτέλεση τοῦ δευτέρου θαύματος ἦταν καταλυτικὴ γιὰ τὴν ἀπόφαση τοῦ Ραββουλά, καθὼς «τό ἄθροον τοῦ θαύματος ἰδὼν καὶ νομίσας ὅτι καὶ αὐτὸν ἀναλίσκει τό πῦρ, πεσὼν τοὺς πόδας τοῦ μακαρίου ἐκράτει ἕως οὗ ὑπεχώρησε τό πῦρ καὶ ἔκραξε φωνῇ μεγάλη λέγων. Μέγας ὁ Θεὸς τῶν Χριστιανῶν.»<sup>6</sup> Ὁ Ραββουλάς βαπτίσθηκε καὶ ἡ ἀλλαγὴ τῆς ἐμφάνισής του, που ἀποτελέσασε ἕνα ἀκόμη θαῦμα, οδήγησε στὴ βάπτισμα τῶν κατοίκων ολόκληρης τῆς πόλεως<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> «καὶ περιζωσάμενος τὴν ὀσφύν ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου, εἰσελθὼν εἰς τὸν ἐπίσημον αὐτῶν ναόν, θεϊκῆ δυνάμει ἐνεπύρισε τοῦτον καὶ κατέστρεψεν· καὶ ποιήσας τοῦτο τὸ ἄθλον οὐχ ὑπεχώρησεν τοῦ τόπου ἀλλ' ἐκαθέζετο ἐν αὐτῷ τῷ ναῷ». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 9 (664, 3-6)

<sup>2</sup> «Ἀδελφοί καὶ πατέρες, τοὺς πατέρας θεοὺς μὴ ἐγκαταλείπωμεν, ἀλλὰ τὰς θυσίας ὡς συνήθως ἐπιτελέσωμεν.... Ἐγὼ ἀνέρχομαι αὐτόν, καὶ τὴν μαγείαν καὶ πλάνην αὐτοῦ καθελὼν, ἐκδικήσω τοὺς θεοὺς... ». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 11 (664, 16-665,1, 665, 4-5), πρβλ. Tillemont, *Mémoires*, σ. 493

<sup>3</sup> «Ἡμεῖς οὐ τῆς ἡμετέρας...φρονουῦμεν, ἀλλὰ τῆς αιωνίου ζωῆς ἐπιθυμοῦντες, τῆς προσκαίρου καταφρονουῦμεν,...». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 11 (665, 12-14)

<sup>4</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 12 (666, 5-8)

<sup>5</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 13 (668, 3-5)

<sup>6</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 13 (668, 3-8)

<sup>7</sup> «Φωτισθέντος γὰρ αὐτοῦ καὶ ἀνελθόντος ἐκ τῆς κολυμβήθρας, ἠρέθη τό περιβολαῖον αὐτοῦ ὅλον σταυρίων γέμων ἀπὸ πόδας ἕως κεφαλῆς... Οἱ δὲ πολῖται βλέποντες τό ἄθροον τῆς μεταβολῆς καὶ τό θαῦμα, ἐπίστευσαν σὺν γυναιξὶ καὶ παιδίοις εἰς τὸν Κύριον Ἰη-

Η διήγηση για τον εκχριστιανισμό του Ραββουλά συγκεντρώνει τα στοιχεία που χαρακτηρίζαν τη γραμματεία της εποχής για τη μεταστροφή των παγανιστών. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο συγγραφέας του *Βίου*, πιστός στην εκκλησιαστική συγγραφική παράδοση, ταυτίζει τα είδωλα με δαιμονική επιρροή, ή αλλιώς «ἐνέργεια τοῦ πονηροῦ»<sup>1</sup>. Η ταύτιση αυτή αποτελεί κοινό τόπο στην εκκλησιαστική γραμματεία των πρώτων αιώνων<sup>2</sup>. Το μοτίβο αυτό απαντάται και στη *Φιλόθεο Ιστορία* του Θεοδορήτου Κύρου, όπου τα είδωλα ταυτίζονται με ενέργεια των δαιμόνων<sup>3</sup>. Συγκεκριμένα, ο επίσκοπος Κύρου παρομοιάζει την ειδωλολατρία με *μανία*, που είχε καταλάβει τους ανθρώπους και τους οδηγούσε στη λατρεία αψύχων αντικειμένων<sup>4</sup>.

---

σοῦν Χριστόν...καί οὕτως θερμῶς προσῆλθον τῇ πίστει...τὴν σφραγίδα λαβεῖν σπεύδοντες τοῦ ἁγίου βαπτίσματος». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 16 (670, 1-7)

<sup>1</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 9 (664, 1-2)

<sup>2</sup> Σύμφωνα με τον μάρτυρα Ιουστίνου, η θεώρηση των ειδώλων ως δαιμόνων, εδράζεται στους Ψαλμούς. «...ἵνα γάρ καί τοῦτο ἐλέγξῃ τό ἅγιον πνεῦμα, διά τοῦ ἁγίου Δαυεὶδ εἶπεν· οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν, νομιζόμενοι θεοί, εἶδωλα δαιμονίων εἰσίν, ἀλλ' οὐ θεοί». Ιουστίνου, *Πρός Τρύφωνα Ἰουδαῖον Διάλογος*, 55,2 (πρβλ. Ψαλμ. 95,4-5). (πρβλ. Trombley, *Hellenic Religion*, part 1, σ. 99). Για την ταύτιση ειδώλων με δαίμονες, πρβλ. «τῶ τοὺς μὴ δυναμένους ἐπὶ τὴν νοητὴν ἀναδραμεῖν φύσιν, δι' αἰσθητῶν θεῶν κινουμένους περὶ θεότητος, ἀγαπητῶς κὰν ἐν τουτοῖς ἴστασθαι καὶ μὴ πίπτειν ἐπὶ εἶδωλα καὶ δαιμόνια». Ωριγένους, *Τῶν εἰς τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν, Τόμος Β'*, PG 14, 112, πρβλ. «τὴν τε περὶ τὰ εἶδωλα καὶ τοὺς δαίμονας περὶ πολλοῦ τιθεμένου πλάνην». Εὐσεβίου Καισαρείας, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 8,14,8. Πρβλ. «Διὰ τοῦτο πρὸς δαίμονας καὶ εἶδωλα καταφεύγουσιν οἱ ἄπιστοι τοῦ ὄντως Θεοῦ τὴν γνῶσιν ὑπὸ τῆς παρὰ τοῦ διαβόλου γενομένης αὐτοῖς συγχύσεως ἀφαιρεθέντες». Βασιλείου Καισαρείας, *Ὁμιλία εἰς τὸν ΜΕ' Ψαλμό*, PG 29, 416-417. Η θεώρηση αυτή επανέρχεται συχνά και στον Ιωάννη τον Χρυσόστομο. «Καὶ γὰρ καὶ ἔμπροσθεν κατείχεσθε δαίμονι, ὅτε τὰ εἶδωλα προσεκυνεῖτε...». (Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εἰς τὸν Ἅγιον Ματθαῖον τὸν Εὐαγγελιστὴν, Ὁμιλία ΠΔ'*, PG 59, 460). Σύμφωνα με τον ι. πατέρα μάλιστα, ο ειδωλολάτρης «οὐδὲ ἐκεῖνος τὸ εἶδωλον, φησὶ, προσκυνεῖ, ἀλλὰ τὸν ἐνοικοῦντα δαίμονα». (Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εἰς τὸν Ἅγιον Ἰωάννην, Απόστολον καὶ Εὐαγγελιστὴν, Ὁμιλία ξε'*, PG 59, 364). Για την ταύτιση δαιμόνων και ειδώλων βλ. επίσης Trombley, *Hellenic Religion*, part 1, σ. 99-108, Kahlos, *Debate and Dialogue*, σσ. 174-175.

<sup>3</sup> «Τέμενος ἦν δαιμονίων». Θεοδορήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*, 4, 2. πρβλ. Trombley, *Hellenic Religion*, part 1, σ. 143.

<sup>4</sup> «Ἦκμαζε κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἡ περὶ τὰ εἶδωλα τῶν ἀνθρώπων μανία, καὶ τὰ μὲν ἄψυχα ξόανα το θεῖος σέβας ἐσφετερίζοντο». Θεοδορήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*, 4,1. Και η παρομοίωση αυτή επαναλαμβάνεται συχνά στους εκκλησιαστικούς πατέρες. «Οὕτως ἐκβάλλει τὴν διπλὴν εἰδωλολατρείαν ἢ ἐνέργεια τοῦ θεοῦ βουλήματος· διπλὴν δὲ φημι τὴν τε περὶ τὰ εἶδωλα μανίαν καὶ τὴν περὶ τὸ ἀργύριον καὶ χρυσίον ἐπιθυμίαν...».

Επιπλέον, στο απόσπασμα διαρθρώνονται με σαφήνεια οι δύο άξονες που χαρακτηρίζαν τις διηγήσεις της εκκλησιαστικής γραμματείας σε σχέση με την ιεραποστολή: α) τα μεταβλητά στοιχεία και β) τα σταθερά του ιεραποστολικού κηρύγματος<sup>1</sup>.

Στα μεταβλητά στοιχεία εντάσσεται η επιτέλεση θαυμάτων. Η παράδοση αυτή ανάγεται απευθείας στην Καινή Διαθήκη, όπου θαύματα προηγούνται του κηρύγματος<sup>2</sup>. Πολλές φορές μάλιστα τοποθετούνται στη διήγηση ως εισαγωγικό μέρος του κηρύγματος<sup>3</sup>.

Στις διηγήσεις αυτές κεντρικό ρόλο κατέχει η συμμετοχή του παγανιστή ηγεμόνα στον εκχριστιανισμό. Η βυζαντινή γραμματεία τονίζει τη θαυμαστή μεταστροφή του ηγεμόνα, που εδραζόταν στην υπεροχή της χριστιανικής θρησκείας<sup>4</sup> και εκδηλωνόταν με κάποιο θαύμα που αποδείκνυε ότι τα είδωλα ήταν ψεύτικοι θεοί<sup>5</sup>. Η απόφαση του ηγεμόνα είχε αντίκτυπο και στους πληθυσμούς που κυβερνούσε, καθώς ακολουθούσε μαζικό Βάπτισμα<sup>6</sup>.

Το μοντέλο αυτό αναπαράγεται και στο απόσπασμα περί του εκχριστιανισμού του Ραββουλά. Ο μετέπειτα επίσκοπος Εδέσσης χαρακτηριζε-

---

Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὴν προσευχὴν, Λόγος δ΄*, PG 44, 1164. λ. επίσης Kahlos, *Debate and Dialogue*, σ. 73.

<sup>1</sup> Φειδᾶ, *Εκκλησιαστική Ιστορία Β*, σ. 17-18.

<sup>2</sup> Στις *Πράξεις τῶν Ἀποστόλων* θαυμαστά σημεία προηγούνται του κηρύγματος (πρβλ. *Πράξεις*, 2, 5-43, 3, 8-26, 10, 1-48 κλπ Για τα θαύματα στις *Πράξεις* και την Καινή Διαθήκη βλ. Kelhoffer, *Miracle and Mission*, Tübingen 2000 όπου συγκεντρώνεται η ευρύτερη βιβλιογραφία). Η παράδοση αυτή συνεχίζεται και στα απόκρυφα. Παράδειγμα αποτελούν οι *Πράξεις Θωμᾶ*, όπου θαύμα και ευαγγελισμός είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένα. (Πρβλ. *Πράξεις Θωμᾶ*, 8,15-10,25, 33,1-38,10).

<sup>3</sup> Παρόμοιο μοτίβο επαναλαμβάνεται και σε βίους αγίων ή σχετικές διηγήσεις, όπου το θαύμα γίνεται αφορμή: α) της αναδείξεως της υπεροχής του χριστιανικού Θεού, (πρβλ. Σωζομενοῦ, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 5,20, όπου ο ναός του Απόλλωνα στην Αντιόχεια καίγεται λόγω της ασέβειας του αυτοκράτορα Ιουλιανού (331-363), β) της εισαγωγής στο κήρυγμα. βλ. επίσης Kahlos, *Debate and Dialogue*, σ. 177-178.

<sup>4</sup> Φειδᾶ, *Εκκλησιαστική Ιστορία Β*, σ. 18.

<sup>5</sup> Για τη σύγκριση μεταξύ του χριστιανικού Θεού και των ειδώλων, η οποία επιβεβαιωνόταν με θαύματα, βλ. αναλυτικά Kahlos, *Debate and Dialogue*, σ. 178κεξ.

<sup>6</sup> Φειδᾶ, *Εκκλησιαστική Ιστορία Β*, σ. 18.

ται πατήρ πόλεως<sup>1</sup>. Ως πρόσωπο σημαίνον μέσα στην πόλη, προτρέπει τους κατοίκους της στην εμμονή τους στην πατρώα πίστη, επικαλούμενος την ανωτερότητά της<sup>2</sup>. Μάλιστα προκαλεί τον μοναχό, σε μία σύγκριση του Χριστιανικού Θεού και των ειδώλων<sup>3</sup>. Η ανωτερότητα του Θεού αποδεικνύεται από τον Αλέξανδρο με θαύματα, τα οποία οδηγούν στη μεταστροφή του Ραββουλά<sup>4</sup>.

Στα σταθερά στοιχεία του κηρύγματος ανήκουν το κήρυγμα περί της χριστιανικής πίστης, της ιεράς ιστορίας κλπ<sup>5</sup>. Αργότερα, στο κήρυγμα προστίθενται η παράθεση της διδασκαλίας των Οικουμενικών Συνόδων, και η αντίστοιχη των σημαντικότερων αιρέσεων<sup>6</sup>. Ομοίως και στη διήγηση του *Βίου*, ο Αλέξανδρος κηρύττει στους παγανιστές τόσο το σχέδιο της θείας οικονομίας για τη σωτηρία όσο και την ιερά ιστορία από κτίσεως κόσμου<sup>7</sup>.

Η εξέταση του αποσπάσματος αποδεικνύει ότι αυτό αποτελεί μία πιστή αναπαραγωγή του μοντέλου της ιεραποστολής, όπως την αντιλαμβανόταν η Εκκλησία στη μακραίωνη διαλεκτική της με τον παγανισμό. Ο συγγραφέας είναι πιστός στην παράδοση της εκκλησιαστικής γραμματολογίας, που αποτύπωνε τα ιεραποστολικά επιτεύγματα των βυζαντινών, η οποία κορυφώθηκε με το κήρυγμα στους Σλάβους κατά τον 8<sup>ο</sup> και τον 9<sup>ο</sup> αιώνα.

Όπως αποδεικνύεται, το απόσπασμα αυτό αποτελεί ένα κείμενο που

---

<sup>1</sup> «Ράββουλος δε τις πολιτευόμενος, -συνεργός του διαβόλου υπάρχων ούτος, πατήρ πόλεως υπάρχων, διά το επίσημον είναι εν λόγω καί πλούτω...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 11 (664, 12-13).

<sup>2</sup> «Αδελφοί καί πατέρες τους πατρους θεούς μη εγκαταλείπωμεν, αλλά τας θυσίας ως συνήθως επιτελέσωμεν...» *Βίος Αλεξάνδρου*, 11 (664, 16, 665, 1).

<sup>3</sup> «Εἰ ταῦτα ἀληθῆ ἐστὶν καὶ ἀληθῆς ἐστὶν ὁ θεὸς ὑμῶν καὶ τῶν δούλων αὐτοῦ οὕτως συντόμως ἀκούει, εὐξαι καὶ σύ ἵνα κατέλθῃ πῦρ ἔμπροσθεν ἡμῶν, καὶ ἔάν κατέλθῃ, ἐρῶ ὅτι οὐκ ἔστιν θεός, εἰ μὴ ὁ θεός τῶν χριστιανῶν...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 13 (667, 9-11)

<sup>4</sup> Πρβλ. *Βίος Αλεξάνδρου*, 13 (668, 3-8)

<sup>5</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 12 (666, 5-8)

<sup>6</sup> Φειδᾶ, *Εκκλησιαστική Ιστορία Β*, σ. 18

<sup>7</sup> «Καὶ ἤρξατο λέγειν αὐτῷ τὰ τῆς εὐσπλαχνίας τοῦ Θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους καὶ τὴν δύναμιν τῶν ἁγίων γραφῶν, ἀρξάμενος ἀπὸ κτίσεως κόσμου καὶ ἕως τῆς οικονομίας τοῦ σταυροῦ». *Βίος Αλεξάνδρου*, 12 (6-12)



χρησίμευε για ιεραποστολικούς σκοπούς. Ήδη στον *Βίο Μαρκέλλου* παρατίθεται πως οι Ακοίμητοι υπό την πνευματική καθοδήγηση του Μαρκέλλου, τρίτου αρχιμανδρίτη της μονής, είχαν προχωρήσει στην ίδρυση μονών σε μέρη εκτός της περιοχής της Κωνσταντινουπόλεως<sup>1</sup>. Προφανώς το απόσπασμα χρησίμευε σε ιεραποστολικούς σκοπούς των μοναχών. Η διαπίστωση αυτή ενισχύεται από τον εορτασμό της μνήμης του Αλεξάνδρου σε σλαβικά μηνολόγια.

Σε αντίθεση με το απόσπασμα περί της μεταστροφής του Ραββουλά, ο βιογράφος διηγείται με απλοϊκό τρόπο την κατήχηση και το βάπτισμα μίας συμμορίας ληστών. Ο πρώτος που μεταστράφηκε ήταν ο αρχηγός τους, καθώς ο Αλέξανδρος «ἐγνώρισεν αὐτῷ τὸν λόγον τῆς πίστεως και κατανυγείς (ο ληστής) ὑπὸ τῶν λόγων τοῦ μακαρίου καί εἰλικρινῶς πιστεύσας, ἐδέξατο τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Βαπτίσματος»<sup>2</sup>. Τα υπόλοιπα μέλη της συμμορίας μεταστράφηκαν λόγω της θαυμαστής πρόβλεψης του θανάτου του αρχηγού τους, από τον Αλέξανδρο. Μετά το Βάπτισμά τους, ίδρυσαν μονή<sup>3</sup>.

Εγκαταλείποντας την πρώτη μονή, ο Αλέξανδρος κατευθύνθηκε προς τον Ευφράτη, τον οποίο διέσχισε. Εκεί δημιούργησε τη δεύτερη μονή. Ως αρχιμανδρίτης, ο Αλέξανδρος ανησυχούσε για τους μοναχούς «μηποτε ἐν τῇ ἀμεριμνία ταύτῃ τῇ πολλῇ ἢ ραθυμία εἰσέλθῃ»<sup>4</sup>. Επέλεξε αρχικά «ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δυνατούς ἐν τῇ πίστει τον ἀριθμὸν ἑβδομηκοντα...»<sup>5</sup> και στη συνέχεια εκατὸν πενήντα (150)<sup>6</sup>, έχοντας ως αρχικό στόχο τον

---

<sup>1</sup> Βλ. κατωτέρω σ. (μέρος δεύτερο)

<sup>2</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 24 (676, 4-6), πρβλ. Tillemont, *Mémoires*, σ. 494, Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 193,

<sup>3</sup> «Καί οὕτως θερμῶς προσήλθον τῇ πίστει, ὡς τό ληστρικόν ἐκεῖνον οἶκον ποιήσαντας μοναστηριον, μένειν ἐν αὐτῷ δουλεύοντας τῷ κυρίῳ ἐν ὅλῃ καρδίᾳ αὐτῶν...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 25 (676, 15-16)

<sup>4</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 31 (681, 16-17), πρβλ. De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 647

<sup>5</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 31 (681, 10-13), πρβλ. Vailhe, « Acémètes, » *DHGE* 1, στ. 275

<sup>6</sup> «ἐπικαλεῖται κατ' ὄνομα τον ἀριθμὸν ἑκατὸν πενήντα...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 31 (681, 18), Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 194.

ευαγγελισμό της Αιγύπτου<sup>1</sup>. Τελικά, με τη συνοδεία των μοναχών, διέσχισε τον ποταμό Ευφράτη, πορευόμενος προς την περσικήν ἔρημον<sup>2</sup>.

Όπως διαπιστώνεται, η ιεραποστολική δράση του Αλεξάνδρου δεν επιδεικνύει σημαντικά αποτελέσματα. Αντιθέτως, είναι σαφής στη διήγηση του Βίου η περιγραφή μίας συνεχούς μετακινήσεως, ή με άλλα λόγια της εφαρμογής της ξενιτείας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ακόμη και παρά τη σπουδή του να προσελκύσει και άλλους πιστούς στον μοναχικό βίο, δημιουργώντας παράλληλα μονές, ο μοναχός τις εγκαταλείπει μετά από λίγο καιρό. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός πως ο Αλέξανδρος και οι μοναχοί δεν έφτασαν ποτέ στην Αίγυπτο. Αντιθέτως, παρουσιάζονται να περιπλανούνται συνεχώς στην έρημο και να επισκέπτονται διάφορες συριακές πόλεις, ένα λίμιτο, την Παλμύρα και στη συνέχεια την Αντιόχεια. Στις πόλεις αυτές ο βιογράφος παραδίδει πως ο μοναχός επιδόθηκε στην πνευματική στήριξη των κατοίκων παρά τις αντιδράσεις που συνάντησε. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αναφέρεται πως στο «λίμιτο πάντας ἐστήριξεν ἐν τῇ πίστει»<sup>3</sup>. Ομοίως στην Αντιόχεια, ο Αλέξανδρος θεωρείται «παιδαγωγός καὶ δάσκαλος πάντων»<sup>4</sup> από τους κατοίκους.

Η θεώρηση της ιεραποστολής ως μέσο αντιμετώπισης της ραθυμίας που ήταν δυνατό να προκαλέσει η αμεριμνία, εμφανίζεται στα πρώτα στάδια του μοναχικού βίου του Αλεξάνδρου. Αργότερα, το όλο εγχείρημα εγκαταλείπεται, για να αντικατασταθεί από τη διδασκαλία του ποιμνίου. Η μετάβαση αυτή δεν είναι τυχαία. Αυτό το ανθρωπολογικό σχήμα παρουσιάζεται με σαφήνεια στο *Βιβλίο τῶν Ἀναβαθμῶν*. Εκεί η ιεραποστολή ανατίθεται σε συγκεκριμένη ομάδα πιστών, τους μαθητές ή τους μάρτυ-

---

<sup>1</sup> «Ἀδελφοί πειράσωμεν ἑαυτούς εἰ εἴμαστε ἐν πίστει τέλειοι καὶ διοδεύσωμεν τὴν ἔρημον ἐκείνην... πρῶτον εἰς τὴν Αἴγυπτον ἀπελθεῖν καὶ κατήχησιν τοὺς ἀπίστους τοὺς ἐκεῖσε ... τοὺς πεποιθότας ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτῶν...». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 31 (682, 2-3, 5), πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 193.

<sup>2</sup> «Καὶ περάσας τὸν ποταμόν Εὐφράτην, ὁ μακάριος Ἀλέξανδρος μετὰ τῶν μοναχῶν αὐτοῦ ὧν ἐξελέξατο, ἐπὶ τὴν περσικὴν ἔρημον ἀπηεισαν». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 32 (682, 13-14)

<sup>3</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 33 (684, 3)

<sup>4</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 39 (689, 1-2),

ρες τῆς πίστεως<sup>1</sup>. Οι πιστοί αυτοί είναι φυσικά κατώτεροι των τελείων και καθήκον ήταν τους η κατάδειξη του ψεύδους της παγανιστικής πίστεως. Σε αυτούς συγκαταλέγονται και όσοι υφίσταντο μαρτυρικό θάνατο σε αυτήν την προσπάθειά τους<sup>2</sup>.

Ανατρέχοντας στον *Bio*, το παραπάνω σχήμα φαίνεται να αποτυπώνεται σε γενικές γραμμές. Ο Αλέξανδρος αφενός επιδίδεται στο ιεραποστολικό έργο στα πρώτα χρόνια της ασκήσεως αφετέρου αποφασίζει να ασχοληθεί πάλι με αυτήν, όταν γίνεται αρχιμανδρίτης, προς όφελος των μοναχών του. Η περαιτέρω σύνδεση της αμεριμνίας με τη ραθυμία, και στις δύο περιπτώσεις, παραπέμπει σε ένα πνευματικό στάδιο κατώτερο. Η αντικατάσταση της ιεραποστολής από τη διδασκαλία στις χριστιανικές πόλεις απηχεί την αποστολή των τελείων για την πνευματική οικοδόμηση της τοπικής εκκλησίας<sup>3</sup>.

Η *ξενιτεία*, ως παράμετρος ερμηνείας της διαμόρφωσης της ασκητικής πρακτικής, απολυτοποιήθηκε από τον Caner. Ο ερευνητής αυτός ορθά τη συνδέει με την αμεριμνία, την εξετάζει, ωστόσο, ως αυτοσκοπό του ασκητικού συστήματος του Αλεξάνδρου. Το συμπέρασμα αυτό εντάσσεται στη θεώρηση της *ξενιτείας* ως ακρογωνιαίου λίθου για την ερμηνεία αρκετών φαινομένων στο πλαίσιο των ιστορικών εκφάνσεων του μοναχισμού. Όπως διαπιστώνεται όμως, τόσο από την εκτίμηση των πληροφοριών του *Bio* του Αλεξάνδρου όσο και από τις άλλες πηγές που ο Caner παραθέτει (*Πράξεις Θωμά*, κ.λπ.) η *ξενιτεία* αποτελούσε μία από τις εφαρμογές της αμεριμνίας στην ασκητική ζωή. Η διαπίστωση ενισχύεται και από τη θεώρησή της στα πλαίσια της συριακής ορθοπραξίας, όπως αναπτύχθηκε παραπάνω.

---

<sup>1</sup> «Discipuli fidei...noti sunt enim martyres fidei». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 869. Πρβλ. Kitchen- Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 343

<sup>2</sup> «Martyres fidei persecutionem patiuntur et occiduntur a sectis et a gentibus». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 869. Πρβλ. Kitchen- Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 343.

<sup>3</sup> Πρβλ. «Is igitur, qui diligendo perfectus est, potest Ecclesia aedificare». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 868. Πρβλ. Kitchen- Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 342.

### γ) Η αργία

Κύρια παράμετρος της ασκητικής πρακτικής του Αλεξάνδρου αποτέλεσε η αποφυγή της εργασίας, ως άμεσο αποτέλεσμα της αμεριμνίας. Ωστόσο, ο βιογράφος αποφεύγει συστηματικά οποιαδήποτε άμεση αναφορά στην παράμετρο αυτή. Αντιθέτως επικεντρώνει την προσοχή του αναγνώστη στην αμεριμνία και την πτωχεία, υπονοώντας μόνο έμμεσα την άρνηση των Ακοιμήτων να εργασθούν.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο βιογράφος διηγείται πως στη μονή, την επονομαζόμενη «Κριθήνιον»<sup>1</sup>, ο Αλέξανδρος νουθετεί τους μοναχούς να εγκαταλείψουν την καλλιέργεια ενός κήπου με την αιτιολογία ότι «τοῦ κήπου τόν περισπασμόν ὡς δυνάμενον τῇ τελείᾳ ἀρετῇ ἐμπόδιον γενέσθαι»<sup>2</sup>. Στη μονή της Κωνσταντινουπόλεως παρουσιάζεται ελαστικός ως αρχιμανδρίτης απέναντι στην ολιγωρία των μοναχών του να ανταποκριθούν στις υποχρεώσεις τους<sup>3</sup>. Αντιθέτως, η υποχρέωση της εργασίας στην περίπτωση αυτή παρακάμπτεται από την επιτέλεση ενός θαύματος<sup>4</sup>.

Ωστόσο ο Αλέξανδρος, όπως διαπιστώνεται από το κείμενο, είχε πλήρη συναίσθηση της εφάμαρτης τάσης της ραθυμίας, που προξενούσε η αργία και η απροϋπόθετη εφαρμογή της αμεριμνίας. Για τον λόγο αυτό ασχολήθηκε με την ιεραποστολή και τη φιλανθρωπία.<sup>5</sup> Όταν γίνεται αρχιμανδρίτης, ο κίνδυνος της ραθυμίας τον απασχολεί σε σχέση με τους

---

<sup>1</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 42 (690, 18)

<sup>2</sup> «οἱ δε ἀγιώτατοι ἀδελφοί, τον μακάριον θεασάμενοι, ἐμπόνως ἐπερωτῶντα ἕκαστα και αἰτιασάμενον τοῦ κήπου τον περισπασμόν ὡς δυνάμενον τῷ τελείᾳ ἀρετῇ ἐμπόδιον γενέσθαι, κατανυγέντες ὑπό τοῦ ἀγίου πνεύματος, ἔγνωσαν ἀληθῶς ὅτι οὗτος ἐστίν ὁ μέγας ποιμήν τῶν λογικῶν προβάτων». *Βίος Αλεξάνδρου*, 42 (691, 9-12)

<sup>3</sup> «και ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ οὐδεὶς ἐφρόντισεν, ἀλλὰ μόνον πλύναντες αὐτάς (τις χύτρες) και γεμίσαντες ἀπό πρωῖ ὕδατος ψυχροῦ ἀφήκαν...καί ὁ μακάριος ταῦτα ἀκούσας λέγει... ὅμως οἶδα, σύ πειρᾶσαι με θέλεις· ἄπελθε, ἔχεις θερμόν». *Βίος Αλεξάνδρου*, 47 (696, 5-6, 10-11)

<sup>4</sup> «και ἀμφιβάλλοντες εἰσῆλθον, και ἠῦρον τὰς χύτρας βράζουσας...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 47 (695, 11)(696, 5-6, 10,11)

<sup>5</sup> Tillemont, *Mémoires*, σ. 495, De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 647

μοναχούς του<sup>1</sup>. Αρχικά λοιπόν, οργανώνει τον κανόνα της αδιάλειπτης δοξολογίας<sup>2</sup>, ενώ στη συνέχεια επιλέγει μοναχούς για ιεραποστολή<sup>3</sup>.

Η αποφυγή της εργασίας αποτελεί πρόσκομμα στη θεώρηση της ασκητικής πρακτικής των Ακοιμήτων, καθώς παρουσιάζει δύο σημαντικές ιδιαιτερότητες: αφενός είναι κατακριτέα στην ασκητική διδασκαλία αφετέρου συνδέεται με αιρετικές ασκητικές παρεκκλίσεις. Ο βιογράφος προσπάθησε να δικαιολογήσει το γεγονός αυτό είτε με τη μερική αποσιώπησή του είτε με την προβολή της αμεριμνίας. Οι μεταγενέστεροι μελετητές των Ακοιμήτων υποστήριξαν ότι η εργασία απορρίφθηκε ως παρακωλύουσα την αδιάλειπτη δοξολογία<sup>4</sup>. Ωστόσο, το επιχείρημα αυτό προσκρούει στις ίδιες τις πληροφορίες του *Βίου*, σύμφωνα με τις οποίες η αδιάλειπτη δοξολογία διαμορφώθηκε αργότερα, και μάλιστα τελευταία από τις παραμέτρους που συνέθεσαν την ακοίμητη ασκητική πρακτική.

Όπως παρατέθηκε ανωτέρω, η αποφυγή της εργασίας ως αποτέλεσμα της αμεριμνίας αποτέλεσε παράμετρο που εμφανίστηκε στα πρώτα στάδια του συριακού μοναχισμού αλλά με την πάροδο του χρόνου αντικαταστάθηκε σταδιακά, κυρίως στα πλαίσια των κοινοβίων. Ωστόσο, η παράμετρος αυτή παρουσιάζεται και στο *Βιβλίο τῶν Αναβαθμῶν*, όπου η εργασία συνδέεται με την πτώση των πρωτοπλάστων<sup>5</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η αναβίβαση του πιστού στην τελειότητα απαιτεί αφενός την απόρριψη οποιασδήποτε χειρωνακτικής δραστηριότητας αφετέρου την αφοσίωση στη μίμηση του Χριστού.

Όπως περιγράφεται στον *Βίο*, ο Αλέξανδρος εντάσσει την απόρριψη της εργασίας στη διάσωση των *ἀρχαίων τύπων* που επιθυμούσε να διασώ-

---

<sup>1</sup> «Μήποτε ἐν τῇ ἀμεριμνίᾳ ταύτῃ τῇ πολλῇ ἢ ραθυμίᾳ παρεισέλθη». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 31 (681, 16-17)

<sup>2</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 27-31 (678- 681)

<sup>3</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 31 (681, 18-682, 2)

<sup>4</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 153, πρβλ. Pargoire, « Acémètes », *DACL* 1, στ. 311, Vailhe, « Acémètes,» *DHGE* 1, στ. 275, Grumel, « Acémètes », *DS* 1, στ. 172.

<sup>5</sup> *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 599-602. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 109.

σει. Αναγνώριζε ότι η εργασία καθίσταται εμπόδιο «τῆ τελεία ἀρετῆ». Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι ἀρχαῖοι τύποι, ως ασκητικές παράμετροι των πρώτων σταδίων του συριακού μοναχισμού, ίσως ήταν γνωστοί στον μοναχό, ο οποίος αναγνώρισε την εφαρμογή τους στον μετριοπαθή μεσσαλιανισμό μίας κοινότητας παρόμοιας με αυτήν που περιγράφεται στο *Βιβλίο τῶν Ἀναβαθμῶν*.

### 3. Προσευχή

Το σύστημα της ακοίμητης ασκητικής πρακτικής έλαβε την ονομασία του από τον ιδιαίτερο λειτουργικό τύπο, που επινόησε και ανέπτυξε ο μοναχός Αλέξανδρος<sup>1</sup>. Η νεώτερη έρευνα ασχολήθηκε με την ανάλυση της οργάνωσής του, αντιμετωπίζοντάς το ως φαινόμενο πρωτότυπο το οποίο παρουσίαζε «τρεις ιδιορρυθμίες: I. ήταν ακοίμητο. II. το ακοίμητο έπραγματοποιεῖτο δι' αντικαταστάσεως και διαδοχικῆς ψαλμωδίας και III. ήταν πολύγλωσσο<sup>2</sup>».

Πραγματικά, οι πληροφορίες του *Βίου* παρουσιάζουν τον κανόνα της ακοίμητης υμνολογίας ως αποτέλεσμα της αστείρευτης προσευχῆς και της έντονης εντρύφησης του εισηγητή του στην Αγία Γραφή. Η λεπτομερῆς ωστόσο εξέταση των επιμέρους πρακτικῶν που το συνέστησαν, αποδεικνύει με σαφή τρόπο την εξάρτηση του κανόνα αυτού, τόσο από το μοναστικό περιβάλλον όσο και από τις πολιτιστικές συνθήκες που επικρατούσαν στην περιοχή της Συρίας.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, πρώτη παράμετρος, που σύμφωνα με την παραπάνω ερμηνεία αποτελεί ιδιορρυθμία του ακοιμήτου συστήματος, ήταν η πολυγλωσσία, καθώς ο *Βίος* αναφέρει πως στην πρώτη μονή «συνήχθησαν προς αὐτόν ἄνδρες τετρακόσιοι...ἦσαν δε οἱ πάντες γλῶσσαι τέσσα-

---

<sup>1</sup> « οἱ μὲν γάρ αὐτῶν ἡγησάμενοι τῆς ἀδελφότητος ποιήσαντες μοναστήριον ὅπερ προέφημεν, ἄξιον τῆς πολιτείας αὐτοῦ, το ἐπιλεγόμενον τῶν ἀκοιμήτων, διὰ την ἀκατάπαυστον αὐτῶν και πάντη ἄϋπνον δοξολογίαν,...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 53 (700, 16-17, 701, 1)

<sup>2</sup> Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 46

ρες. Ρωμαῖοι, Ἕλληνες, Σύροι, Αἰγύπτιοι»<sup>1</sup>, ενώ στη μονή της Κωνσταντινούπολης εντάχθηκαν στους Ακοιμήτους τριακόσιοι «Ρωμαῖοι, Ἑλληνικοί και Σύροι»<sup>2</sup>. Ωστόσο, το φαινόμενο που διαπιστώθηκε στις μονές του Αλεξάνδρου είναι άμεσα συνυφασμένο με το πρόβλημα της συριακής διγλωσσίας, φαινόμενο που χαρακτήριζε όλη την ευρύτερη περιοχή και επικεντρωνόταν στη συνύπαρξη των ελληνικών και των συριακών<sup>3</sup>.

Δεύτερο σημείο της πρωτοτυπίας ή ιδιορρυθμίας του ακοιμήτου συστηματος θεωρείται η διαδοχική αντικατάσταση των χορών των μοναχών κατά τη διάρκεια της προσευχής. Ἢδη ο συγγραφέας του *Βίου* αφηγείται πως ο Αλέξανδρος διαχώρισε σε «ὀκτώ χορούς» τους τετρακόσιους «Ρωμαίους, Ἕλληνας, Σύρους και Αἰγύπτιους» μοναχούς ανάλογα με τη γλώσσα τους<sup>4</sup>. Την ίδια τακτική ακολούθησε και στην Κωνσταντινούπολη όπου τροποποίησε το σύστημα αυτό, δημιουργώντας «ἕξι χορούς», αποτελούμενους από τριακόσιους Ρωμαίους, Ἕλληνες και Σύρους μοναχούς<sup>5</sup>.

Σύμφωνα με τον Canivet, η ακοιμητη πρακτική του Αλεξάνδρου στηρίχθηκε στο αντίστοιχο προδρομικό σύστημα Ιουλιανού του Σαββά<sup>6</sup>. Ωστόσο, η περιγραφή του Θεοδωρήτου δεν επιβεβαιώνει την άποψη αυτή. Το σύστημα του Ιουλιανού όριζε δύο κοινές λειτουργίες, ενώ ο Αλέξανδρος φαίνεται ότι με το διαχωρισμό των χορών, δεν είχε κοινές λειτουργίες

---

<sup>1</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 27 (678, 4-5), πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 188, 192, Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 53, Pargoire, « Acémètes », *DACL* 1, στ. 313, De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 647.

<sup>2</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 43 (692, 7), Πρβλ. Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 57-8, Pargoire, « Acémètes », *DACL* 1, στ. 313. De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 647

<sup>3</sup> Βλ. εισαγωγή σ.

<sup>4</sup> «συνήχθησαν προς αὐτόν ἄνδρες τετρακόσιοι... ἦσαν δε οἱ πάντες γλῶσσαι τέσσαρες. Ρωμαῖοι, Ἕλληνες, Σύροι, Αἰγύπτιοι. Τούτους χωρίζει εἰς ὀκτώ ἄδοντας καὶ ψάλλοντας προθύμως καὶ συνετῶς τῷ Θεῷ, καταστήσας καὶ τό μοναστήριον». *Βίος Αλεξάνδρου*, 27 (678, 4-5), πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 188, 192, Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 53, Pargoire, «Acémètes», *DACL* 1, στ. 313, De Stoop, «Vie d'Alexandre l'Acémète», σ. 647.

<sup>5</sup> «συνήχθησαν πρὸς αὐτόν... γένη τρία· Ρωμαῖοι, Ἑλληνικοί καὶ Σύροι, τῷ ἀριθμῷ τριακόσιοι. Καὶ τουτους χωρίζει εἰς ἕξι χορούς τελούντας τὴν ἀκατάπαυστον ὕμνολογίαν». *Βίος Αλεξάνδρου*, 43 (692, 6-8), Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 57-8, Pargoire, «Acémètes», *DACL* 1, στ. 313.

<sup>6</sup> Canivet, « Monachisme syrien », σ. 267.

για τους μοναχούς του. Επίσης οι μοναχοί του Ιουλιανού αποστέλλονταν ανά δύο στην έρημο στο διάστημα της ημέρας. Οι μοναχοί του Αλεξάνδρου έμεναν με τον αρχιμανδρίτη τους ή μετακινούνταν μαζί του. Ο Ιουλιανός διαχώριζε τις γονυκλισίες από την ανάγνωση των Ψαλμών. Ο Αλέξανδρος τις ενέταξε στη λειτουργία.

Ο *Βίος* δεν αναφέρει με σαφήνεια τον τρόπο της διαδοχικής αντικατάστασης των χορών κατά τη διάρκεια της προσευχής. Αυτή συνάγεται από την οργάνωση των ετερόγλωσσων μοναχών, ώστε να ενταχθούν όλοι στο σύστημα της ακοίμητης προσευχής. Η πρακτική αυτή τελικά δεν αποτελεί ιδιορρυθμία του ακοίμητου τύπου προσευχής, αλλά συνδέεται με το τρόπους υπέρβασης του φαινομένου της διγλωσσίας που χαρακτήριζε τόσο το συριακό ιστορικό περιβάλλον όσο και τις ιστορικές εκφάνσεις του συριακού μοναχισμού. Καθώς η ταυτόχρονη χρήση της ελληνικής και της συριακής γλώσσας αποτελούσε φαινόμενο αρκετά συχνό στην περιοχή, ήταν αναμενόμενη η προσπάθεια υπερβάσεως των προβλημάτων που ανέκυπταν. Ήδη, στον τομέα της λατρείας, όπως έχει αναφερθεί παραπάνω, το ζήτημα λυνόταν με την ταυτόχρονη μετάφραση των ψαλμών<sup>1</sup>.

Εκτός από τις μεταφράσεις της ψαλμωδίας, στις δίγλωσσες περιοχές αναπτύχθηκε η πρακτική της αντιφωνίας. Συγκεκριμένα, μαρτυρία για την αρχή της οργάνωσης των πιστών κατά χορούς παρέχει ο Σωκράτης στην *Εκκλησιαστική Ιστορία*, σύμφωνα με την οποία εισηγητής του εθίμου ήταν ο Ιγνάτιος ο Θεοφόρος (2<sup>ος</sup> αιώνας)<sup>2</sup>. Με τη μαρτυρία του Σωκράτους έρχεται σε αντίθεση η πληροφορία του Θεοδωρήτου Κύρου. Κατ' αυτόν, το σύστημα των ομόγλωσσων χορών εισήχθη στην Αντιόχεια όταν αρχιεπίσκοπος ήταν ο Λεόντιος (344-350) και λειτούργησε θετικά για τον υπερκε-

---

<sup>1</sup> Βλ. σελ.

<sup>2</sup> «Ιγνάτιος ὁ Ἀντιοχείας τῆς Συρίας τρίτος ἀπὸ τοῦ ἀποστόλου Πέτρου ἐπίσκοπος, ὅς καί τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῖς συνδιέτριψεν, ὀπτασίαν εἶδεν ἀγγέλων διὰ τῶν ἀντιφώνων ὕμνων τὴν ἁγία Τριάδα, ὕμνούντων καὶ τὸν τρόπον τοῦ ὄραματος τῆ ἐν τῇ Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησία παρέδωκεν». Σωκράτους, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 6, 8,11. Πρβλ. Αντωνιάδου, «Περί τοῦ Ἀσματικοῦ ἢ Βυζαντινοῦ κοσμικοῦ τύπου», σ. 714-715, υπ. 1.



ρασμό του προβλήματος της διγλωσσίας<sup>1</sup>. Συγκεκριμένα, οι μοναχοί Φλαβιανός και Διόδωρος συγκέντρωναν τη νύχτα τους πιστούς και «πρῶτοι διχῆ διελόντες τούς τῶν ψαλλόντων χορούς ἐκ διαδοχῆς ἄδειν τήν δαυιτικήν ἐδίδαξαν μελωδίαν»<sup>2</sup>. Σύμφωνα με τον Θεοδώρητο, το έθος αυτό «ἐν Ἀντιοχείᾳ πρῶτον ἀρξάμενον, πάντοτε διέδραμε καί κατέλαβε τῆς οἰκουμένης τά πέρατα»<sup>3</sup>. Τις πληροφορίες του Θεοδώρητου επιβεβαιώνει αργότερα και ο Νικήτας Χωνιάτης, ο οποίος συμπληρώνει ότι οι δύο μοναχοί μετέφρασαν την αντιφωνία από τα συριακά στα ελληνικά<sup>4</sup>.

Στα πλαίσια του μοναχισμού οι μαρτυρίες για τη διαδοχική αντικατάσταση χορών δεν είναι πάντοτε σαφείς. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αν και ο Ευσέβιος είχε δημιουργήσει δίγλωσση μονή, όπως παρατίθεται παραπάνω, ο Θεοδώρητος δεν αναφέρει με σαφήνεια τον τρόπο οργάνωσης της λατρείας από τους μοναχούς<sup>5</sup>.

Αντιθέτως, δίνει λεπτομερείς πληροφορίες σχετικά με το ζήτημα αυτό, όταν αναφέρεται στον Πούπλιο, συνδέοντάς τον με τη δημιουργία ομόγλωσσων χορών μοναχών για τη διευκόλυνση της προσευχής. Στη Φιλόθεο Ιστορία αναφέρεται ότι ο Πούπλιος καταγόταν από βουλευτική συμμορία<sup>6</sup> και δημιούργησε το κοινόβιό του κοντά στο χωριό Ζεύγμα, βορειο-

---

<sup>1</sup>Πρβλ. Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 47,170, Hendriks, "Monastères internationaux syriens", σ. 173.

<sup>2</sup> Θεοδώρητου Κύρου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 2,24. Πρβλ. Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 47,170. Αντωνιάδου, «Περί τοῦ Ἀσματικοῦ ἢ Βυζαντινοῦ κοσμικοῦ τύπου», σ. 714, υπ. 1, Hendriks, "Monastères internationaux syriens", σ. 173.

<sup>3</sup> Θεοδώρητου Κύρου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 2,24,. Πρβλ. Taft, *The Liturgy of the Hours*, σ. 47, 170. Αντωνιάδου, «Περί τοῦ Ἀσματικοῦ ἢ Βυζαντινοῦ κοσμικοῦ τύπου», σ. 715, υπ. 1.

<sup>4</sup> «Caeterum per id tempus Antiochiaē florebant, et virtute scientiāe celebres habebantur Flavianus et Diodorus, quorum ille Antiocheno episcopatu, hic Tarsensi postea praefectus est. Atque ut Theodorus Mopsuestenus scribit, illam psalmodiae speciem, quas antiphonā dicimus, illi ex Syrorum lingua in Graecam transluterunt...». Νικήτα Χωνιάτη, *Theasaurus Orthodoxae Fidei*, 5, 30, PG 139, 1390. Πρβλ. Αντωνιάδου, «Περί τοῦ Ἀσματικοῦ ἢ Βυζαντινοῦ κοσμικοῦ τύπου», σ. 714-715, υπ. 1.

<sup>5</sup> Ο Θεοδώρητος απλώς παραθέτει ότι από τους μοναχούς του Ευσεβίου, «τούς μὲν τῆ Ἑλλάδι, ἄλλους δὲ τῆ ἐγχωρίῳ φωνῇ τήν ποιητὴν ἀνυμνοῦντας». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 4,13.

<sup>6</sup> Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 5

δυτικά στις όχθες του Ευφράτη, στην Ευφρατεσική<sup>1</sup>. Στην *Εκκλησιαστική Ιστορία* αναφέρεται, μάλιστα, μεταξύ των επιφανών ασκητών της Συρίας μαζί με κάποιον Παύλο<sup>2</sup>.

Ο Θεοδώρητος στο έργο του δεν τοποθετεί χρονικά τη δράση του Πούπλιου. Με κριτήριο τις πληροφορίες πως ο Πούπλιος έδρασε κατά τόν αὐτόν χρόνον με τον Ευσέβιο στο Τελεδάδ<sup>3</sup>, και τη χρονολόγηση της δράσεως των διαδόχων του στη μονή, Αφθονίου και Θεοδότου<sup>4</sup>, συμπεραίνεται ότι η κοίμηση του Πούπλιου πρέπει να τοποθετηθεί γύρω στο έτος 366 και η δράση του νωρίτερα<sup>5</sup>. Η εξαγωγή αυτού του συμπεράσματος επιβεβαιώνεται από τη διάρκεια της ηγουμενίας του Αφθονίου, που υπερέβη τουλάχιστον τα σαράντα χρόνια, και την αλληλογραφία που του απηύθυνε ο Ιωαννης ο Χρυσόστομος από την Κουκουσό το έτος 406<sup>6</sup>.

Το κεφάλαιο της *Φιλοθέου Ιστορίας* που είναι αφιερωμένο στον Πούπλιο καθίσταται ιδιαίτερα σημαντικό τόσο για τη διαμόρφωση του κοινοβιακού μοναχισμού στα μισά του 4ου αιώνα, όσο και για τη θεώρηση του

---

<sup>1</sup> «Οὗτος.. πόλιν δέ ἔχων καθ' ἣν ὁ Ξέρξης.. τόν ποταμόν Εὐφράτην διαβῆναι σπεύδων... Ζεύγμα τό χωρίον ὠνόμασε, καί τήν ἀπό τοῦ πράγματος ἔδωκεν ἐπωνυμίαν τῇ πόλει. Ἐντεῦθεν ὀρμώμενος (ο Πούπλιος)...ὑψηλόν τι χωρίον καταλαμβάνει...». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 5,1. Στο σημείο αυτό ο Θεοδώρητος κάνει αναχρονισμό, καθώς πρόκειται για τον Δαρείο και τον Μέγα Αλέξανδρο που έκαναν εκείνες τις όχθες του Ευφράτη δίοδο για τα στρατεύματά τους (Βλ. αναλυτικά Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 154, υπ.28 όπου και πλήρης βιβλιογραφία). Το Ζεύγμα βρισκόταν στη δεξιά πλευρά του Ευφράτη. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 164, υπ. 28.

<sup>2</sup> «Ἐν δέ τῇ Ζευγματέων, Πούπλιος καί Παῦλος». Θεοδωρήτου Κύρου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 4, 29. Πρβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 156, Canivet-Leroy-Molinghen, *Histoire des moines de Syrie, Introduction*, σ. 329, υπ. 1.

<sup>3</sup> Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 5,1, πρβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 156, Hendriks, « Monastères internationaux syriens », σ.178

<sup>4</sup> Εὐθὺς μὲν γάρ, ἐκείνου τοῦ ἀγῶνα πεπληρωκότος, καί τόνδε τόν βίον ὑπεξελθόντος ... Θεότεκνος μὲν τῆς Ἑλλάδος φωνῆς, Αφθόνιος δέ τῆς Σύρας τήν ἡγεμονίαν διεδέξαντο... Καί ὁ θεῖος δέ ἐκεῖνος Αφθόνιος πλείονα ἢ τεσσαράκοντα ἔτη τοῦ χοροῦ προστατεύσας, τῆς ἀρχιερωσύνης τὴν προεδρίαν ἐδέξατο... Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 5,6-7. Πρβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 156, 219,

<sup>5</sup> Πρβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 156, 219. Canivet-Leroy-Molinghen, *Histoire des moines de Syrie, Introduction*, σ. 338, υπ. 3.

<sup>6</sup> Η 70<sup>η</sup> και η 93<sup>η</sup> Επιστολή ἀπευθύνεται πρὸς Αφθονίω, Θεοδότῳ, Χαιρέα, πρεσβυτέρους καί μονάζουσιν,(Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Επιστολή 70'*, PG 52, 647, πρβλ. Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Επιστολή 90'*, PG 52, 656-657,) Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 156.

συστήματος της προσευχής του Αλεξάνδρου του Ακοιμήτου.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, στο ανωτέρω απόσπασμα περιγράφεται η μονή ως ένα σύνολο από βραχείς οικίσκους *ἀγχίθυρους*, τους οποίους ο Πούπλιος *οικοδομῶν, αὐτόν καθ' ἑαυτόν...διερευνώμενος*<sup>1</sup>, κατά το πρότυπο της λαύρας. Στη συνέχεια, ωστόσο, αποδεχόμενος παραινήσεις *ὁ σοφώτατος...* *τούς μικρούς ἐκείνους καταλύσας οικίσκους, ἕνα δέ τοῖς συνειλεγμένοις δειμάμενος, κοινῇ τε πολιτεύεσθαι...* Αρχικά κτίζεται *ένα καταγώγιον*<sup>2</sup>, και στη συνέχεια *ένα δεύτερο με κοινό ναό, ὥστε να στεγάζονται οι μοναχοί ανάλογα με τη γλώσσα τους.*

Η άσκηση στο κοινόβιο του Πούπλιου ήταν ιδιαίτερος αυστηρή. Ο κανόνας του προέβλεπε τη λήψη τόσης τροφής, *ὅποσα τῷ σώματι παρέχειν ἀπόχρη τὴν ζωὴν*<sup>3</sup>. Μάλιστα ο Θεοδώρητος παραθέτει ότι ο ίδιος ο ηγούμενος ήλεγχε τους μοναχούς, ὥστε να μην έχουν περισσότερα αγαθά από τα αναγκαία, ενώ ζύγιζε τον άρτο για να μην υπάρχουν αποκλίσεις στην ποσότητα<sup>4</sup>. Κατά τη διάρκεια του ύπνου *ἑξαπιναίως παρά τὴν ἑκάστου θύρα ἀφικνούμενος*<sup>5</sup>, εξέταζε αν οι μοναχοί του προσεύχονταν.

Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα καθίσταται ωστόσο, η αντιστοιχία στο σύστημα προσευχής του Πούπλιου με αυτό του Αλεξάνδρου. Σύμφωνα με τη διήγηση του Θεοδωρήτου, οι πρώτοι μοναχοί στη μονή ήταν ελληνόφωνοι. Η ανάγκη διαφορετικής οργανώσεως του κοινοβίου προέκυψε όταν «οἱ τῆ ἐγχωρίῳ κεχημένοι φωνῆ,... συνδραμόντες... ἰκέτευον, καί τῆς ἀγέλης γενέσθαι<sup>6</sup>».

---

<sup>1</sup> Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 5,3.

<sup>2</sup> Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 5,4. πρβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 212, Hendriks, « *Monastères internationaux syriens* », σ.179

<sup>3</sup> Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 5,4.

<sup>4</sup> *Φασί δέ αὐτόν καί ζυγά ἐπιφερόμενον τόν τῶν αρταν σταθμόν πολυπραγμονεῖν ἀκριβῶς, καί εἰ ποτε εὔροι τοῦ ὠρισμένου πλείονα, δυσχεραίνειν, καί γαστριμάργους τούς τοῦτο ποιούντας ἀποκαλεῖν...* Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 5,3.

<sup>5</sup> Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 5,3. πρβλ. Hendriks, « *Monastères internationaux syriens* », σ.178-179.

<sup>6</sup> «Οὕτω τῶν ὁμογλώττων γυμναζομένων τε καί ἀγωνιζομένων, καί Ἑλλάδι φωνῆ τόν Θεόν ἀνυμνοῦντων, ἔλαβεν ἕως ταυτησί τῆς πολιτείας καί τούς τῆ ἐγχωρίῳ κεχημέ-

Εκτός από τη δημιουργία δεύτερου καταγωγίου για τους συρόφωνους, ο Πούπλιος προσέταξεν οι μοναχοί «ἀρχομένης τε καί ληγούσης τῆς ἡμέρας, ἵνα καί τήν ἔσπερινήν καί τήν ἑωθινήν ὕμνωδίαν κοινῇ προσφέρωσι τῷ Θεῷ, διχῇ μὲν διηρημένοι, καί τῇ οἰκείᾳ ἕκαστος κεχρημένος φωνῇ, ἐκ διαδοχῆς δέ τήν ᾠδήν ἀναπέμποντες»<sup>1</sup>. Στο σύστημα υπήρχαν δύο χοροί, εφόσον δύο ἦταν οι γλώσσες, οι οποίοι ἐψαλλαν διαδοχικά κατὰ «τὴν ἔσπερινήν καί τὴν ἑωθινήν ὕμνωδίαν»<sup>2</sup>.

Ο Hendriks αναφέρει ότι ο Θεοδώρητος δεν παρέχει περισσότερες πληροφορίες σε σχέση με την οργάνωση της δίγλωσσης μονῆς κατὰ τη λατρεία. Ο τρόπος οργάνωσης των μοναχῶν εδύνατο να λάβει, κατὰ τον Hendriks, δύο μορφές: α) ο κάθε χορός υμνούσε στη γλώσσα του και η ὕμνωδία ἀπλᾶ ἐπαναλαμβάνονταν, β) ο κάθε χορός ἐψαλε ἕναν ὕμνο στη γλώσσα του και ο ἄλλος χορός ἄλλον ὕμνο στη δική του γλώσσα<sup>3</sup>. Με κριτήριο το σύστημα της αντιφωνίας, η μονή του Πούπλιου θα πρέπει να ἀκολουθούσε τη δεύτερη ἀπὸ τις υποθέσεις του Hendriks.

Ο Θεοδώρητος αναφέρει σαφῶς ότι αὐτός ο τρόπος ἀσκήσεως, τὸ «εἶδος τῆς πολιτείας», υφίστατο ἕως και τὴν περίοδο συγγραφῆς τῆς *Φιλοθέου Ἱστορίας*, καθὼς οι ηγούμενοι που διαδέχθηκαν τον Πούπλιο δεν ἐπέφεραν ἀλλαγές στον κανόνα ἢ το σύστημα τῆς προσευχῆς. Μάλιστα παραθέτει ότι οι διάδοχοί του ἦταν δύο: ο μὲν Θεότεκνος και στη συνέχεια ο Θεόδοτος για τους ἐλληνόφωνους, ο δε Αφθόνιος για τους συρόφωνους<sup>4</sup>.

---

νους φωνῇ· καί συνδραμόντες τινές ἰκέτευον, καί τῆς ἀγέλης γενέσθαι καί τῆς ἱεραῦς αὐτοῦ διδασκαλίας μεταλαχεῖν». Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*, 5,5. Πρβλ. Hendriks, « Monastères internationaux syriens », σ.179. Σύμφωνα με τον Canivet (*Le monachisme syrien*, σ. 155, και υπ. 30) η ἐλληνική στην περιοχή αὐτή και κατ' ἐπέκταση και στο κοινόβιο του Πούπλιου ἦταν μία διάλεκτος που ἐμπεριείχε ἀρκετὰ ἀρμενικά στοιχεία.

<sup>1</sup> Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*, 5,5. Πρβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 154-155, Hendriks, « Monastères internationaux syriens », σ.179

<sup>2</sup> Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*, 5,5. Πρβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 154-155, Hendriks, « Monastères internationaux syriens », σ.179.

<sup>3</sup> Hendriks, « Monastères internationaux syriens », σ.179-180.

<sup>4</sup> «Διέμενε δέ μέχρι καί τήμερον τότε τῆς πολιτείας τὸ εἶδος· καί οὐδ' ὁ χρόνος ὁ ταῦτα καί τοιαῦτα ἀμείβειν φιλονεικῶν, οὐχ οἱ τὴν ἐκείνου κηδεμονίαν διαδεξάμενοι ἀνατρέψαι τι

Καθίσταται προφανές ότι η οργάνωση των ακοίμητων μοναχών σε χορούς, οι οποίοι έψελναν διαδοχικά, τελικά δε συνιστά ιδιορρυθμία του Αλεξάνδρου. Το ζήτημα της χρήσεως διαφορετικών γλωσσών και του τρόπου οργάνωσης αυτών των μονών είχε ήδη τεθεί και επιλυθεί. Αντιθέτως, ο μοναχός ενέταξε στο σύστημά του μία πράξη που ήταν ήδη σε ισχύ στο περιβάλλον του και επιβλήθηκε από τις ανάγκες της εποχής. Ο *Βίος* δεν αναφέρει φυσικά τυχόν επιρροές του ευρύτερου μοναστικού περιβάλλοντος στο μοναχό καθιστώντας δυσχερή τη συσχέτισή του με αυτό.

Επικουρική στο σημείο αυτό δύναται να είναι η γεωγραφική τοποθέτηση του μοναχού κατά την περίοδο του μοναστικού του βίου στις όχθες του Ευφράτη. Καθώς το Ζεύγμα τοποθετείται βορειο-δυτικά στις όχθες του, είναι πολύ πιθανόν ο Αλέξανδρος που δραστηριοποιούνταν σε όμορη περιοχή, τουλάχιστον στα πρώτα στάδια του ασκητικού του βίου, να είχε αποκτήσει γνώση του συστήματος του Πούπλιου.

Σημαντική παράμετρος της ασκητικής πρακτικής του Αλεξάνδρου κατέστη η αδιάλειπτη δοξολογία, ήτοι η προσπάθεια μετατροπής του καθ' όλου βίου των μοναχών σε καιρό προσευχής. Η διήγηση του *Βίου* τοποθετεί τη διαμόρφωσή της σε χρόνο μεταγενέστερο σε σχέση με τις άλλες δύο ασκητικές παραμέτρους που ο μοναχός είχε υιοθετήσει, την αμεριμνία και την ιεραποστολή. Συγκεκριμένα, ο Αλέξανδρος ασχολήθηκε με το ζήτημα της λατρείας τουλάχιστον είκοσι χρόνια μετά την είσοδό του στον μοναχισμό και τη δημιουργία μονών στις οποίες ο ίδιος ήταν αρχιμανδρής.

Η εισαγωγή ενός συστήματος προσευχής από τον Αλέξανδρο παρουσιάζεται στον *Βίο* άμεσα συνυφασμένο με την αστείρευτη επιθυμία του μοναχού να επιτελέσει στη γη το έργο των ουρανίων δυνάμεων, να εκ-

---

των υπ' εκείνου τεθέντων άνεπίσθησαν δρων' ... Εὐθὺς μὲν γάρ, ἐκείνου τοῦ ἀγῶνα πε-  
πληρωκότος, καὶ τόνδε τόν βίον ὑπέξεληθόντος ... Θεότεκνος μὲν τῆς Ἑλλάδος φωνῆς, Ἀ-  
φθόνιος δὲ τῆς Σύρας τὴν ἡγεμονίαν διεδέξαντο...». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστο-  
ρία*, 5,6, πρβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 156, Hendriks, « Monastères internationaux  
syriens», σ.180

πληρώσει το θείο θέλημα. Η εκπλήρωση αυτή παρουσιάζεται σε δύο επίπεδα: Κατ' αρχάς στην προσωπική υποταγή του Αλεξάνδρου στο θείο θέλημα. Κατά την παράμετρο αυτή, ο μοναχός αφιερώνεται στην ιεραποστολή. Η δεύτερη παράμετρος εκπληρώσεως του θείου θελήματος αναδύεται ταυτόχρονα με την ιδιότητα του Αλεξάνδρου ως αρχιμανδρίτη. Η ιδιότητα αυτή επιφορτίζει τον μοναχό με μία ακόμη ευθύνη, *τήν σωτηρίαν πολλῶν ψυχῶν*. Για τον λόγο αυτό στρέφεται στην προσευχή που θα του αποκαλύψει τον τρόπο πραγματοποίησης *τοῦ ἔργου τῶν οὐρανίων δυναμεων*.

Αυστηρά προσκολλημένος στην ανάγνωση της Αγίας Γραφής, ο Αλέξανδρος αρχικά εμπνεύσθηκε από το παράδειγμα του Ιακώβ για να δημιουργήσει το πρώτο στάδιο της αδιάλειπτης δοξολογίας: κατ' αυτόν τον τρόπο, ο βιογράφος αναφέρει πως ο μοναχός, σύμφωνα με το πρότυπο των τεσσάρων συζύγων του Ιακώβ, ο οποίος «ἐν εἴκοσι ἔτεσι τῶ δεσπότη μου δουλεύων τέσσαρας χορούς ἑτερογλώσσους προσοικείωσε αὐτῶ»<sup>1</sup>. Ο *Βίος* αναφέρει ότι κατά το πρώτο αυτό σταδιο οι χοροί ήταν χωρισμένοι ανάλογα με τη γλώσσα τους.

Στη συνέχεια, υπό την επιρροή του προτύπου του Ιακώβ, οι χοροί διπλασιάζονται σε οκτώ, ενώ προστίθενται και δώδεκα αναγνώσεις από την Αγία Γραφή. «ἐκεῖνος τον ἀδελφόν φοβούμενος διὰ ὀκτώ παρεμβολῶν τήν ζωὴν αὐτοῦ ἐξιλεώσατο· καὶ γὰρ μετὰ ὀκτώ χορῶν ὑμνουῦντων τόν Θεόν τήν σωτηρίαν μου προσδέχομαι. ἐκεῖνος δώδεκα υἱούς ἔσχεν σαρκικούς· καὶ γὰρ ἔχω δώδεκα ἀναγνώσεις ἐκ τῶν θείων γραφῶν»<sup>2</sup>.

Οι οκτώ χοροί του Αλεξάνδρου αποτελούνταν από τετρακόσιους μοναχούς οι οποίοι μιλούσαν ρωμαϊκά, ελληνικά, συριακά και αιγυπτιακά<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 26 (677,14-15), πρβλ. Pargoire, « Acémètes », *DACL* 1, στ.313

<sup>2</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 26 (678, 1-2), πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 188, 192, Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 53, De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 647.

<sup>3</sup> «συνήχθησαν προς αὐτόν ἄνδρες τετρακόσιοι...ἦσαν δε οἱ πάντες γλώσσαι τέσσαρες. Ρωμαῖοι, Ἕλληνες, Σύροι, Αἰγύπτιοι. Τούτους χωρίζει εἰς ὀκτώ ἄδοντας καί ψάλλοντας

Αναφερόμενος στο περιεχόμενο της προσευχής, ο βιογράφος αναφέρει επιγραμματικά πως «τόν δεν τύπον καί τήν ἀκολουθίαν εις δέκα καί δύο διεκόσμησε κατά τήν προσευχήν αὐτοῦ ἦν προσεύξατο ὧν ἐν τῷ πίθῳ»<sup>1</sup>. Συγκεκριμένες πληροφορίες για το ἐν τῷ πίθῳ σύστημα ο Βίος δεν παρέχει, εκτός από την αναφορά σε «δώδεκα ἀναγνώσεις ἐκ τῶν θείων γραφῶν». Οι ἀναγνώσεις αυτές διατηρήθηκαν καθ' ὅλη τη διαμόρφωση της ακοίμητης πρακτικής.

Ἡ συγκεκριμένη οργάνωση των μοναχῶν δεν ἀπέτρεψε τον Ἀλέξανδρο, σύμφωνα με τον Βίον, ἀπό τη μελέτη της Ἀγίας Γραφῆς. Ἡ ἀνάγνωσή της υπέδειξε το πρότυπο των Ἀποστόλων, οἱ οἱποῖοι προσεύχονταν σε συγκεκριμένες ὥρες. Συμμορφούμενος με αὐτό, ο μοναχός «πρῶτον μὲν ἐν τῷ κανόνι τῆς πνευματικῆς διαγωγῆς τον τύπον τῶν ἀποστόλων λαμβάνει καί ἐπετέλει τρίτην, ἕκτην, ἐνάτην καί ἅπαξ τήν νύκτα»<sup>2</sup>. Το κείμενο του Βίου δεν ἀνέφερε εἴαν οἱ ὥρες της προσευχῆς προστέθηκαν στον κανόνα που ο Ἀλέξανδρος εἶχε ἤδη διαμορφώσει, με τις δώδεκα ἀναγνώσεις ἢ εἴαν αντικατέστησαν κάποια ἄλλη μορφή της ακοίμητης δοξολογίας. Μάλιστα με κριτήριο το παραπάνω ἀπόσπασμα, ο Marin υποστήριξε ὅτι εἰσηγητής των συγκεκριμένων ὡρῶν προσευχῆς ἦταν ο Ἀλέξανδρος<sup>3</sup>. Ἀσφαλῶς, ἡ θέση αὐτή δεν ευσταθεῖ.

Ἡ ἀναδρομή που ἐγίνε στο σύστημα προσευχῆς των Σύρων μοναχῶν ἀποδεικνύει πως ἡ προσευχή των ὡρῶν ἦταν ἐνταγμένη στο καθημερινό πρόγραμμα της ἀσκήσεως. Ο Ἀλέξανδρος προφανῶς ἀπέκτησε γνώση αὐτῆς αὐτῆς της πρακτικῆς, ὅταν ἐντάχθηκε στη μονή του ἀρχιμανδριτῆ Η-

---

προθύμως καί συνετῶς τῷ Θεῷ, καταστήσας καί τό μοναστήριον». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 27 (678, 4-5), πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 188, 192, Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 53, Pargoire, «Acémètes», *DACL* 1, στ. 313, De Stoop, «Vie d' Alexandre l' Acémète », σ. 647.

<sup>1</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 27 (678, 4-9), Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 188, 192, Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 53, De Stoop, «Vie d' Alexandre l' Acémète », σ. 647, Vailhe, «Acémètes», *DHGE* 1, στ. 275- 276, Grumel, «Acémètes», *DS* 1, στ. 170,

<sup>2</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 28 (678, 18, 679, 1), Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 192, Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 53, Pargoire, «Acémètes», *DACL* 1, στ. 313

<sup>3</sup> Marin, «Acémètes», *DTC* 1, στ. 306.

λία.

Το επόμενο στάδιο στη διαμόρφωση της ακοίμητης πρακτικής ήταν η εισαγωγή προσευχής επτά φορές την ημέρα και επτά φορές τη νύκτα: «καὶ ὄρᾳ ὅτι ὁ δεσπότης θεὸς πανταχοῦ τὸν ἕβδομον ἀριθμὸν ἀνακηρύττει καθὼς λέγει. «Ἐπτὰκις τῆς ἡμέρας ἤνεσά σε» καὶ ἐσπούδαζεν τοῦτο κατορθῶσαι ὅπερ καὶ ἐποίησεν καὶ ἐπετέλει τὰς εὐχὰς ἐπτὰκις τῆς ἡμέρας καὶ ἐπτὰκις τῆς νυκτός»<sup>1</sup>. Βέβαια στην Ὁμιλία 14 πρὸς Α΄ Τιμόθεον αναφέρεται ἀπὸ τον Ἱερό Χρυσόστομο ὅτι ὁ συγκεκριμένος Ψαλμὸς αποτελοῦσε μέρος τῆς λειτουργικῆς ζωῆς των μοναχῶν: «καὶ πάλιν Ἐπτὰκις τῆς ἡμέρας ἤνεσά σε ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης Σου». (Ψαλμ. 118,164)<sup>2</sup>.

Ἡ παραπάνω τροποποίηση δεν καθυσάχασε τον Ἀλέξανδρο. Ἀντιθέτως ἐνέτεινε τὴν προσευχή του, ζητώντας να ἐπιτελέσει ὅσο το δυνατόν καλύτερα τὸ θέλημα του Θεοῦ<sup>3</sup>. Καθὼς δεν εὗρισκε τὴν ἀπάντηση στα αἰτιολογικὰ πρότυπα, στράφηκε στὴν κτίση: «Ὁ Χριστὸς μου εἴκοσι καὶ τέσσαρας ὥρας τῆς νυκτός καὶ τῆς ἡμέρας ἐν τῇ κτίσει ἀνέδειξεν, καὶ ἡμεῖς οὖν διὰ εἰκοσιτεσσάρων ὑπηρεσιῶν τὸν δρόμον τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτός διατελέσωμεν, ὑμνοῦντες τὸν θεόν. ὁ σωτὴρ ἡμῶν παρακελεύσεται ἀφιέναι τοῖς συνδούλοις ἡμῶν τὰς εἰς ἀλλήλους ἀμαρτίας ἑβδομηντὰκις ἐπτὰ. καὶ ἡμεῖς οὖν ὑπὲρ τούτων, ἑβδομήντα ἐπτὰ γονυκλισίας ποιῶντες, τὰς δεήσεις ἀναπέμψωμεν τῷ ἀγαθῷ Θεῷ. ὁ δεσπότης μου τὴν ἡμέραν καὶ τὴν νύκταν αὐξῆιν εὐτάκτως ἐποίησεν. καὶ ἡμεῖς οὖν τοιαύτη καταστάσει ἀδιαλείπτως ὕμνους ἀδιαλείπτως αὐτῷ προσενέγκωμεν».<sup>4</sup> Κατ'

<sup>1</sup> Βίος Ἀλεξάνδρου, 28 (679, 2-4), Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 193, Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 54, Pargoire, «Acémètes», *DACL* 1, στ. 311-313, De Stoop, «Vie d' Alexandre l' Acémète», σ. 647.

<sup>2</sup> Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολή πρώτην*, Ὁμιλία ιδ', PG 62, 576.

<sup>3</sup> «Ἐπταετὴ δε χρόνον ποιήσας ἐν τούτοις, ἐπεζήτει πάλιν τι ἕτερον αἰτήσεται. Καὶ εὗρισκε τὸν προφήτη λέγοντα' «καὶ ἐν τῷ νόμῳ Κυρίου μελετησεὶ ἡμέρας καὶ νυκτός»...καὶ ἐποίησεν τρία ἔτη, νηστείας καὶ εὐχαῖς σχολάζων καὶ παρακαλῶν τὸν θεόν νυκτός καὶ ἡμέρας ἵνα καὶ τοῦτο ἐπιτελεσθῆ». Βίος Ἀλεξάνδρου, 29 (679, 5-6...14-16), πρβλ. Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 55, De Stoop, «Vie d' Alexandre l' Acémète», σ. 647

<sup>4</sup> Βίος Ἀλεξάνδρου, 30 (680), πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 193, Φουντούλη, *Δοξολογία*,



αυτόν τον τρόπο, προσέθεσε στο σύστημά του είκοσι τέσσερεις υπηρεσίες και εβδομήντα επτά γονυκλισίες.

Τελική προσαρμογή της ακοίμητης υμνολογίας αποτέλεσε η πρόσθεση της δοξολογίας. «Τον σωτήρά μου οί ἄγγελοι καί ἐπί γῆς ἐδόξασαν. καί ἡμεῖς οὖν συν τοῖς ἀγγέλοις δοξάσωμεν. καί ἐποίει, πάσης ἀκολουθίας ἐπιτελουμένης, τῶν τέ ἀναγνώσεων σωζομένων, καί τῶν ὑπηρεσιῶν γινομένων, σύν τουτοῖς καί τήν ὑμνολογίαν τῶν ἁγίων ἀγγέλων νυκτός καί ἡμέρας ἐβδομηντάκις ἐπτά ἥτις ἐστίν. «Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καί ἐπί γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία.»<sup>1</sup>

Κατά την άφιξη του Αλεξάνδρου στην Κωνσταντινούπολη, τριακόσιοι «Ρωμαῖοι, Ἑλληνικοί και Σύροι»<sup>2</sup> εντάσσονται στους Ακοιμήτους. «Και τούτους χωρίζει εἰς ἕξ χορούς τελούντας την ἀκατάπαυστον ὑμνολογίαν... κατέστησεν γάρ αὐτοῖς πεντηκοντάρχους και δεκάρχους ἐν τῷ κανόνι, και ἦσαν κατά πᾶσαν ὥραν τῆ δοξολογία τοῦ θεοῦ προσκαρτεροῦντες»<sup>3</sup>.

Καθίσταται σαφές πως η ακοίμητη δοξολογία, τουλάχιστον στα πρώτα στάδιά της και στην οργάνωση του πολύγλωσσου πλήθους των μοναχών, στηρίχθηκε σε προσλαμβάνουσες από το περιβάλλον της συριακής πνευματικότητας, το οποίο προφανώς είχε γνωρίσει ο Αλέξανδρος, τόσο κατά τη διαμονή του μέσα στη μονή του αρχιμανδρίτη Ηλία όσο και κατά

---

σ. 55-56, Pargoire, «Acémètes», *DACL* 1, στ. 313, De Stoop, «Vie d' Alexandre l' Acémète», σ. 647.

<sup>1</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 30 (681, 2-5). Πρβλ. Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 37-38, Pargoire, «Acémètes», *DACL* 1, στ. 313, De Stoop, «Vie d' Alexandre l' Acémète», σ. 647.

<sup>2</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 43 (692, 7), Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 57-8, Pargoire, «Acémètes», *DACL* 1, στ. 313. Ο Φουντούλης, (*Δοξολογία*, σ. 37-38) αναφέρει: «Το κατ' ἔξοχὴν «ἔργον τῶν οὐρανίων δυνάμεων» εἶναι ἡ δοξολογία τοῦ Θεοῦ και δὴ ἡ ἀδιάλειπτος και ἀκατάπαυστος ὑμνωδία καί αἶνεσις αὐτοῦ (Βίος 29, 679, 16). Ἡ «ἀδιάλειπτος ἐπιτελούμενη ὑμνωδία» καθιστᾶ τους μοναχοὺς τους ἐν σώματι ἀγγέλους ἢ «ὡσπερ ἄσωμάτους ἐν σώματι διάγοντάς» (Βίος, 44, 693, 3-4). Εἰδικῶς δε ἡ διαίρεσις τῶν μοναχῶν εἰς «τάγματα» και «χορούς» ὑπενθυμίζει ἀκριβῶς τὰς ἀγγελικὰς ὑποδιαίρεσεις». Πρβλ. De Stoop, «Vie d' Alexandre l' Acémète», σ. 647

<sup>3</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 43 (692, 11-12), Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 57-8, Pargoire, «Acémètes», *DACL* 1, στ. 313, Vailhe, «Acémètes», *DHGE* 1, στ. 276, Grumel, «Acémètes», *DS* 1, στ. 170,

τις περιπλανήσεις του, που τον οδήγησαν στις όχθες του ποταμού Ευφράτη. Κατ' αυτόν τον τρόπο, δεν είναι δυνατό να γίνεται λόγος για πρωτοτυπία ή ιδιορρυθμία του συστήματος προσευχής που ανέπτυξε. Η προσευχή των ωρών, τα βιβλικά αναγνώσματα και ο αγγελικός ύμνος αποτελούν στοιχεία που, όπως παρατέθηκε παραπάνω, ήταν ήδη σε χρήση στα όρια της συριακής πνευματικότητας και εντάχθηκαν από τον μοναχό στην ακοίμητη δοξολογία. Μετά την πάροδο αρκετών ετών προχώρησε στη διαμόρφωση ενός διαφορετικού λειτουργικού ασκητικού τύπου.

Εξετάζοντας το απόσπασμα περί της αδιάλειπτης δοξολογίας, παρατηρείται πως ο βιογράφος αποφεύγει να τονίσει τους λόγους που οδήγησαν τον Αλέξανδρο στη διαμόρφωσή της. Ασφαλώς συνδέεται με την ανάγκη υπέρβασης των κινδύνων της ραθυμίας, ενώ σίγουρα ο μοναχός ήταν ενήμερος για την τάση της αδιάλειπτης προσευχής που υφίστατο στο συριακό μοναχισμό. Ωστόσο, μία σύγκριση με τη θεώρηση της προσευχής στο *Βιβλίο τῶν Αναβαθμῶν* φανερώνει την επιρροή μίας μετριοπαθούς μεσσαλιανικής διδασκαλίας στον αρχιμανδρίτη.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, υποχρέωση του τελείου του *Βιβλίου*, αποτελεί η αδιάλειπτη δοξολογία. Οφείλει να λαμβάνει μέρος στις καθημερινές τελετές και να προσεύχεται αδιάλειπτα. Ο συγγραφέας κάνει λόγο για καθημερινές τελετές, για εβδομαδιαίες, μηνιαίες και τέλος ετήσιες. Πληροφορίες για το περιεχόμενο αυτών των ακολουθιών δεν παρέχονται<sup>1</sup>. Ο Αλέξανδρος διαμορφώνει λοιπόν τον κανόνα της αδιάλειπτης δοξολογίας ως αρχιμανδρίτης που επιθυμεί να βοηθήσει και άλλους στην επίτευξη της τελειότητας. Εδώ υπάρχει το σχήμα της αναβίβασης από την κατάσταση του δικαίου στην αντίστοιχη του τελείου, όπως περιγράφεται από το *Βιβλίο τῶν Αναβαθμῶν*.

Με κριτήριο την ανωτέρω εξέταση της πρακτικής του Αλεξάνδρου,

---

<sup>1</sup> Πρβλ. «Perfecti enim omnius diebus suis stations sibi faciunt et continuo orant coram Deo». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 185

καθίσταται σαφές πως ο μοναχός δεν επιχείρησε έκτροπή από τη χριστιανική λατρεία. Όπως παρουσιάστηκε παραπάνω, ήταν συνήθης πρακτική στο πλαίσιο των ιστορικών εκφάνσεων του μοναχισμού η συνεχής εξάσκηση των μοναχών στην προσευχή. Υπ' αυτήν την προοπτική, αναπτύχθηκαν οι λειτουργικοί ασκητικοί τύποι στον κοινοβιακό μοναχισμό, όσο και στον αναχωρητισμό, περιλαμβάνοντας τις παραδεδομένες ώρες προσευχής, εμπλουτισμένες όμως, ώστε να καλύπτουν τις πνευματικές ανάγκες των ασκητών. Υπό την έννοια αυτή, το εγχείρημα του Αλεξάνδρου δεν αποτελεί έκτροπή ή μία λειτουργική μεταρρύθμιση, αλλά μία ακόμη προσπάθεια δημιουργίας κανόνα προσευχής για τους μοναχούς. Κατ' αυτόν τον τρόπο, δεν είναι δυνατό να γίνεται λόγος για οργάνωση της δημόσιας λατρείας με τρόπο διαφορετικό από τον παραδεδομένο, ώστε να θεωρείται λόγος για λειτουργική μεταρρύθμιση<sup>1</sup>. Η ακοίμητη πρακτική αναπτύχθηκε στο πλαίσιο του μοναχισμού και δεν επηρέασε τους παραδεδομένους λειτουργικούς τύπους.

Συμπερασματικά, όπως καταδεικνύει και ο *Βίος*, το ακοίμητο σύστημα προσευχής δημιουργήθηκε με σαφή στόχο την πνευματική στήριξη των μοναχών του Αλεξάνδρου, κατ' επίδραση του συριακού μοναχισμού και του μετριοπαθούς μεσσαλιανισμού του *Βιβλίου τῶν Ἀναβαθμῶν*. Επιπλέον, δεν εμφανίζεται μέσα στο κείμενο καμία αλληλεπίδρασή του με τη λατρεία της επίσημης Εκκλησίας, ώστε να υποστηρίζεται η μεταρρύθμισή της από τον εισηγητή του.

## 5. Πτωχεία και φιλανθρωπία

Ανάμεσα στις ασκητικές παραμέτρους που συνέθεσαν την πρακτική του Αλεξάνδρου, μείζονα θέση κατέχει η απόλυτη πτωχεία αυτού και των μοναχών που τον ακολουθούσαν. Η ακτημοσύνη ήταν συστατικό στοιχείο

---

<sup>1</sup> Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 30

του κηρύγματος του Αλεξάνδρου, ενώ συνδεόταν πάντα με την επιθυμία της εφαρμογής της αμεριμνίας<sup>1</sup>. Στις μονές που επισκεπτόταν, δίδασκε «την ἀκτημοσύνην, και κατά τον ἀρχαῖον κανόνα πάντα διευτώσατο...»<sup>2</sup>. Οι πληροφορίες του *Βίου* κάνουν λόγο για την ακτημοσύνη των Ακοιμήτων, οι οποίοι στις μετακινήσεις τους μετέφεραν μόνον αντίγραφα της Αγίας Γραφής<sup>3</sup>, ενώ δεν είχαν μαζί τους παρά έναν χιτώνα<sup>4</sup>.

Η παντελής έλλειψη υλικών αγαθών που χαρακτήριζε τους μοναχούς, είχε μεγάλη επιρροή στο ποίμνιο<sup>5</sup>. Οι πιστοί στην Κωνσταντινούπολη «μάλιστα δε όρῶντες την τηλικαύτην τῶν αὐτῶν ἀκτημοσύνην και ἀκριβειαν, και μηδέν πλέον κεκτημένους τῶν μεμβρανῶν ἐν οἷς εἶχον τάς ἀγίας γραφάς, και ἀδιαλείπτως την ὑμνωδίαν ἐπιτελοῦντας...ἐδόξαζον τόν θεόν τον ἀναδείξαντα και ἐν τοῖς μέρεσι ἐκείνοις τά παράδοξα αὐτοῦ μυστήρια· τῶν γάρ γηίνων, ὡς προεῖπον, ὑπερεφρόνουν και οὐδενός τῶν παρόντων ἐφρόντιζον<sup>6</sup>». Σε ορισμένες περιπτώσεις δημιουργούσε και απορίες σχετικά με τη σίτιση και την ἐν γένει ἐπιβίωσή τους<sup>7</sup>.

Η ακοίμητη ασκητική πρακτική ολοκληρώθηκε με τη φιλανθρωπία. Ο Αλέξανδρος παρουσιάζεται στον *Βίο* να την εφαρμόζει μαζί με τους μοναχούς του σε όλη τη διάρκεια της περιπλανήσεώς τους στη Συρία. Καθώς

---

<sup>1</sup> « εἰ τις...βούλεται χριστιανός τέλειος γενέσθαι, πωλήση τά υπάρχοντα αὐτῷ καί δότω πτωχοῖς καί μή μέριμνήσῃ εἰς τήν αὐριον...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 18 ( 671, 3-4)

<sup>2</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 43 (692, 7-12), Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 57-8, Vailhe, « Acémètes » *DHGE* 1, στ. 276, Grumel, « Acémètes », *DS* 1, στ. 170.

<sup>3</sup> «ὁ μακάριος Αλέξανδρος μετά τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὧν ἐξελέξατο...οὐδέν ὄλως ἐπιφερόντων ἐπιτηδείων πλήν τῶν μεμβρανῶν ἐν οἷς εἶχον τάς ἀγίας γραφάς». *Βίος Αλεξάνδρου*, 32 (682, 13-15), πρβλ. «και μηδέν πλέον κεκτημένους τῶν μεμβρανῶν ἐν οἷς εἶχον τάς ἀγίας γραφάς». *Βίος Αλεξάνδρου*, 44 ( 693, 2-3)

<sup>4</sup> «ἦσαν δε και μονοχίτωνες, και ἐν τούτοις πᾶσιν, ἠὺφραίνοντο ἐπί τοῖς λόγοις τοῦ Θεοῦ, τρεφόμενοι τῇ τῶν μέλλοντων ἐλπίδι...» *Βίος Αλεξάνδρου*, 27 (678, 12-14), πρβλ. «μονοχίτωνες δε διάγοντες ἐν ταῖς ἐρήμοις...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 32 (682, 15-16)

<sup>5</sup> «Θεωροῦντες δε οἱ ὄχλοι τῆς πόλεως...την τελείαν ἀκτημοσύνην...οὕτως προθύμως ἦρχοντο καί ἐδιδάσκοντο παρ' αὐτοῦ περὶ τῆς ἐλπίδος καί ζωῆς τῆς μελλούσης». *Βίος Αλεξάνδρου*, 44 (692, 13-15).

<sup>6</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 44 ( 693, 2-6).

<sup>7</sup> «Ἐπεχείρησαν δέ τινές ἄπιστοι πειρᾶσαι τήν χάριν, καί ἔμενον μεταξύ τῶν ἀδελφῶν νυκτός καί ἡμέρας, βουλόμενοι ἰδεῖν πόθεν ἢ τροφή τοῖς δούλοις τοῦ Θεοῦ χορηγεῖται». *Βίος Αλεξάνδρου*, 45 (693, 7-8).

εφάρμοζαν πλήρη ακτημοσύνη, οι Ακοίμητοι απέφευγαν ακόμη και τη διατήρηση της πλεονάζουσας τροφής, «ἀλλά κατά τό ἅγιον εὐαγγέλιον τό τῆς ἡμέρας μόνον καί πᾶν το περισσεῦον τοῖς πτωχοῖς διεδίδοτο»<sup>1</sup>.

Ἡ πρώτη αναφορά του *Βίου* εκτυλίσσεται κατά την παραμονή των Ακοιμήτων στο *λίμιτο*, όπου ο Αλέξανδρος φρόντισε τους πτωχούς, ενώ δίδαξε στους πλούσιους την αγαθοεργία. Αποτέλεσμα του κηρύγματός του ήταν η διαγραφή όλων των χρεών<sup>2</sup>. Στην Αντιόχεια, η φιλανθρωπική δραστηριότητα του Αλεξάνδρου παρουσιάζεται περισσότερο οργανωμένη και περιστρέφεται γύρω από την ανέγερση ενός *ξενοδοχείου* με τη βοήθεια των πλουσίων κατοίκων της πόλης<sup>3</sup>.

Ἡ απόλυτη πτωχεία, η ακτημοσύνη αποτελούσε καθολικό αίτημα του ασκητισμού. Κατ' αυτόν τον τρόπο, είναι αυτονόητη η ύπαρξη της παραμέτρου αυτής στην ασκητική πρακτική του Αλεξάνδρου. Ἡ εφαρμογή ωστόσο της ακτημοσύνης, έως και τη διατήρηση της ημερήσιας τροφής και την κατοχή προσωπικών ενδυμάτων, επιβάλλεται ως αναγκαία από το *Βιβλίο τῶν Ἀναβαθμῶν*. Εκεί, οι παράμετροι αυτοί εμφανίζονται ως ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των τελείων<sup>4</sup>.

Ἡ εφαρμογή της φιλανθρωπίας είναι σημαντική για την εκτίμηση της θεωρίας του Vööbus, που συνέδεσε την ακοίμητη ασκητική πρακτική με τον *μανιχαϊσμό*. Ὅπως κατέδειξε ο Drijvers και παρατέθηκε παραπάνω, η φιλανθρωπία δεν αποτελούσε χαρακτηριστικό του *μανιχαϊσμού*, γε-

---

<sup>1</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 27 (678, 10-14). Πρβλ. «Καί δεξάμενοι καί εὐχαριστήσαντες τῷ Θεῷ, μετέλαβον καί αὐτοί· καί οὕτως περιέσσευσεν ὥστε καί δεξάμενοι ἠύρέθησαν αὐτοί παρέχοντες τοῖς πτωχοῖς τῆς πόλεως ἐκ τῶν ἀποσταλέντων αὐτοῖς». *Βίος Αλεξάνδρου*, 35 (686, 8-10).

<sup>2</sup> «Καί τους πτωχούς διέτρεφεν ὡς πατήρ καί τούς πλούσιους ἐδίδασκεν ἀγαθοποιεῖν· οὕτως δέ κατενύγησαν ὑπό τῶν λόγων αὐτοῦ, ὥστε τά δικαιώματα αὐτῶν τά κατά τῶν χρεοφειλετῶν φέρει ἐνώπιον αὐτοῦ καί κατακαίειν». *Βίος Αλεξάνδρου*, 33 (684, 2-5)

<sup>3</sup> «...διά τῆς σπουδῆς αὐτοῦ ἐφρόντισεν καί ξενοδοχεῖον κατεσκεύασεν. Συναγαγῶν δέ πρὸς ἑαυτὸν τούς πλούσιους τῆς πόλεως, καί νουθηθῆσας κατά τὴν προσοῦσαν αὐτῷ θεῖαν σύνεσιν, παρεσκεύασε παρασχεῖν τῷ ξενοδοχείῳ τὰς ἀναγκαίας χρείας». *Βίος Αλεξάνδρου*, 39 (688, 15-18)

<sup>4</sup> Βλ. παραπάνω σ.

γονός που κατέρριπτε κατ' αυτόν τον τρόπο, τα επιχειρήματα του Vööbus για την προέλευση του συριακού μοναχισμού<sup>1</sup>. Με τα ίδια κριτήρια αποδεικνύεται ότι η πρόσληψη της ακτημοσύνης αποσυνδέει τον Αλέξανδρο από μανιχαϊκές επιρροές, εφόσον οι υπόλοιπες ασκητικές παράμετροι που υιοθέτησε, απαντώνται σε διάφορες εκφάνσεις του συριακού ασκητισμού, είτε ορθόδοξες είτε παρεκκλίνουσες και δεν συνάγουν κάποια ιδιαίτερη σύνδεσή του με το μανιχαϊσμό.

### Συμπεράσματα

Στο κείμενο του *Βίου* παραδίδονται οι παράμετροι που διαμόρφωσαν την ακοίμητη ασκητική πρακτική. Η πρώτη συνδέεται με την ερμηνεία της Αγίας Γραφής. Η ανάλυση του βιογράφου αναφέρει διαδοχικά την κατά γράμμα ερμηνεία των αγιογραφικών κειμένων, τη χρήση της τυπολογίας και των συμβόλων. Αυτή η μέθοδος ερμηνείας παραπέμπει στην αντίστοιχη της αντιοχειανής σχολής, με την οποία οι Ακοίμητοι είχαν άρρηκτους δεσμούς, όπως θα παρατεθεί και στο β' μέρος.

Η δεύτερη παράμετρος σχετίζεται με τη διαφύλαξη των *ἀρχαίων τύπων* του μοναχισμού, τους οποίους αναζητούσε ο Αλέξανδρος, γιατί έλαβε σχετικές πληροφορίες μέσα στη μονή του αρχιμανδρίτη Ηλία. Η εξέταση των ασκητικών παραμέτρων που πραγματώθηκαν μέσω της πρακτικής του μοναχού δεν καθίσταται ικανή να ερμηνεύσει επαρκώς τη φράση που ο βιογράφος περιλαμβάνει στο κείμενό του, καθώς περιορίζεται σε μία ιστορική σχηματική αντιπαραβολή. Η ορθή ερμηνεία της θα πρέπει να συνδεθεί με το θεολογικό υπόβαθρο που στηρίζει την άσκηση και ταυτίζεται με τη διαμόρφωση της ανθρωπολογίας που τροφοδοτούσε το ασκητικό σύστημα του Αλεξάνδρου. Στον *Βίο* η σύνδεση αυτή, αν και δεν είναι άμεση, επιτυγχάνεται μέσω των αναφορών και των σχημάτων που πα-

---

<sup>1</sup> Βλ. παραπάνω σ.

ραθέτει ο βιογράφος.

Με κριτήριο τα παραπάνω, θα πρέπει να εξετασθεί η ασκητική παράμετρος της αμεριμνίας, που αποτέλεσε τον θεμέλιο λίθο για την περαιτέρω διαμόρφωση της ακοίμητης πρακτικής. Η θεολογική θεμελίωσή της και η πρόσληψή της μέσα στον *Βίο* παραπέμπουν σε ένα μετριοπαθές μεσσοαλιανικό σχήμα, ανάλογο με εκείνο που εντοπίζεται στο συριακό *Βιβλίο τῶν Ἀναβαθμῶν*. Η διαπίστωση αυτή ενισχύεται από την παράθεση της μεταφοράς της αντίθεσης μεταξύ του γάλακτος και της στερεάς τροφής που τονίζεται emphatically και στο συριακό έργο. Η σταδιακή μετάβαση από την ιεραποστολή στην παράμετρο της ξενιτείας αποτελεί σχήμα που απηχεί την ανθρωπολογική διάκριση μεταξύ δικαίου και τελείου. Η επίδραση του έργου αυτού παρουσιάζεται σταδιακά μέσα στον *Βίο* και στη διαμόρφωση της ακοίμητης ασκητικής πρακτικής.

Η διαπίστωση αυτή επιβεβαιώνεται περαιτέρω από την πορεία του Αλεξάνδρου από το εσωτερικό της Συρίας έως τις όχθες του ποταμού Ευφράτη, στα σύνορα με τη Μεσοποταμία. Εκεί, στην περσική πλευρά του ποταμού, ο Αλέξανδρος ήρθε προφανώς σε επαφή με μετριοπαθείς μεσσοαλιανούς, καθώς πολλά στοιχεία στον *Βίο* του, απηχούν παρόμοιες διδασκαλίες και σχήματα, τα οποία στο σύνολό τους απαντώνται κυρίως στο *Βιβλίο τῶν Ἀναβαθμῶν*, που καθ' ομολογία συνδέεται με τη Μεσοποταμία.

Παρά ταύτα, ο Αλέξανδρος επηρεαστήκε αναμφίβολα και από την οργάνωση του μοναχισμού της ορθόδοξης συριακής πνευματικότητας. Στο συμπέρασμα αυτό οδηγεί αφενός η οργάνωση της πολύγλωσσης μοναστικής κοινότητας που ίδρυσε, η οποία παραπέμπει στο εγχείρημα του Πούπλιου στην περιοχή Ζεύγμα, αφετέρου το περιεχόμενο της μοναστικής ακολουθίας, στο οποίο ενέταξε όλα τα στοιχεία της λειτουργικής του συριακού μοναχισμού, όπως η ανάγνωση της Αγίας Γραφής, η ακολουθία των ωρών και η δοξολογία.

Εν γένει, η διαμόρφωση της πρακτικής του μοναχού με την πρόσλη-

ψη επιμέρους ασκητικών παραμέτρων οδηγεί στο συμπέρασμα πως ο μοναχός επηρεάσθηκε τόσο από την ορθοπραξία του συριακού μοναχισμού, όσο και από μετριοπαθείς παρεκκλίνουσες ασκητικές αντιλήψεις. Τα πρώτα στάδια εμφορούνται σαφώς από τον ορθόδοξο μοναχισμό και αυτό επιβιώνεται κυρίως από την εξέλιξη της λατρευτικού τυπικού, το οποίο εδράσθηκε σε παραδεδομένους λατρευτικούς τύπους και διαμορφώθηκε με κριτήριο το αίτημα της αδιάλειπτης προσευχής, που αποτελούσε υποχρέωση των τελείων στο *Liber Graduum*.

## **Κεφάλαιο 5. Οι Ακοίμητοι και το ποίμνιο**

Η ανάπτυξη του μοναχισμού κατά τον 4<sup>ο</sup> αι. ανέδειξε μία ιδιαίτερη πτυχή της δραστηριότητας των ασκητών, σχετιζόμενη με την ύπαρξη ενός διαρκούς αλληλοσχετισμού τους με το ποίμνιο. Το φαινόμενο αυτό είναι δυνατό να κατανοηθεί μέσα από δύο ευρύτερα τμήματα εξέτασης. Το πρώτο περιστρέφεται γύρω από την προσωπικότητα του μοναχού και την επιρροή της στο ποίμνιο. Το δεύτερο ορίζεται από την σταδιακή μετατροπή του μοναστικού κινήματος σε έναν φορέα διαμόρφωσης κοινωνικής, πολιτικής αλλά και εκκλησιαστικής επιρροής.

Η αναδρομή στο κείμενο του *Βίου Αλεξάνδρου* και η διαδοχική χρονικά δράση των Ακοιμήτων στον εκκλησιαστικό βίο, αναδεικνύουν χαρακτηριστικά παραδείγματα των δύο παραπάνω τάσεων. Στο παρόν κεφάλαιο αναπτύσσεται η επιρροή της προσωπικότητας του μοναχού πλέον στην κοινωνία, όπως και οι αρνητικές συνέπειές της, ενώ στο δεύτερο μέρος θα εξετασθεί η δεύτερη παράμετρος της επιρροής του μοναχισμού.

### **1. Το πρότυπο του αγίου/ασκητή και η επιρροή του στο ποίμνιο.**

Όπως διαπιστώνεται στις αγιολογικές/ιστορικές πηγές, ο ασκητής δεν περιορίζεται σε μία μοναχική πνευματική διαδρομή στην έρημο. Συμ-



πληρωματικά ενδύεται έναν διαφορετικό ρόλο, που αναδεικνύει ένα νέο πρότυπο με κύρος και ιδιαίτερη επιρροή στις τοπικές κοινωνίες. Η Φιλόθεος Ιστορία περιγράφει τα χαρακτηριστικά αυτού του προτύπου και τη δράση του που είναι πολύπλευρη. Ο μοναχός κρίνει και ασκεί έλεγχο, απευθυνόμενος στα ανώτερα κοινωνικά στρώματα με παρηγορία και ελέγχοντάς τα για τον πλούτο και τη δύναμή τους. Καθίσταται επικριτικός απέναντι στην κοσμική εξουσία για τη διαφύλαξη της κοινωνικής δικαιοσύνης<sup>1</sup>. Στο πλαίσιο αυτό δε διστάζει να αναλάβει πολιτική δράση<sup>2</sup> ή να λειτουργήσει ως δικαστής για την προστασία των πιστών<sup>3</sup>. Στις περιπτώσεις αυτές, οι κάτοικοι αναγνωρίζοντας στον μοναχό την προσφορά του, ικετεύουν να αναλάβει τη διακυβέρνηση τους<sup>4</sup>. Το φαινόμενο της ανάληψης

---

<sup>1</sup> Πρβλ. Ἐξωθεν δέ τοῦ ἀρχείου καθίσας ὁ δικαστής, οὐχί δικαστής ἐγένετο, ἀλλά θεατής. Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 13,11. πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 375, Brown «The rise and function», σ. 86.

<sup>2</sup> Πρώτο παράδειγμα αποτελεί η περίπτωση του Ιακώβου Νισίβης, ο οποίος βοήθησε στον αγώνα των κατοίκων της Νισίβης κατά του Πέρση ηγεμόνα Σαπώρ Β' (309-379) μέσω της προσευχής. Σύμφωνα με τη διήγηση του κειμένου, δε δίστασε να απευθύνει κατάρες στο εχθρικό στράτευμα, ενώ εμφανίστηκε στα τείχη με βασιλική περιβολή που δημιούργησε αγανάκτηση στον Σαπώρ και τον έτρεψε σε φυγή. «Ὡς δέ ἄπρακτα πάντα ἐγένετο, τῆ τοῦ θεοσπεσίου ἀνδρός διαλυόμενα προσευχή... Τότε πάντες ἰκετεύουσι τόν τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπον φανῆναι ἐπί τοῦ τείχους, καί ἀραις κατατοξεῦσαι τους πολεμίους. Ὁ δε πεισθείς ἀνήει, καί τας πολλάς αὐτῶν θεασάμενος μυριάδας, σκνιφῶν αὐτοῖς καί κωνῶπων ἐπιπέμψαι νέφος ἰκέτευσε τόν Θεόν. Καί ὁ μέν ἔλεγεν, ὁ δέ ἐπεμπε... ἰδῶν δέ (ο βασιλεύς) καί τόν θεῖον ἄνθρωπον ἐπί τοῦ τείχους βαδίζοντα, καί τοπάσας αὐτόν ἐφροσάναι τῷ ἔργῳ τόν βασιλέα, ἀλουργίδα γάρ καί διάδημα περικείμενος ἑωρᾶτο, ἡγανάκτει... ἔλυσε τό στράτευμα, καί τά οἰκεία βασιλεία κατέλαβεν ὅτι τάχιστα». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 1,11-12. Πρβλ. Drijvers, «Hellenistic and Oriental Origins», σ. 29. πρβλ. επίσης Brown, «The rise and function», σ. 88.

<sup>3</sup> Πρβλ. «Ἄλλά κατ' αὐτόν τόν καιρόν πράκτορες ἀφίκοντο, τās εἰσφοράς ἐκτιννύειν καταναγκάζοντες· καί τους μέν ἐδέσμων, τούς δέ ἠκίζοντο. Ἄλλ' ὁ θεῖος ἐκεῖνος ἀνήρ (ο Αβραάμης)...τους πράκτορας ἐκείνους ἰκέτευεν ἡμέρωσ ποιεῖσθαι τήν εἰσπραξίν. Ἐπεὶ δέ καί ἐγγυητής ἐπεζήτησαν, ἐθελοντί τήν πρόσκλησιν ὑπεδέξατο, καί χρυσίνους ἑκατόν μετ' ὀλίγας δώσειν ἡμέρας ὑπέσχετο». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 17,3. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 343, Harvey Ashbrook, *Asceticism*, σ. 14, Canivet, «Monachisme syrien», σ. 246, Brown «The rise and function», σ. 86

<sup>4</sup> Πρβλ. «Υπεραγασθέντες δέ οἱ τά δεινά ἐκεῖνα ἐργασάμενοι τῆς φιλανθρωπίας τόν ἄνδρα, αἰτοῦσιν μέν ὑπέρ τῶν τετολμημένων συγγνώμην, προστάτην δέ αὐτόν γενέσθαι παρακαλοῦσιν. Οὐ γάρ εἶχεν ἡ κώμη δεσπότην· αὐτοί δέ ἦσαν καί γεωργοί, καί δεσπότην». Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 17,3. Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 343, Harvey Ashbrook, *Asceticism*, σ. 14, Canivet, «Monachisme syrien», σ. 246, Brown «The rise and function», σ. 86.

καθηκόντων - νομικών ή δικαστικών - περιορίζεται από τους κανόνες του Ραββουλά τον 5<sup>ο</sup> αιώνα, οι οποίοι απαγορεύουν την εγκατάλειψη των μονών με πρόσχημα την υπεράσπιση των λαϊκών<sup>1</sup>. Τέλος, ο μοναχός εμφανίζεται ιδιαίτερα ευαίσθητος απέναντι στη διαφύλαξη της ορθοδοξίας έναντι της αιρέσεως.

Επιχειρώντας μία ενδιαφέρουσα ερμηνεία του κύρους και της επιρροής των ασκητών στις τοπικές κοινωνίες της Συρίας<sup>2</sup>, ο Brown τονίζει ότι το φαινόμενο αυτό κατέστη έντονο, υποβοηθούμενο από το γεωγραφικό περιβάλλον που ευνοούσε τη συνύπαρξη των ασκητών κυρίως με τις αγροτικές κοινωνίες<sup>3</sup>, και εδραζόμενο στη διοικητική κατάσταση. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Brown υποστηρίζει ότι αυτό παγιώθηκε εξαιτίας της διοικητικής κρίσης που μάστιζε την περίοδο αυτή τα μικρά χωριά και πόλεις στη Συρία<sup>4</sup>. Ο σύνδεσμος των αστικών κέντρων στις περιοχές αυτές με την κεντρική διοίκηση ήταν αδύνατος και επικρατούσε μία υποχρεωτική αυτοδιοίκηση των αγροτών, με επικεφαλής τον *προστάτη*<sup>5</sup>. Στο περιβάλλον αυτό, οι μοναχοί, εκτός από τον ασκητικό τρόπο ζωής και την αποδεδειγμένη με σημεία αγιότητά τους, προσέφεραν κοινωνικό έργο ακόμη και διοικητικής ή δικαστικής ποιότητας, με αποτέλεσμα την περιβολή τους από τον

---

<sup>1</sup> «15. The monks shall not leave their residence and take for themselves lawsuits on the behalf of others and go into the towns or to the judges». Βλ. σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 30, πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 375.

<sup>2</sup> Brown, «The rise and function», σ. 82, πρβλ. Drijvers, «Hellenistic and Oriental Origins», σ. 26.

<sup>3</sup> Το γεωγραφικό περιβάλλον της Συρίας με τις γεωγραφικές ιδιαιτερότητές του, όπου το ερημικό τοπίο και οι οάσεις εναλλάσσονταν, προκαλούσε τη συμβίωση μεταξύ των ασκητών και των χωρικών. Η έρημος ήταν ουσιαστικά δίπλα στα χωριά και τις πόλεις. (Brown, «The rise and function», σ. 83). Οι Canivet-Leroy-Molinghen (*Histoire des moines de Syrie, Introduction*, σ. 195) σημειώνουν ότι ειδικά στη *Φιλόθεο Ιστορία* του Θεοδωρήτου Κύρου, γίνεται διάκριση μεταξύ της πόλεως, της χώρας και της έρημου. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η πόλις ήταν το αστικό κέντρο που περιβάλλονταν από τη χώρα, ήτοι γεωργικές εκτάσεις που εκμεταλλεύονταν είτε οι κάτοικοι της πόλεως είτε γεωργοί της χώρας. Η έρημος εξαπλώνονταν πέρα από τη χώρα.

<sup>4</sup> Brown, «The rise and function», σ. 84. Πρβλ. Drijvers, «Hellenistic and Oriental Origins», σ. 25.

<sup>5</sup> Brown, «The rise and function», σσ. 84-85.

σεβασμό των κατοίκων<sup>1</sup>. Άρα, οι κοινωνικές ανάγκες προηγήθηκαν της θρησκευτικής ταυτότητας των μοναχών και ανέδειξαν το κύρος τους.

Τις αδυναμίες της κοινωνιολογικής ανάλυσης του Brown κατέδειξε με εύστοχο τρόπο ο Drijvers, τονίζοντας ότι τα επιχειρήματα αυτά δεν αποτελούν αίτια του κύρους των μοναχών μέσα στη συριακή κοινωνία, αλλά εκφάνσεις του πολύπλευρου έργου τους<sup>2</sup>. Όπως πολύ σωστά τονίζει ο Drijvers, το φαινόμενο της ανάδειξης των μοναχών σε ισχυρούς κοινωνικούς παράγοντες, έχει ακριβώς αντίθετη όψη. Η αγιότητά τους είναι ανεξάρτητη από το κοινωνικό περιβάλλον και ορίζεται από πνευματικά κριτήρια<sup>3</sup>. Αντιθέτως από τη θέση του Brown, ο Drijvers υποστηρίζει ότι η ταυτότητα των μοναχών ως φορέων μίας συγκεκριμένης θρησκευτικής πίστης, επιβάλλει την παρέμβασή τους στα κοινωνικά προβλήματα της εποχής<sup>4</sup>.

Το χαρακτηριστικό της αγιότητας, ως βάση για την ερμηνεία της επιρροής του μοναχού στο ποίμνιο, τονίζεται και από άλλους ερευνητές<sup>5</sup>. Η θεώρηση αυτή καταδείχθηκε από τον Weber και στη συνέχεια επεκτάθηκε ώστε να εξηγηθεί το φαινόμενο της επιρροής του μοναχισμού.

Σύμφωνα με τη βεμπεριανή ερμηνεία, η αγιότητα ή, σε μία πλέον εκκοσμικευμένη διατύπωση, το *χάρισμα*, αποδίδεται από το ποίμνιο στον μοναχό ως μία θαυμαστή ικανότητα. Η ιδιότητα αυτή δεν αποτελεί υπερφυσική ικανότητα, αλλά απευθείας προσφορά της θείας δύναμης ως σημείο αναγνώρισεως και ανταμοιβής. Πρόκειται για την απτή απόδειξη της παρουσίας της θείας χάριτος στον άγιο και είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την προσωπικότητά του. Ιδιαίτερη σημασία στη διαμόρφωση της επιρροής

---

<sup>1</sup> Brown, «The rise and function», σ. 87.

<sup>2</sup> Drijvers, «Hellenistic and Oriental Origins», σ. 25-26.

<sup>3</sup> Drijvers, «Hellenistic and Oriental Origins», σ. 30.

<sup>4</sup> Drijvers, «Hellenistic and Oriental Origins», σ. 26.

<sup>5</sup> Θα πρέπει να σημειωθεί ότι οι νεώτερες ερμηνείες στηρίζουν το θεωρητικό υπόβαθρό τους στην εξέταση του αιγυπτιακού μοναχισμού. Ωστόσο, είναι δυνατή μία παράλληλη θεώρηση και της συριακής πνευματικότητας υπό το ίδιο πρίσμα, καθώς το ίδιο μοντέλο αναπαράγεται και στις συριακές πηγές.

του χαρίσματος ή της αγιότητας έχει η θέση του ποιμνίου απέναντι σε αυτό. Συγκεκριμένα, το ποίμνιο αποτελεί τον φορέα της πεποίθησης πως ο μοναχός-άγιος διατηρεί μία απευθείας και στενή σχέση με τον Θεό, άρα καθίσταται ο κύριος φορέας αναγνώρισης και νομιμοποίησής του<sup>1</sup>.

Η ερμηνεία αυτή, αν και αποτέλεσε τη βάση για την περαιτέρω αναπτυξη παράπλευρων θεωριών, με επιμέρους διαφοροποιήσεις<sup>2</sup>, δεν επιβεβαιώνεται απόλυτα από τις πηγές. Το χάρισμα ή η αγιότητα είναι ανεξάρτητο και προσωπικό χαρακτηριστικό του ασκητή, όπως κατέδειξε ο Drijvers. Το ποίμνιο δεν αποτελεί τον παράγοντα που τη νομιμοποιεί. Αναγνωρίζει τα θαυμαστά στοιχεία που τη συνοδεύουν και ανατρέχει σε αυτήν. Επομένως, η βεμπεριανή ερμηνεία που στηρίζεται στο σχήμα ποίμνιο-άγιος (το ποίμνιο τροφοδοτεί τη θεώρηση της αγιότητας), ανατρέπεται και διαμορφώνεται με αντίθετη φορά (ο άγιος επηρεάζει το ποίμνιο).

Η παραπάνω θέση, αν και καθίσταται επαρκής για την ερμηνεία των αγιολογικών πηγών και ερμηνεύει μία ειδική αλληλεπίδραση (άγιος-ποίμνιο), αποτυγχάνει να εξηγήσει το γενικό φαινόμενο (μοναχοί-ποίμνιο). Οι λόγοι είναι σαφείς: α) Χρησιμοποιείται αποκλειστικά αγιολογικό υλικό, χωρίς την ταυτόχρονη εξέταση ιστορικών πηγών, που τονίζουν τόσο τις θετικές όσο και τις αρνητικές συνέπειες της επιρροής του μοναχισμού στην κοινωνία, ως πνευματικού κινήματος πλέον. β) Δεν αναφέρεται το κύριο χαρακτηριστικό που ωθεί το ποίμνιο στη νομιμοποίηση του αγίου ως τέτοιου στη συλλογική συνείδηση. Η παραπάνω ερμηνεία δεν απαντά σε ένα θεμελιώδες ερώτημα που προκύπτει από την αναγνώριση του αγίου: Ποιο είναι το εξωτερικό γνώρισμα που διακρίνει το ποίμνιο ώστε να προσεγγίσει τον μοναχό και να αναγνωρίσει την αγιότητα;

---

<sup>1</sup> Brakke, «Shenoute, Weber, and the Monastic Prophet: Ancient and Modern Articulations of Ascetic authority», *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism, Proceedings of the International Congress, Turin December 2-4, 2004*, ed. by A. Camplani and G. Filoramo, σ. 47.

<sup>2</sup> Filoramo, «Foundations», σ. 9-10, όπου και η αναλυτική βιβλιογραφία των επιμέρους ιστορικών θεμάτων, που άπτονται του ζητήματος της αυθεντίας του χαρίσματος.

Ολοκληρωμένη απάντηση σε αυτό το ερώτημα που συμπληρώνει την παραπάνω θεωρία, αποτελεί η ερμηνεία της Claudia Rapp. Συγκεκριμένα, η Rapp απομακρύνεται από το βεμπεριανό *χάρισμα*, προτάσσοντας την άσκηση ως ευρύτερο εξωτερικό χαρακτηριστικό που ερμηνεύει τη μοναστική επιρροή στο ποίμνιο<sup>1</sup>.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο ασκητισμός, λόγω της δυσκολίας που παρουσιάζει η εφαρμογή του, επιβεβαιώνει την πνευματική ανέλιξη του μοναχού. Ο μοναχός απολαμβάνει τη χάρη του Θεού ακριβώς γιατί ασκητεύει, παρουσιάζοντας στον πιστό κατορθώματα που ο ίδιος δεν δύναται να προσεγγίσει<sup>2</sup>. Η ερμηνεία της Rapp, αν και έχει δεχθεί κριτική<sup>3</sup>, επιβεβαιώνεται σε αντιπαραβολή με πηγές, όπως πχ η *Φιλόθεος Ιστορία* του Θεοδώρητου Κύρου. Σε πολλές περιπτώσεις ασκητών, που παραθέτει ο επίσκοπος Κύρου, η ακραία άσκηση λειτουργεί ως απόδειξη αγιότητας, προβάλλεται ως το συστατικό εκείνο στοιχείο που την προϋποθέτει.

Παράλληλα, η θεωρία της Rapp οδηγεί στην εξαγωγή ορθών συμπερασμάτων για την εξήγηση φαινομένων που παρουσιάζουν οι πηγές και δεν συνδέονται απόλυτα και άμεσα με την επιρροή του αγίου. Ένα συγκεκριμένο παράδειγμα αποτελεί η διήγηση για την παρέμβαση των μοναχών, όταν η Αντιόχεια ταλανιζόταν από την επικείμενη παραδειγματική τιμωρία των κατοίκων (387), ύστερα από την καταστροφή των αδριάντων του Αυτοκράτορα Θεοδοσίου Α' (375-390), γεγονός που περιγράφεται τόσο από τον Ι. Χρυσόστομο, όσο και από τον Θεοδώρητο Κύρου. Η πρώτη περιγραφή αναφέρεται στο πλήθος των μοναχών που εμφανίστηκε στην πόλη για την ειρήνευση της κατάστασης. Μάλιστα ο ι. πατέρας αντιδιαστέλλει την παρέμβαση των μοναχών με τη στάση των φιλοσόφων, που εγκατέλειψαν την Αντιόχεια.

---

<sup>1</sup> Rapp, *Holy Bishops*, σ. 17.

<sup>2</sup> Rapp, *Holy Bishops*, σ. 17-18

<sup>3</sup> Filoramo, «Foundations», σ. 7-8.

Σύμφωνα με τη *Φιλόθεο Ιστορία* του Θεοδώρητου Κύρου, ο μοναχός Μακεδόνιος εγκατέλειψε το ασκητήριό του στο βουνό και κατευθύνθηκε προς το αστικό κέντρο για την υπεράσπιση των κατοίκων, αφήφώντας αυστηρές διαταγές. Εκεί, άρθρωσε λόγο παρηρησίας ενώπιον των στρατηγών, οι οποίοι υποχρεώθηκαν να μεταφέρουν τα επιχείρηματά του στον Αυτόκράτορα<sup>1</sup>.

Καθίσταται προφανές πως η διήγηση του Ι. Χρυσοστόμου δεν είναι δυνατό να ερμηνευθεί μόνο με την πρόταξη της αγιότητας, εφόσον δεν αποτελούσε γενικό φαινόμενο. Ο μετέπειτα αρχιεπίσκοπος Κωνσταντινούπολεως περιγράφει το ιστορικό γεγονός, ενώ ο Θεοδώρητος επιχειρεί μία αγιολογική προσέγγιση. Το σχήμα άγιος-χαρισματούχος/ποίμνιο δεν επαρκεί για να ερμηνεύσει τη διήγηση του Χρυσοστόμου, όπως και διάφορες ιστορικές αναφορές της δράσης των μοναχών. Επιπλέον, δημιουργεί ένα χάσμα στην εξήγηση της επιρροής των ασκητικών παρεκκλίσεων στο ποίμνιο και την εγρήγορση της Εκκλησίας απέναντι σε αυτές. Στο φαινόμενο αυτό επαρκείς απαντήσεις δίδει η θεώρηση της Claudia Rapp, καθώς η κοινωνιολογική της ερμηνεία εδράζεται σε μία αμιγώς ιστορική επεξεργασία των θετικών και αρνητικών φαινομένων της επιρροής των μοναχών, και απομακρύνεται από τον αμφιλεγόμενο χαρακτήρα των αγιολογικών διηγήσεων.

Με κριτήριο τα παραπάνω, η μοναστική επιρροή περιστρέφεται πρωταρχικά γύρω από την ακραία άσκηση.

Δεύτερος παράγοντας της επιρροής των μοναχών στο ποίμνιο κατέστη το κήρυγμα. Υπόβαθρό του ήταν η χριστιανική διδασκαλία και στόχος του η διαμόρφωση της κοινωνίας υπό το πρίσμα της Αγίας Γραφής. Πρόκειται για κήρυγμα ηθικής, που δίδασκε στο λαό το δρόμο προς τη σωτηρία μέσω της εφαρμογής των εντολών του Ιησού Χριστού.

---

<sup>1</sup> Θεοδώρητου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 13,7. Πρβλ. Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus*, σσ. 67-68.

Οι αγιολογικές πηγές παραθέτουν μία ακόμη παράμετρο, που συνδέεται με την επιτέλεση θαυμάτων. Ειδικά η *Φιλόθεος Ιστορία* βρήκει τέτοιων παραδειγμάτων. Θαυμαστές ιάσεις, προφητείες, όνειρα, οράματα διατρέχουν το κείμενο και συνθέτουν την απήχηση της ασκητικότητας και του κηρύγματος στη λαϊκή θρησκευτικότητα του ποιμνίου<sup>1</sup>. Μάλιστα, τα θαύματα δεν επηρεάζουν μόνο τους πιστούς του Χριστιανισμού, αλλά ακόμη και Εβραίους ή παγανιστές, οι οποίοι προσφεύγουν στους μοναχούς<sup>2</sup>.

Με κριτήριο τα παραπάνω, οι ασκητές εμφανίζονται ως ένας πόλος ιδιαίτερα ισχυρός μέσα στις κοινωνίες της Συρίας. Το φαινόμενο αυτό ωστόσο, δεν είχε πάντα θετικές όψεις, καθώς αναπτύσσεται η αρνητική πτυχή του με την παρουσία ψευδομοναχών και αιρετικών που επιχειρούν την εκμετάλλευση της ασκητικής επιρροής στο ποίμνιο.

## **2. Αρνητικές πτυχές της αλληλεπίδρασης ασκητισμού και κοινωνίας**

Η ανάπτυξη αρνητικών κοινωνικών φαινομένων από την αλληλεπίδραση μοναχών και ποιμνίου, διαφαίνεται στις πηγές με εύγλωττο τρόπο. Ιδιαίτερα στο συριακό περιβάλλον συνδέεται με την ανάπτυξη των μοναστικών κέντρων γύρω<sup>3</sup> ή και σε κάποιες περιπτώσεις μέσα στις πόλεις, όπως καταδεικνύει και το παράδειγμα της Αντιοχείας<sup>4</sup>. Καθώς ο ασκητισμός μετατρέπεται σε πόλο επιρροής στο χριστιανικό μέρος του κοινωνικού συνόλου, έκαναν την εμφάνισή τους αρνητικά περιστατικά που περι-

---

<sup>1</sup> Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 6,1,

<sup>2</sup> Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ιστορία*, 6, 1.

<sup>3</sup> Παράδειγμα αποτελεί το όρος Σίλπιο έξω από την Αντιόχεια (βλ. ανωτέρω σ. ) Βλ. επίσης Stewart, «Taxonomy», σ. 210-211.

<sup>4</sup> Ο Stewart («Taxonomy», σ. 209) αναφέρει την ανάπτυξη ασκητηρίων μέσα στα όρια της Αντιοχείας, χαρακτηρίζοντας το φαινόμενο αυτό ως αστικό μοναχισμό. Δικαιολογεί την εμφάνισή τους ως επιλογή πιστών που ανήκαν σε υψηλότερα κοινωνικά στρώματα και προτιμούσαν να συνεχίσουν την άσκηση μέσα στην πόλη. Ως παράδειγμα για την πρακτική αυτή, παρουσιάζει το παράδειγμα του Ιωάννη Χρυσόστομου και του Διόδωρου Ταρσού.

στρέφονταν κυρίως είτε γύρω από την ακραία συμπεριφορά των μοναχών, είτε γύρω από την εκμετάλλευση του ποιμνίου από τους λεγόμενους ψευδομοναχούς, ή αιρετικούς ασκητές.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, η αρνητική επιρροή των μοναχών συνδεόταν, ιδιαίτερος από τους ειδωλολάτρες συγγραφείς, με την αντικοινωνική συμπεριφορά τους και επικεντρωνόταν στη διατάραξη της τάξης στα αστικά κέντρα. Ο Λιβάνιος στον περίφημο λόγο του *Pro Templis*, παραθέτει με αρνητικούς χαρακτηρισμούς περιστατικά βίας από μοναχούς με έλλειψη παιδείας και καλλιέργειας. Τους κατηγορεί για υποκρισία και για έλλειψη εγκράτειας, ενώ τονίζει την τρομοκρατία που ασκούσαν στους κατοίκους των περιοχών γύρω από την Αντιόχεια<sup>1</sup>. Ιδιαίτερη σημασία έχει η αντιπαράθεση που κάνει ο Λιβάνιος ανάμεσα στους αγρότες και τους μοναχούς, που την εκφράζει με την παρομοίωση των εργατικών μελισσών και των κηφήνων. Στο σημείο αυτό υπάρχει μία ευθεία αναφορά στην αργία, την οποία ο Λιβάνιος αντιλαμβάνεται ως αντικοινωνική συμπεριφορά, εχθρική προς το ίδιο το κράτος<sup>2</sup>.

Ανάλογοι αρνητικοί χαρακτηρισμοί αναφέρονται γενικά για τους μοναχούς από τον ειδωλολάτρη ιστορικό Ζώσιμο. Οι κατηγορίες περιστρέφονται πάλι γύρω από τον κίνδυνο που αποτελεί το μοναστικό κίνημα για την πολιτεία, εφόσον δεν προσφέρει σε κανέναν τομέα του δημοσίου βίου. Ο Ζώσιμος ωστόσο στρέφεται και κατά της διεκδικήσεως της ελεημοσύνης με το πρόσχημα της φιλανθρωπίας<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> «Οί δέ μελανιμονοῦντες οὔτοι καί πλείων μὲν τῶν ἐλεφάντων ἐσθίουσι, πόνον δέ παρέχοντες τῷ πλήθει τῶν ἐκπωμάτων, τοῖς δέ ἀσμάσι αὐτοῖς παραπέμπουσι τό ποτόν, συγκρύπτοντες δέ ταῦτα ὡχρότητι τῇ διά τέχνης αὐτοῖς πεπορισμένη...». Λιβανίου, *Υπέρ ἱερῶν*, 30, 8

<sup>2</sup> «Καίτοι τῆς μὲν σῆς ἀρχῆς, ὦ βασιλεῦ, καί οὔτοι, τοσοῦτω δέ χρησιμώτεροι τῶν ἀδικούντων αὐτούς, ὅσω τῶν ἀργοῦντων οἱ ἐργαζόμενοι. Οἱ μὲν γάρ ταῖς μελίτταις, οἱ δέ τοῖς κηφήσιν ἐοίκασι...». Λιβανίου, *Υπέρ ἱερῶν*, 30, 12. Πρβλ. Trombly, *Hellenic Religion, part 1*, σ. 134-136, Lee, *Παγανιστές και Χριστιανοί*, σ. 213-214.

<sup>3</sup> «Οὔτοι...συστήματα δέ πολυάνθρωπα κατά πόλεις καί κώμας πληροῦσιν ἀνθρώπων ἀγάμων, οὔτε πρὸς πόλεμον οὔτε πρὸς ἄλλην τινά χρεῖαν ἀναγκαίαν τῇ πολιτεία, πλήν ὅτι προϊόντες ὁδῶ μέχρι τοῦ νῦν ἐξ ἐκείνου τό πολύ μέρος τῆς γῆς ὤκειώσαντο, προφάσει



Οι αναφορές του Ζωσίμου παραπέμπουν σε ένα σύνηθες φαινόμενο στις συριακές πόλεις. Διάφοροι μοναχοί προφασιζόμενοι την ξενιτεία, έφταναν στις πόλεις και απαιτούσαν να συντηρηθούν από τους κατοίκους, δημιουργώντας πλείστα προβλήματα. Μαρτυρίες για τους μοναχούς αυτούς απαντώνται αναλυτικά στον Νείλο Αγκυρανό, ο οποίος φαίνεται ότι γνώριζε πολύ καλά τα προβλήματα που ανέκυπταν από μοναχούς που διαβίωναν μέσα στις πόλεις και διεκδικούσαν ελεημοσύνη μέσω της επαιτείας<sup>1</sup>. Την τάση αυτή οι μοναχοί δικαιολογούσαν με το πρόσχημα της αμεριμνίας, η οποία απαγόρευε και την εργασία<sup>2</sup>.

Ο Νείλος στηλιτεύει με δηκτικό τρόπο αυτούς τους «ψευδομοναχούς διά τό μή φέρειν τοῦ βίου τήν ἀκρίβειαν<sup>3</sup>, τους ἐπιλαθομένους τοῦ ἱεροῦ ἐπαγγέλματος καί σχήματος... καταλελοιπότας τό ἴδιον ἀσκητήριον»<sup>4</sup>. Στις επιστολές του καταδικάζει με τρόπο σαφή την εγκατάλειψη της μονής, για οποιοδήποτε λόγο, ενώ τάσσεται κατά της ξενιτείας<sup>5</sup>.

Παρόμοιες πληροφορίες παρατίθενται και από τον Ιωάννη Χρυσόστομο. Το φαινόμενο της επαιτείας των μοναχών ήταν διαδεδομένο στην

---

τοῦ μεταδιδόναι πάντων πτωχοῖς πάντας ὡς εἶπειν πτωχοῦς καταστήσαντες». Ζωσίμου, *Ἱστορία Νέα*, 5, 23.

<sup>1</sup> «Ο πρώην περιπόθητος καί ἄγαν περιβλεπτος τῶν μοναζόντων βίος, νῦν βδελυρός γέγονε, καθὼς ὄρας. Διό βαροῦνται μὲν πᾶσαι πόλεις καί κῶμαι ὑπὸ των ψευδομοναχῶν, περιτρεχόντων μάτην καί ὡς ἔτυχεν, ἐν πολλῇ χυδαιότητι καί ἀδιαφορίᾳ... ἐνοχλοῦνται δέ πάντες οἰκοδεσπόται, καί ἀηδῶς ἔχουσιν ἀληθῶς καί πρὸς αὐτὴν τὴν ὄψιν, βλέποντας αὐτοὺς προσαιτῶν ἀνεδέστερον ταῖς ἑαυτῶν παραμένοντας θύρας». Νείλου Αγκυρανοῦ, *Ἐπιστολή ΡΙΘ'*, PG 79, 437. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 158-159 και σ. 171, 178.

<sup>2</sup> «Όταν γάρ οἱ τοιοῦτοι τῶν μοναστηρίων δραπετεύσαντες... ἐπί ἀπάτη τῶν πολλῶν τῆς εὐσεβείας μόρφωσιν ὡς δέλεαρ περιφέρουσι πάντα δρᾶν ὑποφέροντες, ὅσα ἢ χρεῖα βιάζεται τοῦ σώματος. Οὐδέν γάρ ἀνάγκης φυσικῆς βιαστικώτερον, τοῖς ἀπόροις πόρον εὐμηχάνως ἐπινοούσης, καί μάλιστα ὅταν καί ἡ ἀργία προσῆ μεμελετημένη, τότε καί πανουργότερον ἢ σκῆψις προχωρεῖ». Νείλου Αγκυρανοῦ, *Λόγος ἀσκητικός*, PG 79, 728

<sup>3</sup> Για τους ψευδομοναχούς πρβλ. Νείλου Αγκυρανοῦ, *Ἐπιστολή ΡΙΘ'*, PG 79, 437. Πρβλ. ἐπίσης Caner, *Spiritual Authority*, σ. 171, 178.

<sup>4</sup> Νείλου Αγκυρανοῦ, *Ἐπιστολή ΟΖ'*, PG 79, 233-236.

<sup>5</sup> «Ο μεταβαίνων ἐξ τόπων εἰς τόπους μοναχός ἐκτός μεγάλης ἀνάγκης, διά τὴν οἰκείαν μικροψυχίαν, καί ἀνυπομονησίαν, καί λογισμούς τινας ἀνθρωπίνους, καί ἀσθενεῖς, νομίζων διά τῆς ἀποδημίας τοὺς λογισμούς τῆς ψυχῆς ἐλαττώσαι, τόν μὲν τόπον ἀλλάξει, τὴν δέ θλίψην τῆς καρδίας, καί τὴν ἑαυτοῦ συνοχήν, καί τόν πειρασμόν οὐδαμῶς ἐλαττώσει, οὐδέ μειώσει, μᾶλλον δέ αὐξήσει καί θρέψει...». Νείλου Αγκυρανοῦ, *Ἐπιστολή ΣΕ'*, PG 79, 189.

Αντιόχεια. Ο ιερός πατέρας ήταν όχι μόνο ενήμερος, αλλά και προβληματισμένος από τη δράση τους. Καλεί λοιπόν τους Αντιοχείς να επιδεικνύουν διάκριση μεταξύ αυτών και των πραγματικών μοναχών, που είναι ακτήμονες. Τους προτρέπει να εξετάζουν την ταυτότητα όσων παρουσιάζονται ως μέλη του κλήρου ή ως ασκητές, και στην περίπτωση αυτή να επιδεικνύουν προσοχή. Μάλιστα υποδεικνύει μόνο την παροχή τροφής ή στέγασης προς τους μοναχούς και όχι την παροχή υλικών αγαθών<sup>1</sup>.

Η αρνητική χροιά της αλληλεπίδρασης του ασκητικού φαινομένου και του ποιμνίου φαίνεται κυρίως στη δράση των ομάδων που παρέκκλιναν από την ορθοπραξία του μοναχισμού. Κύριο παράδειγμα αποτελούν οι μεσσαλιανικές ομάδες που δραστηριοποιούνταν μέσα στις συριακές πόλεις. Ο Επιφάνιος Σαλαμίνας περιγράφει με λεπτομέρειες την κοινωνική αναταραχή που προκαλούσαν οι ασκητές αυτοί. «Ὁμοῦ δέ ἀναμίξ ἄνδρες ἅμα γυναιξί καί γυναῖκες ἅμα ἀνδράσιν ἐπί τό αὐτό καθεύδοντες, ἐν ρύμαις μέν πλατείαις, ὀπηνίκα θέρους ὥρα εἶη, διά το μή ἔχειν, φησί, κτήμα ἐπί τῆς γῆς. Ἀκώλυτοι δέ εἰσί, καί ἐκτείνουσι χεῖρας μεταίτεῖν ὡς ἀβίωτοι καί ἀκτήμονες... Νηστεῖαν δέ οὐδ' ὄλως οἶδασιν· ἀλλά δῆθεν εἰς τήν εὐχὴν ἐσχολακότες καί ἀπό ὥρας δευτέρας ἢ τρίτης, ἢ καί τήν νύκτα, ἐάν φθάσωσι πεινᾶσαι, πάντα ἀδεῶς ἐργάζονται, ἐσθίοντες καί πίνοντες»<sup>2</sup>.

Με πρόσχημα την άρνηση της εργασίας και την ακτημοσύνη, οι μεσ-

---

<sup>1</sup> «Νῦν δέ εἰς τοσοῦτον ἤλθομεν ἀλογίας, ὥστε μή μόνον ἐπί ταῶν πενήτων τοῦτο ποιεῖν τῶν διά στενοπῶν βαδιζόντων, ἀλλά καί ἐπί μοναζόντων ἀνδρῶν. Ὁ δεῖνα ἐπιθέτης ἐστί, φησίν,. Οὐχί τοῦτο ἔλεγον πρώην, ὅτι ἂν μέν πᾶσιν ἀδιαφόρως δίδωμεν, αἰεὶ ἐλεήσομεν· ἐάν δέ ἀρξώμεθα περιεργάζεσθαι, οὐδέποτε ἐλεήσομεν; Τί λέγεις; ἴνα ἄρτον λάβῃ, ἐπιθέτης ἐστί; Εἰ μέν χρυσίου τάλαντα αἰτεῖ καί ἀργυρίου, ἢ ἱμάτια πολυτελεῖ, ἢ ἀνδράποδα. ἢ ἀλλ' ὅτιοῦν, εἰκότως ἂν τις τοῦτον εἴποι ἀπατεῶνα· εἰ δέ μηδέν τούτων, ἀλλά διατροφήν καί σκέπην ἅ φιλοσοφίας ἔστη τοῦτο ἀπατεῶνος, εἰπέ μοι; Πανσώμεθα τῆς ἀκαίρου ταύτης φιλοπραγμοσύνης, τῆς σατανικῆς, τῆς ὀλεθρίας. Εἰ μέν γάρ ἐν κλήρῳ κατεληγμένον ἑαυτόν εἶναι λέγοι, ἢ ἱερέα ἑαυτόν ὀνομάζει, πολυπραγμόνει οὐ γάρ ἀκίνδυνος ἐκεῖ ἢ ἀνεξέταστος κοινωνία· περί γάρ μεγάλων ὁ κίνδυνος· ἂν δέ διατροφῆς δέηται, μηδέν ἐξέταζε· οὐ γάρ δίδως ἀλλά λαμβάνεις». Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Ἑρμηνεία εἰς τήν πρός Ἑβραίους ἐπιστολήν, Ὁμιλία ια'*, PG 63,96. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 170-171.

<sup>2</sup> Ἐπιφανίου Σαλαμίνας, *Κατά αἱρέσεων*, PG 42, 760-761. πρβλ. Stewart, *The Messalian Controversy*, σ. 20, Fitschen, *Messalianismus*, σ. 22.

σαλιανοί περιφέρονταν μέσα στις πόλεις επαιτώντας, προφανώς για λόγους επιβίωσης, και καταλαμβάνοντας ακόμη και δημόσιους χώρους. Επιπλέον ο Επιφάνιος παρουσιάζει την κοινή άσκηση μεταξύ ανδρών και γυναικών, ως σκάνδαλο μέσα στην κοινωνία και καταστρατήγηση της ασκητικής διδασκαλίας.

Παρόμοιες αναφορές υπάρχουν και κατά την περιγραφή της αποστολής των τελείων, στο *Βιβλίο τῶν Ἀναβαθμῶν*. Ο συγγραφέας απευθύνεται προς τους αρχηγούς των κοινοτήτων που επισκέπτονται οι τέλειοι και ζητά την κατανόηση για το έργο που επιτελούν. Τα μέλη των κοινοτήτων, και ιδιαίτερα οι αρχηγοί τους, οφείλουν να διευκολύνουν το έργο των τελείων και να επιδεικνύουν κατανόηση και ανοχή. Από το απόσπασμα του κειμένου αναδύεται μία εχθρική διάθεση των αρχών απέναντι στους τέλειους, την οποία ο συγγραφέας επιχειρεί να ανασκευάσει. Παρά ταύτα, δεν αναφέρεται σε συγκεκριμένα προβλήματα που ίσως προκάλούσε η παρουσία τους<sup>1</sup>.

Όπως αποδεικνύεται, η αλληλεπίδραση ποιμνίου και μοναχών δεν είχε μόνο θετικές όψεις, οι οποίες κυριαρχούν στην αγιολογική γραμματεία. Οι ιστορικές πληροφορίες αναδεικνύουν και αρνητικές πτυχές που αναπτύσσονταν και προκάλούσαν ακόμη και την επέμβαση της Εκκλησίας, προκειμένου να προστατευθεί το ποίμνιο και το ίδιο το κίνημα του μοναχισμού.

### 3. Ο Αλέξανδρος Ακοίμητος και το ποίμνιο

Ο *Βίος Ἀλεξάνδρου* αποτελεί μία ενδιαφέρουσα περίπτωση, που δεν περιορίζεται απλώς στην περιγραφή των χαρακτηριστικών του αγίου και

---

<sup>1</sup> « Etiam vos, praesules, intelligite conversationem perfectionis et nolite tonare contra nos et in re nostra criminari et odisse gratis et persecutione deterrere sine causa a ministerio, in quo nos oportet ambulare et omnes adire et omnes hortari et cum caritate humilitateque docere, quod Dñs Iesus nos docuit et nobis in sua persona demonstravit et revelavit gratia misericordiaeque sua». *Liber Graduum*, PS 3.1, στ. 507, πρβλ. Kitchen-Parmentier, *The Book of Steps*, σ. 203.

στην ανάλυση των επιμέρους παραμέτρων που συνέθεταν την ασκητική επιρροή στο ποίμνιο. Παρουσιάζει με αδρό τρόπο τόσο τις θετικές όσο και τις αρνητικές συνέπειες αυτής της επιρροής, αφενός μεν στο κοινωνικό πεδίο, αφετέρου στον εκκλησιαστικό βίο.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, στο κείμενο του *Βίου* περιγράφονται τα στοιχεία εκείνα που εδραίωναν τον κοινωνικό ρόλο του αγίου, ο οποίος εντοπίζεται στον έλεγχο προς την κοσμική και επισκοπική εξουσία για την πλημελή άσκηση των καθηκόντων τους<sup>1</sup>, και στην κοινωνική αναμόρφωση<sup>2</sup>. Διδάσκοντας και εφαρμόζοντας ο ίδιος τη φιλανθρωπία, ώθησε τους πλούσιους κατοίκους της Αντιοχείας στην ανοικοδόμηση ενός νοσοκομείου<sup>3</sup>.

Η επιρροή του Αλεξάνδρου στο ποίμνιο, εδράσθησε σε παράγοντες που δε διαφοροποιούνται από τον κανόνα των αγιολογικών πηγών: προήγηθηκε η αυστηρή ασκητική πρακτική των Ακοιμήτων, που προκαλούσε τον θαυμασμό των πιστών<sup>4</sup>. Ο αυστηρός ασκητικός βίος του μοναχού που προήγαγε την ακτημοσύνη, τον καθιστούσε ένα ζωντανό παράδειγμα προς μίμηση<sup>5</sup>. Ο βιογράφος τονίζει και τη συμβολή των θαυμάτων που συνόδευαν τη σίτιση των μοναχών, και επομένως την ορθοπραξία του Αλε-

---

<sup>1</sup> «Παρησίαν πολλήν δέ κεκτημένος, ἐμέμψατο καί τῷ στρατηλάτῃ καί τῷ ἐπισκόπῳ περὶ πολλῶν πραγμάτων ὡς ἀμελουμένων». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 39 (688, 15-18-689,1).

<sup>2</sup> «Καί διελθὼν διὰ παντός τοῦ λιμίτου πάντας ἐστήριξε ἐν τῇ πίστει καί τοὺς πτωχοὺς διέτρεφεν ὡς πατήρ καί τοὺς πλουσίους ἐδίδασκεν ἀγαθοποιεῖν· οὕτως δέ κατενύγησαν ὑπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ, ὥστε καί τὰ δικαιώματα αὐτῶν τὰ κατὰ τῶν χρεοφειλετῶν φέρειν ἐνώπιον αὐτοῦ κατακαίειν». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 33 (683, 14-15).

<sup>3</sup> «...διὰ τῆς σπουδῆς αὐτοῦ ἐφρόντισεν καί ξενοδοχεῖον κατεσκεύασεν. Συναγαγὼν δέ πρὸς ἑαυτὸν τοὺς πλουσίους τῆς πόλεως, καί νουθετήσας κατὰ τὴν προσοῦσαν αὐτῷ θεῖαν σύνεσιν, παρεσκεύασε παρασχεῖν τῷ ξενοδοχεῖῳ τὰς ἀναγκαῖας χρεῖας». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 39 (688, 15-18).

<sup>4</sup> «Θεωροῦντες δέ οἱ ὄχλοι τῆς πόλεως τὸν ἀγῶνα συσταθέντα, καί τὴν ἀκατάπαυστον ὕμνολογίαν, καί τὴν τέλειαν ἀκτημοσύνην, καί τὰ παράδοξα μυστήρια ἐναργῶς ἐν πολλῷ θαύματι ἐπιτελούμενα, καί...οὕτως προθύμως ἤρχοντο...» *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 44 (692, 13-16).

<sup>5</sup> «Καί ἀληθῶς... οὕτως προθύμως ἤρχοντο καί ἐδίδασκοντο πάρ' αὐτοῦ περὶ τῆς ἐλπίδος καί ζωῆς τῆς μελλούσης· καί εἰ αὐτός ἐσίγα, ὁ βίος αὐτοῦ μεγάλη τῇ φωνῇ ἐβόα καί τοὺς τὰς ἐντολὰς παραχαράττοντας ἀδιαλείπτως ἐνουθέτει καί εἰ ἔμνον ἀδιόρθωτοι, τῇ προσοῦσῃ αὐτῷ παρησίᾳ χρώμενος ἐπέπληττε». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 44 (692, 15-18-693,1-2).

ξάνδρου, ως στοιχείων αγιότητας που προσέλκυαν το ποίμνιο<sup>1</sup>. Τρίτος παράγοντας που επηρέασε την αλληλεπίδραση του μοναχού με το ποίμνιο ήταν το κήρυγμα. Η διδασκαλία του περιστρεφόταν γύρω από τη μέλλουσα ζωή και τη νοθεσία των πιστών που απομακρύνονταν από τις εντολές του Θεού.

Οι παραπάνω παράμετροι είχαν άμεση επιρροή στο ποίμνιο της Αντιόχειας που αναγνώρισε τον Αλέξανδρο ως *ένα τῶν προφητῶν*, ενώ ο βιογράφος του τον χαρακτηρίζει *παιδαγωγόν*<sup>2</sup>. Στην Κωνσταντινούπολη, οι πιστοί προσέγγισαν τον μοναχό *ὡς πρὸς εὐεργέτην καὶ διδάσκαλον*<sup>3</sup>. Μάλιστα, η αυστηρή ασκητική πρακτικῶν των Ακοιμήτων είχε αντίκτυπο και στους μοναστικό κόσμο της Βασιλεύουσας, καθώς πολλοί μοναχοί εγκατέλειψαν τις μονές τους για να ακολουθήσουν τον Αλέξανδρο<sup>4</sup>.

Παράλληλα, ο *Βίος*, με αφορμή τη δράση του Αλεξάνδρου, περιγράφει και τα κοινωνικά προβλήματα που προκαλούσαν η παρουσία των μοναχῶν στις πόλεις και οι ασκητικές παράμετροι της αργίας και της διεκδίκησης των προσφορῶν. Το φαινόμενο αυτό αντικατοπτρίζεται στην έκδηλη εχθρική διάθεση των κατοίκων ορισμένων πόλεων που επισκέφθηκε ο Αλέξανδρος. Τόσο στην πόλη που ο βιογράφος τοποθετεί στα σύνορα του Ευφράτη, όσο και στην Παλμύρα, οι κάτοικοι αντιτάχθηκαν στην παραμονή των μοναχῶν μέσα στην πόλη. Ο *Βίος* αποδίδει τη συμπεριφορά αυτή στην απιστία των κατοίκων. Χαρακτηρίζει τους πρώτους ως *τινές λοιμοὶ κομῶντες πλούτῳ και ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ*, ενώ οι κάτοικοι της Παλμύρας παρομοιάζονται με τους *Ἰουδαίους*, καθώς έκλεισαν τις πύλες της πό-

---

<sup>1</sup> Πρβλ. *Βίος Αλεξάνδρου*, 17 (672, 5-15)· 45, (693, 7-17)

<sup>2</sup> Πρβλ. *Βίος Αλεξάνδρου*, 38(688, 8-9), *Βίος Αλεξάνδρου*, 40 (689, 7),

<sup>3</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 44 (692, 15).

<sup>4</sup> «Καὶ παραμείναντος αὐτοῦ πλησίον τοῦ οἴκου τοῦ ἀγίου μάρτυρος Μηναῖ, ἐν ὀλίγοις ἡμέραις συνήχθησαν πρὸς αὐτόν γενναῖοι ἀθληταὶ τοῦ Χριστοῦ ἐξ ὅλων τῶν μοναστηρίων τῶν μερῶν ἐκείνων, ὑγιαίνοντες τῷ φρονήματι, γένη τρία»· *Βίος Αλεξάνδρου*, 43 (692, 4-7).

λεως για να μην εισέλθουν οι μοναχοί<sup>1</sup>.

Ωστόσο στο κείμενο εξηγείται σαφώς η αιτία αυτής της συμπεριφοράς, σχετική με τον φόβο πτώχευσης της πόλης εξαιτίας των πολλών μοναχών που θα έπρεπε προφανώς να τραφούν<sup>2</sup>. Ο Βίος στο σημείο αυτό περιγράφει με εύγλωττο τρόπο μία κοινωνική συμπεριφορά απέναντι στο φαινόμενο της παρουσίας μοναχών στις πόλεις, η οποία δεν ήταν άγνωστη στο συριακό περιβάλλον<sup>3</sup>.

Μία παρόμοια κατάσταση περιγράφεται και κατά την παραμονή του μοναχού στην Κωνσταντινούπολη. Η ασκητική πρακτική της αργίας προκάλεσε αντιδράσεις από μία μερίδα του ποιμνίου<sup>4</sup>. Κι ενώ, σύμφωνα με τον βιογράφο, φαίνεται ότι αυτό το επεισόδιο έληξε χωρίς κάποιο αποτέλεσμα, οι κάτοικοι της πόλης προσέφυγαν στον Έπαρχο, κατηγορώντας τον μοναχό ως αιρετικό, πυροδοτώντας με αυτόν τον τρόπο και την αντίδραση της Εκκλησίας κατά τη σύγκληση της Ενδημούσας Συνόδου του έτους 426. Οι ταραχές συνεχίστηκαν έως την οριστική εκδίωξη των Ακοιμητών από την πόλη<sup>5</sup>.

Οι αρνητικές συνέπειες της αλληλεπίδρασης του Αλεξάνδρου με το ποίμνιο στις τοπικές Εκκλησίες, εντοπίστηκαν αρχικά στην πρόκληση ποιμαντικών προβλημάτων, τα οποία εκδηλώθηκαν με την εγκατάλειψη των ιερών ναών από τους πιστούς<sup>6</sup>. Παράλληλα, διαμορφώθηκε και το πλαίσιο

---

<sup>1</sup> «Ο δε μακάριος παρελθών πᾶσαν την ἔρημον μετά τῶν ἀδελφῶν ἀδιαλείπτως ψαλλόντων ἦλθον εἰς την πόλιν...την λεγομένην Πάλμυρα... Οἱ δε πολῖται, το πλῆθος τῶν ἀδελφῶν θεασάμενοι μήκοθεν, και ὄντες μὲν Ἰουδαῖοι ὀνομαζόμενοι Χριστιανοί, πλησιασάντων αὐτῶν, τὰς πύλας τῆς πόλεως ἀπέκλεισαν...» *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 35 (685, 14-17), πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 153, De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 648.

<sup>2</sup> «Ἄνεστησαν δέ τινές λοιμοὶ κομῶντες πλούτῳ, ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ και ἔλεγον αὐτῷ. Εἰσήλθες προς ἡμᾶς πτωχεῦσαι ἡμᾶς;» *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 34 (684, 7-8).

<sup>3</sup> Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 14.

<sup>4</sup> «Ἐπεχείρησαν δέ τινές ἀπιστοὶ πειρᾶσαι τὴν χάριν, καὶ ἔμενον μεταξύ τῶν ἀδελφῶν νυκτός και ἡμέρας, βουλόμενοι ἰδεῖν πόθεν ἢ τροφή τοῖς δούλοις τοῦ Θεοῦ χορηγεῖται.» *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 45 (693, 7-8).

<sup>5</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 48-51 (697-699)

<sup>6</sup> «Μία ἐξουσίαν εἶχον τῶν δικῶν την παραμυθίαν και ταύτην ἀφείλατό μου ὁ μοναχός Ἀλεξάνδρος· και οὐ μόνον ταύτην, ἀλλά και τὴν δόξαν τῆς ἐκκλησίας· και γεγονάμεν πᾶσι

της σχέσης του μοναχού με το Ιερατείο. Στην Αντιόχεια, ο αρχιεπίσκοπος Θεόδοτος (418-427) διατήρησε μία εμφανώς εχθρική στάση απέναντι στους Ακοιμήτους<sup>1</sup>. Παρά ταύτα, αδυνατούσε να αποκαταστήσει την εκκλησιαστικής τάξη λόγω της υποστήριξης του ποιμνίου προς τον Αλέξανδρο<sup>2</sup>. Η εγρήγορσή του απέναντι στα ποιμαντικά προβλήματα έγινε αφορμή για την πρόκληση ταραχών μέσα στην Αντιόχεια. Οι πιστοί υπερασπίστηκαν τον Αλέξανδρο και με αυτήν την αφορμή, ο Θεόδοτος απαίτησε την εξορία του στη Χαλκίδα<sup>3</sup>. Ωστόσο, ο Βίος αναφέρει ότι και στην πόλη αυτή ο Αλέξανδρος «ἦν ὑπὸ τῶν δημοσίων φυλαττόμενος», μία ενέργεια που ο βιογράφος δικαιολογεί ότι έγινε «διὰ τον φόβον τῶν ἀρχόντων, και πάλιν ὑπὸ τῶν πολιτῶν, διὰ τον πόθον τον προς αὐτον».<sup>4</sup> Ὅπως αποδεικνύεται, οι διαταγές του στρατηλάτου ήταν αυστηρές και ο Αλέξανδρος κατάφερε να εγκαταλείψει τη Χαλκίδα μεταμφιεσμένος<sup>5</sup>.

Οι ενέργειες του Ιερατείου εναντίον του Αλεξάνδρου έχουν ερμηνευθεί με κριτήριο τον ανταγωνισμό μεταξύ της ασκητικής και της επισκοπικής αυθεντίας, ως μία προσπάθεια του αρχιεπισκόπου να επανακτήσει τον έλεγχο του ποιμνίου. Ουσιαστικά, ο μοναχός προκάλεσε τις δύο εξουσίες, την επισκοπική και την κοσμική, με αποτέλεσμα την εκδίωξή του<sup>6</sup>. Η

---

κατάγελως εύροντες παιδαγωγόν.... ἔάν γοῦν οὗτος ἐν τῇ πόλιν ταύτην μείνη, ἡμῖν αὐοικητὰ ἔστιν,...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 38 (688, 2-3)

<sup>1</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 40 (689, 5-13)

<sup>2</sup> «ὁ δὲ ἐπίσκοπος μαθὼν τὴν παρηρησίαν αὐτῶν, ἠγανάκτησεν σφοδρῶς καὶ ἐπιχειρῆσαι πάλιν εἰς αὐτούς οὐκ ἐτόλμα. ἐφοβεῖτο γάρ ὑπὸ τῶν δήμων τῆς πόλεως,...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 38 (688, 6-8).

<sup>3</sup> «...πολλῶν δὲ ἐπισυναχθέντων κατ'αὐτοῦ καὶ μὴ δυναμένων βλάψαι τόν μακάριον, διὰ τὸν λαόν ἀντιποιεῖσθαι αὐτοῦ...μίαν χάριν αἰτούμενοι παρ' αὐτοῦ, ὥστε τόν ἅγιον ἐξορίσαι εἰς τὴν Χαλκίδα πόλιν τῆς Συρίας, τοὺς δὲ ἀδελφούς σὺν αὐτῷ ἐξεῶσαι τῆς πόλεως». *Βίος Αλεξάνδρου*, 41 (690, 2-7).

<sup>4</sup> «τούτου δε γενομένου, εἰσελθὼν εἰς τὴν πόλιν, πάντας ἐστήριξε εἰς τὴν πίστιν. Ποιήσας δε χρόνον τινά, ἦν ὑπὸ τῶν δημοσίων φυλαττόμενος διὰ τον φόβον τῶν ἀρχόντων, και πάλιν ὑπὸ τῶν πολιτῶν, διὰ τον πόθον τον προς αὐτόν». *Βίος Αλεξάνδρου*, 41 (690, 6-12), πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 190.

<sup>5</sup> «...καὶ μὴ δυνάμενος φανερῶς ἐξελεθῆν διὰ τὴν κέλευσιν τοῦ στρατηλάτου, τό σχῆμα ἀλλάξας καὶ φορέσας ὡς εἷς τῶν προσαιτῶν, νυκτός ἐξέρχεται». *Βίος Αλεξάνδρου*, 42 (690, 15-16).

<sup>6</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 145.

ερμηνεία αυτή τονίζεται και από τον συγγραφέα, ο οποίος κατηγορεί το ιερατείο της πόλεως στην Αντιόχεια για κίνητρα υπερηφάνειας και φθόνου<sup>1</sup>.

Ωστόσο, οι αντιδράσεις του Ιερατείου στηρίζονταν σε δύο σημαντικά κριτήρια που σχετίζονταν τόσο με την ορθοπραξία του Αλεξάνδρου όσο και με τα ποιμαντικά προβλήματα που δημιούργησε ο μοναχός στις πόλεις που επισκέφθηκε. Ειδικά στην Αντιόχεια, οι ενέργειες του αρχιεπισκόπου Θεόφιλου στηρίχθηκαν στις πληροφορίες που είχε λάβει από τους περιοδευτές<sup>2</sup> της περιφέρειάς του σχετικά με τον Αλέξανδρο και ίσως συνδέονται με τις υποψίες για μεσσαλιανικές επιδράσεις εναντίον της ασκητικής πρακτικής του. Η εγρήγορση του ιερατείου εμφανίζεται αυτονόητη, καθώς εκείνη τη χρονική περίοδο, η αίρεση διώκονταν στις περιοχές αυτές με συνεχόμενες καταδίκες<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> «Ταῦτα οὖν καί τά τοιαῦτα καθ' ἑκάστην ἡμέραν ὁρῶντες οἱ κληρικοί ἐθαύμαζον κατά πρόσωπον, ὅμως ἔνδον τῷ φθόνῳ ἐτήκοντο. Μάλχος δέ τις ὑποδιάκονος, ἀνὴρ ὑπερήφανος, προσήλθε τῷ ἐπισκόπῳ λέγων...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 40 (689, 3-5).

<sup>2</sup> Ο θεσμός των περιοδευτῶν στις τοπικές εκκλησίες εμφανίζεται στους κανόνες της Συνόδου της Λαοδικείας (μέσα 4ου αιώνα). Στον νζ' κανόνα της ορίζεται ότι «οὐ δεῖ ἐν ταῖς κώμαις καί ἐν ταῖς χώραις καθίστασθαι ἐπισκόπους, ἀλλά περιοδευτάς». (Ράλλη-Πόττη, τ. 3, σ. 222). Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, οἱ ἱερεῖς αὐτοὶ ἐξυπηρετοῦσαν ποιμαντικὲς ἀνάγκες τῆς ἐπισκοπῆς σε ἀγροτικὲς περιοχὲς, ὅπου δὲν ὑπῆρχε ὁ ἐπίσκοπος. Ο Ζωναράς σχολιάζοντας τὸν κανόνα, ἀναφέρει ὅτι «περιοδευταὶ δε λέγονται, διὰ τὸ περιέρχεσθαι καὶ καταρτιζειν τοὺς πιστοὺς, μὴ ἔχοντες καθέδραν οἰκείαν». (Ράλλη-Πόττη, τ. 3, σ. 222). Ο Βαλαμῶν παραθέτει ὅτι ἄλλοι κανόνες «χωροεπισκόπους καὶ πρεσβυτέρους καθίστασθαι διωρίσαντο», ἐνῶ ὁ συγκεκριμένος «περιοδευτάς παρακελεύσθαι γίνεσθαι». (Ράλλη-Πόττη, τ. 3, σ. 223). Ο κανόνας ορίζει ἐπιπλέον ὅτι ὑποχρέωσή τους ἀποτελεῖ, «μηδὲν πράττειν ἄνευ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἐν τῇ πόλει». Οἱ περιοδευταὶ ἀποτελοῦσαν θεσμοθετημένο λειτουργημᾶ καὶ στὶς τοπικὲς συριακὲς ἐκκλησίαις, ὅπως ἀποδεικνύεται καὶ ἀπὸ τοὺς κανόνες τοῦ Ραββουλά γιὰ τὸν κλῆρο. (Κανόνες 2 καὶ 6 σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 36, 37). Οἱ κανόνες αὐτοὶ σκιαγραφοῦν κάποιες ἀπὸ τὶς ὑποχρεώσεις τῶν περιοδευτῶν, μεταξύ τῶν ὁποίων φαίνεται πὼς ἦταν ἡ ἐξέταση τοῦ βίου τῶν πρὸς χειροτονία πιστῶν (κανόνας 13-14). (σε Vööbus, *Syriac Documents*, σ. 39). Μία ἐνδιαφέρουσα θέση γιὰ τοὺς περιοδευτάς ἀναπτύσσεται στὸν Caner (*Spiritual Authority*, σ. 79), σύμφωνα με τὴν ὁποία ἦταν ἀσκητὲς που κατ' ἀρχάς ἔλαβαν τὸ σχῆμα τῆς ἱερωσύνης γιὰ νὰ ἐξυπηρετήσουν τὶς ποιμαντικὲς ἀνάγκες τῶν ἐπισκόπων. Festugière, *Antioche païenne*, σ. 391, ὑπ. 3, Leclerq, «Periodeute» *DACL* 14, 1 (1939).

<sup>3</sup> Βλ. ἀνωτέρω σ.



## Συμπεράσματα

Η αναδρομή στο κείμενο του *Βίου Αλεξάνδρου* καταδεικνύει πως σκοπός του συγγραφέα ήταν η σκιαγράφηση της προσωπικότητας ενός αγίου, όπως αυτή κυριαρχεί γενικότερα στις αγιολογικές πηγές. Κατ'αυτόν τον τρόπο, περιγράφονται τα χαρακτηριστικά εκείνα που τροφοδοτούν την επιρροή του αγίου στο ποίμνιο, και διακρίνονται στην αυστηρή άσκηση και τα θαύματα. Το ποίμνιο προσεγγίζει τον Αλέξανδρο λόγω αυτών των παραμέτρων, θεωρώντας τον παιδαγωγό και προφήτη, και επωφελείται πνευματικά από το ηθικό και εσχατολογικό κήρυγμά του. Ταυτοχρόνως, ο συγγραφέας υπογραμμίζει τη συμβολή του αγίου στην κοινωνία μέσω της κατήχησης, της ιεραποστολής και του κηρύγματος για φιλανθρωπία. Ο μοναχός παρουσιάζεται ελεγκτικός προς την επισκοπική και την κοσμική εξουσία, όταν αυτές δεν ανταποκρίνονται στις υποχρεώσεις τους απέναντι στην κοινωνία της πόλεως.

Ωστόσο, μέσα από το κείμενο αναδύονται και οι αρνητικές συνέπειες της επιρροής της ασκητικής αυθεντίας, που είχαν αντίκτυπο στη σχέση της με την επισκοπική πνευματική εξουσία. Η κυριότερη από αυτές ταυτίζεται με την αδυναμία της Ιεραρχίας να θέσει υπό έλεγχο την επιρροή της αυθεντίας των μοναχών. Ο βιογράφος ερμηνεύει την προσπάθεια αυτή ως αποτέλεσμα του ανταγωνισμού για τη διατήρηση της εξουσίας έναντι του ποιμνίου. Η διήγησή του ωστόσο, παραθέτει ακροθιγώς τους λόγους που επέβαλαν την ανάγκη του ελέγχου στην περίπτωση του Αλεξάνδρου: τη φήμη των αιρετικών παρεκκλίσεων του μοναχού και την πρόκληση ποιμαντικών προβλημάτων. Το παράδειγμα του μοναχού είναι ενδεικτικό για τη δυναμική της ασκητικής αυθεντίας στις τοπικές Εκκλησίες, καθώς σε ορισμένες περιπτώσεις κρίθηκε απαραίτητη η επέμβαση της κοσμικής εξουσίας για την αποκατάσταση της τάξης.

Κατ'αυτόν τον τρόπο, ο *Βίος Αλεξάνδρου* αποτελεί μία έξοχη περι-

πτωση μελέτης φαινομένων που γεννήθηκαν από την ανάπτυξη του μοναχισμού και την ενίσχυση της ασκητικής αυθεντίας. Περιγράφει την επιρροή του ασκητή-αγίου στο ποίμνιο, όπως και τους τομείς της δραστηριότητας των μοναχών, που εκτεινόταν από την κοινωνική προσφορά έως και την επέμβαση στις πράξεις των φορέων της εξουσίας, κοσμικής και εκκλησιαστικής. Παράλληλα, αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της διαμόρφωσης της σχέσης μεταξύ της ασκητικής αυθεντίας και της επισκοπικής πνευματικής εξουσίας.

#### **Κεφάλαιο 4. Η ακοίμητη ασκητική πρακτική και η κατηγορία περί Μεσσαλιανισμού**

##### **1. Η μαρτυρία του οσίου Νείλου Αγκυρανού για Αλέξανδρο τον Ακοίμητο.**

Μείζον ζήτημα στη διαπραγμάτευση της ακοίμητης ασκητικής πρακτικής και της προσωπικότητας του Αλεξάνδρου, αποτελεί η κατηγορία εναντίον του για αιρετικές παρεκκλίσεις. Ήδη ο βιογράφος του αναφέρει ότι στην Κωνσταντινούπολη ο μοναχός κατηγορήθηκε ότι «αίρετικός έστί». Ωστόσο, αποφεύγει να κατονομάσει την αίρεση για την οποία ήταν ύποπτος ο Αλέξανδρος. Επιπλέον, συμπληρωματικές πηγές, όπως ο *Βίος Υπατιου* και ο *Βίος Μαρκέλλου* δεν παραθέτουν κάποιες σχετικές πληροφορίες για το πρόσωπό του, χρήσιμες για την ασφαλή εξαγωγή συμπερασμάτων για την ορθοπραξία του μοναχού<sup>1</sup>.

Γι' αυτόν τον λόγο, η έρευνα ανέτρεξε σε πηγές σύγχρονες με τον Αλέξανδρο, ώστε να εντοπιστεί η αίρεση για την οποία κατηγορήθηκε ο μοναχός. Ειδική αναφορά για το ζήτημα αυτό παρατίθεται από τον όσιο Νείλο Αγκυρανό στο λόγο του *Περί άκτημοσύνης*, όπου η ασκητική πρακτική του Αλεξάνδρου παρουσιάζεται ως παρεκκλίνουσα: «Αλλ' ἄρα μη τῆ τῶν

---

<sup>1</sup> Πρβλ. De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 651

ἀγίων διηνεκεῖ περὶ το θεῖον ἀσχολία τῆς ἀπὸ Ἀδελφίου τοῦ τῆς Μέσης τῶν ποταμῶν, και Ἀλεξάνδρου τοῦ πρὸς ὀλίγον την βασιλευομένην Κωνσταντινούπολιν θολώσαντος ἀργίας ἀνοίγωμεν θύραν προκάλυμμα τῆς περὶ την ἐργασίαν ὀκνηρίας το δια παντός δοκεῖν προσκαρτερεῖν τῇ προσευχεῖ πεποιημένοις, ...»<sup>1</sup>.

Με κριτήριο το παραπάνω απόσπασμα, υποστηρίχθηκε ὅτι ο Αλέξανδρος εἶχε κατηγορηθεῖ για μεσσαλιανικές παρεκκλίσεις, θέση που πρῶτος αναπαρήγαγε ο Tillemont<sup>2</sup>. Την ἀπόδοση της κατηγορίας στον Αλέξανδρο για μεσσαλιανισμό, ἀποδέχεται και ο Vööbus, παρά την επιμονή του να συνδέσει την ἀκοίμητη ἀσκητική πρακτική με μανιχαϊκή προέλευση<sup>3</sup>. Σχολιάζοντας τη θέση του Tillemont, ο συγκεκριμένος συγγραφέας θεωρεῖ εὐλογητή τὴ σύνδεση των Ακοιμήτων με τους Μεσσαλιανούς, ἐφόσον σημεῖα της ἀσκητικῆς πρακτικῆς του Αλέξανδρου παρουσιάζουν ομοιότητες με την ἀντίστοιχη αἵρεση<sup>4</sup>. Ωστόσο, η παραδοχή αὐτή δε μετριάζει την κύρια θέση που διατυπώνει σχετικά με τους Ακοιμήτους, και ἀνάγεται στη διατήρηση ἐκ μέρους του εισηγητῆ της πρακτικῆς των ἀρχαϊκῶν τάσεων του συριακοῦ μοναχισμοῦ, οἱ οποιῶς ταυτίζονται με τη μανιχαϊκή ἀσκηση<sup>5</sup>. Ομοίως και ο Φουντούλης ἀποδέχεται ὅτι το παραπάνω ἀπόσπασμα συγκαταλέγει τον Αλέξανδρο στους ἡγέτες των Μεσσαλιανῶν μαζί με τον Αδελφιο<sup>6</sup>.

Ο Fitschen ἀργότερα, σχολιάζοντας το ἀπόσπασμα του Νείλου Ἀγκυρανοῦ, θεωρεῖ ὅτι δεν χαρακτηρίζει ὡς Μεσσαλιανό τον Αλέξανδρο. Η μόνη ομοιότητα που παρουσιάζει ἀνάμεσα στον Αδελφιο και τον Αλέξανδρο εἶναι η ἀντιμετώπιση της ἐργασίας. Ο Νείλος δεν χαρακτηρίζει οὔτε τον

---

<sup>1</sup> Νείλου Ἀγκυρανοῦ, *Περὶ ἀκτημοσύνης*, PG 79, 997. Πρὸβλ. Tillemont, *Mémoires*, σ. 496, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 127-128, De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 651

<sup>2</sup> Tillemont, *Mémoires*, σ. 490, πρὸβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 128, De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 650.

<sup>3</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 191.

<sup>4</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 191.

<sup>5</sup> Βλ. ἀνωτέρω

<sup>6</sup> Φουντούλης, *Δοξολογία*, σ. 45.

Αδελφίο μεσσαλιανό, αλλά αυτή η έλλειψη, σύμφωνα με το Fitschen δεν είναι σημαντική, καθώς ο συγκεκριμένος ασκητής είχε ήδη συνδεθεί με την αίρεση και μάλιστα ως ηγέτης της<sup>1</sup>. Μία παρόμοια άποψη διατυπώνει και ο Stewart, σύμφωνα με τον οποίο, ο Νείλος συνδέει τον Αδελφίο και τον Αλέξανδρο μόνο στο ζήτημα της αργίας<sup>2</sup>. Τις απόψεις αυτές δεν αποδέχεται ο Caner, που ακολουθεί την παραδοσιακή άποψη του Tillemont και θεωρεί ότι ο Νείλος κατηγορεί τον Αδελφίο και τον Αλέξανδρο, ως εκπροσώπους του Μεσσαλιανισμού<sup>3</sup>.

Το περιεχόμενο του έργου του οσίου Νείλου Αγκυρανού *Περί άκτημοσύνης*, αν και ασχολείται επί μακρόν με τη συγκεκριμένη ασκητική παράμετρο, επιχειρεί να θέσει το πνευματικό πλαίσιο που την διέπει. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το έργο αναλύει διεξοδικά το κύριο χαρακτηριστικό γνώρισμα της ασκήσεως, και πνευματικό υπόβαθρο της ακτημοσύνης, την αμεριμνία. Συγκεκριμένα, ο όσιος Νείλος αναγνωρίζει ως πνευματικό πλαίσιο της ακτημοσύνης την αμεριμνία, η οποία πρέπει να είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα της ασκήσεως<sup>4</sup>. Ωστόσο, αν και αναλύει με κάθε ακρίβεια τα πνευματικά οφέλη της αμεριμνίας<sup>5</sup>, ο Νείλος παρουσιάζεται πολύ ακριβής στην οριοθέτησή της και στην αποσύνδεσή της από διάφορες παρεκκλίσεις όπως η αργία<sup>6</sup>. Μάλιστα, δηλώνει ότι η εργασία αποκτά παιδαγωγικό χαρακτήρα για τον άνθρωπο, καθώς «ἔστιν ἡ ἀργία πολλοῖς πολλῶν αἰτία

<sup>1</sup> Fitschen, *Messalianismus*, σσ. 142-143.

<sup>2</sup> Stewart, *The Messalian Controversy*, σ. 45-46.

<sup>3</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 129.

<sup>4</sup> «Μία γάρ ἦν (ἡ άκτημοσύνη) ἐξ ἀρχῆς, καί θεσπισθεῖσα παρὰ τοῦ Δημιουργοῦ, καί πολιτευομένη πᾶσι ὁμοίως, ἀμέριμνος, καί παντάπασιν ἄυλος...» Νείλου Αγκυρανοῦ, *Περί άκτημοσύνης*, PG 79, 985.

<sup>5</sup> Πρβλ. «Ταῦτα τῆς πρώτης άκτημοσύνης τά πλεονεκτήματα. Ταῦτα τῆς ἀπερισπάστου ζωῆς τά ἐπιχειρα. Αὕτη τῷ λογικῷ ζῶῳ πρέπουσα διαγωγή θεραπεία σχολάζειν Θεοῦ, καί τά καθήκοντα κομίζεσθαι ὡς ἐκ ταμείου τῆς προνοίας αὐτοῦ· ἐλπίζειν τῇ κηδεμονίᾳ ἐκείνῃ, καί τήν παρ' αὐτῆς ἐν πᾶσι καρποῦσθαι ἀντίληψιν· καταφρονεῖν τῶν γηίνων, καί ἔχειν τήν γῆν δωροφοροῦσαν τά αὐτῆς ἀγαθὰ πρὸς ἀπόλαυσιν σύμμετρον...». Νείλου Αγκυρανοῦ, *Περί άκτημοσύνης*, PG 79, 992-993.

<sup>6</sup> Ὁ δέ τήν ραστώνην ἀγαπῶν τρέφει τῇ ἀργίᾳ τά πάθη, καί ταῖς ἐπιθυμίαις δίδωσιν καιρόν τῇ ἀδείᾳ διακινεῖσθαι πρὸς ἅ πεφύκασι... Νείλου Αγκυρανοῦ, *Περί άκτημοσύνης*, PG 79, 1000.

κακῶν, τῇ σχολῇ καί τά συνήθη αὐξουσα φαῦλα, καί τά τέως ἀήθη διδάσκουσα<sup>1</sup>». Σημειώνει επιπλέον, πως η προσευχή δεν είναι δυνατό να αποτελέσει πρόσκομμα για την εργασία, εφόσον άνευ αυτής ο μοναχός κινδυνεύει από τον «μετεωρισμό», και τους «λογισμούς τῆς διανοίας»<sup>2</sup>.

Η δράση του Αλεξάνδρου φαίνεται ότι τοποθετείται από τον Νείλο ανάμεσα στα παραδείγματα μοναχών που ήταν προς αποφυγή. Η διατύπωση τον παρουσιάζει ως μία περίπτωση μοναχού, που με αφορμή «τό διά παντός δοκεῖν προσκαρτερεῖν τῇ προσευχεῖ», διέστρεψε την ασκητική παράμετρο της εργασίας και αναστάτωσε την πρωτεύουσα. Το απόσπασμα δεν αποδίδει χαρακτηρισμούς αιρέσεως ούτε στον Αδέλφιο ούτε στον Αλέξανδρο, όπως πολύ σωστά κατέδειξε ο Fitchen. Αν το ενδιαφέρον του Νείλου περιστρεφόταν γύρω από αιρετικές κακοδοξίες, θα είχε καταδείξει τουλάχιστον τον Αδέλφιο ως φορέα τους. Αντιθέτως, κύριο ενδιαφέρον του μοναχού αποτελεί η πνευματική οριοθέτηση της προσευχής και της εργασίας, ώστε να προσφέρει στους αναγνώστες του τα πνευματικά πλαίσια της ορθοπραξίας της ασκήσεως. Υπό αυτήν την προοπτική, οι δύο μοναχοί παρουσιάζονται στον βαθμό που εξυπηρετούν τη διήγηση του Νείλου ως προς τις επιπτώσεις που επιφέρει η άρνηση της εργασίας.

## 2. Οι πληροφορίες του Βίου Αλεξάνδρου

Η κατηγορία για υπόθαλψη ασκητικών παρεκκλίσεων φαίνεται ότι ακολουθούσε τον Αλέξανδρο, ακόμη και μετά την κοίμησή του. Η διαπίστωση αυτή ενισχύεται από το περιεχόμενο του Βίου, που αφενός μεν χαρακτηρίζεται από απολογητική διάθεση, αφετέρου δε επιχειρεί να ανα-

---

<sup>1</sup> Νείλου Αγκυρανοῦ, *Περί ἀκτημοσύνης*, PG 79, 1001.

<sup>2</sup> «Οὕτως οἱ προφάσει τοῦ δεῖν προσκαρτερεῖν τῇ προσευχῇ παραιτούμενοι το τῶν χειρῶν ἔργον, οὔτε προσεύχονται, τῆς διανοίας οὐ δυναμένης ἀμετεωρίστως τετάσθαι πρὸς τό ποθούμενον, περισπώμενοι δε μετά τό μέτρον τῆς οἰκειίας δυνάμεως περί πολλά οὐ καθήκοντα, καί τό σῶμα τρέφοντες γαῦρον καί ἀνεπιτήδειον ποιοῦσι πρὸς τήν προσευχήν αὐτῷ τούτῳ, ᾧ δοκοῦσιν τῇ ἀργίᾳ παρέχειν τῇ ψυχῇ τό ἀμέριμον, ἐμπλέκοντες αὐτήν λαβυρίνθῳ ἀδιεξόδευτων λογισμῶν». Νείλου Αγκυρανοῦ, *Περί ἀκτημοσύνης*, PG 79, 1001

σκευάσει την κατηγορία αυτή μέσω των αναφορών στη δράση του μοναχού. Ωστόσο, η ίδια η διήγηση, αν και με έμμεσο τρόπο, αναδεικνύει την προβληματική που χαρακτήριζε την ακοίμητη ασκητική πρακτική.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ήδη από την αρχή του *Βίου*, στο απόσπασμα περί της διαμονής του Αλεξάνδρου στη μονή του ηγουμένου Ηλία, υπάρχουν οι πρώτες ενδείξεις μίας πιθανής σχέσης του μοναχού με παρεκκλίνουσες ασκητικές επιρροές. Συγκεκριμένα ο Ηλίας αποδίδει τις αμφιβολίες του Αλεξάνδρου σε πλάνη του πονηρού<sup>1</sup>. Επιπλέον, ζητά να μάθει πώς ο Αλέξανδρος κατέληξε σε αυτούς τους λογισμούς<sup>2</sup>. Η αντίδραση του ηγουμένου και των μοναχών απέναντι στις αντιρρήσεις του μοναχού είναι χαρακτηριστική, και στο απόσπασμα αυτό είναι δυνατή η υπόθεση πως η παγίδα του διαβόλου που αναφέρει ο συγγραφέας, ταυτίζεται με την υποψία αιρετικών επιρροών στον Αλέξανδρο.

Στη συνέχεια της διήγησης του *Βίου*, είναι εμφανής η εχθρική τάση του ιερατείου, το οποίο κατέληξε τελικά σε σύγκρουση με τον Αλέξανδρο. Όπως πληροφορεί ο *Βίος*, ο Αλέξανδρος και οι Ακοίμητοι μετέβησαν στην Αντιόχεια ανάμεσα στα έτη 418-420<sup>3</sup>. Η χρονολόγηση αυτή εξάγεται με κριτήριο την παραμονή του αρχιεπισκόπου Θεοδότου στον θρόνο Αντιοχείας (418-427)<sup>4</sup>. Ήδη στο κείμενο αναφέρεται ότι ο Αλέξανδρος είχε επισκεφθεί την Αντιόχεια επί αρχιεπισκόπου Πορφυρίου (404-408), δημιουρ-

---

<sup>1</sup> «ὁ δέ... Ηλίας, τὸ ἀθρόον τῆς ἐρωτήσεως ἀκούσας καὶ νομίσας ὅτι πλανηθεὶς ὑπὸ τοῦ πονηροῦ εἰς ἀπιστίαν ἦλθεν ὁ ἀδελφός..... Βίος Ἀλεξάνδρου, 8 (662, 15-16)...ἀλλὰ πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον, τοὺς ἀδελφούς παρεκάλει ἵνα εὐξωνται ὑπὲρ αὐτοῦ παγιδευθέντος, φησὶν, ὑπὸ τοῦ διαβόλου». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 8 (663, 1-2)

<sup>2</sup> «καὶ μετὰ ἀναστάς λέγει αὐτῷ Ἀδελφέ, τί σοι γέγονε ταῦτα λογίσασθαι». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 8 (663, 4)

<sup>3</sup> Tillemont, *Mémoires*, σ. 495, Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 189. Ο (Vailhe, «Acémètes» *DHGE* 1, στ. 274) τοποθετεί την άφιξη του Αλεξάνδρου στην Αντιόχεια κατά το έτος 404. Η υπόθεση αυτή δεν ευσταθεί με κριτήριο την παραμονή του Θεοδότου Αντιοχείας στον επισκοπικό θρόνο. Ταυτοχρόνως, έρχεται σε αντίθεση με τις πληροφορίες του *Βίου*, όπου παρέχονται λεπτομερείς αναφορές στα χρονικά διαστήματα της ασκητικής διατριβής του Αλεξάνδρου.

<sup>4</sup> Στεφανίδου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, σ. 800.

γώντας ταραχές και εκεί<sup>1</sup>.

Συγκεκριμένα, ο Πορφύριος ανέβηκε στον αρχιεπισκοπικό θρόνο της Αντιοχείας μετά την κοίμηση του Φλαβιανού το έτος 404, επιτυγχάνοντας να περιθωριοποιήσει τον Κωνσταντίο, επιφανή προσωπικότητα και φίλο του Ι. Χρυσοστόμου. Μάλιστα οι πηγές παραδίδουν ότι χειροτονήθηκε κρυφά, όταν όλοι οι κάτοικοι της Αντιοχείας είχαν μεταβεί στη Δάφνη για να παρακολουθήσουν τους Ολυμπιακούς Αγώνες<sup>2</sup>. Ο Πορφύριος με τη συνδρομή του στρατού, προχώρησε σε βιαιότητες κατά του λαού που κινήθηκε εναντίον του, όταν έγινε γνωστή η ανάρρησή του στον αρχιεπισκοπικό θρόνο<sup>3</sup>. Παράλληλα διέγραψε το όνομα του αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Ιωάννου του Χρυσοστόμου από τα δίπτυχα της Εκκλησίας Αντιοχείας. Στη συνέχεια εξαπέλυσε διωγμό εναντίον όλων των φίλων του ι. Πατέρα με αφορμή ένα διάταγμα της 18<sup>ης</sup> Νοεμβρίου του 404 που επέβαλε στους επισκόπους την κοινωνία μόνο με τους αρχιεπισκόπους Αττικό, Θεόφιλο και Πορφύριο.<sup>4</sup>

Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, οι πληροφορίες του *Βίου* δεν επιβεβαιώνουν την πληροφορία της παραμονής του Αλεξάνδρου στην Αντιόχεια. Παρά ταύτα, η έρευνα δεν αμφισβήτησε το γεγονός, συνδεοντάς το

---

<sup>1</sup> «οὗτος ἐστὶν ὁ μαγοδείκτης ὁ ἐπὶ τοῦ μακαρίου Πορφυρίου τοῦ πατρὸς ἡμῶν τὴν πόλιν ἀναστατον ποιήσας καὶ μύρια κακὰ αὐτῷ ἐνδειξάμενος...». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 40 (689, 6-8), Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 189.

<sup>2</sup> «Θεασάμενος ὁ Πορφύριος τὴν τε ἀνδρωνίτιν καὶ τὴν γυναικωνίτιν πόθῳ ἐκκρεμαμένην τῷ τραχήλῳ Κωνσταντίου τοῦ πρεσβυτέρου... τοῦτον οὖν τόν τοιοῦτον παρασκευάζει διὰ χρημάτων φυγαδευθῆναι τῷ τρόπῳ τούτῳ... Αὐτός δέ Πορφύριος... ἐν ᾧ πᾶσα ἡ πόλις μεθωρμίζετο ἐν τοῖς τῆς πόλεως προαστείοις, ἔχω παρ' ἑαυτῷ τοὺς περὶ Ἀκάκιον καὶ Σευηριανόν καὶ Ἀντίοχον κεκρυμμένους, καὶ γυναικῶν αἱ νομάδες συν τοῖς δήμοις ἐκρίπιζονται ἐπὶ τὴν Δάφνην... Ἐπεισηδήσας τῇ ἐκκλησίᾳ μετὰ τῶν προειρημένων ἐπισκόπων καὶ κληρικῶν ὀλίγων χειροτονεῖται λάθρᾳ...». Παλλαδίου, *Βίος Χρυσοστόμου*, 16,66-106. Πρβλ. Downey, *Antioch*, σ. 418.

<sup>3</sup> «Ὁ δέ Πορφύριος... καταφεύγει ἐπὶ τὸν στρατοπεδάρχην καὶ πληρώσας αὐτοῦ τὰς χεῖρας ἀντιστρατεύει τοῖς ἀκροαταῖς τοῦ Σωτήρος, ἀποστρέψας τῶν ἰσαυρικῶν πολέμων». Παλλαδίου, *Βίος Χρυσοστόμου*, 16, 119-122.

<sup>4</sup> «Ἐἶχεν δέ ἡ μὲν κατὰ τῶν ἐπισκόπων ἀντιγραφὴ τὴν ἀπειλὴν ταύτην· Ἐἴ τις οὐ κοινωνεῖ τῶν ἐπισκόπων Θεοφίλῳ καὶ Πορφυρίῳ καὶ Ἀττικῷ, τῆς μὲν ἐκκλησίας ἐκβαλέσθω, τῆς δέ ἰδίας τῶν πραγμάτων οὐσίας ριπτέσθω». Παλλαδίου, *Βίος Χρυσοστόμου*, 11,36-41. Πρβλ. Downey, *Antioch*, σ. 418, πρβλ. Devreesse, *Le Patriarcat d' Antioche*, σ. 42.

με τον ζήλο του Αλεξάνδρου να υπερασπισθεί τον ι. Χρυσόστομο και τους υποστηρικτές του<sup>1</sup>. Ωστόσο, μέσα στον *Βίο*, δεν υπάρχει κάποια νύξη για προηγούμενη παραμονή του μοναχού στην πόλη, πλην της αναφοράς στα επικείμενα σχέδιά του να την επισκεφθεί<sup>2</sup>. Επιπλέον, η αναφορά αυτή βρίσκεται σε πλήρη ανακολουθία με τη χρονολόγηση της παραμονής του Αλεξάνδρου στην έρημο, όπως αυτή παρατίθεται μέσα στον *Βίο*. Κατά το διάστημα που αρχιεπίσκοπος στην Αντιόχεια ήταν ο Πορφύριος (404-408), ο βιογράφος τοποθετεί τον μοναχό στις όχθες του Ευφράτη, στη συνοριακή γραμμή με τη Μεσοποταμία, όπου παρέμεινε για επτά χρόνια<sup>3</sup>. Οι εσωτερικές πληροφορίες του *Βίου* συγκρούονται, με αποτέλεσμα να μην είναι δυνατή η επιβεβαίωση της πρώτης επίσκεψης του Αλεξάνδρου στην Αντιόχεια.

Ωστόσο, η παράθεσή της διήγησης αυτής εξυπηρετεί τους σκοπούς του βιογράφου. Η αναφορά στον Πορφύριο δεν είναι τυχαία, καθώς ο συγκεκριμένος αρχιεπίσκοπος είχε συνδεθεί με τη μερίδα των εχθρών του Ιερού Χρυσοστόμου<sup>4</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, χρησιμοποιείται το κύρος και η

---

<sup>1</sup> Tillemont, *Mémoires*, σ. 494, De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 649, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 130, υπ. 12. πρβλ. επίσης Pargoire, «Acémètes», *DACL* 1, στ. 307

<sup>2</sup> « ...νομίζοντες ότι εν Αντιοχεία απέρχεται έντυχείν κατ' αυτών τῶ στρατηλάτη καί τῶ ἐπισκόπῳ». *Βίος Αλεξάνδρου*, 34 (684, 15-16), πρβλ. De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 649

<sup>3</sup> Βλ. *Βίος Αλεξάνδρου*, 8 (663, 7-10)

<sup>4</sup> Οι διωγμοί κατά του ι. Χρυσοστόμου είχαν ως αφετηρία την εμπλοκή του στο ζήτημα των ωριγενιστών Μακρών Αδελφών, οι οποίοι μετά την καταδίκη αιρετικών θέσεων του Ωριγένους από σύνοδο του θρόνου της Αλεξανδρείας (400), κατέφυγαν στον αρχιεπίσκοπο Κωνσταντινουπόλεως. Εκεί, ζήτησαν την προστασία του, αλλά έγιναν η αφορμή για να εκδηλωθεί η μεγάλη σύγκρουση μεταξύ των δύο θρόνων, καθώς ήδη ο Θεόφιλος Αλεξανδρείας είχε αγωνισθεί για να εμποδίσει την εκλογή του Ιωάννη Χρυσοστόμου. Παρά τις εκκλήσεις του Χρυσοστόμου για μια ειρηνική διεύθυνση του θέματος, ο Θεόφιλος ακολούθησε σκληρή γραμμή, εμπλέκοντας στην υπόθεση αυτή και το γέροντα επίσκοπο Κωνσταντίας Επιφάνιο, ο οποίος είχε εκείνη την εποχή επισκεφθεί την Κωνσταντινούπολη. Τελικά, κατάφερε να πείσει τον Αυτοκράτορα Αρκάδιο (395-408) για τη σύγκληση συνόδου, στην οποία, ο ι. Χρυσόστομος κλήθηκε ως υπόδικος (επί Δρυν Σύνοδος, έτος 403), όμως δεν εμφανίσθηκε για να απολογηθεί με αποτέλεσμα να εκθρονισθεί και να εξορισθεί. Ωστόσο, η πρώτη εξορία του δεν διήρκησε πολύ και ο αρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως επανήλθε στα καθήκοντά του. Οι αντίπαλοί του όμως συνέχισαν τον αγώνα εναντίον του και η ρήξη με τον Αυτοκράτορα και τη σύζυγό του Ευδοξία έγινε οριστική



πνευματική αυθεντία του ι. Χρυσόστομου, προκειμένου να συνδεθεί η αμφιλεγόμενη προσωπικότητα του Αλεξάνδρου με έναν αδιαμφισβήτητα ορθόδοξο πατέρα της Εκκλησίας. Περαιτέρω, η αναφορά αυτή εντάσσεται στην εκκλησιαστική πολιτική που ακολουθούσαν οι Ακοίμητοι την εποχή της συγγραφής του *Βίου* (β' μισό 5<sup>ου</sup> αι). Στην προσπάθεια ανάδειξης της ορθοδοξίας της αντιοχειανής θεολογίας, υπενθυμίζουν ότι ο Χρυσόστομος, ως εκπρόσωπός της, ήταν φορέας ορθοδοξίας. Κατά συνέπεια, η πληροφορία που παρατιθεται στον *Βίο*, όχι μόνο δεν παρουσιάζει αληθοφάνεια, αλλά φαίνεται ότι παρεμβλήθηκε σκόπιμα από τον συγγραφέα, για να εξυπηρετήσει την υπεράσπιση τόσο της προσωπικότητας του Αλεξάνδρου όσο και της θεολογίας που παραδοσιακά χαρακτήριζε τους Ακοιμητους.

Τελευταίος σταθμός στην πορεία των Ακοιμήτων κατέστη η Κωνσταντινούπολη μετά το έτος 420. Ο *Βίος* δικαιολογεί αυτήν την επιλογή του Αλεξάνδρου ως θεία εντολή<sup>1</sup>, την οποία πραγματοποίησε με τη συνοδεία είκοσι τεσσάρων μοναχών<sup>2</sup>. Όπως αποδεικνύεται από τη διήγηση του *Βίου*, οι μοναχοί αυτοί δεν αποτελούσαν μέρος της συνοδείας που είχε επιλέξει ο Αλέξανδρος για την ιεραποστολική του δράση ευθύς εξ αρχής. Από τη Χαλκίδα δραπέτευσε μόνος και οι μοναχοί αυτοί προέρχονταν από τη μονή του Κριθηνίου, την οποία ο μοναχός επισκέφθηκε πριν εγκαταλείψει τη Συρία<sup>3</sup>.

---

μέχρι το 404. Αυτή τη φορά όμως η απόφαση για την εξορία δεν ανακλήθηκε. Τον Ιούνιο του έτους 404, ο Χρυσόστομος εξορίστηκε και κοιμήθηκε τον Σεπτέμβριο του ίδιου έτους κατά την πορεία προς τον τόπο εξορίας του. Βλ. σχετικά Kelly, *John Chrysostom*, σ. 191 και εξ., Liebeschuetz, *John Chrysostom*, σ. 193κεξ.

<sup>1</sup> «...καί ἀνανεοῦται τῷ λογισμῷ αὐτοῦ παρασκευαζόμενος, καί δέεται τοῦ Χριστοῦ ἵνα τάχιον τό θέλημα αὐτοῦ γένηται εἰς αὐτόν. ὁ δε φιλόανθρωπος Θεός ταχέως υπήκουσε τῆς δεήσεως αὐτοῦ...». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 43 (692, 2-4).

<sup>2</sup> «Καί ἐξερχομένου αὐτοῦ ἠκολούθησαν αὐτῷ τῶν ἀδελφῶν εἴκοσι τέσσαρες τῷ ἀριθμῷ...». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 43 (691, 14-15) πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 190, De Stoop, «Vie d' Alexandre l' Acémète», σ. 650.

<sup>3</sup> «...καί εὐρών μοναστήριον ἐπισήμων ἀνδρῶν εὐλαβῶν « τό Κριθίνιον » ἐπνομαζόμενον εἰσηλθεῖ». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 42 (690, 17-18). Πρβλ. De Stoop, « Vie d' Alexandre l' Acé-

Πιθανόν ο Αλέξανδρος, μετά τα γεγονότα της εκδιώξεώς του από την Αντιόχεια και της εξορία του στη Χαλκίδα, να μην είχε πλέον τη δυνατότητα να παραμείνει στη Συρία. Εξάλλου, η αργία δημιουργούσε αντικειμενικό πρόβλημα επιβίωσης, που μόνο μέσα στα όρια μίας πόλης ήταν δυνατό να υπερκερασθεί. Η Κωνσταντινούπολη, επομένως, φαινόταν έναχούς που τον ακολούθησαν.

Όταν εγκαταστάθηκε στη Βασιλεύουσα ο Αλέξανδρος εγκαταστάθηκε και δημιούργησε μονή δίπλα στον ιερό ναό του Αγίου Μηνά, ο οποίος βρισκόταν στους πρόποδες της Ακροπόλεως, απέναντι από το Μαρμαρά<sup>1</sup>. Στη νέα μονή εντάχθηκαν και άλλοι μοναχοί, οι οποίοι εγκατέλειψαν τις μονές τους και δημιούργησαν τελικά τρεις γλωσσικές ομάδες, συγκρότησαν από «Ρωμαίους, Έλληνικούς και Σύρους»<sup>2</sup>.

Σύμφωνα με τον Caner, στην Κωνσταντινούπολη η ασκητική πρακτική του Αλεξάνδρου ήταν άγνωστη και θεωρήθηκε παρέκκλιση<sup>3</sup>. Ωστόσο, οι παράμετροι της αργίας των μοναχών και της παραμονής τους μέσα στην πόλη ήταν ήδη γνωστές και είχαν προκαλέσει την αρχιεπισκοπική παρέμβαση<sup>4</sup>.

Η παραπάνω αναδρομή στις πληροφορίες του Βίου και η αντιπαράβολή της με τις τρέχουσες ιστορικές συνθήκες, ανακεφαλαιώνεται στα εξής: Η ασκητική πρακτική του Αλεξάνδρου, ακόμη και κατά την παραμο-

---

mète », σ. 650

<sup>1</sup> Ο ναός αυτός, σύμφωνα με τη βυζαντινή παράδοση που μάλλον απηχεί πραγματικά γεγονότα, είχε κτιστεί από τον ίδιο τον Μέγα Κωνσταντίνο. Σύμφωνα με τον Ησύχιο, ο ναός αντικατέστησε τον αντίστοιχο του Ποσειδώνα δίπλα στη θάλασσα. Ο Κοδινός αναφέρει ότι ήταν του Δία. Παρά ταύτα, η πρώτη γνώμη φαίνεται πιο σωστή. Janin, « Les églises Byzantines des saints militaires », *Echos d'Orient* 33 (1934), σσ. 340-341, πρβλ. Janin, *La géographie ecclésiastique* σ. 13.

<sup>2</sup> « Καί παραμείναντος αὐτοῦ πλησίον τοῦ οἴκου τοῦ ἁγίου μάρτυρος Μηνᾶ, ἐν ὀλίγαις ἡμεραῖς συνήχθησαν πρὸς αὐτόν γενναῖοι ἀθληταὶ τοῦ Χριστοῦ ἐξ ὅλων τῶν μοναστηρίων τῶν μερῶν ἐκείνων, ὑγιαίνοντες τῷ φρονήματι, γένη τρία. Ρωμαῖοι, Ἑλληνικοὶ καὶ Σύροι, τῷ ἀριθμῷ τριακόσιοι». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 49 (698, 3-7), Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 190, De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 650, Grumel, « Acémètes », *DS* 1, στ. 170

<sup>3</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 137.

<sup>4</sup> Πρβλ. την περίπτωση της σύγκρουσης Ιωάννου Χρυσοστόμου και Ισάκ Σύρου, βλ. κατωτέρω, σ.

νή του στη Συρία, είχε δημιουργήσει προβλήματα κι εντάσεις. Ο Βίος αναφέρει μόνον την ποιμαντική διάσταση αυτών, χωρίς να παραθέτει πληροφορίες για κατηγορίες περί αιρέσεως. Η περίπτωση του Αλεξάνδρου απασχόλησε την ιεραρχία στη Βασιλεύουσα, αλλά σε μία διαφορετική προοπτική, αυτήν της υπόθαλψης ασκητικών παρεκκλίσεων.

### 3. Η εκδίωξη των Ακοιμήτων από την Κωνσταντινούπολη

Δεύτερο ανακύπτον ζήτημα σχετικά με τα περιστατικά του βίου του Αλεξάνδρου, αποτελεί η εκδίωξη των Ακοιμήτων στη Βιθυνία. Στα τελευταία κεφάλαια του Βίου Αλεξάνδρου όπου παρατίθενται τα παραπάνω γεγονότα, οι πληροφορίες του συγγραφέα δεν καθίστανται διαφωτιστικές, αν και παραθέτουν ότι στην Κωνσταντινούπολη, τελευταίο σταθμό των Ακοιμήτων, «ἀναφέρεται τοῖς ἐπάρχοις ὅτι ὁ μοναχὸς Ἀλέξανδρος αἰρετικός ἐστὶν καὶ βούλεται λυμᾶναι τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ»<sup>1</sup>.

Η κατηγορία αυτή, ωστόσο, δε δικαιολογείται από τον βιογράφο, αλλά αποκρούεται με επιχείρημα την ακέραιη προσωπικότητα του Αλεξάνδρου<sup>2</sup>. Η άποψη αυτή παρουσιάζεται και στον Βίο Υπατίου, όπου αναφέρο-

---

<sup>1</sup> Βίος Αλεξάνδρου, 48 (697, 7-8). Ο ἐπαρχος αποτελούσε τον επικεφαλής της αυτόνομης μονάδας που διοικούσε την Κωνσταντινούπολη, όπως και τη Ρώμη, καθώς οι δύο πόλεις είχαν εξαιρεθεί από το όλο σύστημα διοικητικής οργάνωσης της Αυτοκρατορίας. Το αξίωμα του αποτελούσε εντεταλμένη εξουσία, η οποία εδραζόταν στην αντίστοιχη αυτοκρατορική. Προερχόταν από τις τάξεις των συγκλητικών και αναφερόταν κατευθείαν στον Αυτοκράτορα. Ο Έπαρχος είχε ευρύτατες διοικητικές, οικονομικές, δικαστικές και αστυνομικές αρμοδιότητες. Ωστόσο, η έλλειψη πηγών δεν επιτρέπει την ακριβή απαρίθμηση των αρμοδιοτήτων του πριν την αναδιοργάνωση του Ιουστινιανού. Ο Έπαρχος της Πόλεως ήταν επιφορτισμένος και με δικαστική εξουσία πρώτου βαθμού για την περιοχή της Κωνσταντινουπόλεως, ενώ από το έτος 361 και εξής δεχόταν και υποθέσεις δευτέρου βαθμού από αρκετές γειτονικές περιοχές όπως η Ευρώπη, η Ροδόπη, η Θράκη, η Λυδία, ο Ελλησποντος, η Φρυγία, τα νησιά του Αιγαίου, η Ασιατική, η Βιθυνία και η Παφλαγονία στην Ποντική. Το *praefectus vigilum* στην Κωνσταντινούπολη ασχολούνταν με υποθέσεις παραβιάσεως της ειρήνης. Επίσης είχε ειδική δικαιοδοσία: οι συντεχνίες υπάγονταν στην ανώτατη διοικητική δικαιοδοσία του και τα μέλη των συντεχνιών παραπέμπονταν στη δικαστική του δικαιοδοσία ακόμη και για φορολογικές υποθέσεις. Ο Έπαρχος της Κωνσταντινουπόλεως είχε επίσης αποκλειστική δικαιοδοσία, υπερβαίνουσα όλα τα αντικρουόμενα δικαιώματα σε περιπτώσεις διαμάχης περί των κανονισμών των κτιρίων. (Jones, *The later Roman Empire*, σ. 482-486, Dagron, *Constantinople*, σ. 226).

<sup>2</sup> «Ο δε μακάριος οὐκ ἐξουσίαν βασιλικὴν ἐφοβήθη, οὐκ ἀπειλήν ἀρχόντων, οὐ δῆμου ψό-

νται τα τελευταία περιστατικά της ζωής του μοναχού. Το συγκεκριμένο κείμενο αποδίδει την τιμωρία του μοναχού στον συνεχή έλεγχο της εξουσίας που πήγαζε από τις ζηλωτικές τάσεις του Αλεξάνδρου<sup>1</sup>, καθώς παραθέτει ότι ο μοναχός ζηλωτής γάρ ἦν εἰς ἄκρον<sup>2</sup>.

Η παράθεση των γεγονότων, όπως παρατίθενται στον *Βίο*, καθώς δεν είναι ιδιαίτερα διαφωτιστική, έλαβε διάφορες ερμηνείες από την έρευνα, όσον αφορά την καταδίκη του Αλεξάνδρου ως μεσσαλιανού. Πρώτος ο Tillemont, συνδέει την καταγγελία για αίρεση με το απόσπασμα του *Λόγου περί ἀκτημοσύνης* κατά του Αλεξάνδρου, καταδεικνύοντας ως κατήγορο τον όσιο Νείλο Αγκυρανό<sup>3</sup>. Το απόσπασμα που αναφέρεται στον Αλέξανδρο, περιγράφει τις ταραχές που προκλήθηκαν στην Κωνσταντινούπολη. Το έργο φέρεται να γράφτηκε γύρω στο πρώτο μισό του 5<sup>ου</sup> αιώνα<sup>4</sup>, και είναι προφανές ότι ο Νείλος γνώριζε εξ ακοής μόνο τον Αλέξανδρο. Ο ασκητής εξάλλου δε συνδέεται επ' ουδενί με τους Ακοίμητους, ούτε στα έργα του, ούτε και στον *Βίο*.

Ο De Stoop επίσης υποστηρίζει ότι ο Αλέξανδρος παρουσιάστηκε μπροστά σε ένα εκκλησιαστικό δικαστήριο, το οποίο, ωστόσο, δεν τον καταδίκασε. Περιορίστηκε να τον ανακηρύξει αιρετικό, υπολογίζοντας ότι θα τον τιμωρούσε ο λαός<sup>5</sup>. Ωστόσο, μία ανακήρυξη του Αλεξάνδρου ως αιρετικού από σύνοδο, θα επέφερε και την καταδίκη του.

Ο Gatier θεωρεί ότι ο Αλέξανδρος διώχθηκε από την Κωνσταντινού-

---

γον, οὐκ ἐπισκόπων πονηράς παραινέσεις... *Βίος Αλεξάνδρου*, 3 (659, 9-10). Πρβλ. επίσης «ἔχων τον δῆμον τῶν ἀνθρώπων κατ' αὐτοῦ κεινημένον ὑπό τοῦ διαβόλου...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 48 (697, 12-13). Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 190, De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 650-651, Grumel, « Acémètes », *DS* 1, στ. 170.

<sup>1</sup> «...καί ζηλω φερόμενος ἤλεγχεν τούς Ἀρχοντας, εἴ τι ἂν συνέγνω ἄτοπον· ἐκεῖνοι δέ μίαν βουλήν ποιήσαντες, ἐξώρισαν αὐτόν...». Καλλινίκου, *Βίος Ὑπατίου*, 8.

<sup>2</sup> Καλλινίκου, *Βίος Ὑπατίου*, 8.

<sup>3</sup> Tillemont, *Mémoires*, σ. 490

<sup>4</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 145. Για τη χρονολόγηση των έργων του Νείλου Αγκυρανοῦ και για την αυθεντικότητά τους βλ. αναλυτικά: Richmond-Seville, *Ascetics and Society in Nilus of Ancyra*, Washington 2008, όπου και η αναλυτική βιβλιογραφία.

<sup>5</sup> De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 651.

πολη με αφορμή το διάταγμα του 428 εναντίον των μανιχαίων και των μεσσαλιανών. Η θέση αυτή διατυπώθηκε με επιχείρημα την υποχρέωση της κρατικής εξουσίας για την επιβολή νομικών κυρώσεων προς τους παραπάνω αιρετικούς, οπότε ο Αλέξανδρος, αν και δεν ήταν μεσσαλιανός, υπήρξε το θύμα μίας άκριτης εφαρμογής νόμων<sup>1</sup>.

Ο Caner περιπλέκει ακόμη περισσότερο τα πράγματα. Συνδέει τα δύο γεγονότα –την καταγγελία προς τους επαρχικούς και το «δικαστήριο»-, υποστηρίζοντας ότι ο Αλέξανδρος καταδικάστηκε πρώτον από ένα πολιτικό δικαστήριο, με κριτήριο το διάταγμα του 425 για τους αιρετικούς. Στο συμπέρασμα αυτό ανάγεται από το γεγονός πως διάδοχος του Σισινίου στον θρόνο Κωνσταντινούπολεως ήταν ο Νεστόριος. Με δεδομένη τη μετέπειτα θεολογική εγγύτητα των Ακοιμήτων με την αντιοχειανή θεολογία, δεν προκρίνεται καμία υποψία εχθρικής διαθέσεως του αρχιεπισκόπου Κωνσταντινούπολεως προς τον Αλέξανδρο<sup>2</sup>.

Στη συνέχεια ο Caner θεωρεί ότι οι συνέπειες αυτών των δύο γεγονότων περιγράφονται και στον *Βίο Υπατίου*. Κατ' αυτόν τον τρόπο, συνδέει την πρώτη επίθεση στον Αλέξανδρο, κατά την οποία οι Ακοίμητοι εγκατέλειψαν την Κωνσταντινούπολη, με τις αποφάσεις των επαρχικών, και τη δεύτερη επίθεση, στην οποία ενεπλάκη ο Υπάτιος, με τις αντίστοιχες του πολιτικού δικαστηρίου. Ταυτοχρόνως παραδέχεται μία καταδίκη του Αλεξάνδρου ως μεσσαλιανού από τη σύνοδο του 426, η οποία στηρίχθηκε στις υποψίες του Θεοδότου Αντιοχείας<sup>3</sup>.

Ανατρέχοντας στη διήγηση του *Βίου*, η πρώτη καταγγελία κατά του Αλεξάνδρου ως αιρετικού, φαίνεται πραγματικά ότι έγινε πρώτα στους Επάρχους της Κωνσταντινούπολεως<sup>4</sup>. Εδώ ίσως υπονοείται κάποια καταγ-

---

<sup>1</sup> Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 438

<sup>2</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 139 και 139, υπ. 52.

<sup>3</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σσ. 137-141.

<sup>4</sup> «Τότε αναφέρεται τοῖς ἐπάρχοις ὅτι ὁ μοναχὸς Ἀλέξανδρος αἰρετικὸς ἐστὶν καὶ βούλεται λυμᾶναι τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 48 (697, 7-8), Vööbus, *Syrian Asceti-*

γγελία προς την υπηρεσία που υπαγόταν στον Έπαρχο και είχε δικαστικές αρμοδιότητες. Συγκεκριμένα, επικεφαλής αυτής της υπηρεσίας ήταν ο *princeps*, ο οποίος διοικούσε τους οφφικιάλιους (*officiales*), χωρίς, ωστόσο, ο ίδιος να αναγράφεται στα μητρώα (*matricula*) της υπηρεσίας. Αρμοδιότητά του ήταν οι προεισαγωγικές κλήσεις (*citatoria*), μέσω των οποίων οργανώνονταν οι διώξεις και οι συλλήψεις. Από το έτος 390, οι δραστηριότητές του παρουσιάζονται με σαφήνεια στην περιοχή της Κωνσταντινουπόλεως, ενώ περιβάλλεται με θεσμικό κύρος μεγάλης σημασίας<sup>1</sup>.

Η καταγγελία επομένως πρέπει να έγινε στην παραπάνω υπηρεσία που υπαγόταν στον Έπαρχο και είναι δυνατό να σχετίζεται με το διάταγμα του 425, το οποίο καταδίκασε με εξορία τους Μανιχαίους, τους αιρετικούς και τους σχισματικούς<sup>2</sup>. Η στροφή των διωκτών του μοναχού προς τη δικαστική δικαιοδοσία του Επάρχου της πόλεως φαίνεται πως δεν είχε αποτέλεσμα, καθώς στο κείμενο παρατίθεται πως «τοῦ δέ μακαρίου διά τῶν εὐχῶν γενναίως ἀντισχόντος, τό δή λεγόμενον, οὐδέ τῆ σκιᾶ αὐτοῦ ἀντιστῆναι ἠδυνήθησαν»<sup>3</sup>. Μάλιστα, φαίνεται πως η παραπομπή του Αλεξάνδρου στις δικαστικές υπηρεσίες του Επάρχου δημιούργησε ταραχές στην πόλη. Ο βιογράφος αναφέρει ότι «παρίσταται (ο μοναχός) γυμνός τῶ σχήματι καί κεκοσμημένος τῶ φρονήματι, ἔχων τόν δήμον τῶν ἀνθρώπων κατ' αὐτοῦ κεκινημένον ὑπό τοῦ διαβόλου»<sup>4</sup>.

Με κριτήριο τις αρμοδιότητες της δικαστικής υπηρεσίας, όπως αναφέρονται παραπάνω, και τη συνεκτίμηση της πληροφορίας του κειμένου,

---

*cism*, σ. 190, De Stoop, «Vie d' Alexandre l' Acémète», σ. 650-651, Grumel, «Acémètes», *DS* 1, στ. 170. κ.εξ.

<sup>1</sup> *CTh*, 6, 28, 5 του έτους 399. Πρβλ. *CTh*, 6,25, 6 του έτους 390, βλ. επίσης Dagron, *Constantinople*, σ. 234-235.

<sup>2</sup> «Manichaeos haereticos sive schismaticos omneque sectam catholicis inimicam ab ipso aspectu urbium diversarum exterminari praecipimus». *CTh*, 16.5.64.

<sup>3</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 48 (697, 8-10). Πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 190, De Stoop, «Vie d' Alexandre l' Acémète », σ. 650-651.

<sup>4</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 48 (697, 11-13). Εδώ το σχῆμα, θα πρέπει να ερμηνευθεί ως ἱματισμός καί περιβολή, όπως πολύ σωστά καταδεικνύει και ο Caner, *Spiritual Authority*, σ. 277. Πρβλ. Lidell-Scott, τ. IV, σ. 273

δεν υπήρξε αρχικά κάποια παραπομπή του Αλεξάνδρου σε πολιτικό δικαστήριο, όπως έχει υποστηριχθεί. Προφανώς ο μοναχός παραπέμφθηκε στη συγκεκριμένη υπηρεσία του Επάρχου, ωστόσο φαίνεται ότι δεν συνέτρεξε λόγος περαιτέρω δίωξής του. Επιπλέον, καθίσταται σαφές πως δεν υπάρχει καμία σύνδεση αυτού του περιστατικού με τα γεγονότα της εκδιώξεως των Ακοιμήτων από την Κωνσταντινούπολη, όπως ισχυρίζεται ο Caner.

Όπως φαίνεται τελικά υπήρξε επίσημη καταγγελία κατά του Αλεξάνδρου, αλλά όχι από το Νείλο Αγκυρανό, όπως υπέθεσε ο Tillemont. Αντιθέτως, η κατηγορία εναντίον του μοναχού για μεσσαλιανισμό θα πρέπει να υποδείχθηκε από άλλο πρόσωπο, το οποίο προφανώς θα πρέπει να ταυτιστεί με τον αρχιεπίσκοπο Αντιοχείας Θεόδοτο<sup>1</sup>, ο οποίος στο παρελθόν είχε αμφιβολίες για την ορθοπραξία του Αλεξάνδρου.

Η σύνδεση του αρχιεπισκόπου Αντιοχείας Θεοδότου με τα γεγονότα στην Κωνσταντινούπολη δεν είναι τυχαία. Ήδη ο ι. Φώτιος στη *Μυριόβιβλο*, περιγράφει μία σύνοδο η οποία συνεκλήθη το έτος 426<sup>2</sup> και στην οποία παρέστη ο αρχιεπίσκοπος Αντιοχείας. Κατά μία άποψη μάλιστα, η σύγκληση της συνόδου αποδίδεται στο Θεόδοτο Αντιοχείας με σκοπό να καταδικάσει τον Αλέξανδρο<sup>3</sup>. Όπως προκύπτει, ωστόσο, από τις πληροφορίες της κοινής επιστολής των αρχιεπισκόπων Σισσινίου Κωνσταντινουπόλεως και Θεοδότου Αντιοχείας προς τους επισκόπους της Παμφυλίας, επρόκειτο για ενδημούσα σύνοδο, η οποία συνεκλήθη με αφορμή τη χειροτονία του Σισσινίου ως πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως (426-427)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Πρβλ. «οὐκ ἐπισκόπων πονηράς παραινέσεις...». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 3 (659, 10).

<sup>2</sup> De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 651, Dagron, « Saint Marcel », σ. 286, πρβλ. Vailhe, « Acémètes » *DHGE* 1, στ. 274, Grumel, « Acémètes », *DS* 1, στ. 172

<sup>3</sup> Vailhe, « Acémètes » *DHGE* 1, στ. 274, ωστόσο ο De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 651 απορρίπτει τη θέση αυτή.

<sup>4</sup> «Ἐγραψε δέ καί Σισίνιος ὁ Κωνσταντινουπόλεως καί Θεόδοτος ὁ Ἀντιοχείας κοινήν ἐπιστολήν πρὸς Βερνιανόν καί Ἀμφιλόχιον καί λοιπούς ἐν Παμφυλία ἐπισκόπους, ἧς ἡ ἐπιγραφή, «Τοῖς θεοφιλεστάτοις συλλειτουργοῖς Βερνιανῶ καί Ἀμφιλοχίῳ, καί πᾶσι τοῖς ἐν Παμφυλία ἐπισκόποις, Σισίνιος καί Θεόδοτος καί πᾶσα ἡ ἅγια σύνοδος ἡ κατὰ θεῖαν

Στη συνοδική επιστολή υπάρχει μία σημαντική προσθήκη σχετικά με την αίρεση των Μεσσαλιανών, η οποία διατυπώνεται ως εξής: «ὡς εἶ τις μετὰ τον ἀναθεματισμόν φωραθείη τῷ χρόνῳ ἢ διὰ ρημάτων ἢ δια πραγμάτων εἰς την ὑπόψιαν τῆς νόσου ταύτης ἐμπίπτων, μηκέτι λοιπόν αὐτόν χώραν ἔχειν, μηδ' ἂν μυριάκις ἐπαγγέλληται, την τάξιν ἀναπληροῦν τῶν μετανοούντων· συγκινδυνεύειν δε αὐτῷ και τον συγκροτοῦντα αὐτόν, εἴτε ἐπίσκοπος, εἴτε ἄλλος τις εἴη»<sup>1</sup>. Ἀν και κύριο ἀντικείμενο συγκλήσεως της συνόδου δεν αποτελούσε η ἀντιμετώπιση του μεσσαλιανισμού, τα μέλη της σε μία προσπάθεια να προλάβουν τη διάδοση της αιρέσεως, καταδικάζουν οποιονδήποτε μετὰ τις αποφάσεις της, υποθάλλει ἔστω και την ὑπόψια των κακοδοξιών ἢ προστατεύει ὅσους ἔχουν υποπέσει στην αίρεση.

Ὡστόσο, η σύνοδος ἀποφεύγει να ἀναφερθεῖ ονομαστικά στους Ἀκοίμητους ἢ τον Ἀλέξανδρο, δεν τους καταδικάζει, οὔτε τους ἀναθεματίζει. Εἶναι χαρακτηριστική η τάση των σχολιαστῶν του Βίου να διατυπώσουν μόνο υποθέσεις σε σχέση με το ζήτημα αὐτό. Κατ' αὐτόν τον τρόπο, ο Tillemont υποθέτει ὅτι ο Ἀλέξανδρος ἴσως παρουσιάσθηκε ἐνώπιον της συνόδου, ὅπου και κατέθεσε ἀπολογία<sup>2</sup>. Ο De Stoop, ἀναπαράγοντας στο σημεῖο αὐτό τον Tillemont, εικάζει ὅτι ο μοναχός καταδικάστηκε ἀπό τη σύνοδο, ἀλλά παραδέχεται ὅτι η συνοδική επιστολή δεν εἶναι σαφῆς για τη στήριξη αὐτῆς της υποθέσεως<sup>3</sup>. Ἡ ἔλλειψη, ὠστόσο, μίας σαφούς καταδίκης του Ἀλεξάνδρου εἶναι σημαντική, καθὼς ἀποδεικνύει ὅτι η σύνοδος δεν εἶχε στοιχειοθετημένες ἀποδείξεις για αίρεση.

Ὅπως ἐξάγεται ἀπό το συμπέρασμα της διήγησης, ο Ἀλέξανδρος ἀπολογεῖται ἐνώπιον των «καταστάντων δικαστῶν». Σύμφωνα με το κείμε-

---

χάριν συγκροτηθεῖσα ἐν τῇ μεγαλοπόλει Κωνσταντινουπόλει τῆς χειροτονίας ἔνεκα τοῦ θεοφιλεστατου και ἀγιωτάτου ἐπισκόπου Σισιννίου, θεσπίσματος τοῦ εὐσεβεστάτου και φιλοχρίστου ἡμῶν βασιλέως Θεοδοσίου, ἐν Κυρίῳ χαίρειν». Φωτίου, *Μυριόβιβλος*, PG 103, 89.

<sup>1</sup> Φωτίου, *Μυριόβιβλος*, PG 103, 89.

<sup>2</sup> Tillemont, *Mémoires*, σ. 497, πρβλ. De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 650.

<sup>3</sup> De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 651.



νο, «οἱ οὖν κατασταντες δικασταί, τήν δικαίαν κρίσιν μή μεταλαβόντες, ἐπί τόν μέγαν κριτήν ἐδικαίωσαν<sup>1</sup>». Επομένως ο μοναχός δεν καταδικάζεται, αλλά η κρίση του επαφίεται στον Θεό. Στη συνέχεια, αφήνεται στο έλεος «τῶν δήμων καί τῶν ὑπερασπιστῶν τοῦ διαβόλου», από τους οποίους σώζεται με την θαυμαστή παρουσία «θάμβους Κυρίου» και της δεήσεως «ὑπό τῶν ἀγίων ἀδελφῶν πρὸς τόν Θεόν...»<sup>2</sup>. Η περιγραφή του επεισοδίου κλείνει με την παραδοχή: «Καί τοῦ πολέμου τούτου κατάπαύσαντος τῆ δυνάμει τοῦ Χριστοῦ»<sup>3</sup>.

Όπως συμπεραίνεται τόσο από τη διήγηση του *Βίου*, όσο και από τη συνοδική επιστολή της Ενδημούσας, η ασκητική πρακτική του εμπεριείχε παραμέτρους που υποκινούσαν υποψίες σε σχέση με την ορθοπραξία της. Ωστόσο, οι επίσκοποι δεν κατάφεραν να συγκροτήσουν και να δικαιολογήσουν μία καταδίκη του Αλεξάνδρου με την κατηγορία του μεσσαλιανισμού.

Η απόφαση της συνόδου φαίνεται να πυροδότησε εξελίξεις για την περαιτέρω τιμωρία του Αλεξάνδρου και των Ακοιμήτων, καθώς οι υποψίες για την ορθοπραξία του μοναχού προφανώς δεν είχαν εξαλειφθεί και ενεργοποίησαν τα ποιμαντικά μέτρα που προβλέπονταν στη διατύπωση των αποφάσεων της συνόδου και έδιναν τη δυνατότητα για μία περαιτέρω δίωξη του μοναχού.

Ωστόσο, οι πληροφορίες του *Βίου* δεν παρουσιάζουν καμία σαφήνεια ως προς την παράθεση των γεγονότων και τον συσχετισμό τους. Απλώς

---

<sup>1</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 49 (698, 2-3), πρβλ. Tillemont, *Mémoires*, σ. 497, πρβλ. De Stoop, « *Vie d'Alexandre l'Acémète* », σ. 650.

<sup>2</sup> «Τοῦτο δέ ἐποίησαν ὥστε ἀπολυθέντα σπαραχθῆναι αὐτόν ὑπό τῶν δήμων καί τῶν ὑπερασπιστῶν τοῦ διαβόλου. Αὐτός δέ θαρρῶν τῆ ἀντιλήψει τοῦ θεοῦ, διά μέσω αὐτῶν ἐπορεύετο. Θάμβος γάρ Κυρίου ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτούς καί ἡ βουλή αὐτῶν διεσκεδάσθη. ἐγένετο δέ δεησις ὑπό τῶν ἀγίων ἀδελφῶν πρὸς τόν Θεόν ὑπέρ αὐτοῦ». *Βίος Αλεξάνδρου*, 49 (698, 3-7) Tillemont, *Mémoires*, σ. 497, πρβλ. De Stoop, « *Vie d'Alexandre l'Acémète* », σ. 650.

<sup>3</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 50 (698, 9), πρβλ. Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 190, De Stoop, « *Vie d'Alexandre l'Acémète* », σ. 650

αναφέρεται ότι λίγο καιρό αργότερα, «συλλαμβάνουσι τόν μακάριον Αλέξανδρον μετά τῶν ἀγίων ἀδελφῶν καί περιβάλλουσιν αὐτούς δεσμοῖς καί πληγὰς ἀνηκέστους ἐπέθηκαν αὐτοῖς...»<sup>1</sup>. Οι μοναχοί εκδιώχθηκαν βίαια από την πόλη και κατέφυγαν στις όχθες του Βόσπορου.

Η εκδίωξη αυτή ίσως θα πρέπει να συνδεθεί με το αυτοκρατορικό διάταγμα της 30<sup>ης</sup> Μαΐου του 428 του Θεοδοσίου Β' (408-450) κατά των αιρετικών και φυσικά των Μεσσαλιανών<sup>2</sup>. Πράγματι, η εκδίωξη των Ακοιμήτων από την Κωνσταντινούπολη εξηγείται πλήρως από τις διατάξεις του Θεοδοσιανού Κώδικα, τις οποίες είχε θεσπίσει ο Αυτοκράτορας. Σ' αυτές αρχικά οριζόταν η επιστροφή κτισμάτων που ανήκαν στην ορθόδοξη Εκκλησία. Στη συνέχεια το διάταγμα προέβλεπε φορολογία για τον κλήρο των αιρετικών, οι οποίοι σε περίπτωση πλήρους ακτημοσύνης, έπρεπε να συλλέξουν το ποσό αυτό από την κοινότητά τους. Ωστόσο, με την επόμενη παράγραφο προβλεπόταν η απαγόρευση οποιασδήποτε μορφής δωρεάς προς τις αιρετικές ομάδες. Για τους Μεσσαλιανούς ίσχυε η απαγόρευση της συνάθροισης και της προσευχής, όπως και της ανέγερση χώρων συγκεντρώσεως. Το διάταγμα κατέληγε με την ποινή του προστίμου και της εξορίας όσων αιρετικών προσπαθούσαν να προσυλητίσουν ορθοδόξους στο δόγμα τους.<sup>3</sup> Το διάταγμα δεν εντέλλονταν την απευθείας εκδίωξη

---

<sup>1</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 50 (698, 14-16), πρβλ. Dagron, « Monachisme », σ. 253

<sup>2</sup> Το διάταγμα αναφέρεται στους εξής αιρετικούς : eunomiani vero, valentiniani, montanistae seu priscillianistae, fryges, marcianistae, borboriani, messaliani, euchitae sive entusiastae, donatistae, audiani, hydroparastatae, tascodrogitae, fotiniani, pauliani, marcelliani et qui ad imam usque scelerum nequitiam pervenerunt manichaei nusquam in romano solo conveniendi orandique habeant facultatem; manichaeis etiam de civitatibus expellendis, quoniam nihil his omnibus relinquendum loci est, in quo ipsis etiam elementis fiat iniuria». *CTh*, 16, 5, 65. Πρβλ. Dagron, « Saint Marcel », σ. 286

<sup>3</sup> « Haereticorum ita est reprimenda insania, ut ante omnia quas ab orthodoxis abreptas tenent ubicumque ecclesias statim catholicae ecclesiae tradendas esse non ambigant, quia ferri non potest, ut, qui nec proprias habere debuerant, ab orthodoxis possessas aut conditas suae temeritate invasas ultra detineant. Dein ut, si alios sibi adiungant clericos vel, ut ipsi aestimant, sacerdotes, decem librarum auri multa per singulos ab eo, qui fecerit et qui fieri passus sit vel, si paupertatem praetendant, de communi clericorum eiusdem superstitionis corpore vel etiam donariis ipsis extorta nostro inferatur aerario. Post haec, quoniam non omnes eadem austeritate plectendi sunt, arrianis quidem, macedonianis et apollinarianis, quorum

των αιρετικών από την Κωνσταντινούπολη, όπως διαπιστώνει ο Dagron<sup>1</sup>, ωστόσο δημιουργούσε όλες τις προϋποθέσεις για την εγκατάλειψή της, εφόσον στερούνταν κάθε δικαίωμα λατρείας και ήταν υποχρεωμένοι να καταβάλουν φορολογία.

Με κριτήριο τις υποψίες που ήδη είχαν διατυπωθεί αδρώς στην επιστολή της συνόδου και το διάταγμα του 428, ο Αλέξανδρος προφανώς ελέγχθηκε ως ύποπτος για υπόθαλψη αιρέσεως. Οι Ακοίμητοι είχαν πράγματι καταλάβει έναν ορθόδοξο ναό, εκείνον του Αγίου Μηνά. Παράλληλα στερούνταν από κάθε δικαίωμα συνάθροισης, ενώ, όπως ορίζεται από το διάταγμα, η είσοδος νέου μοναχού στη μονή ήταν δυνατόν να ερμηνευθεί ως προσηλυτισμός. Επιπλέον, με την αιτιολογία της πλήρους ακημοσύνης, οι Ακοίμητοι δεν είχαν τη δυνατότητα να καταβάλουν φόρο για κάθε νέο μοναχό. Η διαταγή της συλλογής του ποσού από προσφορές της κοινότητας οπωσδήποτε θα προκάλεσε τη δυσαρέσκεια των πιστών της Κωνσταντινουπόλεως και τη στροφή τους κατά των Ακοιμήτων. Η προοπτική αυτή επιβεβαιώνεται και από τη μαρτυρία του Νείλου Αγκυρανού, ο οποίος, καταλογίζοντας στον Αλέξανδρο την άρνηση της εργασίας, κάνει λόγο για ταραχές στην Κωνσταντινούπολη.

Στον *Βίο Υπατίου* παρατίθενται με λεπτομέρειες τα τελευταία περιστατικά της ζωής του Αλεξάνδρου. Ο Hatlie ερμηνεύει τις αναφορές του

---

hoc est facinus, quod nocenti meditatione decepti credunt de veritatis fonte mendacia, intra nullam civitatem ecclesiam habere liceat; novatianis autem et sabbatianis omnis innovationis adimatur licentia, si quam forte temptaverint; eunomiani vero, valentiniani, montanistae seu priscillianistae, fryges, marcianistae, borboriani, messaliani, euchitae sive enthusiastae, donatistae, audiani, hydroparastatae, tascodrogitae, fotiniani, pauliani, marcelliani et qui ad imam usque scelerum nequitiam pervenerunt manichaei nusquam in romano solo conveniendi orandique habeant facultatem; manichaeis etiam de civitatibus expellendis, quoniam nihil his omnibus relinquendum loci est, in quo ipsis etiam elementis fiat iniuria....Nulli haereticorum danda licentia vel ingenuos vel servos proprios, qui orthodoxorum sunt initiati mysteriis, ad suum rursus baptisma deducendi, nec vero illos, quos emerint vel qualitercumque habuerint necdum suae superstitioni coniunctos, prohibendi catholicae sequi religionem ecclesiae. Quod qui fecerit vel, cum sit ingenuus, in se fieri passus sit vel factum non detulerit, exilio ac decem librarum auri multa damnabitur, testamenti et donationis faciendae utriusque deneganda licentia. *CTh*, 16, 5, 65.

<sup>1</sup> Dagron, « Saint Marcel », σ. 286.

Καλλίνικου και τις αντίστοιχες του *Βίου Αλεξάνδρου* σχετικά με τη δράση του Αλεξάνδρου εναντίον των εκκλησιαστικών και κοσμικών αρχών κατά την παραμονή του στην Κωνσταντινούπολη, με κριτήριο το ευρύτερο μέτωπο των μοναχών που συγκροτήθηκε κατά του Νεστορίου<sup>1</sup>. Στο πλαίσιο αυτό, υποστηρίζει ότι στη συμμαχία αυτή είχε λάβει μέρος ο μετέπειτα αιρεσιάρχης Ευτυχής, αλλά και ο Αλέξανδρος ο Ακοίμητος<sup>2</sup>. Ωστόσο, αφενός ο Αλέξανδρος είχε κοιμηθεί πριν τη διαπίστωση των αιρετικών παρεκκλίσεων του Νεστορίου, αφετέρου δεν υπάρχει καμία νύξη στις πηγές για δική του εμπλοκή στην έριδα που ακολούθησε. Αν υπήρχε αντιαιρετική δράση, θα είχε τονισθεί ήδη μέσα στον *Βίο* του, για να ισορροπήσει τις υποψίες που υπήρχαν για την ορθοπραξία του μοναχού. Το επιχείρημα του Hatlie, σύμφωνα με το οποίο οι αναφορές στη δράση του συνδέονται με τις ενέργειες των μοναχών κατά του Νεστορίου<sup>3</sup>, δεν επιβεβαιώνεται από τη χρονολόγηση των περιστατικών του *Βίου Αλεξάνδρου*.

Οι Ακοίμητοι αναζήτησαν καταφύγιο «εις τούς Αποστόλους πλησίον τῆς μονῆς Ὑπατίου»<sup>4</sup>. Επρόκειτο για τον ιερό ναό Πέτρου και Παύλου στις Ρουφινιανές μονές, απέναντι από τον Βόσπορο<sup>5</sup>. Με εντολή του επισκόπου, ο Αλέξανδρος και οι Ακοίμητοι δέχθηκαν βίαιη επίθεση, προκειμένου να εγκαταλείψουν την πόλη. Αν και το όνομα του επισκόπου Χαλκηδόνας δεν αναφέρεται ούτε στον *Βίο Αλεξάνδρου*, ούτε και στον *Βίο Ὑπατίου*, η έρευνα τον ταυτίζει με τον Ευλάλιο, ο οποίος είχε ανέλθει στον επισκοπικό θρόνο κατά την περίοδο που αρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως ήταν ο Νεστόριος<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Hatlie, *Monks*, σ. 69.

<sup>2</sup> Hatlie, *Monks*, σσ. 69-70

<sup>3</sup> Hatlie, *Monks* σ. 70.

<sup>4</sup> Καλλινίκου, *Βίος Ὑπατίου*, 8, πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 127.

<sup>5</sup> Janin, *La géographie ecclésiastique*, σ. 13, Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 191, Vailhe, « Acémètes » *DHGE* 1, στ. 274.

<sup>6</sup> Σύμφωνα με τις πληροφορίες του Le Quien (*Oriens Christianus, in quator patriarchatus digestus*, Parisiis MDCCXL. τ. 1, σ. 602), ο Ευλάλιος εμφανίζεται στον θρόνο της Χαλκηδόνας ήδη από το έτος 431 και παρέμεινε στον επισκοπικό θρόνο για είκοσι χρόνια περίπου.

Ο Υπάτιος τους προσέφερε κατάλυμα και φρόντισε τους τραυματισμένους<sup>1</sup>. Ο επίσκοπος Χαλκηδόνας ωστόσο ήταν αποφασισμένος να εφαρμόσει την ποινή της εξορίας που είχε επιβληθεί στους Ακοιμήτους, ακόμη και με τη χρήση βίας<sup>2</sup>. Απειλήσε μάλιστα τον Υπάτιο με διωγμούς ανάλογους του Αλεξάνδρου<sup>3</sup>. Η απαίτηση του επισκόπου Χαλκηδόνας προς τον ηγούμενο Υπάτιο να εκδιώξει και να παραδώσει στις αρχές τους Ακοιμήτους που είχαν καταφύγει στη μονή του, δικαιολογείται από την τελευταία φράση της συνοδικής επιστολής, σύμφωνα με την οποία οριζόταν η ποινή της εξορίας για όσους ενέπιπταν στην υποψία του μεσσαλιανισμού και για τους βοηθούς τους<sup>4</sup>.

Τελικά, τη λύση στο πρόβλημα που δημιουργήθηκε από την άρνηση του Υπατίου, να εκδιώξει τους Ακοιμήτους από τη μονή του, έδωσε η ίδια η βασίλισσα Πουλχερία. Με προσωπικό της σημείωμα, στο οποίο χαρακτήριζε τους Ακοιμήτους «δούλους του Θεού», οι διώκτες των μοναχών α-

---

Η διήγηση περί του Αλεξάνδρου που παρεμβάλεται στον *Βίο Υπατίου* καθιστά σαφές πως ήταν επίσκοπος και πριν το έτος 431. Σύμφωνα με τον *Βίο*, παρουσιάζεται φιλικά διακείμενος προς τον Νεστόριο, καθώς επιπλήττει τον Υπάτιο για τη διαγραφή του ονόματος του αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως από τα δίπτυχα της μονής του. (*Βίος Υπατίου*, 32, 12-16). Μάλιστα απέφυγε να παραστεί στην Γ' Οικουμενική Σύνοδο (431), και υποδέχθηκε στη Χαλκηδόνα τα νέα της καταδίκης του Νεστορίου από την Έφεσο (Καλλινίκου, *Βίος Υπατίου*, 32, 20). Pargoire, « Les premiers évêques de Chalcédoine », σ. 105, πρβλ. Pargoire, « Acémètes », *DACL* 1, σ. 306, βλ. επίσης Hatlie, *Monks* σ. 69.

<sup>1</sup> « Καί ἀποστέλλει ὁ Ἐπίσκοπος ὄχλους διὰ τό κέλευσμα τῶν Ἀρχόντων, ἵνα διώξωσιν αὐτούς ἐκεῖθεν· οἱ δέ ὄχλοι ἐλθόντες καί τούς ἀδελφούς σὺν τῷ Αλεξάνδρῳ δήραντες, ἐξέβαλον τοῦ Ἀποστολείου· τούς δέ καί ἐτραυμάτισαν. Βαστάζοντες λοιπόν οἱ ἀδελφοί τόν Ἀββᾶν αὐτῶν διέβαινον πλησίον τοῦ μοναστηρίου, οὐ γάρ ἠδύνατο περιπατεῖν διά τας πληγὰς. Παριόντων οὖν αὐτῶν ἐκεῖσε, ἐξελθὼν ὁ Ὑπάτιος ἐπέσχεν αὐτούς· εἰσαγαγῶν οὖν πάντας ἐν τῷ μοναστηρίῳ ἀνεκτήσατο, καί τά τραύματα ἐθεράπευσεν». Καλλινίκου, *Βίος Υπατίου*, 8, πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 127, Pargoire, « Les premiers évêques de Chalcédoine », σ. 105, Dagron, « Saint Marcel », σ. 272,

<sup>2</sup> « Τῇ οὖν ἑωθεν ἀποστέλλει ὁ Ἐπίσκοπος (Χαλκηδόνας) Δεκανούς τῶν μαρτυρίων, καί πτωχοῦς καί ἐκ τῶν ἐργαστηρίων τινάς καί κληρικούς, καί βούρδονας δύο ἵνα καθίσαντες ὠδεύσωσιν εἰς τήν ἐξορίαν». Καλλινίκου, *Βίος Υπατίου*, 8, πρβλ. Pargoire, « Les premiers évêques de Chalcédoine », σ. 106,

<sup>3</sup> «ἐδέξω Ἀλέξανδρον, αὐριον συν αὐτῷ διωχθῆναι ἔχεις...». Καλλινίκου, *Βίος Υπατίου*, 8

<sup>4</sup> «ὡς εἴ τις μετὰ τον ἀναθεματισμόν φωραθείη τῷ χρόνῳ ἢ διὰ ρημάτων ἢ δια πραγμάτων εἰς την ὑποψίαν τῆς νόσου ταύτης ἐπίπτων, μηκέτι λοιπόν αὐτόν χώραν ἔχειν...». Φωτίου, *Μυριόβιβλος*, PG 103, 89.

πεχώρησαν<sup>1</sup>, ενώ εκείνοι αποσύρθηκαν και δημιούργησαν δική τους μονή<sup>2</sup>. Αν και το κείμενο παρουσιάζει με βεβαιότητα το ενδιαφέρον της Πουλχερίας για τη διάσωση των Ακοιμήτων, ο *Βίος Αλεξάνδρου* αναφέρει ότι τελικά η νέα μονή δημιουργήθηκε στο Γόμωνα Βιθυνίας<sup>3</sup>. Η περιοχή αυτή δεν εντοπίζεται επακριβώς με κριτήριο τις πηγές της εποχής. Πιθανόν τοποθετείται στη βόρεια είσοδο του πορθμού<sup>4</sup>. Βεβαίως η σπουδή της Πουλχερίας ταυτίζεται με την επιβολή της ποινής της εξορίας, η οποία τελικά επιβλήθηκε ειρηνικά, προλαμβάνοντας νέες ταραχές στη Βασιλεύουσα.

Όπως προκύπτει από τις πληροφορίες του *Βίου*, ο Αλέξανδρος δεν διώχθηκε από την Εκκλησία ως αιρετικός, αλλά από το Κράτος. Όπως άλλωστε καταδεικνύει και ο Runciman, οι διώξεις των αιρετικών δεν προέρχονταν από την Εκκλησία αλλά από το Κράτος, που στην πίστη της ορθοδοξίας αναγνώριζε έναν ισχυρό παράγοντα ενότητας των κατοίκων της Αυτοκρατορίας<sup>5</sup>. Η παραδοχή αυτή καθίσταται σαφής από την ύπαρξη πολυάριθμων διαταγμάτων, που έχουν ενσωματωθεί στο Θεοδοσιανό Κώδικα και εντέλλονται την παραδειγματική τιμωρία των αιρετικών. Ειδικότερα, οι νόμοι του Κράτους αποδεικνύονταν αυστηροί για τις ομάδες εκείνες που απειλούσαν τη δομή της βυζαντινής κοινωνίας και κατ' επέκταση

---

<sup>1</sup> «...ιδού δεκανός από τοῦ παλατιοῦ ἔφιππος, ὃς μαθὼν τὰ γινόμενα, εἰσελθὼν ἐν τῷ ὄχλῳ λέγει· Δότε Νοτάριον καὶ χάρτην, δότε ὑμῶν τὰ ὀνόματα, ἢ Βασίλισσα ἀπέστειλε μαθεῖν, τίνες εἰσὶν οἱ διώκοντες τοὺς δούλους τοῦ Θεοῦ. Καὶ εὐθέως ἐκείνοι ἀκούσαντες, τὰς ὄψεις ἐνεκαλύπτοντο καὶ ἀπεδίδρασκον, ὡς μὴ ἀποληφθῆναι ἓνα ἐξ αὐτῶν». Καλλινίκου, *Βίος Ὑπατίου*, 8, πρβλ. Pargoire, « Les premiers évêques de Chalcedoine », σ. 106,

<sup>2</sup> «Οἱ δὲ εὐχαριστοῦντες ἀπῆλθον ὡς ἀπὸ σημείων δεκαπέντε ἐν ἰδιάζοντι τόπῳ ποιήσαντες μοναστήριον μέγιστον, ἐν ᾧ κατοικοῦσιν τριακόσιοι ἅμα ἀσκηταί, τὸν Θεὸν δοξάζοντες ἀκαταπαύστως. Οὗτοι δὲ εἰσὶν οἱ μονάζοντες, οἱ τὸ μοναστήριον τῶν Ακοιμήτων οἰκοῦντες». Καλλινίκου, *Βίος Ὑπατίου*, 8

<sup>3</sup> «ἐν τούτοις οὖν διαλάμποντος αὐτοῦ. ἔφθασε τὸ μακάριον καὶ ἀμέριμον καὶ τῶν κόπων ἀναπαυστικὸν τέλος· καὶ κοιμηθεὶς ὁσίως, κατατίθεται ἐν τοῖς μέρεσι τῆς Βιθυνίας ἐν τόπῳ καλουμένῳ Γομῶνι. Μετὰ δὲ τὴν αὐτοῦ ἀποβίωσιν...οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ἡγησάμενοι τῆς ἀδελφότητος ποιήσαντες μοναστήριον, ὅπερ προέφημεν...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 52-53 (700, 11-17). Πρβλ. Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 59. Dagron, «Saint Marcel», σ. 272.

<sup>4</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 191.

<sup>5</sup> Runciman, *The medieval Manichee*, σ. 3.

της εύρυθμης λειτουργίας της<sup>1</sup>.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, η Εκκλησία, αν και δεν καταδίκασε τον Αλέξανδρο ως αιρετικό, εν τούτοις εκδήλωσε τις υποψίες της για την ασκητική πρακτική του. Η παράθεση ωστόσο των γεγονότων που σχετίζονται με την ποινή της εξορίας που επιβλήθηκε σε αυτόν και τους Ακοιμήτους, δημιουργεί σύγχυση στον αναγνώστη και μειώνει την ιστορική αξιοπιστία του *Βίου*.

#### **4. Η προσφορά του Αλεξάνδρου στο μοναχισμό και η τιμή της μνήμης του**

Η ασκητική πρακτική που ανέπτυξε ο Αλέξανδρος κατά την πολυετή διαμονή του στη Συρία, άφησε τα ίχνη της στον συριακό μοναχισμό, παρά την παντελή έλλειψη πληροφοριών, από παράπλευρες σύγχρονες πηγές, όπως π.χ. η *Φιλόθεος Ιστορία* του Θεοδώρητου Κύρου. Πραγματικά προξενεί εντύπωση το γεγονός πως ο επίσκοπος απέφυγε να συμπεριλάβει τον Αλέξανδρο στο έργο του, παρά τις προφανείς σχέσεις που είχε αναπτύξει με τη μονή των Ακοιμήτων<sup>2</sup>. Πιθανόν η αμφιλεγόμενη ασκητική πρακτική του μοναχού απέτρεψε τον Θεοδώρητο από οποιαδήποτε αναφορά στο πρόσωπό του και την περαιτέρω προσφορά του στον μοναχισμό<sup>3</sup>.

Παρά ταύτα, όπως μαρτυρεί και ο *Βίος*<sup>4</sup>, ο Αλέξανδρος άφησε το ασκητικό του στίγμα στην ιστορία των εκφάνσεων του συριακού μοναχισμού. Κατά τη διάρκεια της πολυετούς παραμονής του στη Συρία, δημιούργησε αρκετές μονές, τις οποίες οργάνωσε σύμφωνα με την πρακτική του. Βεβαίως, στις μονές αυτές δεν παρέμενε για αρκετό καιρό. Λίγο καιρό μετά την οργάνωσή τους, τις εγκατέλειπε είτε από την ανάγκη της ιεραποστολής, είτε ωθούμενος από την τάση της ασκητικής παραμετρού της

---

<sup>1</sup> Runciman, *The medieval Manichee*, σ. 3.

<sup>2</sup> Βλ. κατωτέρω σ.

<sup>3</sup> Προβλ. Canivet. *Le monachisme syrien*, σ. 225

<sup>4</sup> Vööbus, *Syrian Asceticism*, σ. 194

ξενιτείας, την οποία είχε υιοθετήσει.

Η πρώτη μονή που δημιούργησε αποτελείτο από μία συμμορία ληστών, τους οποίους εβάπτισε χριστιανούς, κοντά στη Χαλκίδα, τόπο καταγωγής του Ραββουλά Εδέσσης<sup>1</sup>. Σύμφωνα με τη διήγηση του *Βίου*, ο Αλέξανδρος συνάντησε τη συμμορία, αφού εγκατέλειψε την πόλη του Ραββουλά<sup>2</sup>. Η δράση τους ήταν γνωστή και στον μοναχό, ο οποίος «παρεκάλει τόν Θεόν αἰτῶν τάς ψυχάς τῶν πονηρῶν ἐκείνων ἀνθρώπων ὅπως προσενέγκῃ αὐτάς αὐτῷ<sup>3</sup>». Το αίτημά του έγινε αποδεκτό και ο πρώτος που δέχθηκε την κατήχηση ήταν ο αρχηγός της συμμορίας, ο οποίος και απεβίωσε λίγες μέρες μετά το βάπτισμά του<sup>4</sup>. Τα υπόλοιπα μέλη, συγκλονισμένα από τον αιφνίδιο θάνατο του αρχηγού τους, βαπτίσθηκαν και στη συνέχεια συγκρότησαν μονή με αρχιμανδρίτη τον Αλέξανδρο<sup>5</sup>, όπου έμειναν «δουλεύειν τῷ Κυρίῳ ἐν ὅλῃ καρδίᾳ αὐτῶν». Ωστόσο, στη μονή αυτή ο μοναχός δεν έμεινε για πολύ καιρό. Αφού βεβαιώθηκε πως «αὐτούς ὄντας δυνατούς ἐν τῇ πίστει», υπέδειξε ηγούμενο και συνέχισε την πορεία του<sup>6</sup>.

Κατά την παραμονή του στις όχθες του ποταμού Ευφράτη στη Μεσοποταμία, και συγκεκριμένα στην Οσροήνη<sup>7</sup>, ο Αλέξανδρος ιδρύει τη δεύτε-

---

<sup>1</sup> Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 448, Πρβλ. τον De Stoop, « Vie d' Alexandre l' Acémète », σ. 647. Βλ, αναλυτικά ανωτέρω σ.

<sup>2</sup> « Καί ἀπελθὼν εἰς τὴν ἔρημον εὗρεν τόπον ληστρικόν, ἐν ᾧ ὁ ἀρχιληστής ἔχων ὑφ' ἑαυτὸν λοιμούς ἀνδρας τριάκοντα... ». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 24 (675, 24-25). Πρβλ. Tillemont, *Mémoires*, σ. 493

<sup>3</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 24 (676, 2-3). Πρβλ. Tillemont, *Mémoires*, σ. 493

<sup>4</sup> « ...καί εἰδὼς ὁ Θεὸς τὴν πρόθεσιν αὐτοῦ τὴν ἀγαθὴν, παρέσχεν αὐτῷ τό αἶτημα αὐτοῦ· συντυχῶν γάρ τῷ αὐτῷ ἀρχιληστῇ ἐγνώρισεν αὐτῷ τόν λόγον τῆς πίστεως... καί εἰλικρινῶς πιστεύσας, ἐδέξατο τὴν χάριν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος. Μετά δέ τό καταξιοθῆναι τῆς χάριτος ὀγδὴ ἡμέρᾳ παρέλαβεν αὐτῷ ὁ Κύριος ». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 24 (676, 3-11).

<sup>5</sup> « Οἱ δέ μετ' αὐτοῦ ὄντες τριάκοντα, τό παράδοξον τοῦτο θαῦμα θεασάμενοι, προσῆλθον καί αὐτοί τῷ μακαρίῳ Ἀλεξάνδρῳ παρακαλοῦντες καί αὐτοί ἀξιοθῆναι τῆς δωρεάς τοῦ Χριστοῦ... ἔτυχον καί αὐτοί τοῦ ἁγίου βαπτίσματος· καί οὕτως θερμῶς προσῆλθον τῇ πίστει, ὡς τόν ληστρικόν τόπον ἐκείνον οἶκον ποιήσαντες μοναστήριον... ». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 25 (676, 12-16).

<sup>6</sup> « ὁ δέ μακάριος Ἀλέξανδρος θεασάμενος αὐτούς δυνατούς ὄντας ἐν τῇ πίστει ὡς δύνασθαι καί ἑτέρους οἰκοδομεῖν, καταστήσας αὐτοῖς ἡγούμενον... ἐξῆλθεν εἰς τὴν ὁδόν αὐτοῦ χαίρων ». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 25 (676, 17-18, 676, 1-2).

<sup>7</sup> Gatier, « Alexandre l'Acémète », σ. 448-9. Βλ. αναλυτικά ανωτέρω σελ.



ρη μονή. Στο διάστημα των είκοσι ετών που παρέμεινε εκεί, τον πλησίασαν τετρακόσιοι μοναχοί, λόγω της φήμης της «καλής αὐτοῦ καὶ ἀμέμπτου πολιτείας»<sup>1</sup>. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, γιὰ ἀκόμη μία φορὰ ὁ βιογράφος τονίζει ἔμμεσα τὴν ὀρθοπραξία τοῦ μοναχοῦ, ἡ ὁποία εἶχε γίνῃ γνωστὴ στὸν μοναστικὸ κόσμον. Ἡ παραδοχὴ αὐτὴ ἐπιτείνεται ἀπὸ τὴν παράθεση τῶν ἐθνικοτήτων τῶν μοναχῶν αὐτῶν: «Ρωμαῖοι, Ἕλληνες, Σύροι, Αἰγύπτου»<sup>2</sup>. Τὸ φαινόμενο αὐτὸ δὲν εἶναι πρωτότυπο γιὰ τὰ δεδομένα τοῦ μοναχισμοῦ καὶ κυρίως τοῦ συριακοῦ. Διάσημοι γιὰ τὰ πνευματικὰ ἐπιτεύγματα τὸς ἀσκητὲς καθίσταντο τελικὰ πόλοι ἔλξης γιὰ τοὺς νέους μοναχοὺς, ποὺ τοὺς πλησίαζαν γιὰ νὰ λάβουν πνευματικὲς συμβουλές<sup>3</sup>.

Ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὸν *Βίον*, ὁ Ἀλέξανδρος παρέμεινε ἀρχιμανδριτῆς αὐτῆς τῆς μονῆς γιὰ μεγάλο χρονικὸ διάστημα, ἐνῶ ἐκεῖ διαμόρφωσε τὸ τελικὸ σύστημα τῆς ἀκοίμητης προσευχῆς. Ὡστόσο, τελικὰ τὴν εγκατέλειψε καὶ αὐτὴ, ὑποδεικνύοντας πρῶτα γιὰ ἡγούμενον τὸν μοναχὸ Τρόφιμο<sup>4</sup>. Αὐτὴ τὴ φορὰ, ἔφυγε συνοδευόμενος ἀπὸ ἑκατὸν πενήντα μοναχοὺς, με σκοπὸ νὰ διαδώσει τὸ Χριστιανισμὸ στὴν Αἴγυπτο<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 27 (678, 4-5)

<sup>2</sup> «...συνήχθησαν πρὸς αὐτὸν ἄνδρες τετρακόσιοι...» *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 27 (678, 3)

<sup>3</sup> Τὸ φαινόμενο αὐτὸ τονίζεται στὴ *Φιλόθεο Ἱστορία* τοῦ Θεοδοωρήτου Κύρου, ὅπου ἀναφέρεται γιὰ τὸν Ἰουλιανὸ Σαββά π.χ. πὺς «ὑπόπτερος γὰρ ἢ φήμη διέθεε πάντοσε». Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ, «ταύτην αὐτοῦ τὴν ἄκραν φιλοσοφίαν πολλοὶ μεμαθηκότες, οἱ μὲν ἐκ γειτόνων οἰκοῦντες, οἱ δὲ πορρώθεν...ἔδραμον ἱκετεύοντες τῆς παλαιστράς μεταλαχεῖν, καὶ ὑπ' αὐτῶ οἷον τι γυμναστῆ καὶ παιδοτρίβη τό λοιπὸν βιοτεύειν». (Θεοδοωρήτου Κύρου, *Φιλόθεο Ἱστορία*, 2,3). Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ὁ ἔμπειρος καὶ χαριτωμένος ἀπὸ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα ἀσκητῆς, παρομοιάζεται με διδάσκαλο ἢ με προπονητὴ ποὺ εἰσάγει τοὺς νέους στὴν ἀσκήση. Συγκεκριμένα, τοὺς ἐπιβάλλει κανὸνα προσευχῆς, ἐνῶ φροντίζει γιὰ τὴ συχνὴ μετάληψη τῆς Θείας Ευχαριστίας. (πρὸβλ. Θεοδοωρήτου Κύρου, *Φιλόθεο Ἱστορία*, 2,4 · 2,16). Συχνὴ εἶναι ἡ ἐπιβολὴ διαφόρων δοκιμασιῶν προκειμένου νὰ ἀσκηθοῦν οἱ νέοι ἀσκητὲς στὴν ὑπακοή. (Θεοδοωρήτου Κύρου, *Φιλόθεο Ἱστορία*, 2,7). Συχνὴ ἦταν ἐπίσης ἡ ἐρμηνεία τῆς Ἀγίας Γραφῆς ἀπὸ τοὺς πρεσβύτες, ὅπως ἀποκαλεῖ ὁ Θεοδώρητος τοὺς ἡγουμένους αὐτῶν τῶν μονῶν (Θεοδοωρήτου Κύρου, *Φιλόθεο Ἱστορία*, 3,1). Πρὸβλ. Canivet, *Le monachisme syrien*, σ. 226-227, Canivet, « Monachisme syrien », σσ. 264-265.

<sup>4</sup> «καὶ καθίσταται ἡγούμενον τῆ ἀδελφότητι ἄνδρα πρᾶον τινὰ καὶ ἡσύχιον καὶ ἅγιον... ὀνόματι Τρόφιμον». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 31 (682, 10-11)

<sup>5</sup> «Καὶ πάλιν ἐπισπᾶται ἑαυτῶ θλίψιν σωματικὴν κατὰ τό εἰωθὸς αὐτῶ. καὶ προσκαλεῖται κατ' ὄνομα γενναίους στρατιώτας Χριστοῦ τὸν ἀριθμὸν ἑκατὸν πενήντα ... πρῶτον ἐπί τὴν Αἴγυπτον ἀπελθεῖν καὶ κατηχησαὶ τοὺς ἀπίστους τοὺς ἐκεῖσε...». *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 31 (682, 10-11)

Μετά την εκδίωξή του από την Αντιόχεια και την εξορία του στη Χαλκίδα, ο βιογράφος αναφέρει ότι ο Αλέξανδρος επισκέφθηκε μία μονή η οποία ονομαζόταν *Κριθήνιον*<sup>1</sup>. Εκεί διαπίστωσε ότι οι μοναχοί ακολουθούσαν την ασκητική πρακτική του, που στηριζόταν στους *ἀρχαίους τύπους*. Τελικά, απεδείχθη ότι τη μονή είχε ιδρύσει κάποιος μαθητής του, ο οποίος είχε διασώσει τις ασκητικές αντιλήψεις του Αλεξάνδρου<sup>2</sup>. Μοναδική ένστασή του, πριν εγκαταλείψει τη μονή, ήταν η καλλιέργεια ενός μικρού κήπου, που εμπόδιζε τους μοναχούς από την πλήρη αφιέρωσή τους στην αμεριμνία<sup>3</sup>.

Παρά την προσφορά του στην ανάπτυξη του μοναχισμού και την ίδρυση της μονής των Ακοιμήτων στην Κωνσταντινούπολη, η τιμή της μνήμης του Αλεξάνδρου από την Εκκλησία φαίνεται ότι περιορίστηκε μόνο σε τοπικό επίπεδο. Στον κώδικα Parisinus αναφέρεται η 2<sup>α</sup> Φεβρουαρίου, ως ημερομηνία τιμής της μνήμης του. Ωστόσο, καθίσταται σαφές από την προέλευση του κώδικα πως εορταζόταν αποκλειστικά στη μονή Στουδίου<sup>4</sup>. Όπως κατέδειξε και ο Martinon, δεν παραδίδονται περαιτέρω αναφορές σε ελληνικά μηνολόγια ή σε συναξαριστές<sup>5</sup>.

Παρά ταύτα, δύο σλαβικά μηνολόγια παραθέτουν τον εορτασμό της

---

δρον, 32 (681, 18-682, 5)

<sup>1</sup> «ἦλθεν εἰς τόπον τινά, καὶ εὐρών μοναστήριον ἐπισήμων ἀνδρῶν εὐλαβῶν «το Κριθήνιον» ἐπονομαζόμενον εἰσηλθε». *Βίος Αλεξάνδρου*, 42 (690, 17-18). Πρβλ. Tillemont, *Mémoires*, σ. 496.

<sup>2</sup> «... καὶ ἀσπασάμενος πάντας, ἐθαύμαζεν ὄρῶν τὴν κατάστασιν... ἐν ἑαυτῷ δε λογιζόμενος ἔλεγε· τὴν μὲν κατάστασιν τοῦ βίου γινώσκω καὶ τοὺς τύπους ὡς ἀρχαίους καὶ ἐμούς ὄντας... καὶ ταῦτα λογιζόμενος, μανθάνει τὸν ἐξ ἀρχῆς συστησάμενον τὸ μοναστήριον ἐν τοῖς μέρεσιν ἐκείνοις καὶ γνωρίζει ὅτι ἐκ τῆς ποιμένης αὐτοῦ ὑπῆρχεν...». *Βίος Αλεξάνδρου*, 42 (690, 18, 691, 1-6)

<sup>3</sup> «Οἱ δὲ ἀγιώτατοι ἀδελφοί, τὸν μακάριον θεασάμενοι, ἐμπόνως ἐπερωτῶντα ἕκαστα καὶ αἰτιασάμενον τοῦ κήπου τὸν περισπασμὸν ὡς δυνάμενον τῇ τελείᾳ ἀρετῇ ἐμπόδιον γενέσθαι ...» *Βίος Αλεξάνδρου*, 42 (691, 9-11)

<sup>4</sup> De Stoop, « Vie d'Alexandre l'Acémète », σ. 657, πρβλ. Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 59, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 249.

<sup>5</sup> «In Menaeis vero Graecis non tantum nullum synaxarium, sed et nulla exstat mentio S. Alexandri, neque ad hanc diem neque ad 3 Julii». Martinon, *Annus Ecclesiasticus*, σ. 78, πρβλ. Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 59

μνήμης του Αλεξάνδρου, στις 23 Φεβρουαρίου<sup>1</sup> το ένα και στις 3 Ιουλίου το άλλο<sup>2</sup>. Η αναφορά αυτή έχει ερμηνευθεί ως επιρροή της ακοίμητης ασκητικής πρακτικής στον σλαβικό μοναστικό κόσμο. Το όνομα του Αλέξανδρου εξαφανίστηκε από τα προσλαβικά Μηναία χωρίς αμφιβολία κατά τη λειτουργική αναμόρφωση του Νίκωνα<sup>3</sup>.

Ο Morcelli αντιθέτως επιχείρησε να αποδείξει ότι η Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως εόρταζε αρχικά τη μνήμη του Αλεξάνδρου σε συνδυασμό με τον μετεγενέστερο ηγούμενο των Ακοιμήτων Κύριλλο. Στο συμπέρασμα αυτό κατέληξε με παράλληλη εκτίμηση της ημερομηνίας του εορτασμού της μνήμης Μάρκελλου του Ακοίμητου<sup>4</sup>. Ωστόσο, ο Grumel επεσήμανε πως στη συγκεκριμένη ημερομηνία εορταζόταν η τιμή των δύο αρχιεπισκόπων Αλεξανδρείας Κυρίλλου και Αλεξάνδρου<sup>5</sup>.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, αποδεικνύεται πως η τιμή της μνήμης του Αλεξάνδρου είχε τοπικό χαρακτήρα, κυρίως ανάμεσα στους μοναστικούς κύκλους που ήταν συνδεδεμένοι με την ακοίμητη πρακτική.

### Συμπεράσματα

Το κύριο ερώτημα που απασχόλησε την έρευνα, είναι η καταδίκη του Αλεξάνδρου ως μεσσαλιανού. Καθώς ο Βίος του παρέχει ανεπαρκείς πληροφορίες για το ζήτημα αυτό, καταφεύγοντας κυρίως σε απολογητικά επιχειρήματα, είναι απαραίτητη η αναδρομή σε παράπλευρες πηγές της ίδιας χρονικής περιόδου, για τη διατύπωση συγκεκριμένων συμπερασμάτων. Η παράμετρος της αργίας αποτέλεσε αιτία κατηγορίας για τον μοναχό εκ

---

<sup>1</sup> «Dies XXIII...S. Alexandri mon., fundatoris Acoemetorum (Men. Prol. Kal.)...». Martinov, *Annus Ecclesiasticus*, σ. 78

<sup>2</sup> «...est enim proprius fetus auctoris Mosci, a fusiore vita, quae ad 3 Julii in menologio legitur, distinctus». Martinov, *Annus Ecclesiasticus*, σ. 78, πρβλ. Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 59.

<sup>3</sup> Grumel, «Acémètes», *DS* 1, στ. 170-171

<sup>4</sup> Morcelli St., *Εορτολόγιον τῶν Ἐὐαγγελίων εορταστικόν sive Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, v. 2, Roma M. DDCLXXXVIII. σ. 29

<sup>5</sup> Grumel, «Acémètes», *DS* 1, στ. 170-171

μέρους του Νείλου Αγκυρανού, η οποία ωστόσο, δεν στοιχειοθετεί επαρκή μαρτυρία για την καταδίκη του Αλεξάνδρου στην Κωνσταντινούπολη.

Μία προσεκτική εκτίμηση των πληροφοριών του *Βίου* οδηγεί στα εξής συμπεράσματα: Ο Αλέξανδρος αντιμετώπισε δύο διαδοχικές διώξεις κατά την παραμονή του στη Βασιλεύουσα. Η πρώτη συνδέεται με καταγγελία που έγινε στις αρχές της πόλης, στις υπηρεσίες του Επάρχου, αλλά, πέρα από τις ταραχές που δημιουργήθηκαν, δεν φαίνεται να είχε περαιτέρω επιρροές στη θεώρηση της ακοίμητης πρακτικής. Η δεύτερη ήταν απόρροια της Ενδημούσας Συνόδου του 426. Στην συνοδική επιστολή, οι επίσκοποι αναλαμβάνουν την ποιμαντική φροντίδα του ποιμνίου απέναντι στην αίρεση των Μεσσαλιανών. Δεν υπάρχει καταδίκη του Αλεξάνδρου, αλλά προειδοποίηση για εγκατάλειψη της πρακτικής του, χωρίς, ωστόσο, να κατονομάζεται ο μοναχός. Με κριτήριο αυτήν την απόφαση, αλλά και την εμμονή του Αλεξάνδρου στη διατήρηση της προβληματικής εφαρμογής της αμεριμνίας (αργία, διεκδίκηση προσφορών από τους πιστούς), η δίωξή του πραγματοποιείται με αφορμή την έκδοση του διατάγματος του 428 εναντίον των αιρετικών. Εν μέσω ταραχών και βίας, οι Ακοίμητοι καταφεύγουν στη μονή του Υπατίου και με διαταγή της Βασίλισσας Πουλχερίας εξορίζονται στο Γόμωνα της Βιθυνίας.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ Α' ΜΕΡΟΥΣ

Η προσωπικότητα και η δράση του Αλεξάνδρου Ακοιμήτου περιγράφονται στον *Βίο* του μοναχού, ο οποίος παραδίδεται σε δύο εκδοχές, την ελληνική και τη λατινική μετάφρασή της, έχει συντεθεί στην Κωνσταντινούπολη κατά το δεύτερο ήμισυ του 5<sup>ου</sup> αιώνα και αποτελεί τη μοναδική διεξοδική πηγή πληροφοριών για την προσωπικότητα του μοναχού. Οι εσωτερικές πληροφορίες του κειμένου υποδεικνύουν πως ο συγγραφέας ήταν κάποιος Ακοίμητος μοναχός, και ίσως να είχε γνωρίσει τον Αλέξαν-

δρο κατά τη διαμονή του στην πρωτεύουσα. Οι εσωτερικές πληροφορίες του κειμένου, καθιστούν αδύνατη την ταύτισή του με κάποιον ακόλουθό του από τη Συρία, προερχόμενο από τις πρώτες μονές που ίδρυσε ο αρχιμανδρίτης. Ο Αλέξανδρος κατευθύνθηκε στην Κωνσταντινούπολη, με μοναχούς που εγκατέλειψαν τη μονή του Κριθηνίου για να τον ακολουθήσουν και όχι με παλαιούς ακολούθους του. Επιπλέον, ο συγγραφέας φαίνεται ότι δεν είχε γνώση των ιδιαιτεροτήτων που χαρακτήριζαν το συριακό πνευματικό περιβάλλον, καθώς το περιγράφει αποσπασματικά και ελλιπώς.

Παρατηρώντας την επιλεκτική παράθεση των πληροφοριών που παρατίθενται μέσα στο κείμενο, εικάζαμε ότι έγινε χρήση της δημιουργίας κάποιων παραδόσεων σχετικών με τη ζωή και τη δράση του Αλεξάνδρου μεταξύ των Ακοιμήτων. Οι παραδόσεις αυτές προέρχονταν από μοναχούς μεγαλύτερης ηλικίας, οι οποίοι είχαν ακολουθήσει τον μοναχό στην Κωνσταντινούπολη και είχαν διασώσει διάφορα περιστατικά του βίου του.

Το δεύτερο ζήτημα που χαρακτηρίζει το *Βίο*, περιστρέφεται γύρω από την έλλειψη αξιοπιστίας. Πρόκειται για ένα απολογητικό κείμενο και όχι για μία συνεπή ιστορική πηγή. Ο συγγραφέας γνωρίζει τις υποψίες που είχε προκαλέσει η ακοίμητη ασκητική πρακτική, με αποτέλεσμα να οριοθετήσει ως κύριο στόχο του την απόδειξη της ορθοπραξίας του μοναχού, αρχικά με την παράθεση θαυμάτων. Οι κατηγορίες κατά του Αλεξάνδρου αποσυνδέονται από την αμφιλεγόμενη ασκητική πρακτική του. Παράλληλα, σκιαγραφείται η προσωπικότητα ενός αναμορφωτή του μοναχισμού, ενός ασκητικού προτύπου που ασκούσε έλεγχο στην κοσμική εξουσία και την ιεραρχία και αντιμετώπισε τη βία εκδίωξη. Τέλος, ο συγγραφέας προσπαθεί να συνδέσει τον μοναχό με προσωπικότητες που διακρίθηκαν για την προσφορά τους στην Εκκλησία και την Ορθοδοξία της πίστewς, όπως ο Ραββουλάς Εδέσσης και εμμέσως ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος.

Με αυτό το σκεπτικό ερμηνεύεται και η παράθεση του αποσπά-

σματος σχετικά με τον εκχριστιανισμό του Ραββουλά, μετέπειτα επισκόπου Εδέσσης, το οποίο δεν προσφέρει τίποτα στην έρευνα. Η πνευματική σχέση του Αλεξάνδρου και του Ραββουλά δεν επιβεβαιώνεται από καμία σύγχρονη τους πηγή. Ωστόσο, φαίνεται ότι εξυπηρετούσε δύο παραμέτρους που απασχολούσαν τον συγγραφέα.

Η πρώτη σχετίζεται με την ιεραποστολική δραστηριότητα των Ακοιμήτων, που αναπτύχθηκε με αφορμή την ίδρυση μονών με το ακοίμητο τυπικό κατά την ηγουμενία του Μάρκελλου (5<sup>ο</sup> αι.), οι οποίες διέδωσαν και τον εορτασμό της μνήμης του Αλεξάνδρου. Κατ' αυτόν τον τρόπο, εξετάζοντας το περιεχόμενο του αποσπάσματος, παρατηρείται η αντιστοιχία του με το κήρυγμα της βυζαντινής ιεραποστολής. Ο εκχριστιανισμός πραγματοποιείται με τη βοήθεια του θαύματος και του κηρύγματος, συστατικών στοιχείων της ιεραποστολής στη βυζαντινή γραμματεία. Η απήχηση αυτή υπογραμμίζεται με την ανάδειξη της ανωτερότητας του Χριστιανισμού στον αρχηγό των παγανιστών, ο οποίος αποδέχεται το μήνυμα του Ευαγγελίου και βαπτίζεται.

Η δεύτερη παράμετρος που σχετίζεται με τον εκχριστιανισμό του Ραββουλά από τον Αλέξανδρο, μάλλον έχει απολογητική διάθεση. Ο Αλέξανδρος και κατ' επέκταση οι Ακοίμητοι συνδέονται με ένα φορέα ορθοδοξίας, όπως ο Ραββουλάς Εδέσσης. Ίσως αυτή η επεξεργασία να ήταν και μία απολογητική απάντηση των Ακοιμήτων ενάντια στις κατηγορίες που δεχόταν η αντιοχειανή θεολογία μετά την καταδίκη του Νεστορίου από την Γ' Οικουμενική Σύνοδο (431).

Η εξέταση της ασκητικής πρακτικής του Αλεξάνδρου ανατρέχει πρωταρχικά από την αναδρομή στους παράγοντες που συνετέλεσαν στη διαμόρφωσή της. Κατ' αρχάς αναφέρεται η κατά γράμμα ερμηνεία της Αγίας Γραφής, που παραπέμπει στην ιστορικογραμματική μεθοδο της αντιοχειανής σχολής. Με αφορμή την προοδευτική διαμόρφωση της ακοιμητικής λατρείας, ο βιογράφος επιχειρεί μία παράθεση των στοιχείων που αποτέ-

λεσαν τις συνισταμένες ερμηνείας των αντιοχειανών θεολόγων: η πραγματική ερμηνεία των ιερών κειμένων, η χρήση της τυπολογίας και των συμβόλων, απόδίδονται στον Αλέξανδρο, είτε ως δικές του επινοήσεις είτε ως θείες αποκαλύψεις.

Στη συνέχεια, το κείμενο παραθέτει ότι ο μοναχός στηρίχθηκε στους λεγόμενους *ἀρχαίους τύπους* του μοναχισμού, οι οποίοι ταυτίζονται με ένα ασκητικό περιβάλλον, που με τη σειρά του επηρέασε τον Αλέξανδρο στη διαμόρφωση της πρακτικής του. Η εξακρίβωση της ταυτότητάς του απομακρύνεται από την αποκλειστική εξέταση των ασκητικών παραμέτρων, καθώς η αμεριμνία, η αργία και η ξενιτεία υπήρχαν ως εξωτερικά ασκητικά γνωρίσματα τόσο σε δυαλιστικά συστήματα (πχ μανιχαϊκό σύστημα, απόκρυφα Ευαγγέλια) όσο και στη συριακή ορθοπραξία.

Για τους λόγους αυτούς, κύριο βοήθημα στην εξακρίβωση του θεολογικού υποβάθρου που διαμόρφωσε τις παραμέτρους της ακοίμητης πρακτικής, είναι οι ανθρωπολογικές βάσεις που επηρέασαν τις ασκητικές αντιλήψεις του μοναχού. Τα ανθρωπολογικά στοιχεία που προκύπτουν μέσα από την εξέταση του κειμένου, εμφανίζονται στενά συνδεδεμένα με το περιεχόμενο που αποκτά η παράμετρος της αμεριμνίας, η οποία καθίσταται ο ανθρωπολογικός ακρογωνιαίος λίθος της ασκητικής πρακτικής του Αλεξάνδρου, καθώς αποτελεί απόδειξη της τελειότητας του πιστού.

Η διδασκαλία αυτή διατυπώνεται μέσω του παραδείγματος της αντίθεσης μεταξύ του γάλακτος και της στερεάς τροφής. Το Βάπτισμα για τον πιστό παρομοιάζεται με το γάλα που λαμβάνει το νήπιο για την πνευματική του ανάπτυξη. Ωστόσο, η εξέλιξη από το νηπιακό στάδιο έως την προσοικειώση της τελειότητας πραγματοποιείται μόνο μέσω της λήψης της στερεάς τροφής, η οποία ταυτίζεται με τον ασκητικό βίο και κυρίως την αμεριμνία.

Η διδασκαλία αυτή απηχεί απευθείας την ανθρωπολογία του μεσαλλιανίζοντος συριακού έργου *Liber Graduum* (*Βιβλίο τῶν Ἀναβαθμῶν*). Συ-

γκεκριμένα, σύμφωνα με τον συγγραφέα, αιτία της πτώσεως των Πρωτοπλάστων αποτελεί η καταστρατήγηση της αμεριμνίας που δόθηκε σε αυτούς ως θεία εντολή. Αποτελέσματα της πτώσης είναι οι μέριμνες του κοσμικού βίου, η εργασία και ο γάμος. Στόχος του πιστού είναι η μετάβαση από την κατάσταση της δικαιοσύνης, όπου επικρατεί ο μόχθος, στην κατάσταση της τελειότητας, όπου κυριαρχεί η απαλλαγή από τις μέριμνες και η παρθενία. Η παρομοίωση της αντίθεσης μεταξύ γάλακτος (δικαιοσύνης) και στερεάς τροφής (τελειότητας) κυριαρχεί στο συριακό έργο, και τοποθετεί την αμεριμνία σε ανθρωπολογικό θεμέλιο λίθο της ασκήσεως.

Η αναδρομή στα στάδια διαμόρφωσης της ασκητικής πρακτικής, ακολουθεί ένα συγκεκριμένο ανθρωπολογικό σχήμα προς την τελείωση, που στηρίζεται κατ'εξοχήν στην αμεριμνία. Κατ'αυτόν τον τρόπο, η ιεραποστολή εμφανίζεται στα πρώτα στάδια του ασκητικού βίου του Αλεξάνδρου. Αργότερα, και κυρίως μετά την ίδρυση της μονής στον Ευφράτη, παρουσιάζεται η σταδιακή εφαρμογή και άλλων ασκητικών πρακτικών. Η αργία, η αδιάλειπτη δοξολογία, η *ξενιτεία*, η ακτημοσύνη και η φιλανθρωπία. Το σχήμα αυτό εμφανίζεται και στο *Βιβλίο τῶν Αναβαθμῶν*. Η ιεραποστολή αποτελεί υποχρέωση των κατώτερων πνευματικά πιστών, ενώ οι τέλειοι εφαρμόζουν την *ξενιτεία*, με απώτερο σκοπό την πνευματική οικοδομή των κατά τόπους κοινοτήτων. Η αργία, κύριο χαρακτηριστικό για τον τέλειο του συριακού έργου, εφαρμόζεται από τον Αλέξανδρο. Ο συγγραφέας ωστόσο, παρακάμπτει ή αποσιωπά την παράμετρο αυτή, καθώς φαίνεται να αποτέλεσε ένα από τα κύρια προβλήματα της ασκητικής πρακτικής του μοναχού.

Οι *αρχαῖοι τύποι* επομένως θα πρέπει να αναχθούν σε ένα περιβάλλον ανάλογο με αυτό που περιγράφεται στο *Βιβλίο τῶν Αναβαθμῶν*. Η διαπίστωση αυτή εντείνεται περισσότερο από την πορεία του Αλεξάνδρου από το εσωτερικό της Συρίας έως τις όχθες του ποταμού Ευφράτη, στα σύνορα με τη Μεσοποταμία. Εκεί, στην περσική πλευρά του ποταμού, ο Α-



λέξανδρος προφανώς ήρθε σε επαφή με μετριοπαθείς μεσσαλιανικές κοινότητες, που διατηρούσαν διδασκαλίες και σχήματα, τα οποία στο σύνολό τους απαντώνται κυρίως στο *Βιβλίο τῶν Αναβαθμῶν*, που καθ' ομολογία συνδέεται με τη Μεσοποταμία.

Η κύρια παράμετρος της πρακτικής του Αλεξάνδρου, η διαμόρφωση της αδιάλειπτης δοξολογίας, αρχικά εμφάνισε ισχυρές επιρροές από τον συριακό μοναχισμό. Το πρόβλημα της πολυγλωσσίας των μοναχών παρακάμφθηκε με τη διαδεδομένη στη Συρία πρακτική της αντιφωνίας. Ομοίως εντάχθηκαν κατά την ασκητική παράδοση οι ακολουθίες των ωρών, Ψαλμοί και βιβλικά αναγνώσματα. Ωστόσο, η περιγραφή των σταδίων διαμόρφωσης της ακοίμητης πρακτικής απηχεί και τη σταδιακή επιρροή του μετριοπαθούς μεσσαλιανισμού. Με την πάροδο του χρόνου, η ανάγκη της αδιάλειπτης δοξολογίας ταυτίζεται ασφαλώς και με το αντίστοιχο αίτημα του ορθόδοξου μοναχισμού. Ωστόσο, τα επιμέρους στοιχεία που συνθέτουν την ακοίμητη πρακτική της προσευχής, όπως η έντονη επίδραση των αγγέλων και ο μεγάλος αριθμός των γονυκλισιών, εμφανίζονται και στο *Βιβλίο τῶν Αναβαθμῶν*, ως υποχρεώσεις των τελείων.

Γενικότερα, η αναδρομή στον *Βίο* και η συνεκτίμηση των πληροφοριών του με το ιστορικό περιβάλλον του συριακού μοναχισμού, αποδεικνύει πως το λειτουργικό σύστημα του Αλεξάνδρου δε θα πρέπει να θεωρηθεί ούτε πρωτότυπο, εφόσον είχε σαφείς εξαρτήσεις από τη συριακή ορθοπραξία και μεσσαλιανίζουσες πρακτικές, ούτε μεταρρυθμιστικό. Αντιθέτως, θα πρέπει να ενταχθεί στην προσπάθεια δημιουργίας ενός ιδιαίτερου κανόνα εξασκήσεως των μοναχών στην προσευχή, η οποία ήταν και το μόνιμο ζητούμενο στο πλαίσιο του μοναχισμού.

Η διαπίστωση αυτή επεκτείνεται και στις υπόλοιπες παραμέτρους της ασκητικής πρακτικής του μοναχού. Κατ' αυτόν τον τρόπο, μία συγκριτική αναδρομή τόσο στον ορθόδοξο συριακό μοναχισμό, όσο και σε εκφάνσεις μετριοπαθών ασκητικών παρεκκλίσεων, παρόμοιων με αυτές που

περιγράφονται στο συριακό έργο *Liber Graduum* (Βιβλίο τῶν Ἀναβαθμῶν), επιβεβαιώνουν πως το εγχείρημα του μοναχού στηρίχθηκε σε ήδη παραδεδομένες ασκητικές πρακτικές, οι οποίες εντάχθηκαν στο ακοίμητο σύστημα.

Ὡς αγιολογικό κείμενο, ο *Βίος Ἀλεξάνδρου* περιγράφει την αλληλεπίδραση του ασκητή/αγίου με το ποίμνιο, η οποία στην περίπτωση του μοναχού έχει διπλή όψη, καθώς καθορίζεται τόσο από την έντονη επιρροή του στους πιστούς, όσο και από την καχυποψία και εχθρότητα που προκαλούσε η διεκδίκηση της ελεημοσύνης. Κατ'αυτόν τον τρόπο, ο συγγραφέας παραθέτει τις κύριες ιδιότητες του ασκητή, που αποτελούσαν πόλο έλξης για το ποίμνιο: την αυστηρή άσκηση του μοναχού, τα θαυμαστά σημεία και το προορατικό χάρισμα. Η προσέγγιση του ποιμνίου επιτυγχάνεται μέσω του κηρύγματος που περιλαμβάνει συμβουλές ηθικής, αλλά και έλεγχο της εξουσίας, πολιτικής και θρησκευτικής. Στο πλαίσιο αυτό, ο μοναχός καθίσταται για τους πιστούς δίδασκαλος και προφήτης. Ευλογεί και στηρίζει την πίστη τους, ενώ συμβάλλει στην αναμόρφωση της κοινωνικής δικαιοσύνης.

Παράλληλα, ο *Βίος* περιγράφει τις επιφυλάξεις ενός αριθμού πιστών απέναντι στην ασκητική αυθεντία. Αιτία, η διεκδίκηση των προσφορών των πιστών για την επιβίωση των Ακοιμήτων, την οποία εύλογα αποσιωπά ο *Βίος*. Εν τούτοις αποδεικνύει πως η επιρροή της ασκητικής αυθεντίας δεν αποτελούσε καθολικό φαινόμενο.

Σύμφωνα με τον *Βίο*, η αύξηση της επιρροής που ασκούσε στο ποίμνιο η ασκητική αυθεντία, έθεσε σε εγρήγορση την επισκοπική πνευματική εξουσία και διαμόρφωσε μία σχέση σύγκρουσης μεταξύ των δύο. Αν και η σύγκρουση αυτή ερμηνεύεται από τον βιογράφο ως παράδειγμα ανταγωνισμού μεταξύ των δύο αυθεντιών, τα στοιχεία που παρατίθενται στη διήγηση δικαιολογούν τις ενέργειες του Ιερατείου. Η εγρήγορσή του εδράζεται στην υποψία της ασκητικής παρέκκλισης του μοναχού και στα

ποιμαντικά προβλήματα που προκλήθηκαν από την παρουσία του στις πόλεις.

Είναι όμως χαρακτηριστικό πως ούτε ο αρχιεπίσκοπος Αντιοχείας Θεόδοτος (418-427), ούτε η Ενδημούσα Σύνοδος της Κωνσταντινουπόλεως (426) πέτυχαν να θέσουν υπό έλεγχο την επιρροή του Αλεξάνδρου στο ποίμνιο. Μία μεγάλη μερίδα πιστών συνέχισε να αγνοεί τις αμφιβολίες της Ιεραρχίας, επηρεαζόμενη από τα ασκητικά κατορθώματα του μοναχού, και προκάλεσε ταραχές που επέβαλαν την επέμβαση της κοσμικής εξουσίας και την εφαρμογή των νόμων της, ώστε να επιτευχθεί η εκδίωξη των Ακοιμήτων από την Αντιόχεια και από την Κωνσταντινούπολη. Το γεγονός αυτό καθιστά σαφή μία υπεροχή την ισχυρή επιρροή της ασκητικής αυθεντίας στο ποίμνιο, που σύντομα θα συντελέσει στη μετατροπή του μοναχισμού σε παράγοντα διαμόρφωσης πολιτικής, όπως θα αναλυθεί στο δεύτερο μέρος.

Στην Κωνσταντινούπολη, τελευταίο σταθμό της περιπλάνησης των Ακοιμήτων, ανακύπτει για τον Αλέξανδρο ζήτημα ορθοπραξίας. Ο *Βίος* δεν παραθέτει ικανοποιητικές πληροφορίες για το ζήτημα, εκτός από μία ασαφή αναφορά στην κατηγορία εναντίον του Αλεξάνδρου για αίρεση στους *ἐπάρχους* της πόλεως. Το περιστατικό αυτό χρονολογείται περίπου στο έτος 425, με κριτήριο της διατάξεις εναντίον διαφόρων αιρετικών και σχισματικών. Η παραπομπή ωστόσο του Αλεξάνδρου δεν είχε κανένα αποτέλεσμα, όπως επιβεβαιώνει και ο *Βίος*. Κατά συνέπεια, το συγκεκριμένο περιστατικό δεν είναι δυνατό να συνδεθεί με την εκδίωξη των Ακοιμητών από την Κωνσταντινούπολη.

Όπως προκύπτει από τις πληροφορίες του *Βίου*, τελικά ο Αλέξανδρος παρουσιάστηκε σε σύνοδο ως κατηγορούμενος. Η σύνοδος αυτή θα πρέπει να ταυτισθεί με την Ενδημούσα του έτους 426 για την οποία κάνει λόγο ο Φώτιος στη *Μυριόβιβλο* και η οποία έλαβε αποφάσεις για την αντιμετώπιση του Μεσσαλιανισμού. Καθώς στη συνοδική επιστολή αναφέρεται και

το όνομα του αρχιεπισκόπου Αντιοχείας Θεοδότου, είναι πιθανή η σύνδεση της κατηγορίας εναντίον του Αλέξανδρου με το πρόσωπό του. Η σύνοδος, ωστόσο, δεν καταδίκασε τον Αλέξανδρο. Η πληροφορία του βιογράφου επιβεβαιώνεται από τη συνοδική επιστολή των αρχιεπισκόπων Κωνσταντινουπόλεως και Αντιοχείας προς τους επισκόπους της Σίδης. Στο κείμενο αυτό δε γίνεται μνεία στον Αλέξανδρο ή τους Ακοιμήτους, παρά μόνο μία γενική αναφορά στην αίρεση των Μεσσαλιανών.

Αν και ο Αλέξανδρος δεν καταδικάσθηκε από τη σύνοδο, οι υπόνοιες για την ορθοπραξία της ασκητικής πρακτικής δεν εξαλείφθηκαν, όπως επιβεβαιώνει και ο *Βίος*. Η εκδίωξη των Ακοιμήτων από την Κωνσταντινούπολη θα πρέπει να συνδεθεί με την έκδοση του διατάγματος κατά των αιρετικών το έτος 428, που επέβαλε φορολογία στους αιρετικούς για τη διατήρηση των ναών που είχαν καταλάβει. Η εφαρμογή της αργίας δεν επέτρεπε στους Ακοιμήτους την κάλυψη των απαιτήσεων της φορολογίας. Οι ταραχές που προκλήθηκαν, επέβαλαν την επέμβαση των αρχών και κατέληξαν στην εκδίωξη των Ακοιμήτων από την πόλη.

Τα γεγονότα αυτά, σε συνδυασμό με την προβληματική ασκητική πρακτική, είχαν αντίκτυπο στη θεώρηση της προσωπικότητας του Αλέξανδρου. Η έντονη δραστηριότητά του στη Συρία, όπου δημιούργησε αρκετές μονές, δε διασώζεται παρά μόνο στον *Βίο* του. Οι σύγχρονες πηγές δεν τον αναφέρουν, με κύριο παράδειγμα το έργο *Φιλόθεος Ιστορία* του Θεοδωρήτου Κύρου. Ομοίως και η τιμή της μνήμης του απέκτησε μόνο τοπικό χαρακτήρα. Ενδείξεις για τον εορτασμό της μνήμης του υπάρχουν στον κώδικα Parisinus, που προέρχεται από τη μονή Στουδίου, και σε παλαιοσλαβικά μηνολόγια. Ωστόσο και στους Σλάβους φαίνεται ότι η τιμή του απαλείφθηκε κατά τη λειτουργική μεταρρύθμιση του Νίκωνα.

## Β' μέρος

### Η μονή των Ακοιμήτων ως φορέας εκκλησιαστικής πολιτικής στην Κωνσταντινούπολη

Το δεύτερο μέρος της παρούσας εργασίας επικεντρώνεται στην ιδιαίτερη επιρροή που η μονή των Ακοιμήτων ασκούσε στον εκκλησιαστικό βίο της Κωνσταντινουπόλεως με αφορμή τις χριστολογικές έριδες (5<sup>ος</sup> και 6<sup>ος</sup> αι). Η περίπτωση των Ακοιμήτων αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της μετατροπής του μοναχισμού σε πόλο άσκησης πολιτικής, που καθορίζει τις εξελίξεις σε όλα τα επίπεδα του δημόσιου βίου, όπως θα παρουσιαστεί στη συνέχεια. Το ζήτημα αυτό ωστόσο, δημιουργεί νέες παραμέτρους εξέτασης, οι οποίες καθορίζονται ως εξής: Ποια είναι η αιτία που ενεργοποίησε την εμπλοκή των Ακοιμήτων στις χριστολογικές έριδες; Με ποιές ενέργειες εκδηλώθηκε η επιρροή τους στον εκκλησιαστικό βίο; Ποιοι παράγοντες συνέθεσαν και στήριξαν την έντονη επιρροή τους κατά την περίοδο των χριστολογικών ερίδων;

### Κεφάλαιο 1<sup>ο</sup> : Η υπεράσπιση της ορθοδοξίας ως κίνητρο της δραστηριότητας των Ακοιμήτων

#### 1. Ο μοναχισμός ως παράγοντας εκκλησιαστικής πολιτικής.

Με την ανάπτυξη του λεγόμενου *αστικού* μοναχισμού<sup>1</sup>, που αποτέλεσε μία μαζική κίνηση στην περιοχή της Κωνσταντινουπόλεως από τα τέλη του 4<sup>ου</sup> έως και τον 5<sup>ο</sup> αι<sup>2</sup>, αναπτύσσεται και εδραιώνεται μία ιδιαίτερη έκ-

---

<sup>1</sup> Dagron, «Monachisme», σ. 253, πρβλ. Hatlie, *Monks*, σ. 65

<sup>2</sup> Η εμφάνιση του μοναχισμού στην Κωνσταντινούπολη ανάγεται σε δύο διαφορετικές παραδόσεις. Η πρώτη τοποθετεί την αρχική οργάνωση μονών στην πρωτεύουσα, όταν αυτοκράτορας ήταν ο Μέγας Κωνσταντίνος (324-337). Η δεύτερη παράδοση συνδέει τις πρώτες μονές με την έναρξη της βασιλείας του Θεοδοσίου Α' (379-395), περίπου προς το έτος 380, αμέσως μετά την εξασθένηση της αρειανικής κρίσεως. Η μεγάλη ανάπτυξή του αρχίζει με την προστασία της αυτοκράτειρας Πουλχερίας, συζύγου του Μαρκιανού (450-

φανση των πολύπλευρων δραστηριοτήτων των μοναχών. Αν και ο μοναχισμός είχε ως κύριο χαρακτηριστικό την απόσυρση των ασκητών από τον κόσμο, με δεδομένη σχεδόν την επιρροή του αγίου/ασκητή στην κοινωνία, στα αστικά κέντρα παρατηρείται η μετεξέλιξη του πνευματικού αυτού κινήματος σε σημαντικό παράγοντα που εμπλέκεται στον εκκλησιαστικό και κατ' επέκταση στον πολιτικό βίο. Ειδικά στην Κωνσταντινούπολη, την πρωτεύουσα του ρωμαϊκού κράτους, αλλά και την πόλη που φιλοξενεί έναν ισχυρό θρόνο, το φαινόμενο αυτό αποκτά έντονες διαστάσεις.

Η παραπάνω εμπλοκή διαμορφώνει ποικίλες διακυμάνσεις στη σχέση του μοναχισμού με την επισκοπική εξουσία. Η σύμπλευσή τους δεν είναι αυτονόητη, αλλά χαρακτηρίζεται και από συχνές συγκρούσεις που είχαν αντίκτυπο και στην κοινωνία. Η σύγχρονη έρευνα ερμήνευσε το φαινόμενο αυτό υπό την προοπτική του ανταγωνισμού μεταξύ της επισκοπικής

---

457), και σίγουρα μετά την Δ' Οικουμενική Σύνοδο. (Hatlie, *Monks*, σ. 62-63, Dagron, «Monachisme», σ. 228.). Ο Σωζομενός συνδέει την ίδρυση των πρώτων μονών με τον αρειανόφρονα αρχιεπίσκοπο Μακεδόνιο (342-346, 351-360 ) και τους διακόνους του Ελεύσιο και Μαραθώνιο. (Σωζομενού, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 4.27.4. πρβλ. Hatlie, *Monks*, σ. 63, Dagron, «Monachisme», σ. 239). Σε αντίθεση με τον Σωζομενό, οι αγιογραφικές πηγές τοποθετούν την ίδρυση των πρώτων μονών επί της βασιλείας του Θεοδοσίου Α' (379-395). (Καλλινίκου, *Βίος Υπατίου*, SC 177, σ. 62-298, *Βίος Ισαάκ*, ASS Mai. VII, σ. 243-253, *Βίος Δαλματίου*, ASS Aug. III, σ. 213-219. Πρβλ. Dagron, «Monachisme», σ. 230). Σύμφωνα με τον Dagron, η σιωπή των εκάστοτε *Βίων* σε σχέση με την ίδρυση μονών από τους αρειανόφρονες είναι ηθελημένη, επιθυμώντας ν' αποφευχθεί η σύνδεση της εμφάνισης του μοναχισμού στην Κωνσταντινούπολη με αιρετικές τάσεις. (Dagron, «Monachisme», σ. 245). Γενικότερα, η εξάπλωση του μοναχισμού στην πρωτεύουσα πραγματοποιείται με γρήγορους ρυθμούς και συνδέεται με την άφιξη μοναχών από διάφορες επαρχίες της Αυτοκρατορίας. (Hatlie, *Monks*, σ. 74, Dagron, «Monachisme», σ. 254. Για τον ακριβή αριθμό των μονών στην Κωνσταντινούπολη από τον 5<sup>ο</sup> αιώνα και εξής βλ. αναλυτικά: Janin, *La géographie ecclésiastique de l' Empire Romain, Les églises et les monasteries*, Paris 1953, Beck, *Kirche und Theologische Literatur in byzantinischen Reich*, Munich 1959 και Charanis P., «The Monk as an element of Byzantine Society», *DOP* 25 (1971), σσ. 61-85. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν ο Ισαάκ, ο Υπάτιος, ο Αλέξανδρος και ο Μάρκελλος της μονής των Ακοιμητών. (Hatlie, *Monks*, σ. 74, πρβλ. Pargoire, *Les débuts du monachisme à Constantinople*, Paris 1899, σ. 119, Dagron, «Monachisme», σ. 254). Η αιτία αυτής της μετακίνησης συνδέεται από το Dagron, με την επιρροή του θρόνου της Κωνσταντινουπόλεως και με τις θεολογικές έριδες που απασχολούν την Εκκλησία. Η ανάπτυξη της ίδρυσης μονών από κατοίκους της Κωνσταντινουπόλεως έπεται, κατά τον 5<sup>ο</sup> αιώνα. (Dagron, «Monachisme», σ. 255. πρβλ. Σχετικά Hatlie, *Monks*, σ. 75).

και της ασκητικής αυθεντίας, ανταγωνισμού που στόχευε αμοιβαία στην επικράτηση στο ποίμνιο<sup>1</sup>.

Καθώς ο μοναχισμός αποτέλεσε στη βάση του ένα πνευματικό κίνημα λαϊκών, δεν επεδίωκε την αμφισβήτηση της πνευματικής αυθεντίας του επισκόπου, που απέρρευε από το Μυστήριο της Ιερωσύνης. Ωστόσο, αξίωνε τη διεκδίκηση της αυθεντίας που του προσέδιδε ο ασκητικός βίος της εγκράτειας και της προσευχής, αρνούμενος να την παραχωρήσει, παρ' όλο που δεν είχε αναλάβει κάποιο συγκεκριμένο θεσμικό ρόλο. Το σχήμα αυτό ανέλυσε και η Claudia Rapp, η οποία απομακρύνεται από την προοπτική της διχοτόμησης της εξουσίας (κοσμική και εκκλησιαστική), για να προσθέσει σε αυτές την ασκητική αυθεντία<sup>2</sup>.

Η ερμηνεία του ανταγωνισμού των δύο αυθεντιών έχει απολυτοποιηθεί σχεδόν από κάποιους επιστήμονες, με αποτέλεσμα τη σύγχυση δύο παραμέτρων που, ωστόσο, διαφοροποιούνται. Συγχέουν δηλαδή την τάση διεκδίκησης της ανεξαρτησίας της ασκητικής αυθεντίας από την αντίστοιχη επισκοπική, που προκαλούσε ποιμαντικά προβλήματα, με τους αγώνες των μοναχών για την ορθοδοξία.

---

<sup>1</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 212-223

<sup>2</sup> Σύμφωνα με το σχήμα που προτείνει η Rapp, στην κοινωνία αναγνωρίζονται τρεις φορείς αυθεντίας: η πραγματιστική, η πνευματική και η ασκητική. Η πραγματιστική αυθεντία συνδέεται με την κοσμική εξουσία, με δύο κύρια χαρακτηριστικά: α) τη λήψη αποφάσεων προς όφελος των υπηκόων της, β) την έλλειψη πρόσβασης προς αυτήν από το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού. Εφόσον είναι δημόσια, η αναγνώρισή της εξαρτάται από το αποτέλεσμα των πράξεών της αναφορικά με το καλό του συνόλου. Η πνευματική αυθεντία αναφέρεται σε μία εξουσία που βασίζεται εκτός του ανθρώπου, ως χάρη Θεού και στέκεται ανεξάρτητη από τον ευρύτερη αποδοχή. Τέλος, η ασκητική αυθεντία είναι το αποτέλεσμα των προσωπικών κατορθωμάτων του πιστού, καθώς βασίζεται στην καταπόνηση του σώματος. Είναι ορατή και προσβάσιμη από κάθε πιστό. Η Rapp, οριοθετώντας το περιεχόμενο των τριών ειδών αυθεντίας, δεν τα απολυτοποιεί, αλλά θεωρεί ότι αλληλοπεριχωρούνται, καθώς η άσκηση προσφέρει στον πιστό την οδό για την κατάκτηση της χάριτος και αποτελεί μάλιστα απόδειξη της ύπαρξής της. Επιπλέον, η πνευματική εξουσία του επισκόπου ενέχει και στοιχεία της πραγματιστικής, καθώς αναδύονται διάφορες κοσμικές υποχρεώσεις στα πλαίσια της εύρυθμης λειτουργίας της επισκοπής. Παρά τον διαχωρισμό των τριών ειδών αυθεντίας που επιχειρεί η Rapp, αποτυγχάνει τελικά να τις προσδιορίσει και να τις συσχετίσει με ακρίβεια, κυρίως εξ αιτίας της αδυναμίας της να προσδιορίσει σαφώς τα ερείσματα της πνευματικής αυθεντίας του επισκόπου. Rapp, *Holy Bishops*, σ. 16-18.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, η διαφύλαξη της ορθοδοξίας<sup>1</sup>, ως εγγυήτριας της ορθοπραξίας, ήταν αντικείμενο μόνιμης αγωνίας των μοναχών, καθώς η σύνδεσή τους αποτελεί τον πυλώνα του ορθού εκκλησιαστικού βιώματος, το οποίο δεν είναι δυνατόν να επιτευχθεί με τρόπο αυτόνομο και ανεξάρτητο<sup>2</sup>. Αντιθέτως, έχουν αδιάρρηκτη σχέση μεταξύ τους, εφόσον η ορθή πίστη αποτελεί τον οδοδείκτη του ασκητικού βίου προς τον απώτερο στοχο του, την ένωση του ανθρώπου με το Θεό, τη θέωση. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η διατύπωση του ορθού δόγματος δεν αποτελεί μία απλή διανοητική θεωρία. Το δόγμα στον ασκητισμό γίνεται «βίωμα...στα πλαίσια μίας προόδου...»<sup>3</sup>.

Η διαφοροποίηση των δύο διαφορετικών ερμηνειών που χαρακτηρίζουν τη δυναμική στη σχέση μεταξύ επισκοπικής εξουσίας και μοναχισμού φαίνεται σε δύο χαρακτηριστικά ιστορικά παραδείγματα.

Στην πρώτη περίπτωση, όπου πραγματικά δεσπόζει η προσπάθεια ελέγχου του μοναστικού κινήματος, συγκαταλέγεται το παράδειγμα του Ιωάννη του Χρυσοστόμου, ο οποίος προσπάθησε να θέσει τους μοναχούς υπό τον έλεγχο του αρχιεπισκόπου, με αφορμή την παρουσία τους μέσα στην πόλη και την επαφή τους με εύπορους κατοίκους της για την απόσπαση ελεημοσύνης<sup>4</sup>, έχοντας να αντιμετωπίσει τα παράπονα τόσο των

---

<sup>1</sup> Για την θεώρηση της αιρέσεως βλ. επίσης Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, trans. by R. Kitchen, Philadelphia 1959-1960<sup>2</sup> και Boulluec, *La notion de l' hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles*, Paris 1985.

<sup>2</sup> Πρβλ. «ὁ δὲ ποιῶν καὶ διδάσκων, καθὼς φησὶ πού τό Εὐαγγέλιον, οὗτος ἀληθῶς ζῶν ἔστιν ἄνθρωπος καὶ ὠραῖος τῷ κάλλει καὶ ἐνεργός καὶ κινούμενος». Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ Παρθενίας*, 23,1. Βλ. επίσης: «...πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας». Γρηγορίου Θεολόγου, *Περὶ Δόγματος καὶ Καταστάσεως Ἐπισκόπων*, Λόγος Κ', PG 35,1080.

<sup>3</sup> Lossky, *Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ανατολικῆς Ἐκκλησίας*, μετ. Σ. Πλευράκη, Θεσσαλονίκη 1991<sup>5</sup>, σ. 4-6. Πρβλ. επίσης Μεταλληνοῦ, *Θεολογικὴ Μαρτυρία*, σ. 352 και Ιωαννίδου, «Τό Χριστιανικόν ἦθος», *Κοινωνία* 3 (2001), σ. 253-254

<sup>4</sup> Πρβλ. *Βίος Ἰσαάκ*, ASS Mai. VII, 252F. Πρβλ. Kelly, *John Chrysostom*, σ. 123, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 193, Hatlie, *Monks* σ. 67 -68). Για την τάση των μοναχών να περιφέρονται στους δρόμους της πρωτεύουσας πρβλ. Dagron, «Monachisme», σ. 255-257, 262-263.



Χριστιανών όσο και των εθνικών<sup>1</sup>. Μάλιστα, οι κατηγορίες είχαν αντίκτυπο σε όλον τον κλήρο και τους μοναχούς της Βασιλεύουσας, οι οποίοι κατηγορούνταν ως «χριστέμποροι»<sup>2</sup>. Επομένως, στόχος του Χρυσοστόμου ήταν η λήψη μέτρων για την αντιμετώπιση συγκεκριμένων ποιμαντικών προβλημάτων που προκαλούνταν από τις ενέργειες των μοναχών.

Ως νέος αρχιεπίσκοπος φρόντισε τόσο για την παροχή των ημερησίων υλικών αγαθών των μοναχών που διέμεναν μέσα στις μονές, όσο και για την προστασία τους<sup>3</sup>. Παράλληλα, τα κηρύγματά του στράφηκαν με ευθύ τρόπο εναντίον αυτών των μοναχών που εκπροσωπούσε ο Ισαάκ ο Σύρος<sup>4</sup>. Η διαμάχη με τον Ισαάκ δεν κατέληξε ευνοϊκά για τον ι. Χρυσόστομο. Όπως διαφαίνεται από τον *Βίο Υπατίου*, και επιβεβαιώνεται από τον Παλλάδιο, ο σύρος μοναχός είχε έντονη πνευματική επιρροή σε διάφο-

---

<sup>1</sup> «Εἰ γὰρ οἱ παρ' ἡμῖν σκανδαλίζονται τούτοις, πολλῶ μᾶλλον οἱ ἕξωθεν μυρίας εὐρίσκοντες κατηγορίας καὶ λαβάς, ὅταν ἄνθρωπον ὑγιαίνοντα, καὶ ἑαυτῶ ἀρκέσαι δυνάμενον ὀρῶσιν ἐπαιτοῦντα, καὶ ἑτέρων δεόμενον». Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Θεσσαλονικεῖς ἐπιστολὴν πρώτην, ὁμιλία στ',* PG 62, 430. Πρβλ. Kelly, *John Chrysostom*, σ. 123-124, Caner, *Spiritual Authority*, σσ. 171-172. Dagron, «Monachisme», σ. 264.

<sup>2</sup> Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Θεσσαλονικεῖς ἐπιστολὴν πρώτην, ὁμιλία στ',* PG 62, 430. Πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 172, Dagron, «Monachisme», σ. 264.

<sup>3</sup> «...ὅπως μὴ ἀδικοῖντο καὶ τὰ ἐπιτήδεια ἔχοιεν, σφόδρα ἐπιμελείτο». Σωζομενοῦ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 8.9.4. πρβλ. Caner, *Spiritual Authority*, σ. 197, Hatlie, *Monks*, σ. 68, Dagron, «Monachisme», σ. 264.

<sup>4</sup> Ο μοναχός Ισαάκ συνδέεται με την εμφάνιση και εδραίωση του μοναχισμού στην Κωνσταντινούπολη. Η εικόνα ωστόσο του πνευματικού πατέρα που αποδίδει η αγιογραφία στον Ισαάκ, ανατρέπεται από τις διηγήσεις του Σωζομενοῦ και του Παλλαδίου, οι οποίοι αναφέρονται στη σύγκρουσή του με τον Ιωάννη τον Χρυσόστομο, όταν ο τελευταίος ανέβηκε στον αρχιεπισκοπικό θρόνο. Καθώς οι πληροφορίες είναι εκ διαμέτρου αντίθετες, δημιουργήθηκε το ερώτημα της ταυτίσεως των δύο προσώπων. Τόσο ο Pargoire, («*Les premiers évêques de Chalcédoine*», σ. 123-124), όσο και ο Dagron, («*Monachisme*», σ. 245) είναι βέβαιοι πως πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο, εφόσον: α) πρόκειται για μοναχούς καταγόμενους από τη Συρία, β) παρουσιάζονται ως πνευματικοί ηγέτες των μοναχών. Στις αναφορές τόσο του *Βίου Ισαάκ*, όσο και του *Βίου Υπατίου* δεν αναφέρεται η σύγκρουση του Ισαάκ με τον Ιωάννη τον Χρυσόστομο, κατά την περίοδο που ο δεύτερος ήταν αρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως. Ειδικά ο *Βίος Υπατίου* αναφέρεται και στις δύο προσωπικότητες. Ο συγγραφέας υπογραμμίζει όμως την πνευματική αυθεντία που απολάμβανε ο Ισαάκ μεταξύ των μοναχών της Κωνσταντινουπόλεως, ενώ διηγείται και τις συγκρούσεις του Χρυσοστόμου με αυτούς τους ίδιους μοναχούς, οι οποίοι στις διηγήσεις του χαρακτηρίζονται ως επαναστάτες. (πρβλ. Dagron, «*Monachisme*», σ. 245). Η σιωπή των πηγών για τη σύγκρουση του με τον Ιωάννη τον Χρυσόστομο παρουσιάζεται σκόπιμη, καθώς, όπως υποστηρίζει ο Dagron («*Monachisme*», σ. 245), οι συγγραφείς ήθελαν να αποκρύψουν πως ο Ισαάκ στράφηκε κατά του ι. πατέρα. Βλ. επίσης Kelly, *John Chrysostom*, σ. 123-124.

ρους εκκλησιαστικούς και μοναστικούς κύκλους της Κωνσταντινουπόλεως<sup>1</sup>. Ταυτοχρόνως, ενώθηκε με τους επικριτές του αρχιεπισκόπου, τον Σεβηριανό Γαβάλων, τον Αντιόχο Πτολεμαΐδας και τον Ακάκιο Βεροίας, οι οποίοι δεν αντιμετώπιζαν θετικά τις προσπάθειες αναμόρφωσης του εκκλησιαστικού βίου της Κωνσταντινουπόλεως<sup>2</sup>. Στο τέλος συντάχθηκε με τον Θεόφιλο Αλεξανδρείας και στην επί Δρυν Σύνοδο (403), που κατέληξε στον εκθρονισμό του ι. Χρυσοστόμου, εμφανίσθηκε ανάμεσα στους κύριους κατηγορούς του αρχιεπισκόπου<sup>3</sup>. Ο Παλλάδιος μάλιστα, υπό την επιρροή του ρόλου που διαδραμάτισε ο Ισάκ στην καταδίκη του Χρυσοστόμου, τον κατηγορεί ως «περίτριμμα και άφηγητή ψευδομοναζόντων»<sup>4</sup>.

Τέτοια αρνητικά φαινόμενα που παρουσιάστηκαν σε σχέση με τον αστικό μοναχισμό, προώθησαν τον ασκητισμό της ερήμου, ειδικά από τους αρχιεπισκόπους της πρωτεύουσας. Στα έργα τόσο του Γρηγορίου Θεολόγου, όσο και του Ιωάννου του Χρυσοστόμου, αρχιεπισκόπων που είχαν ανέλθει στο θρόνο της Βασιλεύουσας, καταδεικνύεται η διαφορά ανάμεσα στις δύο ιστορικές εκφάνσεις του μοναχισμού και τονίζεται φυσικά η υπεροχή της ασκήσεως στην έρημο<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> βλ. Καλλινίκου, *Βίος Υπατίου*, 11, 1-4, και Παλλαδίου, *Βίος Χρυσοστόμου*, 6, 16-17. Πρβλ. Dagron, «Monachisme», σ. 263

<sup>2</sup> «Συνέβη δέ κατ' εκείνο καιροῦ ἐπιστάντα Ἀκάκιον, τόν ἐπίσκοπον Βεροίας, ἀστοχῆσαι, ὡς ἔλεγεν, καταγωγίου καλοῦ· καί λυπηθεῖς ἐπί τούτῳ, ὀργή ὑπετυφούτο ὡς κατάφρονηθεῖς ὑπό τοῦ Ἰωάννου... Ἐξαυτῆς οὖν συγκλωσθεῖς Σευηριανῶ καί Ἀντιόχῳ καί Ἰσαακίῳ Σύρῳ, ...σκέπτονται θωρακίζεσθαι δήθεν μέν κατά Ἰωάννου...». Παλλαδίου, *Βίος Χρυσοστόμου*, 6, 16-17. πρβλ. Σωζομενοῦ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, 8, 19, 1-3, πρβλ. Dagron, «Monachisme», σ. 263

<sup>3</sup> «Μετά τήν ἀπόκρισιν ...ἐμηνύθησαν δύο πρεσβύτεροι τοῦ Ἰωάννου...καί ὁ ἡσυχαστής Ἰσαάκιος...λέγοντες· «Ἐδήλωσέν σοι ἡ σύνοδος· Πέρασον πρός ἡμᾶς, ἀπολογησόμενος τά ἐγκλήματα». Παλλαδίου, *Βίος Χρυσοστόμου*, 8, 216-222. Πρβλ. Kelly, *John Chrysostom*, σ. 218, 224, Caner, *Spiritual Authority*, σ. 194-195, Dagron, «Monachisme», σ. 264

<sup>4</sup> Παλλαδίου, *Βίος Χρυσοστόμου*, 6, 16-17.

<sup>5</sup> Και οι δύο Πατέρες τονίζουν στα έργα τους την αποταγή από τις κοσμικές υποθέσεις, ως κύριο χαρακτηριστικό του μοναχισμού. Σύμφωνα με τις αντιλήψεις τους, η έρημος είναι το πεδίο της ασκήσεως και όχι ο κόσμος. Πρβλ. «Ὁρῶν γάρ οὐς μέν πρακτικός τέρπει βίος. Ἄλλοις μέν ὄντας χρησίμους τῶν ἐν μέσῳ. Αὐτοῖς δέ ἀχρήστους καί κακοῖς στροβουμένους. Ἐξ ὧν τό λειῖον ἦθος ἐκκυμαίνεται· Τούς δ' ἐκτός ὄντας εὐσταθεῖς μέν πως πλέον. Καί πρός Θεόν βλέποντες ἡσύχῳ νοῖ. Αὐτοῖς μόνοις δε χρησίμους φίλτρῳ στενῶ». (Γρηγορίου Θεολόγου, *Ἐπη Ἱστορικά, Περί ἑαυτοῦ*, PG 37, 1050). Πρβλ. επίσης Ἰωάννου

Η δεύτερη ερμηνεία που σχετίζεται με τη διαφύλαξη της ορθοδοξίας, φαίνεται με τρόπο εύγλωτο στην περίπτωση του Νεστορίου, η οποία ερμηνεύθηκε με κριτήριο τον ανταγωνισμό εξουσίας μεταξύ αρχιεπισκόπου και μοναχισμού, ακολουθώντας νεστοριανίζουσες κυρίως πηγές<sup>1</sup>. Πράγματι, ο Νεστόριος επεδίωξε τον έλεγχο της παρουσίας των μοναχών μέσα στην πόλη. Δε δίστασε μάλιστα να επιβάλει ακοινωνησία στους μοναχούς που δε συμμορφώθηκαν στα ποιμαντικά μέτρα που έλαβε. Ωστόσο, στο διάστημα αυτό, αν και ήρθε αντιμέτωπος με την πνευματική επιρροή του Δαλματίου και κατηγορήθηκε για τυρρανία<sup>2</sup>, δεν προκύπτει κάποιο ιδιαίτερο περιστατικό σύγκρουσης με τους μοναχούς.

Η πραγματική σύγκρουση μεταξύ Νεστορίου και μοναχών επήλθε μόνο όταν ο αρχιεπίσκοπος διατύπωσε την αιρετική διδασκαλία σχετικά με τον όρο «Θεοτόκος». Πρωτοπόροι στην αντιμετώπιση της αίρεσης αναδείχθηκαν κάποιοι αρχιμανδρίτες και ο μοναχός Βασίλειος, που αντιμετώπισαν την οργή του Νεστορίου<sup>3</sup>. Η εξέλιξη αυτή επέβαλε την επέμβαση του Δαλματίου, ο οποίος ετέθη επικεφαλής των μοναχών και παρουσιάστηκε ενώπιον του Αυτοκράτορα, προκειμένου να μεσολαβήσει για την άφιξη μίας αντинеστοριανικής αντιπροσωπείας στην Κωνσταντινούπολη<sup>4</sup>.

Κι ενώ ο Δαλμάτιος επικεντρώνει τη διαμάχη του με τον Νεστόριο στις αιρετικές παρεκκλίσεις του δεύτερου, ο αρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως δεν παύει να τονίζει ότι εναντίον του τάσσονται μοναχοί που

---

Χρυσόστομος, *Πρός τους πολεμούντας τοίς επί το μοναζειν ενάγουσιν*, PG 47, 321κεξ, πρβλ. Dagron, «Monachisme», σ. 258-259.

<sup>1</sup> Caner, *Spiritual Authority*, σ. 212-223

<sup>2</sup> Nau, *Nestorius*, σ. vi, Hatlie, *Monks*, σ. 68-69, Dagron, «Monachisme», σ. 266.

<sup>3</sup> Hatlie, *Monks*, σ. 69, Bacht, «Orientalischen Mönchtums», σ. 197, Dagron, «Monachisme», σ. 267.

<sup>4</sup> «Καί ἀναστάντα πάντα τά μοναστήρια ἄμα τοῖς ἀρχιμανδρίταις αὐτῶν ἐξῆλθον ἐπί τό παλάτιον ψάλλοντες ἀντίφωνα. ἦν ὁ ἅγιος Δαλμάτιος... ἔτη τεσσαράκοντα καί ὀκτώ ἔχων μή ἐξελθῶν τοῦ ἑαυτοῦ μοναστηρίου... ἐξῆλθον δέ αὐτοῦ περί τούτου, φωνή ἐξ οὐρανοῦ αὐτῶ κατήλθεν ὥστε ἐξελεθῆν... ἦν δέ σύν αὐτοῖς καί λαός πολὺς τῶν ὀρθοδόξων. ὡς οὖν ἦλθον εἰς τό παλάτιον, κληθέντες παρὰ τοῦ βασιλέως εἰσῆλθον οἱ ἀρχιμανδρίται...» ACO 1, 1,2, 65-66, πρβλ. επίσης 68-69. Πρβλ. Hatlie, *Monks*, σ. 69, Bacht, «Orientalischen Mönchtums», σ. 197-198, Dagron, «Monachisme», σ. 267

επαναστατούν κατά της επισκοπικής αυθεντίας<sup>1</sup>. Ο Θεοδόσιος Β' (401-450) υπό την πίεση των μοναχών, να υποστηρίζει τον αρχιεπίσκοπο. Κατά την Γ' Οικουμενική Σύνοδο της Εφέσου (431), ο Δαλμάτιος εμφανίστηκε κατηγορος του Νεστορίου, ο οποίος τελικά καθαιρέθηκε και καταδικάστηκε.

Τα γεγονότα της καταδίκης του Νεστορίου δεν επιβεβαιώνουν την άποψη του γενικότερου ανταγωνισμού μεταξύ αρχιεπισκόπου και μοναχών. Ήταν η διατύπωση της αιρετικής διδασκαλίας του Νεστορίου που κινητοποίησε τον μοναχισμό στην Κωνσταντινούπολη εναντίον του, καθώς στην άρνηση του όρου «Θεοτόκος», οι μοναχοί αναγνώρισαν την περαιτέρω παραχάραξη της ορθής πίστης για τις δύο φύσεις του Ιησού Χριστού.

Καθίσταται σαφές ότι για τη διαμόρφωση των σχέσεων μεταξύ επισκοπικής εξουσίας και μοναχισμού, τα αίτια είναι ποικίλα. Ωστόσο, επόμενο θέμα που χρήζει περαιτέρω εξέτασης είναι οι παράγοντες εκείνοι που ισχυροποιούν τον μοναχισμό έναντι του Ιερατείου και τον μετατρέπουν ακόμη και σε πόλο άσκησης πολιτικής στον εκκλησιαστικό βίο, είτε μέσω της σύγκρουσης είτε μέσω της επιρροής. Ασφαλώς κύρια και αδιαμφισβήτητη πηγή αυτού του φαινομένου δεν παύει να αποτελεί το ασκητικό πρότυπο του αγίου. Σύμφωνα με τις αγιολογικές αλλά και τις ιστορικές πηγές, οι αγώνες των μοναχών συνδέονται κυρίως με ισχυρές ασκητικές προσωπικότητες<sup>2</sup>, που κληροδοτούν στον μοναχισμό μία σχέση σαφούς επιρροής επί του ποιμνίου, το οποίο εμφανίζεται υπερασπιστής του σε οποιαδήποτε κρίση.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, διαμορφώνεται το πλαίσιο επιρροής των μοναχών ως φορέων μίας αυτόνομης αυθεντίας, η οποία απευθύνεται στα πλατιά κοινωνικά στρώματα, ενισχύοντας και διατηρώντας ακμαία τη λα-

---

<sup>1</sup> Nau, *Nestorius*, σ. 239-240, Hatlie, *Monks*, σ. 69, Dagron, « Monachisme », σ. 268

<sup>2</sup> Dagron, « Monachisme », σ. 261.

ϊκή θρησκευτικότητα. Η φράση αποδίδει τον όρο *popular religion*<sup>1</sup>, τον οποίο χρησιμοποίησε ο Brown για να περιγράψει τη θρησκευτικότητα που χαρακτηρίζει το ποίμνιο, ειδικά της Δύσης, κατά τους 4<sup>ο</sup>-6<sup>ο</sup> αι, η οποία, σύμφωνα με τη θέση του, είχε σαφές κοινωνικό περιεχόμενο και τροφοδοτούνταν κυρίως από την αλληλεπίδραση ασκητών (επισκόπων ή μοναχών) και ποιμνίου<sup>2</sup>. Ωστόσο ο Brown περιορίζει τα όριά της μόνο στην τιμή (ή λατρεία, όπως την αναφέρει) των αγίων, εντοπίζοντάς την αποκλειστικά στα λαϊκά στρώματα.

Ο W.H.C. Frend διευρύνει περαιτέρω την έννοια του όρου, περιλαμβάνοντας σε αυτόν και τους τρόπους πρόσληψης των δογματικών αντιθέσεων, ειδικά των χριστολογικών ερίδων του 5<sup>ου</sup> αιώνα, από το ποίμνιο. Σύμφωνα με την άποψή του, πρωταγωνιστές στην εμπλοκή του ποιμνίου με τις δογματικές έριδες αναδείχθηκαν οι μοναχοί<sup>3</sup> που δεν περιορίζονταν σε μία συστηματική θεολογική ανάπτυξη της πίστης. Συνήθως ο λόγος τους προς τους πιστούς δεν ήταν αμιγώς θεολογικός, αλλά αντιθέτως στηριζόταν σε απλοϊκά επιχειρήματα<sup>4</sup>. Παράλληλα, ο λόγος αυτός εμπ-

---

<sup>1</sup> Η απόδοση της φράσεως *λαϊκή θρησκευτικότητα* από τον όρο *popular religion* απαντάται μόνο στην αγγλική γλώσσα. Στις υπόλοιπες ευρωπαϊκές αποδίδεται με τον όρο *popular religiosity* που κυριαρχεί. Όπως εξηγεί και ο Francesco Zaccaria, η θρησκευτικότητα και η θρησκεία αποτελούν τους δύο πόλους της πίστης. Η θρησκευτικότητα αναφέρεται στον υποκειμενικό πόλο της θρησκευτικής εμπειρίας. Η θρησκεία αναφέρεται στον αντικειμενικό πόλο οργάνωσης της πίστης (ιεραρχία, τελετουργία, κανόνες κλπ). Αυτό υποδηλώνει ότι η θρησκευτικότητα δεν είναι μία εναλλακτική μορφή θρησκείας. Αντιθέτως, ο Zaccaria τονίζει την άμεση σύνδεση των δύο, θεωρώντας τη θρησκευτικότητα συμπληρωματικό μέρος της θρησκείας. Βλ. αναλυτικά Zaccaria, *Participation and Beliefs in Popular Religiosity*, Leiden-Boston, 2010, σσ. 4-7, όπου και η αναλυτική βιβλιογραφία

<sup>2</sup> Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981, σ. xvi-xvii. Βλ. επίσης αναλυτικά Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley 1982.

<sup>3</sup>Frend, «Popular Religion and Christological Controversy», σ. 19-20.

<sup>4</sup> Ο Frend εντοπίζει το έρεισμα των αντιχαλκηδονίων στην κοινωνία ακριβώς σε αυτήν την επιχειρηματολογία, αναφέροντας τα εξής παραδείγματα: α) Τον χαρακτηρισμό της Συνόδου της Χαλκηδόνος (451) ως εμπόπτουσα στην αίρεση του Ιουδαϊσμού. Στις περιοχές της Παλαιστίνης και της Συρίας, η κατηγορία αυτή είχε μεγάλο αντίκτυπο εξ αιτίας της αντιπάθειας των πιστών προς τους Ιουδαίους. β) Το απλοϊκό, αλλά ισχυρό θεολογικό επιχειρήμα περί της αποδοχής δύο Χριστών που εύλογα λειτουργούσε αρνητικά στην ευσέβεια των πιστών και στη σωτηριολογική προοπτική της Ενανθρωπήσεως. Frend, «Popular Religion and Christological Controversy», σ. 25.

λουτιζόταν από οράματα, όνειρα και θείες αποκαλύψεις που είχαν άμεση απήχηση στα λαϊκά στρώματα, ενώ σπουδαίο ρόλο έπαιζε και η ευρεία αναφορά στη δαιμονικότητα της αιρέσεως<sup>1</sup>.

Σύμφωνα με τον Friend, η εμπλοκή του ποιμνίου στις δογματικές έριδες μεθοδεύθηκε από τον Μέγα Αθανάσιο τον 4<sup>ο</sup> αι. Ο αρχιεπίσκοπος Αλεξανδρείας στον αγώνα του κατά του αρειανισμού στηρίχθηκε αφενός στην ευαισθησία των μοναχών για την ορθοδοξία, αφετέρου στην εκλαϊκευση της θεολογίας. Αυτή η πολιτική του Μεγάλου Αθανασίου συνεχίστηκε από τον Κύριλλο Αλεξανδρείας και κορυφώθηκε με την έκρηξη των μονοφυσιτικών ερίδων, όπου και οι μοναχοί διεδραμάτισαν σπουδαίο ρόλο στην προπαγάνδα υπέρ είτε του Χαλκηδονισμού είτε του Αντιχαλκηδονισμού, απευθυνόμενοι στα λαϊκά στρώματα της κοινωνίας και ζητώντας την υποστήριξή τους<sup>2</sup>.

Ωστόσο, οι παράγοντες ισχυροποίησης του μοναστικού κινήματος δεν περιορίζονται μόνο στην απήχηση του ασκητικού προτύπου στο ποίμνιο. Αντιθέτως, όπως αποδεικνύουν και οι πηγές, ο μοναχισμός στηρίζεται και σε παραμέτρους εξωτερικές που τροφοδοτούνται ασφαλώς από την ασκητική αυθεντία, επεκτείνονται όμως σε περισσότερες εκφάνσεις του εκκλησιαστικού, κοινωνικού και πολιτικού βίου.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, θα πρέπει συνεπικουρικά να εκτιμηθούν και οι συνέπειες της σχέσης των μοναχών με ισχυρούς οικονομικούς και κοινωνικούς κύκλους μέσα στην πρωτεύουσα, σχέση που θεμελιώθηκε αρχικά στη στήριξη εκ μέρους αυτών των χορηγών στη δημιουργία των μονών. Μία χαρακτηριστική περίπτωση είναι Ισάκ ο Σύρος, ο οποίος έφτασε στην Κωνσταντινούπολη από την Ανατολή, για την αντιμετώπιση της αρειανι-

---

<sup>1</sup> Friend, «Popular Religion and Christological Controversy in the Fifth Century», σσ. 25-26.

<sup>2</sup> Friend, «Popular Religion and Christological Controversy», σ. 19-20.

κής αιρέσεως<sup>1</sup> γύρω στο έτος 381. Η εμμονή του στην ορθόδοξη πίστη τον ανέδειξε σε προσωπικότητα με ισχυρές διασυνδέσεις, όπως ο Σατούρνιος και ο Βίκτωρας. Με τη βοήθεια του Σατούρνιου ο Ισάκ έκτισε το κελλί του<sup>2</sup>, ενώ στη συνέχεια προσεγγίστηκε από δύο πιστούς, τον Δαλμάτιο, που καταγόταν από την Ανατολή και ανήκε στην αυτοκρατορική φρουρά, και τον γιό του Φάυστο<sup>3</sup>. Οι δύο άνδρες διέθεσαν την προσωπική τους περιουσία και έκτισαν μονή, στην οποία ηγούμενος ήταν ο Ισάκ έως την κοίμησή του, μετά το έτος 405<sup>4</sup>. Σύμφωνα μάλιστα με τη μαρτυρία του Καλλινίκου, ο Ισάκ ο Σύρος επέβλεπε την πνευματική αύξηση των μοναχών και τους παρείχε υλικά αγαθά, όταν το απαιτούσε η ανάγκη<sup>5</sup>.

Την εποχή που ο Δαλμάτιος ήταν αρχιμανδρίτης, είχε αναπτύξει δίκτυο φιλανθρωπίας, γεγονός που αποδεικνύει ότι η μονή είχε οικονομική άνθιση. Η παράμετρος αυτή είχε δύο συνέπειες: αφενός την ανάπτυξη ισχυρών δεσμών και με τα χαμηλότερα κοινωνικά και οικονομικά στρώματα μέσω της φιλανθρωπίας, αφετέρου την ανάπτυξη της φήμης των μοναχών, ανάμεσα στους κατοίκους των Κωνσταντινουπόλεως.

---

<sup>1</sup> «Τούτων οὕτως παραδόξως ὑπὸ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ θαυματουργουμένων, τοῦ χρόνου προβάντος, ὁ τῆς εἰρήνης ἐχθρὸς βελιάρ προχειρίζεται σκεῦος ἴδιον ὡς δεῦτερον Ἄρειον κατὰ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, τὸν βασιλέα Οὐάλεντα... Ἐν τῷ καιρῷ οὖν ἐκεῖνῳ ἦν τίς ἀνὴρ ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἀνατολῆς, ἀγγελικὸν βίον ἐπὶ γῆς μετερχόμενος, τοῦνομα Ἰσαάκιος... ὅς κατὰ τὸ εἰωθὸς θείας οὐρανόθεν ἀκούει φωνῆς, παρακελευομένης κατιέναι τῆς ἐρήμου, καὶ ἔλθειν ἐν Κωνσταντινουπόλει». *Βίος Ἰσάκ*, ASS Mai. VII, 246AB. Πρβλ. Hatlie, *Monks*, σ.66, Dagron, «Monachisme», σ. 232-233

<sup>2</sup> «Ὁ οὖν Σατουρνίνος ἦν κεκτημένος προάστειον ἔξω τῆς πόλεως, οὐ πόρῳ τοῦ τείχους ὑπάρχον· ὁμοίως καὶ ὁ Οὐίκτωρ καὶ αὐτὸς ἐκέκτητο ἐν τῷ παραθαλασίῳ μέρει τῆς πόλεως πλησίον Ἐλενιανῶν, εἰς τὸν καλούμενον Ψαμαθείαν, καὶ ἤρξαντο ἀμφοτέρω κτίζειν ἐπ' ὀνόματι τοῦ Ἰσαακίου». *Βίος Ἰσάκ*, ASS Mai. VII, 252F. πρβλ. Hatlie, *Monks*, σ. 67, Dagron, «Monachisme», σ. 233

<sup>3</sup> Hatlie, *Monks*, σ. 67, Dagron, «Monachisme», σσ. 232-233

<sup>4</sup> Hatlie, *Monks*, σ. 68, Dagron, «Monachisme», σ. 233

<sup>5</sup> «Καὶ τότε συνεκροτοῦντο κατὰ μέρος μοναστήρια ζῶντος τοῦ μακαρίου Ἰσαακίου καὶ εἰς ζῆλον αὐτοὺς ἄγοντος, ὅθεν καὶ ἐν αὐτῇ τῇ πόλει καὶ ἔξω πλησίον καὶ ἀπὸ ἱκανοῦ διαστήματος συνεχῆ γεγόνασι μοναστήρια, ἐν οἷς καὶ ἀπὸ πενήκοντα καὶ ἑκατὸν οἰκοῦντες ἀδελφοὶ τὸν Θεὸν δοξάζουσιν. Ἐπισκεπτόμενος οὖν διετέλει ὁ μακάριος Ἰσαάκιος αὐτοὺς ὡς ἴδια τέκνα... καὶ ὅπου ἂν ἔγνω λειπομένους τὰ πρὸς ζῶν, εἰ μὴ εἶχεν αὐτὸς, τοῖς ἀδελφοῖς καὶ χριστιανοῖς ἔλεγεν καὶ ἀπέστελλον». Καλλινίκου, *Βίος Ὑπατίου*, 11, 1-4, πρβλ. Dagron, «Monachisme», 234.

Οι συνέπειες της σύνδεσης των μοναχών με ισχυρά πολιτικά πρόσωπα φαίνονται στην περίπτωση του μονοφυσίτη Ευτυχούς, αρχιμανδρίτη μίας ιδιαίτερα ισχυρής μονής στην Κωνσταντινούπολη, όπου στεγάζονταν τριακόσιοι περίπου μοναχοί<sup>1</sup>. Ο ίδιος ήταν πανίσχυρος, καθώς ήταν υπεύθυνος της εποπτείας των μοναχών της Κωνσταντινουπόλεως, ενώ απολάμβανε της προστασίας του ευνούχου Χρυσαφίου, ανθρώπου με ιδιαίτερη ισχύ μέσα στο παλάτι<sup>2</sup>. Με τη βοήθεια του Χρυσαφίου, η απόφαση της Ενδημούσας Συνόδου (448) που τον καταδίκασε, ανετράπη και ο αρχιμανδρίτης πέτυχε την επανεξέταση των πρακτικών και της διαδικασίας της Συνόδου από μία ειδική επιτροπή<sup>3</sup>, που τελικά κατέληξε στην αποκατάστασή του κατά τη ληστρική σύνοδο της Εφέσου (449)<sup>4</sup>.

Παράλληλα, οι μοναχοί εκμεταλλεύονταν τις διαμάχες μεταξύ των αρχιεπισκοπικών θρόνων, απευθυνόμενοι ανάλογα στους ιεράρχες των πρεσβυγενών θρόνων. Κατ' αυτόν τον τρόπο, στις περιπτώσεις του Χρυσοστόμου και του Νεστορίου, οι μοναχοί καταφεύγουν στους πατριάρχες Αλεξανδρείας. Παρομοίως, ο Ευτυχής απευθύνεται μετά την καταδίκη του το έτος 448 στον πάπα Ρώμης Λέοντα (440-461)<sup>5</sup>.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, η επιρροή του μοναχισμού στον εκκλησιαστικό βίο διαμορφώνει ένα εκκλησιαστικό, κοινωνικό όσο και πολιτικό φαινόμενο, καθώς η έκρηξη των χριστολογικών ερίδων πριν το μισό του 5<sup>ου</sup> αι. και οι διαιωνιζόμενες αντιθέσεις μεταξύ των ακραίων τάσεων της αντι-

---

<sup>1</sup> Η μονή αυτή επιβίωσε μετά την καταδίκη του Ευτυχή από την Ενδημούσα Σύνοδο του έτους 448, αλλά διαλύθηκε οριστικά μετά την Δ' Οικουμενική Σύνοδο (451). Hatlie, *Monks*, σ.110, Dagron, «Monachisme», σ. 270. Για την επιρροή του ευνούχου Χρυσαφίου βλ. Goubert, «Le rôle de Sainte Pulchérie et de l'eunuque Chrysaphios», *Chalkedon I*, σσ. 303-321.

<sup>2</sup> Hatlie, *Monks*, σσ. 109-110, Dagron, «Monachisme», σ. 270.

<sup>3</sup> Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 635, πρβλ. Grillmeier, *Le Christ* σ. 530-31.

<sup>4</sup> Grillmeier, *Le Christ*, σ. 530, πρβλ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 635.

<sup>5</sup> Για τον ανταγωνισμό μεταξύ των θρόνων Ρώμης και Κωνσταντινουπόλεως, βλ. αναλυτικά Baynes, «Alexandria and Constantinople: a Study in Ecclesiastical Diplomacy», *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, σσ. 97-116. βλ. επίσης Φειδᾶ, *Προϋποθέσεις Διαμορφώσεως τοῦ Θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας*, σ. 258-289, Φειδᾶ, *Ἱστορικοκανονικά προβλήματα*, σσ. 10-69 και 112-129.



οχειανής και της αλεξανδρινής θεολογίας, επιβάλλουν την επέμβαση των Αυτοκρατόρων για την πολιτική διευθέτηση των ζητημάτων αυτών. Ωστόσο, η επέμβαση αυτή δεν βασίζεται πάντα στις αποφάσεις των Οικουμενικών Συνόδων, όπως στην περίπτωση της Δ' Οικουμενικής (451), με αποτέλεσμα την προσπάθεια χειραγώγησης ή και εξαναγκασμού των πατριαρχών για συμμόρφωση. Στο σημείο αυτό, ο μοναχισμός επεμβαίνει δυναμικά και επηρεάζει τόσο τις εξελίξεις στην πορεία των εριδών, όσο και στην πολιτική των Αυτοκρατόρων<sup>1</sup>.

Η αυξανόμενη ασκητική επιρροή στην Κωνσταντινούπολη επέβαλε τη διευθέτηση ζητημάτων που άπτονταν του μοναχισμού, όπως με τους κανόνες της Δ' Οικουμενικής Συνόδου (451). Από τους 30 κανόνες της Συνόδου, οι οκτώ αναφέρονται στον μοναχισμό, οριοθετώντας τη σχέση του κυρίως με τον κλήρο και τους επισκόπους. Ιδιαίτερα σημαντικός αποδεικνύεται ο 4<sup>ος</sup> κανόνας, όπου καθορίζεται με σαφήνεια η υπαγωγή του μοναχισμού στην επισκοπική πνευματική εξουσία. Κατ' αυτόν τον τρόπο, απαγορεύεται η δημιουργία μονής καθώς και η εγκατάλειψή της χωρίς την άδεια του επιχώριου επισκόπου. Επιπλέον, καταδικάζεται η εμπλοκή των μοναχών στις εκκλησιαστικές και πολιτικές υποθέσεις. Παράλληλα, οι επίσκοποι απέκτησαν συγκεκριμένες υποχρεώσεις έναντι των μονών. Τέλος, απαίτηση του κανόνα ήταν η επιστροφή των μοναχών στην ησυχία των μονών. Η Σύνοδος ορίζει το πνευματικό επιτίμιο της ακοινωνησίας στους ασκητές που παραβαίνουν τον κανόνα<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Βλ αναλυτικά παρακάτω

<sup>2</sup> «Ἐπειδή δε τινές, τῷ μοναχικῷ κεχρημένοι προσχήματι, τάς τε ἐκκλησίας καί τά πολιτικά διαταράσσουσι πράγματα, περιϊόντες ἀδιαφόρως ἐν ταῖς πόλεσι, οὐ μήν ἀλλά καί μοναστήρια ἑαυτοῖς συνιστᾶν ἐπιτηδεύοντες, ἔδοξε μηδένα μέν μηδαμοῦ οἰκοδομεῖν, μηδέ συνιστᾶν μοναστήριον ἢ εὐκτήριον οἶκον, παρά γνώμην τοῦ τῆς πόλεως ἐπισκόπου· τούς δέ καθ' ἑκάστην πόλιν καί χώραν μονάζοντας, ὑποτετάχθαι τῷ ἐπισκόπῳ καί τήν ἡσυχίαν ἀσπάζεσθαι καί προσέχειν μόνη τῇ νηστεία καί τῇ προσευχῇ...μήτε δέ ἐκκλησιαστικοῖς, μήτε βιωτικοῖς παρενοχλεῖν πράγμασι ἢ ἐπικοινωνεῖν, καταλιμπάνοντας τά ἴδια μοναστήρια, εἰ μήποτε ἄρα ἐπιτραποῖεν διά χρεῖαν ἀναγκαῖαν ὑπό τοῦ τῆς πόλεως ἐπισκόπου...τόν δέ παραβαίνοντα τοῦτον ἡμῶν τόν ὄρον, ὠρίσαμεν ἀκοινωνήτον εἶναι, ἵνα μή τό ὄνομα τοῦ Θεοῦ βλασφημεῖται. Τόν μέν τοι ἐπίσκοπον τῆς πόλεως, χρή τήν δεου-

Κανόνες υπαγωγής του μοναχισμού στην πνευματική αυθεντία του επισκόπου επαναλαμβάνονται και σε επόμενους κανόνες. Κατ' αυτόν τον τρόπο, στον 8<sup>ο</sup> κανόνα επιβάλεται και πάλι η ακοινωνησία σε κληρικούς και μοναχούς που στασιάζουν κατά της κεφαλής της τοπικής Εκκλησίας<sup>1</sup>. Ο 18<sup>ος</sup> αντιμετωπίζει τις περιπτώσεις συνομωσίας και φατρίας, ορίζοντας έκπτωση των μοναχών «παντῆ τοῦ οἰκείου βαθμοῦ»<sup>2</sup>. Τέλος, ο 24<sup>ος</sup> κανόνας ρυθμίζει το καθεστώς της ιδιοκτησίας των μονών<sup>3</sup>.

Το εγχείρημα της Δ' Οικουμενικής Συνόδου έχει δεχθεί διάφορες ερμηνείες, οι οποίες περιστρέφονται γύρω από τη θεώρηση των κανόνων, ως έκφραση της κοινής πολιτικής του Αυτοκράτορα Μαρκιανού (450-457) και των επισκόπων. Συγκεκριμένα, έχει υποστηριχθεί πως μέσω των κανόνων ο μοναχισμός μετατράπηκε σε θεσμό υποκείμενο πλέον στο δημόσιο δίκαιο. Η εξέλιξη αυτή αποστέρησε τον μοναχισμό από την πνευματική ανεξαρτησία του και τον ανέδειξε σε οργανικό μέρος της επίσημης ιεραρχίας<sup>4</sup>.

Ωστόσο, η ανάγκη της υπαγωγής του μοναστικού κινήματος στην πνευματική δικαιοδοσία του επισκόπου εμφανίζεται πριν την διατύπωση των κανόνων της εν Χαλκηδόνι Συνόδου (451)<sup>5</sup>. Επομένως, η εκτίμηση του

---

σαν πρόνοιαν ποιείσθαι τῶν μοναστηρίων». Ράλλη-Πόττη, τ. 4, σ. 225-226. Πρβλ. Φειδᾶ, *Τεροί Κανόνες*, σ. 138. Βλ. σχετικά: Hatlie, *Monks*, σ. 39, Caner, σσ. 206-212 και 235-241, Dagrön, «Monachisme», σ. 274-275, Πρβλ. Dagrön, « Le Christianisme dans la ville byzantine », *DOP* 31 (1977), σσ. 1-25.

<sup>1</sup> «Οἱ δέ τολμῶντες ἀνατρέπειν τὴν τοιαύτην διατύπωσιν ...καί μὴ ὑποτασόμενοι τῷ ἰδίῳ ἐπισκόπῳ...εἰ δέ μονάζοντες...ἔστωσαν ἀκοινωνῆτοι». Ράλλη-Πόττη, τ. 4, σ. 234. Πρβλ. Φειδᾶ, *Τεροί Κανόνες*, σ. 138. Hatlie, *Monks*, σ. 39.

<sup>2</sup> Ράλλη-Πόττη, τ. 4, σ. 263. Πρβλ. Hatlie, *Monks*, σ. 39.

<sup>3</sup> «Τὰ ἀπαξ καθιερωθέντα μοναστήρια, κατὰ γνώμην ἐπισκόπου, μένειν εἰς τό διηγεκές μοναστηρια, καί τὰ ἀνήκοντα αὐτοῖς πράγματα φυλάττεσθαι, καί μηκέτι γίνεσθαι ταῦτα κοσμικά καταγώγια». Ράλλη-Πόττη, τ. 4, σ. 271. Πρβλ. Φειδᾶ, *Τεροί Κανόνες*, σ. 142. Hatlie, *Monks*, σ. 39.

<sup>4</sup> Βλ. αναλυτικά στον Hatlie, *Monks*, σ. 40.

<sup>5</sup> Ἢδη ὁ Μέγας Βασίλειος στο ἔργο του *Ὅροι κατὰ πλάτος*, ορίζει την ὁμολογία των νέων μοναχών ενώπιον του επισκόπου της τοπικής εκκλησίας. «Μάρτυρας δέ τῆς γνώμης τοῦς προεστῶτας τῶν Ἐκκλησιῶν παραλαμβάνειν, ὥστε δι' αὐτῶν καί τόν ἁγιασμόν τοῦ σώματος, ὥσπερ τι ἀνάθημα, τῷ Θεῷ καθιεροῦσθαι καί βεβαίωσιν εἶναι τοῦ γινομένου διά

κανονικού έργου της Συνόδου δε θα πρέπει να ερμηνευθεί μόνο υπό το πρίσμα πολιτικών αποφάσεων. Κυρίως θα πρέπει να εκτιμηθεί με κριτήριο τις ποιμαντικές ανάγκες που δημιουργήθηκαν στις τοπικές εκκλησίες, με αφορμή τις ακραίες τάσεις που εμφανίστηκαν από την ανάπτυξη του μοναστικού κινήματος και συνδέονταν με την ανεξαρτησία της ασκητικής αυθεντίας. Σε αυτές τις ανάγκες ανταποκρίνονται οι κανόνες της Δ' Οικουμενικής Συνόδου (451), έχοντας ως στόχο την ένταξη του μοναχισμού στις κανονικές δομές.

Ο μοναχισμός απασχόλησε και τον Ιουστινιανό (527-565) μετά την ανάρρησή του στον θρόνο, καθώς έπρεπε να αντιμετωπίσει την απήχηση του πνευματικού κύρους της ασκητικής αυθεντίας στο ποίμνιο, όπως και τις συνέπειες από την εμπλοκή των μοναχών στις δογματικές έριδες. Παράλληλα, δεν ήταν δυνατό να περιθωριοποιήσει την προσφορά τους στις ανάγκες της κοινωνίας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, επιδίωξε αφενός να προωθήσει την ανάπτυξη του μοναστικού κινήματος, αφετέρου να το θέσει υπό έλεγχο. Με κριτήριο αυτές τις δύο παραμέτρους, προχώρησε στη θέσπιση νόμων και κανόνων<sup>1</sup>.

Η προσοχή του Ιουστινιανού στράφηκε κυρίως προς τις οικονομικές δραστηριότητες των μονών. Αφενός επιθυμούσε να προσφέρει σημαντικά οικονομικά κίνητρα στη μοναστική ζωή, αφετέρου σκόπευε να οριοθετήσει αυτές τις δραστηριότητες. Ο κατάλογος των πρωτοβουλιών του περιλάμβανε ρυθμίσεις για την αλλοτρίωση και χρήση της μοναστικής περιουσίας, για τα φορολογικά προνόμια των ιδρυτών και των δωρητών των

---

της μαρτυρίας». Βασιλείου Καισαρείας, *Όροι κατά πλάτος*, 15,4 PG 31, 952. Πρβλ. Amand de Mendieta, *L'Ascèse de Saint Basile*, σ. 241-242.

<sup>1</sup> Βλ. αναλυτικά Hatlie, *Monks*, σ. 45-57, όπου η βιβλιογραφία και οι πηγές για τη μοναστική νομοθεσία του Ιουστινιανού.

μονών, και για τις δωρεές που προέρχονταν από διαθήκες ή από πλούσιους πιστούς που ασπάζονταν τον μοναχικό βίο<sup>1</sup>.

Ταυτοχρόνως, έδειξε έντονο ενδιαφέρον για την εύρυθμη εσωτερική λειτουργία των μονών. Σε αυτά τα πλαίσια, επιβεβαίωσε το δικαίωμα του επισκόπου να ιδρύει νέες μονές και να επιβλέπει τις ήδη υπάρχουσες στις περιοχές της δικαιοδοσίας του<sup>2</sup>. Παράλληλα, επέβαλλε την τριετή διάρκεια της παραμονής των υποψήφιων μοναχών σε δοκιμή πριν την είσοδό τους στον μοναστικό βίο<sup>3</sup>.

Η σύγκρουση μεταξύ της επισκοπικής και της ασκητικής αυθεντίας, που κατέληξε στην κανονική διευθέτηση της υπαγωγής του μοναχισμού στον επίσκοπο, αλλά και η σπουδή Αυτοκρατόρων, όπως ο Ιουστινιανός, να θέσουν το πνευματικό αυτό κίνημα υπό έλεγχο, αποδεικνύουν ότι ο μοναχισμός μετατράπηκε σε έναν ισχυρό φορέα επιρροής στον βίο της Κωνσταντινουπόλεως.

## **2. Η αντιοχειανή θεολογία ως εφαλτήριο της εκκλησιαστικής δραστηριοποίησης των Ακοιμήτων**

Οι χριστολογικές έριδες ουσιαστικά αποτέλεσαν συνέπεια των θεμελιωδών διαφορών ανάμεσα στις δύο μεγάλες ερμηνευτικές-θεολογικές σχολές της εποχής, της αντιοχειανής και της αλεξανδρινής. Κι ενώ στην Γ' Οικουμενική Σύνοδο (431), οι ακραίες χριστολογικές θέσεις της αντιοχειανής σχολής σχετικά με το πρόσωπο της Θεοτόκου<sup>4</sup> καταδικάζονται στο πρόσωπο του Νεστορίου, με τη συμβολή του Κυρίλλου Αλεξανδρείας, οι εκπρόσωποι της τάσης αυτής δεν σταμάτησαν τον αγώνα κατά των απόψεων της Συνόδου, αμφισβητώντας τις θεολογικές προϋποθέσεις τους<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Βλ. αναλυτικά *Novellae*, 7,11 (ca. 535), 120, 7,1 (ca. 544), *Cod. Just.* 1,2,22 (ca. 529), 1,2,20 (ca. 529), *CJus.*, 1, 3, 55 (ca. 534), 38, 9. *CJus.* 1, 3, 38 (ca. 484-524). Hatlie, *Monks*, σ. 46

<sup>2</sup> *CJus.* 1, 3, 39 (ca. 534), 1, 3, 43, 8 (ca. 529), Hatlie, *Monks*, σ. 48

<sup>3</sup> *Novellae*, 35, 2 (ca. 535), 123, 35 (ca. 546). Hatlie, *Monks*, σ. 48.

<sup>4</sup> Φειδᾶ, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α'*, σ. 604.

<sup>5</sup> Φειδᾶ, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α'*, σ. 615.

Μέσα σε αυτό το κλίμα σύγκρουσης, εμφανίζεται στην Κωνσταντινούπολη η αίρεση του μοναχού Ευτυχούς, ο οποίος στην προσπάθειά του να αποκρούσει τον νεστοριανισμό, έφτασε στο σημείο αμφισβήτησης της ανθρώπινης φύσης του Ιησού Χριστού, παρερμηνεύοντας τη διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας. Στο διάστημα αυτό, παγιώνεται η έντονη παρουσία των Ακοιμήτων στον εκκλησιαστικό βίο της Κωνσταντινουπόλεως για έναν περίπου αιώνα, η οποία σηματοδοτήθηκε από την Δ΄ Οικουμενική Σύνοδο της Χαλκηδόνας (451).

Η κατανόηση των κινήτρων της δραστηριοποίησης των Ακοιμήτων στον δογματικό διάλογο σχετικά με τις δύο φύσεις του Ιησού Χριστού, θα πρέπει να διέλθει από την υπόμνηση της συνεχούς εγρήγορσης του μοναστικού κινήματος για την ορθοδοξία της πίστεως, όπως παρατέθηκε ανωτέρω. Η περίπτωση των Ακοιμήτων αποτελεί ένα αντίστοιχο κλασικό παράδειγμα, καθώς εμφανίζονται ως αδιάλλακτοι υποστηρικτές των αποφάσεων και του κύρους της Δ΄ Οικουμενικής Συνόδου (451).

Ωστόσο, η ακραία χαλκηδόνια τοποθέτηση των Ακοιμήτων δεν είναι απροϋπόθετη. Όπως κατέδειξε η έρευνα, η στάση τους απέναντι στις αποφάσεις της Συνόδου καθορίστηκε από την αντιοχειανή θεολογία, της οποίας ήταν εκπρόσωποι. Το συμπέρασμα αυτό συνάγεται από την τοποθέτηση των μοναχών απέναντι στη μονοφυσιτική ορολογία, και την κατηγορία για νεστοριανισμό που τους απηύθυνε ο Ιουστινιανός (527-565)<sup>1</sup>.

Τα παραπάνω επιχειρήματα ενισχύονται και από άλλα στοιχεία που χαρακτηρίζουν τις επιλογές των Ακοιμήτων. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η σύνδεσή τους με τη συγκεκριμένη ερμηνευτική σχολή ανάγει τις ρίζες της στην πολύχρονη παραμονή του Αλεξάνδρου του Ακοιμητου στη Συρία. Η σημασία που απέδιδαν οι μοναχοί στην αντιοχειανή ερμηνευτική φαίνεται ήδη στον *Βίο Αλεξάνδρου*, όπου η μεθοδολογία της αντικατοπτρίζε-

---

<sup>1</sup> Grillmeier, *Le Christ*, σ. 252 κεξ.

ται στους παράγοντες διαμορφώσεως της ακοίμητης πρακτικής<sup>1</sup>. Επιπλέον, στο απόσπασμα περί της κατηχήσεως του Ραββουλά Εδέσσης, ο συγγραφέας χρησιμοποιεί, όπως κατέδειξε και ο Vööbus, τη συριακή χειρόγραφη παράδοση, όταν παραθέτει αγιογραφικά χωρία<sup>2</sup>.

Η σύνδεση των Ακοιμήτων με την αντιοχειανή θεολογία στηρίζεται και σε ιστορικές πηγές. Συγκεκριμένα, στο διάστημα που αρχιμανδρίτης ήταν ο Μάρκελλος, η σχέση αυτή επιβεβαιώθηκε μέσω της επιστολογραφίας του με τον Θεοδώρητο Κύρου, μία από τις πιο σημαντικές προσωπικότητες που ενεπλάκησαν στις χριστολογικές έριδες του 5<sup>ου</sup> αιώνα. Πιστός υποστηρικτής της αντιοχειανής θεολογίας, ο Θεοδώρητος καταδικάστηκε και καθαιρέθηκε από τη ληστρική σύνοδο της Εφέσσου (449) ως νεστοριανός, αλλά έγινε αποδεκτός και αποκαταστάθηκε στον θρόνο του από τη Σύνοδο της Χαλκηδόνος (451), εφόσον είχε συναινέσει στον όρο Θεοτόκος. Η αποκατάστασή του προκάλεσε περαιτέρω προβλήματα και εντάσεις στις συνεδρίες της Συνόδου, καθώς για τους Αιγύπτιους υποστηρικτές της κυριλλικής θεολογίας, ο Θεοδώρητος ήταν κύριος αντίπαλός της, ως εκφραστής της αντιοχειανής θεολογίας<sup>3</sup>. Μετά το πέρας της Συνόδου, συντάχθηκε με τους πλέον αυστηρούς υποστηρικτές της, που τη θεωρούσαν επιβράβευση της αντιοχειανής θεολογίας<sup>4</sup>.

Η επικοινωνία του Μαρκέλλου με τον Θεοδώρητο Κύρου τοποθετείται μετά τη σύγκληση της ληστρικής συνόδου (449)<sup>5</sup>, καθώς στην πρώτη

---

<sup>1</sup> Βλ. παραπάνω, σσ.

<sup>2</sup> Βλ. παραπάνω, σσ.

<sup>3</sup> Gray, *Defence*, σ. 7-8, Camelot, «De Nestorius à Eutychès», σ. 85-86. Για τα βιογραφικά στοιχεία του Θεοδώρητου Κύρου, βλ. αναλυτικά Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus*, σσ. 10-28.

<sup>4</sup> Όπως διαφαίνεται από διάφορες επιστολές προς τους Νεστοριανούς της Περσίας, ο Θεοδώρητος θεωρούσε ότι ο όρος της μίας υποστάσεως του Ιησού Χριστού, που διατύπωσε η Δ' Οικουμενική (451), ταυτιζόταν με το περιεχόμενο που ο Θεόδωρος Μοψουεστίας έδινε στον όρο πρόσωπον, καταδεικνύοντας με αυτόν τον τρόπο τη δικαίωση της Χριστολογίας της Αντιοχειανής Σχολής. πρβλ. Meyendorff, *Christ*, σ. 54-55.

<sup>5</sup> Ο Θεοδώρητος αναφέρει πως «μέχρι του παρόντος οὐκ ἐγράψαμεν, οὐ τῆς ἀγάπης νόμων ὀλιγωροῦντες, ἀλλ' ἀφορμὴν τινα λαβεῖν γραμμάτων προσμένοντες». (Θεοδώρητου Κύρου, *Επιστολή 141*, PG 83, 1365). Πρβλ. «καὶ ἤδη δι' ἐτέρων γραμμάτων τὴν σὴν προεῖ-

από τις επιστολές του διατυπώνει τον πόνο του για τη δοκιμασία που διέρχεται η Εκκλησία<sup>1</sup>. Κοινό χαρακτηριστικό και των δύο επιστολών αποτελεί ο σεβασμός του Θεοδώρητου προς την ασκητική προσωπικότητα του Μαρκέλλου<sup>2</sup>. Η *Επιστολή 142* του Θεοδώρητου κατακλείεται με την παράκληση: «Καί τήν σήν δέ παρακαλοῦμεν προσεύξασθαι θεοσέβειαν, μή τῆς τῶν ἀδικούντων ἡμᾶς γενέσθαι μερίδες, ἀλλά τῆς τῶν ἀδικημένων γιά τήν τῶν Εὐαγγελίων ἀληθείαν»<sup>3</sup>.

Η παραπάνω αλληλογραφία είναι ενδεικτική των στενών δεσμών που οι Ακοίμητοι διατηρούσαν με την αντιοχειανή χριστολογία και υποδεικνύει την αιτία για την απόλυτη σύμπλευση των Ακοιμήτων με τις αποφάσεις της Συνόδου: μέσω της καταδίκης του Ευτυχούς για μονοφυσιτισμό καταδικάζονταν οι ακραίες θέσεις της αλεξανδρινής θεολογίας. Επιπλέον, η καταδίκη αυτή διατυπώθηκε με τη δυο-φυσική ορολογία (*ἐν δύο φύσεσιν*) που εμπεριέχονταν στον περίφημο *Τόμο Λέοντος* και επιβλήθηκε από τους παπικούς εκπροσώπους στη διατύπωση των αποφάσεων της Συνόδου<sup>4</sup>. Η ορολογία αυτή ήταν εγγύτερη στην αντιοχειανή ερμηνευτική, με αποτέλεσμα να γίνει αποδεκτή της από τους εκπροσώπους της χωρίς προσκόμματα.

Η διακήρυξη της Δ' Οικουμενικής Συνόδου (451) περί της πίστεως στις δύο φύσεις του Ιησού Χριστού, οι οποίες ενώθηκαν *ἀσυγχύτως, ἀτρέ-*

---

πωμεν θεοσεβειαν, τοῖς τιμιωτάτοις ἀδελφοῖς τοῖς ὑμετέροις τήν ἐπιστολήν δεδωκότες». (Θεοδώρητου Κύρου, *Επιστολή 142*, PG 83, 1365). Πρβλ. Dagron, «Saint Marcel», σ. 286.

<sup>1</sup> «Ἡμεῖς δέ τῆς ἡσυχίας τοὺς ἀξιεράστους τρυγῶμεν καρπούς· καί τήν μέν τῶν Ἐκκλησιῶν ζάλην, ὀρῶντες ἀλοῦμεν, γαννύμεθα δέ καί εὐφραϊνόμεθα φροντίδων ἀπηλλαγμένοι». Θεοδώρητου Κύρου, *Επιστολή 141*, PG 83, 1365.

<sup>2</sup> «Λαμπρύνει μέν ὑμῶν τήν θεοσέβειαν ὁ ἀξιέπαινος βίος, τῆς τῶν ἀγγέλων πολιτείας ἐν τῇ γῆ τήν εἰκόνα δεικνύς· λαμπρότερος δέ τοῦτον ἀπέφηνε ὁ ὑπέρ τῆς ἀποστολικῆς πίστεως ζῆλος... Τῇ δέ θεοσεβείᾳ σου ἀεὶ μέν συνῆσθημεν διά πάντα θαυμαζομένην». Θεοδώρητου Κύρου, *Επιστολή 141*, PG 83, 1365.

<sup>3</sup> Θεοδώρητου Κύρου, *Επιστολή 142*, PG 83, 1368

<sup>4</sup> Daniélou-Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Église*, σσ. 395, Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 634, Camelot, «De Nestorius à Eutychès», σ. 92. Βλ. επίσης Grillmeier, *Le Christ*, σ. 529-530. Για το δογματικό περιεχόμενο του *Τόμου* βλ. αναλυτικά Grillmeier, *Le Christ*, σ. 534-546, Camelot, «De Nestorius à Eutychès», σ. 98-105.

πτως, ἀχωρίστως και ἀδιαιρέτως, με κριτήριο τη διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας και τον Τόμο του πάπα Λέοντα (440-461), δεν ήταν αρκετή τελικά για να κατασιγάσει τη θεολογική έριδα του μονοφυσιτισμού. Αντιθέτως, μετέφερε το επίκεντρο της αντιπαράθεσης στην αποδοχή του κύρους της Δ' Οικουμενικής Συνόδου, πάντα με κριτήριο τη μονο-φυσιτική (Αντιχαλκηδόνιοι) και τη δυο-φυσιτική ορολογία (Χαλκηδόνιοι)<sup>1</sup>. Ενώ και οι δύο πλευρές απέρριπταν τον μονοφυσιτισμό του Ευτυχούς, η βασική διαφωνία τους εντοπιζόταν στην κατανόηση ή την ερμηνεία της δυο-φυσικής ορολογίας της συνόδου της Χαλκηδόνας, υπό την προοπτική της κυριλλικής διδασκαλίας<sup>2</sup>. Οι αντιχαλκηδόνιοι πίστευαν ότι ο όρος *ἐν δύο φύσεσιν*, όπως είχε διατυπωθεί στον Τόμο του Λέοντα, και όχι *ἐκ δύο φύσεων*, κατά τη διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας, κατέληγε σε διαχωρισμό των δύο φύσεων του Ιησού Χριστού και κατ' επέκταση στη νεστοριανική αίρεση<sup>3</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, τόσο οι χαλκηδόνιοι όσο και οι αντιχαλκη-

---

<sup>1</sup> Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 644. Βλ. επίσης Charanis, *Church and State*, σ. 43. Οι χαρακτηρισμοί αυτοί αποδίδονται στους υπέρμαχους και τους πολέμιους αντίστοιχα της Συνόδου της Χαλκηδόνας (451). Ηγέτες του αντιχαλκηδονικού αγώνα ήταν οι Τιμόθεος Αίλουρος και Πέτρος ο Μόγγος, οι οποίοι και αναθεμάτισαν τη σύνοδο. Οι αντιχαλκηδόνιοι εξήγειραν τους μοναχούς της Αιγύπτου και της Παλαιστίνης, χρησιμοποιώντας βίαια μέτρα και εκμεταλλευόμενοι την επιφύλαξη των μοναστικών κύκλων για τις αποφάσεις της συνόδου. Η ανάληψη της πνευματικής καθοδήγησης των μοναχών της Παλαιστίνης από κορυφαίες ασκητικές μορφές, όπως ο Ευθύμιος, ο Σάββας και ο Θεοδόσιος, κατέληξε στην τελική αποδοχή του όρου. Η κατάσταση όμως ήταν έκρυθμη στην Αίγυπτο, όπου η καθαίρεση και εξορία του Διοσκόρου αποτελούσε τη μόνιμη αφορμή για την αμφισβήτηση του κύρους της συνόδου. Βλ. αναλυτικά Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 659-664, πρβλ επίσης Sellers, *The Council of Chalcedon*, London 1953, σ. 254κεξ.

<sup>2</sup> Για την ερμηνεία του όρου βλ. αναλυτικά: Gray, *Defence*, σ. 11-13, βλ. επίσης Meyendorff, *Christ*, σ. 53, Haarer, *Anastasius I*, σ. 120, πρβλ. Camelot, «De Nestorius à Eutychès», σ. 79, 124.

<sup>3</sup> Η φράση *ἐκ δύο φύσεων* είχε διατυπωθεί από τον Κύριλλο Αλεξανδρείας στην *Πρώτη Ἐπιστολή* του προς Σουκκένσο. Αποτελούσε μία από τις πλέον χαρακτηριστικές διατυπώσεις της κυριλλικής χριστολογίας, καθώς με τη χρήση της ο αρχιεπίσκοπος Αλεξανδρείας περιέγραφε τις δύο φύσεις του Χριστού, τη θεία και την ανθρώπινη. (βλ. αναλυτικά ACO, 1,1, 6, 153) Επιπλέον, η διατύπωση αυτή συνδεόταν και με το Σύμβολο του έτους 433 που ανέγνωσε ο Φλαβιανός Κωνσταντινουπόλεως (446-449) ως δήλωση πίστεως στην Ενδημούσα σύνοδο, κατά την οποία καταδικάστηκε ο Ευτυχής(448). Κατ' αυτόν τον τρόπο, κατέστη η κύρια έκφραση των υποστηρικτών της κυριλλικής διδασκαλίας κατά των αιρετικών δοξασιών του Ευτυχούς. Ωστόσο, η πίεση που ασκήθηκε στους επισκόπους που συμμετείχαν στη Σύνοδο από τους παπικούς αντιπροσώπους, με την ανοχή του Αυτοκράτρη



δόνιοι χρησιμοποιούσαν τη χριστολογία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας για να υπερασπισθούν ή να απορρίψουν τη Σύνοδο αντίστοιχα.

### 3. Θεώρηση των θεοπασχητικών προσθηκών

Κατά την περίοδο του αγώνα μεταξύ Χαλκηδονίων και Αντιχαλκηδονίων, ιδιαίτερη θέση κατέχουν οι προσπάθειες για συμβιβασμό μεταξύ των δύο πλευρών, είτε σε πολιτικό επίπεδο<sup>1</sup> είτε στην αναζήτηση μίας κοινής θεολογικής βάσης. Μία τέτοια περίπτωση ήταν η χρήση των λεγόμενων θεοπασχητικών φράσεων *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς και τὸν ἕνα τῆς Τριᾶδος πεπονθέναι σαρκί*.

Η πρώτη από αυτές, που σχετίζεται με την προσπάθεια των αντιχαλκηδονίων να εντάξουν στον θεολογικό διάλογο την θεοπασχητική προσθήκη του Πέτρου Κναφέα *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς*, διαφέρει ανάλογα με τους ερευνητές και σχετίζεται με το λεγόμενο θεολογικό κίνημα του Νεοχαλκηδονισμού.

Συγκεκριμένα, αποτελεί κοινό τόπο στη μεταγενέστερη έρευνα πως παράλληλα με τη διαμόρφωση δύο ακραίων τάσεων θεωρήσεως της διακηρύξεως της Δ' Οικουμενικής Συνόδου (451), πάντα με κριτήριο την κυριλλική διδασκαλία (χαλκηδόνιοι, αντιχαλκηδόνιοι), εμφανίσθηκε μία τρίτη, η οποία επιχείρησε να ερμηνεύσει τον όρο της Συνόδου με βάση τη χριστολογική διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας. Η κίνηση αυτή ονομάστηκε Νεοχαλκηδονισμός<sup>2</sup>.

---

Μαρκιανού (450-457), επέβαλε τη χρήση της εκφράσεως *ἐν δύο φύσεσιν*, διατύπωση που προερχόταν από τον Τομο του Λέοντα. Παράλληλα, η εμμονή των παπικών στη χρήση της στηρίχθηκε στην αδυναμία διαστρεβλώσεως της από τους μονοφυσίτες, καθώς η αντίστοιχη φράση *ἐκ δύο φύσεων* θα ήταν δυνατό να γίνει αποδεκτή από αυτούς αλλά με διαφορετικό περιεχόμενο. Βλ. Gray, *Defence*, σ. 11-13, βλ. επίσης Meyendorff, *Christ*, σ. 53, Haarer, *Anastasius I*, σ. 120, πρβλ. Camelot, «De Nestorius à Eutychès», σ. 79, 124.

<sup>1</sup> Βλ. παρακάτω.

<sup>2</sup> Lebon, *Le monophysisme sévérien*, σ. 409, 411. βλ. αναλυτικά: Loon, *Cyril of Alexandria*, σσ. 30κεξ. Πρβλ. Gray, *Defence*, σ. 225, Meyendorff, *Christ*, σ. 14, Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 678-679, Moeller, «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme», σ. 666,.

Ο όρος εμφανίστηκε στις αρχές του προηγούμενου αιώνα και μέχρι σήμερα αποτελεί αντικείμενο διαμάχης, η οποία περιστρέφεται γύρω από τα εξής ζητήματα: α) τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των νεοχαλκηδόνιων θεολόγων και β) τη χρονική ευρύτητα της περιόδου, την οποία καλύπτει. Η πρώτη αναφορά του απαντάται στον Lebon, ο οποίος συνέδεσε αποκλειστικά τη νεοχαλκηδόνια χριστολογία με τον Ιωαννη τον Γραμματικό, τον Ιωάννη Σκυθοπολίτη, και κυρίως με τον Λεόντιο τον Βυζάντιο, και τον όρο *ένυπόστατο*. Σύμφωνα με τον Lebon, η κυρίλλεια χριστολογία βρισκόταν σε πλήρη αντιστοιχία και συμφωνία με τους νεοχαλκηδόνιους θεολόγους, οι οποίοι στηρίχθηκαν σε αυτήν για να ερμηνεύσουν την πίστη της Δ' Οικουμενικής Συνόδου και να αναπτύξουν την ιδιαίτερη χριστολογία τους. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο νεοχαλκηδονισμός δεν αποτελεί μία νέα τάση στη χριστολογία, αλλά αντιθέτως στηρίζεται τόσο στην πίστη της Δ' Οικουμενικής Συνόδου, όσο και στην κυριλλική χριστολογία<sup>1</sup>. Την αυστηρή αυτή θεώρηση διεύρυνε αργότερα με την προσθήκη στην κίνηση του νεοχαλκηδονισμού ορισμένων πατριαρχών και επισκόπων, όπως ο Μακεδόνιος Κωνσταντινουπόλεως (496-511), ο Ηρακλειανός Χαλκηδόνας και ο Εφραίμ Αντιοχείας (526-545), οι οποίοι είχαν ως κοινό χαρακτηριστικό την αποδοχή του όρου της Δ' Οικουμενικής Συνόδου και τη δυο-φυσική ορολογία<sup>2</sup>.

Η τοποθέτηση του Lebon δημιούργησε έναν ερευνητικό διάλογο, τόσο για τα ιστορικά όρια του νεοχαλκηδονισμού όσο και για τους θεολόγους που τον αντιπροσώπευαν. Συγκεκριμένα, εμφανίστηκε η άποψη ότι ο νεοχαλκηδονισμός αποτελεί ευρύτερη κίνηση, η οποία προωθούσε μία νέα ερμηνεία του Όρου της Χαλκηδόνας, σε αντίθεση με την εμμονή στον

---

<sup>1</sup> Lebon, *Le monophysisme sévérien*, σ. 521κεξ.

<sup>2</sup> Βλ. σε Loon, *Cyril of Alexandria*, σ. 31, υπ. 72

αυστηρό χαλκηδονισμό ή δυο-φυσιτισμό<sup>1</sup>. Αυτή η τάση της έρευνας διευρύνει και ιστορικά την περίοδο του νεοχαλκηδονισμού, τοποθετώντας την προ του Ιουστινιανού (527-565). Υποστηρίζει δε ότι η εμφάνισή του πραγματοποιείται στις αρχές του 6<sup>ου</sup> αιώνα, συγκεκριμένα δε περίπου στο έτος 512, και στηρίζεται σε πολιτικά κριτηρια, καθώς αρχικά απέβλεπε στην προσπάθεια προσεγγίσεως των μονοφυσιτών, στις περιοχές όπου γνώριζαν μεγάλη ανάπτυξη. Ωστόσο, αναγνωρίζεται ότι επί Ιουστινιανού επιτεύχθηκε η συστηματική ανάπτυξη και εδραίωση της νεοχαλκηδόνιας χριστολογίας στην Ανατολή<sup>2</sup>.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, υποστηρίχθηκε ότι μέσα στον νεοχαλκηδονισμό πρέπει να ενταχθεί και η θεοπασχητική προσθήκη *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* στον Τρισάγιο Ὑμνο. Η προσθήκη της φράσης στηρίχθηκε σε γραπτά του Κυρίλλου Αλεξανδρείας, τα οποία δεν είχαν χρησιμοποιηθεί για τη διαμόρφωση του Ὄρου της Δ' Οικουμενικής Συνόδου (451)<sup>3</sup> και αποτελούσαν πρόσκομμα στη συναίνεση των αυστηρών δυο-φυσιτών<sup>4</sup>.

Οι κύριες αυτές θέσεις για τον νεοχαλκηδονισμό έχουν γίνει αντικείμενο διαπραγματεύσεως από σειρά επιστημόνων, καθώς έως και σήμερα συνεχίζουν να τροφοδοτούν τη διαλεκτική της έρευνας. Ωστόσο, η πάγια αρχική θέση του Lebon, ο οποίος ταύτισε το κίνημα του Νεοχαλκηδονισμού με την εκκλησιαστική πολιτική του Ιουστινιανού (527-565), από το

---

<sup>1</sup> Richard, «Le Néo-chalcédonisme», σ. 156, Moeller, «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme», σ. 648.

<sup>2</sup> Moeller, «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme», σ. 667.

<sup>3</sup> Βλ. αναλυτικά: Richard, «Le Néo-chalcédonisme», σ. 156-161, πρβλ. επίσης Moeller, «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme», σ. 668

<sup>4</sup> Μάλιστα, έχει διατυπωθεί και η άποψη πως η θεοπασχητική προσθήκη δεν πρέπει να εντάσσεται καν στο νέοχαλκηδονισμό, καθώς αποτελεί έκφραση χαλκηδόνιας χριστολογίας, εφόσον κανένα έργο, άρα και καμία διατύπωση του Κυρίλλου Αλεξανδρείας, δεν είχε ποτέ τεθεί υπό αμφισβήτηση από την Εκκλησία γενικότερα. Η μοναδική αντίρρηση σε σχέση με την φράση αυτή εκφράστηκε από τους εκπροσώπους της Αντιοχειακής θεολογίας και τους αυστηρούς δυο-φυσίτες. Diepen, *Les Trois Chapitres au Concile de Chalcedoine : Une etude de la Christologie de l'Anatolie Ancienne*, Oosterhooft, 1955, σ. 100.

έτος 519 έως και το 553, έγινε αποδεκτή και από άλλους ερευνητές, όπως ο Meyendorff<sup>1</sup> και ο καθηγητής Φειδάς<sup>2</sup>.

Όπως φαίνεται από τις διαδοχικές ενέργειες που καθόρισαν την εκκλησιαστική πολιτική του, ο κύριος στόχος του Ιουστινιανού, ο οποίος είχε κατανοήσει πως οποιαδήποτε εύρεση λύσεως κοινής αποδοχής συνδεόταν με την κυριλλική ερμηνεία του όρου της Συνόδου, ήταν σαφής: η εύρεση μίας συμβιβαστικής λύσης ανάμεσα στους αυστηρούς χαλκηδόνιους που παρέμεναν αυστηρά προσυλωμένοι στην ορολογία της Δ' Οικουμενικής Συνόδου, και στους μονοφυσίτες που απέρριπταν τη Σύνοδο ως επιστροφή στον νεστοριανισμό, με κριτήριο την περίφημη φράση του Κυρίλλου Αλεξανδρείας *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*<sup>3</sup>.

Ανεξάρτητα από την αποδοχή ή την απόρριψη των επιμέρους επιχειρημάτων που εμφανίζονται στο προσκήνιο κάθε φορά, καθίσταται σαφές πως το κίνημα του Νεοχαλκηδονισμού θα πρέπει να ταυτισθεί με την εκκλησιαστική πολιτική του Ιουστινιανού (519-553). Μέσω του διαλόγου που πραγματοποιήθηκε το διάστημα αυτό, θα πρέπει να τονισθεί: α) η μεγιστη σημασία της κυριλλικής χριστολογίας για την περαιτέρω ερμηνεία του Όρου της Δ' Οικουμενικής Συνόδου, β) η ανάδειξη της σημασίας που τελικά απέκτησε η προσθήκη στον Τρισάγιο Ύμνο από τον Πέτρο Κναφέα, στην αναζήτηση μίας κοινής βάσης αποδοχής ανάμεσα στους χαλκηδόνιους και αντιχαλκηδόνιους του 6<sup>ου</sup> αιώνα.

#### **4. Η θεοπασχητική προσθήκη στον Τρισάγιο Ύμνο**

Η όλη προβληματική των θεοπασχητικών ερίδων, εκκίνησε από την πρόσθεση της φράσης *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* στη δοξολογία, και συγκεκριμένα στο τέλος του Τρισάγιου Ύμνου και πρὶν ἀπὸ τὴν καταληκτικὴ ἐπί-

---

<sup>1</sup> Meyendorff, *Christ*, σ. 14, 29-30.

<sup>2</sup> Meyendorff, *Christ*, σ. 29, Φειδά, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α'*, σ. 678-679.

<sup>3</sup> Meyendorff, *Christ*, σ. 29.

κληση *Κύριε Ἐλέησον*<sup>1</sup>. Σύμφωνα με την παράδοση της εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως, ο Τρισάγιος Ὑμνος προσετέθη στη λειτουργία από τον Πατριάρχη Πρόκλο (434-446) μετά τη σωτηρία της πόλεως από ένα μεγάλο σεισμό. Ο Schwartz ωστόσο, θεωρεί ότι ο Τρισάγιος Ὑμνος αποτέλεσε λειτουργική προσθήκη κατ' επίδραση των ανατολικών επισκόπων, που τον χρησιμοποίησαν για πρώτη φορά στη λήξη της πρώτης συνεδρίας της Δ' Οικουμενικής Συνόδου, στις 8 Οκτωβρίου του έτους 451<sup>2</sup>.

Η συμπλήρωση της θεοπασχητικής φράσης πραγματοποιήθηκε από τον Πέτρο Κναφέα κατά την περίοδο των διαδοχικών αναρρήσεων του στον πατριαρχικό θρόνο της Αντιοχείας<sup>3</sup>. Η φράση αυτή ανταποκρινόταν πλήρως στη θεολογία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας (*ἔπαθεν ἀπάθως ἐν τῇ σαρκί αὐτοῦ*) και στην αντίδοση των ιδιωμάτων, με συγκεκριμένη αναφορά στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού<sup>4</sup>. Την προσθήκη υιοθέτησαν και οι υπόλοιποι αντιχαλκηδόνιοι μονοφυσίτες, όπως ο Σεβήρος και ο Φιλόξενος Ιεραπόλεως<sup>5</sup>, οι οποίοι θεωρούσαν αυτονόητο ότι αυτή αναφερόταν αποκλειστικά και μόνο στο δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος, τον Υιό και Λόγο του Θεού, προάγοντας κατ' αυτόν τον τρόπο μία ασυνεπή χρήση του όρου *φύσις* στη χριστολογία και την τριαδολογία<sup>6</sup>. Παρά ταύτα θεωρήθηκε ως ένα μέσο προσεγγίσεως προς τους χαλκηδόνιους αλλά τελικά δεν απέφερε τα επιθυμητά αποτελέσματα.

Ο λόγος της απόρριψης της προσθήκης εκ μέρους των χαλκηδονίων ήταν σαφής: η προσθήκη θα ήταν δυνατό να ερμηνευθεί τυπικά ως ορθό-

---

<sup>1</sup> Lebon, *Le monophysisme sévérien*, σ. 573, Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 669.

<sup>2</sup> ACO 2, 195,30. Πρβλ. ACO 3, XI

<sup>3</sup> Βλ. αναλυτικά Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 669, πρβλ. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, σ. 574, Daniélou-Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Église*, σ. 400, Allen, *Severus of Antioch*, σ. 9

<sup>4</sup>Βλ. αναλυτικά Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 669, πρβλ. Daniélou-Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Église*, σ. 400, Allen, *Severus of Antioch*, σ. 9.

<sup>5</sup> Lebon, *Le monophysisme sévérien*, σ. 574.

<sup>6</sup> Lebon, *Le monophysisme sévérien*, σ. 573-574, Meyendorff, *Christ*, σ. 55.

δοξη, εφόσον αναφερόταν στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού<sup>1</sup>. Ωστόσο, ο Τρισάγιος Ύμνος στις περισσότερες τοπικές εκκλησίες απευθυνόταν στην Αγία Τριάδα, και όχι στον Ιησού Χριστό. Μάλιστα, μεταγενέστερα ο Φώτιος στη *Βιβλιοθήκη*, θα επισημάνει αυτό το γεγονός αναφέροντας πως, ενώ οι Βυζαντινοί και οι Δυτικοί συνδέουν τη δοξολογία με την ομοούσιο Τριάδα, οι ανατολικοί απευθύνουν αυτόν τον ύμνο στον Ιησού Χριστό<sup>2</sup>.

Συνεπώς, η αντίδραση στη φράση εκ μέρους των χαλκηδονίων, ήταν αυτονόητη. Περαιτέρω, η «μονοφυσιτική» προέλευση της φράσεως, την κατέστησε ύποπτη για θεοπασχητισμό μέσω της έμμεσης αναφοράς του σταυρικού πάθους στη θεία φύση του Χριστού<sup>3</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, στράφηκαν εναντίον της οι χαλκηδόνιοι, με πρωταγωνιστές όσους ήταν θερμοί υποστηρικτές της δυο-φυσικής ορολογίας<sup>4</sup>. Ανάμεσα σε αυτούς συγκαταλέγονταν και οι Ακοίμητοι, που κατέστησαν οι κύριοι αγωνιστές κατά της θεοπασχητικής φράσης στην περιοχή της Κωνσταντινουπόλεως, ως εκφραστές της αντιοχειανής θεολογίας.

Συγκεκριμένα, η απόδοση του σταυρικού Πάθους στο δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος, στον Θεό και Λόγο, είχε απασχολήσει τον 5<sup>ο</sup> αιώνα, τη διαλεκτική ανάμεσα στην αλεξανδρινή και την αντιοχειανή θεολογία, κατά τη διαμάχη μεταξύ του Κυρίλλου Αλεξανδρείας και του Νεστορίου σχετικά με την ορθότητα του όρου «Θεοτόκος».

Η αυστηρή διάκριση μεταξύ των δύο φύσεων του Ιησού Χριστού, που επέβαλε η ερμηνευτική της αντιοχειανής θεολογίας, απέδιδε τα πάθη του Θεανθρώπου αποκλειστικά στην ανθρώπινη φύση Του<sup>5</sup>. Γι' αυτόν τον λό-

---

<sup>1</sup> Lebon, *Le monophysisme sévérien*, σ. 574, Meyendorff, *Christ*, σ. 35, Moeller, « Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme », σ. 660.

<sup>2</sup> Φωτίου, *Βιβλιοθήκη*, PG 103, 957, πρβλ. Meyendorff, *Christ*, σ. 35.

<sup>3</sup> Meyendorff, *Christ*, σ. 35, Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 669. Βλ. επίσης Allen, *Severus of Antioch*, σ. 9.

<sup>4</sup> Meyendorff, *Christ*, σ. 35, Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 669. Βλ. επίσης Allen, *Severus of Antioch*, σ. 9.

<sup>5</sup> Βλ. σχετικά Θεοδώρου, *Χριστολογική Ὁρολογία*, σ. 20κεξ., Παπαδοπούλου, *Κύριλλος Αλεξανδρείας*, σ. 155.

γο, η διατύπωση του Κυρίλλου Αλεξανδρείας για τον Χριστό, ο οποίος ἐπαθεν ἀπαθῶς ἐν τῇ σαρκί αὐτοῦ, ἦταν ὑποπτη για στους αντιοχειανούς θεολόγους.

Ο Κύριλλος οδηγήθηκε στη διατύπωση αυτή, προκειμένου να διαφυλάξει την εν-ότητα, την ἔνωσιν των δύο φύσεων του Ιησού Χριστού, και να απορρίψει τη σχέση συνεργασίας, ἢ συνάφειας<sup>1</sup> ὅπως υποστήριζε ο Νεστόριος<sup>2</sup>. Ο ενσαρκωμένος Λόγος είναι Ἕνας και δεν είναι δυνατό να υπάρξει διαχωρισμός στην προσωπικότητα του Ἐνός Θεού και ἀνθρώπου<sup>3</sup>. Η απόδοση του πάθους μόνο στην ἀνθρώπινη φύση του Ιησού Χριστού καταλήγει στην ἀποδοχή δύο Υἱῶν και την καταστροφή της εν-ότητάς τους<sup>4</sup>.

Προϋπόθεση για την ἀποδοχή της εν-ότητας των δύο φύσεων, ἀλλά και της ἀποφυγῆς οποιασδήποτε θεοπασχητικῆς υποψίας, ἀποτελεῖ η καθ' ὑπόστασιν<sup>5</sup> ἔνωση, η οποία δια της ἀντίδοσης των ιδιωμάτων επιτρέπει «φαμέν αὐτόν καί παθεῖν καί ἀναστῆναι, οὐχ ὡς τοῦ Θεοῦ Λόγου παθόντος εἰς ἰδίαν φύσιν ἢ πληγᾶς ἢ διατροῆσεις ἤλων ἢ γοῦν τὰ ἕτερα τῶν θαυμάτων (ἀπαθές γάρ τό θεῖον, ὅτι καί ἀσώματον)...»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Θεοδώρου, *Χριστολογική Ὁρολογία*, σ. 30, Grillmeier, *Le Christ*, σ. 441-2, Camelot, «De Nestorius à Eutychès», σ. 222-3.

<sup>2</sup> Πρβλ. «σάρκα μὲν γάρ ἔφη τόν λόγον τῆς ἀληθοῦς ἐνώσεως... χρίεται δέ μᾶλλον, ὡς ἔφην, ἐπί τό ἄκρον, τουτέστιν ἐξωφανῶς καί οἷον ἐν μέρει καί ἄκρῳ καθ' ἔνωσιν τῆν ἀληθινήν...» Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Πεντάβιβλος Ἀντίρρησις*, ACO, 1,1,6,15. Πρβλ. Θεοδώρου, *Χριστολογική Ὁρολογία*, σ. 53.

<sup>3</sup> «...ὁμολογοῦντες τόν Λόγον, ἕνα προσκυνοῦμεν υἱόν καί Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, οὔτε ἀνά μέρος τιθέντες καί διορίζοντες ἄνθρωπον καί θεόν ὡς συνημμένους ἀλλήλοις τῆ τῆς ἀξίας καί ἀθθεντίας ἐνότητι (κενοφωνία γάρ τοῦτο καί ἕτερον οὐδέν) οὔτε μήν Χριστόν ἰδικῶς ὀνομάζομεν». Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Ἐπιστολή Πρὸς Νεστόριον Γ'*, ACO 1.1.1. 35-36, Πρβλ. Meyendorff, *Christ*, σ. 18, Camelot, «De Nestorius à Eutychès», σ. 86.

<sup>4</sup> «Περιεργότατα τοίνυν φασίν τό τῆ φύσει τῆς ἀνθρωπότητος αὐτόν παθεῖν οἷον ἀποδίσταντες αὐτήν τοῦ Λόγου καί ἔξω τιθέντες ἰδικῶς, ἵνα δύο νοῶνται καί οὐχ εἰς ἔτι σεσαρκωμένος καί ἐνανθρωπήσας ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρός Λόγος». Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Ἐπιστολή πρὸς Σούκενσο Β'*, ACO, 1,1,6, 161.

<sup>5</sup> Grillmeier, *Le Christ*, σ. 474, Παπαδοπούλου, *Κύριλλος Αλεξανδρείας*, σ. 155

<sup>6</sup> Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Ἐπιστολή Πρὸς Νεστόριον Β'*, ACO 1.1.1. 27. Πρβλ. «ἐκ Θεοῦ Πατρός γεννηθεῖς υἱός...κατά φύσιν ἴδιαν ὑπάρχων ἀπαθῆς, σαρκί πεπονθέναι ὑπέρ ὑμῶν, ... καί ἦν ἐν τῷ σταυρωθέντι σώματι, τὰ τῆς ἰδίας σαρκός ἀπαθῶς οἰκειούμενος πάθη». Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Ἐπιστολή Πρὸς Νεστόριον Β'*, ACO 1.1.1.37. Πρβλ. Θεοδώρου, *Χριστολογική Ὁρολογία*, σ. 72.

Υπ' αυτήν την προϋπόθεση και ερμηνεύοντας την έκφραση «σάρκα γενέσθαι», ο Κύριλλος εξηγεί την έννοια του «ιδίου σώματος»<sup>1</sup>. Εφόσον ο Λόγος ανέλαβε «ἴδιον σῶμα», είναι δυνατό να υποστηριχθεί ότι ο «τοῦ Θεοῦ Λόγος...λέγεται παθεῖν αὐτός τόν ὑπέρ ἡμῶν θάνατον», όχι φυσικά πάσχοντας ο Λόγος αλλά «ὅτι, καθάπερ ἔφην ἀρτίως ἡ σὰρξ αὐτοῦ ἐγεύσατο θάνατον»<sup>2</sup>. Ο Κύριλλος υποστηρίζει ότι ο Λόγος έπαθε, «ἐπειδή δέ τό γεγονός αὐτοῦ ἴδιον σῶμα πέπονθε ταῦτα, πάλιν αὐτός λέγεται παθεῖν ὑπέρ ἡμῶν»<sup>3</sup>.

Η επιμονή του αρχιεπισκόπου Αλεξανδρείας στην υποστατική ένωση των δύο φύσεων, η οποία επέβαλε και τη διατύπωση «σαρκί πεπονθέναι δι' ἡμᾶς τόν τοῦ Θεοῦ Λόγον», συνδέεται με το γεγονός της σωτηρίας<sup>4</sup>. Η σωτηρία έγκειται ακριβώς στο γεγονός πως ο Λόγος ήταν παρών σε όλα τα στάδια της ανθρώπινης ζωής του Ιησού Χριστού. Μόνο κατ' αυτόν τον τρόπο ο θάνατος του Λόγου ήταν πραγματικά απολυτρωτικός, εφόσον ο θάνατος ενός ανθρώπου θα εξακολουθούσε να είναι απλώς ο θάνατος μίας ανθρώπινης ύπαρξης<sup>5</sup>.

Παρά τις ρητές διαβεβαιώσεις του Κυρίλλου Αλεξανδρείας ότι ο Χριστός υπέφερε κατά τη σάρκα<sup>6</sup>, και την έμφασή του πως ο Λόγος είναι φυσικά «ἀθάνατος κατά φύσιν καί ἄφθαρτος καί ζωή καί ζωοποιός»<sup>7</sup>, μία δήλωση που επαναλαμβάνεται συνεχώς στα έργα του, προκειμένου να δια-

---

<sup>1</sup> «Οὐ γάρ ἦν ἀλλότριον αὐτοῦ τό ἐνωθέν αὐτῷ σῶμα, καίτοι γεγεννημένον ἐκ γυναικός, ἀλλ' ὡσπερ ἴδιον τῶν καθ' ἡμᾶς ἐκάστῳ τό αὐτοῦ, κατά τόν αὐτόν τουτονί τρόπον καί τοῦ μονογενοῦς ἴδιον ἦν καί οὐχ ἕτερον τό σῶμα». Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Πεντάβιβλος Αντίρρησις*, ACO, 1,1,6, 16-17.

<sup>2</sup> Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Επιστολή Πρός Νεστόριον Β'*, ACO 1.1.1. 27.

<sup>3</sup> Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Επιστολή Πρός Νεστόριον Β'*, ACO 1.1.1. 27.

<sup>4</sup> «Εἰ γάρ μή πέπονθεν ἀνθρωπίνως ὑπέρ ἡμῶν, οὐδέ ἐνήργηκε θεϊκῶς τά εἰς σωτηρίαν ἡμῶν». Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Επιστολή Πρός Νεστόριον Α'*, ACO 1.1.1. 25. Πρβλ. Θεοδώρου, *Χριστολογική Ὁρολογία*, σ. 40-41.

<sup>5</sup> Meyendorff, *Christ*, σ. 18 και σ. 54-55.

<sup>6</sup> Loon, *Cyril of Alexandria*, σ. 557

<sup>7</sup> Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Επιστολή Πρός Νεστόριον Β'*, ACO 1.1.1. 27.



λύσει κάθε υποψία πάθους στη θεία φύση<sup>1</sup>, η διατύπωση για τον «Λόγο παθόντα σαρκί» δεν άφησε αδιάφορη την αντιοχειανή γραμματεία.

Κύριος πολέμιος της διδασκαλίας του Κυρίλλου μετά την Γ΄ Οικουμενική Σύνοδο (431), αναδείχθηκε ο Θεοδώρητος Κύρου, ο οποίος μάλιστα κατηγόρησε τον αρχιεπίσκοπο ως απολιναριστή<sup>2</sup>. Κύριος στόχος της χριστολογίας του Θεοδώρητου Κύρου ήταν η διαφύλαξη της αλήθειας των δύο φύσεων στον Ιησού Χριστό, και πιο συγκεκριμένα της ανθρώπινης φύσης Του<sup>3</sup>. Καθώς η φθορά και ο θάνατος επάνω στο Σταυρό ήταν ένα χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης, ο Θεοδώρητος δεν ήταν δυνατό να αποδεχθεί ότι ο Θεός έπαθεν<sup>4</sup>, εφόσον τα πάθη δεν είναι δυνατό να είναι ίδια του απαθούς Θεού και Λόγου<sup>5</sup>. Σύμφωνα με τον Κύριλλο, «οὐκοῦν οὐχ ὁ Θεός ὁ παθών, ἀλλ' ὁ ἐξ ἡμῶν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ληφθεὶς ἄνθρωπος».<sup>6</sup>

Ο Κύριλλος για άλλη μία φορά αναλαμβάνει να εξηγήσει την υποστατική ένωση των δύο φύσεων, υπογραμμίζοντας και πάλι τις σωτηριολογικές προεκτάσεις της χριστολογίας του. Ο Λόγος ασφαλώς είναι απα-

---

<sup>1</sup> Πρβλ. «Ὁμολογοῦμεν δέ ὅτι αὐτός ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρός γεννηθεὶς υἱός καὶ θεός μονογενής, καίτοι κατὰ φύσιν ἴδιαν ὑπάρχων ἀπαθής...». Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Επιστολή Πρὸς Νεστόριον Γ΄*, ACO 1.1.1. 37. Πρβλ. «Οὔτε δέ τὴν σάρκα τραπῆναι φύσιν οὔτε μὴν εἰς φύσιν σαρκὸς τὴν ἀπόρρητον τοῦ Θεοῦ Λόγου παρενεχθῆναι φύσιν». Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Επιστολή Πρὸς Νεστόριον Γ΄*, ACO 1.1.1. 35.

<sup>2</sup> «Πρὸς δέ τούτοις Ἀπολινάριος ὁ Λαοδικεὺς ἐτέρας συμμορίας ἑαυτὸν προέφηνεν ἀρχηγόν... ἐκ τῆσδε τῆς ρίζης ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις ἐβλάστησεν ἡ μία τῆς σαρκὸς καὶ τῆς θεότητος φύσις, καὶ τό τῆ θεότητι τοῦ Μονογενοῦς προσάπτειν τό πάθος, καὶ τᾶλλα, ὅσα τοῖς λαοῖς καὶ τοῖς ἱερεῦσι τὴν διαμάχην γεγέννηκεν». Θεοδώρητου Κύρου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 5, 3. πρβλ. Θεοδώρου, *Χριστολογικὴ Ὁρολογία*, σ. 98, υπ. 1, Grillmeier, *Le Christ*, σ. 484.

<sup>3</sup> Πρβλ. «φύσιν γὰρ ἀνθρωπεῖαν ἀναλαβὼν, ἐχημάτισε ἄνθρωπος». Θεοδώρητου Κύρου, *Ἐραμιστής*, PG 83, 129. Πρβλ. . Θεοδώρου, *Χριστολογικὴ Ὁρολογία*, σ. 95.

<sup>4</sup> Πρβλ. «Πέπονθε δε ὡς ἄνθρωπος, οὐχ ὡς Θεός». Θεοδώρητου Κύριου, *Ἐραμιστής*, PG 83, 261. Βλ. επίσης Meyendorff, *Christ*, σ. 17. Πρβλ. Meyendorff, *Christ*, σ. 55, Grillmeier, *Le Christ*, σ. 490, Θεοδώρου, *Χριστολογικὴ Ὁρολογία*, σ. 110, Camelot, «De Nestorius à Eutychès», σ. 87-88.

<sup>5</sup> «Τὰ πάθη τοῦ παθητοῦ ἴδια· ὁ γὰρ ἀπαθής παθῶν ἐστιν ὑψηλότερος». *Impugnatio*, ACO, 1,1,6, 144.

<sup>6</sup> *Impugnatio*, ACO, 1,1,6, 144.

θής, ωστόσο η σωτηρία του ανθρώπου απαιτούσε το πάθος<sup>1</sup>. Για τον λόγο αυτό, ο Λόγος «ἴδιον γὰρ ἐποίησατο σῶμα τὸ παθεῖν δυνάμενον, ἵνα τῷ παθεῖν πεφυκῶτι λέγοιτο παθεῖν, καίτοι μεμενηκῶς ἀπαθῆς κατ' ἰδίαν φύσιν αὐτός. ἐπειδὴ δὲ σαρκὶ πέπονθεν ἑκὼν, ταύτη τοι τῶν ὄλων σωτὴρ ἐστὶ τε καὶ ὀνομάζεται»<sup>2</sup>.

Παρά τις σαφείς εξηγήσεις του Κυρίλλου, το ζήτημα της σχέσης μεταξύ θεοπάσχησμού και μονοφυσιτισμού απασχολούσε πάντα τον Θεοδώρητο Κύρου. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, στὸν Ἑρανιστὴ ἐπανέρχεται στο θέμα αὐτό, ἀποδίδοντας στους μονοφυσίτες ἐκπτώση στὸν θεοπάσχησμό<sup>3</sup>, καθὼς «ἀπαθὲς γὰρ πάθος οὐδεὶς ἀκήκοέ ποτε, οὐδέ ἀθάνατον θάνατον. Τὸ μὲν γὰρ ἀπαθὲς οὐ πέπονθε, καὶ τὸ πέπονθός οὐκ ἀπαθὲς μένει<sup>4</sup>. Τὸ φύσει ἀθάνατον κατ' οὐδένα γέ τῶν ἀποθανεῖν δύναται. Εἰ τοίνυν τέθνηκεν, οὐκ ἄρα ἀθάνατος»<sup>5</sup>. Εφόσον, λοιπόν, ὁ ἀπαθὴς Λόγος δὲν ἔπαθε, τὸ πάθος ἀναφέρεται στὸ ἀνθρώπινο σῶμα που εἶχε προσλάβει.

Βέβαια ὁ Θεοδώρητος δὲν υπέπεσε στὴ νεστοριανὴ διάκριση τῶν δύο Υἱῶν, καθὼς ἐσπευσε νὰ τονίσει τὴν ἔνωση τῆς πάσχουσας σαρκὸς τοῦ Κυρίου με τὴ θεία φύση, στὸ σταυρικό Πάθος<sup>6</sup>. Ὅπως καθίσταται σαφές, ὁ

---

<sup>1</sup> «Ἐστὶ μὲν ἀπαθῆς ὁμολογουμένως ἢ τοῦ λόγου φύσις, καὶ τοῦτο, οἶμαι, ἐστὶν οὐδενὶ τῶν ὄντων ἀσυμφανές, οὐδ' ἂν εἰς τοῦτο φρενοβλαβείας καθήκοιτό τις, ὡς τὴν ἀπόρρητον καὶ ὑπερφῶν καὶ τοῦ δύνασθαι τι παθεῖν ἐπέκεινα φύσιν ἀσθενείαις ταῖς κατ' ἡμᾶς ἐνισχῆσθαι λέγειν. ἐπειδὴ δὲ ἦν τὸ παθεῖν τῷ κόσμῳ σωτήριον καὶ πάλιν ἀμήχανον τὸ παθεῖν εἰς ἰδίαν φύσιν τὸν ἐκ θεοῦ φύντα λόγον, μέτεισιν εὐτεχνῶς τῆς οἰκονομίας τὸ χρῆμα». *Impugnatio*, ACO, 1,1,6, 145.

<sup>2</sup> *Impugnatio*, ACO, 1,1,6, 145.

<sup>3</sup> «Οὐδέ ἐγὼ τὸν Θεὸν Λόγον δίχα σώματος λέγω παθεῖν, ἀλλὰ σαρκὶ πέπονθέναι φημί... Παῦσαι δυσσεβείας ἡμᾶς γραφόμενος. Οὐδέ γὰρ ἡμεῖς τὴν θείαν φύσιν πέπονθέναι φημέν, ἀλλὰ τὴν ἀνθρωπείαν· τὴν δὲ γε θείαν συμπεπονθέναι τῷ σώματι...». Θεοδώρητου Κυρίου, *Ἑρανιστής*, PG 83, 265. βλ. ἐπίσης Guinot, *L' Exégèse de Théodore de Cyr*, σ. 613.

<sup>4</sup> Θεοδώρητου Κυρίου, *Ἑρανιστής*, PG 83, 268. Πρβλ. Θεοδώρου, *Χριστολογικὴ Ὁρολογία*, σ. 111.

<sup>5</sup> Θεοδώρητου Κυρίου, *Ἑρανιστής*, PG 83, 261. Πρβλ. Θεοδώρου, *Χριστολογικὴ Ὁρολογία*, σ. 112.

<sup>6</sup> «Ὅσπερ τοίνυν καταβεβηκέναι μὲν ἐκ τῶν οὐρανῶν, τὴν θείαν φύσιν ἔφησθα, Υἱὸν δὲ γε ἀνθρώπου κληθῆναι αὐτὴν διὰ τὴν ἔνωσην εἰρηκας· οὕτω προσηλωθῆναι μὲν τῷ ξύλῳ τὴν σάρκα προσήκει λέγειν, ἀχώριστον δὲ ταύτης εἶναι τὴν θείαν φύσιν ὁμολογεῖν, κἄν τῷ σταυρῷ κἄν τῷ τάφῳ, πάθος ἐκεῖθεν οὐ δεχομένην, ἐπειδὴ πάσχειν οὐ πέφυκεν, οὐδέ

Θεοδώρητος δεν ήταν σε θέση να κατανοήσει την υποστατική ένωση, όπως την είχε διατυπώσει ο Κύριλλος, φοβούμενος πάντα τον κίνδυνο της τροπής της θείας φύσης<sup>1</sup>. Ακόμη και μετά τη Σύνοδο της Χαλκηδόνος (451), στο έργο του *Αίρετικῆς Κακομυθίας Λόγοι*, εξακολουθεί να μάχεται διά της χριστολογίας του ενάντια σε κάθε μορφή θεοπασχητισμού<sup>2</sup>.

## 5. Η χριστολογία των Ακοιμήτων

Η στάση των Ακοιμήτων στις θεοπασχητικές έριδες εμφανίζεται σαφώς εξαρτημένη από τις θεολογικές προϋποθέσεις της αντιοχειανής θεολογίας. Σ' αυτό το πλαίσιο, οποιαδήποτε προσθήκη επέσειε τον κίνδυνο της εισαγωγής του θεοπασχητισμού στη ζωή της Εκκλησίας, έπρεπε να αντιμετωπισθεί και να περιθωριοποιηθεί. Εξάλλου, η κύρια κατηγορία των αντιοχειανών θεολόγων κατά των αλεξανδρινών περιστρεφόταν γύρω από την αίρεση αυτή. Για το λόγο αυτό στρέφονται με δριμύτητα κατά οποιασδήποτε προσπάθειας επιτεύξεως συγκλήσεως ανάμεσα στους χαλκηδόνιους και αντιχαλκηδόνιους με κριτήριο τέτοιες προσθήκες. Εξάλλου, όπως αποδεικνύεται, οι προσπάθειες αυτές εκ μέρους των Αυτοκρατόρων δεν ήταν τόσο επιτυχείς, εφόσον η ερμηνεία των προσθηκών διαφοροποιούνταν μεταξύ των δύο αντιμαχόμενων πλευρών και προκαλούσε νέες αντιπαραθέσεις.

Παρά την έντονη δραστηριότητα των Ακοιμήτων μοναχών για την υπεράσπιση των δογμάτων της Δ'Οικουμενικής Συνόδου (451) και την πάταξη των θεοπασχητικών προσθηκών, που διήρκεσε για έναν περίπου αιώνα (451-534), είναι χαρακτηριστικό πως δεν υπάρχει κάποιο θεολογικό

---

γε θνήσκειν, ἀλλ' ἀθάνατον ἔχει καὶ ἀπαθὴ τὴν οὐσίαν». Θεοδώρητου Κύρου, *Εραμιστής*, PG 83, 280. Πρβλ. Θεοδώρου, *Χριστολογικὴ Ὁρολογία*, σ. 112.

<sup>1</sup> Guinot, *L'Exégèse de Théodore de Cyr*, σ. 613-614. Για τη σημασία του όρου *ὑπόστασις* στο Θεοδώρητο Κύρου βλ. αναλυτικά Grillmeier, *Le Christ*, σ. 485-486.

<sup>2</sup> «Ἡ δὲ θεότης οὐ κεχώρισται μὲν τῆς ἀνθρωπότητος, οὔτε ἐν τῷ σταυρῷ, οὔτε ἐν τῷ τάφῳ· ἀθάνατος δὲ οὐσα καὶ ἄτρεπτος, οὔτε θάνατον, οὔτε πάθος ὑπέμεινεν». Θεοδώρητου Κύρου, *Αίρετικῆς Κακομυθίας, Λόγος Τέταρτος*, PG 83, 504. Πρβλ. Meyendorff, *Christ*, σ. 32, πρβλ. σ. 54.

έργο προερχόμενο από τους εκπροσώπους της μονής. Μόνη ένδειξη της χριστολογίας των Ακοιμήτων αποτελεί μία χαλκευμένη συλλογή επιστολών που τοποθετείται χρονολογικά στα έτη 511-512, όταν και δημιουργήθηκε στην Κωνσταντινούπολη η θεοπασχητική έριδα μετά την άφιξη του Σεβήρου<sup>1</sup>.

Η συλλογή εμπεριέχει επτά χαλκευμένες επιστολές από διάφορους επισκόπους, τον πάπα Γελάσιο (492-496) και εν τέλει από τον Πάπα Ρώμης Φήλικα Γ' (483-492), με υποτιθέμενο παραλήπτη τον Πέτρο Κναφέα<sup>2</sup>. Η πρωτότυπη αυτή συλλογή εμπλουτίστηκε αργότερα περίπου στο έτος 519, με στόχο την αντιμετώπιση των Σκυθών μοναχών, που είχαν επαναφέρει τη θεοπασχητική φόρμουλα στο προσκήνιο των θεολογικών συζητήσεων στην Κωνσταντινούπολη<sup>3</sup>. Εξετάζοντας διεξοδικά το γλωσσικό ύφος του κειμένου, ο εκδότης της συλλογής E. Schwartz κατέληξε στο συμπέρασμα πως οι επιστολές είχαν συνταχθεί στα λατινικά και ακολούθησε η ελληνική μετάφρασή τους<sup>4</sup>.

Η ταυτότητα του συντάκτη των επιστολών απασχόλησε πρώτον τον E. Schwartz, εκδότη των δύο συλλογών, ο οποίος υπέδειξε την προέλευσή του από τον μοναστικό κόσμο της Κωνσταντινουπόλεως. Ο Schwartz δεν

---

<sup>1</sup> Schwartz, *Acacianischen Schisma*, σ. 292-293.

<sup>2</sup> Υπάρχουν τρεις συλλογές επιστολών, καθώς η πρώτη, που αποτελείται από επτά συνολικά επιστολές, επεκτάθηκε με τη σύνταξη νέων. Ο παλαιότερος πυρήνας εμφανίζεται στην *Collectio Vaticana*, στον κώδικα *Vaticanus 1904* και εκδόθηκε αρχικά από τον Schwartz (*Acacianischen Schisma*, σ. 125-140). Η νέα διορθωμένη έκδοση αυτής της συλλογής έχει εκδοθεί πάλι από τον Schwartz (*ACO 3*, 217-231). Δεύτερη διαφοροποιημένη συλλογή, καθώς σε αυτήν προστίθεται μία επιπλέον επιστολή, αποτελεί η λατινική μετάφραση της *Collectio Vaticana*. Οι δύο συλλογές παρουσιάζουν διαφορές και στην κατανομή του υλικού. Τέλος η *Collectio Sabbaitica*, γραμμένη στα ελληνικά, περιλαμβάνει δέκα επιστολές που προέρχονται από παλαιστινιακή μονή και ανάγονται μεταξύ των ετών 542-544 (Schwartz, *Acacianischen Schisma*, σ. 288). Η συλλογή αυτή έχει εκδοθεί στη σειρά από τον Schwartz (*Acacianischen Schisma*, σ. 141-150 και *ACO 3*, 18-25). Βλ. *ACO 3*, σ. XI, επίσης Grillmeier-Hainthaler, *Christ*, σ. 253. Εδώ παρουσιάζεται μόνο η *Collectio Vaticana*, εφόσον η *Collectio Sabaitica* αφενός είναι μεταγενέστερη αφετέρου δεν συνδέεται με τους Ακοιμήτους.

<sup>3</sup> Schwartz, *Acacianischen Schisma*, σ. 300, πρβλ. Grillmeier-Hainthaler, *Christ*, σ. 195, Moeller, «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme», σ. 654.

<sup>4</sup> Schwartz, *Acacianischen Schisma*, σ. 292-293.

αναφέρεται με άμεσο τρόπο στους Ακοιμήτους ως συντάκτες της επιστολής. Προτιμά να κάνει λόγο για μοναχούς που βρίσκονταν μέσα ή κοντά στην πρωτεύουσα και ήταν γνώστες της αντιοχειανής θεολογίας<sup>1</sup>. Η αναγνώριση των Ακοιμήτων ως συντακτών των επιστολών έγινε μεταγενέστερα από διάφορους ερευνητές, χωρίς να υπάρχει καμία αμφισβήτηση<sup>2</sup>.

Ο Reidinger μάλιστα διεύρυνε τα επιχειρήματα υπέρ της σύνδεσης των επιστολών με τη συγκεκριμένη μονή, εκκινώντας από την τρίγλωσση απόδοση τους στα ελληνικά, τα ρωμαϊκά και τα συριακά, σύμφωνα με την οργάνωση των μοναχών μέσα στη μονή. Εφόσον, όπως έχει καταδείξει και ο E. Schwartz, οι συντάκτες ήταν Λατίνοι που έγραφαν στα ελληνικά, ο Reidinger θεωρεί ότι η μονή των Ακοιμήτων ήταν το κατάλληλο μέρος για να φιλοξενεί ξενόγλωσσους μοναχούς<sup>3</sup>. Μάλιστα θεωρεί ότι στη διήγηση για την εισαγωγή του Τρισαγίου Ύμνου στη λατρεία της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως, απηχείται μέσω της διατυπώσεως η ακοιμητη δοξολογία<sup>4</sup>.

Οι εικασίες της επιστημονικής έρευνας επιβεβαιώνονται από τον Κύπριο εκκλησιαστικό συγγραφέα Αλέξανδρο μοναχό, ο οποίος έγραψε τον 6<sup>ο</sup> αι<sup>5</sup>. Στο έργο του αναφέρονται πληροφορίες για τις χαλκευμένες επι-

---

<sup>1</sup> Schwartz, *Acacianischen Schisma*, σ. 292-293

<sup>2</sup> Meyendorff, *Christ*, σ. 34, Grillmeier-Hainthaler, *Christ*, σ. 252-262, Hatlie, *Monks*, σ. 112, Moeller, «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme», σ. 654,

<sup>3</sup> Reidinger, «Pseudo-Dionysios Areopagites», σ. 287, υπ. 44.

<sup>4</sup> Ο Reidinger (« Pseudo-Dionysios Areopagites », σ. 287-288, υπ. 45) φέρει ως παράδειγμα τη φράση: «ή μὲν καθολικὴ ἐκκλησία ἦν περ ἐν παιδείᾳ μετ' οἰκτιρῶν παρέλαβεν ὕμνωδιαν... ἀπαύστῳ στόματι καὶ χεῖλεσιν ἀσιγήτοις βοᾷ ψάλλουσα». (PZ, σ. 129, 7-8). Οι λέξεις «ἀπαύστῳ» και «ἀσιγήτοις», επαναλαμβάνονται τόσο στο *Βίο Ἀλεξάνδρου* («διὰ τὴν ἀκατάπαυστον αὐτῶν καὶ πάντῃ αὐπνον δοξολογίαν,...»). *Βίος Ἀλεξάνδρου*, 53 (700, 16-17, 701, 1)) και στο *Βίο Μαρκέλλου* («ἔθηκεν τύπον ἀπαύστως ὕμνεῖν τὸν Θεόν»... *Βίος Μαρκέλλου*, 4-5) σε σχέση με τους Ἀκοιμήτους.

<sup>5</sup> Οι πληροφορίες για τον Αλέξανδρο μοναχό είναι ελλιπείς, καθώς είναι γνωστός μόνο ο τόπος όπου μόνασε κι έγραψε το έργο, η μονή του Αγίου Βαρνάβα κοντά στη Σαλαμίνα της Κύπρου. Σύμφωνα με τις πληροφορίες του έργου, ο μοναχός έγραψε το κείμενο ύστερα από απαίτηση του φύλακα του οστεοφυλακίου του Αποστόλου, και το εκφώνησε παρουσία του μητροπολίτη Σαλαμίνας. (βλ. Alexandri monachi, *Laudatio S. Barnabae Apostoli*, 6-8). Η διατύπωση διαφόρων υποθέσεων έχει δημιουργήσει μία ποικιλία απόψεων για τη χρονολόγησή του, η οποία τοποθετείται ανάμεσα στον 5<sup>ο</sup> έως και τον 12<sup>ο</sup> αιώνα. Ωστόσο,

στολές των επισκόπων και του πάπα Φήλικα εναντίον του Πέτρου. Ταῦτα μαθόντες οἱ ἅγιοι ἐπίσκοποι καὶ πατέρες ἡμῶν, διηγέρθησαν γενναίως κατὰ τῆς αὐτοῦ κακοδοξίας<sup>1</sup>. Αρχικά προσπάθησαν να νουθετήσουν τον πατριάρχη Αντιοχείας με παραινήσεις και επιστολές. Ωστόσο, η εμμονή του στη θεοπασχητική προσθήκη υποχρέωσε τους επισκόπους να τον αναθεματίσουν. Ο Αλέξανδρος αναφέρεται μάλιστα σε μία οικουμενική καταδίκη του Κναφέα<sup>2</sup>.

Κύριο αντικείμενο της χαλκευμένης επιστολογραφίας αποτελεί το ζήτημα της προσθήκης που πραγματοποίησε ο Πέτρος Κναφεύς στον Τρισάγιο Ὑμνο (ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς). Ἦδη ἀπὸ τὴν πρώτη ἐπιστολὴ διευκρινίζεται πὼς ο Τρισάγιος Ὑμνος ἀναφέρεται στὴν Ἁγία Τριάδα καὶ ὄχι στὸ πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ<sup>3</sup>. Ἡ παράμετρος αὐτή, λαμβάνει ιδιαίτερη σημασία, καθὼς καταδεικνύει πὼς τὸ εγχείρημα τοῦ Πέτρου Κναφέα ἀποτελεῖ θεοπασχητικὴ παρέκκλιση<sup>4</sup>. Ἀν ἡ προσθήκη ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς ἀναφέρεται στὸν Υἱὸ καὶ Λόγο τοῦ Θεοῦ, τότε εἰσάγεται πάθος στὴ θεότη-

---

με κριτήριο και πάλι αναφορές που απαντώνται μέσα στο κείμενο, η συγγραφή του θα πρέπει να τοποθετηθεί στον 6<sup>ο</sup> αιώνα και συγκεκριμένα μεταξύ των ετών 543-553. Ο Deun αποδέχεται τον 6<sup>ο</sup> αιώνα ως χρονική περίοδο συγγραφής, τοποθετώντας την μεταξύ των ετών 530-566. Deun, *Hagiographica Cypria*, σ. 15-21, βλ. επίσης Van Deun, Peter. « Un mémoire anonyme sur saint Barnabé (BHG 226e), *AB* 108 (1990), σσ. 323-335.

<sup>1</sup> Alexandri monachi, *Laudatio S. Barnabae Apostoli*, 631-633

<sup>2</sup> «...καὶ πρῶτον μὲν ἐπειράθησαν διὰ παραινετικῶν γραμμάτων ἀνακαλέσασθαι αὐτὸν ἐκ τοῦ βαράθρου τῆς ἀσεβείας, ὡς δὲ εἶδον αὐτὸν ἀντιλέγοντα καὶ μᾶλλον θρασυνομένον κατὰ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, τότε ἀπεφώνησαν κατ' αὐτοῦ καὶ ἀνεθεμάτισαν αὐτὸν πάντες οἱ κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐπίσκοποι. Alexandri monachi, *Laudatio S. Barnabae Apostoli*, 634-638.

<sup>3</sup> «λέγεις γὰρ ἅγιος ὁ Θεός. Καὶ τις οὐκ οἶδεν ὅτι πρῶτος ὁ πατὴρ κατὰ τὴν τάξιν τῆς συνήθους πᾶσι δοξολογίας, εἰ καὶ μὴ καθ' ὑπεροχὴν τῆς θεϊκῆς ἀξίας; ἐπειτα φάσκεις ἅγιος ἰσχυρός. Καὶ τις οὐκ οἶδεν κατὰ τὸν Προφήτην Ἡσαΐαν ὅτι τό τεχθέν ἡμῖν παιδίον Ἰησοῦς Χριστός, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγεννήθη ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ καὶ καλεῖται καὶ ἔστι μεγάλης βουλῆς ἄγγελος ἰσχυρός;...ἐπὶ τό Πνεῦμα τό Ἅγιον καὶ ὡμολογήσας, ὡς ἔστιν ἀληθῶς ἀθάνατον». ACO 3. σ. 217, 2-5, Το εγχείρημα αὐτό επαναλαμβάνεται καὶ σε ἄλλες ἐπιστολές, πχ. ACO 3, 221, 35-36. Πρβλ. Grillmeier-Hainthaler, *Christ*, σ. 260

<sup>4</sup> «Οὐ τόν ἐξ ἀμφοῖν ἕνα υἱόν ἐκ δύο φύσεων καὶ ἐν δύο τόν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν κηρῦσσαν ἐσταυρωμένον, ἀλλὰ διὰ διαστρόφου κενοδοξίας τοῦτον πέπαυσαι δι' ἡμᾶς λέγειν ἐσταυρωμένον, τόν θεόν τόν ἰσχυρόν τόν ἀθάνατον οἶον τὴν μίαν τῆς τριάδος φύσιν ἔφης ἐσταυρωμένην, καὶ οὐ μόνον, ἀλλάγε καὶ μία φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου καὶ τῆς σαρκώσεως». ACO 3. σ. 227, 22-26. Πρβλ. Grillmeier-Hainthaler, *Christ*, σ. 260

τα<sup>1</sup>, εφόσον το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος έπαθε κατά τη θεότητα του<sup>2</sup>. Η παραδοχή αυτή εισάγει τροπή στην Αγία Τριάδα, καθώς, εάν ο Λόγος «ἀπέθανε, οὐκέτι ἀθάνατος, οὐδέ ισχυρός, ἀλλ' ἀσθενής τῆς ἀθανασίας τραπείς»<sup>3</sup>. Επιπλέον, η αποδοχή του πάθους, υπονοεί «ψιλήν την θεότητα, γυμνήν τοῦ ἐνδύματος, ἔστερημένην τοῦ ναοῦ καί τῆς τοῦ δούλου μορφῆς προσλήψεως»<sup>4</sup>.

Οι συντάκτες των επιστολών επικεντρώνουν τις κατηγορίες τους σε δύο βασικές παρεκκλίσεις που προκύπτουν από την προσθήκη του Κναφέα: αφενός την απόδοση του σταυρικού θανάτου και στο Άγιο Πνεύμα<sup>5</sup>, αφετέρου την εισαγωγή τετάρτου προσώπου στην Αγία Τριάδα<sup>6</sup>. Η τελευταία μάλιστα παρέκκλιση φαίνεται να απασχολεί ιδιαίτερος τους συντάκτες, καθώς επανέρχεται συχνά στη χαλκευμένη αλληλογραφία<sup>7</sup>. Εφόσον ο Τρισάγιος Ύμνος αναφέρεται στην Αγία Τριάδα, η προσθήκη του Πέτρου Κναφέα, υπαινίσσεται την ύπαρξη ενός τέταρτου προσώπου, το οποίο σταυρώθηκε δι' ἡμᾶς<sup>8</sup>.

Στην πολεμική τους προς τη θεοπασχητική προσθήκη, οι χαλκευμένες επιστολές χρησιμοποιούν αναφορές χριστολογικής διδασκαλίας, η ο-

---

<sup>1</sup> «Τί ἐροῦμεν; ὅτι δεῖ τόν υἱόν τοῦ ἀνθρώπου, ὡς πολλαχῶς ὁ Κύριος ἔφη, παθεῖν ἢ ὡς σύ κεκαινοτόμηκας, τόν Θεόν παθεῖν;» ACO 3. 223, 34-35.

<sup>2</sup> «Οὔτε γάρ τό θεῖον λέγομεν παθητόν, ὡς σύ φῆς, οὐδέ γυμνόν λόγον φαμέν σταυρωθέντα, ἀλλά Χριστόν Ἰησοῦν, ἀλλ' οὐδέ αὐτόν μετά τῆς τριάδος». ACO 3. 217, 12-14.

<sup>3</sup> ACO 3, 226, 15-16.

<sup>4</sup> ACO 3, 220, 19-21.

<sup>5</sup> «ἀλλά τό Πνεῦμα τό Ἅγιον σταυρωθῆναι φάσκει; Καί τί τοῦτου δυσσεβέστερο γένοιτο ἄν;». ACO 3, σ. 218, 5.

<sup>6</sup> «Τί γάρ τῶν προτέρων ἡμῶν καί ἐπίσω οὐ προσέχων τά σύμβολα εἷξας μή προσθέσαι τῇ Τριάδι τετράδα ἐν τῷ τό τρισάγιόν σε φάσκειν ἐν προσθήκη σταυροῦ;». ACO 3, 223, 3. Πρβλ. Grillmeier-Hainthaler, *Christ*, σ. 260

<sup>7</sup> «Οὐκοῦν δηλός εἰ τετράδα φρονῶν, ἕτερον παρά τόν ισχυρόν Θεόν τόν Χριστόν ὀνομάζων...». PZ, σ. 125-27, σ126.

<sup>8</sup> «ἐν γάρ τῇ προσθήκη τοῦ ὁ σταυρωθεῖς ἄλλος τις εὐρίσκεται παρά τό τρισάγιον νοούμενος ὁ ἐλεῆσαι αὐτούς δῆθεν ἀναγκαζόμενος. Εἰπόντες γάρ τό τρισάγιον καί προσθέντες τήν καινοτομίαν ἕτερόν τινα ὑποφαίνουσι διεζευγμένον τοῦ τρισαγίου καί τοῦτον ἀνώνυμον. Εἰ γάρ ὡς ἐπί τῆς τριάδος ἅγιος ὁ θεός πατήρ, ἅγιος ισχυρός ὁ υἱός, ἅγιος ἀθάνατος τό πνεῦμα τό ἅγιον, τό ὁ σταυρωθεῖς λεγόμενον ἄλλον τινά βούλεται ἔξω τῆς τριάδος». PZ, 23-27, σ. 129.

ποία μένει αυστηρά προσηλωμένη στη Σύνοδο της Χαλκηδόνος (451). Στην πρώτη έκδοση της *Collectio Vaticana*, οι συντάκτες φαίνεται να χρησιμοποιούν την κυριλλική διατύπωση *ἐκ δύο φύσεων* από κοινού με την αντίστοιχη της Συνόδου της Χαλκηδόνος *ἐν δύο φύσεσιν*<sup>1</sup>. Επιπλέον, αποδέχονται ρητά τον όρο της Δ' Οικουμενικής Συνόδου για την ένωση των δύο φύσεων, καθώς θεωρούν ότι είναι η μόνη λύση για να αποφευχθούν οι ακραίες παρεκκλίσεις τόσο του μονοφυσιτισμού όσο και του νεστοριανισμού<sup>2</sup>.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι συντάκτες διακηρύσσουν δύο φύσεις στον Ιησού Χριστό, τη θεία και την ανθρώπινη. Η διατύπωση παρατίθεται πάντα με δυο-φυσική ορολογία<sup>3</sup>, προκειμένου να διαφυλαχθεί η αλήθεια των δύο φύσεων και να μην υπάρξει καμία υποψία αποδοχής μίας φύσεως στον Ιησού Χριστό<sup>4</sup>. Ωστόσο, οι συντάκτες αποδεικνύονται προσεκτικοί στη χρήση της ορολογίας, καταδικάζοντας τη νεστοριανή αίρεση<sup>5</sup>. Παρά

---

<sup>1</sup> «Ὁὐ τόν ἐξ ἀμφοῖν ἕνα υἱόν ἐκ δύο φύσεων καί ἐν δύο τόν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν.» ACO III, 227, 22-23. Πρβλ. «Πῶς δέ καί λέγεις ἐκ δύο φύσεων... τό ἐκ δύο λέγειν φύσεων...». ACO 3, 228, 3,6 «...καί εἰ οὐκ ἔστι Χριστός ἐν δύο φύσεσιν...». ACO 3, 228, 24. Moeller, «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme», σ. 654. Στις επιστολές που περιλαμβάνονται στη μεταγενέστερη *Collectio Sabbaitica*, οι συγγραφείς κάνουν λόγο αποκλειστικά για τη χαλκηδόνια διατύπωση *ἐν δύο φύσεσιν*. Moeller, «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme», σ. 654.

<sup>2</sup> «Δύο γάρ φύσεων ἔνωσις ἀσυγχύτως καί ἀτρέπτως γέγονεν, ἵνα εἷς πιστευθῆ Χριστός ὁ Θεός τοῦ ζῶντος, εἷς εἰ καί τῶν ἐνωθειῶν φύσεων τό διάφορον ἐννοεῖται μετὰ τῶν ἐνεργειῶν. εἰ γάρ καί οἱ φύσεις ἑαυτῶν ιδιότησι κοσμοῦνται, ἀλλ' εἷς Χριστός ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὁ αὐτός Θεός κατὰ ἀλήθειαν καί ἄνθρωπος κατὰ ἀλήθειαν, ἔνωσις ἀδιαίρετος καί ἀδιάζευκτος χωρισμόν μή ὑφίσταμένη...». PZ, 128, 15-22. Πρβλ. «Τί Νεστορίῳ καί Εὐτυχεῖ τῆ τομῆ τοῦ Χριστοῦ ὑπόσπονδος γίνη...». PZ, 13, σ. 131.

<sup>3</sup> «...Ὅτι δύο φύσεις εἶπον εἶναι ἐν τῷ Χριστῷ, μία παθητὴν θνητὴν ὀρατὴν τε καί ἔπαθον, ἣτις ἐστὶν ἡ σαρξ ἡμῶν, καί μία ἀπαθὴ ἀθάνατον ἀόρατον ἀψηλάφητον, ἣτις ἐστὶν ἡ τοῦ Θεοῦ ἄχραντος φύσις». ACO 3, 226, 25-27.

<sup>4</sup> «εἷς γάρ τῆς τριάδος ἐστὶν ὁ ἐνανθρωπήσας Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὁ δέ σταυρός περὶ τό ἀνθρώπινον τοῦ Χριστοῦ γεγένηται τε καί πιστεύεται». ACO 3, 217, 15-16, πρβλ. «ἐγὼ Χριστόν υἱόν Θεοῦ τοῦ ζῶντος, ... ἐν θεότητι τελεία καί ἐν ἀνθρωπότητι τελεία τόν αὐτόν υἱόν τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος προσκυνῶ... ἵνα εἷς πιστευθῆ ὁ Χριστός ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, εἷς καί τῶν ἐνωθειῶν φύσεων τό διάφορον νοεῖται μετὰ τῶν ἐνεργειῶν... ἀλλ' ὁ Χριστός ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος ὁ αὐτός θεός κατὰ ἀλήθειαν καί ἄνθρωπος κατὰ ἀλήθειαν...». ACO 3, 220, 23-29.

<sup>5</sup> «Εἴ τις τόν ἕνα υἱόν διχάζει εἰς δυάδα υἱῶν, ἀνάθεμα ἔστω». ACO 3, 225, 30. Grillmeier-Hainthaler, *Christ*, σ. 261, Moeller, «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme», σ. 654.



τη διατήρηση της δυο-φυσικτικής ορολογίας που προσιδιάζει στην αντιοχειανή θεολογία, στις επιστολές χρησιμοποιούνται κυριλλικοί χριστολογικοί όροι, όπως ο όρος *ένωσις*, για να περιγραφεί η σχέση των δύο φύσεων του Χριστού<sup>1</sup>. Επιπλέον, παρατίθεται η έκφραση *ἐξ ἀμφοῖν*<sup>2</sup>, την οποία ο Κύριλλος Αλεξανδρείας χρησιμοποιούσε για να δηλώσει τις δύο διαφορετικές φύσεις του Χριστού<sup>3</sup>.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, διαρθρώνεται αποσπασματικά η χριστολογία των επιστολών, αλλά δεν κρίνεται ως ιδιαίτερος σημαντική<sup>4</sup>. Ο Ιησούς Χριστός είναι ο ενσαρκωμένος Θεός και Λόγος, το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος, *θεός κατά ἀλήθειαν καὶ ἄνθρωπος κατά ἀλήθειαν*. Η *ένωσις* των δύο φύσεων είναι *ἀδιαίρετος καὶ ἀδιάζευκτος*, ενώ πραγματοποιήθηκε *ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως*. Εν Ιησοῦ Χριστῷ υπάρχουν μεν «δύο φύσεις, συντρεχούσας εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν<sup>5</sup>». Ο Θεός και Λόγος κατά την Ενανθρώπιση ἔλαβε σάρκα ομοούσια προς τη δική μας, χωρίς φυσικά την αμαρτία, και νοῦν μετά ψυχῆς λογικῆς<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> «Δύο γὰρ φύσεων ἔνωσις...» PZ, 128, 15.. πρβλ. «ἔνωσις ἀδιαίρετος καὶ ἀδιάζευκτος χωρισμόν μὴ ὑφισταμένην...». ACO 3, 220, 28-29. «Τὰ ἑκάτερα οὖν δεῖ ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ ὁμολογεῖν, ὧν τῇ ἐνώσει μὴ δῶς διάστασιν...» ACO 3, 226, 27-28. Πρβλ. σχετικά Moeller, «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme», σ. 654.

<sup>2</sup> « Οὐ τὸν ἐξ ἀμφοῖν ἓνα υἱὸν ἐκ δύο φύσεων καὶ ἐν δύο τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν ». ACO 3, 227, 22-23.

<sup>3</sup> Πρβλ. ACO 3, 227, 22-23. Βλ. αναλυτικά Θεοδώρου, *Χριστολογικὴ Ὁρολογία*, σ. 69, Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie : L'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris 1997, σ. 258

<sup>4</sup> Grillmeier-Hainthaler, *Christ*, σ. 261. Η μόνη λεπτομερής χριστολογικὴ διδασκαλία εντοπίζεται στη λατινικὴ μετάφραση, και συγκεκριμένα στην επιστολή του Φλακίνου. Η διατύπωση παραπέμπει τόσο στον *Τόμο του Λέοντα* όσο και στην Αντιοχειανή θεολογία, καθὼς προκρίνεται έντονα η δυο-φυσικτικὴ ορολογία. Βλ. αναλυτικά Grillmeier-Hainthaler, *Christ*, σ. 262.

<sup>5</sup> «Καὶ εἴ τις λέγει δύο πρόσωπα ἦτοι ὑποστάσεις καὶ οὐχὶ μᾶλλον δύο φύσεις εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσας, καθαιρείσθω». ACO 3, 229, 18-19.

<sup>6</sup> «Και εἴ τις ἑτεροούσιον λέγει τὴν σάρκα τοῦ Κυρίου τῆς ἡμῶν σαρκός καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἡμῖν ὁμοούσιον χωρὶς ἀμαρτίας, καθαιρείσθω...Καὶ εἴ τις λέγει ἄνουν καὶ ἄψυχον τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν καὶ ἀντ' αὐτῆς ἔχειν τὴν θεότητα καὶ ὡς ἐκ τούτου λέγειν πάσχειν τὸν Θεὸν Λόγον καὶ οὐχὶ μᾶλλον νοῦν μετά ψυχῆς λογικῆς ἐνανθρωπήσαι τὸν Θεὸν Λόγον καὶ ἀπαθῆ λέγειν αὐτόν τῇ θεότητι, παθητόν δέ τῇ ἀνθρωπότητι, καθαιρείσθω. ACO 3, 229, 20-21, 26-29.

Τέλος, οι συντάκτες στρέφονται κατά της εκφράσεως «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου ἑσταυρωμένη», που υποστηρίζουν ότι αποδεχόταν ο Κναφεύς. Η έκφραση βέβαια αποτελεί παράφραση του «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη», που χρησιμοποιούσε ο Κύριλλος, αλλά προφανώς ο συντάκτης δεν επιθυμεί μία ευθεία σύγκρουση με την αλεξανδρινή θεολογία. Αντιθέτως, αναιρεί τις μονοφυσιτικές συνέπειες που επιφέρει η παρερμηνεία της φράσεως. Η αποδοχή μίας φύσεως συνεπάγεται μία φύση του Θεού και της Σαρκώσεως. Σε αυτήν την περίπτωση, το κτιστό και το άκτιστο δημιουργούν μία φύση. Αν δε διαχωρίζεται ποία εκ των δύο φύσεων είναι η κτιστή και ποία η άκτιστη, θα πρέπει να παραδεχθεί ο Κναφεύς είτε ότι η θεία φύση του Χριστού είναι κτιστή, οπότε θα πέσει στην αίρεση του Αρειανισμού, είτε ότι η ανθρώπινη είναι άκτιστη, οπότε θα ακολουθήσει τις μανιχαϊκές κακοδοξίες. Γενικότερα, η παραδοχή μίας φύσεως προϋποθέτει τροπή και στις δύο φύσεις του Ιησού Χριστού<sup>1</sup>.

Η αναδρομή στις χαλκευμένες επιστολές και τη χριστολογία τους αποδεικνύει πως, παρά την αυστηρή δυο-φυσιτική ορολογία και τις επιρροές από την αντιοχειανή θεολογία, οι συντάκτες δεν παρουσιάζουν στοιχεία νεστοριανικής παρεκκλίσεως. Εμμένουν, ωστόσο, στην προβολή της Σύνοδου της Χαλκηδόνος (451) ως τη μέση οδό μεταξύ των δύο ακραίων διδασκαλιών, του Νεστοριανισμού και του μονοφυσιτισμού. Βέβαια, καθίσταται σαφές ότι οι επιστολές δεν εμπεριέχουν κάποια σημαντική χριστολογική ανάλυση, γεγονός που υποδηλώνει ότι σκοπός της συγγραφής τους δεν ήταν η αντιρρητική ανασκευή της θεοπασχητικής προσθήκης στον Τρισάγιο Ύμνο. Όπως θα αναλυθεί παρακάτω, οι επιστολές αυτές φαίνε-

---

<sup>1</sup> «Τόν Θεόν τόν ισχυρόν τόν ἀθάνατον οἶον τήν μίαν τῆς τριάδος φύσιν ἔφης ἑσταυρωμένην, καί οὐ μόνον, ἀλλάγε καί μία φύσιν τοῦ Θεοῦ καί τῆς Σαρκώσεως. ..φράσον πῶς μία φύσις τοῦ [πατρός καί τοῦ] Λόγου καί τῆς σαρκός. Πῶς γάρ κτιστή καί ἄκτιστος μία φύσις; εἰ δέ τοῦτο ἀδύνατον, πῶς ἡ κτιστή σαρξ καί ὁ ἄκτιστος Λόγος φύσις ἐστί καί οὐ δύο ἐνηλλαγμεναι; Εἰ δέ φύσεως μιᾶς ἐστίν ὁ Χριστός καί οὐ δύο, τί λέγεις τόν Χριστόν; Κτιστόν ὡς ὁ Ἀρειος ἢ ἄκτιστον ὡς ὁ Μανιχαῖος;...εἰ δέ μία φύσις ὁ Θεός Λόγος καί ἡ σαρξ, δηλον ὅτι τραπεῖς ὁ Λόγος οὐκέτι Λόγος, ἀλλά σαρξ, καί ἡ σαρξ τραπεῖσα γέγονε λόγος καί οὐκέτι εἶη σαρξ». ACO 3, 227, 26-33, 228, 13-15.

ται πως απευθύνονταν στο ποίμνιο της Κωνσταντινουπόλεως, το οποίο ο μοναστικός κόσμος ενέπλεξε το 512 στη θεοπασχητική έριδα.

### Συμπεράσματα

Η ανάπτυξη του αστικού μοναχισμού στην περιοχή της Κωνσταντινουπόλεως ανέδειξε την έντονη δυναμική της επιρροής του στον εκκλησιαστικό βίο και σηματοδότησε ταυτοχρόνως την εμπλοκή του στις χριστολογικές έριδες του 5<sup>ου</sup> και 6<sup>ου</sup> αι. Εφαλτήριο για τη δραστηριοποίηση των μοναχών αποτέλεσε η απειλή εναντίον της ορθοδοξίας, που λειτούργησε ως πνευματικός τροφοδότης της ασκητικής ορθοπραξίας. Στους αγώνες τους ενάντια στην αίρεση οι μοναχοί είχαν ως σύμμαχό τους το ποίμνιο, στο οποίο η ασκητική αυθεντία ασκούσε επιρροή, καθώς αναδείκνυε διάφορες πτυχές της λαϊκής θρησκευτικότητας. Η οικονομική ενίσχυση από πλούσιους πιστούς, η πρόσβαση σε ισχυρά πολιτικά πρόσωπα, αλλά και η ορθή εκμετάλλευση του ανταγωνισμού των πρεσβυγενών θρόνων, αποτέλεσαν παράγοντες ενίσχυσης του μοναχισμού, που ήταν πλέον σε θέση να τοποθετείται με πυγμή απέναντι στην επισκοπική όσο και πολιτική εξουσία, επηρεάζοντας τις αποφάσεις τους ακόμη και μέσω συγκρούσεων.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα επιρροής του μοναχισμού στον εκκλησιαστικό και πολιτικό βίο αποτελούν οι Ακοίμητοι. Η εμπλοκή τους στις χριστολογικές έριδες του 5<sup>ου</sup> και 6<sup>ου</sup> αι. ανάγει τις ρίζες της στην εμφάνιση του μονοφυσιτισμού και την Δ' Οικουμενική Σύνοδο (451). Πιστοί υποστηρικτές της αντιοχειανής θεολογίας, οι Ακοίμητοι αναδεικνύονται σε ακραίους υπερασπιστές του δόγματος της Συνόδου της Χαλκηδόνος, που καταδίκασε τις ακρότητες της αλεξανδρινής θεολογίας. Την ίδια τακτική ακολουθούν και κατά τις θεοπασχητικές έριδες που ταλαιπώρησαν την Κωνσταντινούπολη τον 6<sup>ο</sup> αι εξαιτίας της θεοπασχητικής προσθήκης στον Τρισάγιο Ύμνο (512). Έχοντας πάντα υπόψη τη θεοπασχητική αίρεση, για την οποία οι αντιοχειανοί θεολόγοι κατηγορούσαν τους αλεξανδρινούς, οι

Ακοίμητοι στράφηκαν με σθένος ενάντια σε αυτό το μέσο θεολογικού συμβιβασμού.

## Κεφάλαιο 2. Ανάπτυξη της πνευματικής ακτινοβολίας της μονής των Ακοιμήτων

Η μονή των Ακοιμήτων δεν υπαγόταν απευθείας στον Οικουμενικό Πατριάρχη, αλλά στον επίσκοπο Χαλκηδόνος<sup>1</sup>. Επί της ηγουμενίας του Ιωάννη, διαδόχου του Αλεξάνδρου, καθορίζεται και επισήμως πλέον η ονομασία *Ακοίμητοι*, όπως διαφαίνεται από τη μετονομασία όλης της περιοχής σε *ή τῶν Ακοιμήτων*<sup>2</sup>. Η αναφορά αυτή συνάδει με την πληροφορία από το *Βίον Αλεξάνδρου* σύμφωνα με την οποία οι μαθητές του δημιούργησαν *μοναστήριον, ἄξιον τῆς πολιτείας αὐτοῦ, τό ἐπιλεγόμενον τῶν Ακοιμητῶν*<sup>3</sup>. Αν και δημιουργήθηκαν πολλές μονές με τον μοναστικό ακοίμητο κανόνα, ο Pargoire υποστήριξε ότι μόνο η μονή της περιοχής του Ειρηναίου διατήρησε την κλασική ονομασία *ή τῶν Ακοιμήτων* ή διαφορετικά *ή τοῦ Αλεξάνδρου μονή*. Η άποψη περί της αποδόσεως της ονομασίας αυτής και σε άλλες μονές υποστηρίχθηκε από συγγραφείς όπως ο Valois και ο Du Cange, με κριτήριο την οργάνωση του ρωμαιοκαθολικού μοναχισμού σε τάγματα, και προήλθε από τη σύγχυση της γεωγραφικής τοποθετήσεως της περιοχής του Ειρηναίου<sup>4</sup>. Ο Pargoire, μετά από μία διεξοδική ανάλυση των σχετικών πηγών, κατέδειξε ότι η αναφορά στη *μονή τῶν Ακοιμητῶν* σχετίζεται αποκλειστικά με τη μονή του Ειρηναίου<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Schwartz, *Acacianischen Schisma*, σ. 204-205, Grillmeier-Hainthaler, *Christ*, σ. 252, Moeller, «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme», σ. 653.

<sup>2</sup> *Βίος Μαρκέλλου*, 7. Πρβλ. Janin, *La géographie ecclésiastique*, σ. 13, Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 61.

<sup>3</sup> *Βίος Αλεξάνδρου*, 53 (700, 16-17). Πρβλ. Pargoire, «Acémètes», σ. 304.

<sup>4</sup> Βλ. αναλυτικά στον Pargoire, «Acémètes», σ. 304-306.

<sup>5</sup> Η ονομασία *ή τῶν Ακοιμήτων μονή* απαντάται σε πλείστους συγγραφείς, όπως για παράδειγμα ο Καλλίνικος καταρχήν («οί τό μοναστήριον τῶν Ακοιμήτων οἰκοῦντες». *Βίος Υπατιου*, 41,20), ο Εύαργιος Σχολαστικός (πρβλ. *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, PG 86, 2636, 2637, 2825, όπου αναφέρεται *ή μονή τῶν Ακοιμήτων*), ο Θεόδωρος Αναγνώστης (*Ἐκλογαί ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 180), ή στον *Βίο Δανιήλ* (PG 116, 988). πρβλ. Pargoire, «Acémètes», σ. 305κεξ. Πρβλ για το ίδιο θέμα Tillemont, *Mémoires*, σ. 498.

## 1. Η προσωπικότητα του Μαρκέλλου του Ακοιμήτου

Η κοίμηση του Αλεξάνδρου το έτος 430 περίπου στον Γόμωνα της Βιθυνίας επέφερε αλλαγή στην πνευματική ηγεσία της μονής των Ακοιμήτων. Τον μοναχό διαδέχθηκε ο Ιωάννης, ο οποίος μετέφερε τη μονή στην περιοχή Ειρηναίο, που βρισκόταν στη Βιθυνία, μεταξύ της Κωνσταντινούπολεως και των ορίων του Πόντου, έναντι του Σωσθενίου<sup>1</sup>. Οι μοναχοί εγκαταστάθηκαν σε μία μικρή έκταση, που προτάθηκε στον νέο ηγούμενο και παραχωρήθηκε από κάποιον ανώνυμο δωρητή<sup>2</sup>. Ο Συμεών ο Μεταφράστης τον ονομάζει Φιλόθεο<sup>3</sup>.

Μετά τον Ιωάννη, επόμενος αρχιμανδρίτης της μονής αναδείχθηκε ο Μάρκελλος, έως και την κοίμησή του το έτος 484<sup>4</sup>. Ο μοναχός αυτός γεννήθηκε γύρω στα 400<sup>5</sup>, με καταγωγή από την Απαμέα και από αριστοκρατική οικογένεια<sup>6</sup>. Σύμφωνα με τον βιογράφο, η φήμη του Αλεξάνδρου ώ-

---

<sup>1</sup> «Οὗτος ὁ Ἰωάννης παρακαλεῖται ἀφεῖναι μὲν τό στόμα τοῦ Πόντου, ἐλθεῖν δέ ἐν ᾧ μεχρι καί νῦν τό μοναστήριον ἴδρυται τόπω, καί τῆς πολλῆς ὀχλήσεως ἀπηλλαγμένω καί τήν πολλήν ἐρημίαν ἐκπεφευγότι, κειμένω δέ ἐν μέσῳ τῆς τοῦ Πόντου εἰσβολῆς καί τῆς πόλεως τῆς μεγάλης. Ἔστιν δέ ὁ τόπος ἐν τῇ Βιθυνῶν χώρα, πρὸς αὐτῷ τῷ αἰγιαλῷ, ἔχων κατάντικρος τό καλούμενον Σωσθένιον· ὀνόμασται δέ ὁ τόπος νῦν μὲν ἐκ τῆς αὐτόθι γινομένης τῷ θεῷ ἀκοιμήτου λειτουργίας «ὁ τῶν Ακοιμήτων», τότε δέ Ειρηναῖον ἐκαλεῖτο, πρέπον ὄνομα τῆς εἰρήνης». *Βίος Μαρκέλλου*, 7. Πρβλ. Janin, *La géographie ecclésiastique*, σ. 13, Pargoire, «Acémètes», σ. 366, Dagron, «Saint Marcel», σ. 272.

<sup>2</sup> «Ὁ τοίνυν ἄνθρωπος ὁ πείσας τόν Ἰωάννην ἐκ τοῦ στόματος τοῦ Πόντου μετελθεῖν ἐπὶ τόν τοπον τόν προσαγορευόμενον Ειρηναῖον ἦτοι τῶν Ακοιμήτων ἐδωρήσατο αὐτῷ χώραν αὐτοθι, ὅσην ἀρκέσαι οἴκῳ εὐκτηρίῳ μὴ σφόδρα μεγάλῳ καί οἰκήμασιν ἀδελφῶν ὀλίγοις τε καί οὐ μεγάλοις». *Βίος Μαρκέλλου*, 7. Πρβλ. Janin, *La géographie ecclésiastique*, σ. 13.

<sup>3</sup> «Μετά δέ χρόνον τινά ὑπό τοῦ Φιλοθέου πεισθεῖς Ἰωάννης...» Συμεών τοῦ Μεταφράστου, *Βίος καί Πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρός ἡμῶν καί ἀρχιμανδρίτου μονῆς ἀκοιμήτων Μαρκέλλου*, PG 116, 712.

<sup>4</sup> «Μετ' οὐ πολύ δέ ἐκδημεῖ πρὸς τόν Θεόν ὁ θαυμαστός Ἰωάννης, κοινή δε πάντων καί ἀνευδοκίᾳτος ψῆφος τήν τοῦ μοναστηρίου ἀρχήν ἐπὶ τόν Μάρκελλον ἤγαγε». *Βίος Μαρκέλλου*, 11.

<sup>5</sup> Dagron, «Saint Marcel», σ. 286.

<sup>6</sup> «...ὠρᾶτο μὲν ἐκ τῆς Απαμέων· ἐῴα δέ ἐστιν πόλις, χώρα φύσιν ἔχουσα γενναίους φέρειν ἄνδρας ἀγαθοῦς. Ἐξ εὐπατριδῶν δέ γεγονώς καί ὀρφανός ἔτι νέος παρά τοῦ πατρός καταληφθεῖς». *Βίος Μαρκέλλου*, 2. Dagron, «Monachisme», 236. Ο Βίος του παραδίδεται ἀπό δύο εκδοχές, μία ανώνυμη και μία του Συμεών του Μεταφράστου. Η εκδοχή του τελευταίου θεωρεῖται ακριβῆς αναφορικά με τη διαίρεση των κεφαλαίων του Βίου, ἀλλὰ δεν προκρίνεται ως αξιόπιστη με κριτήριο την κριτική έκδοση. Η ανώνυμη εκδοχή ανα-

θησε τον Μάρκελλο να επισκεφθεί την Κωνσταντινούπολη. Εντάχθηκε στη μονή περίπου στο έτος 425<sup>1</sup>, ανακαλύπτοντας εκεί και το φίλο του Ιάκωβο<sup>2</sup>. Η σχέση του Μαρκέλλου με τον Αλέξανδρο παρομοιάζεται από τον βιογράφο με την αντίστοιχη του Χριστού με τον Ιωάννη<sup>3</sup>.

Ωστόσο, σύμφωνα με τις πληροφορίες του *Βίου*, ο Μάρκελλος εγκατέλειψε τη μονή. Ο βιογράφος παραλείπει τις αιτίες που επέβαλαν τη φυγή του μοναχού, όπως και τα γεγονότα που οδήγησαν στην εκδίωξη των Ακοιμήτων από τη Βασιλεύουσα. Αναφέρεται μόνο ότι ο μοναχός διαίσθανθηκε πως ο γέροντας πλέον Αλέξανδρος ήταν κοντά στο τέλος του βίου του, και επέλεξε την απομάκρυνσή του από τη μονή, επειδή επιθυμούσε ν' αποφύγει διενέξεις εξ αιτίας της επικείμενης επιλογής του ως διαδόχου του ηγουμένου. Αφότου εγκατέλειψε τη μονή, ο Μάρκελλος επισκεπτόταν διάφορους ασκητές, προκειμένου να λάβει πνευματική καθοδήγηση<sup>4</sup>. Παρά τη ρητή διαβεβαίωση του βιογράφου πως η περιήγηση αυτή οφείλεται μόνο στην επιθυμία του μοναχού να αποφύγει τις συζητη-

---

γραφόταν στο μηνολόγιο του Δεκεμβρίου της μονής Στουδίου, και συγκεκριμένα την 29<sup>η</sup>. Τα μηνολόγια αυτά εκτείνονταν σε δώδεκα τόμους και αποτελούσαν την πηγή του κηρύγματος του Θεοδώρου Στουδίτου. Από την ίδια πηγή άντλησε και ο Συμεών ο Μεταφράστης τις πληροφορίες για το δικό του κείμενο (*Βίος και πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀρχιμανδρίτου μονῆς τῶν Ἀκοιμητῶν Μαρκέλλου*, PG 116, 705- 746). Η κριτική έκδοση που παρουσιάζει ο Dagron βασίζεται στον κώδικα Paris. Grec 1491. Dagron, «Saint Marcel», σ. 279-282.

<sup>1</sup> Dagron, «Saint Marcel», σσ. 272, 286.

<sup>2</sup> «Ακούσας δε Αλέξανδρον...ἐπὶ τοῦτον ἔδραμεν, τοῦτο ἀκούσας ὁ πάλαι ἐπεθύμει...Τῆς δ' ἐπ' αὐτῷ πολλαχοῦ διατρεχούσης, ταῦτα μαθὼν ὁ τοῦ πράγματος ἐρῶν καὶ τῷ θεῷ ἐκλεγείς Μάρκελλος δρόμον σύντομος ἀφείς ἐπὶ τόν Αλέξανδρον ἔτρεχεν,...ἐπιθυμῶν ἰδεῖν καὶ τῆς αὐτοῦ ἀγέλης γενέσθαι. Εὐρῶν δέ τό μοναστήριον καὶ τόν ὁμοίηθη Ἰάκωβον, τῷ μὲν διδασκάλῳ διὰ τοῦ ὁμοτρόπου συνέστη». *Βίος Μαρκέλλου*, 4-5.

<sup>3</sup> «Εἰ καὶ προέλαβεν Ἰάκωβος, ἀλλ' ὁ καλὸς Μάρκελλος ὡς Ἰωάννης ἠκολούθησεν. Καὶ γὰρ ἐπαρθένευσεν ὁ Μάρκελλος, καὶ ἐθεολόγησεν ὡς ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Κύριος». *Βίος Μαρκέλλου*, 6.

<sup>4</sup> «Ὁ δέ...Μάρκελλος, προαισθανόμενος μέλλειν τελειοῦσθαι τόν χρηστόν Αλέξανδρον, φοβηθεὶς διὰ τὴν ἡλικίαν μὴ ποτε ἢ τοῦ ἀρχιμανδρίτου ψῆφος ἐπ' αὐτόν παρὰ τόν χρόνον ἔλθῃ καὶ δόξη τισὶν οὐ κατὰ τὴν ἀξίαν προτετιμῆσθαι τοῦ δευτερεύοντος Αλεξάνδρου ἀλλὰ κατὰ σπουδὴν, ἅμα δέ καὶ ἐπιθυμήσας ὁσίους περιελθὼν πατέρας ἀναλέξασθαι ὅσον ἐνῆν ἐξαιρέτα καρποῦσθαι καλά, ὑπεξελθὼν –πνευματικῶς τὴν μέλισσαν μιμούμενος – περιενόστει τούς ἀγίους, πάντα ὅσα ἐξαιρέτα εἰς Θεοῦ ζῆλον ἀνθολογῶν καὶ πληρούμενος». *Βίος Μαρκέλλου*, 6.

σεις περί της διαδοχής, καθίσταται σαφές πως αυτή συνδέεται με την προβληματική της ασκητικής πρακτικής του Αλεξάνδρου. Στα πλαίσια αυτά δεν προσθέτει καμία πληροφορία για το ζήτημα της ορθοπραξίας του Αλεξάνδρου του Ακοιμήτου.

Ο Μάρκελλος επέστρεψε στη μονή μετά την κοίμηση του Αλεξάνδρου, παραχωρώντας στον Ιωάννη την πνευματική καθοδήγηση των μοναχών, λόγω της μεγάλης ηλικίας και της ιδιαίτερης αξίας του<sup>1</sup>. Μετά τη μεταφορά της μονής στο Ειρηναίο, οι δύο μοναχοί συνεργάζονταν, καθώς ο μεν Ιωάννης «διά τόν χρόνον καί τήν τάξιν ἡγεῖτο τοῦ μοναστηρίου, ὁ δέ Μάρκελλος διά τό καί ἐν τῇ ἀσκήσει νικᾶν καί ἐν παιδεύσει κρατεῖν καί ἐν συνέσει ὑπερβάλλειν πάντα ἔπραττεν τά κοινά»<sup>2</sup>.

Ο Μάρκελλος έθεσε τα θεμέλια για τη μετατροπή της μονής των Ακοιμήτων σε ισχυρό μοναστικό κέντρο με ερείσματα στον εκκλησιαστικό βίο της Κωνσταντινουπόλεως, πριν ακόμη γίνει αρχιμανδρίτης. Σε αυτόν τον στόχο εντάσσεται η ασκητική παράμετρος της εργασίας μέσα στη μονή<sup>3</sup>, ενέργεια που σηματοδοτεί πως ο ίδιος είχε κατανοήσει εξαρχής τις συνέπειες που ήταν δυνατό να επιφέρει η άρνηση της εργασίας στη θεώρηση της ορθοπραξίας των μοναχών αλλά και στην επιβίωση της μονής. Κατ' αυτόν τον τρόπο, εγκατέλειψε τις προβληματικές παραμέτρους της αμεριμνίας και της αργίας, που εδράζονταν σε παρεκκλίνοντα ασκητικά

---

<sup>1</sup> «Πολλοί μὲν καί ἀπόντα Μάρκελλον τόν τοῦ Θεοῦ ἐκλεκτόν ἡξίουν ἡγεμόνα γενέσθαι, ὁμῶς ἐκράτησε Ἰωάννην παραλαβεῖν τό ποιμνιον, ὅς και τῷ χρόνῳ καί τῷ βίῳ καί τῷ δευτερεῦειν τῷ διδασκάλῳ τοῦ πράγματος ἄξιον ἦν, καί οὐ ἔνεκα μάλιστα ἐξελελύθει Μάρκελλος ὁ καλός καί ἀγχίνους». *Βίος Μαρκέλλου*, 7.

<sup>2</sup> *Βίος Μαρκέλλου*, 8

<sup>3</sup> Η μονή διερχόταν περίοδο οικονομικής κρίσης, φαινόμενο εύλογο αν ληφθεί υπόψιν η αποφυγή της εργασίας από τους μοναχούς. Για το λόγο αυτό ο Μάρκελλος «κατεσκεύασεν ἐν τῷ μοναστηρίῳ μυλῶνα τιμῆς ὀλίγης, πολλῆς γάρ οὐκ ἠπόρουν. Νωθρόν καί γέροντα ἐπρίασαν ὄνον, ὥστε αὐτόν καί περί τήν μύλην ἐργάζεσθαι καί τά ἐπιτήδεια παρακομίζειν». (*Βίος Μαρκέλλου*, 10). Παρά την άποψη πολλών συνασκητών του ότι η ανάληψη της εργασίας, αποτελούσε ύβρη, ο Μάρκελλος υπερασπίστηκε το έργο που του ανετέθη, ενώ οι μοναχοί κατανόησαν το λάθος τους και ανέλαβαν από κοινού τη φροντίδα του. *Βίος Μαρκέλλου*, 10.

σχήματα, και ενέταξε την ασκητική πρακτική των Ακοιμήτων στα παραδομένα πνευματικά πλαίσια του μοναχισμού.

Οι κύριες ενέργειές του επικεντρώθηκαν στις εξής παραμέτρους: α) στη διατήρηση της ακοίμητης πρακτικής, όπως την είχε διαμορφώσει ο εισηγητής της, Αλέξανδρος<sup>1</sup>. Η οργάνωση των Ακοιμήτων μοναχών κατά τη λατρεία είχε προκαλέσει θαυμασμό στους πιστούς κατοίκους της Κωνσταντινουπόλεως<sup>2</sup>, παρά την αργία. Ο Μάρκελλος όχι απλώς τη διατήρησε, αλλά φρόντισε και για την εξάπλωσή της με τη δημιουργία νέων μονών, όπως θα αναλυθεί παρακάτω.

β) Στην ορθή εκμετάλλευση της οικονομικής δωρεάς ενός πλούσιου συγκλητικού, του Φαρετρίου. Ο Φαρέτριος, παρά την ευγενική καταγωγή και την οικονομική του ευμάρεια, αποφάσισε να ασπασθεί τον μοναχικό βίο, μαζί με όλη την οικογένειά του<sup>3</sup>. Με την οικονομική ενίσχυση που προσεφερε στη μονή, οι εγκαταστάσεις της αναπτύχθηκαν, κυρίως όμως δημιουργήθηκαν νέα κτίσματα για φιλανθρωπικούς σκοπούς, όπως νοσοκομείο και ξενοδοχείο για την περίθαλψη των ασθενών και των ξένων<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Dagron, «Saint Marcel», σ. 273

<sup>2</sup> Βλ. α' μέρος σελ.

<sup>3</sup> «Ἦν τις Φαρέτριος, υἱός ἀνδρός μέγιστον δυναθέντος ἐν τῇ Ῥωμαίων συγκλήτῳ καὶ πλούτῳ ἔχοντος οἶον εἰκὸς ἀνδρα ἐν τῇ μεγάλῃ πρωτεύοντα. Οὗτος ὁ Φαρέτριος, τὸν πολὺν ἐκεῖνον πλοῦτον παραλαβὼν, ἔχων δὲ καὶ τοὺς παῖδας ἔτι νέους τὴν ἡλικίαν, ἦλθεν εἰς ἔννοιαν τοῦ Θεοῦ καὶ κατεφρόνησεν μὲν τῆς οὐκ ἀγαθῆς ἐκεῖνης τρυφῆς, ἐν ἣ καὶ ἐγεννήθη καὶ ἐτρέφη, ἔρχεται δὲ εἰς τὸ μοναστήριον καὶ γίνεται τοῦ Θεοῦ οἰκέτης διὰ Μαρκέλλου, καὶ ἔμεινεν αὐτόθι, καὶ τοῦ ἱεροῦ σχήματον ἔτυχεν..Καὶ οὐ πολὺ διατρίψας χρόνον καὶ αὐτῷ τῷ Φαρετρίῳ καὶ τοῖς παισὶν αὐτοῦ δίδωσι τὴν ἀγίαν στολὴν τοῦ σχήματος. Οὕτω δὴ ὁ Φαρέτριος σὺν ἑαυτῷ τὰ χρήματα καθιερώσας τῷ θεῷ, τρέπει τὸν πλοῦτον εἰς τὰ τοῦ μοναστηρίου χρήσιμα. Καὶ πρῶτον μὲν εὐθύς τὸν ἱερόν τῆς προσευχῆς οἶκον ὡς νῦν ἔχει κατασκευάσατο, ἐφ' ᾧ τε καὶ ἀνθρώπους πάνυ πολλοὺς συλλέγεσθαι ἐν αὐτῷ... Τότε δὴ καὶ τὰ λοιπὰ κατασκευάζεται ὁ Φαρέτριος, λέγω δὴ τὰς τῶν ἀδελφῶν οἰκήσεις...». *Βίος Μαρκέλλου*, 12. Πρβλ. Janin, *La géographie ecclésiastique*, σ. 13, Pargoire, «Acémètes», σ. 304, Dagron, «Saint Marcel», σ. 273.

<sup>4</sup> «Τότε δὴ καὶ τὰ λοιπὰ κατασκευάζεται ὁ Φαρέτριος, λέγω δὴ τὰς τῶν ἀδελφῶν οἰκήσεις, τοὺς ἀνδρῶνας ὅσοι τοὺς ξένους ὑποδέχονται, τοὺς οἴκους ἐν οἷς θεραπεύονται οἱ νοσοῦντες, καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν ἅπαντα ὅσα...χρήσιμά ἐστιν καὶ ἀναγκαῖα». *Βίος Μαρκέλλου*, 12. Πρβλ. Janin, *La géographie ecclésiastique*, σ. 13.



γ) Στη δημιουργία της περίφημης βιβλιοθήκης της μονής, στην οποία φαίνεται ότι περιλαμβάνονταν και τα πρακτικά της Συνόδου της Χαλκηδόνας. Η πρώτη μαρτυρία για τα μοναστικά *scriptoria* ανάγεται στον 5<sup>ο</sup> αιώνα και συνδέεται από τους ερευνητές με τους Ακοιμήτους. Η διαπίστωση αυτή υπογραμμίζεται από την ενασχόληση του Μαρκέλλου με την καλλιγραφία, όταν ήταν κοσμικός.

Η μονή φαίνεται πως ήταν η πρώτη που εδραίωσε μία σοβαρή βιβλιοθήκη στην Κωνσταντινούπολη<sup>1</sup>. Μάλιστα κατά τον 6<sup>ο</sup> αιώνα, η βιβλιοθήκη αυτή αποτελούσε το πνευματικό ερέθισμα για ένα μεγάλο αριθμό μελετητών. Μία πληροφορία παραδίδει ότι ο διάκονος Ρούστικος επισκέφθηκε τη μονή περίπου στα έτη 546-548, ως απεσταλμένος του πάπα Βιγιλίου (538-555), για την ανεύρεση ενός άριστου κώδικα με αντίγραφα των πρακτικών της Δ' Οικουμενικής Συνόδου (451)<sup>2</sup>. Στη βιβλιοθήκη εμπεριείχονταν σειρά έργων του Ισίδωρου Πηλουσιώτη, που αναφέρονταν από το Φακούνδο Ερμιανής<sup>3</sup>.

Σύμφωνα με τον Schwartz, η δημιουργία αυτής της βιβλιοθήκης συνδέεται με την αυστηρή υπεράσπιση της Δ' Οικουμενικής Συνόδου. Οι Ακοίμητοι κατέφυγαν στην προμήθεια και φύλαξη αντιγράφων όλων των έργων και των πρακτικών που ήταν σημαντικά για την αντιμετώπιση των αντιχαλκηδόνιων, σε τέτοιο βαθμό ώστε η βιβλιοθήκη της μονής τους να

---

<sup>1</sup> Πρβλ. *Βίος Μαρκέλλου*, 3, βλ. σχετικά Schwartz, *Acacianischen Schisma*, σ. 206, Grillmeier-Hainthaler, *Christ*, σ. 13, Hatlie, *Monks*, σ. 112, Dagron, «Saint Marcel», σ. 274-275.

<sup>2</sup> «Rusticus ex Latinis et Graecis exemplaribus maxime Acoemit monasterii emendavi. Consilii Chalcedonensis action prima, in domine nostril Jesu Christi coepit emendari D. KL. MAR. X. IND. 12». Pascasii Qusnelli, *Variae Lectones, Notae, et Observationes, in Epistolas S. Leonis Magni, Ad Epistolam CCXIII, apud quesnelum LXXXIV, Juliano Coensi Episkopo*, PL 54, 1438. Πρβλ. Dagron, «Saint Marcel», σ. 274.

<sup>3</sup> «Has omnes beati Isidori presbyteri et abbatis Pelusiotae excerpsti et transuli ex epistolis ejus. Duobus millibus, quae sunt per quingentenas distributatae in Acoemetensis monasterii codicibus vetustissimis quatuor, ubi etiam per ordinem singularum numerus continentur, et ultima est quam ego quoque ultimam posui». Φακούνδου Ερμιανής, *Pro defensione trium capitulorum Consilii Chalcedonensis, Liber II*, PL 67, 573. Πρβλ. Dagron, «Saint Marcel», σ. 274-275

μετατραπεί σε κέντρο του αγώνα των χαλκηδονίων, τουλάχιστον στην περιοχή της Κωνσταντινουπόλεως<sup>1</sup>.

## 2. Η εδραίωση της πνευματικής ακτινοβολίας της μονής των Ακοιμήτων επί της ηγουμενίας του Μαρκέλλου

Υπό τις ανωτέρω συνθήκες, η μονή των Ακοιμήτων απέκτησε σταδιακά κύρος και πνευματική ακτινοβολία. Οι προσπάθειες του Μαρκέλλου απέδωσαν καρπούς, με πρώτο αποτέλεσμα την εξάπλωση της ακοίμητης πρακτικής εκτός Κωνσταντινουπόλεως. Σύμφωνα με το βιογράφο του, «οὕτως ἐκ τῆς Μαρκέλλου σκηνῆς ἤρξατο εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην προχεῖσθαι καὶ χορηγεῖσθαι ὁ καθαρῶτατος τύπος καὶ ἡ ἀκριβεστάτη μίμησις τῆς ἀκοιμητοῦ τῶν ἄνω δυναμεων λειτουργίας»<sup>2</sup>. Ο Βίος αναφέρει το Ἰλλυρικό, τη Βιθυνία, τον Πόντο, ακόμη την Περσία και την Αρμενία<sup>3</sup>. Με αφετηρία τη Βασιλεύουσα, η ακοίμητη λειτουργία επεκτάθηκε μέσω της δημιουργίας νέων ασκητηρίων από ευσεβείς άνδρες<sup>4</sup>, οι οποίοι είχαν δεχθεί την πνευματική καθοδήγηση του Μαρκέλλου<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Schwartz, *Acacianischen Schisma*, σ. 206. Πρβλ. Grillmeier-Hainthaler, *Christ*, σ. 13, Hatlie, *Monks*, σ. 112-113.

<sup>2</sup> Βίος Μαρκέλλου, 13.

<sup>3</sup> «Πόλις ἐστὶν ἐν τῷ Πόντῳ καλουμένη Πομπηιοῦπολις. Ἐν ταύτῃ ἦν τις ἡγούμενος μοναστηρίου ὀνόματι Γαυδόλιος...Πρὸς τοῦτον ἦλθεν ἄλλοι τέ τινες μοναχοὶ καὶ ἐκ τῆς Μαρκέλλου ποιμνης...». (Βίος Μαρκέλλου, 24). «Ὁ Μάρκελλος ἀπέστειλεν ποτε ἀδελφούς εἰς Πόντον...» (Βίος Μαρκέλλου, 25) «...ὁ θεὸς πολλοὺς ἤγεν...καὶ ἀπὸ τῆς Περσῶν καὶ Ἰλλυριῶν χώρα». (Βίος Μαρκέλλου, 29). Πρβλ. Dagron, «Saint Marcel», σ. 273, Dagron, «Monachisme», σ. 236. Ο Peeters (*Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles 1950, σ. 150-151) υποθέτει ὅτι ὁ Mesrop (περ. 362-440), θεμελιωτὴς τῆς αρμενικῆς λογοτεχνίας, κατὰ τὴν ἐπίσκεψή του στὴν Κωνσταντινούπολη, ὅταν Αυτοκράτορας ἦταν ὁ Θεοδόσιος Β' ὁ Μικρὸς (401-450), διέμενε στὴ μονὴ τῶν Ακοιμήτων. Παρὰ τὴν ανωνυμία τῆς μονῆς στὶς αρμενικὲς πηγές, ὁ Peeters ἀνάγεται σε αὐτὸ το συμπέρασμα, α) ἀπὸ τὴ γνώση τῶν συριακῶν ἐκ μέρους τοῦ Mesrop, β) ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴ βιβλιοθήκης μέσα στὴ μονή.

<sup>4</sup> «Καὶ ἦν Μάρκελλος διὰ τῶν ἑαυτοῦ μαθητῶν κοινὸς οἰκιστὴς τῶν πανταχοῦ μοναστηρίων καὶ ἐπιμελητὴς κοινὸς τῆς πανταχοῦ θείας λειτουργίας...Πάντας δὲ τοὺς ἐκπεμπομένους ἐμαρτύρετο ἐπὶ Θεοῦ μηδὲν παντάπασιν ἢ τοῦ κανόνος ἐλαττώσαι, ἢ τοῦ σχήματος ἀλλοιωσαι, ἢ τῆς ἀκριβοῦς τοῦ βίου παρατρέψαι διαίτης». Πρβλ. Dagron, «Monachisme», σ. 236.

<sup>5</sup> «Παρὰ Μαρκέλλου ἐλάμβανον καὶ τῆς ποιμνης ἡγεμόνας καὶ τῶν ἱερῶν ἐπιμελητὰς καὶ τῶν ἀδελφῶν τῆς ἐπιστήμης φύλακας». Βίος Μαρκέλλου, 13. Πρβλ. Hatlie, *Monks*, σ. 103, Dagron, «Monachisme», σ. 236.

Το έτος 463 ο πατρικός Στούδιος δημιούργησε στη συνοικία της Ψαμάθιας μία μονή, η οποία επανδρώθηκε από Ακοίμητους μοναχούς<sup>1</sup>. Ο Βίος δεν αναφέρεται στην ίδρυσή της, ίσως επειδή η μονή τότε δεν ήταν επαρκώς ανεπτυγμένη<sup>2</sup>. Πληροφορίες για την ίδρυσή της προέρχονται από συμπληρωματικές πηγές της εποχής. Ο Θεόδωρος Αναγνώστης αναφέρεται επιγραμματικά στο γεγονός: «Ἐπί Γενναδίου Στούδιος ἔκτισε τόν ναόν τοῦ Ἁγίου Ἰωαννου, καί μοναχούς ἐκ τῶν Ἀκοιμήτων ἐνεκατέστησεν»<sup>3</sup>. Πλέον σημαντικές είναι και οι πληροφορίες που παραθέτει ο Νικηφόρος Ξανθόπουλος: «Τοῦτου (του Γενναδίου) δ' ἐπί τόν θρόνον ὄντος, καί Στούδιος τις περιφανής ἀνὴρ ἐκ Ρώμης τόν τοῦ Προδρόμου ἀνεγείρει ναόν, μοναχούς ἐκ τῆς τῶν Ἀκοιμήτων μονῆς ἐκεῖσε ἐγκαταστήσας. Ἦν Μάρκελλος ὁ θεϊότατος ἤγειρεν, ἀσίγητον τόν ὕμνον παρασκευάσας Θεῷ ἀναπέμπεσθαι, εἰς τρία μερῆ τήν ποιμνὴν διανεμιάμενος»<sup>4</sup>. Κατ' αὐτόν τον τρόπο, ο Στούδιος απευθύνθηκε προς τον Μάρκελλο για τη στελέχωση της μονῆς και την εφαρμογή μοναστικού κανόνα. Η αναφορά του Γενναδίου ως πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως (458-471) σε συνδυασμό με τις πληροφορίες του Βίου (κεφ. 13-14) για την ίδρυση μονῶν, οδηγούν στη χρονολογική τοποθέτηση της ίδρυσης της μονῆς του Στουδίου περί το έτος 463<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Janin, *La géographie ecclésiastique*, σ. 13, Hatlie, *Monks*, σ. 106, Pargoire, «Acémètes», σ. 307, Dagron, «Monachisme», σ. 236.

<sup>2</sup> Πρβλ. Dagron, «Saint Marcel», σ. 274.

<sup>3</sup> Θεοδώρου Αναγνώστη, *Ἐκλογαί ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 173. Πρβλ. Janin, *La géographie ecclésiastique*, σ. 13, Pargoire, «Acémètes», σ. 307.

<sup>4</sup> Νικηφόρου Καλλίστου, *Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας Κεφάλαια ΙΗ'*, Τόμος ΙΕ', PG 147, 68. Πρβλ. Dagron, «Saint Marcel», σ. 274.

<sup>5</sup> Dagron, «Saint Marcel», σ. 274. Η μονή του Στουδίου γνώρισε σημαντική ακμή έως και τη διάλυσή της από τον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Ε' (741-755), στα πλαίσια της εικονομαχικής πολιτικής του, η οποία σύντομα κατέστη και μοναχομαχική. Επί βασιλείας Ειρήνης της Αθηναίας (797-802) και μετά την ανασύλωση των ιερών εικόνων, η μονή εποικίσθη εκ νέου. Στη μονή μετακόμισε και ο Θεόδωρος με τον θείο του Πλάτωνα και τους μοναχούς του, οι οποίοι ασκούσαν σε μονή της περιοχής Σακκουδίωνος, που απειλούνταν από Άραβες. Η αναδιοργάνωση που πραγματοποίησε ο Θεόδωρος, ο επονομαζόμενος εφεξής και Στουδίτης, ήταν υποδειγματική. Βλ. αναλυτικά Hatlie, *Monks*, σ. 274κεξ, και 321 κεξ. όπου και πλούσια βιβλιογραφία.

Ωστόσο, η περαιτέρω πνευματική σχέση ανάμεσα στη μονή των Ακοιμήτων και τη μονή Στουδίου δεν είναι δυνατό να εξετασθεί με ακρίβεια. Όπως διαπιστώνεται από τα γεγονότα των χριστολογικών ερίδων, μάλλον οι Στουδίτες δεν ακολούθησαν τους Ακοιμήτους στην ανυποχώρητη προάσπιση της πίστης της Συνόδου της Χαλκηδόνος (451). Ομοίως, και κατά τον διωγμό που υπέστησαν οι Ακοίμητοι από τον Ιουστινιανό, δε φαίνεται να επηρεάσθηκε η μονή Στουδίου. Αργότερα, μόνο μέσω κάποιων υπαινιγμών του Θεοδώρου Στουδίτου στη *Μικρά Κατήχηση* είναι δυνατό να πιθανολογηθεί η διατήρηση της ακοίμητης ασκητικής πρακτικής<sup>1</sup>. Ωστόσο, ο ίδιος δεν επιχειρεί κάποια σύνδεση της λατρευτικής πρακτικής της μονής Στουδίου με τους Ακοιμήτους.

Πληροφορίες για τη μονή των Ακοιμήτων και την πνευματική ακτινοβολία της, αναφέρονται και στον *Βίο του Ιωάννου Καλυβίτου*, ο οποίος έζησε το β' μισό του 5<sup>ου</sup> αιώνα και κατά την παράδοση εκκίνησε από εκεί τον ασκητικό βίο. Ο Ιωάννης καταγόταν από πλούσια ρωμαϊκή οικογένεια, ενώ ο πατέρας του ανήκε στις τάξεις του στρατού<sup>2</sup>. Σύμφωνα με το βιογράφο του, ο νεαρός Ιωάννης ακολούθησε έναν Ακοίμητο μοναχό<sup>3</sup> ως την περιοχή της Κωνσταντινουπόλεως. Εκεί δε βρήκαν τρόπο μεταφοράς τους

---

<sup>1</sup> «Νυκτώρ καθ' ἡμέραν αἰνοῦμεν τόν Κύριον κατά παραδεδομένην ἡμῖν ὑπό τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν νομοθεσίαν. Ψαλμωδία τήν ψαλμωδίαν διαδέχεται, ἀνάγνωσις τήν ἀνάγνωσιν, προσευχή τήν προσευχήν». (Θεοδώρου Στουδίτου, *Μικρά Κατήχησις*, NB', περί ἐγκράτειας καί προσευχῆς, ρηθεῖσα τῇ Παρασκευῇ τῆς Τυροφάγου, σ. 188, 8-11). «Οὐ γάρ ἄλλο ἔστιν ὁ βίος ἡμῶν ἢ παρασκευή ἑορτῆς. Ὅρα τό γινόμενον, ψαλμωδία τήν ψαλμωδίαν διαδέχεται, ἀνάγνωσις τήν ἀνάγνωσιν, προσευχή τήν προσευχήν, καθάπερ τις κύκλος ἄγων καί συναπτῶν ἡμᾶς ἐν τῷ Θεῷ». (Θεοδώρου Στουδίτου, *Μικρά Κατήχησις*, EZ', «Ὅτι ἐν τῇ νεκρώσει τῶν παθῶν καί τῇ ἀναστάσει τῶν ἀρετῶν τοῦτο ἔστι τό ἑορτάζειν καθ' ἐκάστην καί πασχάζειν Κύριω τῷ Θεῷ», σ. 235, 26-30). Πρβλ. Φουντούλη, *Δοξολογία*, σ. 64-65

<sup>2</sup> «Ἦν τις ἀνὴρ ἐν τῇ Ρωμαίων πόλει πλούσιος σφόδρα· τό τοῦ στρατηλάτου ἀξίωμα περιβεβλημένος, ὄνομα τῷ ἀνδρὶ Εὐτρόπιος, ἔχων καί συμβίαν Θεοδώραν προσαγορευομένην». Συμείων τοῦ Μεταφράστου, *Βίος τοῦ Ἰωάννου Καλυβίτου*, PG 114, 568. Πρβλ. Dagron, «Saint Marcel», σ. 275.

<sup>3</sup> «ἤρξατο θεῖω ζήλω πυρούμενος ἐρωτᾶν αὐτόν, πόθεν ἦν καί ποῦ πορεύεται καί ποία ἡ διαγωγή καί ὁ τρόπος τῆς ἀσκήσεως αὐτοῦ. Καί ὁ μοναχός διήγγειλε αὐτῷ πᾶσαν τήν τάξιν τοῦ μοναστηρίου καί τήν ἀσκήσιν». Συμείων τοῦ Μεταφράστου, *Βίος τοῦ Ἰωάννου Καλυβίτου*, PG 114, 568.

ως τη μονή τῶν Ἀκοιμήτων<sup>1</sup>. Μετά από οικονομική συνδρομή των γονέων του Ιωάννη, μίσθωσαν πλοίο κι έφτασαν στη μονή<sup>2</sup>, στην οποία και εντάχθηκε.

Ο ἀρχιμανδρίτης της μονής, που ταυτίζεται με τον Μάρκελλο<sup>3</sup>, κατέληξε στο συμπέρασμα πως ο Ιωάννης «πολύ νεώτερος εἶ», για να ενταχθεί στον μοναχικό βίο<sup>4</sup>. Στο σημείο αυτο, ο Βίος παραδίδει μία πολύ σημαντική πληροφορία για τη διαδικασία εντάξεως στη μονή: «ἔθος δέ ἔστι παρ' ἡμῖν τόν θέλοντα αποτάξασθαι ἀναμεῖναι τεσσαράκοντα ἡμέρας, καί θεωρήσασθαι τόν κανόνα τῆς ἀσκήσεως, καί οὕτως ἀποκουρεύεσθαι»<sup>5</sup>. Η έντονη επιθυμία του Ιωάννη να καρεί μοναχός, υποχρέωσε τον ηγούμενο να προβεί σε μία εξαίρεση του κανόνα και να του δώσει το «ἀγγελικόν σχῆμα»<sup>6</sup>. Εκεί παρέμεινε ασκούμενος για ἑξι χρόνια και έφυγε μόνο για να επισκεφθεί τους γονεῖς του<sup>7</sup>.

Η διήγηση του Μεταφράστη ωστόσο, έρχεται σε αντίθεση με τις πληροφορίες του Νικηφόρου Καλλίστου, δημιουργώντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, μία γενικότερη αμφισβήτηση για την ιστορική αξιοπιστία της<sup>8</sup>. Σύμφωνα με τον ιστορικό, ο Ιωάννης εντάχθηκε στη μονή Στουδίου<sup>9</sup>. Εκεί πράγματι λειτουργούσε σχολείο για τη φοίτηση μικρῶν παιδιῶν<sup>10</sup>. Ο Pargoire δε συμφωνεί με αυτήν την πληροφορία, καθώς, κατά την άποψή του, τόσο ο χαρακτηρισμός «ἡ τῶν Ἀκοιμήτων μονή», όσο και η τοποθεσία των

<sup>1</sup> Συμεών τοῦ Μεταφράστου, *Βίος τοῦ Ἰωάννου Καλυβίτου*, PG 114, 572.

<sup>2</sup> Συμεών τοῦ Μεταφράστου, *Βίος τοῦ Ἰωάννου Καλυβίτου*, PG 114, 572-573.

<sup>3</sup> Dagron, «Saint Marcel», σ. 275.

<sup>4</sup> Συμεών τοῦ Μεταφράστου, *Βίος τοῦ Ἰωάννου Καλυβίτου*, PG 114, 573.

<sup>5</sup> Συμεών τοῦ Μεταφράστου, *Βίος τοῦ Ἰωάννου Καλυβίτου*, PG 114, 573.

<sup>6</sup> Συμεών τοῦ Μεταφράστου, *Βίος τοῦ Ἰωάννου Καλυβίτου*, PG 114, 573.

<sup>7</sup> Συμεών τοῦ Μεταφράστου, *Βίος τοῦ Ἰωάννου Καλυβίτου*, PG 114, 573-576.

<sup>8</sup> Dagron, «Saint Marcel», σ. 275, πρβλ. Vailhe, «Acémètes», *DHGE* 1, 277, Grumel, «Acémètes», *DS* 1, στ. 174.

<sup>9</sup> Ἐφ' ἡ μάνδρα καί Ἰωάννης ὁ Καλυβίτης τά μοναχῶν ἐτελέσθη. Νικηφόρου Καλλίστου, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, PG 147, 68.

<sup>10</sup> Θεοδώρου Στουδίτου, *Ἐπιτάφιος εἰς τόν Πλάτωνα τόν ἑαυτοῦ πνευματικόν πατέρα*, PG 99, 808. Πρβλ. Τσάμπη, *Ἡ παιδεία στο Χριστιανικό Βυζάντιο*, Αθήνα 1999, σ. 47κεξ. Πλακογιαννάκη, *Δημόσιος και ιδιωτικός βίος των Βυζαντινῶν (γλώσσα-γράμματα-παιδεία-υμνογραφία, χρονολογικό σύστημα)*, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 141-144.

«ἄνω μερῶν» συντείνουν στην παραδοχή πως οι αναφορές αυτές αφορούν στη μονή του Ειρηναίου<sup>1</sup>.

Παρά τις διαφορές στις διηγήσεις, καθίσταται σαφές πως η μονή των Ακοιμήτων, ήδη επί της πνευματικής ηγεσίας του Μαρκέλλου, ήταν διάσημη και πόλος έλξης διαφόρων ασκητών, που προέρχονταν και από ανώτερα κοινωνικά στρώματα.

Επί της ηγουμενίας του Μαρκέλλου φαίνεται ότι την Ιεραρχία στελεχώνουν Ακοίμητοι μοναχοί. Ενδεικτικά αναφέρεται ο Ιουλιανός, επίσκοπος Εφέσου, ο οποίος ασκήτευσε για κάποιο χρονικό διάστημα στους Ακοιμήτους ως οικονόμος της μονής<sup>2</sup>. «Οὗτος ὁ Ἰουλιανός χρόνῳ ὕστερον τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἀρχιερωσύνης προέστη, καὶ ἄχρι νῦν Ἰουλιανός ὁ ἐκ Ακοιμητων ὀνομάζεται»<sup>3</sup>. Η ανάρρηση αυτή καταδεικνύει ότι η πνευματική ακτινοβολία της μονής ήταν διαδεδομένη κατά τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο. Οι μοναχοί της επιλέγονταν για τη στελέχωση της εκκλησιαστικής ιεραρχίας, επηρεάζοντας, κατά το δυνατό, τον εκκλησιαστικό βίο της εποχής τους.

### 3. Ο Μάρκελλος και η Δ' Οικουμενική Σύνοδος (451)

Κατά την εμφάνιση του μονοφυσιτισμού (πριν το 448) που διατύπωσε ο μοναχός Ευτυχής, αρχιμανδρίτης στη μονή των Ακοιμήτων είναι ο Μάρκελλος και αρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως ο Φλαβιανός(446-449). Πρώτη ενέργεια για την αντιμετώπιση της αιρετικής διδασκαλίας του μοναχού εκ μέρους του αρχιεπισκόπου αποτελεί η καταδίκη της στην Ενδημούσα σύνοδο του έτους 448, όπου και διαπιστώθηκε επιρροή του Ευτυχούς στους μοναχούς της Κωνσταντινουπόλεως. Αν και η συντριπτική

---

<sup>1</sup> Pargoire, «Acémètes», σ. 305.

<sup>2</sup> «Ἦν δέ τις Ἰουλιανός ἐπί τῆς τοῦ μοναστηρίου δαπάνης τεταγμένος». Ως οικονόμος επεδείκνυε μεγάλη φειδώ στη διαχείριση των χρημάτων, με αποτέλεσμα να νουθετηθεί από το Μάρκελλο. *Βίος Μαρκέλλου*, 15.

<sup>3</sup> *Βίος Μαρκέλλου*, 15.

πλειοψηφία των αρχιμανδριτών της πόλεως τάχθηκε κατά της ομολογίας πίστεως που είχε υποβάλει ο Ευτυχής, εκείνος παρουσιάστηκε στη σύνοδο συνοδευόμενος από μοναχούς<sup>1</sup>. Για το λόγο αυτό, μετά το πέρας της συνόδου και την καταδίκη του Ευτυχούς, ο Φλαβιανός φρόντισε να εξουδετερώσει τα ερείσματά του στο μοναστικό κόσμο.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, επέβαλε στον κλήρο και τον μοναχισμό της Κωνσταντινουπόλεως την υπογραφή των αποφάσεων της ενδημούσας<sup>2</sup>. Είκοσι τρεις αρχιμανδρίτες υπέγραψαν<sup>3</sup> και ανάμεσα σε αυτούς συγκαταλέγεται και ο Μάρκελλος ο Ακοίμητος. Η υπογραφή του τίθεται τελευταία μετά τις αντίστοιχες των ηγουμένων της Κωνσταντινουπόλεως: «Μάρκελλος ό ελάχιστος πρεσβύτερος, καί αρχιμανδρίτης υπέγραψα τῆ καθαιρέσει Εὐτυχοῦς χειρὶ ἐμῆ»<sup>4</sup>.

Τα ονόματα των ηγουμένων που εμφανίζονται στο συγκεκριμένο κατάλογο δεν εξαντλούν το σύνολο των μονών που υφίσταντο στην Κωνσταντινούπολη. Όπως παρουσιάζει ο Dagron, τις αποφάσεις προσυπογράφουν οι ηγούμενοι των πλέον ισχυρών μονών<sup>5</sup>. Το γεγονός αυτό και επιβεβαιώνεται από την επιστολή του Ευτυχῆ προς τον πάπα Λέοντα Α' (440-461)<sup>6</sup>. Επιπλέον, κατά τη Σύνοδο της Χαλκηδόνος (451) ο αιρεσιάρχης παρουσίασε έναν κατάλογο, υπογεγραμμένο από δεκα οκτώ αρχιμανδρίτες, ο οποίος εξετάστηκε από τους παριστάμενους επισκόπους. Η έρευνα κα-

---

<sup>1</sup> Dagron, «Monachisme», σ. 272.

<sup>2</sup> Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 633

<sup>3</sup> Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 633. Dagron, «Monachisme», σ. 240-241, Αναλυτικά τα ονόματα των αρχιμανδριτών: Mansi, τ. 6, 751-753

<sup>4</sup> Mansi, τ. 6, 753. Πρβλ. Dagron, «Saint Marcel», σ. 286.

<sup>5</sup> Dagron, «Monachisme», σ. 243.

<sup>6</sup> «Tunc ducesaliorum monasteriorum cogere cœperunt in adjectionem meam subscriber (quod numquam nec in eow qui se hæreticos professi sunt, vel adversus ipsum Nestorium factum est), in tantum ut cum ad satisfaciendum plebe proponerem fidei meæ confessions, non solum et arcerenteas audiri, verum et arriperent hi qui contra me supradictam factionem meditabantur, ut exinde tamquam hæreticos apud omnes haberer. Ευτυχῆ, *Ἐπιστολή XXI ad S. Leonem*, PL 54, 717. Πρβλ. Dagron, «Monachisme», σ. 243.

ταλήγει στο συμπέρασμα πως ο κατάλογος του Ευτυχούς δεν περιείχε μοναχούς που να προέρχονται από ισχυρές μονές<sup>1</sup>.

Η εξουδετέρωση, ωστόσο, του μονοφυσιτισμού δεν ήταν εύκολη. Παρά την καταδίκη του Ευτυχούς και από τον πάπα Λέοντα της Ρώμης, με τον περίφημο *Τόμο Λέοντος*, που προέβαλλε μία αυστηρή δυοφυσιτική ορολογία, ο αρχιμανδρίτης πέτυχε την αποκατάστασή του στη ληστρική σύνοδο της Εφέσου (449). Πληροφορίες για τη δράση του Μαρκέλλου σε αυτό το διάστημα δεν υπάρχουν, πλην της *Επιστολής 143* του Θεοδώρητου Κύρου, όπου και αναφέρεται η απόρριψη των αποφάσεών της από τον αρχιμανδρίτη<sup>2</sup>. Ο Μάρκελλος μακαρίζεται για τον ζήλο του υπέρ της απόστολικής πίστεως, τον οποίο δεν επηρέασαν βασιλικά διατάγματα ή η σύνοδος των επισκόπων<sup>3</sup>. Ο Θεόδωρος αναφέρεται στην άρνηση του Μαρκέλλου να αποδεχθεί τις αποφάσεις της ληστρικής συνόδου. Στην επιστολή περιγράφεται η δια της βίας σύμπλευση των μελών της συνόδου με τις αποφάσεις της: «Εἰ γάρ καί τῶν συνεληλυθότων οἱ πλείστοι βιασθέντες συνέθεντο, ἀλλ' οὖν ταῖς ὑπογραφαῖς τήν καινήν ἐκράτυνον αἵρεσιν<sup>4</sup>. Στην τρομοκρατία αυτή δεν υπέκυψε ο Μάρκελλος, καθώς σύμφωνα με τον Θεόδωρο, «τὴν δέ ὑμετέραν φιλοθεϊαν οὐδέν τούτων διέσεισεν· ἀλλ' ἐπὶ τῶν παλαιῶν διεμείνατε δογμάτων...»<sup>5</sup>.

Η ανατροπή της κανονικής τάξης στη ληστρική σύνοδο και η ανάγκη αντιμετώπισης του δογματικού προβλήματος που είχε ανακύψει με τις κα-

---

<sup>1</sup> Mansi, τ. 8, 61-64, ACO, 2,1,1,310-311. Πρβλ. Dagron, «Monachisme», σ. 243

<sup>2</sup> Βλ. παραπάνω, σ.

<sup>3</sup> «Καί ὁ ἀξιέπαινος ζῆλος, ὃν ὑπέρ τῆς ἀποστολικῆς ἐπεδείξασθε πίστεως, οὐ βασιλικὴν δείσαντες δυναστείαν, οὐ ἐπισκοπικὴν συμφωνίαν». (Θεοδώρητου Κύρου, *Επιστολή 143*, 11-13). Οι αποφάσεις της ληστρικής συνόδου της Εφέσου ήταν περιβεβλημένες με το αυτοκρατορικό κύρος, καθώς ο Χρυσάφιος ασκούσε καθήκοντα πρωθυπουργού της αυτοκρατορίας (Φειδᾶ, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α'*, σ. 632). Η τελική εξορία του αρχιεπισκόπου Φλαβιανού μετά τη σύνοδο (Mansi, τ. 6, 828, πρβλ. Φειδᾶ, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α'*, σ. 638), επιβεβαιώνει πως οι αποφάσεις της συνόδου συνοδεύτηκαν από αυτοκρατορικά διατάγματα για την πολιτική επίλυση του θέματος.

<sup>4</sup> Θεοδώρητου Κύρου, *Επιστολή 143*, 14-16.

<sup>5</sup> Θεοδώρητου Κύρου, *Επιστολή 143*, 16-17.



κοδοξίες του Ευτυχούς, επέβαλαν στην αυτοκράτειρα Πουλχερία και το σύζυγό της Μαρκιανό (450-457) τη σύγκληση Οικουμενικής Συνόδου στη Χαλκηδόνα (451)<sup>1</sup>. Ο Μάρκελλος ο Ακοίμητος παρουσιάζεται πάλι στις πηγές να λαμβάνει μέρος στη Δ΄ Οικουμενική Σύνοδο. Κατ' αρχάς, υπέγραψε δήση των μοναχών προς τον Αυτοκράτορα Μαρκιανό για την υπεράσπιση της ορθοδοξίας με την επιγραφή: «Τῶ ὑπ' ἀχράντῳ Τριάδος σκεπτομένῳ εὐσεβεστάτῳ καί φιλοχρίστῳ δεσπότῃ βασιλεῖ Μαρκιανῶ, αἰωνίῳ Αὐγούστῳ, δεησις καί ἰκεσίας παρὰ Φαύστου, Μαρτίνου,...Τρύφωνος, Μαρκέλλου, Τιμοθέου, Γερμανοῦ»<sup>2</sup>. Η δήση σχετιζόταν με την παροχή αδείας εκ μέρους του Αυτοκράτορα για την εξέταση των μοναχών αναφορικά με τη μονοφυσιτική αίρεση<sup>3</sup>. Επιπλέον έλαβε μέρος σε μία από τις συνεδρίες της Δ΄ Οικουμενικής Συνόδου (451). «Καί κατακελεύουσι τῶν ἐνδοξοτάτων ἀρχόντων, καί τῆς μεγαλοφυοῦς συγκλήτου, καί τῆς ἁγίας συνόδου, εἰσελθόντων Φαύστου, Μαρτίνου...Τρύφωνος, Μαρκέλλου, Τιμοθέου, Γερμανοῦ»<sup>4</sup>.

Η συμμετοχή του Μαρκέλλου σε όλες τις εκκλησιαστικές ενέργειες για την καταδίκη του Ευτυχούς, οδήγησε τον Hatlie στο συμπέρασμα πως η αντιμετώπιση του μονοφυσιτισμού είχε άλλη μία πτυχή: τη σύγκρουση μεταξύ δύο μονών με ισχυρή πνευματική επιρροή, με απώτερο στόχο την

---

<sup>1</sup> Βλ, αναλυτικά Camelot, «De Nestorius à Eutychès», σ. 116-120, Πρβλ. Grillmeier, *Le Christ*, σ. 552-553. βλ. επίσης, Φειδᾶ, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α΄*, σ. 642.

<sup>2</sup> ACO, 2,1,1,315, Mansi, τ. 7, 76. Πρβλ. Janin, *La géographie ecclésiastique*, σ. 14, Dagron, «Saint Marcel», σ. 286.

<sup>3</sup> « τούτου ἔνεκεν ἀξιοῦμεν τό ὑμέτερον κράτος, ὥστε θεσπίσαι μή ἐπιπλεῖον προκόψαι αὐτοῖς τά τῆς ἀσεβείας, ἐπιτραπήναι δέ ἡμῖν, τοῖς πνευματικοῖς τῶν μοναχῶν ὄροις ὑποβαλεῖν τοὺς οὕτως ἀναισχύντως τῆς ὀρθῆς πίστεως ἵν' εἴπερ διορθωθεῖεν, ὅπερ βουλόμεθα, μετὰ τῶν σωζομένων κάκείνους τήν μερίδαν ἔχειν...τύπον δοθῆναι παρ' ἡμῶν ἐπιτρέψη ἢ φιλόχριστος ὑμῶν βασιλεία, θείας ὑμῶν ἐπισημειώσεως καταπεμπομένης εἰς πρόσωπον ἡμετέρου». ACO, 2,1,1,315-316, Mansi, τ. 7, 77.

<sup>4</sup> Mansi, τ. 7, 61. ACO, 2,1,2, 315-316. Πρβλ. Janin, *La géographie ecclésiastique*, σ. 14, Dagron, «Saint Marcel», σ. 286.

πνευματική αυθεντία στο μοναστικό περιβάλλον της Κωνσταντινουπόλεως. Επρόκειτο για τις μονές του Ευτυχούς και των Ακοιμητών<sup>1</sup>.

Η θέση του Hatlie ενέχει στοιχεία ιστορικής υπερβολής και προέρχεται από μία *a priori* εκτίμηση μεταγενέστερων γεγονότων, στα οποία οι Ακοίμητοι διεδραμάτισαν πρωταγωνιστικό ρόλο. Αντιθέτως, όπως αποδεικνύεται από τις πηγές, οι Ακοίμητοι, τουλάχιστον έως και την Δ΄ Οικουμενική Σύνοδο, θεμελιώνουν την ηγετική θέση τους μεταξύ των μονών της Κωνσταντινουπόλεως, διεκδικώντας επιρροή σε πνευματικά ζητήματα υπό την ηγεμονία του Μαρκέλλου.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, η δράση του αρχιμανδρίτη εντάσσεται στις ευρύτερες ενέργειες που προώθησε η Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως δια του Φλαβιανού για την αντιμετώπιση της μονοφυσιτικής αίρεσης στα πλαίσια του μοναχισμού. Σε αυτό το διάστημα προτάσσεται το κύρος της προσωπικότητας του Μαρκέλλου, που καλείται να συμμετέχει στις συνόδους ανάμεσα στους ισχυρούς αρχιμανδρίτες της Κωνσταντινουπόλεως. Μάλιστα, οι υπογραφές του συγκαταλέγονται μεταξύ των υπολοίπων αρχιμανδριτών.

Ωστόσο, δεν υπάρχει κάποια συγκεκριμένη πληροφορία για τη δράση του στις πηγές της εποχής. Ο *Βίος* διατηρεί μία περίεργη σιωπή σχετικά με τους αγώνες του Μαρκέλλου για την ορθοδοξία της πίστεως. Ο Dagron δίνει μία εξήγηση για την παράλειψη αυτή: ο *Βίος* γράφεται μετά το 534, έτος της καταδίκης των Ακοιμητών ύστερα από απαίτηση του Ιουστινιανού, με την κατηγορία της εκπτώσεως στον Νεστοριανισμό. Η πολιτική του Ιουστινιανού, που αναζητούσε τρόπους συμφιλίωσης με τους Μονοφυσίτες, κατέστη απαγορευτική για την παράθεση της συμβολής του Μαρκέλλου στην καταδίκη του Ευτυχούς<sup>2</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η μόνη ένδειξη στον *Βίο* πως ο Μάρκελλος είχε εμπλακεί στα δογματικά ζητημα-

---

<sup>1</sup> Hatlie, *Monks*, σ. 69

<sup>2</sup> Dagron, «Saint Marcel», σ. 278-279.

τα της εποχής του, αποτελεί μία συζήτηση με τον επίσκοπο Χαλκηδόνο, η οποία παρατίθεται στο κεφάλαιο 27<sup>1</sup>.

### Συμπεράσματα

Η ανάπτυξη της πνευματικής ακτινοβολίας των Ακοιμήτων και η θεμελίωση της επιρροής τους στον εκκλησιαστικό βίο, συνδέονται με την ηγουμενία του αρχιμανδρίτη Μαρκέλλου (μετά το 430-484), ο οποίος προχώρησε σε ενέργειες που ανέδειξαν τους Ακοιμήτους σε ισχυρό πόλο μοναστικής αυθεντίας στην Κωνσταντινούπολη. Ως μοναχός ακόμη, ευνόησε την εισαγωγή της εργασίας στα πλαίσια της ασκητικής πρακτικής του Αλεξάνδρου. Αρχικά, φρόντισε για την επέκταση της μονής, χρησιμοποιώντας τις δωρεές πλούσιων πιστών. Διατήρησε την ακοίμητη λειτουργική πρακτική, που ήταν ήδη γνωστή στο ποίμνιο της Κωνσταντινουπόλεως, επιδιώκοντας μάλιστα και τη διάδοσή της. Για τον λόγο αυτό, επάνδρωσε μονές εκτός της περιοχής της πρωτεύουσας, που εφάρμοζαν την ακοίμητη λατρεία. Μάλιστα το έτος 462, η νεοσύστατη μονή Στουδίου στελεχώνεται από ακοίμητους μοναχούς. Τέλος, ο Μάρκελλος δημιουργεί την περίφημη βιβλιοθήκη της μονής που καθίσταται κέντρο του χαλκηδόνιου αγώνα και αναφέρεται σε πηγές της εποχής. Η πνευματική ακτινοβολία της μονής φαίνεται να εδραιώνεται, καθώς ελκύει ασκητές από διάφορα μέρη της Αυτοκρατορίας.

Ωστόσο, στο διάστημα αυτό, η πνευματική ακτινοβολία της μονής τροφοδοτείται και ταυτίζεται με την προσωπικότητα του Μαρκέλλου, όπως αποδεικνύεται κατά την εμφάνιση της αιρέσεως του μονοφυσιτισμού, πριν το έτος 448. Ο αρχιμανδρίτης συμμετέχει στην Ενδημούσα Σύνοδο (448) που καταδίκασε τον Ευτυχή, όπως και στην Δ' Οικουμενική Σύνοδο

---

<sup>1</sup> «ὁ (Μάρκελλος) παρόντα ἔγνω τὸν Χαλκηδόνο ἐπίσκοπον καὶ πρὸς αὐτὸν περὶ τῶν ἱερῶν φθεγγόμενος δογμάτων ἤττον προσέσχεν τοῖς ρήμασιν τοῦ καλοῦντος. Ἐγκόψαι μὲν γάρ τοὺς περὶ Θεοῦ λόγους οὐκ ἠθέλεν». *Βίος Μαρκέλλου*, 27. Πρβλ. Dagron, «Saint Marcel», σ. 276

(451). Η αλληλογραφία του με τον Θεοδώρητο Κύρου που τοποθετείται μετά τη ληστρική σύνοδο της Εφέσου (449), αποδεικνύει πως ο Μάρκελλος επέμεινε στην ορθοδοξία της πίστεως και δεν συντάχθηκε με τις αντικανονικές αποφάσεις της συνόδου.

### **Κεφάλαιο 3. Οι Ακοίμητοι μοναχοί ως φορείς εκκλησιαστικής πολιτικής**

Η υπεράσπιση της ορθοδοξίας της πίστεως έναντι του μονοφυσισμού, που στην περίπτωση των Ακοιμήτων ταυτιζόταν με την υπεράσπιση της αντιοχειανής θεολογίας, οδήγησε στην έντονη δραστηριοποίησή τους κατά την Δ΄ Οικουμενική Σύνοδο (451) και την περίοδο των χριστολογικών ερίδων που την ακολούθησαν. Σε όλη τη διάρκεια των αγώνων τους, έως και την καταδίκη τους το 534 από τον Ιουστινιανό, οι Ακοίμητοι τάχθηκαν με το μέρος των πλέον αυστηρών και αδιάλλακτων υποστηρικτών της, των χαλκηδονίων. Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι Ακοίμητοι ενεργοποιούνται απέναντι στις αποφάσεις της πατριαρχικής και της κοσμικής εξουσίας, ανάλογα με την ανάγκη υπερασπίσεως του δόγματος της Δ΄ Οικουμενικής Συνόδου (451), επηρεάζοντας με άμεσο τρόπο τις εξελίξεις στον εκκλησιαστικό βίο.

#### **1. Οι Ακοίμητοι και το Ακακιανό Σχίσμα (484-519)**

Μετά την κοίμηση του Μαρκέλλου το έτος 484, οι Ακοίμητοι εμφανίζονται στο προσκήνιο των δογματικών συζητήσεων. Η περίοδος αυτή σηματοδοτεί την έναρξη του περίφημου Ακακιανού σχίσματος, το οποίο διέσπασε την ενότητα της Εκκλησίας, καθώς ο πάπας και οι ανατολικοί πατριάρχες διέκοψαν την εκκλησιαστική κοινωνία για τριανταπέντε περίπου έτη (484-519).

Μετά τη δεύτερη ανάρρησή του στο θρόνο της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, ο Ζήνων (476-494) αναζήτησε σε συνεργασία με τον Πατριάρχη

Κωνσταντινουπόλεως Ακάκιο (472-489), μία πολιτική που θα άμβλυνε τις αντιθέσεις μεταξύ των χαλκηδονίων και των αντιχαλκηδονίων, προχωρώντας το έτος 482 στην έκδοση του *Ένωτικού* διατάγματος.

Αφορμή για την έκδοσή του, αποτέλεσε η αίτηση αυτοκρατορικής έγκρισης των μοναχών της Αλεξάνδρειας για την παραμονή του Πέτρου Μόγγου στον πατριαρχικό θρόνο. Ο Ζήνων δέχθηκε μόνο υπό τον όρο της υπογραφής από τον Πέτρο μίας Ομολογίας Πίστεως που θα προετοίμαζε ο Ακάκιος Κωνσταντινουπόλεως. Η Ομολογία αυτή ήταν το *Ένωτικόν*<sup>1</sup>.

Το διάταγμα αυτό απευθυνόταν «τοῖς κατά τήν Αλεξάνδρειαν καί Αἴγυπτον καί Λιβύην καί Πεντάπολιν, εὐλαβεστάτοις ἐπισκόποις καί κληρικοῖς, καί μοναχοῖς καί λαοῖς»<sup>2</sup>, προκειμένου να μειώσει την ένταση και την έκταση των συγκρούσεων σχετικά με τη Σύνοδο της Χαλκηδόνος σε αυτές τις περιοχές<sup>3</sup>. Με το περιεχόμενό του αναγνώριζε ως «τήν μόνην ὀρθήν καί ἀληθινήν πίστην» τα δόγματα της Α' (325) και Β' (381) Οικουμενικής Συνόδου, καταδίκασε τις διδασκαλίες του Νεστορίου και του Ευτυχούς, ανέπτυξε τη διδασκαλία για την ένωση των δύο φύσεων του Χριστού χωρίς ειδική αναφορά στη μία ή στις δύο φύσεις μετά την ένωση, και απαγόρευε οποιαδήποτε διδασκαλία αντίθετη προς το δόγμα της συνόδου της Χαλκηδόνος. Ωστόσο, το διάταγμα απέφευγε να απαριθμήσει τη Σύνοδο αναμεσα στις Οικουμενικές. Παράλληλα, δεν έκανε καμία αναφορά στον περίφημο *Τόμο* του Λέοντα, ο οποίος φαίνεται ότι αγνοήθηκε σκόπιμα από το συντάκτη του κειμένου<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Βλ. αναλυτικά Gray, *Defence*, σ. 27-28. Πρβλ. Honigmann, *Évêques et Évêchés*, σ. 4.

<sup>2</sup> Εὐαγγρίου Σχολαστικοῦ, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, PG 88, 2620, πρβλ. Friend, *Monophysite Movement*, σ. 17, Honigmann, *Évêques et Évêchés*, σ. 4, Charanis, *Church and State*, σ. 43, Haarer, *Anastasius I*, σ. 123.

<sup>3</sup> Εὐαγγρίου Σχολαστικοῦ, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 3, 11-14, PG 86, 2616-2620. Friend, *Monophysite Movement*, σ. 17, Charanis, *Church and State*, σ. 43, Gray, *Defence*, σ. 28.

<sup>4</sup> «Ἀρχήν καί ...ὄπλον ἀκαταμάχητο τῆς ἡμετέρας εἰδότες βασιλείας τήν μόνην ὀρθήν καί ἀληθινήν πίστην, ἦντινα διά τῆς θείας ἐπιφοιτήσεως ἐξέθεντο μέν οἱ ἐν Νικαία συναθροισθέντες τῆ' ἁγιοι Πατέρες, ἐβεβαίωσαν δέ καί ἐν Κωνσταντινουπόλει ὄν' ὁμοίως ἁγιοι Πατέρες συνελθόντες....Διό τοι τοῦτο, γινώσκεις ὑμᾶς ἐσπουδάσαμεν, ὅτι καί ἡμεῖς καί αἱ ἀπανταχοῦ Ἐκκλησίαι ἕτερον σύμβολον ἢ μάθημα, ἢ ὄρον πίστεως...πλὴν τοῦ εἰ-

Η έκδοση του *Ἐνωτικοῦ* βρήκε σύμφωνο τον πατριάρχη Ακάκιο (471-489), ως μία κατ' οἰκονομίαν λύση του προβλήματος, εφόσον είχε ως βάση τη χριστολογική διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας και επιπλέον απέφυγε τη φράση *ἐν δύο φύσεσι* του Ὁρου της Δ' Οικουμενικής Συνόδου (451), που αποτελούσε μία από τις αιτίες διαφωνίας των αντιχαλκηδονίων<sup>1</sup>.

Το διάταγμα όμως, αντί να γίνει ένα μέσο συμβιβασμού στην ισχυρή αντίθεση μεταξύ των αντιμαχόμενων παρατάξεων<sup>2</sup>, κατέστη τελικά πηγή νέων αντιπαράθεσεων. Οι θρόνοι της Κωνσταντινουπόλεως και των Ιεροσολύμων αποδέχθηκαν το *Ἐνωτικόν*, ως μη ερχόμενο σε αντίθεση με τις αποφάσεις της Δ' Οικουμενικής Συνόδου, ενώ οι θρόνοι της Αλεξανδρείας και της Αντιοχείας το απέρριψαν ως αναιρετικό των ίδιων αποφάσεων. Ο πατριάρχης Αλεξανδρείας Ιωάννης Ταλαίας (482) εκθρονίσθηκε και αντικαταστάθηκε από τον Πέτρο Μόγγο (482-490), εφόσον δε δεχθηκε να υπογράψει. Ο πατριάρχης Αντιοχείας Καλανδίων αρνήθηκε επίσης την υπο-

---

ρημένου αγίου Συμβόλου τῶν τῆς ἁγίων Πατέρων, ὅπερ ἐβεβαίωσαν οἱ μνημονευθέντες ἅγιοι Πατέρες οὔτε ἐσχίκαμεν, οὔτε ἔχομεν, οὔτε ἔξομεν... Ὅτι καί ἐξηκολούθησαν οἱ ἅγιοι Πατέρες οἱ ἐν τῇ Ἐφεσίων συνελθόντες, οἱ καί καθελόντες τόν ἀσεβῆ Νεστόριον, καί τοὺς τὰ ἐκείνου μετὰ ταῦτα φρονοῦντας. Ὅντινα καί ἡμεῖς Νεστόριον ἄμα Εὐτυχεῖ τάναντια τοῖς εἰρημένοις φρονοῦντας, ἀναθεματίζομεν, δεχόμενοι καί τὰ ἰβ' κεφάλαια τὰ εἰρημένα παρὰ τοῦ τῆς ὁσίας μνήμης Κυρίλλου... Ομολογοῦμεν δέ... τόν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστόν, τόν ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καί ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα... ἕνα τυγχάνειν καί οὐ δύο... Τοὺς γάρ διαίρουντας ἢ συγχέοντας, ἢ φαντασίαν εἰσάγοντας, οὐδέ ὅλως δεχόμεθα ... Πάντα δέ τόν ἕτερον τι φρονήσαντα, ἢ φρονοῦντα, ἢ νῦν, ἢ πώποτε, ἢ ἐν Καλχηδόνι, ἢ οἷα δήποτε συνόδῳ, ἀναθεματίζομεν... Εὐαγρίου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, PG 86, 2620-2624, βλ. επίσης Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 664, πρβλ. Friend, *Monophysite Movement*, σ. 17, Charanis, *Church and State*, σ. 43, υπ. 23, Haarer, *Anastasius I*, σ. 123-124, πρβλ. Gray, *Defence*, σ. 29.

<sup>1</sup> Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 665. πρβλ. Charanis, *Church and State*, σ. 43, Gray, *Defence*, σ. 29, Haarer, *Anastasius I*, σ. 123.

<sup>2</sup> Η αποτυχία του *Ἐνωτικοῦ* ήταν δεδομένη, εφόσον μέσω αυτού ο Ζήνων όχι απλώς καταπατούσε την ομοφωνία της Πενταρχίας των Πατριαρχών, την οποία αντιλαμβανόταν ως πλειοψηφία και μόνο, αλλά και γιατί το διάταγμα αυτό αποτελούσε βίαιη παρέμβαση του Αυτοκράτορα στα ζητήματα της Εκκλησίας, καθώς επέλεγε πρόσωπα της επιλογής του για τους πατριαρχικούς θρόνους. Η κατάσταση οξύνθηκε μετά την επίτευξη της πλειοψηφίας στην υπογραφή του διατάγματος. Βλ. αναλυτικά. Φειδᾶ, *Ἱστορικοκανονικά Προβλήματα*, σσ. 46-48, Gray, *Defence*, σ. 28, Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 664, βλ. επίσης Charanis, *Church and State*, σ. 44-45, Haarer, *Anastasius I*, σ. 124, πρβλ. Jalland, *The Church and The Papacy*, σ. 314.

γραφή του διατάγματος, καθαιρέθηκε (484) και στον θρόνο αναρρήθηκε ο Πέτρος Κναφεύς με προσωπική παρέμβαση του Ζήνωνα. Ο Κναφεύς υπέγραψε το *Ένωτικόν* και προχώρησε στην αποστολή κοινωνικών επιστολών προς τους υπόλοιπους πατριάρχες<sup>1</sup>.

Ενάντια στο *Ένωτικόν* τάχθηκαν και οι Ακοίμητοι μοναχοί, που παρέμεναν αμετακίνητοι στην υποστήριξη της πίστεως της Συνόδου της Χαλκηδόνος (451) και αποστρέφονταν οποιαδήποτε συμβιβαστική πολιτική. Ο Κύριλλος, που διαδέχθηκε στην πνευματική καθοδήγηση της μονής τον Μάρκελλο, επικοινωνήσε με τον Φήλικα Γ' (482-492), «καταμεμφόμενος τήν βραδύτητα τηλικούτων κατά τῆς ὀρθῆς πίστεως ἁμαρτανομένων»<sup>2</sup>. Ο πάπας γνώριζε ασφαλώς από τους εκπροσώπους των Ακοιμήτων και τον έκπτωτο Ιωάννη Ταλάια τα γεγονότα της ανάρρησης του Πέτρου Μόγγου στον θρόνο Αλεξανδρείας, αλλά δεν φαίνεται ότι είχε ενημερωθεί για το ακριβές περιεχόμενο του *Ένωτικού*<sup>3</sup>.

Ο πάπας έλαβε υπόψιν του τις παραινέσεις του Κυρίλλου, αποστέλλοντας επιστολή στον Ζήνωνα, στην οποία απαιτούσε την καθαίρεση του Πέτρου Μόγγου, την αναγνώριση της Συνόδου της Χαλκηδόνος και τις απαραίτητες εξηγήσεις από τον Ακάκιο Κωνσταντινουπόλεως για την κοινωνία με τον αντιχαλκηδόνιο πατριάρχη Αλεξανδρείας<sup>4</sup>. Παράλληλα, ο Φήλικας έδωσε εντολή στους παπικούς αντιπροσώπους στην Κωνσταντινούπολη, «μηδέν προᾶξαι πρίν τῶ Κυρίλλῳ συντύχοιεν, καί παρ' αὐτοῦ τό πρακτέον μάθοιεν»<sup>5</sup>.

Ο πάπας Φήλικας έτρεφε ιδιαίτερο σεβασμό προς τον ηγούμενο των Ακοιμήτων, τον οποίο θεωρούσε πολύτιμο σύμβουλο στην έριδα που μόλις

<sup>1</sup> Φειδᾶ, *Ιστορικοκανονικά Προβλήματα*, σ. 48, Φειδᾶ, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α'*, σ. 665. Βλ. επίσης Charanis, *Church and State*, σ. 43-44, Gray, *Defence*, σ. 29-30, Haarer, *Anastasius I*, σ. 124. Πρβλ. Jalland, *The Church and The Papacy*, 318.

<sup>2</sup> Εὐαγγρίου Σχολαστικοῦ, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, PG 88, 2636-2637. Πρβλ. Janin, *La géographie ecclésiastique*, σ. 14, Dagron, «Saint Marcel», σ. 286

<sup>3</sup> Gray, *Defence*, σ. 30.

<sup>4</sup> Εὐαγγρίου Σχολαστικοῦ, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, III, 18. Πρβλ. Gray, *Defence*, σ. 30.

<sup>5</sup> Εὐαγγρίου Σχολαστικοῦ, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, PG 88, 2637.

είχε ξεκινήσει. Η επιστολή του Κυρίλλου αποτέλεσε μαζί με τις αντίστοιχες άλλων αρχιμανδριτών της Κωνσταντινουπόλεως, επισκόπων και κληρικών της Αιγύπτου κατά του Πέτρου Μόγγου και όσων βρίσκονταν σε κοινωνία μαζί του, ιδιαίτερη συλλογή, η οποία χρησιμοποιήθηκε από τον πάπα Φήλικα στον διάλογό του με τον Αυτοκράτορα Ζήνωνα<sup>1</sup>.

Η απάντηση του Ζήνωνα ήταν ασφαλώς εφεκτική προς τον πάπα, ωστόσο έθετε ως κριτήριο ορθοδοξίας της πίστεως όχι βεβαίως τη Σύνοδο της Χαλκηδόνος, αλλά αυτή της Νικαίας (325). Η σύνοδος της Χαλκηδόνος αντλούσε το κύρος της μόνο από τη συμφωνία της με την πίστη της Νικαίας. Επιπλέον, η απάντησή του δεν έκανε καμία αναφορά στην ομολογία πίστεως της Χαλκηδόνος, εφόσον ο Αυτοκράτορας γνώριζε πάρα πολύ καλά ότι η συγκεκριμένη ομολογία ήταν η πηγή όλων των προβλημάτων στην Ανατολή. Οι παπικοί αντιπρόσωποι επέστρεψαν με την απάντηση και με την πεποίθηση ότι το ζήτημα είχε λήξει<sup>2</sup>.

Ο Κύριλλος όμως απέστειλε προς τον πάπα Ακοίμητους μοναχούς, οι οποίοι διαμαρτυρήθηκαν για την ανάγνωση του ονόματος του Πέτρου Μόγγου στα Δίπτυχα της Κωνσταντινουπόλεως, με την ανοχή των παπικών απεσταλμένων. Η πράξη αυτή σηματοδοτούσε και την κοινωνία του παπικού απεσταλμένου Μισίνου με τον αντιχαλκηδόνιο Μόγγο<sup>3</sup>. Τις ειδή-

---

<sup>1</sup> «Γεγόνασι πρὸς αὐτοὺς καὶ ἕτερα πρὸς τοῦ Φήλικος ὑπομνηστικά, καὶ πρὸς τὸν Ζήνωνα γράμματα... Ἐπέστειλε δὲ καὶ πρὸς Ἀκάκιον. Πρὸς ὃν ὁ Ζήνων ἀντέγραφε, μάτην τὸν Ἰωάννην αὐτὸν διατάξει, διομοσάμενον μὲν μηδαμῆ μηδαμῶς παριέναι διὰ τοῦ θρόνου τῆς Ἀλεξανδρέων, παραβάτα δέ, καὶ τὰ ὠμοσάμενα ἀλογήσαντα, πᾶσαν ἱεροσυλίαν ἐργάζεσθαι· καὶ Πέτρον δὲ μὴ ἀβασανίστως, προχειρισθῆναι, ἀλλὰ αὐτοχειρία ὑπογράψαντα δέχεσθαι τὴν πίστην τῶν τριακοσίων δεκαοκτῶ ἀγίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ συνελλυθόντων, ἦτινι καὶ ἡ ἐν Χαλκηδόνι ἀγία σύνοδος ἠκολούθησε καὶ τοῦτο γέγραπται ἐπὶ ρήματος· Ὅφείλειν ἀσφαλῶς ἔχειν, καὶ τὴν ἡμετέραν εὐσέβειαν, καὶ τὸν προλεχθέντα ἀγιώτατον Πέτρον, καὶ πάσας τὰς ἀγιωτάτας Ἐκκλησίας, τὴν Χαλκηδονέων ἀγιωτάτην σύνοδον δέχεσθαι καὶ σέβειν, ἥτις συνέστη τῇ πίστει τῇ ἐν τῇ Νικαέων συνόδῳ. Ἐμφέρονται τοῖς τε πεπραγμένοις ἐπιστολαῖ παρὰ τέ Κυρίλλου τοῦ λεχθέντος, καὶ ἑτέρων ἀρχιμανδριτῶν τῆς βασιλίδος, καὶ παρὰ ἐπισκόπων καὶ κληρικῶν τοῦ Αἰγυπτιακοῦ κλίματος πρὸς Φήλικαν. Εὐαγγρίου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, PG 88, 2637.

<sup>2</sup> Εὐαγγρίου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, PG 88, 2637. πρβλ. Gray, *Defence*, σ. 30-31.

<sup>3</sup> «Οἱ καὶ διήλεγξαν οἱ ἐκ τῆς μονῆς τῶν Ακοιμήτων ἀφιγμένοι πρὸς Φήλικα, τοὺς περὶ Μισίνον, ὡς καὶ μέχρι τῆς αὐτῶν παρουσίας τῆς ἀνα τό Βυζάντιον, ἐν παραβύστω Πέτρος



σεις για την αντικανονική χειροτονία του Πέτρου με την ανοχή του Ακακίου Κωνσταντινουπόλεως επιβεβαίωσε τόσο η επιστολή των Αιγυπτίων επισκόπων<sup>1</sup> όσο και ο Ακοίμητος μοναχός Συμεών, μέλος προφανώς της αντιπροσωπείας τους προς τον πάπα Φήλικα, ο οποίος κατηγορήσε ευθέως τους παπικούς αντιπροσώπους, Μισίνο και Βιτάλιο, για κοινωνία με τον αιρετικό Πέτρο<sup>2</sup>. «Καί πρὸς πεύσεις δέ διαφόρους ἔλεγεν ὁ Συμεώνης, μή ἀνάσχεσθαι τούς περί Μισῖνον ἐντυχεῖν ὀρθοδόξω τινί ἢ γραμμάτων ἀπόδοσιν ποιήσασθαι ἢ τι τῶν τολμωμένων κατὰ τῆς ὀρθῆς πίστεως ἀκριβῶσαι»<sup>3</sup>.

Η επέμβαση του Συμεών κατέληξε στην καταδίκη και καθαίρεση των παπικών αντιπροσώπων. Μετά από αυτές τις εξελίξεις, ο πάπας Φήλικας Γ' (482-492) συγκάλεσε σύνοδο στη Ρώμη. «Καί ἐπί τουτοῖς τῆς ἱερωσύνης ἀπεκινήθησαν καί τῆς ἀχράντου κοινωνίας Μισῖνος τε Βιτάλιος πάσης τῆς συνόδου ψηφισαμένης»<sup>4</sup>. Στη συνέχεια, η σύνοδος αποφάσισε «ἐπί λέξεως ταῦτα Πέτρον τόν αίρετικόν τόν καί πάλαι τῆ ψήφω τῆς ἱεραῆς καθέδρας κατακριθέντα, ἀποκηρυχθέντα καί ἀναθεματισθέντα, ἡ Ρωμαίων ἐκκλησία οὐ δέχεται»<sup>5</sup>. Η αιτιολογία της καταδίκης αναφερόταν στην α-

---

ἐν ταῖς ἱεραῖς δέλτοις ἀνεγινώσκετο, καί ἐξ ἐκείνου ἕως νῦν ἀναφανδόν· καί οὕτως τούς περί Μισῖνον κοινωνῆσαι». Εὐαγγρίου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, PG 88, 2637.

<sup>1</sup> «Καί ἡ ἐπιστολή δέ τῶν Αἰγυπτίων, τά αὐτά περί Πέτρου ἔλεγεν· καί ὡς Ἰωάννης μέν ὀρθόδοξος ὦν, ἐνθέσμως κεχειροτόνητο· Πέτρος δέ ὑπό δύο καί μόνων ἐπισκόπων παραπλησίων αὐτῶ τῆ κακοδοξία ἐχειροτονήθη· καί ὡς ἄρτι μετὰ τήν φυγήν Ἰωάννου, πάσης αἰκίας ἰδέα κατὰ τῶν ὀρθοδόξων ἐπηνέχθη. Ταῦτα δέ πάντα γνῶναι τόν Ἀκάκιον δι' ἐνίων αὐτῶ κατὰ τήν βασιλέως ἀφιγμένων, καί συνεργόν ἐν πᾶσιν εὐρεῖν Πέτρῳ τῷ Ἀκακίῳ». Εὐαγγρίου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, PG 88, 2637-2640. Η χειροτονία αρχιερέως σε επισκοπικό θρόνο πραγματοποιοῖται ἀπό τρεῖς καί πλέον ἐπισκόπους (Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 192-193). Η χειροτονία του Πέτρου ἀπό δύο ἐπισκόπους ἀποτελοῦσε σαφῆ καταστρατήγηση του συνοδικοῦ θεσμοῦ τῆς χειροτονίας των ἐπισκόπων.

<sup>2</sup> «Ἐπηύξησε δέ ταῦτα Συμεώνης μοναχός τῶν Ἀκοιμήτων ὁ παρὰ τοῦ Κυρίλλου σταλεῖς. Διήλεγξε γάρ τούς περί Μισῖνον καί Βιτάλιον κοινωνήσαντας τοῖς αίρετικοῖς διαρρήδην ἐκφωνηθέντος τοῦ ὀνόματος Πέτρου ἐν τοῖς ἱεροῖς Διπτύχοις, καί ταύτη ὑπαχθῆναι πολλούς τῶν ἀπλουστέρων ὑπό τῶν αίρετικῶν, λεγόντων δεχθῆναι τόν Πέτρον καί πρὸς τόν Ρώμης θρόνον». Εὐαγγρίου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, PG 88, 2640

<sup>3</sup> Εὐαγγρίου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, PG 88, 2640

<sup>4</sup> Εὐαγγρίου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, PG 88, 2640, πρβλ. Gray, *Defence*, σ. 31.

<sup>5</sup> Εὐαγγρίου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, PG 88, 2640, πρβλ. Gray, *Defence*, σ. 31.

ντικανονική χειροτονία του από αιρετικούς, που ουσιαστικά του απαγόρευε να ηγηθεί του ορθοδόξου ποιμνίου<sup>1</sup>.

Ταυτοχρόνως, η σύνοδος κατέκρινε τον Ακάκιο Κωνσταντινουπόλεως για την ανακόλουθη στάση του απέναντι στον Πέτρο. Αναγνώσθηκε η επιστολή προς τον πάπα Σιμπλίκιο (468-482), προκάτοχο του Φήλικα, όπου αποκαλούσε αιρετικό τον Μόγγο<sup>2</sup>. Η απόφαση της συνόδου απέδωσε ευθύνες στον Ακάκιο, καθώς δεν αποκάλυψε στον Αυτοκράτορα την αιρετική παρέκκλιση του Πέτρου<sup>3</sup>, και προχώρησε στην καθαιρέσή του<sup>4</sup>. Την απόφαση της συνόδου μάλιστα, ανακοίνωσε στον Πατριάρχη Ακάκιο κάποιος Ακοίμητος μοναχός, κολλώντας την πάνω στο ομωφόριό του μέσα στην Αγία Σοφία<sup>5</sup>. Ο Ακάκιος διέγραψε τον πάπα από τα Δίπτυχα της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως και έτσι το σχίσμα ολοκληρώθηκε<sup>6</sup>.

Ο Ευάγριος Σχολαστικός διέσωσε τις πληροφορίες του ΨευδοΖαχαρία του Ρήτορα, σύμφωνα με τον οποίο ο Ιωάννης έπεισε τον Φήλικα να καθαιρέσει τον Ακάκιο, επειδή δεχόταν σε κοινωνία τον Πέτρο Μόγγο. Μάλιστα ο Ψευδο-Ζαχαρίας κατέγραψε την ακριβή αιτία της καθαιρέσε-

---

<sup>1</sup> «Ὅτινι εἰ καί μή ἄλλο τι ἀντετίθετο, τοῦτο ἤρκεσεν, ὅτι ὑπό αἰρετικῶν χειροτονηθεῖς, τῶν ὀρθοδόξων ἡγεῖτο οὐκ ἡδύνατο». Εὐαγρίου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, PG 88, 2640,

<sup>2</sup> «Ἀνεγνώσθη καί Ἀκακίου ἐπιστολή πρὸς Σιμπλίκιον, λέγουσα πάλαι καθηρῆσθαι Πέτρον, καί υἱόν νυκτός καθεστάναι». Εὐαγρίου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, PG 88, 2640.

<sup>3</sup> «Περιέχει δέ καί τοῦτο· Ἀκάκιον δέ τόν τῆς Κωνσταντινουπόλεως μεγίστης εὐθύνης τό πράγμα ἀπέδειξε, διότι πρὸς Σιμπλίκιον γράφων, καί αἰρετικόν καλέσαν τόν Πέτρον, νῦν τῷ βασιλεῖ οὐ πεφανέρωκε· δέον εἶπερ ἡγάπα τόν Ζήνωνα, τοῦτο προᾶξαι». Εὐαγρίου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, PG 88, 2640-41,

<sup>4</sup> Βλ. αναλυτικά Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 665. Βλ. επίσης Charanis, *Church and State*, σ. 44, Gray, *Defence*, σ. 31. Πρβλ. Jalland, *The Church and The Papacy*, 318.

<sup>5</sup> «Multarum transgressiorum reperiris obnoxious. Et datis Acacio huiusmodi litteris, eas non suscepit patriconio fultus imperatoris, ita ut cogentur quis eas detulerunt, per quendam ignotum monachum Acoemetensem ipsam chartam damnationis, dum ingredetur ad celebranda sacra, suspendere in euis pallio et didcerdere. Qui tamen usquem ad mortem patrocinate imperatore permansit sacrificans. His ergo provenientibus et Acacio permamente in Petri communionem separavit se quidem sedes apostolica et Constantinopolitana». Liberatus, *Breviarium*, ACO 2, 5, 131, 13-20.

<sup>6</sup> Βλ. αναλυτικά Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 665-666, πρβλ. Jalland, *The Church and The Papacy*, σ. 321, Charanis, *Church and State*, σ. 44, Haarer, *Anastasius I*, σ. 124, .

ως, όπως τη διέσωσαν οι Ακοίμητοι, και την εντοπίζει στη μη κανονική ανάρρηση του πατριάρχη στον θρόνο Αλεξανδρείας<sup>1</sup>.

Η ενέργεια του Κυρίλλου ερμηνεύθηκε με κριτήριο το παπικό πρωτότυπο από κάποιους συγγραφείς, οι οποίοι υποστήριξαν ότι ο αρχιμανδρίτης ήταν πιστός σύμμαχος του παπικού θρόνου και εφεκτικός προς τους Ρωμαιοκαθολικούς<sup>2</sup>. Ωστόσο, η στάση του αρχιμανδρίτη δικαιολογείται με κριτήριο την αυστηρή υπεράσπιση του δόγματος της Χαλκηδόνος, το οποίο περιθωριοποιούνταν από το *Ένωτικόν*. Εκμεταλλευόμενος ο Κύριλλος τον ανταγωνισμό μεταξύ των θρόνων Ρώμης και Κωνσταντινουπόλεως, ενήργησε στα πλαίσια της πενταρχίας των πατριαρχών, απευθυνόμενος στον πρώτον τῆ τάξει πατριάρχη, εφόσον είχε καταστρατηγηθεί η κανονική τάξη. Η έλλειψη αναφοράς του *Ένωτικοῦ* στον *Τόμο Λέοντα*, ήταν ένα ισχυρό επιχείρημα των Ακοιμήτων εναντίον του διατάγματος και του πατριάρχη Ακακίου.

Το *Ένωτικόν* επανέρχεται στο προσκήνιο το έτος 495, όταν ο Αυτοκράτορας Αναστάσιος Α΄ ο Δίκωρος (491-518) υποχρέωσε τον πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Μακεδόσιο Β΄ (496-511), ο οποίος «ἀσκητικός ἦν καὶ ἱερός, ὡς ὑπὸ Γενναδίου τραφεῖς»<sup>3</sup>, να το υπογράψει<sup>4</sup>. Η ενέργεια αυτή, ωστόσο, δεν είχε τα επιθυμητά αποτελέσματα. Οι μοναχοί της Κωνσταντινουπόλεως, ανάμεσα στους οποίους συγκαταλέγονταν και οι Ακοίμητοι,

---

<sup>1</sup> «Ὁ δὲ Ἰωάννης ὁ ἐν Ρώμῃ πεφευγώς, Φήλικα τόν...τῆς Ρώμης ἐπίσκοπον παρηνώχλει περὶ τῶν παρὰ τοῦ Πέτρου γενομένων, καὶ πείθει ὡς Ζαχαρίας λέγει, καθαιρετικόν Ἀκακίῳ διαπεμφθῆναι παρὰ τοῦ αὐτοῦ Φήλικος τῆς πρὸς Πέτρον ἔνεκα κοινωνίας. Ὅπερ ὡς ἀκανονίστως γενόμενον καθὼς ἱστορῆται τῷ Ζαχαρίᾳ (επιδιδάκασι γάρ ἔνιοι τῶν ἐν τῇ μονῇ τῶν Ἀκοιμητῶν καλουμένων τόν μοναδικόν μετιόντες βίον), ὁ Ἀκάκιος οὐ προσήκατο». Εὐαγγερίου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, PG 86, 2633-2636. Πρὸβλ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α΄*, σ. 689-665, βλ. ἐπίσης Charanis, *Church and State*, σ. 44, Haarer, *Anastasius I*, 124.

<sup>2</sup> Βλ. σχετικά Vailhe, «Acémètes», *DHGE* 1, 278.

<sup>3</sup> Θεοδώρου Αναγνώστη, *Ἐκλογαὶ ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 190. Βλ. ἐπίσης Charanis, *Church and State*, σ. 59, Gray, *Defence*, σ. 35, Haarer, *Anastasius I*, σ. 137.

<sup>4</sup> Προχειρίζεται δὲ ὁ βασιλεὺς εἰς ἐπίσκοπον Μακεδονιόν τινα, τῆς Ἐκκλησίας πρεσβύτερον καὶ σκευοφύλακα...Μακεδόσιος πεισθεὶς τῷ βασιλεῖ Ἐνωτικῶ Ζήνωνος ὑπέγραψεν. Θεοδώρου Αναγνώστη, *Ἐκλογαὶ ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 190. Βλ. ἐπίσης, Charanis, *Church and State*, σ. 59, Gray, *Defence*, σ. 35, Haarer, *Anastasius I*, σ. 137-138.

διέκοψαν την κοινωνία με τον Μακεδόσιο και αντιμετώπισαν την ποινή της εξορίας<sup>1</sup>.

Το έτος 499<sup>2</sup>, σύμφωνα με τις πληροφορίες του Θεοφάνη του Ομολογητού, με τη συγκατάθεση του αυτοκράτορα, ο Μακεδόσιος προσέγγισε τις πιο ισχυρές μονές της πρωτεύουσας, που είχαν αποσκιωθεί λόγω της υπογραφής του *Ένωτικοῦ*. Ανάμεσα σε αυτές συγκαταλεγόταν και η μονή των Ακοιμήτων. Ο Πατριάρχης συνειδητοποίησε ότι δεν υπήρχε καμία περίπτωση ενώσεως των μοναχών, αν προηγουμένως δεν πραγματοποιούνταν σύγκληση ενδημούσας για την αποδοχή της Συνόδου της Χαλκηδόνος (451). Ο Θεοφάνης επιβεβαιώνει ότι η σύνοδος έγινε, χωρίς όμως να ικανοποιήσει τις επιδιώξεις του Αναστασίου<sup>3</sup>. Ωστόσο, ο Μακεδόσιος με την ευκαιρία αυτή, κέρδισε την υποστήριξη των χαλκηδόνιων μοναχών της Κωνσταντινουπόλεως<sup>4</sup>.

Παράλληλα, η θετική στάση του Μακεδόνιου απέναντι στο *Ένωτικόν* αντικαταστάθηκε από μία προοδευτική απροθυμία σύμπλευσης με τη φι-

---

<sup>1</sup>...μάλιστα δὲ τὴν Δίου μονὴν καὶ Βασιανοῦ καὶ τῶν Ἀκοιμητῶν καὶ Ματρῶνης, ἃ τινὰ μᾶλλον καὶ ἀπέσχιζον τῶν δεχομένων τὸ ἐνωτικὸν Ζήνωνος καὶ ἐξορίας προθύμως ὑπέμενον. Θεοφάνους Ὁμολογητοῦ, *Χρονογραφία*, σ. 141, 25-27, πρβλ. Charanis, *Church and State*, σ. 47.

<sup>2</sup> Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. 1, *Les actes des patriarches*, fasc. I, *Les Regestes de 381 a 715*, Paris 1972, σ. 139, Charanis, *Church and State*, σ. 59, Haarer, *Anastasius I*, σ. 140. Η σύγκληση της ενδημούσας τοποθετείται από άλλες πηγές στο έτος 497 (βλ. Victoris Tununensis, *Chronicon*, PL 68, 918) Επιπλέον η σύνοδος αυτή δεν πρέπει να συγχέεται με αντίστοιχη που συνεκλήθη το έτος 507. Βλ αναλυτικά Haarer, *Anastasius I*, σ. 140-142. πρβλ. Gray, *Defence*, σ. 36

<sup>3</sup> «Τούτω τῷ ἔτει Μακεδόσιος γνώμη τοῦ βασιλέως ἐνῶσαι τὰ μοναστήρια τῆς βασιλίδος ἔσπευδεν ἀποσχιζόντα διὰ τὸ ἐνωτικὸν Ζήνωνος. ἀδυνατῶν δὲ τοῦτο ποιῆσαι συνεβούλευσε τῷ βασιλεῖ τοὺς ἐνδημοῦντας ἐπισκόπους συνελθεῖν καὶ τὰ ἐν Χαλκηδόνι καλῶς δογματισθέντα ἐγγράφως βεβαιῶσαι, ὅπερ καὶ γέγονε δι' ἐγγράφου πρᾶξεως. καὶ προετρέπετο τὰ μοναστήρια πρὸς ἐνωσιν, μάλιστα δὲ τὴν Δίου μονὴν καὶ Βασιανοῦ καὶ τῶν Ἀκοιμητῶν καὶ Ματρῶνης, ἃ τινὰ μᾶλλον καὶ ἀπέσχιζον τῶν δεχομένων τὸ ἐνωτικὸν Ζήνωνος καὶ ἐξορίας προθύμως ὑπέμενον. ἐνστάντων οὖν αὐτῶν, συνείδε Μακεδόσιος τῇ προαιρέσει αὐτῶν καταλιπεῖν αὐτούς, ἢ διωγμὸν ἐγείραι κατ' αὐτῶν». Θεοφάνους Ὁμολογητοῦ, *Χρονογραφία*, σ. 141, 19-28, σ. 142, 1. Charanis, *Church and State*, σ. 59.

<sup>4</sup> Haarer, *Anastasius I*, σ. 139.

λομονοφυσιτική πολιτική του αυτοκράτορα<sup>1</sup>, δημιουργώντας μία μακροχρόνια σύγκρουση μαζί του<sup>2</sup>. Η αιτία στην αλλαγή αυτή φαίνεται πως προήλθε από την επιρροή των μοναχών και των πιστών της Κωνσταντινουπόλεως, που δεν συναινούσαν στις ενέργειες του Αναστασίου<sup>3</sup>.

## **2. Η πρώτη θεοπασχητική έριδα στην Κωνσταντινούπολη. (Αναστασιος Α΄ ο Δίκουρος (491-518))**

### **α) Οι Ακοίμητοι και ο Πέτρος Κναφέας**

Η επιρροή της μονής των Ακοιμήτων επιβεβαιώνεται και πάλι από την εμπλοκή τους στις θεοπασχητικές έριδες που επανέφεραν την προσθήκη του Πέτρου Κναφέα στο προσκήνιο, με αφορμή τις προσπάθειες του Αυτοκράτορα Αναστάσιου Α΄ του Δίκουρου (491-518) αναζητήσεως τρόπους προσεγγίσεως μεταξύ χαλκηδονίων και αντιχαλκηδονίων.

Ο Πέτρος Κναφεύς αποτελεί μία από τις πλέον σημαντικές προσωπικότητες που πρωταγωνίστησαν στις μονοφυσιτικές έριδες. Ο ίδιος θεωρούσε τη Δ΄ Οικουμενική Σύνοδο (451) νεστοριανίζουσα, και προτιμούσε την ορολογία του Κυρίλλου «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη», αντί του όρου «έν δύο φύσεσιν της Συνόδου». Η δράση του επισημαίνεται από διαφόρους ιστορικούς της εποχής του. Ωστόσο, μία αναδρομή στις κύριες πηγές που τον αφορούν (Θεόδωρος Αναγνώστης, Αλέξανδρος μοναχός, Ευάγριος Σχολαστικός, Θεοφάνης Ομολογητής) καταδεικνύει μία ανομοι-

---

<sup>1</sup> Στο Πατριαρχείο της Αντιοχείας ο Φλαβιανός (498-512), παρά την υπογραφή του *Ενωτικού* και την εφεκτική στάση που διατηρούσε προς τους αντιχαλκηδόνιους, αρνούταν να αναθεματίσει την Δ΄ Οικουμενική Σύνοδο (451) και τον Τόμο του Λέοντος, προκαλώντας κατ' αυτόν τον τρόπο, έντονες αντιδράσεις από τους αντιχαλκηδόνιους. Την ίδια τακτική ακολουθούσε και ο Ηλίας Ιεροσολύμων με τη συνδρομή των μοναχών της Παλαιστίνης. Ο Μακεδόνιος δε δίστασε να αναθεματίσει τον Φλαβιανό το 510. Παράλληλα, δεν ήρθε σε καμία επαφή με τους αντιπροσώπους των αντιχαλκηδονίων που έφτασαν στην Κωνσταντινούπολη. Πρβλ. Jalland, *The Church and The Papacy*, σ. 335, Charanis, *Church and State*, σ. 64-65, Gray, *Defence*, σ. 36-37, Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α΄*, σ. 669.

<sup>2</sup> «Ἦνίκα δέ μικράν ἐκ τῶν πολεμίων ἄνεσιν ἔλαβεν, πάλιν κατά τῆς Ἐκκλησίας, κατά Μακεδονίου ὠπλίζετο». Θεοδώρου Αναγνώστη, *Ἐκλογαί ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 194. Πρβλ. Gray, *Defence*, σ. 37-38.

<sup>3</sup> Gray, *Defence*, σ. 38.

ογένεια στον προσδιορισμό των γεγονότων που οριοθέτησαν τις αλληπάλληλες αναρρήσεις του στο θρόνον Αντιοχείας. Η μεταγενέστερη έρευνα προάγει τις πληροφορίες του Θεοδώρου Αναγνώστη<sup>1</sup>.

Ο Θεόδωρος Αναγνώστης παραθέτει πως ο Κναφείας ήταν «πρεσβύτερος τοῦ ἐν Καλχηδόνι ναοῦ Βάσσης τῆς μάρτυρος»<sup>2</sup>, και ακολούθησε τον Ζήνωνα στην εκστρατεία του το έτος 464, εποφθαλμιώντας τον πατριαρχικό θρόνο της Αντιοχείας, στον οποίο είχε αναρρηθεί ο Μαρτύριος (461-465)<sup>3</sup>. Μάλιστα, τοποθετεί σ' αυτήν την περίοδο την πρόκληση ταραχών από τον Πέτρο στην Αντιόχεια εξ αιτίας της εισαγωγής της θεοπασηχτικής φράσης «Ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς» στον Τρισάγιο ύμνο<sup>4</sup>.

Ο πατριάρχης Μαρτύριος διαμαρτυρήθηκε στον αυτοκράτορα Λέοντα με την υποστήριξη του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Γενναδίου (458-471). Ωστόσο, επιστρέφοντας στην Αντιόχεια, εγκατέλειψε τον θρόνο υπό την πίεση των ταραχών στις οποίες συνέπραττε και ο Ζήνων<sup>5</sup>. Η παραιτήση αυτή έδωσε την ευκαιρία στον Πέτρο να τον αντικαταστήσει (471)<sup>6</sup>. Οι εξελίξεις αυτές έγιναν γνωστές στην Κωνσταντινούπολη και συ-

---

<sup>1</sup> Πρβλ. Gray, *Defence*, σ. 23

<sup>2</sup> Θεοδώρου Αναγνώστη, *Έκλογαί εκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 176.

<sup>3</sup> «Μαρτυρίου τὴν Ἀντιόχειαν ἐπισκοποῦντος Ἐκκλησίαν, κατέλαβεν τὴν Ἀντιόχειαν Ζήνων ὁ στρατηλάτης, ὁ γαμβρός ἐπὶ θυγατρὶ Ἀριάδνῃ τοῦ βασιλέως Λέοντος. Τούτῳ Πέτρος ...ὁ ἐπικλῆν Κναφεύς, ἠκολούθησεν ἐν Ἀντιοχείᾳ...ἐποφθαλμίσας δέ τῷ θρόνῳ τῆς πόλεως, πείθει τὸν Ζήνωνα συνεργῆσαι αὐτῷ». Θεοδώρου Αναγνώστη, *Έκλογαί εκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 176. Πρβλ. Devreese, *Le Patriarcat d' Antioche*, σ. 65, Gray, *Defence*, σ. 23

<sup>4</sup> «Καὶ μισθωσάμενος τινὰς τῆς λωβῆς τοῦ Ἀπολιναρίου, μυρίους θορύβους κατὰ τῆς πίστεως καὶ Μαρτυρίου τοῦ ἐπισκόπου εἰργάσατο, ἀναθέματι βάλλων τοὺς μὴ λέγοντας, ὅτι Θεὸς ἐσταυρώθη. Ἐν οἷς καὶ τὸν λαὸν εἰς διαίρεσιν ἤγαγε, καὶ ἐν τῷ Τρισάγιῳ Πέτρος, τὸ, Ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, προσέθηκεν». Θεοδώρου Αναγνώστη, *Έκλογαί εκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 176. Πρβλ. και Devreese, *Le Patriarcat d' Antioche*, σ.65, Gray, *Defence*, σ. 23,

<sup>5</sup> «Πρὸς βασιλέα ἐλθὼν Μαρτύριος, σὺν πολλῇ τιμῇ ἀπελύθη, σπουδῇ καὶ παραινεῖσει Γενναδίου. Ἐλθὼν δέ εἰς Ἀντιόχειαν, καὶ βλέπων Ἀντιοχεῖς ταραχαῖς καὶ στάσεις χαιρόντας, καὶ Ζήνωνα τοῦτοις συμπράττοντα, ἀπετάξατο τῇ ἐπισκοπῇ...». Θεοδώρου Αναγνώστη, *Έκλογαί εκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 176. Πρβλ. Devreese, *Le Patriarcat d' Antioche*, 65, Gray, *Defence*, σ. 24<sup>ν</sup>

<sup>6</sup> «Μαρτυρίου ἀναχωρήσαντος, τυρρανικῶς ὁ Κναφεύς τῷ θρόνῳ ἐπεπήδησε...» Θεοδώρου Αναγνώστη, *Έκλογαί εκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 176. Πρβλ. Gray, *Defence*,

γκεκριμένα στον πατριάρχη Γεννάδιο, ο οποίος τις μετέφερε στον αυτοκράτορα Λέοντα<sup>1</sup>. Ο Κναφεύς καταδικάστηκε σε εξορία, αλλά πρόλαβε να διαφύγει από την Αντιόχεια πριν εφαρμοστεί η ποινή, ενώ στον θρόνο αναρρήθηκε ο Ιουλιανός<sup>2</sup>.

Ο Αναγνώστης συνδέει τον Κναφέα με τους Ακοιμήτους, στο διάστημα που διώκονταν από τις αρχές, καθώς είχε καταφύγει στη μονή για να αποφύγει τη σύλληψή του, δηλαδή περίπου από το έτος 471 έως και το 475<sup>3</sup>. Κατά την περίοδο όμως αυτή, οι συνεχείς εξελίξεις και ανατροπές στην πολιτική εξουσία, έφεραν στον αυτοκρατορικό θρόνο τον σφετεριστή Βασιλίσκο (475-476), ο οποίος «εὐθέως τῆς κατά τῆς πίστεως καταστροφῆς ἀπήρξατο»<sup>4</sup> και αποκατέστησε τον έκπτωτο Πέτρο Κναφέα στον θρόνο του<sup>5</sup>.

---

σ. 24. Ο Devreese (*Le Patriarcat d' Antioche*, σ. 65 -67) αναφέρει ότι στο διάστημα αυτό ο Πέτρος Κναφέας αναρρήθηκε δύο φορές στον πατριαρχικό θρόνο, μία πριν τη φυγή του Μαρτυρίου και μία μετά την επιστροφή του. Ωστόσο, οι πηγές αναφέρουν ότι αρχικά ο Κναφεύς εισήγε την θεοπασχητική φράση, δημιουργώντας ταραχές και επιβάλλοντας αναθέματα. Αν ο Κναφεύς είχε δημιουργήσει σχίσμα με τον ίδιο αρχιεπίσκοπο, θα αναφερόταν τουλάχιστον η σύνοδος που τον χειροτόνησε, ή τουλάχιστον κάποιοι επίσκοποι, οι οποίοι τον υποστήριξαν. Οι πηγές ωστόσο είναι σαφείς αναφέροντας ότι ο Κναφεύς ανέβηκε στον θρόνο μετά την παραίτηση του Μαρτυρίου. Βλ. Honigmann, *Évêques et Évêchés*, σ. 3. Πρβλ. Deun, *Hagiographica Cypria*, σ. 18, υπ. 15.

<sup>1</sup> «Γνούς δέ ταῦτα Γεννάδιος, διδάσκει πάντα τόν βασιλέαν». Θεοδώρου Αναγνώστη, *Ἐκλογαί ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 176. Πρβλ. Devreese, *Le Patriarcat d'Antioche*, σ.65, Gray, *Defence*, σ. 24

<sup>2</sup> «Ὁ δέ κελεύει τόν Κναφέα πεμφθῆναι εἰς ἐξορίαν. Ὅπερ προμαθών, φυγῆ χρησάμενος τήν ἐξορίαν διέφυγεν· ψήφω δέ κοινῇ, Ἰουλιανός τῇ ἐπισκοπῇ χειρίζεται». Θεοδώρου Αναγνώστη, *Ἐκλογαί ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 177. Πρβλ. Devreese, *Le Patriarcat d'Antioche*, 65-66, Gray, *Defence*, σ. 24

<sup>3</sup> «...καί ὁ Κναφεύς δέ ἐξῆλθεν ἐκ τῆς μονῆς τῶν Ἀκοιμήτων· ἐκεῖ γάρ ἐκρύπτετο». Θεοδώρου Αναγνώστη, *Ἐκλογαί ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 180. Ὡς *terminus ante quem* λαμβάνεται η ἡμερομηνία τῆς φυγῆς του ἀπό τῆν Αντιόχεια καί ὡς *terminus post quem*, η ἡμερομηνία τῆς δεύτερης αναρρήσεώς του στο θρόνο. Πρβλ. Honigmann, *Évêques et Évêchés*, σ. 3.

<sup>4</sup> Θεοδώρου Αναγνώστη, *Ἐκλογαί ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 180. Πρβλ. Gray, *Defence*, σ. 25-26.

<sup>5</sup> «Βασιλίσκος μετὰ τύπου ἐκβαλλών τήν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον, ἐναντιούμενος δέ ἀπέλυσε τόν Αἰλουρον ἐπὶ Ἀλεξάνδρειαν, καί τόν Κναφέα εἰς Αντιόχεια». Θεοδώρου Αναγνώστη, *Ἐκλογαί ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 181. Βλ. καί Honigmann, *Évêques et Évêchés*, σ. 4, Gray, *Defence*, σ. 26, Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, σ. 661.

Μία διαφορετική εκδοχή παρουσιάζει ο εκκλησιαστικός συγγραφέας Αλέξανδρος μοναχός<sup>1</sup>. Σύμφωνα με τις δικές του πληροφορίες, ο Πέτρος ήταν αρχικά μοναχός στη μονή των Ακοιμήτων<sup>2</sup>, αλλά εκδιώχθηκε εξ αιτίας ακριβώς της αντίθεσής του προς το δόγμα της Συνόδου της Χαλκηδόνος (451)<sup>3</sup>. Με κριτήριο τις πληροφορίες αυτές, ο Πέτρος Κναφεύς θα πρέπει να συγκαταλεγόταν ανάμεσα στους μοναχούς που υπάγονταν στην πνευματική καθοδήγηση του Μαρκέλλου. Ο *Βίος Μαρκέλλου*, ωστόσο, δεν κάνει καμία νύξη για την παραμονή του Πέτρου στη μονή. Η έλλειψη αυτή δεν είναι εντελώς συμπτωματική, καθώς γενικότερα από τον *Βίο* ελλείπουν στοιχεία αναφερόμενα στην αντιαρετική δράση των Ακοιμήτων. Μία αναφορά στην αμφιλεγόμενη προσωπικότητα του Πέτρου θα δημιουργούσε επιπρόσθετη επιβάρυνση στους μοναχούς, οι οποίοι ταλανίζονταν τότε από την κατηγορία του νεστοριανισμού.

Μετά την εκδίωξή του από τη μονή, κατευθύνθηκε προς την Κωνσταντινούπολη, όπου προσέγγισε πρόσωπα ισχυρά, με αξιώματα<sup>4</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ακολούθησε και τον Ζήνωνα στην εκστρατεία του προς την κατάληψη της Αντιόχειας, περίπου το έτος 464. Εκεί, συκοφάντησε τον πατριάρχη της πόλεως, χωρίς ωστόσο να επιτύχει κάποιο θετικό αποτέλεσμα για τον ίδιο<sup>5</sup>. Αντιθέτως, οι προϋποθέσεις αντεστράφησαν για τον

---

<sup>1</sup> Για τον Αλέξανδρο μοναχό βλ. ανωτέρω σ.

<sup>2</sup> «Κατ' εκείνον δὲ τὸν καιρὸν εὐρέθη ἐν τῇ εὐαγεστάτῃ μονῇ τῶν Ἀκοιμήτων διάβολος τίς μοναζῶν, ὡσπερ ἐν ἀποστόλοις Ἰούδας, τοῦνομα Πέτρος, τὸ ἐπιτήδευμα κναφεύς· οὗτος δὲ τὴν ἐν Καλχηδόνι ἁγίαν σύνοδον ἀποστρεφόμενος, τῶν Εὐτυχιανιστῶν ὑπερεμάχει δογμάτων». *Alexandri monachi, Laudatio in apostolum Barnabam*, 587-592.

<sup>3</sup> «Τοῦτον οἱ τῆς ἁγίας μονῆς ἐκείνης, ὡς λυμεῶνα καὶ φθορέα καὶ τῶν ἀποστολικῶν δογμάτων ἐχθρόν, ἐδίωξαν τοῦ μοναστηρίου». *Alexandri monachi, Laudatio in apostolum Barnabam*, 592-594.

<sup>4</sup> «αὐτὸς δὲ καταλαβὼν τὴν Κωνσταντινούπολιν, τὸν τῶν κολάκων βίον ἐζήλωσεν, ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν περιερχόμενος καὶ γαστριζόμενος· εὐρῶν δὲ τινὰς τῶν ἐν τέλει τῆς βδελυρῆς αὐτοῦ αἰρέσεως ὄντας, ἐκολλήθη αὐτοῖς καὶ δι' αὐτῶν γίνεται γνῶριμος τῷ γαμβρῷ τοῦ βασιλέως, ...». *Alexandri monachi, Laudatio in apostolum Barnabam*, 595-599.

<sup>5</sup> Εὐρῶν δὲ ἐκεῖ πολλοὺς τῶν Ἀπολιναριστῶν, κατὰ τοῦ πατριάρχου λοιπόν ἐνεανιεύσατο, διεγείρων κατ' αὐτοῦ τοὺς ἀτάκτους τοῦ λαοῦ καὶ λοιδορῶν τὴν ἐν Καλχηδόνι σύνοδον καὶ Νεστοριανὸν καλῶν τὸν πατριάρχην... Τότε πείθει ὁ Κναφεύς τοὺς τὰ ὅμοια αὐτῷ νοσοῦντας καὶ τινὰς θυμελικούς καὶ ἑτέρους τῶν δημοτῶν πονηροὺς ἄνδρας, καὶ ἀναφέ-



Κναφέα, όταν τελικά ο Ζήνων αναρριχήθηκε στη βασιλεία το έτος 474. Δημιούργησε εκ νέου ταραχές στην Αντιόχεια, επιτυγχάνοντας την ανάρρηση του στον πατριαρχικό θρόνο, και εισάγοντας τη θεοπασχητική έκφραση «ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς» στον Τρισάγιο ύμνο<sup>1</sup>.

Ο Αλέξανδρος παραδίδει ότι ο Πέτρος καθαιρέθηκε από τον θρόνο της Αντιοχείας εξ αιτίας της θεοπασχητικής προσθήκης. Με αυτήν την καταδίκη συνέπεσε και η ανατροπή του Ζήωνα από το Βασιλίσκο (474). Ο Πέτρος, αφού εγκατέλειψε την Αντιόχεια, «φυγὰς ὄχρετο εἰς ἀγνώστους τόπους»<sup>2</sup>. Επανήλθε στον θρόνο, όταν ο Ζήνων αποκαταστάθηκε στη βασιλεία, παρά τους αναθεματισμούς που του είχαν επιβάλλει οι επίσκοποι. Ανέβηκε στον θρόνο με τη βία και εξαπέλυσε διωγμό κατά των αντιπάλων του<sup>3</sup>.

Καθίσταται σαφές πως οι δύο πηγές που αναφέρονται στη σχέση του Πέτρου Κναφέα με τους Ακοιμήτους– ο Θεόδωρος Αναγνώστης και ο Αλέξανδρος μοναχός – έχουν σημαντικές διαφοροποιήσεις. Ο Αλέξανδρος παραθέτει ότι ο Κναφεύς ήταν μοναχός της μονής των Ακοιμήτων, ενώ ο Αναγνώστης αναφέρεται μόνο στην ιερατική του ιδιότητα. Επιπλέον, στο

---

ρει τῷ βασιλεῖ, πάνδεινα κατὰ τοῦ ἐπισκόπου ψευδόμενος·...ἀλλ' οὐδὲν ὤνησεν ἢ αὐτοῦ δεινότης, τοῦ βασιλέως τῶν ἀποστολικῶν δογμάτων ὑπερασπίζοντος. *Alexandri monachi, Laudatio in apostolum Barnabam*, 604-620.

<sup>1</sup> «τῆς βασιλείας διάδοχος γίνεται ὁ Ζήνων. Εὐθέως δὲ οἱ προειρημένοι Ἀντιοχείας δεητικὸν ἀνήγαγον τῷ βασιλεῖ, αἰτούμενοι τὸν Κναφέα ἐπίσκοπον· ὁ δὲ καὶ γέγονε, τοῦ χρυσίου πείθοντος πάντας τοὺς τῆς βασιλικῆς αὐλῆς εἰς τὴν ὑπὲρ αὐτοῦ συνηγορίαν. Εὐθέως οὖν ἅμα τῇ χειροτονίᾳ ἀνεθεμάτισε δημοσίᾳ τὴν ἁγίαν ἐν Καλχηδόνι σύνοδον· θέλων δὲ ἀρέσαι τοῖς Ἀπολιναρισταῖς, θεοπασχίαν νοσοῦσι, καινοτομίαν κακίστην ἐπενόησε τοῦ εἰπεῖν ἐν τῷ Τρισαγίῳ ἐπὶ τέλει τοῦ ὕμνου· «Ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς.». *Alexandri monachi, Laudatio in apostolum Barnabam*, 622-631.

<sup>2</sup> Οὕτως τοιγαροῦν ὁ Κναφεὺς Πέτρος ἀναθεματισθεὶς, ὡς εἴρηται, ὑπὸ πάντων τῶν ἐπισκόπων καὶ τοῦ Ζήωνος φυγόντος ἐκ τῆς βασιλείας διὰ τὴν ἐπανάστασιν Βασιλίσκου, φυγὰς ὄχρετο εἰς ἀγνώστους τόπους. *Alexandri monachi, Laudatio in apostolum Barnabam*, 665-668.

<sup>3</sup> «Ὡς δὲ ἐπανήλθεν ὁ Ζήνων εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν, Πέτρον μὲν τὸν Κναφέα ἀναζητήσας, ἀπεκατέστησε τῇ Ἀντιοχείᾳ ἐπίσκοπον, τῶν ἐπ' αὐτῷ ἀναθεματισμῶν μηδαμῶς λυθέντων, τὸν δὲ μακάριον Καλανδίωνα τὸν πατριάρχην εἰς Ὡασιν ἐξωστράκισε. Τοῦ δὲ Κναφέως βία ἀπολαβόντος τὸν θρόνον, ...ἀδέως μᾶλλον δὲ ἀθέως ἐχρήσατο τῇ τυρρανίδι, φονεῦων καὶ δημεύων καὶ φυγαδεύων πάντας τοὺς μὴ βουλομένους κοινωνεῖν αὐτοῦ τῇ ἀσεβείᾳ. *Alexandri monachi, Laudatio in apostolum Barnabam*, 668-677.

έργο του μοναχού εμφανίζεται η πληροφορία για τις χαλκευμένες επιστολές, τις οποίες ο Αναγνώστης φαίνεται να αγνοεί. Τέλος, ο Αλέξανδρος αποκρύπτει ότι ο Κναφεύς βρήκε καταφύγιο στη μονή των Ακοιμήτων, σχολιάζοντας μάλιστα ότι διέφυγε σε άγνωστη τοποθεσία.

Οι πληροφορίες του Αλεξάνδρου χαρακτηρίζονται από αρνητική διάθεση έναντι του Πέτρου. Η αιτία είναι εύλογη, καθώς ο Κναφέας δημιούργησε διπλή αναστάτωση στην Εκκλησία της Κύπρου: αρχικά κάποιοι Κύπριοι υιοθέτησαν τη θεοπασχητική προσθήκη, «άβασανίστως»<sup>1</sup>. Ο μοναχός επαναλαμβάνει την παράδοση για τη θαυμαστή αποκάλυψη του Τρισαγίου Ύμνου στον λαό της Κωνσταντινουπόλεως επί του αρχιεπισκόπου Πρόκλου (434-446)<sup>2</sup>.

Στη συνέχεια, αμέσως μετά την τρίτη ανάρρησή του στον θρόνο Αντιοχείας, ο Κναφέας επιχείρησε να αμφισβητήσει το κύρος της Εκκλησίας της Κύπρου<sup>3</sup>, σύμφωνα με τις πληροφορίες του μοναχού<sup>4</sup>. Το περιστατι-

---

<sup>1</sup> «Ἐνταῦθα δέ γενόμενος τοῦ λόγου, ἡδέως ἄν ἐροίμην τούς ἐκ τῶν ἡμετέρων ἀβασανίστως παραδεξαμένους τήν καινοτομίαν ταύτην, ἀπλότητι λογισμοῦ καί οὐ κακία γνώμης. Τίνος χάριν, ἀδελφοί μου, καταλιπόντες ἐν τούτῳ τῷ μέρει τήν τῶν πατέρων ὀρθόδοξον διδασκαλίαν, τήν ἐφευρεθείσαν ὑπό τῶν αἰρετικῶν καινοτομίαν καταδέξασθε; Alexandri monachi, *Laudatio in apostolum Barnabam*, 639-645.

<sup>2</sup> «...οἱ ἅγιοι ἡμῶν πατέρες παρέδωκαν ἡμῖν ἄδειν τοῦτον τόν ὕμνον, ἀλλ' ἐξ ἀποκαλύψεως θειοτέρας, οὐχί ἐνί καί δευτέρῳ μόνῳ ἀποκαλυφθείσης, οὐδέ ἐν παραβύστῳ τινί, ἀλλ' ἡμερας μέσης, παντί τῷ φιλοχρίστῳ λαῷ τῆς βασιλίδος Κωνσταντινουπολιτῶν, ἐπί τοῦ ὁσίου τρισμακαρίστου πατρὸς ἡμῶν καί ἐπισκόπου Πρόκλου, τοῦ ἐν διδασκάλοις δοκιμωτάτου». Alexandri monachi, *Laudatio in apostolum Barnabam*, 646-652.

<sup>3</sup> «καί τὸν ἐξαρχῆς καί ἄνωθεν ἀγιώτατον καί ἐλεύθερον καί ἀποστολικὸν θρόνον τῆς Κύπρου ἀρπάσαι καί ὑφ' ἑαυτὸν ποιῆσαι ἐπεχείρησεν· καί ἀναφορὰν ποιεῖται πρὸς τὸν κρατοῦντα, ψευδηγορίας μεστήν, ὅτι φησὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἀπὸ Ἀντιοχείας ἐν Κύπρῳ ἐξήχηται καί δεῖ τὴν ἐκκλησίαν Κύπρου ὑπὸ τὸν Ἀντιοχείας θρόνον εἶναι, ἐπειδὴ ἀποστολικὸς καί πατριαρχικὸς θρόνος τυγχάνει». Alexandri monachi, *Laudatio in apostolum Barnabam*, 691-697. Πρβλ. Hackett, *Orthodox Church of Cyprus*, σ. 24.

<sup>4</sup> Ἄν και η Εκκλησία της Κύπρου κατοχύρωνε τη διοικητική αυτονομία της εξ αρχαίου ἔθους, αποτελούσε πάντα μία εκκλησιαστική περιφέρεια διεκδικούμενη από το θρόνο Αντιοχείας. Μετά την Α' Οικουμενική Σύνοδο (325), πραγματοποιήθηκε η πρώτη απόπειρα υπαγωγής της Εκκλησίας της Κύπρου στην Αντιόχεια, με κριτήριο την πολιτική διαίρεση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, χωρίς ωστόσο επιτυχία. Στην Γ' Οικουμενική Σύνοδο (431) οι επίσκοποι της Μεγαλονήσου εμφανίστηκαν, καταγγέλοντας τον αρχιεπίσκοπο Αντιοχείας Ιωάννη ότι επεδίωκε «κατέχειν τὴν ἡμετέραν νῆσον καὶ ἀρπάζειν εἰς ἑαυτὸν τὰς χειροτονίας» (ACO, 1,1, 7, 121). Παράλληλα, επιβεβαίωσαν ὅτι «ἀπὸ τῶν ἁγίων ἀποστολῶν οὐδέποτε ἔχουσι δεῖξαι ὅτι ἐπέστη Ἀντιοχεὺς καὶ ἐχειροτόνησεν οὔτε ἐπεκοινώ-

κό θα πρέπει να τοποθετηθεί περίπου στο έτος 488<sup>1</sup>. Ο Αλέξανδρος αναφέρει την παράδοση για τη θαυματουργική ανεύρεση των τιμίων λειψάνων του Αποστόλου Βαρνάβα<sup>2</sup>, η οποία απέκοψε τις βλέψεις του πατριάρχη Αντιοχείας<sup>3</sup>.

Τα παραπάνω περιστατικά που παραθέτει ο μοναχός Αλέξανδρος, φαίνεται ότι είχαν δημιουργήσει μία γενικότερη αρνητική διάθεση στην Εκκλησία της Κύπρου για το πρόσωπο του Πέτρου Κναφέα. Ωστόσο, οι πληροφορίες που δίνει ο συγγραφέας θα πρέπει να συνδεθούν με κάποια παράδοση που υπήρχε στην Κωνσταντινούπολη για τον πατριάρχη Αντιοχείας. Κατ' αρχάς, αποκρύπτεται η ιερατική του ιδιότητα για το διάστημα που είναι μέσα στη μονή των Ακοιμήτων και του αποδίδεται το επάγγελμα του κναφέα. Επιπλέον, ο μοναχός γνωρίζει τη χαλκευμένη αλληλογραφία, η οποία εμφανίζεται στο μοναστικό περιβάλλον της Κωνσταντι-

---

νησέ ποτέ τῆ νήσῳ χειροτονίας χάριν.» (ACO, 1,1, 7, 121). Οι επίσκοποι της συνόδου διατήρησαν κάποιες επιφυλάξεις αλλά έλαβαν τη διαβεβαίωση ότι τις χειροτονίες πραγματοποιούσε «ἡ σύνοδος ἢ τῆς ἡμετέρας ἐπαρχίας συναγομένη κατὰ τοὺς κανόνας...» (ACO, 1,1,7,121). Τελικά, οι Κύπριοι εκπρόσωποι πέτυχαν την αναγνώριση της διοικητικής αυτονομίας του νησιού, η οποία επικυρώθηκε από τον ἡ' κανόνα της Συνόδου: «...οἱ τῆς ἁγίας συνόδου ποιησάμενοι, ἕξουσι τό ἀνεπηρέαστον καί ἀβίαστον οἱ τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν τῶν κατὰ τὴν Κύπρον προεστῶτες, κατὰ τοὺς κανόνας τῶν ὁσίων Πατέρων καί κατὰ τὴν ἀρχαίαν συνήθειαν δι' ἑαυτῶν τὰς χειροτονίας τῶν εὐλαβεστατων ποιούμενοι» (ACO 1, 1, 7, 122). Βλ. αναλυτικά: Hackett, *Orthodox Church of Cyprus*, σσ. 12-22, Πρβλ. Φειδᾶ, *Προϋποθέσεις Διαμορφώσεως τοῦ Θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας*, σσ. 208-210, Φειδᾶ, *Ἱεροὶ Κανόνες*, σσ. 134-135.

<sup>1</sup> Η αξίωση του Πέτρου Κναφέα ἐπὶ τοῦ θρόνου τῆς Κύπρου στηριζόταν στον εκχριστιανισμό των κατοίκων τῆς Μεγαλονήσου ἀπὸ τοὺς Αντιοχείς και επιβεβαιώνεται ἀπὸ παράπλευρες πηγές, ὅπως ο Κεδρηνός, ο Victor Tununensis, ο Νικηφόρος Κάλλιστος και ο Θεοδώρος Αναγνώστης. Ασφαλώς υπάρχουν κάποιες διαφοροποιήσεις στις διηγήσεις τους, ἀλλὰ ὅλοι επιβεβαιώνουν και τὴν παράδοση τοῦ μοναχοῦ Αλεξάνδρου για τὴν ανεύρεση τῶν τιμίων λειψάνων τοῦ Αποστόλου Βαρνάβα. Βλ. αναλυτικά Hackett, *Orthodox Church of Cyprus*, σ. 25-26.

<sup>2</sup> «καὶ ἀναστὰς ὁ ἐπίσκοπος καὶ προσκυνήσας τῷ κυρίῳ, συνήγαγεν ἅπαντα τὸν ἱερὸν κλῆρον καὶ τὸν φιλόχριστον λαόν,...καὶ εὗρον τὸ τίμιον λείψανον τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου ἀποστόλου Βαρνάβα, πνέον εὐωδίας χάριτος πνευματικῆς...». Alexandri monachi, *Laudatio in apostolum Barnabam*, 758-766. πρβλ. Hackett, *Orthodox Church of Cyprus*, σ. 24.

<sup>3</sup> «Ταῦτα μαθὼν, ὁ βασιλεὺς,... ἀπεσόβησεν ἀπ' αὐτοῦ τὸν Ἀντιοχείας ἐπίσκοπον, κελεύσας τοῦ λοιποῦ τὸ παράπαν μὴ παρενοχλεῖσθαι τὸν ἐπίσκοπον Κύπρου ἕνεκεν τῆς ὑποθέσεως ταύτης». Alexandri monachi, *Laudatio in apostolum Barnabam*, 792-801. Πρβλ. Hackett, *Orthodox Church of Cyprus*, σ. 24.

νούπολης περίπου στο έτος 512. Τέλος, γνωρίζει και την παράδοση για τη θαυμαστή αποκάλυψη του Τρισαγίου Ύμνου επί αρχιεπισκόπου Πρόκλου.

Με κριτήριο τις παραπάνω πληροφορίες, και ειδικά την αναφορά στη χαλκευμένη επιστολογραφία που φυσικά παρουσιάζεται ως αυθεντική, η πηγή για την ενημέρωση του μοναχού Αλεξάνδρου θα πρέπει να εντοπισθεί στο μοναστικό περιβάλλον της Κωνσταντινούπολεως. Η ταύτιση αυτής της πηγής με Ακοιμήτους μοναχούς έχει ερείσματα, καθώς αποσυνδέει τη μονή τους από τον Κναφέα αμέσως μετά τη φυγή του για την Αντιόχεια με τον Ζήωνα. Μάλιστα, ο συγγραφέας αναφέρει ότι μετά την πρώτη εκδίωξή του από τον θρόνο Αντιοχείας, κατευθύνθηκε εις άγνωστους τόπους. Ωστόσο, ο Θεόδωρος Αναγνώστης δίνει λεπτομερείς και ακριβέστερες πληροφορίες στο θέμα του συσχετισμού των Ακοιμήτων με τον Κναφέα. Αναφέρει κατηγορηματικά ότι ο έκπτωτος πατριάρχης κατέφυγε στη μονή για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα.

Προφανώς οι Ακοιμητοί, όταν προκύπτει το ζήτημα της θεοπασχητικής προσθήκης στον Τρισάγιο Ύμνο στην Κωνσταντινούπολη, αποφασίζουν να διαρρήξουν τους παλαιούς δεσμούς που τους ένωναν με τον Κναφέα. Κυκλοφορούν τη χαλκευμένη επιστολογραφία και διαδίδουν ότι η μόνη σχέση που είχε ο Πέτρος με τη μονή διακόπηκε όταν διώχθηκε από εκεί ως αιρετικός.

Εκτός από τις πηγές που αναφέρονται στη διαμονή του στη μονή, η σχέση του Κναφέα με τους Ακοιμήτους έχει εξετασθεί από τον Reidinger, με κριτήριο τη θέση του για την ταυτότητα του ψευδο-Διονυσίου Αεροπαγίτη. Καθώς ταυτίζει τον συγγραφέα των ψευδεπίγραφων έργων που αποδίδονται στον Διονύσιο Αεροπαγίτη, με τον Πέτρο Κναφέα, ανακαλύπτει μέσα σε αυτά αναφορές στη μονή των Ακοιμήτων<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Η προσωπικότητα του Ψευδο-Διονυσίου Αεροπαγίτη έχει απασχολήσει την έρευνα έως και σήμερα, μέσω της διατύπωσης διαφορετικών απόψεων για την πραγματική ταυτότητα του συγγραφέα. Καθώς το ζήτημα αυτό δεν έχει κλείσει οριστικά, εφόσον η βιβλιο-

Κατ' αυτόν τον τρόπο, θεωρεί ότι οι αναφορές στον κλεινό καθηγεμόνα, ο οποίος του δίδαξε την τριμερή διάκριση της ουράνιας ιεραρχίας στο ομώνυμο έργο, απευθύνονται στον πρώτο αρχιμανδρίτη της μονής, Αλέξανδρο<sup>1</sup>. Συνεχίζοντας την εξέταση των ψευδο-αεροπαγητικών συγγραμμάτων, ο Reidinger αποδίδει τις λειτουργικές αναφορές στους Ακοίμητους μοναχούς<sup>2</sup>. Ταυτοχρόνως, υποδεικνύει ως τόπο συγγραφής των αεροπαγητικών συγγραμμάτων τη μονή των Ακοιμήτων, ενώ θεωρεί ότι η πλούσια βιβλιοθήκη χρησίμευσε στον Κναφέα για τη συγγραφή τους<sup>3</sup>. Τέλος, καταφεύγει στις επιστολές του ψευδο-Διονυσίου, προκειμένου να ανακαλύψει τους λόγους που υποχρέωσαν τον Κναφέα να εγκαταλείψει τη μονή. Στο πλαίσιο αυτό, εξετάζοντας την ψευδο-διονύσια επιστολή προς τον Δημόφιλο, παρουσιάζει ένα περιστατικό, που υπήρξε η αφορμή για να εγκαταλείψει τη μονή ο Κναφεύς. Στο πρώτο κεφάλαιο της επιστολής, ο ψευδο-Διονύσιος νουθετεί τον μοναχό Δημόφιλο, επειδή ο δεύτερος επετέθη σε ιερέα<sup>4</sup>.

---

γραφία που αναφέρεται σε αυτό συνεχώς ανανεώνεται, θα πρέπει να επισημανθεί ότι η ταύτιση του Ψευδο-Διονυσίου με κάποια συγκεκριμένη προσωπικότητα αποτελεί αντικείμενο διαφορετικής εργασίας. Στην παρούσα εργασία, απλώς καταγράφεται η άποψη των ερευνητών που συνδέουν τον συγγραφέα των Αεροπαγητικών συγγραμμάτων με τον Πέτρο Κναφέα και περαιτέρω με τους Ακοιμήτους. Για το διάλογο αυτό βλ. Grillmeier-Hailthaler, *Christ in Christian Tradition, part 3, The Churches of Jerusalem and Antioch from 451-600*, trans. By M. Ehrhardt, London 2013, σ. 299, υπ. 2.

<sup>1</sup> «Πάσας ἡ θεολογία τὰς οὐρανίους οὐσίας ἐννέα κέκληκεν ἐκφαντορικαῖς ἐπωνυμίαις· ταύτας ὁ θεῖος ἡμῶν ἱεροτελεστής εἰς τρεῖς ἀφορίζει διακοσμήσεις. Καί πρώτην μὲν εἶναι φησὶν τὴν περὶ Θεόν οὐσαν ἀεί, καί προσεχῶς αὐτῷ καί πρό τῶν ἄλλων ἀμέσως ἠνώσθαι παραδεδομένην· τοὺς τέ γάρ ἀγιωτάτους θρόνους, καί τὰ πολυόμματα καί πολύπτερα τάγματα, Χερουβὶμ Ἑβραίων φωνῆ καί Σεραφίμ ὠνομασμένα, κατὰ τὴν πάντων ὑπερκείμενην ἐγγύτητα περὶ Θεόν ἀμέσως ἰδρῦεσθαι, φησὶ παραδιδόναι τὴν τῶν ἱερῶν λογίων ἐκφαντορίαν. Τὸν τριαδικόν οὖν τοῦτον διάκοσμον, ὡς ἓνα καὶ ὁμοταγῆ καὶ ὄντως πρώτην ἱεραρχίαν, ὁ κλεινός ἡμῶν ἔφη καθηγεμόνων...». Διονυσίου Ἀεροπαγήτου (;), *Περὶ τῆς οὐράνιας ἱεραρχίας*, PG 3, 200-201, πρβλ. Riendiger, « Pseudo-Dionysios Areopagites », σ.292-293.

<sup>2</sup> Πρβλ. «ἢ... τῶν Σεραφίμ τάξις...ἀσιγήτοις στόμασιν ἀνακράζουσα Θεολογίαν... τῆς ἀσιγήτου κραυγῆς...». Διονυσίου Ἀεροπαγήτου (;), *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, PG 3, 480. Riendiger, « Pseudo-Dionysios Areopagites », σ. 288 καὶ υπ. 46.

<sup>3</sup> Riendiger, « Pseudo-Dionysios Areopagites », σ. 294.

<sup>4</sup> «Σὺ δέ, ὡς τὰ γράμματά σου δηλοῖ, καί προσπεσόντα τῷ ἱερεῖ, τὸν ὡς φῆς ἀσεβῆ καὶ ἀμαρτωλόν, οὐκ οἶδ' ὅπως καθ' ἑαυτοῦ παρῶν ἀπελάκτισας». (Ψευδο-)Διονυσίου Ἀεροπα-

Οι παραπάνω αναφορές του Reidinger επιβεβαιώνονται μόνο αν πράγματι ο Πέτρος Κναφέας ταυτιστεί με το συγγραφέα των ψευδεπίγραφων έργων, μία ταύτιση που έχει επιχειρηθεί και από τον καθηγητή Βλάσιο Φειδά<sup>1</sup>.

Κατά κοινή ομολογία, η χαλκευμένη αλληλογραφία είχε στόχο αφενός να αποκόψει τους μοναχούς από οποιαδήποτε σύνδεση με τον Πέτρο Κναφέα, όταν ανέκυψαν οι θεοπασχητικές έριδες στην Κωνσταντινούπολη<sup>2</sup>, αφετέρου στόχευε στη δυσφήμιση του πρώην Πατριάρχη Αντιοχείας, ο οποίος είχε μείνει για κάποιο χρονικό διάστημα στη μονή τους<sup>3</sup>.

## β) Η θεοπασχητική έριδα (Αναστάσιος Α' ο Δίκωρος)

Το έτος 508, κι ενώ συνεχιζόταν το Ακακιανό Σχίσμα, στην Κωνσταντινούπολη έφτασε ο αντιχαλκηδόνιος λόγιος μοναχός Σεβήρος<sup>4</sup> (508-511), ο οποίος έγινε δεκτός «έντίμως» από τον αυτοκράτορα Αναστάσιο Α' τον

---

γίτου, *Έπιστολή Η', Δημοφίλω Θεραπευτή, Περί ιδιοπραγίας και χρηστότητας*, PG 3, 1088. Πρβλ. Riendiger, « Pseudo-Dionysios Areopagites », σ. 289.

<sup>1</sup> Ο διάλογος για την ταύτιση του Ψευδο-Διονυσίου με τον Πέτρο Κναφέα υποστηρίχθηκε από τον Riendiger, ο οποίος ακολουθώντας τον Lequien, έγραψε μία σειρά από άρθρα. (Riendiger, «Petros der Walker von Antiochia als Verfasser der pseudodionysischen Schriften», *Salzburger Jahrbuch f,r Philosophie* 5/6 (1961-1962), σσ. 135-156· «Der Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften», *Zeitschrift f,r Kirchengeschichte* 54 (1964), σσ. 146-152· «Akoimeten», *TRE* 2 (1978), σσ. 148-153). Σύμφωνα με τον καθηγητή Φειδά, στο πρόσωπο του Πέτρου Κναφέα, «ἀναγνωρίζονται πολλά στοιχεία, τά όποια τόν συνδέουν μέ τόν συγγραφέα τών ψευδεπιγράφως αποδιδομενων στόν Διονύσιον τόν Άρεοπαγίτη μυστικών έργων τής έποχής αυτής. Η νέοπλατωνική του μόρφωση, ή μονοφυσιτίζουσα όρολογία, ή μυστικίζουσα άσκητική θεολογία, ή συστηματική απόκρυψη τής ταυτότητας του συγγραφέα, ή εμφάνιση τών άρεοπαγικών έργων στή Συρία κατά τό τέλος του Ε' αιώνα, ή γνώση του συγγραφέα για τήν εισαγωγή στή θεία λειτουργία του συμβόλου τής πίστεως κ.ά. ύποδηλώνουν τή σχέση του Πέτρου Κναφέα προς τό συγγραφέα τών άεροπαγητικών έργων». Πρβλ. Φειδά, *Έκκλησιαστική Ιστορία Α'*, σ. 666-667.

<sup>2</sup> Reidinger, « Pseudo-Dionysios Areopagites », σ. 287.

<sup>3</sup> Hatlie, *Monks*, σ. 112, και πρβλ. Grillmeier-Hainthaler, *Christ*, σσ. 252-262.

<sup>4</sup> Ο Σεβήρος καταγόταν από τη Σωζόπολη της Πισιδίας. Μορφώθηκε αρχικά στην Αλεξάνδρεια, όπου έλαβε ευρύτατη παιδεία. Στη συνέχεια κατευθύνθηκε στη Βυρητό, όπου σπούδασε νομικά. Έγινε μοναχός στη μονή Πέτρου του Ιβήρου στην περιοχή Μαϊουμά της Παλαιστίνης, ενώ αργότερα ίδρυσε δική του μονή. Βλ. αναλυτικά Allen, *Severus of Antioch*, σ. 3-30, όπου υπάρχει αναλυτική βιβλιογραφία. Πρβλ. Haarer, *Anastasius I*, σσ. 143-144.

Δίκρογο (491-518)<sup>1</sup> και τέθηκε ουσιαστικά επικεφαλής των αντιχαλκηδόνιων μοναχών από την Παλαιστίνη<sup>2</sup>. Η επιρροή του Σεβήρου και των μοναχών ενίσχυσε τις φιλομονοφυσιτικές τάσεις του αυτοκράτορα Αναστασίου, καθώς τον έπεισε να εγκαταλείψει το Ένωτικόν<sup>3</sup>. Το γεγονός αυτό κατέστη επιπλέον σαφές από την ψυχρή υποδοχή που επιφυλάχθηκε στους χαλκηδόνιους μοναχούς που ήρθαν από την Παλαιστίνη, και οι οποίοι στη συνέχεια υποστήριξαν τον πατριάρχη Μακεδόνιο (496-511)<sup>4</sup>.

Ενισχυόμενος από την παρουσία των αντιχαλκηδόνιων μοναχών στη Βασιλεύουσα, ο Αναστάσιος απαίτησε από το Μακεδόνιο, τον αναθεματισμό της Συνόδου της Χαλκηδόνος (451). Ο πατριάρχης, ωστόσο, εξέφραζε την αντίθεσή του στην υπογραφή οποιασδήποτε απόφασης, που δεν είχε την επικύρωση μίας οικουμενικής συνόδου και τη σύμφωνη γνώμη του πάπα της Ρώμης<sup>5</sup>. Καθώς ο λαός, με τη συνδρομή των μοναχών, τάχθηκε υπέρ του Μακεδονίου, ο Αυτοκράτορας αρχικά δέχθηκε μία επιφανειακή συμφιλίωση μαζί του<sup>6</sup>. Στη συνέχεια ωστόσο, μεθόδευσε την καθαίρεσή του<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Charanis, *Church and State*, σ. 60, 63, Gray, *Defence*, σ. 38, Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 668.

<sup>2</sup> Πρόκειται για μοναχούς που είχαν διωχθεί ως αντιχαλκηδόνιοι από τις μονές της Παλαιστίνης, με ενέργειες του μοναχού Νηφάλιου και τη συγκατάθεση του Πατριάρχη Ιεροσολύμων Ηλία. Charanis, *Church and State*, σ. 61, Gray, *Defence*, σ. 38, Haarer, *Anastasius I*, σσ. 144-145.

<sup>3</sup> Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 668, Haarer, *Anastasius I*, σ. 146.

<sup>4</sup> Charanis, *Church and State*, σ. 63.

<sup>5</sup> «Τούτων γινομένων, σφόδρα ὁ βασιλεὺς ἐπέκειτο πρᾶξαι τὰ ὅμοια. Ὁ δέ, χωρὶς οἰκουμενικῆς συνόδου ἐχούσης πρόεδρον τόν τῆς Ρώμης ἐπίσκοπον, οὐδέν ποιεῖν ἔλεγεν. Ὅθεν εἰς ἔχθρα τόν βασιλέαν ἐκίνησε». Θεοδώρου Ἀναγνώστη, *Ἐκλογαί ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 196. Πρβλ. Jalland, *The Church and The Papacy*, σ. 335, Φειδᾶ, *Ἱστορικοκανονικά Προβλήματα*, σ. 53, Gray, *Defence*, σ. 39, Haarer, *Anastasius I*, σ. 147.

<sup>6</sup> «Ὁ βασιλεὺς ὁ πρώην ὁμώσας μὴ ἰδεῖν Μακεδόνιον ἔτι τῷ προσώπῳ, πέμψας παρεκάλει τοῦτον ἀσπάσασθαι. Ὁ δέ λαός, εἰσερχομένον τούς τῶν μοναστηρίων διεμαρτύρατο ὅτι τόν πατέραν πρός ἡμᾶς ἔχομεν. Καί οἱ τῶν σχολῶν δι' ὧν ἦλθεν εὐφημοῦντες ἔδεχοντο. Καί εἰσελθόν, ἤλεγξεν Ἀναστάσιον, ὡς τῆς Ἐκκλησίας πολέμιον ὁ δέ μετὰ ὑποκρίσεως ἔδοξεν ἐνοῦσθαι τῇ Ἐκκλησίᾳ καί τῷ ἐπισκόπῳ». Θεοδώρου Ἀναγνώστη, *Ἐκλογαί ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 198. Πρβλ. Haarer, *Anastasius I*, σ. 148

<sup>7</sup> Ἀμέσως μετὰ την κατάπαυση των ταραχών, ο Αναστάσιος απαίτησε από τον Μακεδόνιο ομολογία πίστεως, κατηγορώντας τον ως Νεστοριανό. Ο Μακεδόνιος την υπέβαλε, αλ-

Τα γεγονότα της απομακρύνσεως και τελικά της καθαιρέσεως του Μακεδονίου από τον θρόνο της Κωνσταντινουπόλεως παραδίδονται τόσο από ορθόδοξες όσο και από μονοφυσιτικές πηγές. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Θεόδωρος Αναγνώστης αναφέρει πως ο Μακεδόνιος αρχικά απομακρύνθηκε από τον θρόνο δια της βίας και εξορίσθηκε στα Ευχάιτα (7 Αυγούστου 511), καθώς ο Αναστάσιος φοβόταν τις συνέπειες μίας συνοδικής καθαιρέσεώς του μέσα στην Κωνσταντινούπολη<sup>1</sup>. Ομοίως και ο Ευάγριος Σχολαστικός αναφέρει ότι ο αυτοκράτορας αναζητούσε συνεχώς αφορμές για να καθαιρέσει τον Μακεδόνιο, εξ αιτίας της εμμονής του στην πίστη της Χαλκηδόνος<sup>2</sup>. Μάλιστα, παρουσιάστηκαν και συκοφάντες κατά του πατριάρχη, οι οποίοι τον κατηγορούσαν με ψευδή επιχειρήματα<sup>3</sup>. Το περιεχόμενο αυτών των κατηγοριών είναι δυνατό να εξαχθεί από όσα καταλογίζει κατά του Μακεδονίου ο ψευδο-Ζαχαρίας, τα οποία περιστρέφονται γύρω από τη νεστοριανική κακοδοξία. Τελικά και ο Ευάγριος αναφέρει ότι «συμβουλευμάσι Κέλερος ήγεμόνος τῶν ἐν τῇ αὐτῇ τάξεων, ὁ Μακεδόνιος

---

λά επειδή η διατύπωσή της ήταν ακραία σε σχέση με τη δυο-φυσική ορολογία, αναγκάστηκε να την ανακαλέσει, για να μην έρθει σε σύγκρουση με τους χαλκηδόνιους μοναχούς της Κωνσταντινούπολης. Τελικά ο Μακεδόνιος δήλωσε στη μονή της Ματρώνας ή του Δαλματίου ότι αποδέχεται την Δ' Οικουμενική Σύνοδο και ότι όλοι οι επικριτές της είναι αιρετικοί. Η επόμενη ευκαιρία του Αναστασίου για την επίτευξη της απομακρύνσεως του Μακεδονίου από τον θρόνο, ήρθε με την απαίτηση των πρακτικών της Συνόδου της Χαλκηδόνος. Ο Μακεδόνιος αρνήθηκε και ο αυτοκράτορας υποχρεώθηκε να απόσπασει τα πρακτικά προκειμένου να τα καταστρέψει. Όταν στη συνέχεια ο πατριάρχης αρνήθηκε να υποβάλει μονοφυσιτική ορολογία πίστεως και να αποκηρύξει τη Δ' Οικουμενική Σύνοδο, ο Αναστάσιος προχώρησε στη βίαιη απομάκρυνσή του από τον θρόνο της Κωνσταντινουπόλεως. Charanis, *Church and State*, σ. 70, Haarer, *Anastasius I*, σ. 148-149.

<sup>1</sup> «Υπολαβὼν ὁ βασιλεὺς ὅτι εἶπερ κριθείη, ὁ Μακεδόνιος, ὁ λαὸς ὡς ἀθῶον ἀντιλήψεται, νυκτὸς αὐτὸν μετὰ βίας ἐπὶ τὴν Καλχηδόνα ἐξέπεμψεν. Κακεῖθεν παραπεμφθῆναι ἐν Εὐχαῖτοις προσέταξεν». Θεοδώρου Ἀναγνώστη, *Ἐκλογαὶ ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 200. Πρβλ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α'*, σ. 670.

<sup>2</sup> Καὶ πρὸς τοῦτο μάλα γενναίως ἐνισταμένου τοῦ Μακεδονίου, καὶ μὴ προδώσειν τὴν πίστιν ἐνισχυριζομένου, πᾶσαν ἐπιβουλήν ἐθύρευεν βασιλεὺς οἱ, ἐξῶσαι ταῆς καθέδρας ἐθέλων». Ευάγριου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, PG 86B, 2664.

<sup>3</sup> «Ἀμέλει τοιγαροῦν καὶ παῖδες συκοφάνται παρήγοντο, καὶ σφῶν αὐτῶν καὶ Μακεδονίου αἰσχροουργίαν κατεψεύδοντο...». Ευάγριου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, PG 86B, 2662.



λαθραίως τῶν οἰκείων ἐξέστη θρόνων<sup>1</sup> και αντικαταστάθηκε από τον μετριοπαθή Τιμόθεο (511-518)<sup>2</sup>. Στη συνέχεια, συνεκλήθη σύνοδος στην Κλαυδιόπολη, κατ' εντολή του Αυτοκράτορα, η οποία έκρινε ένοχο τον Μακεδόνιο για νεστοριανική κακοδοξία και τον καθαίρεσε<sup>3</sup>.

Από την αναδρομή στις κύριες ιστορικές πηγές αυτής της περιόδου, δεν προκύπτει ρητή αναφορά σε εμπλοκή των Ακοιμήτων στα παραπάνω γεγονότα. Σημαντική μαρτυρία για τη συμμετοχή των Ακοιμήτων στη θεοσπασχητική έριδα στην Κωνσταντινούπολη αποτελούν οι πληροφορίες του ψευδο-Ζαχαρία Μυτιλήνης. Η χρονολόγηση του έργου του ανάγεται περίπου στο έτος 569 με ανώτατο χρονικό όριο το έτος 571<sup>4</sup>. Ανάμεσα στα άλλα γεγονότα που διηγείται ο συγγραφέας, καλύπτεται υπό μονοφυσιτική προοπτική η περίοδος της πατριαρχίας του Μακεδόνιου (495 - 511). Ο συγγραφέας παρουσιάζει τον πατριάρχη ως νεστοριανό, με κύριους συμμάχους στην κακοδοξία του τους μοναχούς της μονής των Ακοιμητων.

Όπως καταγράφει για το έτος 511, στη μονή των Ακοιμήτων, υπήρχαν περί τους χιλίους μοναχούς, οι οποίοι είχαν στενή σχέση με τον Μακεδόνιο<sup>5</sup>. Σύμφωνα με τον ψευδο-Ζαχαρία, στη μονή υφίστατο μία έντονη προτίμηση στην ανάγνωση και την αναπαραγωγή των έργων του Θεοδώρου Μοψουεστίας και του Διοδώρου Ταρσού<sup>6</sup>. Ταυτοχρόνως, με την υπο-

---

<sup>1</sup> Εὐαγγρίου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, PG 86B, 2665,

<sup>2</sup> «Τῇ δέ ἐξῆς προεβάλετο εἰς ἐπίσκοπον Τιμόθεόν τινα, πρεσβύτερον τῆς Ἐκκλησίας καί σκευοφύλακα». Θεοδώρου Ἀναγνώστη, *Ἐκλογαί ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 200. Allen, *Severus of Antioch*, σ. 9, Haarer, *Anastasius I*, σ. 152, βλ. επίσης Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 689-670.

<sup>3</sup> Charanis, *Church and State*, σ. 71

<sup>4</sup> Hamilton-Brooks, σ. 7. Η χρονολόγηση του έργου σε σχέση με τα εξιστορούμενα γεγονότα, δημιούργησε σύγχυση στον Vailhe («Acémètes», *DHGE* 1, 278), ο οποίος τοποθετεί τη συγγραφή του στο έτος 511. Ωστόσο, στην περίοδο αυτή ανάγεται η χρονολόγηση της διήγησης και όχι της συγγραφής του έργου. Ο διαχωρισμός αυτός έχει γίνει τόσο από το Dagron («Saint Marcel», σ. 274), όσο και από τον Grumel («Acémètes», *DS* 1, στ. 174).

<sup>5</sup> «Macedonius... (was attached) to the monks of the monastery of the Akoimetoι, of whom they were about one thousand...». (Ψευδο) Ζαχαρία Ρήτορα, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, 7,7. Πρβλ. Hamilton -Brooks, σ. 168.

<sup>6</sup> «And they were continually reading the writings of the school of Diodorus and Theodore; and Macedonius himself piled a book of quotations from them, and from the work which was

στήριξη του πατριάρχη Μακεδονίου εόρταζαν κάθε χρόνο τη μνήμη του Νεστορίου<sup>1</sup>. Εκτός από τις δογματικές παρεκκλίσεις, ο συγγραφέας τούς αποδίδει και έκπτωση από την αυστηρή άσκηση. Τους κατηγορεί ως υποκριτές που, ενώ είχαν εκπέσει στην τρυφή, εμφανίζονταν και τιμώνταν από το ποίμνιο ως αγνοί<sup>2</sup>.

Όσον αφορά στα γεγονότα που διαδραματίστηκαν στην Κωνσταντινούπολη με αφορμή τη θεοπασχητική φράση, ο ψευδο-Ζαχαρίας τα ερμηνεύει ως συνωμοσία του Πατριάρχη Μακεδόνιου κατά του αυτοκράτορα Αναστασίου. Συγκεκριμένα, αποδίδει στον Μακεδόσιο την οργάνωση ενός σχεδίου εξεγέρσεως, του οποίου η αποκάλυψη κατέληξε στην εκθρόνισή του<sup>3</sup>. Μάλιστα, ο αυτοκράτορας τιμώρησε και τους Ακοιμήτους, όπως φαίνεται από τις ποινές που επέβαλε σε όσες μονές είχαν υποστηρίξει τον Μακεδόσιο. Τους αποστέρησε τόσο τις παροχές νερού που συνδέονταν με τα λουτρά, όσο και το δηνάριον που τους παρείχε το θησαυροφυλάκιο<sup>4</sup>.

---

drawn up by Theodoret concerning the Acts of Synod...». (Ψευδο) Ζαχαρία Ρήτορα, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 7,7. Πρβλ. Hamilton-Brooks, σ. 168- 169. Βλ. επίσης Dagron, «Saint Marcel», σ. 274, πρβλ. Vailhe, «Acémètes», *DHGE* 1, 278. Η κυκλοφορία των έργων του Θεοδώρου Μοψουεστίας και του Διοδώρου Ταρσού ενισχύθηκε μετά την καταδίκη του Νεστορίου από τη Γ' Οικουμενική Σύνοδο (431), για να εξουδετερωθεί η αυστηρή απαγόρευση κατοχής ή κυκλοφορίας των έργων του καταδικασμένου ιεράρχη. Η κίνηση αυτή προωθήθηκε από τους θεολόγους της αντιοχειανής σχολής και επεκτάθηκε κυρίως στη Συρία, τη Μεσοποταμία και την Αρμενία. Camelot, «De Nestorius à Eutychès», σ. 83. Πρβλ. επίσης Φειδά, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α'*, σ. 624-625.

<sup>1</sup> «And he (Macedonius) used to celebrate the memory of Nestorius every year, and they (the Akoimetoι) used to celebrate it with him in their monastery...». (Ψευδο) Ζαχαρία Ρήτορα, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 7,7. Πρβλ. Hamilton-Brooks, σ. 168.

<sup>2</sup> «...and who lived luxuriously in baths and in other bodily indulgences, and outwardly appeared to men honourable, and were adorned with the semblance of chastity, but were inwardly like whited sepulchres, full of all uncleanness». (Ψευδο) Ζαχαρία Ρήτορα, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 7,7. Πρβλ. Hamilton-Brooks, σ. 168.

<sup>3</sup> «And when he saw the mind of the king he formed a plan for actually raising a rebellion against him; and he was in the habit of calling him a heretic and a Manichaeian....And the report was brought to the king by some true men who were no framers of flattering words. And he held a Council...». (Ψευδο) Ζαχαρία Ρήτορα, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 7,7. Πρβλ. Hamilton-Brooks, σ. 169. Όπως φαίνεται και από τις πληροφορίες του Ευάγγελου Σχολαστικού, οι Αντιχαλκηδόνιοι είχαν αποδώσει στον Μακεδόσιο εξολοκλήρου τις ταραχές κατά τη θεοπασχητική έριδα. Charanis, *Church and State*, σ. 68.

<sup>4</sup> «And on the 25<sup>th</sup> (the second day of the week)...the king commanded, and the water which supplied the baths was cut off from their monasteries, and only that which they drank was

Ο ζήλος του ψευδο-Ζαχαρία να κατηγορήσει τους Ακοιμήτους ως τους κύριους συνεργούς του Μακεδονίου και ως ασπαζόμενους τη νεστοριανική αίρεση, αποδεικνύει ότι μάλλον οι μοναχοί της μονής είχαν πρωταγωνιστικό ρόλο στα γεγονότα. Παράλληλα, επιβεβαιώνεται με έμμεσο τρόπο, η σύνδεσή τους με την αντιοχειανή θεολογία, της οποίας οι εκπρόσωποι είχαν ιδιαίτερη ευαισθησία στο ζήτημα του θεοπασχητισμού. Από αυτό προκύπτει, συνεπώς, ότι οι Ακοίμητοι προφανώς ήταν υποστηρικτές του πατριάρχη Μακεδονίου και της φιλο-χαλκηδόνιας πολιτικής του, ενώ για τους μονοφυσίτες θεωρούνταν νεστοριανοί.

### **3. Το θεοπασχητικό διάταγμα του Ιουστινιανού (533) και η καταδίκη των Ακοιμήτων**

Η θεοπασχητική προσθήκη του Πέτρου Κναφέα επανέρχεται στα έτη 519-520, και πάλι με αφορμή τις προσπάθειες εύρεσης μίας μέσης οδού για την ειρήνευση μεταξύ Χαλκηδονίων και Αντιχαλκηδονίων. Εκείνη τη χρονική περίοδο εμφανίζεται στο προσκήνιο της διαχείρισεως της εκκλησιαστικής πολιτικής της Αυτοκρατορίας, ο ανηψιός του Αυτοκράτορα Ιουστινίου (518-527), Ιουστινιανός. Όταν το έτος 527 αναγορεύεται Αυτοκράτορας ο ίδιος, κληρονομεί από τον θείο και προκάτοχό του, εκτός των άλλων, και τη συνέχεια των μονοφυσιτικών ερίδων<sup>1</sup>.

Κύρια επιδίωξη του νέου Αυτοκράτορα ήταν ο συμβιβασμός χαλκηδονίων και αντιχαλκηδονίων, μέσω της κυριλλικής ερμηνείας του Όρου της Δ' Οικουμενικής Συνόδου (451). Με κριτήριο επομένως αυτόν τον θεολογικό συμβιβασμό, το έτος 519 ο Ιουστινιανός λαμβάνει υπόψη του την

---

left to them. And also, he took away the denarii which they used to receive from the treasury». (Ψευδο) Ζαχαρία Ρήτορα, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 7,8. Πρβλ. Hamilton-Brooks, σ. 171.

<sup>1</sup> Οι αντιχαλκηδόνιοι έβρισκαν ερείσματα στην εξάπλωσή τους από εξωγενείς παράγοντες, που απαγόρευαν στις κρατικές αρχές και την ιεραρχία τον έλεγχο τους, επιτιθέμενοι κατά της εκκλησιαστικής πολιτικής των βυζαντινών αυτοκρατόρων. Gray, *Defence*, σ. 225, Meyendorff, *Christ*, σ. 56-57, Φειδᾶ, *Εκκλησιαστική Ιστορία Α'*, σ. 678-679.

προσθήκη του Πέτρου Κναφέα, η οποία επαναφέρεται αυτή τη φορά από τους λεγόμενους Σκύθες μοναχούς. Τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο, οι Σκύθες αδελφοί, με αρχηγό τον Ιωάννη Μαξέντιο, εμφανίζονται στην Κωνσταντινούπολη και επιθυμούν να απογυμνώσουν τη Σύνοδο της Χαλκηδόνος (451) από κάθε «νεστοριανική» υποψία<sup>1</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, προτείνουν την προσθήκη του Κναφέα στον Ιουστινιανό, ως μέσο προσεγγίσεως των αντιχαλκηδονίων. Έρχονται σε σύγκρουση με τους Ακοιμήτους, τους οποίους κατηγορούν ως νεστοριανούς. Οι Ακοίμητοι με τη σειρά τους, τους χαρακτηρίζουν ευτυχισμένους.<sup>2</sup>

Αρχικά ο Ιουστινιανός απευθύνεται με επιφύλαξη στον πάπα Ορμίσδα (514-523)<sup>3</sup>, ωστόσο σύντομα αλλάζει γνώμη θεωρώντας τη φόρμουλα κατάλληλη για ειρήνευση με τους μονοφυσίτες. Η σταδιακή μετατόπιση του ανηψιού του Αυτοκράτορα διαφαίνεται στην επιστολογραφία του προς τον πάπα, από το έτος 519 έως και το 521, όταν ο Ορμίσδας έστειλε τελικά την απάντησή του σε επιστολή στον νέο Πατριάρχη της Κωνσταντινουπόλεως Επιφάνιο (520-535). Ο Ιουστινιανός ερμήνευσε την προσθήκη ως μία λύση ανάμεσα στις ακραίες απαιτήσεις όσων έμεναν αυστηρά προσηλωμένοι στην κυριλλική φράση *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*, και σε εκείνους που απέρριπταν κάθε διατύπωση που απομακρυνόταν από το δόγμα της Συνόδου της Χαλκηδόνος (451)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Gray, *Defence*, σ. 48, Grumel, «Ο Μονογενής», σ. 404.

<sup>2</sup> Daniélou-Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Église*, σ. 409, Gray, *Defence*, σ. 48, Grumel, «Ο Μονογενής», σ. 405.

<sup>3</sup> «Quosdam monachos quibus magis discordia in studio est quam caritas et pax Dei... praesentibus scriptis causam livoris eorum cognoscens, ita ut merentur, suscipere et a se longe pellerentur dignetur». Hormisdæ, *Epistolae et decreta*, PL 63, 475. Πρβλ. Gray, *Defence*, σ. 48, Grumel, «Ο Μονογενής», σ. 405.

<sup>4</sup> «Unde petimus ut, si est possibile, celerrimo dato response et satisfactis religiosis monachis, Ioannem et Leontium ad nos remittatis : nisi enim precibus et diligentia vestra ista quaestio soluta fuerit, veremur ne non possit Ecclesiarum sanctarum pax provenire». Justiniani, *Epistolae ad Ormisdam*, PL 63, 476, πρβλ. Gray, *Defence*, σ. 50, Grumel, «Ο Μονογενής», σ. 405.

Υπό αυτήν την προοπτική, συνεχίζει την επιστολογραφία του προς τον πάπα<sup>1</sup>, ο οποίος αρχικά αποφεύγει να απαντήσει, ενώ στη συνέχεια (521) δηλώνει ρητά την υποστηριξή του στον Τόμο του Λέοντα και στις αποφάσεις της Δ' Οικουμενικής<sup>2</sup>. Μετά την κατηγορηματική άρνηση του Ορμίσδα να αποδεχθεί τη φόρμουλα των Σκύθων μοναχών<sup>3</sup>, το ζήτημα θα τεθεί στο περιθώριο μέχρι το έτος 532. Σε εκείνο το χρονικό σημείο λαμβάνει χώρα η Διάσκεψη των Ορθοδόξων με τους Σεβηριανούς σε μία νέα προσπάθεια του Ιουστινιανού για την άρση των θεολογικών διαφωνιών μεταξύ χαλκηδονίων και αντιχαλκηδονίων. Κατά την προσέγγιση του Ιουστινιανού και των Σεβηριανών επανέρχεται η φράση «τόν ἕνα τῆς Τριάδος πεπονθέναι σαρκί».

Το επίμαχο ζήτημα τίθεται προς εξέταση κατά τη Διάσκεψη των Ορθοδόξων και των Σεβηριανών του έτους 532 και διευκρινίζεται από τους Ορθοδόξους<sup>4</sup>. Μετά τη Διάσκεψη, και παρά την αποτυχία της, ο Ιουστινιανός με δική του πρωτοβουλία, και αποσπώντας τη συγκατάθεση των επισκόπων<sup>5</sup>, εκδίδει διάταγμα την 15<sup>η</sup> Μαρτίου του έτους 533, το οποίο αποτελούνταν από τέσσερα άρθρα. Σ' αυτό τονίζεται ότι διά της Ενανθρωπήσεως η Αγία Τριάδα παραμένει αναλοίωτη και δε μετατρέπεται σε τετράδα<sup>6</sup>. Στο δεύτερο άρθρο αναθεματίζονται α) όσοι «μή ὁμολογοῦντες κυρίως καί κατ' ἀλήθειαν τήν ἀγίαν ἔνδοξον καί ἀειπάρθενον Μαρίαν Θεοτόκον»<sup>7</sup> και β) όσοι απορρίπτουν τον Ιησού Χριστό, «τόν σαρκωθέντα καί ἕναν-

---

<sup>1</sup> Gray, *Defence*, σ. 49, Grumel, «Ὁ Μονογενής», σ. 405-6.

<sup>2</sup> Hormisdæ, *Epistolae et decreta*, PL 63, 508, πρβλ. Grumel, «Ὁ Μονογενής», σ. 406-7.

<sup>3</sup> Hormisdæ, *Epistolae et decreta*, PL 63, 508-512.

<sup>4</sup> Πρόκειται για τη Διάσκεψη των Ορθοδόξων με τους Σεβηριανούς, η οποία πραγματοποιήθηκε το έτος 532 με την υποστηριξή του Ιουστινιανού κατά την προσέγγισή τους προς τους δεύτερους. Φειδᾶ, *Ιστορικοκανονικά Προβλήματα*, σ. 184, Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 690.

<sup>5</sup> Grumel, «Ὁ Μονογενής», σ. 407

<sup>6</sup> «ἔμεινε γάρ Τριάς ἢ Τριάς καί σαρκωθέντος τοῦ ἑνός τῆς Τριάδος Θεοῦ Λόγου...οὐ γάρ τέταρτον πρόσωπον προσθήκην ἐπιδέχεται ἡ ἀγία Τριάς.». *Codex Justinianus, De summa Trinitate*, 1,1,6. πρβλ. Grumel, «Ὁ Μονογενής», σ. 407.

<sup>7</sup> *Cjus., De summa Trinitate*, 1,1,6. πρβλ. Grumel, «Ὁ Μονογενής», σ. 407.

θρωπήσαντα, καί σταυρωθέντα ἓνα εἶναι τῆς ἁγίας καί ὁμοουσίου Τριάδος<sup>1</sup>. Η φράση παρεμβάλλεται ασφαλῶς με πολλές επεξηγήσεις, ἐνῶ διαχωρίζεται ἀπὸ τις διατυπώσεις τόσο τοῦ Πέτρου Κναφέα ὅσο καὶ των Σκύθων μοναχῶν, καὶ επικυρώνεται ἐπισημῶς<sup>2</sup>.

Ὅπως ἦταν φυσικό, τὸ διάταγμα ἦταν ἐκ διαμέτρου ἀντίθετο πρὸς τὴν χριστολογία των Ακοιμήτων, που εἶχε επικεντρωθεῖ στὴν ἀπόδειξη τῆς θεοπασχητικῆς προέλευσης τόσο τῆς προσθήκης τοῦ Πέτρου Κναφέα ὅσο καὶ οποιασδήποτε διατυπώσεως τὴν ἀναπαρήγε. Εἰδικότερα, μέσω τῆς δῆλωσης ὅτι ἡ Ἁγία Τριάδα δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀλλοιωθεῖ λόγω τῆς Ἐνανθρωπήσεως, ὁ Ιουστινιανὸς ἐπιθυμοῦσε νὰ ἀφαιρέσει τὰ ἐπιχειρήματα των υπερμάχων τῆς δυο-φυσικῆς ορολογίας, τὰ ὁποῖα εἶχαν ἤδη ἀναπτυχθεῖ καὶ στὴ χαλκευμένη ἀλληλογραφία των Ακοιμήτων πρὸς τὸν Πέτρο Κναφέα. Οἱ μοναχοὶ ἐκδηλώθηκαν κατὰ τοῦ διατάγματος<sup>3</sup>, καὶ μαζί τους συντάχθηκαν καὶ πολλοὶ ἐπίσκοποι. Ἡ συνδρομὴ τοῦ λαοῦ δὲν ἦταν ἐφικτὴ, καθὼς ἡ καταστολὴ τῆς στάσης τοῦ Νίκα (532) εἶχε ἀφαιρέσει τὴν δυνατότητα ὁργανωμένης ἀντίδρασης ἐκ μέρους του.

Ὁ Ιουστινιανὸς ἀντέδρασε βίαια, ἀπαιτώντας ἀπὸ τὸν πατριάρχη Ἐπιφάνιο (520-535) τὴν διάλυση των μονῶν των Ακοιμήτων στὴν Κωνσταντινούπολη (26 Μαρτίου 533). Στὴν ἐπιστολὴ που ἀπέστειλε πρὸς τὸν Πατρι-

---

<sup>1</sup> *CJus, De summa Trinitate*, 1,1,6. πρβλ. Grumel, «Ὁ Μονογενής», σ. 407

<sup>2</sup> Στὴ διατύπωση τοῦ κειμένου ἀναθεματίζονται ἐξίσου ἡ νεστοριανικὴ, ἡ μονοφυσικὴ καὶ ἡ ἀπολλιναρικὴ αἵρεση. «...ἀναθεματίζομεν πᾶσαν αἵρεσιν, ἐξαιρέτως δὲ Νεστόριον τὸν ἀνθρωπολάτρη καὶ τοὺς τὰ αὐτοῦ φρονήσαντας ἢ φρονοῦντας... Ἀναθεματίζομεν δὲ καὶ Εὐτυχεᾶ τὸν φρενοβλαβῆ καὶ τοὺς τὰ αὐτοῦ φρονήσαντας ἢ φρονοῦντας... Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Ἀπολλιναρίου τὸν ψυχοφθόρον καὶ τοὺς τὰ αὐτοῦ φρονήσαντας ἢ φρονοῦντας». Διατυπώνονται ρητὰ οἱ δύο φύσεις τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς γὰρ ἐν ἔστιν ἐν θεότητι τέλειος καὶ ἐν ἀνθρωπότητι τέλειος. Το κείμενο κάνει λόγο γιὰ «ἓναν Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος σαρκώθηκε ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τῆς ἁγίας ἐνδόξου ἀειπαρθένου καὶ Θεοτόκου Μαρίας καὶ ἐνανθρωπήσαι, σταῦρον τε ὑπομεῖναι ὑπὲρ ὑμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ταφῆναι τέ καὶ ἀναστῆναι...». Ταυτοχρόνως τονίζεται ἡ καθ' ὑπόστασιν ἔνωση καὶ ἡ ἀναλλοίωτη φύση τῆς Ἁγίας Τριάδας, που δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ μετατραπῆ σε τετράδα. (*CJus, De summa Trinitate*, 1,1,6). Με αὐτὲς τις διευκρινήσεις, ὁ Ιουστινιανὸς πίστευε ὅτι εἶχε ἀπογυμνώσει τὸ διάταγμα ἀπὸ τὴν υποψία τοῦ θεοπασχητισμοῦ. Πρβλ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α'*, σ. 691, Grumel, «Ὁ Μονογενής», σ. 407-409.

<sup>3</sup> Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α'*, σ. 691.

άρχη καταλόγιζε σε κάποιους υστεροβουλία και πονηρία στην ερμηνεία του διατάγματος<sup>1</sup>. Αυτοί είναι «ὀλίγοι τινές ἄπιστοι καί ἀλλότριοι τῆς ἀγίας τοῦ θεοῦ καθολικῆς ἐκκλησίας», οι οποίοι «ἀντειπεῖν Ἰουδαϊκῶς ἐθάροσαν πρὸς τὰ παρά πάντων τῶν ἱερῶν ὀρθῶς κρατούμενα...»<sup>2</sup>. Ο Αυτοκράτορας συνέχισε τις κατηγορίες εναντίον των αιρετικών, αποδίδοντάς τους νεστοριανικές παρεκκλίσεις. Τους κατηγόρησε αφενός ότι αποδέχονται τη διάκριση των δύο φύσεων του Ιησού Χριστού αφετέρου ότι χαρακτηρίζουν τον Κύριο «κατά χάριν υἱόν τοῦ Θεοῦ»<sup>3</sup>.

Η κατηγορία για τη διάλυση των μονῶν στηρίχθηκε προφανῶς στην έκπτωση των Ακοιμήτων στην αίρεση του Νεστοριανισμού. Παράλληλα, το ἔτος 533 ο Ιουστινιανός απέστειλε τους επισκόπους Δημήτριο και Υπάτιο<sup>4</sup> στον Πάπα Ρώμης Ιωάννη II (533-535), με μία επιστολή της 5<sup>ης</sup> Ιουνίου απαιτώντας την καταδίκη των Ακοιμήτων ως Νεστοριανῶν. Κατηγόρουσε τους μοναχούς για έκπτωση στον Ιουδαϊσμό και τον Νεστοριανισμό, καθώς αφενός δεν αποδέχονταν να ομολογήσουν την Παρθένο Μαρία Θεοτόκο αφετέρου απέρριπταν τη θεοπασχητική φράση του διατάγματος<sup>5</sup>. Ταυτοχρόνως, ο Αυτοκράτορας ζητούσε από τον πάπα την άμεση καταδίκη τους, χρησιμοποιώντας, για να τον πείσει, και τη μαρτυρία του

---

<sup>1</sup> «Ἐκ γάρ τῶν παρουσῶν θείων ἡμῶν συλλαβῶν μαθήσεται ἡ σὴ ἀγιωσύνη τὰ παρ' ἡμῶν προτειθέμενα, ἐφ' ᾧ τοὺς ἐπιχειροῦντας πονηρῶς νοεῖν ἢ ἐρμηνεύειν τὰ παρ' ἡμῶν ὀρθῶς ἐν τῷ ἡδίκτῳ λεχθέντα...». *CJus*, 1,1,7. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 691, 945.

<sup>2</sup> *CJus*, 1,1,7.

<sup>3</sup> *CJus*, 1,1,7.

<sup>4</sup> «Omnes ergo sacerdotes sequentes doctrinam apostolicae sedis vestrae ita properavimus hoc ad notitiam deffere vestrae sanctitatis per Hypatium & Demetrium beatissimos episcopos», *CJus*. 1, 1, 8. Πρβλ. Schwartz, *Acacianischen Schisma*, σ. 340

<sup>5</sup> «Manifestum igitur facimus vestrae sanctitati, quod pauci quidam infideles et alieni sanctae Dei catholicae atque apostolicae Ecclesiae contradicere iudaice atque apostatice ausi sunt adversus ea, quae ab omnibus sacerdotibus secundum vestram doctrinam recte tenentur et glorificantur atque praedicantur, denegantes...atque gloriosissima «simper Virgine Dei Genitrice Maria, hominem factum atque crucifixum, unnum esse sanctae...». *CJs*. 1,1, Πρβλ. Grumel, «Acémètes», *DS* 1, στ. 174, Vailhe, «Acémètes», *DHGE* 1, 278.

πατριάρχη, αξιώνοντας την έμμεση συναίνεσή του με τον θρόνο της Κωνσταντινουπόλεως<sup>1</sup>.

Καθώς ο πάπας Ιωάννης ήταν ακόμη σε κοινωνία με τους Ακοίμητους, ο μοναχός Κύρος ταξίδεψε στη Ρώμη με συνοδεία, όπου κατηγορήθηκε για αίρεση. Επειδή οι Ακοίμητοι αποδείχθηκαν απρόθυμοι να συνταχθούν με τις νουθεσίες του πάπα, αποκλείστηκαν έως ότου μετανοήσουν για το λάθος τους και υπογράψουν έγγραφη ομολογία. Μόνο με αυτόν τον τρόπο θα γίνονταν πάλι δεκτοί σε κοινωνία, και θα ήταν πλέον ζήτημα του Αυτοκράτορα να τους παραχωρήσει συγχώρεση<sup>2</sup>. Επιπλέον, ο πάπας στην απάντησή του προς τον Ιουστινιανό και τη Σύγκλητο το έτος 534 (25 Απριλίου) καταδίκασε τους Ακοιμήτους, αποδεχόμενος τον αυστηρό κανόνα της Ανατολής που απαγόρευε κάθε επικοινωνία με αιρετικούς<sup>3</sup>. Βεβαίως, η επιστολή προς τον πάπα δεν αποτελεί μονομερή καταδίκη των Ακοιμήτων, όπως έχει υποστηριχθεί<sup>4</sup>. Αντιθέτως, εντάσσεται στην προσπάθεια επιτεύξεως εκ μέρους του Ιουστινιανού της κοινής συναινέσεως των πατριαρχικών θρόνων, εφ' όσον συνδέονται με κοινή πίστη και ενότη-

---

<sup>1</sup> «...ut nec vestram sanctitatem lateant, quae a quibusdam Nestorii peridiam denegata sunt. Petimus ergo vestrum paternum affectum, ut vestries ad nos destinatis literis, & ad sanctissimum episcopum hujus almae urbi & patriarcham fratrem vestrum, (quoniam & ipse per eosdem scripsit ad vestram sanctitatem, sestinans in omnibus sequi sedem apostolicam beatitudinis vestrae) manifestum nobis faciatis, quod omnes, qui praedicta recte consitentur, suscipit vestra sanctitas & eorum qui Judaice ausi sunt rectam denegare fidem, condemnat persidiam». *CJus.* 1, 1, 8, no 24, Πρβλ. Schwartz, *Acacianischen Schisma*, σ. 340

<sup>2</sup> «**Nos enim in Romana Cyrum cum sequacibus suis invenimus civitate, qui de acoemetensi monasterio fuit, quos apostolicis suasionibus ad rectam fidem et velut oves, quae perierant errantes, ad ovile contendimus revocare dominicum, ut agnoscerent secundum prophetam linguae balbutientes loqui quae ad pacem sunt**». *CJus.* 1, 1, 8, Grillmeier-Hainthaler, *Christ*, σ. 340.

<sup>3</sup> «Acaemetas vero, qui se monachos dicunt, qui Nestorii evidenter apparuerunt, Romana eos damnat ecclesia, a quibus vos propter canonem, qui cum excommunicatis Christianum nec loqui nec communicare permittit, diligentia pastoralis admonere non define, ut eorum etiam simplicem colloquutionem vitetis, nihilque vobis eis aetimetis esse commune». *CJus.* 1, 1, 8.

<sup>4</sup> Vailhe, «Acémètes», *DHGE* 1, 278.



τα. Ο αυτοκράτορας συγκεκριμένα επισυνάπτει και τη μαρτυρία του πατριάρχη Επιφανίου (520-535) για τις εκτροπές των μοναχών<sup>1</sup>.

Η θεοπασηχτική έριδα έκλεισε με την επέμβαση του πάπα Ιωάννη, ο οποίος απάντησε σε τρία κρίσιμα ερωτήματα που είχαν τεθεί από τον Ιουστινιανό και συνοψίζονταν στα εξής: 1) Είναι δυνατό να ονομαστεί ο Ιησούς Χριστός «εις της Τριάδος», υπό την έννοια ότι πρόκειται για το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος ενσαρκωμένο; 2) Εάν ο Ιησούς Χριστός υπέφερε εν σαρκί με τη θεία φύση του, η οποία όμως δεν είναι δυνατό να υποφέρει; 3) Είναι δυνατό να ονομασθεί η Μαρία Θεοτόκος; Ο πάπας απάντησε με κριτήριο τον Τόμο, τις επιστολές του Λέοντα και τις τέσσερις Οικουμενικές Συνόδους: «sicut Roma hactenus suscepit et veneratur Ecclesia»<sup>2</sup>.

Ο Vailhe, αποτιμώντας τις αιτίες της καταδίκης των Ακοιμήτων, τις ανάγει αφενός στη διατήρηση νεστοριανικών παρεκκλίσεων εκ μέρους των μοναχών, αφετέρου στη νόθευση παπικών επιστολών με νεστοριανικά στοιχεία και την πρόκληση αντεγκλήσεων από αντιπροσώπους τους κατά το διάστημα της παραμονής τους στην παπική αυλή<sup>3</sup>. Η μοναδική πηγή που αποδίδει νεστοριανικές κακοδοξίες στους Ακοιμήτους, είναι εκείνη του Ψευδο-Ζαχαρία του Ρήτορα, που αναφέρεται στα γεγονότα της εκθρονίσεως του Πατριάρχη Μακεδονίου (496-511)<sup>4</sup>. Ωστόσο, η εγκυρότητα της πληροφορίας του Ψευδο-Ζαχαρία ελέγχεται, καθώς ανήκει στους μονοφυσικούς κύκλους. Ο Vailhe, αν και παραδέχεται τη μονοφυσική προέλευση της πηγής, αποδέχεται τις πληροφορίες της και τις συγχέει με τα γεγονότα του έτους 533. Κατ' αυτόν τον τρόπο, υποστηρίζει πως οι Ακοίμητοι

---

<sup>1</sup> *Petimus ergo vestrum paternum affectum, ut vestries ad nos destinatis literis, & ad sanctissimum episcopum hujus almae urbis, & patriarcham fratrem vestrum (quoniam & ipse per eosdem scripsit ad vestram sanctitatem, sestinans in omnibus sequi sedem apostolicam beatudinis vestrae) manifestum nobis faciatis, quod omnes, qui praedicta recte consitentur, suscipit vestra sanctitas.* CJus. 1, 1, 8.

<sup>2</sup> ACO 1.5. 2, 210, 5-6. Πρβλ. Grillmeier-Hainthaler, *Christ*, σ. 341.

<sup>3</sup> Vailhe, «Acémètes», *DHGE* 1, 278.

<sup>4</sup> Βλ. ανωτέρω

προσέγγισαν το άκρο του Νεστοριανισμού, στην προσπάθειά τους να καταπολεμήσουν το θεοπασχητικό διάταγμα και τον μονοφυσιτισμό<sup>1</sup>. Επιπλέον η χριστολογία της χαλκευμένης αλληγογραφίας προς τον Πέτρο Κναφέα, επιβεβαιώνει την εξάρτηση των Ακοιμήτων από τη δυο-φυσιτική ορολογία, αλλά ταυτοχρόνως δεν αφήνει καμία υπόνοια νεστοριανικής παρεκκλίσεως.

Όσον αφορά στη νόθευση των παπικών εγγράφων, ο Vailhe προφανώς εννοεί τη χαλκευμένη επιστολογραφία προς τον Πέτρο Κναφέα, που συντάχθηκε στη μονή των Ακοιμήτων. Η συμπεριφορά των μοναχών κρίνεται από την παραμονή ομάδας των Ακοιμήτων στην Ρώμη, προκειμένου να πείσουν τον πάπα να ταχθεί κατά του θεοπασχητικού διατάγματος. Βεβαίως, η επιστολή του πάπα Ιωάννη προς τον Ιουστινιανό δεν κάνει καμία αναφορά σε εκτροπές κατά του παπικού θρόνου, είτε λόγω νόθευσης είτε λόγω πρόκλησης αντεγκλήσεων.

Μετά τα βίαια αυτά μέτρα, οι Ακοίμητοι επανέρχονται στο προσκήνιο κατά την Ενδημούσα Σύνοδο της Κωνσταντινουπόλεως το έτος 536 που συνεκλήθη για την κρίση του πατριάρχη της Βασιλεύουσας Ανθίμου (535-536) και την εκλογή του νέου πατριάρχη Μηνά (536-552). Στον Άνθιμο εναντιώθηκαν οι μοναχοί της πρωτεύουσας αναφορικά με τη στροφή του προς τη διδασκαλία του Σεβήρου, εκδίδοντας το *Διδασκαλικόν* προς τον πάπα Αγαπητό<sup>2</sup>. Η σύνοδος αναθεμάτισε τον Άνθιμο και τον Σεβήρο, ενώ εξέλεξε νέο πατριάρχη Αλεξανδρείας τον Ταβεννησιώτη μοναχό Παύλο (536-541). Στο πλαίσιο αυτό, τις αποφάσεις υπέγραψε και ο ηγούμενος της μονής των Ακοιμήτων, που τελούσε υπό την πνευματική εποπτεία του ε-

---

<sup>1</sup> Vailhe, «Acémètes», *DHGE* 1, 278

<sup>2</sup> Στο *Διδασκαλικόν*, οι μοναχοί αξίωσαν την άμεση απομάκρυνση του Ανθίμου από τον θρόνο για λόγους πίστεως. Η απαίτηση των μοναχών ήταν σαφής: «ἢ τόν ἔγνωσμένον λίβελλον τῷ ἀποστολικῷ θρόνῳ ἐπιδόντα τόν εἰρημένον Ἄνθιμον ἐλευθερῶσαι ἑαυτόν πάσης αἰρετικῆς πλάνης...ἢ τοῦτο μή ἀνεχόμενον τοῖς αἰρετικοῖς συγκατακριθῆναι». (ACO, 3, 153). Βλ. αναλυτικά Φειδᾶ, *Ιστορικοκανονικά Προβλήματα*, σσ. 64-66. Προβλ Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 692.

πισκόπου Χαλκηδόνος, Ιωάννης: «Ἰωάννης ἐλέω Θεοῦ πρεσβύτερος καί ἀρχιμανδρίτης τῆς μεγάλης μονῆς τῶν Ἀκοιμήτων, τῆς ὑπὸ Φωτεινόν ὀσιώτατον ἐπίσκοπον Χαλκηδόνος, ὑπέγραψα»<sup>1</sup>.

#### 4. Οἱ Ἀκοίμητοι καὶ ἡ ἐξουσία, ἀρχιεπισκοπικὴ καὶ αυτοκρατορικὴ

Ἡ ἀναδρομὴ στα παραπάνω γεγονότα ἀποδεικνύει με τὸν πλέον εὐλογο τρόπο, ὅτι ἡ μονὴ τῶν Ἀκοιμήτων εἶχε ἀναπτύξει τὴν ἐπιρροή της ἐντὸς καὶ ἐκτὸς τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἐπιτυγχάνοντας ἔτσι τὴν υιοθέτηση μίας συγκεκριμένης πολιτικῆς πλέον, ὑπὲρ τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου.

Σε αὐτὸ τὸ πλαίσιο, διαμορφώνουν μία σχέση που γνῶριζε διακυμάνσεις με τὴν πατριαρχικὴ καὶ τὴν αὐτοκρατορικὴ ἐξουσία. Κατὰ τὴν περίοδο τῆς ἐκδόσεως τοῦ Ἐνωτικοῦ, ἡ σχέση αὐτὴ διαμορφώνεται με κριτήριο τὴ στάση τοῦ ἐκάστοτε Πατριάρχου ἐναντι τοῦ διατάγματος. Στὴν περίπτωση τοῦ Ἀκακίου (472-489) καὶ τοῦ Ζήνωνα (476-494) ἀνεξαρτητοποιούνται ἀπὸ τὸν πατριαρχικὸ ἔλεγχο καὶ ἀκολουθοῦν ἐπιθετικὴ πολιτικὴ. Στὴ συνέχεια, σε συνεργασία με τοὺς υπόλοιπους μοναχοὺς τῆς Κωνσταντινούπολης, ἐπιτυγχάνουν νὰ ἀντιστρέψουν τὴ θέση τοῦ Πατριάρχου Μακεδονίου (496-511) ἐναντι τῶν ἀποφάσεων τοῦ Αυτοκράτορα Ἀναστασίου καὶ νὰ τὸν μετατρέψουν σε σύμμαχο στὸν ἀγῶνα τοῦς. Ἡ δευτέρη περίπτωση ἀντανακλά με τὸν καλύτερο τρόπο τὴν ἐπιρροή τοῦ μοναστικῆς κινήματος στὴν Κωνσταντινούπολη, καθὼς ὁ πατριάρχης προτιμᾷ πλέον τὴ σύγκρουση με τὸν Αυτοκράτορα παρά με τοὺς μοναχοὺς.

Τὸ καθεστῶς αὐτὸ ἀλλάζει, ὅταν στὸν θρόνο ἀνεβαίνει ὁ Ἰουστινιανός (527-565). Ἡ πυγμὴ τοῦ νέου Αυτοκράτορα καὶ ἡ διάθεσή του νὰ δώσει ἓνα τέλος στὶς συγκρούσεις μεταξύ Χαλκηδονίων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων, δὲν ἐπηρεάζονται οὔτε ἀπὸ τὴν πνευματικὴ ἀκτινοβολία τῆς μονῆς. Ἀν

---

<sup>1</sup> Mansi, τ. 8, 1014. Πρὸβλ. Janin, *La géographie ecclésiastique*, σ. 14

και οι Ακοίμητοι ακολουθούν μετά την έκδοση του θεοπασχητικού διατάγματος (533) την ίδια τακτική με το Ακακιανό Σχίσμα, οπότε και προσέγγισαν τον πάπα Ρώμης Ιωάννη ΙΙ (533-535) αυτή τη φορά, η σύγκρουσή τους με την πολιτική ηγεσία δεν έχει τα αναμενόμενα αποτελέσματα. Ο Ιουστινιανός απαιτεί και επιτυγχάνει την καταδίκη των Ακοιμήτων για έκπτωση στον Νεστοριανισμό, τόσο από τον πάπα όσο και από τον Πατριάρχη της Κωνσταντινουπόλεως Επιφάνιο (520-535). Οι Ακοίμητοι καταδικάζονται και η μονή τους χάνει την επιρροή της (534). Φαίνεται πως ο Ιουστινιανός είχε ήδη θέσει το μοναστικό κίνημα στην Κωνσταντινούπολη υπό έλεγχο, χωρίς να αφήνει πολλά περιθώρια στους μοναχούς για αντιδράσεις.

##### **5. Οι Ακοίμητοι και το ποιμνίο της Κωνσταντινουπόλεως. Στοιχεία επιρροής στη λαϊκή θρησκευτικότητα.**

Η μονή των Ακοιμήτων αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα της επιρροής του μοναχισμού στην διαμόρφωση των εξελίξεων στον εκκλησιαστικό βίο της Κωνσταντινουπόλεως. Η έκβαση του αγώνα τους υπέρ των αποφάσεων της Χαλκηδόνος φαίνεται ότι εδραζόταν στην επιρροή που είχε η πνευματική ακτινοβολία των μοναχών στη λαϊκή θρησκευτικότητα του ποιμνίου της Βασιλεύουσας.

Η παραπάνω επιρροή των Ακοιμήτων ανάγεται αρχικά στην ακοίμητη λειτουργική πρακτική του Αλεξάνδρου, που είχε ελκύσει μία μερίδα πιστών εξ αιτίας της ασκητικής της αυστηρότητας<sup>1</sup>.

Παράλληλα, η ασκητική προσωπικότητα του Μαρκέλλου, τρίτου ηγουμένου της μονής, φαίνεται ότι είχε ιδιαίτερη απήχηση στο ποιμνίο. Ο απόηχος αυτής της παραμέτρου φαίνεται στον *Βίο* του μοναχού, όπου παρατίθενται κάποια από τα χαρακτηριστικά του αγίου που κυριαρχούν στις αγιολογικές πηγές.

---

<sup>1</sup> Βλ. α' μέρος σ.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ασκητική προσωπικότητα του Μαρκέλλου, όπως σκιαγραφείται στον *Βίο* του, είχε ιδιαίτερη επιρροή στη λαϊκή θρησκευτικότητα. Αν και ο συγγραφέας δεν περιγράφει μία περίπτωση ακραίας ασκήσεως, εν τούτοις τονίζει την αποστροφή του αγίου προς τις κοσμικές υποθέσεις πριν από την είσοδό του στον μοναχικό βίο<sup>1</sup>, την περιφρόνηση των χρημάτων<sup>2</sup> και των υλικών αγαθών και κυρίως την ταπεινοφροσύνη<sup>3</sup>.

Κυρίαρχο στοιχείο που επηρρέαζε το ποίμνιο και αναφέρεται στον *Βίο Μαρκέλλου* αποτελεί η καταγραφή πλείστων θαυμάτων που αποδεικνύουν την αγιότητα του μοναχού. Αυτά διαφοροποιούνται από τις αντίστοιχες διηγήσεις του *Βίου Αλεξάνδρου*, καθώς απουσιάζουν οι αναφορές στις θαυμαστές σιτίσεις των Ακοιμήτων, η επιβεβαίωση της ορθοπραξίας τους κλπ. Η διαφορά αυτή είναι αυτονόητη, εφ' όσον στον *Βίο Μαρκέλλου* έχει εκλείψει πλέον η υποψία των ασκητικών παρεκκλίσεων που επιβάρυνε τον Αλέξανδρο. Τα θαύματα παρουσιάζουν ομοιότητες προς αυτά που απαντώνται συνήθως στα ασκητικά κείμενα, αλλά χαρακτηρίζονται και από μία συγκεκριμένη ιδιαιτερότητα. Απηχούν θαύματα του Κυρίου, τα οποία αναφέρονται στα Ευαγγέλια, υποδεικνύοντας με τον καλύτερο τρόπο τη συσσωμάτωση του Μαρκέλλου στο πρότυπο του Ιησού Χριστού, βασική επιδίωξη κάθε ασκητή.

Συγκεκριμένα, ο ηγούμενος παρουσιάζεται να θεραπεύει ασθενείς δια της επικλήσεως του ονόματος του Ιησού Χριστού<sup>4</sup>. Η εκδίωξη δαιμόνων

---

<sup>1</sup> «Ἐξ εὐπατριδῶν δέ γεγινώς...οὐκ ἀπέκλινεν εἰς ἀτόπους ἡδονάς ἔνθα τοὺς νέους ἔλκει τό τε ὀλισθηρὸν τῆς ἡλικίας καὶ χρήματα πατρῶα...ἀλλὰ ταῦτα πάντα ὑπερπηδήσας καὶ διαφυγὼν ἐκ νεότητος, εὐθύς ὅστις γενήσεται καὶ τινῶν ἀκριβῶς ἐπιθύμει δεικνύς... Μάρκελλον τὸν πάντα καλὸν ἢ ορθὴ πίστις καὶ ὁ περὶ Θεὸν ζῆλος πείθει ἀπορρίψαντα τῶν χειρῶν τὴν πατρῶαν περιουσίαν..ἀποθήμενόν τε τὰ πολιτικά πράγματα καὶ τὴν ματαίαν σχολὴν, περινόστει πόθῳ οἴους ἐπεζήτηι διδασκάλους...». *Βίος Μαρκέλλου*, 15

<sup>2</sup> «Πρέπουσαν δέ τῷ ὕψει τοῦ βίου καὶ τὴν καταφρόνησιν εἶχεν τῶν χρημάτων». *Βίος Μαρκέλλου*, 30

<sup>3</sup> *Βίος Μαρκέλλου*, 9.

<sup>4</sup> Η απαρίθμηση τέτοιου είδους θαυμάτων είναι συχνή στον *Βίο*. Αναφέρονται ενδεικτικά η θεραπεία του μοναχού Ιουλιανού (*Βίος Μαρκέλλου*, 15), του μοναχού Ελπιδίου (*Βίος*

συγκαταλέγεται στις πολυάριθμες ιάσεις του Βίου<sup>1</sup>. Ομοίως, το μέγιστο σε σημασία θαύμα του καθίσταται η ανάσταση του μοναχού Παύλου, η διήγηση της οποίας παρουσιάζει ομοιότητες με την αντίστοιχη για την ανάσταση της κόρης του Ιαείρου από τον Κύριο<sup>2</sup>. Επιπλέον προσεύχεται για την παύση καταιγίδας που θέτει σε κίνδυνο μοναχούς που ταξιδεύουν<sup>3</sup>. Αναμεσα στα θαύματα του Μαρκέλλου συγκαταλέγεται και ο θαυμαστός πολλαπλασιασμός του σίτου της μονής σε περίοδο λιμού στην Κωνσταντινούπολη<sup>4</sup>. Τέλος, ο Μάρκελλος προλέγει τον εμπρησμό της πόλεως κατά τη βασιλεία του Αυτοκράτορα Λέοντος Α' του Θράκεως (457-474)<sup>5</sup>, ένα γεγονός που επιβεβαιώνεται και από διάφορες σύγχρονες πηγές, καθώς έλαβε χώρα το έτος 465<sup>6</sup>.

---

Μαρκέλλου, 16), του μοναχού Κύρρου (*Βίος Μαρκέλλου*, 20), του μοναχού Σεργίου δια της επιθέσεως των χειρών του Μαρκέλλου στα ασθενή μέλη (*Βίος Μαρκέλλου*, 17, πρβλ. Μαρκ. 7, 31-37). Χαρακτηριστική είναι η θεραπεία της εγκύου συζύγου του διακόνου Ευγενίου εξ αποστάσεως (*Βίος Μαρκέλλου*, 21. Πρβλ. Μτ. 8, 5-13)

<sup>1</sup> Πρβλ. *Βίος Μαρκέλλου*, 28

<sup>2</sup> *Βίος Μαρκέλλου*, 27. Ο Μάρκελλος πληροφορείται από έναν υπηρέτη πως ο Παύλος βρίσκεται στα πρόθυρα του θανάτου. Απασχολημένος από μία δογματική συζήτηση με τον επίσκοπο Χαλκηδόνας, δε σπεύδει στον ασθενή, ο οποίος πεθαίνει. Τελικά ο Μάρκελλος με την επίθεση των χειρών του στον νεκρό μοναχό και με την επίκληση του ονόματος του Ιησού Χριστού, τον επαναφέρει στη ζωή (Πρβλ. Μτ. 9, 18-26)

<sup>3</sup> *Βίος Μαρκέλλου*, 25. Πρβλ. Μτ. 8, 23-27.

<sup>4</sup> *Βίος Μαρκέλλου*, 26. Πρβλ. Μτ. 14, 13-21. Το περιστατικό αυτό δεν προσδιορίζεται χρονικά από τις υπόλοιπες πηγές. Dagron, «Saint Marcel», σ. 277.

<sup>5</sup> «Φεῦ τοῦ πλήθους τῶν ἁμαρτιῶν· δοκεῖ γάρ δι' αὐτάς τῷ θεῷ ἀπό θαλάττης ἄχρι θαλάττης διαδραμεῖν τό πῦρ καί εκτεμεῖν τό μέσον τῆς πόλεως. Τοῦτο καί γέγονεν· ἀρχήν μὲν γάρ ἔλαβεν τό πῦρ καί ἐκτεμεῖν τό μέσον τῆς πόλεως. Τοῦτο καί γέγονεν· ἀρχήν μὲν γάρ ἔλαβεν τό πῦρ ἐκ τοῦ Νεωρίου, ἔφθασε δέ ἄχρι τῆς ἐτέρας θαλάσσης, ἔνθα ὁ οἶκος ὁ λεγόμενος Ἀμαντίου, κακεῖ ἐπαύσατο κυκλώθεν ὑπό τῆς θαλάττης, καί οὐκ ἔχον ὅπου χωρήσει περαιτέρω». *Βίος Μαρκέλλου*, 31.

<sup>6</sup> Πληροφορίες για το ατύχημα αυτό παραθέτει ο Ευάγγελος Σχολαστικός (*Εκκλησιαστική Ιστορία*, PG 86, 2540-2541), ο οποίος καταλογίζει την πρόκλησή του σε γυναίκα, η οποία χερνήτις υπό δαίμονος οίστρούμενη, λύχνον πρὸς παντοπωλεῖον ἐνεγκεῖν...τεθέντος δ' αὐτοῦ τοῦ λύχνου τό γύναιον ὑπαναχωρήσαι. Τό δέ πῦρ, στυπίου λαβόμενον, φλόγαν μεγίστην ἐξἄραι. Τό πῦρ, ἄχρι τετάρτης ἡμέρας διαμείναντος, καί πᾶσαν ἄμυναν ὑπερβεβηκότος... προχώρησε ἐν μὲν τῷ βορείῳ κλίματι, ἐν ᾧ καί νεώρια τῆς πόλεως καθεστᾶναι, ἀπό τοῦ καλουμένου Βοός πόρου, μέχρι τοῦ παλαιοῦ Απόλλωνος ἱεροῦ. Πρβλ. Ἐμπρησμός ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ μέγας ἐγένετο, τῇ δευτέρᾳ τοῦ Σεπτεμβρίου μηνός, ἀπό τοῦ Νεωρίου ἀρξάμενος, καί φθάσας ἕως τοῦ Αποστόλου Θωμᾶ τῶν Ἀμαντίου. (Θεοδώρου Ἀναγνώστη, *Ἐκλογαί ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 117.) Πρβλ. Dagron, «Saint Marcel», σ. 277.

Δεύτερο στοιχείο που είχε αντίκτυπο ήταν η παρουσίαση του μοναχού ως υπερασπιστή της δικαιοσύνης, καθώς δε δίσταζε να συγκρουσθεί με την εξουσία, και ρυθμιστή των υποθέσεων των κοσμικών, ενώ το κήρυγμά του έχει παιδευτικό και ηθικό χαρακτήρα<sup>1</sup>. Τα χαρακτηριστικά αυτά επανέρχονται σε διάφορες αγιολογικές πηγές και αποτελούν στοιχεία επιρροής των αγίων στους πιστούς.

Ο βιογράφος του παραθέτει ένα τέτοιο παράδειγμα, όπου ο Μάρκελλος παρουσιάζεται ως υπερασπιστής της δικαιοσύνης και της αυτοκρατορικής εξουσίας του Λέοντα Α΄ του Θράκα (457-474), που απειλούνταν από τον Ασπάρ<sup>2</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, θέλησε να περιθάλλει κάποιον Ιωάννη, ο οποίος κατέφυγε στη μονή των Ακοιμήτων, όταν διωκόταν από τους στρατιώτες του Αρδαβούριου και του Ασπάρ. Όταν ήλθαν οι στρατιώτες στη μονή, απαίτησαν την παράδοση του Ιωάννη, αλλά αντιμετώπισαν την άρνηση του Μαρκέλλου. Προκειμένου να κάμψουν τις αντιρρήσεις του, πολιόρκησαν τη μονή, χωρίς ωστόσο κάποιο αποτέλεσμα<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> «Ἐτι μὲν πᾶσιν ἐγένετο τοῖς ἀδικουμένοις σωτήρ, ἐπειδὴ ταῖς ἀλόγοις δυναστείαις ἑαυτὸν ἀντέταπτεν καὶ τὰ βιαίως πραττόμενα διήλεγχεν καὶ μετερρῦθμιζεν τὰ ἤθη, οὐ τραχύτητι καὶ ὕβρει χρώμενος ἀλλὰ παιδευτικοῖς λόγοις καὶ τῇ ἀναμνήσει τῶν ἐκ Θεοῦ τοῖς ἀδίκους ἀπειληθέντων. Τοιγαροῦν πλέον ἐσωφρόνισεν τοὺς ἀδικοῦντας ἢ οἱ ἔχοντες ὀπλίτας καὶ δορυφόρους μυρίους». *Βίος Μαρκέλλου*, 11

<sup>2</sup> Ο Ασπάρ αναγορεύθηκε *magister militum praesentalis* το 425, κατά τη βασιλεία του Αυτοκράτορα Θεοδοσίου Β΄ (408-450). Αν και είχε πάρει μέρος σε διάφορες εκστρατείες, η ισχύς του κατά τον περίοδο αυτή, ήταν περιορισμένη. Αντιθέτως ενισχύθηκε μετά τον θάνατο του Θεοδοσίου, οπότε ο Ασπάρ άρχισε να έχει και βλέψεις προς τον θρόνο της Κωνσταντινουπόλεως. (Jones, *The later Roman Empire*, σ. 181-182). Μετά τον θάνατο του Μαρκιανού (450-457) το 457, η σύγκλητος εξέλεξε ως Αυτοκράτορα τον Λέοντα Α΄ τον Θράκα. Στα πρώτα χρόνια της βασιλείας του Λέοντα, η θέση του στρατηγού ήταν πολύ δυνατή. Αφενός ήταν ένας από τους *magistri praesentalis*, αφετέρου είχε στη διάθεσή του τα γοτθικά στρατεύματα που διοικούσε ο Θεοδώριχος Στράβων, ενώ ο υιός του Αρδαβούριος ήταν *magister militum per Orientem*. Σταδιακά υιοθέτησε μία στάση επιβολής έναντι του Λέοντα, ο οποίος ωστόσο προσπαθούσε να απόδεσμευθεί από την επιρροή του. (Bury, *Later Roman Empire*, σ. 412-413, βλ. επίσης 316-317, Jones, *The later Roman Empire*, σ. 222.).

<sup>3</sup> Ο βιογράφος αποδίδει την παύση της πολιορκίας σε θαύμα που οφείλεται στην αγιότητα του Μαρκέλλου. «Τότε γίνεται σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ θεϊότητι ὑπερβάλλον· ἐφάνη γάρ τοῖς πολιορκοῦσιν στέφανος πυρός ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἐν τῷ μέσῳ αὐτοῦ σταυρός πλέον τοῦ στεφάνου ἀποστίλβων. Τοῦτο ἐφάνη τό σημεῖον ὑπὲρ κεφαλῆς τοῦ μοναστηρίου, περιέχον αὐτό, καὶ ἔννοια τοῖς ὀπλίταις ἐγένετο σπινθήρων καὶ ἀνθράκων ἐκ τοῦ στε-

Το έτος 469<sup>1</sup>, ο Αυτοκράτορας, υποχωρώντας στις απαιτήσεις του Ασπάρ, υποσχέθηκε τον γάμο της κόρης του με τον υιό του, Πατρίκιο. Ο Λέοντας έδωσε τελικά την άδειά του, παρά την ηθελημένη καθυστέρησή του και ο Πατρίκιος αναγορεύθηκε Καίσαρας, παρά τη βαρβαρική καταγωγή του και την αρειανίζουσα πίστη του<sup>2</sup>.

Ο Βίος παραθέτει πώς ο κλήρος και ο λαός της Κωνσταντινουπόλεως αντιτάχθηκε σε αυτήν την απόφαση. Η αντίθεση αυτή βασίσθηκε στην αρειανική πίστη του Πατρίκιου. Ο Μάρκελλος εξήλθε από τη μονή, και σε συνεργασία με τον πατριάρχη Γενναδιο (458-471), διαμαρτυρήθηκε στον ιππόδρομο μαζί με το πλήθος για τη συνθήκη. Ο Βίος αναφέρει τη συγκατάθεση του Λέοντα σε αυτή τη διαμαρτυρία<sup>3</sup>. Πράγματι, λίγο μετά τη διαμαρτυρία του λαού στον ιππόδρομο, ο Λέοντας δεν έμεινε ανενεργός. Το έτος 471, με την πρόφαση μίας πρόσκλησης στο παλάτι, μεθόδευσε μία επίθεση προς τον Ασπάρ και τους υιούς του, κατά την οποία σκοτώθηκε ο ίδιος και ο Αρδαβούριος, ενώ ο Πατρίκιος τραυματίστηκε και στη συνέχεια στερήθηκε τα δικαιώματά του<sup>4</sup>.

---

φάνου καί τοῦ σταυροῦ ἐκπηδόντων καί ἐπ' αὐτούς φερομένων». Βίος Μαρκέλλου, 32. Πρβλ. Janin, *La géographie ecclésiastique*, σ. 14.

<sup>1</sup> Το έτος 466, αποκαλύφθηκε η μυστική αλληλογραφία του Αρδαβούριου με τους Πέρσες. Ο Ασπάρ αναγκάστηκε να παραδεχθεί το γεγονός και ν'αποδεχθεί την παύση του υιού του από τα καθήκοντά του. Η γέννηση του εγγονού του Λέοντα, από την κόρη του Αριάδνη και το Ζήνωνα, δυσχέρανε τη θέση του Ασπάρ στα πολιτικά πράγματα. Η κατάσταση αυτή ανετράπη μετά την ήττα του βυζαντινού στόλου από τον βάνδαλο Γιζέριχο. Ο Αυτοκράτορας υποχρεώθηκε να στηριχθεί στη βοήθεια του Ασπάρ. Το έτος 469, ο Ασπάρ πέτυχε συνθήκη με το Λέοντα. (Bury, *Later Roman Empire*, σ. 316-317, σ. 412-413, Jones, *The later Roman Empire*, σ. 222).

<sup>2</sup> «γίνονται οὖν συνθήκαι αὐτοῖς, ὥστε Πατρίκιον,- τόν Ἄσπαρος μὲν υἱόν, Ἀρδαβουρίου δέ ἀδελφόν-γῆμαι Λέοντος θυγατέρα, λαβόντα πρῶτον τοῦ Καίσαρος τό ἀξίωμα». Βίος Μαρκέλλου, 34. Πρβλ. Bury, *Later Roman Empire*, σ. 317, Janin, *La géographie ecclésiastique*, σ. 222, Φειδᾶ, *Βυζάντιο*, σ. 62, Vasiliev, *Ιστορία της Βυζαντινῆς Αυτοκρατορίας*, σσ. 136-137, Ostrogorsky, *Ιστορία του Βυζαντινοῦ Κράτους*, σσ. 123-124.

<sup>3</sup> Βίος Μαρκέλλου, 34, πρβλ. Dagron, «Saint Marcel», σ. 273. Πρβλ. επίσης Janin, *La géographie ecclésiastique*, σ. 14, Hatlie, *Monks*, σ. 113

<sup>4</sup> Bury, *Later Roman Empire*, σ. 319-320. Σύμφωνα με τον Βίο, η πρόρρηση της καταστροφής της οικογένειας του Ασπάρ από τον Λέοντα αποδίδεται στις θαυμαστές ενέργειες του Μαρκέλλου. «Ἐπειδὴ δέ ὄλωσ μνήμη γέγονεν Ἀρδαβουρίου, δεῖ κακείνο τοῖς εἰρημένους προσθεῖναι, καὶ δεῖξαι τὴν Μαρκέλλου...ἐν παντί ἔργῳ προφητείαν. Ἐν μία νυκτί, πρὸς



Στα στοιχεία που επηρέαζαν τη λαϊκή θρησκευτικότητα του ποιμνίου, θα πρέπει να προστεθεί και η χαλκευμένη επιστολογραφία. Η εξέτασή της από την έρευνα, έχει αναλωθεί στην εξακρίβωση του περιβάλλοντος του συντάκτη και του χριστολογικού περιεχομένου των επιστολών. Ωστόσο, ο σκοπός του συγγραφέα δεν επικεντρώνεται στη συστηματική παράθεση χριστολογίας, αλλά είναι κυρίως πολεμικός κατά της θεοπασχητικής προσθήκης<sup>1</sup>. Όπως πολύ σωστά υπέδειξε ο Schwartz, οι συντάκτες της συλλογής απέφυγαν την ευθεία σύγκρουση με τον Σεβήρο εξαιτίας της υποστήριξης που αυτός απολάμβανε από τον Αυτοκράτορα<sup>2</sup>.

Εξετάζοντας το κείμενο, η παράθεση στοιχείων επιρροής στη λαϊκή θρησκευτικότητα, όπως η επινόηση διαφόρων γεγονότων χωρίς ιστορική βάση, η διήγηση θαυμάτων, η αναδρομή στην εκκλησιαστική παράδοση και οι προφανείς αναχρονισμοί, καταδεικνύει ότι οι επιστολές δεν απευθύνονταν αποκλειστικά στον μοναστικό κόσμο της Κωνσταντινούπολεως.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο πυρήνας των επιστολών βασίζεται σε μία ψευδή παράδοση, η οποία ίσως κυκλοφόρησε από τους ίδιους τους μοναχούς<sup>3</sup>, και έγινε αποδεκτή από τον μοναστικό κόσμο της Βασιλεύουσας. Σύμφωνα με αυτήν, ο Πέτρος Κναφεύς ως Πατριάρχης Αντιοχείας ζήτησε από τον Ακάκιο Κωνσταντινούπολεως (472-489) να αποδεχθεί την προσθήκη στον Τρισάγιο Ύμνο<sup>4</sup>. Με υποκίνηση, ωστόσο, του Πατριάρχη Κωνσταντινούπολεως και του πάπα Φήλικα (483-492), πολλοί επίσκοποι διακή-

---

βραχύ μετά τήν προσευχήν ύπνώσας ἔδοξεν ὄραν λέοντα μαχόμενον δράκοντι...ὁ δέ λέων... πεσών ἔκειτο ἐπὶ τοῦ ἐδάφους. Μετ' ὀλίγον δέ ἀναπνεύσας καί ὡς ἐκ τινός ὑπνου ἀναστὰς ὤρμησεν κατά τοῦ δράκοντος, καί καταπιών αὐτόν ἐποίησεν ἀφανῆ. Τοῦτο εἶδεν ὁ γέρων καί ἀφηγήσατο πρό πολλοῦ τῆς Ἀρδαβουρίου ἅμα τῷ πατρὶ τελευτῆς. *Βίος Μαρκέλλου*, 33. Πρβλ. Hatlie, *Monks*, σ. 114.

<sup>1</sup> Schwartz, *Acacianischen Schisma*, σ. 293

<sup>2</sup> Schwartz, *Acacianischen Schisma*, σ. 293

<sup>3</sup> Ο Schwartz (*Acacianischen Schisma*, σ. 292) αναφέρει ότι δεν προσδιορίζεται επακριβώς η προέλευση αυτής της παραδόσεως.

<sup>4</sup> «...ἐπέπερ παρ' αὐτούς ἔδοξας ἐπισοφίζεσθαι τοῦ μὴ Χριστόν σταυρωθέντα καθαρῶς δι' ἡμᾶς ὁμολογεῖν, ἀλλὰ τῷ Τρισαγίῳ τόν σταυρόν ἐπισυνάπτειν, ὡς τὰ πρῶτά σου γράμματα τὰ πρός τόν Ακάκιον τόν τῆς Κωνσταντινουπολιτῶν ἐκκλησίας ποιμένα δείκνυσιν». *PZ*, 8-10, σ. 125. Πρβλ. Schwartz, *Acacianischen Schisma*, σ. 292.

ρουξαν αυτή τη θέση αιρετική και διαμαρτυρήθηκαν, όπως φαίνεται και από τις επιστολές που απεύθυναν στον πατριάρχη Αντιοχείας<sup>1</sup>. Μάλιστα ο πάπας τον προειδοποίησε δύο φορές για την παρέκκλισή του, αλλά καθώς ο Κναφεύς δεν την εγκατέλειψε, ο Φήλικας προχώρησε στην καθαίρεσή του στην τελευταία από τις επιστολές της *Collectio Vaticana*. Η ποινή εφαρμόστηκε και από τον Ακάκιο<sup>2</sup>.

Σύμφωνα με τον Schwartz, η επιλογή του πάπα Φήλικα, ως του προσώπου που καταδικάζει τον Κναφέα, δεν είναι τυχαία. Με αυτόν τον τρόπο οι συντάκτες αφενός εκφράζουν την αγωνία τους για μία επέμβαση της Ρώμης στο πρόβλημα που προέκυψε αφετέρου παραπέμπουν στο περιήγημο Ακακιανό Σχίσμα, όπου είχαν ταχθεί κατά του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως<sup>3</sup>.

Πέρα από τη αντίθεση της θεοπασχητικής προσθήκης προς την ορθόδοξη τριαδολογία και χριστολογία, οι συντάκτες των επιστολών στηρίζονται στην παράδοση της Εκκλησίας, για να ανασκευάσουν την καινοτομία του πατριάρχη Αντιοχείας. Συγκεκριμένα, αναπαράγουν την κυρίαρχη παράδοση στην Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως σχετικά με τη λειτουργική προέλευση του Τρισαγίου Ύμνου<sup>4</sup>, η οποία προτάσσεται με έμφαση, ώστε να αφαιρεθεί<sup>5</sup> κάθε έρεισμα υποστήριξης της προσθήκης.

---

<sup>1</sup> Πρβλ. Schwartz, *Acacianischen Schisma*, σ. 292. Οι επίσκοποι που αναφέρονται σε αυτές τις επιστολές είναι ο Αντέων, ο Παμφίλος, ο Ασκληπιάδης.

<sup>2</sup> «διά τούτο ὁ θεός καθελεῖ σε εἰς τέλος οὐ μόνον ἀπό τῆς Ἀντιοχείας ἐκκλησίας, ἀλλά μὴν καὶ πάσης πόλεως καὶ γε πεπαγιωμένως ἔσται σου ἡ καθαίρεσις αὐτῆ ἀπ’ ἐμοῦ καὶ τῶν διεπόντων ὑπ’ ἐμέ τόν ἀποστολικόν θρόνον καὶ Ἀκακίου τοῦ τῆς Κωνσταντινουπολιτῶν ἐκκλησίας ποιμένος καὶ τῶν αὐτῶ ἐπισκόπων ὡς καὶ τῶν αὐτῶν μὴ ἀνασχομένων τῶν σῶν ὑπομνημάτων,...». PZ, σ. 139, 23-27. Πρβλ. Schwartz, *Acacianischen Schisma*, σ. 292, praefatio to ACO 3, XI-XIII, πρβλ. Grillmeier-Hainthaler, *Christ*, σ. 253.

<sup>3</sup> Schwartz, *Acacianischen Schisma*, σ. 293

<sup>4</sup> «εἰδῶς ὅτι χρή ἀκολουθεῖν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ ὀσιωτάτου τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἐκκλησίας ἐπισκόπου Πρόκλου,...» PZ, σ. 138, 20. Πρβλ. Schwartz, *Acacianischen Schisma*, σ. 292.

<sup>5</sup> Κατ’ αυτόν τον τρόπο, στην *Collectio Vaticana*, η πρώτη αναφορά στον Τρισάγιο ύμνο πραγματοποιείται στη δεύτερη επιστολή, όπου αναφέρεται ότι ο Ύμνος προέρχεται υπό άγίου άγγέλου... ἐξ άμαρτιῶν καὶ ὀργῆς κρατησάσης καὶ γῆς καὶ μοχλῶν κινουμένης και σεισιμοῖς ἀναβραζομένης πόλεως τε ἐκ βάθρων.. καὶ ὡσπερ διά τῆς ἐκδοθείσης φιλαν-

Κατ' αυτόν τον τρόπο, η προσθήκη του Τρισαγίου Ύμνου στη λατρεία συνδέεται με τον σεισμό που έλαβε χώρα στην Κωνσταντινούπολη επί αρχιεπισκόπου Πρόκλου (434-446). Όταν ο Ύμνος αποκαλύφθηκε ως θεία δωρεά και υιοθετήθηκε από την Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως, η προσθήκη δεν υπήρχε. Καθώς η πεποίθηση για την προέλευσή του ήταν έντονη, θεωρήθηκε ότι η ενέργεια του Κναφέα αποτελούσε βλασφημία εναντίον του ίδιου του Θεού<sup>1</sup>.

Η σημασία που απέδιδαν οι συντάκτες των επιστολών στην παράδοση αυτή, διαφαίνεται από την τελική επιστολή της *Collectio Vaticana*, στην οποία υποτίθεται ότι ο πάπας Φήλικας καθαιρεί τον Πέτρο Κναφέα. Ο κύριος λόγος της καθαιρέσεως δεν σχετίζεται με την έκπτωση στην αίρεση του θεοπασχητισμού, για την οποία οι προηγούμενες επιστολές κατηγορούν τον πατριάρχη Αντιοχείας<sup>2</sup>. Κύρια αιτία είναι η καινοτομία του Κναφέα, που αλλοίωσε την ερμηνεία του Τρισαγίου Ύμνου και παραχάραξε την παράδοση της Εκκλησίας<sup>3</sup>.

---

θρωπίας ύμνωδίας ή θραυσις ἐκόπασεν...καί ἡ μὲν καθολικὴ ἐκκλησία ἦν περ ἐν παιδείᾳ μετ' οἰκτιρῶν παρέλαβεν ὑμνωδίαν...» (ACO 3, 221, 14-26). Στην έκτη επιστολή, παρατίθενται περισσότερες πληροφορίες καθώς αναφέρεται πως «ἄφνω παῖδα ἀρθῆναι εἰς τὸν ἄερα ὑπὸ τινος δυνάμεως καὶ τούτῳ ἐνθέσθαι τοῦ λιτανεύειν τό τρισάγιον καὶ λέγειν ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς, καὶ ταῦτα ἀπαγγεῖλαι τῷ ἐπισκόπῳ προσετάχθη». (ACO 3, 229, 34-37.)

<sup>1</sup> «Οὓς φειδοῦς ὁ Θεός ἀξιῶσας φιλανθρωπευσάμενος ἀπεκάλυψε τῷ μακαρίῳ Πρόκλῳ τό τρισάγιον εἰς παῦσιν ὀργῆς λιτανεύοντας αὐτοὺς φωνεῖν καὶ τοῦτο ἐμφανῶς, οὐχ ἐνὶ ἡ δευτέρῳ γνωσθέν, ἀλλὰ σχεδόν τῷ κόσμῳ. Μὴ ἀπέθετο ἐν αὐτῷ ὁ Θεός λέγεσθαι σταυρόν; ... πῶς οὖν σὺ τετόλμηκας παραθέσθαι σταυρόν παρὰ τὸν Θεόν...». ACO 3, 225, 6.

<sup>2</sup> «τόν ὑπὸ ἀγίου ἀγγέλου ἐκδοθέντα ὕμνον ...ἐτόλμησαν οἱ σκληροτράχηλοι (θεοπασχίτες) καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι ἀντιπίπτοντες παρασαλεῦσαι τῆς θείας ὀρθοθεσίας τῶν ὕμνων τὰ σήμαντρα κάνταῦθα βασκαίνοντες τῇ τῶν ἀνθρώπων σωτηρίᾳ ἀνατρέψαντες...». PZ σ. 129, 7-18.

<sup>3</sup> «Ὅτε δέ καὶ ἐπὶ τούτῳ εἶξας, ἦκες ἐπὶ τό κάκιον τό τόν χερουβικόν ὕμνον εὐπαρέδρως τρόμῳ ἀνευδῶτως ὡσαύτως τὴν τριάδα μὴ δοξολογεῖν, ἀλλὰ τόν πάντα ὕμνον εἰς τόν υἰόν ἄγειν...». (PZ, σ. 140, 3-5). «Οὓς καὶ ἀλλοτρίους ἡγούμεθα τῆς ὀρθοδόξου πίστεως καὶ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας καὶ τῆς κοινωνίας τοῦ ἡμῶν ἡγουμένου ἐνδόξου προέδρου Πέτρου τοῦ τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας παρὰ τοῦ σωτήρος ἡμῶν εἰληφότος. Οἱ δέ τοῦ ἀποστολοῦ ἐθέλοντες εἶναι κοινωνοί, ἄγετε καὶ τὴν διδασχὴν τούτου τοῦ τόν Χριστόν φωνεῖν καὶ πιστεύειν δι' ἡμᾶς σταυρωθέντα καὶ μὴ τοῦτον ἀπαρνήσθαι ὡς ὁ ἀρτίως καθηρημένος Πέτρος διὰ τό ἀλλοκότως καὶ δυσμενῶς ἐν τῷ τρισαγίῳ κεκαινοτομηκεῖν τό ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς». PZ, σ. 140, 20-24

Η παραχάραξη της παράδοσης κυριαρχεί γενικότερα στο περιεχόμενο των επιστολών με την αναδρομή στις τρεις πρώτες Οικουμενικές Συνόδους, όπου επισημαίνεται πως σε καμία από αυτές δεν αναφέρεται μεταβολή στον Τρισάγιο Ύμνο. Οι συντάκτες δικαιολογούν την αναφορά στις Συνόδους με έναν αναχρονισμό. Ο Κναφεύς χρησιμοποιεί τη θεοπασχητική προσθήκη για να αποφύγει τη νεστοριανική κακοδοξία. Ωστόσο, η παρεκκλιση αυτή καταδικάστηκε τόσο στην Α΄ Οικουμενική Σύνοδο (325), επειδή διατυπώθηκε από τον Φωτεινό<sup>1</sup>, όσο και από την Β΄ Οικουμενική Σύνοδο (381), μέσω της καταδίκης της διδασκαλίας του Παύλου Σαμοσατέως<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Πληροφορίες για τον Φωτεινό, επίσκοπο Σιρμίου παρατίθενται από τον Επιφάνιο Σαλαμίνος στο έργο του *Κατά αίρέσεων*, όπου αναφέρεται ότι ο Φωτεινός ήταν επίσκοπος και υπέθαλπε τις κακοδοξίες του Παύλου του Σαμοσατέα. «Φωτεινός, ...επίσκοπος γεγονός της αγίας καθολικής εκκλησίας... ὁμοια καὶ ἐπέκεινα τῶν Παύλου τοῦ Σαμοσατέως διανενομημένος περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ...». Ο Επιφάνιος τοποθετεί τον Φωτεινό στην περίοδο που Αυτοκράτορας ήταν ο Κωνσταντίνος (337-361). «...τότε κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἐπὶ Κωνσταντίου τοῦ βασιλέως ἐπίσκοπος ἦν...». Εμφανίσθηκε ενώπιον της Συνόδου της Σαρδικής (343), όπου και καταδικάστηκε για τις κακοδοξίες του. «...ἀπὸ τῆς ἐν τῇ Σαρδικῇ συναχθείσης δυτικῆς συνόδου καθαιρεθεὶς δι' ἣν ἐξήμεσε βλασφημία». Φαίνεται ότι ο Φωτεινός υποστήριζε «ἀπ' ἀρχῆς τὸν Χριστὸν μὴ εἶναι, ἀπὸ δὲ Μαρίας καὶ δεῦρο αὐτὸν ὑπάρχειν, ἐξότε, φησί, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπήλθεν ἐπ' αὐτὴν καὶ ἐγεννήθη ἐκ πνεύματος ἁγίου. τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον φησιν, ὡς τολμηρὸς ἀρχιτέκτων, μείζον εἶναι τοῦ Χριστοῦ, καὶ ὡς οὐρανομέτρης τῶν ἀνεκδιηγήτων». Βλ. αναλυτικὰ Ἐπιφανίου Σαλαμίνος, *Κατά αίρέσεων*, PG 47, 373-374. Φαίνεται, ωστόσο, ότι η πληροφορία του Επιφανίου για την καταδίκη του Φωτεινού στη Σαρδική, δεν ευσταθεί. Αντιθέτως, ο επίσκοπος Σιρμίου καταδικάστηκε από την αρειανική σύνοδο της Αντιοχείας (344), όπως αναφέρει ο Μέγας Αθανάσιος: «Ταῦτοι δὲ εἰσὶν οἱ ἀπὸ Μαρκέλλου καὶ Σκοτεινοῦ τῶν Ἀγκυρογαλατῶν, οἱ τὴν προαιώνιον ὑπαρξιν τοῦ Χριστοῦ, καὶ τὴν θεότητα, καὶ τὴν ἀτελεύτητον αὐτοῦ βασιλείαν, ὁμοίως Ἰουδαίοις ἀθετοῦσι, ἐπὶ προφάσει τοῦ συνίστασθαι δοκεῖν τῇ μοναρχίᾳ». Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Περὶ συνόδων*, PG 26, 752. Πρβλ. Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, 2, 9, 3-28. Πρβλ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, σ. 495.

<sup>2</sup> «ἀλλά, φησὶν, ἐγὼ διὰ Νεστόριον προσέθηκα ἐν τῷ τρισάγιῳ τὸν σταυρόν... μὴ νεώτερον Νεστορίου τό φρόνημα; ἤρξε γάρ τοῦτο ἀπὸ τοῦ ματαιόφρονος Φωτεινοῦ, ὃν οἱ ἅγιοι πατέρες οἱ ἐν Νικαίᾳ ἐν ζωῇ μὲν οὐ κατέφθασαν, τό δὲ δόγμα αὐτοῦ κατέκριναν οὐ διὰ τό φράσαι αὐτούς τό τρισάγιον ἐσταυρωμένον... πάλιν δὲ τοῦτο τό ἀσεβές ἐπὶ τοῦ Σαμοσατέως λίαν ἠδρύνθη καὶ ἐπισυναχθέντες οἱ ἁγιωτάτοι τὴν μνήμην πατέρες ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει, εἰ καὶ αὐτὸν οὐ παρέφθασαν, ἀλλά τό δόγμα αὐτοῦ κατέκρινον τοῦ μὴ φρονεῖν δύο υἱούς, δι' ὃ καὶ ἓνα καθωμολόγησαν ἐν τῷ ὄρω αὐτῶν υἱόν». ACO 3, 224, 3-4, 225, 5. Ο Παῦλος ο Σαμοσατέας ἔζησε τον 3<sup>ο</sup> αἰώνα μ.Χ. και υιοθέτησε τις μοναρχιανικές ή υιοθετιστικές παρεκκλίσεις. Δεχόταν την ἀπόλυτη μοναρχία του Πατρός, ἐνὼ θεωροῦσε τον Υἱὸ και το Ἅγιο Πνεῦμα ως απλές ἀπρόσωπες δυνάμεις του Θεοῦ, χωρίς προσωπική υπόσταση. Ως επίσκοπος Αντιοχείας, απασχόλησε δύο διαδοχικές συνόδους (264-268),

Κατ' αυτόν τον τρόπο, «οἱ ἅγιοι πατέρες» της Α' Οικουμενικής Συνόδου (325), «...τό μὲν τρισάγιον ἐν μυστηρίοις μόνοις ἀπέθεντο φωνεσθαι κατὰ τὰ σεραφίμ, φησί, μηδεμίαν ἐν τουτῷ προσθήκην ἢ ὑφαίρεσιν πράξαντες»<sup>1</sup>. Στη Σύνοδο της Κωνσταντινουπόλεως (381) επίσης «μὴ τό τρισάγιον ἔφησαν δι' αὐτόν ἐσταυρωμένον [ὅτι τῷ ὄρω τῶν πρό αὐτῶν πατέρων ἐξηκολούθησαν καί ἔπεσθαι τοῖς δόγμασιν αὐτῶν ἔκριναν τοῦ τό τρισάγιον ἐν τοῖς μυστηρίοις μόνο ἐξακούεσθαι ἀπαθῶς ἐν τὰ σεραφίμ καί μὴ ἐσταυρωμένον;]»<sup>2</sup>. Τέλος, στην Γ' Οικουμενική Σύνοδο (431), όπου και καταδικάστηκε η αίρεση του Νεστορίου, ο Κύριλλος Αλεξανδρείας και ο πάπας Κελεστίνος «ἔπαυσαν τοῖς τοιάσδε δυσφημίας οὐκ ἀποθέντες ἐν τῷ τρισαγίῳ σταυρόν»<sup>3</sup>.

Τελικά, με κριτήριο την παράδοση των τριῶν πρώτων Οικουμενικῶν Συνόδων και την ορθόδοξη τριαδολογική και χριστολογική διδασκαλία, δύο επιστολές απευθύνουν μία σειρά ἀναθέματα που καταδικάζουν τόσο τη νεστοριανική και μονοφυσιτική αίρεση, όσο και το θεοπασχητισμό<sup>4</sup>. Παράλληλα, προβλέπεται η ποινή της καθαιρέσεως για ὅποιον κληρικό ἐμπίπτει στις παραπάνω αιρετικές παρεκκλίσεις<sup>5</sup>.

---

ὅπου και υποσχέθηκε ὅτι θα εγκαταλείψει την αιρετική πλάνη. Ωστόσο, συνέχισε να διαδίδει τις κακοδοξίες του και για τον λόγο αυτό καταδικάστηκε και καθαιρέθηκε το ἔτος 268 ἀπὸ μία τρίτη σύνοδο της Αντιοχείας. βλ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, σ. 244-246.

<sup>1</sup> ACO 3, 224, 4.

<sup>2</sup> ACO 3, 225, 4.

<sup>3</sup> ACO 3, 225, 5.

<sup>4</sup> «δ. Εἴ τις τόν ἕνα υἱόν διχάζει εἰς δυάδα υἱῶν, ἀνάθεμα ἔστω. ε. Εἴ τις τοῦ Θεοῦ τόν Λόγον καί την σάρκα λέγει μίαν φύσιν ἀγνοῶν τῶν φύσεων τό διάφορον, ἀνάθεμα ἔστω. ζ'. εἴ τις τήν θείαν φύσιν τοῦ Θεοῦ συγχέει τοῖς πάθεσι τῆς σαρκός αὐτοῦ, ἀνάθεμα ἔστω. ζ. Εἴ τις λέγει θεοπασχίαν ἢ θνήσεως θεόν γεύσασθαι ὡς εἰς μὴ ταῦτα αὐτόν εὐδοκία ἤκειν ἐν τῷ τετράφθαι αὐτόν καί μὴ ὁμολογεῖ αὐτόν ὡς Θεόν μὴ κεκυριεῦσθαι ὑπὸ τοῦ θανάτου, θάνατον δέ θανατώσαντα δι' ἧς εἴληφε θνητῆς αὐτοῦ σαρκός, ἀνάθεμα ἔστω». PZ, 21-32, σ. 133.

<sup>5</sup> «α. Πᾶς γοῦν ὅστις λέγει μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου καί τῆς σαρκός καί οὐ δύο ἡνωμένας καί ἀδιαιρέτους, καθαιρέισθω. β. καί εἴ τις φύρει τὰς δύο φύσεις τοῦ Χριστοῦ λέγων Θεόν παθόντα σαρκί καί οὐ παθόντα Χριστόν σαρκί κατὰ τόν ἀπόστολον, καθαιρέισθω. γ. Καί εἴ τις τόν ἀπαθῆ καί ἀθάνατον Θεόν Λόγον λέγει τετράφθαι εἰς πάθος καί θνήσιν καί οὐκ ἀποδίδωσι ταῦτα τῇ αὐτοῦ σαρκί, καθαιρέισθω. δ. Καί εἴ τις τήν τρισαγίαν φωνήν λέγει δι' ἡμᾶς σταυρωθεῖσαν καί οὐχί τόν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν τόν υἱόν τοῦ Θεοῦ τόν μονογενῆ, καθαιρέισθω... ζ'. καί εἴ τις ἄνθρωπον λέγει τόν δι' ἡμᾶς σταυρωθέντα

Οι συνέπειες της επιρροής του μοναχισμού γενικότερα στη λαϊκή θρησκευτικότητα του ποιμνίου, αλλά και των Ακοιμήτων ειδικότερα, φαίνονται σε δύο ιστορικά παραδείγματα. Το πρώτο λαμβάνει χώρα κατά την περίοδο που ο Σεβήρος και οι αντιχαλκηδόνιοι μοναχοί προκαλούν τη θεοπασχητική έριδα με την προσθήκη της φράσεως *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* στο τέλος του Τρισαγίου ύμνου, την οποία ο Αυτοκράτορας Αναστάσιος ο Δίκρορος (491-518) αποδέχθηκε<sup>1</sup>. Η προσθήκη αυτή έγινε για πρώτη φορά Κυριακή στο ναό του Αρχαγγέλου στο παλάτι και επαναλήφθηκε την επομένη στον ναό της Αγίας Σοφίας<sup>2</sup>. Η εξέλιξη αυτή δε συνάντησε μόνο την αντίδραση του πατριάρχη Μακεδονίου (496-511), αλλά και των μοναχών και του λαού της Κωνσταντινουπόλεως, με αποτέλεσμα ο αυτοκράτορας να στραφεί με σφοδρότητα κατά του πατριάρχη<sup>3</sup>. Οι αντιδράσεις μετατράπηκαν σε κανονική στάση του λαού κατά του Αναστασίου, στην οποία πρω-

---

Θεόν χωρίζων τὰς φύσεις καὶ οὐ συνάπτων ταύτας ἐν τῷ σταυροῦσθαι αὐτόν, καθαιρείσθω. ζ. καὶ εἴ τις θεανθρωπίαν καὶ οὐχὶ μᾶλλον Θεόν καὶ ἄνθρωπον λέγει, καθαιρείσθω. η. καὶ εἴ τις λέγει δύο πρόσωπα ἢ τοὶ ὑποστάσεις καὶ οὐχὶ μᾶλλον δύο φύσεις εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσας, καθαιρείσθω. θ. καὶ εἴ τις ἑτεροούσιον λέγει τὴν σάρκα τοῦ Κυρίου τῆς ἡμῶν σαρκός καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἡμῖν ὁμοούσιον χωρὶς ἁμαρτίας, καθαιρείσθω. ι. καὶ εἴ τις λέγει κτιστόν τόν τοῦ πατρὸς λόγον καὶ οὐχὶ μᾶλλον τὴν αὐτοῦ σάρκα, καθαιρείσθω. ια. Καὶ εἴ τις λέγει ὁμοούσιον τὴν σάρκα τοῦ Κυρίου τῷ Θεῷ καὶ Πατρί καὶ οὐχὶ μᾶλλον τόν Θεόν Λόγον, καθαιρείσθω. ιβ. Καὶ εἴ τις λέγει ἄνουν καὶ ἄψυχον τόν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν καὶ ἄντ' αὐτῆς ἔχειν τὴν θεότητα καὶ ὡς ἐκ τούτου λέγειν πάσχειν τόν Θεόν Λόγον καὶ οὐχὶ μᾶλλον νοῦν μετὰ ψυχῆς λογικῆς ἐνανθρωπήσαι τόν Θεόν Λόγον καὶ ἀπαθῆ λέγειν αὐτόν τῇ θεότητι, παθητόν δέ τῇ ἀνθρωπότητι, καθαιρείσθω. ACO 3, 229, 5-29.

<sup>1</sup> «Ἀνά δέ τό Βυζάντιον, προσθήκη τοῦ βασιλέως ἐν τῷ Τρισαγίῳ βουλευθέντος ποιήσασθαι το, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς...». Πρβλ. Allen, *Severus of Antioch*, σ. 9, Haarer, *Anastasius I*, σ. 147. Βλ. επίσης Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α'*, σ. 689-690.

<sup>2</sup> «Οἱ δ' ἀπόσχιστοι ὄχλον μισθωτόν συναθροίσαντες, ἐν Κυριακῇ εἰσῆλθον εἰς τόν ναόν τοῦ Ἀρχαγγέλου, τοῦ ἐν τῷ παλατίῳ· καὶ τῶν Ψαλτῶν τὴν Τρισάγιον λεγόντων, οὗτοι μετὰ τῆς προσθήκης τοῦ ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἀποκρινόμενοι ἔψαλλον. Τῇ δέ ἐπιούσῃ Κυριακῇ, τὰ ὅμοια ἐν τῇ Μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ ἐποίησαν μετὰ βᾶκλων εἰσελθόντες». Θεοδώρου Ἀναγνώστη, *Ἐκλογαί ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 198. Πρβλ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α'*, σ. 668-669, Haarer, *Anastasius I*, σ. 148.

<sup>3</sup> «Ὁ μὲν λαὸς ζηλώσας, τὰ μὲν πρῶτα, φωναῖς ἀντέκραζον κρᾶζουσι, καὶ ὕβριζουσι ἀνθύβριζον. Ὑστερον δέ μετὰ πολλῶν ὁ βασιλεὺς λοιπόν ἀπαρακαλύπτως κατὰ Μακεδονίου κείμενος, πότε μὲν τοὺς μοναχοὺς τοὺς ἀποσχίστας, πότε δέ τοὺς ἄρχοντας παρεσκεύαζεν, ὕβρεσι ἀσέμνοισι μετὰ κραυγῶν βάλλειν τόν ἐπίσκοπον. Θεοδώρου Ἀναγνώστη, *Ἐκλογαί ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 197. Πρβλ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Α'*, σ. 669, Haarer, *Anastasius I*, σ. 148.

τοστάτησαν οι ηγούμενοι των μονών της πρωτεύουσας, και τις περιγράφει με εύγλωττο τρόπο ο Θεόδωρος Αναγνώστης<sup>1</sup>: «Ο λαός σύν γυναιξί καί τέκνοις, πλήθος ἄπειρον, τοῖς ἡγουμένοις τῶν μοναχῶν συναθροισθεῖς διά τῆς πόλεως ἔκραζον· Καιρός, Χριστιανοί, τοῦ μαρτυρίου. Τόν πατέρα μηδεῖς καταλίπη. Ὑβρίζον δέ καί τόν βασιλέα, Μανιχαῖον ἀποκαλοῦντες, καί τῆς βασιλείας ἀνάξιον». Οι ταραχές ήταν τόσο σφοδρές, ώστε ο Αναστάσιος προετοιμάσθηκε για το ενδεχόμενο μίας αιφνίδιας φυγῆς του<sup>2</sup>, ενώ υποχρεώθηκε να εμφανισθεί στον ιππόδρομο χωρίς στέμμα, έτοιμος να παραιτηθεί από τον θρόνο<sup>3</sup>.

Κι ενώ στην θεοπασχητική έριδα, οι μοναχοί, και ανάμεσά τους οι Ακοίμητοι, σε συνεργασία με το ποιμνιο, ανατρέπουν τις αποφάσεις του Αυτοκράτορα, στο δεύτερο ιστορικό παράδειγμα του θεοπασχητικού διατάγματος (533) του Ιουστινιανού, φαίνεται ότι έχουν χάσει κάθε δυνατότητα επιρροής στις αποφάσεις της αυτοκρατορικής εξουσίας. Οι Ακοίμητοι προσπαθούν να χρησιμοποιήσουν εκτός της Κωνσταντινουπόλεως την επιρροή τους στον παπικό θρόνο, ωστόσο δεν έχουν τη συνδρομή του ποιμνίου, που είχε ήδη βιώσει τη βίαιη αποφασιστικότητα του Ιουστινιανού κατά τη στάση του Νίκα (532). Η καταστολή της εμπλοκής του λαού προφανώς επηρέασε και τη δυνατότητα της επιρροής των μοναχών καθώς

---

<sup>1</sup> Θεοδώρου Αναγνώστη, *Έκλογαί εκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 198. Πρβλ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 669, Haarer, *Anastasius I*, σ. 148. Για τις δυναμικές έως και βίαιες εκφράσεις του ποιμνίου κατά τις μονοφυσιτικές έριδες, βλ. αναλυτικά: Gregory, *Vox Populi: Popular Opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century*, Columbia 1979.

<sup>2</sup> «Ἐν οἷς ὁ βασιλεύς φοβηθεῖς, τὰς πύλας τοῦ πανταχόθεν ἀπέκλεισεν, καί πλοία εἰς τό φυγεῖν, τῷ παλατίῳ παρέστησεν». Θεοδώρου Αναγνώστη, *Έκλογαί εκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 198.

<sup>3</sup> «...ὡς τόν βασιλέα πρός ἀνάγκης οἰκτιζόμενον, στεφάνου ἄνευ πρός τήν ἵπποδρομίαν ἀφίκεσθαι, κήρυκάς τε τῷ δήμῳ διαπέμψασθαι βοῶντας, ὡς καί τήν βασιλείαν έτοιμότητα μέν ἀποτίθεσθαι». Εὐαργίου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, PG 86B, 2700. Allen, *Severus of Antioch*, σ. 9. Βλ. επίσης Gray, *Defence*, σ. 40, Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, σ. 689-690. Ο Haarer (*Anastasius I*, σ. 157) τοποθετεῖ το γεγονός αργότερα. Η διήγηση του Εὐαργίου όμως είναι σαφής.

έχασαν έναν πολύτιμο σύμμαχο στον αγώνα τους κατά του θεοπασχητικού διατάγματος.

### Συμπεράσματα

Στο διάστημα από τη Δ' Οικουμενική Σύνοδο (451), έως και την έκδοση του θεοπασχητικού διατάγματος από τον Ιουστινιανό (533), παγιώνεται η θέση των Ακοιμήτων ως φορέα επιρροής στον εκκλησιαστικό και πολιτικό βίο. Στο πλαίσιο αυτό, διαμορφώνεται η σχέση τους με την αρχιεπισκοπική και αυτοκρατορική εξουσία που διακρίνεται για την ποικιλομορφία της, καθώς εδράζεται στις αποφάσεις που λαμβάνουν οι φορείς των αναφορικά με την υποστήριξη του δόγματος της Συνόδου και των χαλκηδονίων.

Κι ενώ Μάρκελλος ο Ακοίμητος παρουσιάζεται σε πλήρη σύμπλευση με τις αποφάσεις για την καταδίκη του μονοφυσιτισμού (Ενδημούσα Σύνοδος του έτους 448 και Δ' Οικουμενική Σύνοδος, 451) και κατ' επέκταση με την αρχιεπισκοπική και αυτοκρατορική εξουσία, οι προσπάθειες των Αυτοκρατόρων να προσεταιριστούν τους μονοφυσίτες, καθορίζουν την αρνητική στάση των Ακοιμήτων απέναντί τους, ενώ ταυτοχρόνως απόδεικνύουν τη δύναμη της μονής στον εκκλησιαστικό βίο.

Στην περίπτωση του *Ένωτικοῦ* διατάγματος (482), που δεν αναγνώριζε την οικουμενικότητα της Συνόδου της Χαλκηδόνος (451), συγκρούονται τόσο με τον Πατριάρχη Ακάκιο (472-489) όσο και με τον Αυτοκράτορα Ζήωνα (474-491). Στην προσπάθεια αποδυνάμωσης της ισχύος του διατάγματος, απευθύνονται στον παπικό θρόνο, μεθοδεύοντας το Ακακιανό Σχίσμα (484-519), στηριζόμενοι στην περιθωριοποίηση του πάπα Φήλικα Γ' (483-492) κατά την έκδοσή του. Αργότερα, όταν ο Αυτοκράτορας Αναστασιος ο Δίκρορος (457-474) το έτος 499, επιχειρεί να επαναφέρει σε ισχύ το *Ένωτικόν*, οι Ακοίμητοι συντάσσονται με τις υπόλοιπες ισχυρές μονές της Κωνσταντινουπόλεως και επιτυγχάνουν να στρέψουν τον Πατριάρχη



Μακεδόνιο (520-535) εναντίον του Αυτοκράτορα. Είναι χαρακτηριστική η στροφή του Πατριάρχη, ο οποίος προτίμησε τη σύγκρουση με τον Αυτοκράτορα, παρά με τους μοναχούς.

Οι συγκρούσεις με την αυτοκρατορική εξουσία συνεχίζονται και στις θεοπασχητικές έριδες. Το έτος 512 κινητοποιούν το ποίμνιο ενάντια στην θεοπασθητική προσθήκη στον Τρισάγιο Ύμνο, και το έτος 533 απευθύνονται και πάλι στον παπικό θρόνο για να ανατρέψουν την ισχύ του θεοπασχητικού διατάγματος του Ιουστινιανού, που στόχο είχε τον προσεταιρισμό των μονοφυσιτών.

Στις παραπάνω ενέργειες, φαίνεται ότι οι Ακοίμητοι είχαν αρχικά τη συνδρομή του ποιμνίου. Η αλληλεπίδρασή τους με τους πιστούς της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως στηριζόταν στην ενίσχυση της λαϊκής θρησκευτικότητας από τους μοναχούς μέσω τόσο της ασκητικής αυστηρότητας του ακοίμητου λειτουργικού τυπικού, όσο και του ασκητικού προτύπου του Μαρκέλλου. Η τελευταία παράμετρος φαίνεται και από τις διηγήσεις που σώζονται στον *Βίο* του αρχιμανδρίτη και αναπαράγουν το πρότυπο του αγίου: Τα θαύματα, την ασκητική αυστηρότητα, το κήρυγμα κλπ.

Ένα επιπλέον ενδεικτικό στοιχείο ενίσχυσης της λαϊκής θρησκευτικότητας είναι και η χαλκευμένη επιστολογραφία προς τον Πέτρο Κναφέα (512). Στις επιστολές αυτές η έμφαση δίδεται στα θαυμαστά γεγονότα. Οι συντάκτες στηρίζονται στην παράδοση της Εκκλησίας, κάνουν αναχρονισμούς, ενώ η ίδια η σύνταξή τους βασίζεται σε ένα ψευδές γεγονός, την καθαίρεση του Κναφέα από τον πάπα Φήλικα Γ' (483-492).

Η σημασία της συνδρομής του ποιμνίου στους αγώνες των Ακοιμητών φαίνεται στην περίπτωση των θεοπασχητικών ερίδων. Το 512 οι ταραχές που προκλήθηκαν στην Κωνσταντινούπολη υπό την καθοδήγηση των μοναχών, οδήγησαν σχεδόν στην παραίτηση του Αυτοκράτορα Αναστασίου και ανέτρεψαν τη φιλομονοφυσιτική πολιτική του. Κατά την έκδοση όμως του θεοπασχητικού διατάγματος (533), το ποίμνιο ήταν απόδυνα-

μωμένο μετά την καταστολή της Στάσης του Νίκα (532). Η αδυναμία αυτή σε συνδυασμό με την ισχυρή πολιτική του Ιουστινιανού που είχε θέσει υπό έλεγχο το μοναστικό κίνημα, είχαν ως αποτέλεσμα την καταδίκη των Ακοιμήτων, τόσο από τον πάπα Ιωάννη II (533-535), όσο και από τον Πατριάρχη Επιφάνιο (520-535).

## Συμπεράσματα Β' Μέρους

Στο δεύτερο μέρος της παρούσας εργασίας, εξετάστηκε η μετατροπή του μοναχισμού σε κύριο διαμορφωτή εκκλησιαστικής και κοσμικής πολιτικής στην περιοχή της Κωνσταντινουπόλεως, μέσω του ιστορικού παραδείγματος των Ακοιμήτων μοναχών. Η ισχυρή παρουσία τους στον εκκλησιαστικό βίο καλύπτει ένα μεγάλο μέρος των χριστολογικών ερίδων του 5<sup>ου</sup> και 6<sup>ου</sup> αι., οι οποίες προκλήθηκαν μετά την εμφάνιση του μονοφυσιτισμού (μέσα 5<sup>ου</sup> αι) και τις προστριβές που προκάλεσε ο δογματικός όρος της Δ' Οικουμενικής Συνόδου (451), εξελίξεις που διαμόρφωσαν δύο ισχυρά μέτωπα, τους χαλκηδονίους και τους αντιχαλκηδονίους.

Κινητήρια δύναμη για την εμπλοκή των Ακοιμήτων στις έριδες αυτές αποτελεί η υπεράσπιση της ορθοδοξίας της πίστεως. Ωθούμενοι από τη σύνδεσή τους με την αντιοχειανή θεολογία, όπως επιβεβαιώνεται από την αλληλογραφία του αρχιμανδρίτη τους Μαρκέλλου με τον Θεοδώρητο Κύρου, οι Ακοίμητοι τάσσονται υπέρ της καταδίκης των ακροτήτων της αλεξανδρινής χριστολογίας, αλλά και της ορολογίας που επικράτησε στη Σύνοδο και προερχόταν από τον *Τόμο Λέοντα*. Η πιστή προσήλωση στις αντιοχειανές θεολογικές αρχές φαίνεται με τρόπο εύλογο στην αταλάντευτη στάση τους κατά τις θεοπασχητικές έριδες. Ο θεοπασχητισμός ήταν μόνιμος φόβος, που έστρεφε τους αντιοχειανούς κατά των αλεξανδρινών θεολόγων (πρβλ. Κύριλλο Αλεξανδρείας-Θεοδώρητο Κύρου) και οι Ακοίμητοι παρουσιάστηκαν σε απόλυτη σύμπλευση με τις θεολογικές καταβολές

τους, τόσο κατά τη θεοπασχητική προσθήκη στον Τρισάγιο Ύμνο (512) όσο και κατά την έκδοση του θεοπασχητικού διατάγματος από τον Ιουστινιανό (533).

Ωστόσο, η χριστολογία που ανέπτυξαν οι Ακοίμητοι, δεν έχει κάποια ιδιαίτερη αξία. Στοιχεία της απαντώνται στη χαλκευμένη αλληλογραφία μεταξύ επισκόπων και του πάπα Φήλικα Γ' (483-492) με τον Πατριάρχη Αντιοχείας Πέτρο Κναφέα, που εισήγαγε τη θεοπασχητική προσθήκη στον Τρισάγιο Ύμνο, και ανάγονται στο έτος 512. Στις 11 αυτές επιστολές χρησιμοποιείται προσεκτικά ένας συνδυασμός δυο-φυσικής και κυριλλικής ορολογίας, που προφυλλάσσει τους συντάκτες από την έκπτωση στο νεστοριανισμό.

Τα θεμέλια για την πνευματική ακτινοβολία της μονής τέθηκαν από τον τρίτο αρχιμανδρίτη της, Μάρκελλο (μετά το έτος 430-484). Πρώτη του ενέργεια προς αυτήν την κατεύθυνση, αποτέλεσε η ένταξη της ασκητικής παραμέτρου της εργασίας στον βίο των μοναχών, παρά τις αρχικές αντιδράσεις. Με την πράξη αυτή, η ακοίμητη πρακτική εντάχθηκε στα παραδεδομένα πνευματικά πλαίσια του μοναχισμού, αποβάλλοντας πλέον κάθε υποψία ασκητικής παρεκκλίσεως. Στη συνέχεια, ο Μάρκελλος επικεντρώθηκε στην ανάπτυξη της μονής μέσω χορηγιών, στη δημιουργία βιβλιοθήκης και στη διάδοση του ακοίμητου λειτουργικού τυπικού. Επί της ηγουμενίας του, η μονή αποτελούσε ήδη πόλο έλξης για ασκητές από όλη την Αυτοκρατορία, όπως αποδεικνύεται από το παράδειγμα του Ιωάννη Καλυβίτη.

Κατά την περίοδο της αντιμετώπισης του εισηγητή του μονοφυσιτισμού του Ευτυχί (448 κεξ), ο Μάρκελλος είχε αποκτήσει μία θέση μεταξύ των επιφανέστερων αρχιμανδριτών της Κωνσταντινουπόλεως, και συνοπογράφει μαζί τους τις αποφάσεις της Ενδημούσας Συνόδου (448). Κατά τη σύγκληση της Συνόδου της Χαλκηδόνος το έτος 451, παρίσταται σε μία από τις συνεδρίες της. Αργότερα, υπογράφει δέηση των αρχιμανδριτών

προς τον Αυτοκράτορα Μαρκιανό (450-457) για τη διερεύνηση υπάρξης μονοφυσιτικών παρεκκλίσεων ανάμεσα στους μοναχούς της πρωτεύουσας.

Οι Ακοίμητοι δεν στήριξαν τον αγώνα τους κατά των αντιχαλκηδονίων στην ανάπτυξη χριστολογίας, αλλά στην εφαρμογή μίας συγκεκριμένης πολιτικής τακτικής, η οποία διαμόρφωνε τη σχέση τους με την πατριαρχική και την κοσμική εξουσία. Η σχέση αυτή κυμαινόταν από την πλήρη συμφωνία, όπως στην περίπτωση του Μαρκέλλου και του Αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Φλαβιανού (446-449), και έφτανε έως τη σύγκρουση. Πρώτη περίπτωση σύγκρουσης ήταν η έκδοση του *Ένωτικοῦ* διατάγματος (482) από τον Αυτοκράτορα Ζήνωνα (476-494), με τη σύμφωνη γνώμη του Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Ακακίου (472-489). Δεύτερη περίπτωση ήταν η έκδοση του θεοπασχητικού διατάγματος από τον Ιουστινιανό (533).

Και στα δύο παραπάνω περιστατικά εμπλοκής τους στις αποφάσεις της αυτοκρατορικής και πατριαρχικής εξουσίας, οι Ακοίμητοι απευθύνονται στον παπικό θρόνο. Συγκεκριμένα, κατά την έκδοση του *Ένωτικοῦ* διατάγματος εκμεταλλεύονται την περιθωριοποίηση του πάπα Φήλικα από τον Αυτοκράτορα Ζήνωνα και οδηγούν τις οξυμένες σχέσεις μεταξύ των δύο θρόνων στο Ακακιανό Σχίσμα (484-519). Την ίδια τακτική ακολουθούν και όταν εκδίδεται το θεοπασχητικό διάταγμα του Ιουστινιανού (533), χωρίς να επιτύχουν ωστόσο, τα ίδια αποτελέσματα. Ο Ιουστινιανός απαιτεί την καταδίκη τους για έκπτωση στο Νεστοριανισμό, στην οποία προχωρούν ο πάπας Ιωάννης II (533-535) και ο Πατριάρχης Επιφάνιος (520-535), και διαλύει τη μονή των Ακοιμήτων στην Κωνσταντινούπολη (534). Η επικοινωνία των Ακοιμήτων με τον παπικό θρόνο, αν και αποτελεί πολιτική κίνηση, δικαιολογείται με κριτήριο το πρωτείο τιμής του μεταξύ των πέντε πατριαρχικών θρόνων.

Ο μοναχισμός ενίσχυε πάντα τα στοιχεία λαϊκής θρησκευτικότητας που είχαν απήχηση στο ποίμνιο, διατηρώντας με αυτόν τον τρόπο την ε-

πιρροή και την αλληλεπίδρασή του με αυτό. Η παράμετρος αυτή ίσχυε και στην περίπτωση των Ακοιμήτων, οι οποίοι στις ενέργειες τους για την υπεράσπιση της ορθοδοξίας είχαν και τη συνδρομή του ποιμνίου. Η επιρροή στη λαϊκή θρησκευτικότητα των πιστών στηριζόταν στην απήχηση αφενός του λειτουργικού τυπικού της μονής αφετέρου στην επιρροή του ασκητικού προτύπου του Μαρκέλλου, όπως αποτυπώνεται στον *Βίο* του αρχιμανδρίτη μέσω της διήγησης των θαυμάτων κλπ.

Εκτός από τις διηγήσεις του *Βίου Μαρκέλλου*, χαρακτηριστικό παράδειγμα επιρροής στη λαϊκή θρησκευτικότητα αποτελεί η χαλκευμένη αλληλογραφία προς τον Πέτρο Κναφέα (512). Στις επιστολές αυτές, η συστηματική ανάπτυξη χριστολογίας συρρικνώνεται, ενώ ταυτοχρόνως προκρίνονται αναφορές στην παράδοση, αναχρονισμοί και θαυμαστές αφηγήσεις. Εξάλλου ο ίδιος ο πυρήνας των επιστολών, που περιστρέφεται γύρω από τον έλεγχο της αιρέσεως του Πέτρου Κναφέα και την καταδίκη του από τον πάπα Φήλικα Γ' (483-492), δεν έχει ιστορικά ερείσματα.

Η δυναμική της συνδρομής του ποιμνίου προς τους μοναχούς φαίνεται με σαφή τρόπο στις θεοπασχητικές έριδες. Ήδη κατά την περίοδο του Ακακιανού Σχίσματος (484-519), οι μοναχοί της πρωτεύουσας είχαν επηρεάσει τη στάση του Πατριάρχη Μακεδονίου (496-511) κατά της φιλομονοφυτικής πολιτικής του Αυτοκράτορα Αναστασίου του Δίκουρου (457-474) λόγω του ερείσματός τους στους πιστούς. Κατά την πρώτη έριδα στην Κωνσταντινούπολη το έτος 512, οπότε και επισυνέβη η θεοπασχητική προσθήκη στον Τρισάγιο Ύμνο από τον μοναχό Σεβήρο, ο Αναστάσιος έφθασε πολύ κοντά στην παραίτηση εξ αιτίας των ταραχών που προκλήθηκαν από τους μοναχούς και το ποιμνιο. Ο πρωταγωνιστικός ρόλος των Ακοιμήτων στις αντιδράσεις κατά του Αυτοκράτορα και υπέρ του Πατριάρχη Μακεδονίου, δεν περιγράφεται με σαφήνεια στις πηγές. Η μονοφυσιτική εκδοχή όμως των γεγονότων, που έχει καταγραφεί από τον Ψευδο-Ζαχαρία τον Ρήτορα, που τους κατηγορεί μαζί με τον έκπτωτο Πατριάρχη

ως νεστοριανούς και συνώμοτες, δεν αφήνει καμία αμφιβολία για τη δράση τους.

Αντιθέτως, η αποτυχία των Ακοιμήτων να περιθωριοποιήσουν το θεοπασχητικό διάταγμα του Ιουστινιανού (533) οφείλεται τόσο στην αδυναμία του ποιμνίου να τους ενισχύσει όσο και στην ισχυρή προσωπικότητα του Αυτοκράτορα, που είχε αποφασίσει να τερματίσει τις μονοφυσιτικές έριδες. Η στάση του Νίκα (532) είχε αποδυναμώσει την κινητοποίηση των πιστών. Παράλληλα, ο Αυτοκράτορας είχε προχωρήσει στον έλεγχο του μοναστικού κινήματος στην περιοχή της Κωνσταντινουπόλεως. Οι δύο αυτές παράμετροι αποδυνάμωσαν τη δυναμική των Ακοιμήτων και κατέληξαν στην καταδίκη τους με την κατηγορία της έκπτωσης στον νεστοριανισμό.

## ΕΠΙΛΕΓΟΜΕΝΑ

Η διαπραγμάτευση της δράσεως και επιρροής των Ακοιμήτων μοναχών στον εκκλησιαστικό βίο της Κωνσταντινουπόλεως, διέρχεται από την άρρηκτη σχέση που είχαν αναπτύξει με το θεολογικό περιβάλλον της Συρίας, και ανάγεται στον εισηγητή της ακοίμητης πρακτικής μοναχό Αλέξανδρο, ο οποίος μόνασε εκεί για περισσότερο από σαράντα έτη (380-426).

Οι θεολογικές καταβολές της πρακτικής του θα πρέπει να αναζητηθούν σε ένα περιβάλλον μετριοπαθούς μεσσαλιανισμού, ανάλογου με αυτό που περιγράφεται στο έργο *Βιβλίο τῶν Ἀναβαθμῶν* (*Liber Graduum*, δεύτερο μισό του 4<sup>ου</sup> αιώνα), το οποίο προέρχεται από μία μοναστική κοινότητα της Μεσοποταμίας. Προς αυτήν την κατεύθυνση ωθεί η αντιπαραβολή των φραγμάτων και των σχημάτων ανθρωπολογίας που διατρέχουν τον *Βίο Αλεξάνδρου*, με την αντίστοιχη μεσσαλιανίζουσα διδασκαλία.

Κατ'αυτόν τον τρόπο, στον *Βίο* αναπτύσσεται η διδασκαλία περί του γάλακτος και των νηπίων. Ο πιστός που δέχεται το Βάπτισμα παρομοιά-

ζεται με το νήπιο που έχει ανάγκη από το γάλα για να επιβιώσει. Ωστόσο για την πνευματική του ανάπτυξη είναι απαραίτητη η στερεά τροφή, που συνδέεται με τον ασκητικό βίο. Ακρογωνιαίος λίθος της ασκήσεως, που ταυτίζεται με την κατάκτηση της τελειότητας είναι η αμεριμνία, η απελευθέρωση από όλες τις βιοτικές φροντίδες. Η συνεπής εφαρμογή της αμεριμνίας στον *Βίο Αλεξάνδρου* οδηγεί στην αργία, την ξενιτεία και την αδιάλειπτη προσευχή.

Η διδασκαλία αυτή εμφανίζεται και στο *Βιβλίο τῶν Βαθμῶν*, όπου η αμεριμνία αποκτά σωτηριολογικό χαρακτήρα, καθώς συνδέεται με το στάδιο της τελειότητας των πιστών και συνεπάγεται την εφαρμογή ασκητικών παραμέτρων, όπως η αργία, η αδιάλειπτη προσευχή, η ξενιτεία, η πτωχεία και η φιλανθρωπία. Μάλιστα, το ανθρωπολογικό σχήμα της πνευματικής μετάβασης στο στάδιο της δικαίωσης έως το στάδιο της τελειότητας που αναπτύσσεται στο *Βιβλίο τῶν Αναβαθμῶν*, περιγράφεται αποσπασματικά και στον *Βίο Αλεξάνδρου*.

Συγκεκριμένα, στα αρχικά στάδια του ασκητικού βίου ο Αλέξανδρος επιδίδεται στην ιεραποστολή, υποχρέωση των πιστών των κατώτερων πνευματικά βαθμίδων της μεσσαλιανικής κοινότητας. Στη συνέχεια όμως, ασχολείται με την πνευματική στήριξη του ποιμνίου, την κύρια αποστολή του *τελείου*. Για τον λόγο αυτό, εφαρμόζει μαζί με τους μοναχούς του την ξενιτεία. Ομοίως, η προσευχή εντάσσεται σε μία αδιάλειπτη λειτουργική προοπτική, υπό την επιρροή της μεσσαλιανίζουσας ασκητικής διδασκαλίας του συριακού έργου. Η αδιάλειπτη λατρεία αποτελεί το τελικό εγχείρημα στη διαμόρφωση της ασκητικής πρακτικής του μοναχού, καθώς στο *Βιβλίο τῶν Αναβαθμῶν* αφορούσε μόνο τους *τελείους*.

Ωστόσο, ο Αλέξανδρος στηρίχθηκε και στον συριακό μοναχισμό για τη διαμόρφωση του λειτουργικού αυτού συστήματος. Προέλαβε από εκεί την οργάνωση των πολύγλωσσων μοναχών και τις επιρροές στο περιε-

χόμενο της λατρείας (ανάγνωση Αγίας Γραφής, χρήση Ψαλμών, ύμνων κλπ).

Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ταυτόχρονη εξέταση της ακοίμητης πρακτικής με το ασκητικό περιβάλλον της εποχής της (τέλη 4<sup>ου</sup>-αρχές 5<sup>ου</sup> αι.), αποδεικνύει πως τελικά αυτή, συνδεδεμένη με τον συριακό ασκητισμό –παρεκκλίνοντα και ορθόδοξο– δεν αποτελούσε πρωτότυπο ασκητικό σύστημα. Προήλθε από την προσαρμογή του περιεχομένου της ήδη υπάρχουσας λειτουργικής πρακτικής του συριακού μοναχισμού, στην ανάγκη της αδιάλειπτης προσευχής, όπως την περιέγραφε το συριακό *Βιβλίο τῶν Ἀναβαθμῶν*.

Μετά την κοίμηση του Αλεξάνδρου (γύρω στο 430), οι Ακοίμητοι δεν διατήρησαν για πολλά χρόνια τις επιρροές της παρεκκλίνουσας ασκητικότητας που είχαν προκαλέσει την εκδίωξή τους από την Κωνσταντινούπολη. Αφού εγκαταστάθηκαν στο Ειρηναίο, ο μοναχός Μάρκελλος, μετέπειτα τρίτος αρχιμανδρίτης της μονής (μετά το 430-482 περίπου), εισήγαγε στη μονή την εργασία. Παρά ταύτα, δε διέκοψε τη σχέση των Ακοιμήτων με το συριακό περιβάλλον, που πλέον εκφραζόταν με την πιστή υποστήριξη της αντιοχειανής θεολογίας, όπως καταδεικνύεται εύλογα στην αλληλογραφία μεταξύ του Μαρκέλλου και του περίφημου Θεοδωρήτου Κύρου, κύριου εκφραστή της αντιοχειανής θεολογίας μετά την Γ' Οικουμενική Σύνοδο (431). Η αλληλογραφία προέρχεται από την περίοδο συγκλήσεως της *Ληστρικής Συνόδου* στην Έφεσο (449) και αποδεικνύει με σαφή τρόπο την εκτίμηση μεταξύ των δύο ανδρών.

Τα στοιχεία της σύνδεσης των Ακοιμήτων με την αντιοχειανή θεολογία αναδύονται μέσα από το κείμενο του *Βίου Αλεξάνδρου*, όπου αναφέρονται επιφανείς εκπρόσωποι της αντιοχειανής θεολογίας, όπως ο Ραββουλάς Εδέσσης και ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος. Ο στόχος αυτών των αναφορών είναι διπλός: αφενός η υπεράσπιση της ορθοπραξίας του Αλεξάνδρου έναντι της υποψίας των αιρετικών παρεκκλίσεων που πάντα τον συνόδευ-



αν. Αφετέρου η υπεράσπιση της ορθοδοξίας της αντιοχειανής σχολής, που ήδη κατά τον χρόνο συγγραφής του *Βίου* (μέσα του 5<sup>ου</sup> αι.), είχε υποστεί μία καταδίκη των ακραίων θέσεών της στο πρόσωπο του Νεστορίου από την Γ' Οικουμενική Σύνοδο (431).

Παράλληλα, ο συγγραφέας του *Βίου*, που είναι ένας Ακοίμητος μοναχός, αναλύει τις αρχές της αντιοχειανής ιστορικογραμματικής μεθόδου ερμηνευτικής σε σχέση με τους παράγοντες που συνετέλεσαν στη διαμόρφωση της ακοίμητης ασκητικής δοξολογίας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αποδίδεται στον Αλέξανδρο η χρήση των παραμέτρων ερμηνείας των αντιοχειανών θεολόγων: η *πραγματική ερμηνεία* των ιερών κειμένων και η χρήση της *τυπολογίας* και των *συμβόλων*.

Μετά τη σύγκληση της Δ' Οικουμενικής Συνόδου (451), που καταδίκασε τον μονοφυσιτισμό, οι Ακοίμητοι τάσσονται υπέρ των αποφάσεών της στη σύγκρουση που ακολούθησε μεταξύ Χαλκηδονίων και Αντιχαλκηδονίων, υπερασπιζόμενοι τη δυο-φυσική ορολογία των αποφάσεων της Συνόδου, που προσιδίαζε περισσότερο στις ερμηνευτικές καταβολές των μοναχών. Επιτίθενται με έντονο τρόπο σε κάθε συμβιβαστική προσπάθεια μεταξύ Χαλκηδονίων και Αντιχαλκηδονίων, ειδικότερα σε αυτές που υποκρύπτουν θεοπασχητισμό. Όπως διαπιστώνεται και από τη σύγκρουση των αντιοχειανών θεολόγων με τον Κύριλλο Αλεξανδρείας, κύρια αγωνία τους ήταν η διαφύλαξη της θείας φύσης από υπόνοιες πτώσης της στο ανθρώπινο πάθος.

Κατά την πρώτη θεοπασχητική έριδα που προκλήθηκε στην Κωνσταντινούπολη το έτος 512, με την προσθήκη *ὁ Σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* στον Τρισάγιο Ὑμνο, που πρώτος πραγματοποίησε ο Πέτρος Κναφεύς στην Αντιόχεια (περ. 464), οι Ακοίμητοι σπεύδουν στην απόρριψή της, μαζί με τον υπόλοιπο μοναστικό κόσμο της Κωνσταντινουπόλεως. Εκείνη την περίοδο κυκλοφορεί και η χαλκευμένη συλλογή επιστολών προς τον Πέτρο Κναφέα, η οποία έχει συνδεθεί από την έρευνα με τους Ακοιμήτους.

Στις επιστολές αυτές, αναφερόμενοι οι συντάκτες στον Τρισάγιο Ύμνο, τονίζουν τη σύνδεσή του με την Αγία Τριάδα, υποδεικνύοντας με αυτόν τον τρόπο τη θεοπασχητική παρέκκλιση. Η ορολογία είναι προσηλωμένη στη διατύπωση των αποφάσεων της Δ' Οικουμενικής Συνόδου (451) ως προς την ένωση των δύο φύσεων και τη δυο-φυσική ορολογία. Ωστόσο, οι συγγραφείς αποφεύγουν τις ακραίες διδασκαλίες της αντιοχειανής ερμηνευτικής που ενείχαν τον κίνδυνο του νεστοριανισμού, χρησιμοποιώντας κυριλλικούς όρους, ενώ τάσσονται υπέρ του δόγματος της Δ' Οικουμενικής Συνόδου. Η χριστολογία που αναπτύσσεται στο περιεχόμενο των επιστολών δεν κρίνεται ιδιαίτερα σημαντική για τη θεολογική της αξία, πλην της χρήσεως του όρου *ένυπόστατον*, προς υπεράσπιση της θείας φύσης του Λόγου.

Παρά την προσεκτική διατύπωση της ορολογίας που χρησιμοποιήσαν οι συντάκτες της χαλκευμένης αλληλογραφίας, οι Ακοίμητοι κατηγορήθηκαν εν τέλει ως νεστοριανοί και καταδικάστηκαν μετά από απαίτηση του Αυτοκράτορα Ιουστινιανού (527-565), τόσο από τον Πατριάρχη Επιφάνιο όσο και από τον πάπα Ιωάννη II (533-535) το έτος 534. Η εξέταση των ιστορικών πηγών δεν αποδεικνύει νεστοριανική παρέκκλιση εκ μέρους των Ακοιμήτων. Η κατηγορία, ωστόσο, κυκλοφορούσε ανάμεσα στους μονοφυσικούς κύκλους. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι πληροφορίες του μονοφυσίτη ψευδο-Ζαχαρία Μυτιλήνης, που χρονολογούνται μεταξύ των ετών 569-571. Ο συγγραφέας αυτός κατηγορεί τους Ακοιμήτους ως νεστοριανούς που προέβαλαν τα έργα του Θεοδώρου Μοψουεστίας και του Διοδώρου Ταρσού, και εόρταζαν τη μνήμη του Νεστόριου.

Η πορεία του μοναχού Αλεξάνδρου από τη Συρία στην Κωνσταντινούπολη και η δραστηριοποίηση των Ακοιμήτων κατά τις μονοφυσιτικές έριδες, αναδεικνύουν ένα επιπλέον ζήτημα διαπραγμάτευσης, που αφορά την ιδιαίτερη επιρροή του μοναχισμού στον εκκλησιαστικό βίο. Κατ' αρχήν, το αμφιλεγόμενο παράδειγμα του Αλεξάνδρου αποτελεί μία περι-

πτωση μελέτης της αλληλεπίδρασης μεταξύ του ποιμνίου και του μοναχού/αγίου και των συνεπειών της στις τοπικές εκκλησίες.

Κατ'αυτόν τον τρόπο, στο *Βίο Αλεξάνδρου* περιγράφονται όλοι εκείνοι οι παράγοντες που τροφοδοτούσαν την επιρροή της ασκητικής αυθεντίας στο ποίμνιο: η αυστηρότητα της ακοίμητης ασκητικής πρακτικής, τα θαύματα και το κήρυγμα που περιστρεφόταν γύρω από την ηθική και τη σωτηριολογική διδασκαλία. Με αυτά τα κριτήρια, το ποίμνιο προσέγγιζε τον Αλέξανδρο ως διδάσκαλο και παιδαγωγό, εγκαταλείποντας ακόμη και τον λειτουργικό βίο της Εκκλησίας.

Παράλληλα, ο *Βίος* περιγράφει μία σχέση συγκρούσεως μεταξύ της επισκοπικής πνευματικής εξουσίας και της ασκητικής αυθεντίας, ερμηνεύοντάς την ως αποτέλεσμα ανταγωνισμού για τον έλεγχο του ποιμνίου. Ωστόσο, η προσεκτική εξέταση των πληροφοριών που παραθέτει ο βιογράφος, επιβεβαιώνει δύο σημαντικά ζητήματα, για τα οποία η Ιεραρχία όφειλε να μεριμνήσει σε σχέση με τη συνεχώς αυξανόμενη επιρροή του μοναχισμού: α) τη διαφύλαξη της ασκητικής ορθοπραξίας, β) τα ποιμαντικά προβλήματα που προκαλούσε η αλληλεπίδραση των μοναχών και των πιστών στις τοπικές εκκλησίες. Η προσπάθεια αυτή δεν ήταν πάντα επιτυχής: ο *Βίος Αλεξάνδρου* αποτελεί ένα παράδειγμα της αδυναμίας επιβολής της Ιεραρχίας στην ασκητική αυθεντία λόγω της δυναμικής υποστήριξης που έχαιρε από το ποίμνιο το ασκητικό πρότυπο του αγίου, επειδή προήγε την κοινωνική αναμόρφωση και ασκούσε συνεχή έλεγχο στην επισκοπική και κοσμική εξουσία.

Οι παραπάνω διαπιστώσεις προέρχονται από την εξέταση της παραμονής του Αλεξάνδρου και των Ακοιμήτων, τόσο στην Αντιόχεια όσο και στην Κωνσταντινούπολη, όπου προκλήθηκαν ποιμαντικά προβλήματα και ταραχές. Τελικά, ο μοναχός ελέγχθηκε στην πρωτεύουσα για την ορθοπραξία της πρακτικής του από την Ενδημούσα Σύνοδο του έτους 426 που ασχολήθηκε και με την αίρεση των Μεσσαλιανών. Σύμφωνα με τις

πληροφορίες του *Βίου*, αλλά και τις τελικές αποφάσεις της Συνόδου που παραδίδει ο ι. Φώτιος στη *Βιβλιοθήκη*, ο Αλέξανδρος δεν καταδικάστηκε. Ωστόσο, λίγο αργότερα εκδιώχθηκε βίαια από την πρωτεύουσα μαζί με τους μοναχούς του, με αφορμή την έκδοση του διατάγματος περί της επιβολής φορολογίας στους αιρετικούς το έτος 428.

Η ανάπτυξη του αστικού μοναχισμού στην περιοχή της Κωνσταντινουπόλεως από τα μισά του 5<sup>ου</sup> αι. αναδεικνύει ένα νέο φαινόμενο στον εκκλησιαστικό βίο. Η δυναμική της ασκητικής αυθεντίας υπερβαίνει τα όρια της αλληλεπίδρασης ποιμνίου και ασκητή/αγίου, που ήταν και ο θεμέλιος λίθος της επιρροής της, για να μετατραπεί σε διαμορφωτή πολιτικής και ελέγχου των εξελίξεων στον εκκλησιαστικό βίο. Το φαινόμενο αυτό σχετίζεται με το εύρος της πνευματικής ακτινοβολίας των μονών στην Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως, στις οποίες συγκαταλεγόταν και η μονή των Ακοιμήτων.

Ασφαλώς, αναμφισβήτητο σημείο αφετηρίας για την αύξηση της ακτινοβολίας των μονών ήταν η αυστηρότητα της ασκήσεως που εδραίωνε περαιτέρω την αλληλεπίδραση μοναχισμού και ποιμνίου. Οι Ακοίμητοι, μέσω της λειτουργικής πρακτικής τους, είχαν δημιουργήσει ισχυρό έρεισμα στη λαϊκή θρησκευτικότητα, το οποίο ενίσχυσε η κατάργηση της ασκητικής παραμέτρου της αργίας με πρωτοβουλία του Μαρκέλλου, μοναχού και μετέπειτα τρίτου ηγουμένου της μονής (μετά το έτος 430-περ. 484).

Δεύτερο στοιχείο που συνετέλεσε στην πνευματική ακτινοβολία της μονής κατέστη το ασκητικό πρότυπο του Μαρκέλλου, ο οποίος περιγράφεται στον *Βίο* του ως μία ισχυρή ασκητική προσωπικότητα, που συγκέντρωνε όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά του αγίου και του ρόλου του στην τοπική κοινωνία: α) το ασυμβίβαστο κήρυγμα προς όλες τις κατευθύνσεις, παρά την γλυκύτητα του χαρακτήρα του. β) Την εμπλοκή του στα πολιτικά ζητήματα, όταν Αυτοκράτορας ήταν ο Λέων ο Θραξ (457-474) υπέρ των αποφάσεων των κατοίκων της Κωνσταντινουπόλεως. γ) Την υπεράσπιση

της ορθοδοξίας, με τη συμμετοχή του στην Ενδημούσα Σύνοδο του έτους 448, που καταδίκασε τον αιρεσιάρχη Ευτυχή, και στην Δ' Οικουμενική Σύνοδο (451). Οι παράμετροι αυτές τον τοποθετούν ανάμεσα στους ισχυρότερους αρχιμανδρίτες της περιόδου, οι οποίοι υπέγραψαν και τις αποφάσεις και των δύο Συνόδων.

Η εδραίωση της πνευματικής ακτινοβολίας των Ακοιμήτων στην Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως δεν ήταν, ωστόσο, αποτέλεσμα της αναγνώρισης της ασκητικής αυθεντίας. Εμφανίζεται ως η συνισταμένη παραγόντων που ίσχυαν γενικότερα στον αστικό μοναχισμό της Βασιλεύουσας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, θα πρέπει να τονιστεί η σχέση των Ακοιμήτων με τον πλούσιο δωρητή Φαρέτριο, που διέθεσε την περιουσία του για την ανάπτυξη των κτισμάτων της μονής, όταν ηγούμενος ήταν ο Μάρκελλος. Ο αρχιμανδρίτης δημιούργησε νοσοκομείο, ενώ παράλληλα ασκούσε φιλανθρωπία προς τους πιστούς, καθώς η μονή διέθετε την ανάλογη οικονομική δυνατότητα.

Ο Μάρκελλος δημιούργησε την περίφημη βιβλιοθήκη της μονής, συνδέοντας τους Ακοιμήτους με την εμφάνιση των περίφημων *scriptorium*. Η βιβλιοθήκη αυτή κατέστη το κέντρο του αγώνα των Χαλκηδονίων και προσέλκυε μελετητές έως και τον 6<sup>ο</sup> αι. Η δημιουργία της ήταν προφανώς αποτέλεσμα της επαγγελματικής ενασχόλησης του Μαρκέλλου με την καλλιγραφική αναπαραγωγή χειρογράφων.

Οι παραπάνω παράμετροι αύξησαν την επιρροή των Ακοιμήτων στην περιοχή της Κωνσταντινουπόλεως στα μέσα του 5<sup>ου</sup> αι. και οφείλονται αποκλειστικά στις ενέργειες του Μαρκέλλου. Η μονή προσέλκυε ασκητές από διάφορα μέρη της Αυτοκρατορίας, ενώ ο ίδιος ίδρυσε νέες μονές, διαδίδοντας την ακοιμητή λειτουργική πρακτική. Η πιο σημαντική από αυτές είναι η μονή Στουδίου, που επανδρώθηκε από Ακοιμήτους μοναχούς το έτος 462.

Ωστόσο, η επιρροή των Ακοιμήτων εκδηλώθηκε με την εμφάνιση του μονοφυσιτισμού στα μέσα του 5<sup>ου</sup> αι. Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με τις έριδες που ακολούθησαν σε σχέση με την αποδοχή των αποφάσεων και της ορολογίας της Δ' Οικουμενικής Συνόδου (451), προκάλεσαν την εμπλοκή των μοναχών στον αγώνα των Χαλκηδονίων.

Κύρια αιτία της δραστηριοποίησης των μοναχών στον εκκλησιαστικό βίο αποτελούσε η διαφύλαξη της ορθοδοξίας. Η περίπτωση των Ακοιμήτων ήταν απόλυτα εναρμονισμένη με την παράμετρο αυτή, καθώς ο δογματικός όρος της Συνόδου της Χαλκηδόνας (451) προωθούσε τη δυο-φυσική ορολογία που ενέκριναν οι αντιοχειανοί θεολόγοι. Για τον λόγο αυτό τάχθηκαν εναντίον κάθε συμβιβαστικής προσπάθειας που προωθούσαν οι Αυτοκράτορες σε συνεργασία με τους Πατριάρχες Κωνσταντινουπόλεως. Το γεγονός αυτό καθόρισε και τη στάση τους απέναντι στην πολιτική και την επισκοπική πνευματική εξουσία.

Εξ αιτίας αυτού, παρατηρείται μία διακύμανση στις σχέσεις μεταξύ των Ακοιμήτων και των ανωτέρω φορέων εξουσίας. Από την απόλυτη σύμπλευση που διαπιστώνεται κατά την Δ' Οικουμενική Σύνοδο (451), οι μοναχοί καταλήγουν στη σύγκρουση, προκειμένου να ακυρώσουν αποφάσεις που ευνοούν τους Αντιχαλκηδονίους. Στον αγώνα τους χρησιμοποιούν περισσότερο την πολιτική παρά την αντιρρητική θεολογία, καθώς προσπαθούν να εκμεταλλευθούν την περιθωριοποίηση του παπικού θρόνου, κατά τη λήψη των αυτοκρατορικών αποφάσεων που ευνοούσαν τους Αντιχαλκηδονίους. Απευθύνονται, λοιπόν, στον πάπα της Ρώμης στις περιπτώσεις της εκδόσεως τόσο του *Ένωτικού* (482), όσο και του Θεοπασχητικού Διατάγματος (533). Στην πρώτη περίπτωση, μάλιστα, η επιρροή τους ήταν τόσο μεγάλη, ώστε μεθόδευσαν το Ακακιανό Σχίσμα (484).

Από την άλλη πλευρά, στις ενέργειες των μοναχών αποδείχτηκε ιδιαίτερα σημαντική η συνδρομή του ποιμνίου, με δεδομένη την επιρροή που είχε ο μοναχισμός στη λαϊκή θρησκευτικότητα. Αυτό διαπιστώνεται σα-

φώς στον *Βίο Μαρκέλλου*, όπου κυριαρχούν οι διηγήσεις για θαύματα, οράματα, προρρήσεις κλπ. Ένα έξοχο δείγμα αυτής της επιρροής των Ακοιμήτων στο ποίμνιο, είναι και η χαλκευμένη επιστολογραφία (512). Ο ίδιος ο πυρήνας των επιστολών, η καθαίρεση του Πέτρου Κναφέα από τον πάπα Φήλικα Γ' (483-492) εξ αιτίας της θεοπασχητικής προσθήκης στον Τρισάγιο Ύμνο, είναι ψευδής. Ωστόσο, τα κείμενα περιλαμβάνουν θαύματα, αναχρονισμούς, αναφορές στην παράδοση της Εκκλησίας και κάποια λογικοφανή επιχειρήματα, σε βάρος της ανάπτυξης της χριστολογίας, η οποία αναπτύσσεται με λιτό τρόπο. Το περιεχόμενο των επιστολών καταδεικνύει ότι δεν απευθυνόταν αποκλειστικά στον μοναστικό κόσμο της Κωνσταντινούπολης, αλλά ότι αποδέκτης τους ήταν και το ποίμνιο, δεδομένου ότι η απλότητα των επιχειρημάτων τους προσέδιδε σε έναν εκλαϊκευμένο χαρακτήρα.

Η σημασία της υποστήριξης του ποιμνίου είναι ιδιαίτερα εμφανής κατά την περίοδο του Ακακιανού Σχίσματος (484-519), οπότε προκάλεσαν ταραχές στην Κωνσταντινούπολη, που συνέτειναν στην παρ' ολίγον παραίτηση του Αυτοκράτορα Αναστασίου του Δίκορου (491-518), με αφορμή την θεοπασχητική προσθήκη στον Τρισάγιο Ύμνο (512). Αντιθέτως, η μη δραστηριοποίηση του ποιμνίου στο πλευρό των Ακοιμήτων μετά την καταστολή της Στάσης του Νίκα (532) από τον Αυτοκράτορα Ιουστιανό, κατέληξε στην καταδίκη τους ως νεστοριανών μετά την έκδοση του Θεοπασχητικού Διατάγματος (533).

## Βιβλιογραφία

### Πηγές

- Άββα Δωροθέου, *Περί αποταγῆς*, PG 88, 1617-1640
- Άγιος Ἰωάννης ὁ Καλυβίτης (ἀνέκδοτα κείμενα ἐκ Παρισινῶν κωδίκων), ed. by Lampsidis, Πλάτων 31-32 (1964), σσ. 262-272.
- Άθανασίου Ἀλεξανδρείας(ι), *Περί Παρθενίας*, : Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας (ι), *Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον*, E. von der Goltz, *Texte und Untersuchungen N.F. 14*. Leipzig, 1905, σσ. 35-60.
- Άθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Βίος Μεγάλου Ἀντωνίου*, PG 26, 835-978· SC 400 (2011), σσ. 124-377
- Άθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Περί συνόδων*·: Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολή περὶ τῶν γενομένων ἐν τῇ Ἀριμίνῳ τῆς Ἰταλίας, καὶ ἐν Σελευκείᾳ τῆς Ἰσαυρίας Συνόδων*, PG 26, 681-793· SC 563 (2013).
- Άλεξάνδρου Λυκοπολίτου, *Πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας*, PG 18, 411-446
- Alexandri monachi, *Laudatio S. Barnabae Apostoli*, ed. by Peter van Deun, *Hagiographica Cypria : Sancti Barnabae laudatio auctore Alexandro monacho et Sanctorum Bartholomaei et Barnabae vita e menologio imperiali deprompta*, CCSG 26 (1993), σ. 83-122.
- Ἀποστολικαὶ Διαταγαί, SC 320 (1985), σσ. 102-338· SC 320 (1986), σσ. 102-338· SC 336 (1987), σσ. 24-310.
- Ἀποφθέγματα Πατέρων, PG 65, 72- 442· SC 387 (2013).
- Ἀφραάτου, *Demonstrationes*, PS 1.1, στ. 5-1050
- Αὐγουστίνου, *De Moribus Manichaeorum*·: Αὐγουστίνου, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, PL 32, 1309-1378
- Βασιλείου Ἀγκύρας, *Περί παρθενίας*·: Βασιλείου Ἀγκύρας, *Περί τῆς ἐν παρθενία ἀληθοῦς ἀφθορίας, πρὸς Λητόιον, ἐπίσκοπον Μελιτήνης*, PG 30, 669-810
- Βασιλείου Καισαρείας, *Ὅροι κατὰ πλάτος*, PG 31, 905-1052.
- Βασιλείου Καισαρείας, *Ἐπιστολή 2*, Courtonne, v. 1-3 Paris, 1957, 1961, 1966.
- Βασιλείου Καισαρείας, *Ὅμιλῳι Θ' Εἰς Ἐξαήμερον*, Basile de Césarée : *Homélie sur l'Hexaéméron*, ed. and trans. by S. Giet, SC 26 (2006), σσ: 86-522.
- Βασιλείου Καισαρείας, *Ὅμιλία εἰς τό Πρόσεχε σεαυτῶ*, PG 31, 197-218
- Βασιλείου Καισαρείας, *Ὅμιλία εἰς τόν ΜΕ' Ψαλμό*, PG 29, 416-432



Βασιλείου Καισαρείας, *Πρός Θεοδώραν κανονικήν*, Courtonne, v. 1-3 Paris, 1957, 1961, 1966.

Βασιλείου Καισαρείας, *Πρός κανονικάς*, Courtonne, v. 1-3 Paris, 1957, 1961, 1966.

Βασιλείου Καισαρείας, *Αμφιλοχίω, Περί Κανόνων*, Courtonne, v. 1-3 Paris, 1957, 1961, 1966.

Βασιλείου Καισαρείας(;), *Λόγος άσκητικός Γ΄*, PG 31, 881-888.

*Βίος Αλεξάνδρου*,: *Βίος και πολιτεία του όσιου ήμων πατρός Αλεξάνδρου*, PO 6 (1980), σσ. 658-700.

*Βίος Δαλματίου*,: *De S. Dalmatio Archimandrita, et s. Fausto, ejus filio ac monacho Constantinopoli*, ASS Aug. III, σ. 213-219

*Βίος Δανιήλ*, : *Vita Sancti Danielis Stylitae*, ed. by Delehaye, *Les Saints Stylites*, SH 14, Brussels-Paris 1923, σσ. 1-147

*Βίος Ίσαάκ*,: *De S. Isaacio confesore abate Constantinopoli*, ASS Mai. VII, σ. 243-253

*Βίος Μαρκέλλου*,: *Βίος του όσιου ήμων και άρχιμανδρίτου Μαρκέλλου μονής τών Άκοιμήτων*, AB 86 (1968), σσ. 287-321.

Γρηγορίου Θεολόγου, *Έπη Ιστορικά, Περί έαυτοϋ*, PG 37, 969-1452

Γρηγορίου Θεολόγου, *Περί Δόγματος και Καταστάσεως Έπισκόπων*, *Λόγος Κ΄*, PG 35, 1065-1081· SC 270 (1980) σσ. 56-85

Γρηγορίου Νύσσης, *Είς τήν προσευχήν*, *Λόγοι ε΄*, PG 44, 1120 – 1193.

Γρηγορίου Νύσσης, *Περί παρθενίας*,: Γρηγορίου Νύσσης, *Περί παρθενίας*, *Έπιστολή μνηύουσα τά ύποτεταγμένα, άτινα έστι προτροπή είς τόν κατ΄ άρετήν βίον*. GNO VIII, I. σσ. 247-343

Διονυσίου Άρεοπαγίτου (;), *Περί τής ούρανίας ιεραρχίας*, PG 3, 119-369· SC 58 (1970), σσ. 69-191

Διονυσίου Άρεοπαγίτου (;), *Περί τής έκκλησιαστικής ιεραρχίας*, PG 3, 369-586· Heil and Ritter, ed. by, Dionysius the Areopagite.

(Ψευδο)Διονυσίου Άρεοπαγίτου, *Έπιστολή Η΄, Δημοφίλω Θεραπευτή, Περί ιδιοπραγίας και χρηστότητος*, PG 3, 1084-1100· Heil and Ritter, ed. by, Dionysius the Areopagite.

Έθερίας, *Itinerarium*,: *Égérie, Journal de voyage*, ed and trans. by P. Maraval, SC 296 (1982) σ. 121-319.

Ἐπιφανίου Σαλαμίνος, *Κατά αίρέσεων*, : Ἐπιφανίου Σαλαμίνος, *Κατά αίρέσεων ὀγδοήκοντα τό ἐπικληθέν Πανάρειον εἴτ' οὖν Κιβώτιος*, PG 41, 173-1199· 42 9-774· και Epiphanius Constaniensis, *Panarion (Adversus Haereses)*, ed. by Holl, Bergermann, Collatz und Holl/Dummer, CPG 3745·

Εὐαγγρίου Ποντικοῦ, *Τῶν κατὰ μοναχῶν πραγμάτων τά αίτια, καί ἡ καθ' ἡσυχίαν τούτων παράθεσις*, PG 40, 1251-1264

Εὐαγγρίου Ποντικοῦ, *Λόγος Πρακτικός κεφάλαια ρ'*, SC 171 (1971), σ. 497-715

Εὐαγγρίου Ποντικοῦ (Νείλου Ἀγκυρανοῦ), *Περί τῶν ὀκτώ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, PG 79, 1145-1164.

Εὐαγγρίου Ποντικοῦ (Νείλου Ἀγκυρανοῦ), *Λόγος πρὸς Εὐλόγιον Μοναχόν*, PG 79, 1093-1140.

Εὐαγγρίου Σχολαστικοῦ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, PG 86, 2415-2913· Evagrius Scholasticus. *Historia ecclesiastica. The ecclesiastical history of Evagrius with the scholia*, ed. by J. Bidez and L. Parmentier. London, 1898

Εὐσεβίου Καισαρείας, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, SC 31 (1960)· SC 71 (1960)

Ἐφραὶμ Σύρου (:), *De peregrinatione*, Assemani syr, τ. 3, σσ. 650-651

Ἐφραὶμ Σύρου, *Ὅτι οὐ δεῖ παίζειν χριστιανούς καί περὶ φιλοπτωχίας*, Assemani gr 3 σ. 51-56

Ἐφραὶμ Σύρου, *Contra Haereses*,: S. Ephraem Syri, *Sermones Polemici sex & quinquaginta adversus Haereses*, Assemani syr 2, σσ. 447-560· Beck., E (Hrsg.), *Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen contra haereses [Textus]*, vol. 1 & 2, Louvain: CSCO 169-170 (1957).

Ἐφραὶμ Σύρου, *Refutationes*,: Saint Ephraem's, *Prose Refutationes of Mani, Marcion and Bardaisan*, ed. and trans. by C.W. Mitchell, v. 2, London 1912.

Ἐφραὶμ Σύρου, *De crucifixione*, : Text ed. by Beck., E (Hrsg.), *Des Heiligen Ephraem des Syrsers, Paschahymnen (de azymis, de crucifixione, de resurrectione)*, v. 1 & 2, CSCO 248-249 (1964).

Éphrem de Nisibe, *Commentaire sur l'Évangile concordant ou Diatessaron*, traduction seule. L. Leloir, SC 121 (1966), σσ. 41-407.

Ἐφραὶμ Σύρου, *Λόγοι παραινετικοί πρὸς τοὺς κατ'Αἴγυπτον μοναχοὺς*, Assemani gr 2, στ. 72-186

(Ψεύδο)Ἐφραὶμ Σύρου, *Memra on Solitaries, Desert Dwellers and Anchorites*, συριακά: ed. by Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrsers Sermones, IV*, CSCO 334/335, Louvain, 1973· αγγλικὴ μετάφραση: Amar, «On Hermits and Desert Dwellers», *Ascetic Behavior in Graeco-Roman Antiquity, A sourcebook*, ed. by V. Wimbush, USA 1990, σ. 66-68.

(Ψεύδο) Ἐφραΐμ Σύρου, *Διαθήκη*, :Sancti Ephraimi, *Διαθήκη τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ἐφραΐμ τοῦ Σύρου*, Assemani gr, τ. 2, σσ. 230-247. Ed. by [E. Beck](#), *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones IV [Textus]*, vol. 1, 2 CSCO 334-335 (1973) (*Sermones* 4.4).

(Ψεύδο) Ἐφραΐμ, *Memra on Solitaries, Desert Dwellers and Anchorites*,: (Pseudo) Ephrem, *Memra on Solitaries, Desert Dwellers and Anchorites*, syriac text: Beck, *Des Heiligen Ephraim des Syres Sermones*, CSSO 334, *Scriptores Syri*, Louven, 1970-1973, σσ., engl. trans.: Amar, «On Hermits and Desert Dwellers», *Ascetic Behavior in Graeco-Roman Antiquity, A sourcebook*, ed. by V. Wimbush, USA 1990, σ. 66-68.

Ευτυχοῦς, *Epistola XXI ad S. Leonem*, PL 54, 713-720

(Ψευδο) Ζαχαρία Ρήτορα, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*,: *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta II*, ed. by E.W. Brooks. CSCO 83-84 (1919-1921) (λατινικά): *The Syriac Chronicle Known as that of Zachariah of Mytilene*, trans. by F.J. Hamilton and E. W. Brooks, London 1899, New York 1979.

Ζωσίμου, *Ἱστορία Νέα*, : Zosimus, *Historia Nova*, ed. by L. Mendelssohn. Leipzig 1887

Hegemonius, *Acta Archelai*, ed. by C.H. Beeson, GCS 16 (1906), σ. 1-100.

Θεμιστίου, *Λόγοι*: Themistius, *Orationes*, ed. by Downey and Norman, v. 1-3, Teubner, 1965-1974.

Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία*: Θεοδωρήτου Κύρου, *Φιλόθεος Ἱστορία ἢ ἀσκητικὴ πολιτεία*, SC 234 (1977), σσ. 160-508 · 257 (1979), σσ. 8-134.

Θεοδωρήτου Κύρου, *Κωνσταντίνῳ ἐπάρχῳ*, SC 98 (1964), σσ. 106-112.

Θεοδωρήτου Κύρου, *Πουλχερίᾳ Ἀγούστῃ*, SC 98 (1964), σσ. 112-114.

Θεοδωρήτου Κύρου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*,: SC 501 (2006), SC 530, (2009), σσ. 100-505.

Θεοδωρήτου Κύρου, *Αἵρετικῆς Κακομυθίας Βιβλίον Πέμπτον*, PG 83, 439-556

Θεοδωρήτου Κύρου, *Ἐπιστολή 142*, SC 111 (1965), σσ. 152-156.

Θεοδωρήτου Κύρου, *Ἐπιστολή 143*, SC 111 (1965), σσ. 156-158.

Θεοδωρήτου Κύρου, *Ἐρανιστής*,: Θεοδωρήτου Κύρου, *Ἐρανιστής, ἦτοι Πολύμορφος*, PG 83, 27-318· Theodoret of Cyrrihus, *Eranistes*, ed. by G. H. Etlinger, *Critical Text and Prolegomena*, Oxford 1975.

Θεοδώρου Αναγνώστη, *Ἐκλογαί ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, PG 86, 165-216· Theodoros Anagnostes, *Historia Ecclesiastica*, ed. by Günther Christian Hansen, *Theodoros Anagnostes, Kirchengeschichte*, GCS N.F. 2, Berlin 1995<sup>2</sup>.

Θεοδώρου Στουδίτου, *Μικρά Κατήχησις*, ed. by. E. Auvrai, Τοῦ Ὁσίου Ἡμῶν Πατρός καί Ὁμολογητοῦ Θεοδώρου, Ἡγουμένου Στουδίου, *Μικρά Κατήχησις*, σ. 1-471, Parisiis MDCCXCI.

Θεοδώρου Στουδίτου, *Ἐπιτάφιος εἰς τόν Πλάτωνα τόν ἑαυτοῦ πνευματικόν πατέρα*, PG 99, 803-850

Θεοφάνους Ὁμολογητοῦ, *Χρονογραφία*,: Θεοφάνους, Ἀμαρτωλοῦ καί Ἡγουμένου τοῦ Ἀγροῦ καί Ὁμολογητοῦ, *Theophanus, Chronographia*, ed. by C. De Boor, Lipsiae MDCCCCLXXXIII

*Impugnatio*,: *Theodoreti Impugnatio et Cyrilli Apologia*, ACO, 1,1,6, 111-146.

Ἰουστίνου, *Πρός Τρύφωνα Ἰουδαῖον Διάλογος*, : *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, ed. by M. Marcovich,, PTS 47, Berlin, 1997.

Ἰερωνύμου, *Epistula* 108, 29, PL 22, 878-906.

Ἰερωνύμου, *Epistula Ad Rusticum monachum*. PL 22, 1078-1085

Ἰερωνύμου, *Dialogos adversus Pelagianos: Hieronymus, Dialogus adversus Pelagianos*, ed. by C. Moreschini, CCSL 80 (1990)

*Ἱστορία Μοναχῶν ἐν Αἰγύπτῳ: Historia Monachorum in Aegypto*, ed. by A.-J. Festugière, *Historia monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec* (SH 34), Brussels 1961

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περί αἱρέσεων: Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, Περί αἱρέσεων ἐν συντομίᾳ, ὅθεν ἤρξατο καί πόθεν γεγόνασι*, : Jean Damascène, *Liber de Haeresibus* (ed. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, PTS 22, v. 4 (1981), σσ. 19–67

Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Ὅτι ἐκ ραθυμίας ἢ κακία, καί ἀπό σπουδῆς ἢ ἀρετῆ, Ὁμιλία γ'*, PG, 49, 263-270.

Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Προς τους πολεμοῦντας τοῖς ἐπί το μονάζειν ἐνάγουσιν*, PG 47, 319-332.

Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Προς ἄπιστον πατέρα, Λόγος δεύτερος*, PG 47, 332-348.

Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Προς πιστόν πατέρα, Λόγος Τρίτος*, PG 47, 349-388.

Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Σύγκρισις βασιλικῆς δυναστείας καί πλούτου καί ὑπεροχῆς, πρὸς μοναχόν συζῶντα τῇ ἀληθεστάτῃ καί κατὰ Χριστόν φιλοσοφία*, PG 47, 387-392.

Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολή πρώτην, Ὁμιλία ιδ*, PG 62, 571-579.

Ἰωάννης Χρυσόστομος, *Υπόμνημα εἰς τόν Ἅγιον Ματθαῖον τόν Εὐαγγελιστήν*, PG 57, 58, 667-674,

- Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Ὁμιλῖαι Κατηχητικαί*, SC 50 (1972), σσ.108-260.
- Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Πρὸς Θεόδωρον ἐκπεσόντα λόγοι*, SC 117 (1966).
- Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Πρὸς Δημήτριον μονάζοντα*,: Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Πρὸς Δημήτριον μονάζοντα, Περί κατανύξεως, Λόγος πρῶτος*, PG 47, 393-410
- Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εἰς τὸν Ἅγιον Ἰωάννην, Απόστολον καὶ Εὐαγγελιστήν*, PG 59, 23-184.
- Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Περί Ἱερωσύνης* PG 48, 623-693.
- Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολήν, Ὁμιλία ιγ'*, PG 62, 93-100.
- Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν ἀποδημίαν τοῦ ἐπισκόπου Φλαβιανοῦ, Ἰωάννου Χρυσοστόμου, Εἰς τὴν ἀποδημίαν τοῦ ἐπισκόπου Φλαβιανοῦ, ὑπὲρ τῆς πόλεως πρὸς τὸν βασιλέα πρεσβευομένου· καὶ τίς ἐστὶν ἡ ἀληθὴς νηστεία, καὶ ὅτι τοῦ φαγεῖν ἀνθρώπινον σῶμα τό κατηγορησάι χειρὸν, καὶ περὶ τῶν διὰ στάση σφαγέντων, καὶ πρὸς τοὺς ἐγκαλοῦντας, ὅτι πολλοὶ τῶν ἀναιτιῶν ἐάλωσαν, Ὁμιλία γ'*, PG 49, 47-60.
- Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Ἐπιστολή 70'*, PG 52, 647,
- Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Ἐπιστολή 90'*, PG 52, 656-657
- Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολήν, Ὁμιλία ια'*, PG 63, 81-96.
- Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Θεσσαλονικεῖς ἐπιστολήν πρώτην, ὁμιλία στ'*, PG 62, 429-434
- Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τὸν πτωχὸν Λάζαρον Λόγος Α'*, PG 48, 963-982
- (Ψευδο)Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Ὁμιλία εἰς τὸν ΡΓ' Ψαλμόν*, PG 55, 646-653
- Καλλινίκου, *Βίος Ὑπατίου*, SC 177 (1971), σσ. 62-298
- Κασσιανοῦ, *Institutiones*,: Ἰωάννου Κασσιανοῦ, *De institutis coenobiorum et de octo principalim vitiorum remediis*, SC 109 (1965), σ. 22- 501.
- Κλήμεντος Ρώμης (;), *Epistola prior ad virgines*, PG 1, 379-416.
- Κλήμεντος Ρώμης (;), *Epistola secunda ad virgines*, PG 1, 417-452.
- Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Πεντάβιβλος Ἀντίρρησις*,: Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Πεντάβιβλος Ἀντίρρησις, ἤγουν οἱ πέντε τόμοι τοῦ Ἁγίου Κυρίλλου* ACO, 1,1,6, 13-106.
- Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολή Πρὸς Νεστόριον Α'*, ACO 1.1.1. 23-25.
- Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολή Πρὸς Νεστόριον Β'*, ACO 1.1.1. 25-28.
- Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Ἐπιστολή Πρὸς Νεστόριον Γ'*, ACO 1.1.1. 33-42.

- Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, Ἐπιστολή πρὸς Σούκενσο Β', ACO, 1,1,6, 157-162
- Λιβανίου, Ὑπὲρ ἱερῶν, : Λιβανίου, Πρὸς Θεοδόσιον τὸν βασιλέω, ὑπὲρ τῶν ἱερῶν, *Libanii, Opera, Orationes XXVI-L*, v. 3, ed. by. R. Foerster, Lipsiae MCMVI, σσ. 87-118.
- Liber Graduum*, : *Liber Graduum*, PS 3.1, Paris 1926.
- Liberatus, Brevarium* : *Liberatus, Brevarium causae Nestorianorum et Eutychianorum Collectum*, ACO 2, 4, σ. 98-141.
- Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum*, ed. by Fr. Blum, Bonnae MDCCCXXXIII
- Νείλου Ἀγκυρανοῦ, Περὶ ἀκτημοσύνης: Νείλου Ἀγκυρανοῦ, Πρὸς τὴν σεμνοπρεπεστάτην Μάγναν διάκονον Ἀγκύρας, περὶ ἀκτημοσύνης λόγος, PG 79, 967-1060.
- Νείλου Ἀγκυρανοῦ, Ἐπιστολαί, PG 79, 81-582
- Νείλου Ἀγκυρανοῦ, Λόγος ἀσκητικός, PG 79, 719-809
- Νικήτα Χωνιάτη, *Theasaurus Orthodoxae Fidei*, PG 139, 1093-1444
- Νικηφόρου Καλλίστου, Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας Κεφάλαια ΙΗ', PG 147, 09-116.
- Hormisdæ, *Epistolae et decreta*, PL 63, 363-533
- Παλλαδίου, Βίος Χρυσοστόμου,: SC 341 (1988), σσ. 394-406· SC 341 (1988), σσ.
- Palladius, *Historia Lausiaca*: ed. C. Butler, *The Lausiaca History of Palladius*, II: *The Greek Text Edited with Introduction and Notes*. Texts and Studies 6.2, Paris 1904
- Pascasii Qusnelli, *Variae Lectones, Notae, et Observationes, in Epistolas S. Leonis Magni, Ad Epistolam CCXIII, apud quesnelum LXXXIV, Juliano Coensi Episkopo*, PL 54, 1433-1440
- Πράξεις Θωμᾶ, *Acta Thomae, graece partim cum Novis Contulit primus edidit latine recensuit, Praefatus Est Indices Adiecit, Supplementum Codicis Apocryphi*, Lipsiae MDCCCLXXXIII, σ. 1-95.
- Συμεών τοῦ Μεταφράστου, Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀρχιμανδρίτου μονῆς τῶν Ἀκοιμήτων Μαρκέλλου, PG 116, 705- 746
- Συμεών τοῦ Μεταφράστου, Βίος τοῦ Ἰωάννου Καλυβίτου, PG 114, 567-582
- Συνεσίου, Δίων, ἢ Περὶ τῆς καθ' ἑαυτὸν διαγωγῆς, PG 66, 1119-1164.
- Σεραπίωνος Θμούεως, Κατὰ Μανιχαίων, PG 40, 899-924
- Σωζομενοῦ, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία,: Sozomenus, *Kirchengeschihte*, ed. by Bidden and Hansen, GCS 50, Berlin 1960, σσ.

Σωκράτους, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, SC 477 (2004), σσ. 44-263· 493 (2005), σσ. 18-359· 505 (2006), σ. 24-355.

Τιμοθέου, *Περί τῶν προσερχομένων*: Τιμοθέου πρεσβυτέρου, *Περί τῶν προσερχομένων τῇ ἀγίᾳ Ἐκκλησίᾳ*, PG 86, 9-72

Τίτου Βόστρων, *Κατά Μανιχαίων*, PG 18, 1069-1258. Syriac text ed. by De Lagarde, *Titi Bostreni, quae ex opera contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt*, Berlin 1859.

Φακούνδου Ερμιανής, Φακούνδου Ερμιανής, *Pro defensione trium capitulorum Consilii Chalcedonensis, Liber I*, PL 67, 557-582· SC 471 (2002), σσ. 140-355

Φωτίου, *Μυριόβιβλος*, : Φωτίου, Μυριόβιβλον ἢ Βιβλιοθήκη, PG 103, 41-1588.

*Vita S. Alexandri Acoemeti*, : *Vita Alexandri auctore monacho Acoemeto ejus discipulo*, ASS 8 Jan. II (1867).

*Vita Rabbulae*,: *S. Ephraemi Syri*, σ. 159-209

Victoris Tununensis, *Chronicon*, PL 68, 914-962

Ωριγένους, *Ἐπιστολή προς Ἀφρικανόν*, PG 11, 47-86

Ωριγένους, *Τῶν εἰς τό κατά Ἰωαννην εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν, Τόμος Β΄*, PG 14, 103-184

## Βοηθήματα

Allen, «Zachariah Scholasticus and the *Historia Ecclesiastica* of Evagrius Scholasticus», *JTS* 31 (1980), σσ.471-488

Allen, *Severus of Antioch*, : Allen-Hayward, *Severus of Antioch*, Oxon 2004

Amand de Mendieta, *L'Ascèse de Saint Basile*,: Amand de Mendieta, *L'Ascèse de Saint Basile, Essai Historique*, Maredsous 1948.

Amar, "On Hermits and Desert Dwellers", *Ascetic Behavior in Graeco-Roman Antiquity, A sourcebook*, ed. by V. Wimbush, Minneapolis 1990

Ἄντωνιάδου, «Περί τοῦ Ἀσματικοῦ ἢ Βυζαντινοῦ κοσμικοῦ τύπου»,: Ἄντωνιάδου, «Περί τοῦ ἀσματικοῦ ἢ βυζαντινοῦ κοσμικοῦ τύπου τῶν ἀκολουθιωῶν τῆς ἡμερονυκτίου προσευχῆς», *Θεολογία* 20 (1949), σσ. 704-724

Bacht, "Die Rolle des orientalischen Mönchtums », : Bacht, "Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431-519)», *Chalkedon II*, σ. 193-314.

Baguenard, *Les moines Acémètes. Vies de Saints Alexandre, Marcel et Jean Calybite*, trans. and commen. by J.M. Baguenard, Bégrolles-en-Mauges 1988.

Barker, John E., *Justinian and the Later Roman Empire*. Madison, 1966.

Bartelink, Callinicos, *Vie d' Hypatios, introduction, texte critique, traduction et notes*, SC 177, Paris 1971

Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922.

Baumstark, *Liturgie comparée*; Baumstark, *Liturgie comparée, Principes et Méthodes pour l' étude historique des liturgies chrétiennes*, Chevetogne, 1953<sup>3</sup>

Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, trans. by R. Kitchen, Philadelphia 1959-1960<sup>2</sup>.

Baur, *John Chrysostom and his Time*, trans. by M Gonzaga, London – Glasgow 1959-1960

Baynes, "Alexandria and Constantinople: a Study in Ecclesiastical Diplomacy", *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, σσ. 97-116

Beck, *Kirche und Theologische Literatur in byzantinischen Reich*, Munich 1959,

Beck, *Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer im Rahmen der zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus*, CSCO 391, Luven, 1978

Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*. Göttingen 1980

Besse, *Les moines d' Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine (451)*, Paris 1900

Blum, *Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe*, CSCO 300, Louvain 1969.

Boulluec, *La notion de l' hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles*, Paris 1985.

Bowersock, 'The syriac life of Rabbula and Syrian Hellenism', *Greek biography and panegyric in late antiquity*, ed. by T. Hagg, P. Rousseau, C. Hogel, London 2000, σσ. 255-271.

Brakke, «Shenoute, Weber, and the Monastic Prophet: Ancient and Modern Articulations of Ascetic authority», *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism, Proceedings of the International Congress, Turin December 2-4, 2004*, ed. by A. Camplani and G. Filoramo.

Brandle, *Johannes Chrysostomus, Bischof, Reformier, Märtyrer*, Stuttgart 1999

Brock, "Early Christian Ascetism", *Numen* 20,1 (1973), σ. 1-19.

Brock, "From Efraim to Romanos", *SP* 20 (1989), σσ. 139-151

Brock, *Hymns on Paradise*, USA 1990.

Brock, «Jewish Traditions in Syriac Sources», *Studies in Syriac Christianity, History, Literature and Theology*, Hampshire, 1992, σσ. 1-30.

Brock, *Studies in Syriac Christianity, History, Literature and Theology*, Hampshire, 1992.



Brock, «Greek and Syriac in Late Antique Syria», : Brock, "Greek and syriac in Late Antique Syria", *Literacy and power in the Ancient World*, ed by A. Bowman and G. Woof, Cambridge 1994, σσ.149-160, 234-235.

Brock, *Syriac Literature*,: Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, India, 1997.  
Brock, "La prière": Brock, "La prière et la vie spirituelle selon les Pères syriaques, présentation générale", *ParOr* 26 (2001), σσ. 201-265.

Brock, "The earliest Syriac Literature", *The Cambridge history of early Christian Literature*, ed. by Fr. Young, L. Ayres, An. Louth, Cambridge 2004, σσ. 161-171.

Brock, "Ephrem and the Syriac Tradition", *The Cambridge history of early Christian Literature*, ed. by Fr. Young, L. Ayres, An. Louth, Cambridge 2004, σσ. 362-372.

Brock, "Syriac Literature, A Crossroad of Cultures", *ParOr* 31 (2006), σσ. 17-35.

Brock, *The bible in the Syriac Tradition*, New Jersey 2006.

Brock, *An Introduction to Syriac Studies*, New Jersey 2006.

Brock, «Syriac Culture»,: Brock, «Syriac Culture, 337-425», *The Cambridge Ancient History*, v. XIII, σσ. 708-719

Brown, "The diffusion of Manichaeism", : "Brown, The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire", *JRS* 59 (1969), σσ. 92-103.

Brown, «The rise and function», : Peter Brown: "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *JRS* 61 (1971), σσ. 80-101

Brown, *The making of Late Antiquity*, Cambridge 1978

Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley 1982.

Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison 1992.

Brown, *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge 1995

Brown, «Christianization and Religious Conflict», *The Cambridge Ancient History*, v. XIII, σσ. 632-664

Burkitt, *The Religion of the Manichees*,: Burkitt, *The Religion of the Manichees: Donnellan Lectures for 1924*, Cambridge 1925<sup>1</sup> 2010.

Burton-Christie, *The Word in the Desert, Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York-Oxford 1993.

Bury, *Later Roman Empire*, : Bury, *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the death of Justinianus*, in 2 volumes, New York 1958

Butcher, *Roman Syria*,: Butcher K., *Roman Syria and Near East*, London 2003.

Γιαννόπουλος, *Οικουμενικαί Σύνοδοι καί ἡ Διδασκαλία τους*, Ἀθήνα 1996.

Camelot, “De Nestorius à Eutychès”, : Camelot, “De Nestorius à Eutychès : l’opposition de deux Christologies”, *Chalkedon I*, σσ. 212-242.

Cameron, *The Mediterranean World in late Antiquity, AD. 395-600*, London 1993

Cameron, «The defining of the Holy Man», *The Cult of the Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, ed. by J. Howard-Johnston, P.A. Hayard, Oxford 1999, σσ. 27-43.

Caner, *Spiritual Authority*, : *Wandering, begging monks: a spiritual authority and the promotion of monasticism in late antiquity*, London 2002.

Canivet, “Liste Episcopale”, : Canivet, «Liste épiscopale» = «Un nouveau nom sur la liste épiscopale d'Apamée: l'archevêque Photius (483)», *Travaux et Mémoires* 5 (1973) σσ. 243-258.

Canivet-Leroy-Molinghen, *Histoire des moines de Syrie, Introduction*, : Canivet-Leroy-Molinghen, : *Histoire des moines de Syrie, “Histoire Philothée” I-XIII*, Introduction, Texte Critique, Traduction, Notes”, SC 234, Paris 1977

Canivet, *Le monachisme syrien*,: Canivet P., *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Théologie Historique 42, Paris 1977.

Canivet, «Théodoret et le messalianisme», *Revue Mabillon* 51 (1977), σσ. 26-34.

Canivet, «Monachisme syrien», : Canivet, « Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine », *Théologie de la vie monastique*, σσ. 241- 282

Capizzi, *L'imperatore Anastasio I (491-518)*, Rome, 1960.

Chadwick, «Bishops and monks», *SP* 24 (1993), σ. 45-61

Chadwick, *The Church in Ancient Society, From Galilee to Gregory the Great*, New York 2001

Charanis P., « The Monk as an element of Byzantine Society », *DOP* 25 (1971), σσ. 61-85.

Charanis, *Church and State*, : Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire, The Religious Policy of Anastasius The First, 491-518*, Θεσσαλονίκη 1974<sup>2</sup>

Clarke, *Saint Basil*, : Clarke, *Saint Basil the Great, A study in monasticism*, Cambridge 1913.

Coyle, *Manichaeism*, : Coyle, *Manichaeism and it's Legacy*, Leiden 2009.

- Dagron, «Saint Marcel», : Dagron, «La Vie ancienne de *saint Marcel l'Acemete*», *AB* 86 (1968), σσ. 271-321
- Dagron, “Monachisme”, : Dagron, « Les moines et la ville, Le monachisme à Constantinople jusqu’ au concile de Chalcédoine », *Travaux et Mémoires* 4 (1970), σσ. 229-276.
- Dagron, *Constantinople*, : Dagron, *Naissance d’ une capital, Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974.
- Dagron, « Le Christianisme dans la ville byzantine », *DOP* 31 (1977 ), σσ. 1-25
- Daniélou, *Les anges et leur mission d’ après les Pères de l’ Église*, Paris 1951
- Daniélou-Marrou, *Nouvelle Histoire de l’ Église*,: Daniélou-Marrou, *Nouvelle Histoire de l’ Église, des origines à Saint Grégoire le Grand*, Paris 1963.
- Delehay, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l’ Antiquité*, Bruxelles-Paris 1923
- Delehay, «La Methode historique et l’ Hagiographie», *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, 5<sup>e</sup> series, vol. 14, Bruxelles 1930, σσ. 218-231.
- De Stoop, «Vie d’ Alexandre l’ Acémète»: De Stoop, «Vie d’ Alexandre l’ Acémète. Texte Grec et traduction latine», *PO* (1911), σσ. 645-657.
- Deun, *Hagiographica Cypria*, : Deun van P., *Hagiographica Cypria, Sancti Barnabae Laudatio, Auctore Alexandro Monacho, et Sanctorum Bartholomaei et Barnabae, Vita e Menologio Imperiali Deprompta*, CCSG 26, Leuven 1993, σσ. 15-79.
- De Urbina, *Patrologia Syriaca, altera editio emendata et aucta*, Romae 1965.
- Devreese, *Le Patriarcat d’ Antioche*,: Devreese, *Le Patriarcat d’ Antioche, depuis la paix de l’ Eglise jusqu’ à la conquête arabe*, Paris 1945.
- Diepen, *Les Trois Chapitres au Concile de Chalcédoine: Une etude de la Christologie de l’ Anatolie Ancienne*, Oosterhoot, 1955.
- Dom Ivo auf der Maur, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften der HL. Johannes Chrysostomus*, Freiburg, 1959.
- Donceel-Voûte, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban. I: décor, archéologie et liturgie*, Louvain-la-Neuve 1988
- Downey, *Constantinople in the Age of Justinian*. Norman, 1960.
- Downey, *Antioch*,: Downey, *A history of Antioch in Syria, from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, New Jersey 1961.
- Downey, *Antioch in the age of Theodosius the Great*, Oklahoma 1962.

Drijvers, «Hellenistic and Oriental Origins», *East of Antioch, Studies in Early Syriac Christianity*. London 1984, σ. 25-34.

Drijvers, *History and Religion in Late Antique Syria*, Hampshire 1994.

Drijvers, “Rabbula, Bishop of Edessa: Spiritual Authority and Secular Power”, *Portraits of Spiritual Authority, Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, ed. by Drijvers and Watt, Leiden 1999, σ. 79-98.

Drijvers, “The Acts of Thomas”, : Drijvers, “The Acts of Thomas”, *New Testament Apocrypha v. 2*, ed. by W. Schneemelcher, USA 2003, σσ. 322-421.

Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, v. 1, Graz 1954.

Duchesne, *Origines du culte chrétien, étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris 1889.

Duchesne, *Églises Séparées*, Paris 1896

Dunn, *Emergence of Monasticism, From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Blackwell 2000.

Dvornik, “Emperors, Popes, and General Councils”, *DOP* 6 (1951), σσ. 1-26.

Ehrhard, *Hagiograph*,: Ehrhard, *Hagiograph, und homilet, literature der griechischen kirche*, band 1., Leipzig 1937

Elm, *The Virgins of God, The making of asceticism in Late Antiquity*, Oxford 2004<sup>2</sup>,

Escolan, *Monachisme et Église*, : Escolan P, *Monachisme et Église, Le monachisme syrien du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle, un monachisme charismatique*, Paris 1999.

Evans, *The Age of Justinian. The Circumstances of Imperial Power*. London and New York, 1996.

Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, τ. 1, *Partitus Constantinopolitanus*, τ.2, *Partitus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus*, Padova MCLXXXVIII.

Feissel D., “Nouvelles données sur l’ institution du πατήρ τῆς πόλεως”, *Inscriptions de Cilicie*, ed. by Dagron and Feissel, Paris 1987, σσ. 215-220.

Ferguson, *The religions of the Roman Empire*, London 1970

Festugière, *Antioche*,: Festugière, *Antioche païenne*,: Festugière, *Antioche païenne et chrétienne, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959

Festugière, *Culture ou Sainteté, Introduction au Monachisme Oriental*, Paris 1961.

Festugière, *Le sage et le saint*, Paris 1974

Filoramo, «Foundations»,: Filoramo, «Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism: An introduction», *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism, Proceedings of the Inte-*

*International Congress, Turin December 2-4, 2004*, ed. by A. Camplani and G. Filoramo, *Orientalia Lovanencia Analecta* 157 (2007), σσ. 1-12

Fitschen, *Messalianismus*, : Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Göttingen 1998.

Fowden, "The Pagan Holy Man in Late Antiquity Society", *JHS* (102), σσ. 33-59

Fowden, «Polytheist Religion and Philosophy», : Fowden, «Polytheist Religion and Philosophy», *The Cambridge Ancient History*, v. XIII, σσ. 538-560.

Frend, «Popular Religion and Christological Controversy»,: Frend, «Popular Religion and Christological Controversy in the Fifth Century», *Popular Belief and Practice*, ed. by G.J. Kuming and Derek Baker, SCH 8 (1972), σσ. 19–29.

Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters on the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*. Cambridge, 1972.

Frend, "Old and New Rome in the Age of Justinian", *Relations between East and West in the Middle Ages*, ed. by D. Baker, Edinburg 1973, σσ. 11-28.

Galtier, : Galtier, "Saint Cyrille d' Alexnadrie et Saint Léon le Grand à Chalcedoine », *Chalkedon* I, σσ. 345-387.

Gardner I., *The Kephalaia of the Teacher, The Edited Coptic Manichaean Texts in Trsanslation with Commentary*, Leiden 1995.

Gatier, «Alexandre l' Acémète », : Gatier P.-L., «Un moine sur la frontière, Alexandre l' Acémète », *Frontières terrestres, frontières célestes dans l' Antiquité*, ed. par Aline Rousselle, Paris 1995, σσ. 435-457.

Gédéon, *Βυζαντινὸν Ἐορτολόγιον*, Constantinople 1839

Goehring, «Monastic diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Epypt», *J ECS* 5 (1994), σσ. 61-84

Goehring, *Ascetics, Society and the Desert, Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999.

Goubert, «Le rôle de Sainte Pulchérie et de l'eunuque Chrysaphios», *Chalkedon* I, σσ. 303-321.

Gray, *Defence*, : *The Defence of Chalcedon in the East (451-533)*, Leiden 1979.

Gray, « The legacy of Chalcedon : Christological Problems and their Significance », *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, ed. by Michael Maas, New York 2005, σσ. 235-238.

Greatrex-Lieu,: Greatrex–Lieu, *The Roman Eastern Frontier and The Persian Wars, Part II, AD 363-630, a narrative sourcebook*, London and New York 2002

Gregory, *Vox Populi. Popular Opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century*, Ohio 1979.

Gribomont, "Les Homélie de Philoxène de Mabbourg et l'écho de Messalianisme", *L' Orient Syrien* 2(1957), σ. 419- 432

Gribomont, «Le dossier des origines du Messalianisme», *Epektasis. Melanges Patristiques offerts au Cardinal Jean Danielou*, ed. by J. Fontaine and C. Kannengieser, Paris 1972, σσ. 611-625

Gribomont, «Les Règles épistolaires de Saint Basil: Lettres 173 et 22», *Antonianum* 54 (1979), σσ. 264-287.

Griffith, «Monks, 'Singles', and the 'Sons of Covenant'. Reflections on Syriac Ascetic Terminology», *Eulogema, Studies in Honor of Robert Taft, S.J.*, ed. by Carr, Rome 1993, σσ. 141-160.

Griffith, «Mani and Manichaeism», : Griffith S., "The Thorn among the Tares: Mani and Manichaeism in the Works of St Ephraem the Syrian", *SP* 35 (2001), σσ. 395-427

Grillmeier, *Christ: Grillmeier A., Le Christ dans la tradition chrétienne*, volume 1, *De l' âge apostolique à Chalcedoine*, Paris 1973.

Grillmeier–Hailthaler, *Christ: Grillmeier–Hailthaler, Christ in Christian Tradition*, volume 2, *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, part 2, *The Church of Constantinople in the sixth century*, trans. by P. Allen & J. Cawte, London 1995· part 3, *The Churches of Jerusalem and Antioch from 451-600*, trans. By M. Ehrhardt, London 2013.

Grumel, «Ο Μονογενής»,: Grumel, «L' auteur et la date de composition du tropaïre Ο Μονογενής», *EO* 22 (1923), σ. 398-417.

Grumel, «Acemetes», *DS* 1,: Grumel V., «Acemetes», *DS* 1 (1937), στ. 169-175

Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. 1, *Les actes des patriarches*, fasc. I, *Les Regestes de 381 a 715*, Paris 1972.

Guillaumont, « Situation et signification du *Liber Graduum* dans la spiritualité syriaque » *OCA* 197 (1974), σσ. 311-322.

Guillaumont, «Esquisse», Guillaumont, «Esquisse d' une phénoménologie du monachisme», *Numen* 25 (1978), σσ. 40-51.

Guillaumont, «Le dépaysement», : Guillaumont, «Le dépaysement comme forme d' ascèse, dans le monachisme ancien», Guillaumont, *Monachisme Chrétien*, σσ. 89-116

Guillaumont, «Travail manuel»: Guillaumont, «Travail manuel dans le monachisme ancien: contestation et valorisation», Guillaumont, *Monachisme Chrétien*. σσ. 117-126.

- Guillaumont, *Un philosophe du desert, Evagre le Pontique*, France 2004,
- Guinot, *L' Exégèse de Théodoret de Cyr*,: Guinot, *L' Exégèse de Théodoret de Cyr*, Paris 1995.
- Jalland, *The Church and The Papacy*,: Jalland, *The Church and The Papacy, A historical study*, New York 1946.
- Janin, «Les monasteries nationaux et provinciaux à Byzance (Constantinople et environs)», *EO* 32 (1933), σσ. 429-438.
- Janin, «Les eglises Byzantines des saints militaires», *EO* 33 (1934), σσ. 163-180, 331-342· 34 (1935), σσ. 56-70.
- Janin, *La géographie ecclésiastique*, : Janin R., *La géographie ecclésiastique de l' Empire byzantin, Les églises et les monastères*, Paris 1953.
- Jones, *The later Roman Empire*,: Jones, *The later Roman Empire, 284-602, A social economic and administrative survey*, τ. 1, Oxford 1964.
- Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1971<sup>2</sup>
- Haache, “Die Kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451-553)”, *Chalkedon II*, σσ. 95- 177.
- Haarer, *Anastasius I*, : Haarer, *Anastasius I, Politics and Empire in the late Roman World*, Cambridge 2006.
- Hackett, *Orthodox Church of Cyprus*, : Hackett, *A History of the Orthodox Church of Cyprus, from the coming of the Apostles Paul and Barnabas to the Commencement of the British Occupation (A.D. 45-A.D. 1878)*, London 1901.
- Halkin, *Manuscripts Grecs de Paris, Inventaire Hagiographique*, SH 44, Bruxelles 1968
- Hamilton-Brooks, *The Syriac Chronicle*, : Hamilton-Brooks, *The Syriac Chronicle, known as that of Zachariah of Mitylene*. London 1899. Hamman, “Genese et signification de la prière, aux origines chretiennes”, *SP* 2 (1957), σσ. 468-484.
- Hamman, *Prière Chrétienne*, : Hamman, *Abrégé de la prière chrétienne*, Desclée 1987
- Harvey Ashbrook, *Asceticism*, : Harvey Ashbrook, *Asceticism and Society in Crisis, John of Ephesus and The lives of Eastern Saints*, California 1990.
- Hatlie, *Monks*, : Hatlie R., *The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350-380*, New York 2007.
- Hausherr, “Messalianisme”: Hausherr, “L' erreur fondamentale et la logique du Messalianisme”, *OCP* I (1935), σσ. 328-360
- Hausherr, “Spiritualité Syrienne: Philoxene de Mabbourg en version française”, *OCP* 23 (1957), σ. 171-185

Hausherr, « Comment priaient les Pères », *RAM* 32 (1956), σσ. 33-58; 33 (1957), σσ. 27-39.

Hefele-Leqlerq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, v. 2, p. II, Paris 1908.

Hendriks, "Monastères internationaux syriens": Hendriks, "Les premiers monastères internationaux syriens", *L' Orient Syrien* 3 (1958), σσ. 165-184.

Hendricks, «L' activité apostolique du monachisme monophysite et nestorien», *Proche-Orient Chretien. Revue d' études et d' informations* 10 (1960), σσ. 3-25, 97-113.

Hitty, *Syria*, : Hitty Ph., *History of Syria, Including Lebanon and Palestine*, Gorgia Press, USA, 2002<sup>2</sup>.

Holman ed. by, *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, Grand Rapids 2008

Honigmann, *Évêques et Évêchés* : Honigmann, *Évêques et Évêchés monophysites d' Asie antérieure au VIe siècle*, CSCO 127, Louvain, 1951

Θεοδώρου, *Χριστολογική Όρολογία: Θεοδώρου, Η Χριστολογική Όρολογία και Διδασκαλία Κυρίλλου του Ἀλεξανδρείας και Θεοδωρήτου Κύρου*, Ἀθήναι 1955.

Θεοδώρου, «Παρατηρήσεις ἐπί τῆς ἱστορίας τοῦ κοσμικοῦ καί τοῦ μοναχικοῦ τύπου τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας», *Ἐφημέριος ΚΑ* (1972), σσ. 462-470.

Illert, *Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum. Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus*, Zürich-Freiburg i. Br. 2000

Isaak, *The limits of the Empire, The Roman Army in the East*, New York 1991.

Ιωαννίδου, «Τό Χριστιανικόν Ἴθιθος», *Κοινωνία* 3 (2001), σ. 250-262

Kahlos, *Debate and Dialogue*,: Kahlos, *Debate and Dialogue, Christian and Pagan Cultures c 360-430*, Aldershot 2007.

Καραγιαννόπουλος, *Ιστορία Βυζαντινού Κράτους*, τ. I, *Ιστορία Πρώιμου Βυζαντινῆς Περιόδου 325-565*, Θεσσαλονίκη 1995.

Keil, «Eigenarten syrischen Mönchtums im Spiegel der Apophthegmata Patrum», *Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte. FS Prof. Hage, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte*, ed. by M. Tamcke, W. Schaigert, E. Schlarb, τ. I, Münster 1995, σσ. 266-277.

Kelhoffer, *Miracle and Mission*, Tübingen 2000



- Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford 1896.
- Kelly, *John Chrysostom*,: Kelly, *Golden Mouth, The Story of John Chrysostom, Ascetic, Preacher, Bishop*, London, 1995.
- Kitchen, *The Development of the Status of Perfection in Early Syrian Asceticism with Special Reference to the Liber Graduum and Philoxenus of Mabbug*, Trinity Term 1997
- Kitchen – Parmentier, *The Book of Steps*,: Kitchen-Parmentier: *The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum*. Cistercian Studies 196. Kalamazoo, Michigan, 2004.
- Klin, *The Acts of Thomas*,: Klin, *The Acts of Thomas, Introduction, Text and Commentary*, Leiden 2003.
- Kmosko, *Liber Graduum*, PS 3.1: Kmosko, *Liber Graduum e codibus syriacis*, PS 3.1, Paris 1926.
- Knowles, «Monastic Prayer»,: Knowles, «Monastic Prayer: Text and Context» *St. Vladimir's Theological Quarterly* 39,(2) (1995), σσ. 143-156
- Κορακίδη ΑΛ., *Αρχαῖοι ὕμνοι: 2. Ὁ ἀγγελικὸς ὕμνος (Gloria), «Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη...»*, Ἀθήνα 1984.
- Kozinski, «Peter the Fuller, Patriarch of Antioch (471-488)», *Byzantinoslavica* 68 (2010), σσ. 49-73.
- Krumbaher, *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Λογοτεχνίας*, μεταφρασθεῖσα ὑπὸ Γ. Σωτηριάδου, τ. 1, ἐν Ἀθήναις, 1897
- Lampe, *A patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- Lane, *Pagans and Christians*, New York 1978
- La prière des heures, Ὁρολόγιον*, Chevetogne 1975.
- Lebon, *Le monophysisme sévérien*,: Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909
- Lebon, « La christologie du monophysisme syrien », *Chalkedon I*, σσ. 425-580.
- Leclerq, "Periodeute" *DAACL* 14,1 (1939), 1423-52
- Lee, «The eastern empire: Theodosius to Anastasius», *The Cambridge Ancient History, Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*, vol. 14 (2006), σσ. 33-62.
- Lee, *Παγαναστές και Χριστιανοί : Lee, Παγανιστές και Χριστιανοί στην Ὑστερη Αρχαιότητα*, *Ένα Ανθολόγιο Πηγών*, μετ. Χ. Τσαλιγοπούλου, Ἀθήνα 2009.
- Lemerle, *Le premier humanisme byzantine, Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance dès origines au Xe Siècle*, Paris 1971. Ὁ Πρώτος Βυζαντινός Ουμανισμός, Σημειώσεις και Παρατηρήσεις για την εκπαίδευση καὶ τὴν παι-

δεία στο Βυζάντιο από τις αρχές ως τον 10<sup>ο</sup> αιώνα, μετ. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, Αθήνα 1985<sup>2</sup>.

Le Quien, *Oriens Christianus, in quator patriarchatus digestus*, Parisiis MDCCXL. τ. 1.

Leroux, "Monachisme", : Leroux, "Monachisme et communauté chrétienne d'après Jean Chrysostome", *Théologie de la vie monastique*, σσ. 143-191.

Leroux, "Saint Jean Chrysostom", : Leroux, "Saint Jean Chrysostom et le monachisme", *Jean Chrysostome et Augustin*, ed. by Kannengiesser, Paris 1975, σ. 125-144

Leyerle, «John Chrysostom on Almsgiving and the Use of Money», *Harvard Theological Review* 87 (1994), σσ. 29-47.

Liebeschuetz, *Change in the later Roman Empire*, : Liebeschuetz, *Decline and Change in Late Antiquity: Religion, Barbarians and their Historiography*, Oxford 1972

Liebeschuetz, «Friends and Enemies of John Chrysostom», *Maistor, Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*, ed. by An. Moffat, Canberra 1984, σσ. 85-111

Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, : Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops : army, church and state in the age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990.

Liebeschuetz, *John Chrysostom*, Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom, Clerics between Desert and Empire*, Oxford 2011.

Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, : Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen 1992.

Lieu, *Manichaeism*, : Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden 1998.

Lieu-Vermes, *Hegemonius, Acta Archelai*: Hegemonius, *Acta Archelai (The Acts of Archelaus)*, tr. by M. Vermes, introduction and commentary by S.N.C. Lieu, with the assistance of K. Kaatz, *Manichean Studies IV* (Louvain, 2001).

Loon, *Cyril of Alexandria*, : Loon, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Boston 2009.

Lossky, *Η μυστική θεολογία της Ανατολικῆς Ἐκκλησίας*, μετ. Σ. Πλευράκη, Θεσσαλονίκη 1991<sup>5</sup>

Louth, *Denys the Areopagite*, London 1989.

Mango, ed. by, *The Oxford History of Byzantium*, New York 2002.

Marin, *Les moines de Constantinople depuis la foundation de la ville jusqu' a la mort de Photius (330-898)*, Paris 1897

Marin, «Acémètes», *DTC 1*, : Marin E., «Acémètes», *DTC 1* (1909), στ. 304-308

- Martinov, *Annus ecclesiasticus Graeco Slavicus*, ASS 11, Bruxelles 1863
- Mateos, "The Origins of the Divine Office", *Worship* 41 (1967), σσ. 477-485
- Matrimort, *L' église en prière*; Matrimort, *L' église en prière, Introduction á la Liturgie*, Paris 1961.
- McCullough Stew., *A short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*, Scholar Press, USA 1982
- Meek - Wilken , *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era*, Scholars Press for the Society of Biblical Literature 1978.
- Meredith, "Asceticism - Christian and Greek", *JTS* 27 (1976), σσ. 313-332
- Μεταλληνοῦ, *Θεολογική Μαρτυρία*; Μεταλληνοῦ Γ., *Ἡ θεολογική μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς λατρείας*, Ἀθήνα 1995.
- Meunier, *Le Christ de Cyrille d' Alexandrie; L' humanité, le salut et la question monophysite*, Paris 1997,
- Meyendorff, "Justinian, the Empire and the Church", *DOP* 22 (1968), σσ. 45-60
- Meyendorff, *Christ*; Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, USA 1987<sup>2</sup>.
- Millar, *A Greek Roman Empire, Power and Belief under Theodosius II (408-450)*, London 2006.
- Millon-Schouler, «Les jeux olympiques d' Antioche», *Pallas* 34 (1988), σσ. 61-76
- Moeller, «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme»; Moeller, «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI<sup>e</sup> siècle», *Chalcedon I*, σσ. 637- 720.
- Morcelli, *Εορτολόγιον τῶν Εὐαγγελίων ἑορταστικόν sive Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, v. 2, Roma M.DDCLXXXVIII.
- Morrison, *Le monde Byzantin I, L empire romain d Orient (330-641)*, Paris 2004
- Μουρατίδου, «Χριστοκεντρική ποιμαντική ἐν τοῖς ἀσκητικοῖς τοῦ Μεγάλου Βασιλείου», *Θεολογία* 32 (1961), σσ. 537-582· *Θεολογία* 33 (1962), σσ. 54-82
- Murray, *Symbols of Church*; Murray R., *Symbols of Church and Kingdom, A Study in Early Syriac Tradition*, Great Britain 2006.
- Nau, *Nestorius*, : Nau, *Nestorius, La livre d' Héraclides*, Paris 1910
- Ostrogorsky, *Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους*, μετ. Ιωάννης Παπαδόπουλος, τ. Α-Γ, Ἀθήνα 1995
- Παπαδοπούλου Χρ., *Ὁ μοναχικός βίος ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῆς Ἀντιοχείας*, ἐν Ἀθήναις 1940.

Παπαδοπούλου Στ., «Προβλήματα τοῦ ἀρχαίου μοναχισμοῦ (ἐξ ἀφορμῆς τοῦ A.J. Festugière, *Les moines d' Orient*, τόμ. I-IV)», *Κληρονομία Β*(1970), σσ. 149-196.

Παπαδοπούλου Στ., *Πατρολογία, ὁ τέταρτος αἰώνας (Ἀνατολή και Δύση)*, τ. Β', Αθήνα 1990,

Παπαδοπούλου Στ., *Γάμος καί Παρθενία στον Τερό Χρυσόστομο*, Αθήναι 1996.

Παπαδοπούλου, *Κύριλλος Ἀλεξανδρείας*,: Παπαδοπούλου Στ., *Ὁ ἅγιος Κύριλλος Ἀλεξανδρείας*, Αθήνα 2004.

Pargoire, «Acémètes»: Pargoire J., «Un mot sur les Acémètes», *EO* 2 (1899), σσ. 304-308, 365-372.

Pargoire, «Les premiers évêques de Chalcédoine»,: Pargoire, «Les premiers évêques de Chalcédoine», *EO* 4 (1900), σσ. 21-30, 104-113.

Pargoire, «Acémètes», *DACL* 1: Pargoire J., «Acémètes», *DACL* 1 (1907), σσ. 307-321

Peeters, *Le tréfonds oriental de l' hagiographie byzantine*, SH 26, Bruxelles 1950.

Peeters, « Rabboula »,: Peeters, "La vie de Rabboula, évêque d' Édesse" (7 Août 436), Peeters, *Recherches d' histoire et de philologie orientales*, v.1, SH 27 (1951), σσ. 139-170.

Πλακογιαννάκη, *Δημόσιος και ιδιωτικός βίος των Βυζαντινών (γλώσσα-γράμματα-παιδεία-υμνογραφία, χρονολογικό σύστημα)*, Θεσσαλονίκη 2000.

Puech, *Manichéisme* : Puech H.-C., *Le Manichéisme, son fondateur – sa doctrine*, Paris 1949.

Puech , *Sur le Manichéisme et autres essais*, Idées et Recherches vii, Paris 1979.

Richard, «Le Néo-chalcédonisme»: Richard, «Le Néo-chalcédonisme», *Mélanges de science religieuse* 3 (1946), σ. 156-161.

Richmond-Seville, *Ascetics and Society in Nilus of Ancyra*, Washington 2008

Riendiger, « Pseudo-Dionysios Areopagites »,: Riendiger, « Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarions und die Akoimeten », *BZ* 52 (1959), σσ. 276-296

Riendiger, «Petros der Walker von Antiochia als Verfasser der pseudodionysischen Schriften», *Salzburger Jahrbuch f,r Philosophie* 5/6 (1961-1962), σσ. 135-156

Riendiger, «Der Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften», *Zeitschrift f,r Kirchengeschichte* 54 (1964), σσ. 146-152

- Riendiger, «Akoimeten», *TRE* 2 (1978), σσ. 148-153
- Rousseau, «The Spiritual Authority of the Monk Bishop: Eastern Elements in Some Western Hagiography of the Fourth and Fifth Centuries», *JTS* 22 (1971), σ. 380-419.
- Rücker, «Die Zitate aus dem Matthäusevangelium im syrischen Buche der Stufen», *BZ* 20 (1932), σσ. 342-354
- Runciman, *The medieval Manichee*; Runciman St, *The medieval Manichee, : a study of the Christian dualist heresy*, Cambridge 1947.
- [Sandwell](#), *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge 2011
- Schwartz, *Acacianischen Schisma*, : Schwartz, *Publizistische Sammlungen vom Acacianischen Schisma*, München 1934.
- Sellers, *The Council of Chalcedon*, London 1953
- Σκουτέρη Κων., *Ιστορία Δογμάτων*, τ. 1<sup>ος</sup>, *Η Ὁρθόδοξη δογματική παράδοση και οί παραχάραξεις της κατά τους τρεῖς πρώτους αἰῶνες*, Ἀθήνα 1998.
- Σμέμαν, *Ἐκκλησία προσευχομένη*; Σμέμαν Ἀλ., *Ἐκκλησία προσευχομένη, Εἰσαγωγή στη λειτουργική Θεολογία, ἀπόδοση στα ἑλληνικά*: π. Δημήτριος Τζέρμπος, Ἀθήνα 1991
- Sterk, *Monk-Bishop*; Sterk, *Renouncing the World, yet Leading the Church, The Monk-Bishop in Late Antiquity*, USA 2004.
- Stewart, *The Messalian Controversy*; Stewart, *'Working the Earth of the Heart', The Messalian Controversy*, Oxford 1991.
- Stewart, «The Practices of Monastic Prayer. Origins, Evolution, and Tension-s», *Living for Eternity: The White Monastery and its neighborhood. Proceedings of a Symposium at the University of Minnessota, Minneapolis*, 2003, σ. 2-12.
- Stewart, «Christian Spirituality during the Roman Empire (100-600)», *Blackwell Companion to Christian Spirituality*, ed. by Arthur Holder, Oxford 2005, σ. 73-89
- Stewart, «Monastic Attitudes Towards Philosophy and Philosophers», *SP* 44 (2010), σ. 321-327
- Stewart, «The Ascetic Taxonomy of Antioch and Edessa at the Emergence of Monasticism», *Adamantius, Journal of the Italian Research Group on Origen and the Alexandrian Tradition* 19 (2013), σσ. 206-221
- Σταυροπούλου Γ., *Νηπτική θεματική τοῦ Δ' αἰῶνα*, Ἀθήνα 2005
- Στεφανίδου, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, Ἀθῆναι 1947.

Taft, *The Liturgy of the Hours: Taft, The Liturgy of the Hours in East and West, The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Minnesota 1993<sup>2</sup>.

Taft, *Le Rite Byzantine, bref historique*, Paris 1996

Tate, *Justinien, L' épopée de l' Empire d' Orient (527-565)*, Paris 2004

Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif du Bélus à l'époque romaine*, τ. 1, Paris 1953.

Thelamon, «Sociabilité, travail et loisir dans le monachisme antique», *Archives des sciences sociales des religions* 86 (1994), σσ. 183-197

Tillemont, *Mémoires*, : Tillemont, L., *Mémoires pour servir a l' histoire ecclesiastique des six premiers siecles, justifie par les citations des Auters originaux*, Venisse MDCCXXXII, v. 12, p. 490- 499.

Τρεμπέλα, *Αρχαί και χαρακτήρ τῆς χριστιανικῆς λατρείας*, Αθήναι 1962

Trombley, *Hellenic Religion*, part I, 2 : Trombley F., *Hellenic Religion and Christianisation, c 370-529*, v. 2, part I, 2, Leiden 1993-1994

Τσάμη, *Αγιολογία τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1999.

Τσάμπη, *Η παιδεία στο Χριστιανικό Βυζάντιο*, Αθήνα 1999.

Τσέτση, *Η ἔνταξις τῶν ἀγίων στο ἑορτολόγιο*, Κατερίνη 1991.

Tuschling, *Angels and Orthodoxy, A study in their development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephraim the Syrian*, *Studien Und Text zu Antike und Christentum* 40, Tübingen 2007

Φειδᾶ, *Βυζάντιο*· Φειδᾶ, *Βυζάντιο, Βίος-Θεσμοί-Κοινωνία-Ἐκκλησία-Παιδεία-Τέχνη*, Αθήνα 1991<sup>3</sup>.

Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*· Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α'*, Αθήναι 1994<sup>2</sup>

Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Β'*· Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Β'*, Αθήναι 1998<sup>2</sup>.

Φίλια Γ., *Λειτουργική*, τ. Α', Αθήνα 2006

Φουντούλη, *Δοξολογία*· Φουντούλη Ἰωάν., *Η εἰκοσιτετράωρος ἀκοίμητος δοξολογία*, Αθήναι 1963.

Φούσκα, *Η ἀτομική προσευχή κατά την διδασκαλίαν τῶν Ἑλλήνων Πατέρων και ἑκκλ. Συγγραφέων μέχρι τοῦ Δαμασκηνοῦ*, Αθήναι 1980.

Φυτράκη, *Οἱ μοναχοί ὡς κοινωνικοὶ διδάσκαλοι καί ἐργάται ἐν τῇ ἀρχαίᾳ ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ*, Αθήναι 1950.

Quasten, *Patrology*, v. 1, Utrecht 1962

Ueding, «Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus» *Chalkedon II*, σσ. 596-676.

Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus*,: Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus, The Bishop and The Holy Man*, USA 2002.

Vailhe, «Acémètes», *DHGE 1*: Vailhe S., «Acémètes», *DHGE 1* (1912), στ. 274-282

Van Deun, Peter. «Un mémoire anonyme sur saint Barnabé (BHG 226e), *AB* 108 (1990), σσ. 323-335

Van Rooy H.F., «The Psalms in Early Syriac Tradition», *The Book of Psalms, Composition and Reception*, ed. by P. Flint and P. Miller, Leiden 2005, σ. 537-550

Vassiliev, *Ιστορία της Βυζαντινῆς Αυτοκρατορίας, 324-1453*, τ. Α, 324-1204, μετ. Δημ. Σαβράμη, Αθήνα 2006

Vööbus, *La vie d' Alexandre en grec*, CBU LXII, Pinnenberg 1948.

Vööbus, *Literary Studies*,: Vööbus, *Literary, Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian*, Stockholm, 1958.

Vööbus, *Syrian Asceticism*,: Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient, A contribution to the History of Culture in the Near East*, τ. I, *The origin of Asceticism, Early monasticism in Persia*, CSCO 14, Louvain 1958.

Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient, A contribution to the History of Culture in the Near East*, τ. II, *Early monasticism in Mesopotamia and Syria*, CSCO 17, Louvain 1960.

Vööbus, *Syriac Documents*,: Vööbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation relative to Syrian Asceticism*, Papers of the Esthonian Theological Society in Exile 11, Stockholm, 1960

Vööbus, *History of School of Nisibis*, CSCO 26, Louvain 1965

Vööbus, «Institution of the Benai Qeïama and Benat Qeïama in the Ancient Syrian Church », *Church History* 30 (1968), σσ. 19-27.

Wallace-Hadrill, *Christian Antioch, A study of early Christian thought in the East*, Cambridge 1982.

Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The making of a saint and of a Heretic*, Oxford 2004.

Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, University of California Press, 1983,

Wölfle, «Der Abt Hypatios von Ruphiniai und der Akoimete Alexander», *BZ* 79 (1986), σσ. 302-309.

Χρήστου: Χρήστου, *Ελληνική Πατρολογία*, τ. Α, Θεσσαλονίκη 1994.

Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*,: Χριστοφιλοπούλου Αικ., *Βυζαντινή Ιστορία Α' 324-610*, Θεσσαλονίκη 1996<sup>2</sup>

Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Αυτοκρατορία*, Χριστοφιλοπούλου Αικ., *Το πολίτευμα και οι θεσμοί της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας (324-1204)*, Κράτος, Διοίκηση, Οικονομία, Κοινωνία, Αθήνα 2004.

Young, *From Nicaea to Chalcedon*, London 1983.