



ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ

Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών

1 ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΣΗΜΕΡΑ 1

ΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΜΟΝΑΧΙΣΜΟΥ

9ος - 20ος ΑΙΩΝΕΣ

Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου που διοργανώ-
θηκε στα πλαίσια του Προγράμματος «Οι δρόμοι
του ορθόδοξου μοναχισμού: Πορευθέντες μάθετε»

Συμβούλιο της Ευρώπης, Πολιτιστικές Διαδρομές

Διεύθυνση Μορφωτικών Υποθέσεων
ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

ISBN 960-7094-47-6
ISSN 1107-0676

ΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΜΟΝΑΧΙΣΜΟΥ

NATIONAL HELLENIC RESEARCH FOUNDATION
Institute for Byzantine Research

1 BYZANTIUM TODAY 1

TRENDS IN ORTHODOX MONASTICISM
9th - 20th CENTURIES

Proceedings of the International Symposium organised within the Programme
«The Routes of Orthodox monasticism: *Go ye and learn*»

Thessaloniki, September 28th - October 2nd 1994

Council of Europe, Cultural Routes

Cultural Relations Division
MINISTRY OF CULTURE

ATHENS 1996

ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ
Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών

1 ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΣΗΜΕΡΑ 1

ΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΜΟΝΑΧΙΣΜΟΥ

9ος - 20ος ΑΙΩΝΕΣ

Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου που διοργανώθηκε στα πλαίσια του Προγράμματος «Οι δρόμοι του ορθόδοξου μοναχισμού: Πορευθέντες μάθετε»

Θεσσαλονίκη, 28 Σεπτεμβρίου – 2 Οκτωβρίου 1994

Συμβούλιο της Ευρώπης, Πολιτιστικές Διαδρομές

Διεύθυνση Μορφωτικών Υποθέσεων
ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

ΑΘΗΝΑ 1996

Επιμέλεια: ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΝΙΚΟΛΑΟΥ

© Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών
Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών
Β. Κωνσταντίνου 48, 116 35 Αθήνα

© The National Hellenic Research Foundation
Institute for Byzantine Research
Vassileos Constantinou 48, 116 35 Athens - GR

Διάθεση: Βιβλιοπωλείο «Εστία», Σόλωνος 60, 106 72 Αθήνα, FAX 30.1.3606759

Distribution: Hestia, Solonos 60, 106 72 Athens - GR, FAX 30.1.3606759

ISSN 1107-0676

ISBN 960-7094-47-6

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ / PROGRAMME

ΟΡΓΑΝΩΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Νίκος ΖΙΑΣ
Ζωή ΚΑΖΑΖΑΚΗ
Ντόρα ΚΟΝΣΟΛΑ
Σπυρίδων ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗΣ
Χρύσα ΜΑΛΤΕΖΟΥ
Στέλιος ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ
Σπύρος ΡΕΠΟΥΛΗΣ
Κρίτων ΧΡΥΣΟΧΟΪΔΗΣ



Ύπουργείο Πολιτισμού, Πρόγραμμα Πολιτιστικών Διαδρομών

Όμάδα Έργασίας

Κώστας Άδάμ, Σπυρίδων Άλεξίου, Μητροπολίτης Παροναζίας Άμβρόσιος, Στέφανος Βούλγαρης,
Έρα Βρανούση, Καλυψώ Γκόλαντα, Δημήτριος Γόνης, Νίκος Ζίας, Έλευθέριος Θεοφανόπουλος,
Ζωή Καζαζάκη, Ντόρα Κόνσολα, Σπυρίδων Κοντογιάννης, Διονύσιος Κουντουρέας,
Χρύσα Μαλτέζου, Παναγιώτης Μπούμης, Λούση Μπρατζιώτη, Μαρία Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου,
Στέλιος Παπαδόπουλος, Σπύρος Ρέπουλης, Ίερομόναχος Σεραπίων, Άντωνία Τζιάννου-Σκαλτσιώτη,
Άύσσανδρος Τσιλίδης, Βλάσιος Φειδάς, Άλέξης Χατζηδάκης, Άνδρέας Χελιώτης, Κρίτων Χρυσοχοΐδης

Έπιστημονική Γραμματεία: ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΝΙΚΟΛΑΟΥ

Γραμματεία: ΚΑΤΙΑ ΧΑΤΖΗΜΑΝΩΛΗ



ΧΟΡΗΓΟΙ

Ύπουργείο Πολιτισμού

Ύπουργείο Μακεδονίας-Θράκης

Κέντρο Διαφυλάξεως Άγιορείτικης Κληρονομιάς

Ύπουργείο Τουρισμού/ Ε.Ο.Τ.

Δήμος Θεσσαλονίκης

ORGANISING COMMITTEE

Kriton CHRYSSOCHOIDIS

Zoe KAZAZAKI

Dora KONSOLA

Spyridon KONTOYANNIS

Chryssa MALTEZOU

Stelios PAPAPOPOULOS

Spyros REPOULIS

Nikos ZIAS



Ministry of Culture, «Cultural Routes» Programme

Working Group

Kostas Adam, Spyridon Alexiou, Metropolitan Bishop of Paronaxia Ambrosius, Panayotis Boumis, Lucy Bratzioti, Alexis Chatzidakis, Andreas Cheliotis, Kriton Chrysochoidis, Kalypso Golanda, Demetrios Gonis, Zoe Kazazaki, Dora Konsola, Spyridon Kontoyannis, Dionysios Kountoureas, Chryssa Maltezou, Maria Nystazopoulou-Pelekidou, Stelios Papadopoulos, Vlasios Pheidas, Spyros Repoulis, Hieromonk Serapion, Eleftherios Theophanopoulos, Lyssandros Tsilidis, Antonia Tziannou-Skaltsioti, Stephanos Voulgaris, Era Vranousi, Nikos Zias

Academic Secretariat: KATERINA NIKOLAOU

Secretary: KATIA CHATZIMANOLI



SPONSORS

Ministry of Culture

Ministry of Macedonia-Thrace

Centre for the Preservation of the Heritage of Mt. Athos

Ministry of Tourism/G.T.O.

Municipality of Thessaloniki

ΤΡΙΤΗ, 27 ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΥ

*Αφιξη στη Θεσσαλονίκη

19.30-21.30 Ύποδοχή συνέδρων (Ξενοδοχείο «Queen Olga»)

ΤΕΤΑΡΤΗ, 28 ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΥ

08.30 Θεία Λειτουργία στο ναό τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Βλατάδων

10.00 Ἐναρξη - Προσφωνήσεις

Ἐκπρόσωπος τῆς Α.Θ.Π. τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κ. Βαρθολομαίου

Ἐκπρόσωπος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΡΙΑΡΙΔΗΣ, Ὑπουργὸς Μακεδονίας-Θράκης

Μητροπολίτης Τυρολόης καὶ Σερεντίου ΠΑΝΤΕΛΕΗΜΩΝ, Ἠγούμενος τῆς Ἱερᾶς καὶ Σταυροπηγιακῆς Μονῆς Βλατάδων

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΟΣΜΟΠΟΥΛΟΣ, Δήμαρχος Θεσσαλονίκης

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ, Διοικητὴς τοῦ Ἁγίου Ὄρους

ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΣΗΦΟΥΝΑΚΗΣ, Ὑφυπουργὸς Πολιτισμοῦ

10.45 Εἰσαγωγικὴ ὁμιλία τοῦ RAYMOND WEBER, Διευθυντῆ Ἐκπαίδευσης, Πολιτισμοῦ καὶ Ἀθλητισμοῦ τοῦ Συμβουλίου τῆς Εὐρώπης

11.00 Διάλειμμα

Α'. Τάσεις τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ: 9ος-20ὸς αἰῶνες
Πνευματικότητα - Θεολογία - Ἱστορία - Τέχνη

Συνεδρία Πρώτη

Προεδρεύουν: ΧΡΥΣΑ ΜΑΛΤΕΖΟΥ - BORIS FONKIČ

11.30 ΒΛΑΣΙΟΣ ΦΕΙΔΑΣ

Ἡ ἱστορικὴ πορεία τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ ἀπὸ τὴν Πρώτη Ἐκκλησία ὡς τὶς μέρες μας

11.45 ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ

Τὰ πνευματικὰ κινήματα τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ καὶ ἡ ἐπίδρασή τους στὴν Ἐκκλησία καὶ τὴν Κοινωνία

12.00 ELISABETH MALAMUT

Ἡ βυζαντινὴ μοναχὴ (9ος-12ος αἰῶνας) (γαλλικά)

12.15 ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΙΣΤΟΡΙΚΗΣ ΓΕΩΓΡΑΦΙΑΣ ΚΒΕ/ΕΙΕ

Ὁ μοναχισμὸς στὴ μεσοβυζαντινὴ Πελοπόννησο

12.30 ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ЈЕНΤΙČ

Ὁ ἔσχατολογικὸς χαρακτήρας τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ

12.45 Συζήτηση

13.15 Γεῦμα

TUESDAY, 27th SEPTEMBER

Arrival in Thessaloniki

19.30-31.30 Welcome Reception (at the 'Queen Olga' Hotel)

WEDNESDAY, 28th SEPTEMBER

08.30 Service held in the church of the monastery of Vlatadon

10.00 Opening address and welcome speeches

Representative of the Ecumenical Patriarch, his Beatitude Bartholomeos

Representative of the Church of Greece

KONSTANTINOS TRIARIDIS, Minister of Macedonia-Thrace

Metropolitan Bishop of Tyroloi and Serention PANTELEIMON, Abbot of the Holy and Stavropigion Vlatadon Monastery

KONSTANTINOS KOSMOPOULOS, Mayor of Thessaloniki

GEORGE MARTZELLOS, Secretary for Mt. Athos

NICOLAOS SIPHOUNAKIS, Deputy Minister of Culture

10.45 Introductory speech by RAYMOND WEBER, Director of Education, Culture and Sport, Council of Europe

11.00 Break

A. Trends in Orthodox monasticism: 9th-20th centuries
Spirituality - Theology - History - Art

Session A

Chairpersons: CHRYSSA MALTEZOU - BORIS FONKIČ

11.30 VLASIOS FIDAS

The history of Orthodox monasticism from the Early Church to the present day (in Greek)

11.45 GEORGE MANTZARIDIS

Intellectual movements in Orthodox monasticism and their influence on the Church and Society (in Greek)

12.00 ELISABETH MALAMUT

The Byzantine nun (9th-12th centuries) (in French)

12.15 HISTORICAL GEOGRAPHY PROGRAMME, CBR/NHRF

Monasticism in the middle-Byzantine Peloponnese (in Greek)

12.30 ATHANASIOS JEVIĆ

The eschatological character of Orthodox monasticism (in Greek)

12.45 Discussion

13.15 Lunch

Συνεδρία Δεύτερη

Προεδρεύουν: ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ JEVTIĆ - ΝΙΚΟΣ ΖΙΑΣ

- 15.15 ΙΩΑΝΝΗΣ ΤΑΡΝΑΝΙΔΗΣ
 Ἐπαρχές καὶ ἐξέλιξη τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ στὶς σλαβικὲς χῶρες ὡς τὶς μέρες μας
- 15.30 BORIS FONKIĆ
 Ὁ ρόλος τῶν ἐλληνικῶν μονῶν στὴν πολιτιστικὴ ζωὴ τῆς Ρωσίας τοῦ 17ου αἰώνα
- 15.45 ELKA BAKALOVA
 Ὁ ρόλος καὶ ἡ σημασία τῶν μοναστηριῶν στὴν πολιτιστικὴ ἱστορία τῆς Βουλγαρίας (ἀγγλικά)
- 16.00 ANNA RÓŻYCKA BRYZEK
 Μοναστήρια Ἀνατολικοῦ ρυθμοῦ στὴ ΝΑ Πολωνία καὶ ἡ τέχνη τους (ἀγγλικά)
- 16.15 Συζήτηση
- 16.30 Ξενάγηση στὴν πόλη. Ἐπίσκεψη Ἀρχαιολογικοῦ Μουσείου
- 21.00 Δεξίωση Δημάρχου Θεσσαλονίκης

ΠΕΜΠΤΗ, 29 ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΥ

Συνεδρία Τρίτη

Προεδρεύουν: ELKA BAKALOVA - ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΒΟΚΟΤΟΠΟΥΛΟΣ

- 09.00 ΕΥΘΥΜΙΟΣ ΤΣΙΓΑΡΙΔΑΣ
 Ἡ καλλιτεχνικὴ κληρονομιά στὸ Ἅγιον Ὄρος. Διάγραμμα τῆς μνημειακῆς ζωγραφικῆς κατὰ τὴ βυζαντινὴ περίοδο
- 09.15 GOJKO SUBOTIĆ
 Μοναστηριακὴ μνημειακὴ ζωγραφικὴ στὰ ὀρθόδοξα μοναστήρια
- 09.30 ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΔΕΛΗΓΙΑΝΝΗΣ
 Ἐλληνες ζωγράφοι σὲ μονὲς τῆς Ρουμανίας
- 09.45 ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ ΘΕΟΧΑΡΙΔΗΣ
 Προστασία καὶ ἀναστήλωση τῶν μοναστηριακῶν κτιριακῶν συγκροτημάτων
- 10.00 ΝΙΚΟΣ ΖΙΑΣ
 Ἡ μέριμνα τοῦ ἐλληνικοῦ κράτους γιὰ τὴν προστασία καὶ συντήρηση τῶν μοναστηριῶν
- 10.15 Συζήτηση
- 10.45 Διάλειμμα – Ξενάγηση στὴν Ἱερὰ Μονὴ Βλατάδων (Χρυσάνθη Μαυροπούλου-Τσιούμη)

Συνεδρία Τέταρτη

Προεδρεύουν: GOJKO SUBOTIĆ - ΒΛΑΣΙΟΣ ΦΕΙΔΑΣ

- 11.45 ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΒΟΚΟΤΟΠΟΥΛΟΣ
 Οἱ φορητὲς εἰκόνες καὶ ὁ ρόλος τους στὰ ὀρθόδοξα μοναστήρια
- 12.00 ΓΙΩΤΑ ΟΙΚΟΝΟΜΑΚΗ-ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ
 Οἱ δρόμοι τῶν μοναστηριακῶν κειμηλίων: τὸ παράδειγμα τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀργυρῶν
- 12.15 ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΓΑΛΑΒΑΡΗΣ
 Ἐκφράσεις τοῦ μοναχισμοῦ στὸ εἰκονογραφημένο βυζαντινὸ χειρόγραφο
- 12.30 ΚΡΙΤΩΝ ΧΡΥΣΟΧΟΪΔΗΣ
 Μοναστηριακὲς βιβλιοθῆκες καὶ ἀρχεῖα: κιβωτοὶ τεκμηρίων
- 12.45 Συζήτηση
- 13.15 Γεῦμα

Session B

Chairpersons: ATHANASIOS JEVTIĆ - NIKOS ZIAS

- 15.15 IOANNIS TARNANIDIS
The seeds and development of Orthodox monasticism in the Slavic lands up to the present day (in Greek)
- 15.30 BORIS FONKIČ
The role of the Greek monasteries in the cultural life of Russia in the 17th century (in Greek)
- 15.45 ELKA BAKALOVA
The role and significance of the monasteries in the cultural history of Bulgaria
- 16.00 ANNA RÓŻYCKA BRYZEK
Basilian monasteries in south-eastern Poland and their art
- 16.15 Discussion
- 16.30 Guided tour of the town including a visit to the Archaeological Museum
- 21.00 Reception held by the mayor of Thessaloniki

THURSDAY, 29th SEPTEMBER

Session C

Chairpersons: ELKA BAKALOVA - PANAYOTIS VOCOTOPOULOS

- 09.00 EUTHYMIOS TSIGARIDAS
The artistic heritage of Mount Athos. An outline of monumental painting of the Byzantine period (in Greek)
- 09.15 GOJKO SUBOTIĆ
Monumental painting in the Orthodox monasteries (in Greek)
- 09.30 DIMITRIOS DELIYANNIS
Greek painters in the monasteries of Romania (in Greek)
- 09.45 PLOUTARCHOS THEOCHARIDIS
The conservation and restoration of monastic buildings (in Greek)
- 10.00 NIKOS ZIAS
The role of the Greek State in the protection and conservation of the monasteries (in Greek)
- 10.15 Discussion
- 10.45 Break – Guided tour of the monastery of Vlatadon (led by Chryssanthi Mavropoulou-Tsioumi)

Session D

Chairpersons: GOJKO SUBOTIĆ - VLASIOS PHEIDAS

- 11.45 PANAYOTIS VOCOTOPOULOS
Portable icons and their role in the Orthodox monasteries (in Greek)
- 12.00 YOTA IKONOMAKI-PAPADOPOULOS
The routes of monastic treasuries: the case of church silver (in Greek)
- 12.15 GEORGE GALAVARIS
Expressions of monasticism in the illuminated Byzantine manuscript (in Greek)
- 12.30 KRITON CHRYSOCHOIDIS
Monastic libraries and archives: depositories of historical evidence (in Greek)
- 12.45 Discussion
- 13.15 Lunch

*Β'. Πολιτιστικές διαδρομές του Συμβουλίου της Εξόρυξης
«Οί δρόμοι του μοναχισμού»
Προγράμματα - Προοπτικές - Πεδία εφαρμογής*

Συνεδρία Πρώτη

Προεδρεύουν: DOMINIQUE DE BOISJOLLY-HOYET - ΝΤΟΡΑ ΚΟΝΣΟΛΑ

- 15.15 DOMENICO RONCONI
Τὸ πρόγραμμα τῶν πολιτιστικῶν διαδρομῶν
- 15.30 ANNE-MARIE SIMON
Τὸ Δίκτυο τοῦ μοναχισμού
- 15.45 LUCA PELLEGRINI
Μοναχισμὸς καὶ εὐρωπαϊκὸς πολιτισμὸς
- 16.00 ANTONIO JOSÉ DE ALMEIDA
Μνημειακὴ μοναστηριακὴ τέχνη - Τουριστικὲς διαδρομὲς στὴν Πορτογαλία
- 16.15 Συζήτηση
- 16.30 Ξεναγήση - Ἐπίσκεψη νῶν Ἁγίου Δημητρίου, Ἁγίου Νικολάου Ὁρφανοῦ (Κάτια Λοβέρδου-Τσιγαρίδα), Βυζαντινοῦ Μουσείου
- 21.00 Δεῖπνο

ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ, 30 ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΥ

Συνεδρία Δεύτερη

Συντονιστής: ΣΠΥΡΟΣ ΡΕΠΟΥΛΗΣ

- 09.00 Στρογγυλὴ Τράπεζα Α': Τὸ Δίκτυο τοῦ μοναχισμού: προοπτικὲς συνεργασίας μεταξὺ τῶν εὐρωπαϊκῶν χωρῶν
- MICHEL WOLKOWITSKY (Γαλλία) HELENA VAZ DA SILVA (Πορτογαλία)
DAN MOHANU (Ρουμανία) ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΠΑΠΑΔΕΡΟΣ (Ἑλλάδα)
JOACHIM HERRMANN (Γερμανία)
- 10.30 Διάλειμμα

Συνεδρία Τρίτη

Συντονιστής: DOMENICO RONCONI

- 11.00 Στρογγυλὴ Τράπεζα Β': Προτάσεις γιὰ τὴν παρουσίαση καὶ αξιοποίηση τῆς μοναστικῆς κληρονομίας τῆς Εὐρώπης
- ΧΡΗΣΤΟΣ ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ (Κύπρος) OLGA SEVAN (Ρωσία)
TAMARA BARSEGUIAN (Ρωσία) IVAN TCHOUBRIKOV (Βουλγαρία)
LORENZO SGANZINI (Ἑλβετία) DZMITRY BUBNOUSKI (Λευκορωσία)
OLGA PLAMENITSKA (Οὐκρανία) VALTER SHTYLIA (Ἀλβανία)
SILVESTER GABERŠČEK (Σλοβενία)
- 12.30 Γεύμα

*B. The Cultural Routes of the Council of Europe Programme
«The Routes of monasticism»
Programmes - Prospects - Fields of application*

Session A

Chairpersons: DOMINIQUE DE BOISJOLLY-HOYET – DORA KONSOLA

- 15.15 DOMENICO RONCONI
The Cultural Routes Project
- 15.30 ANNE-MARIE SIMON
The Network of «Monastic Influences»
- 15.45 LUCA PELLEGRINI
Monasticism and European culture
- 16.00 ANTONIO JOSÉ DE ALMEIDA
Monumental monastic art and the itineraries of tourism in Portugal
- 16.15 Discussion
- 16.30 Guided tour of the church of St. Demetrios, the church of St. Nicolaos 'Orphanos' (led by Katia Loverdou-Tsigarida) and the Byzantine Museum
- 21.00 Dinner

FRIDAY, 30th SEPTEMBER

Session B

Coordinator: SPYROS REPOULIS

- 09.00 Round Table I : The network of «Monastic Influences»: prospects for cooperation among European countries
- | | |
|-----------------------------|--------------------------------|
| MICHEL WOLKOWITSKY (France) | HELENA VAZ DA SILVA (Portugal) |
| DAN MOHANU (Romania) | ALEXANDROS PAPADEROS (Greece) |
| JOACHIM HERRMANN (Germany) | |
- 10.30 Break

Session C

Coordinator: DOMENICO RONCONI

- 11.00 Round Table II : Proposals for the presentation and enhancement of the monastic heritage of Europe
- | | |
|--------------------------------|---------------------------------|
| CHRISTOS IKONOMOU (Cyprus) | OLGA SEVAN (Russia) |
| TAMARA BARSEGUIAN (Russia) | IVAN TCHOUBRIKOV (Bulgaria) |
| LORENZO SGANZINI (Switzerland) | DZMITRY BUBNOUSKI (Bielorussia) |
| OLGA PLAMENITSKA (Ukraine) | VALTER SHTYLLA (Albania) |
| SILVESTER GABERŠČEK (Slovenia) | |
- 12.30 Lunch

Συνεδρία Τέταρτη

Συντονίστρια: ΝΤΟΡΑ ΚΟΝΣΟΛΑ

- 14.30 Στρογγυλή Τράπεζα Γ': Πεδία εφαρμογής του ελληνικού Προγράμματος «Δρόμοι του ὀρθόδοξου μοναχισμού»: εκπαίδευση, πολιτιστικός τουρισμός
 ΖΩΗ ΚΑΖΑΖΑΚΗ, Ὑπουργεῖο Πολιτισμοῦ, Διεύθυνση Μορφωτικῶν Σχέσεων
 ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΜΠΟΥΜΗΣ, Ὑπουργεῖο Παιδείας
 ΑΛΕΞΗΣ ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ, Ἑλληνικὸς Ὄργανισμὸς Τουρισμοῦ
 ΛΥΣΣΑΝΔΡΟΣ ΤΣΙΛΙΔΗΣ, Σύνδεσμος τῶν ἐν Ἑλλάδι Πρακτόρων Τουριστικῶν καὶ Ταξιδιωτικῶν Γραφείων
 ΣΤΕΦΑΝΟΣ ΒΟΥΓΑΡΗΣ, Σύνδεσμος Ἑλληνικῶν Τουριστικῶν Ἐπιχειρήσεων
 ΑΡΓΥΡΙΟΣ ΔΟΥΚΑΣ, Σύνδεσμος Τουριστικῶν Γραφείων Μακεδονίας-Θράκης
 ΝΤΟΡΑ ΣΠΑΧΗ, Σωματεῖο Διπλωματούχων Ξεναγῶν Ἀθηνῶν
 ANNA ΤΡΙΒΕΛΛΑ-ΑΜΠΡΑΒΑΝΕΛ, Σύνδεσμος Ξεναγῶν Θεσσαλονίκης
- 16.30 Λήξη συνεδρίας
- 19.30 Συναντῖα βυζαντινῆς μουσικῆς στὸ ναὸ τῆς Ἁγίας Σοφίας
- 21.00 Δεξίωση Ὑπουργείου Μακεδονίας-Θράκης

ΣΑΒΒΑΤΟ, 1 – ΚΥΡΙΑΚΗ, 2 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

Γ'. Ὀδοιπορικὸ σὲ μοναστήρια τῆς Βόρειας Ἑλλάδας

Πρόγραμμα ἀνδρῶν

ΣΑΒΒΑΤΟ, 1 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

Ἀναχώρηση ἀπὸ Θεσσαλονίκη γιὰ Ἁγιον Ὄρος. Ἐπίσκεψη στὶς Καρυές-Πρωτάτο. Διανυκτέρευση στὴν Ἱερά Μονὴ Βατοπεδίου.

ΚΥΡΙΑΚΗ, 2 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

Ἐπίσκεψη Μονῆς Ἰβήρων. Ἐπιστροφή στὴ Θεσσαλονίκη μέσω μονῆς Ὁρμύλιας.

21.00 Ἀποχαιρετιστήριο δεῖπνο

Πρόγραμμα γυναικῶν

ΣΑΒΒΑΤΟ, 1 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

Ἀναχώρηση ἀπὸ Θεσσαλονίκη γιὰ Οὐρανούπολη. Γύρος τοῦ Ἁγίου Ὄρους μὲ καρβάκι. Τὸ ἀπόγευμα ἐπίσκεψη μονῆς Ὁρμύλιας καὶ ἐπιστροφή στὴ Θεσσαλονίκη. Δεῖπνο.

ΚΥΡΙΑΚΗ, 2 ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ

Ἀναχώρηση ἀπὸ Θεσσαλονίκη γιὰ Σέρρες. Ἐπίσκεψη-ξενάγηση Ἱερᾶς Μονῆς Τιμίου Προδρόμου (Ξανθὴ Σαββοπούλου). Γεῦμα στὴ μονή. Ἐπιστροφή.

21.00 Ἀποχαιρετιστήριο δεῖπνο



Κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ Συμποσίου, στὸν ἴδιο χῶρο (Ἱ. Μ. Βλατάδων, Θεσσαλονίκη), θὰ λειτουργήσῃ ἔκθεση ἔντυπου ὕλικου καὶ ὀπτικοακουστικῶν προϊόντων σχετικῶν μὲ τὰ ἑλληνικὰ μοναστήρια.

Session D

Coordinator: DORA KONSOLA

14.30 Round Table III : Fields of application of the Greek Programme «The Routes of Orthodox monasticism»: education and training, cultural tourism

ZOE KAZAZAKI, Ministry of Culture, Cultural Relations Division

PANAYOTIS BOUMIS, Ministry of Education

ALEXIS CHATZIDAKIS, Greek Tourist Organisation

LYSSANDROS TSILIDIS, Association of Greek Tourist Agents

STEPHANOS VOULGARIS, Association of Greek Tourist Enterprises

ARGYRIOS DOUKAS, Association of Tourist Agents of Macedonia and Thrace

DORA SPACHI, Association of Registered Tourist Guides, Athens

ANNA TRIVELLA-ABRAVANEL, Association of Tourist Guides, Thessaloniki

16.30 End of session

19.30 A concert of Byzantine music in the church of Hagia Sophia

21.00 Reception held by the Ministry of Macedonia - Thrace

SATURDAY, 1st – SUNDAY, 2nd OCTOBER

C. A monastic itinerary: Northern Greece

Men's Programme

SATURDAY, 1st OCTOBER

Departure from Thessaloniki for Mt. Athos. Visit Karyes-Protaton. Overnight stay at the monastery of Vatopedi.

SUNDAY, 2nd OCTOBER

Tour of the monastery of Iviron. Return to Thessaloniki via the monastery of Ormylia.

21.00 Farewell dinner

Women's Programme

SATURDAY, 1st OCTOBER

Departure from Thessaloniki for Ouranopoli. Boat tour around the coast of Mt. Athos. Visit in the afternoon to the monastery of Ormylia and return to Thessaloniki. Dinner.

SUNDAY, 2nd OCTOBER

Departure from Thessaloniki for Serres. Visit and tour of the monastery of St. John the Baptist (led by Xanthi Savvopoulou). Lunch at the monastery. Return to Thessaloniki.

21.00 Farewell dinner



Throughout the duration of the Symposium an exhibition will be held in the foyer displaying printed matter and audio-visual products concerning Greek monasteries.

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΣΥΝΕΔΡΩΝ – LIST OF PARTICIPANTS

- Kostas ADAM, Publisher, Mesogeion 275, 15231 Athens.
 Spyridon ALEXIOU, Journalist, Nikis 15, 10557 Athens.
 Antonio José de ALMEIDA, Hieromonk, Historian-Theologist, Traversa da Corpo Santo 32, 1200 Lisboa.
 Metropolitan Bishop of Paronaxia AMBROSIUS, Synodal Member of the Holy Council of the Church of Greece, The Holy See of Paronaxia, 84300 Naxos.
 Elka BAKALOVA, The Institute of Art Studies, Bulgarian Academy of Sciences, Benkovski 3, Sofia.
 Tamara BARSEGUIAN, Scientific Director of the Ministry of Culture and the Academy of Sciences of Russia, Bersenevskaya nab. 20, 109071 Moscow.
 Dominique de BOISJOLLY-HOYET, Representant Permanent-Adjoint de la France auprès du Conseil de l'Europe, 40, rue de Verdun, 67000 Strasbourg.
 Panayotis BOUMIS, Professor, University of Athens, Chrysaphi 8, 16232 Athens.
 Lucy BRATZIOTI, Publisher, Patriarchou Ioakim 25, 10673 Athens.
 Dzmityr BUBNOUSKI, Head of the National Department for the Protection of the Historical and Cultural Patrimony, Dom Pravitelstva, Societskaya 9, 22010 Minsk.
 Alexis CHATZIDAKIS, Architect, Greek Tourist Organisation, Amerikis 2, 11065 Athens.
 Kriton CHRYSSOCHOIDIS, Researcher at the Centre for Byzantine Research, National Hellenic Research Foundation, Vasileos Konstantinou 48, 11635 Athens.
 Demetrios DELIYANNIS, Art Historian, Pavlou Mela 32, 16346 Athens.
 Argyrios DOUKAS, Chairman of the Association of Tourist Agents of Macedonia and Thrace, Venizelou 8, 54624 Thessaloniki.
 Boris FONKIČ, Professor, Institute of General History, Brianskja ul. 2, kv. 74, 121059 Moscow.
 Silvester GABERŠČEK, Consultant of the Minister of Culture, Ministry of Culture, Cankargeva 5/1, 61000 Ljubljana.
 George GALAVARIS, MRFC, Professor, McGill University-Montreal, Akakion 40, 15125 Athens.
 Kalypso GOLANDA, Director of the Department of International Educational Relations, Ministry of Education, Mitropoleos 25, 10557 Athens.
 Demetrios GONIS, Associate Professor, University of Athens, Iokastis 2, 15772 Athens.
 Joachim HERRMANN, Curator of the Monastery of Helfta, L. Jahn-Straße 3, 06295 Litherstradt Eisleben.
 Yota IKONOMAKI-PAPADOPOULOS, Art Historian, Ploutarchou 25, 15122 Athens.
 Christos IKONOMOY, Lecturer, University of Thessaloniki, Representative of the Church of Cyprus, Theomitoros 20, B' Autostegasi Latsion, Nicosia.
 Athanasios JEVTIĆ, Bishop of Zachoumi and Herzegovina.
 Zoe KAZAZAKI, Historian, Head of the Department of International Organisations, Cultural Relations Division, Ministry of Culture, Karytsi Sq. 12, 10186 Athens.
 Dora KONSOLA, Associate Professor, Panteion University, Expert of the Council of Europe for the Programme «Cultural Routes», Ellanikou 25, 11635, Athens.
 Spyridon KONTOYANNIS, Lecturer, University of Athens, Panepistimiopoli Zographou, 15784 Athens.
 Dionysios KOUNTOUREAS, Advisor of the Embassy, B4 Directorate of C.S.C.E. and the Council of Europe, Ministry of Foreign Affairs, Akadimias 1, 10671 Athens.
 Anna LAMBROPOULOU, Researcher at the Centre for Byzantine Research, National Hellenic Research Foundation, Vasileos Konstantinou 48, 11635 Athens.
 Katia LOVERDOU-TSIGARIDA, Archaeologist, 9th Directorate of Byzantine Antiquities, Pringipos Nicolaou 10, 54622 Thessaloniki.
 Elisabeth MALAMUT, Directeur de recherche, CNRS, Collège de France, 52 rue du Cardinal Lemoine, 75005 Paris.
 Chryssa MALTEZOU, Professor, University of Crete, Director of the Centre for Byzantine

- Research at the National Hellenic Research Foundation, Vasileos Kostantinou 48, 11635 Athens.
- George MANTZARIDIS, Professor, University of Thessaloniki, 54006 Thessaloniki.
- Chryssanthi MAVROPOULOU-TSIOUMI, Professor, University of Thessaloniki, Papafi 56, 54639 Thessaloniki.
- Dan MOHANU, Professor, Head of the Department of Conservation - Restoration, Academy of Fine Arts of Bucarest, Calea Victoriei, nr 2, ET 7, ap. 32 Sector 3, 70412 Bucarest.
- Maria NYSTAZOPOULOU-PELEKIDOU, Professor, University of Ioannina, Miaouli 8, 14561 Athens.
- Alexandros PAPADEROS, President, Orthodox Academy of Crete, 73006 Kolimvari, Crete.
- Stelios PAPADOPOULOS, Ethologist-Museologist, Director of the Cultural and Technological Foundation of the Greek Bank of Industrial Development, Panepistimiou 13, 10564 Athens.
- Luca PELLEGRINI, Don, Adjoint de Secrétairerie au Conseil Pontifical de la Culture, Conseil Pontifical de la Culture, 00120 Città del Vaticano.
- Vlasios PHEIDAS, Professor, University of Athens, Panepistimiopoli Zographou, 15784 Athens.
- Olga PLAMENITSKA, Head of Department, Research Institute of Theory and History of Architecture, 9 vel Zhitomiraskaya, 252 140 Kiev.
- Spyros REPOULIS, Head of the Cultural Relations Division, Ministry of Culture, Karytsi Sq. 12, 10186 Athens.
- Domenico RONCONI, Administrateur principal responsable du projet «Itinéraires culturels», Conseil de l'Europe, 67075 Strasbourg Cedex.
- Anna RÓŻYCKA BRYZEK, Professor, Director of the Institute of the History of Art, Jagiellonian University, ul. Grodzka 53, 31 001 Krakow.
- Xanthi SAVVOPOULOU, Architect, 11th Directorate of Byzantine Antiquities, Dionysiou 12, 54634 Thessaloniki.
- Hieromonk SERAPION, Holy Monastery of the Annunciation, 63071 Chalkidike.
- Olga SEVAN, Head of Division, Russian Institute of Cultural Research, Ministry of Culture and Russian Academy of Sciences, Bersenevskaya nab. 20, 109072 Moskow.
- Lorenzo SGANZINI, Divisione della Cultura del Cantone Ticino, Residenza Governativa, 6501 Bellinzona.
- Valter SHTYLLA, Director of the Institute of Cultural Monuments, Ministry of Culture, Youth and Sport, Bld Deshmoret e Kombit, Tirana.
- Anne-Marie SIMON, Expert-consultant du Conseil de l'Europe, 44, rue du Faubourg du Temple, 75011 Paris.
- Dora SPACHI, General Secretary of the Greek Federation of Tourist Guides, Apollonos 9a, 10557 Athens.
- Gojko SUBOTIĆ, Professor, Arheološki Institut S.A.N.U., Knez Mihailova 35, 1000 Beograd.
- Isabel TAMEN, Chargé de mission pour le projet «Itinéraires culturels», Conseil de l'Europe, 67075 Stasbourg Cedex.
- Ioannis TARNANIDIS, Professor, University of Thessaloniki, Galini Oreokastrou, 57013 Thessaloniki.
- Ivan TCHOUBRIKOV, Director of the Cabinet of the Minister of Culture, Ministry of Culture, Blvd. «Stamboliisky» 17, 1000 Sofia.
- Eleftherios THEOPHANOPOULOS, Member of the Board of the Association of Greek Tourist Agents, Psylla 6, 10557 Athens.
- Plutarchos THEOCHARIDIS, Architect, 10th Directorate of Byzantine Antiquities, Ippodromiou Sq. 7, 54621 Thessaloniki.
- Anna TRIVELLA-ABRAVANEL, Vice-president, Association of Tourist Guides, Thessaloniki, P.O.B. 10163, 54110 Thessaloniki.
- Efthymios TSIGARIDAS, Associate Professor, University of Thessaloniki, Pringipos Nicolaou 10, 54622 Thessaloniki.
- Lyssandros TSILIDIS, Chairman of the Association of Greek Tourist Agents, Voulis 38, 10557 Athens.

Antonia TZIANNOU-SKALTSIOTI, Head of the Department of Research and Studies, Greek Tourist Organisation, Amerikis 2, 11065 Athens.

Helena VAZ DA SILVA, Director, Centro Nacional de Cultura, Rua Antonio Cardoso 68, 1200 Lisboa.

Panayotis VOCOTOPOULOS, Professor, University of Athens, Panepistimiopoli Zographou, 15784 Athens.

Stephanos VOULGARIS, Member of the Board of the Association of Greek Tourist Enterprises, Vouliagmenis Av. 572, 16451 Athens.

Era VRANOUSI, Professor, University of Thessaloniki, 54006 Thessaloniki.

Michel WOLKOWITSKY, Rencontres culturelles de l'Abbaye de Sylvanes, 12360 Camares.

Raymond WEBER, Directeur, Direction de l'Enseignement, de la Culture et du Sport, Conseil de l'Europe, 67075 Strasbourg Cedex.

Nikos ZIAS, Associate Professor, University of Athens, Head of the Division of Byzantine and post-Byzantine Monuments, Ministry of Culture, Bouboulinas 20, 10682 Athens.

ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Το διεθνές συμπόσιο, που πραγματοποιήθηκε από 28/9 έως 2/10/1994 στην Πατριαρχική Μονή Βλατάδων Θεσσαλονίκης, με θέμα *Τάσεις του ορθόδοξου μοναχισμού, 9ος-20ός αιώνας*, αποτέλεσε τη συμμετοχή της Ελλάδος στο Πρόγραμμα του Συμβουλίου της Ευρώπης *Δρόμοι του μοναχισμού*, στο πλαίσιο του ευρύτερου δικτύου των ευρωπαϊκών «Πολιτιστικών Διαδρομών»: ενός δικτύου, που διασχίζει την ευρωπαϊκή ήπειρο, σε ποικίλους πολιτιστικούς άξονες, στοχεύοντας στη ζωντανή επικοινωνία και τη βαθύτερη αλληλογνωριμία των λαών της, μέσω της ιστορίας, της παράδοσης, των μνημείων και της καλλιτεχνικής τους δημιουργίας, με τις ιδιαιτερότητες και τα στοιχεία σύγκλισής τους, που συνιστούν τον μοναδικό πλούτο της κοινής ευρωπαϊκής πολιτιστικής κληρονομιάς.

Το Υπουργείο Πολιτισμού της Ελλάδος, πιστεύοντας στα υψηλά ιδανικά, που υπηρετεί το Συμβούλιο της Ευρώπης, μετέχει ενεργά, διά της διεύθυνσης Μορφωτικών Σχέσεων, στις κοινές ευρωπαϊκές πολιτιστικές δραστηριότητες, που αναπτύσσονται υπό την αιγίδα του μεγάλου αυτού διακυβερνητικού οργανισμού, μεταξύ των οποίων και οι ευρωπαϊκές «Πολιτιστικές Διαδρομές».

Το 1993 οι εκδηλώσεις, που οργάνωσε στο Σουφλί της Θράκης με τη συμμετοχή Ευρωπαίων εμπειρογνομόνων, αποτέλεσαν την ελληνική συμβολή, τον «ελληνικό σταθμό», στους *Δρόμους του Μεταξιού* στην Ευρώπη.

Την ίδια χρονιά ο Διευθυντής Μορφωτικών Σχέσεων, κ. Σπ. Ρέπουλης, εκπρόσωπος του ΥΠΠΟ στην Επιτροπή Πολιτισμού του Σ.Ε., πήρε την πρωτοβουλία να ζητήσει τη σκυτάλη από τις χώρες της δυτικής Ευρώπης και του δυτικού μοναχισμού, για να είναι η Ελλάδα η χώρα που θα σηματοδοτούσε την αφετηρία του δικτύου του ορθόδοξου μοναχισμού, με την εξακτίνωσή του, στη συνέχεια, προς τις άλλες ορθόδοξες χώρες της ανατολικής Ευρώπης.

Η ελληνική πρόταση, με τη θερμή στήριξη εκπροσώπων άλλων ορθόδοξων κρατών-μελών του Οργανισμού και του Βατικανού, έγινε ευμενέστατα αποδεκτή από την Επιτροπή και τη Γραμματεία της, που υποσχέθηκε να παράσχει την αιγίδα του Συμβουλίου της Ευρώπης και οικονομική υποστήριξη.

Συμπληρώθηκε κατ' αυτό τον τρόπο το δίπτυχο των *Δρόμων του μοναχισμού* στη Δύση και την καθ' ημάς *Ανατολή*.

Στην ορθόδοξη Ανατολή ο μοναχισμός διαδραμάτισε στην πορεία των

αιώνων εξαιρετικά σημαντικό ρόλο. Ακολουθώντας την παράδοση των ασκητών, αλλά και των κοινοβιατών των πρώτων αιώνων της Χριστιανοσύνης, ο ορθόδοξος μοναχισμός αναπτύχθηκε κυρίως στην Ανατολή, συνταιριάζοντας τη μυστηριακή ένωση με τον Θεό με την κοινωνική και πολιτιστική προσφορά. Δημιούργησε έργα υψηλής τέχνης στην αρχιτεκτονική με μεγάλοπρεπες ή τολμηρές κατασκευές, όπως στο Άγιον Όρος ή στα Μετέωρα, στη ζωγραφική, όπως στα ψηφιδωτά του Δαφνίου ή οι τοιχογραφίες της Παντάνασσας του Μυστρά, οι ανεπανάληπτες ομορφιάς εικόνες και λεπτογυμμένα ιστορημένα χειρόγραφα.

Εκτός όμως από την καλλιτεχνική αυτή δημιουργία, που συνδέεται άμεσα με τον πρωταρχικό σκοπό του ορθόδοξου μοναχισμού, τη λατρεία του Θεού, οι ορθόδοξοι μοναχοί συνέβαλαν αποφασιστικά στη διάσωση της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, αντιγράφοντας κώδικες με αρχαία κείμενα, που διέσωζαν οι πλούσιες βιβλιοθήκες των μοναστηριών. Μια ανεκτίμητη προσφορά στη διάσωση και μεταλαμπάδευση του αρχαίου ελληνικού πνεύματος προς τη δυτική Ευρώπη, την ευρωπαϊκή Αναγέννηση και τον ευρωπαϊκό πολιτισμό.

Ο βορειοελλαδικός χώρος φιλοξενεί πλήθος μοναστηριών με κέντρο και καρδιά την αποκλειστικά μοναστική πολιτεία του Αγίου Όρους στη χερσόνησο του Άθωνος.

Στο Άγιον Όρος όχι μόνο συγκεντρώνονται όλες οι μορφές του ορθόδοξου μοναχισμού, όχι μόνο διατηρούνται αριστουργήματα της καλλιτεχνικής δημιουργίας, αλλά κυρίως ο μοναχισμός συνεχίζει με την ίδια πνευματική εγρήγορση, εδώ και χίλια χρόνια, την πορεία του, με τα ίδια γνωρίσματα.

Γι' αυτό ήταν ιδιαίτερα εύστοχη η επιλογή της Θεσσαλονίκης για την πραγματοποίηση του διεθνούς συμποσίου, που οργανώθηκε στους φιλόξενους χώρους της Πατριαρχικής Μονής των Βλατάδων με το λαμπρό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών και ολοκληρώθηκε με περιοδεία των συνέδρων στο Άγιον Όρος και άλλα μοναστήρια της Μακεδονίας.

Με την ευκαιρία της παρούσας έκδοσης των πρακτικών του συμποσίου, το ΥΠΠΟ ευχαριστεί θερμά για τη φιλοξενία των εκδηλώσεων τον καθηγούμενο της Ιεράς Μονής Βλατάδων Σεβασμιώτατον κ. Παντελεήμονα και το Ίδρυμα Πατερικών Μελετών.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες εκφράζει το Υπουργείο Πολιτισμού προς το Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών και τη Διευθύντριά του κ. Χρύσα Μαλτέζου για τη γόνιμη συνεργασία του στην επισημονική προετοιμασία του συμποσίου και τη Διεύθυνση Παιδείας, Πολι-

τισμού και Αθλητισμού του Συμβουλίου Ευρώπης για την ηθική και οικονομική ενίσχυσή του.

Ευχαριστούμε επίσης τα μέλη των Επιτροπών και τα στελέχη της Διεύθυνσης Μορφωτικών Σχέσεων του ΥΠΠΟ, που συνεργάστηκαν για την επιτυχή οργάνωση του συμποσίου και τους κρατικούς και λοιπούς φορείς-χορηγούς για τη θετική συμβολή τους.

Γ. ΘΩΜΑΣ

Γενικός Γραμματέας Υπουργείου Πολιτισμού

INTRODUCTORY NOTE

The International Symposium held at the Patriarchal Monastery of Vlatadon in Thessaloniki in the autumn of 1994 on *Trends in Orthodox monasticism: 9th-20th centuries* was a Greek contribution to the Council of Europe's «Routes of monasticism» programme, part of the broader «Cultural Routes» programme, which divides the continent of Europe into many different axes of culture aiming at strengthening the contact between nations and deepening their knowledge of each other, with the help of history, tradition, monuments and artistic creation, with the features that distinguish them and those that unite them, all of which constitute the unique wealth of our common European cultural heritage.

The Greek Ministry of Culture, believing in the high ideals served by the Council of Europe plays an active role through the Cultural Relations Division in shared European cultural activities that are developed under the auspices of that great international organisation. Amongst these activities is the European «Cultural Routes» programme.

In 1993 the events organised at Soufli in Thrace with the participation of European experts constituted the Greek contribution to the «Routes of Silk» in Europe. In the same year Mr S. Repoulis, Director of Cultural Relations and representative of the Ministry of Culture on the Council of Europe's Committee on Culture, decided to take up the challenge from the countries of Western Europe and of Western European monasticism and make Greece the country which would bring into being the network of Orthodox monasticism which would spread in turn to the other Orthodox countries of Eastern Europe. The Greek proposal was warmly supported by the representatives of other Orthodox member-states and by the Vatican, and was welcomed by the Commission and its Secretariat, which promised Council of Europe patronage and financial support. In this way «Routes of monasticism» in the West had its parallel in our own Orthodox East.

Here, monasticism has played a crucial role throughout the centuries. Following the two traditions of ascetism and of communal living from the earliest centuries of Christianity, Orthodox monasticism developed mainly in the East, blending

mystical union with God with offerings of a social or cultural nature. It created works of sublime artistry; in architecture, with magnificent, daring constructions like those on Mt Athos or at Meteora; in pictorial art, as in the mosaics at Daphni or the murals in the church of the Pantanassa at Mystra, images of unique beauty and finely decorated manuscripts. But apart from this artistic creativity, which is directly connected with the principal purpose of Orthodox monasticism, the worship of God, the Orthodox monks made a decisive contribution to the preservation of ancient Greek literature, by copying classical manuscripts which were kept by the rich monastery libraries, the priceless service of rescuing and spreading the spirit of Ancient Greece to Western Europe, the European Renaissance and European culture.

Northern Greece is the seat of a host of monasteries, at the centre and heart of which is the exclusively monastic state of Mt Athos peninsula. It is not only that all forms of Orthodox monasticism are concentrated there and masterpieces of art preserved, but, most importantly, monasticism has been continuing on its way there for many hundreds of years now, with the same intellectual alertness, the same distinctive features.

For that reason the choice of Thessaloniki as the venue for this International Symposium was a particularly happy one. It was held in the hospitable premises of the Patriarchal Monastery of Vlatadon with its distinguished Institute of Patristic Studies and included excursions by conference members to Mt Athos and other monasteries in Macedonia.

The Ministry takes this opportunity to express its gratitude to the Institute of Patristic Studies and to the Most Reverend Panteleimon, abbot of the Holy Monastery of Vlatadon, for their hospitality. Special thanks are due to the Centre for Byzantine Research of the National Hellenic Research Foundation, and its Director Mrs Chryssa Maltezou for their extremely effective cooperation in preparation of the Symposium on the academic side and to the Office of Education, Culture and Athletics of the Council of Europe for their moral and financial support. We are also grateful to the members of the commissions and to the officials of the Cultural Relations Division of the Ministry of Culture, who worked together for the success of the Symposium, and to government and other financial patrons for their contributions.

G. THOMAS

General Secretary, Ministry of Culture

† Βαρθολομαῖος ἐλέω Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως
Νέας Ρώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης

Ἄριθμ. Πρωτ. 1104

† Τοῖς μετέχουσι τοῦ συγκαλουμένου ἐν τῷ ἡμετέρῳ Πατριαρχικῷ Ἰδρύματι Πατερικῶν Μελετῶν εἰδικοῦ Συνεδρίου περὶ Ὁρθοδόξου Μοναχισμοῦ, τέκνοις τῆς ἡμῶν Μακαριότητος ἐν Κυρίῳ ἀγαπητοῖς, χάριν καὶ εἰρήνην παρὰ Θεοῦ.

Ἡ διοργάνωσις Συνεδρίου μὲ ἀντικείμενον τὸν Ὁρθόδοξον Μοναχισμόν ὑπὸ τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ ἐν τῷ πλασίῳ τοῦ προγράμματος τοῦ Συμβουλίου τῆς Εὐρώπης *Πολιτιστικὴ Διαδρομὴ* καὶ ἐν συνεργασίᾳ μετὰ τοῦ Κέντρου Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν τοῦ Ἐθνικοῦ Ἰδρύματος Ἐρευνῶν ἐν τῇ πόλει τῆς Θεσσαλονίκης μεταξὺ καὶ Σεπτεμβρίου-β' Ὀκτωβρίου ἐ.ξ. πληροῖ ἡμᾶς πλείστης ὄσης χαρᾶς, τοσούτῳ μᾶλλον ὅσῳ ἀναγνωρίζεται ἐμπράκτως ἡ ἐνεργὸς συμβολὴ τῶν μοναχῶν εἰς τὴν πολιτιστικὴν διεπικοινωνίαν διαφοροτρόπων παραδόσεων. Δραττόμεθα τῆς εὐκαιρίας ταύτης ὅπως διὰ πολλοστὴν φορὰν καὶ ἀπὸ τοῦ Ἱεροῦ Κέντρου τῆς Ὁρθοδοξίας διακηρύξωμεν τὸ ἀληθὲς νοηματικὸν περιεχόμενον τοῦ Ὁρθοδόξου Μοναχισμοῦ. Ὁ ἀναχωρητισμὸς δὲν σημαίνει ἀρνητισμὸν τοῦ πολιτισμοῦ. Ὁ Μοναχισμὸς δὲν εἶναι ἀπομονωτισμὸς τοῦ ἀτόμου. Ὁ ἀσκητισμὸς δὲν ὑποδηλοῖ ἀντικοινωνισμόν. Ἀντιθέτως μάλιστα πρόκειται διὰ πρότασιν ζωῆς πλήρη θετικοῦ περιεχομένου πρὸς νέαν καὶ ριζικὴν νοηματοδότησιν τοῦ κοινωνικοῦ βίου διὰ τὴν σύμπηξιν κοινῆς ἐπικοινωνίας μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων ὡς προσώπων καὶ τῶν πολιτισμῶν ὡς ἱστορικῶν συσσωματώσεων.

Ἡ ἔδρα τοῦ ἡμετέρου Συνεδρίου, ἡ πόλις τῆς Θεσσαλονίκης, κέκτηται προσέτι ἰδιάζουσαν σημασίαν, καθ' ὅσον ἀντικρύζει τὸ "Ἁγιον Ὄρος, πρότυπον τοῦ Ὁρθοδόξου Μοναχισμοῦ ἀνὰ τοὺς αἰῶνας καὶ εἰς ὀλόκληρον τὴν οἰκουμένην ὑψήλιον. Διὰ τὴν ἐμβιωθῆναι τὸ νόημα τοῦ Ὁρθοδόξου Μοναστικοῦ ἰδεώδους εἶναι ἀρκετὸν νὰ στρέψουν οἱ σύεδροι τὸ βλέμμα αὐτῶν εἰς τὸν Ἱερὸν Τόπον, ὅπου διαφυλάσσεται καὶ συνεχίζεται ἡ πατροπαράδοτος ἀλήθεια τοῦ ἀσκητισμοῦ τῆς ἐρήμου, ὁμοῦ μετὰ τοῦ κοινοβιακοῦ ἰδεώδους. Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον διακρατεῖ ὑπὸ τὴν πνευματικὴν αὐτοῦ αἰγίδα τὸ "Ἁγιον Ὄρος ἀκριβῶς διότι αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκην νὰ διασώσῃ ἀλώβητον τὸν Ὁρθόδοξον Μοναχισμόν. Ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης ὡς κυριάρχης Ἐπίσκοπος τοῦ Ἁγίου Ὄρους διαδηλοῖ διὰ τῆς ἀμέσου καὶ ἀδιαλείπτου φροντίδος Αὐτοῦ περὶ τὰ ἀθωνικὰ ζητήματα τὴν στοργὴν καὶ τὴν τιμὴν μετὰ τῶν ὁποίων ἀείποτε περιβάλλει τὸ Περιβόλι τῆς Παναγίας. Διὰ

τουτο, ἄλλωστε, οἱ Ἄγιορεῖται Πατέρες προστρέχουν πάντοτε εἰς τὴν Μητέρα Ἐκκλησίαν πρὸς ἀναζήτησιν λύσεων εἰς τὰ πολυποίκιλα προβλήματα αὐτῶν, ἰδίως σήμερον εἰς καιροὺς χαλεποὺς καὶ περιστάσεις δυσμενεῖς διὰ τὸν Ὁρθόδοξον Μοναχισμόν. Ἀντανάκλασιν τῶν ἀμοιβαίων σχέσεων στοργῆς καὶ τιμῆς μεταξύ τοῦ Ἁγίου Ὁρους καὶ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἀποτελεῖ ἡ συνύπαρξις τοῦ αὐτοδιοικήτου τοῦ Ἱεροῦ Τόπου μετὰ τῆς πνευματικῆς-ιεροκανονικῆς αὐτοῦ ἀναφορᾶς πρὸς τὴν Μητέρα Ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ Μεγάλῃν Ἐκκλησίαν καὶ τὸν Προκαθήμενον αὐτῆς.

Εἰς τὸ Ἁγιώνυμον Ὁρος καταδεικνύεται ἀπαρασαλεύτως ὁ πολιτιστικὸς ρόλος τοῦ Ὁρθοδόξου Μοναχισμοῦ. Οἱ ἐκπολιτισταὶ τῶν Σλαυικῶν λαῶν τῆς Χερσονήσου τοῦ Αἴμου καὶ ἐπέκεινα αὐτῆς ἦσαν μοναχοί. Ἀναχωρηταὶ προέβησαν εἰς τὸν ἐκχριστιανισμόν, ἀλλὰ ταυτοχρόνως καὶ εἰς τὸν ἐκπολιτισμόν δλοκλήρου τῆς Εὐρώπης. Ἀντίδωρον τῶν σλαυικῶν λαῶν πρὸς τὸν ἑλληνόφωνον μοναχισμόν ὑπῆρξεν ἡ ἴδρυσις ἱερῶν σκηνωμάτων ἐν Ἁγίῳ Ὁρει ἐπηνδρωμένων ἐκ μοναχῶν ρωσικῆς, σερβικῆς, βουλγαρικῆς καὶ ρουμανικῆς καταγωγῆς. Ὁ ὑπὸ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἁγίας Ὁρθοδοξίας ἐν Συνόδῳ ἀποκηρυχθεῖς ἐθνοφυλετισμὸς ἀπουσιάζει παντελῶς εἰς τὸ Ἁγιον Ὁρος, ἐνθα ἐγκαταβιοῦν ἀκμάζουσαι μοναστικαὶ κοινότητες πάσης φυλῆς ὀρθοδόξων ἀναχωρητῶν.

Ἐν τοιαύταις σκέψεσι πληρούμεθα ὑπὸ αἰσθημάτων εὐφροσύνης ἐπὶ τῇ συγκλήσει τοῦ ὑμετέρου Συνεδρίου, τὸ ὁποῖον ἐκθύμως χαιρετίζομεν, ἀσμένως ἐπευλογοῦμεν καὶ ἐγκαρδίως ἀπονέμομεν τὴν πατρικὴν καὶ Πατριαρχικὴν ἡμῶν εὐλογίαὶν πρὸς εὐόδωσιν τῶν ὑμετέρων ἐργασιῶν.

Ἡ δὲ τοῦ Θεοῦ χάρις καὶ τὸ ἄπειρον ἔλεος εἶη μετὰ πάντων ὑμῶν, ἀδελφοὶ καὶ τέκνα.

,α 748' Σεπτεμβρίου κζ'

† *Bartholomeos, by the mercy of God, archbishop of Constantinople
New Rome and ecumenical patriarch*

To those taking part in this special Symposium, grace and the peace of God be with you all.

The organisation in Thessaloniki of a Symposium on the theme of Orthodox monasticism by the Greek Commission of the Ministry of Culture as part of the Council Europe's of *Cultural Routes* programme in collaboration with the Centre for Byzantine Research of the National Hellenic Research Foundation, is a source of great satisfaction, all the more because the lively contribution of monks to the cultural exchange of various traditions is being recognised in a practical way. We

are making use of this occasion to repeat, from the Holy Centre of Orthodoxy itself, what Orthodox monasticism really means.

Retreat from the world does not mean a denial of culture. Monasticism is not isolation of the individual. Asceticism is not an indictment of society. On the contrary, it is about a proposal for living which is full of positive content for a fresh, radical contribution to the life of the community.

Thessaloniki, the venue for your Symposium, acquires particular significance when it is remembered that it looks across to Mt Athos, a model for Orthodox monasticism throughout the ages for the entire world. To breathe life into their concept of Orthodox monasticism, conference members have only to lift their gaze to that Holy Place, where the age-old traditions of the ascetic recluse are actually being preserved and continued, side by side with the ideals of the monastic community. The Ecumenical Patriarchate keeps Mt Athos under its spiritual aegis precisely because it feels the need to preserve Orthodox monasticism intact. As principal Bishop of Mt Athos the Ecumenical Patriarch demonstrates, through his direct and unflinching concern for the problems of Mt Athos, the love and honour with which he at all times surrounds it. As a result, the Fathers there always turn immediately to the Mother Church to seek solutions to their many different problems, especially in these difficult times, in circumstances hostile to Orthodox monasticism. The mutual feelings of love and respect between Mt Athos and the Ecumenical Patriarchate are reflected in the coexistence of this self-governing Holy Place with its spiritual and canonical reference to the Holy Mother Church, the Great Church, and to its Head.

It is on Mt Athos that the cultural role of Orthodox monasticism is continually demonstrated. The Slavic nations of the Balkans were evangelised by monks. Withdrawing from the world they went on to convert the people to Christianity and at the same time to bring them culture. In return for the gift of monasticism and its use of the Greek language, the Slavic nations founded monasteries on Mt Athos with monks of Russian, Serbian, Bulgarian and Romanian descent. The racial antagonism renounced by the Ecumenical Patriarchate and repudiated in the Synod of Holy Orthodoxy is entirely absent on Mt Athos, where monastic communities of every race of orthodox recluse live and flourish.

With reflections like these we express our delight at the convening of your Symposium, we welcome you, and with heart and soul we offer the blessings of priest and Patriarch for the success of your efforts.

Brothers and children, let the grace and boundless mercy of God be with you all.

27th September 1994

ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΙ

Η ανάπτυξη του ενδιαφέροντος για τον μοναχισμό τόσο της Ε.Ε. όσο και του Ευρωπαϊκού Συμβουλίου είναι γεγονός σημαντικό για όλες τις χώρες της Ευρώπης, ιδιαίτερα όμως για την Ελλάδα, της οποίας ο πολιτισμός είναι διαχρονικά ζυμωμένος με την Ορθοδοξία και τον μοναχισμό, όπως αυτός επέδρασε στην πνευματική της πορεία από τους βυζαντινούς μέχρι και τους νεότερους χρόνους. Έτσι άλλωστε γίνεται κατανοητή η σημασία του Αγίου Όρους για τους στόχους του εν λόγω Προγράμματος καθώς ο αγιορείτικος μοναχισμός έχει εξέχουσα θέση στη διαχρονική διάσταση του ελληνορθόδοξου μοναχισμού.

Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ, Διοικητής του Αγίου Όρους

Πράγματι η προβολή του Όρκου της Ορθόδοξου Μοναστικής Παραδόσεως εις την διαμόρφωσιν του συγχρόνου ευρωπαϊκού πολιτισμού, την οποίαν επιδιώκει το συνέδριον τούτο είναι λίαν χρήσιμος και αναγκαία και πολύ περισσότερον καθόσον θ' απασχολήσουν αυτό θέματα προστασίας των μοναστηριακών μνημείων αλλά και αξιοποίησεως των πνευματικών και καλλιτεχνικών θησαυρών των Ιερών Μονών. Ο μοναχισμός έχει πολλά να διδάξει και να προσφέρει στον σύγχρονο κόσμο συνεχίζων την μακραίωνα παράδοση αυτού και αξιοποιών μετά διακρίσεως ασφαλώς, τας υπό της τεχνολογίας προτεινομένας διευκολύνσεις.

Ι. ΧΑΤΖΗΦΩΤΗΣ, Εκπρόσωπος του Μακαριωτάτου Αρχιεπισκόπου Αθηνών και Πάσης Ελλάδος κ. Σεραφείμ

Είναι γεγονός ότι ολόκληρη η Ευρώπη στηρίζεται σε άξονες κοινής παράδοσης: άλλους, όπως στην αρχαία Ελλάδα, τους ανακάλυψε πολύ νωρίς κι άλλους τους ανακαλύπτει στη διαδρομή. Το συμπόσιο αυτό για την πορεία στα βήματα του ορθόδοξου μοναχισμού σηματοδοτεί μια νέα περίοδο σχέσης της όλης Ευρώπης με την καθ' ημάς Ανατολή, καθώς η Ορθοδοξία έχει οικουμενικότητα και έχει να δώσει κάτι ιδιαίτερο στην Ευρώπη και στα προβλήματα της κρίσης που αντιμετωπίζει.

Κ. ΤΡΙΑΡΙΔΗΣ, Υπουργός Μακεδονίας - Θράκης

Είναι τιμή για τη Θεσσαλονίκη που το συνέδριο για τον μοναχισμό λαμβάνει χώρα εδώ. Είναι αλήθεια ότι η βυζαντινή συμπρωτεύουσα ε γνώρισε μιαν άνθηση του μοναχισμού, τόσο στα βυζαντινά όσο και στα μεταβυζαντινά χρόνια. Εκτός όμως της Θεσσαλονίκης και ο εν γένει μακεδονικός χώρος και πάνω απ' όλα το Άγιον Όρος αποτελούν κοιτίδες της Ορθοδοξίας, της οποίας το ευεργετικό φως και η πνευματικότητα αγκαλιάζουν την πόλη.

Κ. ΚΟΣΜΟΠΟΥΛΟΣ, Δήμαρχος Θεσσαλονίκης

G R E E T I N G S

The growing interest in monasticism within the E.U. and the Council of Europe is an important development for all the countries of Europe, but especially for Greece, whose culture has throughout the ages been closely linked with Orthodoxy and monasticism.

G. MARTZELOS, Secretary of State for Mt Athos

The part played by the vows of traditional Orthodox monasticism in the formation of contemporary European culture that this Symposium is examining, has indeed been vital, and all the more so the Symposium will consider how to protect monastery records and how to take advantage of the spiritual and artistic treasures of the Holy Monasteries. Monasticism has much to teach and much to offer to the modern world as it continues its age-old traditions and uses, with discretion of course, the facilities offered by technology.

I. HATZIPHOTIS, representative of His Reverence,
Seraphim, Archbishop of Athens and All Greece

The whole of Europe rests on shared traditions, some of which, such as ancient Greece, it discovered very early, and others it is still discovering as time goes on. This Symposium on the development of Orthodox monasticism signals a new era in the relationship between our part of the world and the rest of Europe, in that there is a universal side to Orthodoxy and it has something special to offer to Europe and the critical problems it is facing.

K. TRIARIDIS, Minister for Macedonia and Thrace

It is an honour for Thessaloniki that the Symposium on monasticism is taking place here. This second Byzantine capital saw a flowering of monasticism in both Byzantine and post-Byzantine times. But apart from Thessaloniki, the region of Macedonia as a whole and above all Mt Athos are cradles of Orthodoxy, whose beneficent light and spirituality encompass this city.

K. KOSMOPOULOS, Mayor of Thessaloniki

PREFACE DE m. RAYMOND WEBER

La publication des Actes du Colloque sur *Les Routes du monachisme orthodoxe*, qui s'est déroulé en septembre 1994 à Thessaloniki, m'offre l'occasion de dire ici à quel point le programme des Itinéraires Culturels du Conseil de l'Europe est, à mon sens, l'un des moyens privilégiés de la coopération culturelle sur ce continent.

Depuis la mise en place du programme, la méthodologie que nous avons suivie nous a permis d'élargir la notion d'Itinéraires culturels bien au-delà des domaines du tourisme qui étaient son point d'origine. Voyages réels autour d'un thème, voyages au sens figuré, les itinéraires se sont libérés, sans les abandonner totalement, des cheminements traditionnels.

S'il y a, en effet, un point essentiel à l'organisation des actions menées autour des Itinéraires Culturels, c'est bien celui de leur fondement théorique, qui conditionne la qualité des résultats. Le Conseil de l'Europe souhaite maintenir cette qualité partout où il patronne et soutient des itinéraires.

A cet égard, le Colloque de Thessaloniki a été une occasion de faire le point sur les fondements historiques, religieux, artistiques et sociaux de l'influence monastique envisagée du point de vue du Christianisme orthodoxe. Or les monastères orthodoxes, tout en restant indissociables de la problématique générale du monachisme, sont une inépuisable source de réflexion sur le christianisme oriental et, au-delà, sur toutes les formes que prendra le monachisme en occident.

Mais loin de s'épuiser dans l'analyse plus ou moins savante d'un sujet, le Colloque de Thessaloniki, tout au long des travaux, a été un lieu intense de rencontre et d'échange. Un colloque n'est toutefois qu'un point de départ et non un objectif en soi. A partir des discussions et des contacts entrepris autour du monachisme oriental, on peut maintenant envisager d'organiser d'autres actions autour du même thème. Des partenaires intéressés se sont déjà manifestés prêts à s'engager dans différents projets. Je ne citerai que quelques exemples: dans le domaine éducatif, la Grèce et d'autres pays essaient de travailler ensemble. En Irlande une expérience autour des moines celtes, viendra compléter celles menées en France, en Roumanie ou en Slovénie.

C'est pourquoi je me félicite de cette publication qui vient en son heure et qui nous aidera à mieux approfondir ce thème particulièrement riche et fédérateur. Elle souligne enfin le rôle d'impulsion et de forum que le Conseil de l'Europe entend jouer dans ces domaines fondateurs de la culture européenne.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΤΟΥ κ. RAYMOND WEBER

Η έκδοση των Πρακτικών του συμποσίου μου παρέχει την ευκαιρία να αναφερθώ στον προνομιακό χαρακτήρα των *Πολιτιστικών Διαδρομών* του Συμβουλίου της Ευρώπης στον τομέα της πολιτιστικής συνεργασίας αυτής της ηπείρου.

Βασικό σημείο στην οργάνωση των δραστηριοτήτων των *Πολιτιστικών Διαδρομών* αποτελεί το θεωρητικό τους υπόβαθρο, το οποίο καθορίζει την ποιότητα των αποτελεσμάτων τους. Από αυτή την άποψη το συμπόσιο της Θεσσαλονίκης συνέβαλε στην επισήμανση των ιστορικών, θρησκευτικών καλλιτεχνικών και κοινωνικών βάσεων των μοναστικών επιρροών από την άποψη του ορθόδοξου μοναχισμού. Το συμπόσιο, όμως, δεν αναλύθηκε μόνο στην επιστημονική ανάλυση του θέματος αλλά αποτέλεσε σημείο συνάντησης και ανταλλαγών, όπου παρουσιάστηκαν νέες προοπτικές συνεργασίας.

Η έγκαιρη έκδοση των Πρακτικών με χαροποιεί και πιστεύω ότι θα συμβάλει στην εμβάθυνση ενός θέματος ιδιαίτερα πλούσιου και πρόσφορου για συνεργασίες. Υπογραμμίζει, τέλος, τον προωθητικό ρόλο που το Συμβούλιο της Ευρώπης επιθυμεί να διαδραματίσει στους βασικούς τομείς της ευρωπαϊκής παιδείας.

ΜΕΡΟΣ Α' / PART I

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Σύμφωνα με τὴ βυζαντινὴ θεώρηση, ὁ μοναχισμὸς ἦταν ὁ μεγάλος δρόμος πὸν ὀδηγοῦσε πρὸς τὸν οὐρανό. Τὸ ὑπερφυσικὸ καταλάμβανε, ὅπως εἶναι γνωστὸ, ἐξέχουσα θέση στὴν καθημερινὴ ζωὴ τοῦ βυζαντινοῦ ἀνθρώπου πὸν πίστευε πὼς ὁ γήϊνος βίος ἦταν ἀπλῶς μιὰ σύντομη εἰσαγωγή στὴν Οὐράνια Βασιλεία. Ὁ μοναχὸς ἦταν ὁ τέλειος χριστιανός, ἐκεῖνος πὸν κατόρθωνε, ἀκολουθώντας ἴδιο ἠθικὸ κώδικα, νὰ πορευεῖται ἀπελευθερωμένος ἀπὸ τὶς φροντίδες καὶ τοὺς περισπασμοὺς τῆς ζωῆς τῆς κοινωνίας, ἐκεῖνος πὸν εἶχε ἐξασφαλίσει τὴ σωτηρία του, ἐκεῖνος, τέλος, πὸν καθοδηγοῦσε πνευματικὰ τὸν βυζαντινὸ ἄνθρωπο στὸν κόσμο.

Παρὰ τὶς πάμπολλες μαρτυρίες πὸν διαθέτομε γιὰ τοὺς μοναχοὺς καὶ τὴ μοναχικὴ ιδιότητα τόσο κατὰ τὴ βυζαντινὴ ὅσο καὶ κατὰ τὴ μεταβυζαντινὴ ἐποχὴ, ἐξαιρετικὰ δυσχερὴς παραμένει ἡ προσπάθεια συνολικῆς παρουσίας τοῦ φαινομένου τοῦ μοναχισμοῦ μὲ εὐληπτο γιὰ τὸν σύγχρονο ἄνθρωπο τρόπο. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ξεχωριστὴ σημασία ἀποκτᾶ ἡ συμμετοχὴ τῆς χώρας μας στὸ πρόγραμμα τοῦ Συμβουλίου τῆς Εὐρώπης πὸν τιτλοφορεῖται Οἱ δρόμοι τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ. Καὶ τοῦτο, γιὰ τὸν διακυβερνητικὸς αὐτὸς ὀργανισμὸς ἀποσκοπεῖ νὰ προσεγγίσει μὲ διάφορες ἐκδηλώσεις τὶς ποικίλες ἐκφράσεις τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ, συμβάλλοντας ὄχι μόνον στὴ διάχυση ἀνάμεσα στοὺς εὐρωπαϊκούς λαοὺς τῆς γνώσης πὸν ἀφορᾷ τὶς πολύμορφες πολιτιστικὲς παραδόσεις, ἀλλὰ κυρίως στὴν ἀμοιβαία κατανόηση καὶ σεβασμὸ τῆς ἑτερότητας.

Μέσα στὴ συνάφεια λοιπὸν τῆς πολιτιστικῆς αὐτῆς πολιτικῆς, μὲ εὐλόγη προθυμία ἀνταποκρίθηκα ὑπὸ τὴν ιδιότητά μου τῆς Διευθύντριας τοῦ Κέντρου Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν στὴν πρόσκληση συνεργασίας πὸν μοῦ ἀπηύθυνε ἡ Διεύθυνση Μορφωτικῶν Σχέσεων τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ. Ἡ συνεργασία ἀπέβλεπε στὴν ὀργάνωση διεθνοῦς συμποσίου μὲ θέμα τὶς Τάσεις τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ ἀπὸ τὸν 9ο ὠς τὸν 20ο αἰῶνα. Μὲ τὴ συμμετοχὴ Ἑλλήνων καὶ ξένων εἰδικῶν ἐρευνητῶν, τὸ συμπόσιο πραγματοποιήθηκε τὸ

φθινόπωρο τοῦ 1994 στὴν Ἱερὰ Μονὴ Βλατάδων. Διαρθρωμένες σὲ τέσσερις ἐνότητες, οἱ συζητήσεις ἐπικεντρώθηκαν σὲ ζητήματα σχετικὰ μὲ τὴν πνευματικότητα, τὴ θεολογία, τὴν ἱστορία καὶ τὴν τέχνη τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ: ἡ ἱστορική πορεία, τὰ πνευματικὰ κινήματα καὶ ὁ ἐσχατολογικὸς χαρακτήρας τοῦ μοναχισμοῦ, ἡ ἐξάπλωσή του στὶς σλαβικὲς χώρες, ὁ ρόλος τῶν μοναστηριῶν στὴν πολιτιστικὴ ζωὴ τῆς Ρωσίας, τῆς Βουλγαρίας καὶ τῆς Πολωνίας, οἱ πολιτιστικοὶ θησαυροὶ τῶν μοναστηριῶν (μνημειακὴ ζωγραφικὴ, εἰκονογραφημένα χειρόγραφα, μικροτεχνία κ.ἄ.).

Ἡ ἐπιστημονικὴ συνάντηση ποὺ ὁργανώθηκε στὴ Θεσσαλονίκη στὸ πλαίσιο τοῦ προγράμματος τοῦ Συμβουλίου τῆς Εὐρώπης «Πολιτιστικὲς διαδρομὲς - Οἱ δρόμοι τοῦ μοναχισμοῦ» συνέβαλε στὴν εὐρύτερη γνωριμία καὶ ἐκτίμηση τῆς πολιτιστικῆς ἔκφρασης τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ, ἀναμφίβολως στὴ διαδρομὴ τοῦ χρόνου ἀξίας μὲ κλέος γιὰ τὴ χριστιανικὴ ζωὴ.

Ἀθήνα, Ἀπρίλιος 1996

ΧΡΥΣΑ Α. ΜΑΛΤΕΖΟΥ

Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν
τ. Διευθύντρια Κέντρου Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν

PREFACE

In the Byzantine view, monasticism was the great road that led to heaven. The supernatural held an outstanding place in the daily life of homo byzantinus, who believed that the worldly life was merely a prelude to what was to follow in the Heavenly Kingdom. The monk was the perfect Christian who, by keeping to a unique moral code, managed to proceed free of the cares and distractions of ordinary social life, to secure his own salvation and to guide his fellow Byzantines in this world.

Despite the vast amount of evidence that we possess on monasticism in both the Byzantine and post-Byzantine period, a general estimation and analysis of the monastic phenomenon presented in easily understandable form for the wider educated public has not been attempted. It is for this reason that the participation of Greece in the Council of Europe programme «The Cultural Routes of Europe» acquires special significance. For this transnational body aims to approach and develop the varied manifestations of European civilisation by means of a variety of events, thereby contributing to the dissemination of knowledge among the peoples of Europe of the multifarious cultural traditions of one another, and above all to mutual understanding and respect for their alterity.

Within the context of this cultural policy I was especially glad, in my role

of Director of the Centre for Byzantine Research, to respond to the invitation extended to me by the Cultural Relations Division of the Ministry of Culture to participate in the programme. This participation included the organisation of an international symposium on the subject of *Trends in Orthodox monasticism from the 9th to the 20th centuries*, with contributions from both Greek and foreign scholars and experts, that took place in the Monastery of Vlatadon in the autumn of 1994. The symposium had four sessions, and the papers and discussions concentrated on issues related to the spirituality, theology, history and art of Orthodox monasticism: the historical course, the religious and cultural movements and the eschatological nature of monasticism, its spread throughout the Slavic lands, the role of monasteries in the cultural life of Russia, Bulgaria and Poland, and the cultural and artistic treasures of the monasteries (monumental painting, illustrated manuscripts, minor arts, etc).

It is hoped that the academic gathering that took place in Thessaloniki as part of the Council of Europe programme «Cultural Routes: the routes of monasticism» will have contributed to spreading knowledge and respect for the cultural manifestation that is Orthodox monasticism, a valuable phenomenon through the centuries, and itself a jewel in the annals of the Christian way of life.

Athens, April 1996

CHRYSSA A. MALTEZOU

Professor at the University of Athens
Former Director of the Centre for Byzantine Research

ΜΟΝΑΧΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΣ

1. Ὁ μοναχισμὸς τόσο τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, ὅσο καὶ τῶν ἄλλων χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν, εἶναι μία οὐσιαστικὴ ἔκφραση τῆς διδασκαλίας τοῦ Χριστιανισμοῦ γιὰ τὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεὸ καὶ μὲ τὸν κόσμο. Ὁ λόγος τῆς θείας δημιουργίας εἶναι συνυφασμένος μὲ τὴν ἱερότητα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου, ἀφοῦ ἡ μὲν πνευματικὴ ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ στὴν ὅλη δημιουργία, τὸ δὲ ὑλικὸ σῶμα του ἐμπεριέχει σὲ συνεπτυγμένη μορφή ὅλα τὰ στοιχεῖα τοῦ κτιστοῦ κόσμου. Ἡ ἀνθρωποκεντρικὴ ὅμως ἐρμηνεία τῆς ὄντολογικῆς σχέσεως *μικροκόσμου καὶ μακροκόσμου* δὲν ἐξαντλεῖται στὴν ἐντελέχεια τῆς ὅλης δημιουργίας, ἀφοῦ συνεπάγεται καὶ τὴ λειτουργικὴ τῆς ἀναφορὰ στὸν Δημιουργό.

Ἡ προπρωτικὴ ἐμπειρία τοῦ ἀνθρώπου προβάλλεται ὡς τὸ ὑπέροχο πρότυπο τῆς κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου ὄχι μόνο μὲ τὸν Θεό, ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν ὅλη δημιουργία. Ὡστόσο, τὸ πρότυπο αὐτὸ ἀνατράπηκε ἀπὸ τὴν ὑβριστικὴ αὐτονόμηση τοῦ ἀνθρώπου ἐναντι τοῦ Θεοῦ καὶ ἀπὸ τὴν παρεπόμενη καταχρηστικὴ ἐρμηνεία τῆς σχέσεώς του μὲ τὸν κόσμο. Ὁ πρῶτος Ἀδάμ μὲ τὴν πτώση του συμπαρέσυρε καὶ τὸν ὑλικὸ κόσμο ὄχι μόνο στὴ συσκότιση τοῦ λόγου τῆς θείας δημιουργίας, ἀλλὰ καὶ στὴν ἀποσύνδεσή του ἀπὸ τὴ συνεχουσα τὰ πάντα χάρι τοῦ Θεοῦ. Τὸ σχέδιο τῆς θείας οἰκονομίας γιὰ τὴν ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ ἀποσκοποῦσε στὴ θεραπεία τῆς τραυματισμένης ἀπὸ τὴν παρακοὴ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως μὲ τὴν ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ, ὡς τοῦ δευτέρου καὶ ἔσχατου Ἀδάμ. Ὁ Χριστὸς δηλαδὴ ἀνακεφαλαίωσε καὶ ἀνακαίνισε τὰ πάντα στὴν ἀνθρώπινη φύση του, ὥστε νὰ ἀποκατασταθῇ ἡ ἀρχέτυπη εἰκόνα τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο καὶ νὰ ἀνοιχθῇ ἡ ὁδὸς γιὰ τὴν ὁμοίωσή του μὲ τὸν Θεό. Στὴ νέα ἀνθρωπότητα τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι εἶναι ὁ Χριστός, ὁ ὁποῖος προεκτείνεται στὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας.

Ὁ μοναχισμὸς εἶναι μία ἐξάιρετη πνευματικὴ ὁδὸς ἀπόλυτης ἀφιέρωσης τοῦ πιστοῦ στὴ βίωση τῆς ὅλης πολιτείας τοῦ Χριστοῦ τόσο γιὰ τὴ θεραπεία τῆς παρακοῆς τοῦ πρώτου Ἀδάμ, ὅσο καὶ γιὰ τὴν κατόρθωση τῆς προσωπι-

κῆς του κοινωνίας με τὸν Θεὸ μέσα ἀπὸ τὴ μίμηση τῆς ὑπακοῆς τοῦ δευτέρου Ἀδάμ. Συνεπῶς, ὁ μοναχικὸς βίος εἶναι οὐσιαστικὸ καὶ ἀναπαλλοτρίωτο στοιχεῖο τῆς πνευματικῆς ἐμπειρίας τῆς Ἐκκλησίας, στὴν ὁποία φανερώνεται καὶ βιώνεται τὸ ὅλο μυστήριο τῆς ἐν Χριστῷ θείας οἰκονομίας ἀπὸ τὴ δημιουργία μέχρι τὰ ἔσχατα. Ὑπὸ τὴν ἔννοια αὐτὴ τὸ αἶτημα τῆς ἀσκήσεως εἶναι μία αὐθεντικὴ ἔκφραση τῆς χριστιανικῆς πνευματικότητας καὶ ἐκδηλώθηκε ἤδη ἀπὸ τοὺς ἀποστολικούς χρόνους κατὰ διαφόρους τρόπους, οἱ ὁποῖοι τόνιζαν εἴτε τὰ προσωπικὰ χαρίσματα ὀρισμένων πιστῶν ἢ καὶ εὐρύτερες ἀναζητήσεις γιὰ μία ὑψηλότερη πνευματικὴ τελείωση. Στούς ἀποστολικούς χρόνους ἐκφράσθηκε μετὰ τὴς ἐνθουσιαστικῆς τάσεως πολλῶν πιστῶν, ἐνῶ στὴ μεταποστολικὴ ἐποχὴ συνδέθηκε σαφέστερα μετὰ συγκεκριμένα πνευματικὰ ἀγωνίσματα (μετάνοια, προσευχὴ, νηστεία, παρθενία, ἐγκράτεια κ.λπ.). Ὁ ἀγὼνας γιὰ τὸν ἔλεγχο τοῦ σαρκικοῦ καὶ τοῦ γενικώτερου κοσμικοῦ φρονήματος, τὸ ὁποῖο διεισέδουε σταδιακὰ στοὺς κόλπους τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν μετὰ τὴν ἐντυπωσιακὴ αὐξηση τῶν πιστῶν, προκάλεσε ὄχι μόνον τὴν ἀνάπτυξη σὲ αὐτὰς τῶν τάξεων τῶν ἐγκρατῶν (παρθένοι, παρθενεύουσες, χῆρες, κ.λπ.), ἀλλὰ καὶ τὴς ἀκραῖες ἐκδηλώσεις τοῦ ἀσκητικοῦ ιδεώδους (εὐνουχισμὸς, ἀγαμία, ἀντινομισμὸς, συνείσακτοι, ἀκτημοσύνη, ἐπιζήτηση τοῦ μαρτυρίου κ.λπ.).

Ἡ κρίση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου ἦταν αἰσθητὴ ἀπὸ τὴς ἀρχῆς ἤδη τοῦ Β' αἰῶνα ὡς συνέπεια τόσο τῶν διωγμῶν, ὅσο καὶ τῆς δράσεως τῶν αἱρέσεων (Γνωστικισμοῦ, Μοντανισμοῦ, Ἰουδαϊζόντων), ἐπηρέασε δὲ βαθύτατα τὴν ἀσκητικὴ πνευματικότητά τῶν πιστῶν. Τὸ ζήτημα τῆς μετανοίας τῶν ἀρνητῶν τῆς πίστεως κατὰ τοὺς διωγμούς (πεπτωκότες, lapsi) καὶ τῶν ἐπιστροφόντων ἀπὸ τὴς αἱρέσεις ἀντιμετωπίσθηκε ἀπὸ τὴν Ἐκκλησίαν μετὰ ἐπιείκεια, ἀλλὰ ἐρέθισε τὴ διαλεκτικὴ μεταξὺ τῆς αὐστηρότητας καὶ τῆς χαλαρώσεως τοῦ πνευματικοῦ βίου μετὰ κριτήριον τὸ ὑπόδειγμα τοῦ ἀποστολικοῦ βίου. Ἀπὸ τὰ μέσα ἤδη τοῦ Γ' αἰῶνα πολλοὶ ἀπὸ τοὺς ζηλωτὲς τῆς ἀποστολικῆς αὐστηρότητας ἐγκατέλειπαν τὴς τοπικὰς τοὺς κοινότητες καὶ κατέφευγαν σὲ τὴς πλησίον ἢ καὶ σὲ ἀπομακρυσμένες ἐρημικὰς περιοχὰς γιὰ μία ἀπερίσπαστη ἐπίδοση στὰ πνευματικὰ ἀγωνίσματα τῆς ἀσκήσεως (ἀναχωρητισμὸς).

Ἡ φυγὴ ἀπὸ τὴς πόλεις, ἐνῶ κατὰ τὴν περίοδο τῶν διωγμῶν κατακρίθηκε ὡς ἄρνηση τοῦ Χριστοῦ γιὰ τὸν κόσμον, στὴν ἀναχωρητικὴ ἀσκηση, ἀντιθέτως, ἐγκωμιάσθηκε ὡς ἄρνηση τοῦ κόσμου γιὰ τὸν Χριστό. Ὑπόδειγμα τῶν ἀναχωρητῶν ἢ ἐρημιτῶν ἦταν ἡ ἀναχώρηση τοῦ Χριστοῦ στὴν ἔρημο γιὰ νὰ κατανικήσῃ τοὺς πειρασμούς τοῦ σατανᾶ, ἡ ὁποία τοὺς ἐνέπνεε ὄχι μόνον γιὰ νὰ ὑποτάξουν τοὺς προσωπικούς τοὺς πειρασμούς, ἀλλὰ καὶ γιὰ νὰ κατορθώσουν τὴ μίμηση τῆς πολιτείας τοῦ Χριστοῦ. Ὑπὸ τὴν ἔννοια αὐτὴ ἢ φυγὴ ἀπὸ τὴς πόλεις ἦταν φυγὴ ὄχι βεβαίως ἀπὸ τοὺς πειρασμούς, ἀλλὰ ἀπὸ

τούς περισπασμούς τῶν πόλεων, οἱ ὅποιοι δὲν ἐπέτρεπαν τὴ συνεχὴ ἀναζήτηση τῆς κοινωνίας μὲ τὸν Θεὸ μέσα ἀπὸ τὴ μετάνοια, τὴν προσευχὴ καὶ τὴν ἄσκηση. Ἄλλωστε, οἱ πειρασμοὶ τῆς ἐρήμου δὲν ἦσαν γιὰ τοὺς ἀσκητὲς ὀλιγώτεροι ἀπὸ τοὺς πειρασμοὺς τῶν πόλεων, ἀφοῦ τὸ σαρκικὸ ἢ γεῶδες φρόνημα εἶναι σαφῶς μία πνευματικὴ ἀλλοτρίωση μὲ ρίζα ὄχι βεβαίως τὸ σῶμα, ἀλλὰ τὸ νοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Ἀπὸ τὸν ἀναχωρητισμὸ τῶν ἐρημιτῶν γεννήθηκε ὁ μοναχισμὸς ὡς μία αὐθεντικὴ μίμηση τῆς πολιτείας ἢ τοῦ ὑποδείγματος τοῦ Χριστοῦ γιὰ τὴ βίωση ἤδη ἀπὸ τὸν παρόντα βίῳ τῆς προπρωτικῆς ἐμπειρίας τῆς κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό. Ὁ Μ. Ἀντώνιος (250-355), ὅπως καὶ οἱ ἄλλοι σύγχρονοὶ του μεγάλοι ἐρημίτες τῆς Αἰγύπτου (Ἀμμώνιος, Μακάριος κ.ἄ.), ὑπῆρξαν τὰ σύμβολα ὄχι μόνο τῆς μεταβάσεως ἀπὸ τὸν ἀναχωρητισμὸ πρὸς τὸν μοναχισμὸ, ἀλλὰ καὶ τῆς διαδόσεως τῶν δύο μορφῶν τοῦ ἀσκητικοῦ ιδεώδους σὲ ὅλες τὶς χριστιανικὲς κοινότητες τοῦ ἑλληνορωμαϊκοῦ κόσμου. Ἡ συγγραφὴ τοῦ Βίου τοῦ Μ. Ἀντωνίου, τοῦ καθηγητοῦ τῆς ἐρήμου, ἀπὸ τὸν οἰκουμενικὸ διδάσκαλο τῆς ὀρθοδοξίας τῆς πίστεως Μ. Ἀθανάσιο (PG 25, στήλ. 835-976) ἀποτελοῦσε τὴν πιὸ ἐπίσημη ἐκκλησιαστικὴ καταξίωση τοῦ μοναχισμοῦ.

Ἡ διαλεκτικὴ τοῦ Δ' αἰώνα μεταξὺ τοῦ ἀναχωρητικοῦ καὶ τοῦ κοινοβιακοῦ συστήματος γιὰ τὴν αὐθεντικώτερη βίωση τῆς ἀσκητικῆς ἐμπειρίας ὑπῆρξε καθοριστικὴ ὄχι μόνο γιὰ τὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξη τοῦ μοναχισμοῦ, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὶς σχέσεις του πρὸς τὸ συγκροτημένο σῶμα τῶν κατὰ τόπους Ἐκκλησιῶν, στὴ μυστηριακὴ ἐμπειρία τῶν ὁποίων βιώνονταν τὸ ὅλο σωτηριολογικὸ περιεχόμενο τῆς ἐν Χριστῷ θείας οἰκονομίας. Τὸ σύστημα τῶν λαυρῶν καὶ τὸ κοινοβιακὸ σύστημα ἐξέφραζαν τὴν προοπτικὴ τόσο γιὰ τὴν ἐξυπηρέτηση τῶν κοινῶν ἀναγκῶν τῶν ἐρημιτῶν ἢ ἀναχωρητῶν, ὅσο καὶ γιὰ τὴν ἀναγκαίᾳ μετοχὴ τους στὴ μυστηριακὴ ἐμπειρία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Ἡ διαλεκτικὴ αὐτὴ γιὰ τὴ μέθοδο τῆς ἀσκήσεως καὶ γιὰ τὴ σχέση της μὲ τὸν καθ' ὅλου πνευματικὸ βίῳ τῆς Ἐκκλησίας ὑπῆρξε οὐσιαστικὸ στοιχεῖο στὴν ὅλη ἱστορικὴ ἐξέλιξη τοῦ μοναχισμοῦ, ἀφοῦ ἡ ἀσκητικὴ ἀναζήτηση κάθε ἐποχῆς τρεφόταν συνήθως ἀπὸ τὰ ὑποδείγματα τῶν μεγάλων ἀσκητῶν τῶν πρώτων αἰώνων.

Ἡ ἀναφορὰ τῶν μοναστικῶν ὑποσχέσεων τῆς ὑπακοῆς, τῆς ἀγαμίας καὶ τῆς ἀκτημοσύνης πρὸς τὸν ἰδρυτὴ καὶ τελειωτὴ τῆς πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀποτελοῦσε μία πνευματικὴ ὁμολογία τῶν ἀσκητῶν γιὰ τὸν ἀρραβώνα τους μὲ τὸν Κύριο καὶ καθόριζε τὴν προσωπικὴ τους εὐθύνη γιὰ τὴν αὐθεντικὴ μίμηση τοῦ ὑποδείγματός του εἴτε στὰ κελλία ἢ τὶς λαῦρες τῆς ἐρήμου ἢ καὶ στὰ ὀργανωμένα κοινόβια. Ἡ ὁμολογία τῶν μοναστικῶν ὑποσχέσεων ἀξιολογήθηκε στὴν ἐκκλησιαστικὴ συνείδηση ὡς ἀνάλογη πρὸς τὴν ὁμολογία

τῶν μαρτύρων τῆς πίστεως, ἐπειδὴ δὲ εἶχε ἀπόλυτα προσωπικὸ χαρακτήρα δὲν ἐντάχθηκε στὴ θεσμικὴ λειτουργία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Ἦταν μία προσωπικὴ ὑπόσχεση ἀσκητικῆς πνευματικότητας, ἡ ὁποία δέσμευε τὸν μοναχὸ μόνον ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ ἐγκωμιάζοταν ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία. Ὁ Μ. Ἀθανάσιος δὲν θεώρησε ὑπερβολὴ νὰ τονίσῃ ὅτι οἱ ἀμοιβές τῶν ἀσκητῶν εἶναι ἀνάλογες ἢ καὶ μείζονες ἀπὸ τὶς ἀμοιβές τῶν μαρτύρων τῆς πίστεως (PG 26, στήλ. 1173). Ὑπὸ τὸ πνεῦμα αὐτό, ὁ λατίνος ἐκκλησιαστικὸς συγγραφέας Ἱερώνυμος χαρακτήριζε τὸν μοναχικὸ βίον *καθημερινὸν μαρτύριον* (cotidianum martyrium), ἔστω καὶ χωρὶς συγκριτικὴ ἀξιολόγηση πρὸς τὸ μαρτύριο τῶν μαρτύρων τῆς πίστεως. Βεβαίως, στὴ συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας ἦταν σαφὴς ἡ ὑπεροχὴ τοῦ μαρτυρίου τοῦ αἵματος ἐναντι τοῦ μαρτυρίου τῶν δακρύων τῆς μετανοίας, ἀλλὰ ἡ πνευματικὴ ἀκτινοβολία τῶν ἀσκητῶν ἦταν πλέον καθολικὴ στὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας. Τὸ μαρτύριο τῶν δακρύων τῆς μετανοίας θεωρήθηκε αὐθεντικὴ συνέχεια τοῦ μαρτυρίου τοῦ αἵματος γιὰ τὴν ὁμολογία τῆς πίστεως.

2. Ἀπὸ τὶς ἐρήμους τῆς Αἰγύπτου, τῆς Συρίας, τῆς Παλαιστίνης καὶ τῆς Μεσοποταμίας ὁ μοναχισμὸς διαδόθηκε ὑπὸ ποικίλες ἐκφράσεις στὴν Ἀνατολή (Ἀσία, Πόντος) καὶ στὴ Δύση (Ἰταλία, Γαλλία). Βγῆκε δηλαδὴ ἀπὸ τὴν ἐρημο καὶ πλησίασε τὸν κόσμον. Ὡστόσο, δὲν εἶχε ἀκόμη καθορισθῆ ἡ σχέση τοῦ μοναχισμοῦ πρὸς τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας, γι' αὐτὸ καὶ προέκυψαν δύο κύριες τάσεις. Ἡ μία ἐξέφραζε τὴν τοπικὴ Ἐκκλησία καὶ ἀξίωνε τὴν ὀργανικώτερη ἐνταξὴ τοῦ μοναχισμοῦ στὸ τοπικὸ ἐκκλησιαστικὸ σῶμα, ἐνῶ ἡ δεύτερη διεκδικοῦσε τὴν ὑπεροχὴ καὶ τὴν αὐτονομίαν τῆς ἀσκητικῆς ἐμπειρίας ἀπὸ τὸν ὀργανωμένο βίον τῆς τοπικῆς Ἐκκλησίας. Τὰ ὅρια τῆς διακρίσεως τῶν δύο αὐτῶν τάσεων ἦσαν ἀδιόρατα, ἀφοῦ ἡ ἀσκητικὴ ἐμπειρία δὲν ἦταν δυνατόν νὰ αὐτονομηθῆ πλήρως ἀπὸ τὸ τοπικὸ ἢ τὸ εὐρύτερο ἐκκλησιαστικὸ σῶμα χωρὶς νὰ ἐκτραπῆ σὲ αἰρετικὲς παρεκκλίσεις, ὅπως λ.χ. οἱ Εὐσταθιανοὶ τοῦ Δ' αἰῶνα (Γ. Ράλλη - Μ. Ποτλῆ, *Σύνταγμα θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, τόμ. Γ', Ἀθήνα 1853, σελ. 98 κ.ἐξ.).

Ὁ Μ. Βασίλειος ἀνέλαβε νὰ προσδιορίσῃ στοὺς *Ὅρους κατὰ πλάτος καὶ στοὺς Ὅρους κατ' ἐπιτομὴν* τὰ πλαίσια τῶν ἁρμονικῶν σχέσεων τοῦ μοναχισμοῦ μὲ τὶς τοπικὲς Ἐκκλησίες. Συνέδεσε τὸν μοναχισμὸ μὲ τὴν εὐρύτερη πνευματικὴ καὶ κοινωνικὴ μαρτυρία τῆς τοπικῆς Ἐκκλησίας, οἱ δὲ μοναχοὶ ὑποχρεώθηκαν νὰ δίδουν τὶς μοναστικὲς ὑποσχέσεις ἐνώπιον τῶν προεστώτων τῶν ἐκκλησιῶν. Βεβαίως, οἱ ρυθμίσεις αὐτὲς ἦσαν ἀναγκαῖες γιὰ τὰ κοινόβια, τὰ ὁποῖα γειτνιάζαν μὲ τὶς τοπικὲς Ἐκκλησίες, ἀλλὰ δὲν ἐφαρμόσθηκαν ἀμέσως ἀπὸ τοὺς ἀναχωρητὲς τῶν ἐρήμων τῆς Αἰγύπτου, τῆς Συρίας,

τῆς Παλαιστίνης, τῆς Μεσοποταμίας κ.λπ. Ὁ μοναχισμός ὅμως χρησιμοποίησε τὴν ἀκτινοβολία του στοὺς πιστοὺς γιὰ νὰ ἐπιστρέψῃ στὸν κόσμον ἢ γιὰ νὰ συμβάλῃ μὲ τὴν αὐθεντία του στὴν ἀντιμετώπιση τῶν αἵρετικῶν ἢ τῶν πολεμίων τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως λ.χ. τὸ τάγμα τῶν Ἀκοιμήτων μοναχῶν τῆς περιοχῆς τῆς Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τοὺς Ε' καὶ ΣΤ' αἰῶνες.

Ἐπὶ τὴν ἔννοια αὐτὴ ἡ Δ' Οἰκουμενικὴ σύνοδος (451) προσπάθησε νὰ ἐλέγξῃ τὶς τάσεις ἐκκοσμικεύσεως τοῦ μοναχικοῦ βίου, ἐνῶ τόνισε μὲ τὸν κανόνα 4 τῆς συνόδου οἱ ἀληθῶς καὶ εἰλικρινῶς τὸν μονήρην μετιόντες βίον τῆς προσηκούσης ἀξιούσθωσαν τιμῆς. Ἀντιθέτως, ὅσοι μοναχοὶ δὲν ἀκολουθοῦσαν μὲ συνέπεια τὸν μοναχικὸ βίον, αὐτοὶ δημιουργοῦσαν προβλήματα ὅχι μόνο στὸν μοναχισμό, ἀλλὰ καὶ στὴν Ἐκκλησία, γι' αὐτὸ καὶ ἀποφασίσθηκε μηδένα μηδαμοῦ οἰκοδομεῖν, μηδὲ συνιστᾶν μοναστήριον ἢ εὐκτήριον οἶκον παρὰ γνώμην τοῦ τῆς πόλεως ἐπισκόπου, τοὺς δὲ καθ' ἑκάστην πόλιν καὶ χώραν μονάζοντας ὑποτετάχθαι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τὴν ἡσυχίαν ἀσπάξασθαι καὶ προσέχειν μόνῃ τῇ νηστείᾳ καὶ τῇ προσευχῇ, ἐν οἷς τόποις ἂς πετάξαντο προσκαρτεροῦντες. Οἱ μοναχοὶ δηλαδὴ ἔπρεπε νὰ παραμένουν συνεχῶς στὰ μοναστήρια, νὰ τηροῦν αὐστηρῶς τοὺς κανόνες τοῦ ἀσκητικοῦ βίου καὶ νὰ μὴν περιφέρονται ἀσκόπως στὶς πόλεις, εἰ μήποτε ἄρα ἐπιτραπεῖεν διὰ χρείαν ἀναγκαίαν ὑπὸ τοῦ τῆς πόλεως ἐπισκόπου. Οἱ ἐκτροπὲς αὐτὲς τῶν μοναχῶν χρησιμοποιήθηκαν ὡς ἀφορμὴ γιὰ τὴν ὑπαγωγή τῶν μοναστηρίων ὑπὸ τὴν ἐξουσία τῶν κατὰ τόπους ἐπισκόπων. Ὑπῆρχαν ὅμως καὶ ἄλλοι σοβαροὶ ἐκκλησιολογικοὶ λόγοι, οἱ ὅποιοι δὲν νομιμοποιοῦσαν τὴν πλήρη αὐτονόμηση τοῦ μοναχικοῦ βίου ἀπὸ τὴν ἐξουσία τοῦ ἐπιχώριου ἐπισκόπου. Εἶναι πολὺ χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ κανόνας 4 τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου ἀποκατέστησε τὴν ἐκκλησιαστικὴν τάξιν μὲ εἰδικώτερη ἀναφορὰ στοὺς κανόνες τῆς ἀσκήσεως, ἐπειδὴ τινες, τῷ μοναχικῷ κεχρημένοι προσήματι, τὰς τε Ἐκκλησίας καὶ τὰ πολιτικὰ διαταράσσουσι πράγματα, περιϋόντες ἀδιαφόρως ἐν ταῖς πόλεσιν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ μοναστήρια ἑαυτοῖς συνιστᾶν ἐπιτηδεύοντες... (Ράλλη - Ποτλῆ, ὁ.π., τόμ. Β', Ἀθήνα 1852, σελ. 225-226).

Ἡ ἐγκατάλειψη λοιπὸν τῆς ἐρήμου ἀπὸ τοὺς μοναχοὺς συνεπαγόταν τὴν κίνηση τῆς διαδικασίας γιὰ τὴν ὑπαγωγή τους στὴν πνευματικὴ ἐποπτεία τοῦ ἐπιχώριου ἐπισκόπου. Ἐν τούτοις, ἐνῶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἱεραρχία ἀξίωνε τὴ μείζονα ἐξάρτηση τῶν μοναχῶν ἀπὸ τὴν ἐξουσία της, οἱ μοναχοὶ ἐπέμεναν στὴν ἀνεξαρτησία τοῦ μοναχικοῦ βίου τουλάχιστον ἀπὸ τὸν ἐπιχώριον ἐπίσκοπο καὶ ἀναζητοῦσαν ἄλλους τρόπους γιὰ τὴν ἀποδυνάμωση τῶν ἐπισκοπικῶν ἐπεμβάσεων στὴν ἵδρυση ἢ καὶ στὴ λειτουργία τῶν μοναστηρίων. Ἡ μετὰ τὴ Δ' Οἰκουμενικὴ σύνοδο ἀπόσχιση ἀπὸ τὴν ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας τῶν ἀντιχαλκηδονίων λεγομένων Ἐκκλησιῶν (Κοπτικῆς, Συροϊακωβιτικῆς, Ἀρ-

μενικῆς, Αἰθιοπικῆς) βιώθηκε μὲν ὡς δραματικὴ διάσπαση καὶ τοῦ μοναχισμοῦ τῆς Ἀνατολῆς, ἀλλὰ συγχρόνως διευκόλυνε καὶ τὶς αὐτονομιστικὲς τάσεις τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ μὲ τὶς θετικὲς ἢ καὶ αὐθαίρετες συνήθως παρεμβάσεις τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας. Οἱ κανόνες 40-49 τῆς Πενθέκτης Οἰκουμενικῆς συνόδου τοῦ Τρούλλου (691-692) κωδικοποίησαν κατὰ τρόπο ἐντυπωσιακὸ ὄχι μόνον τὴν εὐρηματικότητα τῶν μοναστικῶν καταχρήσεων, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀναγκαιότητα τῆς πνευματικῆς ἐποπτείας τῆς Ἐκκλησίας στὴ σημαντικὴ γιὰ τὸν καθ' ὅλου ἐκκλησιαστικὸ βίον ἔκφραση τῆς ἀσκητικῆς πνευματικότητας.

Εἰδικώτερα, ὁ κανόνας 42 τῆς Πενθέκτης συνόδου ἀποδοκιμάζει ὡς ἀπαράδεκτη τὴν τάση ὀρισμένων ἐρημιτῶν νὰ ἐγκαταλείπουν τὴν ἔρημο καὶ νὰ περιφέρονται στὶς πόλεις ὡς ὕβριν τῶν μοναστικῶν ὑποσχέσεων: *Τοὺς λεγομένους ἐρημίτας, οἵτινες μελανειμονοῦντες καὶ τὰς κεφαλὰς κομῶντες περιάγουσι τὰς πόλεις, μεταξὺ ἀνδρῶν λαϊκῶν καὶ γυναικῶν ἀναστρεφόμενοι καὶ τὸ οἰκεῖον ἐπάγγελμα καθυβρίζοντες, ὀρίζομεν, εἰ μὲν αἰροῦνται, τὰς κόμας ἀποκειράμενοι, τὸ τῶν λοιπῶν μοναχῶν ἀναδέξασθαι σχῆμα, τούτους ἐν μοναστηρίῳ ἐγκαθίστασθαι καὶ τοῖς ἀδελφοῖς ἐγκαταλέγεσθαι. Εἰ δὲ μὴ τοῦτο προέλοιτο, παντάπασιν αὐτοὺς τῶν πόλεων ἀπελαύνεσθαι καὶ τὰς ἐρήμους οἰκεῖν, ἐξ ὧν καὶ τὰς ἐπωνυμίας ἑαυτοῖς ἀνεπλάσαντο (Ράλλη - Ποτλῆ, ὁ.π., τόμ. Β', σελ. 406). Ἡ αὐστηρότητα τοῦ κανόνα δὲν εἶναι ἄσχετη πρὸς τὶς πολλὰς καταχρήσεις τῶν περιφερομένων στὶς πόλεις μοναχῶν, ἀπὸ τοὺς ὁποίους, κατὰ τὸν Θεόδωρο Βαλσαμῶνα, ἄλλοι μὲν, τὰς τριόδους δαιμονιώδεσι διδάγμασι καταβομβοῦντες, εὐχονται δῆθεν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μετανοίαν κηρύσσουσιν, ἄλλοι δὲ λέγουσι καθ' ὀρισμὸν τοῦ Θεοῦ ἐκ τῆς ἐρήμου εἰς τὰς πόλεις ἐλθεῖν, ἐφ' ᾧ προμηνύσαι τινὰ μέλλοντα καὶ ἀναιδῶς ἀγαθὰ τινα τοῖς ἀπλουστέροις ἐπαγγέλλονται, χάριν κέρδους καὶ ἐμπορίας (Ράλλη - Ποτλῆ, ὁ.π., τόμ. Β', σελ. 407). Συνεπῶς, οἱ μοναχοὶ τῆς Ἀνατολῆς ἔπρεπε νὰ ἀφιερώνονται στὴ βίωση τοῦ ἀσκητικοῦ ιδεώδους μόνον μέσα στὰ κοινοβιακὰ μοναστήρια, ἢ στὶς ἐρημικὲς περιοχάς, ἐνῶ ἡ ἀσκοπη παραμονὴ τους στὶς πόλεις ἀποδοκιμαζόταν ὡς ξένη πρὸς τοὺς πραγματικοὺς σκοποὺς τοῦ μοναχικοῦ βίου.*

3. Ἡ διάδοση τοῦ μοναχισμοῦ ἀπὸ τὴν Ἀνατολὴν στὴ Δύση μετέφερε σὲ αὐτὴν ὄχι μόνον τὴν ἀσκητικὴ πνευματικὴν ἀνάπτυξη, ἀλλὰ καὶ τὰ παρεπόμενα προβλήματα γιὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸ βίον. Στὶς εὐρύτερες περιοχὰς τῶν μεγάλων πόλεων τῆς Δύσεως (Ρώμη, Μεδιόλανα, Μασσαλία, Καρθαγένη, Ἀρελάτη κ.λπ.) ἰδρύθηκαν ἀξιόλογα μοναστήρια, στὰ ὁποῖα κατέφυγαν καὶ πολλοὶ ἀσκητὲς ἀπὸ τὴν Ἀνατολήν, εἶχαν δὲ ὡς πρότυπα τοὺς ἀσκητικοὺς κανόνες

του Μ. Βασιλείου και τὰ ὀργανωμένα μοναστήρια τῆς Ἀνατολῆς. Ἡ ὑπαγωγή τῶν μοναστηρίων ὑπὸ τὴν ἐποπτεία τοῦ ἐπιχώριου ἐπισκόπου μὲ τοὺς κανόνες 4 καὶ 8 τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου εἶχε βεβαίως ἄμεση ἀναφορά καὶ στὸν δυτικὸ μοναχισμό, ἀλλὰ ἐφαρμόσθηκε στὴν πράξη μὲ μεγαλύτερη ἐλαστικότητα. Ἡ ἀκμὴ τοῦ μοναχικοῦ βίου στὰ ἀκμαῖα μοναστήρια τῆς Μασσαλίας ἦταν τὸ ἐντυπωσιακὸ ἀποτέλεσμα καὶ τῶν προσπαθειῶν τοῦ καταφυγόντος στὴ Δύση διακόνου τοῦ ἱεροῦ Χρυσοστόμου Κασιανοῦ, ὁ ὁποῖος προσάρμοσε τοὺς κανόνες τοῦ Μ. Βασιλείου στὴ δυτικὴ πραγματικότητα.

Ὁ ἅγιος Βενέδικτος (480-547), μετὰ ἀπὸ μία σύντομη ἐμπειρία τοῦ ἀναχωρητικοῦ βίου, ἔδρυσε κοινόβιο στὸ Μόντε Κασσίνο τῆς Καμπανίας καὶ συνέταξε «Κανόνα» γιὰ τὴν ἀσκήση τῶν μοναχῶν μὲ κριτήρια τοὺς Ὁρους τοῦ Μ. Βασιλείου καὶ τὶς ἀσκητικὲς ἀναζητήσεις τοῦ Κασιανοῦ. Οἱ κανόνες τοῦ κοινοβιακοῦ βίου (κεφ. 1-7), τῆς λατρευτικῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀτομικῆς προσευχῆς (κεφ. 8-20), τῆς λειτουργίας τοῦ κοινοβίου (κεφ. 21-30), τῶν ὑλικῶν του ἀναγκῶν (κεφ. 31-47), ἡ ἐπιλογή τῶν μοναχῶν, ἡ ἐσωτερικὴ τάξη καὶ οἱ ἐξωτερικὲς σχέσεις τῆς μονῆς (κεφ. 48-57) καὶ ἄλλα ἐπὶ μέρους ζητήματα (κεφ. 58-63), ὑπῆρξαν οἱ κύριοι τομεῖς τοῦ ἀρχικοῦ πυρήνα καὶ τῶν μεταγενέστερων προσθηκῶν τοῦ Κανόνα τοῦ ἀγίου Βενεδίκτου. Ὁ ἡγούμενος (ἄββάς) ἦταν ἡ ὑψίστη αὐθεντία τόσο γιὰ τὴν πνευματικὴ ἀσκήση τῶν μοναχῶν, ὅσο καὶ γιὰ τὴν ὅλη λειτουργία τῆς μονῆς. Ἡ μεγάλη ἀκτινοβολία τῆς μονῆς τοῦ ἀγίου Βενεδίκτου στὸν χριστιανικὸ κόσμον τῆς Δύσεως διευκόλυνε τὴν εὐρύτατη διάδοση καὶ ἐφαρμογὴ τοῦ Κανόνα του, ὁ ὁποῖος συνδέθηκε μὲ τὴ μεγάλη ἀνθηση τοῦ δυτικοῦ μοναχισμοῦ κατὰ τὸν Ζ' αἰῶνα καὶ τὴν τεράστια συμβολή του στὸν ἐκχριστιανισμό τῶν λαῶν τῆς Δύσεως, ἰδιαίτερα δὲ τῶν Ἰρλανδοσκώτων, τῶν Ἀγγλοσαξόνων καὶ τῶν Φράγκων μοναχῶν.

Ὁ μοναχισμὸς τῆς Δύσεως ἀνανεώθηκε μὲ τὴν ἀθρόα συρροὴ πολλῶν εἰκονοφίλων μοναχῶν ἀπὸ τὴν Ἀνατολὴ στὴν Ἰταλία κατὰ τὴν περίοδο τῆς εἰκονομαχίας (727-843), οἱ ὁποῖοι δὲν ἀντιμετώπιζαν μὲν δυσκολίες νὰ προσαρμολοῦν στὸν Κανόνα τοῦ ἀγίου Βενεδίκτου, ἀλλὰ συγχρόνως μετέφεραν στὴ Δύση καὶ τὶς νέες τάσεις τοῦ μοναχισμοῦ τῆς Ἀνατολῆς τόσο γιὰ τὸν ἀναχωρητισμό, ὅσο καὶ γιὰ τὰ διακονήματα τῶν μοναχῶν στὴν ἐσωτερικὴ λειτουργία τῶν κοινοβίων (ἐργαστήρια ἀντιγραφῆς χειρογράφων, ἁγιογραφῆσεις εἰκόνων, ὑμνογραφία, ὀργάνωση διδασκαλιῶν κ.λπ.). Ἡ ἐνότητα τῶν σκοπῶν τοῦ μοναχικοῦ βίου περιόριζε τὰ πλαίσια γιὰ οὐσιαστικὲς διαφοροποιήσεις στὸν μοναχισμό τῆς Ἀνατολῆς καὶ τῆς Δύσεως, ἀφοῦ ἡ ρίζα τῶν κανόνων τῆς ἀσκήσεως ἦταν κοινὴ τουλάχιστον μέχρι τὸ μέγα σχίσμα (1054). Ἐν τούτοις, οἱ πρῶτες τάσεις διαφοροποιήσεως τοῦ μοναχικοῦ βίου ἦσαν ἤδη αἰσθητὲς μετὰ τὸ τέλος τῶν εἰκονομαχικῶν ἐρίδων (843) καὶ εἶχαν ὡς κοινὴ

βάση τὴν ἐντυπωσιακὴ αὐξήση γιὰ διαφορετικούς λόγους τῆς ἐπιρροῆς τῶν μοναχῶν στὴ ζωὴ τῶν Ἐκκλησιῶν τῆς Ἀνατολῆς καὶ τῆς Δύσεως. Στὴν Ἀνατολὴ ἀνέλαβαν ὀλόκληρο σχεδὸν τὸ βάρος τῶν ἀγώνων ἐναντίον τῆς εἰκονομαχίας μὲ τις ἀναγκαῖες προεκτάσεις τῆς πνευματικῆς τους ἀκτινοβολίας στὴν ὅλη ἐσωτερικὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας, ἐνῶ στὴ Δύση ἀνέπτυξαν μία ἐντυπωσιακὴ πράγματι δράση στὸ ἱεραποστολικὸ ἔργο τῆς Ἐκκλησίας μὲ τις ἀναγκαῖες προεκτάσεις στὴν ὀργάνωση τοῦ ὅλου πνευματικοῦ βίου τῶν νέων χριστιανικῶν λαῶν. Ἔτσι, ἐνῶ στὴν Ἀνατολὴ οἱ μοναχοὶ ἐπιέζοντο νὰ ἀποσυρθοῦν ἀπὸ τις πόλεις πρὸς τις ἐρημικὲς περιοχές, στὴ Δύση, ἀντιθέτως, οἱ μοναχοὶ ἐκαλοῦντο νὰ στηρίξουν τὴ ζωὴ τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν.

Εἶναι εὐνόητο, ὅτι ἡ ἱερότητα τῶν ἀγώνων τῶν μοναχῶν γιὰ τὴν ὑπεράσπιση ἢ τὴ διάδοση τῆς πίστεως λειτουργοῦσε ὄχι μόνο ὡς κριτήριο γιὰ τὴν ἀρνητικὴ ἀξιολόγηση ἀπὸ τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας τῆς ἀσυνέπειας ἢ καὶ τῆς ἀδράνειας τῆς ἱεραρχίας ἢ τοῦ ἐνοριακοῦ κλήρου, ἀλλὰ καὶ ὡς κίνητρο γιὰ αὐθαιρέσιες τῶν μοναχῶν τόσο στὶς σχέσεις τους μὲ τοὺς ἐπιχώριους ἐπισκόπους, ὅσο καὶ ἐναντι τῶν καθιερωμένων κανόνων τοῦ μοναστικοῦ βίου. Ὑπὸ τὴν ἔννοια αὐτὴ ἡ λεγόμενη Πρωτοδευτέρα σύνοδος τῆς Κωνσταντινουπόλεως (861) ἀντιμετώπισε μὲ χαρακτηριστικὴ ἀυστηρότητα τις αὐθαίρετες πράξεις τῶν μοναχῶν μετὰ τὸ πέρας τῆς εἰκονομαχίας (843), ἰδιαιτέρα δὲ τὴν αὐθαίρετη ἐγκατάλειψη τῶν μονῶν ἀπὸ τοὺς μοναχοὺς καὶ τὴν περιφορὰ τους στὶς πόλεις. Κατὰ τὸν κανόνα 4 τῆς συνόδου πολυτρόπως ὁ πονηρὸς τοῦ μοναχικοῦ σχήματος τὸ σεβάσμιον ἐπονείδιστον θεῖναι κατηγωνίσατο, καὶ πολλὴν εἶδεν εἰς τοῦτο συνδρομήν, τῆς προκατασχούσης αἰρέσεως τὸν καιρὸν (εἰκονομαχίας). Τὰς γὰρ ἰδίας μονὰς τῇ ἀνάγκῃ τῆς αἰρέσεως οἱ μονάζοντες καταλιμπάνοντες, οἱ μὲν εἰς ἑτέρας, οἱ δὲ εἰς κοσμικῶν ἀνδρῶν μετέπιπτον καταγώγια. Ἀλλὰ γὰρ ὅπερ αὐτοῦς, δι' εὐσέβειαν τότε πραττόμενον μακαριστοὺς ἀπέφαιεν, εἰς ἔθος ἄλογον μεταπεσὸν καταγελάστους παρίστησι. Πανταχοῦ γὰρ νῦν τῆς εὐσεβείας ἐξηπλωμένης, καὶ σκανδάλων τῆς ἐκκλησίας ἀπηλλαγμένης, ἔτι τινὲς τῶν οἰκείων μοναστηρίων ἀποφοιτῶντες, καί, καθάπερ τι ῥεῦμα δυσκάθεκτον, ὧδε κἀκεῖσε μεταγγιζόμενοί τε καὶ μεταρρέοντες, πολλῆς μὲν πληροῦσι τῆς ἀκοσμίας τὰ μοναστήρια, πολλὴν δὲ τὴν ἀταξίαν ἐαυτοῖς συνεισχωμάζουσι, καὶ τῆς ὑποταγῆς τὸ σεμνὸν διασπῶσί τε καὶ καταλυμαίνονται. Ἀλλὰ τούτων τὸ ἄστατον τῆς ὁρμῆς καὶ ἀνυπότακτον ἢ ἀγία σύνοδος ἀνακόπτουσα, ὥρισεν, ἵνα, εἴ τις μοναχὸς τῆς ἰδίας ἀποδράσας μονῆς, εἰς ἕτερον μεταπέσῃ μοναστήριον ἢ εἰς κοσμικὸν εἰσχωμάσῃ καταγώγιον, αὐτὸς τε καὶ ὁ τοῦτον ὑποδεξάμενος ἀφωρισμένος εἶη, ἕως ἂν ὁ ἀποφυγὼν ἐπανέλθῃ ἐξ ἧς κακῶς ἐξέπεσε μονῆς... (Ράλλη - Ποτλῆ, ὁ.π., τόμ. Β', σελ. 658-659).

Ἡ χαλάρωση τῆς ἐσωτερικῆς ἐνότητος καὶ τῆς κανονικῆς πειθαρχίας τοῦ μοναχικοῦ βίου ἐκφράσθηκε στὴν Ἀνατολὴ ἀπὸ τὶς ἀρχές τοῦ Θ' αἰῶνα μὲ τὴν τάση διακρίσεως τῶν μοναχῶν μὲ ποιοτικὰ κυρίως κριτήρια σὲ *μικροσχημοὺς καὶ μεγαλόσχημοὺς*, ἀφοῦ οἱ μὲν *μικροσχημοὶ* ἀκολουθοῦσαν ἡπιώτερο καθεστῶς, οἱ δὲ *μεγαλόσχημοὶ* ἐπέλεγαν τὸ αὐστηρότερο καθεστῶς ἀσκήσεως. Μὲ τὰ ἴδια κριτήρια καὶ κατὰ τὴν ἴδια ἐποχὴ διαμορφώθηκε ἡ τάση νομιμοποιήσεως τοῦ ἰδιορρυθμοῦ συστήματος τοῦ κοινοβιακοῦ βίου. Ἡ χαλάρωση ὅμως τοῦ μοναχικοῦ βίου ὄχι μόνον περιορίζε τὴν παλαιότερη ἐπιρροὴ τῶν μοναχῶν στὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ καὶ διευκόλυνε τὴν κανονικὴ ἐπέμβαση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας γιὰ τὸν ἔλεγχο τοῦ μοναχικοῦ βίου. Ὅ,τι δηλαδὴ κέρδισε ὁ μοναχισμὸς μὲ τοὺς ἀγῶνες τοῦ στοῦς Η' καὶ Θ' αἰῶνες, τὸ ἔχασε μὲ τὶς καταχρήσεις ἢ τὶς αὐθαιρεσίες τοῦ στοῦς Ι' καὶ ΙΑ' αἰῶνες.

Ὁ Θεόδωρος Στουδίτης ἀντέδρασε στὶς τάσεις χαλαρώσεως τῆς ἀσκήσεως ἢ τῆς ἐνότητος τοῦ μοναστικοῦ ιδεώδους (ἐν γὰρ τὸ *σχῆμα*, PG 99, στήλ. 941, 1820) καὶ ἀνανέωσε τὴν παλαιὰ αὐστηρότητα τῶν κανόνων τῆς κοινοβιακῆς ἀσκήσεως στὸ «Τυπικόν» τῆς περίφημης μονῆς τοῦ Στουδίου (PG 99, στήλ. 1703-1720), τὸ ὁποῖο χρησιμοποιοῦντο ὡς πρότυπο γιὰ τὰ μοναστηριακὰ τυπικὰ σὲ ὁλόκληρη τὴν Ἀνατολή. Ἐν τούτοις, οἱ συνθῆκες ὀργανώσεως τοῦ μοναχικοῦ βίου εἶχαν διαφοροποιηθῆ πλήρως ἀπὸ τὶς παλαιότερες ἐποχές. Πράγματι, κατὰ τὴν περίοδο τῆς εἰκονομαχίας οἱ διωκόμενοι εἰκονόφιλοι μοναχοὶ κατέφευγαν σὲ ἔρημες ἢ δυσπρόσιτες ὄρεινές περιοχές καὶ ἱδρυσαν μεγάλα μοναστικά κέντρα γιὰ τὴν ἀπρόσκοπτη συνέχιση τόσο τῶν ἀγῶνων κατὰ τῶν εἰκονομάχων, ὅσο καὶ τῶν ποικίλων μορφῶν τῆς ἀσκητικῆς ἐμπειρίας (Ὁλυμπος Βιθυνίας, Λάτρος, Ἀθῶς, Μετέωρα κ.λπ.). Σὲ ἕνα ὅρος δηλαδὴ συνωστίζοντο ὅλες οἱ παραδοσιακὲς ἐκφράσεις τῆς ἀσκητικῆς παραδόσεως (κοινόβια, λαῦρες, σχῆτες, κελλία, σπήλαια, ἐρημίτες, στυλίτες, κ.λπ.), οἱ δὲ ἀσκητὲς προήρχοντο συνήθως ἀπὸ πολλὰς ἐθνότητες ἢ ἐπαρχίες τῆς Ἀνατολῆς, ὥστε νὰ εἶναι ἀδύνατη πλέον ἡ ὑπαγωγή τῶν μεγάλων αὐτῶν μοναστικῶν κέντρων ὑπὸ μόνῃ τὴν κανονικὴ ἐποπτεία τοῦ ἐπιχώριου ἐπισκόπου.

4. Ἡ νέα πραγματικότητα στὴν ὀργάνωση τοῦ μοναχισμοῦ, καίτοι δὲν ἀξιολογήθηκε συστηματικὰ ἀπὸ τοὺς εἰδικούς, ἐξέφραζε πλέον τὶς νέες προοπτικὲς τοῦ μοναχικοῦ βίου τῆς Ἀνατολῆς μετὰ τὸ τέλος τῆς Εἰκονομαχίας (843). Ὡστόσο, ὅπως οἱ μοναχοὶ ἔτειναν νὰ αὐτονομηθοῦν ἀπὸ τὶς μονές τῆς μετανοίας τους γιὰ νὰ κινοῦνται ἐλεύθερα στὶς πόλεις, ἔτσι καὶ τὰ μεγάλα μοναστικά κέντρα ἐπιδείκνυαν εὐνόητη ἀπροθυμία νὰ ἀναγνωρίσουν τὴν κα-

νονική έποπτεία τοῦ ἐπιχώριου ἐπισκόπου. Τὰ ζητήματα αὐτὰ ἀπασχόλησαν έντονα τὴν Ἐκκλησία τῆς Ἀνατολῆς μετὰ τὰ μέσα τοῦ Θ' αἰώνα, οἱ δὲ λύσεις ἀναζητήθηκαν μέσα στὰ πλαίσια τοῦ εὐρύτερου πατριαρχικοῦ συστήματος τῆς ἐκκλησιαστικῆς διοικήσεως. Τὰ μεγάλα μοναστικά κέντρα πράγματι διεκδίκησαν καὶ τελικῶς ἔλαβαν τὴν αὐτονομία τους ἀπὸ τὸν ἐπιχώριο ἐπίσκοπο, ἀλλὰ δὲν μπορούσαν νὰ ἀρνηθοῦν καὶ τὴν πνευματικὴ ἐποπτεία τοῦ οἰκείου πατριάρχη (πατριαρχικὰ σταυροπήγια). Ἐλλωστε, ἦταν κοινὴ συνείδηση τῶν μοναχῶν ὅτι ἡ ἀπώτερη ἐκκλησιαστικὴ αὐθεντία τοῦ πατριάρχη ἦταν χαλαρότερη καὶ κατὰ συνέπειαν προτιμότερη ἀπὸ τὴν ἐγγύτερη καὶ κατὰ συνέπειαν πιεστικώτερη αὐθεντία τοῦ ἐπιχώριου ἐπισκόπου.

Ὑπὸ τὸ πνεῦμα αὐτὸ ὀργανώθηκαν λ.χ. οἱ κοινοβιακὲς μονὲς τῆς μοναστικῆς πολιτείας τοῦ Ἁγίου Ὁρους, ἡ ὁποία, καίτοι ἦταν αὐτοδέσποτος καὶ ἀτεξούσιος, ἔπρεπε νὰ ὑπόκειται στὴν πνευματικὴ ἐποπτεία τοῦ Οἴκουμενικοῦ πατριάρχη. Οἱ ἴδιες τάσεις μεταφέρθηκαν ἀπὸ τὴ βυζαντινὴ ἱεραποστολὴ καὶ στοὺς νέους χριστιανικοὺς λαοὺς τῆς Ἀνατολῆς, ὅπως λ.χ. στὴ Ρωσία (Πετσέρσκαγια Λαύρα, Ζαγκόρσκ), στὴ Βουλγαρία (Μονὴ Ρίλας) κ.λπ. Ἐλλωστε, ἡ κανονικὴ αὐτὴ ἀρχὴ ἀναδυόταν ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιολογία καὶ ἴσχυε γιὰ ὅλα τὰ αὐτοδέσποτα μοναστήρια (πατριαρχικὰ ἢ βασιλικὰ), γι' αὐτὸ καὶ ἐπικυρώθηκε μὲ διάταγμα τοῦ Ἀλεξίου Α' Κομνηνοῦ (1081-1118). Τὸ Ἁγιον Ὄρος ἀναδείχθηκε πράγματι σὲ ἓνα πανορθόδοξο κέντρο μοναχισμοῦ, στὸ ὁποῖο συνέρρεαν ἀσκητὲς ἀπὸ ὅλους τοὺς ὀρθόδοξους λαοὺς (Ἕλληνες, Ἰβηρες, Ἀρμένιοι, Ρῶσοι, Βούλγαροι, Σέρβοι, Βλάχοι κ.ἄ.), λειτουργοῦσε δὲ ὡς μία ἔκφραση τῆς ὑπερβάσεως τῶν ἐθνικῶν διακρίσεων μέσα ἀπὸ τὴν πνευματικὴ ἐμπειρία τῆς ἀσκήσεως. Τὰ μεγάλα δηλαδὴ μοναστικά κέντρα τῆς Ἀνατολῆς, ὅπως καὶ τῆς Δύσεως, ἦσαν ἀνοικτὰ σὲ ὅλες τὶς ἐθνοτήτες, ἀλλὰ δὲν δημιουργοῦσαν, ὅπως στὴ Δύση, ἀντίστοιχα ἐξαρτηματικὰ μοναστήρια σὲ ἄλλες περιοχές. Στὴν Ἀνατολὴ ἰδρύοντο αὐτοτελεῖ κτητορικὰ ἢ ἄλλα μοναστήρια μὲ τὰ ἴδια ἢ καὶ παρόμοια τυπικὰ κοινοβιακοῦ βίου.

Στὴ Δύση ὁ Κανόνας τῶν Βενεδικτίνων ἐξέφραζε πάντοτε τὴ συνέχεια τῆς μοναστικῆς παραδόσεως καὶ συντηροῦσε τουλάχιστον μέχρι καὶ τὸν ΙΑ' αἰώνα ὅλες τὶς παλαιὲς μορφὲς ἐκφράσεως τοῦ ἀσκητικοῦ ἰδεώδους (κοινόβια, ἐρημίτες κ.λπ.). Ὡστόσο, ἤδη ἀπὸ τὸν Ι' αἰώνα, ἡ Μονὴ τοῦ Κλουνιακοῦ συστηματοποίησε μία ἄλλη τάση, ἡ ὁποία εὐνοοῦσε τὴν ἴδρυση ἐξαρτηματικῶν μονῶν τῆς «μητέρας» μονῆς σὲ ἐπιλεγμένες ἐπαρχίες ὅλων σχεδὸν τῶν κρατῶν ἢ ἐθνοτήτων τῆς Δύσεως. Ἡ ἄμεση διοικητικὴ ἐξάρτηση τῶν ἐπαρχιακῶν μονῶν ἀπὸ τὴ «μητέρα» μονὴ καὶ ἡ θεσμικὴ ἀνεξαρτησία τους ἀπὸ τοὺς ἐπιχώριους ἐπισκόπους ὑπῆρξαν οἱ βάσεις τῶν νέων προοπτικῶν τοῦ δυτικοῦ μοναχισμοῦ μὲ τὴ δημιουργία τῶν περιφημῶν νέων μοναστικῶν ταγματῶν

(Κιστερσιανῶν, Δομινικανῶν, Φραγκισκανῶν, Ἰησουϊτῶν κ.ἄ.). Ὁ Κανόνας καὶ ἡ λειτουργία τῶν ταγματῶν αὐτῶν ἐγκρινόταν ἀπὸ τὸν πάπα ὡς ἔκφραση τῆς ὑπαγωγῆς τους ὑπὸ τὴν ἄμεση παπικὴ αὐθεντία. Ἡ μεγάλη συμβολὴ τῶν μοναστικῶν ταγματῶν στὴν παιδεία, στοὺς ἀντιαιρετικούς ἀγῶνες καὶ στὴ θεσμικὴ λειτουργία τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας, ὅπως ἐπίσης καὶ στὴν εὐρύτερη πολιτιστικὴ πρόοδο τῶν λαῶν τῆς Δύσεως, πῆγαζε κυρίως ἀπὸ τὸν ἱεραποστολικὸ ζῆλο τῶν μοναχῶν, ὁ ὁποῖος ἀναπλήρωνε τὶς ἀδυναμίες μιᾶς ἀδιάφορης ἢ καὶ διεφθαρμένης ἱεραρχίας καὶ τοῦ ἀμόρφωτου συνήθως ἐνοριακοῦ κλήρου. Ἄλλωστε, ἡ ἀνάγκη ἰδρύσεως τῶν σημαντικώτερων μοναστικῶν ταγματῶν (Δομινικανῶν, Φραγκισκανῶν, Ἰησουϊτῶν κ.λπ.) προέκυψε ἀκριβῶς ἀπὸ τὴν ἀγωνία τῶν ζηλωτῶν ἰδρυτῶν τους γιὰ τὴν προστασία τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας εἴτε ἀπὸ τὴ μεγάλη ἀπήχηση τῶν αἰρετικῶν Καθαρῶν καὶ Βαλδιδίων (Δομινικανῶν, Φραγκισκανῶν) ἢ καὶ ἀπὸ τὴν εὐρύτατη διάδοση τῶν ιδεῶν τῶν Μεταρρυθμιστῶν τοῦ ΙΣΤ΄ αἰῶνα (Ἰησουϊτῶν), ἀφοῦ ἡ ἱεραρχία καὶ ὁ ἐνοριακὸς κλήρος δὲν εἶχαν τὶς ἀναγκαῖες προϋποθέσεις καὶ δὲν μποροῦσαν νὰ ἀντιπαραθέσουν μία ἀξιόπιστη ἢ πειστικὴ θεολογικὴ ἀντίρρηση ἢ ποιμαντικὴ μέριμνα.

Συνεπῶς, ὁ μοναχισμὸς μετὰ τὸ μέγα σχίσμα (1054) ἀκολούθησε διαφορετικούς δρόμους στὴν Ἀνατολὴ καὶ στὴ Δύση. Στὴν Ἀνατολὴ ὁ μοναχικὸς βίος παρέμεινε προσηλωμένος στὴν παλαιὰ ἀσκητικὴ παράδοση, μέσα ἀπὸ τὴν ὁποία ἀξιολόγησε τὴν παράλληλη ἀνάπτυξη ὄλων τῶν παραδοσιακῶν μορφῶν τῆς ἀσκήσεως μὲ κέντρο εἴτε τὶς μεγάλες μοναστικὲς πολιτεῖες ἢ καὶ τὶς αὐτοτελεῖς μονές στὶς διάφορες ἐπαρχίες. Στὴ Δύση ὁ μοναχικὸς βίος προσαρμόσθηκε στὶς πειστικὲς ποιμαντικὲς ἢ ἄλλες ἀνάγκες τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας καὶ ἀναπτύχθηκε σὲ πολλὰς ἐπαρχίες ὑπὸ τὴ μορφή μοναστικῶν ταγματῶν μὲ κύριες καὶ ἐξαρτημένες ἐπαρχιακὲς μονές, οἱ ὁποῖες ἀνέλαβαν τὸν ἀγῶνα τῆς Ἐκκλησίας τόσο γιὰ τὴν ἀπόκρουση τῶν αἱρέσεων, ὅσο καὶ γιὰ τὴν πνευματικὴ ἀνάπτυξη τῶν λαῶν.

Ὑπὸ τὴν ἔννοια αὐτὴ ὁ μὲν μοναχισμὸς τῆς Ἀνατολῆς, ὑπὸ τὴν ἔντονη καὶ συνδυασμένη πίεση τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς Πολιτείας, ἔτεινε νὰ ἀπομακρυνθῆ ἀπὸ τὸν κόσμον σὲ ἔρημες ἢ καὶ δυσπρόσιτες περιοχὲς γιὰ νὰ ἀφιερωθῆ πλήρως στὸ ἰδεῶδες τῆς ἀσκήσεως, ἐνῶ ὁ μοναχισμὸς τῆς Δύσεως ἐγκατέλειπε τὴν ἔρημο καὶ εἰσῆλθε στὸν κόσμον γιὰ νὰ ὑπηρετήσῃ μὲ τὴν ἱεραποστολὴ καὶ τὴν παιδεία τὶς μεγάλες ποιμαντικὲς ἀνάγκες τῆς Ἐκκλησίας τῆς Δύσεως, ἔστω καὶ χωρὶς μία αὐστηρὴ προσήλωση στὴν παραδοσιακὴ ἀσκητικὴ πνευματικότητα. Πράγματι, ὁ μὲν πρῶτος ἀποχωρίσθηκε τὸν κόσμον γιὰ νὰ τὸν ὀδηγήσῃ μέσα ἀπὸ τὴν ἀδιάλειπτη προσευχὴ στὴν κοινωνία μὲ τὸν Θεό (Ἡσυχασμός), ἐνῶ ὁ δεῦτερος συσχηματίσθηκε μὲ τὸν κόσμον γιὰ νὰ

καταθέσει τὴ μαρτυρία τῆς πίστεως μέσα στὸν κόσμον (Ἑπαιτικά καὶ Ἱπποτικά τάγματα). Ἡ στράτευση ὅμως τοῦ δυτικοῦ μοναχισμοῦ στὴν ἄμεση ὑπηρεσία τοῦ παπικοῦ θρόνου καὶ τῶν κατὰ καιροὺς ἐπιδιώξεων τοῦ ἐξηγεῖ τόσο τὴ θεωρητικὴ ἀπόρριψη τοῦ μοναχισμοῦ ἀπὸ τὴν προτεσταντικὴ Μεταρρύθμιση, ὅσο καὶ τὴν ἐναντίον του βίαιη ἐχθρότητα τοῦ ἐκκοσμικευμένου ἐθνικοῦ Κράτους τῶν νεώτερων χρόνων.

Ἐν τούτοις, ὁ μοναχισμὸς, παρὰ τὴν ἐναντίον του γενικώτερη θεωρητικὴ ἀμφισβήτηση ἢ ἰδεολογικὴ προκατάληψη, διατήρησε τόσο στὴν Ἀνατολή, ὅσο καὶ στὴ Δύση τοὺς ἄρρηκτους πνευματικούς δεσμούς του μὲ ὅλους τοὺς λαοὺς τῆς Εὐρώπης, τοὺς ὁποίους ὑπηρετήσε σὲ ὅλες τὶς ἐποχὰς μὲ ἐξαιρετικὸ ζῆλο καὶ μοναδικὴ αὐταπάρνηση. Οἱ ἀναντίρρητες περιοδικὲς ἐκτροπὲς του σὲ ἀκραῖες ἐκκλησιαστικὲς ἐπιλογὲς ὑπῆρξαν μίᾳ εὐνόητῃ ἢ καὶ ἀναπόφευκτη συνέπεια τῆς προσδέσεώς του στὶς σκοπιμότητες τοῦ παπισμοῦ ἢ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας. Ὡστόσο, στὴν ἐσωτερικὴ του διαλεκτικὴ διαφύλαξε πάντοτε πολλὰ καὶ σημαντικὰ στοιχεῖα τῆς παλαιᾶς μοναστικῆς παραδόσεως, τὰ ὁποῖα τροφοδοτοῦν συνεχῶς ὄχι μόνον τὴ δυναμικὴ τῆς ἐνδιάθετης σχέσεώς του μὲ τὸ ἀσκητικὸ ἰδεῶδες, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀγωνία του γιὰ τὴν ὑπέρβαση τῶν πολλαπλῶν σύγχρονων διασπάσεων τοῦ χριστιανικοῦ κόσμου.

Συνεπῶς, οἱ δύο διαφορετικοὶ δρόμοι τοῦ μοναχισμοῦ ἐκφράζουν ἀντίστοιχες διαφοροποιήσεις, οἱ ὁποῖες συντελέστηκαν μετὰ τὸ σχίσμα (1054) στὴ θεολογία καὶ στὸν καθ' ὅλου πνευματικὸ βίο τῶν Ἐκκλησιῶν τῆς Ἀνατολῆς καὶ τῆς Δύσεως. Ὡστόσο, ὁ μοναχισμὸς καὶ τῶν δύο αὐτῶν παραδόσεων συνειδητοποίησε πλέον μέσα ἀπὸ τὶς ἀλλεπάλληλες δραματικὲς ἱστορικὲς του περιπέτειες, ὅτι μόνον ἡ ἰσορροπία μετὰ τῆς ἀσκητικῆς ἡσυχίας καὶ τῆς κοινωνικῆς μαρτυρίας του πλουτίζει κατὰ τρόπο αὐθεντικὸ τὸν πνευματικὸ βίο τῶν πιστῶν καὶ συνδέεται ὀργανικὰ μὲ τὴν πνευματικὴ ἀποστολὴ τῆς Ἐκκλησίας μέσα στὸν κόσμον. Ὁ μοναχισμὸς λοιπὸν ἔχει τὶς προϋποθέσεις νὰ ἀνανεωθῇ καὶ νὰ προσφέρῃ τὴ συμβολὴ του γιὰ τὴν ἐκτόνωση τῶν ἱεροκρατικῶν πειρασμῶν καὶ τῶν ἐκκοσμικευμένων ἀγκυλώσεων τοῦ σύγχρονου εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος. Οἱ μοναστικὲς ὑποσχέσεις ἐμπεριέχουν ὄχι μόνον τὴν ἀσκητικὴ ἐρμηνεία τῆς σχέσεως ἀνθρώπου καὶ κόσμου, ἀλλὰ καὶ τὸν ἐσχατολογικὸ δυναμισμό τῆς ἐλπίδας γιὰ τὴν ὑπέρβαση τῶν πνευματικῶν, τῶν θρησκευτικῶν, τῶν ἐθνικιστικῶν καὶ τῶν κοινωνικῶν διασπάσεων τοῦ σύγχρονου κόσμου. Εἶναι μίᾳ πράγματι ἀξιόπιστη καὶ διαχρονικὴ μαρτυρία γιὰ τὴν ὑπέρβαση τῆς σύγχρονης πνευματικῆς κρίσεως, ἢ ὁποῖα ἀπειλεῖ τὴ συνοχὴ καὶ τὴ συνέχεια τῆς πνευματικῆς κληρονομίας τῆς Εὐρώπης.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Φειδᾶ Ἴω. Βλ., *Βυζάντιο. Βίος - Θεσμοὶ - Κοινωνία - Ἐκκλησία - Παιδεία - Τέχνη*, 1991.
 —, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, τόμ. Α', 1995.
 —, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, τόμ. Β', *Ἀπὸ τὴν Εἰκονομαχία μέχρι τὴ Μεταρρύθμιση*, 1995.
 Παναγιωτάκου Π., *Τὸ Δίκαιον τῶν μοναχῶν*, 1957.
 Πετρακάκου Δ., *Οἱ μοναχικοὶ θεσμοὶ ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ*, 1907.
 —, *Τὸ μοναχικὸ πολίτευμα τοῦ Ἁγίου Ὁρους - Ἀθῶν*, 1925.
 Μανάφη Κ., *Μοναστηριακὰ Τυπικὰ - Διαθῆκαι*, 1970.
 Κονιδάρη Ι., *Τὸ δίκαιον τῆς μοναστηριακῆς περιουσίας ἀπὸ τοῦ 9ου μέχρι τοῦ 12ου αἰῶ-
 νος*, 1979.
 Berlière U., *L'ordre monastique des origines au XII^e siècle*, 1928.
 Harnack A. von, *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*, 1921.
 Koch H., *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche*,
 1931.
 Morin G., *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, 1921.
 Morison E. F., *St Basil and his Rule; a Study of Early Monasticism*, 1912.
 Resch P., *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IV^e siècle*, 1931.
 Herman E., «Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine», *Orientalia Christiana
 Periodica*, 6 (1940), σελ. 293-375.
 Festugière J., *Les Moines d'Orient*, 1961.

MONASTICISM AND THE WORLD

In this paper the meaning of monasticism and its role within society are examined. Also, a look is taken at the roots and the development of the monastic movement which appears to have grown out of the ascetic withdrawal of the early hermits and then became widespread in the deserts of Egypt, Syria, Palestine and Mesopotamia. When, later, the movement approached the wider public problems arose as to the procedure whereby monks could be controlled, spiritually, by the local bishop. Basil of Caesarea, as well as later ecumenical Church councils, established the framework of the relationship between monasticism and the local Church authorities, without, however, avoiding the possibility of heretical or schismatic movements.

In the West, too, the spread of monasticism like wise brought problems of the place of monasticism within Church life, but the unity of its aims limited any trend towards differentiation between East and West. The first signs of differentiation in monastic life appeared later, following the final collapse of the iconoclastic move-

ment in the mid-ninth century (843), and shared (though for different reasons) the common feature of a significant increase in the influence of the monks in the life of the Church in both East and West. In the East they shouldered practically the whole burden of the struggle against Iconoclasm, while in the West they developed considerably their activities in the sphere of missionary work.

The major differences became obvious with the Great Schism (1054). In the East, monastic life remained attached to the old ascetic tradition. In the West, it adapted to the pastoral requirements of the Church, providing a counter to heretical movements, and contributing to the spiritual development of the various peoples under its care.

ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΑ ΚΙΝΗΜΑΤΑ ΤΟΥ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΜΟΝΑΧΙΣΜΟΥ
ΚΑΙ Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΟΥΣ ΣΤΗΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΑ
(9ος-20ός ΑΙΩΝΕΣ)

Σκοπός τῆς σύντομης αὐτῆς εἰσηγήσεως δὲν εἶναι ἀσφαλῶς νὰ ἀναλύσει τὰ πνευματικὰ κινήματα τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ καὶ τὴν πολὺμορφη ἐπίδρασή τους στὴν Ἐκκλησία καὶ τὴν κοινωνία κατὰ τὴ δεύτερη μετὰ Χριστὸν χιλιετία, ἀλλὰ νὰ ἐπιχειρήσει ἀπλή σκιαγράφησή τους. Αὐτὸ ἰσχύει περισσότερο γιὰ ὅσα ἀφοροῦν τὸν σλαβικὸ χῶρο, πὺ μᾶς εἶναι μακρυνότερος. Ἡ σκιαγράφηση ὅμως πὺ θὰ ἐπιχειρηθεῖ μπορεῖ νὰ δώσει ἀφορμὴ γιὰ ἐκτενεῖς καὶ λεπτομερεῖς ἀναλύσεις ἀπὸ ἄλλους εἰδικότερους ἐρευνητές.

Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν πρώτη στὴν δεύτερη μετὰ Χριστὸν χιλιετία συμπίπτει μὲ τὴν παρουσία τοῦ ὁσίου Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου. Μολονότι ἡ προσωπικότητα τοῦ ὁσίου αὐτοῦ δὲν συνδέεται μὲ ἰδιαίτερο πνευματικὸ κίνημα τοῦ μοναχισμοῦ, σφραγίζει ὀλόκληρη τὴ μεταγενέστερη περίοδο καὶ ἀποτελεῖ πνευματικὸ κεφάλαιο γιὰ ὅλα σχεδὸν τὰ βαρυσήμαντα πνευματικὰ κινήματα πὺ σημειώθηκαν κατ' αὐτὴν. Χαρακτηριστικὸ γνῶρισμα τῆς προσωπικότητος καὶ τῆς διδασκαλίας του εἶναι ἡ ἔντονη ἀμφισβήτηση τῆς τυπικῆς θρησκευτικότητος, πὺ εἶχε διαδοθεῖ εὐρύτατα στὴν ἐποχὴ του, καὶ ἡ προβολὴ τοῦ ἐμπειρικοῦ χαρακτήρα τοῦ Χριστιανισμοῦ. Ὁ ὅσιος Συμεῶν εἶναι ὁ πνευματικὸς προπάτορας τοῦ ἡσυχαστικοῦ καὶ τοῦ φιλοκαλικοῦ κινήματος, πὺ εἶχαν σημαντικότερη ἐπίδραση στὴν ἐκκλησιαστικὴ καὶ τὴν κοινωνικὴ ζωὴ ὀλόκληρης τῆς Ὁρθοδοξίας.

Τὸ πρῶτο καὶ σημαντικότερο πνευματικὸ κίνημα τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ, κατὰ τὴν ὑπὸ ἐξέταση περίοδο, εἶναι τὸ ἡσυχαστικὸ κίνημα τοῦ δέκατου τέταρτου αἰῶνα. Στὴν κρίσιμη ἱστορικὴ καμπὴ τῆς ἀκμῆς τοῦ λογοκρατικοῦ πνεύματος καὶ τῆς διαδόσεως τοῦ σχολαστικισμοῦ τῆς Δύσεως, τὸ ἡσυχαστικὸ κίνημα, πὺ ξεκίνησε ἀπὸ τὸ "Ἁγιον Ὄρος, διέσωσε καὶ πρόβαλε τὴν ταυτότητα τῆς Ὁρθοδοξίας καὶ τῶν ὀρθόδοξων λαῶν. Μὲ κύριο ἐκφραστὴ του τὸν ἀγιορείτη μοναχὸ καὶ στὴ συνέχεια ἀρχιεπίσκοπο Θεσσαλονίκης ἅγιον Γρηγόριο τὸν Παλαμᾶ, τὸ ἡσυχαστικὸ κίνημα ὑπογράμμισε τὸν ἐμπειρικὸ χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς πίστεως καὶ ἀντέκρουσε τὴ νοησιαρχικὴ διδασκαλία τοῦ Βαρλαάμ τοῦ Καλαβροῦ καὶ τῶν ὁμοφρόνων του.

Στὸ ἐπίκεντρο τῶν συζητήσεων τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ καὶ τοῦ Βαρλαάμ τοῦ Καλαβροῦ βρέθηκε ἡ ἀδιάλειπτη προσευχή, πού καλλιεργοῦσαν ἰδιαίτερα οἱ μοναχοὶ τοῦ Ἁγίου Ὁρους μετὰ τὴ μονολόγιστη εὐχή: *Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με*. Οἱ συζητήσεις ἀφοροῦσαν τὴ δυνατότητα πραγματικῆς κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὸν Θεό. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς διακρίνοντας τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴς ἐνέργειές του ὑποστήριξε τὴν πραγματικὴ κοινωνία Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Ὁ Θεός, πού εἶναι ἀμέθεκτος κατὰ τὴν οὐσία του, γίνεται μεθεκτὸς στὸν ἄνθρωπο μετὰ τὴς ἄκτιστες ἐνέργειές του. Ὁ Βαρλαάμ στηριζόμενος στὴ φιλοσοφικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν ἀπλότητα τοῦ Θεοῦ ἀπέριπτε τὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνέργειας στὸν Θεὸ καὶ ἀπέκλειε κάθε πραγματικὴ κοινωνία Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, μεταφέροντας τὴ μεταξὺ τους σχέση σὲ νοησιαρχικὸ ἐπίπεδο.

Ἡ τελικὴ ἐπικράτηση τοῦ ἡσυχαστικοῦ κινήματος ἔδωσε νέες δυνάμεις στὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία. Τὸ πνεῦμα τοῦ ἡσυχασμοῦ διαδόθηκε γρήγορα ὄχι μόνο μέσα στὰ πλαίσια τῆς περιορισμένης ἤδη βυζαντινῆς αυτοκρατορίας, ἀλλὰ καὶ σὲ ὁλόκληρο τὸν ὀρθόδοξο κόσμο. Ἐδωσε νέα πνοὴ στὴν ἐκκλησιαστικὴ διακυβέρνηση καὶ ζωὴ, καὶ πρόσφερε στοὺς πιστοὺς ἰσχυρὰ πνευματικὰ στηρίγματα γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῶν ἐπικείμενων δεινῶν καὶ κινδύνων.

Ἦδη ἀπὸ τὸ 1325, πρὶν ἐκσπάσει ἡ διαμάχη μεταξὺ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ καὶ τοῦ Βαρλαάμ Καλαβροῦ, ὁ ὅσιος Γρηγόριος ὁ Σιναΐτης μετέφερε τὸν ἡσυχασμὸ στὴ Βουλγαρία. Ὁ μαθητὴς καὶ συνεχιστὴς τῆς παραδόσεως τοῦ ὁσίου Γρηγορίου, Βούλγαρος μοναχὸς Θεοδόσιος, ἱδρυσεν ἑνὴν ἐν τῷ Κελιφάρεβο καὶ ἐδραίωσε τὸν ἡσυχασμὸ στὸν βουλγαρικὸ χῶρο. Τὸ ἔργο του συνέχισε ὁ μαθητὴς του Εὐθύμιος, μετέπειτα πατριάρχης Τυρνόβου (1375-1393). Κατὰ τὴν πατριαρχία τοῦ Εὐθυμίου τὸ Τύρνοβο ἔγινε κέντρο μεταδόσεως τοῦ ἡσυχασμοῦ στὴς σλαβικὲς χῶρες¹.

Μεγάλῃ ἐπίσης ἐξάπλωση εἶχε ὁ ἡσυχασμὸς καὶ στὴ Σερβία. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι πρῶτοι οἱ Σέρβοι μετέφρασαν ἔργα τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ καὶ τίμησαν τὸν ἴδιο ὡς ἅγιο ἤδη πρὶν τὴν ἐπίσημη ἀναγνώρισή του². Ἡ ἐξάπλωση τοῦ ἡσυχασμοῦ εἶχε σαφὴ ἐπίδραση καὶ στὴν τέχνη τῆς Σερβίας ἀλλὰ καὶ ὁλόκληρου τοῦ βαλκανικοῦ χώρου.

1. Βλ. Α. Ε. Tachiaos, «Gregory Sinaites' Legacy to the Slavs: Preliminary Remarks», *Cyrrilomethodianum* 7 (1983), σελ. 118 κ.έ. — Ἰ. Μέγεντορφ, *Βυζάντιο καὶ Ρωσία* (μετάφραση Ν. Φωκᾶ), Ἀθήνα 1988.

2. Βλ. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Παρίσι 1959, σελ. 334.

Στὴ Ρουμανία τὸ ἡσυχαστικὸ πνεῦμα διαδόθηκε γρήγορα σὲ ὅλα τὰ κοινωνικὰ στρώματα. Σ' αὐτὸ συνέβαλε πολὺ ὁ γνωστὸς ἡσυχαστὴς Νεῖλος, μητροπολίτης Βλαχίας καὶ πρώην πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως. Ὁ ἡγεμόνας τῆς Βλαχίας Neagoe Basarab (1512-1521), μαθητὴς τοῦ Νεῖλου, συνέταξε τὴ *Διδασκαλία πρὸς τὸν υἱὸν του Θεοδόσιο*, ποὺ θεωρεῖται μνημειῶδες ἔθνικὸ ἀλλὰ καὶ ἡσυχαστικὸ ἔργο τῆς Ρουμανίας. Ἔχοντας ὑπόψη του προηγούμενα παραδείγματα βυζαντινῶν αυτοκρατόρων (Βασιλείου Μακεδόνος, Μανουὴλ Β' κ.ά.), ποὺ ἔγραψαν συμβουλές γιὰ τοὺς διαδόχους τους, παρουσίασε τὸν τύπο τοῦ ἡσυχαστῆ ἡγέτη, ξεκινώντας ἀπὸ τὸν μονάρχη καὶ ἐπεκτεινόμενος εὐρύτερα στοὺς πατριάρχες, τοὺς ἐπισκόπους, τοὺς ἡγουμένους, τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς φτωχοὺς. Ἔτσι παράλληλα πρὸς τὸν *Ἡγεμόνα* τοῦ Μακκιαβέλη (1469-1527) παρουσιάζεται ὁ ἡσυχαστὴς ἡγεμόνας, γραμμένος μὲ τὸ πνεῦμα τῆς ὀρθόδοξης παραδόσεως. Πεποίθηση τοῦ συγγραφέα εἶναι ὅτι ἡ χριστιανικὴ τελειότητα μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθεῖ καὶ χωρὶς τὴ φυγὴ ἀπὸ τὸν κόσμ³.

Ἐντυπωσιακὲς ὅμως ἦταν καὶ οἱ ἐπιπτώσεις τοῦ ἡσυχασμοῦ στὴ Ρωσία. Ἐκτὸς ἀπὸ τὶς σημαντικὲς ἐπιδράσεις ποὺ ἄσκησε στὴν ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τῆς Ρωσίας⁴, ἐνέπνευσε καὶ ἰδιαίτερα πνευματικὰ κινήματα μὲ οὐσιαστικὲς ἐπιπτώσεις στὴν κοινωνικὴ ζωὴ. Ὁ ὄσιος Νεῖλος Σόρσκυ (1433-1508), ποὺ ἄρχισε τὴ μοναχικὴ ζωὴ του στὴ Ρωσία, ἀνικανοποίητος ἀπὸ τὴν ἐκεῖ πνευματικὴ κατάσταση, ἐπισκέφθηκε τὸ "Ἅγιον Ὄρος, ὅπου καὶ παρέμεινε πολλὰ ἔτη. Φρόντισε ἰδιαίτερα νὰ γνωρίσει καὶ νὰ ζήσει τὴν ἡσυχαστικὴ παράδοση, τὴν ὁποία καὶ θέλησε νὰ μεταφέρει ἀκολούθως στὴν πατρίδα του. Συγκεντρώνοντας τὸ ἐνδιαφέρον τῆς μοναχικῆς ζωῆς στὸν ἕσω ἄνθρωπο καὶ προσπαθώντας νὰ διατηρήσει πιστὰ τὴν ἀπλότητα καὶ τὴν ἀκτημοσύνη τῆς ἀποστολικῆς περιόδου, προκάλεσε τὴν ἔντονη ἀντίδραση τῶν Ἰωσηφίτων μοναχῶν, ποὺ ἐπικρατοῦσαν στὴ Ρωσία. Ὁ ὄσιος Ἰωσήφ Βολοκολάμσκυ (1439-1515), προβάλλοντας τὸ κοινοτικὸ πνεῦμα τῆς μοναχικῆς ζωῆς καὶ προσέχοντας ἰδιαίτερα τὴν ἐξωτερικὴ συμπεριφορὰ τῶν μοναχῶν, ἔβλεπε τὰ μοναστήρια ὡς κέντρα προετοιμασίας γιὰ τὴ μέλλουσα ἐκκλησιαστικὴ ἡγεσία. Ὁ Ἰωσήφ καὶ οἱ ὀπαδοί του ὑποστήριζαν τὴν ἀνάγκη ὑπάρξεως περιουσίας στὶς μονές γιὰ τὴν πραγματοποίησιν κοινωνικοῦ ἔργου. Ὁ Νεῖλος καὶ οἱ ὀπαδοί του ἦταν ὑπέρμαχοι τῆς ἀκτημοσύνης. Τὸ 1515 ἄρχισε μεταξὺ

3. Ἀναλυτικότερα βλ. P. R. Joanta, *Roumanie. Tradition et culture hésychastes*, Abbaye de Bellefontaine 1987, σελ. 25 καὶ 124 κ.έ.

4. Βλ. Ἀ. Ταχιάου, *Ἐπιδράσεις τοῦ ἡσυχασμοῦ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν πολιτικὴν ἐν Ρωσίᾳ (1328-1406)*, Θεσσαλονίκη 1962, σελ. 66-67.

τῶν δύο μερίδων διαμάχη, πὺ διήρκεσε περισσότερο ἀπὸ πενήντα χρόνια, μὲ τελικὴ ἐπικράτηση τῶν Ἰωσηφιτῶν⁵. Μὲ τὴν ἐκβασὴ αὐτὴ παραμερίστηκε στὴ Ρωσία ἡ ἡσυχαστικὴ παράδοση, παρήκμασε βαθμηδὸν ὁ μοναχισμὸς καὶ ἀνοιξε ὁ δρόμος γιὰ τὴν εἴσοδο τοῦ δυτικῆ πνεύματος καὶ τὴν ἐκκοσμίκευση τῆς ἐκκλησιαστικῆς καὶ κοινωνικῆς ζωῆς.

Τὸ φιλοκαλικὸ κίνημα, γνωστὸ καὶ ὡς κίνημα τῶν Κολλυβάδων⁶, πὺ ξεκίνησε πάλι ἀπὸ τὸ "Ἁγιον Ὄρος" στὰ τέλη τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰῶνα, ἦταν ἓνα ἀπὸ τὰ σημαντικότερα πνευματικὰ γεγονότα τῆς Τουρκοκρατίας. Τὸ κίνημα αὐτὸ ἔφερε τὴν ἀνανέωση τοῦ ἡσυχαστικοῦ πνεύματος καὶ ἄσκησε βαθειὰ ἐπίδραση σὲ ὀλόκληρο τὸν ὀρθόδοξο κόσμο. Τὸ φιλοκαλικὸ κίνημα ἔγινε αἰσθητὸ σὲ εὐρύτατη κλίμακα μετὰ τὰ μέσα τοῦ αἰῶνα μας⁷. Οἱ ἅγιοι Μακάριος Κορίνθου (1731-1805) καὶ Νικόδημος Ἀγιορείτης (1749-1809) ἐξέδωσαν τὴ *Φιλοκαλία* γιὰ πρώτη φορὰ τὸ 1782. Οἱ ἴδιοι ἐξέδωσαν τὴ *Συναγωγὴ* τοῦ Παύλου Εὐεργετηνοῦ, ἐνῶ ἰδιαιτέρως ὁ ἅγιος Νικόδημος πολλὰ ἄλλα συγγράμματα. Ἐπιχείρησε μάλιστα νὰ ἐκδόσει καὶ τὰ ἔργα τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, ἀλλὰ τὰ χειρόγραφα πὺ στάλθηκαν στὴ Βιέννη γιὰ νὰ τυπωθοῦν χάθηκαν⁸. Τὸ φιλοκαλικὸ κίνημα συνέβαλε οὐσιαστικὰ στὴν ἀνανέωση τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς καὶ τὴν ἀνασύνδεση τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ μὲ τὶς πνευματικὲς του ρίζες. Στὸ πνεῦμα τοῦ κινήματος αὐτοῦ βρίσκονται καὶ οἱ δύο Ἀλέξανδροι, Παπαδιαμάντης καὶ Μωραϊτίδης.

Τὴ διάδοση τοῦ φιλοκαλικῆ πνεύματος στὴ Μολδαβία καὶ τὴ Ρωσία ἀνέλαβε ὁ Παῖσιος Βελιτσκόφσκυ (1722-1794). Μετὰ σύντομη ἐγκαταβίωση σὲ μονὲς τῆς πατρίδας του καὶ τῆς Μολδαβίας ὁ Παῖσιος, μὲ τὸ ὄνομα Πλάτων, ἐπισκέφθηκε τὸ "Ἁγιον Ὄρος". Ἐκεῖ ἔζησε ὡς ἐρημίτης καὶ ὡς γέροντας ἀδελφότητος στὴ Σκήτη τοῦ Προφήτη Ἡλία, κοντὰ στὴ μονὴ Παντοκράτορος. Κατὰ τὴ διάρκειά τῆς παραμονῆς του στὸ "Ἁγιον Ὄρος" ἦρθε σὲ ἐπαφὴ μὲ πρωτεργάτες τοῦ φιλοκαλικῆ κινήματος καὶ ἄρχισε νὰ ἐργάζεται γιὰ τὴ

5. Βλ. I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum*, Ἀμστερνταμ 1978, σελ. 101 κ.έ.— Γ. Φλορόφσκυ, *Σταθμοὶ τῆς ρωσικῆς θεολογίας*, μέρος Α' (μετάφραση Ε. Γιούλτση), Θεσσαλονίκη 1986, σελ. 38 κ.έ.

6. Γιὰ τὴν κίνηση αὐτὴ βλ. Χ. Τζώγα, *Ἡ περὶ μνημοσύνων ἔρις ἐν Ἀγίῳ Ὄρει κατὰ τὸν 17 αἰῶνα*, Θεσσαλονίκη 1969· Κ. Παπουλίδη, *Τὸ κίνημα τῶν Κολλυβάδων*, Ἀθήνα 1991.

7. Βλ. Bishop Kallistos Ware, «Philocalie», *Dictionnaire de Spiritualité*, τόμ. 12, Παρίσι 1984, στήλ. 1337.

8. Βλ. σχετικὰ π. Βασιλείου Καλλιακμάνη, «Ἡ μνήμη τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ κατὰ τὴν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 15 (1992), σελ. 1176-1177.

συλλογή καὶ τῆ μετάφραση ἀσκητικῶν κειμένων. Τὸ 1763 ἐπέστρεψε μὲ τὴ συνοδεία του στὴ Μολδαβία, ὅπου συγκρότησε μεγάλες μοναστικές ἀδελφότητες, καί, παράλληλα πρὸς τὰ μοναχικά του καθήκοντα, φρόντισε γιὰ τὴ μετάφραση τῆς *Φιλοκαλίας*. Αὐτὴ δημοσιεύθηκε στὰ σλαβονικά στὴ Μόσχα τὸ 1793, ἔνδεκα χρόνια μετὰ τὴ δημοσίευση τῆς ἑλληνικῆς στὴ Βενετία τὸ 1782 ἀπὸ τὸν ἅγιο Νικόδημο τὸν Ἀγιορείτη, καὶ διαδόθηκε εὐρύτατα ὄχι μόνο μετὰξὺ τῶν μοναχῶν ἀλλὰ καὶ μετὰξὺ τῶν λαϊκῶν.

Τὸ φιλοκαλικὸ κίνημα ἐπηρέασε βαθύτατα τὴ θρησκευτικὴ καὶ τὴν κοινωνικὴ ζωὴ στὴ Ρωσία. Στὸ κλίμα αὐτὸ καλλιεργήθηκε ὁ θεσμὸς τῶν Στάρετς καὶ ἀναδείχθηκαν πολλὰ μοναστικά κέντρα, ἀνάμεσα στὰ ὁποῖα διακρίθηκαν ιδιαίτερα τὸ Σάρωφ καὶ ἡ Ὀπτίνα. Ἡ προσευχὴ τοῦ Ἰησοῦ διαδόθηκε σὲ ὅλα τὰ στρώματα τοῦ ρωσικοῦ λαοῦ καὶ ἀναπτύχθηκε βαθύτατη λαϊκὴ εὐλάβεια. Χαρακτηριστικὸ εἶναι τὸ βιβλίον *Οἱ περιπέτειες ἑνὸς προσκυνητοῦ*, ποὺ γράφηκε κατὰ τὸ 1853 πρωτοτύπως στὰ ρωσικά ἀπὸ ἄγνωστο συγγραφέα καὶ κυκλοφόρησε εὐρύτατα σὲ ὅλο τὸν ὀρθόδοξο κόσμον. Ἔτσι, μετὰ τὴν κρίση ποὺ ὑπέστη ἡ ὀρθόδοξη παράδοση κατὰ τὸν 16ο καὶ τὸν 17ο αἰῶνα μὲ τὶς ἔντονες δυτικὲς ἐπιδράσεις, καὶ τὴν ἀναζήτηση νέων προσανατολισμῶν, κατὰ τὸν αἰῶνα ποὺ ἀκολούθησε, διαμορφώθηκε νέα κατάσταση. Δίπλα στοὺς λογοκράτες καὶ τοὺς ὀπαδοὺς τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ παρουσιάσθηκαν οἱ σλαβόφιλοι, ποὺ ἀνασυνδέθηκαν μὲ τὶς βυζαντινὲς πηγὲς τῆς σλαβικῆς Ὀρθοδοξίας⁹. Ἀπὸ τὸν κύκλον τῶν σλαβοφίλων προῆλθε καὶ πλειάδα Ρώσων λογοτεχνῶν καὶ φιλοσόφων, ὅπως ὁ Ντοστογιέφσκι καὶ ὁ Μπερδιάγιεφ, ποὺ σφράγισαν τὴν πνευματικὴ καὶ τὴν κοινωνικὴ ζωὴ τῆς Ρωσίας ἀλλὰ καὶ γενικότερα τῆς Εὐρώπης κατὰ τοὺς νεώτερους χρόνους. Ἀξιόλογη τέλος ἦταν ἡ ἐπίδραση τοῦ φιλοκαλικοῦ κινήματος στὴ Ρουμανία, ὅπως καὶ στὸν ὑπόλοιπον ὀρθόδοξον κόσμον, ὅπου ὅμως οἱ σχετικοὶ καρποὶ φάνηκαν ἀργότερα.

Ὡς τελευταῖον πνευματικὸ κίνημα τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ μπορεῖ νὰ ἀναφερθεῖ αὐτὸ ποὺ προκλήθηκε μὲ τὴν ἐμφάνιση τῶν λεγόμενων ὀνοματοδόξων ἢ ὀνοματολατρῶν. Τὸ κίνημα αὐτὸ προκλήθηκε μὲ τὴ δημοσίευση τοῦ βιβλίου τοῦ μοναχοῦ Ἰλαρίωνα, *Στὰ βουνὰ τοῦ Καυκάσου*. Ὁ Ἰλαρίων μετὰ ἀπὸ μακροχρόνια ἐγκαταβίωση στὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονα στὸν Ἄθωνα, καὶ στὸν Νέον Ἄθωνα, ποὺ ἰδρύθηκε τὸ 1876 μὲ ἄθωνικά πρότυπα στοὺς πρόποδες τοῦ Καυκάσου, ἀποσύρθηκε στὴν ἔρημον τοῦ Καυκάσου καὶ κατέγραψε τὶς πνευματικὲς ἐμπειρίες του. Τὸ βιβλίον αὐτό, μὲ κύριον περιεχόμενον τὴν προσευχὴν τοῦ Ἰησοῦ, διαβάστηκε εὐρύτατα ἀπὸ τοὺς ἀπλοὺς κυ-

9. Βλ. Ἄ. Ταχιάου, *Ὁ Παῖσιος Βελτισκόφσκι (1722-1794) καὶ ἡ ἀσκητικοφιλολογικὴ σχολὴ του*, Θεσσαλονίκη 1969, σελ. 135.

ρίως πιστούς τῆς Ρωσίας. Ἀπὸ θεολογικὴ ἄποψη ἐντάσσεται γενικὰ στὴν ἡσυχαστικὴ παράδοση, ἀλλὰ οἱ ἀτελεῖς δογματικὲς διατυπώσεις τοῦ συγγραφέα προκάλεσαν δικαιολογημένες ἀντιδράσεις. Αὐτὲς ἐξελίχθησαν σὲ θυελλώδεις συζητήσεις καὶ ἀντεγκλήσεις μεταξὺ τῶν Ρώσων μοναχῶν στὸ "Ἅγιον Ὅρος καὶ στὴ Ρωσία, ποὺ κορυφώθηκαν τὸ 1912-1913. Οἱ ὑπέρμαχοι τοῦ βιβλίου χαρακτηρίζαν τοὺς ἀντιπάλους τοὺς ὀνοματομάχους, ἐνῶ οἱ ἀντίπαλοι χαρακτηρίζαν αὐτοὺς ὀνοματολάτρες.

Τὸ ζήτημα τῶν ὀνοματολατρῶν ἀπασχόλησε ζωηρότατα τὴ ρωσικὴ θεολογικὴ καὶ ἐκκλησιαστικὴ ζωὴ κατὰ τὴν ἄποψη μάλιστα εἰδικῶν ἐρευνητῶν παραμένει ἀκόμα ἀνοιχτό¹⁰. Τὸ κίνημα αὐτὸ ἔγινε αἰτία νὰ μεταφερθοῦν 833 ὀνοματολάτρες μοναχοὶ ἀπὸ τὸ "Ἅγιον Ὅρος στὴ Ρωσία. Ἐτσι ἡ ἐλάττωση τοῦ ἀριθμοῦ τῶν Ρώσων μοναχῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους, ποὺ κατὰ τὸ ἔτος 1910 ἦταν περισσότεροι ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες¹¹, δὲν ἄρχισε μὲ τὴ ρωσικὴ ἐπάνασταση ἀλλὰ μὲ τὴν κίνηση τῶν ὀνοματολατρῶν.

Ἡ συμπλήρωση τῆς πρώτης χιλιετίας τῆς ἱστορίας τοῦ ὀργανωμένου μοναχικοῦ βίου στὸ "Ἅγιον Ὅρος (963-1963) προετοίμασε μιὰ νέα περίοδο στὴν ἱστορία τοῦ ἀγιορείτικου, ἀλλὰ καὶ γενικότερα τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ. Μολονότι δὲν ἔχουμε κατὰ τὴν ἱστορικὴ αὐτὴ καμπὴ κάποιο συγκεκριμένο πνευματικὸ κίνημα, μποροῦμε νὰ ἐπισημάνουμε μιὰ σημαντικὴ ἀλλαγὴ μὲ εὐρύτερες ἐπιπτώσεις στὴ μοναστικὴ ζωὴ. Ἡ ἀλλαγὴ αὐτὴ πραγματοποιήθηκε μὲ τὴν ἀμοιβαία προσέγγιση τῆς ἡσυχαστικῆς καὶ τῆς κοινοβιακῆς παραδόσεως. Ἡ ἡσυχαστικὴ παράδοση μὲ τὴν ἄσκηση τῆς μονολόγιστης εὐχῆς εἰσέδυσσε καὶ διαδόθηκε εὐρύτατα στὰ κοινόβια. Ἐτσι ἡ παράδοση αὐτὴ ἀποτελεῖ σήμερα οὐσιῶδες στοιχεῖο τῆς κοινοβιακῆς ζωῆς. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ, ἡ κοινοβιακὴ παράδοση μὲ τὶς τακτὲς ἀκολουθίες εἰσέδυσσε καὶ καθιερώθηκε ὡς ἓνα βαθμὸ στὴν ἡσυχαστικὴ ζωὴ. Σὲ ὅλα σχεδὸν τὰ ἡσυχαστήρια τοῦ Ἁγίου Ὄρους ὑπάρχουν σήμερα τακτὲς ἀκολουθίες ποὺ πλαισιώνουν τὴν ἡσυχαστικὴ ζωὴ.

Τέλος, ἡ προσέγγιση τῆς ἡσυχαστικῆς καὶ τῆς κοινοβιακῆς παραδόσεως, ποὺ σημειώθηκε στὰ πλαίσια τῆς ὀρθόδοξης μοναχικῆς ζωῆς, συμβαδίζει μὲ κάποια εὐρύτερη προσέγγιση τοῦ μοναχισμοῦ μὲ τὸν κόσμο. Ἡ προσέγγιση

10. G. Florovskij, *Puti russkago Bogoslovija*, Παρίσι 1937, σελ. 572.— I. Smolitsch «Le Mont Athos et la Russie», *Le millénaire du Mont Athos (963-1963)*, τόμ. I, Chevetogne 1963, σελ. 317.— Κ. Παπουλίδη, *Οἱ ρῶσοι ὀνοματολάτραι τοῦ Ἁγίου Ὄρους*, Θεσσαλονίκη 1977, σελ. 71.

11. Οἱ Ἕλληνες ἦταν 3.276 καὶ οἱ Ρῶσοι 3.496. Γιὰ περισσότερα βλ. Smolitsch, ὁ.π., σελ. 305.

αὐτή, πού ὑπῆρχε πάντοτε στήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία, εἶχε ἀτονήσει κατά τοὺς νεώτερους χρόνους. Ἦδη ἡ πολύμορφη ἐπικοινωνία τοῦ μοναχισμοῦ μέ τήν κοσμική κοινωνία ἔχει οὐσιαστικές ἐπιπτώσεις στήν ἐκκλησιαστική καί τήν κοινωνική ζωή. Ἡ ἀναθέρμανση τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς καί τὸ ζωηρὸ ἐνδιαφέρον, πού παρατηρεῖται σήμερα στὸν ἐλληνικὸ ἀλλὰ καί εὐρύτερα στὸν ὀρθόδοξο κόσμο γιὰ τὴν ὀρθόδοξη πνευματικὴ ζωή, συνδέονται ἄμεσα μέ τὴν προσέγγιση αὐτῆ μοναχισμοῦ καί κοινωνίας τῶν πιστῶν μέσα στὸν κόσμο.

Συναφῆ πρὸς τὸ ἐξεταζόμενο θέμα μποροῦν νὰ θεωρηθοῦν καί τὰ κινήματα πού δημιουργήθηκαν στὸν ἐλληνικὸ χῶρο κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ αἰώνα μας ἀπὸ ἰδιότυπες μοναστικές ἀδελφότητες, μέ ἔντονες ἐπιδράσεις στὴ νεώτερη ἐκκλησιαστικὴ καί κοινωνικὴ ζωή. Ἐδῶ ὅμως ἔχουμε κάποιο ξεχωριστὸ φαινόμενο, πού διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὸν παραδοσιακὸ μοναχισμό καί χρειάζεται ἰδιαίτερη μελέτη.

Ἡ ἐπίδραση τῶν πνευματικῶν κινήματων, ὅπως καί γενικότερα τῆς ὅλης παρουσίας τοῦ μοναχισμοῦ στήν Ἐκκλησία καί τὴν κοινωνία, δὲν πρέπει νὰ ἐντοπίζεται μόνο, ἢ ἀκριβέστερα δὲν πρέπει νὰ ἐντοπίζεται τόσο στὸ ἐπίπεδο τῶν συγκεκριμένων προσφορῶν καί ἐπιρροῶν. Πέρα ἀπὸ αὐτὸ ὑπάρχει καί τὸ συμβολικὸ ἐπίπεδο, πού γονιμοποιεῖ τὶς συγκεκριμένες προσφορές, ἀλλὰ καί προκαλεῖ βαθύτερες διεργασίες στήν Ἐκκλησία καί τὴν κοινωνία. Στὸν ὀρθόδοξο μοναχισμό βρίσκουν τὴ συμβολικὴ ἔκφρασή τους τὸ κοινοβιακὸ πνεῦμα, τὸ ἀσκητικὸ φρόνημα, ἡ ἀνιδιοτελὴς ἀγάπη, ἡ προσευχή, ἡ ἐμπιστοσύνη στὸν Θεό, ἡ χαρισματικὴ ζωή, πού καλλιεργήθηκαν στήν παράδοση τῆς Ὀρθοδοξίας καί ἄφησαν ἀνεξίτηλα τὰ ἴχνη τους καί στὴ σύγχρονη ἐκκοσμημένη κοινωνία.

Κλείνοντας τὴ σύντομη αὐτὴ εἰσήγηση παρατηροῦμε ὅτι ὅλα τὰ πνευματικὰ κινήματα τοῦ ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ κατὰ τὴν ὑπὸ ἐξέταση περίοδο τῆς δεύτερης μετὰ Χριστὸν χιλιετίας ἐκπορεύθηκαν ἀπὸ τὸ "Ἅγιον" Ὄρος καί εἶχαν τὴν ἀναφορά τους σὲ αὐτό. Ἱστορικοί, πνευματικοὶ καί συμβολικοὶ λόγοι τοποθετοῦν τὴν Ἀθωνικὴ πολιτεία στὸ ἐπίκεντρο ὄχι μόνο τοῦ ἐλληνικοῦ ἢ τοῦ βαλκανικοῦ ἀλλὰ καί ὀλόκληρου τοῦ ὀρθόδοξου χριστιανικοῦ μοναχισμοῦ.

INTELLECTUAL MOVEMENTS IN ORTHODOX MONASTICISM
AND THEIR INFLUENCE ON CHURCH AND SOCIETY
(9th-20th centuries)

The transition to the second millenium after Christ coincides with the appearance of Symeon the New Theologian, a seminal figure for the future course of all spiritual movements that were to follow in Orthodox monasticism. A characteristic feature of his personality and teaching was the intense doubts he expressed about the unthinking formal religious observance that had become widespread in his day and the support given to the empirical character of Christianity.

The first and most important spiritual movement of the period was Hesychasm, which originated on Mt Athos in the fourteenth century. The chief exponent of Hesychasm was Gregory Palamas. He in fact supported the empirical character of the Christian faith and rebutted the teachings of Barlaam of Calabria and his followers. At the centre of the debate between Palamas and Barlaam was the concept of ceaseless prayer, cultivated with special zeal by the monks on Athos in the form of a constantly repeated phrase. Hesychasm ultimately won the day and thereby gave new life to church organization and life, offering to the faithful strong spiritual support in the face of the impending trials and tribulations they were to come.

It was also from Mt Athos that the second major spiritual movement of the period sprang. This movement, which appeared in the late eighteenth century, became known as the Kolyvades movement. It was to reinvigorate the hesychast spirit, with reverberations throughout the entire Orthodox world. It played a decisive role in the renewal of religious life and helped bring the Orthodox peoples' consciousness back to their roots. It was under the influence of this movement that the institution of the *starets* developed in Russia and a number of major monastic centres appeared. The positive effects of the Kolyvades movement became apparent on a wider scale only after the Second World War this century.

The last spiritual movement of Orthodox monasticism during this period was the so-called movement of the 'onomatodoxoi'. Once again it sprang from Mt Athos and the hesychast tradition; it concerned chiefly Russian theological and ecclesiastical life.

The completion of the first thousand years of organised monastic life on Mt Athos (963-1963) paved the way for a new period in the history of monasticism, which is characterized mainly by the drawing together of the hesychast and cenobite traditions. The hesychast tradition, with the practice of the repeated phrase in prayer has penetrated and spread throughout the cenobite monasteries. Thus this tradition today comprises one of the main elements of cenobite monastic life. On the other hand, however, the cenobite tradition with its regular liturgies has penetrated to a great degree into hesychast life. Lastly, this approach of the two monastic traditions goes hand in hand with a wider approach of monasticism to the laity.

It should not be forgotten that the influence of spiritual movements was not

limited merely to the level of specific contributions or influences. They also had a symbolic level that served to vitalise the more specific contributions, as well as creating new processes on the most profound level within the Church and society. Within Orthodox monasticism they find their symbolic expression in the cenobite spirit, ascetism, selfless love, prayer, faith in God and contentment, all of which have been cultivated in the tradition of Orthodoxy and have left unfading traces on contemporary lay society.

To conclude, historical, spiritual and symbolic reasons all place the Athonite community at the centre not only of Greek monasticism, but also of Balkan monasticism in general and even of the entire world Orthodox Christian monastic community.

LA MONIALE À BYZANCE
AUX 8^e - 12^e SIÈCLES

Dès le début de l'empire byzantin chrétien, les monastères de femmes sont nombreux et le mode de vie des moniales n'envie rien à celui des moines (ascétisme, pauvreté, chasteté) à tel point que l'on a pu parler d'égalité totale des sexes dans le monachisme¹. Nous voudrions évoquer ici la moniale à l'époque mésobyzantine (8^e -12^e siècles) en prenant quelques exemples concrets de façon à illustrer son mode de vie. Nous verrons si le monachisme féminin change alors de caractère, témoignant de l'évolution du monachisme byzantin pendant cette période. Nous rappelons, enfin, qu'il n'existe pas de règle (*typikon*) de moniales avant le début du 12^e siècle et que cette étude se fonde pour l'époque antérieure sur ces sources moins spécifiques et plus discutables, par leur origine et leur genre littéraire, que sont les *Vies* des saintes moniales.

I. Les 8^e - 9^e siècles, époque d'un monachisme féminin à la fois libre et empreint des survivances du passé.

Cette période, qui fut celle de l'iconoclasme triomphant jusqu'en 843, excepté les quelques années de restauration orthodoxe après 787, connut néanmoins une éclosion du monachisme dont témoigne la prolifération des *Vies de Saints*. Parmi elles, nous avons retenu tout particulièrement celles d'Anthousa de Mantinéon², qui vécut sous le

1. Agnès Basilikopoulou, «Monachisme: l'égalité totale des sexes», *Les femmes et le monachisme byzantin. Actes du Symposium d'Athènes, 28-29 mars 1988*, Athènes 1991, (éd. J. Y. Perreault, Elisabeth Koubèna, Maria Toli), (cité infra *Les femmes et le monachisme byzantin*), pp. 99-110.

2. H. Delehayé, *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles 1902, col. 848-852 (Bibliotheca Hagiographica Graeca, Auctarium, 2029h).— C. Mango, «St. Anthusa of Mantineon and the Family of Constantine V», *Analecta Bollandiana* 100 (1982), pp. 401-409.

règne de Constantin Copronyme (741-775), et de Théodora de Thessalonique qui naquit en 812 et mourut en 892³. Ces deux saintes moniales, que tout séparait, d'abord l'origine géographique (l'une est née en Paphlagonie près de Claudiopolis, l'autre dans l'île d'Égine), ensuite l'itinéraire social et spirituel (Anthousa, sans doute de modeste origine, fut appelée au monachisme dès sa jeunesse et ne bougea pas de sa région; Théodora, d'illustre origine, fut mariée, dut quitter son île à cause des incursions arabes et se réfugier à Thessalonique), appartiennent toutes les deux à une époque où le monachisme, à fois individuel et communautaire⁴, constituait une force de résistance à l'iconoclasme⁵, où les moines anachorètes le disputaient largement aux cénobites et où certaines pratiques, héritées du passé, étaient encore en usage. Examinons de plus près ces divers traits qui caractérisent les deux vies mentionnées.

Les deux saintes furent de ferventes iconodoules, résistant à l'idéologie en vigueur: Anthousa, qui refusa de se conformer aux ordres de l'émissaire impérial, fut jetée à terre et fouettée, torturée et exilée⁶. Théodora entra dans le monastère de Saint-Étienne de Thessalonique, dont la supérieure, nommée Anna et parente de la sainte, menait un fervent combat contre l'iconoclasme⁷. Les deux Vies témoignent d'un monachisme en plein essor: rappelons qu'Anthousa dirigea 900 âmes vers 740⁸, et que la *Vie* de Théodora de Thessalonique, comme celles de Syméon de Lesbos, de Pierre d'Atrôa, d'Athanasie d'Égine, de Théophane le Confesseur ou de Théodore Stoudite, atteste à la fois l'existence de nombreux monastères de femmes et un recrutement monastique par familles entières⁹. La sœur de Théodora, encore jeune, était

3. 'Ο Βίος τῆς Ὁσιομυροβλήτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ. Διήγησις περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς Ὁσίας Θεοδώρας, éd. S. A. Paschalidis, Thessalonique 1991.

4. G. Dagron, Économie et Société Chrétiennes (VIII^e-X^e s.), *Histoire du Christianisme*, sous la direction de J. M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Verard, vol. IV, *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Desclée 1993, p. 257.

5. G. L. Huxley, «Women in Byzantine Iconoclasm», *Les femmes et le monachisme byzantin*, pp. 11-24.

6. *Synax. Eccl. CP*, col. 850.

7. 'Ο Βίος τῆς Ὁσιομυροβλήτιδος Θεοδώρας, pp. 104-106.

8. *Synax. Eccl. CP*, col. 849.—Mango, *op. cit.*, p. 409.

9. Huxley, *op. cit.*, pp. 12, 15.—Elisabeth Malamut, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993, p. 100.

nonne à Égine et, avant d'entrer elle-même au monastère une fois veuve, Théodora avait consacré sa fillette, âgée de six ans, au monastère de Saint-Luc à Thessalonique¹⁰. Athanasie d'Égine convainc son second époux de se consacrer à Dieu¹¹, tout comme Théophane le Confesseur avait convaincu son épouse de mener une vie chaste jusqu'à ce qu'ils puissent, l'un et l'autre, entrer au couvent¹².

Les deux saintes vécurent à une époque où la moniale, loin d'être astreinte à la clôture, était libre de ses déplacements: Anthousa s'est volontairement placée sous la direction d'un moine, nommé Sisinnios, avant de constituer sa propre communauté; elle s'est installée dans une petite île sur un lac, elle menait une vie ascétique; trente disciples vinrent la rejoindre et, un peu plus tard, elle rend visite au dit moine pour lui demander la permission de construire une chapelle¹³. Théodora décide d'entrer dans le monastère de Saint-Étienne à la mort de son mari, d'où, tout en obéissant strictement aux règles du régime cénobitique, elle a le loisir de s'éloigner pour faire ses courses au marché proche ou même assez loin de la ville¹⁴. Nous rencontrons dans d'autres *Vies* de saints des moniales sur la route¹⁵: dans la *Vie de Pierre d'Atrôa* des nonnes vont à la rencontre du saint (elles s'arrêtent à la distance d'un jet de flèche)¹⁶. Dans la *Vie de Iôannikios* une mère court après sa fille qui veut reprendre la vie séculière¹⁷. Ailleurs, la même *Vie* raconte la visite auprès du saint, qui réside alors dans le monastère des Agaures sur l'Olympe de Bithynie, de l'higoumène du monastère du Kloubios

10. *Ὁ Βίος τῆς Ὁσιομυροβλήτιδος Θεοδώρας*, p. 82.

11. Lydia Carras, «The Life of St. Athanasia of Aegina. A Critical Edition with Introduction», *Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*, éd. A. Moffatt, Canberra 1984, p. 213.

12. *Vie de Théophane le Confesseur par Méthode*, éd. B. Latyšev, Saint-Petersbourg 1918, p. 11.

13. *Synax. Eccl. CP*, col. 849.

14. *Ὁ Βίος τῆς Ὁσιομυροβλήτιδος Θεοδώρας*, p. 112.

15. Les exemples de moniales témoignant d'une liberté relative de déplacements aux 8^e-9^e siècles contrastent fortement avec la période qui suit, et nous pensons qu'il y eut une réelle évolution contrairement à D. de F. Abrahamse [«Women's Monasticism in the Middle Byzantine Period: Problems and Prospects», *Byzantinische Forschungen* 9 (1985), p. 46].

16. *La Vie merveilleuse de saint Pierre d'Atrôa*, éd. V. Laurent, *Subsidia Hagiographica* 29, Bruxelles 1965, par. 24.

17. *Vie de saint Iôannikios par Sabbas*, *Acta Sanctorum* Nov. II, 1, col. 343.

(sis près de Constantinople) accompagnée de sa fille¹⁸.

Les deux saintes menèrent de plein gré une vie ascétique rigoureuse: Anthousa s'attachait elle-même des chaînes; Théodora restait exposée aux vents et à la pluie glacée en plein hiver, elle couchait sur une natte de paille, elle portait de lourds fardeaux sur ses épaules; toutes les deux se privaient de nourriture¹⁹.

Enfin ces deux Vies de saintes moniales, comportent des pratiques qui seront bientôt abolies. En effet, Anthousa a fondé vers 740 une communauté double de moines et de nonnes, type d'établissement condamné dès le concile de 787 et aboli par le patriarche Nicéphore avant 814²⁰. Quant à Théodora de Thessalonique, qui vécut pratiquement un siècle après Anthousa, à une époque où il n'y avait plus de doubles communautés, elle dut, pour entrer au monastère, verser une «apotagè», se montant à cent pièces d'or, pratique qui fut condamnée par la suite²¹.

II. Au 10^e siècle, la vie d'une moniale de Constantinople illustrée par la *Vie d'Irène de Chrysobalanton*.

A cette époque où l'hagiographie féminine se fait rare, la *Vie d'Irène de Chrysobalanton*²² est pratiquement notre seul document pour connaître la vie des moniales d'alors. L'auteur, qui semble bien être une aristocrate de la fin du 10^e siècle ou même du début du 11^e, relate la vie d'une sainte moniale qui devait lui ressembler en de nombreux points (un membre de la famille Gouber, impliqué dans la politique, qui fut aussi abbesse de Chrysobalanton), mais qu'elle situe volontairement au milieu du 9^e siècle²³. Malgré des anachronismes et des invraisemblances historiques, l'on s'imagine assez bien ce qu'était la vie d'une moniale au 10^e siècle.

18. *Ibid.*, par. 33.

19. *Synax. Eccl. CP*, col. 849.—*Ἡ Βίος τῆς Ὁσιομυροβλήτιδος Θεοδώρας*, pp. 110, 112, 133.

20. Mango, *op. cit.*, p. 403. Voir aussi Abrahamse, *op. cit.*, p. 43.

21. *Ἡ Βίος τῆς Ὁσιομυροβλήτιδος Θεοδώρας*, p. 106; sur l'abandon de cette pratique, voir ci-dessous.

22. *The Life of St Irene Abbess of Chrysobalanton*, éd. J. O. Rosenqvist, Uppsala 1986.

23. Voir l'analyse très pertinente de J. O. Rosenqvist (*The Life of St Irene*, pp. xxix-xliii).

Le siècle est caractérisé par le nombre croissant de jeunes princesses, d'impératrices ou de grandes dames, apparentées à la famille impériale, embrassant la vie monastique²⁴. Irène de Chrysobalanton était une jeune fille d'origine illustre, pieuse et supérieure en beauté. Elle faisait partie des candidates au fameux concours de beauté, dont l'heureuse élue épousait le jeune empereur. Ancienne est la pratique, et traditionnel le sort de celles qui échouaient: l'entrée au monastère. Tel fut le sort de cette jeune fille si cultivée et pleine d'esprit, nommée Kassia, qu'elle déplut fort à Théophile, qui lui préféra Théodora. Irène, quant à elle, n'eut pas besoin d'y participer, elle arrivait trop tard²⁵.

Comme le lui avait prédit saint Iôannikios, qu'elle avait rencontré sur le chemin qui la menait depuis la Cappadoce jusqu'à Constantinople, Irène de Chrysobalanton entra dans un monastère de Constantinople, qui se trouvait, selon la *Vie*, dans la belle partie de la Ville, près de la citerne d'Aspar, là où l'air était agréable, loin des marchés et qui avait été récemment converti en couvent de nonnes²⁶. Ce n'est pas un hasard si l'auteur a choisi pour sujet de sa *Vie* une moniale de Constantinople, à une époque où les monastères de femmes commencent à s'accroître à la fois par des constructions nouvelles (au 12^e siècle sept monastères nouveaux de nonnes ont été construits²⁷) et par des conversions de monastères d'hommes en monastères de femmes, comme il en fut de Chrysobalanton.

Les activités d'Irène de Chrysobalanton étaient variées, mais il paraît qu'elle lisait les *Vies* des saints Pères, notamment celle de saint Arsène, qu'elle voulait imiter dans la prière²⁸. Comme les deux précédentes moniales, elle se livrait à une ascèse rigoureuse. On nous dit qu'Irène pouvait rester toute la nuit, et parfois plusieurs jours d'affilée, dans l'attitude de la prière, les avant-bras levés, et que, pendant le Carême, elle observait un jeûne complet, excepté des graines de can-

24. Voir à ce sujet l'étude de Nonna D. Papadimitriou, «Les femmes de rang impérial et la vie monastique à Byzance», *Les femmes et le monachisme byzantin*, pp. 67-85.

25. *The Life of St Irene*, p. 13. Pour Kassia, cf. Huxley, *op. cit.*, p. 21.

26. *The Life of St Irene*, pp. 15, 92.

27. Marina Loukaki, «Monastères de femmes à Byzance du XII^e siècle jusqu'à 1453», *Les femmes et le monachisme byzantin*, pp. 33-42.

28. *The Life of St Irene*, p. 17.

nabis avec du miel, un fruit et un peu d'eau de temps en temps²⁹. De plus, comme la moniale Irène était une sainte, elle lévissait la nuit dans la cour du monastère et elle avait des dons de double vue et de prophétie: elle informa sa sœur mariée au César Bardas du complot dans lequel son mari allait tomber et périrait. Elle prédit aussi la mort de l'empereur Michel. On rejoint là les vertus charismatiques de la sainte moniale, comme il en était pour Anthousa qui avait prédit à l'épouse de Constantin V la naissance d'un garçon et d'une fille et leur carrière³⁰. Quand Irène de Chrysobalanton devint supérieure du monastère, elle eut alors la fonction de veiller sur son troupeau et c'est finalement dans cette fonction hautement hiérarchique qu'elle s'illustra le mieux.

La Vie d'Irène de Chrysobalanton témoigne de l'hésitation du siècle entre la liberté et la clôture des nonnes. Le récit d'une histoire d'amour, dans laquelle se fourvoya l'une des nonnes³¹, permet de constater que la clôture s'est imposée et que les moniales n'ont plus la même liberté qu'à l'époque antérieure de circuler à l'extérieur du couvent: la petite nonne, qui voudrait sortir pour rejoindre son amoureux, en est empêchée par la portière. En revanche, des hommes vivaient dans le domaine du monastère, comme l'atteste l'histoire du jardinier qui s'occupait des vignes près du monastère et qui, possédé par le malin et pris de désir pour une nonne, passait ses nuits à rôder autour du couvent³². Autre exemple de la liberté des hommes de pénétrer à l'intérieur du monastère, celui des gens de l'empereur, qui vinrent rendre visite à Irène au sujet d'un parent de la sainte, accusé de complot contre l'empereur, emprisonné et sur le point d'être jeté à la mer. On voit donc des hommes entrer dans le monastère dont les portes sont laissées grandes ouvertes, les nonnes les recevoir et les accompagner à l'intérieur même de l'église où se trouve la sainte. Quant à Irène, elle circule au milieu d'eux, et pendant qu'elle converse avec les uns, l'autre fait son portrait pour l'apporter à l'empereur³³.

29. *Ibid.*, p. 19.

30. *Ibid.*, pp. 39, 49-52, 75-80; pour Anthousa, cf. *Synax. Eccl. CP*, col. 851.

31. *The Life of St Irene*, pp. 52-64.

32. *Ibid.*, p. 66.

33. *Ibid.*, pp. 89-96.

III. La vie d'une moniale au 12^e siècle dans le monastère de la Kécharitoménè (Notre-Dame-Pleine-de-Grâces) à Constantinople.

A partir du 12^e siècle, nous avons la chance de posséder des *typika* de monastères de femmes, le premier étant celui de Notre-Dame-Pleine-de-Grâces, et ainsi pouvons-nous connaître de manière détaillée les activités des moniales. Quelle que soit l'inégale richesse des sources d'une époque à l'autre, il semble bien que la vie de la moniale au 12^e siècle comparée au tableau plus général que nous en avons dressé pour les époques antérieures a subi une grande transformation.

Le *typikon* de la Kécharitoménè³⁴ nous introduit dans un monastère impérial, fondé par l'impératrice Irène Doukaina, épouse d'Alexis I, aux environs de 1110. C'est l'impératrice qui le patronne, et, à sa mort, ce rôle sera échu à sa fille Eudocie. Cette fondation diffère donc de celles que nous avons vues jusqu'à présent. Par ailleurs, nous savons que pendant la dynastie des Comnènes (1081-1185), le nombre de moniales de rang impérial fut supérieur, à lui seul, à celui de toutes les époques antérieures. On a pu compter jusqu'à 23 femmes moniales ayant quelque lien de parenté avec l'empereur, chiffre qui ne sera dépassé que pendant la dynastie des Paléologues³⁵. Quelles furent les raisons qui poussèrent tant de princesses et d'impréatrices à entrer au couvent au 12^e siècle? Les raisons analysées par Nona D. Papadimitriou³⁶, violence et prise d'habit volontaire, valent pour toutes les périodes. La prise d'habit in extremis, qui se présente pour la première fois au 12^e siècle et qui deviendra une habitude jusqu'à la fin de l'empire, ne peut expliquer à elle seule l'entrée massive des nobles dames au monastère, dont l'engouement contraste étrangement avec le sentiment souvent négatif des contemporains à l'égard des moines. Le monastère impérial, c'est désormais, me semble-t-il, un peu comme une grande école aujourd'hui, une institution qui a un côté chic et ordonné. Les grandes vocations ascétiques n'y sont pas de mise. On s'instruit dans un monastère, on s'y cultive (il y a souvent une bibliothèque, un atelier), tout en vivant retiré du monde dans le calme, parce qu'on est

34. P. Gautier, «Le Typikon de la Théotokos Kécharitoménè», *Revue des Études Byzantines* 43 (1985), pp. 5-165.

35. Papadimitriou, *op. cit.*, p. 77.

36. *Ibid.*, pp. 79-82.

veuve ou que l'on a échoué dans son mariage. Tel était l'esprit, je pense, des grandes dames de l'aristocratie. Le *typikon* précise, de plus, que deux petites filles promises pourront être éduquées au sein du monastère. La vie de la moniale byzantine était comme le reflet de la condition féminine pendant la période mésobyzantine: la femme ne menait-elle pas une vie séparée du monde masculin, se déroulant exclusivement à l'intérieur de la maison? Ses activités d'épouse et de mère de famille ne différaient guère de celles que, moniale, elle pouvait assurer au sein de la communauté³⁷. Pour les dames de l'aristocratie, l'engouement nouveau pouvait également provenir de la grande réforme de la fin du 11^e siècle, qui assurait justement au monastère cette séparation.

En effet, le *typikon* de la Kécharitoménè s'est largement inspiré du *typikon* de la Théotokos Évergétis, monastère d'hommes fondé dans la banlieue de Constantinople, dont les principes influèrent sur le monachisme des siècles suivants³⁸. Ainsi, c'est un monastère libre (*ἐλευθέρα*) et indépendant (*αὐτοδέσποτος*)³⁹. Il est extrêmement hiérarchisé. Pour le choix de la supérieure, la priorité est donnée au choix unanime des sœurs. Enfin, les moniales doivent être acceptées gratuitement, sans don (*apotagè*)⁴⁰. Mais s'agissant d'un monastère impérial, le *typikon* donne une importance accrue à certains usages, comme les commémoraisons de la famille impériale: empereur, impératrice, enfants, gendres, neveux etc...⁴¹. De même le *typikon* de la Kécharitoménè consent à certains compromis pour assouplir le régime des moniales de rang aristocratique et surtout impérial⁴², en introduisant certaines dispenses: ainsi, si une des petites filles de l'impératrice trouve le régime du monastère trop dur, elle pourra se retirer en privé dans une petite

37. Pour cette analyse, voir Abrahamse, *op. cit.*, pp. 55-56.

38. J. Ph. Thomas, «Documentary Evidence from the Byzantine Monastic Typika for the History of the Evergetine Reform Movement», (éd. M. Mullet et A. Kirby), *The Theotokos Evergetis and Eleventh Century Monasticism. Papers of the third Belfast Byzantine International Colloquium, 1-4 May 1992*, Belfast 1994, pp. 246-271.

39. Gautier, *op. cit.*, p. 29.

40. *Ibid.*, p. 43. C'était une des règles expressément mentionnées dans le *typikon* de l'Évergétis; cf. Thomas, *op. cit.*, p. 256. L'interdiction est formulée par une nouvelle d'Alexis I de 1097 ou de 1112, cf. Zépos, *Jus Graecoromanum*, vol. I, p. 348.

41. Gautier, *op. cit.*, pp. 119-124.

42. *Ibid.*, 37-39.— Thomas, *op. cit.*, p. 259.

habitation et suivre le régime qui lui conviendra, selon ses forces. Enfin le patronage de l'impératrice, puis de sa petite fille, sur le monastère, est une entrave à la liberté de l'higoumène, que justement le *typikon* de l'Évergétis avait essayé de modérer, non pas en réintroduisant une pratique ancienne et autoritaire, mais en valorisant le rôle de ceux qui détenaient des charges importantes au sein du monastère⁴³.

Le trait qui nous semble primordial est l'accent mis sur la défense de l'approche masculine. Il ne fallait absolument pas faire entrer les hommes dans le monastère à cause de «la méchanceté du démon»⁴⁴. C'est un fait nouveau, caractéristique d'un régime cénobitique féminin désormais lié à la clôture. Désormais la moniale ne pourra plus rencontrer un homme, ami ou parent, à l'intérieur du monastère, mais accompagnée d'une sœur âgée, elle se rendra dans le passage qui mène, au portail. L'économe du monastère sera un eunuque⁴⁵. Les deux prêtres seront aussi des eunuques⁴⁶, de même le médecin du couvent, s'il n'est âgé⁴⁷. Les chantres sont interdits, ce sont les sœurs qui chanteront les hymnes⁴⁸. Il ne faut pas croire pour autant que les visites féminines seront pour autant libres: une parente pourra visiter la moniale deux fois. Une mère peut dormir au chevet de sa fille malade pour une nuit. Cette clôture rigoureuse (avec quelques exceptions, surtout pour les jeunes filles ou les femmes de très illustre condition) perdure après la mort: ainsi le cimetière des nonnes est interdit à celles qui ne sont pas du monastère⁴⁹. Cette dernière interdiction visait là encore à éliminer toute source de rencontre inopportune avec des représentants de sexe masculin lors des funérailles ou des commémoraisons. Irène Doukaina a certainement été influencée par le canoniste Balsamon, qui a préconisé des dispositions spéciales pour les nonnes en raison de la faiblesse de leur volonté⁵⁰.

Grâce au *typikon*, nous pouvons nous faire une idée assez précise des activités des nonnes qui se traduisaient par des fonctions diffé-

43. Thomas, *op. cit.*, pp. 254-255.

44. Gautier, *op. cit.*, p. 61.

45. *Ibid.*, p. 55.

46. *Ibid.*, p. 59.

47. *Ibid.*, p. 107.

48. *Ibid.*, p. 131.

49. *Ibid.*, p. 117.

50. Abrahamse, *op. cit.*, pp. 43-46.

rentes⁵¹: il y avait la *σκευοφυλάκισσα*: celle qui gardait les vases et le mobilier sacré; la *χαρτοφυλάκισσα*: celle qui avait la garde des archives du monastère; l'*ἐκκλησιαρχισσα*: celle qui s'occupait de l'église du monastère et, notamment, de la bonne tenue des nonnes pendant les offices, de leurs génuflexions qui devaient être faites en harmonie; il y avait aussi une sommelière, une magazinière qui prenait la livraison des récoltes, une caissière, qui surveillait l'entrée et la sortie des nomismata, une *τραπεζαρία*, qui s'occupait de la table et des repas, une surveillante (*ἐπιστημονάρχισσα*), une portière (*πυλωρός*). Une stricte hiérarchie distinguait les nonnes qui portaient le petit habit et s'occupaient des travaux manuels et celles qui portaient le grand habit, s'occupaient de l'office canonial et des charges importantes⁵². Les nonnes dissipées ou se disputant la préséance étaient punies.

Le *typikon* donne aussi des prescriptions concernant la nourriture des sœurs: poissons, crustacés, fromages, légumes secs et légumes verts pour les jours ordinaires; les jours de jeûne, il n'y avait que des légumes et de l'eau chaude au cumin. Le bain des sœurs était également réglementé: une fois par mois pour les bien portantes, autant qu'il en fallait pour les sœurs malades⁵³.

Voilà donc les principales dispositions du *typikon* de la Kécharito-ménè, qui, non seulement se trouve être le seul que nous ayons pour la période envisagée, mais qui est l'un des rares typika de monastères de femmes à être conservé en entier pour toute la période byzantine et en est d'autant plus précieux.

En conclusion et en nous appuyant sur l'ensemble des sources à notre disposition, nous voudrions tout d'abord insister sur l'évolution de la localisation des monastères de femmes du 8^e au 12^e siècle. Au début de la période, nous voyons en effet ces monastères disséminés dans tout l'empire: à Thessalonique⁵⁴, mais aussi dans toute l'Asie Mineure, en Lydie, en Paphlagonie, dans le thème des Thracésiens, c'est à dire dans la région à l'est d'Ephèse, et, puis, nous avons l'impression

51. Gautier, *op. cit.*, 63-76.

52. *Ibid.*, p. 77.

53. *Ibid.*, p. 107.

54. Pour les nombreux monastères de Thessalonique à l'époque mésobyzantine, voir Abrahamse, *op. cit.*, p. 41.

de plus en plus nette qu'ils se concentrent davantage à Constantinople et dans la partie occidentale de l'empire (Thessalonique, Thèbes, Argolide) à partir du 12^e siècle. Les vicissitudes historiques de l'empire expliquent dans une large mesure ces déplacements géographiques, tandis que la part, nous semble-t-il, croissante des moniales d'origine impériale, fondatrices de couvents de femmes (Marie-Xénè Doukaina, mère de la future Irène, épouse d'Alexis I; Anna Dalassène, mère d'Alexis I; Irène, épouse d'Alexis I; Irène, épouse de Jean II) augmente le nombre de monastères de femmes dans la capitale.

L'origine sociale des moniales était très variée, mais, évidemment, celles que nous connaissons font davantage partie de l'aristocratie que du peuple. La coutume, par exemple, de l'*apotagè* pour entrer au monastère, à laquelle Théodora de Thessalonique se soumet, suppose l'obligation d'avoir quelque bien. Quand cette coutume fut interdite, on voit mal l'entrée dans un monastère impérial, comme celui de la Kécharitoménè, de misérables sans fortune et sans renom. Mais je pense qu'il faut sur ce point rester très prudent. En effet seuls les monastères illustres sont connus de nous, soit parce que la fondatrice était une grande dame, soit parce qu'ils avaient acquis une renommée particulière à cause d'une grande sainte, qui le fonda ou l'habita. Nous ne savons rien des petits monastères, qui devaient fourmiller dans les campagnes⁵⁵. Les contemporains dénonçaient la foule de moines provinciaux ou étrangers qui venaient à Constantinople.

C'est un peu la même chose que nous dirions à propos de l'éducation des moniales. Certains byzantinistes⁵⁶ s'étonnent à raison du degré relativement élevé de la culture des moniales. Cela est bien vrai de Kassia, des moniales qui correspondaient avec Théodore Stoudite, d'Irène de Chrysobalanton, des moniales de la Kécharitoménè, telle l'illustre fille de l'impératrice, Anne Comnène, qui rédigea l'*Alexiade*. Certains fondateurs de monastères de nonnes, comme celui qui avait fondé le monastère de Saint-Basile à Constantinople en 1154, exigeaient de celles qui entraient au monastère qu'elles fussent instruites, afin de s'adon-

55. Tel, dans la seconde moitié du 10^e siècle, le monastère de nonnes que Nil le Jeune réorganisa dans un village proche de Rossano; il servait à abriter et protéger les veuves de la ville et leur éviter le remariage; cf. *Βίος και πολιτεία τοῦ δασίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου*, éd. P. Germano Giovanelli, Grottaferrata 1972.

56. Loukaki, *op. cit.*, pp. 40-41.

ner à l'étude des saintes Écritures et à la lecture des saints livres. Là encore, n'est-ce pas l'arbre qui cache la forêt? Si telle était l'exigence de ces monastères célèbres vis à vis de l'instruction, n'était-ce justement pas parce que d'ordinaire les nonnes étaient analphabètes? Les contemporains dénonçaient les moines incultes, en les opposant aux lettrés.

La règle des moniales au couvent semble être parfaitement calquée sur celle des hommes: la moniale renonce à son nom. Elle porte l'habit «évangélique». Elle pratique toutes les vertus du moine: pauvreté, chasteté, obéissance, humilité. L'évolution du monachisme cénobitique va dans le même sens pour les femmes que pour les hommes: interdiction des doubles communautés, interdiction de l'accès à l'autre sexe; instauration de la clôture, ce qui eut sans aucun doute des conséquences sur l'instruction des moniales, comme en témoigne la Kécharitoméné, quand, interdisant l'accès de chantres masculins dans le couvent, la règle stipule qu'il y aura *une ψαλμωδός*. Les conséquences furent aussi sensibles sur l'organisation économique du monastère: le *typikon* de la Kécharitoméné établit, par exemple, une femme économiste. Au 12^e siècle, la femme ne se déguise plus en moine pour mener une vie solitaire et ascétique, comme dans les premiers temps du monachisme, parce qu'à la fois il lui est désormais interdit de sortir du couvent et que le monachisme érémitique la faveur d'antan, mais aussi parce que la femme à l'intérieur du monastère remplace l'homme dans toutes les fonctions, excepté celle du sacerdoce. En se clôturant la moniale affirme son sexe. En se clôturant, la moniale, l'abbesse ou la sainte acquiert les mêmes fonctions que l'homme et détient les mêmes pouvoirs.

Η ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΜΟΝΑΧΗ (8ος-12ος αι.)

Σκοπός μας είναι να καταγράψουμε την πορεία εξέλιξης του γυναικείου μοναχισμού από τον 8ο έως το 12ο αιώνα (μέσα στα όρια που τίθενται από την πλήρη απουσία τυπικών γυναικείων μονών πριν από τις αρχές του 12ου αι.). Διακρίνονται τρεις περίοδοι.

Κατά την πρώτη περίοδο, που καλύπτει τον 8ο και 9ο αι., η μοναστική ζωή είναι ελεύθερη και φέρει ίχνη από παλιές πρακτικές, όπως φαίνεται από τους Βίους της Ανθούσας από το Μαντίνειον και της Θεοδώρας από τη Θεσσαλονίκη, και των δύο ένθερμων εικονοφίλων και αυστηρών ασκητριών. Σε εποχή, κατά την οποία ατομικός και κοινοβιακός μοναχισμός συνυπάρχουν και οι αναχωρητές ανταγωνίζονται τα κοινοβιακά μοναστήρια, η

μοναχή είναι ελεύθερη στις μετακινήσεις της έξω από το μοναστήρι, ενώ μέσα σ' αυτό τηρεί την πιο αυστηρή πειθαρχία.

Η γνώση μας για το γυναικείο μοναχισμό της δεύτερης περιόδου, που καλύπτει το 10ο αι., στηρίζεται κυρίως σε ένα κείμενο, το Βίο της Ειρήνης του Χρυσοβαλάντου. Η αγία, από αριστοκρατική οικογένεια, γίνεται ηγουμένη ενός μεγάλου μοναστηριού της Κωνσταντινούπολης. Η ευγενική της καταγωγή και η ένδοξη σταδιοδρομία της στο μοναστήρι είναι πολύ χαρακτηριστικά της περιόδου, που σηματοδοτείται από τη μαζική προσέλευση ευγενών νεανίδων σε μοναστήρια και την αύξηση του αριθμού των μοναστηριών στην πρωτεύουσα. Ο Βίος πιστοποιεί, ακόμη, μια περίοδο κατά την οποία οι μοναχές σταδιακά κλείονται στη μονή και στερούνται την ελευθερία κινήσεών τους.

Η τρίτη περίοδος είναι καλύτερα γνωστή χάρη στο τυπικό της Κεχαριτωμένης, αυτοκρατορικού μοναστηριού, ιδρυμένου από την Ειρήνη Δούκαινα, κατά το πρότυπο της Θεοτόκου Ευεργέτιδος. Ο κανόνας μας πληροφορεί για τον αριθμό των μοναχών, τις πολυάριθμες δραστηριότητες της καθημερινής τους ζωής, την εσωτερική ιεραρχία του μοναστηριού καθώς και τις εξαιρέσεις που γίνονταν για τις νεαρές πριγκήπισσες. Το χαρακτηριστικό που θεωρούμε σημαντικό είναι η αυστηρή απομόνωση των μοναχών και η απόλυτη απαγόρευση κάθε επαφής με άνδρες.

Εν κατακλείδι, δεν πρέπει να λησμονούνται οι ευνόητοι παραλληλισμοί στην εξέλιξη του γυναικείου και του ανδρικού μοναχισμού καθώς και οι δυσκολίες που εμπλέκονται στην έρευνα αυτή, που αφορά την κοινωνική προέλευση των μοναχών, τη μοναστική παιδεία και τη γεωγραφική εξάπλωση των μοναστηριών.

Ο ΜΟΝΑΧΙΣΜΟΣ ΣΤΗΝ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟ
ΚΑΤΑ ΤΗ ΜΕΣΗ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΠΕΡΙΟΔΟ

Ἡ ἴδρυση τῶν Ἐκκλησιῶν τῆς Κορίνθου¹ καὶ τῶν Πατρῶν ἀπὸ τοὺς ἀποστόλους Παῦλο καὶ Ἀνδρέα καὶ ἡ σύνδεση τῆς Ἀχαΐας μὲ τὸν τόπο διαμονῆς τοῦ εὐαγγελιστοῦ Λουκᾶ, τὸ μαρτύριο τοῦ Κοδράτου, καθὼς καὶ τοῦ Λεωνίδα μὲ τοὺς συμμάρτυρές τους στὴν Κόρινθο, ἀποτελέσαν τὰ κυριότερα γεγονότα, ποὺ δημιούργησαν τὶς προϋποθέσεις γιὰ τὴν ἐγκατάσταση ἀσκητῶν καὶ μοναχῶν στὴν Πελοπόννησο, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν ὀργάνωση, ὅπως φαίνεται, πρῶτου ὀργανωμένου μοναστικοῦ βίου στὴν περιοχή. Ὁ Χριστιανισμὸς εἰσδύει νωρίς, κατὰ τὸν πρῶτο αἰῶνα, ἀλλὰ ἡ ἐπικράτησή του εἶναι ἀργή καὶ ἐξελικτική, ἀπὸ τὰ παραθαλάσσια ἀστικά κέντρα πρὸς τὰ ἠπειρωτικά καὶ τὴν ἐνδοχώρα. Σὲ περιοχὲς μὲ ἔντονη τὴν εἰδωλολατρικὴ παράδοση, ὅπως ἡ Ὀλυμπία καὶ ἡ Πάτρα, ἡ νέα θρησκεία συνυπάρχει μὲ τὴν παλαιά, ὡς καὶ σὲ προχωρημένες περιόδους, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν ἐπιγραφικῶν κυρίως, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀρχαιολογικῶν εὐρημάτων. Ἦδη στὴ Σύ-

Στὴ μελέτη αὐτὴ χρησιμοποιοῦνται οἱ ἀκόλουθες συντομογραφίες:

ΑΒΜΕ: Ἀρχεῖον τῶν Βυζαντινῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος

ΑΔ: Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον

ΑΕ: Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερὶς

ΔΧΑΕ: Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας

ΕΕΒΣ: Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν

ΗΜΕ: Ἡμερολόγιον τῆς Μεγάλης Ἑλλάδος

ΑΣ: Λακωνικαὶ Σπουδαὶ

ΠΧΑΕ: Πρακτικὰ τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας

ΒСН: Bulletin de Correspondance Hellénique

DOР: Dumbarton Oaks Papers

PG: Patrologiae cursus completus..., Series Graeca, ἔκδ. J.- P. Migne.

REB: Revue des Études Byzantines

1. Γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῆς Κορινθίας καὶ γενικότερα τῆς Πελοποννήσου, βλ. Τ. Ἀθ. Γριτσόπουλου, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία καὶ χριστιανικὰ μνημεῖα Κορινθίας, τόμ. Α', Ἀθήνα 1973 (= Πελοποννησιακά, τόμ. 9).

νοδο τῆς Σαρδικῆς (342 ἢ 343), ἀντιπροσωπεύονται μὲ ἐκπρόσωπό τους οἱ ἐπισκοπὲς τῆς Σικυῶνος, τῆς Πάτρας, τῆς Ἡλίδος, τῆς Μεθώνης καὶ τῆς Κυπαρισσίας², γεγονὸς πὺ ὑποδηλώνει ὅτι ἡ ὀργάνωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς καὶ θρησκευτικῆς ζωῆς στὴν Πελοπόννησο ἔχει συντελεσθεῖ κατὰ τὸ πρῶτο μισὸ τοῦ 4ου αἰ. Ὑπάρχουν ὅμως εἰδήσεις γιὰ τὴν παρουσία μοναχῶν καὶ ἀσκητῶν, καθὼς καὶ ἐνδείξεις γιὰ τὴ λειτουργία πρῶτων ὀργανωμένων μοναστηριακῶν συγκροτημάτων στὴν περιοχή; Οἱ σχετικὲς ἀρχαιολογικὲς μαρτυρίες γιὰ μοναστικὸ βίον στὸ νησιωτικὸ χῶρο (Δῆλο, Θάσο, Κρήτη, Σάμο, Λέσβο κ.ά.)³, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὶς ἐλάχιστες σωζόμενες ἀναφορὲς ἀπὸ τὴν Πελοπόννησο, μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ δώσουμε καταφατικὴ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα. Τὸ συμπέρασμα αὐτὸ προκύπτει ἀπὸ ἐπιτύμβια παλαιοχριστιανικὴ ἐπιγραφή τοῦ Ἄργου, τοῦ 5ου-6ου αἰ.⁴, στὴν ὁποία γίνεται σαφῆς ἀναφορὰ σὲ μικρὸ ὀργανωμένο μοναστικὸ συγκρότημα (μονάδιον)⁵. Ὡς πρὸς τὸ θέμα πὺ

2. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Παρίσι 1901 (ἀνατ. 1960), τόμ. 2, στήλ. 43, 45, 46, 48.

3. Ἄννας Λαμπροπούλου, *Ὁ ἀσκητισμὸς στὴν Πελοπόννησο κατὰ τὴ μέση βυζαντινὴ περίοδο*, Ἀθήνα 1994, σελ. 15-16. Πρῶτος ὀργανωμένος μοναστικὸς βίος πρέπει νὰ ὑπῆρχε καὶ στὴ Σάμο, ὅπως μαρτυρεῖται ἀπὸ πηγὲς τοῦ 7ου αἰ., ἀλλὰ καὶ ἀπὸ ἀρχαιολογικὰ εὐρήματα μοναστικῶν συγκροτημάτων, πὺ ἐντοπίζονται στὸ Πυθαγόρειο καὶ τὸ Μισόκαμπο, τῶν ὁποίων ἡ λειτουργία διαρκεῖ ἀπὸ τὸν 6ο μέχρι τὰ τέλη τοῦ 7ου αἰ. καὶ ἀπὸ τὸν 5ο μέχρι τὸν 7ο αἰ., ἀντίστοιχα. Γιὰ τὸ μοναστήρι στὸ Μισόκαμπο, βλ. Ναταλίας Πούλου-Παπαδημητρίου, *Samos paléochrétienne: l'apport du matériel archéologique*, Παρίσι 1985, σελ. 120-152, πίν. 61-68 (ἀδημοσίευτη διδακτορικὴ διατριβή). Γιὰ τὸ ἐκτεταμένο μοναστηριακὸ συγκρότημα στὸ Πυθαγόρειο μὲ τὰ ποικίλα ἀρχαιολογικὰ εὐρήματα, βλ. *Samos XVII: W. Martini, C. Steckner, Das Gymnasium von Samos. Das frühbyzantinische Klosterhut*, Βόννη 1993. Ἐπίσης, κατὰ τὴν ἀνασκαφὴ τῆς πρωτοβυζαντινῆς βασιλικῆς τῆς Μυτιλήνης, βρέθηκε πρῶτη ἐπιγραφή σὲ πλάκα θωρακίου πὺ προέρχεται ἀπὸ τὸν ἄμβωνα καὶ ἀναφέρεται στὸν εὐσεβέστατο πρεσβύτερο καὶ ἡγούμενο, βλ. Δ. Εὐαγγελίδη, «Πρωτοβυζαντινὴ βασιλικὴ Μυτιλήνης», *ΑΔ* 13 (1930-31), σελ. 15.

4. M. Pierart, *BCH* 98 (1974), σελ. 779-781 ἀρ. 5-6.— D. Feissel, Anne Philippidis-Braat, «Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance. III. Inscriptions du Péloponnèse (à l'exception de Mistra)», *Travaux et Mémoires* 9 (1985), σελ. 370 ἀρ. 116*. Γιὰ τὴν πιθανὴ χρονολόγηση τῆς ἐπιγραφῆς, βλ. Γ. Βαραλῆ, «Un sceau paléochrétien de pain eucharistique de l'Agora d'Argos», *BCH* 118 (1994), σελ. 341-342. Βλ. καὶ Λαμπροπούλου, *δ.π.*, σελ. 16-17.

5. Ἐπίσης, στὴ δυσσερμηνευτὴ ψηφιδωτὴ ἐπιγραφή ἀπὸ τὴ βασιλικὴ τοῦ Θύρσου στὴν Τεγέα, πὺ χρονολογεῖται πιθανότατα στὸν 6ο αἰ., γίνεται ἀναφορὰ στοὺς ὄρους *τέμενος* καὶ *ἡγυσάμενος*, γεγονὸς πὺ ὀδήγησε τὸν Ὀρλάνδο καὶ τὸ Feissel στὴ διατύπωση τῆς ἄποψης ὅτι πρόκειται γιὰ ἡγούμενο μοναστηριοῦ, βλ. σχετικὰ Feissel, Philippidis-Braat, *δ.π.*, σελ. 296-297 ἀρ. 38. Πάντως, τὸ περιεχόμενο τῆς ἐπιγραφῆς εἶναι ἀκόμη ἀσαφές, ἀφοῦ καὶ τὸ ἐνδεχόμενο νὰ πρόκειται γιὰ ἐπίσκοπο καὶ ὄχι γιὰ ἡγούμενο μονῆς, παραμένει ἀρκετὰ

ἔχει δημιουργηθεῖ μὲ τὴν ὑποτιθέμενη μοναστικὴ κοινότητα τοῦ ὄρους Μαλαίου κατὰ τὴν πρωτοβυζαντινὴ ἐποχὴ, θεωροῦμε ὅτι πρόκειται ἀπλᾶ γιὰ παρανόηση τῶν κειμένων, ποὺ στηρίζεται σὲ λαθεμένη ἐρμηνεία τοῦ Συναξαριστῆ καὶ δὲν ἀφορᾷ τὴν περιοχὴ τῆς Πελοποννήσου⁶.

Ἡ σπανιότητα τῶν πηγῶν καὶ τὰ λίγα ἀσφαλῶς χρονολογημένα μνημεῖα τῆς περιόδου ποὺ διαδέχεται τὴν παλαιοχριστιανικὴ, δηλ. τοῦ 7ου καὶ 8ου αἰ., δὲν ἐπιτρέπουν τὴ συγκέντρωση μαρτυριῶν σχετικὰ μὲ τὴν παρουσία μοναχῶν καὶ τὴν ὑπαρξὴ μοναστηριῶν στὴν περιοχὴ⁷. Ἡ δημογραφικὴ κρίση καὶ ἡ οἰκονομικὴ κάμψη ποὺ παρατηρήθηκαν σὲ γενικότερο ἐπίπεδο, καθὼς καὶ οἱ ἐπιπτώσεις ἀπὸ τὴν ἐφαρμοζόμενη εἰκονομαχικὴ πολιτικὴ τῶν αὐτοκρατόρων τοῦ 8ου καὶ τοῦ πρώτου μισοῦ τοῦ 9ου αἰ., ἐπληξάν, ὅπως ἦταν φυσικό, τὴν ὀργανωμένη μοναστικὴ ζωὴ. Ἡ περίοδος ἀπὸ τὸν 9ο αἰ., ὅποτε πραγματοποιεῖται ἡ διοικητικὴ καὶ ἐκκλησιαστικὴ ἀναδιοργάνωση τῆς περιοχῆς, δηλαδὴ ἡ ἵδρυση τοῦ θέματος Πελοποννήσου (805) καὶ ἡ προαγωγὴ τῆς Πάτρας σὲ δευτέρη, μετὰ τὴν Κόρινθο, μητροπολιτικὴ ἔδρα (805/6), μέχρι τὴν ἔλευση τῶν Φράγκων καὶ τὴν κατάρρευση τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησίας, χαρακτηρίζεται ἀπὸ ὀρισμένα γενικὰ γνωρίσματα, ὅπως ἡ βελτίωση τῆς οἰκο-

ἰσχυρό. Γιὰ τὰ ἐντοπιζόμενα στὴν Τεγέα ἐρείπια μνημείων παλαιοχριστιανικῶν χρόνων, βλ. Βούλας Κόντη, «Συμβολὴ στὴν ἱστορικὴ γεωγραφία τῆς Ἀρκαδίας», *Σύμμεικτα* 6 (1985), σελ. 118.

6. PG 117, στήλ. 529: *Καὶ μνήμη τοῦ ὁσίου Θωμᾶ τοῦ ἐν τῷ Μαλεῶ ὄρει... ἡσυχάζων αἰεὶ, καὶ τῷ Θεῷ ἀπερισπάστως προσευχόμενος, ἐν ὄρει τῷ καλουμένῳ Μαλεῶ* (βλ. καὶ H. Delehaye, *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Βρυξέλλες 1902, στήλ. 803). — Σ. Εὐστρατιάδης, Ἀγιολόγιον τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας, χ.τ., χ.χ., σελ. 93, 205. Ἀρκετοὶ μελετητές, ἀναγνώρισαν στὸ κείμενο αὐτὸ τὴν ὁμώνυμη πελοποννησιακὴν περιοχὴ, βλ. F. H[alkin], *Analecta Bollandiana* 66 (1948), σελ. 282. — Θ.-Σ. Χουδαβερδόγλου, «Οἱ ὄσιοι Θωμᾶς καὶ Γεώργιος οἱ ἐν Μαλεῶ», *Σπαρτιατικὰ Χρονικά* 2/17 (Δεκ. 1938), σελ. 7. Ἀκόμη καὶ πρόσφατα, ὁ F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, τόμ. I, Λέυντεν - Ν. Ὑόρκη - Κολωνία 1993, σελ. 331, υἱοθετεῖ τὴ λανθασμένη αὐτὴ ἀποψη, χωρὶς νὰ τὴ στηρίξει σὲ στοιχεῖα.

7. Γιὰ τὸ μοναχισμὸ καὶ τὴ μοναστικὴ ζωὴ κατὰ τὴν περίοδο τῆς Εἰκονομαχίας, βλ. Jacqueline Lafontaine-Dosogne, «Aspects de l'architecture monastique à Byzance du VIII^e au X^e siècle. Topographie et disposition liturgique», *Le Monachisme à Byzance et en Occident du VIII^e au X^e siècle. Aspects internes et relations avec la société. Actes du colloque international organisé par la section d'Histoire de l'Université libre de Bruxelles en collaboration avec l'Abbaye de Maredsous*, ἔκδ. A. Dierkens, *Revue Bénédictine* 103 (1993), σελ. 186, 198. Γιὰ τὴ θρησκευτικὴ ἀρχιτεκτονικὴ τῆς περιόδου 582-867, βλ. V. Ruggieri, *Byzantine Religious Architecture (582-867): its History and Structural Elements*, Ρώμη 1991.

νομικῆς καὶ ἐμπορικῆς δραστηριότητας, ἡ ραγδαία αὐξήση τῆς μοναστηριακῆς περιουσίας⁸, ἡ αὐξήση τῶν μετακινήσεων ἀπὸ καὶ πρὸς τὴν Πελοπόννησο καὶ ἡ ἔντονη καλλιέργεια τοῦ ἀσκητικοῦ καὶ μοναχικοῦ ιδεώδους⁹. Ἡ καλλιέργεια τοῦ ιδεώδους αὐτοῦ στὴν Πελοπόννησο συμπίπτει χρονικὰ μὲ τὴν ἵδρυση τῆς μοναστικῆς πολιτείας τοῦ Ἁγίου Ὀρους¹⁰, καθὼς καὶ ἄλλων μοναστικῶν κέντρων τόσο τοῦ νησιωτικοῦ¹¹ ὅσο καὶ τοῦ ἠπειρωτικοῦ ἑλληνικοῦ χώρου, ὅπως τοῦ Ὀρους τῶν Κελλίων στὴ Θεσσαλία¹² καὶ τῆς μονῆς τῆς Κλοκοβάς, στὴ γειτονικὴ πρὸς τὴν Πελοπόννησο περιοχὴ τῆς Δυτικῆς Στερεᾶς¹³.

Ἔτσι, ἀπὸ τίς ἀρχές τοῦ 9ου αἰ. ὡς τὸ τέλος περίπου τῆς περιόδου αὐτῆς, ἀλλὰ μὲ ἔμφαση τὸν 9ο καὶ 10ο αἰ., ἀναγνωρίζουμε τρεῖς κυρίως κατηγορίες μοναχῶν στὴν περιοχὴ:

α) Αὐτοὺς ποὺ ἔρχονται στὴν Πελοπόννησο γιὰ νὰ ἐπιτελέσουν συγκεκριμένο ἱεραποστολικὸ ἔργο σὲ κρίσιμες περιόδους, ὅπως οἱ ὄσιοι Συμεὼν καὶ Θεόδωρος καὶ ὁ ὄσιος Νίκων. Οἱ τρεῖς αὐτὲς ἱεραποστολικές μορφές προέρχονται ἀπὸ περιοχὲς ποὺ μποροῦν νὰ χαρακτηρισθοῦν κοιτίδες τοῦ μεσαιωνικοῦ μοναχισμοῦ, ὅπως τὸ Ἅγιον Ὄρος καὶ ὁ Πόντος. Εἶναι δὲ χαρακτηρι-

8. M. Kaplan, «Les moines et leurs biens fonciers à Byzance du VIII^e au X^e siècle: acquisition, conservation et mise en valeur», *Le Monachisme à Byzance*, σελ. 215.

9. Γιὰ τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ βυζαντινοῦ μοναχισμοῦ κατὰ τὸν 9ο καὶ 10ο αἰ., βλ. B. Flusin, «L'hagiographie monastique à Byzance au IX^e et au X^e siècle», *Le Monachisme à Byzance*, σελ. 44, 46, 50.

10. Διονυσίας Παπαχρυσάνθου, *Ὁ Ἀθωνικὸς μοναχισμὸς. Ἀρχές καὶ ὀργάνωση*, Ἀθήνα 1992.

11. Σφραγιστικὰ κατάλοιπα μαρτυροῦν τὴ λειτουργία μονῆς στὴν Κάρπαθο, μεταξὺ τοῦ 8ου καὶ 9ου αἰ., ἐνῶ ἀπὸ τὸ Βίο τῆς ἁγίας Ἀθανασίας Αἰγίνης συμπεραίνεται ἡ ὑπαρξὴ μονῆς καὶ στὴν Αἴγινα κατὰ τὸ δεῦτερο μισὸ τοῦ 9ου αἰ., βλ. Ruggieri, *δ.π.*, σελ. 259, 262.

12. Σ. Γουλούλη, «Ὄρος τῶν Κελλίων. Συμβολὴ τοπογραφικὴ καὶ ἱστορικὴ», *Διεθνὲς Συνέδριο γιὰ τὴν ἀρχαία Θεσσαλία, στὴ μνήμη τοῦ Δ. Ρ. Θεοχάρη*, Ἀθήνα 1992, σελ. 484-485.

13. Γιὰ τὴν ἐξάπλωση τῆς μοναστικῆς ζωῆς στὴν περιοχὴ τῆς Ναυπάκτου καὶ τῆς Δυτικῆς Στερεᾶς Ἑλλάδας, βλ. Β. Κατσαροῦ, «Γύρω ἀπὸ τὴ μοναστικὴ ζωὴ τῆς περιοχῆς Ναυπάκτου στοὺς βυζαντινοὺς χρόνους», *Ναυπακτικὰ* 6 (1992-93), σελ. 117-177. Γιὰ τὴ μονὴ τῆς Κλοκοβάς, τοῦ σημαντικότερου πρώιμου μοναστικοῦ συγκροτήματος στὴ Δυτικὴ Στερεὰ Ἑλλάδα, τοῦ ὁποῦ ἡ λειτουργία φθάνει μέχρι τὸν 9ο αἰ., βλ. τὴν ἀδημοσίευτη ἀνακοίνωση τοῦ Β. Κατσαροῦ, στὸ Γ' Πανελλήνιο Ἱστορικὸ Συνέδριο, Θεσσαλονίκη 29-30 Μαΐου 1982. Βλ. ἐπίσης, Τοῦ ἴδιου, «Τὸ πρόγραμμα ἔρευνας τῆς βυζαντινῆς τοπογραφίας στὴν κοιλάδα τοῦ Ἀχελώου», *Πρακτικὰ Α' Ἀρχαιολογικοῦ καὶ Ἱστορικοῦ Συνεδρίου Αἰτωλοακαρνανίας, Αἰτωλοακαρνανία* 1994, σελ. 324.

στικὸ τὸ γεγονός, ὅτι οἱ Θεσσαλονικεῖς Συμεῶν καὶ Θεόδωρος ἐρχόμενοι (μετὰ τὸ 867) στὴν Πελοπόννησο διανύουν τὸ γνωστὸ γιὰ τοὺς μοναχοὺς τῆς ἐποχῆς μοναστικὸ δρόμο, ποὺ ἀκολουθεῖ τὸ βόρειο ἄξονα καὶ συνδέει τὸ Ἅγιον Ὄρος, τὸ Ὄρος τῶν Κελλίων καὶ τὸ Μέγα Σπήλαιο Ἀχαΐας¹⁴, ἐνῶ ὁ Νίκων, προερχόμενος ἀπὸ τὸν Πόντο, φθάνει (περὶ τὸ 970), στὴν Πελοπόννησο ἀπὸ τὰ νότια, μέσω Κρήτης¹⁵. Τόσο ὁ Νίκων ὅσο καὶ οἱ προαναφερθέντες ὅσοι διατρέχουν ὀλόκληρο τὸν πελοποννησιακὸ χῶρο, διαγράφοντας συχνὰ τὴν ἴδια ἀκριβῶς πορεία καὶ τερματίζουν τὴ ζωὴ τους, πλήρεις ἡμερῶν, στὴ Λακεδαίμονα καὶ τὸ Μέγα Σπήλαιο ἀντίστοιχα, ἔχοντας δημιουργήσει προηγουμένως πυρῆνες μοναστικῶν κοινοτήτων.

β) Τοὺς μοναχοὺς ποὺ ἔρχονται ἀπὸ τὴν Ἰταλία ἢ ἄλλες περιοχές, με ἀφορμὴ διάφορους κινδύνους, διώξεις ἢ λόγῳ κάποιου ταξιδιοῦ πρὸς τοὺς Ἅγίους Τόπους ἢ τὴν Κωνσταντινούπολη, καὶ οἱ ὁποῖοι ἀφοῦ παραμείνουν κάποιο χρονικὸ διάστημα στὴν Πελοπόννησο, ἐπιστρέφουν στὸν τόπο τους ἢ ἀναχωροῦν γιὰ ἄλλα μέρη¹⁶. Ἔτσι, φθάνουν στὴ Σπάρτη (881) καὶ στὴν Πάτρα (888), σὲ δύο διαφορετικὰ ταξίδια, ὁ Ἡλίας ὁ Νέος μετὰ τὸ συνασκητὴ του Δανιήλ¹⁷, καὶ στὴν Πάτρα (888) ὁ Ἡλίας ὁ Σπηλαιώτης μετὰ τὸ μοναχὸ Ἀρσένιο¹⁸. Ὁ Λουκάς ὁ Στειριώτης τὸ 918 ἀναγκάζεται, λόγῳ τῶν βουλγαρικῶν ἐπιδρομῶν, νὰ φύγει μαζί μετὰ τοὺς συγγενεῖς καὶ γνωστούς του ἀπὸ τὴ Στερεὰ Ἑλλάδα. Ἀφοῦ διαπεραιώθηκε στὴν ἀπέναντι πελοποννησιακὴ ἀκτὴ, ἔφτασε στὴν Κόρινθο, ὅπου παρέμεινε μικρὸ χρονικὸ διάστημα, τε-

14. Ἡλ. Ἀναγνωστάκη, ἱερομ. Ἰουστίνου, *Οἱ Θεσσαλονικεῖς ὅσοι Συμεῶν καὶ Θεόδωρος, πρῶτοι κατοικήτορες τοῦ Ἄθω καὶ τῆς Πανελλάδος πολιοῦχοι*, Ἅγιον Ὄρος [1985]. Βλ. καὶ Λαμπροπούλου, *δ.π.*, σελ. 29-30.

15. Ὁδ. Λαμφίδου, *Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων ὁ Μετανοεῖτε*, Ἀθήνα 1982. Βλ. καὶ Elisabeth Malamut, *Sur la route des Saints byzantins*, [Παρίσι 1993], σελ. 262-265. — Λαμπροπούλου, *δ.π.*, σελ. 39-41.

16. Γιὰ τὶς σχέσεις τῆς Πελοποννήσου μετὰ τὴ Νότια Ἰταλία, βλ. Δ. Γκαγκτζή, Μαρίας Λεοντσίνη, Ἀγγελικῆς Πανοπούλου, «Πελοπόννησος καὶ Νότια Ἰταλία: σταθμοὶ ἐπικοινωνίας στὴ μέση βυζαντινὴ περίοδο», *Πρακτικὰ τοῦ Β' Διεθνoῦς Συμποσίου τοῦ ΚΒΕ/ΕΙΕ: Ἡ ἐπικοινωνία στὸ Βυζάντιο*, Ἀθήνα 1993, σελ. 469-486.

17. G. Rossi Taibbi, *Vita di Sant'Elia il Giovane. Testo inedito con traduzione italiana*, Παλέρμο 1962, σελ. XII, 40 § 27, 56-58 § 38, 152-153.— Germaine da Costa-Louillet, «Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIII^e, IX^e et X^e siècles», *Byzantion* 29-30 (1959-1960), σελ. 101.— Γκαγκτζή, Λεοντσίνη, Πανοπούλου, *δ.π.*, σελ. 475-476, 483-484. Βλ. καὶ Malamut, *δ.π.*, σελ. 258.— Λαμπροπούλου, *δ.π.*, σελ. 31-32.

18. *Acta Sanctorum*, Sept. II, σελ. 856 § 21.— Da Costa-Louillet, *δ.π.*, σελ. 115-116.— Γκαγκτζή, Λεοντσίνη, Πανοπούλου, *δ.π.*, σελ. 475. Βλ. καὶ Λαμπροπούλου, *δ.π.*, σελ. 32-33.

λικά όμως προτίμησε να μονάσει, για δέκα χρόνια, έξω από την πόλη κοντά σε στυλίτη, πριν επιστρέψει, μετά την απομάκρυνση της απειλής, στο όρος Ίωαννίτζη¹⁹. Ο Βίος του όσιου Λουκά παρέχει σημαντικές πληροφορίες για τις περιοχές στο βόρειο τμήμα της Πελοποννήσου, όπου αναφέρονται δύο στυλίτες μοναχοί²⁰. Τέλος, στην Καρυούπολη της Μάνης περνά τα χρόνια της εξορίας του ο μοναχός Νικήτας, συγγράφοντας το Βίο του όσιου Φιλάρετου του Έλεήμονος, το 821/2²¹.

γ) Τους μοναχούς που είτε έρχονται στην Πελοπόννησο είτε κατάγονται από αυτήν, αλλά παραμένουν εκεί μέχρι το θάνατό τους διάγοντας ασκητική ή μοναστική ζωή· μερικοί, μάλιστα αναλαμβάνουν και το αξίωμα του επισκόπου. Έτσι, ο Αθανάσιος από την Κατάνη της Σικελίας ήρθε με την οικογένειά του στην Πάτρα, γύρω στα 827/8, για να αποφύγει τις συνέπειες από τις επιδρομές των Σαρακηνών στο νησί. Έγινε μοναχός σε κοντινή προς την Πάτρα μονή, κατόπιν ήσυχαστής και τελικά ήγούμενος της μονής (848), όπου και δέχθηκε το μεγάλο σχήμα. Αργότερα, χειροτονήθηκε επίσκοπος Μεθώνης, αξίωμα που διατήρησε ως το θάνατό του²². Ο Θεόκλητος γεννήθηκε πιθανότατα στη Σπάρτη. Σε νεαρή ηλικία έγινε μοναχός και, περί τα μέσα του 9ου αι., μετά από επίμονες πιέσεις των κατοίκων της πόλης, επίσκοπος Λακεδαιμονίας. Έξαιτίας της αυστηρής στάσης του απομακρύνθηκε από τον επισκοπικό θρόνο, στον οποίο μάλλον αποκαταστάθηκε αργότερα²³. Ο όσιος Θεοδόσιος ο Νέος γεννήθηκε στην Αθήνα το 862· αφού περιήλθε διάφορα μέρη έφθασε στην Πελοπόννησο, όπου και ασκήτεψε εις τα όρια της επαρχίας του Άργους, στην περιφέρεια του σημερινού χωριού Παναρίτης. Μετά το θάνατό του, στις αρχές του 10ου αι., στο χώρο άσκησής του ιδρύθηκε ομώνυμη μονή²⁴. Ο Πέτρος, μετέπειτα επίσκοπος Άργους, γεννή-

19. Δ. Ζ. Σοφιανού, *Όσιος Λουκάς. Ο Βίος του όσιου Λουκά του Στειριώτη*, Αθήνα 1989, σελ. 184-185 § 46. Βλ. και Λαμπροπούλου, *δ.π.*, σελ. 37-38.

20. Σοφιανού, *δ.π.*, σελ. 183 § 43. Βλ. και Λαμπροπούλου, *δ.π.*, σελ. 38-39.

21. Μ.-Η. Fourmy, M. Leroy, «La Vie de S. Philarète», *Byzantion* 9 (1934), σελ. 165: *έν έξορία ών έν Πελοποννήσφ, έν Καριουπόλει*.

22. Enrica Follieri, «Mémoires et documents. Santi di Metone: Atanasio vescovo, Leone taumaturgo», *Byzantion* 41 (1971), σελ. 400-402.— Κ. Κυριακόπουλου, *Άγιον Πέτρον, επίσκοπον Άργους, Βίος και Λόγοι. Είσαγωγή-Κείμενον-Μετάφρασις-Σχόλια*, Αθήνα 1976, σελ. 44-67, 277-284.— Γκαγκτζή, Λεοντσίνη, Πανοπούλου, *δ.π.*, σελ. 475.— Λαμπροπούλου, *δ.π.*, σελ. 28-29.

23. Άγ. Γ. Σγουρίτσα, «Ο Λακεδαιμονίας άγιος Θεόκλητος», *Θεολογία* 27 (1956), σελ. 567-593.— Λαμπροπούλου, *δ.π.*, σελ. 34-35.

24. *Νέον Έκλόγιον*, Βενετία 1803, σελ. 183-192.— Κ. Χρ. Δουκάκη, *Ο Μέγας Συναξαριστής της Όρθοδόξου Έκκλησίας. Μήν Αυγουστος*, Αθήνα 1989, σελ. 123-138.— Κυ-

θηκε στὰ μέσα τοῦ 9ου αἰ. στὴν Κωνσταντινούπολη ἀπὸ οἰκογένεια τῆς ὁποίας ὅλα τὰ μέλη ἀσπάστηκαν τὸ μοναχικὸ σχῆμα²⁵. Ὄταν ὁ ἀδελφός του Παῦλος χειροτονήθηκε μητροπολίτης Κορίνθου²⁶, ὁ Πέτρος ἤρθε μαζί του στὴν Κόρινθο καὶ μόνασε σὲ φροντιστήριον, ἔξω ἀπὸ τὴν πόλη. Μετὰ τὸ θάνατο τοῦ ἐπισκόπου Ἀργούς καὶ Ναυπλίου, οἱ πιστοὶ τὸν ἔπεισαν νὰ δεχτεῖ τὸ ἀξίωμα. Ὁ ἅγιος Θεόδωρος Κυθήρων γεννήθηκε περὶ τὸ 870 στὴν Κορώνη. Μετὰ τὴν ἐπιστροφή του ἀπὸ τὴ Ρώμη, τὸ 920-921, μονάζει σὲ κελλὶ τοῦ ναοῦ τῆς Θεοτόκου τῆς Διακονίας στὴ Μονεμβασία, πρὶν μεταβεῖ στὰ Κύθηρα, ὅπου καὶ πέθανε μετὰ ἀπὸ ἕνα χρόνο σκληρῆς ἀσκητικῆς ζωῆς²⁷. Ὁ ἐπίσκοπος Μονεμβασίας Παῦλος πρέπει νὰ εἶχε χειροτονηθεῖ πρὶν ἀπὸ τὸ 955. Τὸ γεγονός ἐπιβεβαιώνει τὴν ὑπόθεση ὅτι, πρὶν γίνει ἐπίσκοπος εἶχε διατελέσει μοναχός²⁸. Τέλος, ὁ Λουκάς ἀπὸ τὸ Ταυρομένιο, γιὰ τὸν ὁποῖο δὲν ἔχουμε χρονολογικὲς ἐνδείξεις, ἀφοῦ περιῆλθε τὰ μοναστήρια τῆς Κωνσταντινούπολης, πέθανε μετὰ ἀπὸ ἐπτάμηνη παραμονή του σὲ χωριὸ τῆς Κορίνθου²⁹.

Ἐξαιρετικὰ χρήσιμες πληροφορίες γιὰ τὴ μοναστικὴ ζωὴ στὴν περιοχή, ἀντλοῦνται ἀπὸ τὰ κείμενα τῶν σφραγίδων, τῶν ἐπιγραφῶν, καὶ τῶν Πρακτικῶν τῶν Συνόδων. Μοναδικὴ εἶναι, λόγου χάρι, ἡ μαρτυρία γιὰ τὸ μοναχὸ Ἰωάννη, ἀντιπρόσωπο τοῦ ἐπισκόπου Πατρῶν Προκοπίου στὴ Σύνοδο τῆς Νικαίας, τὸ 787³⁰. Γιὰ ἀνώνυμο μοναχὸ ποὺ ὑπηρετεῖ στὸ ναὸ τοῦ Ἁγίου

ριακόπουλου, Ἁγίου Πέτρου, ὁ.π., σελ. 433-435. Βλ. καὶ Λαμπροπούλου, ὁ.π., σελ. 34.

25. Κυριακόπουλου, Ἁγίου Πέτρου, ὁ.π., σελ. 232-255.

26. Ἀθ. Δ. Κομίνη, Γρηγόριος Πάροδος, μητροπολίτης Κορίνθου καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ, Ρώμη-Ἀθήνα 1960, σελ. 43-45.— Κυριακόπουλου, Ἁγίου Πέτρου, ὁ.π., σελ. 238 § 8-9, 428-431.

27. Ν. Α. Οἰκονομίδη, «Ὁ βίος τοῦ ἁγίου Θεοδώρου Κυθήρων (10ος αἰ.) (12 Μαΐου - ΒΗΓ³, ἀρ. 2430)», Πρακτικὰ Τρίτου Πανιωνίου Συνεδρίου, τόμ. Α', Ἀθήνα 1967, σελ. 264-291. Βλ. καὶ Malamut, ὁ.π., σελ. 288.— Λαμπροπούλου, ὁ.π., σελ. 35-36.

28. J. Wortley, *Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs*, Παρίσι 1987.

29. Delehaye, ὁ.π., στήλ. 200: *Διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν καὶ εἰς τὸ Βυζάντιον ἀφικνεῖται καὶ περιελθὼν τὰ τῶν μοναζόντων οἰκίδια καὶ τοῖς πατράσι κοινωσάμενος, ὑποστρέψας κατῆλθε μέχρι Κορίνθου, καὶ ἐν τινὶ κώμῃ ἐνοικήσας οὐ πλεῖον μῆνας ἐπτὰ, ἐν εἰρήνῃ ἐκοιμήθη, πολλῶν καὶ ἀπείρων θαυμάτων ἐκεῖσε τελεσθέντων καὶ πηγῆς ἀειρούτου βλωσάσης μόρου θείου εἶδος. Ἔστι δὲ ὁ ἅπας χρόνος τῆς ζωῆς αὐτοῦ ἔτη τεσσαράκοντα (τέσσαρα). Βλ. καὶ Γκαγκτζή, Λεοντσίνη, Πανοπούλου, ὁ.π., σελ. 479.*

30. Mansi, ὁ.π., τόμ. 13, Παρίσι 1902 (ἀνατ. 1960), στήλ. 137-140: *Ἰωάννης ταλαίπορος καὶ ἀμαρτωλὸς μοναχός, τόπον ποιούμενος Προκοπίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου.— J. Darrouzès, «Listes épiscopales du concile de Nicée (787)», REB 33 (1975), σελ. 18-*

Ἐνδρέου Πατρῶν γίνεται λόγος σὲ κείμενο τοῦ 9ου μ.Χ. αἰ.: ὁ μοναχὸς αὐτός, χάρις στὸ προφητικὸ χάρισμά του, θὰ ἀναγνωρίσει στὸ πρόσωπο τοῦ Βασιλείου τὸ μελλοντικὸ αὐτοκράτορα τοῦ Βυζαντίου³¹. Ὁ Βασίλειος, μοναχὸς καὶ πρεσβύτερος στὸ Ἄργος, ἀναφέρεται τὸ 10ο αἰ. σὲ ἐπιστολὴ τοῦ Θεοδώρου Νικαίας πρὸς τὸ Βασίλειο, ἀρχιεπίσκοπο Κορίνθου³². Κατὰ τὸ 10ο αἰ. ἀναφέρεται σὲ σφραγίδα ὁ Θεοδώρητος, μὲ τὴ διπλὴ ιδιότητά του ὡς ἐπίσκοπος Λακεδαιμονίας καὶ μοναχός³³. Μὲ τὴν ἴδια διπλὴ ιδιότητα ἀναγράφονται σὲ σφραγίδα τοῦ δεύτερου μισοῦ τοῦ 11ου αἰ. ὁ Λουκάς, ἐπίσκοπος Ἐλους καὶ μοναχός³⁴, καὶ σὲ σφραγίδα τοῦ 12ου αἰ. ὁ Μελέτιος, μοναχὸς καὶ ἐπίσκοπος Μεθώνης³⁵. Ὁ μοναχὸς Νίκων ἀναφέρεται σὲ ἐπιγραφὴ (1079) τοῦ ναοῦ τῆς Φανερωμένης στὰ Φραγκούλια τῆς Μάνης³⁶. Σὲ ἐπιγραφὴ ἐπάνω σὲ περίαπτο πλακίδιο ἀπὸ στεατίτη (11ου-12ου αἰ.) ἀναγράφεται τὸ ὄνομα τοῦ μοναχοῦ Μάθεα³⁷, ἐνῶ σὲ σφραγίδα τῆς Κορίνθου γίνεται μνεῖα, κατὰ τὸ Laurent, τοῦ μοναχοῦ Θεοκτίστου³⁸. Σφραγίδα τοῦ 11ου-12ου αἰ. ἀνα-

19, 24, 62 ἀρ. 43E, 44D. Βλ. καὶ O. Kresten, «Zur Echtheit des Σιγίλλιον des Kaisers Nikephoros I. für Patras», *Römische Historische Mitteilungen* 19 (1977), σελ. 24 σημ. 41.

31. *Συν. Θεοφ.*, (CSHB), σελ. 226.

32. J. Darrouzès, *Épistoliers Byzantins du Xe siècle*, Παρίσι 1960, σελ. 315 ἀρ. 43: *Πρὸ δὲ πάντων βούλομαι Βασίλειον τὸν μοναχὸν καὶ πρεσβύτερον χειροτονηθῆναι, ἄνδρα χρηστὸν καὶ πρῶτον καὶ εὐθῆ καὶ θεοφιλῆ καὶ συνετὸν καὶ μοναχὸν ἐκ παιδός καὶ τῷ γήρα καὶ τῇ ἀκτημοσύνῃ κοσμούμενον*. Στὴν ἐπιστολὴ του ὁ Θεόδωρος Νικαίας πρὸς τὸν ἀρχιεπίσκοπο Κορίνθου Βασίλειο, προτείνει ὡς καταλληλότερο γιὰ τὴν ἀνάληψη τῆς ἐπισκοπῆς Ἄργους-Ναυπλίου τὸν πρεσβύτερο καὶ μοναχὸ Βασίλειο. Ἐπίσης, συχνὰ ἀπευθύνεται σὲ ἡγουμένους μονῶν τῆς περιοχῆς τοῦ Ἄργους ἀπὸ ὅπου ἔλκει, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὴν ἐπιστολογραφία του, καὶ τὴν καταγωγὴ. Ἔτσι, ἀπευθύνεται στὸν ἡγούμενο Διονύσιο καὶ στὸν ἡγούμενο Εὐστράτιο, εὐχαριστώντας τὸν τελευταῖο γιὰ τὴν ἀποστολὴ ψαριῶν (*ἰχθῦς ἀμβλυωπίας*), *δ.π.*, σελ. 284-286 ἀρ. 17-18.

33. V. Laurent, *Le Corpus des sceaux de l'empire byzantin*, τόμ. V. 1-3, *L'église*, Παρίσι, 1963, 1965, 1972. Ἐδῶ: V1, σελ. 479 ἀρ. 638.

34. *Ο.π.*, V1, σελ. 494 ἀρ. 657.

35. *Ο.π.*, V1, σελ. 485-486 ἀρ. 645.

36. N. B. Δρανδάκη, «Ἡ ἐπιγραφὴ τοῦ μαρμάρινου τέμπλου στὴ Φανερωμένη τῆς Μέσα Μάνης (1079)», *AE* 1979, σελ. 219.— Feissel, Philippidis-Braat, *δ.π.*, σελ. 306-307 ἀρ. 47.

37. *Corinth XII*: Gladys R. Davidson, *The Minor Objects*, Princeton, New Jersey, 1952, σελ. 261 ἀρ. 2108, πίν. 111: *Κύ(ριε) βοήθ(ε)μι το(ῦ) δούλου σ(ου) Μάθεα μόναχ(ον)AN/*.

38. *Ο.π.*, σελ. 322 ἀρ. 2749, πίν. 131. Ἡ Davidson δέχεται τὴν ἀνάγνωση τοῦ Laurent, μὲ τὴ διαφορά ὅτι προβληματίζεται γιὰ τὴν παράσταση τοῦ γρύπα ὡς συμβόλου ἐπάνω στὴ σφραγίδα ποῦ ἀνῆκε σὲ μοναχό.

φέρει τὸ μοναχὸ ἢ ἡγούμενο τῆς μονῆς τοῦ Νίκωνος³⁹. Τέλος, ὁ μοναχὸς Γερμανὸς χρηματοδότησε τὴν οἰκοδόμησι καὶ εἰκονογράφησι (1201) τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς τῆς Κλεισούρας (Παλημονάστηρο) στὸ Βρονταμὰ Λακωνίας, ὅπου καὶ μόναζε⁴⁰.

Ἀπὸ τὰ παραπάνω συνάγεται ὅτι, ἤδη ἀπὸ τὸν 9ο αἰ., οἱ μοναχοὶ ποὺ ἔρχονται στὴν Πελοπόννησο χρησιμοποιοῦν συνήθως τὸ βόρειο ὀδικὸ ἄξονα, ποὺ ὀδηγεῖ ἀπὸ τὴν Πάτρα καὶ τὸ Αἴγιο στὴν Κόρινθο καὶ ἀπὸ ἐκεῖ στὴ Θεσσαλονίκη, Κωνσταντινούπολη ἢ Ἀγίους Τόπους. Συχνὰ κάνουν χρῆσι τοῦ λιμανιοῦ τῆς Μεθώνης, τοῦ Μαλέα, τῶν Κυθέρων καὶ τῆς Μονεμβασίας. Ὁ Νίκων κινεῖται κυρίως στὸ χερσαῖο δρόμο ποὺ συνδέει τὴν Κόρινθο μὲ τὸ Ἄργος καὶ τὸ Ναύπλιο. Ἀπὸ ἐκεῖ μέσω τῆς Τσακωνιάς (χώρα Δωριέων), ἔρχεται στὴ Μάνη (δυτικὰ τοῦ Ταυγέτου) καὶ στὴν Καλαμάτα. Ἀφοῦ διατρέχει τὴ Μεθώνη, τὴν Κορώνη, τὸ Βουρκάνο καὶ τὶς Ἀρκλάδες (Κυπαρισσία), τὰ ἐδάφη δηλαδὴ τῆς κεντρικῆς καὶ βόρειας Μεσσηνίας, φθάνει στὴ Σπάρτη, ὅχι ἀπὸ τὴν ἴδια ὁδὸ, ἀλλὰ ἀπὸ αὐτὴν τοῦ Μακρυπλαγίου, τὴ δίοδο ποὺ μαρτυρεῖται καὶ ὡς Βασιλικὴ ὁδὸς καὶ διέρχεται ἀπὸ τὸ Δερβένι, τὸ Λεοντάρι, τὸ ὄρος Τσεμπεροῦ, τὸ Ἀμύκλιο καὶ καταλήγει στὴ Σπάρτη⁴¹.

Στὸν πελοποννησιακὸ χῶρο κατὰ τὴ μέση βυζαντινὴ περίοδο ἀναφέρονται στίς πηγές ἢ ἐντοπίζονται ἀρχαιολογικὰ τὰ ἀκόλουθα καθολικὰ μονῶν ἢ ναοὶ ποὺ ἀνήκουν, μὲ βάση σαφεῖς ἢ ἔμμεσες ἐνδείξεις, σὲ μικρότερα ἢ εὐρύτερα μοναστηριακὰ συγκροτήματα (χάρτ. Α).

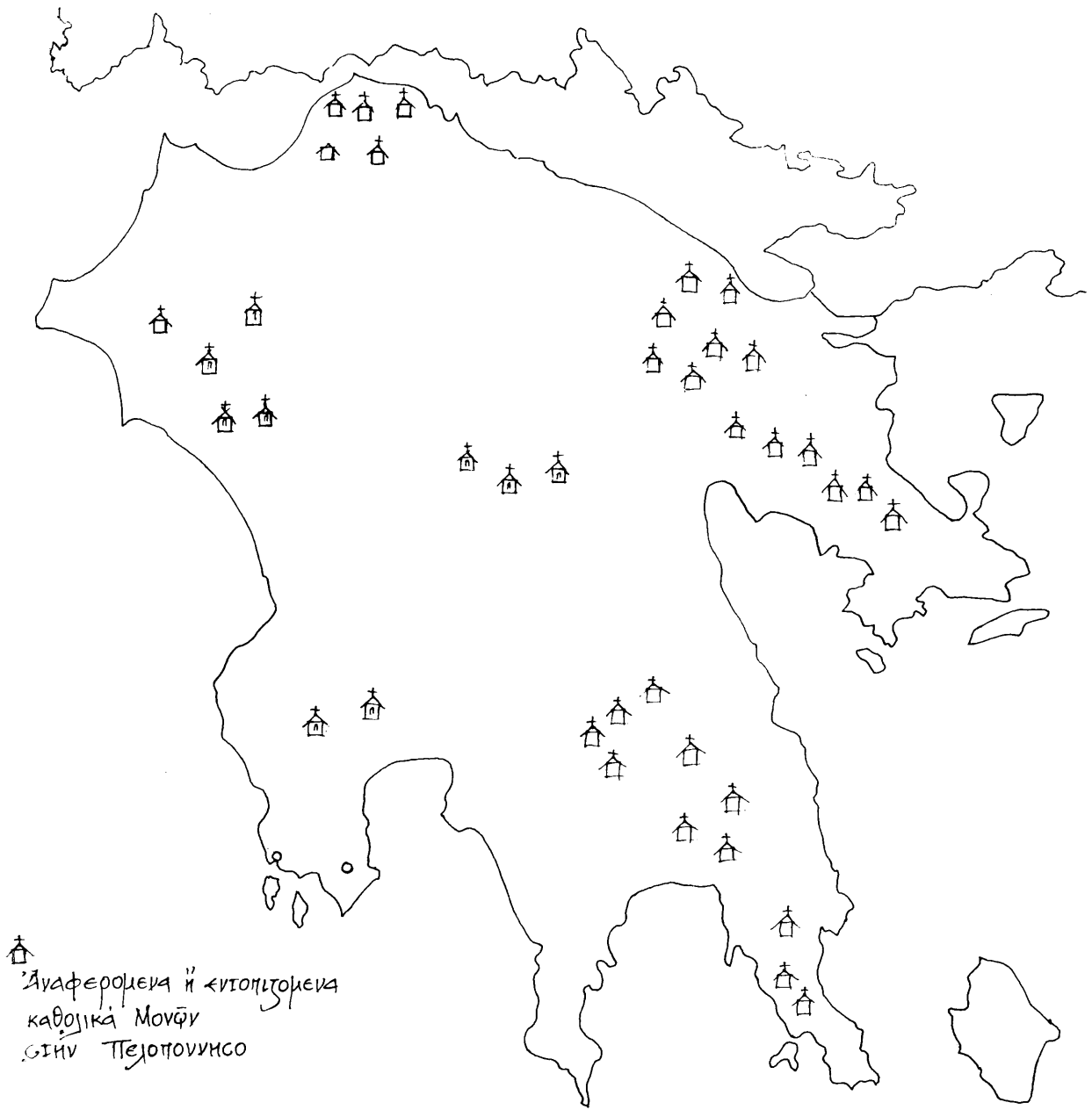
Κορινθία. Στὴν πόλη τῆς Κορίνθου ἀναφέρονται ἔγγραφα τῶν ἐτῶν 1146 καὶ 1147, ποὺ ἀφοροῦν δραστηριότητες Ἰταλῶν ἐμπόρων καὶ μνημονεύουν τὴ μονὴ τοῦ Ἀγίου Νικολάου⁴². Τὸ μοναστήρι ἦταν πιθανότατα λατινικὸ καὶ ἢ

39. Laurent, *δ.π.*, V3, σελ. 247 ἀρ. 1943.— J. Nesbitt, N. Oikonomides, *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*, τόμ. II, Οὐάσιγκτον 1994, σελ. 85 ἀρ. 29.4: *Σφραγὶς Νίκωνος τῆς μονῆς ὁμονύμου* (δηλαδὴ αὐτὴ εἶναι ἢ σφραγίδα τοῦ Νίκωνος, ὁ ὁποῖος ἔχει τὸ ἴδιο ὄνομα μὲ τὴ μονή). Θεωρεῖται ἀπὸ τοὺς ἐκδότες ὅτι πιθανότατα πρόκειται γιὰ τὴ μονὴ τοῦ ὁσίου Νίκωνος στὴ Σπάρτη καὶ τὸ ὄνομα τοῦ κατόχου τῆς σφραγίδας ἴσως ταυτίζεται μὲ μοναχὸ ἢ ἀκόμη ἡγούμενο τῆς μονῆς αὐτῆς, χωρὶς νὰ ἀποκλείεται τὸ ἐνδεχόμενον, τὸ ἀναφερόμενον πρόσωπο νὰ συνδέεται ἄμεσα μὲ ἄλλη μονὴ τοῦ Νίκωνος, ἄγνωστη ἀπὸ ἄλλες πηγές.

40. Ν. Β. Δρανδάκη, *Ἡ ἱστορικὴ μονὴ τῆς Κλεισούρας ἢ Παλημονάστηρο Βρονταμὰ Λακωνίας*, Ἀθήνα 1958, σελ. 7-8.— Feissel, Philippidis-Braat, *δ.π.*, σελ. 310-311 ἀρ. 53.

41. Γιὰ τὸ ὀδικὸ δίκτυο τῆς περιοχῆς, βλ. Π. Βελισσαρίου, «Τοπογραφικὰ Βελιγόστιδος», *ΕΕΒΣ* 55 (1981-1982), σελ. 249, 251.

42. R. Morozzo della Rocca, A. Lombardo, *Documenti del commercio veneziano nei secoli XI-XIII*, τόμ. I, Τορίνο 1940, ἀρ. 88, 94.— Μ. Σ. Κορδῶση, *Συμβολὴ στὴν ἱστο-*



Χάρτ. Α. Καθολικά μονών στην Πελοπόννησο.

ὑπαρξή του στὴν Κόρινθο δηλώνει μὲ σαφήνεια τὴν πρώιμη διείσδυση καὶ παρουσία τῶν δυτικῶν στὴν Πελοπόννησο ἤδη ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 12ου αἰ. ἡ θέση του στὴν πόλη δὲν ἔχει, μέχρι σήμερα, ἐντοπιστεῖ. Στὴν Κόρινθο ἐπίσης, στὴ νότια πλευρὰ τοῦ ναοῦ Ε τῆς ἀρχαίας ἀγορᾶς, σώζονται τὰ ἐρείπια μοναστηριακοῦ πιθανότατα συγκροτήματος, ἡ πρώτη φάση τοῦ ὁποῖου τοποθετεῖται στὸ 12ο αἰ.⁴³. Ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου στὴν ἀρχαία ἀγορά, ἐπάνω στὰ κρηπιδώματα τῆς Δυτικῆς Πτέρυγας, ἀποτελοῦσε πιθανότατα καθολικὸ μονῆς. Τὸ μνημεῖο εἶχε χρονολογηθεῖ, ἀρχικά, στὸ δεύτερο μισὸ τοῦ 12ου αἰ.⁴⁴. νεότερες ἐκτιμήσεις, ὥστόσο, συντείνουν στὴν ἀποψη ὅτι, ἡ μονὴ πρέπει νὰ λειτούργησε μετὰ τὸ 1204⁴⁵. Καθολικὰ μονῶν ἀποτελοῦν ἡ μονὴ τῆς Λέχοβας (εἰκ. 1) κοντὰ στὸ Κρουονέρι (11ου-12ου αἰ.)⁴⁶ καὶ ὁ ναὸς τῆς Κοίμησης τῆς Θεοτόκου στὸ Σοφικὸ (δεύτερου μισοῦ 12ου αἰ.)⁴⁷. Τὰ μεσοβυζαντινὰ ἐρείπια ποὺ ἐντοπίζονται στὴ θέση Ψάρι πρέπει νὰ ἀποδοθοῦν μὲ πιθανότητα στὴν ἐκεῖ μονὴ τῶν Ἁγίων Θεοδώρων⁴⁸.

Ἄργολίδα. Ὑπαρξὴ γυναικείας μονῆς (μέσων 12ου αἰ.), στὴν τοποθεσία

ρία καὶ τοπογραφία τῆς περιοχῆς Κορίνθου στοὺς μέσους χρόνους, Ἀθήνα 1981, σελ. 372-373.

43. Ch. K. Williams, II, «Ἡ ἀρχαία Κόρινθος ἀποκαλύπτει», ἐφημ. *Καθημερινή*, Ἐπιτὰ Ἡμέρες, 28/1/1996, σελ. 21. Τὰ νέα ἀνασκαφικὰ δεδομένα τοῦ 1995 ἤρθαν νὰ ἀνατρέψουν τὴν εἰκόνα ποὺ εἶχε σχηματιστεῖ τὴν προηγούμενη χρονιά, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία, οἱ χώροι ποὺ συγκροτοῦσαν τὸ μοναστηριακὸ οἰκοδόμημα (Ἐνότητα 2) εἶχαν προστεθεῖ στὶς ἀρχές τοῦ 13ου αἰ., ἦταν δηλαδή λίγο μεταγενέστεροι ἀπὸ τὸ νὰ (β' μισοῦ 12ου αἰ.), βλ. Ch. K. Williams, II, O. Zervos, «Frankish Corinth, 1994», *Hesperia* 64 (1995), σελ. 15-16.

44. *Corinth XVI*: R. L. Scranton, *Mediaeval Architecture in the Central Area of Corinth*, Princeton 1957, σελ. 61-66.— Κορδῶση, ὁ.π., σελ. 372. Γιά τὸ νὰ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου καὶ τὴ θέση του στὴν πόλη τῆς Κορίνθου, βλ. G. Dagron, «Le Christianisme dans la ville byzantine», *DOP* 31 (1977), σελ. 11.

45. Ch. K. Williams, II, O. Zervos, «Frankish Corinth, 1991», *Hesperia* 61 (1992), σελ. 164-171.

46. Ἀ. Κ. Ὀρλάνδου, «Οἱ ναοὶ τῶν Ταρσινῶν καὶ τῆς Λέχοβας», *ABME* 1 (1935), σελ. 95-98.— Κ. Κουσουλοῦ, «Ἡ ἱερὰ μονὴ τῆς Παναγίας τῆς Λέχοβας», *Κύψελος*, τευχ. 4 (Ἰαν.-Μάρτ. 1962), σελ. 22-26.— Ἀ. Δ. Σαλαπάτα, *Τοπογραφία καὶ ἱστορία τοῦ μοναστηριοῦ τῆς Λέχοβας. Δοκίμιο μὲ ἀνέκδοτα κείμενα καὶ φωτογραφίες*, Ἀθήνα 1986.

47. Ἀ. Κ. Ὀρλάνδου, «Βυζαντινοὶ ναοὶ τῆς ἀνατολικῆς Κορινθίας», *ABME* 1 (1935), σελ. 59-61.— A. Bon, «Monuments d'art byzantin et d'art occidental dans le Péloponnèse au XIII^e siècle», *Χαριστήριον εἰς Ἀ. Κ. Ὀρλάνδον*, τόμ. Γ', Ἀθήνα 1966, σελ. 89-90 (ὑποστηρίζει ὅτι ὁ ναὸς ἀνήκει στὸ 13ο αἰ.).— Τ. Ἀθ. Γριτσόπουλου, «Χριστιανικὰ μνημεῖα τῆς περιοχῆς Σοφικοῦ», *Πελοποννησιακὰ* 11 (1975), Παράρτημα (= *Πρακτικὰ Ἀ' Τοπικοῦ Συνεδρίου Κορινθιακῶν Ἐρευνῶν*), σελ. 164.

48. Κορδῶση, ὁ.π., σελ. 374 σημ. 100.

τοῦ Βούζη, μνημονεύεται στὶς πηγές· ἡ θέση της δὲν ἔχει ἀκόμη ἐντοπιστεῖ⁴⁹. Καθολικὰ μονῶν ἀποτελοῦσαν, πιθανότατα, ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου Παλιοῦ Λιγουριοῦ (μέσων 11ου αἰ.)⁵⁰, ὁ ναὸς τῆς Κοίμησης τῆς Θεοτόκου στὸ Χώνικα (σημ. Νέο Ἡραῖο) (ἀ' τετάρτου 12ου αἰ.)⁵¹, ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Ἐλεήμονος στὸ Λιγουριό (ἀρχῶν 12ου αἰ.)⁵², ἐνῶ μονές σίγουρα ἦταν ἡ μονὴ τοῦ Ὁσίου Θεοδοσίου στὸν Παναρίτη (πρὶν ἀπὸ τὸ 12ο αἰ.)⁵³ καὶ ἡ Ἁγία Μονὴ Ἀρείας (μέσων 12ου αἰ.) (εἰκ. 2)⁵⁴.

Ἄρκαδία. Τὸ παλαιὸ καθολικὸ τῆς μονῆς τοῦ Φιλοσόφου (εἰκ. 3) κοντὰ στὴ Δημητσάνα (μέσων 10ου αἰ.)⁵⁵, ἡ μονὴ τοῦ Ἁγίου Νικολάου Βαρσῶν στὸ Νεοχώρι Μαντινείας (11ου αἰ.)⁵⁶ καὶ τὸ ἀρχικὸ κτίσμα τῆς μονῆς τῆς Κοίμη-

49. Ἄ. Μουστοζύδου, «Ἐπόμνημα Λέοντος ἐπισκόπου Ἄργους καὶ Ναυπλίου», *Ἐλληνομνήμων* φυλλ. 5 (1843), σελ. 280-281.— Fr. Miklosich, I. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, τόμ. V, Vindobonae 1887, σελ. 179. Ἡ μονὴ τοῦ Βούζη εἶχε μέχρι πρόσφατα ταυτιστεῖ μὲ τὸ ναὸ τῆς Κοίμησης τῆς Θεοτόκου στὸ Μέρμπακα (σημ. Ἁγία Τριάδα) Ναυπλίας [Βούλας Κόντη, «Συμβολὴ στὴν ἱστορικὴ γεωγραφία τοῦ νομοῦ Ἀργολίδας», *Σύμμεικτα* 5 (1983), σελ. 192-193], φαίνεται ὅμως ὅτι πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ ἄλλοῦ ἢ θέσης της, βλ. Βούλας Κόντη, «Ἀργολικὰ σημεῖώματα», *Σύμμεικτα* 9 (1994): *Μνήμη Δ. Α. Ζακωθηνῶ, μέρος Α'*, σελ. 259-268, ὅπου καὶ ὅλη ἡ σχετικὴ μὲ τὸ θέμα βιβλιογραφία.

50. Στ. Β. Μαμαλοῦκου, «Ἐνας ἄγνωστος βυζαντινὸς ναὸς στὴν Ἀργολίδα. Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Θεολόγος Παλιοῦ Λιγουριοῦ», *ΔΧΑΕ* περ. Δ' 12 (1984), σελ. 409-439.

51. A. Struck, «Vier byzantinische Kirchen der Argolis (Plataniti, Chonika, Merbaka und Areia)», *Athenische Mitteilungen* 34 (1909), σελ. 196-201, 233-234.— Κόντη, «Ἀργολίδα», σελ. 197.— Gisèle Hadji-Minaglou, «Le grand appareil dans les églises des IX^e-XII^e siècles de la Grèce du Sud», *BCH* 118 (1994), σελ. 178, 185.

52. Χ. Μπούρα, «Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Ἐλεήμων Λιγουριοῦ Ἀργολίδος», *ΔΧΑΕ* περ. Δ' 7 (1973-74), σελ. 1-28. Βλ. καὶ Κόντη, «Ἀργολίδα», σελ. 191.— Hadji-Minaglou, *ὁ.π.*, σελ. 178, 185.

53. Ε. Στίκια, «Une rare application de trompes dans une église byzantine en Argolide (Grèce)», *Studi Bizantini e Neoellenici* 8 (1953), σελ. 260-264 (= *Atti dello VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini*, τόμ. II) (φωτοτ. ἀνατ. Nendeln/Liechtenstein 1978). Βλ. καὶ Κόντη, «Ἀργολίδα», σελ. 195.

54. Γ. Ἀθ. Χώρα, *Ἡ Ἁγία Μονὴ Ἀρείας ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ καὶ πολιτικῇ ἱστορίᾳ Ναυπλίου καὶ Ἄργους*, Ἀθήνα 1975, σελ. 39-52. Βλ. καὶ Κόντη, «Ἀργολίδα», σελ. 181-182. Γιὰ τὴν ἐπιγραφὴ τῆς μονῆς Ἀρείας (1449), βλ. Feissel, Philippidis-Braat, *ὁ.π.*, σελ. 308-309 ἀρ. 51.

55. Τ. Ἀθ. Γριτσόπουλου, *Μονὴ Φιλοσόφου*, Ἀθήνα 1960, σελ. 23-31. Βλ. καὶ Κόντη, «Ἄρκαδία», σελ. 105.

56. Ν. Κ. Μουτσόπουλου, «Αἱ παρὰ τὴν Τρίπολιν μοναὶ Γοργοεπηκόου, Βαρσῶν καὶ Ἐπάνω Χρέπας ἀπὸ ἀρχιτεκτονικῆς ἰδίως ἀπόψεως», *ΕΕΒΣ* 29 (1959), σελ. 416-435. Βλ. καὶ Κόντη, «Ἄρκαδία», σελ. 111.

σης τῆς Θεοτόκου Ἐπάνω Χρέπας στὸ Περθώριο Μαντινείας (11ου αἰ.)⁵⁷.

Λακωνία. Ναὸς τῶν Ἁγίων Ἀναργύρων, Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ, πού πιθανότατα ἀποτελοῦσε καθολικὸ μονῆς ἀναφέρεται στὶς πηγές⁵⁸. ταυτίζεται, ἴσως, μὲ τὴ θέση, ὅπου σήμερα εἶναι ἰδρυμένη ἡ μεταβυζαντινὴ μονὴ τῶν Ἁγίων Ἀναργύρων, κοντὰ στὸ Βασσαρά⁵⁹. Πιθανότατη φαίνεται ἡ ὑπαρξὴ μονῆς, ἴσως τῆς Θεοτόκου, στὰ Ταίρεα, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὴν παρουσία ἐκεῖ, περὶ τὸ 921, τοῦ προσημονίου Ἀντωνίου⁶⁰. Στὴ Μονεμβασιά ἀναφέρεται ἡ ὑπαρξὴ γυναικείας μονῆς τῆς Θεοτόκου, ὅπου ἡγουμένη ἦταν ἡ μοναχὴ Μάρθα⁶¹. Ἀταύτιστες παραμένουν, πρὸς τὸ παρόν, οἱ μονές τοῦ Σωτήρος καὶ τοῦ Ἁγίου Νικολάου, πού λειτουργοῦσαν κατὰ τὸ 10ο αἰ. Ἡ θέση τῆς μονῆς τοῦ Σωτήρος, τὴν ὁποία ἰδρυσε ὁ ὅσιος Νίκων, πιθανολογεῖται κοντὰ στὴ ρωμαϊκὴ ἀγορὰ τῆς Σπάρτης⁶², ἐνῶ τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Νικολάου ἴσως στὰ δυτικὰ τῆς μεσαιωνικῆς πόλης⁶³. Τέλος, μονὴ στὴ γέφυρα τοῦ Εὐρώτα εἶχε ἰδρύσει ὁ μοναχὸς Νικόδημος τὸ 1027⁶⁴. Καθολικὰ μονῶν ἀποτελοῦσαν, πιθανότατα, ὁ ναὸς τοῦ Ταξιάρχου στὴ Χαρούδα (β' μισοῦ 11ου αἰ.)⁶⁵, ὁ ναὸς τῆς Ἁγίας Σοφίας στὸ κάστρο τῆς Μονεμβασιάς (τέλους 11ου -

57. Μουτσόπουλου, *δ.π.*, σελ. 436-445.— Τ. Ἀθ. Γριτσόπουλου, «Μονὴ Ἐπάνω Χρέπας», *Μνημοσύνη* 1 (1967), σελ. 199-210. Βλ. καὶ Κόντη, «Ἀρκαδία», σελ. 115-116.

58. Rossi Taibbi, *δ.π.*, σελ. XII, 40 § 27, 152-153.— Da Costa-Louillet, *δ.π.*, σελ. 101.

59. Τ. Ἀθ. Γριτσόπουλου, «Παρατηρήσεις ἀπὸ τὴν μελέτην τῆς διακοσμήσεως τῆς μονῆς Ἀγ. Ἀναργύρων», *ΛΣ* 4 (1977) (= *Πρακτικὰ Ἀ' Συνεδρίου Λακωνικῶν Σπουδῶν*, τεύχ. Α'), σελ. 186-192.— Τοῦ ἴδιου, «Μονὴ Ἁγίων Ἀναργύρων Λακωνίας», *ΛΣ* 6 (1982), σελ. 457-518.

60. Οἰκονομίδη, *δ.π.*, σελ. 266, 287.

61. Ε. Γ. Στίκα, «Ὁ ναὸς τῆς Ἁγίας Σοφίας ἐπὶ τοῦ κάστρου τῆς Μονεμβασιάς», *ΛΣ* 8 (1986), σελ. 292-294, 296.— Wortley, *δ.π.*, σελ. 110 ἀρ. 14/XVI.

62. Λαμφίδου, *δ.π.*, σελ. 66-68 § 25-26, 427.— Π. Α. Βοκοτόπουλου, «Παρατηρήσεις στὴν λεγομένη βασιλικὴ τοῦ Ἁγίου Νίκωνος», *Πρακτικὰ Ἀ' Διεθνoῦς Συνεδρίου Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν*, τόμ. Β', Ἀθήνα 1976-1978, σελ. 280.

63. Λαμφίδου, *δ.π.*, σελ. 126 § 44: *Μονὴ τίς ἐστι κατὰ τὸν αἰπεινὸν τόπον τῆς Λακεδαιμόνος ἰδρυμένη, κατ' ἀντικρὸν δὲ τοῦ ἄστεως πρὸς δυσμὰς διακειμένη, ἐν ἣ πέφυκε τιμᾶσθαι ὁ ἐν ἱεράρχαις μέγιστος, θαυματουργὸς καὶ περιώνυμος Νικόλαος.* Γιὰ τὴν πιθανὴν θέση τῆς μονῆς τοῦ Νίκωνος στὴ μεσαιωνικὴ Λακεδαιμονία, βλ. καὶ βιβλιοκρισία Φ. Κουκουλέ, *ΕΕΒΣ* 11 (1935), σελ. 466-468.

64. Δ. Α. Ζακυθνοῦ, «Κάστρον Λακεδαίμονος», *Ἑλληνικά* 15 (1957), σελ. 95-101.— Feissel, Philippidis-Braat, *δ.π.*, σελ. 300-302 ἀρ. 43.

65. Ν. Β. Δρανδάκη, «Ὁ Ταξιάρχης τῆς Χαρούδας καὶ ἡ κτιτορικὴ ἐπιγραφή του», *ΛΣ* 1 (1972), σελ. 275-291.

ἀρχῶν 12ου αἰ.)⁶⁶, ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Νικολάου τοῦ Σχινέα στὸν Ἅγιο Νικόλαο Μονεμβασίας (11ου ἢ 12ου αἰ.)⁶⁷ καὶ ἡ μονὴ τῆς Φανερωμένης (εἰκ. 4) στὰ Φραγκοῦλια τῆς Μάνης (τέλους 12ου αἰ.)⁶⁸.

Μεσσηνία. Πιθανότατα καθολικὰ μονῶν ἀποτελοῦσαν ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Νικολάου στὰ Σωτηριάνικα (11ου ἢ 12ου αἰ.)⁶⁹ καὶ ὁ ἀρχικὸς ναὸς τῆς Παναγίας τῆς Γριβιτσιανῆς Κολλωνίδων (τέλους 12ου ἢ ἀρχῶν 13ου αἰ.), κοντὰ στὸ Χωματερὸ Μεθώνης⁷⁰, ἐνῶ ἡ χρονολόγησις τῆς μονῆς τῆς Σαμαρίνας πρέπει μᾶλλον νὰ ἀναχθεῖ στὸν προχωρημένο 13ο αἰ. ἀντὶ τοῦ 12ου, ὅπως μέχρι πρόσφατα πιστευόταν⁷¹.

Ἡλεία. Στὸν Καϊάφα, κοντὰ στὸ σπήλαιο τῶν Ἀνιγριάδων νυμφῶν, πρέπει νὰ βρισκόταν ἡ μονὴ τοῦ Ἁγίου Χριστοφόρου, τοῦ 9ου ἢ 10ου αἰ., ἡ θέσις τῆς ὁποίας δὲν ἔχει ἀκόμη ἐντοπιστεῖ⁷². Καθολικὰ μονῶν, πιθανότατα, ἀποτελοῦσαν ὁ ναὸς τῆς Κοίμησης τῆς Θεοτόκου (εἰκ. 5) (περὶ τὸ 1000 μ.Χ.) στὴν

66. Στίκα, *ὁ.π.*, σελ. 285-291, 303-328.— Χάρις Α. Καλλιγᾶ, *Byzantine Monemvasia, The Sources*, Μονεμβασία 1990, σελ. 68, 84.

67. Ν. Β. Δρανδάκη, «Οἱ τοιχογραφίες τοῦ Ἁγίου Νικολάου στὸν Ἅγιο Νικόλαο Μονεμβασίας», *ΔΧΑΕ* περ. Δ' 9 (1977-1979), σελ. 35-58.— Τοῦ ἴδιου, «Προσθήκη στὸ ἄρθρο: Οἱ τοιχογραφίες τοῦ Ἁγίου Νικολάου στὸν Ἅγιο Νικόλαο Μονεμβασίας», *ὁ.π.*, 12 (1984), σελ. 509-510.

68. Ν. Β. Δρανδάκη, *Βυζαντινὰ τοιχογραφία τῆς Μέσα Μάνης*, Ἀθήνα 1964, σελ. 75 σημ. 3.— Τοῦ ἴδιου, «Ἡ ἐπιγραφή τοῦ μαρμαρίνου τέμπλου στὴ Φανερωμένη τῆς Μέσα Μάνης (1079)», *ὁ.π.*, σελ. 218-225.— Feissel, Philippidis-Braat, *ὁ.π.*, σελ. 306-307 ἀρ. 47.

69. Ἀριστέας Καββαδία-Σπονδύλη, «Μία νέα βυζαντινὴ θέσις στὴ Μάνη», *Πελοποννησιακὰ* 17 (1989), Παράρτημα (= *Φίλιον Δώρημα εἰς τὸν Τάσον Ἀθ. Γριτσόπουλον*), σελ. 105-109.

70. Γ. Δημητροκάλλη, *Ἄγνωστοι βυζαντινοὶ ναοὶ τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Μεσσηνίας*, Ἀθήνα 1990, σελ. 101-116.

71. Μητροπολίτου Μεσσηνίας Χρυσοστόμου Θέμελη, «Ἱστορικὰ σημειώματα περὶ τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Μεσσηνίας», *Πρακτικὰ Γ' Διεθνoῦς Συνεδρίου Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν*, τόμ. Α', Ἀθήνα 1987-1988, σελ. 131-132. Στὰ τέλη τοῦ 12ου αἰ. χρονολογεῖ τὸ μνημεῖο ὁ Κ. Καλοκύρης, *Βυζαντινὰ ἐκκλησιαὶ τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Μεσσηνίας*, Θεσσαλονίκη 1973, σελ. 83.

72. Α. Diller, «The Scholia on Strabo», *Traditio* 10 (1954), σελ. 38. Βλ. καὶ Ἄννας Ἀβραμέα, «La géographie du culte de Saint Christophe en Grèce à l'époque méso-byzantine et l'évêché de Lacédémone au début du X^e siècle», *Geographica Byzantina*, Παρίσι [1981], σελ. 32 (= ἑλληνικὸ κείμενο: «Ἡ λατρεία τοῦ Ἁγίου Χριστοφόρου στὴν Ἑλλάδα στοὺς μεσοβυζαντινοὺς χρόνους καὶ ἡ ἐπισκοπὴ Λακεδαιμονίας στὴν ἀρχὴ τοῦ 10ου αἰ.»), *Πρακτικὰ Β' Διεθνoῦς Συνεδρίου Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν*, τόμ. Α', Ἀθήνα 1981-1982, σελ. 393). Βλ. καὶ Λαμπροπούλου, *ὁ.π.*, σελ. 21-22.

Κάτω Φιγαλεία (πρ. Ζούρτσα)⁷³ καὶ ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Δημητρίου Ἡλίδος (μέσων 11ου αἰ.), ποῦ δὲ σώζεται πλέον⁷⁴. Τὸ καθολικὸ τῆς μονῆς Σκαφιδιάς προσδιορίζει τὴν πρώτη οἰκοδομικὴ φάση τοῦ μοναστηριοῦ στὸ 12ο αἰ.⁷⁵. Τέλος, ἡ μονὴ τῶν Βλαχερνῶν⁷⁶ καὶ ὁ ναὸς τῆς Θεοτόκου στὸ Ἀνήλιο⁷⁷, ποῦ ἀποτελεῖ πιθανότατα καθολικὸ μονῆς, ἐντάσσονται χρονικὰ στὶς ἐκκλησίες ποῦ κτίστηκαν στὸ μεταίχμιο μιᾶς ἐποχῆς, ἴσως μετὰ τὴν ἔλευση τῶν Φράγκων στὴν περιοχὴ.

Ἀχαΐα. Καθολικὸ μονῆς ἀποτελοῦσε ὁ ναὸς τῆς Ἁγίας Εἰρήνης (εἰκ. 6) στὸ Ριγανόκαμπο Πατρῶν (τέλους 9ου - ἀρχῶν 10ου αἰ.)⁷⁸, ἐνῶ ὑπάρχουν ἐνδείξεις γιὰ τὴ λειτουργία τῆς μονῆς τοῦ Γηροκομείου κατὰ τὴ μέση βυζαντινὴ περίοδο⁷⁹. Πιθανότατα καθολικὰ μονῶν ἀποτελοῦσαν, ἀκόμη, ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Νικολάου στὸ Πλατάνι (ἀρχῶν 12ου αἰ.)⁸⁰ καὶ ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Δημητρίου στὸ Δραγάνο (ἀ' μισοῦ 12ου αἰ.)⁸¹. Σὲ καθολικὸ μονῆς πρέπει νὰ ἀποδοθοῦν καὶ τὰ ἐρείπια μεσοβυζαντινῆς περιόδου, ποῦ ἐντοπίζονται γύρω

73. Χ. Μπούρα, «Zourtsa», *Cahiers Archéologiques* 21 (1971), σελ. 137-150. Βλ. καὶ Lafontaine-Dosogne, *δ.π.*, σελ. 201.

74. Π. Α. Βοκοτόπουλου, «Ἁγιος Δημήτριος Ἡλίδος», *ΑΔ* 24 (1969), Α' Μελέται, σελ. 203-210. Ὁ ναὸς ἔχει χρονολογηθεῖ μὲ ἀκρίβεια στὰ μέσα τοῦ 11ου αἰ., ἀπὸ τὸ Βοκοτόπουλο, *δ.π.*, καὶ εἶναι ἀπορίας ἄξιο μὲ ποιὰ κριτήρια χρονολογεῖται ἀπὸ τὸν Κατσαρὸ στὶς ἀρχὲς τοῦ 13ου αἰ., βλ. Β. Κατσαροῦ, «Ἡ μεσοβυζαντινὴ βασιλικὴ τῆς Τολοφώνας στὴ λοκρικὴ Φωκίδα», *Ἀντίφωνον. Ἀφιέρωμα στὸν καθηγητὴ Ν. Β. Δρανδάκη*, Θεσσαλονίκη 1994, σελ. 591 πίνακας.

75. Κ. Κυριακόπουλου, *Ἡ μονὴ Σκαφιδιάς Ἡλείας*, Ἀθήνα 1984, σελ. 30-34.

76. Σ. Λαμπάκη, «Περιηγήσεις ἡμῶν ἀνὰ τὴν Ἑλλάδα», *ΠΧΑΕ* 1 (1891), σελ. 97.— Τοῦ ἴδιου, «Περιηγήσεις», *ΠΧΑΕ* 2 (1894), σελ. 44.— Ἀ. Κ. Ὁρλάνδου, «Αἱ Βλαχέρναι τῆς Ἡλείας», *ΑΕ* 1923, σελ. 5-35.— Χ. Μπούρα, «Φλιοῦς. Παναγία ἢ Ραχιώτισσα», *ΔΧΑΕ* περ. Δ' 16 (1991-92), σελ. 45. Βλ. καὶ Μπεάτας Κιτσίκη Παναγοπούλου, *Cistercian and Mendicant Monasteries in Medieval Greece*, Σικάγο 1979, σελ. 77-85.

77. Χ. Μπούρα, «Ἡ φραγκοβυζαντινὴ ἐκκλησία τῆς Θεοτόκου στὸ Ἀνήλιο (τ. Γκλάτσα) Ἡλείας», *ΔΧΑΕ* περ. Δ' 12 (1984), σελ. 239-264.

78. Ἀφέντρας Μουτζάλη, *ΑΔ* 39 (1984), Β1, σελ. 110-111.— Τῆς ἰδίας, «Τοπογραφικὰ τῆς μεσαιωνικῆς Πάτρας», *Ἀντίφωνον. Ἀφιέρωμα στὸν καθηγητὴ Ν. Β. Δρανδάκη*, Θεσσαλονίκη 1994, σελ. 147-149.

79. Δ. Α. Ζακυθνοῦ, «Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Ἀντελμος καὶ τὰ πρῶτα ἔτη τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας Πατρῶν», *ΕΕΒΣ* 10 (1933), σελ. 402-404.

80. Π. Α. Βοκοτόπουλου, «Ὁ τρίκογχος ναὸς τοῦ Ἁγίου Νικολάου στὸ Πλατάνι τῆς Ἀχαΐας», *Ἀρμός. Τιμητικὸς τόμος στὸν Ν. Κ. Μουτσόπουλο*, τόμ. Α', Θεσσαλονίκη 1990, σελ. 383.

81. Ἀ. Κ. Ὁρλάνδου, «Βυζαντινὸς ναὸς παρὰ τὸ Δραγάνο Ἀχαΐας», *Πελοποννησιακὴ Πρωτοχρονιά* 9 (1965), σελ. 5.— Τοῦ ἴδιου, «Ἀγνωστος βυζαντινὸς ναὸς παρὰ τὸ Δραγάνο Ἀχαΐας», *ΑΒΜΕ* 11 (1969), σελ. 57-86.

ἀπὸ τὸ μεταγενέστερο μοναστηριακὸ κατὰ τῆς Ἀνάληψης τοῦ Σωτῆρος, στὴ θέση Παυλόκαστρο, κοντὰ στὸ Μιντιλόγλι⁸².

Ἀρκετὲς εἶναι οἱ μαρτυρίες τῶν πηγῶν γιὰ τὸν ἀσκητισμὸ, μιὰ ἀπὸ τὶς βασικὲς, ὅπως εἶναι γνωστὸ, μορφὲς τοῦ μοναχισμοῦ (χάρτ. Β). Ἀσκητικὸ βίον διάγουν στὴν περιοχὴ ὅσοι ἀπὸ τοὺς μοναχοὺς ἀφιερώνουν κάποιον χρονικὸ διάστημα ἢ ὅλη τὴ ζωὴ τους, ἐπιδιδόμενοι σὲ αὐστηρὴ μορφή ἀσκήσεως, ὅπως ἡ ἀπομόνωση, ὁ ἐγκλεισμός, ὁ στυλιτισμός, ὁ ἀναχωρητισμὸς κ.λπ. Ἔτσι, ὡς ἀσκητὲς ἔζησαν στὴν Πελοπόννησο οἱ περισσότεροὶ μοναχοί, ὁ ἅγιος Ἀθανάσιος Μεθώνης, οἱ ὅσοι Συμεὼν καὶ Θεόδωρος, ἡ ἐγκλειστη σὲ καλύβι Εὐφροσύνη⁸³, ὁ ὅσιος Ἡλίας ὁ Νέος, ὁ ἅγιος Ἡλίας ὁ Σπηλαιώτης, ὁ Θεόκλητος Λακεδαιμονίας, ὁ ἅγιος Πέτρος Ἀργούς. Σκληρὴ ἀσκητικὴ ζωὴ διάγουν στὴ Μονεμβασιά καὶ τὰ Κύθηρα ὁ ὅσιος Θεόδωρος καὶ ὁ μοναχὸς Ἀντώνιος, ὁ ὁποῖος στὴ συνέχεια ἐπέστρεψε στὴ Μονεμβασιά καὶ παρέμεινε ἐγκλειστος σὲ κελλὶ ἐπὶ 23 χρόνια. Στὸ Βίον τοῦ ὁσίου Λουκά τοῦ Στειριώτη παραδίδεται ἡ μοναδικὴ γιὰ τὸν πελοποννησιακὸ χῶρον πληροφορία γιὰ τὴν παρουσίαν στυλιτῶν στὸ Ζεμενὸ Κορινθίας καὶ στὴν Πάτρα τὸ 10ο αἰ. Ὁ ὅσιος Νίκων κατὰ τὴν ἐπιστροφή του στὴ Λακεδαιμονία ἀσκητεύει σὲ ἄντρο⁸⁴, τὸ ὁποῖο πιθανότατα ταυτίζεται μὲ σπήλαιον, ποὺ φέρει τὴν ὀνομασίαν Ἀι-Νίκας καὶ βρίσκεται στὰ νότια τοῦ Λεονταρίου, πολὺ κοντὰ στὸν οἰκισμὸ Ποταμιᾶ⁸⁵. Ἐπίσης, ὁ ὅσιος Δανιὴλ ἀπὸ τὸ Κάστρο Πατρῶν ζοῦσε ἀσκητικὴ ζωὴ μέσα σὲ κελλὶ κοντὰ στὴν Πάτρα⁸⁶. Τέλος, μοναχὸς Θεοδόσιος, ἐγκλειστος στὴν Κόρινθο καὶ ἄγνωστος ἀπὸ ἄλλες πηγές, μνημονεύεται (πρὶν τὸ 1094) ὡς παραλήπτης ἐπιστολῶν τοῦ χαρτοφύλακος Νικηφόρου⁸⁷.

Ἀσκηταριὰ μεσοβυζαντινῆς περιόδου, δηλαδὴ σπηλαιώδεις ναοὶ μέσα στοὺς ὁποίους διαμορφώνεται εἰδικὸς χῶρος γιὰ τὴν ἀνάπαυση ἢ τὴν κατάκλιση τοῦ ἀσκητῆ, ἐντοπιζοῦνται σὲ πολλὰ σημεία τοῦ πελοποννησιακοῦ χῶρου. Στὴ θέση Πόρος τῆς Ζούπενας βρίσκεται τὸ ἀσκηταριὸ τοῦ Ἀϊ-Γιαν-

82. Κ. Τριανταφύλλου, *Ἱστορικὸν Λεξικὸν τῶν Πατρῶν*, Πάτρα 1980, σελ. 42.

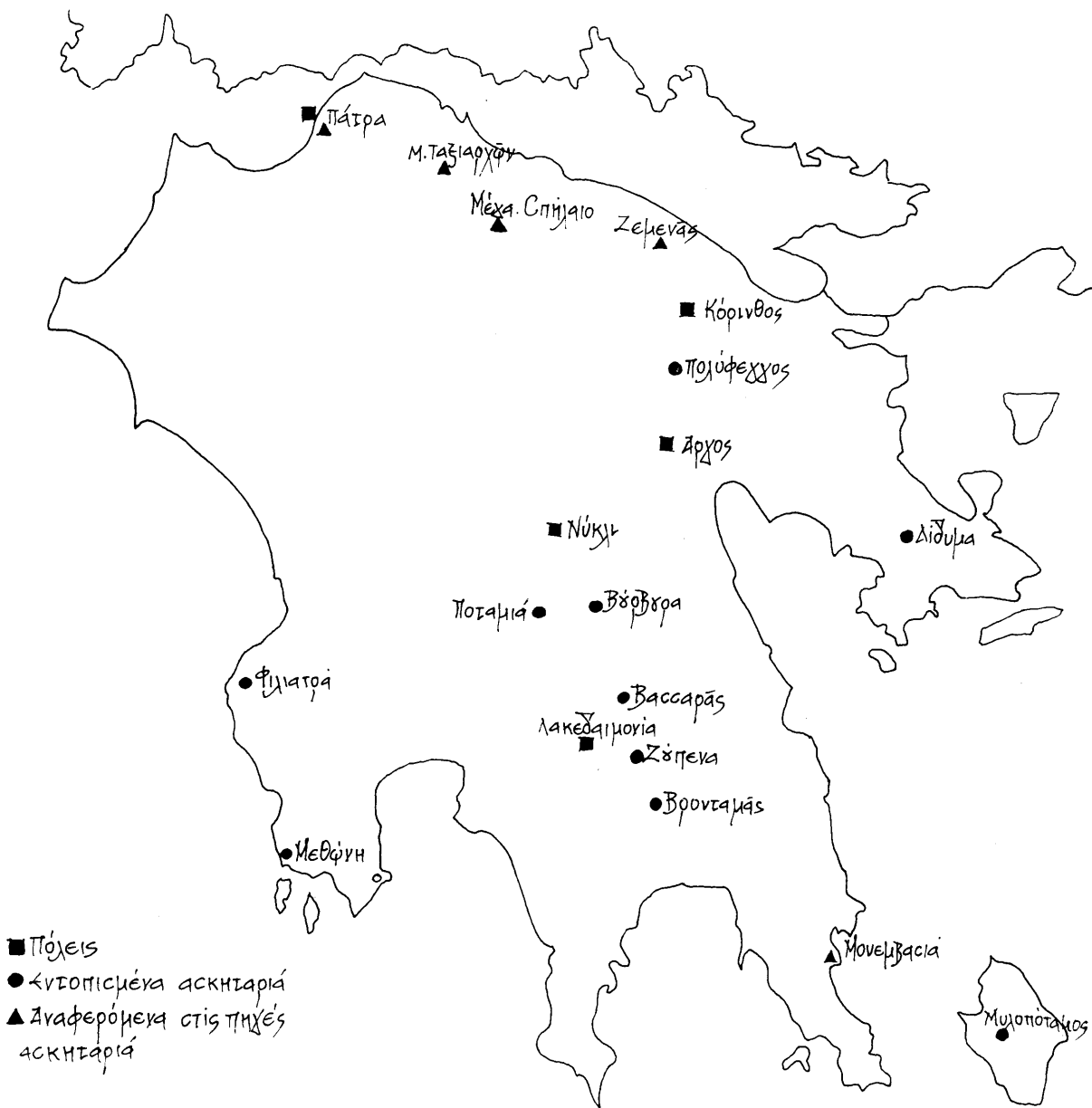
83. Ἀναγνωστάκη, Ἰουστίνου, *δ.π.*, σελ. 97-98.

84. Λαμψίδου, *δ.π.*, σελ. 62 § 23, 424-425.

85. Π. Βελισσαρίου, «Τὸ ἄντρον τῆς καθοσιώσεως ὁσίου Νίκωνος τοῦ Μετανοεῖτε (Ἰ' αἰών)», *Πρακτικὰ Γ' Διεθνοῦς Συνεδρίου Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν*, τόμ. Β', Ἀθήνα 1987-1988, σελ. 465-471 (= *Πελοποννησιακά*, Παράρτημα 13).

86. Π. Β. Πάσχου, «Ἄγνωστοι ἅγιοι τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας», *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Στερεοελλαδικῶν Μελετῶν* 6 (1990), σελ. 279 § 11.

87. P. Gautier, «Le chartophylax Nicéphore; œuvre canonique et notice biographique», *REB* 27 (1969), σελ. 159-187.



Χάρτ. Β. Άσκηταριά στην Πελοπόννησο.

νάκη, με τοιχογραφίες (β' μισοῦ 11 αἰ.)⁸⁸. Στὸ Βρονταμά, μέσα σὲ σπήλαιο πὸ ἀνοίγεται σὲ βράχο, σώζεται ναὸς παλαιοῦ μονοδρίου, γνωστοῦ καὶ ὡς Παληομονάστηρο, με τοιχογραφίες σὲ δύο στρώματα (12ου αἰ., 1201)⁸⁹. Στὴν περιφέρεια Ἀγάκι, μεταξὺ Μεθώνης καὶ Πύλου, παλαιοχριστιανικὸ κοιμητήριον μετατράπηκε τὸ 12ο αἰ. σὲ ἀσκητήριον τοῦ Ἀγίου Ὀνούφριου⁹⁰. Κοντὰ στὰ Φιλιατρά, στὸν αὐχένα τῆς ὄροσειρᾶς τοῦ Προφήτη Ἡλία, ὑπάρχουν εἴκοσι περίπου μεγάλα καὶ μικρὰ σπήλαια, σὲ ἓνα ἀπὸ τὰ ὁποῖα διαμορφώνεται ἡ ἐκκλησία τοῦ Ἀγίου Χριστοφόρου, πὸ σύμφωνα με χάραγμα χρονολογεῖται στὸν 9ο αἰ.⁹¹. Κοντὰ στὰ Βούρβουρα Κυνοῦρίας διατηρεῖται σπήλαιο με τοιχογραφίες (ἀρχῶν 12ου αἰ.)⁹². Ἡ μονὴ τοῦ Αὐγοῦ Ἀργολίδας (14ου αἰ.) συγκροτήθηκε ἐπάνω σὲ σπηλαιώδη ὑπόσκαφο χῶρο με τοιχογραφίες (11ου αἰ.), πὸ ἀποτέλεσε τὸν πυρήνα τῆς μετέπειτα μονῆς⁹³. Τὸν πρῶτο πυρήνα τῆς μονῆς Ταξιαρχῶν Αἰγίου (15ου αἰ.), ἀποτέλεσαν ἐπτὰ ἀσκητήρια μεσοβυζαντινῶν χρόνων⁹⁴. Στὸ Παληομονάστηρο, νοτιοδυτικὰ τῆς

88. Ν. Β. Δρανδάκη, «Ὁ σπηλαιώδης ναὸς τοῦ "Αι-Γιαννάκη στὴ Ζούπενα», *ΔΧΑΕ* περ. Δ' 13 (1985-1986), σελ. 79-91.— Τοῦ ἴδιου, «Σπηλαιώδεις ναοὶ Λακωνίας βυζαντινῶν χρόνων», *Πρακτικὰ Γ' Διεθνοῦς Συνεδρίου Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν*, τόμ. Β', Ἀθήνα 1987-1988, σελ. 213, 214, 215-216. Βλ. καὶ Λαμπροπούλου, *ὁ.π.*, σελ. 43-44.

89. Δρανδάκη, *Μονὴ Κλεισοῦρας*, *ὁ.π.* βλ. καὶ Λαμπροπούλου, *ὁ.π.*, σελ. 44-45.

90. Δ. Πάλλα, «Ὁ ἅγιος Ὀνούφριος Μεθώνης (παλαιοχριστιανικὸν κοιμητήριον - βυζαντινὸν ἀσκητήριον)», *ΑΕ* 1968, σελ. 154-158. Πρόκειται γιὰ καλύβη, πὸ χρησίμεινε γιὰ ἀσκησιὰ καὶ λειτουργοῦσε σὲ συνδυασμὸ με ὑπαίθριον παρεκκλήσιο. Βλ. καὶ Λαμπροπούλου, *ὁ.π.*, σελ. 48.

91. Π. Παπαχριστόπουλου, «Ἡ εἰς Φιλιατρά τοῦ ἡ' αἰῶνος ἀνέκδοτος μονὴ τοῦ Ἀγίου Χριστοφόρου», *Φιλιατρά 2/7* (Μάιος 1958), σελ. 5-16. Βλ. καὶ Λαμπροπούλου, *ὁ.π.*, σελ. 49.— Feissel, Philippidis-Braat, *ὁ.π.*, σελ. 381-382.

92. Ἀ. Ξυγγόπουλου, «Αἱ τοιχογραφίαι τοῦ Ἀσκηταρίου παρὰ τὸ χωρίον τοῦ Βούρβουρα», *Πελοποννησιακὰ 3-4* (1958-1959), σελ. 87-94. Βλ. καὶ Κόντη, «Ἀρκαδία», σελ. 104. Πρόσφατα ὁ Ν. Β. Δρανδάκης, «Τὸ Παλιμονάστηρο τῶν Ἀγίων Σαράντα στὴ Λακεδαίμονα καὶ τὸ ἀσκηταριό του», *ΔΧΑΕ* περ. Δ' 16 (1991-92), σελ. 134, χρονολόγησε τὶς τοιχογραφίες τοῦ Ἀσκηταρίου στὸν προχωρημένο 13ο αἰ. Βλ. καὶ Λαμπροπούλου, *ὁ.π.*, σελ. 50-51.

93. Γ. Α. Σωτηρίου, «Ἡ μονὴ τοῦ Αὐγοῦ παρὰ τοὺς Διδύμους τῆς Ἀργολίδος», *ΗΜΕ* 1935, σελ. 457-464.— Νικολίας Ἰωαννίδου, «Ἡ μονὴ Ἀγίου Δημητρίου (Αὐγοῦ) στὰ Δίδυμα Ἐρμιονίδας», *ΔΧΑΕ* περ. Δ' 16 (1991-92), σελ. 97, 100-105.— Τῆς ἴδιας, «Μονὴ Αὐγοῦ», *Κοινότητα Διδύμων, Ὀδοιορικὸ στὸν τόπο καὶ στὸ χρόνο*, [1992], σελ. 7-8. Βλ. καὶ Κόντη, «Ἀργολίδα», σελ. 182-183.— Λαμπροπούλου, *ὁ.π.*, σελ. 51-52.

94. Ἐλένης Ἀγγελομάτη-Τσουγκαράκη, «Μιὰ ἄγνωστη χειρόγραφη ἱστορία τῆς Μονῆς Ταξιαρχῶν Αἰγιαλείας», *Πρακτικὰ Β' Διεθνοῦς Συνεδρίου Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν*, τόμ. Γ', Ἀθήνα 1981-1982, σελ. 67-68.— Λαμπροπούλου, *ὁ.π.*, σελ. 52.

μονῆς τῆς Ἁγίας Λαύρας Καλαβρύτων, βρίσκεται σπηλαιώδης ναὸς, μετὰ βυζαντινὴ ἀγιογράφηση καὶ ἐπιγραφή⁹⁵. Στὴ θύρα εἰσόδου τοῦ παρατηρεῖται τοιχοδομία, ποὺ ἀνάγεται στὴ μεσοβυζαντινὴ περίοδο⁹⁶. Στὸ Πολύφεγγος Κορινθίας, σπηλαιώδης ναὸς (εἰκ. 7-8) μετὰ τοιχογραφίες (11ου - ἀρχῶν 13ου αἰ.) ἀποτέλεσε πιθανότατα τὸν πρῶτο πυρῆνα τῆς μονῆς τῆς Παναγίας τοῦ Βράχου⁹⁷. Τέλος, στὴ Γορτυνία ἔχουν ἐπισημανθεῖ πολλὰ ἀσκηταριά, τὰ ὁποῖα δὲν ἔχουν χρονολογηθεῖ μετὰ ἀκρίβεια⁹⁸.

Παρὰ τὸ σημαντικὸ ἀριθμὸ μονῶν ποὺ εἶχαν ἰδρυθεῖ στὸν πελοποννησιακὸ χῶρο κατὰ τὴν ἐξεταζόμενη περίοδο, λιγιστὲς εἶναι οἱ πληροφορίες τῶν πηγῶν σχετικὰ μετὰ τὴ λειτουργία τους. Σύμφωνα μετὰ τὸν Κωνσταντῖνο Πορφυρογέννητο, τὸ 921 μαρτυρεῖται ἡ λειτουργία ἑξὶ κατηγοριῶν μονῶν στὴν Πελοπόννησο: τῶν βασιλικῶν, πατριαρχικῶν, ἀρχιεπισκοπικῶν, μητροπολιτικῶν, ἐπισκοπικῶν καὶ ἀπόρων⁹⁹. Ἀπὸ τὰ ἐλάχιστα τυπικὰ μονῶν ποὺ σώζονται, λίγες εἶναι οἱ μαρτυρίες ποὺ συμβάλλουν στὴ δημιουργία κάποιας εἰκόνας γύρω ἀπὸ τὸ νομικὸ καθεστῶς ποὺ τὶς διέπει, τοὺς κανόνες λειτουργίας τους, τὶς ὑποχρεώσεις καὶ τὰ δικαιώματα ἡγουμένων καὶ μοναχῶν.

Τυπικὸ μονῆς, μετὰ τὴ νομικὴ σημασία τοῦ ὄρου, ἀποτελεῖ τὸ κτητορικὸ τυπικὸ τῆς μονῆς τῆς Ἀρείας, τοῦ 1147¹⁰⁰, ὅπου γίνεται λόγος καὶ γιὰ τὴ

95. Ἄ. Κ. Ὁρλάνδου, «Οἱ σταυρεπίστεγοι ναοὶ τῆς Ἑλλάδος», *ABME* 1 (1935), σελ. 42, 43.

96. Ἀγάπης Καρακατσάνη, Θεοδώρας Σταθακοπούλου, Ἀχαΐα-Ἡλεία, Ἀθήνα 1973, σελ. 25.— Λαμπροπούλου, *δ.π.*, σελ. 52-53.

97. Ν. Καλογερόπουλου, «Εἵκοσι πέντε ἄγνωστοι ναοὶ ἐν Κορινθίᾳ», *Νέα Ἑστία* 17 (1935), σελ. 525-526.— *BCH* 78 (1954), σελ. 112.— *BCH* 79 (1955), σελ. 231.— Κορδῶση, *δ.π.*, σελ. 101, 368-370.— J. Wright, J. Cherry, J. Davis, Ἑλένης Μαντζουράνη, «Τὸ ἐρευνητικὸ ἀρχαιολογικὸ πρόγραμμα στὴν κοιλάδα τῆς Νεμέας κατὰ τὰ ἔτη 1984-1985», Ἀρχαιολογικὰ Ἀνάλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν 18 (1985), σελ. 94.— J. Wright, J. Cherry, J. Davis, Ἑλένης Μαντζουράνη, Susan Sutton, R. Sutton, jr., «The Nemea Valley Archaeological Project: A Preliminary Report», *Hesperia* 59 (1990), σελ. 616.— Λαμπροπούλου, *δ.π.*, σελ. 54-55.

98. Μία γενικὴ εἰκόνα τῶν σωζόμενων ἀσκητηρίων στὴν περιοχή τῆς ἐπαρχίας Γορτυνίας δίνεται στὴ μελέτη τοῦ Ν. Κ. Μουτσόπουλου, Ἡ ἀρχιτεκτονικὴ τῶν ἐκκλησιῶν καὶ τῶν μοναστηριῶν τῆς Γορτυνίας, Ἀθήνα 1956. Τὰ περισσότερα ἀπὸ αὐτὰ δὲν ἔχουν χρονολογηθεῖ ἐπακριβῶς, μετὰ ἀποτέλεσμα νὰ μὴ μποροῦν νὰ ἐνταχθοῦν σὲ συγκεκριμένη περίοδο. Βλ. καὶ Λαμπροπούλου, *δ.π.*, σελ. 56-57.

99. *Constantine Porphyrogenitus, De Administrando Imperio*, ἔκδ. R. J. H. Jenkins, G. Moravcsik, τόμ. I, Οὐάσιγκτον 1967 (CFHB, I), σελ. 256 § 52: τὰ βασιλικά καὶ πατριαρχικά μοναστήρια ἀνὰ ἑπάρια δύο· τὰ τῶν ἀρχιεπισκοπῶν, μητροπόλεων καὶ ἐπισκοπῶν μοναστήρια ἀνὰ ἑπάρια δύο· τὰ ἄπορα μοναστήρια σύνδυο ἑπάρια ἓν.

100. Μουστοξύδου, *δ.π.*, σελ. 280-281.— Miklosich, Müller, *δ.π.*, σελ. 179.— Χώρα,

γειτονική μονή τοῦ Βούτζη, ἐνῶ θέση τυπικοῦ ἐπέχουν ἡ νεότερη παραλλαγή τῆς Διαθήκης τοῦ ὁσίου Νίκωνος¹⁰¹ καὶ ἡ κτητορική ἐπιγραφή (1027) τῆς μονῆς τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ στὴ γέφυρα τοῦ Εὐρώτα στὴ Σπάρτη, ποὺ ἀναπαράγει στὰ καίρια σημεῖα τῆς διατάξεις τοῦ χαμένου τυπικοῦ τῆς μονῆς τοῦ Νίκωνος¹⁰².

Στὸ κτητορικό τυπικό τῆς μονῆς Ἀρείας (Ἵπόμνημα καὶ Τυπικό), ὁ ἐπίσκοπος Ἀργους καὶ Ναυπλίου Λέων ὀρίζει τὴ μονή του ὡς αὐτοδέσποτη καὶ ἐλεύθερη, ἀπαλλαγμένη ἀπὸ κάθε κοσμική καὶ ἐκκλησιαστική παρέμβαση¹⁰³. Ὄρίζεται ὅτι ἡ ἐκλογή τοῦ ἡγουμένου, ποὺ θὰ διαδεχτεῖ τὸν ἐπιλεγέντα ἀπὸ τὸν ἴδιο ὡς κτήτορα, θὰ γίνεται ἀπὸ τοὺς μοναχοὺς τῆς μονῆς¹⁰⁴. Ἀπὸ τοὺς ἐκλόγιμους θὰ ἀποκλείονται οἱ ξηνοκουρίτες ἢ ἄνθρωποι ποὺ κατὰ οἰονδήποτε τρόπο θὰ μποροῦσαν νὰ ἐπιβληθοῦν ἀπὸ ξένα πρὸς τὴν ἀδελφότητα στοιχεῖα¹⁰⁵. Προσδιορίζεται σὲ 36 ὁ ἀνώτατος ἀριθμὸς τῶν μοναχῶν, ἐνῶ ὁ ἡγούμενος τῆς ἀνδρικής μονῆς τῆς Ἀρείας θὰ ἔχει τὸ δικαίωμα ὡς ἔφορος νὰ ἐπιτηρεῖ, μὲ τὴ σύμφωνη γνώμη τῶν μοναχῶν τῆς γυναικείας μονῆς, τὴν ἡγουμένη τῆς μονῆς τοῦ Βούτζη¹⁰⁶. Ὁ ἡγούμενος ὀρίζει ἐπίσης τὸν οἰκονόμο, τὸν ἐκκλησιάρχη καὶ τὸ δοχειάριο¹⁰⁷. Ἀποκλείεται κατὰ τὴν ἐκλο-

δ.π., σελ. 244-252.— Κ. Μανάφη, *Μοναστηριακὰ Τυπικά-Διαθήκαι*, Ἀθήνα 1970, σελ. 31, 78.

101. Λαμψίδου, δ.π., σελ. 251-256.

102. Ζακυθηνοῦ, «Κάστρον», σελ. 98-100.— Feissel, Philippidis-Braat, δ.π., σελ. 300-302 ἀρ. 43.

103. Χώρα, δ.π., σελ. 239, 244: τὸ εἶναι τὸ τοιοῦτον σεμνεῖον ἐλεύθερον πάσης ἐκκλησιαστικῆς τε καὶ ἀρχοντικῆς χειρὸς εἰς τὸν αἰῶνα τὸν ἅπαντα διατάξατο ...ἐλεύθερον γὰρ εἶναι καθάπαξ διατυποῦμεν πάσης χειρὸς ἀρχιερατικῆς τε καὶ ἀρχοντικῆς. Γιὰ τὴ σημασία τῶν ὄρων αὐτοδέσποτη καὶ ἐλεύθερη, βλ. I. Μ. Κονιδάρη, *Νομικὴ θεώρηση τῶν μοναστηριακῶν τυπικῶν*, Ἀθήνα 1984, σελ. 171-181.

104. Χώρα, δ.π., σελ. 219, 241: τὸν καθηγούμενον ἀπ' αὐτῆς τῆς μονῆς γίνεσθαι διαταττόμεθα τὸν δς ἂν ἐκ τοῦ τοιοῦτον συστήματος καὶ χρόνῳ καὶ ἀρετῇ τὸ αἰδέσιμον ἔχων καταφαίνοιτο καὶ παρὰ τῆς ἀδελφότητος πάσης ἐγκρίνοιτο.

105. Ὁ.π., σελ. 248: Μετὰ δὲ τὴν τελευταίην τοῦ ἡγουμενεύοντος δέον προκρίνειν τὸν ἀξιολογώτερον καὶ πρὸς τὸ κατάρχειν ποιίμνης λογικῆς ἐπιτηδειότερον καὶ εἰς ὃν ἅπαντες ἢ οἱ πλείονες ἀναπαύονται καὶ ἀρέσκονται, ἄνευ τοῦ ἀπὸ ξένης μονῆς προσελθόντος... τὸν καὶ ὀνομαζόμενον ξηνοκουρίτην.

106. Ὁ.π., σελ. 239, 240, 241: ἐγχωροῦμεν δὲ τὸν καθηγούμενον τῆς αὐτῆς ἀνδρώας μονῆς ἐπ' ἀδείας ἔχειν ἐπιτηρεῖν τὸν οἰκονομοῦντα τὰ τῆς γυναικείας μονῆς, εἴπερ καὶ ἡ καθηγουμένη καὶ αἱ λοιπαὶ μοναχαὶ τοῦτο βούλωιντο, βλ. σχετικὰ Κονιδάρη, δ.π., σελ. 183 καὶ σήμ. 9.

107. Χώρα, δ.π., σελ. 242: διαταττόμεθα ἓνα τῶν μοναζόντων οἰκονόμον παρὰ τοῦ

γὴ καὶ ἐγκατάσταση τοῦ ἡγουμένου ἢ σύμπραξη τοῦ οἰκείου ἱεράρχη¹⁰⁸. Ὁρίζονται, τέλος, τὰ σχετικὰ μὲ τὴ διατροφή, τὴ νηστεία, τὸ λουτρό, τὴν ἀποταγή, τὴν ἀκολουθία καὶ τὴν ἐπιλογή τῶν διακονητῶν¹⁰⁹. Ὁ Λέων, ὅπως ἀναφέρεται σαφῶς στὸ Ἰπόμνημα, ὀργάνωσε τὴ μονὴ σύμφωνα μὲ τὸ κοινοβιακὸ σύστημα τῆς μονῆς τοῦ ὁσίου Μελετίου τοῦ Νέου, τυπικὸ ποῦ εἶχε εὐρύτερη ἐπίδραση στὴν Πελοπόννησο¹¹⁰.

Στὴ νεότερη παραλλαγή τῆς Διαθήκης τοῦ ὁσίου Νίκωνος, ποῦ πιθανότατα συντάχθηκε βάσει τοῦ χαμένου τυπικοῦ τῆς μονῆς του, ἀνατίθεται ἡ ἐποπτεία τῆς μονῆς τοῦ Σωτῆρος καὶ τῶν μετοχιῶν της στοὺς θεματικούς ἄρχοντες τῆς Πελοποννήσου, δηλαδή τὸ στρατηγὸ καὶ τὸν κριτῆ, ἀντιπροσώπους τοῦ αὐτοκράτορα, οἱ ὁποῖοι καὶ διορίζουν τὸν ἡγούμενο¹¹¹. Εἰδικότερες διατάξεις ἀφοροῦν ἐπὶ μέρους θέματα, ὅπως τὰ καθήκοντα τοῦ ἡγουμένου.

Ὁ ἰδρυτὴς τῆς μονῆς τῆς γέφυρας τοῦ Εὐρώτα, μοναχὸς Νικόδημος, μαθητῆς ἴσως τοῦ Νίκωνος, υἱοθετώντας διατάξεις τῆς Διαθήκης τοῦ ὁσίου, τὴν ὁποία εἶχε πιθανότατα ὡς πρότυπο, ἀπαλλάσσει ἐπίσης τὴ μονὴ του ἀπὸ τὴν τοπικὴ ἐκκλησία καὶ τὸν κληρο, καὶ τὴν ἀναθέτει στὴ βασιλικὴ ἐποπτεία, ποῦ ἀσκεῖται ἀπὸ τοὺς ἀνώτατους λειτουργοὺς τοῦ θέματος Πελοποννήσου, δηλαδή τὸ στρατηγὸ καὶ τὸν κριτῆ¹¹². Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἐξεδήλωνε τὴν πρόθεσή του νὰ προλάβει καταπατήσεις ἀπὸ τὶς ἐκκλησιαστικὲς ἀρχές, ἰδίως δὲ ἀπὸ τὸν ἐπίσκοπο Λακεδαιμόνος καὶ τὸν τοπικὸ κληρο. Μετὰ ἀπὸ τὸ θά-

κατηγορουμένου προβάλλεσθαι καὶ διευθύνεσθαι, ἔτι γε μὴν καὶ ἐκκλησιάρχην... πρὸς τούτοις καὶ δοχεῖάριον.

108. Χώρα, ὁ.π., σελ. 241, 242. Γιὰ σαφέστερη ὑποδήλωση τῆς ἐλευθερίας τῆς μονῆς ὀρισμένα τυπικά, ὅπως καὶ αὐτὸ τῆς Ἀρείας, προβλέπουν τὴν παραλαβὴ τῆς ποιμαντορικῆς ράβδου τοῦ ἡγουμένου ἀπὸ τὴν ἀγία τράπεζα ἢ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀγίου καὶ ὄχι ἀπὸ τὸν ἐπίσκοπο, βλ. σχετικὰ Κονιδάρη, ὁ.π., σελ. 201 σημ. 35.

109. Χώρα, ὁ.π., σελ. 246-248.

110. Ὁ.π., σελ. 241: ἀπαραλογίστως μέντοι καὶ τῶ τυπικῶ ἐν ἅπασι χρῆσθαι ἐντελλόμεθα τῆς μονῆς τοῦ κυροῦ Μελετίου.

111. Λαμφίδου, ὁ.π., σελ. 254: Ἀκόμι θέλω ἐγὼ ὅτι αὐτὴν τὴν Ἐκκλησίαν μετὰ τὸν θάνατόν μου, νὰ τὴν ἐξουσιάξῃ ὁ στρατηγός, καὶ ὁ κριτῆς ὅπου ἤθελαν βαλθῆ. Γιὰ λόγους ἐκφοβισμοῦ τῶν ἐπίδοξων σφετεριστῶν τῆς περιουσίας τῆς μονῆς, ἡ ὑψηλὴ ἐφορεία ἀνατίθεται στὴν ἀντίληψη τοῦ αὐτοκράτορα ἢ τῆς τοπικῆς πολιτειακῆς ἀρχῆς, ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει μὲ τὴ διαθήκη τοῦ Νίκωνος, βλ. Κονιδάρη, ὁ.π., σελ. 185 σημ. 20.

112. Ζακυθνοῦ, «Κάστρον», σελ. 100: ἠβουλήθη ἐπὶ ζωῆς μου ὀχυρῶσαι τὴν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν, ἐν πρώτοις μὲν βασιλέως τὸ αὐτεξούσιον, ἐπισκέπτεσθαι δὲ αὐτὴν καὶ ἐπιμελεῖσθαι παρὰ τοῦ κριτοῦ καὶ στρατηγοῦ, τοὺς κρατοῦντας εἰς τὸ θέμα, καὶ μὴ εἶναι τὸν ἐπίσκοπον τῆς αὐτῆς πόλεως ἅμα καὶ τοῦ κλήρου αὐτοῦ ἐπεξουσιάζειν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ μίτρε βῆμα ποδός.

νατο τοῦ ἰδρυτῆ, οἱ ἐποπτεύοντες ἐντέλλονταν νὰ ἐπιλέξουν τὸν ἡγούμενο μεταξὺ τῶν ἀσκουμένων στῆ μονή. Ὁ ἡγούμενος ὄφειλε νὰ μεριμνᾷ γιὰ τὴν ἐκκλησία, τὴ γέφυρα καὶ τὴν ἀγάπη μεταξὺ τῶν μοναχῶν· ἂν ἀμελοῦσε τὰ καθήκοντα αὐτά, κινδύνευε νὰ ἀντικατασταθεῖ¹¹³.

Τέλος, ἀπὸ σιγίλλιο τοῦ πατριάρχου Πολυεύκτου, τοῦ 964 ἢ 966, γνωστὸ ἀπὸ ἐπικυρωμένο ἀντίγραφο τοῦ πατριάρχου Κυρίλλου Α΄ Λουκάρεως, τοῦ 1624, πληροφοροῦμαστε γιὰ τὸ σταυροπηγιακὸ καὶ πατριαρχικὸ καθεστῶς τῆς μονῆς Φιλοσόφου κοντὰ στὴ Δημητσάνα, τὴν ὁποία ἱδρυσε ὁ Ἰωάννης Λαμπαρδόπουλος, πρωτοασηκρητὶς τοῦ αὐτοκράτορα Νικηφόρου Φωκᾶ. Στὸ κείμενο τοῦ σιγιλλίου, πού θεωρεῖται πιθανότατα πλαστὸ, διακηρύσσεται τὸ ἀκαταδούλωτον καὶ ἀκαταπάτητον τῆς μονῆς¹¹⁴. Ἀνατίθεται, τέλος, ἡ οἰκονομικὴ διαχείριση τῶν κτημάτων τῆς στὸν ἐκάστοτε ἡγούμενο, ὁ ὁποῖος ὀρίζεται νὰ ἐκλέγεται ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν μοναχῶν¹¹⁵.

Στὰ σωζόμενα πελοποννησιακὰ τυπικά, εἴτε ἀποτελοῦν κανονικὰ τυπικά μονῶν, εἴτε ἐπέχουν θέση τυπικῶν, διαφαίνεται ἡ μέριμνα τῶν κτητόρων τοὺς νὰ ἀπαλλάξουν τὰ μοναστηριακὰ ἰδρύματα πού ἱδρυσαν, ἀπὸ τὸν τοπικὸ ἐπίσκοπο καὶ τὸν κλῆρο. Τὸ φαινόμενο, εὐρύτατα διαδεδομένο στὸ Βυζάντιο, βλέπουμε νὰ ὑφίσταται καὶ στὴν ἐπαρχία αὐτῆ τῆς αὐτοκρατορίας. Τὰ προβλήματα στὶς σχέσεις τοῦ τοπικοῦ κλήρου καὶ τῶν ἐπισκόπων μὲ τοὺς ἡγου-

113. Ζακυθνοῦ, «Κάστρον», σελ. 100, 102, 104-105.

114. Miklosich, Müller, ὁ.π., σελ. 250-252, εἰδικότερα σελ. 251: ἠξίωσε τὰ νῦν, ἵνα καὶ παρὰ τῆς ἡμῶν μετριότητος τύχη σιγιλλιώδους γράμματος ἐπὶ τῷ καθιερωθῆναι μὲν ἐπὶ πατριαρχικῷ σταυροπηγιῷ, εὐρίσκεσθαι δὲ καὶ εἰς τὸ ἐξῆς ἐπὶ τὴν [τῆς] πατριαρχείας περιωπὴν ἀκαταδούλωτόν τε καὶ ἀκαταπάτητον ὑπὸ τε τοῦ κατὰ καιροὺς εὐρισκομένου ἐκεῖσε μητροπολίτου Παλαιῶν Πατρῶν καὶ τοῦ ἐπισκόπου αὐτοῦ Λακεδαιμονίας, ὡς μηδεμίαν ἐχόντων ἐν αὐτῷ ἄδειαν ἢ ἀνάκρισιν ποιεῖν ἢ ἀπαιτεῖν παρ' αὐτοῦ τὸ τυχόν. Τὸ σιγίλλιο καταλήγει μὲ τὴν ἀπαγόρευση τῆς εἰσόδου στὴ μονὴ σὲ οἰονδήποτε ἀπὸ τοὺς μητροπολίτες Πελοποννήσου καὶ δίδει τὸ δικαίωμα τῆς ἐξέτασης καὶ τῆς ἀνάκρισης μόνον στὸν πατριάρχη καὶ στὸν πατριαρχικὸ ἑξάρχο, ὁ.π., σελ. 252: ἔτι δὲ καὶ ἀναπαίτητοι καὶ ἀνεξέταστοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐν [τῇ] Πελοποννήσῳ μητροπολιτῶν, ὑπόκεινται δὲ μόνον καὶ αὐτοὶ τῇ ἡμῶν μετριότητι καὶ τῷ κατὰ καιροὺς πατριάρχῃ καὶ πατριαρχικῷ ἑξάρχῳ, καὶ παρ' αὐτοῦ ἀνακρίνονται καὶ ἐξετάζονται νομίμως καὶ κανονικῶς. Ἡ τελευταία ἐκδοση τοῦ σιγιλλίου, μὲ σχόλια ἔχει γίνεαι ἀπὸ τὸ Γριτσόπουλο, *Μονὴ Φιλοσόφου*, σελ. 65-68 ἀρ. 1 καὶ 71 σημ. 2. Γιὰ τὸ σιγίλλιο αὐτὸ βλ. καὶ V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, I. *Les actes des patriarches*, fasc. II et III. *Les registes de 715 à 1206*, (édition revue et corrigée par J. Darrouzès), Παρίσι 1989, σελ. 302-303 ἀρ. 791, ὅπου καὶ ἀναλύεται τὸ ζήτημα τῆς πλαστότητάς του.

115. Γιὰ τοὺς τρόπους ἀνάδειξης τοῦ ἡγουμένου στὰ τυπικά, βλ. Κονιδάρη, ὁ.π., σελ. 197-200.

μένους καὶ τοὺς μοναχοὺς τῶν μονῶν, ποὺ ἀνήκουν στὴ δικαιοδοσία τῆς μητρόπολης Πατρῶν¹¹⁶ καὶ ἀνιχνεύονται κυρίως στὴν ἐπιστολογραφία τοῦ 10ου αἰ., πρέπει νὰ προσεγγίζονται μὲ δεδομένη τὴν εὐρύτερα γνωστὴ κρίση τῶν ἐνδοεκκλησιαστικῶν σχέσεων.

Μὲ βάση τὰ παραπάνω μπορούμε νὰ καταλήξουμε συμπερασματικὰ σὲ ὀρισμένα χαρακτηριστικὰ τοῦ μοναστικοῦ βίου στὴν Πελοπόννησο:

1. Ὑπάρχουν βάσιμες ἐνδείξεις γιὰ τὴν ὑπαρξὴ ὀργανωμένου μοναστικοῦ βίου στὴν Πελοπόννησο κατὰ τὴν παλαιοχριστιανικὴ περίοδο, ὅπως γιὰ παράδειγμα στὸ Ἄργος.

2. Λίγες σχετικὰ εἶναι οἱ πληροφορίες γιὰ τὴ μοναστικὴ ζωὴ στὴν περιοχὴ κατὰ τὴ διάρκεια τῆς πρώτης καὶ δεύτερης περιόδου τῆς Εἰκονομαχίας¹¹⁷. Δὲ γνωρίζουμε, γιὰ παράδειγμα, ἂν ἡ ἐξορία τοῦ μοναχοῦ Νικήτα, βιογράφου τοῦ ὀσίου Φιλαρέτου περὶ τὸ 821/2 στὴν Καρυοῦπολη, ἔχει σχέση μὲ τὰ εἰκονόφιλα αἰσθήματά του, τὴν ἐποχὴ ἀκριβῶς ποὺ ἐντείνεται τὸ κλίμα τῶν διωγμῶν κατὰ τῶν εἰκονοφίλων, ἢ ἀπλᾶ πρόκειται γιὰ περίπτωση ἐφαρμογῆς τῆς κρατικῆς πολιτικῆς τῶν ἐποικισμῶν στὶς περιοχές, ποὺ εἶχαν ὑποστῆ τίς σλαβικὲς ἐπιδρομές¹¹⁸. Πάντως, ἡ παρουσία μοναχῶν στὴν Πε-

116. Τὸ θέμα πραγματεύεται καὶ ὁ J. P. Thomas, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, Οὐάσιγκτον 1987, σελ. 146-147.

117. Δὲ διαθέτουμε πληροφορίες γιὰ τὴν κατάσταση στὴν Πελοπόννησο κατὰ τὴν περίοδο αὐτή, ἐνῶ μνημεῖα ποὺ νὰ διασώζουν ἀνεικονικὸ διάκοσμο δὲν ἔχουν μέχρι σήμερα ἐντοπιστεῖ, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ναὸ τοῦ Ἁγίου Προκοπίου, κοντὰ στὸν Ἅγιο Γεώργιο Κίττας στὴ Μέσσα Μάνη, ποὺ χρονολογεῖται στὸ πρῶτο μισὸ τοῦ 9ου αἰ., συμπίπτει δηλαδὴ χρονικὰ μὲ τὰ τελευταῖα χρόνια τῆς Εἰκονομαχίας, βλ. N. B. Δρανδάκη, *Βυζαντινὲς τοιχογραφίες τῆς Μέσσα Μάνης*, Ἀθήνα 1995, σελ. 213-222. Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ, ὅτι στὸ Βίο τῆς ἁγίας Ἀθανασίας ποὺ ἀσκήτεψε στὴ γειτονικὴ πρὸς τὴν Πελοπόννησο Αἴγινα στὶς ἀρχές τοῦ 9ου αἰ., δὲν ἀνιχνεύεται καμία μνεῖα γιὰ τὴν εἰκονομαχία ἢ γιὰ τὴ χρῆση τῶν εἰκόνων. Ἀντίθετα, ὑπάρχει σαφὴς ἀναφορὰ στὴ σχέση της μὲ τὸν Ἰωαννῆ: Ἰωαννῆς δὲ ἦν οὗτος ὁ περιβόητος, οὗ τὸ κλέος ἀνὰ πᾶσαν τὴν κτῆσιν ἐμφέρεται, βλ. Lydia Carras, «The Life of St Athanasia of Aegina. A Critical Edition with Introduction», *Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*, Canberra 1984, σελ. 218 § 20. Βλ. καὶ Λαμπροπούλου, ὁ.π., σελ. 41-42.

118. Γιὰ τὴν παρουσία τοῦ Νικήτα στὴν Καρυοῦπολη καὶ τὴ σημασία της, βλ. Ροδονίκης Ἐτζέογλου, «Καρυοῦπολις, μία ἐρειπωμένη βυζαντινὴ πόλη. Σχεδιάγραμμα ἱστορικῆς γεωγραφίας τῆς βορειοανατολικῆς Μάνης», *ΛΣ* 9 (1988), σελ. 8-12. Πάντως, δὲν εἶναι τυχαῖο ἴσως τὸ γεγονός ὅτι στὸ κείμενο τῆς Ἀποκάλυψης τοῦ Ἀνδρέα Σαλοῦ ἀναφέρεται πλῆθος μοναχῶν στὴν Καρυοῦπολη, βλ. L. Rydén, «The Andreas Salos Apocalypse. Greek Text, Translation, and Commentary», *DOP* 28 (1974), σελ. 204 στίχ. 80-82: Ἀπὸ δὲ τῶν

λοπόννησο κατά τη διάρκεια τῆς εικονομαχικῆς ἔριδας δὲν εἶναι ἄσχετη μὲ τὸ γεγονός, ὅτι τόσο ἡ ἰταλικὴ χερσόνησος ὅσο καὶ ὁ πελοποννησιακὸς χῶρος ἀντέδρασαν ἔντονα στὴν εικονομαχικὴ πολιτικὴ τῶν βυζαντινῶν αὐτοκρατόρων καὶ δέχθηκαν ἀριθμὸ εἰκονόφιλων μοναχῶν¹¹⁹.

3. Οἱ δραστηριότητες τῶν μοναχῶν ποὺ ἀναφέρονται στὶς πηγές τῆς περιόδου εἶναι πολλὲς καὶ πολυεπίπεδες. Ἀναφέρονται μοναχοὶ ποὺ διενεργοῦν ἔργο ἱεραποστολικό, μοναχοὶ μὲ προφητικὸ χάρισμα, ἐπίσκοποι ποὺ φέρουν παράλληλα τὸν τίτλο τοῦ μοναχοῦ, μοναχοὶ ποὺ χρηματοδοτοῦν τὴν οἰκοδόμηση καὶ εἰκονογράφηση μοναστηριῶν κ.λπ.

4. Ἡ μοναστικὴ δραστηριότητα ἀναπτύσσεται σημαντικὰ στὴν περιοχὴ μετὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἀναδιοργάνωση τοῦ 9ου αἰ. καὶ ἐξαιτίας τῆς δημιουργίας στὸν ἑλληνικὸ χῶρο πρότυπων μοναστικῶν κέντρων, ὅπως τὸ Ἅγιον Ὄρος. Οἱ σχέσεις ἐπικοινωνίας μεταξὺ τῆς Πελοποννήσου καὶ τῆς μοναστικῆς καὶ ἀσκητικῆς πολιτείας τῆς Βαράσοβας, στὴ Δυτικὴ Στερεὰ Ἑλλάδα, εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τὴ δημιουργία –στὴν εἴσοδο τοῦ Πατραϊκοῦ κόλπου– ἐνὸς μοναστικοῦ χώρου ἑλξης γιὰ ὅσους ἤθελαν νὰ ἀκολουθήσουν πνευματικούς ἀγῶνες. Ἀνάλογη περίπτωση πρέπει νὰ ἀποτελεῖ τὸ μοναστικὸ κέντρο στὰ βόρεια τοῦ κάστρου τοῦ Ἁγιοορίου¹²⁰. Ἡ Πελοπόννησος, ἀλλὰ καὶ γενικότερα ἡ ἑλληνικὴ χερσόνησος, λόγω τῆς γεωγραφικῆς θέσης της ἀνάμεσα στὴν Παλαιὰ καὶ τὴ Νέα Ρώμη, ἀποτελεῖ μίαν ἐνδιάμεση ζώνη τοῦ μοναχισμοῦ στὴν αὐτοκρατορία.

Ὁ χαρακτήρας της αὐτὸς μεταβάλλεται στὴ μεσοβυζαντινὴ περίοδο, ὅταν ἡ ἐκκλησιαστικὴ ὀργάνωση καὶ οἱ ἱεραποστολὲς τὴν καθιστοῦν κυρίαρχο προ-

ἡμερῶν ἐκείνων μακάριοι οἱ κατοικοῦντες ἐν Ρώμῃ ἢ ἐν Ρίζα ἢ ἐν Ἀρμενοπέτρα ἢ ἐν Στροβίλῳ ἢ ἐν Καρνούπολει, βλ. καὶ σχόλια σελ. 242. Ἡ παρουσία μοναχῶν συνδέεται πιθανότατα μὲ τὸ γεγονός ὅτι στὴν περιοχὴ, ὅπως καὶ στὴ γειτονικὴ Ἰταλία, ὑπάρχει εἰκονόφιλο κλίμα. Σχετικὰ μὲ τὴ χρονολόγηση τοῦ κειμένου τοῦ Σαλοῦ, βλ. L. Rydén, «The Date of the Life of Andreas Salos», *DOP* 32 (1978), σελ. 129-155.

119. Γιὰ τὸ θέμα τῆς συρροῆς εἰκονόφιλων μοναχῶν ἀπὸ τὸ Βυζάντιο στὴ Νότιο Ἰταλία καὶ τὴν ἴδρυση μοναστηριῶν κατὰ τὴ διάρκεια τῆς δευτέρας εικονομαχίας, βλ. Κ. Μπόνη, «Αἱ ἑλληνικαὶ κοινότητες τῆς μεσημβρινῆς Ἰταλίας καὶ τῆς Σικελίας κατὰ τὴν δευτέραν περίοδον τῆς Εἰκονομαχίας (787-843) ἐπὶ τῇ βάσει τῶν βυζαντινῶν πηγῶν», *Θεολογία* 44 (1973), σελ. 7-33.

120. Κορδῶση, *ὁ.π.*, σελ. 363-368. Στὸ Βίο τοῦ ὁσίου Νίκωνος, ἡ τοπωνυμία ἀναφέρεται ὡς Ἐνόριον, βλ. Λαμψίδου, *ὁ.π.*, σελ. 60 § 21: *Καὶ δὴ καταλαβὼν τὸ Ἐνόριον – χῶρός τις ἐστὶ τοῦτο ἀνδρῶν γηπόνων καὶ ἀγροίκων ἐνδιαίτημα*. Βλ. καὶ Ν. Δρανδάκη, Β. Κατσαροῦ, «Βυζαντινὰ καὶ μεταβυζαντινὰ μνημεῖα Ἁγιοορίου», *Ἱστοριογεωγραφικά* 2 (1988), σελ. 233-252.— Μ. Σ. Κορδῶση, «Ἱστορικά καὶ τοπογραφικὰ προβλήματα τῆς περιοχῆς», *Ἱστοριογεωγραφικά* 2 (1988), σελ. 216-226.

ορισμὸ τους. Θεσσαλονίκη καὶ Κωνσταντινούπολη ἀποστέλλουν σημαντικές φυσιογνωμίες μοναχῶν μὲ ἀποκλειστικὸ προορισμὸ τὸν εὐαγγελισμὸ καὶ τὴν ὀργάνωση τοῦ χώρου. Ἡ ἐνδιάμεση ζώνη γίνεται προτεραιότητα καὶ στόχος, καθὼς ἡ Παλαιὰ Ρώμη ἀπομακρύνεται. Διαπίστωση, πού συνδέεται ἄμεσα μὲ τὰ παραπάνω, ἀποτελεῖ ἡ ἐξάρτηση ἢ ἡ συνεργασία τῶν κυρίαρχων μοναστικῶν προσωπικοτήτων μὲ τὴν πολιτικὴ ἐξουσία. Παράλληλα μὲ τοὺς ἀνεξάρτητους καὶ περαστικούς μοναχοὺς ἢ ἀσκητές, πού περιηγοῦνται τὴν Πελοπόννησο, ὑπάρχει ἓνας ἀριθμὸς ἐπιφανῶν προσωπικοτήτων, πού εἴτε συνεργάζονται μὲ τὴν ἐξουσία εἴτε συγκρούονται μὲ αὐτήν, ἐν πάσῃ περιπτώσει διεκδικοῦν τὴν πολιτικὴ σχέση¹²¹. Ἡ κυρίαρχη παρουσία τοῦ μοναχισμοῦ στὴν περιοχὴ ἀποτυπώνεται ἔντονα καὶ στὴν πληθώρα τῶν μονῶν πού ἰδρύονται κατὰ τὴν περίοδο αὐτή, μὲ ἕξαρση τὸν 11ο καί, κυρίως, τὸ 12ο αἰώνα.

5. Ὁ χαρακτήρας τοῦ μοναχισμοῦ στὴν Πελοπόννησο εἶναι κυρίως κοινοβιακός, ἂν κρίνει κανεὶς ἀπὸ τὶς φιλολογικὲς πηγές καὶ τὸν ἀριθμὸ τῶν ἐντοπισμένων καθολικῶν μονῶν. Μαρτυροῦνται, ἐπίσης, ὅλα τὰ γνωστὰ εἶδη ἄσκησης, ὅπως ὁ ἐγκλεισμὸς (σὲ καλύβες, κελλιά, ναοὺς, σπήλαια κ.λπ.) καὶ ὁ στυλιτισμὸς. Ὡστόσο, δὲν ἀπαντοῦν δοκιμασίες πού ἐξουθενώνουν τὸ σῶμα καὶ χαρακτηρίζουν τὸ συρικὸ ἀσκητισμὸ, ὅπως ἡ σιδηροφορία καὶ τὸ κρέμασμα τῶν ποδιῶν. Τὰ σωζόμενα τυπικά, καθὼς καὶ ὅσα κείμενα ἐπέχουν θέση τυπικῶν, παρὰ τὶς ἀποκλίσεις καὶ τὶς ἐπιμέρους παραλλαγές, ἐπιβεβαιώνουν τὴν τάση πού ἔχει ἐκδηλωθεῖ ἤδη στὶς περισσότερες περιοχὲς τῆς αὐτοκρατορίας, γιὰ τὴν ἐξασφάλιση τῆς ἐλευθερίας τῶν μονῶν ἀπὸ κάθε ἐκκλησιαστικὴ ἢ κοσμικὴ ἀρχή.

6. Ἡ γεωγραφικὴ κατανομὴ τῶν ἀναφερόμενων ἢ ἐντοπιζόμενων στὸν πελοποννησιακὸ χῶρο μοναστικῶν κέντρων καὶ ἀσκητηρίων, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὰ κύρια καὶ δευτερεύοντα οἰκιστικὰ κέντρα τῆς μεσοβυζαντινῆς περιόδου καὶ τὸ ὀδικὸ δίκτυο, ὀδηγοῦν στὸ συμπέρασμα ὅτι βασικὸ κριτήριό στὴν ἐπιλογή τοῦ τόπου μετανοίας καὶ ἄσκησης εἶναι ἡ σχετικὴ ἀσφάλεια τῆς περιοχῆς, ἢ δυνατότητα γιὰ ἐπικοινωνία καὶ ἡ πνευματικὴ ἀσφάλεια τοῦ τόπου. Ἡ γεωγραφικὴ γειτνίαση τῆς Πελοποννήσου μὲ πλῆθος νήσων (Αἴγινα, Σαλαμίνα, Ἐλαφόνησος, Κύθηρα, Κυκλάδες καὶ Ἐπτάνησα), προσδίδει στὸν πελοποννησιακὸ μοναχισμὸ καὶ τὸ ἐπιπλέον γνώρισμα τῆς «ἀσκήσεως ἐν θαλάσῃ»,

121. V. Déroche, «L'autorité des moines à Byzance du VIII^e au X^e siècle», *Le Monachisme à Byzance*, σελ. 241-254.—Rosemary Morris, «Spiritual Fathers and Temporal Patrons: Logic and Contradiction in Byzantine Monasticism in the Tenth Century», *Le Monachisme à Byzance*, σελ. 273-288.

πού τὸν διαφοροποιεῖ ἀπὸ τὸ μοναχισμό ἄλλων περιοχῶν. Ὁ πλοῦς, ὁ ἀπό-
πλους καὶ ἡ ἐπαφή μὲ τὸν πόντο, ἀλλὰ καὶ ἡ γεωγραφικὴ ἰδιομορφία, ἀφή-
νουν τὴ σφραγίδα τους στὶς μετακινήσεις καὶ τὴν ὄλη δραστηριότητα τῶν
ἀσκητῶν καὶ μοναχῶν.

ANNA ΛΑΜΠΡΟΠΟΥΛΟΥ, Η. ΑΝΑΓΝΩΣΤΑΚΗΣ, ΒΟΥΛΑ ΚΟΝΤΗ,
ΜΑΡΙΑ ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, ΑΓΓΕΛΙΚΗ ΠΑΝΟΠΟΥΛΟΥ

MONASTICISM IN THE MIDDLE-BYZANTINE PELOPONNESE

The penetration of Christianity into the Peloponnese occurred early, yet its final prevalence took a long time to achieve, moving inwards from the coastal urban areas towards the hinterland and interior. In those areas where the Greco-Roman tradition had been particularly strong (Olympia, Patras and elsewhere) the new religion coexisted with the old until quite late, as can be deduced from the archaeological evidence.

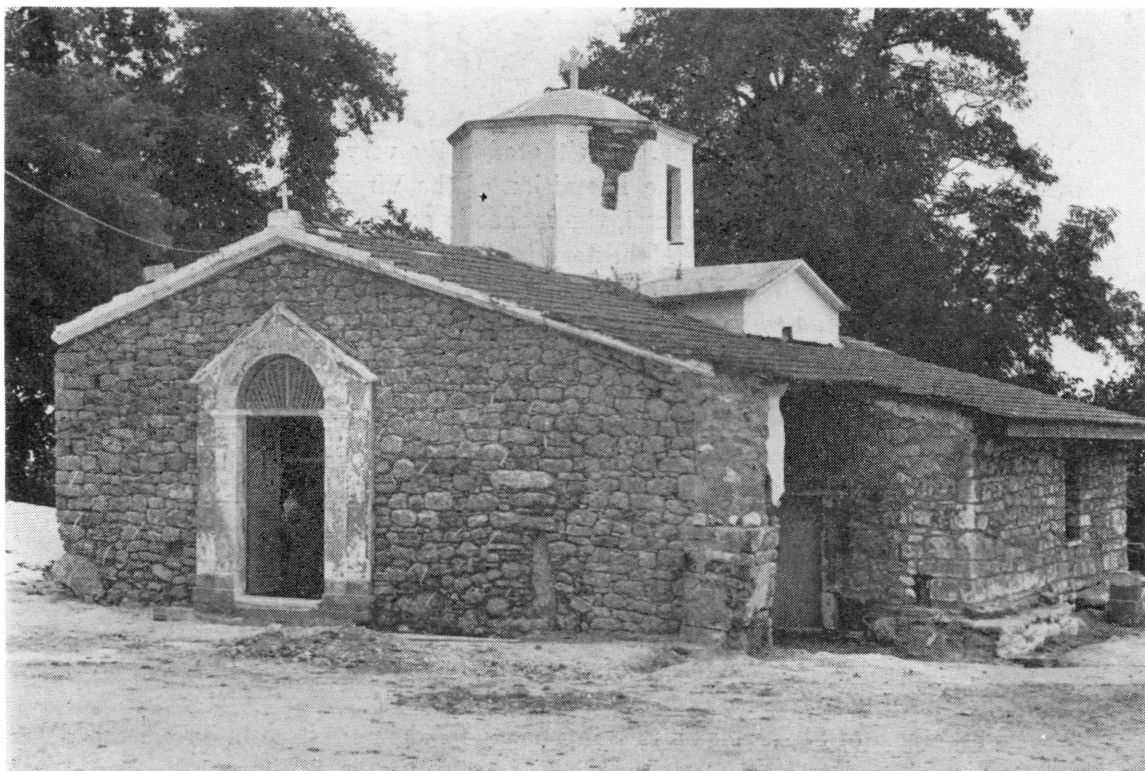
The scarcity of sources and the very few securely dated monuments of the era (7th and 8th centuries) that succeeded the early Christian period prevents us from being able to gather much evidence concerning the presence of monks or monasteries. The Slav attacks on the region, the economic and demographic decline, and the more general unrest in the Church, all of which marked the first period of iconoclasm, contributed to this turbulence that has made our access to the period so difficult.

A definite wave of monasticism seems to have taken place in the Peloponnese in the 9th century, an event that coincides with the creation of the foundation of the Byzantine administrative *theme* of the Peloponnese (805). It also coincides with the ecclesiastical restructuring and the strong influence that the monastic and ascetic ideal, as was to be developed on Mt Athos, had on the Greek lands in general. Many monks came to the region, sometimes with missionary purposes (as in the case of St Nikon, and SS Symeon and Theodoros), sometimes in the hope of avoiding particular dangers that threatened them elsewhere (Elias the Younger and Daniel, Elias Spelaiotes with the monk Arsenios, Loukas the Steiriotes, and others), or else on their way to the Holy Land. Some of these figures remained in the area as hermits, as monks or church functionaries (Athanasios, later bishop of Modon), while others, of Peloponnesian origin, having travelled to Rome, eventually returned to their homeland to lead exemplary ascetic lives, such as in the case of Theodoros of Cythera.

The picture of monastic and ascetic life in the region is supplemented by archaeological identification of a number of *katholika* —the central churches— of monasteries or smaller ascetic dependencies. The most important of these *katholika* are to be found in the region of Corinth (the church of St John the Theologian,

which, although no longer standing, was situated in the very centre of the medieval town of Corinth, the church of the Dormition of the Virgin in Sophiko, the monastery of Lechova close to Kryoneri, the monastic centre in Aghionori, and elsewhere), in the Argolid (the Holy Monastery in Areia, the monastery of Vouzi, the monastery of St Theodosios in Panaritis, etc.), in Arcadia (the monastery of Philosphou, the church of St Nikolaos of Varson, the original building in the monastery of the Dormition of the Virgin of Epano Chrepa in Perthorio, Mantinea), in Laconia (the monastery of the Taxiarchs in Charouda, the church of St Nikolaos of Schinea, the church of St Sophia in Monemvasia, the monastery of the Virgin Phaneromene in Frangoulia, etc.), in Messenia (the monastery of Gravitsiani, the monastery of Samarina), in Elis (the monastery of St Christopher, the church of the Dormition of the Virgin in Zourtsa, the church of St Demetrios of Elis, the monastery of Skaphidia) and in Achaïa (the stavropegiac church of St Eirene in Riganokampo, Patras, the church of the Ascension in Pavlokastro, the monastery of Gerokomeio, the church of St Nikolaos in Platani, the church of St Demetrios in Dragano, etc.). There is also a significant number of *asketaria* (churches carved out in caves) which have been uncovered by archaeological investigations, particularly in Laconia, the *asketario* of St Yannakis in Zoupena, the Paliomonastero in Vrondamas; in Messenia, the *asketario* of St Onouphrios in Agaki, the *asketaria* near Philiatra; in Arcadia, the *asketario* in Vourvoura, and the *asketaria* in the region of Gortynia; in the Argolid, the *asketario* in Avgo; in Achaïa, the *asketario* in Paliomonastero near Agia Lavra, and in the district close to monastery of the Taxiarchs; and in Corinthia, the church of St Patapios in Loutraki, and the *asketario* in Polyphengos, which constituted the heart of the monastery of the Virgin of the Rock.

In the Peloponnese, according to the account of the emperor Constantine VII Porphyrogenitus, there functioned imperial, patriarchal, archiepiscopal, metropolitan, episcopal and independent monasteries. Only a very few *typika* (the charters or rules) of the monasteries have survived and provide evidence for the conditions in which they functioned, the degree to which they were dependent on the local ecclesiastical authorities, etc. Of those *typika* which have survived, whether they are genuine *typika* of the monasteries, or claim to serve as *typika*, it is clear that their founders were keen to relieve the monasteries of local episcopal and clerical control.



Ειχ. 1. Μονή Λέχοβας, Κορινθίας.



Ειχ. 2. Ἁγία Μονή, Ἄρχεια Ἀργολίδας.

Είχ. 3. Παλαιό καθολικό Μονῆς
Φιλοσόφου, Δημητσάνα
Ἀργαδίας.



Είχ. 4. Μονή Φανερωμένης,
Φραγκούλια Λακωνίας.





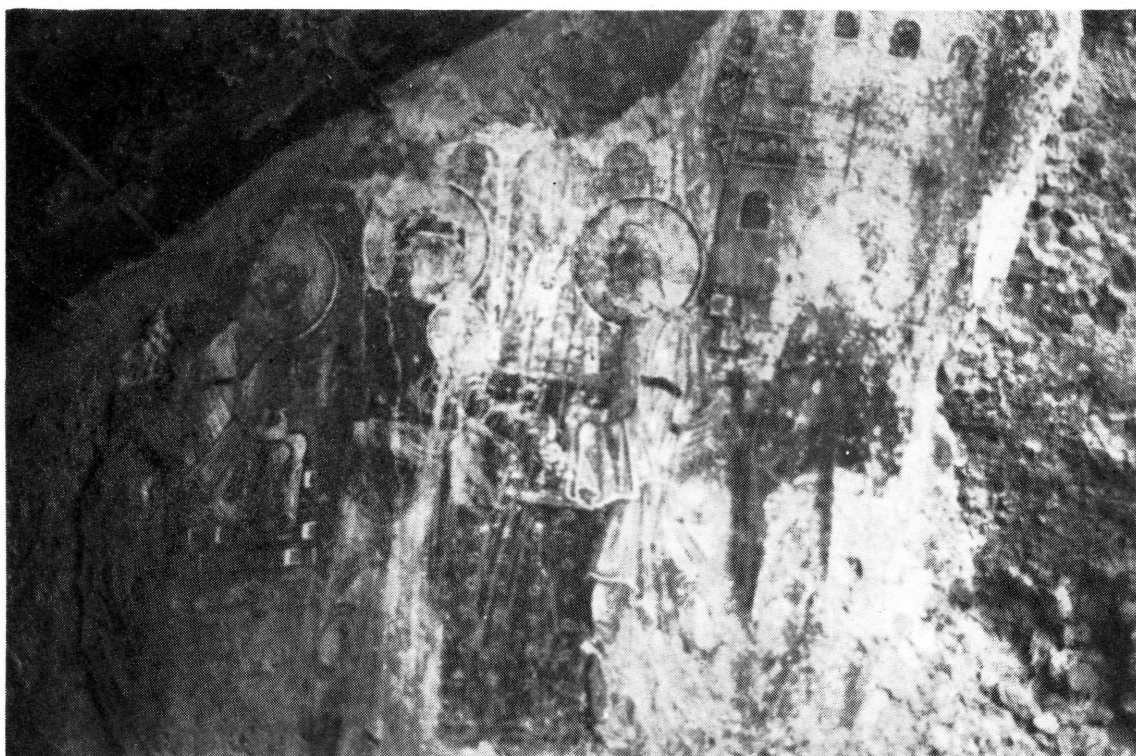
Εικ. 5. Ναός Κοίμησης Θεοτόκου, Κάτω Φυγαλεία (Ζούρτσα) Ἠλείας.



Εικ. 6. Ναός Ἁγίας Εἰρήνης, Πυργονάγamos Ἀχαΐας.



Είχ. 7. Άσκηταριό Πολυφέγγους, Νεμέα Κορινθίας (έξωτερικό).



Είχ. 8. Άσκηταριό Πολυφέγγους, Νεμέα Κορινθίας (έσωτερικό).

Ο ΡΟΛΟΣ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΜΟΝΑΣΤΗΡΙΩΝ
ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΖΩΗ ΤΗΣ ΡΩΣΙΑΣ ΤΟΝ 17ο ΑΙΩΝΑ

Στή διάρκεια τῆς χιλιετοῦς ἱστορίας τῶν ἑλληνορωσικῶν σχέσεων ὁ 17ος αἰώνας ἀποτελεῖ ἀναμφίβολα τὸ ἀπόγειο. Στὴν περίοδο αὐτὴ λαμβάνει χώρα ὄχι μόνο ἡ ἀποκατάσταση τῶν σχέσεων τῆς Ρωσίας μὲ τὴ χριστιανικὴ Ἀνατολή, οἱ ὁποῖες εἶχαν διακοπεῖ γιὰ μεγάλο χρονικὸ διάστημα μετὰ τὴν πτώση τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ σταδιακὰ ἐπανερχόνταν ὡς τὰ τέλη τοῦ 16ου αἰώνα, ἀλλὰ καὶ ἡ δημιουργία ἐνὸς νέου συστήματος σχέσεων τοῦ ρωσικοῦ καὶ τοῦ ἑλληνικοῦ κόσμου, ἐνὸς συστήματος, στὸ ὁποῖο ὁ ἑλληνικὸς κόσμος διαδραματίζει σημαντικὸ ρόλο τόσο στὴν πολιτικὴ ζωὴ τοῦ κράτους τῆς Μοσχοβίας, ὅσο καὶ στὸν ἴδιο τὸν ρωσικὸ πολιτισμὸ.

Ἰδιαίτερα σημαντικὴ θέση στὴν ἱστορία τῶν ἑλληνορωσικῶν σχέσεων τῆς περιόδου αὐτῆς κατέχουν τὰ ἑλληνικὰ μοναστήρια. Ἡ μελέτη τῶν ἑλληνικῶν καὶ ρωσικῶν ἐγγράφων τῶν ἀρχείων τῆς Μόσχας πιστοποιεῖ, ὅτι στὴ διάρκεια τοῦ 17ου αἰ. εἶχαν ἐπαφὲς μὲ τὴ Ρωσία μοναστήρια τῆς Μακεδονίας, τῆς Θράκης, τῆς Θεσσαλίας, τῆς Κρήτης, τῆς Χίου, τῆς Πάτμου, τῆς Παλαιστίνης, τοῦ Σινᾶ, τῆς Ἡπείρου καὶ πολλῶν ἄλλων τόπων τοῦ ἑλληνικοῦ κόσμου. Ἐν τούτοις δὲν θὰ ἦταν λάθος νὰ ποῦμε, ὅτι οἱ πλέον μακροχρόνιες καὶ ποικιλόμορφες, ἦταν οἱ σχέσεις τῆς Μόσχας μὲ τὰ μοναστήρια τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Δὲν ὑπάρχει οὔτ' ἓνα ἀγιορειτικὸ μοναστήρι, τὸ ὁποῖο στὴ διάρκεια τοῦ 17ου αἰ. νὰ μὴν εἶχε σχέσεις μὲ τὴ Ρωσία, νὰ μὴν δεχόταν τὴν ὑλικὴ της συνεισφορά, καὶ τὸ ὁποῖο μὲ τὴ σειρά του νὰ μὴν ἔστελνε στὴ Ρωσία μοναχοὺς, γινῶστες τῆς ἑλληνικῆς καὶ ὄχι σπάνια τῆς σλαβονικῆς γλώσσας, ἀλλὰ καὶ μεταφραστὲς, γραφεῖς χειρογράφων, οἱ ὁποῖοι ἔφερναν μαζί τους καὶ ἄφηναν στὸ ρωσικὸ ἔδαφος χειρόγραφα, εἰκόνες, ἐκκλησιαστικὰ σκεύη, λείψανα ἁγίων καὶ πολλὰ ἄλλα.

Λόγω τοῦ ὅτι στὰ πλαίσια τῆς παρούσας ἀνακοίνωσης δὲν ἔχουμε τὴ δυνατότητα νὰ ἐπεκταθοῦμε σὲ ὅλες τὶς λεπτομέρειες ποὺ συνθέτουν τὴν πλούσια εἰκόνα τῶν ἑλληνορωσικῶν σχέσεων τοῦ 17ου αἰ. καὶ εἰδικότερα τὴν πολὺπλευρὴ ἐπίδραση τῶν ἑλληνικῶν μοναστηριῶν στὴν πολιτισμικὴ ζωὴ τῆς

Ρωσίας, θὰ περιοριστοῦμε σὲ δύο χαρακτηριστικὲς περιπτώσεις.

Ἡ πρώτη σχετίζεται μὲ τὶς μεταρρυθμίσεις τοῦ πατριάρχου Μόσχα Νίκωνος (1652-1658) καὶ λαμβάνει χώρα τὸ δεύτερο μισὸ τοῦ 17ου αἰ. Κατὰ τὰ ἔτη 1653-1655 ὁ μοναχὸς τῆς μονῆς ἁγίας Τριάδος Ἀρσένιος Σουχάνοβ ταξίδεψε στὸ Ἅγιον Ὄρος, ἀπ' ὅπου ἔφερε στὴ Ρωσία περὶ τὰ 500 ἑλληνικὰ χειρόγραφα καὶ ἔντυπα βιβλία. Ἡ ἀποστολὴ αὐτὴ ὁργανώθηκε μὲ πρωτοβουλία τοῦ πατριάρχου Νίκωνος καὶ μὲ τὴν ὑποστήριξη τοῦ τσάρου Ἀλεξίου Μιχαήλοβιτς. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ μεταρρύθμιση τοῦ Νίκωνος προέβλεπε τὴν ἐκδοση ρωσικῶν λειτουργικῶν βιβλίων μὲ βάση τὶς διορθώσεις τῶν παλαιῶν μεταφράσεων ἢ καὶ καινούργιες μεταφράσεις, βασισμένες σὲ παλαιὰ ἑλληνικὰ χειρόγραφα. Θὰ πρέπει νὰ σημειωθεῖ, ὅτι στὴ Ρωσία, στὰ μέσα τοῦ 17ου αἰ., τὰ ἑλληνικὰ χειρόγραφα ἦταν ἰδιαίτερα σπάνια (εἶχα τὴν τύχη νὰ ταυτίσω περὶ τὰ 30 χειρόγραφα ποὺ βρισκόνταν τὴν ἐποχὴ ἐκείνη στὴ Μόσχα, στὸ Novgorod καὶ ἄλλες πόλεις τῆς Ρωσίας). Τὸ ὑλικὸ αὐτὸ ἦταν ἀνεπαρκὲς γιὰ νὰ στηρίξει τὶς ἐκκλησιαστικὲς μεταρρυθμίσεις τοῦ Νίκωνος. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ὁ τσάρος καὶ ὁ πατριάρχης ἀποφάσισαν νὰ στείλουν τὸν Ἀρσένιο Σουχάνοβ στὰ μοναστήρια τοῦ Ἁγίου Ὄρους, γιὰ τὶς πλούσιες βιβλιοθῆκες τῶν ὁποίων ἡ ρωσικὴ κυβέρνησις γνώριζε πολλὰ.

Ὁ Σουχάνοβ ἔφερε στὴ Μόσχα:

- ἀπὸ τὴ μονὴ Ἰβήρων 158 χειρόγραφα καὶ 5 ἔντυπα βιβλία,
- ἀπὸ τὸ Βατοπέδι 64 χειρόγραφα,
- ἀπὸ τὴ Μεγίστη Λαύρα 61 χειρόγραφα,
- ἀπὸ τὴ μονὴ Φιλοθέου 43 χειρόγραφα,
- ἀπὸ τὴ μονὴ Διονυσίου 34 χειρόγραφα,
- ἀπὸ τὴ μονὴ Παντοκράτορος 31 χειρόγραφα καὶ 1 ἔντυπο βιβλίον (μερικὰ ἀπὸ τὰ χειρόγραφα, ποὺ εἶχε σημειώσει ὁ Ἀρσένιος μὲ σκοπὸ νὰ τὰ πάρει στὴ Μόσχα, παρέμειναν στὸ Ἅγιον Ὄρος καὶ στίς ἀρχὲς τοῦ 18ου αἰ. πουλήθηκαν στὴν Ὁξφόρδη καὶ στὸ Καίμπριτζ),
- ἀπὸ τὴ μονὴ Δοχειαρίου 11 χειρόγραφα καὶ 1 ἔντυπο βιβλίον.

Ἐκτὸς τούτων, ὁ Σουχάνοβ πῆρε ἀκόμα 18 χειρόγραφα ἀπὸ τὴ μονὴ Ἐσφιγμένου, 11 ἀπὸ τὴ μονὴ Σταυρονικήτα, 9 ἀπὸ τὴ μονὴ Κουτλουμουσίου, 8 ἀπὸ τὴ μονὴ Κασταμονίτου, 6 ἀπὸ τὴ μονὴ Ἐηροποτάμου, 4 ἀπὸ τὴ μονὴ Χιλανδαρίου, 3 ἀπὸ τὸ Ρωσικόν, 3 ἀπὸ τὴ μονὴ Γρηγορίου καὶ 1 ἀπὸ τὴ Σιμωνόπετρα.

Ἡ μελέτη τοῦ συνόλου τῶν βιβλίων ποὺ ἔφερε ὁ Ἀρσένιος Σουχάνοβ ἀπὸ τὸ Ἅγιον Ὄρος καὶ ἡ ἔρευνα τῆς περαιτέρω ζωῆς τους στὴ Ρωσία μᾶς

παρέχουν τὴ δυνατότητα νὰ ἐκτιμήσουμε τὸ εὖρος τῶν ἐκκλησιαστικῶν μεταρρυθμίσεων, ὅπως τὶς συνέλαβε ὁ πατριάρχης Νίκων. Γιὰ τὴ διόρθωση τῶν ρωσικῶν λειτουργικῶν βιβλίων ὁ Σουχάνοβ θὰ ἔπρεπε νὰ εἶχε φέρει μόνον λειτουργικά βιβλία. Ἀντιθέτως, δὲν ἔφερε οὔτε καὶ μία πλήρη σειρά τῶν βιβλίων αὐτῶν. Ἀπὸ τὶς βιβλιοθηκῆς τῶν ἀγιορειτικῶν μοναστηριῶν ὁ Ἀρσένιος ἐπέλεξε ἀντίγραφα τῆς Ἀγίας Γραφῆς, πολυάριθμους σύμμεικτους κώδικες μὲ ἔργα τῶν ἁγίων πατέρων, μία ὑπέροχη συλλογὴ ἀπὸ ἔργα τῆς ἀγιολογικῆς γραμματείας, κώδικες κανονικοῦ δικαίου, ἱστορικὲς συλλογές, σύμμεικτους κώδικες μὲ πλῆθος ἔργων τῆς Ἀρχαιότητος καὶ τοῦ Μεσαίωνα, γραμματικές, λεξικά, ἔργα κλασικῶν συγγραφέων.

Ἡ μελέτη τῆς ζωῆς τῶν βιβλίων αὐτῶν στὸ ρωσικὸ ἔδαφος ἀποδεικνύει, ὅτι τὰ ἀγιορειτικὰ βιβλία ἄρχισαν ἀμέσως νὰ χρησιμοποιοῦνται στὸ Τυπογραφεῖο τῆς Μόσχας, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴ διδασκαλίαν τῆς ἐλληνικῆς γλώσσας στὸ σχολεῖο τοῦ Ἀρσενίου τοῦ Γραικοῦ. Κατὰ τὴ διάρκειαν τοῦ δευτέρου μισοῦ τοῦ 17ου αἰ. τὰ βιβλία αὐτὰ χρησιμοποιήθηκαν κατ' ἐπανάληψιν ἀπὸ τοὺς διορθωτὰς τοῦ Τυπογραφείου σὰν πρωτότυπα τῶν διαφόρων ἔργων ποὺ μετέφραζαν στὰ ρωσικὰ καί, ἀκόμα περισσότερο, ὡς πληροφοριακὴ βιβλιογραφία μὲ τὴν εὐρύτερη δυνατὴ ἔννοια τοῦ ὄρου.

Ἔτσι, τὰ βιβλία ποὺ ἔφερε τὸ 1655 ἀπὸ τὸ "Ἅγιον" Ὄρος ὁ Σουχάνοβ ὑπῆρξαν ὄχι μόνον ἡ βάση μιᾶς περιορισμένης ἐκκλησιαστικῆς μεταρρύθμισης, ἀλλὰ καὶ τὰ θεμέλια κάθε φιλολογικῆς ἐργασίας στὴ Ρωσία κατὰ τὸ δεύτερον μισὸ τοῦ 17ου αἰώνα.

Ἡ δεύτερη περίπτωσις ἀφορᾷ τὴν ἱστορίαν τῶν σχέσεων τῆς μονῆς Ἰβήρων μὲ τὴ Ρωσία. Σειρὰ ἐγγράφων πιστοποιεῖ, ὅτι κατὰ τὴ διάρκειαν σχεδὸν ὀλόκληρου τοῦ πρώτου μισοῦ τοῦ 17ου αἰ. ἡ μονὴ Ἰβήρων, ὅσον ἀφορᾷ τὶς σχέσεις της μὲ τὴ Μόσχα, δὲν διέφερε σὲ τίποτα ἀπὸ τὰ ὑπόλοιπα ἐλληνικὰ μοναστήρια. Ἡ πρώτη ἐπαφὴ τῆς μονῆς αὐτῆς μὲ τὴ Ρωσία ἀνάγεται στὸ φθινόπωρον τοῦ 1627, ὅταν ἦρθε στὴ ρωσικὴ πρωτεύουσα ὁ ἀρχιμανδρίτης Ἀκάκιος πρὸς ἀναζήτησιν ὑλικῆς βοήθειας γιὰ τὸ μοναστήρι. Ἡ ἐπιστολὴ τοῦ ἡγουμένου τῆς μονῆς Ἰβήρων Ἰεζεκιὴλ καὶ τῆς λοιπῆς ἀδελφότητος, ποὺ ἔφερε μαζί του ὁ Ἀκάκιος, καὶ ἡ ὁποία ἀπευθυνόταν στὸν πατριάρχην Μόσχας Φιλάρετον, περιεῖχε διήγησιν περὶ τῆς θαυματουργῆς εἰκόνας τῆς Παναγίας τῆς Πορταΐτισσας, ποὺ φυλάσσεται στὸ μοναστήρι. Δώδεκα χρόνια μετὰ ἐμφανίζεται στὴ Μόσχα ἕνας ἄλλος ἀρχιμανδρίτης τῆς μονῆς Ἰβήρων, ὁ Παχώμιος· μὲ τὸ ὄνομά του, κατὰ πάσα πιθανότητα, σχετίζεται καὶ ἡ ἀλλαγὴ τῆς στάσεως τῆς ρωσικῆς κυβέρνησεως ἀπέναντι τῆς μονῆς Ἰβήρων.

Ὁ Παχώμιος κατόρθωσε νὰ ἐξασφαλίσῃ στὸ μοναστήρι του δωρητήριον

έγγραφο, σύμφωνα με τὸ ὁποῖο ἡ μονὴ Ἰβήρων θὰ μποροῦσε νὰ παίρνει βοήθεια στὴ Ρωσία συστηματικά, κατὰ τακτὰ χρονικὰ διαστήματα, πού ὀρίζονταν στὸ ἔγγραφο. Ἄν κρίνουμε ἀπὸ τὰ χρονικὰ αὐτὰ διαστήματα, ἡ μονὴ Ἰβήρων οὔτε τότε, οὔτε ὀκτὼ χρόνια ἀργότερα, ὅταν τὸ 1647 ἐξεδόθη νέο δωρητήριο ἔγγραφο, πού ὀριζε γιὰ τὶς ζητεῖες διάστημα δέκα ἐτῶν, ἀνῆκε στὰ προνομιοῦχα — ὅσον ἀφορᾷ τὶς σχέσεις τοὺς με τὴ Μόσχα — μοναστήρια τῆς ὀρθόδοξης Ἀνατολῆς. Ἐν τούτοις, τὸ ἔτος 1647 ἀπ' αὐτὴ τὴν ἀποψη ἀπέβη ὀριακό.

Ἡ γνωριμία τοῦ Παχωμίου με τὸν ἡγούμενο τῆς νέας μονῆς τοῦ Σωτήρος (Novospasskij) Νίκωνα, πού στὴ συνέχεια ἔγινε πατριάρχης Μόσχας, εἶχε σὰν ἀποτέλεσμα νὰ παραγγεῖλει ὁ σπουδαῖος αὐτὸς φιλέλληνας ἀπὸ τὸν Παχώμιο ἀντίγραφο τῆς θαυματουργῆς εἰκόνας τῆς Παναγίας τῆς Πορταΐτισσας. Ἀμέσως μετὰ τὴν ἐπιστροφή στὸ Ἅγιον Ὄρος φρόντισε νὰ κατασκευαστεῖ καὶ νὰ ἀποσταλεῖ στὴ Μόσχα τὸ ἀντίγραφο αὐτὸ τὸν Σεπτέμβριο τοῦ 1648. Στὴ συνέχεια ἡ εἰκόνα αὐτὴ ἐπρόκειτο νὰ γίνῃ μία ἀπὸ τὶς πλέον περιφημες εἰκόνες τοῦ ρωσικοῦ κράτους. Πρὸς τιμὴν τῆς εἰκόνας αὐτῆς χτίστηκε τὸ ὀμώνυμο παρεκκλήσιο στὴν εἴσοδο τῆς Κόκκινης πλατείας. Ἡ εἰκόνα αὐτὴ ἀπέκτησε πολλὰ ἀντίγραφα στὴ Ρωσία στὴ διάρκεια τοῦ δευτέρου μισοῦ τοῦ 17ου αἰῶνα.

Ὅσον ἀφορᾷ τὴ μονὴ Ἰβήρων, μετετράπη σὲ μία ἀπὸ τὶς βάσεις τῆς ρωσικῆς κυβέρνησης στὴν ὀρθόδοξη Ἀνατολή καὶ ἀσφαλῶς ἀπέκτησε ἀπὸ τὴ Ρωσία τεράστια προνόμια: α) ἀμέσως μετὰ τὴν ἔλευση στὴ Μόσχα τοῦ ἀντιγράφου τῆς Πορταΐτισσας, στὴ μονὴ Ἰβήρων χορηγεῖται ἔγγραφο περὶ ζητειῶν στὴ Ρωσία καὶ τὶς καθορίζει σὲ διάστημα ἀνὰ πέντε χρόνια· β) τὸ 1654 ἡ μονὴ Ἰβήρων ἀποκτᾷ ὡς μετόχι στὴ Μόσχα τὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Νικολάου, τὴν ἐπονομαζόμενη Μεγάλῃ Κεφαλῇ, στὸ κέντρο τῆς ρωσικῆς πρωτεύουσας. Μετὰ ἀπὸ δεκαπέντε χρόνια, στὶς 19 Μαΐου 1669, ἡ μονὴ Ἰβήρων ἀποκτᾷ καὶ ἐπίσημα τὴν κυριότητα τοῦ μοναστηριοῦ αὐτοῦ με τσαρικό ἔγγραφο.

Οἱ σχέσεις τῆς μονῆς Ἰβήρων με τὴ Μόσχα ἔγιναν ἀκόμα πιὸ ἰσχυρὲς τὸ 1654-1655, ὅταν ὁ Ἀρσένιος Σουχάνοβ πῆρε ἀπὸ τὴ βιβλιοθήκη τοῦ μοναστηριοῦ αὐτοῦ γιὰ τὶς μεταρρυθμίσεις τοῦ πατριάρχου Νίκωνος 158 χειρόγραφα καὶ 5 ἔντυπα βιβλία, ἀλλὰ καὶ ὅταν ὁ ἀρχιμανδρίτης Διονύσιος Ἰβηρίτης, πού ἤρθε στὴ Μόσχα ἀμέσως μετὰ τὸν Σουχάνοβ, ἔφερε ἄλλα 14 ἑλληνικά χειρόγραφα. Ὁ Διονύσιος Ἰβηρίτης, ὁ ὁποῖος γνώριζε καλὰ τὴ σλαβονικὴ γλῶσσα, ἔζησε στὴ Ρωσία δεκατέσσερα χρόνια ὄχι μόνο ὡς διδάσκαλος τῆς ἑλληνικῆς γλῶσσας ἢ διορθωτῆς τοῦ Τυπογραφείου, μεταφραστῆς καὶ ἐκδότης σειρᾶς βιβλίων, ἀλλὰ καὶ σὰν μία ἀπὸ τὶς βασικὲς μορφές, πού

πρωταγωνίστησαν στὴν «Ἑπόθεση τοῦ πατριάρχου Νίκωνος» (1658-1666), ὅπως ἐπίσης καὶ ὡς συντάκτης τῆς ἐκτεταμένης «Ἱστορίας τῆς Ρωσίας». Ἀκριβῶς χάρις στὴ δράση του, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐργασία αὐτῶν, ποὺ τὸν διαδέχτηκαν, τὸ ἱβηρίτικο μετόχι τοῦ Ἁγίου Νικολάου ἔγινε κέντρο τῆς ἐλληνικῆς ζωῆς καὶ τοῦ ἐλληνικοῦ πολιτισμοῦ στὴ Μόσχα τὸ δεύτερο μισὸ τοῦ 17ου αἰ. Ἡ ἐπίδρασή του στὸν ρωσικὸ πολιτισμὸ ὑπῆρξε σημαντικὴ ὄχι μόνον κατὰ τὴν περίοδο ἐκείνη, ἀλλὰ συνεχίστηκε καὶ ἀργότερα, τὸν 18ο καὶ 19ο αἰῶνα.

THE ROLE OF THE GREEK MONASTERIES IN THE CULTURAL LIFE OF RUSSIA IN THE 17th CENTURY

In the course of the thousand-year history of Greco-Russian relations the 17th century undoubtedly marks the high-point. The monasteries of many Greek areas, and especially of Mt Athos, occupy a particularly important position in the history of these relations during this period.

Two notable instances are discussed here, in which the multifarious influence of the Greek monasteries on the cultural life of 17th-century Russia can be seen.

The first instance is associated with the reforms of the patriarch Nikon (1652-1658) which provided for new editions of Russian liturgical books based on corrections made in older translations, or for completely new translations based on old Greek manuscripts. At the instigation of the patriarch, and encouraged by the czar Alexis Mikhailovich, the monk of the Holy Trinity, Arsenios Sukhanov, brought 500 Greek manuscripts and printed books back with him from Mt Athos. A study of the life of these books while on Russian soil shows that the Athonite books were used immediately in the Moscow printing as the exemplars for various works that were translated into Russian, as a source of bibliographical information in the widest sense of the term, and as material for the teaching of the Greek language at the school of Arsenios the Greek.

These books not only served as the basis for a minor ecclesiastical reformation, but also became the foundation for every philological project carried in Russia during the second half of the 17th century.

The second instance concerns the history of the relations between the Athos monastery of Iviron and Russia. The first contact between the monastery and Russia goes back to 1627 when the archimandrite Akakios journeyed to Moscow in order to seek material assistance for the monastery, bringing with him a letter from the abbot Jezekiel which contained an account of the icon of the Virgin 'Portraïtissa' kept in the monastery. Twelve years later the archimandrite Pachomios secured from Moscow a donation document for the monastery. The acquaintanceship of Pachomios with Nikon, the abbot of the new monastery of the Saviour, resulted in Nikon's ordering a copy of the icon of the Virgin 'Portraïtissa' which

was sent to Russia in 1648 and placed in the newly built chapel of the same name at the entrance to Red Square.

The monastery of Iviron became one of the bases of the Russian government in the Orthodox east and acquired important privileges from Russia. The monastery's relations with Moscow were strengthened even more when Arsenios Sukhanov took 158 manuscripts and five printed books from its library, and when the archimandrite Dionysios Ivirites, arriving in Moscow shortly afterwards, remained in Russia for no less than fourteen years and, among other things, composed his extensive *History of Russia*. Thanks to his activity and to that of his successors, the Iviron monastic dependency of St Nikolas in the Russian capital, the centre of Greek life and Greek culture in Moscow, had an important influence on Russian culture from the second half of the 17th to the 19th century.

ELKA BAKALOVA

THE ROLE AND IMPORTANCE OF MONASTERIES IN THE CULTURAL HISTORY OF BULGARIA

In this presentation I shall touch upon (or rather recall) some important aspects of the historical role of monasteries in Bulgaria, expressing at the same time my concern and anxiety as to the prospects of their future existence.

Monasteries are a product of Christian civilization, and their development has run parallel to the evolution of Christian ideology. As an institution, as communities of monks sharing common ideals, organization and way of life, they emerged after the official adoption of Christianity. Individual anachorites had appeared even earlier, men who had abandoned the bustling life of towns and villages and withdrawn to the desert regions of the East, then in the process of Christianization. Sometimes this phenomenon is viewed as a form of social protest, but much more important actually was the striving of the hermits to preserve the purity of the Christian faith, to emulate the example of Jesus Christ, and to attain incorporeal angelic perfection. Monasteries gradually became centers of education, learning and artistic activities, and proved to be functionally indispensable for the very existence of mediaeval culture. Monks were the *élite* of the Christian church, but they also formed the essential part of the *élite* of mediaeval culture as a whole. It is true that, in their search for moral perfection, for the best road to salvation, they withdrew from worldly life, but they rarely remained untouched by the turbulent events of their time. They performed important social functions. The representatives of the higher clerical hierarchy were recruited from their ranks. The most outstanding among them stood at the head of the various Orthodox churches and bishoprics, they often became the leaders of social movements, and exerted a decisive influence on the policies of emperors, kings and high dignitaries of the state. Thus many of them

found their way back to the worldly sphere, actively participating in its conflicts, influencing the course of social processes, but above all determining the cultural policies of the respective country. The road of John Chrysostom, the celebrated writer and preacher, to the patriarchal throne in Constantinople, that focal point of the acutest social and political struggles, began with an arduous hermit's existence in the deserts of Syria and ended with renewed exile. In a similar way, the Bulgarian patriarchs Joachim, Theodosius II and Euthymius of Tŭrnovo travelled a long road of spiritual creativity through the monasteries of Constantinople and Mount Athos before they were placed at the head of the Bulgarian Church and became the spiritual leaders of the Bulgarian people. And just as the Byzantine emperor Theodosius II sent emissaries to S. Simeon Stylites to ask him for advice on important matters of ecclesiastical policy, so the Bulgarian tsar Peter went to pay homage to the famous hermit S. John of Rila in the Great Wilderness of Rila; the saint, however rejected his gifts and refused to see him, as we learn from his Life. His tremendous spiritual power resided in his uncompromising rejection of all worldly temptations, in his selfless dedication and service to the supreme divine authority.

The actual large scale construction of monasteries in mediaeval Bulgaria began after the adoption of Christianity as the official state religion by knyaz (prince) Boris in 865 or, more precisely, following the decisions of the Eighth Oecumenical Council held in Constantinople. It is known that knyaz Boris turned to patriarch Photius for help on the questions of monkhood in newly converted Bulgaria. Theophanes Continuatus, a Byzantine chronicler, informs us that the emperor Basil I sent monks along with preachers to Bulgaria. Many monasteries sprang up in Preslav, the new Christian capital of the Bulgarian state; they experienced a period of remarkable flowering during the reign of the Bulgarian tsar Simeon. The internal organization of the Bulgarian monasteries followed the patterns set by the monastic statute (*typicon*) of the Studite monastery in Constantinople. During Simeon's reign the monasteries of Preslav developed into centers of intense literary and artistic activity; later Ochrid became the predominant center. The foundations of the largest Bulgarian monastery, the Rila monastery, were laid during the reign of tsar Peter, in that very wilder-

ness where the first Bulgarian hermit had performed his ascetic feats. As early as the 10th century the Bulgarian monastery of S. George Zographou was already in existence on Mount Athos.

During the period of Byzantine rule in Bulgaria (1018-1185), new monasteries were founded in the Bulgarian lands, such as the Bachkovo Monastery of the Holy Virgin Petrichka (1083), the Monastery of the Holy Virgin Eleusa in Velyussa (ca. 1085), etc. Built with funds contributed by Byzantine noblemen or representatives of the higher clergy, they were centers of Byzantine learning and culture. But their 'background' remained invariably Bulgarian, as were a large part of the monks. It was here that, in one form or another, the Bulgarian religious and national traditions were preserved and eventually survived. Thus for example, it was during this period that the cult of the apostles to the Slavs and creators of the Slavonic alphabet SS. Cyril and Methodius and their disciples S. Clement and S. Naum was firmly established in the churches and monasteries of Ochrid. What is more, even Byzantine authors such as Theophylact archbishop of Ochrid, associated by virtue of their office with the Bulgarian lands, wrote Lives and even service texts in their honour. This is also the region where the earliest images of these Bulgarian saints appeared on icons and murals. Thus the foundations were laid of a tradition which transcended the framework of official ecclesiastical culture and, closely intertwined with popular legend, has survived to the present day.

A new stage in the development of Bulgarian monasteries was ushered in with the restoration of the Bulgarian kingdom in 1185. The 13th and 14th centuries were a period when monastic life flourished in Bulgaria and marked a new high point in the literary and artistic activities in Bulgarian monasteries. To enhance the role of the new Bulgarian capital of Tŭrnovo, its importance as the ecclesiastical and administrative center of the Bulgarian nation, and indeed of the whole Orthodox Christian world, the relics of renowned saints, such as S. John of Rila, S. Petka of Epivat, S. Hylary of Muglen and many more, were transferred from various regions of the Balkan peninsula to Tŭrnovo and laid to rest in the newly erected churches and monasteries.

The numerous monasteries in Tŭrnovgrad itself and its vicinity played a conspicuous role in raising the prestige of the capital and the restored Bulgarian patriarchates the Great Lavra of the Forty Holy

Martyrs, the monasteries on the Sveta Gora Hill (so called in imitation of Mount Athos), the Kilifarevo monastery, and others. Of particular importance to the development of Bulgarian, and indeed of Slavonic, literature was the *scriptorium* founded in 1371 at the monastery of the Holy Trinity near Tŭrnovo. A circle of highly educated scholars were at work here, adherents and disciples of patriarch Euthymius; they undertook the reform of religious writing in accordance with the requirements of the Jerusalem *typicon* and in a way similar to the reform carried out by Simeon Metaphrastes in Byzantine hagiographic literature. The creations of the Euthymius literary school had a most beneficial impact on the development of culture not only in Bulgaria, but also in Serbia, Wallachia, Moldavia and Russia.

Like patriarch Theodosius, so too Euthymius of Tŭrnovo was an active exponent of Hesychasm, the most important spiritual movement in the Orthodox Christian church of the 14th century, a movement synthesizing the centuries-old traditions of Eastern meditative monasticism. One of the founders of Hesychasm, Gregory Sinaites, had built a large monastery in Paroria, in the Strandja Mountain, under the patronage of the Bulgarian tsar Ivan Alexander. It is not by chance that a large number of Hesychast monks, fleeing from the attacks of bandits and the Ottomans in the south of the Balkan peninsula, sought refuge in the monasteries near Tŭrnovo. A typical example of monastic Hesychasm is the life and work of S. Romil of Vidin who lived in Bulgaria and then reached Serbia by way of Byzantium, to attain fame in the monastery of Ravanitsa, where he died and was canonized. It was at that time that also flourished the Bulgarian colonies of anchorites and the rock monasteries along the reaches of the Roussenski Lom and Cherni Lom rivers, on the rocky slopes of Madara and near Varna. Magnificent mural paintings have been preserved in some of their rock chapels, particularly near the village of Ivanovo, Roussé district.

The flourishing of monastic life during the 14th century testifies to the greatly enhanced role of monasteries in the life of Bulgarian society. The secular authorities relied increasingly on the monastic communities for the maintenance of their own power and prestige. In the monasteries as leading cultural centers was elaborated a unified ideological conception, common to both art and literature at that time. This conception blended the basic principles of theological and aes-

thetic thinking with the results of artistic achievements in Byzantium and the Orthodox countries. It retained its significance as a universally valid norm and model throughout the late mediaeval period. It was also one of the factors which helped the Balkan nations to preserve their ethnic and cultural identity during the long centuries of Ottoman domination which were to follow.

During this long period of alien rule the monasteries were destined to play an exceptional part as the sole support of national literary culture, as the depositories of the national historical heritage and the guardians of the historical records on Bulgaria's glorious past, as factors for the spiritual consolidation of the Bulgarian people, even as direct participants in the struggle for national liberation and, of course, as workshops producing works of religious art: mural paintings, icons, woodcarving, goldsmithery, etc.

The unifying and rallying function of the monasteries, inherent in the very nature of the Orthodox Christian faith and of the liturgy (aiming at bringing spiritually together the members of the congregation: the contemporaries regardless of their social standing, the ancestors and their descendants), was bound to reflect on their historical mission. That is precisely why the monasteries, housing the relics and icon-portraits of the national saints, the literary masterpieces and traditions, recorded in the native language, the miracle-working icons and mural paintings, have played such an unprecedented role in keeping alive the spiritual forces of a nation at times of severe trials: wars, natural disasters and alien bondage. This continues to be their mission to the present day — a period of complex historical change, deep crisis and the falling apart of social ties. The church seems to be recovering from the former pressure of political and ideological dictates, and there are signs of a certain revival of the monastic institution. However, this process is a slow and painful one, and society is in urgent need of firm moral mainstays which the Christian religion can undoubtedly provide. In considering the present state of the monasteries, which were the prime sources of national self-awareness and culture, we cannot but feel a deep anxiety as to the prospects of their future existence and the fate of the art treasures preserved in them. The manifest deterioration of public institutions and the acute crisis which has befallen all activity for the preservation of the cultural and artistic heri-

tage, could lead to irreparable damage. Precious masterpieces of old Bulgarian art and culture could be irretrievably lost. And this is bound to aggravate even more the tendency toward nihilistic attitudes and moral decline in the nation. The State should by no means shift the entire burden of responsibility for the future fate of monasteries upon the Church, because what has been preserved in them is the common heritage of the whole nation. What is more, the monasteries, which have functioned as important transmitting centers of ideological currents, artistic ideas and spiritual contacts between the Christian Orthodox peoples for many centuries, are the precious patrimony of the entire Christian Orthodox world, while the invaluable treasures of art which have been created and collected in the course of a millenium belong to the whole of human civilization.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

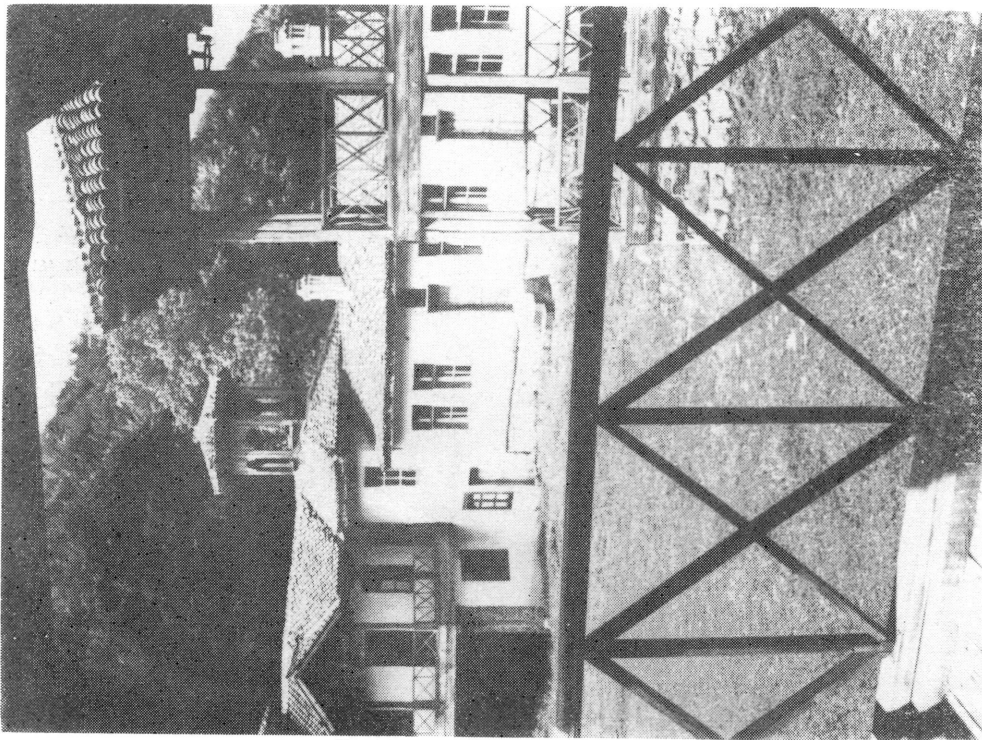
- Y. Ivanov, *Sveti Ivan Rilski i negoviya manastir* (S. John of Rila and his Monastery), Sofia 1917.
- P. Moutafchiev, *Iz nashite staroplaniski manastiri* (In Our Stata Planina Monasteries), *Misc. Bulgarian Academy of Sciences* XXVII, 1931.
- A. Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie*, Paris 1928.
- P. Dinekov, *Sofiyski knizhovnitsi prez XVI vek* (The Scholars of Sofia in the 16th century), Sofia 1939.
- I. Dujčev, *Rilskiyt svetets i negovata obitel* (The Rila Saint and his Monastery), Sofia 1947.
- N. Mavrodinov, *Izkoustvoto na bulgarskoto Vuzrazhdané* (The Art of the Bulgarian National Revival), Sofia 1957.
- A. Vassiliev, *Bulgarski Vuzrozhdenski maistori* (Bulgarian Craftsmen of the National Revival Period), Sofia 1965.
- G. Chavrukov, *Bulgarski manastiri* (Bulgarian Monasteries), Sofia 1974 and 1978.
- A. Bozhkov, A. Vassiliev, *Houdozhestvenoto nasledstvo na manastira Zograph* (The Artistic Heritage of Zographou Monastery), Sofia 1983.
- Hr. Kodov, B. Raikov, St. Korhouhazov, *Opis na slavyanskite rukopisi v bibliotekata na Zographskiyta manastir* (Catalogue of the Slavonic Manuscripts in the Library of Zographou Monastery), vol. I, Sofia 1985.
- V. Gyuzelev, *Ouchilishta, skriptorii, biblioteki, i znaniy v Bulgaria, XIII-XVI vek* (Schools, Scriptoria, Libraries and Knowledge in Bulgaria 13th-14th Centuries), Sofia 1985.
- L. Prashkov, Elka Bakalova, St. Boyadjiev, *Monasteries in Bulgaria*, Sofia 1990.

Ο ΡΟΛΟΣ ΚΑΙ Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΩΝ ΜΟΝΑΣΤΗΡΙΩΝ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΖΩΗ ΤΗΣ ΒΟΥΛΓΑΡΙΑΣ

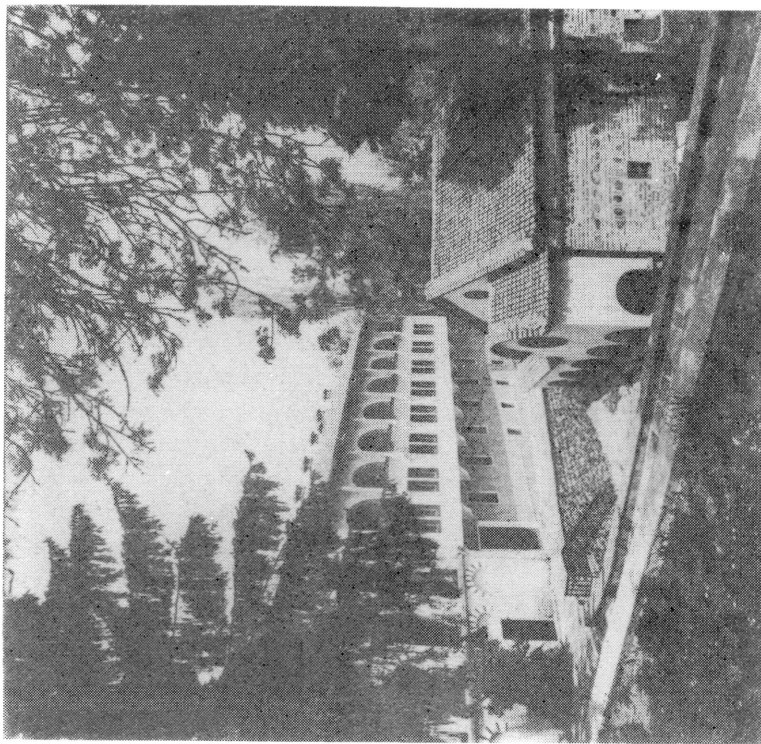
Η ίδρυση μοναστηριών στη Βουλγαρία άρχισε μετά την υιοθέτηση του χριστιανισμού ως επίσημης θρησκείας του κράτους το 865. Ο ηγεμόνας Βόγορις ζήτησε τη βοήθεια του πατριάρχη Φωτίου για να αντιμετωπίσει τα προβλήματα της εγκαθίδρυσης του μοναχισμού και, σύμφωνα με τη Συνέχεια του Θεοφάνη, ο αυτοκράτορας Βασίλειος Α΄ έστειλε στη Βουλγαρία μοναχούς και ιερείς. Στη νέα χριστιανική πρωτεύουσα Πρεσθλάβα ιδρύθηκαν πολλά μοναστήρια, τα οποία την εποχή του τσάρου Συμεών μετατράπηκαν σε κέντρα φιλολογικής και καλλιτεχνικής δραστηριότητας. Κατά τη διάρκεια της βασιλείας του τσάρου Πέτρου άρχισε η κατασκευή του μεγαλύτερου, ακόμη και στις μέρες μας, βουλγαρικού μοναστηριού —του μοναστηριού της Ρίλας— στον τόπο που ασκήτευσε ο πρώτος βούλγαρος ερημίτης, άγιος Ιωάννης της Ρίλας. Ήδη το 10ο αι. υπήρχε η μονή Ζωγράφου στο Άγιον Όρος. Την εποχή της βυζαντινής κυριαρχίας (1018-1185) ιδρύθηκαν, με τη βοήθεια βυζαντινών αριστοκρατών και κλήρου, νέα μοναστήρια στα βουλγαρικά εδάφη όπως π.χ. η μονή του Batchkovo, αφιερωμένη στην Παναγία του Πετριτζού (1083).

Νέα ώθηση σ' αυτό τον τομέα δόθηκε με την ανασύσταση του βουλγαρικού κράτους το 1185. Για την ενίσχυση του κύρους της νέας πρωτεύουσας του Τυρνόβου, μεγάλη σημασία είχαν τα μοναστήρια της πόλης και των περιχώρων, όπου μορφωμένοι μοναχοί —μαθητές και συνεργάτες του πατριάρχη Ευθυμίου— ασχολούνταν με φιλολογικές δραστηριότητες. Ο πατριάρχης, όπως και οι προκάτοχοί του, ήταν οπαδός του ησυχασμού. Ακόμη και ο τσάρος Ιωάννης Αλέξανδρος έγινε προστάτης ενός από τους ιδρυτές αυτού του κινήματος, του Γρηγορίου Σιναΐτη.

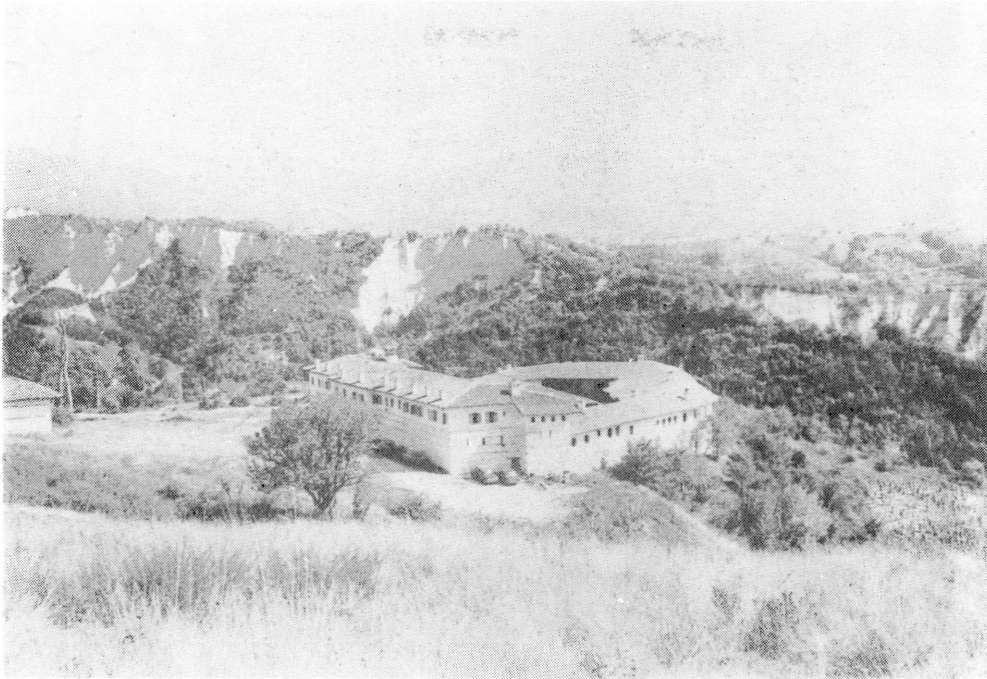
Κατά τη διάρκεια της οθωμανικής κατάκτησης τα μοναστήρια παρέμειναν η μόνη εστία των βουλγαρικών γραμμάτων και του βουλγαρικού πολιτισμού, ο μόνος παράγοντας πνευματικής ενδυνάμωσης του βουλγαρικού λαού και κέντρα δημιουργίας θρησκευτικής τέχνης (τοιχογραφίας, ξυλογλυπτικής, χρυσοχοΐας). Ο ενωτικός ρόλος των μοναστηριών, ο οποίος προκύπτει από τη φύση της ορθόδοξης πίστης, αντικατοπτρίζεται στην ιστορική του αποστολή ως τις μέρες μας. Τα μοναστήρια αποτελούν κέντρα διάχυσης ιδεών, καλλιτεχνικών αντιλήψεων και πνευματικών σχέσεων μεταξύ των ορθόδοξων λαών. Είναι φύλακες των καλλιτεχνικών αξιών, που είναι πολύτιμες, συσσωρεύθηκαν στην διάρκεια μιας χιλιετίας και είναι προσιτές σε όλη την ανθρωπότητα.



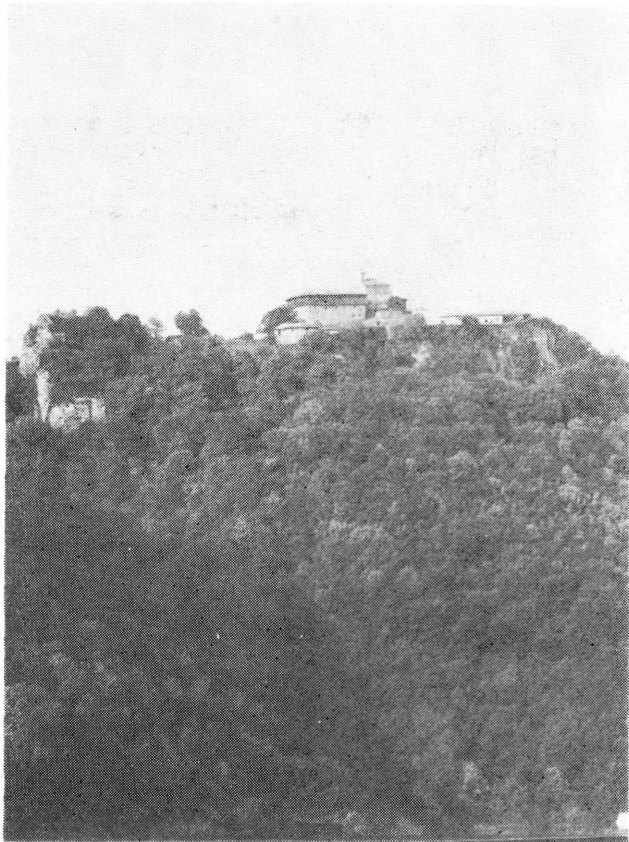
Phot. 1. Etropole Monastery of the Holy Trinity.



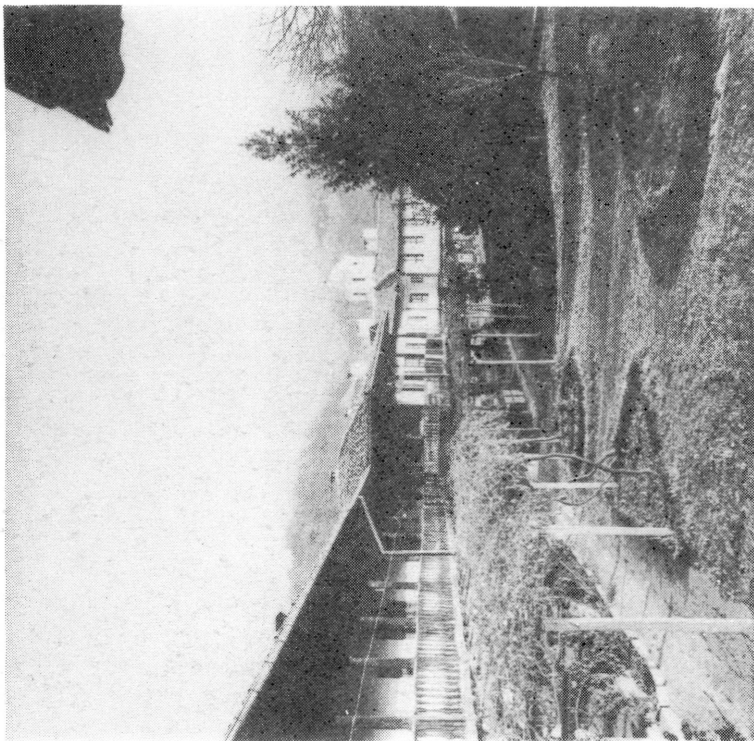
Phot. 2. Dragaleitsi Monastery.



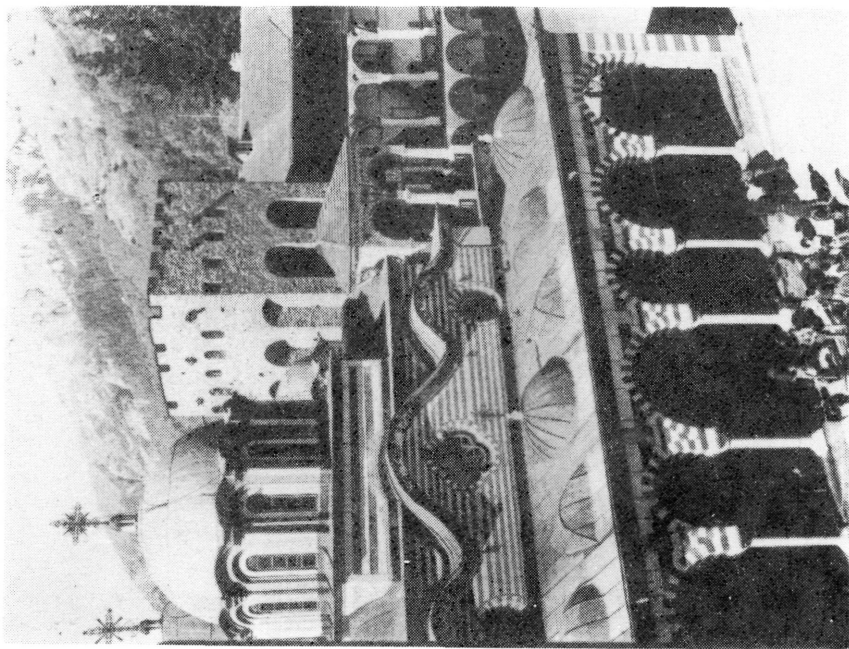
Phot. 3. Rozhen Monastery.



Phot. 4. Glozhene Monastery.



Phot. 5. Kŭpinovo Monastery.



Phot. 6. Rila Monastery.

ANNA RÓŻYCKA BRYZEK

ORTHODOX MONASTERIES IN SOUTH EASTERN POLAND
AND THEIR ART¹

From the year 966, when the act of baptism received from Rome brought Poland within the orbit of Latin culture, the eastern borderlands of the newly Christianized state marked out not only its boundaries but also the dividing line between the Latin and the Orthodox worlds. Recent research reinterpreting some well known historical sources and interpreting new ones enable us to say with increasing confidence that until the thirteenth century Polish-Rus relations betrayed no awareness of religious divisions. What is more, some sources suggest that this awareness may not have functioned in the wider European context of East-West relations as the following words of Mathilde of Lorraine to Mieszko II King of Poland, testify: *Cum in (lingua) propria et in latina deum digne venerari posses, in hoc tibi non satis graecam superaddere maluisti*². The numerous dynastic ties existing between the Piasts and the Rurikids in the eleventh to twelfth centuries fostered mutual acceptance of customs and rituals or even their assimilation. «The Polish and Rus princes considered themselves

1. The following text, though slightly elaborated in comparison with the paper read at the Symposium, offers only an assessment of problems of major relevance to any discussion of Orthodox monastic art in the Polish-Rus borderlands; of necessity is informative rather than analytical. My aim has been to show characteristic features of the art in question on a few chosen examples preserved in Poland. Also for reasons of space, references include only the basic and more recent literature where older bibliographical references are to be found.

2. This widely quoted and variously interpreted sentence is persuasively clarified by B. Kurbis, «Studia nad kodeksem Matyldy III, List księżnej Matyldy do Mieszka II», *Studia Zrodloznawcze* 30 (1987), pp. 125-149.— Idem, «Die Epistola Mathildis an Mieszko II in neuer Sicht. Ein Forschungsbericht», *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster* 23 (1989), p. 328.

confessors of one Christian faith»³. Bernard of Clairvaux's famous appeal (1145) to Mateusz, Bishop of Cracow, and to the comes Piotr Wlostowic, for organizing a crusade aiming at *conversio Ruthenorum* met with reluctance on the Polish part and was replied to by a suggestion that it would be more effective⁴ to convert by the Word than by the sword.

There are no anti-Orthodox hints in Kadlubek's *Chronicle* of the early thirteenth century, nor, except for a few cases, are signs of hostility towards Catholic Poles to be found in Rus sources of the eleventh and twelfth centuries⁵. At the same time, however, severe criticism aimed at Catholics came from the Greek officials of the Church in Rus as can be seen in the treatise «On the Christian and Latin Faith», written by Theodosius, the hegumen of the Pecherskaia Lavra in Kiev⁶. Thus the rift between the two Churches came about slowly. The year 1054 should be seen as only the beginning of the schism and not the moment of its general recognition⁷. Besides, official politics in the field of religion followed a different course than the actual domestic, feudal reality, directly responsible for determining the nature of Polish-Rus relations of the time. Such a high dose of mutual tolerance was in fact contrary to the official policy of both Rome and Constantinople.

Art history research shares the views of the historians. Today emphasis is no longer laid on differences between the two cultures of medieval Europe, but rather on their common Graeco-Roman classical roots and on the affinities between their artistic idioms, which, especially in the pictorial arts, retained their similarities well into the Romanesque period. They drifted apart only much later with the

3. For a list of dynastic affinities and sources for religious relations see F. Sielicki, «Polsko-ruskie stosunki wyznaniowe w XI i XII wieku», *Dzielo Chrystianizacji Rusi Kijowskiej*, R. Luzny ed., Lublin 1988, pp. 35-49.

4. See M. Plezia, «List biskupa Mateusza do sw. Bernarda», *Prace z dziejow Polski feudalnej*, Warszawa 1960, p. 140.— Sielicki, *op. cit.*, pp. 44-45.

5. Even the widely cited epithet the «impious Lachs», found in Nestor's *Chronicle* in an entry under the year 1143, is regarded by Sielicki, *op. cit.*, p. 48, as a later addition, ill-suited to the context of all the events described in that year.

6. *Ibid.*, pp. 39-41.

7. According to St. Runciman, *The Eastern Schism*, Oxford 1955.— Idem, *The Great Church in Captivity*, Cambridge 1968; this author breaks with the long-established opinions.

growing naturalism of the Late Gothic period, while their final breach was sealed by the Renaissance theories of *imitatio naturae*.

As from the mid-fourteenth century onwards, Rus territories began to be incorporated into Poland, the earlier coexistence of the two cultures across the border changed into that within the confines of one state — a process which involved all the complications that such a close relationship might imply. The Latin-Orthodox borderland areas were markedly extended in 1386, when a political union was formed between the Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Lithuania, which then dominated the vast lands of Belarus and Ruthenia. It was there that the interaction of the two religions was to produce new trends mutually modifying their artistic languages, in modern times tending more towards occidentalization.

By the fourteenth century the newly acquired lands had already become firmly rooted in their own Orthodox tradition and Church organisation: the south had been in contact with Kiev, the north with Pskov and Novgorod. A dense network of Orthodox churches, many of them monastic, operated in the following eparchies: Vladimir, established before 1086, Turov and Halicz, founded in the mid-twelfth century, Przemyśl, Chelm and Luck of the thirteenth century, and Lvov and Nowogrodek of the fourteenth century. As usual, the fluctuations in their fortunes reflected contemporary political changes⁸.

The power of the Orthodox tradition in Little Russia (in Greek sources Mikrá Rosía) is clearly seen in the fact that the boundaries of many Latin dioceses created after the incorporation coincided with those of the Orthodox eparchies⁹. Except for cases of abuse, the successive Jagellonian kings recognized the rights and privileges of the

8. Most informative here are still the works of J. Fijalek, «Sredniowieczne Biskupstwa Kościoła Wschodniego na Rusi i Litwie. Na podstawie źródeł greckich», *Kwartalnik Historyczny* 1896, pp. 487-521.— Idem, «Biskupstwa greckie w ziemiach ruskich od połowy w. XIV. Na podstawie źródeł greckich», *ibid.* 1897, pp. 1-63. From later literature conf. e.g. A. Poppe, *Panstwo i Kościół na Rusi XI wieku*, Warszawa 1968.— Idem, «Organizacja Kościoła. Rus», *Słownik Starożytności Słowiańskich*, 3 (1967).

9. See, among others, recently: Z. Budzynski, «Sieć parafialna prawosławnej diecezji przemyskiej na przełomie XV i XVI wieku. Próba rekonstrukcji na podstawie rejestrow podatkowych ziemi przemyskiej i sanockiej», *Polska-Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, Przemyśl 1990, pp. 135-155.

Orthodox Church. Even eastern historians see the entire fifteenth century as favourable to its development. Although this tolerance decreased during the sixteenth century, and then again after the Union of Brest of 1596, the number of Orthodox Churches in that area continued to grow. In the early sixteenth century, in the Przemysl and Sanok lands alone there were almost six hundred of them, and twice as many at the end of the century — for the lack of reliable Orthodox documents these calculations have been made on the basis of later tax registers¹⁰. It is difficult to determine the proportion of monasteries in this huge number of churches. The difficulty arises primarily from the typical «non-juridical», uncentralized character of Eastern monasticism, so fundamentally different from the Latin monastic organization evidenced by volumes of office notes and documents. The random references in Rus chronicles do not, either, give us any precise idea of the original number and condition of Orthodox monasteries in those lands.

In Polish sources of the fourteenth to sixteenth centuries, and specifically those written in Latin, they were termed *ecclesia* or *monasterium ritus Graeci* or *Graecorum*, *monasterium Ruthenicale* or *ritus Ruthenici sive Graeci* or *ritus Orthodoxus*¹¹. In sources written in Polish the word *monastyr* seems to have been sufficiently adequate to distinguish an Orthodox from a Latin monastery. Most of them were erected on private estates as foundations of secular patrons. As in the whole of Rus, the monks observed the Basilian rule in the Studite version elaborated by Theodosius, the hegumen of Kievan Pechera. Larger monasteries in towns fulfilled a variety of social functions dictated by their rule¹². Monasteries located in the countryside, by then fairly well developed economically, cannot have played a colonizing role as did those founded in the uninhabited regions of northern Rus. Churches in the Przemysl-Lvov area and in Belarus were often dedi-

10. New data acquired by Z. Budzynski, *op. cit.*, from a critical analysis of extant sources, many of which have to be rejected as unreliable.

11. See, among others, *Kodeks Dyplomatyczny Wilenski*, passim.— J. Dlugosz, *Liber beneficiorum* I, for example p. 544.

12. For information on the organization of the Church in the entire Rus see studies by A. Poppe cited above; for the organization of the Orthodox Church within Polish boundaries see L. Bienkowski, «Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce», *Kościół w Polsce*, vol. II, Krakow 1969.

cated to St. Onophrius, which proves that the eremitic ideals were very much alive there. These developments may have been a reflection of the revival, in north and central Rus, of the oldest models of Egyptian and Palestinian anchorites and hermits, promoting the ideals of total seclusion, contemplation and ascetic practices. Like the early Fathers of the desert of the Thebaid or the Syrian stylites, the holy men of Zavolzhe (Rus.: *starsy*) searched for a mystical union with God through extremely rigid practices which sometimes raised criticism on the part of the official circles of the Russian Church¹³. This, however, may not have been the only way eremitic ideals entered the Polish-Rus borderlands. In their southern regions they were probably engendered by the tradition of the Slovak Nitra solitaires, e.g. St. Zoeradius (Pol.: *Swierad*), and the Benedictine hermits of around 1000¹⁴.

In view of the lack of direct evidence, only by way of deduction can it be proposed that these ideals were alive in small houses of no more than a few monks, established probably on the sites of original hermitages. As was usual in Eastern monasticism, where individual models prevailed over formal rules, they were organized in imitation of the lives of venerated and renowned holy men. The existence of small monastic communities of possibly eremitic character may be proved indirectly by written records of the seventeenth and eighteenth centuries, which speak of their dissolution. According to these documents the monks were moved to larger monasteries and their churches were assigned lay, parish functions.

The frequent dedication of churches to St. Onophrius is not the only proof of the hypothesis that eremitic ideals thrived in the borderland regions. An even more unequivocal proof is afforded by pictorial arts: a large number of extant icons, though from a somewhat later period, represents the two holy eremites, Onophrius and Mark of Thrace. It is noteworthy that the same type of eremitic ideal was propagated by lay founders, which is testified by the specific choice of

13. A still fundamental work on Russian monasticism is J. Smolitsch, *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen, 988-1917*, Würzburg 1953 (Das ostliche Christentum NF. 10/11).

14. For this problem see J. T. Milik, *Swiety Swierad. Saint Andrew Zoeradius*, Roma 1966.

anchorites of only the oldest period (i.e. the Egyptian desert and the Palestinian *lauras*) for the wall paintings of the Catholic church in Lublin castle (fig. 1-2), commissioned by King Ladislas Jagello in 1418¹⁵. Undoubtedly, the monarch's choice expressed his fascination for the ascetics of northern Rus about whom he must have heard when he was still in Lithuania.

Having shown the general geographical and historical conditions shaping the development of Orthodox monasticism in the Polish-Rus borderlands, and having pointed to the importance of eremitic ideals, we shall now turn to the discussion of monuments connected with these monasteries. Our interest will primarily focus on those that can be surely identified as monastic. However, since evidence of this clearly monastic art contains serious gaps, the picture has to be made more complete by references to local Orthodox art in general. Such a procedure is justifiable because it is hardly possible to discern, especially in the visual arts, features specifically definable as monastic.

The chronological framework of our investigation is marked by the break resulting from the Union of Brest in 1596, which changed considerably the conditions for future development of art pushing it towards occidentalization.

There can be no doubt that the thirteenth century monastic architecture of the area used the cross-in-square domed type with the triple sanctuary and the narthex, following the well established Kievan models, while Romanesque borrowings characteristic of the borderland appeared in architectural detail and sculpture. However, there is not a single extant monument that can be positively proved to have functioned as a monastic church.

As everywhere else, these monasteries combined religious and cultural functions¹⁶. In towns, they ran schools and possessed scriptoria, in which not only copies of books but also illuminations were made. The oldest and most valuable manuscript of this provenance is the Lectionary from the monastery of Lawryszew near Nowogrodek. Recent research links its origin with Mendog's son Voiselk, the romantic

15. See Anna Rozycka-Bryzek, *Bizantyńsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*, Warszawa 1983, particularly pp. 105-116.

16. This obvious opinion among others in: J. H. Billington, *The Icon and the Ax. An Interpretative History of Russian Culture*, London 1962.

figure of the dawn of Christianity in Lithuania¹⁷. A pagan baptized in an Orthodox monastery at Nowogrodek, Voiselk became a monk of the monastery at Polonin. He was soon called on to attend to secular matters but after 1258 he resumed monastic life, most probably in Lawryszew (the name derives from *laura*). Politics again dragged him out of the monastery but his persistent and fervent faith made him return to the pursuits of meditation, this time at Ugrovsk, where, by the order of Lev, the Duke of Halicz, he was murdered in 1262. The number of the monasteries mentioned in the chronicles (Rus.: *latopisi*) in connection with this prince is itself noteworthy! Voiselk undoubtedly embodied the medieval ideal of a ruler-monk, as the Bulgarian Boris-Michael and then the Serbians Stephen-Simeon and Rastko-Sava had done earlier¹⁸. His religious attitude may be eloquently illustrated by a miniature from the codex mentioned above. Patterned after a model in the Comnenian style, the parable of the unicorn from the story of Barlaam and Josaphat (fig. 3) shows the vanity of worldly matters in the face of eternity, implicitly identifying the donor with the literary character of the fabulous prince. Other miniatures of the unfinished sequence in the Lawryszew Lectionary, probably executed in three stages from the last quarter of the thirteenth to the mid-fourteenth century, show a stylistic shift from Byzantine models, used in the Halicz artistic milieu during its heyday, to a more linear stylization characteristic of northern tendencies¹⁹.

Direct reflections of the style emanating from Constantinople of the early Palaeologan period are still present in the amazingly expressive manner of the Evangelists' portraits in the so-called Halicz-Wolyn Gospels²⁰. The collapse of the feudal Duchy of Halicz and the

17. See M. Smorag-Rozycka, «Miniatury Ewangeliarza Lawryszewskiego. Zagadnienia stylu», *Folia Historiae Artium* 28 (1992), pp. 13-38; source evidence about Voiselk has been recently collected and commented upon by K. Stopka, «Proby chrystianizacji Litwy w latach 1248-1263», *Analecta Cracoviensia* 19 (1987), pp. 6-19.

18. See, among others, J. Kloczowski, *Od Pustelni do wspolnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach swiata*, Warszawa 1987, p. 110.

19. According to Smorag-Rozycka, *op. cit.*

20. See O. Popova, *Russian Illuminated Manuscripts of the 11th to the Early 16th Centuries*, Leningrad 1984, No. 9; O. Popova is now rightly inclined to move the dating from early 13th century to the years after 1250 (oral communication in January 1995).

end of its splendid court patronage brought the region into a period of provincial isolation. In monastic workshops of the countryside there emerged a new style of book illumination, characterized by rigid simplification and decorativeness typical of later developments in painting in the area²¹.

In the domain of architecture, the centuries to follow saw the adaptation, via Moldova, of the threeconch Athos model of the monastic church. A few structures of this type have survived²². At the same time there appeared small domeless churches built on a square plan, with a rectangular sanctuary, which displayed some more or less pronounced westernizing features, Gothic or Renaissance. In earlier times they were occasionally built of stone or brick, but later exclusively of wood, which attests to the impoverishment of the area, in which yeoman and peasant contributors had replaced the former ducal or episcopal founders.

An example of this kind of architecture can be found in the well-preserved monastic church of St. Onophrius at Posada Rybotycka near Przemysl²³. The church is first mentioned in written sources as early as the thirteenth century and in 1407 it was recorded as the endowment of the eparchy of Przemysl. The surviving structure was founded around 1450 by Vashko Rybotycki, a Ruthenian nobleman, who had acquired an estate there in 1433. Typical of a region frequently ha-

21. A typical example of this style can be found in the miniatures of the Halicz Gospels, see G. N. Logvin, *Z glibin*, Kyiv 1974, fig. 31.

22. Without going into a more detailed formal analysis and typological classification, suffice it to say that this type of church is derived from the Megisti Lavra catholicon on Mount Athos, a model structure for monastic architecture. It gained special popularity in Serbia in the Morava school, and then, in the times of hospodar Stephen the Great, in Volos and Moldova, from where it penetrated into Rus (the Ukraine), see G. Ionescu, *Istoria arhitecturii in Romania*, vol. I, Bucuresti 1963. A church of this type, also dedicated to St. Onophrius, is to be found, for instance, in Lavrov near Sambor (the Ukraine). It is worth noting here that, according to a tradition from 16th century written sources a church in Sambor was said to have held the relics of this holy hermit, see *Polnoie Sobranie Russkich Letopisiej*, vol. VII, *Letopis po Voskresenskomu Spisku*, St. Petersburg 1856, p. 240.

23. For a whole paragraph on this church see Anna Rozycka Bryzek, «Program ikonograficzny malowidel cerkwi w Posadzcie Rybotyckiej», *Symbolae historiae artium. Studia z historii sztuki Lechowi Kalinowskiemu dedykowane*, Warszawa 1986, pp. 349-365, with earlier bibliography.

rassed by Tartar attacks, the church is a fortified structure with loop-holes at the top, surrounded by two rings of walls (fig. 4). Its outer form reveals Gothic elements such as buttresses, a crow-step gable, and a tower added to the west facade about 1500. In 1705 the monks were moved to the monastery at Dobromil and the church began to minister to the parish. The unique value of the church at Posada Rybotycka is enhanced by the survival of wall paintings recently uncovered by removing layers of whitewash. Their style represents the local artistic conventions, i.e. a modification of the once flourishing school of Halicz, which embodied a great deal of the Kievan tradition. On the other hand, the iconographic programme of the sanctuary paintings shows that the masters must have kept abreast of the currents of the day. Apart from taking up themes commonly appearing in the upper zone, the paintings of the lower zone of the sanctuary focus on the liturgy of Good Thursday (fig. 5). In one row they show the Washing of the Apostles' Feet, the Last Supper and the Communion of the Apostles, which suggests a dependence on models from Bukovina and Moldova. Southern influences are also evidenced by the inclusion of two other themes. Christ the Vigilant Eye (the *Anapeson*) and Christ of the Extreme Humility (*Basileos tes dokses*). They are invested here with exceptional significance as they disrupt the continuity of the procession of bishop saints in liturgical garments towards the *Amnos*. This iconographic innovation may well be linked to Gregory Tzambalak, metropolitan of Kiev, who traversed these lands in 1406 and again in 1414-1418, and who, as custom has it, stopped over at monasteries. An outstanding personality and a member of the intellectual elite of the time, Gregory was certainly acquainted with these scenes. By then they had already become popular in Balkan iconography, derived from biblical erudition mixed with the mysticism of the period. Both subjects were designed for the contemplation of the moments following the Crucifixion and preceding the Resurrection of Christ. Their insertion here may have been due either to Tzambalak's teachings or, more likely, to some illuminated books he may have left as gifts to his monastic hosts. Whatever the way these two sophisticated images reached the village church near Przemysl, their presence there points to a considerably high intellectual level of local monastic founders.

An indispensable element of every Orthodox church interior, the templon, later the iconostasis, also suggests southern links, at least for

the earlier stages of its development. The extant remains dating back to the fifteenth century allow a reconstruction of the original templon which must have had the form of an epistylon supported by wooden pillars. This construction shows close similarities to the Balkan models, which in some provincial churches in the area persisted well into the seventeenth century²⁴, and which coexisted with the already widespread type of the Russian high iconostasis. The main representation, the Deesis, was originally painted on the board of the epistylon. Its iconographic variant with the apostles shows again that the region maintained closer relations with the Balkans than with Rus where the choice of saint intercessors approaching Christ was individual. The earlier rendition of the Pantocrator enthroned was gradually superseded by the image of Christ in Glory, borrowed from central Rus, where it was known as *Spas v silah* and where it became predominant after Theophanes the Greek and Andrej Rublev. The placing of the portraits of St Onophrius and St Mark of Thrace (fig. 6) at either end of the Deesis tier must be seen as a specifically local practice.

The register of evangelical scenes, the so-called festival cycle (Rus.: *prazdniki*), was as a rule situated below the Deesis. The scenes were arranged according to biblical chronology or, later, according to Church calendar²⁵. Originally the lower zone of the iconostasis was left empty, but with time the spaces between the pillars supporting the epistylon began to be filled with large icons of the so-called local row (Rus.: *namiestnyj*). One of them customarily portrayed the Mother of God, almost exclusively of the Hodegetria type surrounded by the prophets (fig. 7), and would form a pair with an image of Christ the Teacher situated on the opposite side. Soon their number increased to four and included icons of patron saints of the church. These were usually located to the right of the Royal Door and were most often devoted to St Nicholas, St Basil the Great, the Archangel Michael, St George, the prophet Elias, Paraskeva Piatnica, the two *anargyroi* Cosmas and Damian, and the two hermit saints mentioned above. The

24. For a fundamental study of this problem see W. Jarema, «Pierwotne ikonostasy w drewnianych cerkwiach na Podkarpaciu», *Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku* 16 (1972), pp. 22-32.

25. See J. B. Konstantynowicz, *Ikonostasis. Studien und Forschungen*, vol. I, Lwow 1939.

frontally rendered figure of the saint was usually framed by narrative scenes illustrating his legend. The scenes appeared on either side of the portrait and below it, but never above, which is a specifically local trait (fig. 8). As early as the fifteenth century the passage to the sanctuary, originally free, was closed by a door with paintings of the four Evangelists or the Fathers of the Church, the Annunciation above them, and still higher, in the middle of the evangelical sequence, the image of the Mandylion. The whole iconostasis was surmounted by a semicircular or three-lobed icon of the Holy Trinity (fig. 9) or of the Divine Wisdom, and later more often by the silhouette icon of the Crucifixion. The single huge icons of the Last Judgement, many of them betraying distinctive iconographic motives in representing the infernal torments and the groups of the damned, were certainly placed in the western part of the church.

Generally speaking, the extant monuments of icon painting reveal a somewhat modest iconographic repertoire, reduced to principal subjects of dogmatic, biblical and hagiographic character. The icons also bear witness to the artists' attachment to compositional models and schemes once adopted.

Faced with the lack of written sources concerning painters active in the region, we must turn to methods of work generally accepted in the Byzantine world and by analogy propose that until the early sixteenth century painting workshops operated in larger monasteries, such as Lavrov and Sozan, mentioned in records as early as the thirteenth century, and later possibly Gdycza and Spas²⁶. The local monk-painters may have acquired their professional experience through the contacts of their monasteries with Mount Athos, or with Bulgarian, Rumanian or Rus monasteries²⁷. Until the late sixteenth century they closely followed the Byzantine traditions, but in the course of the

26. R. Biskupski, «Wybrane warsztaty malarstwa ikonowego szkoły halickiej XV i XVI wieku», *Folia Historiae Artium* 18 (1982), p. 26, mentions an exceptionally interesting document issued in Halicz on 8th March 1301, by order of which painters and other churchmen were to be exempted from ducal jurisdiction, indicating that painters were not laymen; cf. also *Przyjacieł Chrzescijanskiej Prawdy* 6, Przemyśl 1838, p. 103.

27. See R. Biskupski, *op. cit.* — Idem, *Ikony w zbiorach polskich*, Warszawa 1991. — W. I. Sventsitska, «Zhivopis XIV-XVI stolit», *Mistetstvo XIV-pershoi polovini XVII stolittia*, vol. II, Kyiv 1967, pp. 208-227.

centuries the quality and standard of their work declined and westernizing tendencies grew stronger, both in iconography and style. This was a result not only of the geographical closeness of Polish art, but in large measure also of the inflow of western books illustrated with engravings, a process observed in the whole of the Orthodox world in the modern epoch. About the same time workshops of lay painters were set up in Przemyśl and Rybotycze. Many new workshops were also run by religious fraternities, Lvov boasting an exceptionally large number of them. As a result of impoverishment and lack of court or high clergy patronage, icon painting of the region showed gradual stagnation and, to some extent, especially in the countryside, even signs of degradation to the level of popular art.

The extant fragments of frescoes from the Supraśl monastery church, deliberately destroyed by the retreating Nazi troops in 1944, are a swan song of the purely Byzantine tradition with indisputable Balkan affinities. Built between 1503-1512, this magnificent fortified church was founded for Orthodox monks by the Polish magnate Aleksander Chodkiewicz and Józef Soltan, bishop of Smolensk and later metropolitan of Kiev. The architecture of the church carries eclectic features, while its murals, painted around 1543 by masters from the Balkans who continued the traditions of the Morava school, represent a purely Byzantine iconographic programme and style of the time (fig. 10)²⁸.

Postscript

Most of all the extant icons of the Polish-Rus borderland region come from the lands west of Przemyśl. They constitute an integral part of the Polish cultural heritage and have been for years an object of research first of the Polish Academy of Sciences, and at present of the reactivated Polish Academy of Sciences and Letters. Research has also been conducted by the Art History Department of the Jagiellonian

28. See P. P. Pokrishkin, «Blagoveshtsenskaia tserkov v Suprslskom monastire», *Sbornik archeologicheskikh statei podnesennyi grafu A. A. Bobrinskomu...*, St. Petersburg 1911, pp. 222-237.— A. Siemaszko, «Malowidła cerkwi w Supraslu. Rekonstrukcja programu ikonograficznego», *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace z Historii Sztuki* 21 (to be published).

University, where the Chair for Byzantine and Slavonic Art History was re-opened in 1990. The first volume of the *Corpus of Icon Painting from Little Poland* is ready for publication. It covers over 150 icons of the fifteenth and sixteenth centuries²⁹ and will be followed by other volumes devoted to icons of later periods. Monograph publications on important works of book illumination (e.g. the Lawryszew Lectionary) or wall painting (e.g. Suprasl frescoes) are also being prepared.

ΜΟΝΑΣΤΗΡΙΑ ΑΝΑΤΟΛΙΚΟΥ ΡΥΘΜΟΥ ΣΤΗ ΝΑ ΠΟΛΩΝΙΑ ΚΑΙ Η ΤΕΧΝΗ ΤΟΥΣ

Όταν το 966 η Πολωνία έγινε μέλος του δυτικού πολιτισμού, η ανατολική μεθόριος της χώρας έγινε σημείο συνάντησης του λατινικού και του ορθόδοξου κόσμου. Πρόσφατη κριτική ανάλυση των ιστορικών πηγών δείχνει ότι ως το 12ο αι. δεν υπήρχε σοβαρή συνειδητοποίηση θρησκευτικών διαφορών. Στα μέσα του 14ου αι., οπότε τα δυτικά εδάφη της Ρουθηνίας άρχισαν να ενσωματώνονται στο πολωνικό βασίλειο, η ορθόδοξη Εκκλησία, οργανωμένη σε λίγες επαρχίες, είχε ήδη σταθερά ριζώσει εκεί. Παρά τη μείωση της θρησκευτικής ανοχής το 16ο αι., ο αριθμός των ορθόδοξων εκκλησιών στις παραμεθόριες περιοχές εξακολουθούσε να αυξάνει. Μόνο στα εδάφη του Przemysl και του Sanok υπήρχαν γύρω στις 600 εκκλησίες στις αρχές του 16ου αι., και διπλάσιος αριθμός στα τέλη του. Δυστυχώς, δεν υπάρχουν αξιόπιστα έγγραφα που θα μπορούσαν να βοηθήσουν να καθοριστεί πόσες από αυτές ήταν μοναστηριακοί ναοί. Όπως σε όλη την κυρίως Ρωσία, τα μοναστήρια στα εδάφη αυτά ακολουθούσαν τον κανόνα του Βασιλείου όπως τον διαμόρφωσαν οι Στουδίτες και τον επεξεργάστηκε ο Θεοδόσιος της Λαύρας των Σπηλαίων κοντά στο Κίεβο.

Ο αριθμός των εκκλησιών των αφιερωμένων στον άγιο Ονούφριο, καθώς και ο αριθμός των εικόνων στις οποίες απεικονίζεται μαζί με έναν άλλο αναχωρητή, το Μάρκο από τη Θράκη, δηλώνει τη δημοτικότητα των ερημητικών ιδεωδών στην περιοχή και ίσως αντανακλά την αναγέννησή τους στη βόρεια και κεντρική κυρίως Ρωσία. Μικρά μοναστήρια με μερικούς μοναχούς μπορεί να είχαν ιδρυθεί στη θέση παλαιότερων ερημητηρίων. Η ύπαρξή τους αποδεικνύεται έμμεσα από έγγραφα του 17ου και του 18ου αι., τα οποία διέτασσαν τη διάλυσή τους και τη μετατροπή τους σε ενοριακές εκκλησίες.

Στην προ-μογγολική περίοδο, η τέχνη των μοναστηριών αντέγραφε τα πρότυπα του Κιέβου. Το 13ο αι. το δουκάτο του Halicz έγινε σημαντικό καλλιτεχνικό κέντρο. Εκκλησίες στην περιοχή σχεδιάζονταν σύμφωνα με το σταυροειδή εγγεγραμμένο με τρούλλο τύπο και ακολουθούσαν επαρκές εικονογραφικό πρόγραμμα για τον εσωτερικό ζωγραφικό τους

29. Anna Rozycka-Bryzek, «Corpus of Icon Paintings from Little Poland», *XVI. Internationaler Byzantinisten Kongress, Akten I/Beiheft 3.2*, Wien 1981.

διάκοσμο (κανένας δε σώζεται σήμερα). Τα κέντρα αντιγραφής χειρογράφων τους παρήγαγαν μεγαλοπρεπή εικονογραφημένα χειρόγραφα που φανέρωναν άμεση συγγένεια με τις τρέχουσες τάσεις της τέχνης στο Βυζάντιο. Αργότερα, μέσω Μολδαβίας, εμφανίστηκε ο τρίκογχος αθωνικός τύπος μοναστικής εκκλησίας και, ως αποτέλεσμα της προϊούσας φτώχειας και της επαρχιακής απομόνωσης των εδαφών, μια μικρή χωρίς τρούλλο εκκλησία σε τετράγωνη κάτοψη με ορθογώνιο ιερό. Ελλείψει σπουδαιότερων προστατών, οι εκκλησίες του τύπου αυτού ιδρύονταν από ελάσσονες αριστοκράτες και χωρικούς.

Η παρούσα μελέτη εξετάζει αυτό τον τύπο των εκκλησιών με το παράδειγμα της μοναστικής εκκλησίας του Αγίου Ονουφρίου, που κτίστηκε λίγο μετά το 1433 στην Posada Rybotycka κοντά στο Przemysl. Οι τοιχογραφίες που διατηρούνται στην εκκλησία δείχνουν κάποιες απλοποιήσεις στη μορφή, αλλά το εικονογραφικό τους πρόγραμμα αποδεικνύει ότι οι δημιουργοί τους γνώριζαν τις τρέχουσες τάσεις που έφθναν, μέσω Μολδαβίας, από τα Βαλκάνια. Σε μια προηγούμενη περίοδο, απόδειξη παρόμοιων καλλιτεχνικών δεσμών με το νότο μπορούν να εντοπιστούν στον τύπο του χωρίσματος του ιερού (έχει γίνει θεωρητική αναπαράσταση με βάση τα σωζόμενα υπολείμματα) που χρησιμοποιείται στην περιοχή. Δείχνει στενές συγγένειες με το βαλκανικό τέμπλο με τη Δέηση και τη σειρά των αποστόλων στο επιστύλιο. Μόνο κατά το 16ο αι. ο ρωσικός τύπος του υψηλού εικονοστασίου έγινε πιο δημοφιλής.

Τα χρονολογικά πλαίσια της συζήτησής μας για τα ιστορικά μνημεία που σώζονται μέσα στα σημερινά σύνορα της Πολωνίας σηματοδοτούνται από την τομή του 1596, έτους της Ένωσης της Βρέστης. Η πολιτική αυτή πράξη άλλαξε σημαντικά τις συνθήκες για τη μελλοντική εξέλιξη της τέχνης και την ώθησε προς τη δυτικοποίηση.



Fig. 1. SS Pachomius, Anthony and Macarius, three from a row of six anchorites, fresco in the *Chapel of Lublin Castle*, 1418 (photo Archiwum PAN).



Fig. 2. St Onophrius, fresco in the *Chapel of Lublin Castle*, 1418 (photo Archiwum PAN).

Fig. 3. Parable of the unicorn, miniature, last quarter of the 13th century; the *Lawryszew Lectionary fol. 77v*. *Kraków, Biblioteka Czartoryskich* (photo A. Rzepecki).



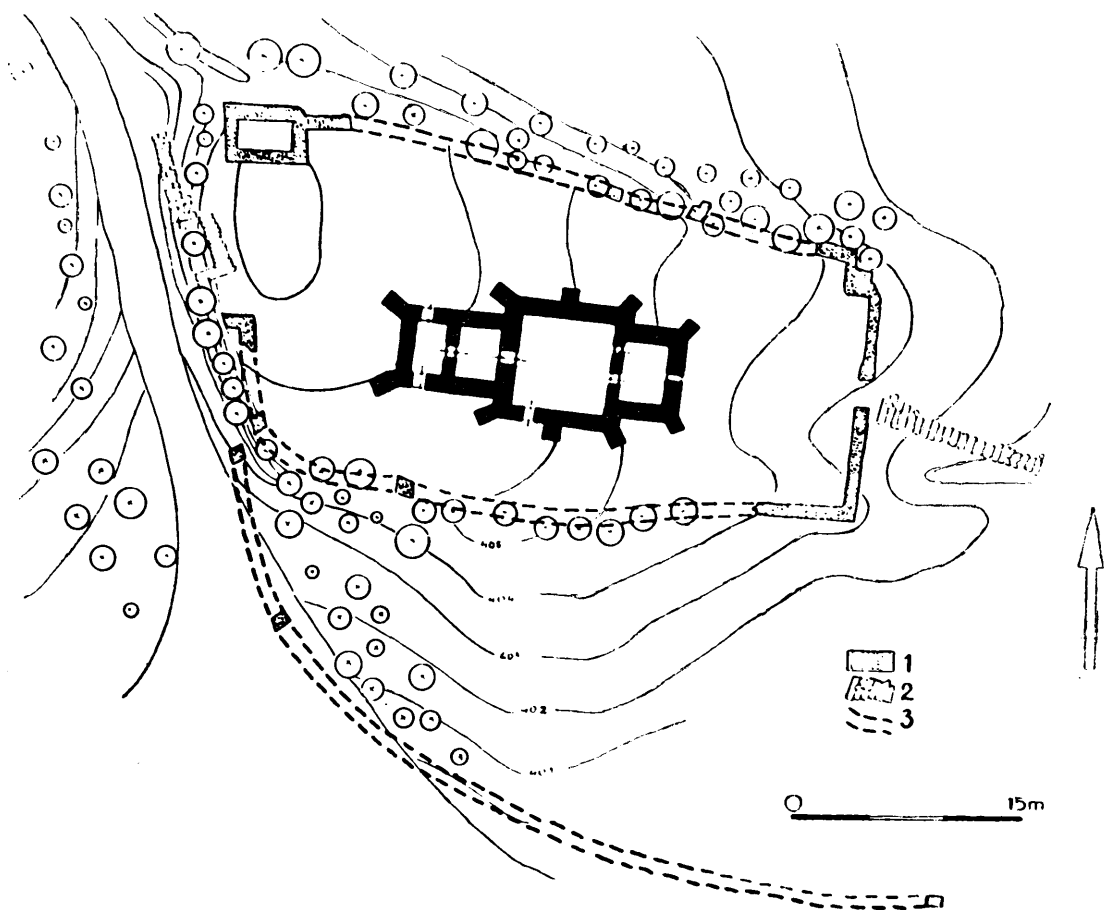


Fig. 4. Posada Rybotycka, *St Onophrius Monastery*, ground plan of the church and the walls (after Z. Beiersdorf).

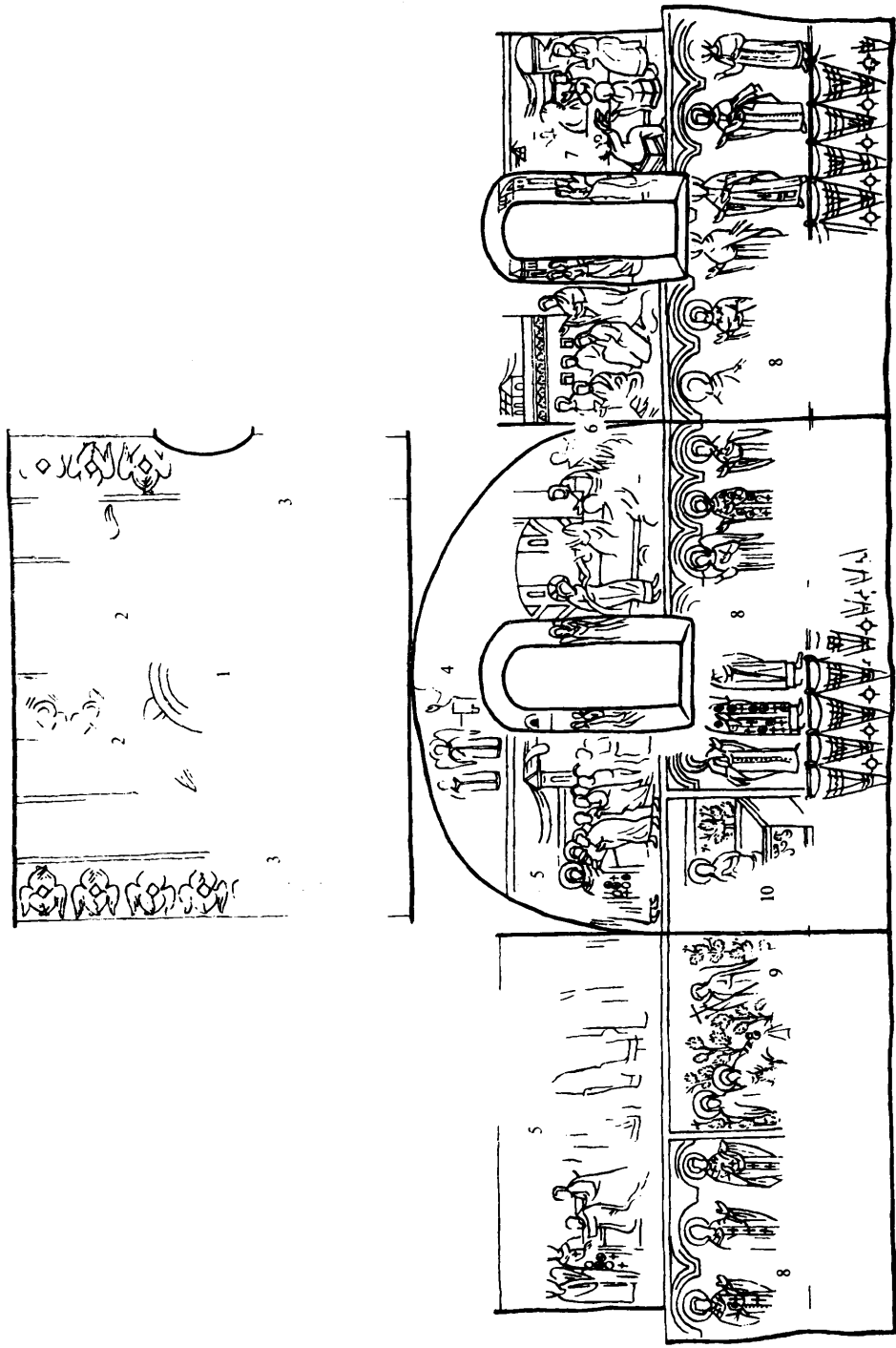


Fig. 5. Posada Rybotycka, *Monastery Church of St Onophrius*, iconographic key to the sanctuary programme:
 1) Christ in Glory (Maiestas Domini? Paternitas?); 2) Cherubim; 3) Seraphim; 4) Christ enthroned amidst angel-deacons; 5) Communion of the Apostles; 6) Washing of the Apostles' Feet; 7) Last Supper; 8) Officiating Bishops; 9) Christ the Vigilant Eye; 10) Christ of Extreme Humility (drawing J. Gadowski).



Fig. 6. SS Mark the Evangelist and Mark of Thrace, icon, 2nd half 16th century. *Sanok, Muzeum Historyczne* (photo R. Biskupski).



Fig. 7. Mother of God Hodegetria with prophets, icon, 1st half 16th century. *Sanok, Muzeum Historyczne* (photo R. Biskupski).



Fig. 8. St Nicholas with scenes from his life, icon, 15th century.
Sanok, Muzeum Historyczne (photo R. Biskupski).



Fig. 9. Holy Trinity in the Old Testament and the Paternitas types, icon 15/16th century. *Kraków, Muzeum Narodowe* (photo Archiwum PAN).



Fig. 10. SS Demetrius and Calenicus, fresco ca. 1543 from Monastery Church in Suprasl. *Suprasl, Oddzial Muzeum Okregowego w Białymstoku* (photo A. Rzepecki).

ΔΙΑΓΡΑΜΜΑ ΤΗΣ ΜΝΗΜΕΙΑΚΗΣ ΖΩΓΡΑΦΙΚΗΣ
ΚΑΤΑ ΤΗ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΠΕΡΙΟΔΟ (963-1453)

Για έργα μνημειακής ζωγραφικής στο "Άγιον Όρος" δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο πριν από τον 11ο αιώνα. Η μορφή του μοναχικού βίου, έτσι όπως παραδίδεται στο βίο του αγίου Άθανασίου του Άθωνίτη, δεν ήταν πρόσφορος για έργα μνημειακής ζωγραφικής. Οί ασκητές, όπως σημειώνει ο βιογράφος του αγίου Άθανασίου, δεν είχαν... ούτε κελία κτισμένα, αλλά μόνον καλύβας με χόρτα εκατασκεύαζον και έπορεύοντο εις αυτάις με πολλήν των στενοχωριάν... Κάτω απ' αυτές τις συνθήκες του μοναχικού βίου δεν είναι δυνατόν να δεχτούμε ότι υπήρχαν εκκλησίες με ζωγραφική διακόσμηση πριν από τα μέσα του 10ου αιώνα. Η ένταση περιπτώσει όπου υπήρχαν αυτές καταστράφηκαν με το πέρασμα του χρόνου.

Θα περίμενε, ωστόσο, κανείς με την ίδρυση του οργανωμένου σε κοινοβιακή βάση μοναχικού βίου το 963 να σώζονται τοιχογραφίες στα καθολικά των μονών, που κτίστηκαν στο δεύτερο μισό του 10ου αιώνα και διατηρήθηκαν ως τις μέρες μας. Έξ' όσων όμως γνωρίζω, ούτε στον αρχαιότερο ναό του Άγιου Όρους, το Πρωτάτο, έχει διατηρηθεί παλαιότερο στρώμα ζωγραφικής από το σωζόμενο, που τοποθετείται στο τέλος του 13ου αιώνα, ούτε στα παλαιότερα καθολικά που σώζονται στο "Άγιον Όρος" και χρονολογούνται στο δεύτερο μισό του 10ου αιώνα, δηλαδή τα καθολικά των μονών μεγίστης Λαύρας, Ίβήρων και Ξενοφώντος, έχει διαπιστωθεί παλαιότερο στρώμα ζωγραφικής από το σωζόμενο. Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι ο αρχαιότερος σωζόμενος διάκοσμος των καθολικών της μονής της Λαύρας, των Ίβήρων και της μονής Ξενοφώντος χρονολογείται στο πρώτο μισό του 16ου αιώνα.

Έτσι από την περίοδο της δυναστείας των Μακεδόνων και των Κομνηνών (867 - τέλος 12ου αιώνα) ως τον χρόνο της καταλήψεως της Κωνσταντινούπολεως από τους Σταυροφόρους (1204) τα σωζόμενα έργα μνημειακής ζωγραφικής στο "Άγιον Όρος" είναι ελάχιστα και περιορίζονται στη μονή Βατοπεδίου και στο κελί του Ραβδούχου στις Καρυές.

Ειδικότερα στη μονή Βατοπεδίου σώζονται από την περίοδο αυτή δύο

ψηφιδωτές παραστάσεις στο καθολικό, που χρονολογούνται στον 11ο αί., καθώς και δύο σπαράγματα τοιχογραφιών του τέλους του 12ου αί.

Τὰ σωζόμενα ψηφιδωτά στη μονή Βατοπεδίου συνθέτουν τη σκηνή του Εὐαγγελισμού στον κυρίως ναό, τὸ θέμα τῆς Δεήσεως στο νάρθηκα και τὴν παράσταση του ἁγίου Νικολάου στον ἐξωνάρθηκα.

Ἀπὸ τεχνοτροπική ἀποψη, ἡ ψηφιδωτὴ παράσταση του Εὐαγγελισμού (εἰκ. 1), που ἀκολουθεῖ τὴ στροφή τῆς μνημειακῆς ζωγραφικῆς πρὸς τὴν ἐκφραστικότητα, με παράλληλη ἔμφαση στὴν ἀπόδοση του εὐρους του σωματικού ὄγκου, ἔχουμε τὴ γνώμη ὅτι μπορεῖ νὰ χρονολογηθεῖ στὰ μέσα του 11ου αἰ. και νὰ ἀποδοθεῖ σὲ κωνσταντινουπολίτικο ἐργαστήριο, που ἔχει ἀφομοιώσει τὶς κατακτήσεις του ἐργαστηρίου τῶν ψηφιδωτῶν τῆς Νέας Μονῆς Χίου.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ Δέηση (εἰκ. 2) τῆς μονῆς Βατοπεδίου με τὸν ἱερατικό, στατικό χαρακτήρα στὴν ἀπόδοση τῶν μορφῶν, τὴν ἐπίπεδη τάση στὴν ἀπόδοση του ρούχου, που ὀδηγεῖ στὴν ἀφαίρεση του σωματικού ὄγκου και τὴν ὕφεση τῆς ἐκφραστικότητας στὰ γαλήνια πρόσωπα συνεχίζει στο δεύτερο μισὸ του 11ου αἰ. τὴν ἀντικλασικὴ τάση τῆς μνημειακῆς ζωγραφικῆς του πρώτου μισοῦ του 11ου αἰ., ἔτσι ὅπως τὴ γνωρίζουμε ἀπὸ τὰ ψηφιδωτά του Ὁσίου Λουκά Φωκίδας και τὰ ψηφιδωτά τῆς Ἀγίας Σοφίας Κιέβου.

Ἀπὸ τὴν ὑστεροκομνήνεια περίοδο τὰ δείγματα τῆς μνημειακῆς ζωγραφικῆς εἶναι ἐπίσης ἐλάχιστα. Στὴ μονή Βατοπεδίου σώζονται δύο σπαράγματα τοιχογραφιών, ἐξαιρετικῆς τέχνης, που ἀποδίδονται στο διάκοσμο τῆς παλιᾶς τράπεζας τῆς μονῆς (εἰκ. 3). Στὴν ἴδια περίοδο ἀνήκουν και οἱ σωζόμενες τοιχογραφίες τῶν ἀποστόλων Πέτρου και Παύλου στο κελλι του Ραβδούχου (εἰκ. 4). Οἱ τοιχογραφίες αὐτές τῆς μονῆς Βατοπεδίου και του κελλιοῦ του Ραβδούχου ἀποτελοῦν διαφορετικὲς ἐκφράσεις τῆς ὑστεροκομνήνειας ζωγραφικῆς στο τέλος του 12ου αἰ.

Πρόσφατα κατὰ τὸν καθαρισμὸ τῶν τοιχογραφιών του ἀνατολικοῦ τμήματος του ναοῦ, ἀνεφάνησαν στὰ ἐσωρράχια και στὰ μέτωπα τῶν τόξων, που ἐνώνουν τὸ ΝΑ και ΒΑ κίονα με τοὺς τοιχοπεσσοὺς του ἱεροῦ, τέσσερις μορφές Προφητῶν και δύο Ἅγιοι σὲ μετάλλια. Οἱ τοιχογραφίες αὐτές, στὶς ὁποῖες ἀπεικονίζονται οἱ ἅγιοι Φλῶρος και Λαῦρος και οἱ προφῆτες Ἐλισαῖος, Ἰεζεκιήλ, Ἰωνᾶς και Σαμουήλ, φαίνεται ὅτι ἀνήκουν σὲ στρῶμα ζωγραφικῆς του δευτέρου μισοῦ του 12ου αἰ. Συγκεκριμένα ὁ τύπος τῆς μορφῆς τῶν Ἅγίων και τῶν Προφητῶν, ὁ τρόπος ἀποδόσεων του προσώπου, τὰ ἄσαρκα σώματα με τὴν ἐπίπεδη πτυχολογία ἀνταποκρίνεται σὲ τύπους και τρόπους οἰκείους στὴ ζωγραφικὴ τῆς περιόδου, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὴ σύγκριση του πορφῆτου Ἰωνᾶ με τὸν ἅγιο Νήφωνα τῆς Πάτμου (1176-1180),

τοῦ προφήτου Ἐλισαίου μὲ τὸν ἀπόστολο Παῦλο τῆς Μαρτοράνα στὸ Παλέρμο (1146-1151) καθὼς καὶ τοῦ προφήτου Ἰεζεκιήλ μὲ τὸν ἀπόστολο Ἄνδρέα ἐπίσης ἀπὸ τῆ Μαρτοράνα.

Τελείως διαφορετικὴ εἶναι ἡ εἰκόνα τῆς μνημειακῆς ζωγραφικῆς στὸ Ἅγιον Ὄρος κατὰ τὴν περίοδο τῶν Παλαιολόγων (1261-1453). Ἡ πνευματικὴ καὶ καλλιτεχνικὴ ἀνθιση τῆς περιόδου αὐτῆς ἄφησε στὸ Ἅγιον Ὄρος ἐξαιρετικῆς σημασίας τοιχογραφίες. Τὰ μεγάλα μοναστήρια, ἐπιθυμώντας νὰ ἀνανεώσουν τὴν ἐσωτερικὴ διακόσμηση τῶν ἐκκλησιῶν, κάλεσαν τοὺς καλύτερους καὶ τοὺς πιὸ φημισμένους ζωγράφους τῆς ἐποχῆς, πού μὲ κέντρο τῆ Θεσσαλονικὴ μετέφεραν τὴν καλλιτεχνικὴ τους δραστηριότητα σὲ ὀλόκληρη τὴ Μακεδονία, ἀλλὰ καὶ στὸ χῶρο τῆς μεσαιωνικῆς Σερβίας.

Εἰδικότερα ἡ περίοδος τῆς ἀναγέννησης τῶν Παλαιολόγων, πού χρονικὰ συμπίπτει μὲ τὴν περίοδο τῆς βασιλείας τοῦ Ἀνδρονίκου Β΄ Παλαιολόγου (1282-1328), ἀντιπροσωπεύεται στὸ Ἅγιον Ὄρος ἀπὸ τὰ ἐντυπωσιακὰ σὲ ἔκταση καὶ ποιότητα σύνολα πού σώθηκαν στὸ ναὸ τοῦ Πρωτάτου στὶς Καρυές, στὸ καθολικὸ τῆς μονῆς Βατοπεδίου, στὸ καθολικὸ, τὴν τράπεζα καὶ τὸν κοιμητηριακὸ ναὸ τῆς μονῆς Χελανδαρίου. Στὰ σύνολα αὐτὰ θὰ πρέπει νὰ προσθέσουμε λείψανα τοιχογραφιῶν ἀπὸ διακοσμῆσεις ἐξαιρετικῆς καλλιτεχνικῆς ποιότητας, πού χάθηκαν γιὰ πάντα. Ἀνάμεσα σ' αὐτὰ ξεχωρίζουν γιὰ τὴν ποιότητά τους οἱ τοιχογραφίες τοῦ παρεκκλησίου τοῦ κελλιοῦ τῆς Ἁγίας Τριάδος τῆς μονῆς Χελανδαρίου, ἡ τοιχογραφία τῆς Παναγίας Γλυκοφιλοῦσας τῆς μονῆς Βατοπεδίου (εἰκ. 5) καὶ ἡ τοιχογραφία τοῦ ἀγίου Νικολάου στὴ μονὴ τῆς Λαύρας. Τὰ ἔργα αὐτὰ ἀποτελοῦν ἐξέχοντα δείγματα τῆς μνημειακῆς ζωγραφικῆς στὸ Ἅγιον Ὄρος πού κατανέμονται χρονικὰ τὴν περίοδο 1260-1290.

Κορυφαῖο ἔργο τῆς περιόδου αὐτῆς στὸ Ἅγιον Ὄρος εἶναι ἀναμφισβήτητα οἱ τοιχογραφίες τοῦ ναοῦ τοῦ Πρωτάτου στὶς Καρυές, τῆς μεγάλης ἐκκλησίας τοῦ Ἁγίου Ὄρους, ὅπως χαρακτηριστικὰ ἀναφέρεται στὶς πηγές. Τὶς τοιχογραφίες τοῦ ναοῦ αὐτοῦ (εἰκ. 6), πού εἶναι ὁ πλέον σεβασμῖος καὶ ὁ ἀρχαιότερος σωζόμενος ναὸς στὸ Ἅγιον Ὄρος, ἡ προφορικὴ καὶ ἡ ἀπὸ τοῦ 18ου αἰ. γραπτὴ παράδοση ἀποδίδει στὸ ζωγράφο κύρ Μανουὴλ Πανσέληνο, τὸν ἐκ Θεσσαλονίκης δίκην σελήνης λάμπαντα ἀπὸ τε τὰς εἰκονισθείσας παρ' αὐτοῦ ἱερὰς εἰκόνας τε καὶ περικαλλεῖς ναοὺς ἐν τῷ ἁγιωνύμῳ ὄρει τοῦ Ἄθω, ὅπως χαρακτηριστικὰ σημειώνει στὶς ἀρχές τοῦ 18ου αἰ. ὁ ζωγράφος καὶ συγγραφέας τοῦ ἐγχειριδίου *Περὶ Ἑρμηνείας τῆς ζωγραφικῆς Τέχνης*, ἱερομόναχος Διονύσιος ἀπὸ τὸ Φουρνὰ τῶν Ἀγράφων.

Ὁ ναὸς τοῦ Πρωτάτου ἔχει τὸ παλαιότατο καὶ μοναδικὸ στὸ Ἅγιον Ὄρος ἀρχιτεκτονικὸ σχῆμα τῆς τρίκλιτης βασιλικῆς, πού ἔχει τὸ πλεονέκτη-

μα να δίνει στο ζωγράφο μεγάλες επιφάνειες και τοῦ ἐπιτρέπει να ἀπλώσει με ἄνεση τὶς συνθέσεις. Ἀπὸ τὸ πλεονέκτημα αὐτὸ ὁ Πανσέληνος ἐπωφελήθηκε με τὸν καλύτερο τρόπο και κατόρθωσε να δώσει μοναδική ἐνότητα σ' ὅλη τὴ διακόσμηση, πὺ ἐδῶ ἐκτυλίσσεται σὲ τέσσερις ζῶνες. Στὴν κατώτατη ζώνη εἰκονίζονται ὀλόσωμοι ἅγιοι, μάρτυρες και ἀσκητές, στὶς ἐπόμενες δύο ζῶνες σκηνές ἀπὸ τοὺς τρεῖς μεγάλους εἰκονογραφικοὺς κύκλους, τὸ δωδεκάορτο, τὰ πάθη τοῦ Χριστοῦ και τὴ ζωὴ τῆς Παναγίας, και τέλος στὴν τελευταία ζώνη παριστάνονται οἱ προπάτορες τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τὸν Ἀδὰμ ὡς τὸν Ἰωσήφ. Τὸ Δωδεκάορτο, πὺ ἀρχίζει με τὸν Εὐαγγελισμό τῆς Παναγίας, ὁ Πανσέληνος τὸ ἀπλώσε στὶς μεγάλες ἐπιφάνειες τοῦ μεσαίου κλίτους. Εἰδικὰ ὀλόκληρη τὴ δυτικὴ πλευρὰ τὴ σκέπασε με τὴ μεγαλειώδη πολυπρόσωπη σκηνὴ τῆς Κοιμήσεως τῆς Παναγίας (εἰκ. 7), ἐξαίροντας ἔτσι τὸ γεγονός ὅτι ἡ ἐκκλησία τοῦ Πρωτάτου γιορτάζει στὴν Κοίμηση τῆς Θεοτόκου.

Ὁ κύκλος τῶν Παθῶν και τῆς Ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ, πὺ ἡ λεγόμενη μακεδονικὴ σχολὴ τοῦ δίνει συνήθως μεγάλη ἔκταση και ἔμφαση στὴν ἀνάπτυξή του, ἀπλώνεται σὲ πολλὲς σκηνές ἀφηγηματικοῦ χαρακτήρα, με πρώτη τὴ σκηνὴ τοῦ Μυστικοῦ Δείπνου. Ὁ ἴδιος κύκλος περιλαμβάνει και τὰ μετὰ τὴν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ ἐπεισόδια και κλείνει με τὴν Ἀνάληψη τοῦ Χριστοῦ.

Τὴ ζωὴ τῆς Παναγίας, στὴν ὁποία εἶναι ἀφιερωμένος ὄχι μόνο ὁ ναὸς τοῦ Πρωτάτου, ἀλλὰ ὀλόκληρο τὸ Ἅγιον Ὄρος, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν παράσταση τῆς Κοιμήσεως ἀντιπροσωπεύουν δύο ἐξάισιες σκηνές σὲ σύλληψη και ἀπόδοση, ἡ Γέννηση και τὰ Εἰσόδια τῆς Παναγίας (εἰκ. 8).

Οἱ μεμονωμένοι Ἅγιοι πὺ εἰκονίζονται στὸ Πρωτάτο —εἴτε ὀλόσωμοι εἴτε σὲ προτομὴ— ἀποτελοῦν ἔργα ὑψηλῆς τέχνης, πὺ καθηλώνουν τὸν προσκυνητὴ με τὴν πνευματικὴτητα και τὸ ὑψηλὸ ἦθος πὺ ἀποπνέουν (εἰ. 12-13). Ἀνάμεσα στὶς μορφές αὐτὲς περιλαμβάνονται και ἱστορικὰ πρόσωπα πὺ συνδέονται με τὸν ἀγιορεϊτικο μοναχισμό, ὅπως ὁ Παῦλος ὁ Ξηροποταμινὸς (εἰκ. 11) και ὁ Ἀθανάσιος ὁ Ἀθωνίτης (εἰκ. 10) ἱδρυτὴς τῆς μονῆς τῆς Μεγίστης Λαύρας (963) και εἰσηγητὴς στὸ Ἅγιον Ὄρος τοῦ κοινοβιακοῦ μοναχικοῦ βίου.

Ἀκόμη μορφές ἐπιβλητικὲς και μεγαλειώδεις εἶναι οἱ πρόγονοι τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τὸν Ἀδὰμ ὡς τὸν Ἰωσήφ, πὺ εἰκονίζονται στὴν ἀνώτατη ζώνη τοῦ κεντρικοῦ διαμερίσματος, οἱ Προφῆτες καθὼς και οἱ Εὐαγγελιστὲς (εἰκ. 9) πὺ θυμίζουν μορφές καθημένων φιλοσόφων τῆς ἀρχαιότητος.

Τέλος, παρὰ τοὺς περιορισμοὺς πὺ ἔχει ὁ καλλιτέχνης ἀπὸ τὴν παράδοση, ὁ Πανσέληνος ζωγραφίζοντας στὴν κόγχη τῆς Προθέσεως τὸ Χριστὸ

στό σπάνιο τύπο τοῦ Χριστοῦ ἐν ἐτέρα μορφῇ, μέ τῆ μορφῇ δηλαδή πού φανερώθηκε στους Ἀποστόλους μετά τήν Ἀνάσταση, δημιούργησε μία ἀπό τις πιό ἐντυπωσιακές ἀπεικονίσεις τοῦ Χριστοῦ καί ἀπέδειξε τήν ικανότητά του νά πρωτοτυπεῖ, σεβόμενος τήν εἰκονογραφική παράδοση.

Ἡ ἐπιλογή καί ἡ διάταξη τοῦ εἰκονογραφικοῦ προγράμματος στό ναό τοῦ Πρωτάτου, ἡ εἰκονογραφία τῶν παραστάσεων καί ὁ ἀφηγηματικός χαρακτήρας στήν ἀπόδοση τῶν θεμάτων, πού ἀκολουθοῦν πιστά τῆ διήγηση τοῦ Εὐαγγελίου, σκοποῦ ἔχουν νά ἐξάρουν τήν πραγματικότητα τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ. Ὑποστηρίχθηκε μάλιστα ὅτι πολλά εἰκονογραφικά στοιχεῖα ἀπό τόν κύκλο τοῦ Δωδεκαόρτου, τῶν Παθῶν καί τῶν Θαυμάτων τοῦ Χριστοῦ ἀπηχοῦν ἀπόψεις τῶν Ἡσυχαστῶν, ὅπως τοῦ ἐπισκόπου Φιλαδελφείας Θεολήπτου, πνευματικοῦ γέροντα τοῦ Γρηγορίου τοῦ Παλαμαῖ.

Ἀπό ἀπόψεως τέχνης, τὰ κύρια χαρακτηριστικά τῆς ζωγραφικῆς τοῦ Πανσελήνου εἶναι ὁ ἀφηγηματικός χαρακτήρας τοῦ εἰκονογραφικοῦ προγράμματος, ἡ μνημειακότητα τῶν συνθέσεων, ἡ ἔμφαση στήν ἀπόδοση τοῦ ἀρχιτεκτονικοῦ βάθους, ἡ χάρη καί ὁ λυρισμός τῶν στάσεων καί τῶν κινήσεων, ἡ ἔμφαση στήν ἀπόδοση τοῦ σωματικοῦ ὄγκου, γλυπτικοῦ χαρακτήρα, πού παρατηρεῖται ἀκόμη καί σέ γυναικεῖες μορφές, ἡ υἱοθέτηση προτύπων ἀπό τήν ἀρχαία ἑλληνική τέχνη, καθῶς καί τὸ δραματικό στοιχεῖο καί ὁ ἐξιδανικευμένος ρεαλισμός, ταιριασμένα μέ τήν ἔκφραση βαθιάς πνευματικότητας, στοιχεῖα πού καθιστοῦν τις τοιχογραφίες τοῦ Πρωτάτου κορυφαῖο ἔργο τῆς Ἀναγεννήσεως τῶν Παλαιολόγων.

Παλαιότερα ὁ Πανσέληνος θεωρήθηκε σάν ἓνα καλλιτεχνικό μετέωρο. Οἱ περιηγητές τοῦ 19ου αἰώνα, θαμπωμένοι ἀπό τήν ὠραιότητα τῶν τοιχογραφιῶν του, τόν συνέκριναν μέ τόν Τζιόττο καί τὸ Μιχαήλ Ἄγγελο. Ἡ ἀπουσία μάλιστα ἐπιγραφικῶν στοιχείων γιά τή χρονολόγηση τῶν τοιχογραφιῶν τοῦ ναοῦ τοῦ Πρωτάτου καί ἡ ἀσάφεια γύρω ἀπό τὸ ἱστορικό πρόσωπο τοῦ Πανσελήνου στάθηκε ἡ αἰτία, ὥστε οἱ τοιχογραφίες τοῦ Πρωτάτου νά τοποθετηθοῦν ἀπό τόν 11ο ὡς τὸ 16ο αἰώνα. Σήμερα ὅμως, πού ἡ γνώση γύρω ἀπό τή βυζαντινὴ τέχνη ἀποκτᾷ ὀλοένα καί περισσότερο βάθος, μποροῦμε νά δοῦμε τόν Πανσέληνο μέσα ἀπό τὸ καλλιτεχνικό περιβάλλον τῆς ἐποχῆς του. Σ' αὐτὸ μᾶς βοηθοῦν οἱ τοιχογραφίες τῶν μνημείων τῆς Θεσσαλονίκης, τῆς Βεροίας, τῆς Καστοριάς, τοῦ Ἁγίου Ὄρους, ἀλλὰ καί οἱ τοιχογραφίες ναῶν τῆς μεσαιωνικῆς Σερβίας, πού εἶναι ἀποδεδειγμένα ἔργο Ἑλλήνων τεχνιτῶν ἀπό τὴ Θεσσαλονίκη, τοῦ Μιχαήλ Ἀστραπᾶ καί τοῦ Εὐτυχίου.

Ὁ Πανσέληνος, ὅταν ἐξεταστεῖ μέ τὸν τρόπο αὐτό, παρουσιάζεται ὄχι ὡς μοναδικὸ καλλιτεχνικὸ φαινόμενο, ἀλλὰ ὡς ὁ σπουδαιότερος ἐκπρόσωπος τῆς λεγόμενης «μακεδονικῆς σχολῆς» στήν περίοδο τῆς ἀκμῆς, στό τέλος δηλαδή

του 13ου και στις αρχές του 14ου αιώνα, και ως ένας από τους μεγαλύτερους ζωγράφους όλων των εποχών.

Ἡ συγκριτικὴ μάλιστα μελέτη τῶν τοιχογραφιῶν τοῦ Πρωτάτου μὲ ἀσφαλῶς χρονολογημένα ἔργα τοῦ τέλους τοῦ 13ου καὶ τῶν ἀρχῶν τοῦ 14ου αἰώνα, ποὺ σώζονται στὴ Θεσσαλονίκη, στὸ "Ἅγιον Ὅρος καὶ στὸ χῶρο τῆς μείζονος Μακεδονίας, ἔχουν ἐπιλύσει ὀριστικὰ τὸ πρόβλημα τῆς χρονολογήσεως τῶν τοιχογραφιῶν τοῦ Πρωτάτου, τῶν σχέσεών τους μὲ τὴ μνημειακὴ ζωγραφικὴ τοῦ τέλους τοῦ 13ου καὶ τῶν ἀρχῶν τοῦ 14ου αἰώνα καὶ τοῦ ρόλου ποὺ ἔπαιζαν αὐτὲς στὴ διαμόρφωση τῶν καλλιτεχνικῶν τάσεων σὲ ὁλόκληρο τὸ 14ο αἰώνα ἀλλὰ καὶ μεταγενέστερα.

Ἔτσι σήμερα ἡ ἐπιστημονικὴ ἔρευνα δέχεται ὅτι οἱ τοιχογραφίες τοῦ Πρωτάτου χρονολογοῦνται στὸ τέλος τοῦ 13ου αἰώνα (γύρω στὰ 1290) καὶ ἀποτελοῦν τὸ κορυφαῖο ἔργο ἑνὸς καλλιτέχνη, τοῦ Πανσελήνου, ποὺ κατάγεται ἀπὸ τὴ Θεσσαλονίκη καὶ τοῦ ὁποῖου τὸ ἔργο στάθηκε πρότυπο γιὰ τοὺς μεταγενεστέρους τόσο στὴν περίοδο τῶν Παλαιολόγων, ὅσο καὶ στὴν περίοδο τῶν χρόνων τῆς τουρκοκρατίας.

Ἡ ὑψηλὴ ποιότητα τῶν τοιχογραφιῶν τοῦ Πρωτάτου καὶ ἡ καλλιτεχνικὴ προσωπικότητα τοῦ Πανσελήνου ἐπηρέασε τόσο πολὺ τοὺς μεταγενεστέρους του, ὥστε ἡ παράδοση νὰ ἀποδίδει στὸν Πανσέληνο ὄχι μόνον τὶς τοιχογραφίες τοῦ Πρωτάτου, ἀλλὰ καὶ ἄλλων ναῶν στὸ "Ἅγιον Ὅρος. Ὁ Ρῶσος λ.χ. περιηγητὴς Μπάρσκι, ποὺ ἐπισκέφτηκε τὸ "Ἅγιον Ὅρος στὰ 1744, ἀναφέρει τὶς τοιχογραφίες τοῦ καθολικοῦ τῆς παλαιᾶς μονῆς Παντελεήμονος καὶ τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς Χελανδαρίου ὡς ἔργα τοῦ «περίφημου ζωγράφου Πανσελήνου», ὅπως τὸν χαρακτηρίζει. Ἀκόμη οἱ τοιχογραφίες τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς Βατοπεδίου, ποὺ χρονολογοῦνται στὰ 1312, ἀποδίδονται ἐπίσης ἀπὸ τὴν παράδοση στὸν Πανσέληνο. Τὸ ἴδιο συμβαίνει μὲ τὶς τοιχογραφίες τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς Παντοκράτορος, οἱ ὁποῖες, ἂν καὶ χρονολογοῦνται στὴ δεκαετία τοῦ 1360-1370, περίοδο κατὰ τὴν ὁποία δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ζοῦσε ὁ Πανσέληνος, ἀποδίδονται ἀπὸ τὴν παράδοση ἐπίσης στὸν Πανσέληνο. Ἀξιοσημείωτο εἶναι ἐπίσης τὸ γεγονός ὅτι τὸ σημαντικὸ σὲ ποιότητα καὶ ἔκταση ἔργο τοῦ Κρητὸς ζωγράφου Θεοφάνη στὸ "Ἅγιον Ὅρος, ποὺ ἔζησε τὸ πρῶτο μισὸ τοῦ 16ου αἰ. καὶ δούλεψε στὴν Ἀθωνικὴ Πολιτεία ἀπὸ τὸ 1535 μέχρι ἴσως τὸ 1558, αἰτιολογεῖται ἀπὸ τὴν παράδοση, ποὺ ἐπιζεῖ στὴ μονὴ τῆς Λαύρας, ὡς ἀποτέλεσμα τῆς μαθητείας τοῦ Θεοφάνη κοντὰ στὸν Πανσέληνο. Ἡ παράδοση αὐτὴ, παρὰ τὸν ἀναχρονισμό της, ἔχει καταγραφεῖ σὲ δύο κείμενα τοῦ 18ου αἰ., ποὺ σώζονται στὴ μονὴ Μεγίστης Λαύρας, καὶ δείχνει τὴν ἐπίδραση τῆς καλλιτεχνικῆς προσωπικότητας τοῦ Πανσελήνου στὸ χῶρο τοῦ Ἅγίου Ὅρους.

Ἄνεξάρτητα ἀπὸ τὴν παράδοση ποὺ συνδέει τὸ ὄνομα τοῦ Πανσελήνου μὲ τὴ ζωγραφικὴ διακόσμηση ὀρισμένων ναῶν στὸ "Ἅγιον Ὅρος, αὐτὸ ποὺ ἔχει γίνεи εὐρύτερα ἀποδεκτὸ εἶναι ὅτι ὁ Πανσέληνος ἐργάστηκε ἐπίσης στὴ μονὴ Μεγίστης Λαύρας. Τὴν ἄποψη αὐτὴ ὑποστήριξε ὁ ἀκαδημαϊκὸς Α. Ξυγγόπουλος βασιζόμενος σ' ἓνα σπάραγμα τοιχογραφίας μικρῶν διαστάσεων, ποὺ σώζεται στὴ μονὴ Μεγίστης Λαύρας, καὶ στὸ ὁποῖο ἀπεικονίζεται τὸ κεφάλι τοῦ ἁγίου Νικολάου. Ἔργο ἰδιαίτερα ὑψηλῆς καλλιτεχνικῆς ποιότητος τὸ κεφάλι αὐτό, παρουσιάζει, σύμφωνα μὲ τὸν Ξυγγόπουλο, στενὴ τεχνικὴ καὶ τεχνοτροπικὴ συγγένεια μὲ τὸ κεφάλι τοῦ ἁγίου Νικολάου στὸ ναὸ τοῦ Πρωτάτου καὶ συνιστᾷ ἀδιαμφισβήτητο τεκμήριο ὅτι ὁ Πανσέληνος ἐργάστηκε στὴ Λαύρα στὸ τέλος τοῦ 13ου αἰ. Ἔχουμε μάλιστα τὴ γνώμη ὅτι στὸ κεφάλι τοῦ ἁγίου Νικολάου τῆς Λαύρας μπορούμε νὰ ἐντοπίσουμε τὸ παλαιότερο γνωστὸ ἔργο τοῦ Πανσελήνου, ποὺ χρονικὰ φαίνεται ὅτι εἶναι προγενέστερο τῶν τοιχογραφιῶν τοῦ Πρωτάτου. Ἡ παρουσία τοῦ Πανσελήνου στὴ μονὴ τῆς Λαύρας ἐπιβεβαιώνεται καὶ ἀπὸ μιὰ φορητὴ εἰκόνα τῆς μονῆς μὲ τὴν παράσταση τοῦ ἁγίου Δημητρίου, ποὺ πρόσφατα ἀποδώσαμε στὸ μεγάλο αὐτὸ καλλιτέχνη.

Ἀπὸ τίς τοιχογραφίες στὸ "Ἅγιον Ὅρος, ποὺ ἡ παράδοση ἀποδίδει ἢ συνδέει μὲ τὸ ἔργο τοῦ Πανσελήνου, θὰ σταθοῦμε στίς πολὺ σημαντικὲς γιὰ τὴ μνημειακὴ ζωγραφικὴ τῶν χρόνων τῶν Παλαιολόγων, στίς τοιχογραφίες τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς Βατοπεδίου. Οἱ τοιχογραφίες τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς Βατοπεδίου, χρονολογοῦνται στὰ 1312 καὶ συνυπάρχουν στὸ καθολικὸ μὲ νεώτερες φάσεις διακοσμῆσεως, ποὺ χρονολογοῦνται ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 17ου ὡς τίς ἀρχές τοῦ 19ου αἰώνα.

Ἀπὸ τὴ διακόσμηση τοῦ καθολικοῦ ἰδιαίτερο εἰκονογραφικὸ καὶ καλλιτεχνικὸ ἐνδιαφέρον παρουσιάζουν οἱ τοιχογραφίες τοῦ ἐξωνάρθηκα, ποὺ συντηρήθηκαν πρόσφατα (1992-1993) ἀπὸ συνεργεῖο συντηρητῶν ἔργων τέχνης τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ. Οἱ τοιχογραφίες αὐτές, ποὺ διατηροῦνται σὲ ἐξαιρετικὴ κατάσταση, χωρὶς ἐπιζωγραφῆσεις ἢ νεώτερες ἐπεμβάσεις, συνυπάρχουν στὸν ἴδιο χῶρο μὲ νεώτερες τοιχογραφίες τοῦ 1819, ἔργο ἑνὸς καλλιτέχνη, τοῦ Βενιαμὶν καὶ τοῦ συνεργεῖου του, ἀπὸ τὴ Γαλάτισσα Χαλκιδικῆς.

Οἱ τοιχογραφίες αὐτές ἀναφέρονται στὰ Πάθη καὶ στὴν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ καὶ διατάσσονται στὴν ἀνωτάτη ζώνη διακοσμῆσεως τοῦ ἐξωνάρθηκα. Ὁ κύκλος αὐτὸς ἀπὸ τὴ ζωὴ τοῦ Χριστοῦ ἀποτελεῖται ἀπὸ δεκατέσσερις σκηνές, ποὺ ξεδιπλώνονται στοὺς τοίχους τοῦ ἐξωνάρθηκα μὲ συνεχῆ ἀφήγηση καὶ συμπληρώνεται μὲ μορφές ὀλοσώμων ἢ σὲ προτομὴ Προφητῶν καὶ Ἁγίων, ποὺ εἰκονίζονται στὸ δυτικὸ τοῖχο.

Ἀπὸ τεχνοτροπικὴ ἄποψη οἱ τοιχογραφίες τοῦ ἐξωνάρθηκα εἶναι ἔργο

δύο καλλιτεχνῶν με τελείως διαφορετική καλλιτεχνική προσωπικότητα, πού συνεργάστηκαν ὥστόσο στὴν ἐκτέλεση ἑνὸς ἐνιαίου στὴ σύλληψη εἰκονογραφικοῦ προγράμματος μοναδικοῦ γιὰ τὸν ἀφηγηματικὸ χαρακτήρα καὶ τὴν καλλιτεχνικὴ ποιότητα συνόλου τῆς ἐποχῆς τῶν Παλαιολόγων.

Στὸν πρῶτο καλλιτέχνη ὀφείλονται οἱ μεμονωμένοι Ἅγιοι τοῦ δυτικοῦ τοίχου καὶ οἱ σκηνές ἀπὸ τὸν κύκλο τῶν Παθῶν καὶ τῆς Ἀναστάσεως τοῦ νοτίου, πού ἀρχίζουν με τὸ Χριστὸ πού ὀδηγεῖται στὸ Πραιτώριο καὶ τελειώνουν με τὴν Ἀπιστία τοῦ Θωμᾶ (εἰκ. 18-19). Ὁ καλλιτέχνης αὐτὸς υἰοθετεῖ μορφές ψιλόλιγνες καὶ ἐνίοτε σωματώδεις με μικρὰ κεφάλια, πού ἀποδίδονται με ἀντικίνηση ἢ ἔντονη συστροφή τοῦ σώματος στὸ χῶρο. Τὰ πρόσωπα, πού ἔχουν ὄγκο καὶ στηρίζονται σὲ χοντρὸ λαιμό, εἶναι δύσμορφα καὶ παρουσιάζουν ἔνταση τοῦ ἐκφραστικοῦ στοιχείου. Παρατηρεῖται ἀκόμη αἴσθηση τοῦ γλυπτοῦ στὴν ἀπόδοση τοῦ σωματικοῦ ὄγκου, στὴν ὁποία συμβάλλει καὶ ὁ πλαστικὸς χαρακτήρας τῆς πτυχολογίας με τὰ ρευστά, φωτεινὰ ἐπίπεδα σὲ διαδοχικοὺς τόνους τοῦ ἰδίου χρώματος.

Ὁ καλλιτέχνης αὐτός, πού θὰ τὸν ἀποκαλοῦμε συμβατικὰ ζωγράφο τῆς Ἀποκαθηλώσεως, ἐκφράζει σὲ ἔντονο βαθμό, μοναδικὸ στὴ βυζαντινὴ τέχνη, τὴν αἴσθηση τοῦ ρεαλισμοῦ καὶ τοῦ δράματος, καθὼς καταρθῶναι με τὴν ἐκφραση τοῦ προσώπου, τὶς χειρονομίες καὶ τὴν κίνηση τοῦ σώματος, νὰ ἀποδώσει τὴν τραγικότητα τοῦ θείου πάθους, καὶ τὶς ἀνθρώπινες διαστάσεις του. Ἔτσι ὁ ρεαλισμὸς στὴν ἀπεικόνιση τῶν γηρατιῶν καὶ τοῦ πόνου στὸ πρόσωπο τῆς Παναγίας καὶ τῶν γυναικῶν τῆς Ἀποκαθηλώσεως (εἰκ. 18) καὶ τοῦ Ἐπιταφίου Θρήνου (εἰκ. 19), ἡ ἀλήθεια στὴν ἐκφραση, πού ἔχει παραμορφώσει τὰ πρόσωπα τοῦ Ἰωάννη καὶ τοῦ Ἰωσήφ Ἀριμαθείας καὶ ἡ ἀποτύπωση τοῦ θανάτου στὸ παραμορφωμένο ἀπὸ τὸν πόνον πρόσωπο τοῦ νεκροῦ Χριστοῦ, πρώτη φορὰ ἐκδηλώνεται με τόση ἀλήθεια καὶ ἐκφραστικότητα στὴ ζωγραφικὴ τῶν Παλαιολόγων, ἀλλὰ καὶ στὴ βυζαντινὴ ζωγραφικὴ γενικότερα.

Ὁ ἄγνωστος αὐτὸς καλλιτέχνης με τὸν ἐξπρεσιονιστικὸ χαρακτήρα τῆς ζωγραφικῆς του σὲ ἀπροσδόκητη γιὰ τὴ βυζαντινὴ τέχνη κορύφωση, συμμετέχει καὶ στὴ διακόσμηση τοῦ κυρίως ναοῦ. Στὸν καλλιτέχνη αὐτὸν ἀποδίδουμε ὄχι μόνον μεμονωμένες μορφές Ἁγίων, ἀλλὰ καὶ σκηνές, ὅπως τὴν Κοίμηση τῆς Θεοτόκου, τὸ Νιπτῆρα, τὸ Μυστικὸ Δεῖπνον κ.ἄ.

Στὸ δεύτερο καλλιτέχνη, πού συμβατικὰ τὸν ἀποκαλοῦμε τῆς Προσευχῆς στὸ Ὅρος τῶν Ἐλαιῶν, καὶ ὁ ὁποῖος δὲν συμμετέχει, ὅπως διαπιστώσαμε, στὴ διακόσμηση τοῦ κυρίως ναοῦ, ὀφείλονται οἱ παραστάσεις τοῦ Μυστικοῦ Δείπνου (εἰκ. 14), τοῦ Νιπτῆρος, τοῦ Χριστοῦ πού ἐξηγεῖ τὸ νόημα τοῦ Νιπτῆρος (εἰκ. 15), τῆς Προσευχῆς στὸ Ὅρος τῶν Ἐλαιῶν (εἰκ. 16) καὶ τῆς Προδοσίας τοῦ Ἰούδα (εἰκ. 17). Ὁ καλλιτέχνης αὐτὸς παρουσιάζει στε-

νῆ εἰκονογραφικὴ καὶ ὑφολογικὴ συγγένεια μὲ τὴ ζωγραφικὴ τοῦ ναοῦ τοῦ Πρωτάτου στὸ "Ἅγιον Ὄρος. Ἡ συγγένεια αὐτὴ ἐντοπίζεται ὄχι μόνον στὸν ἀφηγηματικὸ χαρακτήρα στὴν ἀπόδοση τῶν θεμάτων, ἀλλὰ καὶ στὴν εἰκονογραφικὴ συγκρότηση τῶν σκηνῶν, στὸν ἤρεμο καὶ μνημειακὸ χαρακτήρα τῶν παραστάσεων, μὲ μορφὲς καλοστημένες καὶ ἤρεμες, ποὺ ἐντάσσονται μὲ ρυθμικὴ συνοχὴ μέσα σ' αὐτές, μὲ διακριτικὴ, γεμάτη πνευματικὴ ἐκφραση στὰ πρόσωπα, ποὺ εἶναι γαλήνια καὶ εἰρηνικά, χωρὶς ἐνταση, ἀκόμη καὶ σὲ σκηνὲς βίας, ὅπως στὴν Προδοσίᾳ τοῦ Ἰούδα.

Ἀκόμα ἡ στενὴ τεχνοτροπικὴ σχέση ἀνάμεσα στὸ ζωγράφο τῆς Προσευχῆς στὸ Ὄρος τῶν Ἐλαιῶν καὶ στὸ ζωγράφο τοῦ Πρωτάτου, τὸν Πανσέληνο, παρατηρεῖται στὴν υἱοθέτηση κοινῶν φυσιογνωμικῶν τύπων μὲ πλατιὰ πρόσωπα καὶ στιβαρὸ λαιμό, ποὺ ἔχουν τὴν ἴδια ἐκφραστικὴ ποιότητα, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὴ συγκριτικὴ παράθεση τοῦ συμπλέγματος τοῦ Χριστοῦ καὶ Ἰωάννη ἀπὸ τὸ Μυστικὸ Δεῖπνο ἢ μορφῶν τῶν Ἀποστόλων ἀπὸ τὴν Προσευχὴ στὸ Ὄρος τῶν Ἐλαιῶν.

Συνοψίζοντας, οἱ τοιχογραφίες τοῦ ἐξωνάρθηκα τοῦ καθολικοῦ τῆς Μονῆς Βατοπεδίου ἀποτελοῦν ἀναντίρρητα τὴν πιὸ σημαντικὴ ἀποκάλυψη τῶν τελευταίων δεκαετιῶν στὸ χῶρο τῆς βυζαντινῆς ζωγραφικῆς, γιὰτὶ συνθέτουν ἓνα ἔργο μὲ ἰδιαίτερο εἰκονογραφικὸ καὶ καλλιτεχνικὸ ἐνδιαφέρον ἀκριβῶς χρονολογημένο στὰ 1312. Ἐχομε μάλιστα τὴ γνώμη ὅτι οἱ τοιχογραφίες, ποὺ ἀποδώσαμε στὸ ζωγράφο τῆς Προσευχῆς στὸ Ὄρος τῶν Ἐλαιῶν, συνδέονται στὴν τεχνικὴ ἐκτέλεση καὶ στὴν ἐκφραστικὴ ποιότητα μὲ τὴν παραγωγὴ τοῦ ἐργαστηρίου τοῦ ζωγράφου τοῦ ναοῦ τοῦ Πρωτάτου, τὸν ὁποῖο ἡ παράδοση ταυτίζει, ὅπως εἶπαμε, μὲ τὸν ἐκ Θεσσαλονίκης δίκην σελήνης λάμπραντα κὺρ Μανουὴλ τὸν Πανσέληνο.

Ἡ ἐντάξη στὴ δραστηριότητα τοῦ ἐργαστηρίου τοῦ κορυφαίου καλλιτέχνη Μανουὴλ Πανσελήνου ἐνὸς τμήματος τῶν τοιχογραφιῶν τοῦ ἐξωνάρθηκα τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς Βατοπεδίου ἀποτελεῖ γεγονὸς ἰδιαίτερης σημασίας γιὰ τὴ βυζαντινὴ ζωγραφικὴ καὶ τὴν καλλιτεχνικὴ παραγωγὴ τῆς Θεσσαλονίκης τὴν περίοδο τοῦ Ἀνδρονικοῦ Β' Παλαιολόγου (1282-1328), καὶ συμβάλλει στὴ γνώση τῆς καλλιτεχνικῆς προσωπικότητος ἐνὸς ἀπὸ τοὺς μεγαλύτερους καλλιτέχνες ὄλων τῶν ἐποχῶν.

Ἡ παρουσία τοῦ Πανσελήνου στὴ μονὴ Βατοπεδίου ἀνιχνεύεται ἀκόμη καὶ στὸ χῶρο τῶν φορητῶν εἰκόνων, καθὼς δύο εἰκόνες τῆς μονῆς, ποὺ πρόσφατα συντηρήθηκαν, τοῦ ἀγίου Γεωργίου καὶ τοῦ ἀγίου Δημητρίου, παρουσιάζουν στενὴ τυπολογικὴ καὶ τεχνοτροπικὴ συγγένεια μὲ τὶς τοιχογραφίες τοῦ ναοῦ τοῦ Πρωτάτου· γι' αὐτὸ τὸ λόγο τὶς ἔχομε ἐντάξει στὸ ἐργαστήριον τοῦ μυθικοῦ καλλιτέχνη τῶν τοιχογραφιῶν τοῦ Πρωτάτου.

Τὴν πνευματικὴ καὶ καλλιτεχνικὴ ἀναγέννηση τῶν Παλαιολόγων ἐκφράζει καὶ ἡ ψηφιδωτὴ παράσταση τοῦ Εὐαγγελισμοῦ (εἰκ. 20), ποὺ σώζεται στὸ καθολικὸ τῆς μονῆς Βατοπεδίου. Τὸ ψηφιδωτὸ αὐτὸ, ποὺ εἶναι τὸ μόνο σωζόμενο ἐντοίχιο ψηφιδωτὸ στὸ "Ἅγιον" Ὄρος ἀπὸ τὴν περίοδο τῶν Παλαιολόγων, βρίσκεται στὸν ἐξωνάρθηκα τοῦ καθολικοῦ καὶ διατάσσεται ἐκατέρωθεν τῆς εἰσόδου πρὸς τὸν κυρίως ναό. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν τεχνικὴ καὶ τεχνοτροπικὴ ἀποψη ὁ Ἅγγελος καὶ ἡ Παναγία τοῦ Εὐαγγελισμοῦ, ποὺ διακρίνονται μὲ τὴν χάρη καὶ εὐγένεια τῶν στάσεων καὶ τῶν κινήσεων, καθὼς καὶ τὴ μαλακὴ, ζωγραφικὴ ἀπόδοση τοῦ προσώπου καὶ τοῦ ρούχου ἐκφράζουν τὴν ἀκαδημαϊκὴ καλλιτεχνικὴ τάση τῆς πρωτεύουσας κατὰ τὴν πρώτη εἰκοσαετία τοῦ 14ου αἰ.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν τοιχογραφίαν τοῦ ναοῦ τοῦ Πρωτάτου καὶ τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς Βατοπεδίου, τὴν ἀναγέννηση τῆς ζωγραφικῆς στὰ χρόνια τῶν Παλαιολόγων ἀντιπροσωπεύουν στὸ "Ἅγιον" Ὄρος καὶ οἱ τοιχογραφίαι ποὺ σώζονται στὴ μονὴ Χελανδαρίου καὶ εἰδικότερα στὸ καθολικὸ, στὴν τράπεζα καὶ στὸν κοιμητηριακὸ ναὸ τῆς μονῆς.

Ἰδιαιτέρα οἱ τοιχογραφίαι τοῦ καθολικοῦ, ποὺ χρονολογοῦνται στὰ 1318-1320, συνθέτουν ἓνα ἀπὸ τὰ πιὸ σημαντικὰ σύνολα τῆς ἐποχῆς τῆς ἀναγέννησεως τῶν Παλαιολόγων (εἰκ. 21-22). Δυστυχῶς ὅμως τὸ σύνολο αὐτὸ τῆς λαμπρῆς διακοσμῆσεως ξαναζωγραφίστηκε τὸ 1804 ἀπὸ τοὺς ἀγιογράφους Βενιαμίν, μοναχὸ καὶ Ζαχαρία, ἱερομόναχο. Σήμερα μποροῦμε νὰ ἐκτιμήσουμε τὴ λαμπρὴ αὐτὴ διακόσμηση μὲ βάση λίγες τοιχογραφίαι, ποὺ δὲν ἐπιζωγραφίστηκαν, καὶ μερικὲς ἄλλες ποὺ καθαρίστηκαν στὴ δεκαετία τοῦ 1970.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν τεχνικὴ ἀποψη οἱ τοιχογραφίαι τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς Χελανδαρίου, ὅπως συνάγεται ἀπὸ τὴν σκηνὴ καὶ τὰ μεμονωμένα πρόσωπα ποὺ ἔχουν καθαρῶς, ἔχουν ἀπομακρυνθεῖ ἀπὸ τὴ ζωγραφικὴ τοῦ Πρωτάτου, ὅπως καὶ ἀπὸ τὴν τέχνη τῶν τοιχογραφιῶν τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς Βατοπεδίου, καθὼς ἐκφράζουν μιὰ ἄλλη τάση τῆς τέχνης τῶν Παλαιολόγων, ποὺ ἀναπτύσσεται στὴ δευτέρη δεκαετία τοῦ 14ου αἰ. καὶ ἀναγνωρίζεται στὴ ζωγραφικὴ μνημεῖων τῆς Θεσσαλονίκης καὶ τῆς Βεροίας καὶ ἰδιαιτέρα στὴν τοιχογραφίαν τοῦ Ἁγίου Νικολάου Ὁρφανοῦ, τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης στὴ Θεσσαλονίκη καὶ τοῦ ναοῦ τοῦ Χριστοῦ Σωτῆρος στὴ Βέροια.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ δεῦτερο μισὸ τοῦ 14ου αἰ. σώζονται τοιχογραφίαι στὸ καθολικὸ τῆς μονῆς Παντοκράτορος, στὸ παρεκκλήσιο τῶν Ἁγίων Ἀναργύρων, στὴ μονὴ Βατοπεδίου, στὸ παρεκκλήσιο τῶν Ἀρχαγγέλων καὶ στὸ μονύδριον τοῦ Ἁγίου Βασιλείου, στὴ μονὴ Χελανδαρίου, καὶ πιθανότατα στὸ ναὸ τοῦ Ἁγίου Βλασίου, στὴ μονὴ τῆς Λαύρας. Πρόσφατα εἶχα τὴν εὐκαιρίαν νὰ ἐντοπίσω καὶ ἀποκαλύψω κάτω ἀπὸ νεωτερικὰ ἀσβεστώματα τοιχογραφίαι τῆς ἴδιας

περιόδου, πού σώζονται δυστυχῶς ἀποσπασματικά, στό παρεκκλήσιο τοῦ Ἁγίου Δημητρίου, στή μονή Ξενοφῶντος.

Ἀπό τίς τοιχογραφίες τῆς περιόδου αὐτῆς ιδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιά τήν ὑψηλή καλλιτεχνική τους ποιότητα παρουσιάζουν οἱ τοιχογραφίες τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς Παντοκράτορος. Τό σύνολο τῶν τοιχογραφιῶν πού σώζονται στό καθολικό, ἀνήκει σέ περισσότερες ἀπό μία περίδους. Εἰδικότερα, στή ζωγραφική τοῦ δευτέρου μισοῦ τοῦ 14ου αἰ. ἔχουμε ἐντάξει τήν παράσταση τῆς Δεήσεως, πού σώζεται στόν ἀνατολικό τοῖχο τοῦ νάρθηκα, τήν παράσταση τῆς Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου καθῶς καί μορφές ὀλόσωμων Προφητῶν καί Ἁγίων (εἰκ. 23-24), πού σώζονται στούς χορούς, στούς κάθετους τοίχους καί στά τόξα τῆς ὀροφῆς τοῦ δυτικοῦ τμήματος τοῦ κυρίως ναοῦ.

Ἀπό τεχνοτροπική ἄποψη οἱ τοιχογραφίες τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς Παντοκράτορος χαρακτηρίζονται ἀπό ἐπιστροφή σέ εἰκονιστικούς τύπους καί καλλιτεχνικούς τρόπους τῆς μνημειακῆς ζωγραφικῆς τῆς πρώτης περιόδου τῆς τέχνης τῶν Παλαιολόγων.

Ἀπό γενικότερη καλλιτεχνική σκοπιά, ἡ ἐπιστροφή αὐτή πού χαρακτηρίζει τίς τοιχογραφίες τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς Παντοκράτορος στήν τέχνη τοῦ τέλους τοῦ 13ου αἰ. δέν ἀποτελεῖ φαινόμενο μεμονωμένο. Ἐντάσσεται σέ μιὰ προσπάθεια ἀνανεώσεως τῶν κλασικιστικῶν τάσεων, πού παρατηρεῖται στή ζωγραφική στά μέσα τοῦ 14ου αἰ. καί συνεχίζεται ὡς τά τέλη περίπου τοῦ ἴδιου αἰῶνα. Σέ σχέση μέ τά ἔργα τῆς περιόδου αὐτῆς, οἱ τοιχογραφίες τῆς μονῆς Παντοκράτορος διακρίνονται, παρὰ τήν ἐπιζωγράφιση, ἀπό μιὰ ιδιαίτερα ὑψηλή καλλιτεχνική ποιότητα, πού συνηγορεῖ ὄχι μόνο γιά τόν καθορισμό τῆς χρονολόγησής τους στή δεκαετία 1360-1370, ἀλλά καί στό νά τίς θεωρήσουμε ὡς ἔργο πού ἐκφράζει ἄμεσα τίς καλλιτεχνικές τάσεις τῆς πρωτεύουσας τήν περίοδο αὐτή. Ἡ ἄποψη αὐτή ἀποκτᾶ ιδιαίτερη σημασία ὅταν ἀναλογιστοῦμε ὅτι τήν περίοδο αὐτή δέν σώζονται τοιχογραφίες στήν Κωνσταντινούπολη καί στή Θεσσαλονίκη, πού νά ἐκπροσωποῦν τό καλλιτεχνικό αὐτό ρεῦμα.

Στό Ἁγιον Ὄρος, ἀμέσως μετὰ τήν πτώση τῆς Θεσσαλονίκης στούς Τούρκους (1430), μαρτυρεῖται ἡ διακόσμηση τῶν καθολικῶν τῆς μονῆς Κωνσταμονίτου (1433), τοῦ Ἁγίου Παύλου (1447) καί τῆς παλαιᾶς μονῆς Παντελεήμονος (1451). Ἀπό τίς διακοσμήσεις αὐτές, πού δέ σώζονται σήμερα, διατηρεῖται μόνο ἓνα ἀπόσπασμα τοιχογραφίας στή μονή Ἁγίου Παύλου μέ τό κεφάλι τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου τοῦ Ἀθωνίτη (εἰκ. 25). Τό κεφάλι αὐτό τοῦ ἁγίου ἀκολουθεῖ πιστά στό 15ο αἰ. τόν εἰκονιστικό τύπο τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου τοῦ Ἀθωνίτη, πού σώζεται σέ ἔργα τῆς λεγόμενης «μακεδονικῆς σχολῆς», ὅπως εἶναι οἱ τοιχογραφίες στό ναό τοῦ Πρωτάτου στό Ἁγιον Ὄρος.

Ὡστόσο στὴν τοιχογραφία τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Παύλου εἶναι ἐμφανῆς ἡ σχηματοποίηση τῶν ὄγκων, ἡ ἀκαμψία τῶν γραμμῶν καὶ ἡ ξηρότητα τῆς ζωγραφικῆς. Παρὰ τὴ χαμηλὴ ποιότητα τῆς ζωγραφικῆς, σὲ σχέση μετὰ τὰ πρότυπα ποὺ ἀκολουθεῖ, τὸ κεφάλι τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου στὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Παύλου ἔχει ἰδιαίτερη σημασία, γιατί καθὼς προέρχεται ἀπὸ ἓνα ἀκριβῶς χρονολογημένο σύνολο, ἀπηχεῖ τάσεις τῆς ζωγραφικῆς κατὰ τὸ δεύτερο τέταρτο τοῦ 15ου αἰ. στὴ Μακεδονία, ποὺ συνδέονται μετὰ ἐπιστροφή σὲ πρότυπα τῆς «μακεδονικῆς σχολῆς». Στὴν ἴδια καλλιτεχνικὴ τάση ὑπάγεται καὶ ἓνα σπάραγμα τοιχογραφίας μετὰ τὴ μορφή τοῦ Χριστοῦ, ποὺ σώζεται στὸ παρεκκλήσιο τῆς Μολυβοκκλησιᾶς στὶς Καρυές.

Ἐνα πολὺ σημαντικὸ σύνολο γιὰ τὴ ζωγραφικὴ τοῦ πρώτου μισοῦ τοῦ 15ου αἰ. εἶχα τὴν εὐκαιρία νὰ ἐντοπίσω στὸ κελλὶ τοῦ Ἁγίου Προκοπίου, ποὺ βρίσκεται στὴν περιοχὴ τῆς μονῆς Βατοπεδίου. Τὸ σύνολο αὐτὸ περιορίζεται στὴ δυτικὴ ἐξωτερικὴ ὄψη τοῦ παρεκκλησίου, ποὺ ὅπως εἶναι γνωστὸ εἶναι κατάγραφο μετὰ τοιχογραφίες τοῦ 1537, οἱ ὁποῖες ἀποδίδονται στὸ ζωγράφου Ἀντώνιο. Στὴν πρώτη ζώνη τοῦ δυτικοῦ τοίχου εἰκονίζονται ὀλόσωμοι ὁ ἅγιος Προκόπιος καὶ ὁ ἅγιος Γεώργιος (εἰκ. 26), ὁ προφήτης Μωυσῆς καὶ ὁ ἅγιος Παχώμιος. Στὴ δεύτερη ζώνη παριστάνεται ὁ Εὐαγγελισμὸς, ἐκατέρωθεν τῆς κόγχης, ποὺ ἀνοίγεται πάνω ἀπὸ τὸ ὑπέρθυρο τῆς εἰσόδου, ἐνῶ μέσα στὴν κόγχη ἀναπτύσσεται ἡ παράσταση τῆς Σταυρώσεως.

Ἡ ὑψηλὴ ποιότητα τῆς ζωγραφικῆς τῶν τοιχογραφιῶν τοῦ κελλιοῦ τοῦ Προκοπίου, μοναδικὴ στὴ Μακεδονία κατὰ τὸ πρῶτο μισὸ τοῦ 15ου αἰ., μετὰ τὴν ἀριστοκρατικὴ εὐγένεια καὶ τὴ χάρη τῶν μορφῶν, τὴ γαλήνια πνευματικὴ ἀκρίβεια καὶ τὴ φωτεινότητα τῶν χρωμάτων, ἐντάσσει τὸ μνημεῖο σὲ κλασικίζουσες τάσεις κατὰ τὴν ὕστερη φάση τῆς Παλαιολογείου ζωγραφικῆς καὶ βεβαιώνει τὴν κωνσταντινουπολίτικη καταγωγὴ ἢ μαθητεία τοῦ ζωγράφου. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, τεχνικὰ καὶ τεχνοτροπικὰ χαρακτηριστικὰ κατατάσσουν τὸ μνημεῖο σὲ προδρομικὴ ἔκφραση τῆς «κρητικῆς σχολῆς» κατὰ τὸ πρῶτο μισὸ τοῦ 15ου αἰ.

Τελειώνοντας τὴ συνοπτικὴ παρουσίαση τῆς καλλιτεχνικῆς παραγωγῆς στὸ Ἁγιον Ὄρος τὴν περίοδο τεσσάρων αἰώνων, ἐπιθυμῶ νὰ ἐπισημάνω ὅτι τὸ Ἁγιον Ὄρος μέσα σ' ἓνα πνεῦμα ἰδεολογικῆς ἐπιβεβαιώσεως, μετὰ τὰ ἔργα μνημειακῆς ζωγραφικῆς ποὺ διασώζει, τὴν ἰδιαίτερη λάμψη καὶ ἀκτινοβολία, πνευματικὴ καὶ καλλιτεχνικὴ, ποὺ ἄσκησε σὲ ὅλο τὸ βαλκανικὸ χῶρο. Ὡστόσο θὰ πρέπει νὰ σημειώσουμε ὅτι ἡ καλλιτεχνικὴ παραγωγὴ στὸ Ἁγιον Ὄρος τὴν περίοδο αὐτὴ ἀποτελεῖ ἔκφραση τῶν καλλιτεχνικῶν ἐργαστηρίων τῆς Θεσσαλονίκης καὶ τῆς Κωνσταντινούπολης, καὶ ὄχι τοπικῶν ἐργαστηρίων, ὅπως ὑποστηρίχθηκε, καὶ ἐκφράζει τὸ ἀνανεωμένο ἐνδιαφέρον τοῦ βυζαντι-

νοῦ κόσμου πρὸς τὴν ἑλληνικὴ παιδεία, τὴν ὁποία μπολιάζει γόνιμα μὲ τὴν πνευματικότητα τοῦ χριστιανισμοῦ καὶ τὴν παράδοση τοῦ Ὁρθόδοξου μοναχισμοῦ.

ΕΠΙΛΟΓΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ

- G. Millet, *Monuments de l'Athos*, τόμ. I, *Les peintures*, Παρίσι 1927.
- A. Xyngopoulos, *Thessalonique et la peinture macédonienne*, Ἀθήνα 1955.
- A. Ξυγγόπουλου, *Μανουὴλ Πανσέληνος*, Ἀθήνα 1956.
- A. Xyngopoulos, «Nouveaux témoignages de l'activité des peintres macédoniens au Mont Athos», *Byzantinische Zeitschrift* 52 (1959), σελ. 62-64.
- V. Djurić, «Freske crkvice sv. Besrebrenika despota Jovana Ugleše u Vatopedu i njihov značaj za ispitivanje solunskog porekla resavkog žinopisa», *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 7 (1961), σελ. 125-139.
- , «Fresques médiévales à Chilandar», *Actes du XII^e Congrès International des Études Byzantines (Ohride 1961)*, Βελιγράδι 1964, σελ. 71-81.
- A. Xyngopoulos, «Mosaïques et fresques de l'Athos», *Le Millénaire du Mont Athos (963-1963)*, τόμ. II, Βενετία 1964, σελ. 247-262.
- A. Embirikos, «Manuel Pansélinos», *Le Millénaire du Mont Athos (963-1963)*, τόμ. II, Βενετία 1964, σελ. 263-266.
- P. Miljković-Peprek, *Deloto na zografite Mihajlo Eutihij*, Σκόπια 1967.
- M. Σωτηρίου, «Ἡ Μακεδονικὴ σχολὴ καὶ ἡ λεγόμενη σχολὴ Μιλούτιν», *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*, περ. Δ', 5 (1969), σελ. 1-30.
- M. Μιχαηλίδη, «Νέα στοιχεῖα ζωγραφικοῦ διακόσμου δύο μνημείων τῆς Μακεδονίας», *Αρχαιολογικά Ἀνάλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν* 4 (1971), σελ. 351-355.
- Π. Μυλωνᾶ, «Τὸ Πρωτᾶτο τῶν Καρυῶν καὶ ὁ ζωγράφος Μανουὴλ Πανσέληνος», *Νέα Ἑστία*, τεῦχ. 1089 (1972), σελ. 1657-1662.
- E. Τσιγαρίδα, «Βυζαντινὰ καὶ μεσαιωνικὰ μνημεῖα Μακεδονίας καὶ Θράκης», *Αρχαιολογικὸν Δελτίον* 28 (1973), Χρονικά, σελ. 4, πίν.
- Doula Mouriki, «Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece at the Beginning of the Fourteenth Century», *L'art byzantin au début du XIV^e siècle. Symposium de Gračanica*, Βελιγράδι 1973, σελ. 64-66.
- M. Chatzidakis, «Classicisme et tendances populaires au XIV^e siècle», *Actes du XIV^e Congrès international des Études byzantines*, τόμ. I, Βουκουρέστι 1974, σελ. 160-161.
- E. Τσιγαρίδα, «Βυζαντινὰ καὶ μεσαιωνικὰ μνημεῖα Μακεδονίας, Θράκης», *Αρχαιολογικὸν Δελτίον* 31 (1976), Β. 2, σελ. 279-280.
- V. Djurić, *Byzantinische Fresken in Jugoslawien*, Βελιγράδι 1976.
- E. Τσιγαρίδα, «Τοιχογραφίες καὶ εἰκόνες τῆς μονῆς Παντοκράτορος Ἁγίου Ὁρους», *Μακεδονικά* 18 (1978), σελ. 184-191, πίν. 4-10.
- D. Bogdanović, V. Djurić, D. Medaković, *Chilandar*, Βελιγράδι 1978, σελ. 60-75.
- V. Djurić, «La peinture de Chilandar à l'époque du roi Milutin», *Hilandarski Sbornik* 4 (1978), σελ. 31-62.
- A. Ξυγγόπουλου, «Μνημειακὴ ζωγραφικὴ τοῦ Ἁγίου Ὁρους», *Νέα Ἑστία*, τεῦχ. 1285 (1981), σελ. 88-100 καὶ τεῦχ. 1286 (1981), σελ. 151-157.

- Δ. Καλομοιράκη, «Ἡ ἐμπειρία τῆς ἐσωτερικῆς ἀλήθειας τῆς Ἐκκλησίας μας στὶς τοιχογραφίες τοῦ Πρωτάτου», *Σύναξη* 12 (1984), σελ. 19-32.
- Ε. Ν. Τσιγαρίδα, *Οἱ τοιχογραφίες τῆς μονῆς Λατόμου Θεσσαλονίκης καὶ ἡ βυζαντινὴ ζωγραφικὴ τοῦ 12ου αἰώνα*, Θεσσαλονίκη 1986.
- Br. Todić, «Prôtaton et la peinture Serbe des premières decennies du XIV^e siècle», *L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIV^e siècle*, Βελιγράδι 1987, σελ. 21-31.
- Ε. Tsigaridas, «Monumental Painting in Greek Macedonia during the 15th Century», *Holy Image - Holy Space*, Ἀθήνα 1988, σελ. 54-61.
- V. Djurić, «Les portraits de souverains dans le narthex de Chilandar», *Hilandarski Sbornik* 7 (1989), σελ. 105-132.
- Δ. Καλομοιράκη, «Ἐρμηνευτικὲς παρατηρήσεις στὸ εἰκονογραφικὸ πρόγραμμα τοῦ Πρωτάτου», *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*, περ. Δ', 15 (1989-1990), σελ. 197-218.
- , «Πρωτάτο. Ἡ ἔρευνα, τὸ μνημεῖο καὶ οἱ πάτρωνές του», *Κληρονομία* 22 (1990), σελ. 73-100.
- Ε. Τσιγαρίδα, «Ἡ παλαιολόγειος ἀναγέννηση στὴ μνημειακὴ ζωγραφικὴ τῶν μονῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους», *Παρατηρητής* 18-19 (1991), σελ. 44-54.
- V. Djurić, «Les conceptions Hagioritiques dans la peinture du Prôtaton», *Hilandarski Sbornik* 8 (1991), σελ. 37-89.
- Διονυσίας Παπαχρυσάνθου, *Ὁ Ἀθωνικὸς μοναχισμὸς*, Ἀθήνα 1992.
- P. Vocotopoulos, «La peinture byzantine au Mont Athos», *Mount Athos and the European Community*, Θεσσαλονίκη 1993, σελ. 132-171.
- Ε. Τσιγαρίδα, «Ἡ μνημειακὴ ζωγραφικὴ στὶς μονὲς τοῦ Ἁγίου Ὄρους κατὰ τὴν περίοδο 1250-1500», *Πρακτικὰ τοῦ Τρίτου Διεθνoῦς Συμποσίου (Ὁργανοῦπολη Χαλκιδικῆς 14-16 Σεπτεμβρίου 1990): (Πολιτιστικὴ κληρονομία καὶ ἀρχιτεκτονικὴ παράδοση στὴ Χαλκιδικὴ καὶ στὸ Ἅγιον Ὄρος)*. *Χρονικὰ τῆς Χαλκιδικῆς*, Θεσσαλονίκη 1993, σελ. 277-353.
- Ἱερὰ Μεγίστη Μονὴ Βατοπεδίου. Τοιχογραφίαι ἐκ τοῦ ἐξωνάρθηκος τοῦ Καθολικοῦ*, Ἔκδοση Ι.Μ. Βατοπεδίου 1994, μὲ κείμενο τοῦ Εὐθ. Τσιγαρίδα.
- Ε. Τσιγαρίδα, «Τὰ ἐντοίχια ψηφιδωτὰ τοῦ Καθολικοῦ τῆς μονῆς Βατοπεδίου», *Θυμιάμα στὴ Μνήμη τῆς Λασκαρίνας Μπούρα*, Ἀθήνα 1994, σελ. 317-324, ἔγχρ. εἰκ. 16-18, πίν. 1-15.
- Th. Steppan, «Die Mosaiken des Athos Klosters Vatopaidi», *Cahiers Archéologiques* 42 (1994), σελ. 87-122.
- Μυρτάλης Ἀχειμάστου-Ποταμιάνου, *Ἑλληνικὴ Τέχνη. Βυζαντινὲς τοιχογραφίες*, Ἀθήνα 1994.
- Ι. Μ. Χατζηφώτη, *Μακεδονικὴ Σχολή*, Ἀθήνα 1995.
- Ε. Τσιγαρίδα, «Οἱ τοιχογραφίες τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς Βατοπεδίου», στὰ ὑπὸ ἔκδοση πρακτικὰ τοῦ συνεδρίου *Βυζάντιο καὶ Σερβία κατὰ τὸν ΙΔ' αἰώνα* (Ἀθήνα 1996).
- Πρωτάτο. Κυρ Μανουήλ Πανσέληρος. Ἡμερολόγιο-Λεύκωμα 1996*, μὲ κείμενο τοῦ Εὐθ. Τσιγαρίδα (Ἔκδοση «τοῦ Ὄργανισμοῦ Πολιτιστικῆς Πρωτεύουσας Θεσσαλονίκη 1997» καὶ τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος Ἁγίου Ὄρους).



Είκ. 1. Μονή Βατοπεδίου. Ὁ ἀρχάγγελος Γαβριήλ ἀπὸ τὸ ψηφιδωτὸ τοῦ Εὐαγγελισμοῦ.



Είκ. 2. Μονή Βατοπεδίου. Τὸ ψηφιδωτὸ τῆς Δεήσεως.



Εικ. 3. Μονή Βατοπεδίου. Ἀπόσπασμα τοιχογραφίας με τὸν ἐναγκαλισμὸ τῶν ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου.



Εικ. 4. Κελλί Ραβδούχου. Ὁ ἀπόστολος Παῦλος.



Εικ. 5. Μονή Βατοπεδίου. Ἀπόσπασμα τοιχογραφίας με τὴν Παναγία Γλυκοφιλοῦσα, δορυφορούμενη ἀπὸ δύο ἀγγέλους.



Εικ. 6. Πρωτάτο. 'Ο Χριστός ένθρονος.

Εικ. 7. Πρωτάτο. 'Η Κοίμηση τῆς Θεοτόκου (λεπτομέρεια).





Εικ. 8. Πρωτάτο. Τὰ Εισόδεια τῆς Θεοτόκου (λεπτομέρεια).

Εικ. 9. Πρωτάτο. Ὁ εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης ὑπαγορεύει τὸ Εὐαγγέλιο στὸν μαθητὴ του Πρόχορο.





Εικ. 10. Πρωτότο. Ὁ ἅγιος Ἀθανάσιος
ὁ Ἀθωνίτης (λεπτομέρεια).



Εικ. 11. Πρωτότο. Ὁ ἅγιος Παῦλος
ὁ Ἐηροποταμινός.



Εικ. 12. Πρωτάτο. 'Ο άγιος Μερκούριος.

Εικ. 13. Πρωτάτο. 'Ο άγιος Δαμιανός.





Είχ. 14. Μονή Βατοπεδίου. 'Ο Μυστικός Δεΐπνος (λεπτομέρεια).

Είχ. 15. Μονή Βατοπεδίου. 'Ο Χριστός ἐξηγεῖ τὸ νόημα τοῦ Νιπτῆ-
ρος (λεπτομέρεια).





Είκ. 16. Μονή Βατοπεδίου. Ἡ Προσευχὴ στὸ Ὄρος τῶν Ἐλαιῶν (λεπτομέρεια).



Είκ. 17. Μονή Βατοπεδίου. Ἡ Προδοσία τοῦ Ἰούδα (λεπτομέρεια).



Είκ. 18. Μονή Βατοπεδίου. Ἡ Ἀποκαθήλωσις (λεπτομέρεια).



Εἰκ. 19. Μονὴ Βατοπεδίου. Ὁ Ἐπιτάφιος Θρῆνος (λεπτομέρεια).



Εἰκ. 20. Μονὴ Βατοπεδίου.
Ὁ ἀρχάγγελος Γαβριὴλ
ἀπὸ τὴν παράσταση τοῦ
Εὐαγγελισμοῦ.



Εικ. 21. Μονή Χελανδαρίου. Ὁ Χριστὸς ἐκδιώκει τοὺς ἐμπόρους ἀπὸ τὸ ναό (λεπτομέρεια).



Εικ. 22. Μονή Χελανδαρίου. Τὰ Εἰσόδια τῆς Θεοτόκου (λεπτομέρεια).



Εικ. 23. Μονή Παντοκράτορος.
'Ο ἅγιος Εὐθύμιος (λεπτομέρεια).



Εικ. 24. Μονή Παντοκρά-
τορος. 'Ο ἅγιος Ἰωάννης ὁ
Θεολόγος (λεπτομέρεια).



Εἰκ. 25. Μονὴ Ἁγίου Παύλου. Ἀπόσπασμα τοιχογραφίας μετὸν ἅγιον Ἀθανάσιο τὸν Ἀθωνίτη.



Εἰκ. 26. Κελλὶ Προκοπίου. Ὁ ἅγιος Γεώργιος (λεπτομέρεια).

AN OUTLINE OF MONUMENTAL PAINTING OF THE
BYZANTINE PERIOD

From a study of works of monumental art on Mt Athos it emerges that the surviving examples from the period of Macedonian and Komnenian dynasties (from 867 to the end of the 12th century A.D.) are very few in number and all located in the monastery of Vatopedi (two mosaics in the katholikon from the 11th century and two fragments of wall paintings from the monastery's refectory), or in the cell of Rhabdouchou at Karyes (from the end of the 12th century). On the other hand, the spiritual and artistic flowering that is apparent on Mt Athos during the period of the Palaiologi contributes to the creation of important wall paintings. The monasteries are anxious to renew interior decoration of their katholika and invite the most famous artists of the time to take part in this venture. From the renaissance of the Palaiologi which comes in the reign of Andronicus Palaiologus the Second (1282-1328) the following are preserved in their entirety: — the wall paintings in the chapel of the Protaton at Karyes, those in the katholikon of the monastery of Vatopedi, as well as those in the katholikon, the refectory and the cemetery chapel of the monastery of Chilandar.

The wall paintings of the church of the Protaton at Karyes are ascribed by oral and written tradition (from the 18th century and after) to the artist Manuel Panselinos and constitute a major work of the Palaiologan Renaissance. Panselinos is the most significant representative of the so-called 'Macedonian School' which existed at the end of the 13th century and the beginning of the 14th. He was also one of the greatest artists of all periods. The Protaton wall paintings are his major work and are dated to the end of the 13th century (about 1290). Panselinos also worked at the monastery of Great Lavra, an opinion supported by the academician A. Xyngopoulos who bases it on a fragment of a fresco of minute proportions showing the head of St. Nicholas. We are talking about Panselinos' earliest known work, predating the Protaton wall paintings.

The wall paintings in the katholikon of the monastery of Vatopedi dated to 1312 are likewise significant for the monumental art of the Palaiologi years. Of particular importance are those on the upper tier of decoration of the exonarthex, which are ascribed to two artists of completely different artistic personalities. The one is well known for the expressionistic nature of his painting, while the other approaches Panselinos in his technique. In the katholikon of the monastery of Vatopedi, more particularly in the exonarthex is to be found the one surviving wall mosaic on Mt Athos from the Palaiologan era, with the Annunciation as its subject.

The wall paintings in the katholikon of the monastery of Chilandar express a different tendency in Palaeologan art which develops in the second decade of the 14th century and is acknowledged in the monumental art of Thessaloniki and of Veria. Of particular interest for the painting of the second half of the 14th century are certain wall paintings from the katholikon of the monastery of Pantokrator

which are distinguished for their return to artistic models from the end of the 13th century and enshrine the principal artistic trends of Constantinople and Thessaloniki at that period. The first half of the 15th century is the date assigned to the murals in the Cell of Procopius which are witness to the artist's Constantinopolitan origins or training and place the monument as an avant garde expression of the 'Cretan School'.

These works of monumental art of Mt Athos witness to its particular spiritual and artistic brilliance and influence throughout the Balkans. Nevertheless this art is not the work of local workshops or studios but of the artistic workshops of Thessaloniki and Constantinople and express a renewal of interest on the part of Christianity and Orthodox monasticism in Greek education.

G. SUBOTIĆ

Η ΜΝΗΜΕΙΑΚΗ ΖΩΓΡΑΦΙΚΗ ΣΤΑ ΟΡΘΟΔΟΞΑ ΜΟΝΑΣΤΗΡΙΑ

Από την πλούσια κληρονομιά της κλασικής τέχνης, η εμπειρία της εντοίχιας ζωγραφικής στις περιοχές της ανατολικής χριστιανοσύνης, ήταν πλατιά διαδεδομένη και απέκτησε τους καλύτερους και μεγαλύτερους σε διάρκεια κληρονόμους.

Ο κόσμος των ιερών παραστάσεων στο κέντρο του οποίου τοποθετήθηκε η εικόνα με τη δική της ιδιαίτερη και πολύ γνωστή σημασία, κάλυπτε, σύμφωνα με τους κανόνες, όλες τις επιφάνειες του χώρου, εμπλουτίζοντας και ερμηνεύοντας στους πιστούς τη χριστιανική σκέψη με τον πλέον εμπειριστωμένο και σύνθετο τρόπο. Πολλές εικονογραφήσεις ήταν εκτεθειμένες στους ναούς, προσιτές στα βλέμματα όλων αυτών που, κατά τη διάρκεια της τελετής, επικαλούνταν τα γεγονότα από τη χριστιανική ιστορία ή δόξαζαν κάποια ξεχωριστά πρόσωπα. Ήταν, θα λέγαμε, η καλύτερη «πραγματοποίηση» της σκέψης των Αγίων Πατέρων, ότι η εικόνα είναι το βιβλίο των αγραμμάτων.

Οι αρχές και η πρώτη περίοδος διακόσμησης των λατρευτικών χώρων όπου ζούσαν οι μοναχοί, συγκεντρωμένοι σε μεγαλύτερες ή μικρότερες κοινότητες, χαρακτηρίζονταν από μια σεμνότητα. Εμείς δεν θα ασχοληθούμε εδώ με αυτή την περίοδο. Τα υπολείμματα που υπάρχουν δεν μας δίνουν τη δυνατότητα να σχηματίσουμε πραγματική εικόνα γύρω από τη φύση αυτής της καλλιτεχνικής δραστηριότητας, που προορίζονταν για τους μοναχούς. Άλλωστε τη σύναξή μας ενδιαφέρει η περίοδος μετά τον 9ο αιώνα. Εν τω μεταξύ, δεν είναι πλούσια ούτε τα αποδεικτικά στοιχεία που αφορούν την εντοίχια ζωγραφική της πρώτης περιόδου, αμέσως μετά την εικονομαχία. Η διαμάχη, η οποία χώρισε βαθειά ολόκληρη την κοινωνία, δεν σταμάτησε, για ενάμιση περίπου αιώνα, μόνο την καλλιτεχνική δημιουργία, αλλά εξαφάνισε σχεδόν όλα τα έργα που είχαν προηγηθεί. Μόνο τυχαία, κάτω από νεότερα στρώματα, εμφανίστηκαν παραστάσεις οι οποίες μιλούν για το χαρακτήρα της εντοίχιας διακόσμησης και το περιεχόμενό της. Τέτοιο παράδειγμα υπάρχει εδώ, στην πόλη που μας φιλοξενεί, πολύ κοντά μας. Είναι

το γνωστό μωσαϊκό της μονής του Οσίου Δαβίδ. Η απρόσμενη εμφάνιση και η λάμψη του περιέβαλαν το έργο με παραδόσεις και το συνέδεσαν με θαύμα που του χάρισε μια ιδιαίτερη εμβέλεια — εννοείται δε ότι αυτό έγινε κατά την περίοδο που το σχίσμα, το οποίο είχε σχέση με τη λατρεία των εικόνων, είχε αρθεί και είχε επανέλθει η ελευθερία στην καλλιτεχνική έκφραση.

Οι πιο παλιές γνωστές εικόνες αυτής της εποχής, αρκετά σπάνιες, όπως είναι αυτές στους τοίχους της Αγίας Μαύρας κοντά στην Κερύνεια στην Κύπρο και του Αγίου Στεφάνου και μερικών άλλων ναών στην Καστοριά για παράδειγμα, δείχνουν πόσο κατά τη διάρκεια της κρίσης ξεχάστηκε η τεχνική της ζωγραφικής και η τέχνη γενικά απομακρύνθηκε από τις υψηλές κλασικές πηγές. Περιορισμένες σε επιφανειακές και χρωματικά φτωχές φόρμες, αλλά με εκφραστικότητα και ζωντάνια, ουσιαστικά ανήκουν στο ίδιο πνεύμα, αν και με διαφορετικές εκδοχές διατηρήθηκαν και στους επόμενους αιώνες.

Αυτό που ακολούθησε αμέσως μετά τη νίκη των υποστηρικτών των εικόνων, ήταν αποτέλεσμα περιορισμένων δυνατοτήτων και παρέμεινε σε ορισμένες περιοχές ως έκφραση σεμνότητας και αυστηρών αντιλήψεων της μοναχικής κοινότητας. Συνέβη ιδιαίτερα στις μικρές μοναστικές κοινότητες, όπου αναχωρητές, οργανωμένοι σε σκήτες ή ανεξάρτητοι, έκαναν παραγγελίες έργων που ταίριαζαν στις περιστάσεις. Αυτά τα παραδείγματα μας δίνουν τη δυνατότητα να σχηματίσουμε μια εικόνα ασκητών ιδιαίτερου τύπου, που είχαν ναούς λαξεμένους πάνω σε βράχους και διακοσμημένους με τοιχογραφίες, όπως στην Καππαδοκία. Στα όρια της πραγματικότητας, θα λέγαμε, βγαλμένος από όνειρο, αυτός ο κόσμος σήμερα, χάρη στις έρευνες, έγινε αρκετά γνωστός.

Λόγω της ακραίας απλότητας οι τοιχογραφίες στους ναούς αυτούς δεν ήταν εύκολο να χρονολογηθούν. Με μια πρώτη ματιά, το στυλ της ζωγραφικής αυτής έμεινε μετέωρο στο χρόνο και προσπάθησε να καλύψει μόνο τις ανάγκες για τις βασικές, συχνά αρχαϊκές φόρμες, που πήγαζαν από τα θεολογικά δόγματα. Πάνω σ' αυτές μόνο ένα έμπειρο μάτι μπορεί να διαπιστώσει τις αλλαγές στην έκφραση.

Οι μοναχοί οι οποίοι αποφάσισαν, μέσα από τη διαδικασία της εγκατάλειψης των εγκοσμίων αφιερωμένοι στο Θεό, να μείνουν μακριά από τις πολιτικές εξελίξεις και την καθημερινότητα, δεν αφουγκράστηκαν τα νέα δεδομένα στην καλλιτεχνική ζωή της αυτοκρατορίας· γι' αυτό και αλλού, εκτός από την Καππαδοκία, παρέμειναν προσκολλημένοι σε παραστάσεις παρόμοιας καλλιτεχνικής υφής.

Αντίθετα, κοινότητες οι οποίες ζούσαν κοντά σε πόλεις ή σε περιοχές με

συγκοινωνιακή σύνδεση και έντονη ζωή δεν αγνόησαν την πρόκληση των αλλαγών στην τέχνη.

Η ζωγραφική κατά ρεύματα —συνήθως τα αποκαλούμε αναγεννήσεις και τα ονομάζουμε ανάλογα με τις δυναστείες που βρίσκονταν στην εξουσία κατά εποχή— εξελίχτηκε αντλώντας πάντα από τη μητρική πηγή, την κλασική, και πριν απ' όλα την ελληνιστική κληρονομιά. Τα μεγάλα καλλιτεχνικά κινήματα ξεκίνησαν από ανεπτυγμένα αστικά κέντρα με μνημεία και παράδοση καλλιτεχνικών εργαστηρίων και με πρότυπα που ενέπνεαν τους καλλιτέχνες. Κάτω από κατάλληλες συνθήκες ο νέος χαρακτήρας της τέχνης, χωρίς δυσκολίες, ξεπέρασε και τα τείχη των μοναστηριών, ανεξάρτητα από τις διαφορετικές αντιλήψεις και το ρυθμό ζωής των μοναχών σ' αυτά.

Αυτό ήταν εμφανέστερο, όταν οι παραγγελιοδότες καλλιτεχνικών έργων ήταν πρόσωπα εκτός μοναστηριών. Σε τελική ανάλυση, οι εκλεκτοί και με ιδιαίτερη μόρφωση πνευματικοί κύκλοι, οι συγγραφείς εκκλησιαστικής ποιήσης, οι ερμηνευτές δογμάτων και όχι σπάνια οι ίδιοι οι καλλιτέχνες από τις τάξεις των μοναχών, δεν έμεναν ασυγκίνητοι μπροστά στις νέες αξίες.

Θά χρειαζόταν αρκετό χρόνο η παράθεση παραδειγμάτων, για το πώς από τα μεγάλα κέντρα, από την ίδια την πρωτεύουσα, με ταχύτητα, ευρέως και σε υψηλό βαθμό, διαδόθηκε το νέο στυλ ως τις απομακρυσμένες περιοχές. Φτάνει μόνο να θυμηθούμε τις θαυμάσιες τοιχογραφίες στο ναό του Αγίου Ιωάννου του Θεολόγου στην Πάτμο, στη μονή της Αγίας Αικατερίνης στο όρος Σινά ή στα μοναστήρια της Γεωργίας και της Ρωσίας.

Πιο κοντά σε μας, είναι γνωστή η έμμεση συνεισφορά μιας ομάδας καλλιτεχνών από τη Θεσσαλονίκη στη διακόσμηση σερβικών μνημείων του 13ου αιώνα. Οι τοιχογραφίες τους είναι ιδιαίτερα πολύτιμες, επειδή διατήρησαν το χαρακτήρα της βυζαντινής ζωγραφικής σε μια χρονική περίοδο που λόγω της Φραγκοκρατίας ήταν πολύ δύσκολο να δημιουργηθούν ζωγραφικά σύνολα στη βυζαντινή επικράτεια.

Η επίδραση της ισχυρής παράδοσης της δεύτερης τη τάξει πόλης του Βυζαντίου αναγνωρίζεται, όταν συγκριθούν τα παλαιοχριστιανικά μωσαϊκά του Αγίου Γεωργίου (Ροτόντα) με τις τοιχογραφίες της Μιλέσεβα της τρίτης δεκαετίας του 13ου αιώνα. Η χάρη, η κομψότητα και η γλυκύτητα ακτινοβολούν παράλληλα χωρίς να συνδέονται με τα ιδανικά των μοναχών. Σε μικρότερο βαθμό επιδεικνύουν αυτή την επίδραση, μερικές δεκαετίες αργότερα, οι τοιχογραφίες από τη Σοπότσανι, επίσης έργο καλλιτεχνών από ένα μεγάλο κέντρο, πολύ πιθανόν την Κωνσταντινούπολη. Η λάμψη της ελληνιστικής ομορφιάς, εκείνη την περίοδο, δεν ακτινοβόλούσε πουθενά αλλού τόσο όσο στις πλατιές και καλά φωτισμένες επιφάνειες των τοίχων της Σοπότσανι,

οι οποίες ήταν καλυμμένες με φωτεινά χρώματα και χρυσό, ανεξάρτητα από το ότι ήταν εκτεθειμένες στα βλέμματα μοναχών.

Αν γυρίσουμε δύο αιώνες πίσω, αναγνωρίζουμε ευκολότερα την άμεση σχέση ανάμεσα στις αυστηρές μοναχικές πεποιθήσεις και τη ζωγραφική, η οποία στο όνομά τους και για τις ανάγκες τους εικονογράφησε τη χριστιανική ιστορία και ερμήνευσε τα βασικά δόγματα της ορθόδοξης πίστης.

Τέτοιο παράδειγμα, κοντά σε τόσα άλλα, αποτελούν οι τοιχογραφίες της Αγίας Σοφίας στην Αχρίδα, που δημιουργήθηκαν στα μέσα του 11ου αιώνα, εποχή χωρισμού της χριστιανικής Εκκλησίας σε Ανατολική και Δυτική, με τη συνεισφορά του αρχιεπισκόπου Λέοντος, ξακουστοῦ συγγραφέα κειμένων δογματικού χαρακτήρα.

Η άρνηση της χαράς του χρώματος γινόταν λιγότερο αισθητή στις συνθέσεις παρά στα ίδια τα πρόσωπα, τα οποία με τη χρωματική τους κλίμακα, η οποία κυμαινόταν από το λευκό ως την ώχρα, το γκριζό ως το μαύρο, περιέγραψαν την εσωτερικότητα, τη βαθειά αφιέρωση και το μυστικισμό.

Οι παραστάσεις που εξετάσαμε μας θυμίζουν τη γνωστή θέση στην ιστοριογραφία ότι, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, από μνημείο σε μνημείο, στα μοναστήρια και τα ασκηταριά μπορεί να διαπιστωθεί ένας ιδιαίτερος χαρακτήρας ζωγραφικής, διαφορετικός απ' αυτόν που προοριζόταν για τους λαϊκούς κύκλους. Αυτό φαίνεται δεν είναι τόσο απλό και οι τονισμένες στυλιστικές ιδιαιτερότητες πρέπει, πριν απ' όλα, να παρατηρηθούν ως ακραίες εκφράσεις τέτοιων καλλιτεχνικών αντιλήψεων. Δεν είναι σπάνια τα παραδείγματα. Έχουμε δείξει ήδη ορισμένα από αυτά τα οποία αποκαλύπτουν ότι στους χώρους των μοναστηριών οι τοιχογραφίες αποπνέουν μια τέχνη, η οποία ήταν εξαρτημένη από την αυλή.

Εδώ πρέπει να θυμηθούμε τις εξαιρετικές τοιχογραφίες από το Νέρεζι, ίσως τις πιο ωραίες από το δεύτερο μισό του 12ου αιώνα, τις οποίες αναμφισβήτητα φιλοτέχνησε ένας καλλιτέχνης από την πρωτεύουσα. Ο κτήτωρ αυτού του μνημείου ήταν υψηλής καταγωγής, μέλος της αυτοκρατορικής αυλής, ο Αλέξιος Άγγελος Κομνηνός, και αυτό εξηγεί και το πνεύμα των τοιχογραφιών, καθώς και τη διακόσμηση στα σερβικά ηγεμονικά κτίσματα Μιλέσεβα και Σοπότσανι. Γι' αυτό ο καλλιτέχνης δεν αναρωτήθηκε αν θα έπρεπε να καλύψει τους τοίχους του μνημείου με εικόνες πλούσιες σε ομορφιά και χρώματα, τέτοιες που να αντιστοιχούν σε ένα ναό της αυλής, στην οποία ο παραγγελιοδόχος, με τη μόρφωση και το κύρος του, ανήκε.

Σήμερα δε σώζεται στην ολότητά του ένα τοιχογραφημένο σύνολο κάποιου αναπτυσσόμενου μοναστηριακού συγκροτήματος. Αυτά που σώζονται παριστάνουν συνήθως ένα τμήμα του συνόλου, μας επιτρέπουν όμως αυτά τα

σκόρπια κομμάτια να φανταστούμε μια γενική ανακατασκευή. Στη μονή Μπάτσκοβο, για παράδειγμα, με τα διαφορετικού τύπου κτήρια και το σπάνιο πλούτο καλλιτεχνικών έργων, τα οποία μαρτυρούνται στα κατάστιχα των Γεωργιανών κτητόρων και μοναχών, έμεινε μόνο το οστεοφυλάκιο. Οπωσδήποτε λιγότερο αντιπροσωπευτικό από το καθολικό και σχετικά σπάνιο, το κτήριο αυτό κτίστηκε με δύο ορόφους και διακοσμήθηκε ολόκληρο με τοιχογραφίες. Η καθορισμένη λειτουργία του κτίσματος και η ιδιαίτερη σχέση των μοναχών απέναντι στο θάνατο επέδρασαν στη συγκεκριμένη επιλογή παραστάσεων εσχατολογικού χαρακτήρα και μεμονωμένων προσώπων μυστικιστικής διάθεσης.

Σε ένα ανεπτυγμένο οικοδομικό συγκρότημα, ξεχωριστό χώρο καταλάμβαναν τα παρεκκλήσια, συχνά απαρτήρητα κάτω από στέγες κτηρίων με κελλιά. Τα μεγαλύτερα μοναστήρια στο Άγιον Όρος, για παράδειγμα, γνώριζαν με το χρόνο ότι μπορούσαν να αποκτήσουν πάνω από δέκα παρεκκλήσια, τα οποία, σύμφωνα με τους κανόνες, στην ολότητά τους ήταν διακοσμημένα. Το εικονογραφικό τους πρόγραμμα ήταν προσαρμοσμένο στη λατρεία αγίων ή εορτών στις οποίες ο χώρος ήταν αφιερωμένος και περιείχε, ορισμένες φορές, σπάνιες παραστάσεις. Ανάμεσα σ' αυτές, στα τείχη και ιδιαίτερα στους πύργους λατρεύονταν οι προστάτες άγιοι, πολεμιστές και αξιωματούχοι ή ασώματες δυνάμεις, πιο συχνά ο Άγιος Γεώργιος και ο αρχάγγελος Μιχαήλ.

Δε γνωρίζουμε πολλά γύρω από την παλαιά ζωγραφική των μοναστηριακών τραπεζών, αν και από το μεσαίωνα ακόμη διατηρήθηκαν αρκετά ευρύχωρα οικοδομήματα αυτού του είδους, απαραίτητα στη ζωή κάθε κοινότητας. Διατηρούνται τυχαία από το παρελθόν βασικά τμήματα ζωγραφικής, τα οποία δεν καλύφθηκαν από κάποιο νεότερο στρώμα. Εναρμονισμένες με τη λειτουργικότητα του χώρου, τις επιφάνειες της αψίδας και των τοίχων γύρω από αυτήν, κατέλαβαν σκηνές ευχαριστηριακού περιεχομένου και στις υπόλοιπες ήταν ζωγραφισμένες μακριές σειρές τιμώμενων μοναχών και πάνω από αυτούς απεικονίζονταν κύκλοι με διαφορετικό περιεχόμενο.

Εννοείται, ότι θεματολογικά το πιο πλούσιο πρόγραμμα εικόνων σε ένα μοναστήρι βρίσκονταν στη βασική εκκλησία, ενώ ορισμένες φορές και πάνω από το νάρθηκα, στον όροφο, όταν το καθολικό ήταν κατασκευαστικά σύνθετο, αποτελούμενο από περισσότερους παράλληλα οικοδομημένους ναούς και ξεχωριστούς χώρους. Στο σκοτεινό και μυστικιστικό εσωτερικό τέτοιων κτισμάτων —παραδείγματα υπάρχουν στο Άγιον Όρος, στους βασικούς ναούς των μονών Λαύρας και Βατοπεδίου, σύμφωνα με το πρότυπο των οποίων κτίστηκε και το πατριαρχείο του Πέτς—, οι τοιχογραφίες ακολούθησαν τους

πιο διαφορετικούς δρόμους. Ο περίγυρος μέσα στον οποίο οι μοναχοί περνούσαν το μεγαλύτερο διάστημα της ζωής τους προσευχόμενοι, περικυκλωμένοι από τάφους ιδιαίτερα τιμώμενων εκπροσώπων της εκκλησίας, ιερά κειμήλια και θαυματουργές εικόνες, προσφερόταν ως η καλύτερη ευκαιρία για να τους μεταδοθούν διάφορα μηνύματα. Κοντά στην εξομολόγηση, μέσω της εικόνας, τους προτείνονταν ασταμάτητα συμβουλές με παραδείγματα θυσιών, υπομονής και σοφίας, που τους ενδυνάμωναν και τους έκαναν να αντιπαρατεθούν στις προκλήσεις του εξωτερικού κόσμου. Βασισμένες στο περιγραφικό-εκπαιδευτικό αυτό πνεύμα, στο καθολικό ενός μόνο μοναστηριού στη Σερβία, στο Κόσσοβο, στο Ντέτσани, φιλοτεχνήθηκαν, γύρω στα μέσα του 14ου αιώνα, στους τοίχους του εκατοντάδες παραστάσεις και χιλιάδες πρόσωπα. Μόνο στο νάρθηκα, δίπλα στους άλλους κύκλους, εικονογραφήθηκε ολόκληρο το ημερολόγιο με ξεχωριστές σκηνές για κάθε μέρα του χρόνου.

Η περιγραφή με εικόνες δε σταματούσε στο εσωτερικό των ναών και της τραπεζαρίας, αλλά προεκτεινόταν και στις όψεις, όταν αυτές δεν ήταν κατασκευασμένες από πέτρα· καλύπτονταν με εικόνες, ενώ τις προστάτευε ένας στενός διάδρομος. Η μεταβυζαντινή εποχή μάς προσφέρει πολύ μεγαλύτερο αριθμό πλούσιων εσωτερικών χώρων με τοιχογραφίες, όχι μόνο επειδή τα μνημεία είναι χρονικά πλησιέστερα και γι' αυτό δεν καταστράφηκαν, αλλά γιατί οι πνευματικές και υλικές δυνάμεις του ορθόδοξου κόσμου εκείνη την εποχή είχαν απευθυνθεί σε μεγαλύτερο βαθμό στις μονές ως πνευματικά και καλλιτεχνικά κέντρα. Μεγάλα στρώματα της χριστιανικής κοινωνίας κάτω από την τουρκική κατοχή δεν ξόδευαν, όπως παλαιότερα, χρήματα, αλλά βοηθούσαν τα μοναστήρια τα οποία πολλές φορές και μόνα τα έβγαζαν πέρα.

Όπως οι καθεδρικοί ναοί στη Δύση, στην οικοδόμηση των οποίων συμμετείχαν γενιές ολόκληρες και ήταν για αιώνες κυκλωμένοι με σκαλωσιές, τα μοναστήρια της ορθόδοξης χριστιανοσύνης αποκτούσαν ασταμάτητα νέα κτίσματα και εμπλουτίζονταν με εικόνες, ενώ τα νέα κτήρια και οι εικόνες μέσα σ' αυτά, σαν προσευχή διά μέσου των αιώνων, ενώνονταν με τα παλαιότερα σ' έναν ήχο και ένα χρώμα.

MONUMENTAL PAINTING IN ORTHODOX MONASTERIES

From the earliest Christian centuries the image—the book of the unlettered—covered the space of worship of the faithful. Iconoclasm, which shook both Church and Society in the eighth and ninth centuries, interrupted artistic developments

and almost wiped out all preceding works. It was only with the end of iconoclasm that freedom of artistic expression revived.

The monastic communities that were located far from the centre of political development, such as those in Cappadocia, remained unmoved by new styles and still adhered to ancient modes of artistic expression. On the other hand, those communities that were close to cities or areas that communicated easily with the urban centres were not unaffected by the challenge presented by changes in artistic formulae.

The major artistic trends began from the developed urban centres where there was a concentration of monuments and a tradition in the painters' workshop, and where already existing models served as a source of inspiration for the artists. The new aspect of art which drew on the classical and hellenistic heritage, easily passed over the walls of the monasteries and touched the spiritual and artistic circles of the empire, ultimately reaching its most remote corners. We come across superb wall paintings in the church of St John the Baptist in Patmos, in the monastery of St Catherine's on Mt Sinai and in the monasteries of Georgia and Russia.

It is worth noting the influence that the artistic tradition of Thessalonica and other urban centres had on the Serbian monuments of the 13th century, such as at Mileševa and Sopoćani. The Byzantine style was thus preserved at a time when Frankish domination in Byzantine territory hindered the creation of a unified artistic trend there. Two centuries earlier the wall paintings in the church of St Sophia in Ochrid depicted the monastic ideals: introspection, profound devotion, and mysticism.

From the wall paintings just mentioned it may be perceived that in the monasteries and sketes a specific artistic style was created, different to that of folk-art circles, and dependent on the royal court. The wall paintings at Nerezi (second half of the 12th century), rich in beauty and colour, may have been inspired by a court member Alexios Angelos Komnenos, its patron.

Although today there has not survived a wall painting programme in its entirety in any of the developed monastic complexes, the various scattered remains allow us to reconstruct the picture of the whole.

In the monastery of Bachkovo, in its treasury, representations of an eschatological character and isolated figures of a mystic air were the preferred art forms.

Chance surviving sections from the refectories of monasteries reveal scenes of the eucharist, rows of venerated monks and cycles of various thematic content.

In the katholikon of the monasteries the monks could receive the messages displayed before them by a rich iconographical programme with its spiritual and educational content.

The wall paintings extended also to the exterior faces of the monastery if they were not made of stone.

The Orthodox monasteries, as they expanded, acquired more and more buildings and chapels, were enriched and decorated with new icons that united harmoniously with the already existing icons in a unified blend of colour and light.

ΕΛΛΗΝΕΣ ΖΩΓΡΑΦΟΙ ΣΕ ΜΟΝΕΣ ΤΗΣ ΡΟΥΜΑΝΙΑΣ
14ος-19ος ΑΙΩΝΕΣ*

Εισαγωγικά

Η παρουσία των Ελλήνων ζωγράφων στη Ρουμανία δεν ήταν ένα προγραμματισμένο γεγονός. Η Ρουμανία υπήρξε φιλόξενος χώρος για τον ελληνισμό και την Ορθοδοξία από την ίδρυση της πρώτης μητροπολιτικής έδρας Ουγγροβλαχίας το 14ο αιώνα, πριν την άλωση της Κωνσταντινουπόλεως, στην περιοχή του Άρτζες. Τον πρώτο ρόλο λοιπόν θα παίζει η Εκκλησία, συγκεκριμένα το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως το οποίο στέλνει έλληνες μητροπολίτες και επισκόπους να υπηρετήσουν εκεί την πρώτη μητροπολιτική έδρα.

Ήταν επόμενο, μετά τους αρχιερείς που διαμόρφωσαν τις πρώτες συνθήκες και το οργανωτικό πλαίσιο, να ακολουθήσουν οι γραμματικοί, οι τεχνίτες και οι μοναχοί καλλιτέχνες. Έπρεπε να διακινήθούν έντυπα, χειρόγραφα και να μεταφραστούν βιβλία. Οι εκκλησίες έπρεπε να εικονογραφηθούν, γι' αυτό και η κυκλοφορία πολλών Ερμηνεϊών στα ελληνικά περί ζωγραφικής, που επισημαίνουμε στους μετέπειτα αιώνες (18ο και 19ο) στη Ρουμανία, ενισχύουν την υπόθεση ότι παρόμοιες Ερμηνεϊες και νουθεσίες είχαν κυκλοφορήσει πολύ ενωρίτερα. Στην άποψη του Αντρέ Γκραμπάρ ότι οι Ρουμάνοι γνώρισαν τη βυζαντινή αισθητική μόνο μετά την άλωση θα προσθέταμε εδώ, ότι οι τοιχογραφίες του Αγίου Νικολάου του Άρτζες (1340) αποτελούν λαμπρό δείγμα παλαιολόγειας τέχνης, έργο ανώνυμων ζωγράφων, κατάσπαρτο με ελληνικές επιγραφές και οπωσδήποτε το μνημείο συγκαταλέγεται στα εξαιρετικής σημασίας βυζαντινά κτίσματα. Είναι γεγονός ότι η οργάνωση της εκκλησίας είναι ο παράγων που βοήθησε αποφασιστικά στην εμπέδωση της βυζαντινής αισθητικής στα ρουμανικά μοναστήρια. Το Άγιον Όρος, από το 16ο αιώνα κυρίως, βοηθάει ουσιαστικά στην οργάνωση της

* Βιβλιογραφία, σημειώσεις και τμήματα του κειμένου δημοσιεύθηκαν στο Δ. Δεληγιάννη: *Ρουμανία. Ελληνισμός - Τέχνη - Ορθοδοξία*, Αθήνα 1995.

χριστιανικής και πνευματικής ζωής. Από την άλλη, είναι γνωστές οι οικονομικές ενισχύσεις που λάβαινε από τους Ρουμάνους ηγεμόνες, ως αντίδωρο του ιεραποστολικού του έργου.

Η προέλευση των ζωγράφων.

Ως Έλληνες ζωγράφους στη Ρουμανία θεωρούμε όλους εκείνους που υπέγραψαν τα έργα τους στην ελληνική γλώσσα, αλλά και τους ανώνυμους οπωσδήποτε με επιφυλάξεις, οι οποίοι μας κληροδότησαν μαζί με την εικονογραφία τους ελληνικές επιγραφές. Το ζήτημα της προέλευσης αυτών των ζωγράφων στα μνημεία της Ρουμανίας, δεν έχει απασχολήσει τη ρουμανική ή βαλκανική βιβλιογραφία παρά μόνο σποραδικά και στο πλαίσιο της εξέλιξης του αυτόχθονου ζωγραφικού ύφους. Ωστόσο η ύπαρξη ζωγράφων που υπογράφουν ελληνικά και σε μερικές περιπτώσεις αναφέρουν και την καταγωγή τους, Γεώργιος από τα Τρίκαλα, Γεώργιος από τα Ιωάννινα, Ιωάννης εκ Κρήτης, Γεώργιος ο Έλληνας, Σταματέλος Κοτρόνας από τη Ζάκυνθο, Νικόλαος από την Κρήτη, Παναγιώτης από την Πελοπόννησο, βεβαιώνουν σε διαφορετικές περιόδους μια σταθερή συνήθεια χρησιμοποίησης Ελλήνων ζωγράφων στην ιστορία των εκκλησιών από τη Βλαχία μέχρι τη Μολδαβία. Ο τόπος καταγωγής των Ελλήνων ζωγράφων στη Ρουμανία μαρτυρείται σε πολλά τοιχογραφημένα σύνολα εκκλησιών, αλλά και σε αρκετές φορητές εικόνες. Θα δούμε αυτές τις περιπτώσεις πιο κάτω, σε ό,τι αφορά τις τοιχογραφίες.

*1. Ο Γεώργιος από τα Τρίκαλα, ο Σταματέλος Κοτρόνας από τη Ζάκυνθο και άλλοι ζωγράφοι του 15ου και 16ου αιώνα στη Μολδαβία**

Ανάμεσα στους λίγους επώνυμους ζωγράφους του 15ου και 16ου αιώνα στη ρουμανική επικράτεια, αναφέρουμε τον ελληνικής καταγωγής καλλιγράφο καλόγηρο Νικόδημο (;-1406) ο οποίος μόνασε στο Άγιον Όρος και φέρεται ως αντιγραφέας εικονογραφημένων χειρογράφων και κτήτορας των Μονών Βοντίτσα (1370-1372) και Τισμάνα (1378).

Στη Μολδαβία ο ιερομόναχος Γαβριήλ, ζωγράφος πρώτης κλάσεως, έδρασε επί ηγεμονίας Στεφάνου του Μεγάλου και του αποδίδονται οι τοιχογραφίες της εκκλησίας του Αγίου Νικολάου στο Μπαλινέστι (1499). Ο Μα-

* Δημοσιεύθηκε στο Δ. Δεληγιάννη, «Έλληνες ζωγράφοι στα ρουμανικά μνημεία», *Σύμμεικτα* 9 (1994): *Μνήμη Δ. Α. Ζακυθινού*, μέρος Α', σελ. 191-196.

νόλης Χατζηδάκης αναφέρθηκε στην ύπαρξη ελληνικών επιγραφών του μνημείου στο Μπαλινέστι. Είναι γεγονός ότι οι τοιχογραφίες και οι επιγραφές αυτού του μνημείου έχουν υποστεί αλλοιώσεις με αποτέλεσμα η αναγνώριση σήμερα των λεπτομερειών που αναδεικνύουν τα ιδιαίτερα μορφολογικά χαρακτηριστικά να είναι αρκετά επισφαλής. Είναι βέβαιο ότι εργάστηκαν εκεί περισσότεροι του ενός ζωγράφοι, πράγμα που διακρίνεται ακόμη από τα διαφορετικά μορφολογικά στοιχεία. Πάντως ελληνικές επιγραφές συναντώνται στη Μολδαβία στα μνημεία του Τιμίου Σταυρού στο Πατραούτς (1487), στον Άγιο Νικόλαο στο Ντοροχόι (1522-1525), στον Άγιο Γεώργιο του Χιρλάου (1530), στον Άγιο Γεώργιο στη Σουτσάβα (1532-1534), στον Άγιο Νικόλαο της Πρόμποντα (1532), στον Άγιο Νικόλαο της Ρίσκα (1552) κι ακόμη, αργότερα, στην επισκοπή Ρόμαν, στην εκκλησία Γκόλια του Ιασίου, στην εκκλησία Πέτρου και Παύλου στην Τσετατσούγια, καθώς και στα εναπομείναντα τμήματα των παλαιών τοιχογραφιών της εκκλησίας των Τριών Ιεραρχών του Ιασίου που φυλάσσονται στο ομώνυμο μουσείο.

Όμως το 16ο αιώνα τα πράγματα είναι πιο ευδιάκριτα ως προς την ταυτότητα και το έργο ορισμένων ζωγράφων, όπως είναι ο Γεώργιος από τα Τρίκαλα. Μια επιγραφή πάνω σε μια πέτρινη πλάκα αναφέρει ότι ο ζωγράφος Γεώργιος εκ Τρίκκης πέθανε το 1530 κι ενταφιάστηκε στο ναό του Αγίου Γεωργίου στο Χιρλάου της Μολδαβίας. Η χρονολογία της γέννησής του δεν είναι γνωστή, αλλά ούτε και άλλα βιογραφικά στοιχεία γνωρίζουμε. Του αποδίδεται η ζωγραφική στους ναούς του Τιμίου Σταυρού στο Πατραούτς, στον εξωνάρθηκα του Αγίου Νικολάου στην Πρόμποντα και του Αγίου Προκοπίου στο Μιλισαούτς (1487). Το τελευταίο μνημείο δεν υπάρχει πια. Η ταύτιση του ζωγράφου με τα έργα που του αποδίδονται δεν μπορεί να γίνει προς το παρόν με ασφαλή κριτήρια. Δεν αποκλείεται όμως ο Γεώργιος εκ Τρίκκης να είχε δημιουργήσει ένα από τα πιο σοβαρά εργαστήρια ζωγραφικής στη Μολδαβία. Η εγχάρακτη επιτάφια πλάκα μαρτυρεί την περίπτωση ενός αυλικού καλλιτέχνη, ο οποίος θα είχε προσκληθεί, υποθέτουμε, να ιστορήσει σημαντικούς ναούς στη γεωγραφική περιοχή μεταξύ Ιασίου και Σουτσάβας στη Μολδαβία. Εάν πράγματι ο Γεώργιος πραγματοποίησε και ολοκλήρωσε τις τοιχογραφίες που του αποδίδονται τότε είναι λογικό να πιστεύουμε ότι χρησιμοποίησε βοηθούς και συνεργάτες.

Η εκκλησία του Τιμίου Σταυρού στο Πατραούτς της Μολδαβίας, διατηρεί μέχρι σήμερα τμήματα από τις εσωτερικές και εξωτερικές τοιχογραφίες που συνοδεύονται από ελληνικές επιγραφές και αποδίδονται στο Γεώργιο. Σύμβολο αυτής της ζωγραφικής του 1487 είναι η σκηνή που εικονογραφεί το δράμα του Μεγάλου Κωνσταντίνου, όπως διηγείται ο Ευσέβιος,

που οδηγεί το στρατό του εναντίον του Μαξεντίου με λάβαρο όπου είναι χαραγμένος ο σταυρός και οι λέξεις *EN TOYTO NIKA*.

Άλλος επώνυμος Έλληνας ζωγράφος που συναντούμε στη Μολδαβία είναι ο Σταματέλος Κοτρόνας από τη Ζάκυνθο που ζωγραφίζει στα 1552 το καθολικό της Μονής Ρίσκα, δωρεά του Πέτρου Ράρες. Η υπογραφή του ζωγράφου και η χρονολογία που πρόσφατα (1970) αποδόθηκε σωστά από το μελετητή Σορίν Ούλεα έχει ως εξής: *ΔΕΗCIC ΤΟΥ ΔΟΥΛΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΣΤΑΜΑΤΕΛΟΥ ΚΟΤΡΟΝΑ, ΖΩΓΡΑΦΟΥ ΕΚ ΖΑΚΙΝΘΟΥ... (1552)*. Στο εσωτερικό της εκκλησίας του Αγίου Νικολάου της Ρίσκας σώζονται μόνο ίχνη από την παλαιά ζωγραφική καθώς και η παράσταση με τους κτήτορες που συντηρήθηκε τα τελευταία χρόνια. Το σημαντικότερο σύνολο που διασώζεται ακόμη και μας είναι γνωστό είναι οι τοιχογραφίες της νότιας πλευράς του ναού με τις αναπτυγμένες παραστάσεις από τη ζωή του αγίου Αντωνίου και οι σκηνές του Ιωάννη της Κλίμακος. Η ζωγραφική του Σταματέλου Κοτρόνα αποτέλεσε συχνά πρότυπο για την εικονογράφηση εκκλησιών της Μολδαβίας. Ωστόσο τα μορφολογικά χαρακτηριστικά παραμένουν ξεχωριστά μέσα στην ευρύτερη ατμόσφαιρα των τοιχογραφιών της Μολδαβίας, πράγμα που μας οδηγεί σε πλείστα ερωτήματα για το ρόλο αυτού του ζωγράφου που μοιάζει σαν ένα εξωτικό κόσμημα, μιας και η βιογραφία του παραμένει εντελώς άγνωστη. Ο Σταματέλος Κοτρόνας βασίζεται περισσότερο σε κλασικά πρότυπα και δεν απομακρύνεται από τα μορφολογικά γνωρίσματα της μακεδονικής τεχνοτροπίας. Παρατηρούνται έντονα εξπρεσιονιστικά στοιχεία τόσο στην έκφραση όσο και στην κίνηση των μορφών, με ιδιαίτερη έμφαση στη σκηνή της ανόδου στην κλίμακα και της πτώσης από αυτή. Οι συνθέσεις του αντανακλούν το ύφος που εκφράζουν τα μοναστικά κέντρα με έμφαση στον ησυχασμό.

Ωστόσο ορισμένες μορφές αγίων έχουν αποδοθεί, όχι με ιδιαίτερη σπουδή, με ύφος προς τη λαϊκίζουσα έκφραση, πράγμα που μας κάνει να πιστεύουμε, παρά το γεγονός της μη επισήμανσης μέχρι τώρα, ότι στη Ρίσκα ο Σταματέλος Κοτρόνας χρησιμοποίησε και δεύτερο ζωγράφο.

2. Ο Γεώργιος από τα Ιωάννινα και άλλοι ζωγράφοι του 17ου αιώνα στη Μολδαβία*

Μία από τις πιο χαρακτηριστικές περιπτώσεις επώνυμων ζωγράφων του

* Δημοσιεύθηκε στο Δ. Δεληγιάννη, «Έλληνες ζωγράφοι στα ρουμανικά μνημεία», *Σύμμεικτα* 9 (1994): *Μνήμη Δ. Α. Ζακωθηνού*, μέρος Α', σελ. 197-199.

17ου αιώνα είναι αυτή του Γεωργίου από τα Ιωάννινα που ζωγράφισε την εκκλησία Πέτρου και Παύλου, το καθολικό της Μονής του Ιασίου Τσετατσούγια, την περίοδο 1671-1672. Εκεί προσκλήθηκε από τον ηγεμονεύοντα Γεώργιο Δούκα μαζί με τους δύο μικρότερους αδελφούς του Μιχαήλ και Δήμα.

Το μοναστήρι Τσετατσούγια συνδέεται με όλες τις ταραχώδεις φάσεις της ιστορίας του Ιασίου, τόσο εξαιτίας των ξένων επεμβάσεων (Τάταροι, Οθωμανοί, Γερμανοί, Πολωνοί), όσο και εξαιτίας πυρκαγιών και λοιμών στην περιοχή. Η Τσετατσούγια αποτέλεσε το κορυφαίο ορόσημο της Ορθοδοξίας στο Ιάσιο. Το πρώτο ελληνικό τυπογραφείο λειτούργησε εδώ. Ο πατριάρχης της Ιερουσαλήμ Δοσίθεος, ερχόμενος στο Ιάσιο το 1680, φέρεται να διηγείται ότι βλέποντας τους Μολδαβούς να έχουν τυπογραφείο και οι Έλληνες όχι, του πάγωσε η καρδιά. Έτσι συμβούλευσε τον Γεώργιο Δούκα να εγκαταστήσει εδώ το καλύτερο τυπογραφείο σε όλη την ανατολή.

Δυστυχώς για τη ζωγραφική της εκκλησίας Πέτρου και Παύλου, ελάχιστες αναφορές υπάρχουν, αφού εξαιτίας μιας πυρκαγιάς το 1822, της μεγαλύτερης στην ιστορία του Ιασίου, που κατέκαψε πολλά σπίτια και μερικά μοναστήρια, χάθηκε η πολυτιμότερη ίσως μαρτυρία της καλλιτεχνικής συνέχειας ενός εκ των σημαντικών ζωγραφικών κέντρων στα Βαλκάνια. Μεταξύ 1827 και 1837 η καμένη και εν μέρει καπνισμένη ζωγραφική πλύθηκε με κοινό νερό και επιζωγραφίστηκε, με αποτέλεσμα να καταστραφεί ολοσχερώς στο ναό και να διασωθεί όχι σε καλή κατάσταση στο νάρθηκα. Διακρίνονται σήμερα τα πορτρέτα της οικογένειας Δούκα καθώς και διάφορες χριστολογικές σκηνές. Ένα από τα πιο ενδιαφέροντα θέματα είναι η απεικόνιση Ελλήνων φιλοσόφων στη βόρεια πλευρά του νάρθηκα που κρατούν ειλητάρια με γραφές στα ελληνικά και ανταποκρίνονται εν πολλοίς στα κείμενα της Ερμηνείας του Διονυσίου του εκ Φουρνά. Εξάλλου όλες οι διακρινόμενες επιγραφές στο νάρθηκα είναι ελληνικές. Δεν θα ήταν καθόλου παράδοξο να θεωρήσουμε ότι οι ζωγράφοι από τα Ιωάννινα μετέφεραν εδώ ένα μέρος της εμπνευστής τους από τη ζωγραφική της Μονής των Φιλανθρωπητών στο νησάκι των Ιωαννίνων. Υπάρχουν πολλές ομοιότητες όχι τόσο στην αμφίεση, όσο στην κίνηση και στην έκφραση των φιλοσόφων, οι οποίοι παρίστανται με μια ιδιαίτερη ζωντάνια ως εάν να διδάσκουν τώρα ενώπιον των πιστών και ακροατών.

Ο ζωγράφος Γεώργιος με τους δύο αδελφούς του, παρόλο που δεν είναι ευδιάκριτες οι τυχόν ομοιογένειες ή και ανομοιογένειες στην απόδοση του ύφους, φαίνεται ότι έδωσαν ιδιαίτερη σημασία στη ζωντανή απεικόνιση της σκηνής, υπερβαίνοντας την αντιγραφή προηγούμενων προτύπων. Από την άλλη οι προσωπογραφίες του κτήτορα και της οικογένειάς του, που έχουν

αποδοθεί με ιδιαίτερη μεγαλοπρέπεια, ευγένεια και σοβαρότητα, μας δείχνουν ότι ο ζωγράφος ήταν παράλληλα ένας έξοχος προσωπογράφος της κοσμικής ζωγραφικής, πράγμα όχι συνηθισμένο για την εποχή του και το περιβάλλον της καταγωγής του. Η ικανότητά του αυτή θα πρέπει να συνεκτιμηθεί με την πρόσκληση που του απηύθυνε ο ηγεμόνας, επομένως μπορεί να υποθέσει κανείς, ότι ο Γεώργιος από τα Ιωάννινα ήταν ένας φτασμένος κι ενδεχομένως φημισμένος ζωγράφος, ο οποίος θα γνώριζε πολύ καλά τα δυτικά πρότυπα και κυρίως τη βενετσιάνικη ζωγραφική.

Είναι ευνόητο να επισημάνουμε ότι αυτή η οικογένεια των ζωγράφων από τα Ιωάννινα, που στέριωσε και απέκτησε απογόνους στη Μολδαβία, συνέχισε τη ζωγραφική παράδοση και είναι αυτονόητο να υποθέσουμε ότι αρκετά τοιχογραφημένα σύνολα, ίσως και φορητές εικόνες θα μας καλούν στο μέλλον για την αναγνώριση και ταύτιση των έργων με τους προαναφερόμενους ζωγράφους.

Πριν φύγουμε από τη Μολδαβία αναφέρουμε εν τάχει δύο περιπτώσεις ζωγράφων. Η πρώτη αφορά τη ζωγραφική στο ναό της επισκοπικής εκκλησίας του Ρόμαν γύρω στα 1780 και όπως σημειώνει η συνάδελφος Μαρίνα Σάμπαντος οι ζωγράφοι προέρχονται από ελληνικό εργαστήριο, αφού οι επιγραφές είναι όλες στα ελληνικά.

Η δεύτερη αφορά τη ζωγραφική στο καθολικό της Μονής Γκόλια του Ιασίου, στο ναό της Αναλήψεως που υπήρξε μετόχι της Μονής Βατοπεδίου, όπου ο ζωγράφος σημείωσε: *Δια χειρός Ματθαίου Ιωάννου 1838*.

3. Ο ζωγράφος Κωνσταντίνος και η εκλεκτική του σχολή στη Βλαχία (τέλη 17ου, αρχές 18ου αιώνα)

Στην περιοχή της Βλαχίας στα τέλη του 17ου αιώνα δύο είναι οι ζωγράφοι που δεσπόζουν, ο Έλληνας Κωνσταντίνος και ο Ρουμάνος Πίρβου Μούτου. Η τέχνη του Κωνσταντίνου απηχεί τα διδάγματα με τις λεπτές μορφοποιήσεις της Κρητικής κυρίως τέχνης του 15ου αιώνα. Η τέχνη του Πίρβου Μούτου καλλιεργεί το τοπικό υστεροβυζαντινό ύφος με τις εντονές λαϊκότερες εκφράσεις.

Ο Κωνσταντίνος έδρασε στη Ρουμανία στην περιοχή της Βλαχίας για διάστημα πάνω από πενήντα χρόνια. Ζωγράφισε με βεβαιότητα επτά μνημεία και άφησε στο καθένα την υπογραφή του στα ελληνικά. Σήμερα δεν είναι δυνατό να εξακριβωθεί εάν ζωγράφισε και άλλα μνημεία που του είχαν αποδοθεί με αρκετές επιφυλάξεις. Δεν γνωρίζουμε τίποτε για τη ζωή του, αφού δεν έχει διασωθεί γραπτό στοιχείο ή δήλωση στις υπογραφές του για

τον τόπο καταγωγής του. Η περίπτωση πάντως του Κωνσταντίνου ανακεφαλαιώνει το ζήτημα της παρουσίας των ζωγράφων στα μνημεία της Ρουμανίας με τις χαρακτηριστικές υπογραφές. Σε κανένα θρησκευτικό ρουμανικό μνημείο δεν συναντάμε τόσο εύγλωττες και επιγραμματικές υπογραφές ζωγράφων όπως είναι αυτές του Κωνσταντίνου στα ελληνικά.

Τον πρωτοσυναντάμε στην εκκλησία Εισόδια της Θεοτόκου (Doamnei) στο Βουκουρέστι, η οποία οικοδομήθηκε το 1683 από τον Σερμπάν Καντακουζηνό. Πολλές σκηνές επαναλαμβάνονται εδώ έχοντας ως πρότυπο την εκκλησία του Αγίου Νικολάου του Άρτζες (14ος αι.). Οι επιγραφές είναι ελληνικές και οι υπογραφές των ζωγράφων στην καμάρα της προσκομιδής είναι στην ελληνική (*MNHCTHTH KYPIE TΩN ZΩΓPAΦΩN KΩNCTANTINOY*) και στη σλαβονική γλώσσα (μετάφραση): «Χειρ του αμαρτωλού Ιωαν. ζωγρ».

Σε αυτό το μνημείο όπου πρωτοεμφανίζεται ο Κωνσταντίνος, γίνεται αντιληπτό ότι έφθασε εδώ με αρκετή ωριμότητα και εμπειρία. Θέματα από την Παλαιά και την Καινή Διαθήκη, με ιδιαίτερη έμφαση στα χριστολογικά θέματα αντιμετωπίζονται προσεκτικά και με σοβαρότητα.

Στην εκκλησία Γέννηση της Θεοτόκου της Μονής Ντίντρουν Λεμν (Dintr-un Lemn), 1684.

Το μοναστήρι βρίσκεται 30 χλμ. περίπου δυτικά από την πόλη του Ρίμνικου-Βίλτσα, 70 χλμ. βόρεια από το Δραγατσάνι και απέχει 200 χλμ. από το Βουκουρέστι. Ιδρύθηκε το 16ο αιώνα, αρχικά, ως σκήτη και αργότερα θεμελιώθηκε η σημερινή εκκλησία από τον Ματέι Μπασαράμπ (1635-1636). Πρόκειται για τρίκογχο ναό με τρούλλο στον οποίο προστέθηκαν αργότερα ο νάρθηκας από τον Σερμπάν Καντακουζηνό (1684) και ο δεύτερος τρούλλος στον πρόναο από τον Στεφάν Καντακουζηνό (1715). Στο χτίσιμο του νάρθηκα ο Σερμπάν Καντακουζηνός χρησιμοποίησε έλληνα τεχνίτη του οποίου διασώθηκε χαραγμένη επιγραφή στο βορεινό τόξο: *Γεώργε Έλλην Μαϊστορας* (Ράντου Κρετσεάνου), η οποία δεν διακρίνεται σήμερα με ευκρίνεια. Στο αριστερό τύμπανο της εισόδου στο νάρθηκα διακρίναμε την επιγραφή: *Ετελειώθη ο παρόν νάρθηκας (...) Δαπάνη του Ημετέρου Εκλαμπροτάτου Σερμπάν Βοεβόδα... Κωνσταντίνου και Παναγιώτου και Ιωάννου και Ιων... Ζωγράφοι... 1684*. Στο κάτω μέρος αριστερά και δεξιά της εισόδου επιβάλλονται με τις μεγάλες διαστάσεις τα πορτρέτα των κητόρων Μπασαράμπ και Καντακουζηνού, ζωγραφική του 1715, η οποία ενδεχομένως επιζωγραφίζει τα ίδια θέματα του Κωνσταντίνου.

Στη μεγάλη εκκλησία Κωνσταντίνου και Ελένης της Μονής Χουρέζ (Hurez), 1693-94.

Το καθολικό της μονής είναι χτισμένο στον τύπο του τρίκογχου ναού με δύο τρούλλους, τον έναν στον πρόναο και τον άλλον στον κυρίως ναό. Ο ευρύχωρος νάρθηκας είναι χτισμένος με καμάρες που στηρίζονται σε δέκα κολώνες λαξευμένες και διακοσμημένες με μοτίβα της ύστερης αναγεννησιακής τέχνης.

Στο καθολικό της Μονής του Χουρέζ ο Κωνσταντίνος θα δημιουργήσει την πρώτη σχολή νέων αγιογράφων, οι οποίοι θα συνεχίσουν για μεγάλο διάστημα να εμπνέονται από το ύφος του σε όλο το 18ο αιώνα.

Ο Κωνσταντίνος μετά από μια απουσία εννέα χρόνων περίπου προσκαλείται από το μεγάλο φίλο των ελληνικών γραμμάτων και βαθιά χριστιανό, τον ηγεμόνα Κωνσταντίν Μπρινκοβεάνου, να ζωγραφίσει το σημαντικότερο μνημείο της εποχής, τη μεγάλη εκκλησία του Χουρέζ. Ο Μπρινκοβεάνου, κτήτορας από το 1690 της μονής, παρακολούθησε ο ίδιος την ανέγερσή του και θα πρέπει να υποθέσουμε ότι έπραξε το ίδιο για την ιστόρηση της μεγάλης εκκλησίας, αφού εδώ απλώνεται ζωγραφικά η γενεαλογία με τα πορτρέτα των οικογενειών Καντακουζηνών και Μπρινκοβεάνου της Ρουμανίας.

Στο Χουρέζ ο Κωνσταντίνος συνεργάζεται με τους ζωγράφους Ιωάννη, Ανδρέα, Στάνο, Νεάγκοε και Ιωακείμ. Δεν επιμένουμε ποιοι από αυτούς είναι Έλληνες και Ρουμάνοι. Όλοι συμμετείχαν στην ιστόρηση ενός μεγάλου μνημείου και συνόδευσαν την εικονογράφησή του με επιγραφές στην ελληνική γλώσσα. Πάντως οι υπογραφές εμφανίζονται σε δύο σημεία στο τέλος των κτητορικών επιγραφών. Στον κυρίως ναό, πάνω από την είσοδο, υπογράφουν με ελληνικά στοιχεία οι Κωνσταντίνος και Ιωάννης και ακολουθούν με μικρότερα γράμματα οι Αντρέι, Σταν, Νεάγκοε και Ιωακείμ με σλαβονικά στοιχεία. Προτάσσεται η επιγραφή: *Διά χειρός εμων των ελαχίστων ζωγράφων Κωνσταντίνου και Ιωάννου...* και στον πρόναο εμφανίζεται η επιγραφή: «Των ελαχίστων Ανδρέου, Συμεών, Ιστράτε, Χρανίτε ζωγράφους» αλλά με σλαβονικά στοιχεία μόνο τα τρία τελευταία ονόματα. Ενδεχομένως κάποια ανακολουθία έχουμε στο όνομα του Ανδρέου στα ελληνικά στη μια επιγραφή και σλαβονικά στην άλλη ως Αντρέι. Η ρουμανική βιβλιογραφία διαχωρίζει μόνο τον Κωνσταντίνο ως Έλληνα ή ελληνικής καταγωγής χωρίς να αναφέρονται οι παραπάνω διακρίσεις στη γραφή.

Στη μεγάλη εκκλησία του Τιμίου Προδρόμου στο Τριγκόβιστε (1699).

Η μεγάλη εκκλησία του Τιμίου Προδρόμου στο Τριγκόβιστε εντάσσεται στο επιβλητικό συγκρότημα μνημείων και οικοδομημάτων της παλαιάς ηγεμονικής αυλής που χρονολογείται από το 14ο αιώνα. Σώζονται τμήματα των ηγεμονικών κατοικιών από το 1584 καθώς και νεότερα που χτίστηκαν το

18ο αιώνα. Η εκκλησία όπου κλήθηκε να ιστορήσει ο Κωνσταντίνος χτίστηκε το 1585 επί ηγεμονίας Πέτρου Τσερτσέλ. Αργότερα ο δεύτερος κτήτορας Κωνσταντίν Μπρινκοβεάνου αναστηλώνει και συντηρεί όλα τα οικοδομήματα του ηγεμονικού συγκροτήματος. Το 1699 ολοκληρώθηκε η ζωγραφική στη μεγάλη εκκλησία, σύμφωνα μάλιστα με κάποια διήγηση η ζωγραφική τελείωσε «το 1699 την εποχή του τρύγου».

Η εκκλησία έχει χτιστεί στον τύπο του εγγεγραμμένου σταυροειδούς.

Η ζωγραφική του Κωνσταντίνου και των βοηθών του εδώ στο Τιργκόβιστε ολοκληρώνει τις αισθητικές επιδιώξεις που εκδηλώθηκαν αρχικά στο Χουρέζ. Τα θεοκρατικά στοιχεία υποβαθμίζονται και η διάθεση για καλλωπισμό ενισχύεται. Οι μορφές έρχονται πιο κοντά στα ανθρώπινα χαρακτηριστικά με αποτέλεσμα η ζωγραφική να πλησιάζει στα δυτικά πρότυπα. Στην τάση αυτή συμβάλλουν αποφασιστικά οι φιλόλιγνες φιγούρες που δεν απέχουν από τον τύπο του ιταλικού μανιερισμού. Εκτός από τις υπογραφές των ζωγράφων στο ναό ο Κωνσταντίνος υπέγραψε μόνος του πάνω στο γυμνό ξίφος ενός στρατιωτικού αγίου, του Αγίου Νέστορος, στη βόρεια πλευρά του ναού: *Χειρ Κωνσταντίνου 1698*. Υποθέσεις ορισμένων μελετητών αποδίδουν στον Κωνσταντίνο και στον Ιωάννη την ιστόρηση και άλλων εκκλησιών στο Τιργκόβιστε (Στέλεα 1705-1706, Παλαιά Μητρόπολη 1709, Άγιος Ιονίκια (;) 1711).

Το 1705 ο Κωνσταντίνος ζωγραφίζει την εκκλησία του Αγίου Γεωργίου, παρεκκλήσι της εξοχικής κατοικίας του Μπρινκοβεάνου, έξω από το Βουκουρέστι, στο σημερινό χωριό Μογκοσοάια, ενώ το 1707 τον βρίσκουμε να υπογράφει στο νάρθηκα του καθολικού της μεγάλης Μονής Κόζια. Το 1711-1712 ζωγράφισε μαζί με άλλους το ναό της Κοιμήσεως Θεοτόκου στη Μονή Πολοβράτζι.

Το θέμα της απεικόνισης του Αγίου Όρους.

Στον εξωνάρθηκα του καθολικού της Μονής Πολοβράτζι σώζεται μια σπάνια απεικόνιση της χερσονήσου του Άθω με τη χωρογραφική θέση των μονών. Αν και τα βασικά στοιχεία της σύλληψης του θέματος μπορούν να αποδοθούν στις χαρακτηριστικές παραστάσεις του Προσκυνηταρίου που τυπώθηκε από τον Άνθιμο τον εξ Ιβηρίας στο Βουκουρέστι το 1701, ο ζωγράφος του Πολοβράτζι έχει ακολουθήσει εντελώς διαφορετική εφαρμογή. Πρόκειται για δύο απεικονίσεις εκατέρωθεν της εισόδου στη δυτική πλευρά του ναού, καλύπτοντας όλη την επιφάνεια (περίπ. ύψος 2 μ., πλάτος 1,40 μ.). Οι δύο τοιχογραφίες αριστερά και δεξιά απεικονίζουν τις δύο πλευρές της χερσονήσου με τις μονές τους αντίστοιχα. Η πιστότητα της αναπαράστασης γεωγραφικά

είναι σχετική. Έχει επιτευχθεί μία σύντμηση κατά πλάτος των αποστάσεων και της χωροθέτησης των μονών, ώστε να προσαρμοσθούν στο ορθογώνιο πλαίσιο του χώρου και να καταλάβουν όλη την πρόσοψη της εκκλησίας. Στο χαρακτηριστικό του 1701 δεξιά της Μονής Μεγίστης Λαύρας υπάρχει μικροσκοπική παράσταση του Θαύματος της Παναγίας με τον άγιο Αθανάσιο. Στην τοιχογραφία του Πολοβράτζι βλέπουμε τη φιγούρα ενός μοναχού να στέκεται κοντά στη Μονή Φιλοθέου και να κρατά ποιμαντορική ράβδο, παρατηρώντας από μακριά το Θαύμα της Παναγίας με τόν άγιο Αθανάσιο.

Το σχέδιο, τα χρώματα, η επιμελημένη σύνθεση και οι λεπτομέρειες στην απόδοση των αρχιτεκτονημάτων χαρακτηρίζει τις αξίες των δύο τοιχογραφιών και μας οδηγούν αβίαστα στη σκέψη ότι ο ζωγράφος έζησε στο Άγιον Όρος. Η απεικόνιση αυτή είναι η μόνη που συναντούμε σε όλο το βαλκανικό και ορθόδοξο χώρο. Της έχει δοθεί ιδιαίτερη σημασία αφού προτάσσεται στην είσοδο της εκκλησίας. Πάνω από το περιστύλιο του εξωνάρθηκα στη δυτική πλευρά εικονίζεται μία από τις παραστάσεις της Παναγίας που εικονογραφεί έναν από τους ύμνους προς αυτή. Στη βάση κάτω δεξιά της παράστασης υπάρχει με μικροσκοπικά γράμματα η υπογραφή ενός μόνο ζωγράφου: *Κωνσταντίνου ζωγράφος 1711*. Τα στοιχεία αυτά μας οδηγούν στην υπόθεση ότι ίσως ο Κωνσταντίνος είναι εκείνος που ξεκίνησε από το Άγιον Όρος και ολοκλήρωσε εδώ στη Βλαχία το θεάρεστο έργο της ζωγραφικής τέχνης.

Ενδεχομένως η παράσταση του Αγίου Όρους να αποτελεί και μια μαρτυρία του τόπου καταγωγής ή του τόπου της πνευματικής και ψυχικής του λατρείας.

4. Πίνακας με τα ονόματα των ζωγράφων

Α. ΖΩΓΡΑΦΟΙ ΤΟΙΧΟΓΡΑΦΗΜΕΝΩΝ ΣΥΝΟΛΩΝ

14ος αιώνας

Ανώνυμοι Έλληνες ζωγράφοι του Αγίου Νικολάου στο Άρτζες. Μνημείο με παγκόσμιο ενδιαφέρον που συνδέεται ιστορικά με την ίδρυση της πρώτης μητροπολιτικής έδρας Ουγγροβλαχίας το 1359, επί ηγεμονίας Νικολάε Αλεξάνδρου και με την εγκαθίδρυση του πρώτου Έλληνα μητροπολίτη Υακίνθου. Από το 1980 ξεκίνησαν εργασίες αποκατάστασης στη ζωγραφική του ναού, αφαιρώντας τις επιζωγραφίσεις προηγούμενων αιώνων. Έχει συντελεστεί το ήμισυ περίπου των εργασιών μέχρι τώρα (1994).

15ος αιώνας

Γαβριήλ Ιερομόναχος (15ος αι.): ζωγράφος πρώτης κλάσεως, επί ηγεμονίας του Στεφάνου του Μεγάλου. Του αποδίδεται το ιδιαίτερης αξίας ζωγραφικό σύνολο της εκκλησίας Μπαλινέστι (1493) που μεταφέρει την πνοή της παλαιολόγειας τέχνης. Έχει αναφερθεί η ύπαρξη ελληνικών επιγραφών αυτού του μνημείου.

16ος αιώνας

Γεώργιος από τα Τρίκαλα (;-1530): ενταφιασμένος στον Άγιο Γεώργιο Χιρλάου. Επιτάφια πλάκα του στο Μουσείο Τέχνης του Βουκουρεστίου. Του αποδίδεται η ζωγραφική της εκκλησίας του Τιμίου Σταυρού στο Πατραούτς και της εκκλησίας Αγίου Προκοπίου στο Μιλισαούτς.

Δημήτριος (*Χειρ Δημητρίου από το Τιργκοβίστι*): Εκκλησία Στανέστι-Βίλτσα 1536 (;).

Ανώνυμος (Μπούκοβατς, 1574).

Μηνάς: ζωγράφος στη Μονή Καλούϊου, 1594. Υπηρέτησε στην Αυλή του Μιχαήλ του Γενναίου.

Σταματέλος Κοτρόνας: από τη Ζάκυνθο, ζωγράφος στη Μονή Ρίσκα, 1552. Σώζεται μεγάλο ζωγραφικό σύνολο στην εξωτερική νοτιοανατολική πλευρά του ναού με σκηνές από τον «Ιωάννη της Κλίμακος». Στο εσωτερικό σώζονται τα πορτρέτα της οικογένειας του ηγεμόνα Πέτρου Ράρες.

Νικόλαος από την Κρήτη (16ος-17ος αι.): ζωγράφος στην Αυλή του ηγεμόνα Μιχαήλ του Γενναίου, ο οποίος επιτέλεσε και διπλωματικά καθήκοντα. Του αποδίδεται η ζωγραφική μερικών εκκλησιών στην Τρανσυλβανία, στο Τίργκου Μούρες και στην Άλμπα Ιούλια.

17ος αιώνας

Γεώργιος και Ιωάννης (αδέρφια): ζωγράφοι των Μονών Πλαταρέστι και Πλουμπούιτα με ελληνικές επιγραφές στην απεικόνιση του Μηνολογίου, 1640.

Ανώνυμος: ζωγράφος στην εκκλησία Μιχαήλ και Γαβριήλ, στη Μονή Κλοκοτσόβ Σλάτινας, 1645 (;), πρώην μετόχι της Μονής Κουτλουμουσίου του Αγίου Όρους. Οι παλαιές τοιχογραφίες όσο και οι επιζωγραφίσεις του 19ου αιώνα συνοδεύονται εξ ολοκλήρου με ελληνικές επιγραφές. Μνημείο αδημοσίευτο.

- Ανώνυμος :** Ζωγράφος στην εκκλησία Κοιμήσεως της Θεοτόκου (σκήτη Ροάτα-Κατούνου), 1668. Υπάρχουν ελληνικές επιγραφές και η προσωπογραφία του μητροπολίτη Δοσιθέου με ελληνικές επιγραφές επίσης.
- Γεώργιος από τα Ιωάννινα :** Ζωγράφος στην εκκλησία Πέτρου και Παύλου στη Μονή Τσετατσούγια, 1671-1672, μαζί με τους δύο αδελφούς του, Μιχαήλ και Δήμα, προσκεκλημένοι από τον ηγεμόνα Γεώργιο Δούκα.
- Μιχαήλ :** Ζωγράφος στη Μονή Τσετατσούγια.
- Δήμας :** Ζωγράφος στη Μονή Τσετατσούγια.
- Γεώργιος ο έλληνας :** Ζωγράφος στην εκκλησία Αγίου Ιωάννου Προδρόμου στη Μονή Τοπόλντιτσα, 1673. Συνεργάστηκε με τον Δήμα βλάχο στην ίδια εκκλησία.

17ος - 18ος αιώνας

- Κωνσταντίνος :** Ζωγράφος που δημιούργησε σχολή. Εργάστηκε μαζί με τους Ιωάννη, Παναγιώτη, Ανδρέα, Γεώργιο, Στάνο, Ιωακείμ, Νεάγιοε και Χρανίτε στα εξής μνημεία:
- 1683: Εκκλησία Ντοάμνι, Βουκουρέστι, μαζί με τον Ιωάννη.
- 1684: Εκκλησία Γέννηση της Θεοτόκου (Dintr-un-Lemn), μαζί με τους Παναγιώτη και Ιωάννη.
- 1693-94: Μεγάλη εκκλησία Κωνσταντίνου και Ελένης της Μονής Χουρέζ, μαζί με τον Ιωάννη, καθώς και με τους Στάνο, Νεάγιοε και Ιωακείμ.
- 1698: Μητροπολιτική εκκλησία Τιμίου Προδρόμου στο Τιργκοβίστι, μαζί με τους Ιωάννη, Ιωακείμ και Στάνο.
- 1705: Εκκλησία Αγίου Γεωργίου Μογκοσοάια.
- 1707: Εκκλησία Μονής Κόζια, μαζί με τους Ανδρέα και Γεώργιο.
- 1711-12: Εκκλησία Κοιμήσεως της Θεοτόκου (Πολοβράτζι), μαζί με τους Ανδρέα, Συμεών, Ιστράτι και Χρανίτε. Υπάρχουν δύο υπογραφές, μία στον πρόναο χωρίς το όνομα του Κωνσταντίνου και μία στον εξωνάρθηκα μόνο με το όνομά του.
- Ιωάννης :** Εκκλησία Τα Εισόδια της Θεοτόκου, Βουκουρέστι, 1683, εκκλησία Γέννηση της Θεοτόκου (Dintr-un-Lemn) 1684, εκκλησία Χουρέζ, 1693-94, εκκλησία Τιργκοβίστι, 1698.
- Παναγιώτης :** Εκκλησία Γέννηση της Θεοτόκου (Dintr-un-Lemn), 1684.
- Ιωακείμ :** Εκκλησία Χουρέζ, 1693-94, και εκκλησία Τιργκοβίστι, 1698.

Σ τ έ φ α ν ο ς : Εκκλησία Σουρπάτελε, 1706, και εκκλησία Μονής Γκόβορα, 1711.

Α ν δ ρ έ α ς : Εκκλησία Μονής Κόζια, 1707, και εκκλησία Κοιμήσεως της Θεοτόκου (Πολοβράτζι), 1711-12.

Γ ε ώ ρ γ ι ο ς : Εκκλησία Μονής Κόζια, 1707.

Σ υ μ ε ώ ν : Εκκλησία Κοιμήσεως Θεοτόκου (Πολοβράτζι), 1711-12.

18ος αιώνας

Ν ι κ ό λ α ο ς εκ του Α ί ν ο υ : ζωγράφος στην εκκλησία Κοιμήσεως της Θεοτόκου στην τοποθεσία Βαλένι ντε Μούντε.

19ος αιώνας

Μ α τ θ α ί ο ς Ι ω ά ν ν ο υ (Δια χειρός Ματθαίου Ιωάννου): Εκκλησία Γκόλια, Ιάσιο, 1838.

Α ν ώ ν υ μ ο ς : Μόνο ελληνικές επιγραφές στον κυρίως ναό της επισκοπικής εκκλησίας στο Ρόμαν.

B. ΟΙ ΖΩΓΡΑΦΟΙ ΦΟΡΗΤΩΝ ΕΙΚΟΝΩΝ

1. Ε μ μ α ν ο υ ή λ, ιερέας, 1602

Υπογραφή: [*Χειρ Εμμανουήλ ιερέως εκ Κρήτης 1602*].

Εικόνα στη συλλογή της Μονής CELIC-DERE, επαρχίας Τούλτσα.

Βιβλιογραφία: *Istoria Artelor Plastice in Romania*, τόμ. II, σελ. 143, Βουκουρέστι.

2. Α ν δ ρ έ α ς, τέλη 16ου αι.

Υπογραφή: [*Χειρ Ανδραίου ζωγράφος*].

Εικόνα με την Παναγία Ελεούσα στην εκκλησία της Μονής Στανέστι-Βίλτσα. Του αποδίδεται η παράσταση της Δευτέρας Παρουσίας στην ίδια μονή.

Βιβλιογραφία: Μ. Χατζηδάκη, *Έλληνες ζωγράφοι μετά την Άλωση*, τόμ. Α', Αθήνα 1987.

3. Γ ε ρ ά σ ι μ ο ς, ιερέας, 1660

Εικόνα Ιωάννου του Προδρόμου, 1660, στη Μονή Γκόλια στο Ιάσιο.

Βιβλιογραφία: Χατζηδάκης, *ό.π.*

4. Γ ρ η γ ό ρ ι ο ς, 1703

Υπογραφή: [*...της / σω(τηρίας του /... / Θεοδοσίου / και διά χει(ρό)ς / Γρηγορίου... / ...του εν ετει σ(ωτη)ρίω / ραγγω*].

- Εικόνα από ξύλο 107×74 εκ. με τον Ιησού και Αγίους.
Μουσείο Τέχνης Βουκουρεστίου, αριθμ. ταξινόμησης 733i.
Βιβλιογραφία: *Eliań, Inscriptiile medievale ale Romaniei orasul Bucuresti*, Βουκουρέστι 1965, 1113 (Στο εξής «Επιγραφές Ελιάν»).
5. **Ιωαννίκιος ιερομόναχος, 1718**
Υπογραφή: (μακροσκελής) [...όθεν και γέγραπτο ες μνήμην. Ιωαννίκιος ιερομόναχος].
Εικόνα από ξύλο με συνδέσεις μεταλλικές 31×26,5 εκ. με την Παναγία κρατώντας τον Ιησού. Προέλευση άγνωστη. Υπήρχε στην Εκκλησία Σταυροπόλεως, Βουκουρέστι. Σήμερα χαμένη.
Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 1237.
6. **Γρηγόριος, 1788**
Υπογραφή: [*Ιστορείθη και αφιερόθη παρά Γρηγορίου ζογράφου, / 1788 φεβρ(ουαρίου) 10*].
Εικόνα από ξύλο 61×47 εκ. η οποία παριστά την Παναγία με τον Χριστό εσταυρωμένο. Ανήκε στη συλλογή της εκκλησίας Ικοάνει, Βουκουρέστι.
Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 160.
7. **Ιωάννης, 1722**
Υπογραφή: [*Ιστορήθη δέ εν τη...α υποτυχών του Ιωααν(ν)ου; / έτει αφ[κβ], μηνί αυγούστω*].
Εικόνα από ξύλο 98×72 εκ. η οποία παριστά στο άνω μέρος τα Εισόδια της Θεοτόκου και στο κάτω Αγίους.
Παρεκκλήσι Πατριαρχείου, Βουκουρέστι.
Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 238.
8. **Παναγιώτης, ιερέας, 1722**
Υπογραφή: [*Χείρ Παναγιώτου ιερέως, του Κουλινα, του εκ Πελοποννήσου*].
Εικόνα από ξύλο 98,5×70,2 εκ. με την παράσταση του Ιησού στο δρόμο προς το Γολγοθά. Προέλευση: Μονή Βακαρέστι.
Μουσείο Τέχνης Βουκουρεστίου, χωρίς αριθμ. ταξινόμησης.
Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 1118.
9. **Θεοδωσία, 1723**
Υπογραφή: [*Πέφικε τούτο Σοφρονίου καθεγουμένου, θύτον τε Σουμμεληώτου, δια χιρός δε ταπινής Θεοδωσίας θιγατήρ Γεωργίου και Ασομουρι, έτει 1723*].



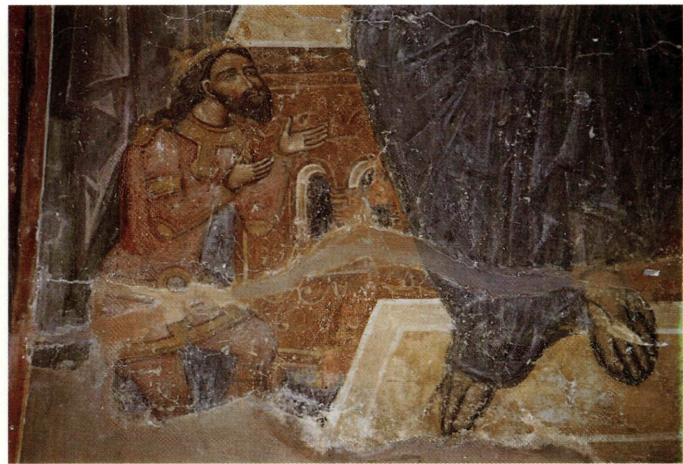
Πίν. 1. Ο ναός του Αγ. Νικολάου (*Curtea de Arges*), 14ος αιώνας.



Πίν. 2. Μετά την Αποκαθήλωση, 'Αρτζες, 14ος αιώνας.



Πίν. 3. Η Δέησις με την απεικόνιση του δωρητή Νικολάε Αλεξάνδρου, 'Αρτζες, 14ος αιώνας.



Πίν. 4. Η Δέησις. Λεπτομέρεια με το δωρητή σε στάση Δεήσεως.

Πίν. 5. Η Παναγία στην κόγχη του ιερού, 'Αγ. Νικόλαος στο 'Αρτζες, 14ος αιώνας.





Πίν. 6. Τμήμα ζωγραφικής από τη νότια εξωτερική πλευρά του καθολικού, Μονή Τοπόλνιτσα (περιοχή Τούρνο-Σεβερίν).



Πίν. 7. Παράσταση με τη μορφή της Μαρίας της Αιγυπτίας, εσωτερικό του καθολικού, Μονή Τοπόλνιτσα.



Πίν. 8. Κτήτορες και δωρητές στο εσωτερικό της δυτικής πλευράς του νάρθηκα, Μονή Τοπόλνιτσα.



Πίν. 9. Ο Ιησούς Εμμανουήλ σε θόλο του νάρθηκα, Μονή Τοπόλνιτσα.



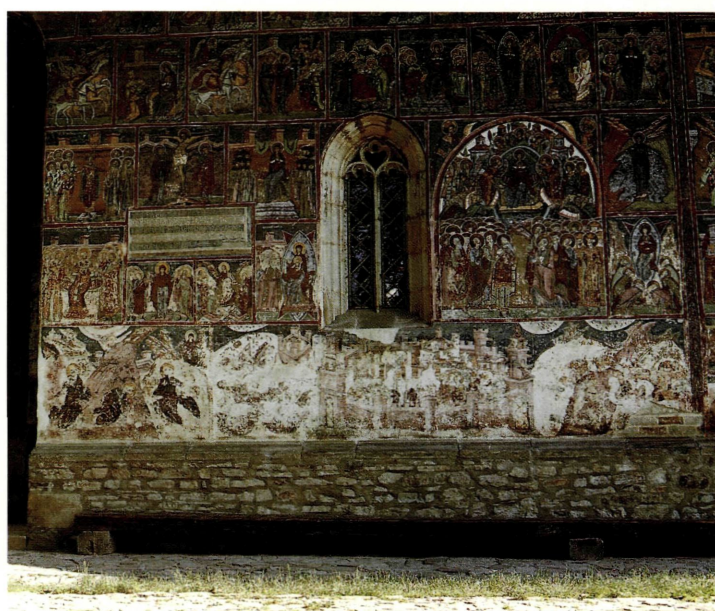
Πίν. 10. Καθολικό, Μονή Ρίσκα (Μολδαβία), 16ος αι. Η δυτική πλευρά του ναού του Αγ. Νικολάου με την ιστόρηση της Δευτέρας Παρουσίας και άλλων σκηνών.



Πίν. 11. Καθολικό, Μονή Ρίσκα. Λεπτομέρεια από τη ζωγραφιστή εξωτερική δυτική πλευρά του ναού.



Πίν. 12. *Μονή Πρόμποντα* (Μολδαβία), 16ος αι. Ζωγραφική στο νάρθηκα του ναού του Αγ. Νικολάου (17ος αι.).



Πίν. 13. Καθολικό, *Μονή Χουμόρο* (Μολδαβία), 16ος αιώνας.



Πίν. 14. *Μονή Χουμόρο*. Τμήμα από τη δυτική εξωτερική πλευρά με σκηνές του Ακαθίστου Ύμνου και με κεντρικό θέμα την άλωση της Κωνσταντινουπόλεως.

Εικόνα σήμερα χαμένη. Ανήκε στη συλλογή του καθηγητή Στογιανοβίτσι.

Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 1238.

10. *Ιωσήφ*, 1726

Υπογραφή: [*Ἡ παροῦσα σεβασμία εἰκῶν ἐζωγραφήθη δι' ἀναλωμάτων ἐμοῦ Ἰωαννίκιου ἱεράρχου Σταβρουπόλεως, τοῦ ἐκ κόμης Ὀστανίτζας τῆς παλαιᾶς Πογογιάννης, καὶ κτήτορος τῆς σεβασμίας μονῆς ταύτης τῶν παμμεγίστων Ταξιάρχων καὶ πάσων τῶν ἐν αὐτῇ ἁγίων εἰκόνων καὶ ἱερῶν σκευῶν ἀμφίων τε καὶ κειμηλίων καὶ πάντων τῶν λοιπῶν προσόντων αὐτῇ. 10 Ἰουλίου ε' 1726 (δυσανάγνωστα): ἔγραφα Ἰωσήφ ζουγραφ].*

Εικόνα από ξύλο με τμήματα αργύρου 85 × 63 εκ. σήμερα χαμένη. Απεικόνιζε τους Αγίους Ιωάννη Χρυσόστομο, Νικόλαο και Αθανάσιο. Προέλευση: Εκκλησία Σταυροπόλεως, Βουκουρέστι.

Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 1239.

11. *Εμμανουήλ*, ιερέας, 1737

Υπογραφή: [*Χειρ Εμμανουήλ ιερέος, του... (1737)*].

Εικόνα από ξύλο 28,5 × 20,5 εκ. με τον Άγιο Σπυρίδωνα. Προέλευση άγνωστη.

Μουσείο Τέχνης Βουκουρεστίου αριθμ. ταξ. 726i.

Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 1124.

12. *Ιωάννης ο εκ Κρήτης*, 1746

Υπογραφή: [*Χειρ Ιωάννου του εκ Κρήτης και προσκνητοῦ, 1746*].

Εικόνα από ξύλο 56 × 41 εκ. με την Παναγία και τον Ιησού βρέφος.

Προέρχεται από την επισκοπική εκκλησία του Άρτζες.

Μουσείο Τέχνης Βουκουρεστίου, αριθμ. ταξ. 123.

Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 1126 και περ. *Studii Muzeale* 3 (1966), Μουσείο Τέχνης Βουκουρεστίου.

13. *Αποστόλης Βοδενίτης*, 1770

Υπογραφή: [*1770 ιανουαρίου 20. Ο γράφας Αποστόλης Βοδενίτης*].

Εικόνα από ξύλο με περιθώριο αργυρό και χρυσό που εικονίζει την Παναγία με το βρέφος. Προέλευση άγνωστη.

Μουσείο Τέχνης Βουκουρεστίου, αριθμ. ταξ. 371i.

Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 1135.

14. *Παρθένιος*, 1772

Υπογραφή: [*Δι' ἐξόδων τοῦ κυρίου Φιλαρέτου πρωτοσυγγέλλου ,αροβιονίου 9. Διὰ χηρὸς δὲ Παρθενίου ἐκκλησιάρχου τοῦ Σουμελιώτου*].

Εικόνα από ξύλο 91 × 69 εκ. με τον Άγιο Δημήτριο.

- Σήμερα χαμένη. Ανήκε στο Μουσείο Θρησκευτικής τέχνης στο Βουκουρέστι. Προέλευση άγνωστη.
Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 1241.
15. Γρηγόριος Ποποβήτζ, 1779
Υπογραφή: [Δέσις του δούλου του / Θεού / Ιωάννου./ Δια χειρός Γρηγορίου Ποποβήτζ, 1779].
Εικόνα από ξύλο 42,5 × 31 εκ. που παρουσιάζει την Σταύρωση και άλλες σκηνές. Προέλευση άγνωστη.
Μουσείο Τέχνης Βουκουρεστίου, αριθμ. ταξ. 592i.
Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 1140.
16. Ευγένιος Σουμελιώτης, 1780
Υπογραφή: [...Εὐκοσμήθη αὐτὴ ἡ σουμελώτισα εἰκὼν παρὰ τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ (...) Εὐγενίου Σουμελιωτοῦ, 1780].
Εικόνα από ξύλο και μεταλλικό πλαίσιο 24 × 19 εκ. με την Παναγία και το Χριστό βρέφος. Προέλευση άγνωστη.
Μουσείο Τέχνης Βουκουρεστίου, αριθμ. ταξ. 729i.
Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 1141.
17. Γρηγόριος Ζωγράφος, 1781
Υπογραφή: [Εἰ παρῶσαι 15 εἰκοναὶ ἐγιναν δι' ἐξόδων τοῦ ἀρχιμακροδρίτου/ἡγουμένου Γερμανοῦ κα[ὶ ἀφιε]ρωθῶσαν εἰς τιν ἱεράν / μονὴν τῆς παναγίας Τριάδος Βακαρεστί, /1761./ Παρα Γρηγορίου ζωγράφου].
Εικόνα από ξύλο αμφιπρόσωπη 23 × 18 εκ. με τους Αγίους Στέφανο και Θεόδωρο. Προέρχεται από τη Μονή Βακαρέστι.
Μουσείο Τέχνης Βουκουρεστίου, αριθμ. ταξ. 851i.
Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 1142.
18. Γκίκας Χρυσόχοος, 1782
Υπογραφή: (μακροσκελής) [Χεῖρ Γκίκα Χρυσοχόου Νεόφυτος ηερομονάχου, / Μανουήλ και των τέκνων / Νάνου χρυσοχόος / 1782 μάρτιος 28].
Εικόνα 104 × 90 εκ. με τον Ιησού και εκατέρωθεν την Παναγία και τον Ιωάννη τον Βαπτιστή. Ακολουθεί μακροσκελής αφιέρωση στα ελληνικά με πλήθος ονομάτων ευγενών και ιερωμένων. Προέρχεται από το παρεκκλήσιο της Μητρόπολης του Βουκουρεστίου και βρίσκεται στο Μουσείο της.
Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 280.
19. Νικηφόρος, 1786
Υπογραφή: [Δέσις / του δούλου / του Θεοῦ, / Φιλαρετο(υ), / επησκό / που Ρημνη/κου. / Χειρ Νικη/φόρου, / 1786].

Εικόνα από ξύλο 89×72 εκ. με την Παναγία και το Χριστό βρέφος. Προέρχεται από τη Μονή Αντίμ (Ανθίμου του εξ Ιβήρων).

Μουσείο Τέχνης Βουκουρεστίου, αριθμ. ταξ. 203i.

Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 1146. Η ίδια αφιερωτική επιγραφή υπάρχει σε δύο ακόμη εικόνες, αλλά σχεδόν δεν διακρίνεται. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι έγιναν από τον ίδιο ζωγράφο, το Νικηφόρο («Επιγραφές Ελιάν», 1147, 1148).

20. Σπυρίδων Σπεράντζα, 1787

Υπογραφή: [† 1787./ Χειρ Σπυριδων / Σπεράντζα / εις Τρηεστι].

Εικόνα από ξύλο 80×45 εκ. με τη Σταύρωση. Ανήκε στη Συλλογή Συγκριτικής Τέχνης Βουκουρεστίου.

Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 555.

21. Γρηγόριος, 1789

Υπογραφή: (μακροσκελής αφιερωτική επιγραφή) [*Παρά Γρηγορίου ζογράφου 1789 ιανουαριου) 1 (...)*].

Πίνακας ζωγραφικής σε μουσαμά 115×155 εκ. Παρουσιάζει τον ηγεμόνα Νικόλαο Μαυρογένη μαζί με την αυλή του να επευφημεί αντιπροσώπους τουρκικών στρατευμάτων για τη νίκη τους επί των αυστριακών. Προέλευση άγνωστη.

Μουσείο Τέχνης Βουκουρεστίου, χωρίς αριθμ. ταξ.

Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 1165.

22. Γρηγόριος Παπάζογλου (ζωγράφος;), 1794

Υπογραφή: [*Παρά Γρηγορίου Παπάζογλου, 1794 φεβρο(υαριου)*].

Εικόνα από ξύλο 46,8×34,1 εκ. που παρουσιάζει τον αρχιδιάκονο Στέφανο. Προέλευση άγνωστη.

Μουσείο Τέχνης Βουκουρεστίου, αριθμ. ταξ. 90i.

Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 1151. Δεν είναι βέβαιο εάν πρόκειται για ζωγράφο.

Στο Βουκουρέστι υπήρχε μεγάλη οικογένεια Παπάζογλου με αξιώματα. Ο τάφος τους σώζεται στην περιοχή Τσερνίκα, στα περίχωρα του Βουκουρεστίου. Υπήρξαν κτήτορες και δωρητές στη Μονή Τσερνίκα.

23. Μιχαήλ Ιβάνοβιτς, 1795

Υπογραφή: [*Μοσχα, / ετη 1795 ιανουαρη(ου) 4. / Παρα του ζογράφου Μηχα(ηλ)ου Ιβανοβητζ*].

Εικόνα από ξύλο 45×30 εκ. που εικονίζει τη Γέννηση της Θεοτόκου. Προέλευση άγνωστη.

Μουσείο Τέχνης Βουκουρεστίου, αριθμ. ταξ 192i.

Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 1154.

24. Παρθένιος, 1800

Υπογραφή: [*Δέσις τόν δούλον (sic) του Θεού Ιωνίτζα, παρά Παρθενίου μοναχού ζογραφού, 1800 ιανουαρίου*].

Εικόνα από ξύλο 34×28,5 εκ. με την Ενθρόνιση της Παναγίας.

Εκκλησία Πίταρ-Μος, Βουκουρέστι.

Βιβλιογραφία: «Επιγραφές Ελιάν», 292.

25. Αλτίνης Ευστάθιος, 1805

Καταγωγή: Ζαγορά Πηλίου.

Υπογραφή: [*Εζωγραφήθη παρά Ευσταθίου Αλτίνη*].

Σημ.: Έχει αναφερθεί ότι ο Αλέξανδρος Υψηλάντης τον έστειλε να σπουδάσει στη Βιέννη και θεωρείται προάγγελος του νεοκλασικού ρυθμού στη Ρουμανία.

Εικόνες: Τέμπλο του 1805, της επισκοπικής εκκλησίας Ρόμαν.

Βιβλιογραφία: Χατζηδάκη, ό.π.

GREEK PAINTERS IN THE MONASTERIES OF ROMANIA (14th-19th CENTURIES)

We may consider Greek all those painters who signed their works in the Greek language, as well as those anonymous artists (always with a degree of caution of course) whose icons also preserve for us Greek inscriptions. The question of the origin of the painters who decorated the monuments of Romania has occupied the Balkan bibliography only sporadically, and generally within the context of the development of the native artistic style. Nevertheless the existence of artists who sign their works in Greek and who even on some occasions mention their origins, such as Georgios of Trikala, Georgios of Yannina, Ioannes of Crete, Georgios the Greek, Stamatelos Kotronas of Zante and Panayotis of the Peloponnese, are confirmation of the fact that at various periods it was customary to employ Greek artists to decorate churches in Wallachia to Moldavia. The place of origin of the Greek painters of Romania is mentioned on many wall paintings in churches as well as on portable icons.

Here I discuss a number of painters of the 15th, 16th and 17th centuries in Moldavia (Bucovina), the painter Konstantinos, and his associates in the area of Wallachia of the 17th and 18th centuries. A table is appended to the text indicating the names of those artists to be found on wall paintings and portable icons in chronological order. A bibliography and notes may be found in D. Deliyannis, *Roumania. Ellinismos, Techne, Orthodoxy*, Athens 1995.

ΠΡΟΣΤΑΣΙΑ ΚΑΙ ΑΝΑΣΤΗΛΩΣΗ ΤΗΣ ΜΟΝΑΣΤΗΡΙΑΚΗΣ ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΙΚΗΣ ΣΤΗ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑ

Η μοναστηριακή αρχιτεκτονική περιλαμβάνει πολλά είδη κτιρίων, ορισμένα από τα οποία, όπως είναι φυσικό, σχετίζονται άμεσα με τα αντίστοιχά τους που υπήρχαν κατά το παρελθόν στους οικισμούς και την ύπαιθρο (ναοί, οχυρωματικά έργα, κτίρια κατοικίας, παραγωγής και αποθήκευσης αγαθών), άλλα όμως είναι ειδικά κτίρια, όπως οι τράπεζες, οι φιάλες κ.λπ. Αν εξαιρέσουμε τους ναούς, κτίρια κατ' εξοχήν μνημειακά και φορτισμένα με ιδεολογικό περιεχόμενο, που η αναγκαιότητα της μελέτης τους έχει από καιρό καταξιωθεί στην Ιστορία της Αρχιτεκτονικής, οι υπόλοιπες κατηγορίες είναι πολύ λίγο μελετημένες ως τώρα, ενώ τα κτίρια που εξυπηρετούσαν την καθημερινή ζωή, αντιμετωπίζονται πολλές φορές σαν επουσιώδη και οι ερευνητές αντιπαρέρχονται την ιστορική τους αξιολόγηση¹. Παρ' όλα αυτά, τα μοναστικά συγκροτήματα που είχαν μια συνεχή ζωή επί σειρά αιώνων, διασώζουν συχνά μια πυκνή στρωματογραφία κτιρίων και υπολειμμάτων κατασκευών, που περιλαμβάνει πολύ ενδιαφέροντα στοιχεία και για τις ταπεινότερες κατηγορίες κτιρίων, από εποχές παλιές, πριν από το 18ο αιώνα, απ' όπου το αντίστοιχο υλικό της κοσμικής αρχιτεκτονικής σήμερα σπανίζει.

Κάνοντας μια σύντομη εισαγωγή στο θέμα μας, που είναι η προστασία και η αναστήλωση των συγκροτημάτων, δεν είναι βέβαια δυνατόν να επιχειρήσουμε ούτε καν μια στοιχειώδη παρουσίαση της αρχιτεκτονικής κληρονομιάς των μοναστηριών της Μακεδονίας, ακόμη περισσότερο, καθώς σ' αυτήν περιλαμβάνεται και ο τεράστιος κτιριακός πλούτος του Αγίου Όρους, το οποίο για χίλια και πλέον χρόνια αποτελεί ένα εξαιρετικό πνευματικό και

1. Βασικό παραμένει το έργο του Α. Κ. Ορλάνδου, *Μοναστηριακή Αρχιτεκτονική*, Αθήνα 1926 (β' έκδοση 1958). Για τη γενικότερη κατάσταση της έρευνας της μοναστηριακής αρχιτεκτονικής, βλ. π.χ. Χ. Μπούρα, «Εκκλησίες στην Ελλάδα μετά την Άλωση», Συλλογή βιβλιογραφίας, Αθήνα 1987, σελ. 8-16.

καλλιτεχνικό κέντρο του Ορθόδοξου κόσμου². Η ακτινοβολία της αρχιτεκτονικής του Αγίου Όρους υπήρξε ιδιαίτερα σημαντική σε πολλούς τομείς, και σήμερα ένα από τα πιο ξεκάθαρα παραδείγματα γι' αυτήν είναι η μεγάλη εξάπλωση (γεωγραφική και χρονική) που είχε ο τύπος του επιβλητικού αγιορειτικού καθολικού ναού, ο γνωστός ως «αθωνικός τύπος»³. Θα αναφερθούμε όμως, πολύ σύντομα, σε κάποια θέματα των ερευνών μας, που είναι ενδεικτικά της σημασίας του ιστορικού περιεχομένου της μοναστηριακής αρχιτεκτονικής στο χώρο της Μακεδονίας.

Πρέπει να τονίσουμε εξ αρχής ότι η συστηματική έρευνα των κτιριακών συγκροτημάτων είναι δυνατόν να αποκαλύψει με λεπτομέρειες την οικοδομική τους ιστορία. Σε σχετικές έρευνες που έγιναν σε μονές του Αγίου Όρους (π.χ. Χελανδαρίου⁴ και Μεγίστης Λαύρας⁵), το σωζόμενο υλικό παρουσιάζεται ιδιαίτερα πλούσιο και συχνά φτάνει ως τις παλιότερες εποχές των συγκροτημάτων. Ανάλογο περιεχόμενο φαίνεται ότι διασώζεται (αν και σε μικρότερο ποσοστό) και σε άλλα παλιά συγκροτήματα της Μακεδονίας όπως π.χ. στις μονές Τιμίου Προδρόμου Σερρών, Αγίου Διονυσίου Ολύμπου, Κλεισούρας κ.λπ. Ειδικότερα στη Μεγίστη Λαύρα σημειώνουμε το συγκρότημα του παλιού ηγουμενείου-σκευοφυλακείου, όπου, μέσα στην κύρια οικοδομική φάση (του 16ου αιώνα) ενσωματώνονται υπολείμματα από δύο τουλάχιστον βυζαντινές φάσεις, στις οποίες περιλαμβάνεται και ένας μικρός κτιριακός όγκος, που κατά πάσα πιθανότητα ανήκε στο «κελλίον» όπου έμενε ο όσιος Αθανάσιος ο Αθωνίτης λίγο πριν κτίσει το μοναστήρι, το 963. Ιδιαίτερη σημασία έχει επίσης η αναγνώριση πολλών μοναστηριακών κτιρίων κατοικίας και βοηθητικών χρήσεων, ή υπολειμμάτων τους, που χρονολογούνται στην πρώιμη τουρκοκρατία, χοντρικά από το έτος 1500 ως το 1700, μια περίοδο για την οποία, όπως είπαμε, ελάχιστα γνωρίζουμε σχετικά με την κατοικία και τις ταπεινότερες κατασκευές της κοσμικής αρχιτεκτονικής⁶. Τα κτίρια αναγνω-

2. Βλ. πρόχειρα Π. Α. Θεοχαρίδη, «Μοναστηριακή Αρχιτεκτονική», *Η Νεώτερη και Σύγχρονη Μακεδονία*, έκδ. Παπαζήση - Παρατηρητής (χωρίς χρόνο έκδοσης), τόμ. Α', σελ. 184-195.

3. Χ. Μπούρα, «Η εκκλησιαστική αρχιτεκτονική στην Ελλάδα μετά την Άλωση», *Αρχιτεκτονικά θέματα* 3 (1969), σελ. 164-172.

4. P. L. Theocharides, «The Byzantine Fortified Enclosure of the Monastery of Chelandariou», *Hilandarski Zbornik* 7 (1989), σελ. 59-70.

5. Π. Α. Θεοχαρίδη, «Παρατηρήσεις σε παλιές οικοδομικές φάσεις της Μεγίστης Λαύρας (10ος-16ος αι.): το ηγουμενείο-σκευοφυλάκειο και η "κόρδα του Αγίου Αθανασίου"», *Δέκατο τρίτο Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης. Πρόγραμμα και περιλήψεις εισηγήσεων και ανακοινώσεων*, Αθήνα 1993, σελ. 10-11.

6. *Ελληνική Παραδοσιακή Αρχιτεκτονική*, τόμ. Η', Αθήνα 1991, σελ. 253-276.

ρίστηκαν στο 'Αγιον Όρος, υπάρχουν όμως ενδείξεις ότι κάποια ανάλογα στοιχεία σώζονται και σε άλλες μονές, π.χ. στον Πρόδρομο Σερρών⁷ και την Αγία Αναστασία της Χαλκιδικής⁸.

Ερχόμενοι τώρα στο θέμα της ανακοίνωσής μας, επισημαίνουμε ότι τη σύγχρονη έννοια της προστασίας της αρχιτεκτονικής κληρονομιάς⁹ συνθέτουν τρία πράγματα μαζί:

α) η αναγνώριση, μελέτη και αξιολόγηση του ιστορικού αντικειμένου που αποτελούν τα παλιά κτίρια, και η κατανόηση και κατάταξή του στα πλαίσια της Ιστορίας της Αρχιτεκτονικής:

β) η στερέωση και η διατήρηση των παλιών κτιρίων στο μέγιστο δυνατό βαθμό αυθεντικότητας των υλικών τους:

γ) η ένταξη και η προσαρμογή των παλιών κτιρίων στη σύγχρονη ζωή.

Οι περισσότερες επεμβάσεις που γίνονται σήμερα στα μοναστήρια εξυπηρετούν, παρ' όλα αυτά, το τρίτο συνήθως αίτημα μονάχα.

Πρώτα απ' όλα, η μοναστηριακή αρχιτεκτονική είναι ελάχιστα μελετημένη, όπως ήδη αναφέραμε, αν εξαιρέσουμε τους ναούς. Ούτε έχουν συνταχθεί ακόμη συστηματικά αρχεία μνημείων, και κατά συνέπεια, εξακολουθούμε, ακόμη και σήμερα, να μην γνωρίζουμε τόσο τον ακριβή αριθμό των μνημείων, όσο και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και τη σημασία του σωζόμενου κτιριακού υλικού. Το ίδιο ισχύει και για το 'Αγιον Όρος, παρ' όλη την εξαιρετική σημασία που έχει αυτός ο χώρος για τη μελέτη και την κατανόηση της βυζαντινής και της μεταβυζαντινής αρχιτεκτονικής.

Από την άλλη μεριά, οι αναστηλωτικές επεμβάσεις που γίνονταν κατά το παρελθόν και ως 25 περίπου χρόνια πριν, ήταν ελάχιστες και είχαν συνήθως αποσπασματικό χαρακτήρα. Η ελλειπής, τότε, στελέχωση της Αρχαιολογικής Υπηρεσίας και τα περιορισμένα οικονομικά μέσα της δεν επέτρεπαν μεγαλύτερα προγράμματα. Κάποια μεμονωμένα έργα μεγαλύτερης κλίμακας, που είχαν γίνει κυρίως στο 'Αγιον Όρος, αφορούσαν την ανακατασκευή πτερύγων που είχαν καταστραφεί από πυρκαγιά και εκτελέστηκαν με ιδιαίτερα

7. *Ο.π.*, σελ. 260, σημ. 21.

8. Π. Α. Θεοχαρίδη, «Πρώτη προσέγγιση στην οικοδομική ιστορία της μονής Αγίας Αναστασίας», *Ε' Επιστημονική Συνάντηση: Το Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και Θράκη, Θεσσαλονίκη 12-15 Φεβρουαρίου 1992*.

9. Για το σύγχρονο προβληματισμό και τις σχετικές αντιλήψεις βλ. Γ. Π. Καραδέδου, «Ιστορία και εξέλιξη της προστασίας Μνημείων και Συνόλων», *Προστασία Μνημείων και Συνόλων*, τεύχ. 2, Θεσσαλονίκη 1984, σελ. 35-71. Επίσης, βλ. πρόχειρα Ι. Κνιθάκη, «Οι διεθνείς αρχές των αναστηλώσεων σήμερα», *Αρχιτεκτονικά θέματα* 9 (1975), σελ. 104-108.

δραστικό τρόπο (ανακατασκευή του εσωτερικού των κτιρίων με σκελετό από μπετόν), σύμφωνα με τις τότε κρατούσες αντιλήψεις. Με τη σταδιακή όμως επάνδρωση της Αρχαιολογικής Υπηρεσίας με αρχιτέκτονες, η Πολιτεία άρχισε να δείχνει έμπρακτο ενδιαφέρον για την αναστήλωση, σαν ένα επιστημονικό έργο με ιδιαίτερες απαιτήσεις και μεθοδολογία, παράλληλα όμως άρχισε και η διάσπαση της ευθύνης προστασίας της αρχιτεκτονικής κληρονομιάς σε διαφορετικούς φορείς, ανάμεσα, δηλαδή, στο Υπουργείο Πολιτισμού (όπου ανήκει η Αρχαιολογική Υπηρεσία), το Υπουργείο Περιβάλλοντος και Χωροταξίας, που έχει σήμερα την ευθύνη πολλών παλαιών οικισμών, και το Κέντρο Διαφυλάξεως Αγιορειτικής Κληρονομιάς (Κε.Δ.Α.Κ.), που ανήκει στο Υπουργείο Μακεδονίας-Θράκης και έχει την ευθύνη για το Άγιον Όρος.

Ένας άλλος παράγοντας, που δεν επέτρεψε ως τώρα την ουσιαστική μελέτη και προστασία της μοναστηριακής αρχιτεκτονικής κληρονομιάς, είναι μεθοδολογικής φύσης. Στην πλειοψηφία των επεμβάσεων εφαρμόζεται ένα μοντέλο ενεργειών που προέρχεται από τα συνήθη τεχνικά και αρχιτεκτονικά έργα, γίνεται, δηλαδή, μια μελέτη και στη συνέχεια το έργο εγκρίνεται και εκτελείται με εφαρμογή της μελέτης. Αυτό το μοντέλο όμως παρουσιάζει, σε σχέση με την αναστήλωση, ένα σημαντικό κενό. Στα έργα της αναστήλωσης είναι απαραίτητο ένα ενδιάμεσο στάδιο, ερευνητικό, που απαιτεί επεμβάσεις πάνω στον κτιριακό οργανισμό με στόχο την πλήρη και λεπτομερειακή αναγνώριση των στοιχείων του¹⁰. Τα συμπεράσματα αυτού του σταδίου οδηγούν συχνά σε επανεκτίμηση των δεδομένων και των προτάσεων της αρχικής μελέτης. Αυτό το ενδιάμεσο, διερευνητικό στάδιο, έχει εφαρμοστεί τα τελευταία χρόνια στην αναστήλωση των μνημείων της Θεσσαλονίκης¹¹, αλλά δεν βρίσκει πάντα εφαρμογή σε άλλα κτίρια που θεωρούνται δευτερεύοντα.

Στα μοναστήρια της Μακεδονίας, που υπάγονται στην ευθύνη του Υπουργείου Πολιτισμού, δεν έχουν γίνει ως τώρα σημαντικά έργα αναστήλωσης, και οι λόγοι είναι πολλοί. Τα περισσότερα από τα μοναστήρια αυτά είναι είτε έρημα ή έχουν ελάχιστους μοναχούς, και συνεπώς δεν υπάρχει η ανάλογη πίεση από πλευράς του χρήστη. Από την άλλη μεριά, είναι δύσκολο να

10. Π. Α. Θεοχαρίδη, «Αρχαιολογική Τεκμηρίωση των τοπικών στερεωτικών επεμβάσεων σε κτιριακά συγκροτήματα με άγνωστη οικοδομική ιστορία. Η επέμβαση στο μαγειρείο της μονής Δοχειαρίου Αγίου Όρους», *Συντήρηση και Αναβίωση Παραδοσιακών Κτιρίων και Συνόλων*, ΤΕΕ/Τμήμα Μαγνησίας, Θεσσαλονίκη 1982, σελ. 183-209.

11. Για την αναστήλωση των μνημείων της Θεσσαλονίκης βλ. τους τόμους: *Η αναστήλωση των βυζαντινών και μεταβυζαντινών μνημείων στη Θεσσαλονίκη*, Αθήνα 1985 (έκδ. ΤΑΠΑ), και *Αναστηλώσεις βυζαντινών και μεταβυζαντινών μνημείων (Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου Θεσσαλονίκης, 11-13 Δεκεμβρίου 1985)*, Θεσσαλονίκη 1986.

ξεκινήσουν αυτεπάγγελτα μεγάλα προγράμματα και μελέτες, καθώς είναι πολύ λίγοι οι αρχιτέκτονες που στελεχώνουν τις αρμόδιες υπηρεσίες, και πολύ φτωχός ο ετήσιος προϋπολογισμός τους. Μόλις τα τελευταία χρόνια έγινε δυνατή η ένταξη κάποιων έργων στα Κοινοτικά προγράμματα χρηματοδότησης, ή στις επιχορηγήσεις από το ΛΟΤΤΟ, και άρχισαν να συντάσσονται οι μελέτες τους¹².

Τα λίγα έργα που γίνονται είναι, τις περισσότερες φορές, συντηρήσεις στεγών και στερεώσεις τοίχων ή και κάποιων μετοχιακών πύργων στη Χαλκιδική, και εκτελούνται με αυτεπιστασία των αρμοδίων υπηρεσιών ή των μονών. Αναφέρουμε ενδεικτικά κάποια παραδείγματα από τη μονή Τιμίου Προδρόμου Σερρών, που είναι ένα από τα μεγαλύτερα και πολυανθρωπότερα σήμερα μοναστήρια της Μακεδονίας: α) το ελαιοτριβείο¹³, που συντηρήθηκε πρόσφατα, β) το κεντρικό τμήμα της νότιας πτέρυγας, όπου επισκευάστηκε ο φέρων ξύλινος οργανισμός των ξυλόπηκτων τοίχων και τα επιχρίσματα.

Σε πολλές περιπτώσεις όμως, τόσο η εγκατάλειψη όσο και η αδυναμία των αρμοδίων υπηρεσιών να ελέγξουν ουσιαστικά και να κατευθύνουν θετικά τις πάσης φύσεως επεμβάσεις, έχουν σαν αποτέλεσμα την πρόκληση καταστροφών ή ακατάλληλων ανακαινίσεων, με πλέον εύγλωττο παράδειγμα τα έργα που έγιναν στον περίβολο της μονής Εικοσιφοίνισσας.

Στο Άγιον Όρος, από την άλλη μεριά, τα δεδομένα είναι πολύ διαφορετικά, καθώς οι μοναστικές αδελφότητες ανθούν και βρίσκονται εδώ και 20 περίπου χρόνια σ' ένα στάδιο επιταχυνόμενης ανάπτυξης. Επί πλέον, και στο ίδιο περίπου χρονικό διάστημα, παρατηρείται ένα εντονότατο ενδιαφέρον από πλευράς Πολιτείας για τη διαφύλαξη της πολιτιστικής κληρονομιάς του Αγίου Όρους. Το Κέντρο Διαφύλαξης της Αγιορειτικής Κληρονομιάς (Κε.Δ.Α.Κ.) ιδρύθηκε το 1981 και έχει από τότε, αποκλειστικά, την ευθύνη για την προστασία αυτού του εξαιρετικού χώρου, καθώς μεταβιβάστηκαν σ' αυτό όλες οι αρμοδιότητες για το Άγιον Όρος των Υπουργείων Πολιτισμού, Περιβάλλοντος και Γεωργίας. Ο νέος αυτός φορέας στελεχώθηκε με πολλούς αρχιτέ-

12. Βλ. π.χ. την περίπτωση της μονής Αγίου Διονυσίου στον Όλυμπο, Ν. Ιωαννίδου, «Μονή Διονυσίου στον Όλυμπο», στην περιοδική έκδοση του ΥΠΠΟ: *Αναστήλωση - Συντήρηση - Προστασία Μνημείων και Συνόλων*, τόμ. Γ', Αθήνα 1993, σελ. 255-280, και ενδεικτικά, την πρόσφατη ανακοίνωση της Ξανθής Σαββοπούλου-Κατσίκη, «Συστηματική έρευνα εντοπισμού χώρων και μνημείων στο νομό Κοζάνης από την παλαιοχριστιανική έως τη μεταβυζαντινή εποχή: πρώτα συμπεράσματα», στην *Η' Επιστημονική Συνάντηση: Το Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και Θράκη, Θεσσαλονίκη 9-11 Φεβρουαρίου 1995*.

13. Πρβλ. Ξανθής Σαββοπούλου-Κατσίκη, «Εργαστήρια Μονής Τιμίου Προδρόμου Σερρών», *Τεχνολογία* 5/6 (1992), σελ. 55-56.

κτονες και μηχανικούς άλλων ειδικοτήτων και, επίσης, είχε από την αρχή στη διάθεσή του σημαντικά κονδύλια. Παρ' όλα αυτά, τα αποτελέσματα στον τομέα της προστασίας και της αναστήλωσης των μοναδικών κτιριακών συγκροτημάτων του Όρους, υπήρξαν απογοητευτικά και δυσοίωνα¹⁴.

Πραγματικά, μετά την ίδρυση του Κε.Δ.Α.Κ. γίνεται πλέον στο Όρος ένας πολύ μεγάλος αριθμός έργων και πολλά από αυτά είναι έργα μεγάλης κλίμακας που αφορούν ολόκληρες πτέρυγες στο σύνολό τους. Στη συντριπτική τους πλειοψηφία όμως δεν μπορούν να θεωρηθούν αναστηλωτικά έργα, αλλά έργα ανανεώσεων και κτιριακών αντικαταστάσεων. Εδώ και χρόνια εκτελούνται πλέον αποκλειστικά σαν εργολαβίες και πολύ σπάνια συνοδεύονται από οποιαδήποτε έρευνα της ιστορίας των κτιριακών οργανισμών τους οποίους αφορούν, ενώ συχνότατα προβαίνουν ακόμη και σε κατεδαφίσεις ή σε αναίτιες τροποποιήσεις καίριων μορφολογικών στοιχείων των εξωτερικών όψεων. Έτσι μπορούμε να πούμε ότι στο Άγιον Όρος σήμερα η αρχιτεκτονική κληρονομιά χάνεται μάλλον παρά προστατεύεται, και μάλιστα χωρίς να έχει ακόμη αξιολογηθεί, όπως είπαμε, στο σύνολό του το ιστορικό της περιεχόμενο.

Από τα δεκάδες παραδείγματα των έργων που γίνονται, και των μελετών που συνεχώς εκπονούνται μέσα στο παραπάνω πνεύμα, θα αναφέρουμε λίγα ενδεικτικά παραδείγματα¹⁵:

α. Μονή Σταυρονικήτα, δυτική πτέρυγα με κύριες οικοδομικές φάσεις από το 16ο και το 17ο αιώνα. Κατεδαφίστηκε όλο το εσωτερικό της και κτί-

14. Πρβλ. Π. Α. Θεοχαρίδη, «Η Αρχιτεκτονική κληρονομιά του Αγίου Όρους», *Ο Παρατηρητής* 18-19 (Μάρτιος 1991), σελ. 25-33. Επίσης, τις εισηγήσεις του Π. Α. Θεοχαρίδη και της Ελληνικής Εταιρείας για την Προστασία του Περιβάλλοντος και της Πολιτιστικής Κληρονομιάς, στη Διημερίδα 14-15.3.1990: *1981-1989, 8 χρόνια ΚεΔΑΚ*, που οργανώθηκε από το ΤΕΕ (Τμήμα Κεντρικής Μακεδονίας), το ΚεΔΑΚ και άλλους φορείς, τα πρακτικά της οποίας παραμένουν αδημοσίευτα.

15. Πολλά παραδείγματα παρουσιάστηκαν σε διάλεξη του Π. Α. Θεοχαρίδη, «Η Αρχιτεκτονική κληρονομιά του Αγίου Όρους: το πρόβλημα των σημερινών επεμβάσεων και η απώλεια της ιστορικής φυσιογνωμίας του τόπου», που δόθηκε στο Αρχαιολογικό Μουσείο Θεσσαλονίκης στις 18.2.1994, στα πλαίσια κύκλου ομιλιών που οργάνωσε η Ελληνική Εταιρεία για την Προστασία του Περιβάλλοντος και της Πολιτιστικής Κληρονομιάς/Παράρτημα Θεσσαλονίκης. Επίσης, μια ενδεικτική, αν και όχι καθαρή, εικόνα για το χαρακτήρα πολλών από τα έργα που εκτελούνται στο Άγιον Όρος, παρέχεται από ορισμένα παραδείγματα που προβάλλονται στην έκδοση του ΤΕΕ/Τμήμα Κεντρικής Μακεδονίας, *Κατάλογος Έκθεσης Μελετών Εφαρμογών για τη Διατήρηση της Αρχιτεκτονικής Κληρονομιάς*, Θεσσαλονίκη 1994. Τα τριαντατέσσερα παραδείγματα που περιλαμβάνονται σε αυτή την έκδοση παρουσιάστηκαν συνοπτικά και έτσι δεν φαίνεται τι ακριβώς έγινε στην πραγματικότητα σε πολλά από εκείνα τα έργα.

στηκε σε νέο σχέδιο με σκελετό από μπετόν, με την προσθήκη ενός επί πλέον ορόφου¹⁶.

β. Μονή Κουτλουμουσίου, συγκρότημα τράπεζας και μαγειρείου, 18ος και 19ος αιώνας. Κατεδαφίστηκαν όλα τα ξύλινα και ξυλόπηκτα συστήματα και κατασκευάστηκε περί την εστία ένα ξυλόπηκτο κτίριο σε νέο σχέδιο, με ανασύνθεση ολόκληρης της βορειοδυτικής γωνίας, όπου διαμορφώθηκε νέα, βοηθητική είσοδος στον περίβολο της μονής. Επιπλέον, η τράπεζα έχασε τα αυθεντικά ξύλινα στοιχεία της, ενώ ορισμένα από τα ανοίγματά της μετατράπηκαν σε τοξωτά, στα πλαίσια μιας τάσης που αναπτύσσεται ευρύτερα σε έργα του Αγίου Όρους και επιχειρεί μια κακώς εννοούμενη αναβίωση «βυζαντινών» μορφών¹⁷.

γ. Μονή Παντοκράτορος, βυζαντινός πύργος του 14ου αιώνα. Κατεδαφίστηκε στο εσωτερικό του όλο το ξύλινο σύστημα πατωμάτων, στύλων και στέγης, που χρονολογούνταν στο 16ο ή το 17ο αιώνα, μαζί με τα έπιπλα της βιβλιοθήκης του 19ου αιώνα και με ορισμένα κτιστά στοιχεία της βυζαντινής περιόδου. Κατασκευάστηκαν νέα ξύλινα πατώματα και στέγη.

δ. Καρυές, αντιπροσωπείο μονής Διονυσίου. Κατεδαφίστηκε και αντικαταστάθηκε από νέο κτίριο.

Δεν παύουν βέβαια να υπάρχουν και παραδείγματα έργων που ακολουθούν τις μεθόδους της αναστήλωσης, όπως π.χ. το Καμπαναριό της Σκήτης Κουτλουμουσίου και η ανακατασκευή της καμμένης πτέρυγας στη μονή Καρκαλλού¹⁸, αυτά όμως αποτελούν σπάνιες εξαιρέσεις.

Σήμερα δεν μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι η εξυπηρέτηση των αναγκών της σύγχρονης ζωής μέσα στα ιστορικά κελύφη συνεπάγεται αναγκαστικά μια τέτοιου είδους αντιμετώπιση της αρχιτεκτονικής κληρονομιάς, που δεν ερευνά το ιστορικό της περιεχόμενο, ούτε ενδιαφέρεται για τη διατήρηση των μορφών και τη διαφύλαξη της αυθεντικότητάς της. Η σύγχρονη θεωρία και οι πρακτικές της αναστήλωσης στοχεύουν, όπως είπαμε στην αρχή, σ' αυτήν ακριβώς τη συνάντηση: των υλικών και των αξιών του παλιού κελύφους αφ' ενός, με τη σύγχρονη ζωή αφ' ετέρου. Μέσα από αυτή τη συνάντηση είναι

16. Βλ. φωτογραφίες στο περιοδικό *Ο Παρατηρητής*, ό.π., σελ. 33.

17. Μία από τις σοβαρότερες επεμβάσεις που εμπίπτουν σ' αυτό το πνεύμα είναι η πρόσφατη αναδόμηση στη Μ. Παντοκράτορος δύο οξυκόρυφων τόξων από τα δοξάτα του κτιρίου της τράπεζας, τα οποία κατεδαφίστηκαν και κατασκευάστηκαν ημικυκλικά. Τα δύο οξυκόρυφα τόξα βρίσκονταν στο νότιο άκρο του ανώτατου ορόφου, ανήκαν σε μία οικοδομική φάση παλιότερη του 18ου αιώνα και είχαν τη χαρακτηριστική μορφή που απαντά σε πολλά έργα των πρώιμων μεταβυζαντινών χρόνων.

18. Βλ. στην έκδοση ΤΕΕ, ό.π. (σημ. 15), σελ. 88-89.

που μπορεί να πάρει σάρκα και οστά και η ίδια η έννοια της Παράδοσης, και όχι μέσα από στερεότυπες, συμβατικές μορφές που χρησιμοποιούνται αδιάκριτα, πλαστογραφώντας ακόμη και αυθεντικά ιστορικά κτίρια. Αυτά τα «παραδοσιακά» έργα, πλήττουν την Παράδοση, συμβάλλοντας στη λήθη και την απώλεια της ταυτότητας¹⁹.

Η σύγχρονη μεθοδολογία των αναστηλώσεων απαιτεί μια αναλυτική και κριτική στάση απέναντι στο κτίριο και εξειδικευμένες εργασίες επέμβασης πάνω στα στοιχεία του. Γι' αυτό το λόγο τα προγράμματα προστασίας πρέπει να στοχεύουν τόσο στην έρευνα και την κατανόηση των κτιρίων όσο και στους καταλληλότερους τρόπους εκτέλεσης των έργων, πράγμα που επιβάλλει, ανάμεσα σ' άλλα, και ανάπτυξη και διατήρηση συνεργείων εξειδικευμένων τεχνιτών, ιδιαίτερα ξυλουργών, κάτι που παραμελείται τα τελευταία χρόνια και από τις ίδιες τις υπηρεσίες του Υπουργείου Πολιτισμού. Όσον αφορά τις εργολαβίες, μπορούν βέβαια και αυτές να βρίσκουν τη θέση τους μέσα στα πλαίσια ενός κατάλληλα οργανωμένου αναστηλωτικού προγράμματος, αναλαμβάνοντας τις εργασίες που έχουν συμπληρωματικό ρόλο και μπορούν να είναι καθ' όλα μετρήσιμες, όπως π.χ. τα διάφορα σύγχρονα δίκτυα, κουζίνες, λουτρά, νέα επιχρίσματα κ.λπ.

THE CONSERVATION AND RESTORATION OF MONASTIC BUILDINGS

The introductory part of the communication attempts an overview of the state of research concerning the monastic architecture of Macedonia, including that of the Holy Mountain, one of the most important centres of Byzantine and post-Byzantine culture. There have been only very few scholarly publications on this subject, if we except the field of church architecture. The history of the architecture of these monastic complexes continues to be obscure and it is only recently that certain matters of substance in this area have begun to surface, such as, for ex-

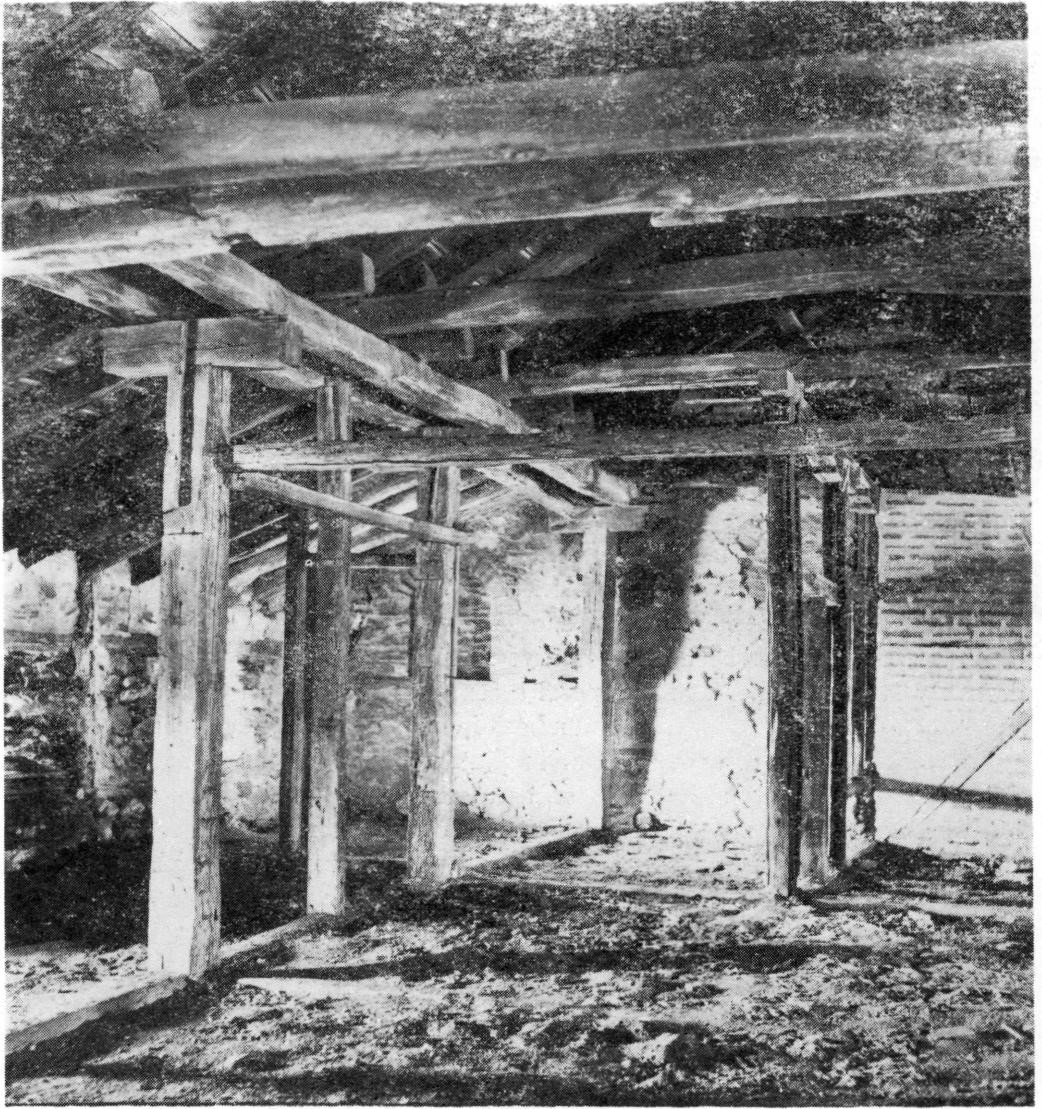
19. Κάτω απ' αυτό το πρίσμα, είναι τουλάχιστον αινιγματικό το περιεχόμενο που αποδίδει στην έννοια της Παράδοσης (σε σχέση με τη διατήρηση της αρχιτεκτονικής κληρονομιάς) ο συνάδελφος κ. Ν. Χαρκιολάκης σε πρόσφατο δημοσίευμά του, καθώς και η θέση που υποστηρίζει ότι η διατήρηση του Αγίου Όρους ξεφεύγει από τα πλαίσια οποιουδήποτε θεσμικού πλαισίου ή προγράμματος διατήρησης και προστασίας, βλ. Ν. Χαρκιολάκη, «Προϋποθέσεις για την εκτέλεση έργων στερεώσεως και συντηρήσεως των Ιερών Μονών του Αγίου Όρους», *Πρωτότυπον*, Περίοδος Β', 50 (Νοέμβριος - Δεκέμβριος 1994), σελ. 403-410.

ample, the fact that there has survived (especially on the Holy Mountain) a considerable number of dwellings and auxiliary buildings from the 16th and 17th centuries. This material is extremely rare, since the knowledge at our disposal concerning these periods is very limited, as regards residences and the more humble structures of secular architecture (see phot. 1).

The second part gives a picture of the way in which the protection of this heritage is implemented. It is noted that, on the one hand, a systematic inventory and appraisal of the monumental riches is lacking. On the other, responsibility for protection is broken down between a variety of state agencies with no common spirit of aims, and this makes for ideological confusion even in the most elementary decisions and methods of dealing with the problems.

The services of the Ministry of Culture, which, until about 20 years ago, were responsible for architectural heritage as a whole, continue to this day to play a small and spasmodic role — never having been modernised. They are always poor, both in terms of personnel and funds, and are unable to exercise effective control over arbitrary interventions (see phot. 4).

The Centre for the Preservation of Athonite Heritage (ΚΕΔΑΚ), meanwhile, which, since 1981, has been the exclusive state agency dealing with protection on the Holy Mountain, has at its disposal a considerable staff (in terms of numbers) and large amounts of money. The number of works undertaken annually is massive but they include drastic renovations and replacements of buildings, far removed from the notion of restoration. Even worse, as a general rule these works are undertaken with no research into the history nor into the historical interpretation of the components of the old buildings which they modify or replace (see phot. 5-10).



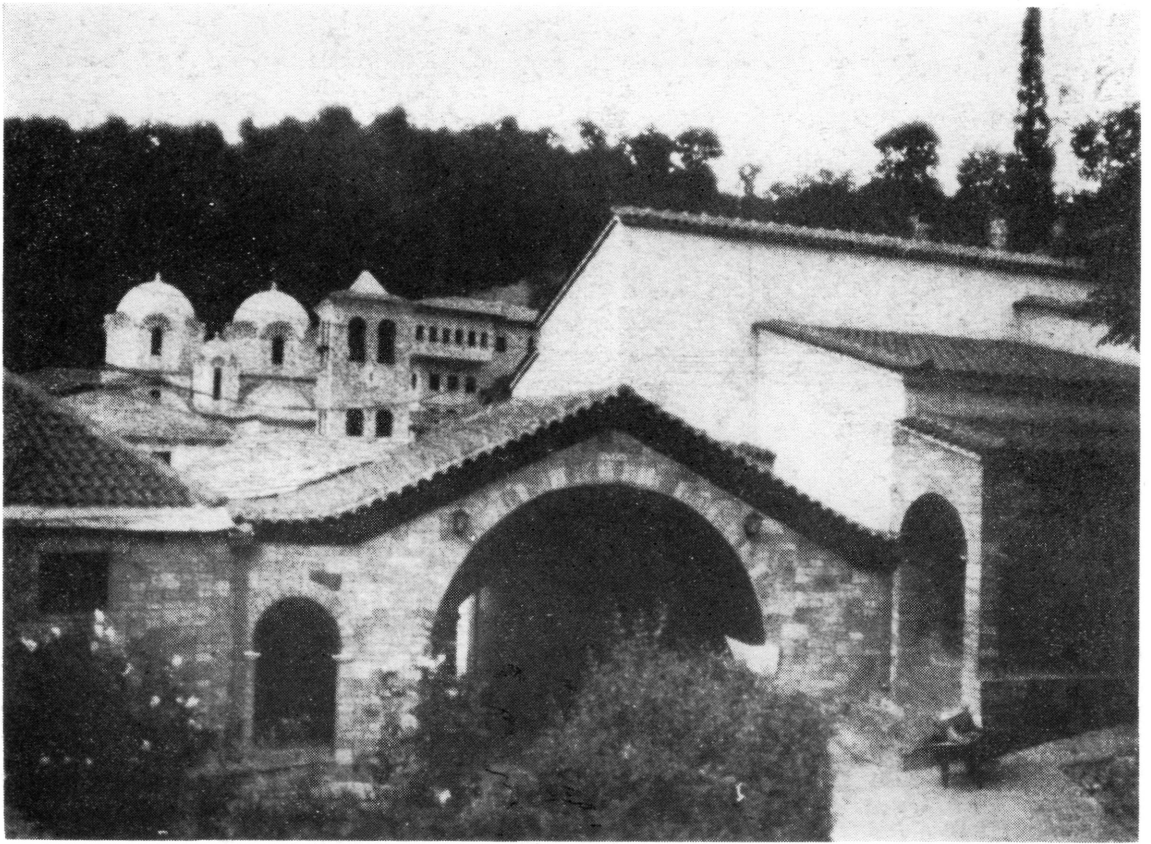
Εικ. 1. Μ. Μεγίστης Λαύρας, συγκρότημα παλαιού ηγουμενείου-σκευοφυλακείου. Εσωτερικό του τελευταίου ορόφου.



Εικ. 2. Μ. Αγίου Διονυσίου Ολύμπου, ερειπωμένες πτέρυγες.



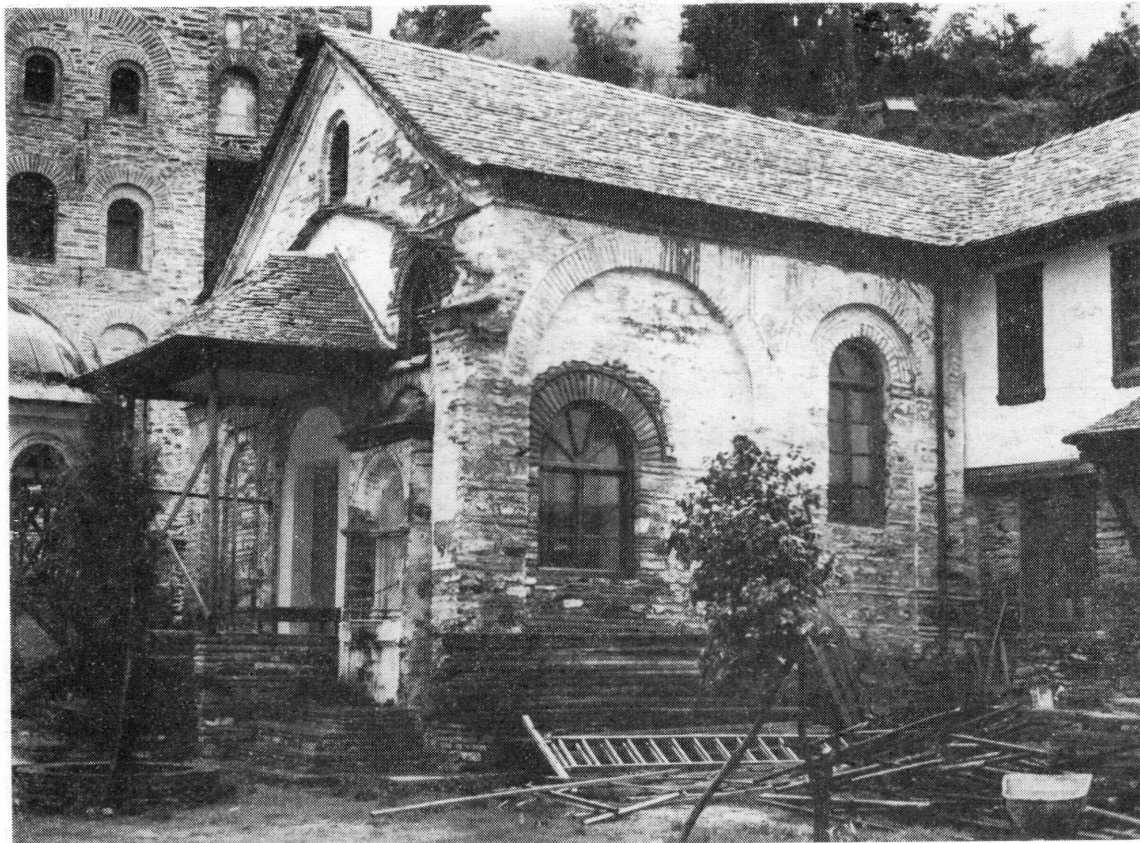
Εικ. 3. Μ. Τιμίου Προδρόμου Σερρών, εξωτερική άποψη της νότιας πλευράς.



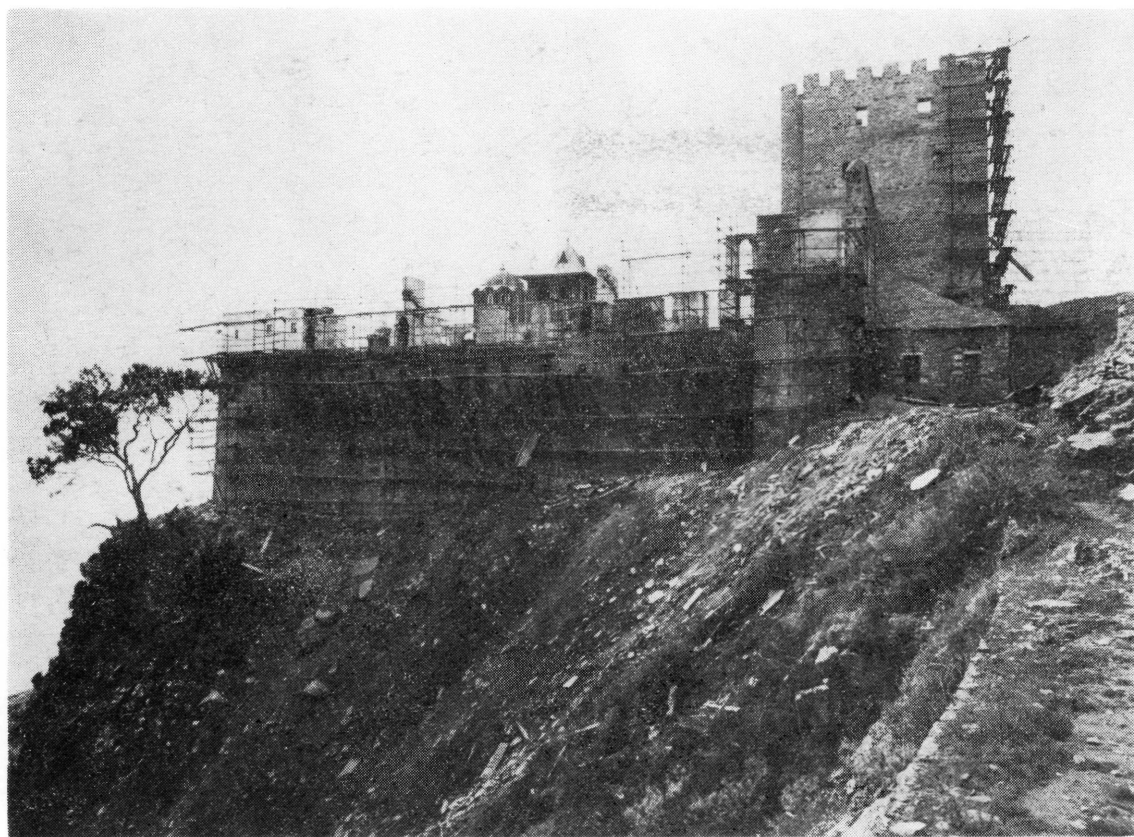
Εικ. 4. Μ. Εικοσιφοίνισσας, νέα κτίρια στη νότια πλευρά του περιβόλου.



Εικ. 5. Μ. Κουτλουμουσίου, τράπεζα και μαγειρείο. Κατεδάφιση όλων των ξύλινων και ξυλόπηχτων μερών τους.



Εικ. 6. Μ. Κουτλουμουσίου, τράπεζα. Αλλαγή της μορφολογίας ανοιγμάτων κατά τις πρόσφατες εργασίες ανακατασκευής.



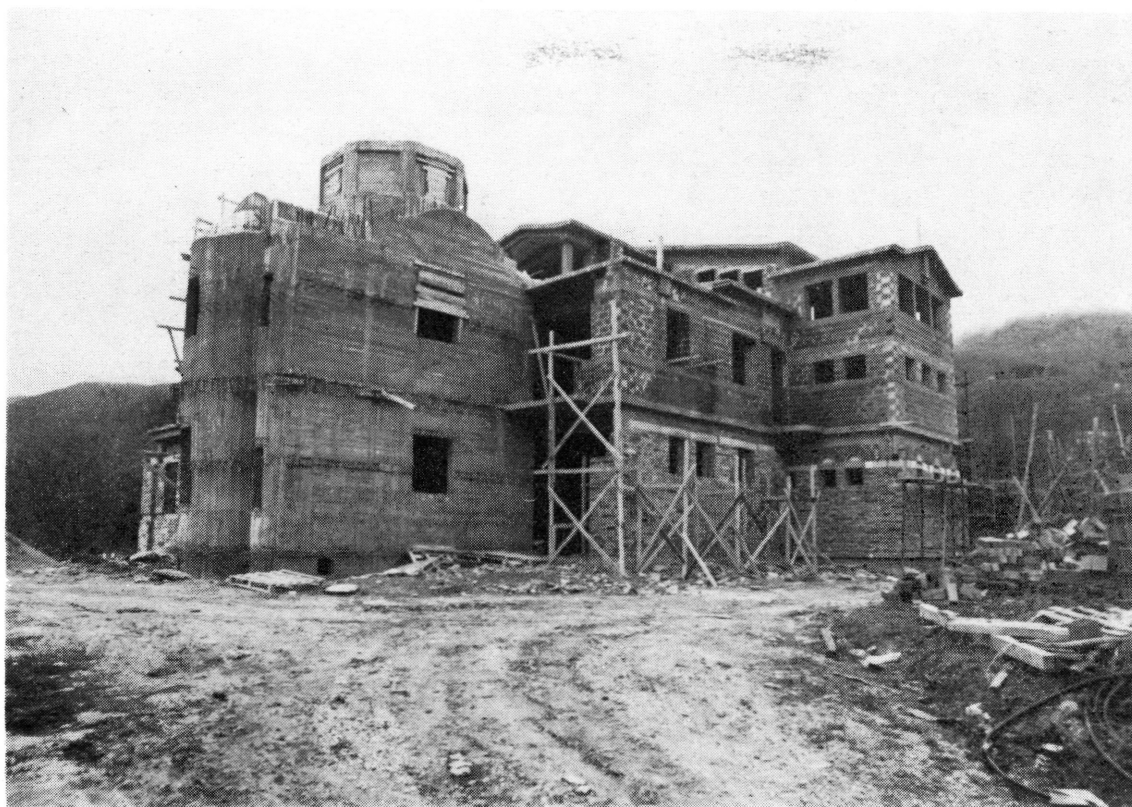
Εικ. 7. Μ. Παντοκράτορος, ο πύργος του 14ου αιώνα και η βόρεια πτέρυγα της μονής κατά τη διάρκεια της κατεδάφισης όλων των ξύλινων και ξυλόπηκτων μερών τους.



Εικ. 8. Μ. Παντοκράτορος, εσωτερικό του πύργου μετά τις κατεδαφίσεις.



Εικ. 9. Καρυές, αντιπροσωπείο (κονάκι) της Μ. Διονυσίου. Ο ναός και το σπίτι πριν από την κατεδάφισή τους, αφού είχαν υποστεί μια «στερεωτική» επέμβαση.



Εικ. 10. Καρυές, αντιπροσωπείο (κονάκι) της Μ. Διονυσίου. Το νέο κτίριο (με σκελετό από μπετόν), που ιδρύθηκε στη θέση του παλαιού (εικ. 9), ύστερα από την κατεδάφισή του.

ΟΙ ΒΥΖΑΝΤΙΝΕΣ ΕΙΚΟΝΕΣ
ΚΑΙ Ο ΡΟΛΟΣ ΤΟΥΣ ΣΤΑ ΜΟΝΑΣΤΗΡΙΑ

Ἡ ἀρχαία ἐλληνικὴ λέξις εἰκῶν ἐσήμαινε ὁμοίωμα, εἰκῶν, ἢ ἀγαλμα, ἀνδριάς (likeness, image, whether picture or statue σύμφωνα με τὸ Λεξικὸν Liddell-Scott). Μὲ τὴν ἐπικράτησιν τοῦ Χριστιανισμοῦ, ὥστόσο, ἡ λέξις ἀπέκτησε τὴν εἰδικὴν σημασίαν τῆς ἀπεικονίσεως ἱερῶν προσώπων ἢ σκηνῶν. Οἱ εἰκόνες, μετὰ τὴν στενότερην αὐτῆς ἔννοιαν, παίζουσι τὴν ὀρθόδοξον ἐκκλησίαν σημαντικὸν ρόλον ὅσο στὴν δημόσιαν ὅσο καὶ στὴν ἰδιωτικὴν λατρείαν. Ἡ χρῆσις αὐτῶν εἶναι περιορισμένη καὶ ἡ σημασία αὐτῶν μικρότερη στὴν δυτικὴν καὶ τὶς περισσότερας προχρησθούσας ἐκκλησίας (κοπτικὴ, ἀρμενικὴ, συριακὴ), ἐνῶ οἱ διαμαρτυρούμενοι τὶς ἀπορρίπτουσι.

Ἡ ὑπαρξὴ εἰκόνων μαρτυρεῖται ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχὰς τοῦ 4ου αἰ., καὶ οἱ καταβολαὶ αὐτῶν ἀνάγονται σὲ πρακτικὰς τῆς ὑστεραίας ἀρχαιότητος. Στὴν αὐτοκρατορικὴν λατρείαν ἐχρησιμοποιούντο προσωπάγραφοι τῶν αὐτοκρατόρων καὶ μελῶν τῆς οἰκογενείας αὐτῶν, ἐνῶ στίς τελετὰς διαφόρων μυστηριακῶν θρησκευτικῶν ἐχρησιμοποιούντο ἀπεικονίσεις θεῶν σὲ ξύλινους πίνακες. Ἡ ἀμεση ἐπίσης σχέσις μετὰ τὴν ἀπεικονίσειν ἱερῶν προσώπων στίς πρώιμες εἰκόνες ἔχουσι οἱ προσωπογραφίαι ποὺ ἐτοποθετοῦντο στίς μούμιαι, στὴν θέσιν τοῦ προσώπου τοῦ νεκροῦ.

Κατὰ τοὺς πρώτους αἰῶνες μετὰ τὴν ἐπικράτησιν τοῦ Χριστιανισμοῦ οἱ ἀπόψεις γιὰ τὴν εἰκόναν καὶ γενικότερα γιὰ τὴν ἀπεικόνισιν τοῦ θεοῦ διίσταντο. Οἱ περισσότεροι πατέρες τῆς ἐκκλησίας — π.χ. ὁ ἅγιος Βασίλειος καὶ ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος — ἦταν ἐνθερμοὶ ὑποστηρικτὰς τῶν εἰκόνων. Ἄλλοι, ὥστόσο, τὶς θεωροῦσαν κατάλοιπα τῆς εἰδωλολατρίας καὶ τὶς ἀντιμετώπιζαν μετὰ σκεπτικισμοῦ. Ἡ λατρεία τῶν εἰκόνων κερδίζει ἔδαφος τὸν 6ον καὶ 7ον αἰῶνα, συγχρόνως ὅμως μεγαλώνει ἡ ἀντίδρασις ἐναντίον αὐτῶν, ποὺ κορυφώθηκε τὸ 726 μετὰ διατάγματα κατὰ τῶν εἰκόνων τοῦ αὐτοκράτορος Λέοντος Γ' τοῦ Ἰσαύρου, μετὰ τὴν καταστροφὴν παραστάσεων θρησκευτικῶν περιεχομένου ποὺ ἀκολούθησε καὶ μετὰ διωγμοὺς τῶν ὑποστηρικτῶν τῶν εἰκόνων. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, ἀπὸ τοὺς σπουδαιότερους ἀπολογη-

τές τους κατά την περίοδο τῆς εἰκονομαχίας, ἐπισημαίνει τὸν παιδευτικὸ χαρακτήρα τους καὶ τονίζει, ὅτι ἡ προσκύνηση τῶν εἰκόνων δὲν ἀπευθύνεται στὴν ὕλη ἀπὸ τὴν ὁποία εἶναι φτιαγμένες ἀλλὰ στὸ εἰκονιζόμενο πρόσωπο. Ἡ ὀριστικὴ ἀναστήλωση τῶν εἰκόνων πραγματοποιήθηκε τὸ 843. Ἡ ἐπέτειος αὐτὴ ἐορτάζεται τὴν πρώτη Κυριακὴ τῶν Νηστειῶν, ποὺ ὀνομάζεται Κυριακὴ τῆς Ὁρθοδοξίας.

Ἡ ἀντίδραση κατὰ τῶν εἰκόνων ἔσβησε σιγά-σιγά καὶ ἄρχισαν νὰ παίξουν ὄλο καὶ μεγαλύτερο ρόλο στὴν λατρεία. Οἱ φορητὲς εἰκόνες ἦταν ἀρχικὰ φτιαγμένες ἀπὸ διάφορα ὕλικά· ὑπῆρχαν εἰκόνες σκαλισμένες σὲ ξύλο, μάρμαρο, στεατίτη καὶ ἄλλους λίθους —χρωματισμένους ἢ ὄχι—, εἰκόνες ἀπὸ ἔλεφαντοστό, μαρμάρινες πλάκες ὅπου οἱ παραστάσεις σχηματίζονταν μὲ ἐνθετα κομμάτια χρωματιστοῦ μαρμάρου, εἰκόνες μεταλλικὲς, ὑφασμένες ἢ κεντητές. Ἀπὸ τὴν ὕστερη βυζαντινὴ περίοδο ἐπικρατοῦν οἱ ζωγραφισμένες σὲ ξύλο εἰκόνες.

Ἀνάλογα μὲ τὸ θέμα τους, οἱ εἰκόνες θὰ μπορούσαν νὰ διαιρεθοῦν σὲ δύο μεγάλες κατηγορίες: αὐτὲς ποὺ εἰκονίζουν σκηνὲς ἀπὸ τὴν Παλαιὰ καὶ τὴν Καινὴ Διαθήκη καὶ τοὺς Βίους τῶν ἁγίων (εἰκ. 1, 2, πίν. IV-V) καὶ τὶς εἰκόνες ποὺ παριστάνουν ἱερὰ πρόσωπα (εἰκ. 4-5, πίν. I-II, VI-IX). Οἱ εἰκόνες τῆς πρώτης κατηγορίας ἔχουν διδακτικὸ χαρακτήρα. Οἱ εἰκόνες μὲ παραστάσεις ἱερῶν προσώπων διακρινίζονται τὴν μορφή τοῦ Σωτῆρος, τῆς Θεοτόκου καὶ τῶν ἁγίων τῆς πίστεως καὶ ὑποτίθεται ὅτι ἀποδίδουν πιστὰ τὰ χαρακτηριστικά τους. Μία εἰκόνα εἶναι ἀπαραίτητο νὰ ἀποδίδει τὰ καθιερωμένα χαρακτηριστικὰ ἐνὸς ἱεροῦ προσώπου, ὥστε νὰ μπορεῖ ἡ χάρη του νὰ μεταβιβάζεται στὸν πιστό. Στὴν ὀρθόδοξη τέχνη δὲν εἶναι ἀνεκτὲς οἱ παρεκκλίσεις ποὺ παρατηροῦνται στὴν τέχνη τῆς Δύσεως. Τὸ κοινὸ ἄλλωστε δὲν περιμένε τότε ἀπὸ ἕναν καλλιτέχνη ἐπινοητικότητα καὶ πρωτοτυπία, ἀλλὰ μᾶλλον προσκόλληση σὲ καθιερωμένα πρότυπα καὶ τεχνικὴ τελειότητα.

Πολλὲς εἰκόνες, ἰδίως τῆς Θεοτόκου, ἔχαιραν ἰδιαίτερης τιμῆς καὶ ἦταν γνωστὲς μὲ ἐπίθετα γραμμένα συχνὰ ἐπάνω τους ἢ στὴν ἐπένδυσή τους, ὅπως ἡ Θεοτόκος Πορταΐτισσα στὴν ἀγιορειτικὴ Μονὴ τῶν Ἰβήρων, τοῦ 11ου μᾶλλον αἰ., μὲ μεταγενέστερη ἐπένδυση (πίν. I). Τὰ ἐπίθετα αὐτὰ ἐπαναλαμβάνονται στὰ πολυάριθμα ἀντίγραφα τῶν τιμημένων αὐτῶν πρωτοτύπων. Γιὰ μερικὲς πιστευόταν ὅτι ἦταν ἀχειροποίητες, δηλαδὴ ὅτι δὲν ἦταν ἔργα ἀνθρώπων ἀλλὰ εἶχαν ὑπερφυσικὴ προέλευση, ἐνῶ μερικὲς ἐθεωροῦντο ἔργα τοῦ εὐαγγελιστοῦ Λουκά, ποὺ, κατὰ τὴν παράδοση, ἦταν καὶ ζωγράφος. Πολύτιμοι κεντητοὶ πέπλοι ἐκάλυπταν συχνὰ τὶς εἰκόνες ποὺ ἔχαιραν ἰδιαίτερης τιμῆς, ἐνῶ ἄλλα κεντημένα ὑφάσματα, οἱ ποδέες, ἐσκέπαζαν τὸ ἐπιπλο στὸ ὁποῖο ἦταν τοποθετημένες. Ἀπὸ τὶς σημαντικότερες τελετὲς στίς μεγάλες πό-

λεις ήταν οι καθιερωμένες λιτανεΐες θαυματουργών εικόνων, όπως τής Θεοτόκου 'Οδηγητριάς, που ήταν το παλλάδιον τής φημισμένης Μονής τών 'Οδηγών στην Κωνσταντινούπολη και έλιτανεύετο κάθε Τρίτη, ή τής Θεοτόκου Καταφυγής στην Θεσσαλονίκη. Πολλές εικόνες ήταν στολισμένες με έπενδύσεις από άσχημι ή και χρυσάφι και από σμάλτο, και με πολύτιμους λίθους (πίν. I, V, IX). 'Ο αριθμός τέτοιων εικόνων που διατηρούνται μέχρι σήμερα είναι άσήμαντος έν συγκρίσει προς το πλήθος τών εικόνων αύτής τής κατηγορίας που αναφέρονται σε γραπτές πηγές του Μεσαίωνα.

Τρεις είναι οι κυριώτερες τεχνικές με τις οποίες ζωγραφίζονται οι εικόνες: ή έγκαυστική, ή τέμπερα και το ψηφιδωτό. Στην έγκαυστική τεχνική το χρώμα άνακατεύεται με κερί και ρητίνη. 'Η τεχνική αύτη χρησιμοποιήθηκε την πρώτη χιλιετία και έλάχιστες έγκαυστικές εικόνες έχουν σωθεί. 'Η πιο διαδεδομένη τεχνική είναι ή ώγογραφία ή τέμπερα, όπου το χρώμα διαλύεται σε κρόκο αύγου και ξύδι, που έμποδίζει την άνάπτυξη μούχλας. Στις φορητές ψηφιδωτές εικόνες λεπτότατες ψηφίδες πακτώνονται σε ύπόστρωμα ρητινώδους ούσιδας, που είναι άπλωμένο πάνω στο ξύλο. Έχουν σωθεί μερικές δεκάδες ψηφιδωτών εικόνων, που χρονολογούνται μεταξύ του 11ου και του 14ου αϊ. πολλές από τις οποίες είναι πολύ μικρού μεγέθους: ή ψηφιδωτή εικόνα λ.χ. του άγίου Δημητρίου, σήμερα στο Sassoferrato τής 'Ιταλίας (είκ. 5), έχει ύψος 24 και πλάτος 16,5 εκ. μαζί με το πλαίσió της, ένω ή εικόνα του άγίου 'Ιωάννου του Θεολόγου στην άγιορειτική μονή τής Μεγίστης Λαύρας (πίν. IX) 17,4 × 12,2 εκ. και 28 × 22,5 εκ. μαζί με το πλαίσιο.

Οι εικόνες φαίνεται ότι χρησιμοποιήθηκαν άρχικά στην ιδιωτική λατρεία. Δέν υπάρχουν σαφή όρια μεταξύ εικόνων προορισμένων για την ιδιωτική ή την δημόσια λατρεία, ιδίως στην περίπτωση κάπως μεγαλύτερων εικόνων. Για όρισμένες εικόνες είναι γνωστό, ότι είχαν διαδοχικά και τις δύο χρήσεις.

'Εκτός από τις όρθογώνιες, τοξωτές ή, σπανιώτατα, κυκλικές εικόνες, πολύ συνηθισμένες παλαιότερα ήταν οι πτυσσόμενες εικόνες, όπου ή έσωτερική έπιφάνεια ήταν προστατευμένη και που μπορούσαν εύκολα να μεταφέρονται χωρίς τον κίνδυνο ζημίας. Τα δίπτυχα έχρησιμοποιούντο στην άρχαιότητα για να γράφουν με άκίδα πάνω σε λεπτό στρώμα κεριού άπλωμένου στις έσωτερικές έπιφάνειες. Δίπτυχες εικόνες μαρτυρούνται από την παλαιοχριστιανική ήδη περίοδο, τα σωζόμενα όμως παραδείγματα δέν είναι ζωγραφιστά αλλά σκαλισμένα σε έλεφαντοστό.

'Η συνηθέστερη μορφή πολυπτύχου είναι το τρίπτυχο (είκ. 3). Κατά την βυζαντινή περίοδο τα πλάγια φύλλα είχαν περίπου το μισό πλάτος από το κεντρικό, και συχνά απέληγαν σε τεταρτοκύκλιο. Κατά την μεταβυζαντινή περίοδο τουναντίον, τα πλάγια φύλλα είναι περίπου ίσοπλατῆ προς το κεντρι-

κό, και καλύπτουν τὸ ἓνα τὸ ἄλλο. Τὰ τρίπτυχα σπανίζουν μετὰ τὶς ἀρχές τοῦ 17ου αἰώνα.

Οἱ ἀρχαιότερες μεγάλων διαστάσεων εἰκόνες ποὺ ἔχουν σωθεῖ —στὸ Σινὰ καὶ στὴν Ρώμη— προορίζονταν γιὰ νὰ ἀναρτηθοῦν στοὺς τοίχους ἢ νὰ τοποθετηθοῦν στὰ προκυνητάρια ναῶν. Βυζαντινὲς πηγὲς μνημονεύουν εἰκόνες σὲ διάφορα μέρη τοῦ ἱεροῦ, τοῦ κυρίως ναοῦ καὶ τοῦ νάρθηκα. Στὴν Ἁγία Σοφία τῆς Κωνσταντινουπόλεως λ.χ., τὸν 14ο αἰ., ὁ πατριάρχης, κατευθυνόμενος ἐν πομπῇ πρὸς τὸ ἱερό, σταματοῦσε γιὰ νὰ προσκυνήσει τὶς εἰκόνες ποὺ ἦταν τοποθετημένες πίσω ἀπὸ τὸν ἄμβωνα. Μπροστὰ στὶς εἰκόνες ἀναβαν καντήλια καὶ κεριά, καὶ σὲ πολλὰ μοναστικά τυπικὰ ὀρίζεται μὲ ἀκρίβεια μπροστὰ σὲ ποιὲς εἰκόνες θ' ἀνάβουν καντήλια καὶ κεριά καὶ πότε θὰ τὶς θυμιοῦν. Τυπικὰ μονῶν καὶ ἀπογραφὲς ἀπαριθμοῦν τόσο μεγάλο ἀριθμὸ εἰκόνων, ποὺ ἀποκλείεται νὰ ἀναφέρονται μόνο στὶς εἰκόνες τοῦ τέμπλου καὶ τῶν προσκυνηταρίων.

Ἐκτὸς γραπτῆς πηγῆς καὶ ἄλλες ἐνδείξεις συνάγεται, ὅτι κατὰ τοὺς βυζαντινοὺς χρόνους εἰκόνες ἰδιαίτερα σημαντικὲς, ὅπως ἡ Παναγία τοῦ Βλαδιμηρ τοῦ 12ου αἰ., ἦταν τοποθετημένες μέσα στὸ Ἱερό Βῆμα, πίσω ἢ πάνω ἀπὸ τὴν ἁγία τράπεζα. Πρόκειται γιὰ κάτι ἀντίστοιχο μὲ τὶς *pale d'altare* ποὺ συναντοῦμε στὴν Δύση κατὰ τὸν ὄψιμο Μεσαίωνα καὶ τὴν Ἀναγέννηση.

Τὸ τέμπλο, τὸ φράγμα δηλαδὴ ποὺ χωρίζει τὸ Ἱερό Βῆμα ἀπὸ τὸν ὑπόλοιπο ναό, ἐκοσμεῖτο ἀρχικὰ μόνο μὲ ἀνάγλυφες ἢ ἐγχάρακτες παραστάσεις τοῦ Χριστοῦ, τῆς Θεοτόκου, ἀγγέλων καὶ ἀποστόλων, τοποθετημένες στὸ ἐπιστύλιο ποὺ τὸ ἔστεφε· βαθμιαῖα ὅμως ἄρχισε νὰ καλύπτεται μὲ φορητὲς εἰκόνες, ποὺ ἀντικατέστησαν ἢ συμπλήρωσαν τὶς ἐνσωματωμένες στὸ τέμπλο παραστάσεις. Ἡ ἐξέλιξη αὐτὴ διήρκεσε ἀρκετοὺς αἰῶνες, ἀπὸ τὸν 10ο ἕως μὲχρι τὸν 14ο ἢ 15ο.

Ἀρχικὰ, ἀπὸ τὸν 10ο ἕως αἰ., τὸ ἐπιστύλιο κοσμήθηκε μὲ εἰκόνες ποὺ πλαισίωναν παράσταση τῆς Δεήσεως ἢ Τριμόρφου, δηλαδὴ τοῦ Χριστοῦ στὸν ὁποῖο δέονται γιὰ τὴν σωτηρία τῆς ἀνθρωπότητος ἡ Θεοτόκος καὶ ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος. Κυριότερα θέματα μέχρι τὸν 14ο αἰ. ἦταν οἱ σημαντικότερες δεσποτικὲς καὶ θεομητορικὲς ἐορτές (πίν. IV), σκηνὲς ἀπὸ τὸν βίον τῆς Θεοτόκου ἢ ἐνὸς ἁγίου στὰ τέμπλα παρεκκλησιῶν ποὺ τοὺς ἦταν ἀφιερωμένα, καὶ ἡ λεγομένη Μεγάλῃ Δέησις, δηλαδὴ ἡ Παναγία, ὁ Πρόδρομος, ἄγγελοι καὶ ἀπόστολοι, ποὺ δέονται πρὸς τὸν Χριστὸ Παντοκράτορα στὸ κέντρο.

Στὴν κορυφὴ τοῦ τέμπλου ὑψώνεται ἓνας σταυρός, μὲ παράσταση τοῦ Ἐσταυρωμένου. Ἀπὸ τὸν 12ο αἰ. τὸ ἀργότερο, τὰ κενὰ μεταξὺ τῶν κιονίσκων τοῦ τέμπλου, κάτω ἀπὸ τὸ ἐπιστύλιο, δέχονται στὶς περισσότερες περιχορὲς τοῦ βυζαντινοῦ κόσμου μεγάλες εἰκόνες τοῦ Χριστοῦ, τῆς Παναγίας



Πίν. Ι. Θεοτόκος Βρεφοκρατούσα «Ἡ Πορταίτισσα». Ἁγίου Ὄρους, Μονὴ Ἰβήρων. 11ου αἰώνα, μὲ μεταγενέστερη ἐπένδυση.



Πίν. ΙΙ. Θεοτόκος 'Οδηγήτρια. Α' ὄψη
ἀμφίγραπτης εἰκόνας.
Καστοριά, Ἀρχαιολογικὸ Μουσεῖο.
115×77,5 ἐκ. Δεύτερη πενηταετία
12ου αἰώνα.



Πίν. ΙΙΙ. Ἄκρα Ταπείνωση. Β' ὄψη
ἀμφίγραπτης εἰκόνας.
Καστοριά, Ἀρχαιολογικὸ Μουσεῖο.
115×77,5 ἐκ. Δεύτερη πενηταετία
12ου αἰώνα.



Πίν. IV. Ἔγερση τοῦ Λαζάρου. Τμήμα ἐπιστυλίου τέμπλου. Ἀθήνα, Βυζαντινὸ Μουσεῖο. 21,5 × 24 ἐκ. Δεύτερη πενηταετία 12ου αἰώνα.



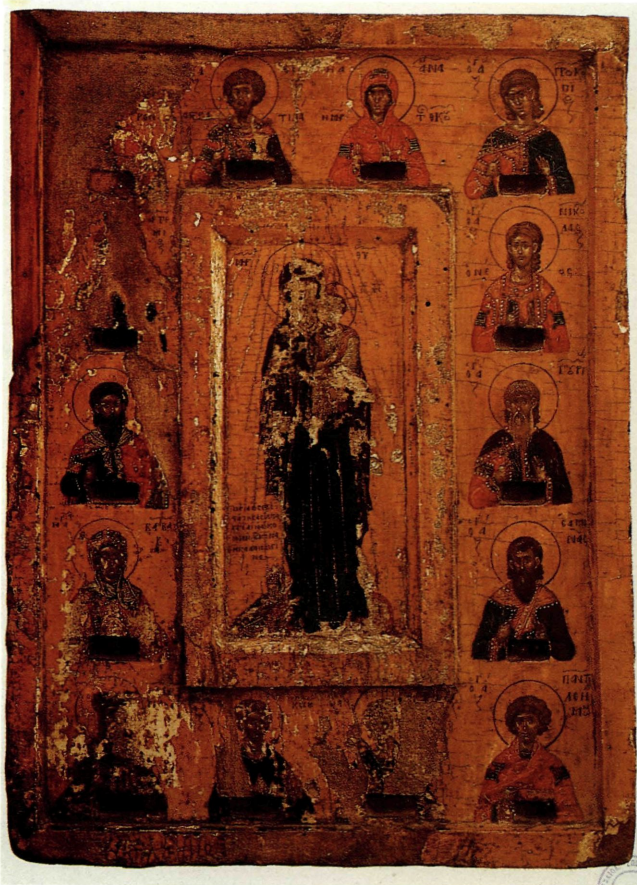
Πίν. V. Φιλοξενία τοῦ Ἀβραάμ. Ἅγιον Ὄρος, Μονὴ Βατοπεδίου. Δεύτερη πενηταετία 14ου αἰώνα.



Πίν. VI. Χριστός Παντοκράτωρ. Λευκωσία, Βυζαντινὸ Μουσεῖο Ἰδρύματος Ἀρχιεπισκόπου Μακαρίου τοῦ Γ'. 104,5×71 ἐκ. Τέλη 12ου αἰώνα.



Πίν. VII. Θεοτόκος Δεξιοκρατούσα. Μοντουλλᾶς (Κύπρος), Ἁγ. Παρασκευή.
99×69 ἐκ. Τελευταῖο τέταρτο 13ου αἰώνα.



Πίν. VIII. Θεοτόκος ἀριστεροκρα-
τοῦσα, τὴν ὅποια προσκυνᾷ ἡ
Μαρία Παλαιολογίνα, καὶ ἅγιοι
(φύλλο διπτύχου).
Μετέωρα, Μονὴ Μεταμορφώσεως.
39×29,5 ἐκ. Δεύτερη πενήνταετία
14ου αἰώνα.



Πίν. IX. Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Θεολό-
γος. Στὸ πλαίσιο ἅγιοι μὲ τὸ ὄνομα
Ἰωάννης.
*Ἅγιον Ὄρος, Μονὴ Μεγίστης Λαύ-
ρας.* 28×22,5 ἐκ. Περὶ τὸ 1300.



Πίν. X. Εὐαγγελισμός (βημόθυρα). Πάνω Λεύκαρα Κύπρου, Τίμος Στανός.
102×62 ἐκ. Τέλη 12ου αἰώνα.



Πίν. XI. Εὐαγγελισμός, ἅγιοι Πέτρος καὶ Παῦλος (βημόθυρα). Πάτμος, Ἅγιος Γεώργιος Ἀποθ慰ειανῶν, 165×41 καὶ 146×37 ἐκ. Δεύτερη πενηταετία 15ου αἰῶνα.

Πίν. XII. Ἡ λιτανεὶα τῆς εἰκόνας τῆς Θεοτόκου «Ἄξιον ἔστι» στὶς Καρυές τῆ Δευτέρα τῆς Διακαινησίμου, στὶς 30 Ἀπριλίου 1962.



καί, όταν είναι πάνω από δύο, τοῦ Προδρόμου καί τοῦ ἁγίου στό ὄνομα τοῦ ὁποίου τιμᾶται ὁ ναός. Ἡ πρακτική αὐτή δὲν ἦταν ἀρχικά γενικευμένη, οὔτε ἐπεκράτησε ἀμέσως παντοῦ. Στήν Κύπρο λ.χ., μεγάλες εἰκόνες ἀρχισαν νά τοποθετοῦνται στά διάστυλα τοῦ τέμπλου μόνο τὸν 15ο αἰώνα.

Ὁ Χριστὸς εἰκονίζεται συνήθως στὶς δεσποτικὲς εἰκόνες στὸν τύπο τοῦ Παντοκράτορος, δηλαδή ντυμένος χιτῶνα καί ἱμάτιο, μὲ τὸ δεξιὸ χέρι ὑψωμένο σὲ χειρονομία εὐλογίας καί κρατώντας στὸ ἀριστερὸ κλειστὸ ἢ ἀνοικτὸ εὐαγγέλιο (πίν. VI). Ἀπὸ τὸν 16ο αἰ. καί ἐξῆς χρησιμοποιεῖται παραλλήλως καί ὁ τύπος τοῦ Χριστοῦ Μεγάλου Ἀρχιερέως, μὲ ἐπισκοπικὴ ἀμφίεση καί μίτρα, πού εὐλογεῖ καί κρατεῖ εὐαγγέλιο.

Ἡ θύρα ἢ οἱ θύρες τοῦ τέμπλου ἐκλείναν μὲ δύο χαμηλὰ θυρόφυλλα, πού ἀπέληγαν κατὰ κανόνα σὲ τεταρτοκύκλιο. Τὰ ἀρχαιότερα ξύλινα ζωγραφιστὰ βημόθυρα πού ἔχουν σωθεῖ εἶναι τοῦ 12ου αἰ., ἀπὸ μικρογραφίες ὅμως χειρογράφων συμπεραίνομε ὅτι ὑπῆρχαν ἀπὸ τὸν 9ο τουλάχιστον αἰώνα. Συνηθισμένο θέμα τους εἶναι ὁ Εὐαγγελισμὸς, πού ἔχει συμβολικὴ σημασία λόγω τῆς ιδιότητος τῆς πύλης πού μεταγεῖ εἰς οὐρανόν, τὴν ὁποία ἡ ὑμνολογία τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησίας ἀποδίδει στὴν Θεοτόκο (πίν. X). Ὁ Εὐαγγελισμὸς συνδυάζεται πολλές φορές μὲ προφῆτες πού τὸν προανήγγειλαν καί μὲ ὀρθίους ἁγίους — ἓναν ἢ δύο σὲ κάθε φύλλο (πίν. XI). Σὲ ἄλλα βημόθυρα παρίστανονται μόνο ὀρθιοὶ ἅγιοι, ὅπως οἱ κορυφαῖοι ἀπόστολοι Πέτρος καί Παῦλος. Μερικὲς φορές εἰκονίζεται ὁ ἐπώνυμος ἅγιος τοῦ ναοῦ.

Ἡ ὀπισθία πλευρὰ τῶν εἰκόνων μένει κατὰ κανόνα ἀκόσμητη. Μία κατηγορία πού περιλαμβάνει μεγάλο ἀριθμὸ παραδειγμάτων εἶναι τῶν ἀμφιγράφτων εἰκόνων, πού εἶναι ζωγραφισμένες καί στὶς δύο πλευρὲς (πίν. II-III). Εἶναι βέβαιο ὅτι πολλὲς ἀπὸ τίς εἰκόνες αὐτὲς ἦταν λιτανευτικὲς, συνήθως μάλιστα φέρουν ἐγκοπὴ ὅπου στερεωνόταν τὸ κοντάρι μὲ τὸ ὁποῖο τίς κρατοῦσαν. Φαίνεται ὅτι μερικὲς φορές οἱ εἰκόνες αὐτὲς ἦταν συγχρόνως δεσποτικὲς, δηλαδή ἡ μόνιμη θέση τους ἦταν στὸ τέμπλο καί μόνο μερικὲς φορές τὸν χρόνον τίς περιέφεραν σὲ λιτανεῖες. Ἄλλοτε οἱ ἀμφίγραπτες εἰκόνες θὰ ἦταν στημένες σὲ ἄλλο σημεῖο τοῦ ναοῦ πάνω σὲ ἓνα κοντάρι γιὰ νὰ τίς προσκυνοῦν, θὰ θύμιζαν δηλαδή τὰ signa τῶν Ρωμαίων αὐτοκρατόρων. Τὰ θέματα τῶν ἀμφιγράφτων εἰκόνων εἶναι ποικίλα. Συχνὰ παρίστανεται στὴν μιά ὄψη ὁ Χριστὸς ἢ ἡ Βρεφοκρατοῦσα Θεοτόκος σὲ προτομή, καί στὴν ἄλλη μιά εὐαγγελικὴ σκηνὴ ἢ ἓνας στηθαῖος ἅγιος· συνηθισμένος συνδυασμὸς εἶναι ἡ Θεοτόκος Βρεφοκρατοῦσα στὴν μιά πλευρὰ καί ἡ Σταύρωση στὴν ἄλλη. Ἄλλοτε εἰκονίζονται καί στὶς δύο ὄψεις ἅγιοι πού ἔχουν σχέση μὲ τὸν ναὸ γιὰ τὸν ὁποῖο προοριζόταν ἡ εἰκόνα.

Οἱ βυζαντινὲς λειψανοθήκες εἶναι ξύλινες καί φέρουν συνήθως ἐπένδυση

ἀπὸ ἀσήμι ἢ ἀπὸ πλάκες ἐλεφαντοστοῦ· ὑπάρχουν ὅμως καὶ ξύλινες λειψανοθῆκες μὲ ζωγραφιστὸ διάκοσμο. Μερικὲς εἰκόνες ἔχουν σκαμμένες ὑποδοχὲς γιὰ τὴν τοποθέτηση λειψάνων τῶν εἰκονιζομένων ἁγίων. Στὴν κατηγορία αὐτὴ ἀνήκουν δύο δίπτυχα μὲ παραστάσεις τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς Παναγίας ποὺ κρατεῖ τὸ Βρέφος, ὀρθίων, τοὺς ὁποίους προσκυνοῦν οἱ δωρητὲς Θωμᾶς Πρεάλιμπος, δεσπότης τῶν Ἰωαννίνων τὸ 1367-1384, καὶ Μαρία Παλαιολογίνα, σύζυγός του. Τὴν κεντρικὴ παράσταση κάθε φύλλου πλαισιώνουν δέκα τέσσερις στηθαῖοι ἅγιοι. Στὸ κάτω μέρος κάθε προτομῆς ὑπάρχει κοίλωμα γιὰ νὰ τοποθετηθεῖ λείψανο τοῦ εἰκονιζομένου ἁγίου (πίν. VIII). Εἰκόνες μὲ λείψανα—συνήθως τρίπτυχα—ἀπαντοῦν καὶ στὴν Δύση.

Οἱ μεσαιωνικὲς γραπτὲς πηγὲς ἀναφέρουν συχνὰ εἰκόνες μὲ ἀσημένια ἢ ἐπίχρυση ἐπένδυση, μὲ διάκοσμο σὲ χαμηλὸ ἀνάγλυφο, ἢ ὁποῖα ἀφήνει ἀκάλυπτες μόνον τὶς εἰκονιζόμενες μορφὲς ἢ τὰ γυμνὰ μέρη τους (πίν. I). Ἄλλοτε ἢ ἐπένδυση καλύπτει μόνον τὸ πλαίσιο (πίν. IX). Μόνον καμιὰ πενήνταριά βυζαντινὲς εἰκόνες αὐτῆς τῆς κατηγορίας ἔχουν σωθεῖ· χρονολογοῦνται ἀπὸ τὸν 11ο μέχρι τὸν 14ο αἰώνα. Ἡ συνήθεια διατηρήθηκε καὶ ἀργότερα, συνήθως ὅμως τοποθετοῦνται μόνον ἀσημένιοι φωτοστέφανοι. Οἱ ἀκριβὲς μεταλλικὲς ἐπενδύσεις ἀντικαθίστανται κάποτε, ἰδίως στὴν Κύπρο, μὲ γύψινο χρωματιστὸ διάκοσμο (πίν. VII).

Οἱ ἀρχαιότερες σωζόμενες εἰκόνες δὲν μνημονεύουν τὸν ἁγιογράφο, τὸν ἀφιερωτὴ, τὸν τόπο κατασκευῆς τους ἢ τὴν χρονολογία τους. Οἱ παλαιότερες γνωστὲς ἐπιγραφὲς μὲ τὸ ὄνομα τοῦ ζωγράφου καὶ τὸ ἔτος εἶναι τοῦ 12ου-13ου αἰ., πληθαίνουν δὲ μόνον ἀπὸ τὸν 15ο-16ο αἰ., ὅταν οἱ ἁγιογράφοι ἀνέβηκαν στὴν κοινωνικὴ ἱεραρχία. Δὲν ξέρομε σχεδὸν τίποτε γιὰ τὴν ἐκπαίδευση τῶν ζωγράφων, τὴν ὀργάνωση τῶν ἐργαστηρίων καὶ τοὺς ὅρους παραγγελίας τῶν εἰκόνων στὸ Βυζάντιο. Πολλοὶ ζωγράφοι εἰκόνων μποροῦσαν συγχρόνως νὰ φιλοτεχνοῦν τοιχογραφίες, ψηφιδωτὰ ἢ μικρογραφίες χειρογράφων. Ὁ Θεοφάνης ὁ Ἑλληνας, διάσημος κωνσταντινουπολίτης ζωγράφος τοῦ τέλους τοῦ 14ου αἰ., ποὺ ἐγκαταστάθηκε ἀργότερα στὴν Ρωσία, ἦταν συγχρόνως ζωγράφος εἰκόνων, τοιχογράφος καὶ μικρογράφος. Μηδαμινὲς εἶναι καὶ οἱ γνώσεις μας γιὰ τὴν μόρφωση τῶν ζωγράφων. Ὁ Θεοφάνης εἶχε φήμη σοφοῦ ἀνδρός, δὲν σημαίνει ὅμως ὅτι αὐτὸς ἦταν ὁ κανὼν. Ζωγράφοι εἰκόνων δὲν ἦταν ἐγκατεστημένοι μόνον σὲ μεγάλα καλλιτεχνικὰ κέντρα ὅπως ἡ Κωνσταντινούπολις καὶ ἡ Θεσσαλονίκη, ἀλλὰ καὶ σὲ μικρὰ πολίσιμα, ὅπως πληροφοροῦμεθα ἀπὸ ἁγιολογικὰ κείμενα. Ὅσον ἀφορᾷ στὴν ἀξία τῶν εἰκόνων, δὲν ἦταν μεγάλη, ἐξαιρουμένων φυσικὰ τῶν εἰκόνων μὲ ἀσημένια ἢ ἐπίχρυση ἐπένδυση καὶ μὲ διακόσμηση ἀπὸ σμάλτα καὶ πολυτίμους λίθους. Μία κοινὴ εἰκόνα στοίχιζε λ.χ. λιγότερο ἀπὸ μία καλῆς ποιότητος ἐνδυμασία ἢ ἀπὸ ἓνα ἄλλογο.

Ἀπὸ τὸν 12ο αἰ. καὶ ἐξῆς εἰκονίζονται μερικές φορές σὲ μικρότερη κλίμακα οἱ ἀφιερωτές, πού συχνὰ δέονται στὸν εἰκονιζόμενο ἅγιο (πίν. VIII). Σὲ μερικές σπάνιες περιπτώσεις ἐνσωματώνονται στὴν παράσταση, ὅπως στὴν εἰκόνα τῆς Ψηλαφήσεως τοῦ Θωμᾶ στὴν Μονὴ Μεταμορφώσεως τῶν Μετεώρων, ὅπου ἡ ἀφιερώτρια Μαρία Παλαιολογίνα εἰκονίζεται μεταξὺ τῶν ἀποστόλων (εἰκ. 6).

Ὁ ρόλος τῶν εἰκόνων στὰ ὀρθόδοξα μοναστήρια δὲν διαφέρει ἀπὸ αὐτὸν πού εἶχαν στοὺς ἐνοριακοὺς ἢ καθεδρικοὺς ναοὺς καὶ στὴν ἰδιωτικὴ λατρεία, τουλάχιστον πρὶν ἀπὸ τὸν προϋόντα ἀποχριστιανισμὸ πού παρατηρεῖται στὸν αἰῶνα μας. Ἀπλῶς σὲ ἓνα μοναστηριακὸ ναὸ εἶναι κρεμασμένες περισσότερες εἰκόνες ἀπὸ ὅ,τι σὲ ἄλλες ἐκκλησίες, καὶ στὰ κελλιά τῶν μοναχῶν ὑπάρχουν περισσότερες εἰκόνες ἀπὸ ὅ,τι σ' ἓνα σπίτι, καὶ ὁ μοναχὸς προσεύχεται συχνότερα μπροστὰ τους. Οἱ λιτανεῖες ὅπου περιφέρονται εἰκόνες γίνονται μὲ μεγαλύτερη λαμπρότητα στὰ μοναστήρια. Στὸ Ἅγιον Ὄρος λ.χ. γίνεται τὴν Δευτέρα τῆς Διακαινησίμου λιτανεὶα τῆς εἰκόνας τῆς Παναγίας τῆς ἐπιλεγόμενης τὸ Ἄξιον ἐστί, πού εἶναι ἡ ἐφέστιος εἰκὼν τοῦ Ὄρους, γύρω ἀπὸ τὴν πρωτεύουσα, τὶς Καρυές (πίν. XII). Σὲ ὅλους τοὺς ὀρθόδοξους ναοὺς ὁ ἐφημέριος προσφέρει κατὰ τὸν ἑσπερινὸ τῆς Κυριακῆς τοῦ Πάσχα τὴν εἰκόνα τῆς Ἀναστάσεως, γιὰ νὰ τὴν ἀσπασθοῦν οἱ πιστοί. Στὶς μονές στὴν σχετικὴ ἀκολουθία μετέχουν πολλοὶ ἱερεῖς, πού κρατοῦν ὁ καθένας μιὰν εἰκόνα πού ἀσπάζεται τὸ ἐκκλησίασμα. Ἰδιαιτέρας τιμῆς χαίρουν μερικές εἰκόνες πού εἶναι τὰ παλλάδια διαφόρων μονῶν, γιὰ τὶς ὁποῖες ἔχουν συντεθεῖ καὶ ἰδιαίτεροι κανόνες, ὅπως ἡ Παναγία Πορταῖτισσα στὴν Μονὴ Ἰβήρων τοῦ Ἁγίου Ὄρους (πίν. I), ἡ Προυσιώτισσα, ἡ Κυκκώτισσα στὴν Κύπρο ἢ ὁ Ἅγιος Γεώργιος ὁ Κουδουνᾶς στὴν Πρίγκηπο, κοντὰ στὴν Κωνσταντινούπολη. Κατὰ τὴν ἑορτὴ τῆς Πορταῖτισσας καὶ ἄλλων ἀνάλογης σημασίας εἰκόνων στὸ Ἅγιον Ὄρος, μεταφέρονται ἐν πομπῇ ἀπὸ τὸ παρεκκλήσιό τους στὸ καθολικὸ, τὸν κύριο ναὸ τῆς μονῆς, ὅπου παραμένουν ἐπὶ τρεῖς ἡμέρες σὲ εἰδικὸ προσκυνητᾶρι καὶ γίνονται γι' αὐτὲς εἰδικές ἀκολουθίες. Ἄς σημειωθεῖ τέλος ὅτι στὶς μέρες μας ἀρκετοὶ μοναχοὶ ἀσχολοῦνται μὲ τὴν ζωγραφικὴ εἰκόνων.

ΕΠΙΛΟΓΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ

- H. Belting, *Bild und Kult*, Μόναχο 1991.
From Byzantium to El Greco. Greek Frescoes and Icons, Ἀθήνα 1987.
 G. Galavaris, *The Icon in the Life of the Church*, Leiden 1981.
 A. Grabar, *Les revêtements en or et en argent eds icones byzantines du Moyen Age*, Βενετία 1975.

Holy Image, Holy Space, Ἀθήνα 1988.

Π. Α. Βοκοτοπούλου, *Βυζαντινές εικόνες*, Ἀθήνα 1995.

K. Weitzmann, *The Icon*, Λονδίνο 1978.

K. Weitzmann, G. Alibegašvili, A. Volskaya, G. Babić, M. Chatzidakis, M. Alpatov, T. Voinescu, *Les icones*, Παρίσι 1982.

BYZANTINE ICONS AND THEIR ROLE IN ORTHODOX MONASTERIES

Liddel and Scott's Greek-English Lexicon defines the ancient Greek word *eikôn* as meaning «likeness, image, whether picture or statue». With the establishment of Christianity, however, the word started to take on the more specific meaning of the representation of holy figures or scenes. Icons, in this narrower sense of the term, play a crucial role in the Orthodox Church, both in public and in private worship. The use of icons is both more limited and has less significance in the Roman Catholic Church and most of the pre-Chalcedon Churches (Coptic, Armenian, Syrian), while Protestants reject their veneration.

The existence of icons is testified as far back as the early 4th century, and its roots lie in the practice of late Antiquity. In the early Christian period opinions concerning icons and the representation of the divine in general were divided. Most of the Church Fathers (for example, St Basil and Gregory Nazianzenus) were warm supporters of icons; others, however, considered them to be vestiges of idolatry and viewed them with scepticism. St John Damascene pointed out their educational character and stressed that the veneration of icons was not directed towards the material substance of the icons themselves but towards the figure therein represented.

Portable icons were initially made from various materials: some were engraved on wood, marble, soapstone and other hard materials, others were made from ivory, metals, or even woven or embroidered. In the late Byzantine period icons painted on wooden panels prevailed.

According to their subject, icons may be divided into two main categories: those that depict scenes from the Old and the New Testaments and the *vitae* of the saints, and those that represent the actual figure or face of a saint. An essential characteristic of an icon is that it renders the established features of a holy figure in order that the saint's grace may be conveyed to the onlooker. It is therefore unacceptable in the Orthodox Church for the icon to present any divergences from the established pattern, in contrast with the variants observed in the western ecclesiastical art.

Many icons, and particularly those of the Virgin, were the object of special veneration and came to be known by the epithets that were frequently inscribed on them, such as the Virgin 'Portaitissa' in the Iviron monastery on Mt Athos. These epithets recur on the numerous copies that were made of these venerated

models. Some indeed were thought to have been 'acheiropoietoi', that is, not made by the hand of man, but were of supernatural origin, while others were thought to have been painted by the evangelist St Luke who, according to tradition, was a painter. Precious embroidered veils often covered icons that were the object of special devotion, while other embroidered materials, the so-called 'podeai', were draped over the stands on which the icons were placed. Among the most important religious ceremonies of the major towns and cities were time-honoured litanies where miraculous icons, such as that of the Virgin Hodegetria, the protecting icon of the monastery of Hodegôn in Constantinople, were carried around the town in a solemn procession. Many icons were decorated with silver or gold or enamel, and with precious stones. The number of such icons which have survived to the present day is tiny in comparison with the mass of icons of this category which we find mentioned in the written medieval sources. The costly metal decoration was replaced at some places, particularly in Cyprus, by coloured plaster.

Three main techniques were employed in the painting of icons: encaustic, tempera and mosaic. With encaustic the pigment is suspended in wax and resin. This technique was used widely in the first millenium and today only a very few icons of this kind exist. The most widespread technique was tempera, where the pigment is suspended in egg-yolk and vinegar which prevents moulding. In the portable mosaic icons tiny tesserae are embedded into a setting of resinous substance on a wooden panel.

There are no clear distinguishing characteristics in icons destined for public or private veneration, especially in the case of the larger icons. Indeed, a number of icons are known to have been venerated in both circumstances.

Apart from the rectangular or, much more rarely, round icons, folding icons were also widely used until the 17th century. The interior face of these folding icons was protected as only the external surface was left exposed when the flaps of the icon were closed for transportation. They were thus better preserved from damage. The most common form of this type of icon was the triptych, which literally means «three-folding», composed, that is, of three leaves.

The oldest large icons to have survived —on Mt Sinai and in Rome— were originally attached to the walls or placed on the *proskynetaria* in the churches. Byzantine sources mention icons set in various parts of the church, in the sanctuary, the main area of the church and the narthex. Candles were lit and placed in front of the icons, and in many monastic *typika*, or Rules, it is set out in careful detail precisely before which icons they should light candles and when they should be incensed. The *typika* of the monasteries and records recount such a large number of icons that it is highly unlikely that they refer only to the icons on the templon screen and the *proskynetaria*.

The templon, that is the screen dividing the sanctuary from the main area of the church was initially decorated only with relief or engraved representations of Christ, the Virgin, the angels and apostles, placed on the epistyle that ran along the top of the templon. Gradually, however, the templon began to be covered with portable icons that either replaced or supplemented the representations that

were earlier incorporated into the templon. This development lasted several centuries, roughly from the 10th to the 14th or 15th.

To begin with, the epistyle was decorated with icons that framed the representation of the Deesis, i.e. Christ flanked by the Virgin and John the Baptist praying for the salvation of mankind. The most important subjects until the 14th century were the major feasts of Christ and the Mother of God, scenes from the life of the Virgin or of a saint on the templa in the chapels dedicated to them, and the so-called Grand Deesis, with the Virgin, John the Baptist, angels and apostles praying towards Christ Pantocrator in the centre.

At the top of the templon in the centre rises a cross, with a representation of the Crucifixion. From the twelfth century onwards the spaces between the columns of the templon, below the epistyle, throughout most of the Byzantine world were filled with large icons of Christ, the Virgin and, when more than two, of John the Baptist and the saint to whom the church was dedicated. This practice was not widespread in the beginning and it was slow to take hold.

The doors of the templon consisted of two door leaves that when closed formed a semi-circle on their top part. The earliest wooden painted sanctuary doors that have survived date from the 12th century; manuscript illustrations, however, show that such doors existed at least as early as the 9th century. The subject encountered most frequently is the Annunciation, which had symbolic significance on account of the property of the sanctuary door which «leads to heaven», a property attributed by the Orthodox Church to the Virgin Mary. The Annunciation scene is also accompanied in many cases by prophets that foretell its coming, and by saints depicted standing full-length.

The reverse side of the icons was generally left unpainted. Another category of icons, however, which has survived in large numbers was the so-called bilateral icon, where both sides of the panel were painted. It is known that many of these icons were used for the litany, and usually have a notch into which a pole could be inserted in order to carry it in procession.

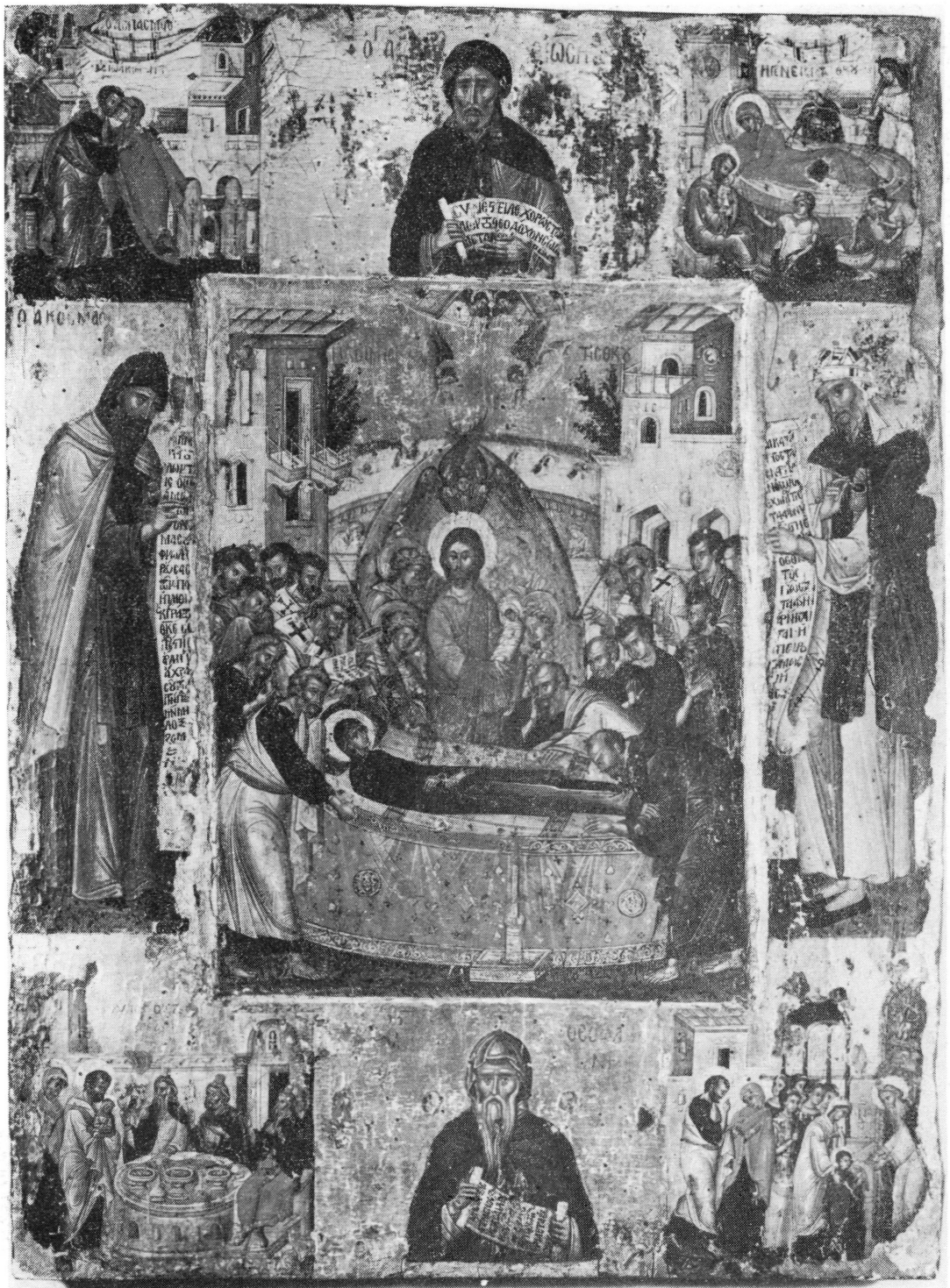
In rare cases icons have chiselled out hollows in which relics of the saint represented could be placed.

The oldest surviving icons do not record the name of the painter, the donor, the provenance or the date of the work. The oldest known inscriptions with the name of the artist and date of execution are of the 12th-13th centuries, but they only become frequent from the 15th and 16th centuries onwards when the painters themselves started to move upwards in the social hierarchy. As for the cost of the icons, they were not particularly valuable, apart from those of course that were decorated with silver or gold, or enamel and precious stones. An ordinary icon cost less, for instance, than a good set of clothes or a horse.

From the twelfth century onwards the donors start to be represented, although on a smaller scale than the holy subjects of the work, and they are often shown praying to the saint of the icon.

The role of the icons in the Orthodox monasteries does not differ in any great respect from that which they have in parish churches or cathedrals, or in private

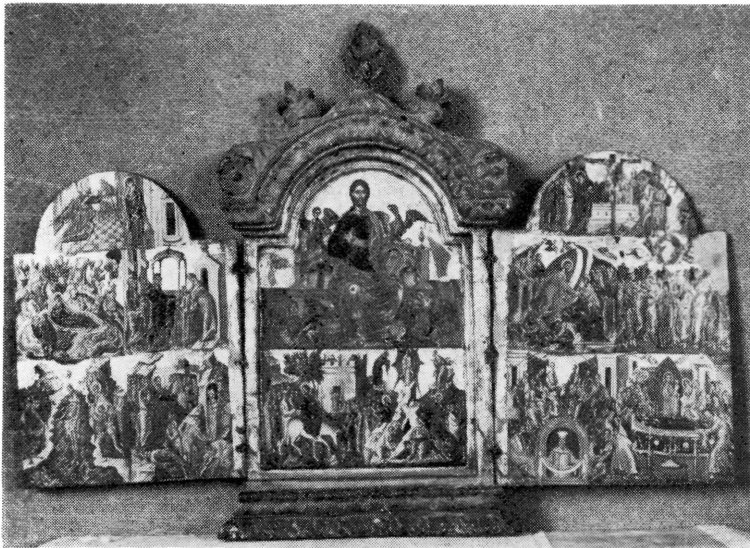
worship, at least until the onset of the decline of Christianity which we are witnessing in the present century. Simply, in a monastic church there are many more icons than in other, ordinary, churches, and in the monks' cells there are many more icons than one would find in a private home, and the monk prays much more frequently before them. The litanies during which the icons are carried in procession take place with greater pomp. On Mount Athos, for instance, on the first Monday after Easter the icon of the Virgin known as the 'Axion Esti', the protecting icon of Athos, is taken in solemn procession around the central settlement of Karyes. Various icons that are the patron icons of the monasteries are the object of special veneration, for which specific hymnes were composed, such as the icon of the Virgin Portaïtissa at the monastery of Iviron on Mt Athos, the Virgin Prousiotissa, the Virgin Kykkotissa in Cyprus and Saint George 'Koudounas' on Prinkipos, the island close to the Byzantine capital of Constantinople (modern Istanbul). During the feast of the Virgin Portaïtissa and other similarly important icons on Mt Athos the icon is carried in solemn procession from the chapel in which it is housed to the katholikon—the central church of the monastery—where it is left for three days in a special place for veneration, and special services are held in its honour. It should be pointed out that today there is a considerable number of monks who occupy themselves with icon painting.



Είχ. 1. Κοίμηση τῆς Θεοτόκου, σκηνές τοῦ θεομητορικοῦ κύκλου καὶ δύο ὕμνωδοί.
Ἀθήναι, Μουσεῖον Κανελλοπούλου. 54,5 × 39,5 ἐκ. Πρῶτο τέταρτο 15ου αἰώνα.



Είχ. 2. Κοίμηση τοῦ ἀγίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου, ἔργο τοῦ Κρητοῦ ζωγράφου Ἀνδρέα Παβία.
Ἱεροσόλυμα, Ἑλληνορθόδοξον Πατριαρχεῖον. 39,5 × 59 ἐκ. Δεύτερη πενηνταετία 15ου αἰώνα.



Εικ. 3. Τρίπτυχο με τὸν Χριστὸ ἐν δόξῃ καὶ τὸ δωδεκάροτο, ἔργο τοῦ Κρητὸς ζωγράφου Γεωργίου Κλόντζα.

Πάμμος, Μονὴ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου. 30,5 × 45,5 ἐκ. Δεύτερη πενηνταετία 16ου αἰώνα.



Εικ. 4. Θεοτόκος Γλυκοφιλοῦσα «Ἡ Καρδιώτισσα», ἔργο τοῦ Κρητὸς ζωγράφου Ἀγγέλου.

Ἀθῆναι, Βυζαντινὸν Μουσεῖον. 121 × 96,5 ἐκ. Δεύτερο τέταρτο 15ου αἰώνα.



Είκ. 5. "Άγιος Δημήτριος (ψηφιδωτή εικόνα).
Sassoferrato. Museo Civico. 24×16,5 έκ.
μαζί με τὸ πλαίσιο. 14ος αιώνας.

Είκ. 6. Ψηλάφηση τοῦ Θωμᾶ (λεπτομέρεια).
Μετέωρα, Μονή Μεταμορφώσεως. 38×31,8
έκ. Δεύτερη πενηταετία 14ου αιώνα.



ΟΙ ΔΡΟΜΟΙ ΤΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΚΕΙΜΗΛΙΩΝ
ΤΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΤΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΑΡΓΥΡΩΝ

Δρόμοι τῶν ἁγίων, καί, κατόπιν, τῶν ἱερῶν λειψάνων. Δρόμοι τῶν προσκυνητῶν καί, συγχρόνως, τῶν κειμηλίων. Ἀκολουθώντας τις διαδρομές τῶν βυζαντινῶν ἁγίων «ξαναζοῦμε τὴν ἀνθρώπινη περιπέτειά τους», σχολιάζει ἡ Elisabeth Malamut¹. Θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ ζήσουμε καὶ τις ἀντίστοιχες περιπέτειες τῶν κειμηλίων, στὴν περίπτωση αὐτῆ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀργυρῶν. Θὰ ἀκολουθήσουμε τοὺς ἀφιερωτὲς ποὺ τὰ προσέφεραν, τοὺς τεχνίτες ποὺ τὰ κατασκεύασαν, τοὺς μοναχοὺς ποὺ τὰ συνέλεξαν καὶ διαφύλαξαν, τοὺς ταξιδιωτὲς ποὺ ἤλθαν συχνὰ ἀπὸ πολὺ μακριὰ γιὰ νὰ τὰ προσκυνήσουν — καὶ νὰ τὰ θαυμάσουν².

Τὰ ἀσημένια λειτουργικὰ ἀντικείμενα, μὲ τὸ σχῆμα, τὰ ὑλικά κατασκευῆς, τις ἐπιγραφές καὶ τὸ διάκοσμό τους εἶναι συμβολικὰ φορτισμένα, στενὰ δεμένα μὲ τὴ λατρεία. Ὡς ἔργα τέχνης ἀποτελοῦν κεφάλαιο τῆς ἱστορίας τῆς τέχνης. Ὡς ἀφιερῶματα —δείγματα τῶν οἰκονομικῶν καὶ κοινωνικῶν συνθηκῶν τῆς ἐποχῆς τους— ἀποκαλύπτουν τις μακρὲς διάρκειες πρακτικῶν καὶ νοοτροπιῶν τῶν ἀφιερωτῶν καὶ τῶν ἀποδεκτῶν τους. Ὡς προϊόντα

1. Elisabeth Malamut, *Sur la route des saints byzantins*, Παρίσι 1993, σελ. 9.

2. Οἱ περιηγητὲς ποὺ ἐπισκέπτονται τὰ μεγάλα προσκυνήματα δὲν παραλείπουν στίς περιγραφές τους νὰ ἀναφερθοῦν καὶ στὰ ἀσημικά ποὺ κοσμοῦν τὰ καθολικά τῶν μονῶν. Βλ. ἐνδεικτικὰ περιγραφή τοῦ καθολικοῦ τῆς Μονῆς Ἁγίου Ἰωάννη Πάτμου, *Observations curieuses sur le voyage du Levant, soit en 1630 par Messieurs Fermanel conseiller au parlement de Normandie...*, Ρουὰν 1668, σελ. 290: «... μιὰ ὁμορφὴ ἐκκλησία, πολὺ φροντισμένη καὶ ἀρκετὰ καλὰ ἐξοπλισμένη μὲ ἀσημικά...». Μνεία τοῦ πλοῦτου σὲ κειμήλια καὶ σκεῦη ἀπὸ ἀσήμι γίνεται, συχνὰ μὲ θαυμασμό, καὶ στὰ προσκυνητάρια, ποὺ, μετὰξὺ ἄλλων, στοχεύουν καὶ στὴν προσέλκυση προσκυνητῶν. Βλ. ἐνδεικτικὰ περιγραφή τῆς Μονῆς Χιλανδαρίου, Ἰωάννου τοῦ Κομνηνοῦ, *Προσκυνητάριον τοῦ Ἁγίου Ὁρους τοῦ Ἀθῶνος*, Βενετία 1745, σελ. 38: «... εἰς τὸ Ἁγιον Βῆμα, εὐρίσκονται τρεῖς σταυροὶ ξύλινοι ἀργυροχρυσωμένοι, ἔργον ἀξιοθαύμαστον. ἢ εἰκόνες εἶναι ἐγκοσμημέναις μετὰ χρυσοῦ, καὶ λίθων πολυτίμων...»

πού διακινούνται μέσα στο πυκνό δίκτυο τών πολιτισμικῶν καὶ ἐμπορικῶν ἀνταλλαγῶν εἶναι ἱστορικά τεκμήρια.

Ὁδηγοί μας γιὰ τὴ διακίνηση, τὴν ἀποθησαύριση ἀλλὰ καὶ τὴν ἀπώλειά τους θὰ εἶναι οἱ σχετικὲς ἀρχαιακὲς πληροφορίες καί, βέβαια, οἱ ἐπιγραφές ἐπάνω στὰ ἴδια τὰ λειτουργικὰ σκεύη. Θὰ τὰ ἀναζητήσουμε στὶς μονές, στοὺς χώρους ὅπου ὄχι μόνο φυλάσσονται ἀλλὰ καὶ συνεχίζουν νὰ ζοῦν στὸ φυσικό τους περιβάλλον, ἰδιαίτερα στὰ μεγάλα προσκυνήματα τῆς Ὁρθοδοξίας, ὅπως τὸ Σινά, τὸ Ἅγιον Ὄρος, ἡ Πάτμος.

Τὰ μεγάλα αὐτὰ προσκυνήματα στηρίζουν συνήθως τὴν ἰσχύ καὶ τὴ φήμη τους, τὴ διεθνή κάποτε ἀκτινοβολία τους, στὴ μακραίωνη παράδοσή τους: τόποι ἅγιοι, τόποι μαρτυρίου, μονές ὅπου συγκεντρώνονται λείψανα ἁγίων καὶ σκηνώματα θαυματουργά, κτιτόρων καὶ προστατῶν.

Κειμήλια πολύτιμα, τὰ ἱερὰ λείψανα, καλύπτονται μὲ ἐπενδύσεις καὶ θηκες ἀνάλογες τῆς σημασίας τους. Ἡ ἐγγραφή τους στὰ ἀβαντάρια τῶν μονῶν εἶναι ἀπόδειξη τῆς σπουδαιότητάς τους³ καὶ ἡ ἀπαρίθμησή τους στὰ προσκυνητάρια ἀποσκοπεῖ, μεταξὺ ἄλλων, στὸ νὰ γνωστοποιήσῃ στοὺς μελλοντικούς προσκυνητὲς τὸν τόπο φύλαξής τους⁴. Ὁ ἅγιος «κατοικοῦσε ἐκεῖ σωματικά, μὲ τὰ λείψανα τῆς ἐπίγειας ὑπαρξῆς του. Στὰ λείψανά του ἦταν πρέπον νὰ ἀποδίδεται τιμὴ καὶ ἀπὸ αὐτὰ νὰ ἐπιζητεῖται βοήθεια στὶς δοκιμασίες»⁵. Ὁ κόσμος, ὄχι μόνον ὁ μεσαιωνικός, ὅπως παραπάνω ἐπισημαίνει ὁ G. Duby, κινεῖται γύρω τους, ἐπιζητώντας τὴν ἄμεση, μελλοντική, καὶ κυρίως στὴ μετὰ θάνατο ζωὴ εὐεργετική παρέμβασή τους. Εὐγλωττο εἶναι τὸ ἀφιέρωμα τοῦ βοεβόδα τῆς Βλαχίας Μιχαὴλ Σούτζου, μιὰ ἀσημένια καντήλα, στὴν κέρα τοῦ ἁγίου Ἀντίπα, τοῦ ἱατροῦ «τῆς δεινῆς νόσου», πού φυλάσσεται στὴ Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννη τῆς Πάτμου⁶: *ΤΗ ΣΙ ΠΑΝΤΙΜΩ*

3. Βλ. ἐνδεικτικά, Στ. Α. Παπαδόπουλου - Διάκ. Χρ. Φλωρεντῆ, *Νεοελληνικὸ Ἀρχεῖο Ἱ. Μονῆς Ἰωάννου Θεολόγου Πάτμου. Κείμενα γιὰ τὴν τεχνικὴ καὶ τὴν τέχνη*, Ἀθήνα 1990, σελ. 349, ἀρ. 446, Κατάλογος, 19 Αὐγ. 1841.

4. Βλ. ἐνδεικτικὰ σχετικὰ μὲ τὰ ἅγια λείψανα τῆς Μονῆς Ἰβήρων, Ἰωάννου τοῦ Κομνηνοῦ, ὁ.π., σελ. 50: . . . *Τὰ σκεύη τοῦ ἱεροῦ τούτου Ναοῦ, εἶναι πολλὰ καὶ ἀξιοθέατα . . . ὁ πολυτιμώτατος ὁμως καὶ ἀθάνατος θησαυρός του εἶναι, τὰ πολλὰ καὶ διάφορα ἱερὰ καὶ πάντιμα τῶν Ἁγίων Λείψανα . . .* Ἀκολουθεῖ ἀπαρίθμηση τῶν κεφαλαιωδестέρων καὶ ἐπισημοτέρων λειψάνων.

5. G. Duby, *Le temps des cathédrales. L'art et la société 980-1420*, Παρίσι 1976, σελ. 77. Βλ. ἐπίσης σχετικὰ μὲ τὰ ἱερὰ λείψανα C. Mango, *Βυζάντιο: Ἡ αὐτοκρατορία τῆς Νέας Ρώμης* (μετάφραση Δ. Τσουγκαράκη), Ἀθήνα 1988, σελ. 189.— Malamut, ὁ.π., σελ. 196-199 καὶ Ch. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, Λονδίνο 1982, σελ. 144-158.

6. Παπαδόπουλου-Φλωρεντῆ, ὁ.π., σελ. 172, ἀρ. 224, Σημείωση, 6 Ἰαν. 1787: . . . Ἀ-

ΚΑΨΑ ΤΟΥΤ(Ο) ΠΡΟΣΦΕΡΩ τὸ ΔΩΡΟΝ Κ(ΑΙ) τΗν Λυσιν αἰτω ΤΗσ ἘΜΩν οΔΟντων ΟΔΥγησ 1785 Β(ΟΥ)ΚΟΥΡΕΣΤΙ).

Ἡ φροντίδα γιὰ τὰ ἱερά λείψανα εἶναι συνεχῆς γιὰ τὴν ἀσφάλιση, τὸν εὐπρεπισμό⁷, τὴν ἐξαγορά τους σὲ περίπτωση ἀρπαγῆς⁸ καὶ τὴν ἀπόκτηση νέων. «Ὅλες αὐτὲς οἱ ἐνέργειες καταγράφονται μὲ λεπτομέρειες στὰ ἀρχεῖα: 1784 ἦλθεν ὁ κὺρ Διονίσιος προηγούμενος ἀπὸ τοῦ Ἡρακλείας τὴν ἐπαρχίαν . . . ἔτι ἀφιέρωσεν ἅγια λείψανα κομάτια ὀκτὼ ἀσιμοδεμένα γρόσια 180 . . .»⁹.

Οἱ ἐγγραφές στὰ ἀρχεῖα καὶ οἱ ἐπιγραφές στὰ ἀντικείμενα τεκμηριώνουν ὅτι μεγάλο μέρος τοῦ λειτουργικοῦ ἐξοπλισμοῦ τῶν μονῶν εἶναι ἀφιερώματα προσκυνητῶν ποὺ συχνὰ ἔφτασαν ὡς τὶς μονές — πόλους ἔλξης ἀπὸ μακροῦς, ἐπίπονους, ἐπικίνδυνους δρόμους, αὐτοὺς ποὺ πολλοὶ ἄλλοι ἀκολούθησαν πρὶν καὶ πολλοὶ ἄλλοι θὰ τοὺς ἀκολοθήσουν¹⁰. Τὰ προσκυνηματικά δρομολόγια χαράσσονται στοὺς χάρτες ἀλλὰ καὶ στὶς ψυχές, στὰ «δέον» τοῦ βίου. Οἱ προσκυνητὲς φέρνουν αἰτήματα, ἱκεσίες, ἀλλὰ καὶ προσφορές σὲ χρῆμα ἢ εἶδος, κυρίως ἀφιερώματα¹¹: 1761 ἀπριλλίου. «Ἐστω εἰς ἐνθύμησιν ὅτι ἐπήγα καὶ ἐπροσκύνησα εἰς τὸ ἅγιον ἡμῶν μοναστήριον ὁ χατζῆ κὺρ γιάννος

πὸ μέρος τοῦ εὐσεβεστάτου . . . κυρίου Μιχαῆλ βοεβόδα Σούτζου . . . μίαν ἀργυρὰν κανδήλαν γροσίων 320: διὰ τὴν κάραν τοῦ ἁγίου Ἀντίπα . . . Ὁ ἡγεμονικὸς θυρεὸς πάνω στὴν καντήλα ἐπιβεβαιώνει τὴ δωρεά.

7. Βλ. ἐνδεικτικὰ τὴν περίπτωση ἐξαγορᾶς τῶν λειψάνων τῆς ἁγίας Μαρίας Μαγδαληνῆς (1762), ποὺ εἶχαν διαρπαγεῖ ἀπὸ πειρατές, ἀπὸ τὴ Σιμωνόπετρα, Γιώτας Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὰ ἀργυρά», Σιμωνόπετρα. «Ἅγιον Ὄρος (διεύθ. ἔκδ. Στ. Παπαδόπουλου), Ἀθήνα 1991, σελ. 368 σημ. 3. Γιὰ ἀνάλογη περίπτωση ἐξαγορᾶς κειμηλίων βλ. Κ. Λάππα, Ἁγία Λαύρα Καλαβρύτων, τόμ. Α', Κείμενα ἀπὸ τὸν κώδικα τῆς μονῆς, Ἀθήνα 1975, σελ. 48.

8. Σχετικὰ μὲ τὶς λειψανοθηκὲς βλ. ἐνδεικτικὰ τὴ φροντίδα γιὰ τὴν κάραν τοῦ ἁγίου Ἀντύπα στὴ Μονὴ Ἁγίου Ἰωάννη Πάτμου, Παπαδόπουλου-Φλωρεντῆ, ὁ.π., σελ. 125, ἀρ. 160, Πακτωσιά, 1756/1760: . . . ἐδώσαμεν του ἀσήμι διὰ νὰ φτιάσῃ τὸ μέτωπον τοῦ Ἁγίου Ἀντίπα δράμια 134 . . . Βλ. καὶ Σ. Α. Παπαδόπουλου, Ἐπιγραφές Ἱ. Μονῆς Ἁγ. Ἰωάννου Θεολόγου Πάτμου, Ἀθήνα 1966, σελ. 64, ἀρ. 138. Γιὰ τὴ λάρνακα τοῦ ὁσίου Χριστοδούλου στὴν ἴδια μονὴ βλ. Γιώτας Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ ἀργυροχοΐα», Οἱ Ἐθναροὶ τῆς Μονῆς Πάτμου (γενικὴ ἐποπτεία Α. Κομίνης), Ἀθήνα 1988, σελ. 236, εἰκ. 53.

9. Κώδικας Α' Σιμωνόπετρας, σελ. 69-70.

10. Γιὰ τὶς δυσκολίες ποὺ ἀντιμετώπιζαν οἱ βυζαντινοὶ ταξιδιωτὲς-προσκυνητὲς βλ. Malamut, ὁ.π., σελ. 231-293.

11. Γιὰ τὰ ἀφιερώματα τῶν προσκυνητῶν στὴν πρώτη χριστιανικὴ ἐποχῇ, βλ. P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Παρίσι 1985, σελ. 230-232.

θεσσαλονικεὺς . . . ὅστις εὐλαβεῖα φερόμενος ἐπῆγα ἓνα κανδήλι ἀσημένιον, καὶ ὑπεσχέθη νὰ στείλῃ κατ' ἔτος γρόσια δέκα διὰ τὸ λάδι νὰ εἶναι τὸ κανδήλι αὐτὸ ἀκοίμητον εἰς τὴν ἁγίαν βάτον εἰς πᾶσας τὰς ἐορτὰς καὶ κυριακάς . . .¹². Βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνες μὲ τοὺς αὐλικούς τους, ἀνώτεροι κληρικοί, μοναχοὶ καὶ ἀπλοὶ χριστιανοὶ πραγματοποιοῦν συχνὰ τὸ ταξίδι ὡς τὸ προσκύνημα νοερά. Τὴν προσωπικὴ παρουσία τους ἀντικαθιστᾷ τὸ ἀφιέρωμα πού κάποιος ἄλλος, προσκυνητῆς ἢ ἐκπρόσωπος τῆς μονῆς ἀπὸ τὸ δίκτυο τῶν μετοχιῶν της, φροντίζει νὰ μεταφέρει. Καὶ τὸ ὄνομά τους διαμνημονεύει ἢ ἐπιγραφῆ, γιὰ νὰ ὑπενθυμίζει διαρκῶς στοὺς προστάτες ἁγίους εὐλάβεια, γενναιοδωρία καὶ αἴτημα: ΚΑ'ΡΟΛΟΣ 'Ο Τ(ΩΝ) ΦΡΑΓΓ(ΩΝ) 'ΡΗ'Ε ΣΤ'' "ΕΛΩΚ(Ε) ΤΟΥΤΟ ΤΟ' ΠΟΤΗ(ΡΙΟΝ) Τῆ 'ΕΚΚΛΗΣΗ(Α) ΤΗΣ 'ΑΓ(ΙΑΣ) ΚΑΤΕΡΙ(ΝΑΣ) ΤΟΥ'ΟΡΟΥΣ ΤΟΥ' Σ'ΙΝΑ'. "ΕΤ(Ο)Σ ΤΟΥ' Κ(ΥΡΙΟ)Υ. Α.ΥΙΑ: "ΕΥΧΕ(ΣΘΕ) 'Υ(ΠΕΡ) Α'ΥΤ(ΟΥ). Λαμπρὸ ἔργο παριστινοῦ ἐργαστηρίου, τὸ ἀφιέρωμα τοῦ Καρόλου τοῦ ΣΤ' τῆς Γαλλίας (1380-1422) τεκμηριώνει τὶς συνέπειες τῆς μεταφορᾶς λειψάνων τῆς ἁγίας Αἰκατερίνης στὴ Γαλλία ἀπὸ τὸν 11ο ἤδη αἰῶνα καὶ τὴν ἀκτινοβολία τῆς μονῆς τῆς ἁγίας¹³. Ἀργότερα, τὸ 1642, ὁ Μιχαήλ, πιστὸς Βασιλεὺς Μοσχοβίας ἀφιερώνει μὲ τὴ σειρά του στὸ Σινὰ μιὰ μῆτρα μοσχόβικη μὲ μαργαριτάρια¹⁴. Τὸ 1688, οἱ τσάροι Ἰβάν καὶ Πέτρος καὶ ἡ τσαρίνα Σοφία ἀφιερώνουν ἐκεῖ μιὰν ἀσημένια λάρνακα γιὰ τὰ λείψανα τῆς ἁγίας Αἰκατερίνης, δεόμενοι ὑπὲρ ἀφέσεως ἀμαρτιῶν καὶ αἰτούμενοι τὴν προστασία τοῦ Κυρίου γιὰ τοὺς ἴδιους καὶ τὴν ἐπικράτειά τους¹⁵.

Μεγάλοι εὐεργέτες τῶν σημαντικῶν μοναστικῶν κέντρων τῆς Ὁρθοδοξίας ἀναδεικνύονται, ἀπὸ τὸν 16ο αἰῶνα καὶ ἐξῆς, οἱ ἡγεμόνες καὶ ἀξιωματοῦχοι τῶν παραδουνάβιων περιοχῶν πού, μεταξὺ ἄλλων, στέλνουν στὶς μονές καὶ πλούσια λειτουργικὰ ἀντικείμενα, ὅπως αὐτὰ πού ὁ βοεβόδας τῆς Βλαχίας Μιχαήλ Σουτζος προσέφερε στὴ Μονὴ τῆς Ἀποκαλύψεως στὴν Πάτμο καὶ ἀναφέρονται σὲ χρυσόβουλλο τοῦ 1786: . . . οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ὄσων κειμηλίων δεῖται ὁ ἱερός οὗτος ναός τοῦ ἁγίου Σπηλαίου πρὸς καλλωπισμόν, ἱεροῦ ποτηρίου, δίσκου, καὶ τῶν λοιπῶν ἀκολουθῶν τῆ ἱερᾷ προθέσει, Εὐαγγελίου, θυμιατοῦ, κανδήλων. ταῦτα πάντα καινὰ κατασκευάσαντες ἐξ

12. Γιώτας Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ μεταλλοτεχνία», *Σινά. Οἱ Θεσσαυροὶ τῆς Ἱ. Μονῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης* (γενικὴ ἐποπτεία Κ. Μανάφη), Ἀθήνα 1990, σελ. 263.

13. Βλ. σχετικὰ, Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ μεταλλοτεχνία», σελ. 267, εἰκ. 8.

14. Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ μεταλλοτεχνία», σελ. 276, εἰκ. 31.

15. M. H. L. Rabino, *Le monastère de Sainte-Catherine du Mont Sinai*, Κάιρο 1938, σελ. 25-26 καὶ Α. Παλιούρα, *Ἱερὰ Μονὴ Σινᾶ*, Ἀθήνα 1985, εἰκ. 84.

ἀργύρου, καὶ τῶν τῆς ἁγίας τραπέζης καὶ προθέσεως καὶ ὠραίας πύλης καλυμμάτων . . . ἀποστέλλομεν ἀφοσιοῦντες τούτῳ τῷ ἁγίῳ Σπηλαιῷ χρεῶς ἀποδιδόντες ἀπάντων χρεῶν δικαιώτατον, τῷ ἐν αὐτῷ ἀξιοθέντι μυστηρίου καὶ ἀποκαλύψεων θείων εὐαγγελιστῇ Ἰωάννῃ τῷ Θεολόγῳ . . .¹⁶. Μερικὰ ἀπὸ τὰ ἀφιερῶματα ποῦ ἀναφέρονται στὸ χρυσόβουλλο, καθὼς καὶ κάποια ἄλλα ποῦ ἀφιερῶθηκαν στὴν Πάτμο ἀπὸ μέρους τοῦ ἡγεμόνα καὶ τοῦ περιβάλλοντός του μὲ τὴ μεσολάβηση τοῦ Σεβαστείας Δανιὴλ καὶ ἀπαριθμοῦνται σὲ σημείωση τοῦ 1787, κοσμοῦν καὶ σήμερα τὴ Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννη¹⁷. Σὲ ἓνα ἀργυρεπίχρσο κάλυμμα εὐαγγελίου στὴ Μονὴ Ἁγίας Αἰκατερίνης στὸ Σινᾶ, ἀφιέρωμα τοῦ βοεβόδα τῆς Βλαχίας Ἀλεξάνδρου Β' Mircea (1568-1577), ἡ ἐπιζήτηση τῆς συνεχοῦς προσωπικῆς σχέσης τῶν ἀφιερῶτων μὲ τοὺς προστάτες ἁγίους ἐκφράζεται πιὸ ἄμεσα: ὁ ἡγεμόνας καὶ ἡ οἰκογένειά του ἀπεικονίζονται σὲ στάση δεήσεως, κάτω ἀπὸ τὴν κύρια παράσταση, τὴ Μεταμόρφωση¹⁸. Ἡ θέση τους βέβαια εἶναι ἔξω ἀπὸ τὰ διαδραματιζόμενα: δὲν ἀνήκουν στὸν κόσμο ὅπου μὲ τὴ δωρεὰ τους ἐπιθυμοῦν νὰ γίνουν δεκτοὶ στὴ μετὰ θάνατο ζωὴ.

Μία ἄλλη κατηγορία ἀργυρῶν, ποῦ διακινοῦνται πρὸς τὶς μονές, εἶναι τὰ συλλογικὰ ἀφιερῶματα, ἐνδεικτικὰ τῶν νέων κοινωνικῶν συνθηκῶν ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 17ου αἰώνα καὶ ἐξῆς. Προσηλώνονται μὲ κοινὴ δαπάνη καὶ φροντίδα, ἐκ τῆς ἐλεημοσύνης καὶ διὰ συνδρομῆς πάντων τῶν εὐσεβῶν χριστιανῶν ἀπὸ κοινότητες, ομάδες πιστῶν καὶ συντεχνίες, ὅπως ἡ συντεχνία τῶν φελουκατζήδων, ποῦ ἀφιερώνει στὴ Μονὴ τοῦ Σινᾶ μιὰν ἀσημένια καντήλα: *TO ΠΑΡΟΝ ΑΦΙΕΡΟΘΙ ΠΑΡΑ ΤΟΝ ΦΕΛΟΥΚΑΤΖΙΔΟΝ ΙΣ ΤΟ ΣΥΝΕΟΝ ΟΡΟΣ: 1745*¹⁹.

Γιὰ τὴν ἀνάπτυξη καὶ τὸ συντονισμὸ μεμονωμένων ἢ συλλογικῶν προσπαθειῶν, ποῦ ἐκφράζονται μὲ ἀσημένια ἀφιερῶματα πρὸς τὶς μονές, καθὼς

16. Παπαδόπουλου-Φλωρεντῆ, *δ.π.*, σελ. 172, ἀρ. 223, Χρυσόβουλλο, Βουκουρέστι 1786.

17. Παπαδόπουλου-Φλωρεντῆ, *δ.π.*, σελ. 172-174, ἀρ. 224, Σημείωση, 6 Ἰαν. 1787. Βλ. καὶ Παπαδόπουλου, *δ.π.*, σελ. 56, ἀρ. 116, σελ. 57, ἀρ. 117 καὶ 119, σελ. 59, ἀρ. 121 καὶ 122, σελ. 60, ἀρ. 125 καὶ 127, σελ. 61, ἀρ. 128 καὶ σελ. 62, ἀρ. 130. Βλ. καὶ Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ ἀργυροχοΐα», σελ. 237-238, εἰκ. 10, 48, 49 καὶ 54.

18. Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ μεταλλοτεχνία», σελ. 269, εἰκ. 11, 12. Βλ. ἐπίσης ἄλλα ἡγεμονικὰ ἀφιερῶματα ἀπὸ τὶς παραδουνάβιες περιοχὲς στὴν ἴδια μονή, *δ.π.*, σελ. 269-270, εἰκ. 10, 14, 15.

19. Rabino, *δ.π.*, σελ. 28. Βλ. ἐνδεικτικὰ ἄλλα συλλογικὰ ἀφιερῶματα ἀπὸ ομάδες χριστιανῶν, Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ μεταλλοτεχνία», σελ. 270-271, εἰκ. 20, σελ. 273, εἰκ. 24 καὶ σελ. 275, εἰκ. 33.

και τή φροντίδα ὥστε τὰ ἀντικείμενα αὐτὰ νὰ φτάσουν στὸν τελικὸ προορισμό τους, μεριμνοῦν οἱ μοναχοί, πού ὑπηρετοῦν τὶς μονές τους μὲ βάση κυρίως τὰ δίκτυα τῶν μετοχίων. Οἱ ἐνέργειες αὐτὲς διαμνημονεύονται στοὺς κώδικες τῶν μονῶν, ὅπως ἡ ἀποστολὴ τοῦ προηγουμένου τῆς Σιμωνόπετρας Γρηγορίου στὴ Βλαχία: † *αχξα σεπτεμβρίου εἰς τὰς ζ, μὲ εὐχὴν καὶ γνώμην ἤγουν θέλησιν τῶν πατέρων πάντων εὐγαλαν τὸν προηγούμενον παπα κυρ Γρηγόριον καὶ τὸν ἔστιλαν εἰς τὴν Βλαχίαν . . . † καὶ ὁπόταν ἐπλήροσαν χρόνοι $\bar{\iota}\beta$ καὶ ἦλθεν εἰς τὸ μοναστήρι . . . Θεοῦ εὐδοκοῦντος ἐπαράδοσε γρόσια νάχτη χιλιάδες $\bar{\beta}$. . . † καὶ ἕτερα ἀσιμικὰ πρῶτον εὐαγγελιον ἔνα ἀσιμοδεμένο γρόσια $\bar{\tau}\nu$ † καὶ ἔνα λεγένι ἀσιμένιον μὲ διὸ σταυροὺς ἀσιμοδεμένους γρόσια $\bar{\sigma}$ † Δισκοπότνρον ἔνα μὲ δισκάρι καὶ ἄερα καὶ καλείματα γρόσια $\bar{\rho}\nu$. . .²⁰. Οἱ δραστήριοι αὐτοὶ μοναχοὶ μνημονεύονται καὶ στὶς ἀφιερωτικὲς ἐπιγραφές γιὰ τὴ μεσολάβησή τους μεταξὺ τῶν χορηγῶν καὶ τῶν μονῶν, πού ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴ «συνδρομή», τὴν «ἐπιμέλεια» καὶ τὸν «κόπο» τους σὲ ἐποχὲς ἀργῶν ρυθμῶν, μεγάλων ἀποστάσεων: *ΤΟ ΠΑΡΟΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΑΡΓΥΡΟΧΡΙΣΩΘΗ ΕΚ ΤΗΣ ΕΛΕΗΜΟΣΥΝΗΣ ΤΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩ(Ν) ΔΙΑ ΣΙΝΔΡΟΜΗΣ ΔΕ ΤΟΥ ΠΑΝΟΣΙΩΤΑΤΟΥ ΚΥΡΟΥ ΣΑΜΟΥΗΛ ΚΑΙ ΙΚΕΤΟΥ ΤΙΣ ΕΚ ΤΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΟΥ ΘΕΙΟΥ ΛΟΥΚΑ ΙΕΡΟΠΛΑΣΘΗΣΑΣ ΟΙΚΟΝΟΣ ΤΙΣ ΠΑΝΑΓΙΑΣ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΣΠΗΛΑΙΟΥ . . . ΕΤΟΥΣ 178ΟΥ ΦΕΥΡΟΥΑΡΙΟΥ -3²¹.**

Ἄλλοι μοναχοὶ παίρνουν συχνὰ τοὺς μακρινοὺς δρόμους τῆς ζητείας²² γιὰ τὴ Βλαχία ἢ τὴ Μοσχοβία, ἐφοδιασμένοι μὲ συστατικὲς ἐπιστολές, ἱερὰ λείψανα, εἰκόνες, ἀργυρὰ σκευὴ καὶ ἄμφια, γιὰ νὰ ἐπιτελοῦν πάντα τὰ ἱερατικά, ὅπως ἀναφέρεται σὲ ἐγκύκλιο τοῦ οἴκουμενικοῦ πατριάρχη Κυρίλλου (2 Σεπτεμβρίου 1814) ὑπὲρ τῆς Μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἰωάννη Πάτμου: . . . καὶ πα-

20. Κώδικας Α' Σιμωνόπετρας, σελ. 41-42. Βλ. καὶ Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὰ ἀργυρὰ», σελ. 166, εἰκ. 90 καὶ 91.

21. Ἐπιγραφή σὲ ἀνέκδοτο κάλυμμα εὐαγγελίου τῆς Μονῆς Μεγάλου Σπηλαίου Καλαβρύτων. Ἀπὸ τὶς πιὸ χαρακτηριστικὲς περιπτώσεις εἶναι καὶ ἡ μνεία τοῦ προηγουμένου τῆς Σιμωνόπετρας Γρηγορίου (βλ. παραπάνω) στὴν ἀφιερωτικὴ ἐπιγραφή τοῦ ἀσημένιου καλύμματος εὐαγγελίου (1677), πού ὁ ἴδιος προσωπικά, σύμφωνα μὲ ἐνθύμησή του, ἐπιμελήθηκε. Βλ. σχετικὰ Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὰ ἀργυρὰ», σελ. 166-167, εἰκ. 85-88. Βλ. ἐπίσης τὸ εὐαγγέλιο πού ὁ Σεβαστείας Δανιὴλ ἔφερε στὴν Πάτμο ἀπὸ μέρους τοῦ βοεβόδα τῆς Βλαχίας Μιχαὴλ Σούτζου, τὸ 1787, Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ ἀργυροχοΐα», σελ. 238, εἰκ. 48-49.

22. Γιὰ τὸ θεσμὸ τῆς ζητείας βλ. Μαρίας Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, I.- R. Mircea, «Τὰ Ρουμανικὰ ἔγγραφα τοῦ ἀρχείου τῆς ἐν Πάτμῳ Μονῆς», *Σύμμεικτα* 2 (1970), σελ. 255-327. Βλ. ἐπίσης Π. Στάθη, «Τὸ ἀνέκδοτο ὁδοιπορικὸ τοῦ Χρῦσανθου Νοταρά», *Μεσαιωνικὰ καὶ Νέα Ἑλληνικὰ* 1 (1984), σελ. 127-280.

ραγγέλομεν ἐκκλησιαστικῶς, ὅπως, πληροφορούμενοι τὸ ὑπέρογκον χρέος), εἰς ὅπερ καθυπεβλήθη τὸ εἰρημένον ἱερὸν καταγώγιον . . . καὶ θείῳ ζήλῳ ἐκνικώμενοι δέξασθε εὐμενῶς τὸν εἰρημένον ὀσιώτατον προηγούμενον κῦρ Ἰακώβον μετὰ τῆς συνοδί(ας) αὐτοῦ κ(αί) συνδράμητε, καὶ βοηθήσητε αὐτῷ λόγῳ τε καὶ ἔργῳ, καὶ ἐλεημοσύνην μετὰ δαφιλείας παράσχητε, προσκαλοῦντες τὴν αὐτοῦ ὀσιότητα καὶ εἰς τοὺς εὐλογημένους ὑμῶν οἴκους ἐπὶ τῷ εὐλογεῖν καὶ ἀγιάζειν ὑμᾶς ἱερατικῶς, μεθ' ὧν συνεπιφέροι ἀγί(ων) λειψάν(ων), ἀπειρα τὰ θαύματα βρῶντων . . . καὶ ἐπιδιδόντες εἰς χεῖρας αὐτοῦ ὁ μὲν πρόθεσιν, ὁ δὲ παρῴσι(αν), ὁ δὲ τεσσαρακονταλείτουργον, ὁ δὲ Ἱερὸν ἄμφιον, καὶ ἄλλος ἄλλο, ἕκαστος καθὰ δύναμ(ιν) ἔχει . . .²³. Ἐπιστρέφοντας ἀπὸ τῆς ἀποστολῆς αὐτῆς οἱ μοναχοί, καταθέτουν ὁμπρῶς στὴ σύναξη μετρητά, εἰκόνες καὶ λειτουργικὰ ἀντικείμενα: *Τὰ ὀνόματα ὁποῦφερον ο γέρων Γεδεῶν ἀπο τη Βλαχίαν 1698 μὴν Ιουλίου 16 καὶ ἔφερον τὴν εἰκόνα τὴν μεγάλην του Θεολόγου. καὶ τὸ ἅγιον εὐάγγελιον, ἐγκωμιασμένον. καὶ ἓνα μαστραπὰ καμνηστὸ καὶ ἓναν ποτήρι, καὶ ἓνα τριμῶρφη. καὶ ἐδῶ γράφωμεν τὰ ὀνόματα ὁποῦ ἔδωκαν τὴν ἐλεημοσύνη ἀπο διαφόρους τῶπους . . .*²⁴. Ἡ μεγάλη εἰκόνα τοῦ Θεολόγου μὲ τὸ ἀσημένιο πλαίσιο κοσμεῖ τὸ τέμπλο τῆς Μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἰωάννη Πάτμου καὶ στὸ ἐγκωμιασμένο εὐαγγέλιο ἐξαίρεται ἡ συνδρομὴ τοῦ Γεδεῶν²⁵.

Πολλά, καὶ συχνὰ ἀξιόλογα, ἀργυρὰ ἐκκλησιαστικὰ ἀντικείμενα προσφέρουν στὶς μονές τους καὶ οἱ μοναχοί, κάποτε μάλιστα τὰ παραγγέλλουν σὲ φημισμένα, μακρινὰ κέντρα. Ὁ προηγούμενος Γερμανὸς Κανάκης, τὸ 1702, φέρνει ἀπὸ τὴ Βενετία μεγάλη καντήλα γιὰ τὴ Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννη Πάτμου²⁶, καὶ οἱ Σιναῖτες μοναχοὶ Νικηφόρος, Τιμόθεος καὶ Ραφαὴλ ἀφιερῶνουν πολυκάντηλο ἀπὸ τὴ Θεσσαλονίκη στὴ Μονὴ τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης: † ΕΤΕΛΕΙΩΘΙ ΤΩ ΠΑΡΟΝ ΥΕΡΟΝ ΚΑΝΑΛΙΟΝ ΕΝ ΠΟΛΙ ΘΕΣΣΑΛΩΝΙΚΗ

23. Ἀρχεῖο Μονῆς Ἁγίου Ἰωάννη Πάτμου, φ. 117,3. Βλ. ἐπίσης σχετικὰ ἔγγραφα, ὅπου ἀπαριθμοῦνται τὰ ἀργυρὰ κιβώτια μὲ τὰ ἅγια λείψανα καὶ οἱ εἰκόνες ποὺ οἱ μοναχοὶ παίρνουν μαζί τους στὶς ζητεῖες, Παπαδόπουλου-Φλωρεντῆ, ὁ.π., σελ. 120-121, ἀρ. 152, Ἁπανταχοῦσα (γ. 1750).

24. Παπαδόπουλου-Φλωρεντῆ, ὁ.π., σελ. 40, ἀρ. 53, Ἐνθύμηση, 16 Ἰουλ. 1698. Βλ. καὶ Σημείωση, 16 Ἰουλ. 1698, σελ. 39, ἀρ. 52.

25. Παπαδόπουλου, ὁ.π., σελ. 27, ἀρ. 39 καὶ Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ ἀργυροχοΐα», σελ. 230, εἰκ. 15, 46-47.

26. Ἐνεπίγραφη καὶ ἐνσφράγιστη καντήλα στὸ σκευοφυλάκιο καὶ σχετικὸ ἔγγραφο στὸ ἀρχεῖο τῆς μονῆς. Βλ. Παπαδόπουλου-Φλωρεντῆ, ὁ.π., σελ. 41, ἀρ. 56, Σημείωση, 1 Μαρτίου 1703. Γιὰ ἀνάλογες δωρεές βλ. Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ ἀργυροχοΐα», σελ. 228-229, εἰκ. 8 καὶ 56.

ΔΙΑ ΣΗΝΔΡΟΜΙΣ ΔΑΠΑΝΗΣ ΚΑΙ ΕΞΟΔΟΥ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΙΕΡΟΜΟΝΑΧΟΥ ΚΡΗΤΩΣ ΚΑΙ ΣΙΝΑΙΤΟΥ ΚΑΙ ΤΙΜΟΘΕΟΥ ΙΕΡΟΜΟΝΑΧΟΥ ΚΑΙ ΡΑΦΑΗΛ ΜΟΝΑΧΟΥ ΑΦΙΕΡΩΣΑΝ ΔΕ ΑΥΤΩ ΕΝ ΤΗ ΒΑΣΙΛΕΙΚΗ ΜΟΝΗ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΚΑΙ ΑΚΑΤΑΦΛΕΚΤΟΥ ΒΑΤΟΥ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΑΙ ΘΕΟΒΑΔΙΣΤΟΥ ΟΡΟΥΣ ΣΙΝΑ ΗΣ ΜΝΗΜΟΣΥΝΟΝ ΑΙΩΝΙΟΝ ΤΩΝ ΕΥΣΕΒΟΝ ΚΑΙ ΩΡΘΟΔΟΞΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΝ ΕΝ Η ΔΡΑΜΟΝ ΔΕ ΛΟΓΩ ΤΕ ΚΑΙ ΕΡΓΩ ΚΑΙ Ο ΕΝ ΓΕΝΟΙΣ ΑΡΧΩΝ ΜΑΝΟΛΑΚΗΣ ΜΕ ΤΟΥΣ ΛΟΙΠΟΥΣ ΑΡΧΟΝΤΑΣ ΤΗΣ ΠΟΛΕΟΣ ΤΑΥΤΗΣ ... ΕΠΙ ΕΤΟΥΣ 1672 ...²⁷.

Τὰ ὑπάρχοντά τους, μεταξύ τῶν ὁποίων καὶ τὶς καλύτερες λειτουργικὲς φορεσιές μαζί με τὰ σύμβολα τοῦ ἀξιώματός τους, τὴ μίτρα, τὴν πατερίτσα καὶ τὰ ἐγκόλπια, ὑπῆρχε ἢ συνήθεια νὰ κληροδοτοῦν οἱ ἱεράρχες στὶς μονές ὅπου εἶχαν ἀρχίσει τὴ σταδιοδρομία τους ὡς μοναχοί, ἢ εἶχαν διαβιώσει ὡς ἐξόριστοι, ὑπερόριοι, ἢ εἶχαν προσηλωθεῖ γιὰ νὰ τελειώσουν ἐκεῖ τὶς μέρες τους: Προσελθὼν τῇ καθ' ἡμᾶς ἱερᾷ ... μονῇ ὁ πανιερώτατος ἀρχιεπίσκοπος Ῥέοντος καὶ Πραστοῦ κὺρ Ἰγνατίος, ἐκουσίᾳ αὐτοῦ βουλή καὶ εὐλαβείᾳ τῇ πρὸς τὸν μέγαν ἀπόστολον ἐπροσηλώθη καὶ ἀφιερῶθη συγκαταλέξας ἑαυτὸν τῇ τῆς Μονῆς ἀδελφότητι κατὰ μίμησιν καὶ ἄλλων τῶν πρὸ αὐτοῦ ἀοιδίμων πατριαρχῶν καὶ ἀειμνήστων ἀρχιερέων ὧν τὰ ἱερὰ ἀναθήματα ἐν τῇδε τῇ Μονῇ κείμενα ἀναγγέλουσι τὸν ἐκείνων πρὸς τὴν Μονὴν διάπυρον ζῆλον. ὅθεν, ὡς εἴρηται, προσηλώσας ὅλον ἑαυτὸν βούλεται καὶ ἀποφασίζει ἵνα μετὰ θάνατον αὐτοῦ πάντα τὰ ἑαυτοῦ, κινητὰ καὶ ἀκίνητα, πρᾶγματα καὶ κτήματα ἴδια, ὅποιασδήποτε ὕλης καὶ εἴδους εἰσὶ, μένωσι ὑπὸ τὴν ἐξουσίαν καὶ δεσποτείαν τῆς ἱερᾶς Μονῆς, κατὰ τὴν ἐν αὐτῇ πατροπαράδοτον τάξιν καὶ ἀρχαίαν συνήθειαν ...²⁸. Ἀνάμεσα στὰ κινητὰ τοῦ Ἰγνατίου εἶναι καὶ μία πατερίτσα, μία μήτρα με μαργαριτάρια ἔχουσα σταυρὸν με πράσινην πέτραν καὶ ἓνα ἐγκόλπιον με ἄλυσσον χρυσοκαπνισμένην²⁹. Χαρακτηριστικὴ εἶναι καὶ ἡ περίπτωσις τοῦ πρώην Καρυουπόλεως Ἀγαθαγγέλου, ποῦ εἶχε προσηλωθεῖ στὴ μονὴ τῆς Πάτμου, στὴν ὁποία καὶ κληροδότησε πολλὰ πολύτιμα ἀντικείμενα, ὅπως τὸ ἐγκόλπιό του, τζογέλο εστολισμένο με διάφορες πέτρες το οπίο κοστίζει τζεκίνια χρυσά διακόσια τριάντα³⁰. Εὐεργεσίες καὶ δωρεές πρὸς τὶς μονές ἐξασφαλίζουν στοὺς ἱεράρχες ὑστεροφημία, καὶ τοὺς κατατάσ-

27. Ἐπιγραφή σὲ ἀνέκδοτο πολυκάντηλο στὴ Μονὴ Ἀγίας Αἰκατερίνης στὸ Σινά.

28. Παπαδόπουλου-Φλωρεντῆ, ὁ.π., σελ. 166, ἀρ. 215, Προσῆλωση, 4 Αὐγ. 1784.

29. Παπαδόπουλου-Φλωρεντῆ, ὁ.π., σελ. 210, ἀρ. 272, Κατάλογος, (Αὐγ. 1808).

30. Παπαδόπουλου-Φλωρεντῆ, ὁ.π., σελ. 79, ἀρ. 110, Διαθήκη πρώην Καρυουπόλεως Ἀγαθαγγέλου, 1736/1737 καὶ Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ ἀργυροχοΐα», σελ. 232-233, εἰκ. 23-24 καὶ 52.

σουν στοὺς μεγάλους εὐεργέτες: 1729 Ἰουνίου 17 † . . . ἐκειμήθη ὁ ἀρχιεπίσκοπος πρῶην καρπάθου κυρ νεόφυτος γρημάνης ἐκ νήσου πάτμου καὶ νέος κτήτωρ τοῦ μοναστηρίου κ(αί) ὁ Θ(εὸ)ς νὰ τὸν ἀναπαύσῃ μὲ τοὺς δικάιους³¹.

Προσηλώσεις, κληροδοτήματα καὶ ἀμανάτια³² λαϊκῶν ἀποτελοῦν μιὰν ἀκόμη πηγή ἐμπλουτισμοῦ τῶν μονῶν μὲ ἀντικείμενα ἀπὸ πολύτιμα μέταλλα: . . . ἔτι ἀφίνομεν εἰς τὸ Μοναστήριον ὄλον μας τὸ χρυσαφικόν, καὶ τὸ ἀσιμικόν, καὶ τὸ ρουχικόν. καὶ μετὰ τὸν θάνατόν μας νὰ ἔχη χρέος τὸ Μοναστήριον νὰ μᾶς μνημονεύῃ κατὰ τὴν συνήθειαν ὅπου ἔχει . . .³³.

Γύρω ἀπὸ τίς μονές κινοῦνται ἔμποροι, ποὺ φέρνουν ἔτοιμα ἀσημένια λειτουργικά ἀντικείμενα, καὶ τεχνίτες, στοὺς ὁποίους οἱ μοναχοὶ συχνὰ δίνουν τὸ ἀσήμι γιὰ τὴν ἐπισκευὴ τῶν παλαιῶν ἢ τὴν κατασκευὴ τῶν νέων: . . . τὸ ἀσίμι ὅπου ἐπέιρεν τῆς ἀγίας Κάρας ὁ Νικολέτος χρυσοχόος διὰ νὰ το κάμη εἰς καλιότεραν τέχνην ἦτον δράμια 523 ἤγγον πεντακόσια ἠκοσιτρια — ἀκόμη τοῦ ἐδώσαμεν δύο κουφετιέrais, καὶ ἕναν μαστραπὰ καὶ ἐβαροῦσαν δράμια 327 ἤγγον τριακόσια εἰκοσιεπτα ἀκόμη ἐπέιρεν τῶν ἀγίων Ἐναργύρων τὰ ταξίματα καὶ ἄλλα ἀπὸ τὸ σκενοφυλάκιον καὶ ἐβαροῦσαν δράμια 340³⁴. Ἄλλοι πάλι τεχνίτες ἔρχονται νὰ λαγαρίσουν ὅσα ἔχουν κλείσει τὸν κύκλο τῆς ζωῆς τους, ὥστε μὲ τὸ ἴδιο ἀσήμι νὰ κατασκευαστοῦν νέα³⁵. Ὁ πιὸ σημαντικὸς ἀπὸ τοὺς γνωστὺς τεχνίτες εἶναι ἀσφαλῶς ὁ Ἰωάννης Πελοποννήσιος, ποὺ ἔδρασε στὸ πρῶτο μιστὸ τοῦ 18ου αἰῶνα στὸ Ἀνατολικὸ Αἰγαῖο. Ἔργα του, καλύμματα εἰκόνων κυρίως, μανουάλια καὶ πολυέλαιος βρίσκονται στὰ πιὸ μεγάλα λατρευτικὰ κέντρα τῆς περιοχῆς, στὶς μονές Μιχαὴλ Πανορμίτη

31. Διακ. Χρυσοστόμου Φλωρεντῆ, *Βραβεῖον τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ἁγ. Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου Πάτμου*, Ἀθήνα 1980, σελ. 52, στ. 1014-1016 καὶ σημ. 5 σχετικὰ μὲ τὴν προσωπικότητα τοῦ Νεοφύτου Γρημάνη καὶ τίς δωρεές του. Βλ. ἐπίσης Παπαδόπουλου-Φλωρεντῆ, *δ.π.*, σελ. 27-29, ἀρ. 35 καὶ 36. Πρβλ. ἀνάλογη περίπτωση ἀπὸ τὴ Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννη Πάτμου, τὸν Σάρδεων Νεκτάριο, Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ ἀργυροχοΐα», σελ. 239, εἰκ. 14.

32. Παπαδόπουλου-Φλωρεντῆ, *δ.π.*, σελ. 61, ἀρ. 88, Κατάλογος ὀφειλῶν, 1727.

33. Παπαδόπουλου-Φλωρεντῆ, *δ.π.*, σελ. 149, ἀρ. 195, Προσῆλωση, 7 Ὀκτ. 1773. Τὰ κοσμικὰ ἀντικείμενα ἀπὸ πολύτιμα μέταλλα, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἀξία ποὺ ἔχουν ὡς ἐμπορεύσιμα εἶδη, ἔχουν καὶ τὴ δυνατότητα νὰ ἀνακυκλωθοῦν ὡς πρώτη ὕλη γιὰ τὴν κατασκευὴ νέων ἐκκλησιαστικῶν σκευῶν (βλ. παρακάτω).

34. Παπαδόπουλου-Φλωρεντῆ, *δ.π.*, σελ. 119-120, ἀρ. 151, Σημείωση, (γ. 1750).

35. Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ μεταλλοτεχνία», σελ. 264. Γιὰ τὴ διαδικασία τοῦ λαγαρίσματος βλ. Γιώτας Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Τὸ λαγάρισμα τῶν πολύτιμων μετάλλων», *Ἐθνογραφικά* 6 (1989), σελ. 31-54.

στή Σύμη, Χοζοβιώτισσας στην 'Αμοργό, καί, βέβαια, τοῦ 'Αγίου 'Ιωάννη καί τῆς Ζωοδόχου Πηγῆς στήν Πάτμο³⁶.

Αὐτοὶ εἶναι οἱ μεγάλοι δρόμοι καί οἱ διαδικασίες ποῦ φέρνουν ἀσημένια λειτουργικά ἀντικείμενα στὰ μοναστήρια. Ὑπάρχουν ὅμως καί οἱ ἀντίστροφες κινήσεις: καταστροφές καί λεηλασίες, ρευστοποιήσεις καί ἐνεχυριασμοί, ἀνακύκλωση τῆς πρώτης ὕλης. Μιά ἰδέα τοῦ μεγέθους τῶν καταστροφῶν ποῦ ἔχουν πλῆξει τῆ Μονῇ τῆς Σιμωνόπετρας δίνει ἡ περιγραφή τῆς πυρκαϊᾶς τοῦ 1891³⁷ καί ὁ κατάλογος τῶν ἐν τῇ πυρκαϊᾷ 1891 πυροποληθέντων κυριωτέρων πραγμάτων³⁸. Λεηλασίες καί ἀρπαγές σέ καιροὺς πολέμων³⁹ ἢ στή διάρκεια τῶν πειρατικῶν ἐπιδρομῶν⁴⁰, ἀπογυμνώνουν τίς μονές ἀπὸ τὰ ἐκεῖ συσσωρευμένα πολύτιμα ἀντικείμενα. Ὁ φόβος τῆς διαρπαγῆς στή διάρκεια τῆς τουρκικῆς κατοχῆς καί δῆωσης τοῦ 'Αγίου Ὁρους (1821-1830) ἀνάγκασε τοὺς μοναχοὺς νὰ φυγαδεύσουν τὰ ἱερά κειμήλια στή νότια Ἑλλάδα καί τὰ νησιά ὡς τὴν ἀποχώρηση τῶν τουρκικῶν στρατευμάτων⁴¹. Πολλὰ ὅμως ἀπὸ αὐτὰ δὲν εἶχαν τὴν τύχη νὰ ἐπιστρέψουν στίς μονές ὅπου ἀφιερώθηκαν, γιατί ἀναλώθηκαν γιὰ τίς ἀνάγκες τοῦ Ἀγώνα⁴². Μία ἐνθύμηση σὲ Εὐαγγέλιο τῆς Μονῆς τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου Καλαβρύτων ἀπηχεῖ τὸ κλίμα τῆς ἐπο-

36. Γιώτας Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ὁ χρυσοχός Ἰωάννης Πελοποννήσιος στήν Πάτμο», *Πρακτικά Διεθνoῦς Συμποσίου: Ἰ. Μονῆ Ἀγ. Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου. 900 χρόνια ἱστορικῆς μαρτυρίας (1088-1988)*, Ἀθήνα 1989, σελ. 223-236, πίν. 53-65.

37. «Ἀντίγραφον ἐκθέσεως τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος περὶ τῆς πυρκαϊᾶς. . .», Ἀπρίλιος 1893, Κώδικας Β' Σιμωνόπετρας, σελ. 273-279.

38. Κώδικας Β' Σιμωνόπετρας, σελ. 121-123.

39. Σχετικὰ μὲ τίς συνέπειες τοῦ βενετοτουρκικοῦ πολέμου στήν Πάτμο βλ. Μ. Χατζηδάκη, *Εἰκόνες τῆς Πάτμου. Ζητήματα βυζαντινῆς καί μεταβυζαντινῆς ζωγραφικῆς*, Ἀθήνα 1977, σελ. 28.

40. Σχετικὰ μὲ τὸ φόβο τῶν πειρατῶν βλ. Παπαδόπουλου-Φλωρεντῆ, *δ.π.*, σελ. 3, ἀρ. 8, Ἀπόφαση κατοίκων τῆς Πάτμου, 30 Αὐγ. 1609: *ὄσα ὀσπήτια ἐγγίζουσιν εἰς τὰ τεῖχη τοῦ Μοναστηρίου . . . νὰ χαλαστοῦσιν διὰ φύλαξιν τοῦ Μοναστηρίου . . .* Σχετικὰ μὲ τὴ διαρπαγὴ τῶν κειμηλίων τῆς Μονῆς Ἀγίας Λαύρας Καλαβρύτων ἀπὸ τοὺς Ἀλβανοὺς βλ. Λάππα, *δ.π.*, σελ. 48.

41. Π. Μ. Κοντογιάννη, «Τὰ κειμήλια τοῦ Ἀγίου Ὁρους κατὰ τὴν ἐπανάστασιν», *Θεολογία* 4 (1926), σελ. 144-152 καί Α. Λιγνοῦ, *Ἀρχεῖον τῆς κοινότητος Ὑδρας 1778-1832* 15 (1708-1854), Πειραιᾶς 1931, σελ. 279-283 καί «Προσθήκη», *δ.π.*, 16 (1708-1854), Πειραιᾶς 1932, σελ. 83-109. Γιὰ λόγους πρόνοιας καί οἱ Σιναῖτες μοναχοὶ ἔκρυβαν τὰ ἱερά σκεύη, ὅταν ἔκλειναν τὴ μονὴ στίς ἐπιθέσεις τῶν Βεδουϊνῶν. Βλ. σχετικὰ Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ μεταλλοτεχνία», σελ. 264.

42. Κοντογιάννη, *δ.π.*, σελ. 149 καί Λιγνοῦ, *δ.π.*, 15, σελ. 281-283 καί 16, σελ. 105-107.

χῆς: † 1822. μαίτου. κ. Τὸ δεύτερον ἔτος τῆς ἐλευθερίας, ὁποῦ διὰ προσταγῆς τῆς διοικήσεως ἐπῆραν τὰ σκευὴ τῶν ἐκκλησιῶν ἐπίραν καὶ τοῦ παρόντος εὐαγγελίου τὸ ἀσίμι καὶ εἶη εἰς ἐνθίμιον. Μέγα Σπήλαιον.

Ἔσοδα ἀπὸ ἐνεχυριασμοῦ⁴³ καὶ ἐκποιήσεις ἐκκλησιαστικῶν σκευῶν καλύπτουν συχνὰ τρέχοντα χρέη: *ἔρονδ οἴγουμενεύοντος Ἰωάσαφ ἱερομονάχου . . . † ἔτι πάλιν προστατεύοντος τοῦ γερον Ἡσαὰκ πάλιν εὔγαλα τὰ κανδΙλια τῆς ἐκκλησίας νὰ πουλιθοῦν, καὶ ἐπῆρα ἐγὼ ὁ προηγούμενος παπα Ἰωσήφ γ κανδίλια δεια γρῶσια κε. ἐπῆρεν καὶ ὁ γερω Φιλίμον ἓνα κανδίλιον οἴγουν την φοῦσκα διὰ ἄσπρα ,αχ⁴⁴.*

Οἱ περιπέτειες τῶν σκευῶν δὲν καταγράφονται μόνο στοὺς κώδικες τῶν μονῶν, ἀποτυπώνονται καὶ στίς ἀφιερωτικὲς ἐπιγραφές, ὅπως στὸ ἅγιο ποτήριο πού ἀρχικά, τὸ 1723, ἀφιερώθηκε ἀπὸ τὸν Μελενίκου Γρηγόριο Ἐσφιγμενίτη στὴν ὁμώνυμη μονὴ καὶ στὴ συνέχεια ἀγοράστηκε ἀπὸ τὸν Σιναῖτη Νικηφόρο καὶ ἀφιερώθηκε τὸ 1740 στὴ Μονὴ τῆς Ἀγίας Αἰκατερίνης⁴⁵.

Πώληση καὶ ἀνακύκλωση παλαιότερων σκευῶν καὶ ἀφιερωμάτων, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἄμεση ρευστοποίηση, στοχεύουν πολὺ συχνὰ καὶ στὴν ἀνανέωση τοῦ λειτουργικοῦ ἐξοπλισμοῦ πού ἔχει φθαρεῖ: . . . *Αὐγούστου -22: 1825: Σημείωσις τοῦ κάτωθεν θυματοῦ ἀσιμένιου ἀγοράσαμεν διὰ τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τοὺς ἀντικρου δύο ξένους ἐμπόρους, οἱ ὁποῖοι ἀγόρασαν καὶ τὰ τῆς Ἐκκλησίαις ἀφιερῶματα, ὡς κάτωθεν φαίνεται . . .*⁴⁶. Κριτήρια γιὰ τὴν ἀνακύκλωση τῆς πρώτης ὕλης ἀποδεικνύονται κάποτε καὶ οἱ αἰσθητικὲς ἀντιλήψεις τῶν χρηστῶν, ὅταν αὐτοὶ θεωροῦν ὅτι τὰ ἔργα δὲν ἀνταποκρίνονται στίς προτιμήσεις τους, δὲν ἔχουν δηλαδὴ οὐδὲν τὸ εὐπρεπὲς καὶ ἡδύ⁴⁷,

43. Ὁ Διονύσιος Γ' ὁ Βαρδαλῆς, πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (1662-1665), ὅταν διαβιοῦσε ὡς ὑπερόριος στὴ Μονὴ Μεγίστης Λαύρας Ἀγίου Ὁρους, ἐξαγόρασε ἀπὸ τοὺς Ἑβραίους τῆς Θεσσαλονίκης πολὺτιμα ἐνέχυρα τῆς μονῆς [Τ. Γριτσόπουλου, «Διονύσιος Γ', ὁ Βαρδαλῆς», *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία* 5 (1964), σελ. 22].

44. Κώδικας Α' Σιμωνόπετρας, σελ. 35. Προηγοῦνται ἐγγραφές χρεῶν τῆς μονῆς στὴ Θεσσαλονικὴ μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1644-1646.

45. Rabino, *δ.π.*, σελ. 44 καὶ Παλιούρα, *δ.π.*, εἰκ. 90. Βλ. ἀνάλογα παραδείγματα, τὰ ἐξαπτέρυγα στὴ Μονὴ Ἀγίου Ἰωάννη Πάτμου, ἀρχικά ἀφιερωμένα στὴ Μονὴ Ζωγράφου Ἀγίου Ὁρους ἀπὸ τὸν Μεγάλου Στέφανο, ἡγεμόνα τῆς Μολδαβίας, τὸ 1468 (Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ ἀργυροχοΐα», σελ. 224, εἰκ. 1) καὶ τὸ σμαλτωμένο κιβώτιο, σήμερα στὴ Μονὴ τοῦ Σινᾶ, ἀρχικά ἀφιερωμένο στὴ Μονὴ Σταυρονικήτα, ἀπὸ τὸν ἱερομόναχο Ἰωακείμ, τὸ 1672 (Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ μεταλλοτεχνία», σελ. 273-274, εἰκ. 23).

46. Παπαδόπουλου-Φλωρεντῆ, *δ.π.*, σελ. 269, ἀρ. 346, Σημείωση, 22 Αὐγ. 1825.

47. Σχετικὰ μὲ ἐνθύμηση τοῦ Σιμωνοπετρίτη Γρηγορίου στὸ Εὐαγγέλιο πού ἀσημώ-

καὶ καλοῦν τὸν χρυσοχόο νὰ τὰ κάμει εἰς καλιότεραν τέχνην⁴⁸.

Οἱ δωρητές, γνωρίζοντας τὶς ἀτυχίες ποὺ ἡ μοῖρα καὶ οἱ ἄνθρωποι ἐπιφυλάσσουν στὰ ἀφιερώματά τους, διακατέχονται ἀπὸ τὴν ἀγωνία τῆς διασφάλισής τους, ὥστε αὐτὰ νὰ παραμένουν στὴν αἰωνιότητα μεσάζοντες ἀνάμεσα σ' αὐτοὺς καὶ τοὺς προστάτες ἀγίους. *Τὰ τῶ Θεῶ εἰσάπαξ ἀφιερωθέντα ἐστὶν ἀναπόσπαστα*⁴⁹ καί, γιὰ νὰ ἀποτραπεῖ ἡ ἀπομάκρυνσή τους, οἱ ἀφιερωτές καταφεύγουν σὲ δεσμευτικούς ὡς πρὸς τὴ χρήση τους ὄρους καὶ ἀφορισμούς. Ὁ Πάτριος πρῶην πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Νεόφυτος ΣΤ' ἀφιέρωσε τὸ 1747 στὴ Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννη, μεταξὺ ἄλλων, *πατερίτζαν, ἦν οἰκείους ἀναλώμασι καὶ βαρυτάτη μισθῶν τιμῇ ἐξωνήσατο*, ὑπαγορεύοντας συγχρόνως καὶ τοὺς ὄρους τῆς δωρεᾶς του: . . . *Βούλεται δὲ ἐπὶ τούτοις μὴ ἐξιέναι ὄλως τὴν αὐτὴν πατερίτζαν τοῦ ἱεροῦ σκευοφυλακί(ου), εἰ μὴ εἰς τὰς ἐπισήμους τῶν ἐορτῶν, καὶ εἰς τὰς μνήμας τοῦ τε εὐαγγελιστοῦ ἰω(άννου), καὶ τοῦ ὀσί(ου) πατρὸς χριστοδοῦλου μηδὲ ἀποδοῦναι ἢ ἀπεμπολεῖν ταύτην δίχα κατεπειγούσης ἀνάγκης . . . ὅστις δὲ βουληθεῖ μεταποιῆσαι, ἢ ἀφαιρέσαι, ἢ ἐναλλάξαι μέρος τι τῶν λίθων τῆς αὐτῆς πατερίτζας, ἢ ὄλως αὐτὴν ἀποσπᾶσαι καὶ ἀποξενῶσαι τῆς ἱερᾶς αὐτῆς μονῆς, ὁ τοιοῦτος καὶ οἱ τούτου συνήγοροι, ἀφορισμένοι εἶησαν ὁμοῦ καὶ κατηραμένοι, καὶ μετὰ θάνατον ἄλντοι, εὖροιεν καὶ τὸν φοβερόν κριτὴν ἐν ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως ἀντίπαλον, καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀγίους ἀντιδίκους καὶ πολεμί(ους), ἀμήν . . .*⁵⁰. Καὶ ὅταν ἀργότερα, τὸ 1763, ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Σαμουὴλ ζήτησε ἀπὸ τὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννη νὰ ἐπιστραφεῖ ἡ πατερίτσα αὐτὴ στὸ Πατριαρχεῖο, γιὰτὶ δῆθεν ὁ Νεόφυτος δὲν τὴν εἶχε ἀπὸ ἐκεῖ νόμιμα ἀγοράσει, ἡ μονὴ ἔδωσε μίαν ἀπάντησιν ποὺ συγκεφαλαιώνει τὸ πυκνὸ δίκτυο σχέσεων καὶ ἀξιῶν ποὺ διαπλέκεται, βιώνεται καὶ ὀργανώνει τὶς συμπεριφορὰς καὶ τὴ μνήμη τοῦ κόσμου: . . . *μηδέποτε θελήσαι τὴν ὑμετέραν παναγιότητα ζητῆσαι καὶ ἀποσπᾶσθαι ἐκκλησιαστικὰ ἀφιερῶματα καὶ δοῦναι παράδειγμα καὶ τοῖς μεταγενεστέροις ἀφόβως . . . μὴ γένοιτο αὕτη ἢ ἀδικία καὶ περιφρόνησις εἰς τὸν κατ' ἐξοχὴν ἡγαπημένον ἀπόστολον καὶ εὐαγγελιστὴν*

ἦκε μὲ τὴ φροντίδα του βλ. Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὰ ἀργυρά», σελ. 166, εἰκ. 85-88.

48. Παπαδόπουλου-Φλωρεντῆ, *δ.π.*, σελ. 119-120, ἀρ. 151, Σημείωσις (γ. 1750).

49. Παπαδόπουλου-Φλωρεντῆ, *δ.π.*, σελ. 166, ἀρ. 215, Προσήλωσις, 4 Αὐγ. 1784.

50. Στ. Α. Παπαδόπουλου, «Νεοφύτου τοῦ ΣΤ' Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ἔγγραφα καὶ ἀφιερῶματα πρὸς τὴν Ἱ. Μονὴν Ἰωάννου Θεολόγου Πάτμου», *Χαριστήριον εἰς Ἀναστάσιον Κ. Ὁρλάνδον*, τόμ. Δ', σελ. 226, πίν. ΙΧΧΧV-ΙΧΧΧVΙ. Βλ. καὶ Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ ἀργυροχοΐα», σελ. 228, εἰκ. 30.

... τῆς δὲ ἀρχῆς οὐσῆς κακῆς ... κακὰ ἔσονται καὶ τὰ τέλη ... κάλλιον αἶμα ἢ ἀρχὴ καὶ συνήθεια ...⁵¹.

Πολλὰ ἄλλα ἔργα στὰ σκευοφυλάκια καὶ καθολικὰ τῶν μονῶν, μὲ τὸ σχῆμα, τὴν εἰκονογραφία, τὸ διάκοσμο, τὴν τεχνοτροπία καὶ τὶς ἐπιγραφές τους μαρτυροῦν *διακίνηση ἔργων, ἰδεῶν, τεχνικῶν καὶ αἰσθητικῶν ἀντιλήψεων*, ἐκφράζουν *ὁσμώσεις καὶ σχέσεις* μεταξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσης, χριστιανῶν καὶ μουσουλμάνων, θεοῦ καὶ κοσμικοῦ. Ὁ σμαλτωμένος σταυρὸς λιτανείας στὸ παρεκκλήσι τῆς Ἁγίας Βάτου στὸ Σινά⁵², συγκερασμὸς ἀνατολικῆς καὶ δυτικῆς παράδοσης, ἀπηχεῖ τὸ κλίμα ποῦ δημιουργήθηκε στὴ νοτιοανατολικὴ Μεσόγειο μετὰ τὶς Σταυροφορίες. Τὰ χριστιανικὰ λειτουργικὰ ἀντικείμενα ὅπου κυριαρχοῦν ὀθωμανικὰ χαρακτηριστικὰ⁵³, κάποτε μάλιστα καὶ ἀνεικονικὸς διάκοσμος⁵⁴, εἶναι ἀποτελέσματα συνύπαρξης καὶ τεκμηριῶνουν πραγματικότητες ποῦ διαμορφώθηκαν μέσα στὰ πλαίσια τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας. Ἡ ἀποδοχὴ καὶ χρῆση στὸ ὀρθόδοξο τελετουργικὸ ζένων, κοσμικῶν ἀντικειμένων⁵⁵ καὶ σκευῶν προορισμένων ἀρχικὰ γιὰ ἄλλα χριστιανικὰ τελετουργικά⁵⁶, εἶναι μαρτυρία τῆς εὐρύτητας τῶν ἀντιλήψεων τῶν μοναχῶν, ποῦ καλλιεργεῖται ἀπὸ τὴν πυκνὴ ἐπικοινωνία μὲ τὸν ἔξω κόσμο, καὶ τῆς σημασίας τῶν μονῶν ὡς σημείων ἀναφορᾶς τοῦ κόσμου.

Τὰ μεγάλα σκευοφυλάκια τῆς Ὁρθοδοξίας ἀποδέχονται καὶ πολλὰ ἄλλα, σημαντικὰ, προσωπικὰ ἀντικείμενα, ποῦ κινοῦνται στὰ ὄρια τοῦ κοσμικοῦ καὶ τοῦ θεοῦ, ὅπως τὸ κτῆμα τοῦ ἡγουμένου τῆς Μονῆς τοῦ Σινᾶ Ἰωάσαφ, ἑνὰ σταυρὸς ἀγιασμοῦ ἀπὸ τὴν Τρανσυλβανία, ποῦ στὴ βάση του κρύβει ἕνα ρο-

51. Π. Ζερλέντη, «Ἱστορικὰ σημειώματα ἐκ τοῦ βραβίου τοῦ ἐν τῇ νήσῳ Πάτμῳ Μοναστηρίου Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου», *Ἱστορικαὶ ἔρευναι περὶ τὰς ἐκκλησίας τῶν νήσων τῆς ἀνατολικῆς Μεσογείου Θαλάσσης*, τόμ. Α' (τεῦχ. Β'), Ἐρμούπολη 1913, σελ. 167 καὶ 170.

52. Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ μεταλλοτεχνία», σελ. 267-268, εἰκ. 6, 7.

53. Βλ. ἐνδεικτικὰ ἕνα μνημειακὸ σταυρὸ μὲ ξυλόγλυπτο πυρήνα στὴ Μονὴ Ἁγίας Αἰκατερίνης στὸ Σινά, Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ μεταλλοτεχνία», σελ. 270, εἰκ. 26.

54. Βλ. ἐνδεικτικὰ ἕνα ἅγιο ποτήρι στὴ Μονὴ Ἁγίας Αἰκατερίνης στὸ Σινά, Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ μεταλλοτεχνία», σελ. 271, εἰκ. 25.

55. Βλ. ἐνδεικτικὰ ἕνα κανάτι γιὰ μύρα ἀπὸ τὴν Τρανσυλβανία ποῦ, στὴ Μονὴ Ἁγίου Ἰωάννη Πάτμου χρησιμοποιεῖται ὡς κανάτι ἀγιασμοῦ, Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ ἀργυροχοΐα», σελ. 230-231, εἰκ. 15.

56. Βλ. ἐνδεικτικὰ ἕνα βενετσιάνικο λιβανωτὸ στὴ Μονὴ Ἁγίου Ἰωάννη Πάτμου, Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ ἀργυροχοΐα», σελ. 226, εἰκ. 4.

λόι⁵⁷, εἶδος πανάκριβο καὶ περιζήτητο γιὰ τὴν ἐποχὴ του (γ. στὸ 1670). Σὲ αὐτὰ φτάνουν ἀκόμη καὶ σκεύη ἀσυνήθιστα, ἀπὸ περίεργα ὕλικά, ὅπως τὸ μικρὸ ποτήρι ἀπὸ κέλυφος Ἰνδικῆς καρύδας —ποτήρι καριδένιον ἀσιμοδεμένον— κτῆμα τοῦ Σιμωνοπετρίτη ἱερομονάχου Νεοφύτου⁵⁸, ἀντικείμενο κύρους ἀνάλογο μὲ τὰ καυχία, ποὺ στὶς πρῶτες δεκαετίες τοῦ 17ου αἰώνα ἦταν πολὺ δημοφιλὴ μεταξὺ τῶν μοναχῶν.

Σ' αὐτὴ τὴν περιπλάνηση στοὺς δρόμους τῶν ἐκκλησιαστικῶν κειμηλίων σίγουρα δὲν ἀκολουθήσαμε ὅλες τὶς διαδρομές, οὔτε σταματήσαμε σὲ ὅλους τοὺς σταθμούς. Δὲν τὸ ἐπιτρέπει, κυρίως, τὸ γεγονός ὅτι οἱ περισσότεροι ἐκκλησιαστικοὶ μας θησαυροὶ εἶναι ἀκόμη ἄγνωστοι. Τεκμηριώθηκε, πάντως, ὅτι οἱ μονές εἶναι πολύτιμα κεφάλαια γιὰ τὴν ἱστορία γενικά, τὴν ἱστορία τῆς λατρείας, τὴν ἱστορία τῆς τέχνης, δείγματα τῶν νοοτροπιῶν τοῦ παρελθόντος καὶ τοῦ παρόντος, κεφάλαια γιὰ νέες πολιτισμικὲς διαδρομές. Οἱ μονές εἶναι τὰ σταθερὰ σημεῖα ἀναφορᾶς σ' ἕναν κόσμο ποὺ κινεῖται γύρω τους. Τὰ σταθερὰ σημεῖα ποὺ προκαλοῦν, ρυθμοδοτοῦν καὶ ἀπομνημονεύουν σὲ κειμήλια τὴν κίνηση, τὴν ἱστορία.

THE ROUTES OF MONASTIC TREASURES: THE CASE OF CHURCH SILVER

The roads of the saints later became the roads of holy relics. They were to become the roads of pilgrims and, at the same time, of church treasures. Here I shall attempt to describe the course of the roads followed by ecclesiastical silver, guided by the dedicators who offered them, by the craftsmen who made them, by the monks who gathered and preserved them, and by the travellers who frequently came from far afield in order to venerate and adore them. Information concerning these objects' movement, their hoarding and their frequent loss is to be found both in the relevant archival sources and in the inscriptions inscribed on the liturgical vessels themselves which are stored in the monasteries —the natural environment wherein these objects continue to live— particularly in the larger centres of pilgrimage of the Orthodox world, such as Mt Sinai, Mt Athos and Patmos. These large centres usually base their prestige and reputation on their age-old traditions: they are holy places, places of martyrdom, monasteries where the mira-

57. Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὴ μεταλλοτεχνία», σελ. 277, εἰκ. 27, 29.

58. Οἰκονομάκη-Παπαδοπούλου, «Ἐκκλησιαστικὰ ἀργυρά», σελ. 164, εἰκ. 82.

culous relics of saints, (founders and patrons) are kept, all held with special care and loving respect in specially designed and richly ornamented cases.

A significant part of the liturgical equipment of the monasteries consists of artifacts donated by pilgrims who had frequently travelled great distances in order to arrive at the monasteries. However, kings and princes, high-ranking clerics, monks and simple pious laymen often performed their pilgrimage in mind rather than physically: their personal presence at the monastery was replaced by an offering of some kind, brought by a representative perhaps of one of the monastery's many dependencies. And their name was inscribed on the object in order that their devotion, generosity and supplications be constantly remembered to the protecting saint.

Collective offerings were often made at the common expense of whole communities, groups of believers and even guilds. The development and coordination of either individual or collective donations of silverware to the monasteries were usually undertaken by the monks through the network of monastic dependencies connected with the central monastery. Some monks set out on alms missions to Wallachia or Muscovy to return with cash, icons and liturgical objects. A considerable amount of very fine church silver was actually donated to the monastic foundations by the monks themselves, who occasionally ordered them from renowned workshops. Their belongings, their finest liturgical vestments and the symbols of their rank—the mitre, staff and pectoral cross—were usually left by the prelates to the monasteries with which they were connected. Donations and bequests made by members of the laity were a further source of enrichment for the monastic treasuries. Merchants also directed their activities at monasteries, bringing ready-made silverware or craftsmen who were provided with the raw material—the silver—by the monks so that they could repair old or make new vessels.

These are the ways and the means by which silver liturgical objects reached the monasteries. However, destruction and pillage, liquidation of assets and recycling of the raw material were just some of the ways in which the opposite process worked. Donors, fully aware of the misfortune to which their donations could be subject, resorted to binding terms or threats of anathema in order to ensure that their donations remain intact.

Many other works stored in the *skevophylakia*, or treasuries, and churches of the monasteries, with their form, iconography, decoration, style and inscriptions provide evidence for the movement of artifacts, ideas, techniques and aesthetic concerns, and display assimilation and links between East and West, Christian and Muslim, the divine and the secular. The roads of church silver testify to the fact that the monasteries comprise an important chapter in history: the history of worship, the history of art, examples of *mentalités* of the past and the present, chapters for new cultural roads.

ΕΚΦΡΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΜΟΝΑΧΙΣΜΟΥ
ΣΤΟ ΕΙΚΟΝΟΓΡΑΦΗΜΕΝΟ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΟ

Στον 14ον αιώνα ένας Έλληνας ζωγράφος ξεκίνησε από την Κωνσταντινούπολη και, αφού τοιχογράφησε εκκλησίες καθ' οδόν, έφθασε στο Νοβγορόδ της Ρωσίας και το 1378 διακόσμησε τον ναό της Μεταμόρφωσης. Στις τοιχογραφίες αυτές κυριαρχούν εικόνες ερημιτών, αυτών που ξεκίνησαν το αναχωρητικό κίνημα στις ερήμους της Αιγύπτου και της Παλαιστίνης (εικ. 1)¹. Τα πρόσωπά τους, σκαμμένα από τον ήλιο και τους ανέμους, κάτω από μακρὰ μαλλιά, δεν θυμίζουν καθόλου τον σαρκικό άνθρωπο και τις επιθυμίες του. Αντίθετα προβάλλουν τον εσωτερικό άνθρωπο, τη γυμνή ψυχή του αγίου, τον ατελή εαυτό του ανθρώπου μέσα στην τελειότητα, με άλλα λόγια τη μεταμόρφωση του ανθρώπου ύστερα από τη θέαση του θείου φωτός. Ο ζωγράφος αυτός, που έμεινε γνωστός στην ιστορία ως ο Θεοφάνης ο Έλληνας, με το έργο του οικοδόμησε μία γέφυρα ανάμεσα στο Βυζάντιο και στη Ρωσία, αλλά και στην ευρωπαϊκή τέχνη του 20ού αιώνα. Τα έργα του έχουν συγκριθεί με αρνητικές πλάκες φωτογραφιών. Ο Θεοφάνης παρουσιάζει μία μοναστική εικονογραφία που σχετίζεται άμεσα με τον μοναχικό βίο, στην περίπτωση αυτή τους στυλίτες, και με τα ιδεώδη των μοναχών. Παρουσιάζει ταυτοχρόνως και ένα μοναστικό τρόπο έκφρασης, που γενικά θα μπορούσε να οριστεί ως αποϋλοποίηση του γήινου. Θα πρέπει να τονίσω ότι ο όρος «μοναστικός» πρέπει να κατανοηθεί όχι στη στενή έννοια της σχέσης του με μοναχούς και μοναστήρια αλλά σε μία ευρύτερη έννοια που σχετίζει τον ερημίτη, τον μοναχό αλλά και τον πιστό με τα βαθειά νοήματα της πνευματικότητας της Χριστιανικής Ανατολής. Η εικονογραφία, η οποία δημιουργεί τα θέματα και ο τρόπος καλλιτεχνικής έκφρασης, που υλοποιεί τις ιδέες οι οποίες ενσωματώνουν τα θέματα, αποτελούν μεγάλες συμβολές του μοναχισμού στην τέχνη της ανατολικής Εκκλησίας.

1. G. Vzdornov, *Frescoes of Theophanes the Greek in the Church of the Transfiguration in Novgorod*, Μόσχα 1976 (στα ρωσικά με αγγλική περίληψη), εικ. 130-132, 135 και V. N. Lazarev, *Theophanes der Grieche und seine Schule*, Βιέννη-Μόναχο 1968.

Ο δρόμος που οδηγεί στον Θεοφάνη ξεκινά από την απόλυτη έρημο της Αιγύπτου και της Παλαιστίνης πολύ πριν ο μοναχισμός λάβει μία οργανωμένη μορφή και ξαπλωθεί στον βυζαντινό κόσμο. Εδώ θα αγγίξω λίγο τις δύο αυτές εκφράσεις του μοναχισμού, δηλαδή τη μοναστική εικονογραφία και το ύφος μετά τον θρίαμβο των εικόνων, μετά το 843. Τα μεγάλα μοναστήρια της πρωτεύουσας, όπως η Μονή Στουδίου, οι μονές του Αγίου Όρους που από την αρχή συνδέθηκαν με την Κωνσταντινούπολη —η Μεγίστη Λαύρα ήταν βασιλική μονή—, το Σινά μονή αυτοκρατορική με αδιάκοπη ιστορία, οι συνοικισμοί πολλών μονών ή ερημητηρίων στα ορεινά και απομονωμένα μέρη, όπως στον Όλυμπο της Βυθινίας, νότια της Προύσας, στην ενδοχώρα, στα ανατολικά σύνορα του Βυζαντίου και στη Δύση, στη Ν. Ιταλία, φρόντιζαν για την αντιγραφή και ζωγραφική βιβλίων για τις ανάγκες των μοναχών αρκετοί εκ των οποίων ενδιαφέρονταν και για την κοσμική γραμματεία, δηλαδή τα έργα των κλασικών. Ιδιαίτερη σημασία για την επιβίωση της κλασικής παιδείας είχε όχι μόνο η αντιγραφή των αρχαίων κειμένων αλλά και των εικόνων που συνόδευαν κείμενα της αρχαιότητας. Ως παράδειγμα αναφέρω εδώ ένα αντίγραφο του 11ου αιώνα της Χριστιανικής Κοσμογραφίας του Κοσμά Ινδικοπλεύστη που έγινε στο Σινά. Το κείμενο γράφτηκε τον 6ο αιώνα στην Αλεξάνδρεια και κυκλοφόρησε με εικονογράφηση η οποία περιείχε εικόνες και σχεδιαγράμματα από επιστημονικές πραγματείες της αρχαιότητας².

Ωστόσο μεγαλύτερη σημασία έδωσαν οι μοναχοί στην αντιγραφή και εικονογράφηση κειμένων που είχαν εποικοδομητική σημασία για την πνευματική ζωή τους. Αναφέρω τα διάφορα αντίγραφα της Ουρανοδρόμου Κλίμακος του Ιωάννη του Σιναΐτη, που φανερώνουν μία αδιάκοπη απασχόληση με το κείμενο του 7ου αιώνα από τον 11ο μέχρι και τον 17ον αιώνα. Αρκετά έχουν διατηρηθεί στη Μονή Σινά. Η εικονογράφησή τους παρουσιάζει όχι μόνο λεπτομέρειες της μοναστικής ζωής, π.χ. το θέμα της ψαλμωδίας και προσευχής των μοναχών, τα είδη ερημιτικής ζωής, αλλά τους διαλογισμούς και πειρασμούς των μοναχών, γενικά τους αγώνες τους για πνευματική τελείωση που συμβολικά εικονογραφεί η προμετωπίδα αυτών των χειρογράφων (εικ. 2)³. Η εικονογράφησή τους επέδρασε και στην τέχνη της Δύσης.

Υπάρχουν και άλλες ιδιαίτερες μορφές μοναστικής εικονογραφίας. Ένα παράδειγμα μας παρέχει το βιβλίο του Ιώβ, που το αγάπησαν ιδιαίτερα οι

2. K. Weitzmann, G. Galavaris, *The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai. The Illuminated Greek Manuscripts, I: From the Ninth to the Twelfth Century*, Princeton, N. J. 1950, αρ. 23 (κώδ. 1186).

3. *Ο.π.*, αρ. 9, 15, 36, 57.

μοναχοί για τη δραματική του πλοκή. Παριστάνει τον δράκοντα, το τέρας Λεβιάθαν, που κάποιος μοναχός το απεικόνισε σ' ένα χειρόγραφο της Μονής Μεγίστης Λαύρας, Αγίου Όρους, τον 13ο αιώνα (εικ. 3)⁴. Ως θέμα το τέρας έχει παλαιά ιστορία στην τέχνη και παίρνει διάφορες μορφές⁵. Ας θυμηθούμε το κήτος του Ιωνά και τον δρακοντοκτόνο άγιο Γεώργιο. Τα τέρατα έχουν γοητεύσει τη φαντασία των μοναχών για πολλούς και πολύπλοκους λόγους. Εν αντιθέσει, το θέμα του δράκοντα απουσιάζει από ένα άλλο χειρόγραφο του Ιώβ, σήμερα στο Σινά (κώδ. 3), που έγινε σ' ένα μεγάλο μοναστήρι της Κωνσταντινούπολης τον 11ο αιώνα. Ωστόσο η παρουσίαση του δράματος είναι ρεαλιστική, όπως στη σκηνή του Ιώβ που καθισμένος πάνω σε σωρό κοπριάς δέχεται τροφή από τη γυναίκα του, η οποία δεν τολμά να τον πλησιάσει (εικ. 4). Οι δύο φίλοι του κλείνουν τη μύτη τους και αποτραβιώνται⁶. Το χειρόγραφο αυτό και στην εικονογραφία του και στον τρόπο έκφρασης εκφράζει το γούστο του Παλατίου που είναι πιο συγκρατημένο και παραμένει πιστό στα ιδεώδη του κλασικού.

Ο κώδικας αυτός μας οδηγεί στο θέμα της μοναστικής έκφρασης, δηλαδή της τεχνοτροπίας που εκφράζει τα μοναχικά ιδεώδη. Το θέμα αυτό συνδέεται με το πρόβλημα του λεγόμενου μοναστικού ύφους στη βυζαντινή ζωγραφική που έχει απασχολήσει διαπρεπείς γνώστες της βυζαντινής τέχνης. Μία σύντομη επισκόπηση του προβλήματος είναι αναγκαία⁷. Γενικά έχει γίνει ένας διαχωρισμός μεταξύ της πρωτευουσιάνικης, δηλαδή Κωνσταντινυπολίτικης τέχνης, και της τέχνης που εμφανίζεται σε επαρχιακά κέντρα, και η οποία πολλές φορές έχει θεωρηθεί ως ποιοτικώς κατώτερη της πρώτης. Το ύφος αυτό, που έχει ορισθεί ως μοναστικό χωρίς ωστόσο να έχει ορισθεί με σαφήνεια ούτε ως προς την ορολογία ούτε ως προς το περιεχόμενό του, έχει

4. Σ. Μ. Πελεκανίδη, Π. Κ. Χρήστου, Χρυσάνθης Μαυροπούλου-Τσιούμη, Σ. Ν. Καδά, Α. Κατσαρού, *Οι Θησαυροί του Αγίου Όρους. Εικονογραφημένα χειρόγραφα*, τόμ. Γ', Αθήνα 1979, κώδ. Β 100, σελ. 242-246, εικ. 99 και Γ. Γαλάβαρη, «Ζωγραφική βυζαντινών χειρογράφων», *Ελληνική Τέχνη*, Αθήνα 1995, σελ. 249, εικ. 166. Στο έργο αυτό δημοσιεύονται έγχρωμες μικρογραφίες πολλών χειρογράφων, τα οποία αναφέρονται στην παρούσα μελέτη.

5. Βλ. U. Steffen, *Drachenkampf. Der Mythos vom Bösen Symbole*, Στουτγάρδη 1984.

6. Weitzmann, Galavaris, *ό.π.*, αρ. 37, εικ. 316.

7. Το πρόβλημα αυτό έχει συζητηθεί σε μία επιστημονική ανακοίνωση από τον C. Mango, «Lo stile cosiddetto 'monastico' della pittura bizantina», *Habitat-Stuttore-Territorio*, Galatina 1979, σελ. 45-62 (ανάτυπο). Ευχαριστώ τον Ακαδημαϊκό Μανώλη Χατζηδάκη που επέστησε την προσοχή μου σ' αυτή τη μελέτη.

διαπιστωθεί σε διάφορες περιοχές του Βυζαντίου που εκτείνονται από τη Μεσοποταμία μέχρι τη Ν. Ιταλία, και θα πρόσθετα εδώ και την Αίγυπτο και τη Νουβία.

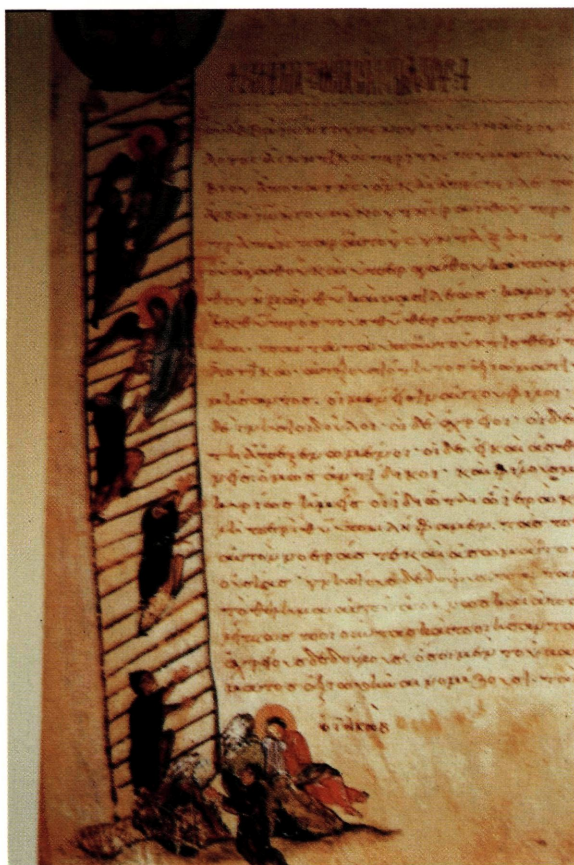
Το κύριο χαρακτηριστικό, αλλά όχι το μόνο, του ύφους αυτού είναι η απλοποίηση και η αφαίρεση. Μέσα στα πλαίσια αυτής της μελέτης δεν είναι δυνατόν να αγγίξω με λεπτομέρεια το αισθητικό πρόβλημα της γένεσης αυτού του ύφους αν και παρακάτω θα προσπαθήσω να ανοίξω ένα μονοπάτι, που ίσως άλλοτε οδηγήσει στη συστηματική μελέτη αυτού του προβλήματος. Ως προς τη διάδοση του ύφους αυτού οι μελετητές έχουν προτείνει διάφορες οδούς όπως: η σημασία των ιερών προσκυνημάτων, οι δρόμοι των προσκυνητών που μεταφέρουν όχι μόνο τεχνοτροπίες από ένα μέρος στο άλλο, αλλά πολλές φορές είναι η αιτία δημιουργίας μεγάλων καλλιτεχνικών έργων, η αποστολή καλλιτεχνών από την Κωνσταντινούπολη, οι οποίοι όμως αναγκάζονται να συνεργασθούν με ντόπιους καλλιτέχνες, που δεν έμαθαν την τέχνη τους στην πρωτεύουσα ή απλώς είναι μαθητευόμενοι. Αποτέλεσμα αυτής της συνεργασίας, μας λένε οι μελετητές, είναι η αλλαγή της κωνσταντινουπολίτικης τεχνοτροπίας. Ακόμη έχει τονισθεί και ο ρόλος των δωρητών, που ασφαλώς δεν περιορίζεται στη διάδοση μιας ορισμένης τεχνοτροπίας αλλά μιας τεχνοτροπίας που εκφράζει το γούστο του δωρητή. Για παράδειγμα αναφέρω εδώ το περίφημο ευαγγέλιο του Σινά, κώδ. 204, που έγινε γύρω στο 1000, στην Κωνσταντινούπολη, για κάποιο μοναστήρι των Μονοβάτων, που σήμερα μας είναι άγνωστο⁸. Ο δημιουργός αυτού του χειρογράφου δείχνει μία προτίμηση προς την αισθητική της ελληνικής αρχαιότητας. Και ασφαλώς το χειρόγραφο αυτό έγινε δεκτό από τον ηγούμενο του μοναστηριού πριν να καταλήξει κάποτε άλλοτε στο Σινά. Αυτό σημαίνει ότι στη διάδοση μιας τεχνοτροπίας παίζουν ρόλο και ο ηγούμενος ή ο επίσκοπος ενός ορισμένου μοναστηριού ή μιας ορισμένης ενορίας. Φιλολογικές και αρχαιολογικές μαρτυρίες δείχνουν ότι δεν υπάρχει αναγκαστικά μία σύνδεση του λεγόμενου μοναστικού ύφους με μοναστικά ιδρύματα ή με τον τρόπο εργασίας εργαστηρίων που μετακινούνται από μέρος σε μέρος για εκτέλεση παραγγελιών και έτσι συμβάλλουν στη διάδοση αυτής της τεχνοτροπίας. Κατά τη γνώμη μου το πρόβλημα αυτού του ύφους πρέπει να το δει κανείς ως τρόπο έκφρασης που υπάρχει πέρα από τα πλαίσια εργαστηρίων ή σχολών.

Στο σημείο αυτό είναι απαραίτητο να διευρύνω αυτή την επισκόπηση. Ο Χριστιανισμός στην πνευματική του ζωή κληρονόμησε το ελληνικό πνεύμα που είχε ως κύριο χαρακτηριστικό των εκφράσεών του το «πλαστικό» στοι-

8. Weitzmann, Galavaris, *ό.π.*, αρ. 18.



Εικ. 1. Θεοφάνης ο Έλλην, Στυλίτης, Νοβ-
γχορόντ, Μητρόπολη Μεταμορφώσεως, 1378.



Εικ. 2. Η «Κλίμαξ της Θείας ανόδου»,
κώδ. Σινά 423, φ. 10β.



Εικ. 3. Λεβιάθαν, Βιβλίο του Ιώβ, κώδ. Λαύρας Β 100, φ. 180β.

Εικ. 4. Ο Ιώβ στην κοπριά, Βιβλίο του Ιώβ, κώδ. Σινά 3, φ. 26α.





Εικ. 5. Ο Χριστός, κώδ. Αθήνα.
Εθνική Βιβλιοθήκη 2645, φ. 166β.



Εικ. 6. Η Θεοτόκος και ο μοναχός
Θεοφάνης, Μελβούρνη, κώδ. Felton
710/5 προμετωπίδα.



Εικ. 7. Ο Ιώβ και η οικογένειά του, κώδ. Σινά 3, φ. 7β.

Η
† ΜΕΤΕΜΒΡΙ Δ' ΑΡΤΗΝ ΣΥΜΗΤΟΥ Ο ΣΥΜΕΤΟΥΛΙ



ΕΚΤΟΥ ΚΑΤΑΛΟΝ ΚΑΝ †

ω̄ και ρω̄
κειρω̄ η̄ λθ̄
ο̄ ρ̄ σ̄ τ̄ η̄ μ̄ ᾱ

Ζαρ̄ οῡ η̄ μ̄
τ̄ θ̄ ρ̄ ᾱ μ̄ ε̄ ρ̄ ο̄ †
κεῑ σ̄ ῑ μ̄ ᾱ κ̄ ᾱ

Ειχ. 8. Ο Συμεών ο στυλίτης, κώδ. Διονυσίου 587 μ., φ. 116α.



Εικ. 9. Ο άγιος Αθανάσιος ο Αθωνίτης, κώδ. Λαύρας Ε 194, φ. 1β.



Εικ. 10. Ο άσιος Ιωάννης της Κλίμακος, κώδ. Σινά 417, φ. 13α.



+ ΗΛΛΟΙΩΜΕΝΟΣ ΟΛΟΣ ΕΚ ΤΗΣ ΑΓΓ.
 ΠΕΦΗΜΑΣ ΠΕΡ ΠΑΜΜΑΧΑΡΙΩ
 ΟΘΕ ΜΕ ΖΥΦΗΝ ΔΟΝΑΜΙΝΙΣ ΤΟ ΝΕΟ
 ΓΝΩΣΙΑΣ. ΔΙΟΥ ΠΑΣΤΙΣ ΤΕ ΜΕ
 ΤΑΙ ΚΑΡ ΔΙΑ Μ. ΚΑΙ ΠΡΟΣΩΒΑ ΜΕΙ
 ΤΗΣ ΗΣ ΠΕΡ ΕΚΕΚΤΗ ΤΟ ΑΧΛΥΟΣ.
 ΦΥΤΑΧ ΤΟΥ ΜΕΝΟΣ ΔΙΣ ΔΑ ΔΟΥ
 ΧΙΔΙΣ. ΕΙΣ ΕΦΕΣΙΝ ΓΛΥΚΙΟΥ ΤΑ
 ΡΑ ΔΕΙΣΟΥ ΠΑ ΔΙ ΠΑ Μ. ΟΥ ΠΕΡ
 ΠΟΛΙΤΗΣ ΛΗΣ ΤΗΣ ΜΥ ΜΥ ΤΑΡ ΧΕΙ.
 ΣΥ ΜΟΙ ΦΕΡΙΣ ΤΕ ΚΑΙ ΧΟΡΙΑΣ ΑΓΙ
 ΩΝ ΠΑΝΤΩΝ ΟΥΝ ΤΑΙΣ ΤΡΕΣ ΕΙ



ΔΙΣΩΘΕΙΝΑ
 ΠΑ ΜΤΕΣ:

† ΤΟΥ ΑΓ ΤΟΥ ΠΡΟΣ ΤΟΝ

ΠΟΙΜΕΝΑ:



ΕΠΙ ΜΕΡΙΑ ΠΟΙΜΕΝΑ ΑΝΘΡΩΠΩΝ
 ΑΠΟ ΤΗΣ ΠΑΝΤΟΜΟΧΑΙ ΤΟ ΜΕ
 ΤΑΧΑ ΕΠΙ ΤΗΣ ΑΜΟΟΣ ΠΑΡΗ
 ΣΜΑΙ. ΠΑΝΤΟΜΙΜΩ ΜΤΙ ΘΕΑ
 ΑΠΟ ΓΡΑΦΗ ΠΡΟ ΤΕΡ ΤΥ Μ.



Εικ. 11. Σελίδα με διακοσμητικές ταινίες-επίτιτλα, κώδ. Σινά 417, φ. 235α.



Εικ. 12. Ο Χριστός, Επίτιτλα, πρωτόγραμμα, κώδ. Σινά 213, φ. 196β.

Εικ. 13. Η Ανάληψη του προφήτη Ηλία, κώδ. Σινά 1186, φ. 107β.



χείο. Το στοιχείο αυτό, που δεν επιτρέπει στην υποκειμενική ψυχή να διεκδικήσει ιδιαίτερη θέση στην πνευματική ζωή, επεκράτησε να το λέμε κλασικό. Εν αντιθέσει, ο Χριστιανισμός τόνισε την υποκειμενική ψυχή κι έτσι έστρεψε το πνεύμα προς την ατομική ψυχή, που αποτελεί τη βάση του ρομαντικού στοιχείου στη ζωή, στοιχείο «μουσικό» και ως εκ τούτου αντικλασικό. Και τα δύο αυτά στοιχεία, κλασικό και αντικλασικό, όπως έχει δείξει ο Χατζηδάκης, χαρακτηρίζουν την πορεία της βυζαντινής τέχνης⁹. Όταν κατανοήσουμε την ύπαρξη αυτών των στοιχείων, τότε το πρόβλημα του μοναστικού ύφους εισέρχεται σε άλλο επίπεδο θεώρησης και απαιτεί μία διαφορετική προσέγγιση πέρα από τα καθαρώς αρχαιολογικά δεδομένα. Στην ιστορία της βυζαντινής τέχνης, και ίσως με μεγαλύτερη σαφήνεια στο εικονογραφημένο χειρόγραφο, βλέπουμε έργα που κλίνουν περισσότερο προς το ελληνικό στοιχείο, το κλασικό, και άλλα που προτιμούν το χριστιανικό στοιχείο, το αντικλασικό. Η διάκριση δεν είναι απόλυτη αλλά και η ισορροπία δεν είναι πάντα δυνατή. Με την έννοια αυτή ο Χατζηδάκης έχει ήδη διαπιστώσει ότι στην Κωνσταντινούπολη η μοναστική τέχνη δεν αποτελούσε ιδιαίτερη τεχνοτροπία¹⁰. Η προτίμηση ωστόσο του ενός στοιχείου αντί του άλλου δεν είναι απλώς θέμα γούστου ή κοινωνικής τάξεως αλλά ανταποκρίνεται σε μία εσωτερική αναγκαιότητα του ανθρώπου. Στην υλοποίηση αυτής της ανταπόκρισης συμβάλλει ο καλλιτέχνης. Διότι ο ίδιος θεληματικά ή ασυναίσθητα κλίνει προς το ένα ή το άλλο στοιχείο και με την προσωπικότητα του συντελεί στη διάδοση ορισμένου τρόπου έκφρασης.

Η προσέγγιση αυτή, που απλώς σχεδιαγράφησα, φαίνεται καθαρά στα εικονογραφημένα χειρόγραφα τα οποία έχουν γίνει στα μεγάλα μοναστήρια της Πόλης, που βρίσκονται πιο κοντά στην τέχνη της αυλής. Η τέχνη των έργων αυτών ακολουθεί την κλασική παράδοση η οποία προτιμά τα ωραία ιδανικά πρόσωπα. Το ευαγγέλιο της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος από το Μελένικο, κώδ. 2645, δεύτερο μισό του 11ου αιώνα, φανερώνει την κλασική παράδοση στον ολόσωμο Χριστό, που με στάση ηγεμονική θυμίζει ορισμένες μορφές στο Δαφνί (εικ. 5)¹¹. Το τετραεπάγγελο της Μεμβούρνης, 710/5,

9. Βλ. κυρίως Μ. Χατζηδάκη, «Η μεσοβυζαντινή τέχνη», *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Η', Αθήνα 1979, σελ. 274-325.— Του ίδιου, «Μεσοβυζαντινή τέχνη (1071-1204)» και «Η ύστερη βυζαντινή τέχνη 1204-1453», *ό.π.*, τόμ. Θ', Αθήνα 1980, σελ. 394-458.

10. Βλ. Χατζηδάκη, «Τέχνη», *ό.π.*, τόμ. Θ', σελ. 420.

11. Άννας Μαραβά-Χατζηνικολάου, Χριστίνας Τουφεξή-Πάσχου, *Κατάλογος μικρογραφιών βυζαντινών χειρογράφων της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος*, τόμ. Α', Αθήνα 1978, αρ. 34, εικ. 34.

δεύτερο τέταρτο του 12ου αιώνα, που κατά πάσα πιθανότητα έγινε στη Μονή των Οδηγών, αποτελεί άλλο δείγμα αυτής της τάσης. Στην αφιερωτική μικρογραφία η Θεοτόκος έχει άνετη στάση και ευγένεια στη μορφή (εικ. 6)¹². Θυμίζει έργα σύγχρονης μνημειακής τέχνης. Η μορφή όμως του μοναχού Θεοφάνη, αφιερωτή, γραφέα και ζωγράφου, δείχνει μεγαλύτερη αποπνευμάτωση, η οποία συνδέεται με μοναστικά, πνευματικά κινήματα. Αυτή η απούλοποίηση της ανθρώπινης μορφής επιτεύχθηκε με διαφορετικούς, αντικλασικούς τρόπους. Στις μικρογραφίες του Ιώβ στο Σινά, οι πυκνές, χρυσές γραμμές στα ενδύματα αφαιρούν τον όγκο του σώματος (εικ. 7). Αυτή η μέθοδος αφαίρεσης έχει συνδεθεί με τη Μονή Στουδίου. Καλλιτεχνικός της αντιπρόσωπος έχει θεωρηθεί το τετραευάγγελο της Εθνικής Βιβλιοθήκης του Παρισιού, κώδ. gr. 74, από τα μέσα του 11ου αιώνα¹³. Είναι ένα θαυμάσιο δείγμα της εκλεπτισμένης τέχνης της εποχής που εκφράζεται με εξεζητημένες σιλουέτες ισχνών μορφών οι οποίες μπορούν να παραλληλισθούν με τα μυστηριώδη δημιουργήματα του γλύπτη του 20ού αιώνα, Τζιακομέττι.

Άλλο τρόπο απούλοποίησης μας παρέχει μία μικρογραφία με την εικόνα του Συμεών του Στυλίου από το ευαγγέλιο της Μονής Διονυσίου 587 μ., έργο κωνσταντινουπολίτικης μονής του τρίτου τετάρτου του 11ου αιώνα (εικ. 8). Εδώ η αφαίρεση παίρνει τη μορφή μαθηματικής προσέγγισης και γραμμικότητας¹⁴.

Το αποκορύφωμα της πνευματοποίησης της ανθρώπινης μορφής δεν περιορίζεται στις μονές της Κωνσταντινούπολης τον 11ο αιώνα. Με διάφορα μέσα έχει διαδοθεί σε όλο το χώρο της ανατολικής Εκκλησίας. Αυτή η απούλοποίηση έχει συνδεθεί με την προσωπικότητα του Συμεών του Νέου Θεολόγου¹⁵, που διακήρυξε την ενόραση του Θεού, την οποία συγκρίνει με το φως του ήλιου, και την ενσυνείδητη θέωση του ανθρώπου. Ο Συμεών μας συνδέει με τους μυστικούς του παρελθόντος και με τα κείμενα των πατέρων

12. H. Buchthal, «An Illuminated Gospel Book of About 1000 A.D.», *Special Bulletin of the National Gallery of Victoria. Centenary Year 1961*, σελ. 1-13, η αφιερωτική εικόνα στο εξώφυλλο.

13. Εικόνες βλ. στο H. Omont, *Évangiles avec peintures byzantines du XI^e siècle*, Παρίσι [1908], 2 τόμοι.

14. *Οι Θεσαυροί του Αγίου Όρους. Εικονογραφημένα χειρόγραφα*, τόμ. Α', 'Αθήνα 1973, σελ. 434-446, εικ. 237. Για το χειρόγραφο βλ. T. Masuda, *Η εικονογράφηση του χειρογράφου αριθ. 587μ της Μονής Διονυσίου στο Άγιον Όρος*, Θεσσαλονίκη 1990 (διδακτορική διατριβή).

15. Βλ. J. R. Martin, *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus*, Princeton 1954, σελ. 150 κ.ε.

της ερήμου και προαγγέλλει τον ερχομό του Ησυχασμού τον 14ο αιώνα.

Ο Ησυχασμός επεδίωξε το δώρο της έλλαμψης, καρπό άσκησης, δηλαδή το μέγα φως που γεμίζει την καρδιά του ησυχαστή, όταν ξεπερνώντας τον εαυτό του ενώνεται με τον Θεό μέσα στο μακάριο όραμα του φωτός. Η εμπειρία αυτή είναι ανάλογη με την εμπειρία των αποστόλων στο όρος Θαβώρ.

Ο Ησυχασμός υλοποιείται στη ζωγραφική των χειρογράφων ως τρόπος έκφρασης με τον χειρισμό των φώτων. Οι μορφές γίνονται φως. Χαρακτηριστική είναι η παράσταση της Μεταμόρφωσης σε κώδικα της Εθνικής Βιβλιοθήκης του Παρισιού (gr. 1242) που γράφτηκε και εικονογραφήθηκε μεταξύ 1370-1375 στη Μονή των Οδηγών¹⁶. Περιέχει τα θεολογικά έργα του Ιωάννη Σ' Καντακουζηνού, ενός από τους διαπρεπέστερους οπαδούς του Ησυχασμού, θεολόγου και ιστορικού.

Στις μονές του Αγίου Όρους, που είχαν πάντα συνδέσεις με την Κωνσταντινούπολη, από την αρχή οι μοναχοί εκφράζουν την προτίμησή τους προς την αφαίρεση με την απουσία της ανθρώπινης μορφής και τον τονισμό του κοσμήματος, όπως δείχνουν τα πρωιμότερα χειρόγραφα του Ιωάννη της Λαύρας, του Θεοφάνη των Ιβήρων και των μαθητών τους, του 10ου και των αρχών του 11ου αιώνα. Αλλά και όταν η μορφή εμφανίζεται στα έργα αυτά, έχει αποδοθεί με τόσο έντονη γραμμικότητα και σχηματοποίηση που εντάσσεται στο ρεπερτόριο του κοσμήματος, όπως δείχνει, για παράδειγμα, ο κώδ. 414 της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος. Με το χρόνο η ανθρώπινη μορφή γίνεται πιο συγκεκριμένη, εξακολουθεί όμως να διατηρεί το μοναστικό ύφος, δηλαδή την απούλωση, όπως φαίνεται στο πορτραίτο του Αθανασίου του Αθωνίτη σ' ένα χειρόγραφο της Λαύρας, κώδ. Ε 193, του 15ου αιώνα που περιέχει το βίο του (εικ. 9)¹⁷.

Οι μονές της Κάτω Ιταλίας προτιμούν το κόσμημα αλλά και το φόρτωμα της σελίδας. Το 941 ο μοναχός Νικόλαος και ο γιος του Δανιήλ δημιούργησαν στο Ρήγιο της Καλαβρίας έναν κώδικα με τις Ομιλίες του Γρηγορίου

16. Βλ. *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises*, κατάλογος εκθέσεως, Παρίσι 1992, αρ. 355 και ιδιαίτερα V. Djurić, «Les miniatures du manuscrit Parisinus Graecus 1242 et l'Hésychasme», *L'art de Thessalonique et des pays Balkaniques et les courants spirituels du XIV^e siècle. Recueil des rapports du IV^e colloque Serbo-Grec*, Βελιγράδι 1985, σελ. 89-94.

17. Για τα προβλήματα εικονογράφησης χειρογράφων στο Άγιον Όρος βλ. G. Galavaris, «Aspects of Book Illumination on Mt. Athos», *Διεθνές Συμπόσιο: Βυζαντινή Μακεδονία 324-1430 μ.Χ.*, Θεσσαλονίκη 29-31 Οκτωβρίου 1992, Θεσσαλονίκη 1995, σελ. 91-103.

του Ναζιανζηνού, σήμερα στην Πάτμο, αρ. 33¹⁸. Είναι ο παλαιότερος εικονογραφημένος κώδικας που κατάγεται από τη Ν. Ιταλία. Ο Σταυρός, αν και έχει διατηρήσει τη συμβολική του σημασία, έχει αποδοθεί ως κόσμημα που εκφράζει τον φόβο του κενού.

Στις μονές της Παλαιστίνης και του Σινά το κόσμημα παίζει ιδιαίτερο ρόλο. Τα πρωιμότερα εικονογραφημένα χειρόγραφα είναι και εδώ ανεικονικά. Η ανθρώπινη μορφή, όταν εμφανίζεται, απέχει από τη φυσική πραγματικότητα, όπως δείχνει το πορτραίτο του Ιωάννη της Κλίμακος στον κώδικα 417 του Σινά, του 10ου αιώνα και η διακόσμηση του ευαγγελίου 213 της αυτής μονής, του έτους 941 (εικ. 10, 11)¹⁹. Η τέχνη και των δύο χειρογράφων αντιτάσσεται στην κομψότητα της τέχνης της Κωνσταντινούπολης και συγγενεύει με παλαιότερες παραδόσεις. Ο ρόλος του κοσμήματος είναι ιδιαίτερα σημαντικό. Το κόσμημα εδώ δεν διακοσμεί απλώς την κάθε σελίδα, αλλά την μετατρέπει σε πολύτιμο κόσμημα και γίνεται όργανο της ανθρώπινης προσπάθειας να εκφράσει τη θεία ωραιότητα (εικ. 12). Το πολύτιμο του κοσμήματος και η αφαίρεση της μορφής τονίζονται και με το χρώμα. Στην Ανάληψη του Προφήτη Ηλία, στο χειρόγραφο του Κοσμά Ινδικοπλεύστη στο Σινά, ένας μοναχός στο Σινά τον 11ο αιώνα χρησιμοποίησε δυνατά χρώματα για να δημιουργήσει έναν εντυπωσιακό τάπητα χωρίς αίσθηση χώρου, ένα εξπρεσιονιστικό έργο τέχνης (εικ. 13)²⁰. Τα παραδείγματα αυτά, που μας μετέφεραν σε διάφορες περιοχές του βυζαντινού κόσμου, δείχνουν ότι υπάρχουν διαφορετικοί τρόποι έκφρασης μιας τεχνοτροπίας που ανταποκρίνεται στην εσωτερική αναγκαιότητα του πιστού, η οποία γεννιέται από την εμπειρία της χριστιανικής πνευματικότητας. Υπάρχουν επίσης διαφορές ως προς το αισθητικό επίπεδο αυτής της έκφρασης. Παρ' όλα αυτά το βασικό χαρακτηριστικό αυτής της έκφρασης είναι η αγάπη προς την αφαίρεση, σκοπός της οποίας είναι να υλοποιήσει την έννοια του υπερβατικού. Η δυνατότητα αυτή είναι η μεγαλύτερη συμβολή του ανατολικού μοναχισμού στην τέχνη. Για να συλλάβουμε βαθύτερα το νόημα αυτής της αφαίρεσης θα πρέπει να επιστρέψω στους χρόνους των αναχωρητών τον 4ο και τον 5ο αιώνα. Για την επιστροφή αυτή

18. Ντούλας Μουρίκη, Nancy P. Ševčenko, «Εικονογραφημένα χειρόγραφα», Πάτμος. *Οι Θησαυροί της Μονής*, Αθήνα 1988, σελ. 277-323, εικ. 7.

19. Weitzmann, Galavaris, *ό.π.*, αρ. 9, 14, βλ. το πορτραίτο του Ιωάννη στον έγχρωμο πίνακα Ιβ.

20. Weitzmann, Galavaris, *ό.π.*, αρ. 23, εικόνα στον έγχρωμο πίνακα XIIα. Βλ. επίσης Γ. Γαλάβαρη, *Το Βυζαντινό εικονογραφημένο χειρόγραφο. Προσφορά του καλλιτέχνη στο Θεό*, Αθήνα 1994.

μας προετοίμασε ο Θεοφάνης ο Έλληνας και ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος. Στο σημείο αυτό οφείλω να τονίσω ότι τα κείμενα της «ερήμου» δεν μας παρέχουν καμία πληροφορία για δραστηριότητες ζωγράφων ή για έργα τέχνης. Ωστόσο, αν λάβουμε υπ' όψη μας ότι οι πρώτες εικόνες είχαν ήδη εμφανισθεί τον 4ο αιώνα και οι πρώιμες εικόνες του Σινά της «Παλαιστινιακής ομάδας», όπως τις χαρακτήρισε ο Weitzmann²¹, έχουν τα χαρακτηριστικά της τεχνοτροπίας που σύντομα παρουσίασα εδώ, και ότι οι ερημίτες είχαν εικόνες στα ερημητήριά τους (και ασφαλώς μερικοί ζωγράφιζαν πορträιτα οσίων) θα μπορούμε να προτείνουμε, έστω και υποθετικά, μία ερμηνεία του προβλήματος αυτής της αφαίρεσης.

Ο αναχωρητής καταφεύγει στην έρημο για να βρει τον Θεό. Εκεί, μακριά από τον διεστραμμένο κόσμο, ο ασκητής αγωνίζεται για να αποκτήσει την αγγελική ζωή. Και η μοναστική τέχνη καλείται να παρουσιάσει την άχρονη ζωή των αγγέλων. Πώς μπορεί όμως να αποδοθεί η αγγελική ζωή στη ζωγραφική του βιβλίου, στις τοιχογραφίες, στις εικόνες, στην τέχνη γενικά; Πώς θα υλοποιηθεί, για παράδειγμα, η έννοια της απάθειας για την οποία μιλούν οι μυστικοί και η οποία είναι προϋπόθεση για να γίνει ο αναχωρητής άγγελος; Με τα αγάλματα των αρχαίων Ελλήνων; Αυτά τα είχαν καταδικάσει οι Πατέρες όχι μόνο για τη σύνδεσή τους με το ειδωλολατρικό παρελθόν, αλλά περισσότερο για τη φυσικότητά τους, το δέσιμό τους με το γήινο. Τα αγάλματα συνδέονται με τον φυσικό κόσμο. Ο αναχωρητής ζητά από την αρχή ένα τρόπο ζωής αντίθετο με τη φύση. Το φυσικό του περιβάλλον είναι η απεραντωσύνη της ερήμου στην οποία δεν υπάρχει τίποτα το συγκεκριμένο. Τα μόνα συγκεκριμένα είναι ο καυτερός ήλιος και το χρώμα. Το χρώμα που είναι δυνατό σαν τον ήλιο. Ενώ οι βράχοι και τα όρη έχουν ως κύριο χαρακτηριστικό τους τις γραμμές που ωστόσο δεν είναι στερεά στοιχεία, διότι διαρκώς μετακινούνται κάτω από το φως του ήλιου. Με άλλα λόγια, το τοπίο της ερήμου είναι ένα αφηρημένο τοπίο. Αυτή η αφαίρεση της ερήμου παίρνει ασυναίσθητα, με τα χέρια εκείνου που θα χρησιμοποιήσει το πινέλο, τη μορφή αφηρημένης τέχνης στην οποία η γραμμή και το χρώμα είναι τα πιο κυρίαρχα στοιχεία.

Πρώτα η έρημος και αργότερα οι μονές συνδέθηκαν με τα ιερά γεγονότα, την ιερή ιστορία, και με τις επιφάνειες του ιερού. Εδώ εμφανίζονται και οι άγγελοι και οι δαίμονες και οι φοβεροί δράκοντες²². Η έρημος είναι

21. K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons, I: from the Sixth to the Tenth Century*, Princeton 1976, σελ. 6.

22. Π.χ. στα Περί Αμούν διαβάζουμε: *Πορευομένων δὲ ἡμῶν κατὰ τὴν ἔρημον ἐν*

ο χώρος που προτιμούν οι δαίμονες κατ' εξοχήν και ο αναχωρητής που αποσύρεται εκεί θα τους αντιμετωπίσει πρόσωπο προς πρόσωπο σε μάχες τρομακτικές! Όλοι έχουμε διαβάσει τους πειρασμούς του αγίου Αντωνίου και του οσίου Παύλου. Η δαιμονολογία που φανερώνεται στη ζωή του αγίου Αντωνίου έγινε κλασική για τη ζωή στην έρημο και σημαντικό στοιχείο του παραδοσιακού ασκητικού δόγματος²³. Οι δαίμονες έχουν τόσο μεγάλη σημασία στην ερημιτική ζωή, ώστε πολλές φορές οι αναχωρητές εγκαθίσταντο εκεί όπου πίστευαν ότι σύχναζαν πολλοί δαίμονες.

Στους ίδιους όμως χώρους λαβαίνουν χώρα τα θαύματα και τα συγκλονιστικά, αποκαλυπτικά οράματα. Σ' αυτά τα στοιχεία, νομίζω, πρέπει να αναζητηθεί η γένεση της μοναστικής εικονογραφίας και του μοναστικού τρόπου έκφρασης. Μέσα σ' αυτό το αφηρημένο τοπίο κανείς δεν μπορεί να ζήσει χωρίς τη βοήθεια των αγγέλων. Οι άγγελοι εκόμιζαν τροφή στους ερημίτες²⁴. Αυτή η συχνή συντροφιά του ερημίτη με τους αγγέλους έχει ως αποτέλεσμα να γίνει ο αναχωρητής αγγελικό ομοίωμα. Αυτή η αγγελική εικόνα στην ουσία είναι η άρνηση του ανθρωπίνου. Έτσι, όταν ο μοναχός αισθάνεται μέσα του την εσωτερική αναγκαιότητα να δώσει κάποια μορφή στο πρότυπο, καταλήγει σε μία τέχνη ανεικονική, αφηρημένη. Τα πρωιμότερα χειρόγραφα που έχουν γίνει σε μονές και όχι με τις οδηγίες διανοούμενων δωρητών, είναι ανεικονικά ή δίνουν μεγαλύτερη σημασία στο κόσμημα. Το κόσμημα είναι στην ουσία αφηρημένο και κλείνει μέσα του το δικό του μυστήριο. Δεν είναι δυνατόν εδώ να επιχειρήσω μία ανάλυση του κοσμήματος. Θα πω μόνον ότι ο δυναμισμός του ρυθμού, είτε με τη γραμμή είτε με το χρώμα είτε και με τα δύο οδηγεί σ' ένα υπνωτικό αποτέλεσμα που είναι ένα είδος πνευματικού στοχασμού.

μεσημβρία, εξαίφνης δρωμεν σῶμα μεγάλου δράκοντος, οἷο τε δοκοῦ διὰ τῆς ψάμμου ἐλκυσθείσης· καὶ ἰδόντες φόβῳ πολλῶ συνεσχέθημεν, *Historia Monachorum in Aegypto*, έκδ. και μετάφρ. Α. J. Festugière, Ο. P. (Subsidia hagiographica, 53), Βρυξέλλες 1971, σελ. 71 κ.ε. και μετάφραση στα αγγλικά *The Lives of the Desert Fathers* (μετάφρ. Ν. Russell), Λονδίνο-Οξφόρδη 1981 (εξάριετη εισαγωγή από τη Benedicta Ward SGL και βιβλιογραφία). Και για μία σύγχρονη αναζήτηση της εμπειρίας της ερήμου βλ. J. Lacarrière, *Les Hommes Ivres de Dieu*, Παρίσι 1961 και ελληνική μετάφραση *Οι Ένθεοι*, (μετάφρ. Φ. Αρβανίτη), Αθήνα 1977.

23. L. Bouyer, *La vie de saint Antoine*, Abbaye de Wandville 1950, σελ. 103 κ.ε.· πρβλ. τη ζωή του Δανιήλ του Στυλίτη, Α. J. Festugière, έκδ., *Les Moines d'Orient*, τόμ. II, Παρίσι 1962, σελ. 101 κ.ε.

24. Π.χ. στα *Περί Απολλῶ και οι δαίμονες και οι άγγελοι παίζουσαν ιδιαίτερο ρόλο*, *Historia Monachorum*, σελ. 48-49: 'Εν τῇ ἐρήμῳ γὰρ αὐτῶ δι' ἀγγέλου ἡ τροφή ἐκομίζετο.

Στον Βίο του αγίου Παχωμίου, που γύρω στο 320 εγκαταστάθηκε στο Ταμπενίσι στον Νείλο, στην κεντρική Αίγυπτο, και πρώτος οργάνωσε μία μοναστική, κοινοβιακή κοινότητα, διαβάζουμε ότι όταν ο Παχώμιος τελείωσε την κατασκευή μιας μονής, βρήκε το έργο του ωραίο. Ωστόσο φοβήθηκε ότι αυτό του το αίσθημα ήταν αίσθημα ματαιοδοξίας και έκανε τις κολλώνες να γέρνουν ώστε το κτήριο να μη φαίνεται πια τόσο ωραίο²⁵. Εδώ βέβαια αναγνωρίζουμε την ιδέα ότι τα ανθρώπινα δημιουργήματα δεν φθάνουν ποτέ τα θεϊκά, βασικό χαρακτηριστικό της ιερής τέχνης. Τα ανθρώπινα έργα δεν μπορούν ποτέ να έχουν την πληρότητα της θείας ωραιότητας. Στην ουσία όμως αυτή η πράξη του Παχωμίου είναι μία συνειδητή άρνηση της γήινης ομορφιάς στην οποία πίστευε τόσο πολύ η ελληνική τέχνη²⁶.

Οι ιδέες αυτές αποτελούν την ουσία του μοναστικού τρόπου έκφρασης. Τον τρόπο αυτό υιοθέτησε ο μοναχισμός από πολύ παλιά στην Ορθοδοξία και έγινε παράδοση. Αυτή η παράδοση έμεινε ακλόνητη ανά τους αιώνες, μόνο που στην πορεία της η έντασή της διακυμάνθηκε. Στη ζωγραφική των χειρογράφων η ένταση αυτή είναι πιο συγκρατημένη παρά στη μνημειακή ζωγραφική, ίσως διότι στο χειρόγραφο η εικόνα συνοδεύεται πάντα από τον γραπτό λόγο που για τον Ορθόδοξο μοναχό είχε ξεχωριστή σημασία. Ο λόγος συγκρατεί την εικόνα και δεν την αφήνει να εξαφανισθεί μέσα στο απόλυτα αφηρημένο, στο κόσμημα, όπως σε μία ορισμένη εποχή έγινε στη Δύση.

Άσχετα με τον ακριβή τόπο παραγωγής ενός χειρογράφου, και παρ' όλες τις διακυμάνσεις έντασης ανά τους αιώνες, που υπέδειξα με ελάχιστα παραδείγματα, και τα μέσα με τα οποία επιτυγχάνεται η έκφραση του μοναστικού ιδεώδους, η γραμμή, το χρώμα, το φως, αυτός ο τρόπος έκφρασης δημιούργησε μεγάλα αριστουργήματα. Ο μοναχισμός στην καλλιτεχνική του έκφραση προσπάθησε να οδηγήσει τον αναγνώστη του χειρογράφου και τον στοχαστή της μικρογραφίας στη θέαση του Άγιου, του Ιερού που ξεπερνά

25. Ὁκοδόμησεν ὁ μακάριος Παχούμιος ἐκκλήριον οἶκον καὶ ἐποίησεν αὐτῷ στοὰς καὶ στύλους διὰ πλίνθων ἔστησεν καὶ πάνν ἐφιλοκάλησεν αὐτόν καὶ ἐτέρφθη ἐπὶ τῷ ἔργῳ ὅτι καλῶς ὠκοδόμησεν αὐτόν, καὶ ἐλογίσατο ἐκ διαβολικῆς ἐνεργείας εἶναι τὸ θαυμάσαι αὐτόν ἐπὶ τῇ ὡραιότητι τοῦ οἴκου. Λαβὼν οὖν σχοινία καὶ δήσας τοὺς στύλους, καὶ ποιήσας εὐχὴν παρ' ἑαυτῷ, καὶ κελεύσας τοῖς ἀδελφοῖς ἐλκύσαι, ἔκλινεν τοὺς στύλους ὥστε σαμβοὺς αὐτοὺς ἀπομεῖναι. Καὶ λέγει πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς: Ἄεομαι ὑμῶν, ἀδελφοί, μὴ βιάζεσθε ἐπὶ τὸ καλλωπίζειν τὸ ἔργον τῶν χειρῶν ὑμῶν ἐπὶ πολὺ...'.
 Παραλλαγή του κειμένου επίσης στη Vita altera, F. Halkin, *Sancti Pachomii vitae graecae* (Subsidia hagiographica, 19), Βρυξέλλες 1932, σελ. 157-158, 215.

26. Ἐδίδασκε δὲ τοὺς ἀδελφοὺς πάλιν μὴ προσέχειν ὡραιότητι καὶ κάλλει τοῦ αἰῶνος τούτου..., ὁ.π., σελ. 42.

τα όρια της ανθρώπινης ομορφιάς. Ο μοναχισμός έφερε ενώπιόν μας τον υπερβατικό κόσμο. Αυτή η προσφορά και οι συνέπειές της γίνονται σήμερα πιο κατανοητές από άλλοτε λόγω της ευρωπαϊκής τέχνης του 20ού αιώνα που κάποια κλαδιά της βλάστησαν από το βυζαντινό χειρόγραφο και από τη λατρευτική εικόνα. Αλλά αυτό είναι άλλο τεράστιο θέμα.

ΠΡΟΕΛΕΥΣΗ ΦΩΤΟΓΡΑΦΙΩΝ

- 1: G. Vzdornov, *Frescoes of Theophanes the Greek in the church of the Transfiguration in Novgorod*, Μόσχα 1976, εικ. 132.
- 2, 4, 7, 10-13: *Ι. Μονή Αγίας Αικατερίνης Σινά*.
- 3, 8, 9: *Οι Θησαυροί του Αγίου Όρους. Εικονογραφημένα χειρόγραφα*, τόμ. Α', Αθήνα 1973, εικ. 237, 3, εικ. 99, 128.
- 5: Άννας Μαραβά-Χατζηνικολάου, Χριστίνας Τουφεξή-Πάσχου, *Κατάλογος μικρογραφιών βυζαντινών χειρογράφων της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος*, τόμ. Α', Αθήνα 1978, εικ. 318.
- 6: Γαλάβαρη, «Ζωγραφική βυζαντινών χειρογράφων», *Ελληνική Τέχνη*, Αθήνα 1995, εικ. 141.

EXPRESSION OF MONASTICISM IN THE ILLUMINATED BYZANTINE MANUSCRIPT

A brief presentation of images of hermits and stylites, painted by Theophanes the Greek in Novgorod in 1378, leads to the definition of terms «monastic iconography» and «monastic style». These are understood as relating to the life, the ideals of the monks, the spirituality of the Orthodox Church and the way these ideals are visually expressed. Dematerialization is the most important characteristic of monastic style.

After the triumph of the icons in 843, monks in Constantinople and in far off monasteries copied and illustrated sacred writings and secular texts of classical antiquity. Thus they contributed to the survival of these authors and of pictures which originated in the Greco-roman tradition. However, edifying texts, such as the *Heavenly Ladder* by John Sinaitis (John Climacus) that have survived in several manuscripts, were most important for the spiritual life of the monk. Their illumination pictorialized the monk's struggle for perfection. Today these manuscripts—many have been preserved in the monastery of St. Catherine at Mount Sinai—furnish us with the best images of monastic iconography.

There are many other, particular types of monastic iconography. One of them, singled out as an example, is the depiction of the monster Leviathan found in some

illuminated manuscripts of the Book of Job (e.g. cod. Athos, Lavra B 100, 13th century). Dragons and other monsters have always fascinated the imagination of the monks. In contrast the Leviathan dragon does not appear in Job manuscripts that were illuminated in Constantinopolitan monasteries (e.g. cod. Sinai gr. 3). In general these follow the iconography adopted by the artists of the court.

The problem of the artistic manner by which monastic ideals are expressed is discussed at some length. Manuscripts produced at Constantinopolitan monasteries follow the taste of the court which is predominantly but not exclusively that of classical antiquity. Therefore one cannot speak of monastic style in Constantinopolitan manuscripts as a distinct mode of expression. In essence this monastic style constitutes the anticlassical component of these works. This component whose intensity varies is followed in a number of Constantinopolitan examples. Its most important characteristic is abstraction and dematerialization achieved by various means. Dematerialization has been related to «monastic» personalities and spiritual movements (Symeon the New Theologian and Hesychasm).

The character of this artistic expression is most evident in manuscripts produced in monasteries and monastic communities (Mt. Athos, Sinai, S. Italy) away from Constantinopolitan influences. At most, these manuscripts are uniconic, prefer the ornament and expressionistic colours.

Finally, the author returns once more to the hermits of the desert in order to interpret, however hypothetically, the birth and peculiarities of monastic iconography and the abstract style which aims at the pictorialization of the anachorites' and of the monks' spiritual ideals. By analyzing certain texts and reflecting on the life of the desert fathers the author suggests that these monastic expressions stemmed from the experiences of the desert. The aesthetic ideals of the desert fathers (Pachomios) denied earthly beauty. It is from this that the transcendental style of monastic art was born.

ΜΟΝΑΣΤΗΡΙΑΚΕΣ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΕΣ ΚΑΙ ΑΡΧΕΙΑ:
ΚΙΒΩΤΟΙ ΤΕΚΜΗΡΙΩΝ

Οὐδὲν ὄντως τῆς τῶν ἱερῶν βιβλίων ἀναγνώσεως καὶ τῆς τῶν θείων λόγων μελέτης ἐν τῷ μετὰ σώματος βίῳ τοῖς ἐν θεοσοφίᾳ ζῆν αἰρουμένοις, οὔτε χρησιμότερον ὄλως, οὔτε προτιμότερον μεμαρτύρηται, ἄτε πρὸς τὴν σωτηρίαν ἡμῶν ὑπὸ τῆς μακαρίας ὑπέρ τι ἄλλον προνοίας περινενοημένον. Αὐτὰ ἀποφθέγγεται ὁ πατριάρχης Διονύσιος ὁ Δ΄ ὁ Μουσελίμης στὰ 1678, στὸ προοίμιο τοῦ γράμματος μὲ τὸ ὁποῖο δῶριζε τὴ βιβλιοθήκη του στὴ μονὴ Ἰβήρων στὸ "Ἁγιον" Ὄρος.

Δεκάδες αἰῶνες μετὰ τὴν ἐμφάνιση τοῦ μοναχισμοῦ, ἡ μελέτη τῶν θείων λόγων συνέχιζε νὰ συνδέεται ἄμεσα μὲ τὸν ὑπέρτατο στόχο τοῦ ἀσκητικοῦ βίου. Γιὰ αὐτοὺς ποὺ ἐπέλεξαν νὰ ζήσουν μὲ τὴ σοφία τοῦ Θεοῦ, ἡ σωτηρία τῆς ψυχῆς κατακτᾶται καὶ μὲ τὴν ἀνάγνωση τῶν ἱερῶν βιβλίων.

Ἡ παρουσία, ἐπομένως, βιβλίων εἶναι αὐτονόητη στὴν καθημερινὴ ζωὴ μιᾶς μονῆς ἀπὸ τοὺς πρωτοβυζαντινοὺς ἀκόμη χρόνους καὶ ἡ συγκρότηση συλλογῆς χειρογράφων ἀνάγεται κατὰ κανόνα στὴν ἐποχὴ τῆς ιδρύσεώς της.

Πυρῆνα κάθε μοναστηριακῆς βιβλιοθήκης ἀποτελοῦν τὰ βιβλία λειτουργικῆς πρακτικῆς καὶ πατερικῆς καὶ ἀσκητικῆς φιλολογίας, τὰ ὁποῖα συμβάλλουν στὴν ἀπρόσκοπτη τέλεση τῆς λατρείας καὶ τῶν μοναστηριακῶν ἀκολουθιῶν, ἀλλὰ καὶ στὸν πνευματικὸ καταρτισμὸ τῶν μοναχῶν. Καὶ αὐτὰ εἶναι ἐκεῖνα ποὺ συνήθως μνημονεύονται συνοπτικὰ ἢ καταγράφονται ἀναλυτικὰ, ὡς συνεχῶς ἐπαναλαμβανόμενο μοτίβο στὰ κτιτορικὰ ἔγγραφα τῶν μονῶν δίπλα στὰ ἱερὰ σκεύη καὶ στὰ κτήματα.

Ἀπὸ κεῖ καὶ πέρα τὸ ἐνδιαφέρον τῶν προεστώτων, ἡ φιλομάθεια καὶ οἱ πνευματικὲς ἀναζητήσεις τῶν μοναχῶν, ἡ γενναιοδωρία κληρικῶν καὶ λαϊκῶν ἀλλὰ καὶ ἡ παραγωγή βιβλίων ποὺ συντελεῖται στὰ καλλιγραφικὰ ἐργαστήρια τῶν ἴδιων τῶν μονῶν ἐμπλουτίζουν τὶς βιβλιοθηκῆς μὲ χειρόγραφα τόσο τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὅσο καὶ τῆς θύραθεν γραμματείας.

Τὰ Τυπικὰ καὶ οἱ διαθῆκες περιώνυμων μοναστῶν συχνὰ ἀναφέρονται στὴ μέριμνα γιὰ βιβλία.

Ὁ ἀνακαινιστὴς τοῦ βυζαντινοῦ μοναχισμοῦ Θεόδωρος Στουδίτης, ἡγούμενος τῆς ὁμώνυμης μονῆς στὴν Κωνσταντινούπολη, δὲν ἀναμόρφωσε μόνο τὸν ἀσκητικὸ βίον τοῦ ἀνατολικοῦ κοινοβιατικοῦ μοναχισμοῦ. Οἱ Διατάξεις του, πού μὲ λεπτολόγο ἀκρίβεια ἀναφέρονται στὴ συγκρότηση καὶ στοὺς κανόνες λειτουργίας τῆς βιβλιοθήκης καὶ τοῦ καλλιγραφικοῦ ἐργαστηρίου τῆς μονῆς, ὀριοθετοῦν στὸ ἐξῆς τοὺς κανόνες λειτουργίας κάθε μοναστηριακῆς βιβλιοθήκης, ἔστω καὶ ἂν αὐτοὶ δὲν ἐφαρμόσθηκαν ποτὲ σὲ ὅλη τους τὴν ἔκταση.

Δύο αἰῶνες περίπου ἀργότερα, ὁ εἰσηγητὴς τοῦ ἀθωνικοῦ κοινοβιατισμοῦ ὅσιος Ἀθανάσιος ὁ Ἀθωνίτης, βιβλιογράφος ὁ ἴδιος, δημιουργεῖ τὴν πρώτη βιβλιοθήκη-πρότυπο στὸ Ἅγιον Ὄρος, στὴ μονὴ Μεγίστης Λαύρας.

Στὸ ἄλλο ἄκρο τοῦ Αἰγαίου, στὴν Πάτμο, ὁ ὅσιος Χριστόδουλος ἐκδηλώνει τὴν ἴδια φροντίδα γιὰ τὴν ὀργάνωση τῆς βιβλιοθήκης τῆς μονῆς τοῦ Ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου. Βιβλιοθήκη πού συγκροτήθηκε ἀπὸ χειρόγραφα τὰ ὁποῖα ὁ ἴδιος διέσωσε ἀπὸ τὰ μοναστήρια τοῦ Λάτρου τῆς Μικρᾶς Ἀσίας κατὰ τὶς ἐπιδρομὲς τῶν Σελτζούκων καὶ ἀπὸ βιβλία πού ἐπὶ χρόνια ἀγόραζε. Δὲν σώθηκε ὁ κατάλογός τους πού συνῆπτε ὁ ὅσιος στὴ διαθήκη του. Ὡστόσο ἡ καταγραφή τοῦ 1200 πού ἔφθασε ὡς τὶς μέρες μας καὶ ἀριθμεῖ 330 χειρόγραφα, ἀριθμὸ ὄχι εὐκαταφρόνητο γιὰ τὴν ἐποχὴ, ἀπηχεῖ τὴν παράδοση πού δημιούργησε ὁ ὅσιος στὸ ἀκριτικὸ μοναστήρι τῆς αὐτοκρατορίας στὰ τέλη τοῦ 11ου αἰώνα. Στὴν Ὑποτύπωση θέτει ὡς πρῶτο διακόνημα ἐκεῖνο τοῦ «καλλιγράφου».

Ἡ σταδιακὴ παρακμὴ τῆς χριστιανικῆς αὐτοκρατορίας τῆς Ἀνατολῆς κατὰ τὸ 13ο καὶ τὸ 14ο αἰῶνα δὲν συνοδεύθηκε ἀπὸ ἀντίστοιχο μαρasmus τοῦ πνευματικοῦ βίου. Ἀντίθετα, ἡ ἀναγέννηση τῶν θεολογικῶν καὶ θύραθεν γραμμάτων καὶ ἡ ἐξάπλωση τοῦ θεολογικοῦ ρεύματος τοῦ Ἠσυχασμοῦ εἶχαν ὡς ἀποτέλεσμα τὴν ἐμφάνιση πλειάδας λογίων πού δροῦν καὶ συγγράφουν στίς μονές. Τὰ ἔργα τους γίνονται ἀντικείμενο ἀναζήτησης καὶ μελέτης τῶν μοναχῶν καὶ κατακλύζουν τὶς μοναστηριακὲς βιβλιοθῆκες.

Ἡ ἐμφάνιση τῆς τυπογραφίας, δίδοντας νέα ὄθηση στὴ διάδοση τοῦ βιβλίου, δὲν ἄφησε ἀδιάφορες τὶς μονές. Τὸ ἔντυπο βιβλίον, εὐκολόχρηστο καὶ εὐανάγνωστο καὶ κατὰ συνέπεια ἐλκυστικόν, ἀκόμη καὶ στοὺς μοναχοὺς, πολὺ σύντομα μπῆκε στὰ μοναστήρια τῆς Ἀνατολῆς. Ἡ μαζικὴ παρουσία του, ὡστόσο, δὲν ἀνέκοψε οὔτε τὴν εὐρύτατη χρήση οὔτε τὴν παραγωγὴ χειρογράφων. Τὰ καλλιγραφικὰ ἐργαστήρια συνεχίζουν νὰ θάλλουν στίς μονές, ἀκόμη καὶ στὸ 18ο αἰῶνα, ἐνῶ οἱ βιβλιοθῆκες ἐμπλουτίζονται τώρα καὶ μὲ ἔργα τῆς μεταβυζαντινῆς γραμματείας πού δὲν εὐτύχησαν νὰ φθάσουν σὲ ἔντυπη μορφή.

Ἡ παράλληλη χρήση τοῦ χειρογράφου, ἰδίως στὰ μοναστήρια, δὲν πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ τόσο στὴν οἰκονομικὴ δυσπραγία ἢ ὁποῖα ἀπαγορεύει τὴν ἀπόκτηση τοῦ νέου προϊόντος, μιὰ καὶ ἡ ἀντιγραφή ἑνὸς βιβλίου συνεχίζει νὰ ἔχει ὑψηλὸ κόστος, ὅσο στὴ δυσπιστία ἀπέναντι στοῦ ἔντυπο, τὸ ὁποῖο κατὰ κανόνα παράγεται στὴ λατινικὴ ἢ στὴν προτεσταντικὴ Δύση. Ἡ ἐπιφυλακτικὸτητα γίνεται ἀκόμη μεγαλύτερη ὅταν τὸ ἔντυπο ποὺ εἰσέρχεται στὸ μοναστήρι εἶναι λειτουργικὸ βιβλίον ἢ ἔργο μὲ δογματικὸ ἢ πατερικὸ περιεχόμενο, καὶ ἐπομένως δεκτικὸ σκόπιμων ἀλλοιώσεων καὶ παραχαράξεων.

Καὶ ἡ πραγματικὸτητα αὐτὴ δὲν εἶναι πάντα ἀποτέλεσμα ἀπλοϊκῆς φοβίας ἀφελῶν καὶ ἡμιμαθῶν μοναχῶν ποὺ σὲ κάθε καινοτομία, προερχόμενη ἀπὸ τὴν Ἑσπερία, διαβλέπουν κινδύνους διαβρώσεως τοῦ ὀρθόδοξου δόγματος. Ἐνδεικτικὰ, οἱ ἐκδόσεις τῆς *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, κύριο μέσο προσηλυτισμοῦ τῆς ὀρθόδοξης Ἀνατολῆς, τὰ βιβλία τῶν Ἑλλήνων λογίων ποὺ προσχώρησαν στὰ δυτικὰ δόγματα καὶ οἱ αὐθαίρετες, ἀλλὰ ὄχι κατ' ἀνάγκην σκόπιμες, συντμήσεις τῶν λειτουργικῶν κειμένων ἀπὸ τοὺς τυπογράφους κατέστησαν τοὺς μοναχοὺς ἀναγνώστες ἰδιαίτερα προσεκτικούς στὴ χρῆση τοῦ ἐντύπου.

Παρὰ τὸ γεγονός ὅτι ἡ ἐμπιστοσύνη πρὸς τὰ προϊόντα τῆς τυπογραφίας φαίνεται νὰ ἀποκρυσταλλώνεται σταδιακὰ μετὰ τὰ μέσα τοῦ 18ου αἰῶνα, οἱ μοναστηριακὲς βιβλιοθήκες ἔχουν ἤδη κατακλυσθεῖ ἀπὸ βιβλία. Ἡ ταυτόχρονη συγκέντρωση χειρογράφων δημιουργεῖ συχνὰ τὸ ἀδιαχώρητο στοὺς παραδοσιακοὺς χώρους φυλάξεώς τους, ποὺ ἀπὸ τοὺς μέσους χρόνους ἦταν σχεδὸν πάντα τὰ κατηχούμενα ἢ ὁ ἄνω ὄροφος τοῦ νάρθηκα τοῦ καθολικοῦ. Βαθμιαῖα, ἀναζητεῖται νέα στέγη σὲ μεγαλύτερα καὶ καταλληλότερα κτίρια, ἢ μέριμνα γιὰ τοὺς βιβλιακοὺς θησαυροὺς γίνεται περισσότερο ἐμφανῆς καὶ οἱ συστηματικὲς καταγραφές, ἂν καὶ ὄχι πάντα συνολικὲς, παρουσιάζουν μεγαλύτερη συχνότητα. Κύριο χαρακτηριστικὸ τους, ὡς τὰ μέσα τοῦ 19ου αἰ., ἡ ἀλφαβητικὴ ἢ εἰδολογικὴ κατάταξη καὶ ὄχι ἡ μορφή τῶν βιβλίων. Χειρόγραφα καὶ ἔντυπα καταγράφονται ἐνιαῖα, μὲ μόνη διάκριση τὸ χαρακτηρισμὸ τους ὡς *χειρίσια* καὶ *σταμπίσια*.

Οἱ ἱστορικὲς περιπέτειες, οἱ ἀλλεπάλληλες καταστροφές καὶ ἡ ἀνασφάλεια τοῦ βίου στὰ ἀστικά κέντρα τῆς ἑλληνικῆς Ἀνατολῆς κατὰ τοὺς χρόνους τῆς ὀθωμανικῆς κατακτῆσεως δὲν ἄφησε περιθώρια γιὰ τὴ δημιουργία μόνιμων κοσμικῶν ἢ καὶ ἀκόμη ἐκκλησιαστικῶν βιβλιοθηκῶν, τουλάχιστον ὡς τις ἀρχές τοῦ 19ου αἰ. Ἔτσι οἱ μοναστηριακὲς βιβλιοθήκες, ἰδρυμένες στὴν ἀσφάλεια ποὺ μόνον τὰ μοναστήρια παρεῖχαν σὲ ταραγμένες ἐποχές, καὶ παρὰ τις ἀφαιμάξεις ποὺ ὑπέστησαν ἀπὸ πολυάριθμες ξένες ἀποστολές, φαντάζουν μυθικὲς ἀκόμη καὶ στὸ σημερινὸ ἐπισκέπτη.

Πῶς ὅμως δημιουργήθηκε τὸ μέγεθος καὶ τὸ εὖρος τῆς μοναστηριακῆς βιβλιοθήκης;

Ὁ ἐμπλουτισμὸς τῆς μὲ συστηματικὲς ἀγορές, μὲ ἐξάιρεση ἴσως τὰ βιβλία τῆς λατρείας καὶ τῆς πνευματικῆς οἰκοδομῆς, δὲν φαίνεται νὰ ἀπασχόλησε ποτὲ σοβαρὰ τοὺς μοναχοὺς.

Κύρια πηγὴ συγκροτήσεως μιᾶς μοναστηριακῆς βιβλιοθήκης εἶναι ἡ δωρεά. Οἱ ἐνθυμήσεις καὶ τὰ κτητορικὰ σημεῖώματα ἀποκαλύπτουν τοὺς ποικίλους δωρητὲς καὶ ἀναπλάθουν τὶς διαδρομὲς ποὺ ἀκολούθησαν τὰ βιβλία, χειρόγραφα καὶ ἔντυπα ὡς ὅτου ἀποθησαυρισθοῦν στὴ βιβλιοθήκη μιᾶς μονῆς. Δωρητῆς ἀναδεικνύεται ὁ ἐπώνυμος κτίτωρ ἢ ἀνακαινιστής, λαϊκὸς ἢ κληρικὸς· ὁ παλαιὸς ἀδελφὸς τῆς μονῆς, ποὺ ἀφοῦ ἀνῆλθε στὰ ἀνώτατα ἀξιώματα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, στὴ δύση τοῦ βίου, ἐπιστρέφει στὴ μονὴ τῆς μετανοίας του μεταφέροντας καὶ τὰ βιβλία του· ὁ ταξιδιώτης μοναχὸς ποὺ περιπλανᾶται ἀπὸ τόπου εἰς τόπον γιὰ νὰ συλλέξει ἐλεημοσύνη γιὰ τὴ χειμαζόμενη μονή· ὁ φιλομαθὴς οἰκονόμος κάποιου μετοchioῦ· ὁ ὑπερόριος, δηλαδὴ ὁ ἐξόριστος στὴ μονὴ πατριάρχης ἢ ἐπίσκοπος· ὁ δάσκαλος τοῦ μοναστηριακοῦ σχολείου, ὅπου αὐτὸ ὑπάρχει· ὁ ἀπανταχοῦ ἄσημος εὐσεβὴς λευίτης ἢ λαϊκὸς ὑπὲρ ψυχικῆς του σωτηρίας· ὁ λόγιος ἀδελφὸς τῆς μονῆς, ὁ ὁποῖος, μὲ τὴν ἐπικράτηση τῆς ἰδιορρυθμίας ὡς κύριου τρόπου μοναχικῆς ἀσκήσεως στὴν ὕστερη βυζαντινὴ ἐποχὴ καὶ σὲ ὅλη τὴ διάρκεια τῆς Ὀθωμανικῆς κατὰκτησης, εἶχε τὴ δυνατότητα συγκροτήσεως βιβλιακῆς συλλογῆς. Τέλος, στὴ μοναστηριακὴ βιβλιοθήκη ἐναποτίθενται βιβλία διαλυμένων μονῶν ποὺ διέφυγαν τὸν ἀφανισμό.

Στὰ προαναφερθέντα ἄς ἐπιτραπεῖ νὰ προστεθοῦν ὀρισμένες ἐπισημάνσεις σχετικὰ μὲ τὴ λειτουργία τῆς μοναστηριακῆς βιβλιοθήκης ὡς κέντρου μελέτης καὶ παιδείας.

Ἀσφαλῶς, κύρια χρῆση τοῦ βιβλιακοῦ ἀποθέματος μιᾶς μονῆς εἶναι πάντοτε ἡ πνευματικὴ οἰκοδομὴ τοῦ μοναχοῦ ἢ τοῦ προσκυνητῆ. Ἡ παρουσία μεγάλου ἀριθμοῦ βιβλίων τῆς θύραθεν παιδείας, τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν καὶ τῆς ξένης γραμματείας, τίτλων ποὺ ξενίζουν πολλές φορές τὸ σύγχρονο παρατηρητῆ, δὲν σημαίνει κατ' ἀνάγκη ὅτι ἀντανακλοῦν τὰ ἐνδιαφέροντα ὅλης τῆς μοναστικῆς κοινότητος. Ἐκπροσωποῦν τὶς προσωπικὲς περιέργειες καὶ τὰ ἐνδιαφέροντα τῶν δωρητῶν-προηγούμενων κατόχων, κληρικῶν καὶ λαϊκῶν ποὺ τὰ κληροδότησαν. Ἡ χρῆση τους παραμένει περιστασιακὴ ἢ ἀπουσιάζει παντελῶς.

Ὡστόσο ἡ μοναστηριακὴ βιβλιοθήκη δὲν μπορεῖ μὲ κανένα λόγο νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς ἀποθήκη βιβλίων ἢ χειμηλίων. Σὲ αὐτῇ, ἰδίως ὡς τὸ 19ο αἰῶνα, θὰ ἀναζητήσουν οἱ λόγιοι τὰ ἀναγνώσματα καὶ τὶς πηγὲς τῶν συγ-

γραφῶν τους. Αὐτή θὰ τροφοδοτήσῃ τὶς παιδευτικὲς προσπάθειες τῶν χρόνων τῆς Τουρκοκρατίας. Αὐτή, τέλος, θὰ πλάσῃ τὸν ἀπολογητὴ μὲναχὸ τοῦ δόγματος.

Ἄν στὶς μοναστηριακὲς βιβλιοθηκὲς ἔχουν συγκεντρωθεῖ προϊόντὰ ποὺ ἀποτυπώνουν τὴν ἀνθρώπινη σοφία ἢ τὴν πνευματικὴ ἐμπειρία καὶ εὐσέβεια, στὰ ἀρχεῖα ἔχουν ἐναποτεθεῖ τὰ τεκμήρια τῆς ἐπίγειας δραστηριότητος τῶν μοναστῶν.

Εἶναι κοινὸς τόπος ὅτι ἡ συγκρότηση ὁποιουδήποτε χρηστικοῦ ἀρχείου ἐκκλησιαστικοῦ ἢ κοσμικοῦ, φυσικοῦ ἢ νομικοῦ προσώπου δὲν ἀποτελεῖ τυχαία καὶ συμπτωματικὴ ἐνέργεια, οὔτε ἀπορρέει ἀπὸ τὴν ὅποια περιέργεια ἢ συλλεκτικὴ ἔφεση. Τὰ ἔγγραφα συσσωρεύονται αὐτόματα ἀπὸ τὶς θεσμικὲς ἀνάγκες ἢ τὶς καθημερινὲς δραστηριότητες μιᾶς ἀρχῆς, ἀντιπροσωπεύουν τὴν τεκμηρίωσή της καὶ ἐναποτίθενται στὰ ἀρχεῖα ὅπως ἀκριβῶς δημιουργοῦνται τὰ γεωλογικὰ στρώματα.

Ἄπὸ τὴν ἀρχὴ αὐτὴ ἀσφαλῶς δὲν θὰ μπορούσαν νὰ ἐξαιρεθοῦν οἱ ἀρχεϊακὲς μονάδες τῶν μονῶν τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς.

Ἄπὸ τὴν ἴδρυσή τους, ποὺ πολλὲς φορὲς ἀνάγεται στὰ βυζαντινὰ χρόνια, ἐπισώρευσαν σταδιακὰ στὰ γραμματοφυλακεῖα τους χρυσόβουλλα καὶ προστάγματα βυζαντινῶν αὐτοκρατόρων, σιγίλλια καὶ πιττάκια πατριαρχῶν, ἔγγραφα βυζαντινῶν κρατικῶν λειτουργῶν, σουλτανικὰ φερμάνια, ἱεροδικαστικὲς ἀποφάσεις, ὅλα τεκμήρια θεσμικῶν ἀναγκῶν. Καὶ ἀκόμη ἄλλα, ταπεινότερα ἔγγραφα, ποὺ ἀποκαλύπτουν ὅμως τὸ σφυγμὸ ἐνὸς μακραίωνος καθημερινοῦ βίου σὲ ὅλες του τὶς ἐκφάνσεις.

Ὅσον ἀφορᾷ τὸ περιεχόμενό τους, τὰ ἀρχεῖα, παρὰ τὶς ἐπὶ μέρους διαφοροποιήσεις, παρουσιάζουν ὁμοειδῆ τυπολογία. Τοῦτο ὀφείλεται στὸ ὅτι α) οἱ μονὲς ἔχουν συγγενεῖς ἀπαρχὲς καὶ ἐλάχιστα ἀποκλίνουσες μεταξὺ τους διοικητικὲς δομές, ἐφόσον ἡ ἐξέλιξη καὶ ἡ ἐσωτερικὴ λειτουργία τους ρυθμίζεται ἀπὸ τοὺς κανόνες τοῦ μοναχικοῦ πολιτεύματος καὶ β) οἱ ζωτικὲς ἀνάγκες ἐπιβιώσεώς τους εἶναι οἱ ἴδιες· οἱ μονὲς ἔχουν κτίτορες, εὐεργέτες, δωρητὲς, πνευματικούς καὶ συνάμα διοικητικούς ἡγήτορες καὶ ὡς οἰκονομικὲς μονάδες ἐντάσσονται, ἢ ἐντάσσονταν τουλάχιστον ὡς πρόσφατα, στὸ ἐκάστοτε κρατοῦν σύστημα ἀγροτικῆς οἰκονομίας.

Ἐπομένως οἱ κύριες μεγάλες ἐνότητες τεκμηρίων τὰ ὅποια τηροῦν περιέχουν κυρίως:

α) ἔγγραφα κτιτορικὰ καὶ ἔγγραφα ποὺ κατοχυρώνουν προνόμια διοικητικὰ καὶ οἰκονομικά·

β) ἔγγραφα-τίτλους ἀγαθῶν, δηλαδὴ «ἀποδείξεις» δικαιωμάτων καὶ ἀ-

παιτήσεων που αναφέρονται στην κατοχή και την εκμετάλλευση ακίνητης περιουσίας (π.χ. πάσης φύσεως τίτλους ιδιοκτησίας, σύνολα έγγραφων που ανασυνθέτουν το «χρονικό» διευθετημένων υποθέσεων):

γ) έγγραφα και κατάστιχα με διαχειριστικό χαρακτήρα·

δ) έγγραφα που αφορούν την τρέχουσα διοίκηση τῆς μοναστικῆς κοινότητας·

ε) κατάστιχα ἐσωτερικῆς μνήμης (μοναχολόγια, βρέβια, κώδικες προθέσεων κ.λπ.).

Ἡ φροντίδα τῶν μοναχῶν γιὰ τὸ ζωτικῆς σημασίας αὐτὸ ἀρχεῖο ὑλικὸ ἐκδηλώθηκε πολὺ πρῶιμα. Σημειώματα στὸ νῶτο τῶν ἐγγράφων, πού χρονολογοῦνται ἤδη ἀπὸ τὰ βυζαντινὰ χρόνια, μαρτυροῦν ἀλλεπάλληλες καταγραφές, ταξινομήσεις καὶ ἐπεξεργασίες μοναχῶν ἀρχειονόμων. Οἱ ἐπεμβάσεις πού εἶναι ἰδιαίτερα ὁρατὲς ἀπὸ τὸ 18ο αἰῶνα καὶ ἐξῆς, αφοροῦν: α) ἀντιγραφές ἀρχεῖοκῶν συνόλων σὲ κώδικες (cartulaires) καὶ β) σύνταξη καταλόγων πού φέρονται ὡς περιέχοντες τὸ σύνολο τῶν ἐγγράφων μιᾶς μονῆς ἢ ἐκείνων πού ἀναφέρονται σὲ μιὰ συγκεκριμένη ὑπόθεση, κυρίως κτηματικὴ ἢ δικαστικὴ. Τὸ ἔργο τοῦ Mabillon στὴν Ἐνατολή θὰ κάνει τὴν ἐμφάνισή του στὰ τέλη τοῦ ἴδιου αἰῶνα, μὲ τὶς ἐργασίες τοῦ Κυρίλλου Πελοποννησίου καὶ τοῦ Θεοδωρήτου τοῦ ἐξ Ἰωαννίνων στὸ πλουσιότατο ἀρχεῖο τῆς μονῆς Μεγίστης Λαύρας τοῦ Ἁγίου Ὀρους.

Τὰ ἐγγράφα, ὅταν ἀνευρίσκονται ταξινομημένα, εἶναι καταταγμένα εἰδολογικά, σὲ ἀδιάσπαστη χρονολογικὴ σειρά. Οἱ χρονολογικὲς τομὲς πού συμπίπτουν μὲ τὶς ἀντίστοιχες φάσεις τῆς ἐλληνικῆς ἱστορίας δὲν ἔχουν ἰδιαίτερη σημασία στὴ λειτουργία τῶν μοναστηριακῶν ἀρχείων, τουλάχιστον ὡς τὰ μέσα τοῦ αἰῶνα μας. Γιὰ τοὺς παλαιότερους μοναχοὺς ἀρχαιοφύλακες οἱ ἐννοιες τοῦ ἐνεργοῦ καὶ ἀνενεργοῦ ἀρχείου δὲν ὑφίστανται. Ἐλάχιστη σημασία ἔχει ἂν τὰ ἐγγράφα εἶναι βυζαντινὰ, μεταβυζαντινὰ ἢ νεότερα, ἂν εἶναι ἐλληνόγλωσσα ἢ ξενόγλωσσα (κυρίως τουρκικὰ) ἢ ἂν ὁ ἐκδότης τοὺς ἦταν βυζαντινὸς αὐτοκράτορας, πατριάρχης, σουλτάνος, καδῆς ἢ κρατικὸς λειτουργὸς τῆς ἐλληνικῆς ἐπικράτειας.

Ἡ κάθετη αὐτὴ ὀργάνωση ὀριοθετεῖ καὶ τοὺς σκοποὺς τοὺς ὁποίους ἐξυπηρετεῖ τὸ ἀρχεῖο. Καὶ αὐτοὶ δὲν εἶναι ἢ ἐπιστημονικὴ περιέργεια τῶν ἐδικῶν ἢ τῶν ἀγρευτῶν τῆς ἱστορικῆς πληροφορίας. Γιὰ τὸ μοναχὸ τὸ ἐγγράφο δὲν εἶναι, ἢ δὲν ἦταν τουλάχιστον ὡς πρόσφατα, ἱστορικὸ τεκμήριο προσεγγίσιμο μὲ συγκεκριμένη ἐπιστημονικὴ μεθοδολογία. Ἀποτελεῖ τὸν ἀψευδῆ μάρτυρα τῆς ὑποστάσεως, τῶν δικαιωμάτων καὶ τῶν ἀπαιτήσεων τῆς μοναστικῆς κοινότητας.

Γίνεται ἱστορικὴ μαρτυρία ἀπὸ τὴ στιγμή πού ἡ θέση τοῦ μοναστικοῦ

ιδρύματος είναι κατοχυρωμένη και ασφαλής, και τὸ ἔγγραφο δὲν χρησιμεύει γιὰ νὰ τὴν τεκμηριώσει. Ὡστόσο καὶ πάλι θὰ ἐπιστρατευθεῖ γιὰ νὰ ἀναδείξει τὴν παλαιότητα, τὴν αἴγλη καὶ τὴν ἀγιότητα τοῦ χώρου ἢ θὰ διατηρηθεῖ μὲ τὴν ἐλπίδα ἐπαναχρήσεως σὲ μελλοντικούς εὐνοϊκότερους καιρούς.

Γιὰ τὸν ἱστορικό, ὅμως, τῶν μέσων καὶ νεότερων χρόνων τῆς ἑλληνικῆς Ἀνατολῆς τὰ μοναστηριακὰ ἀρχεῖα εἶναι, ἴσως, ἡ πολυτιμότερη πηγή πληροφοριῶν ποὺ διαθέτει. Οἱ πολεμικὲς περιπέτειες, ἡ ὀθωμανικὴ κατάκτηση καὶ οἱ ἀλλεπάλληλες καταστροφές, μὲ ἐξάιρεση τὶς βενετοκρατούμενες περιοχές, ἀφάνισαν ἢ ἐλάττωσαν δραματικὰ τὰ ἀρχεῖα τεκμήρια τῶν κοινοτικῶν καὶ ἐκκλησιαστικῶν ἀρχῶν. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι στὴν ἴδια τὴν Κωνσταντινούπολη, πρωτεύουσα τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας, δὲν σώθηκε οὔτε ἓνα τεκμήριο κρατικῆς ἀρχῆς ποὺ νὰ χρονολογεῖται πρὶν τὸ 1453.

Οἱ ἀπαντήσεις σὲ αἰτούμενα τῆς ἱστορίας τῶν θεσμῶν τῆς κοινωνικῆς ἱστορίας καθὼς καὶ τῆς τοπικῆς ἱστορίας, παρὰ τὶς ἀσυνέχειες ποὺ ὀφείλονται κατὰ τὸ πλεῖστον σὲ ἔκτακτα γεγονότα ἀλλὰ καὶ σὲ ἐκούσιες σιωπές, ὅχι σπάνια δίδονται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὸ περιεχόμενο τῶν μοναστηριακῶν ἀρχείων.

Δὲν εἶναι ὑπερβολὴ νὰ ὑπογραμμισθεῖ ὅτι καὶ γιὰ τὸν ἱστορικό αὐτῶν καθαιτῶν τῶν ἐγγράφων τὰ ἀρχεῖα τῶν μονῶν εἶναι μοναδικὰ. Ἐκεῖ διασώθηκε σχεδὸν τὸ σύνολο τῶν πρωτότυπων τεκμηρίων τῶν μέσων χρόνων τῆς αὐτοκρατορίας τῆς Ἀνατολῆς. Ἄν ἔλειπαν τὰ βυζαντινὰ ἔγγραφα ποὺ διατηρήθηκαν στὶς μονές τοῦ Ἁγίου Ὁρους καὶ κατὰ δεύτερο λόγο στὴν Πάτμο, στὰ Μετέωρα καὶ σποραδικὰ σὲ ἄλλα μοναστηριακὰ κέντρα δὲν θὰ μιλούσαμε σήμερα γιὰ τὴν ἐπιστῆμη τῆς Βυζαντινῆς Διπλωματικῆς παρὰ μόνο γιὰ μαρτυρίες περὶ αὐτῆς.

Πέρα ὅμως ἀπὸ τὴν πρακτικὴ ἢ ἱστορικὴ χρησιμότητα, τὸ ἔγγραφο γιὰ τὸ μοναχὸ τῆς Ἀνατολῆς εἶναι ζῶν μάρτυρας τῆς ἱερῆς ἱστορίας τοῦ τόπου ποὺ ἐπέλεξε γιὰ νὰ προσεγγίσει τὸ ἀσκητικὸ ἰδεῶδες.

Πρὶν μερικὰ χρόνια, ὅταν ταξινομούσαμε τὸ παλαιότερο ἀρχεῖο τοῦ Πρωτάτου στὶς Καρυές τοῦ Ἁγίου Ὁρους, εἴχαμε τὴν εὐτυχία νὰ περιεργασθοῦμε ἀπὸ κοντὰ ἓνα ἀπὸ τὰ παλαιότερα βυζαντινὰ ἔγγραφα ποὺ σώθηκαν ὡς τὶς μέρες μας καὶ τὸ ὁποῖο εἶναι συνάμα τὸ πιὸ πολύτιμο καὶ ἱερὸ τεκμήριο τῆς ἀγιορειτικῆς ἱστορίας· τὸ *Τυπικὸν* τοῦ αὐτοκράτορα Ἰωάννου Τσιμισκῆ τοῦ ἔτους 972, τὸν ἀρχαιότερο δηλαδὴ Καταστατικὸ Χάρτη τῆς Ἀθωνικῆς πολιτείας. Ξεδιπλώσαμε μὲ μεγάλη προσοχὴ τὸ μακρὸν περιγαμηνὸ εἰλητάριο καὶ ἀρχίσαμε ἀργὰ τὴν ἀνάγνωση. Φθάσαμε στὶς ὑπογραφές. Πρώτη ἡ ὑπογραφή τοῦ αὐτοκράτορα: *Ἰωάννης ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς Ρωμαίων*. Σὲ μικρὴ ἀπόσταση, ἀκολουθοῦσε ἡ ὑπογραφή τοῦ τότε Πρώτου τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἀθανασίου καὶ ἀμέσως μετὰ ἡ ὑπογραφή: *Ἀθανάσιος μοναχὸς καὶ*

ηγούμενος τῆς Μεγάλης Λαύρας. Ὁ ἰδρυτὴς τοῦ ἀγιορειτικοῦ κοινοβιατισμοῦ ἦταν ἐκεῖ παρὼν μὲ τὴν ἰδιόχειρη ὑπογραφή του. Στὸ ἄκουσμα τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου τοῦ Ἀθωνίτου οἱ παριστάμενοι πατέρες, ἐπιστάτες καὶ ἀντιπρόσωποι, ἐνθερμοὶ συμπαραστάτες ἀλλὰ καὶ ἄγρυπνοὶ ἐπιτηρητὲς τῆς ἐργασίας μας, ὑποκλίθηκαν, σταυροκοπήθηκαν μὲ εὐλάβεια καὶ ἀσπασθήκαν τὴν ὥα τοῦ ἐγγράφου. Στὴ σιωπὴ ποὺ ἀκολούθησε συνειδητοποιήσαμε μὲ δέος τὴν παρουσία τῆς βιωμένης ἱστορίας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΥΠΟΜΝΗΜΑ

Τὰ βιβλιογραφικὰ παραθέματα ποὺ ἀκολουθοῦν, ἀποτελοῦν ἐνδείξεις μόνον ἑνὸς στοιχειώδους βιβλιογραφικοῦ ὁδηγοῦ γιὰ τὶς μοναστηριακὲς βιβλιοθήκες καὶ τὰ ἀρχεῖα.

Γιὰ τὶς συλλογὲς χειρογράφων τῶν μοναστηριακῶν βιβλιοθηκῶν βλ. τὰ ἀντίστοιχα πρὸς τὶς μονὲς λήμματα στοῦ M. Richard, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues des manuscrits grecs*, Παρίσι 1958 (καὶ *Supplément I*, Παρίσι 1964· νέα ἔκδοση μὲ προσθήκες θὰ κυκλοφορήσει σύντομα ἀπὸ τὸ Institut de Recherche et d'Histoire des Textes). Γιὰ τὶς βυζαντινὲς μοναστηριακὲς βιβλιοθήκες βλ. O. Volk, *Die byzantinischen Klosterbibliotheken Griechenlands, Konstantinopels und Kleinasiens*, Μόναχο 1955 (ἀδημοσίευτη διδακτορικὴ διατριβή).

Οἱ δημοσιευμένοι συστηματικοὶ κατάλογοι τῶν ἐντύπων βιβλίων μοναστηριακῶν βιβλιοθηκῶν δὲν εἶναι εὐάριθμοι. Βλ. ἐνδεικτικὰ: Α. Λαζάρου, *Κατάλογος ἐντύπων βιβλιοθήκης Ὀλυμπιώτισσης*, Ἀθήνα 1964— Γ. Καρᾶ, *Τὰ ἑλληνικὰ ἐντυπα τοῦ Πρωτάτου καὶ τῆς Ἀθωνιάδος*, Ἀθήνα 1985— Τοῦ ἴδιου, *Τὰ ἑλληνικὰ ἐντυπα τῆς I.M. Σίμωνος Πέτρως*, Ἀθήνα 1989— Μ. Φραγκίσκου, *Πατριακὴ βιβλιοθήκη. Κατάλογος τῶν ἐντύπων (15ος-19ος αἰ.)*, τόμ. Α', 1479-1800, Ἀθήνα 1993 (ὑποδειγματικὴ ἐργασία). Συνθετικὴ μελέτη γιὰ μοναστηριακὴ βιβλιοθήκη ἐντύπων: Τ. Σκλαβενίτη, «Ἡ βιβλιοθήκη τῶν ἐντύπων τῆς μονῆς Μεγίστης Λαύρας τοῦ Ἀθω», *Μνήμων* 11 (1987), σελ. 83-121.

Παλαιότερη βιβλιογραφία γιὰ ἀρχεῖακὸ ὕλικὸ ποὺ προέρχεται καὶ ἀπὸ μοναστηριακὰ ἀρχεῖα περιέχεται στὴν πρώτη συστηματικὴ ἀπόπειρα βιβλιογραφικῆς συναγωγῆς, κυρίως τῶν ἐκδεδομένων ἐγγράφων τῆς βυζαντινῆς καὶ νεότερης περιόδου, ἀπὸ τὸν P. Mark, «Register über das byzantinische und neugriechische Urkundenmaterial», *Königl. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Plan eines Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit*, Μόναχο 1903, σελ. 13-105. Προσθήκες: Σ. Λάμπρου, *στο ἴδιο*, σελ. 106-123.— P. Mark, *Byzantinische Zeitschrift* 13 (1904), σελ. 697.— Α. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, *Byzantinische Zeitschrift* 14 (1905), σελ. 384-399.— Ν. Βέη, *Byzantinische Zeitschrift* 15 (1906), σελ. 446-490.— R. Salomon, *Byzantinische Zeitschrift* 15 (1906), σελ. 490-494.— P. Mark, *Byzantinische Zeitschrift* 17 (1908), σελ. 312. Γιὰ τὴ νεότερη βιβλιογραφία βλ. Ε. Λύκουρη-Λαζάρου, *Τα ἀρχεῖα στο νεοελληνικὸ κράτος ἐὼς τὴν ἰδρυση τῶν Γενικῶν Ἀρχείων (1821-1914)*, Ἀθήνα 1991, σελ. 111-120 (ἐλλιπὴς βιβλιογραφία).

Εἰδικὰ γιὰ τὶς μοναστηριακὲς βιβλιοθήκες καὶ τὰ ἀρχεῖα τοῦ ἁγίου Ὁρους βλ. Χ. Πατρινέλη, *Βιβλιοθήκαι καὶ Ἀρχεῖα τῶν Μονῶν τοῦ ἁγίου Ὁρους. Ἀνατύπωσις (μετὰ προ-*

σθηκῶν) ἐκ τῆς Θεολογικῆς καὶ Ἠθικῆς Ἐγκυκλοπαιδείας τόμ. Α' (1962), στ. 935-943, Ἀθήνα 1963.— Μ. Ι. Μανούσακα, «Ἑλληνικά χειρόγραφα καὶ ἔγγραφα τοῦ Ἁγίου Ὁρους», Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 32 (1963), σελ. 377-419.— Κρ. Χρυσοχοῦδη, «Τὰ ἀρχεῖα τοῦ Ἁγίου Ὁρους», Ἐποπτεία τευχ. 94, Δεκέμβριος 1984, σελ. 1249-1251.— Χρύσας Μαλτέζου - Κρ. Χρυσοχοῦδη, «Τὰ μεταβυζαντινὰ ἀρχεῖα τοῦ Ἁγίου Ὁρους. Τὰ ἑλληνικά ἔγγραφα», XIII^e Congrès international des Études byzantines. Rapports pléniérs, Μόσχα 1991, σελ. 283-287. Τὰ βυζαντινὰ ἔγγραφα τῶν μονῶν τοῦ Ἁγίου Ὁρους ἐκδίδονται στὴν ἐκδοτικὴ σειρὰ *Archives de l' Athos* (ἀπὸ τὸ 1945 ὡς σήμερα ἔχουν ἐκδοθεῖ 19 τόμοι), ἐνῶ οἱ ἐπιτομὲς τῶν μεταβυζαντινῶν ἐγγράφων ἐκδίδονται στὴ σειρὰ Ἀθωνικά Σύμμεικτα ἀπὸ τὸ Κέντρο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν τοῦ Ἐθνικοῦ Ἰδρύματος Ἐρευνῶν.

MONASTIC LIBRARIES AND ARCHIVES: DEPOSITORIES OF HISTORICAL EVIDENCE

The core material of any monastic library comprises liturgical books and literature on patristic studies and asceticism, all of which contribute to the smooth conduct of worship and regular observation of monastic offices, as well as to the spiritual training of the monks. Beyond this, however, the intellectual interests of the higher-ranking clergy, the desire for learning and the spiritual quests of the monks, the generosity of churchmen and laity alike, and production of books in the monasteries themselves have all served to enrich the libraries with manuscripts of both sacred and secular writings.

Eminent figures from the history of Byzantine monasticism, such as Theodore Studites, Athanasius the Athonite and Hosios Christodoulos of Patmos give detailed accounts in their typika of how the monastic library should function.

The revival in monastic and secular learning in the 14th century brought about a considerable enrichment of the major monastic libraries, while from the early 16th century onwards the printed book, so much easier to use and read and therefore more attractive, even in monastic circles, quickly made its appearance in the monasteries of the Christian East. The presence en masse of the printed book did not, however, put a stop to the use or production of manuscripts. Scriptoria still contributed to manuscript production in the monasteries, right up to the 18th century.

The reason for this practice, particularly in the monasteries, is to be found in the distrust of the printed book, produced as it was in the Roman Catholic or Protestant West, as a rule. This caution increased when the book arriving at the monastery was a liturgical book or a work on dogma or the Early Fathers and consequently liable to deliberate alteration or falsification.

The main source for the creation of a monastery library is the bequest, while the presence of a great number of books of secular education, the exact sciences or foreign literature, titles which often surprise the modern observer, usually represents the personal preoccupations and interests of the previous owners, clergy

and laity, who bequeathed them. However the monastery library can in no way be described as a mere repository for books and relics. Up until the 19th century in particular scholars used it to look for texts of the past.

In the monastery archives there was a gradual accumulation of golden bulls and orders from Byzantine emperors, sigillia and letters from patriarchs, documents from Byzantine government offices, firmans from the Sultans, decisions of the ecclesiastical courts, along with humble documents relating to everyday life. They have the same kind of typology and comprise for the most part: a) foundation charters and documents that consolidate administrative and financial privileges; b) registered titles to goods, that is «proofs» of rights and claims relating to the possession and use of property (for example, titles of ownership of all kinds, groups of documents that reconstruct the history of cases that have been settled; c) documents and ledgers of an administrative nature; d) documents which deal with the every day running of the monastic community, and e) personal memoranda (monastery hours, inventories, lists of additions, etc.).

The concern of the monks for this archive material of vital significance was demonstrated very early. However, a work similar to Mabillon's made its appearance in the East at the end of the 18th century, with the activities of Cyril the Peloponnesian and Theodoretus from Iannina in the rich archives of the monastery of Great Lavra on Mt Athos.

For the monks of earlier times who were in charge of the archives the concepts of a working and a non-working archive did not exist. It was of very little importance whether the documents were Byzantine, post-Byzantine or late, whether they were in Greek or another language (Turkish, mainly) or whether the publisher was a Byzantine emperor, a patriarch, a sultan, a Turkish judge or a state official of the Greek state. For the monk using the archives, the document is not, or at least was not until recently, a piece of historic evidence to be approached by a particular scientific methodology. It constitutes the authentic evidence of the existence, the rights and the claims of the monastic community. It becomes historic evidence from the moment the position of the monastic foundation is consolidated and secure, and the document does not serve to testify to it. Nevertheless it will be brought into service once again to promote the age, the brilliance and the holiness of the place or it will be preserved with the hope of using it again in more favourable circumstances in the future.

For the historian of the medieval and later years of the Greek East, the monastery archives are perhaps the most valuable source of information he has at his disposal. The responses to the many questions of history of society's institutions and of social history and local history, despite the gaps which occur, for the most part as a result of irregular events and deliberate withholding of information, are to be found without exception in material from the monastic archives.

Over and above their practical or historical use, for the monk of the Eastern Orthodox Church the document is a vivid testament to the sacred history of the place he has chosen for the pursuit of the ascetic ideal.

ΠΑΡΕΜΒΑΣΗ ΓΙΑ ΤΟ ΘΕΣΜΟ ΤΗΣ ΖΗΤΕΙΑΣ

Σε ένα συνέδριο για τους «Δρόμους του μοναχισμού» δέν θα πρέπει, νομίζω, να παραληφθῆ μιά, ἔστω σύντομη, ἀναφορά στοῦ θεσμοῦ τῆς ζητείας, τὸν ὁποῖο εἶχα τὴν εὐκαιρία νὰ ἐξετάσω σὲ σειρά μελετῶν μου.

Ἡ *ζητεία* (στὰ ἑλληνικὰ ἔγγραφα χαρακτηρίζεται συχνὰ ὡς *ἐλεημοσύνη*, *miluita* στὰ ρουμανικὰ, *milostinja* στὰ ρωσικὰ καὶ γενικὰ στὰ σλαβικὰ) ἀσκήθηκε ἀπὸ τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία κατὰ τὴ διάρκεια τῆς Τουρκοκρατίας, καὶ ἐξ αἰτίας τῆς σημασίας καὶ τῆς συχνῆς τῆς χρήσης γρήγορα ἔγινε θεσμός. Ἡ *ζητεία* εἶναι δημιούργημα τῆς ἱστορικῆς συγκυρίας καὶ τῆς ἀνάγκης. Πράγματι, γιὰ νὰ ἀνταποκριθοῦν στὶς βαριές οἰκονομικὲς ὑποχρεώσεις ἀπέναντι στοῦ κυρίαρχο Ὀθωμανικοῦ κράτος καὶ στὶς ἐπιτακτικὲς ἀνάγκες διαβίωσης, τὰ πατριαρχεῖα, οἱ ὀρθόδοξοι Ἐκκλησίες καὶ τὰ μοναστήρια, ποὺ εἶχαν σὲ μεγάλο μέρος στερηθῆ ἀπὸ τοὺς οἰκονομικοὺς τοὺς πόρους καὶ ἀπὸ τὰ προνόμια ποὺ τοὺς εἶχαν παραχωρήσει οἱ βυζαντινοὶ αὐτοκράτορες, ἦταν ὑποχρεωμένα νὰ προστρέξουν στὴ βοήθεια τῶν χριστιανῶν. Ἔτσι ἱερεῖς καὶ μοναχοί, οἱ λεγόμενοι «ταξιδιῶτες», διέτρεχαν τὶς χριστιανικὲς χῶρες κηρύττοντας καὶ ζητώντας τὴν «ἐλεημοσύνη» τῶν εὐλαβῶν χριστιανῶν. Ὑπογραμμίζω τὸ γεγονός ὅτι σὲ ὀρισμένες περιπτώσεις καθολικὲς ἐκκλησιαστικὲς ἢ κοσμικὲς ἀρχὲς παραχώρησαν σὲ ὀρθόδοξο μοναστήρι τὸ δικαίωμα νὰ διενεργήσει τὴ *ζητεία* σὲ περιοχὲς, ποὺ βρίσκονταν ὑπὸ τὴ δικαιοδοσία τοῦ Πάπα.

Ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν σχετικῶν ἐγγράφων συνάγεται ὅτι ἡ διενέργεια τῆς *ζητείας* ἀπὸ τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία δέν ἦταν ἀνεξέλεγκτη, ἀλλὰ ἀκολουθοῦσε συγκεκριμένη διαδικασία¹. Ἔτσι, γιὰ νὰ διενεργήσουν τὴ *ζητεία* οἱ ἐκπρόσωποι τῶν ἐκκλησιῶν καὶ τῶν μονῶν ἔπρεπε νὰ εἶναι ἐφοδιασμένοι μὲ

1. Βλ. σχετικά τὴ μελέτη μου «Actes des princes phanariotes en faveur du couvent de Patmos», *Συμπόσιον: Ἡ Ἐποχὴ τῶν Φαναριωτῶν*, 21-25 Ὀκτωβρίου 1970, Θεσσαλονίκη 1974, κυρίως σελ. 427-429, ὅπου καθορίζεται ὁ μηχανισμὸς τῆς *ζητείας*.

τὰ ἀκόλουθα ἔγγραφα: 1) ἔγγραφο, πού ἐξέδιδε τὸ πατριαρχεῖο ἢ ἄλλη ἀνώτατη ἐκκλησιαστικὴ ἀρχή, ὕστερα ἀπὸ αἴτηση τῶν ἐνδιαφερομένων, ἀπευθυνόταν στὶς ἀρχές τῆς χώρας, ὅπου θὰ γινόταν ὁ ἔρανος, καὶ καλοῦσε τοὺς χριστιανούς, κληρικούς καὶ λαϊκούς, νὰ συνδράμουν τὴ συγκεκριμένη ἐκκλησία ἢ μονή· 2) συστατικὴ ἐπιστολὴ ἀπὸ τὶς ἀρχές τῆς ἐνδιαφερόμενης ἐκκλησίας ἢ μονῆς, πού ἐξουσιοδοτοῦσε τὸν κληρικὸ ἐκπρόσωπό τους γιὰ τὴ διενέργεια τοῦ ἐράνου· 3) ἔγγραφο τοῦ ἡγεμόνα τῆς χώρας, πού ἐπέτρεπε στὸν συγκεκριμένο ἐκπρόσωπο νὰ διενεργήσει τὴ ζήτησι· 4) κυρωμένα κατὰ στίχα, ὅπου οἱ ἐκπρόσωποι κατέγραφαν ἀναλυτικὰ τὰ ποσὰ πού κατέβαλε κάθε χριστιανός. Οἱ ἐξουσιοδοτημένοι «ταξιδιωτὲς» ἔφεραν μαζί τους ἅγια λείψανα καὶ εἶχαν τὸ δικαίωμα νὰ ἱεουργήσουν στοὺς τόπους τοῦ προορισμοῦ τους.

INTERVENTION ON THE INSTITUTION OF ALMS-BEGGING

At a conference on «Routes of monasticism» the institution of alms-begging, which I had the opportunity to examine in a serie of studies, cannot go without a mention.

Alms-begging is frequently described in Greek and Latin documents as *elemosyne*, in Romanian as *miluița*, and in Russian and Slavonic languages in general as *milostinja*. It was practised by the Orthodox Church throughout the Turkish Domination and because of its importance and the frequency of its use it quickly became an institution. Alms-begging is the product of historic coincidence and of necessity. What happened was that in order to deal with the harsh economic circumstances in the face of the ruling Ottoman Empire and the pressing need to survive, the patriarchates, the orthodox churches and the monasteries who had to a large extent been deprived of their financial resources and the privileges granted them by the Byzantine emperors, were obliged to resort to help from the Christian community. Thus priests and monks, the so-called 'travellers' roamed the Christian lands preaching and begging for 'alms' from devout Christians. I emphasise the fact that in certain cases Catholic church or secular authorities granted an orthodox monastery the right to practise alms-begging in regions under the jurisdiction of the Pope.

From a study of the relevant documents the conclusion can be drawn that the practice of alms-begging by the Orthodox Church was not uncontrolled, but followed a certain procedure¹. Thus in order to practice alms-begging representa-

1. See my paper «Actes des princes phanariotes en faveur du couvent de Patmos», *Symposium: L'époque Phanariote, 21-25 octobre 1970*, Thessaloniki 1974, mainly pp. 427-429, where the alms-begging procedure is explained.

tives of churches and monasteries had to be furnished with the following documents: 1) a document issued by the Patriarchate or another higher ecclesiastical authority, after a request by the interested parties, and directed to the authorities in the countries where the charity was to be given, calling Christians, both clergy and laity, to come to the relief of the particular church or monastery; 2) a letter of introduction from those in charge of the church or monastery concerned, authorising its clerical representative to proceed with the alms-begging; 3) a document from the ruler of the country allowing the representative to practice alms-begging; and 4) officially validated catalogues in which the representatives registered in detail the amounts deposited by every Christian. The authorised 'travellers' brought with them holy relics and had the right to act as priests in the places they had been appointed to.

ΜΕΡΟΣ Β' / PART II

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το Β' μέρος των Πρακτικών του συμποσίου της Θεσσαλονίκης περιλαμβάνει ανακοινώσεις που σχετίζονται με το πρόγραμμα Πολιτιστικές Διαδρομές του Συμβουλίου της Ευρώπης και με την ειδική διαδρομή Δρόμοι του ορθόδοξου μοναχισμού.

Κατά το σχεδιασμό του προγράμματος του συμποσίου η Οργανωτική Επιτροπή έκρινε απαραίτητο να αφιερώσει ξεχωριστό τμήμα του στην παρουσίαση των Πολιτιστικών Διαδρομών και στη διερεύνηση των δυνατοτήτων επέκτασής τους και σε άλλες ενδιαφερόμενες χώρες.

Οι εισηγήσεις κατανεμήθηκαν σε τέσσερις συνεδρίες, από τις οποίες οι τρεις τελευταίες είχαν τη μορφή στρογγυλής τραπέζης. Οι θεματικές ενότητες ήταν οι εξής: το Πρόγραμμα των Πολιτιστικών Διαδρομών, το Δίκτυο του μοναχισμού και οι προοπτικές του, Προτάσεις για την παρουσίαση και αξιοποίηση της μοναστικής κληρονομιάς της Ευρώπης και Πεδία εφαρμογής του ελληνικού προγράμματος Δρόμοι του ορθόδοξου μοναχισμού.

Από τις ανακοινώσεις της πρώτης συνεδρίας δημοσιεύονται εκείνες των Domenico Ronconi και Isabel Tamen, ανωτέρων στελεχών του Συμβουλίου της Ευρώπης επιφορτισμένων με το σχεδιασμό και την εφαρμογή του προγράμματος των Πολιτιστικών Διαδρομών, της Anne Marie Simon εμπειρογνώμονος του Συμβουλίου της Ευρώπης καθώς και των Luca Pellegrini, εκπροσώπου του Βατικανού και Antonio José de Almeida, ιερομονάχου από την Πορτογαλία. Οι δύο πρώτες από τις παραπάνω ανακοινώσεις αναφέρονται στη στρατηγική του προγράμματος των Διαδρομών και προσδιορίζουν με σαφήνεια τους σκοπούς και τη διαδικασία εφαρμογής του, η τρίτη παρουσιάζει τα εκπαιδευτικά προγράμματα των δικτύων των Πολιτιστικών Διαδρομών, ενώ οι δύο τελευταίες αφορούν θέματα σχετικά με τον δυτικό μοναχισμό.

Οι θεματικές ενότητες της δεύτερης και της τρίτης συνεδρίας συγκέντρωσαν μια σειρά εισηγήσεων από εκπροσώπους διαφόρων ευρωπαϊκών χω-

ρών (Ρωσία, Λευκορωσία, Ουκρανία, Σλοβενία, Ρουμανία, Βουλγαρία, Αλβανία, Γαλλία και Ελβετία). Οι χώρες αυτές ενδιαφέρονται να συμμετάσχουν στο πρόγραμμα των Πολιτιστικών Διαδρομών, είτε συνεργαζόμενες στο πλαίσιο του Δικτύου του μοναχισμού στη διοργάνωση των «Εκπαιδευτικών Προγραμμάτων Πολιτισμού» είτε προωθώντας προγράμματα αξιοποίησης και προβολής της μοναστικής τους κληρονομιάς. Από τις εισηγήσεις αυτές, οι οποίες παρατίθενται σε περίληψη, γίνεται φανερό ότι ιδιαίτερα προβλήματα αντιμετωπίζουν οι χώρες της ανατολικής Ευρώπης. Αναφέρθηκε η κακή κατάσταση διατήρησης των μοναστηριών που οφείλεται στην παραμέληση ή και αλλαγή χρήσης τους επί μακρό χρονικό διάστημα, τονίστηκε όμως επίσης η προσπάθεια που καταβάλλεται για την αποκατάσταση, επαναλειτουργία και ανάδειξη των μονών μετά τις σχετικά πρόσφατες πολιτικές αλλαγές στις χώρες αυτές.

Η τελευταία συνεδρία, στην οποία συμμετείχαν έλληνες εκπρόσωποι δημοσίων και ιδιωτικών φορέων, αφορούσε αποκλειστικά το ελληνικό πρόγραμμα Δρόμοι του ορθόδοξου μοναχισμού και ειδικότερα, τα πεδία εφαρμογής του. Κεντρική θέση στις εισηγήσεις, οι οποίες δημοσιεύονται στον τόμο αυτό σε περίληψη, κατέλαβε το θέμα της ανάπτυξης πολιτιστικού τουρισμού με κύριους πόλους τα μοναστήρια. Αν και το φάσμα των προσεγγίσεων ήταν αρκετά ευρύ, κοινή υπήρξε η διαπίστωση ότι τα μοναστήρια ως ζωντανά πνευματικά-θρησκευτικά κέντρα και όχι αρχαιολογικά μνημεία, απαιτούν εντελώς διαφορετική αντιμετώπιση όταν εντάσσονται σε τουριστικά προγράμματα, ώστε να αποφευχθούν οι κίνδυνοι «εμπορευματοποίησης» και «τουριστικοποίησής» τους και διατάραξης της μοναστικής ζωής. Γενικότερα, πάντως, ως συμπέρασμα από αυτή την τελευταία στρογγυλή τράπεζα προέκυψε ότι η εφαρμογή του ελληνικού προγράμματος στον εκπαιδευτικό, τον εκδοτικό και τον τουριστικό τομέα μπορεί να συντελέσει στην ευρύτερη προβολή της πολιτιστικής διάστασης του ορθόδοξου μοναχισμού, στη βαθύτερη γνωριμία και εκτίμηση των μνημείων της μοναστικής κληρονομιάς και στην ευαισθητοποίηση και κινητοποίηση των αρμόδιων φορέων για τη συντήρηση και την ανάδειξή τους, πάντοτε βέβαια μέσα σε αυστηρά επιστημονικό μεθοδολογικό και δεοντολογικό πλαίσιο.

ΝΤΟΡΑ Ν. ΚΟΝΣΟΛΑ

Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου

PREFACE

Part II of the proceedings of the Thessaloniki symposium contains material connected with the Council of Europe «Cultural Routes» Programme and the particular route called «Routes of Orthodox monasticism».

The papers were divided into four sessions, the last three taking the form of a round table. Their themes were as follows: the Cultural Routes Programme; the Network of monastic influences and its future; Suggestions for the presentation and enhancement of Europe's monastic heritage; and finally, Fields in which the Greek programme, «Routes of Orthodox monasticism» could be applied.

In planning the programme it was thought essential to devote a separate section to «Cultural Routes» and to examine ways of extending them to other interested countries. Papers given at the first session being published here are those of Domenico Ronconi and Isabel Tamen, principal administrators of the Council of Europe, responsible for the planning and application of the Cultural Routes Programme, of Anne Marie Simon expert consultant of the Council of Europe, and those of Luca Pelligrini the Vatican representative and Antonio José de Almeida, a Portuguese monk. Of these papers the first two concern the strategy of the Programme and give a clear definition of its aims and methods of applying it, the third presents the networks connected with the Cultural Routes, while the other two are on themes related to monasticism in Western Europe.

The overall themes of the second and third sessions focused on a series of introductory talks by representatives of different European countries: Russia, Belorussia, the Ukraine, Slovenia, Romania, Bulgaria, Albania, France and Switzerland. All of these are interested in taking part in the Cultural Routes Programme, either by working together in the project of Educational Exchanges on the theme of monastic influence or by promoting programmes to take account of and to highlight their monastic heritage. These talks, abstracts of which are presented here, show that Eastern Europe has particular problems to deal with. Mention was made of the disrepair monasteries are in, owing to neglect or change of use over a long period of time, but it was also emphasised that efforts are made to restore them to working order and to improve their status after the political changes which have recently taken place in their countries.

The final session, in which Greek representatives from both public and private institutions took part, was devoted to the Greek programme called «Routes of Orthodox monasticism» and in particular the fields in which it could be applied. The papers, which are published in this volume in a summarised form, embraced the subject of cultural tourism revolving round the monasteries. Although the spectrum of approaches was quite wide, all speakers shared the underlying belief that monasteries as living spiritual and religious centres, as distinct from archaeological monuments, require entirely different treatment when they are brought into tourist programmes. The dangers of emphasising their commercial value as centres for tourism and of adversely affecting the monastic way of life must be avoided. How-

ever, the general conclusion emerging from the final round table session was that making use of the Greek programme in education, publishing and tourism could widen and enhance the cultural dimension of Orthodox monasticism, lead to a deeper knowledge of and respect for the monuments of monastic heritage and help to alert the authorities concerned, so that they act to conserve and enhance them, though at all times keeping within the strictly scientific and deontological framework.

DORA N. KONSOLA

Professor at Panteion University

DOMENICO RONCONI

LANCEMENT DE L'ITINÉRAIRE MONASTIQUE EN GRÈCE
(Thessalonique, septembre 1994)

Par la grâce de Dieu je suis homme et chrétien, par les actions grand pécheur, par vocation pèlerin de l'espèce la plus misérable, errant de lieu en lieu. Mes biens terrestres sont ma besace sur le dos avec un peu de pain sec et, dans la poche intérieure de ma chemise, la sainte Bible. Rien d'autre.

Vingt-quatre semaines après la Fête de la Très-Sainte Trinité, j'entrais dans une église, pendant la Liturgie, pour prier.

On était en train de lire le passage de la première lettre de l'apôtre Paul aux habitants de Thessalonique, où l'on dit: «Priez sans interruption». Ces mots s'incrustèrent profondément dans mon esprit, et je commençais à me demander comment il était possible de prier sans répit quand chacun est nécessairement occupé à travailler pour sa propre vie matérielle.

Récits d'un pèlerin russe, Introduction

Chaque personne contient l'unité par sa relation aux autres non moins que par sa relation à soi-même.

Jean de Damas, *La foi orthodoxe*

Itinérances

Ce qui attire et qui fascine dans le concept d'itinéraire culturel, au-delà de toute explication de contenu et de méthode, est l'idée, qu'on en tire immédiatement, de «voyage»; mais, justement à cause de cet adjectif qui complète et connote le substantif «itinéraire», à savoir l'adjectif «culturel», c'est un voyage différent, prometteur, unique qui nous est promis là. Et le titre, qu'il se rapporte à un projet, à une action, à un contenu quelconque, est compris immédiatement, sans qu'il soit nécessaire de convaincre personne.

Le voyage culturel, à la découverte du monde fini et infini, le long des innombrables parcours «sous le soleil»; celui qui, en faisant appel à notre nature pensante, nous conduit partout, dans l'univers de la connaissance et de la fantaisie créatrice. Voilà: c'est parce qu'ils sousentendent et qu'ils font appel à la nature humaine, à notre humanité faite de chair et d'intelligence, possédant en soi la capacité/volonté de se déplacer, que le concept d'itinéraire culturel nous attire si fortement.

Le Conseil de l'Europe l'a fait sien, avec une originalité qui vient de sa simplicité même: si nous tenons à voyager, s'il nous plait tant de nous mettre en route (même en restant cloîtrés entre quatre murs pendant toute une vie); si nous cherchons tellement les rencontres, ou «la» rencontre, autant tirer de ce plaisir ou de ce penchant naturel une raison, un but, une manière d'être, une concertation d'êtres, un espace...

Se mettre en chemin vers quelqu'un, quelque chose, avoir un but, une compagnie, organiser l'expérience ou réfléchir à celle-ci en cours de route ou une fois rentrés au point de départ, partir, revenir, repartir: n'y-t-il pas dans cette expérience, dans cet exercice une démarche, une approche, des contenus culturels par excellence?

Et si l'on propose au voyageur de faire cette expérience dans l'espace culturel de l'Europe? Et si le Conseil de l'Europe invite justement à voyager en Europe, à parcourir l'Europe, la grande Europe, ayant comme seules frontières/non frontières les différences attirantes de ses innombrables cultures?

Le voyage européen donc. Le voyage culturel dans sa culture. Le voyage-itinéraire-itinérance à thème. Un fil conducteur, un but, un alibi: et, de plus, quelque chose qui oblige à réfléchir sur le pourquoi et le comment du déplacement. L'Europe, ses cultures, son histoire, sa géographie, ses us et ses coutumes, ses langues, ses religions: bref, son, notre patrimoine commun.

Un peuple fondateur peut nous inspirer pour ce voyage européen; la présence et les déplacements d'un produit; un moment de civilisation rayonnant d'un endroit à l'autre; des personnages ayant fait le voyage avant nous; les voyages de voyageurs, et ceux que nous pouvons faire nous-mêmes sur ces mêmes traces, ou sur des nouvelles. Le fait de chercher ce qui correspond, «là-bas», à cette expression du meilleur de l'humanité, passé et présent, «ici-même»: avec la conscience que je retrouve, là-bas, l'autre partie de moi-même.

Itinéraire(s) à thèmes, donc, le premier étant celui de l'Europe des sources et des racines, les autres étant ceux des avatars de ses cultures et de ses arts (de vivre).

Le monachisme

Quel thème que le monachisme! Quel défi à notre culture et à notre intelligence! Quel «voyage» à l'aube du troisième millénaire! Si seulement on pense, même superficiellement, à la façon dont —du point de vue religieux, culturel, social, économique— le phénomène de la naissance, de l'influence et du rayonnement du mouvement monastique a «fait» l'Europe, on ne peut pas résister à l'attrait de cet itinéraire. Les chemins, grands et petits, sont innombrables, les étapes, fameuses ou cachées, sont des foyers de mémoire et de culture vivantes.

L'homme, par rapport à l'environnement, à sa nature complexe, à ses semblables, à ses aspirations, à son histoire, à son destin, à sa liberté et à ses choix, a trouvé dans l'expérience monastique un cadre et, justement, une voie. Les exemples et les résultats, nous les portons tous dans ce que nous sommes aujourd'hui au plus profond de nos identités et de nos comportements, et c'est pourquoi —comme tout autre thème, unique et différent, porteur de ces voyages de la (re)connaissance que sont les thèmes des Itinéraires culturels— le thème du monachisme est, par excellence, capable de nous mettre sur les plus beaux chemins (européens!) d'une itinérance culturelle.

Il suffit, bien sûr, d'évoquer de grands noms: Iona, Assises, Cluny, Alcobaça, Montserrat, Fulda, Boyle, Oliwa, Strahov, Cîteaux, Reichenau... le Mont Athos, Serguiev Passad, Rila, Voronet... les Météores... Il suffit de penser à ces emplacements dans «une claire vallée», auprès d'une «fontaine», sur la «sainte montagne», à ces communautés spéciales qui ont voulu ou veulent encore donner un sens à leur existence (et à celle des autres), à ces ouvrages et à ces produits, qui ont fait et qui font encore la richesse de notre continent, à ces créations d'architecture, de peinture et de musique, qui nous ont été léguées avec la force de l'inspiration et de la foi originelles, pour mesurer la richesse des chemins, grands et petits. Il suffit d'être ici à Thessalonique, carrefour des spiritualités, patrie de Cyrille et de Méthode...

L'orthodoxie

Il est important —plus que jamais aujourd'hui— que le voyageur/

pèlerin européen prenne conscience de l'originalité et de la spécificité de l'orthodoxie, justement en suivant le parcours du monachisme orthodoxe. Ceci vaut naturellement pour le «catholique» et pour le «protestant», et pour toute autre personne ayant des appartenances religieuses et culturelles différentes.

Mais ceci vaut également pour les «orthodoxes» eux-mêmes, invités comme ils le sont aujourd'hui à Thessalonique à retrouver en eux-mêmes cette partie importante de leur identité et de leur racines, afin de la présenter de manière vivante et convaincante, et bien entendu problématique, aux invités venus d'ailleurs.

Puis-je répéter, en partie aussi au nom du groupe du Conseil de l'Europe que j'accompagne, et au nom de ce public occidental désireux de mieux connaître le monachisme orthodoxe, ce que j'entrevois sur ce chemin: un témoignage ferme de ce que nous ne voyons pas immédiatement, une invitation à aller au-delà de l'expérience physique et du symbole contingent, un désir d'absolu et de transcendance, des paradoxes (de regard, de compréhension, de comportement) qui seuls rendent compte de la complexité de la nature humaine; le sens de la tradition réconfortante, de la présence et de la continuité du passé, la foi, une lecture certaine du monde visible et invisible, la rigueur, la solennité et l'enchantement de rites, l'appel sublime de l'iconographie, les exemples de vie communautaire, l'amour du patrimoine... le sens du sacré, l'ascétisme, la divine liturgie, la «théophanie»...

Et, bien sûr, tout ce qui est propre à ce pays qu'est la Grèce, véritable berceau, dès ses origines lointaines, de notre langage, de notre culture, de notre éthique, de notre spiritualité, de notre humanisme.

Un projet de rencontres

Je n'évoquerai pas ici toutes les dettes, les appartenances, les filiations, que l'Europe a par rapport à ce pays. Je remercierai les amis grecs, autorités, experts, public, qui nous accueillent, en nous donnant ainsi la possibilité non seulement de réfléchir à la richesse des racines de nos cultures, mais aussi, sur la base de cette prise de conscience, de les comparer aujourd'hui, au seuil de l'an 2000, dans le cadre de ce projet des Itinéraires Culturels conçu au nom de la vieille Europe, et de la moderne.

Mais j'insisterai aussi sur l'importance de la contribution des partenaires que nous sommes tous à ce colloque, dans la perspective

qu'il ouvre pour tous, sur ce chemin du monachisme, à savoir un système vivant de relations entre différents responsables de projets et d'activités qui seuls donneront structure et sens à la route: pour qu'elle continue à être parcourue et à se développer justement à cause du fait que, en chemin et sur des étapes majeures, des événements se créent, des personnes se rencontrent, des réseaux se constituent, grâce auxquels aller d'un point vers l'autre de l'itinéraire signifiera non seulement visiter des monuments et des sites éloquents, mais aussi rencontrer des communautés préparées à accueillir l'itinérant culturel en l'impliquant jusqu'au motif fondamental de son voyage et de ses attentes.

Voilà le très grand résultat qui, au delà de l'investigation scientifique et au delà des échanges de recherches si importants pour notre programme, pourrait être obtenu, dans la mise en œuvre de la route monastique. Que ce soit à partir de Grèce (comme aujourd'hui) ou pour passer ou arriver en Grèce (comme ce sera le cas quand nous aborderons le chemin par une autre étape: en France, en Roumanie, au Portugal ou en Scandinavie... Le «Route» en tant que projet autour duquel *toutes les personnes concernées* se rencontrent.

Répondre à/en notre temps

Ce projet des itinéraires culturels et des routes monastiques est donc fait pour que nous coopérons, au nom de l'idée d'itinéraire et au nom de la thématique même.

Il s'agit d'une coopération qui doit nous «faire», en même temps que nous «faisons»: c'est à dire que non seulement le thème, non seulement la route, sont l'objectif de notre action (et la signification d'être ici ensemble aujourd'hui), mais aussi et surtout le fait que nous, européens de différentes provenances, nous apprenons, grâce à la connaissance d'un thème et d'un projet, aussi riche et pointu que celui des itinéraires, à nous connaître nous-même et, grâce à cette connaissance, à créer un véritable élan de partage et de solidarité à travers tous les pays.

Car à quoi bon l'Europe, et tous les efforts faits en sa faveur, si ce n'est que pour créer ce forum, ces chantiers, cette maison commune, où il serait possible de (re)connaître, estimer, chérir et donc aider l'«Autre», quand cela est nécessaire? Pourquoi ne serait-ce pas une Europe d'européens, en chair et en os, comme nous le sommes ici,

vivant les défis de notre temps, culturels aussi bien que sociaux ou spirituels? Des européens qui, autour d'une volonté (celle de créer un espace de coopération, celle d'inventer un concept de citoyenneté solidaire) et d'un prétexte (celui de relancer les routes de nos cultures et de nos mémoires), se retrouveraient vraiment en partageant convictions (ou désarrois), problèmes, nécessités et, par delà, issues, solutions, perspectives... culturelles bien sûr, mais, finalement, tout simplement humaines?

Ainsi, solidarité, écoute, partage, engagement moral, initiatives personnelles ne seraient plus un vain mot, les itinéraires deviendraient un véritable instrument, les véritables «travaux pratiques» de la construction européenne: pour un réenchâtement du monde, pour un renouvellement spirituel, pour lutter contre l'intolérance et l'exclusion (et la haine!) qui progressent de plus en plus dans nos sociétés.

Cependant, en réfléchissant sur deux des principaux paradoxes de notre temps (à savoir l'abondance des communications et l'ignorance; les possibilités accrues de déplacement et la non-rencontre), je ne peux pas penser, encore une fois, à ce que vous, les Grecs, vous nous avez légué, pour nous et pour vous-mêmes: la puissance de la parole, le sens du voyage et du retour... o logos, i odos.

O logos, i odos

Mettons nous en route, donc, mais pour communiquer vraiment; communiquons avant, durant, et à la fin de nos voyages, et nous transformerons le voyage en véritable expérience culturelle, et de vie.

Voilà l'essentiel de ces trois jours: nous sommes ici, à Thessalonique, en Grèce et en Europe, pour parler du «voyage» en voyage. La parole et la route nous conduisent: o logos... o dromos... i odos. Quel héritage, amis grecs, vous nous transmettez, avec ces concepts fondateurs, quel cadre philosophique, quelle perspective, quels outils! Toute une vie, toutes nos vies, et nos projets, et celui-ci des itinéraires culturels, y sont concernés.

Et peut-être que ce bonheur —*kalos kagathos*— que conjuguent les recherches du vrai, du beau, du juste, du bon et du divin, si souvent entreprises sur les chemins de votre histoire, ensuite devenue la nôtre, sera encore au bout de l'itinéraire, de l'itinérance monastique: ce bonheur dont il a été dit qu'il reste notre patrimoine mais qu'il est aussi notre devoir.

ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΕΣ ΔΙΑΔΡΟΜΕΣ ΤΟΥ ΣΥΜΒΟΥΛΙΟΥ ΤΗΣ ΕΥΡΩΠΗΣ
ΟΙ ΔΡΟΜΟΙ ΤΟΥ ΜΟΝΑΧΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ

Το Συμβούλιο της Ευρώπης υιοθέτησε το πολιτιστικό ταξίδι, το οποίο επικαλείται από την ανθρώπινη φύση την ικανότητά της και τη θέληση της μετακίνησης, και προτείνει μια ταξιδιωτική εμπειρία μέσα στον πολιτιστικό χώρο της Ευρώπης, αναζητώντας την κοινή πολιτιστική της κληρονομιά. Το θέμα του μοναχισμού αποτελεί μια πρόκληση, αν αναλογιστεί κανείς το ρόλο που το φαινόμενο αυτό διαδραμάτισε στη δημιουργία της Ευρώπης.

Σήμερα, περισσότερο παρά ποτέ, είναι σημαντικό ο ευρωπαίος ταξιδιώτης-προσκυνητής να συνειδητοποιήσει την αυθεντικότητα και την ιδιαιτερότητα της ορθοδοξίας ακολουθώντας τη διαδρομή του ορθόδοξου μοναχισμού. Η αναγκαιότητα αυτή είναι έντονη και για τον «καθολικό» και για το «διαμαρτυρόμενο» αλλά και για τους ίδιους τους ορθόδοξους, οι οποίοι πρέπει να ανακαλύψουν ξανά αυτό το σημαντικό τμήμα της ταυτότητας και των καταβολών τους, ώστε να το παρουσιάσουν με τρόπο ζωντανό και πειστικό στους «ξένους» καλεσμένους τους, οι οποίοι θεωρούν την Ελλάδα πραγματικό λίκνο της γλώσσας, της κουλτούρας, της ηθικής, της πνευματικότητας και του ανθρωπισμού τους.

Η συμβολή της Ελλάδας και όλων των συμμετεχόντων στο Συμπόσιο στις προοπτικές που ανοίγονται στο δρόμο του μοναχισμού, συνίσταται στη γνώση ενός ζωντανού συστήματος σχέσεων μεταξύ των υπευθύνων του Προγράμματος και των δραστηριοτήτων που θα δώσουν δομή και νόημα στη διαδρομή. Γιατί το Πρόγραμμα των Διαδρομών σκοπό έχει τη συνεργασία στο όνομα της ιδέας της διαδρομής και της ίδιας της θεματικής της. Πρόκειται για μια συνεργασία η οποία δεν στοχεύει μόνο στο θέμα ή μόνον στη διαδρομή αλλά κυρίως στο να αποκτήσουν αυτογνωσία ευρωπαίοι, διαφορετικής προέλευσης, και να δημιουργήσουν ένα πλαίσιο αλληλεγγύης μεταξύ όλων των χωρών. Με τον τρόπο αυτό οι διαδρομές μπορούν να καταστούν πραγματικό όργανο κατασκευής του ευρωπαϊκού οικοδομήματος για την πνευματική αναγέννηση του κόσμου, για τον αγώνα του εναντίον της μισαλλοδοξίας και του αποκλεισμού που όλο και περισσότερο κυριαρχούν στις κοινωνίες μας.

Ο λόγος και η οδός των Ελλήνων θα οδηγήσουν στην κατάκτηση του ιδεώδους του καλού κάγαθού το οποίο παραμένει ως κοινή μας κληρονομιά αλλά και ως καθήκον μας.

ITINÉRAIRES CULTURELS

I. Les origines du Projet

C'est au cours des années 60 que le Conseil de l'Europe a commencé à s'intéresser au Tourisme Culturel. Un groupe de travail nommé «L'Europe continue» a présenté en 1964 un rapport intitulé «La prise de conscience collective des hauts lieux culturels de l'Europe et leur incorporation dans la civilisation des loisirs», où il était question d'une prise de conscience par l'intermédiaire des voyages et où les auteurs analysaient la possibilité, pour le tourisme, «de favoriser une prise de conscience de la richesse, de la diversité, de l'unité profonde et de la continuité d'une civilisation».

On peut penser aujourd'hui —à trente années de distance— qu'il s'agissait d'une évidence. Cependant, à un moment où les temps des loisirs augmentaient et où la facilité de voyager s'était accrue, le Conseil de l'Europe a su être attentif à ce phénomène nouveau pour en dégager les aspects positifs et en pallier les inconvénients.

Car le tourisme de masse, en plus de l'appauvrissement humain qu'il représente, commençait aussi à poser des problèmes, notamment dans le domaine de la conservation du patrimoine. Il est donc naturel que deux concepts opposés —le tourisme de masse et le tourisme culturel ou de qualité— se soient affrontés à cette époque-là.

Des applications pratiques de ces réflexions est né, en 1987, le premier *Itinéraire Culturel Européen*.

II. L'évolution du Projet

Ce premier Itinéraire était un itinéraire chargé de symbolisme, car il prenait Saint-Jacques de Compostelle comme thème. Ces routes de pèlerinage, qui avaient croisé en tous les sens l'Europe à partir du IX^e siècle, étaient un peu l'idée même d'itinéraire, et comme une

première conscience d'une identité commune européenne, développée au Moyen-Age par le christianisme.

Les pays membres du Conseil de l'Europe, ou signataires de la Convention Culturelle Européenne, ont accueilli ce projet avec enthousiasme, conscients qu'ils étaient du fait que le tourisme culturel, en plus de bénéficier ces échanges entre les pays et les régions, avait des retombées économiques importantes. Et toutes sortes d'institutions, officielles ou privées, nationales ou internationales, organisèrent des «Itinéraires Culturels européens» dans lesquels le premier adjectif ne qualifiait pas toujours des produits d'égale rigueur.

Les inconvénients créés par cette situation ne doivent cependant pas en faire oublier les côtés positifs. Le dynamisme déployé dans cette prolifération d'initiatives montrait tout de même que, si elles ne suivaient pas toujours l'esprit qui les avait fait naître au Conseil de l'Europe, elles correspondaient sûrement à une nécessité ressentie par les Européens. L'idée qui était sous-jacente aux Itinéraires Culturels continuait donc d'être valable.

Fort de cette certitude, le Conseil de l'Europe a continué sa démarche et, successivement, une dizaine d'autres thèmes vint s'ajouter à celui de Saint-Jacques. Tous étaient des thèmes «porteurs», choisis parfois par le Conseil lui-même, d'autres à l'instigation des pays membres. Autour de ces thèmes —le Baroque, la Soie, l'Habitat Rural, les villes de la Hanse, les Celtes ou les Vikings, les voyages de Mozart...— on réunissait des partenaires des différents pays concernés et on «lançait» l'itinéraire, à l'aide d'experts qui en préparaient la base scientifique ou le côté logistique. On profitait aussi pour faire le parcours symbolique et pionnier, au moins d'une partie de cet itinéraire, modèle de celui que les touristes ou autres utilisateurs iraient faire plus tard à leur tour.

Toujours se maintenait l'idée de l'identité européenne, de la diversité et l'unité de l'Europe: apprendre à la reconnaître et à l'apprécier, dans le respect mutuel des peuples et leurs cultures, était le point fort de ce programme. Avec des moyens humains et financiers assez modestes, mais avec un grand enthousiasme contagieux, le Conseil de l'Europe et ses partenaires, avec l'aide des experts dont il n'est jamais assez de souligner l'importance, a réussi à mettre en rapport des réseaux touristiques, des institutions les plus diverses, des pays, en vue d'un objectif commun: donner à connaître l'Europe à l'Europe,

créer des liens qui empêchent le manque d'intérêt —voire le mépris ou la haine— pour ceux qui sont différents.

Un programme de publications accompagnait ces actions. On a reuni aujourd'hui de nombreuses études produites entre 1987 et 1992, des brochures, des cartes ou des livres, souvent édités en collaboration avec les partenaires.

Cependant, la pression constante des pays qui proposaient de nouveaux thèmes, l'impossibilité pour le Conseil d'être présent partout et de suivre les opérations lancées, a obligé à une nouvelle phase de restructuration et d'évaluation pendant les deux dernières années, c'est-à-dire, de 1992 à 1994.

III. Evaluation du Projet et nouvelles orientations

La première grande ligne qui se dégage de ces dernières réflexions est que le point fort du projet des *Itinéraires Culturels du Conseil de l'Europe* —cette nouvelle désignation enlevant toute ambiguïté quant à l'origine de l'idée et ne pouvant être utilisée que par les actions effectivement nées ou liées à l'Organisation— est son aspect culturel. Ils ne sont pas qu'un «produit» touristique ou autre, ils sont surtout un «processus» de coopération et d'échange.

Aussi la notion d'«itinéraire» peut être élargie à son sens figuratif: on peut, dans le cadre des Itinéraires Culturels, organiser de vrais parcours, des voyages touristiques, mais on peut aussi élaborer des itinéraires «imaginaires» autour d'un thème, qui ne se concrétisent pas sous cette forme-là: c'est tout le domaine des actions envisagées dans le domaine éducatif, de celles qui s'adressent à la problématique du patrimoine, des rencontres à caractère scientifique, d'autres plus liées au monde du spectacle et de la création artistique.

Pour mieux étudier le possible développement de cette idée, on a créé des «modèles» d'application qui, d'une façon expérimentale, ont été appliqués à deux thèmes: celui des Parcs et des Jardins et celui du Rayonnement monastique. Tout en organisant, à propos de ces thèmes-là, des actions de coopération culturelle dans des domaines qui vont au-delà de celui du tourisme (mais qui aussi l'incluent), on verra, à moyen terme, des résultats quant à la validité de cette nouvelle démarche. Quelques actions sont déjà en cours de réalisation et j'espère que le débat qui suivra cette présentation apportera quelques précisions de plus au sujet de cet exercice.

Essentielle dans cette nouvelle optique est l'existence d'un partenariat dynamique et crédible. En effet, le Conseil de l'Europe n'est pas un monteur de projets. Il lui faut des réseaux de partenaires, groupés selon les thèmes ou les domaines d'application, qui mènent à bien la concrétisation des différentes actions. Quelques uns se sont déjà officiellement constitués avec le patronage du Conseil, d'autres le seront à court délai. Ce sera à eux, à la limite, de prendre en charge les itinéraires sur le terrain, le Conseil de l'Europe gardant son rôle de maîtrise du projet, d'aide technique et de conseil.

Enfin, on a voulu créer une politique de «visualisation» des Itinéraires Culturels, leur donnant une image de marque (qui, même sous l'aspect graphique, est à l'étude), en les appuyant sur une série de produits documentaires. Un Centre de Ressources qui leur est consacré existe déjà à Strasbourg. Il est uniquement, à l'heure actuelle, possible de consulter sur place, mais sera bientôt, nous l'espérons, accessible à des banques de données de l'extérieur. Toutes les études produites jusqu'à ce jour sur les différents thèmes, les fichiers des partenaires qui ont collaboré dans les diverses actions, des bibliographies de base sur chaque itinéraire, etc... sont déjà réunis.

Une série de publications, pensée selon des publics variés, a aussi vu le jour, comme celle de la Lettre d'information *Routes...*, qui met en liaison les différents partenaires; des dépliants, parus ou à paraître bientôt, sur le programme en général et chaque thème en particulier, une brochure d'ensemble dont on s'occupe maintenant, des produits audiovisuels comme un vidéodisque sur le thème des Vikings. Enfin, un ouvrage général dédié à une réflexion sur l'Europe à l'aube du troisième millénaire —*Repousser l'Horizon*— vient de paraître, ouvrage collectif qui a réuni des articles de douze auteurs de grand prestige en Europe.

Il est évidemment impossible d'être exhaustif dans la description. Non seulement notre débat l'approfondira, mais le Secrétariat des Itinéraires Culturels du Conseil de l'Europe à Strasbourg se tient à votre disposition pour vous envoyer de la documentation et toute information complémentaire.

IV. A propos du monachisme

L'histoire du Projet des *Itinéraires Culturels du Conseil de l'Europe*

et de son évolution vient de vous être présentée d'une façon très résumée.

Moi-même, j'y ai participé aussi dès les premiers temps, non pas encore en tant que membre du Secrétariat, mais en tant qu'agent du Ministère de la Culture de mon Pays, le Portugal, institution officielle qui a pris en charge, à partir des années 87, le développement des itinéraires du Conseil de l'Europe.

C'est donc à ces deux titres —l'expérience d'un pays partenaire et celle à l'intérieur de l'actuelle équipe des *Itinéraires Culturels du Conseil de l'Europe*— que je voudrais vous proposer quelques commentaires et vous donner quelques informations complémentaires autour de ce Projet.

Je prendrai spécifiquement le cas du monachisme, itinéraire qui a été organisé au Portugal, immédiatement après son lancement en Pologne, en septembre 1991, voici donc maintenant trois ans.

Responsable du montage de cette action, qui s'est déroulée au monastère de Alcobaça (la dernière abbaye cistercienne à obtenir de Saint Bernard lui-même l'autorisation pour sa fondation et qui date donc du XII^e siècle), j'y ai réuni des différents spécialistes de l'ordre cistercien, dans le domaine de l'histoire, de l'art, de la musique, de la spiritualité, de la littérature, des aspects sociaux et humanitaires, de l'organisation communautaire — un peu comme on fait ici aujourd'hui autour d'une autre branche du monachisme.

L'intention n'en était pas, bien sûr, de faire simplement de l'histoire. Ce qu'on voulait justement faire ressortir c'est la richesse d'un mouvement qui a soudé la conscience européenne bien avant que le mot Europe ne désigne la réalité d'aujourd'hui. Dès le Moyen-Age, les moines chrétiens poursuivaient leur œuvre civilisatrice, créant des liens entre des peuples très divers, depuis les extrémités occidentales de l'Europe jusqu'à ses limites à l'Est, des pays nordiques —qu'on a parfois tendance à oublier—, jusqu'aux contrées méditerranéennes.

Les quelques dizaines de participants à cette réunion-là ont senti à l'époque, j'en suis persuadée, la force de l'enjeu du programme des Itinéraires Culturels. A ce moment-là, le stade de son évolution n'était pas, bien sûr, le même qu'aujourd'hui: on en a approfondi les concepts, on a élargi le domaine de sa mise-en-œuvre, on a travaillé son image à l'extérieur. Il n'en reste pas moins que ses idées de base se maintiennent, que son actualité est manifeste dans une Europe qui

a besoin d'être toujours redécouverte, à la lumière de son enrichissante diversité mais aussi de son unité.

Qui a eu l'opportunité —voire la chance— de suivre ces différentes actions doit se poser tout de même la question de la diffusion et de l'«institutionnalisation» de ces itinéraires, qui ne peuvent pas et ne doivent pas rester limités aux quelques «happy few» qui ont suivi leur lancement mais, justement, doivent être partagés par le plus grand nombre possible de personnes.

J'ai déjà référé le rôle des partenaires et des réseaux à créer dans tous les pays concernés. J'ai aussi fait mention de l'effort fait autour d'une politique cohérente de publications, qui donne à connaître le projet et informe les intéressés des aspects concrets du montage des itinéraires. Un *Guide Pratique* est disponible sur demande au Secrétariat des Itinéraires Culturels à Strasbourg, où l'on pourra trouver les renseignements nécessaires sur les conditions d'adhésion au Projet du Conseil de l'Europe.

Je voudrais simplement ajouter que le succès des itinéraires vient surtout de ce qu'il est un programme vivant, dans lequel les participants peuvent sentir le passage et le partage d'expériences diverses et toujours enrichissantes. Comme quelqu'un l'a dit récemment, les Itinéraires Culturels du Conseil de l'Europe constituent les «travaux pratiques» de la coopération culturelle, enjeu majeur de notre Organisation.

ΟΙ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΕΣ ΔΙΑΔΡΟΜΕΣ

1. *Οι ρίζες του προγράμματος:* Οι απαρχές του προγράμματος ανάγονται στη δεκαετία του '60, εποχή αύξησης του ελεύθερου χρόνου των εργαζομένων και των ευκολιών στα ταξίδια. Το Συμβούλιο της Ευρώπης φρόντισε να αξιοποιήσει τις θετικές πλευρές του φαινομένου και να απαλύνει τις δυσμενείς επιπτώσεις του μαζικού τουρισμού, που άρχιζε να δημιουργεί προβλήματα στον τομέα της διατήρησης των εθνικών πολιτιστικών κληρονομιών. Οι πρακτικές εφαρμογές αυτών των σκέψεων οδήγησαν, το 1987, στη γένεση της πρώτης Ευρωπαϊκής Πολιτιστικής Διαδρομής.

2. *Η ανάπτυξη του προγράμματος:* Η πρώτη Διαδρομή με θέμα τον Άγιο Ιωάννη της Κομποστέλλας ήταν συμβολική και απέβλεπε στην αρχή της συνειδητοποίησης μιας κοινής ευρωπαϊκής ταυτότητας, που δημιουργήθηκε το Μεσαίωνα από το χριστιανισμό. Τα πρώτα αποτελέσματα δεν ήταν τα απολύτως αναμενόμενα χωρίς να λείπουν όμως και οι θετικές πλευρές. Το Συμβούλιο της Ευρώπης προχώρησε σε δώδεκα νέα θέματα και κατόρθωσε να συγκεντρώσει εταίρους από διαφορετικές χώρες, που με τη βοήθεια ειδικών προετοιμά-

σαν το επιστημονικό υπόβαθρο των θεμάτων. Με τον τρόπο αυτό ήρθαν σε επαφή τουριστικά δίκτυα και τα πλέον διαφορετικά ιδρύματα με ένα κοινό στόχο: να γνωρίσουν την Ευρώπη στην Ευρώπη και να δημιουργήσουν δεσμούς που εμποδίζουν την έλλειψη ενδιαφέροντος γι' αυτούς που είναι διαφορετικοί. Η πληθώρα προτεινόμενων θεμάτων οδήγησε, μεταξύ 1992 και 1994 σε μία αναδόμηση και εξέλιξη των Προγραμμάτων.

3. *Εκτίμηση του προγράμματος και νέοι προσανατολισμοί*: Πρόθεση του Συμβουλίου της Ευρώπης είναι οι Πολιτιστικές Διαδρομές, εκτός από τουριστικό προϊόν, να είναι μία συνεχής διαδικασία συνεργασίας και ανταλλαγών. Με προγράμματα-πilotους αυτά των «Πάρκων και κήπων» και του «Δικτύου του μοναχισμού» έχει αρχίσει η πρακτική εφαρμογή των ιδεών και ήδη στο Στρασβούργο λειτουργεί ένα Κέντρο Αναφοράς, ενώ μια σειρά δημοσιευμάτων συμβάλλει στην κατεύθυνση γνωστοποίησης των σχεδίων και προοπτικών των Προγραμμάτων.

4. *Το πρόγραμμα του μοναχισμού*: Εφαρμόστηκε στην Πορτογαλία, το Σεπτέμβριο του 1991, αμέσως μετά την εμφάνισή του στην Πολωνία. Στη μονή της Alcobaça, που ιδρύθηκε το 12ο αι., πραγματοποιήθηκε η πρώτη φάση του Προγράμματος, με στόχο την ανάδειξη του πλούτου του κινήματος του μοναχισμού, το οποίο συνέβαλε στη «συνένωση» της ευρωπαϊκής συνείδησης πριν φτάσουμε στην πραγματικότητα που καθορίζει σήμερα η λέξη «Ευρώπη». Τα συμπεράσματα της συγκέντρωσης αυτής πρέπει να καθιερωθούν και να γίνουν προσιτά στο μεγαλύτερο δυνατό αριθμό πολιτών.

ANNE-MARIE SIMON

LES RÉSEAUX DES ITINÉRAIRES CULTURELS DU CONSEIL DE L'EUROPE

Dans quel sens entendre le mot «réseau» dans le cadre du programme des I.C.C.E., le mot est en effet aujourd'hui banalisé, et désigne des réalités très différentes, dans le domaine de la coopération économique ou culturelle dans le domaine informatique, dans le domaine politique, dans le domaine scientifique.

En matière de coopération culturelle, il s'agit essentiellement de désigner sous ce terme des logiques de positionnement par rapport à des financements, des labels, ou la reconnaissance de telle ou telle instance gouvernementale ou internationale, que de véritables liens de coopération dynamiques.

Les réseaux des I.C.C.E. ne sont pas des réseaux de positionnement ni même de coopération occasionnelle, ce sont des réseaux actifs et permanents qui sont caractérisés par :

- l'hétérogénéité des structures qui les composent,
- l'hétérogénéité des publics auxquels ils s'adressent,
- des compétences scientifiques interdisciplinaires,
- le caractère expérimental de certaines des actions qu'ils conduisent,
- la mise en commun et les échanges autour des expériences propres à chacune des structures du réseau, des projets concrets autour du thème fédérateur de l'itinéraire.

Les réseaux des I.C.C.E. n'ont pas vocation à rester à l'intérieur de cercles d'affinités ou de spécialistes, ils ont vocation à être transversaux, à faire communiquer entre eux ces cercles. Ils mettent en place des partenariats différents selon les projets et s'adressent à des publics différents.

Autour du thème fédérateur de chaque itinéraire, le cadre de

travail du réseau s'élabore à partir de la réflexion conduite en amont par des groupes d'experts, constitués par des compétences interdisciplinaires, représentant des pays différents.

Les groupes proposent des axes d'intervention déterminés à partir du thème lui-même, mais aussi quant aux missions du Conseil de l'Europe, enfin quant aux domaines d'intervention du programme:

- Échanges de recherche,
- Échanges culturels et éducatifs des jeunes européens,
- Patrimoine,
- Tourisme culturel.

Dans chaque réseau, coexistent plusieurs niveaux d'interventions et d'actions:

- le premier niveau est celui de l'interaction des membres du réseau à partir des centres d'intérêts de chacune des structures qui le composent le réseau, depuis l'information jusqu'à l'échange d'expériences et de compétences,
- le deuxième niveau est celui de projets communs montés entre tous ou certains des partenaires du réseau autour du thème,
- le troisième niveau est celui d'activités pilotes proposées par le Conseil de l'Europe et auxquelles participent selon les types de projets un nombre limité de pays. Ces actions peuvent concerner chacun des domaines d'intervention du programme. Elles représentent l'aspect expérimental du réseau.

C'est à ce troisième niveau des actions pilotes et expérimentales que je voudrais ici m'attarder. Il est, me semble-t-il d'une particulière importance.

Les premières expériences mises en place concernent les échanges culturels et éducatifs de jeunes européens. Le Conseil d'Orientation des itinéraires et les comités de la culture avaient en effet insisté fortement sur ce point qui est une priorité du programme.

Il s'agissait de voir comment les I.C.C.E. pouvaient mettre en place des études de cas qui permettraient de réfléchir à la façon dont dans le cadre des différents systèmes d'éducation, de formation d'enseignement supérieur, on puisse développer des expériences semblables.

Ces expériences s'appuient sur les principes suivants:

- organiser des échanges de longue durée avec les mêmes groupes de jeunes, afin de favoriser des échanges en profondeur et en commençant par des étudiants de premier cycle;
- favoriser le vivant: les expériences de la réalité des lieux et des contacts;
- favoriser le décloisonnement en mélangeant, particulièrement dans le domaine universitaire, des jeunes venus de cursus d'études différents mais aussi de milieux différents;
- mettre chaque tentative en œuvre avec un nombre limité de pays participant et se donner les moyens d'une véritable évaluation;

Certaines de ces expériences pilotes existent déjà, d'autres sont encore à l'état de projet. Elles sont définies dans de nombreux textes et rapports du programme sous le terme de «classe».

Ce mot étant employé non pas au sens où il est entendu dans la terminologie des différents systèmes éducatifs, c'est-à-dire répondant à des classes d'âges bien définis, mais plutôt entendu au sens de groupes. «Ces classes» selon leurs objectifs et leurs thèmes propres, peuvent concerner des enfants ou des jeunes, à différentes périodes de leur scolarité, ou bien hors du cadre, ou bien encore des étudiants de différents niveaux.

Nous avons enfin employé le terme «Académie» pour ce qui est des projets qui concernent la formation des professionnels.

Les classes artistiques

Elles s'adressent à des jeunes d'âge scolaire. Il est considéré dans ces «classes» que:

- les pratiques artistiques sont un enjeu essentiel dans la formation des citoyens,
- la pratique commune des disciplines artistiques établit un échange culturel en profondeur,
- ces échanges permettent de dépasser les barrières linguistiques et d'approcher les différents patrimoines littéraires et artistiques propres à chacun des pays d'Europe, et pour certains communs à tous.

Une première expérience est déjà réalisée: les théâtrales des jeunes d'Europe au Théâtre du Peuple de Bussang; cette classe s'est inscrite dans le réseau de transversales.

Les classes de civilisation ou «université de la citoyenneté»

Celles-ci s'adressent à des jeunes étudiants au début de leur premier cycle d'études.

Au-delà des traces identifiables du patrimoine bâti, c'est la profondeur de nos cultures multiples qu'il s'agit là d'approcher à travers les grands courants qui les ont façonnés; tant au niveau philosophique et religieux, qu'esthétique et économique.

Grâce à cette première tentative, qui tend à poser les conditions d'un accord entre cinq universités pour la création d'un diplôme européen, se rencontreront des jeunes étudiants venus de cursus différents, de territoires différents de l'Europe et de cultures confessionnelles différentes.

Ils aborderont la question de la culture religieuse en Europe, à travers la thématique particulière des monastères, de leur implantation dans les divers pays, de leur contribution à l'histoire de l'Europe, et de leur place aujourd'hui dans les différentes traditions confessionnelles.

L'enseignement, les ateliers thématiques, et les confrontations qui constituent le programme de chaque session, se tiendront dans des monastères. Ils permettront un contact différent avec des lieux tous singuliers, lieux témoins de la culture religieuse de chaque territoire, en même temps que signifiant dans l'histoire du monachisme.

L'expérience est en cours de réalisation. Elle est portée par le réseau de l'influence monastique.

L'académie des Parcs et Jardins

Elle concerne des jeunes professionnels des métiers de l'environnement et des parcs et jardins.

La nouvelle fonction des jardins dans le monde urbain est d'être la mémoire de la nature. Mais en même temps, le jardin est le lieu savant où les sociétés ont exprimé leur vision de la nature. Ces lieux de patrimoine, à la différence des strates immobiles du patrimoine architectural sont des lieux vivants. Des lieux en perpétuelle évolution donc toujours menacés de disparition.

D'autre part, le développement de l'industrie horticole pose le problème de l'uniformisation des techniques. La disparition de certains savoirs, la non utilité fonctionnelle immédiate, pose tout autant que les agressions écologiques, le problème de la disparition des espèces et de l'appauvrissement de notre capital botanique.

Dans le monde contemporain urbain, les parcs, les espaces verts, deviennent une sorte de mémoire de l'espace rural. De ces constatations vient la recherche de nouveaux ingénieurs en paysage sur la création de jardins, dont l'ornemental n'est plus l'unique préoccupation.

Toutes ces problématiques posent la question de la formation des professionnels. La groupe d'experts de l'itinéraire des parcs et jardins ont été unanimes à souligner l'importance de la création de formations, où artistes scientifiques et professionnels de diverses branches, soient réunis pour susciter les nouvelles générations «des gens de jardins».

Cette première académie est un projet encore à l'étude.

Toutes ces études de cas reposent sur la conviction que les jeunes européens n'ont pas seulement aujourd'hui besoin de savoirs, d'échanges conviviaux, ou de consommation de paysages et de monuments, mais de partage d'expériences. De ces expériences qui touchent à la fois l'intelligence, le sensible, la mémoire.

Ils ont besoin que celles-ci les amènent à comprendre ce que sont réellement leurs proximités, leurs différences, leurs oppositions. Comprendre pour pouvoir dépasser les difficultés. Car à la fin de ce siècle, il n'est point besoin seulement d'esprits bien faits, de gens cultivés, il nous faut aussi susciter des personnalités clairvoyantes, courageuses, respectueuses d'autrui, capable de relever les défis qu'apportera la construction européenne.

Pour cela, les itinéraires font leur cette pensée de P. Ricœur: «les utopies du XXI^e siècle naitront de la part enfouie des utopies des siècles précédants».

Les «classes» et les «académies» des I.C.C.E. ont pour tâche de faire en sorte que reste présent dans les esprits le souci du «devoir de mémoire».

ΤΑ ΔΙΚΤΥΑ ΤΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ ΤΩΝ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΩΝ ΔΙΑΔΡΟΜΩΝ

Τα δίκτυα του προγράμματος των Πολιτιστικών Διαδρομών του Συμβουλίου της Ευρώπης παρουσιάζουν ετερογένεια των στοιχείων που τα συνθέτουν και του κοινού στο οποίο απευθύνονται, διεπιστημονικότητα καθώς και πειραματικό χαρακτήρα ορισμένων δραστηριοτήτων τους. Μέσω των δικτύων πραγματοποιούνται συγκεκριμένα προγράμματα που σχεδιάζονται από επιστήμονες διαφόρων χωρών και ειδικοτήτων. Τα προγράμματα αυτά στοχεύουν στην επίτευξη συνεργασίας ανάμεσα στις ευρωπαϊκές χώρες στους τομείς των επιστημονικών ανταλλαγών, της εκπαίδευσης, της πολιτιστικής κληρονομιάς και του πολιτιστικού τουρισμού.

Στα δίκτυα των πολιτιστικών διαδρομών συνυπάρχουν διάφορα πεδία παρεμβάσεων και δράσεων, ανάμεσα στα οποία το πεδίο των πειραματικών δράσεων κατέχει πρωτεύουσα θέση. Πρόκειται κυρίως για εκπαιδευτικές και πολιτιστικές ανταλλαγές ανάμεσα σε νέους. Επιδιώκεται οι ανταλλαγές αυτές να είναι «μακράς διάρκειας» με την ίδια ομάδα φοιτητών από διάφορα επιστημονικά πεδία. Ορισμένες από τις πειραματικές δράσεις έχουν ήδη αρχίσει, ενώ άλλες βρίσκονται ακόμη στο στάδιο του σχεδιασμού. Όλες είναι γνωστές ως «εκπαιδευτικά προγράμματα», όταν όμως αφορούν κατάρτιση επαγγελματιών ονομάζονται «ακαδημία».

Στη συνέχεια γίνεται αναφορά στα τρία κυριότερα εκπαιδευτικά προγράμματα.

Καλλιτεχνικά εκπαιδευτικά προγράμματα

Απευθύνονται σε παιδιά σχολικής ηλικίας και έχουν ήδη αρχίσει να εφαρμόζονται στον τομέα του θεάτρου.

Εκπαιδευτικά προγράμματα πολιτισμού

Αφορούν νέους φοιτητές στα πρώτα χρόνια των πανεπιστημιακών τους σπουδών, στους οποίους επιδιώκεται να δοθεί η ευκαιρία εμβάθυνσης στην πολυμορφία των ευρωπαϊκών πολιτισμών και των μεγάλων φιλοσοφικών, θρησκευτικών, αισθητικών και οικονομικών ρευμάτων που επηρέασαν την πορεία τους.

Η πρώτη σχετική προσπάθεια έχει ήδη αρχίσει με τη δραστηριοποίηση του «δικτύου της μοναστικής επίδρασης». Στο πρόγραμμα αυτό συμμετέχουν πέντε πανεπιστήμια από διαφορετικές χώρες με φοιτητές τους που σπουδάζουν διαφορετικές επιστήμες και ανήκουν σε διαφορετικά θρησκευτικά δόγματα.

Κατά τη διάρκεια των μαθημάτων, των θεματικών εργαστηρίων και των επισκέψεων στις πέντε χώρες θα εξεταστεί κυρίως η συνεισφορά των μοναστηριών στην ιστορική εξέλιξη της Ευρώπης και η θέση τους στη σημερινή κοινωνία.

Ακαδημία των Πάρκων και των Κήπων

Απευθύνεται σε νέους που το επάγγελμά τους σχετίζεται με το περιβάλλον ή με τους κήπους και τα πάρκα. Οι κήποι, που υπήρξαν ανέκαθεν οι χώροι όπου οι κοινωνίες εξέφρασαν το όραμά τους για τη φύση, ανήκουν βέβαια στα μνημεία της πολιτιστικής κληρονομιάς, έχουν όμως αποκτήσει και νέα λειτουργικότητα μέσα στο αστικό περιβάλλον.

Μελετάται η ίδρυση «ακαδημίας» που θα προσφέρει σχετικά προγράμματα κατάρτισης σε νέους επιστήμονες και επαγγελματίες.

Όλες οι παραπάνω προσπάθειες βασίζονται στην πεποίθηση ότι οι νεαροί Ευρωπαίοι δεν έχουν μόνο ανάγκη να αποκτήσουν γνώσεις αλλά και να συμμετάσχουν σε εμπειρίες βάζουν σ' ενέργεια το νου, το συναίσθημα και τη μνήμη.

DON LUCA PELLEGRINI

MONACHISME OCCIDENTAL ET CULTURE EUROPÉENNE

C'est pour moi un honneur et un plaisir de participer à ce Symposium consacré au monachisme orthodoxe dans la culture européenne. Depuis maintenant plusieurs années, *l'Itinéraire Culturel du Conseil de l'Europe sur l'Influence Monastique* démontre par ses réalisations concrètes et sa capacité à croiser d'autres programmes culturels du même Conseil de l'Europe, la validité du choix opéré par le Comité de la Culture et l'importance du travail effectué par les membres du Secrétariat chargés de ce programme.

L'accueil et l'hospitalité qui nous sont offerts au cours de ces journées sont hautement symboliques, et je me réjouis que cette manifestation d'une telle qualité culturelle se déroule dans ce Pays qui, avec Rome, a façonné le patrimoine culturel de l'Europe. Je me dois également d'exprimer les regrets et les vœux cordiaux du Père Bernard Ardura, Sous-Secrétaire du Conseil Pontifical de la Culture, qui aurait dû participer à cette rencontre, mais est retenu en Europe Centrale par des engagements pris depuis longtemps.

I. Un préliminaire: l'homme au centre du patrimoine européen

Un fait s'impose à l'historien: l'identité de l'homme européen est marquée d'une manière déterminante par le christianisme. En effet, le patrimoine culturel européen se caractérise par les valeurs et les archétypes véhiculés par l'Évangile et vécus par les chrétiens d'Orient et d'Occident depuis bientôt 2.000 ans.

La tradition chrétienne transmet deux événements-clés: l'Incarnation et la Résurrection du Fils de Dieu. Ces vérités ont engendré un mode typiquement européen de vivre et de penser, et surtout une vision spécifique de l'homme et de l'histoire. Pour l'Européen, l'homme est une personne libre, souveraine, créée par amour, faite pour aimer

et être aimée. En conséquence, l'homme est doté de *droits divins*: droit au respect, car son identité porte en lui la marque du divin, il est *icône de Dieu*. Chaque fois que dans l'histoire européenne les *droits divins* de l'homme furent violés, sa dignité humaine fut piétinée. C'est, pour le dire en d'autres termes, le lien permanent entre l'homme européen avec Dieu qui constitue le trait essentiel de son *ethos*, lui donne force et le garantit comme sujet. De ce fait, la mémoire de l'homme européen est sensible à ce qui dépasse le temps présent, le matériel, le sensible, pour l'ouvrir à une dimension infinie. Parce qu'il porte en lui la mémoire de son origine, l'homme européen est tendu vers le futur, et désire l'éternité par delà la caducité de sa condition présente. De la sorte, la vision européenne de l'histoire se caractérise-t-elle par sa sensibilité aux valeurs qui durent, et enrichissent l'homme.

Ainsi en voyant saint Benoît, l'archétype de l'homme européen, sauver les livres anciens de la Grèce, de Rome et du Proche-Orient, de la destruction par les barbares et ordonner de les copier, nous pensons à Enée qui, s'échappant de Troie en flammes, porte sur ses épaules son vieux père Anchise, symbole du passé, et tient par la main son fils Ascagne qui symbolise l'avenir. Or, saint Benoît se présente avec *la Croix, le livre et la charrue*. A l'Europe, il apporte avec ses moines, et dans un même mouvement, l'Évangile et la civilisation entendue dans son acception la plus large.

II. L'Europe des réseaux monastiques occidentaux

Deux éléments apparemment contradictoires ont permis l'établissement des moines dans l'ensemble de l'Europe. Il est bien connu que les monastères bénédictins ou cisterciens n'ont point constitué un tout homogène qui aurait réuni les diverses communautés dans une structure rigide. Toutefois, les maisons autonomes ont formé dès les origines du monachisme occidental des réseaux aux mailles serrés.

L'autonomie des monastères est un fait. Elle est largement déterminée par le lien de stabilité qui attache chaque moine à perpétuité à la maison de sa profession. L'autonomie de chaque monastère en fait un microcosme défini et complet. Mais cette autonomie caractéristique de l'organisation monastique s'accompagne de rapports étroits entre de nombreux monastères.

De fait, le dynamisme du monachisme occidental a conduit à la création d'organismes complexes, qui prévoyaient une extension de la

juridiction de l'abbaye-mère sur les fondations dépendantes. Il est utile de prendre ici en considération trois moments essentiels: le premier relatif au défrichement des terres, et en conséquence, à la constitution de *cellae* ou granges en des lieux éloignés de l'abbaye, régies par un nombre limité de moines. Au cours des années, ces *cellae* devaient prendre le nom de *praepositurae*, prévôtés, et par la suite, surtout au IX^e siècle, celui de *prioratus*, prieurés. Le second moment est constitué par la dévolution d'églises ou de biens ecclésiastiques de la part des laïques à de grandes abbayes qui se distinguaient par leur ferveur spirituelle, comme par leur engagement dans la civilisation de la contrée dans laquelle elles se situaient. En dernier lieu, le troisième moment, plus intimement lié au mouvement de réforme ecclésiastique des XI^e et XII^e siècles, se présente comme l'agrégation d'une abbaye à un centre plus important, pour former avec d'autres communautés monastiques un réseau aux dimensions géographiques parfois très vastes, et courant à travers l'Europe.

L'étape la plus élaborée de ces réseaux apparaît dans la *Charta caritatis* de l'ordre de Cîteaux, approuvée par le pape Caliste II, le 23 décembre 1119, et dont devaient s'inspirer d'autres instituts religieux par la suite. La nouveauté de la *Charta caritatis* consiste dans le fait d'avoir introduit des éléments unitaires dans la direction de l'ordre cistercien, tout en conservant l'autonomie des différentes abbayes. Ainsi, la *Charta caritatis* assurait une unité de fonds et la nécessaire diversité, pour tenir compte des conditions si variées des abbayes établies à travers l'Europe.

Que l'on songe à l'expansion extraordinaire des Bénédictins à partir d'Aniane, à celle de Saint-Bénigne de Dijon, de Cluny, de Fontevraud, de Cîteaux jusqu'à Dopbrilugk au-delà de l'Elbe, des Prémontrés jusqu'à Breslau, en Livonie et en Norvège, des Chartreux jusqu'à Cracovie et Oradea, des Dominicains jusqu'à Vilnius, Lvov ou Alba Julia, ou des Franciscains jusqu'en Dacie et même dans l'Empire mongol au cours des XIII^e et XIV^e siècles.

Le monachisme, sous l'impulsion des saints Cyrille et Méthode, gagna les terres slaves dès le IX^e siècle, apportant avec l'Évangile la civilisation écrite grâce à l'alphabet cyrillique. Ainsi avant l'invasion mongole, la Russie de Kiev, était couverte de monastères. Ces moines missionnaires pratiquaient avant la lettre ce que nous appelons aujourd'hui *l'inculturation*. Ils avaient compris que l'on pouvait accéder

à la foi chrétienne sans cesser d'être des Slaves, et sans se voir imposer la culture latine. Bien plus, ils fournirent aux Slaves les moyens de développer leur propre patrimoine culturel, tant par l'écriture que par l'architecture ou la peinture.

Il faut le reconnaître, les pays en marge orientale et nordique de l'Europe occidentale, de la Croatie à l'Islande, en passant par la Hongrie, la Bohême, la Pologne-Lituanie, le Danemark, la Suède, la Finlande, la Norvège, ont été trop souvent négligés, voire même oubliés dans les ouvrages historiques. Je me prends à espérer que *l'Itinéraire culturel du Conseil de l'Europe* consacré à *l'influence monastique* stimulera de nombreux travaux de qualité et permettra de multiplier les Colloques tel celui qui nous réunit ces jours-ci, aux marches du monde slave et du monde latin.

III. Quelques constantes de l'influence monastique

Significative de l'influence monastique en Europe Occidentale, la fascination exercée par les moines irlandais de saint Colomban et saint Patrick se traduit par un ascendant monastique incontesté sur tout l'Ouest de l'Europe, du VI^e au IX^e siècle. La personnalité de Patrick, personnage européen s'il en fut, et son prestige firent tant et si bien qu'il est appelé à juste titre *l'apôtre de l'Irlande*. L'influence de saint Colomban n'est pas moindre, dans la mesure où, exilé d'Irlande, il parcourut la Gaule, la Germanie avec saint Gall, la Suisse, et finalement la Lombardie où il mourut à Bobbio en 615.

Déjà apparaissent ces constantes qui caractérisent si bien l'influence monastique en Europe. Colomban, comme Patrick, sème des monastères sur les routes, et ceux-ci, à leur tour, en fondent de nouveaux, créant ainsi une chaîne, un réseau qui prend souvent des dimensions européennes. Dans l'ensemble, les moines chronologiquement les plus proches de l'Antiquité évangélisent et civilisent les campagnes qui couvrent alors plus de 90% de l'Europe, et transmettent notamment ce que leur pays d'origine a gardé de la littérature classique et de la patristique. Aucun obstacle ne semble les impressionner: ne voit-on pas un groupe de moines irlandais s'établir très tôt à Liège? Saint Boniface ne quitte-t-il pas son Angleterre natale en 716 pour évangéliser la Thuringe, la Frise, et d'autres régions aux marches de l'Est, avant de devenir évêque en Germanie, puis de passer en Gaule, et travailler à la réforme de l'Église franque, pour enfin mourir martyr à

Fulda? A vrai dire, ce sont, plus que les moines, les monastères qui implantent le christianisme et civilisent l'Europe. Ils deviennent des centres de vie religieuse et de culture dans tous les sens du terme: on s'y instruit, on y enseigne des enfants, on y apprend aux hommes à cultiver la terre. A mesure que lentement, s'étend ce réseau de civilisation, semblable à celui des anciennes colonies romaines, de nouvelles églises sont fondées, de nouvelles communautés monastiques sont établies.

Les Chroniques, les biographies prennent un nouvel essor, la Bible et les commentaires qu'elle inspire mobilisent des milliers de copistes. Colomban lui-même exerça une influence non négligeable sur l'introduction de textes écrits dans l'enseignement. On a ainsi souvent parlé d'«invasion mystique irlandaise». A n'en pas douter, les moines de saint Patrick et de saint Colomban ont porté sur le continent une vague d'ascèse, d'austérité, qui a profondément marqué la culture européenne. Ces moines étaient aussi et en même temps des missionnaires, des hommes de Dieu et des pragmatiques comme Colomban lui-même. L'Histoire le prouve: le propre de l'Europe et sa mission, c'est de réaliser une synthèse originale autour des valeurs du christianisme, pour les porter ensuite sur les autres continents et les planter sur des terres d'autant plus nouvelles que ce message porte en lui la force de les renouveler en leur insufflant un sang neuf.

L'apport des moines d'Irlande au patrimoine européen se caractérise par plusieurs idées maîtresses, dont la première est *la caducité de ce monde*: tout passe, tout roule vers sa fin, l'homme, lui aussi est transitoire, il est en chemin, de passage, appelé vivre avec Dieu. Par conséquent, l'engagement dans la société est important, mais n'est pas une fin en soi. L'autre grande orientation de vie, c'est d'être *in-fatigable dans la charité* envers Dieu et envers le prochain. Un autre élément, extrait celui-ci de sa *Règle des moines*, illustre un autre aspect significatif de la culture européenne, *l'équilibre* qui est la «science de la modération», qui fait de chaque vertu un milieu entre des excès. La notion de «mesure» qui évite la suffisance et garantit l'humilité, très présente chez saint Colomban et caractéristique de la tradition monastique, est loin d'être commune à l'ensemble des civilisations. Particulièrement cultivée chez un homme, saint Martin de Tours, considéré comme un modèle accompli de sainteté parce qu'il avait été successivement soldat, moine, évêque, missionnaire, thaumaturge, la

modération monastique représente un acquis considérable pour l'Europe, car elle préside aux grandes orientations communes comme aux choix personnels.

Du point de vue des Lettres, le monachisme occidental a joué un rôle primordial dans le renouveau carolingien, inauguré par Pépin, poursuivi par Charlemagne et Louis le Pieux, et la *liturgie* y a joué un rôle primordial. Charlemagne prit les dispositions nécessaires pour faire réviser le texte de la Bible, afin de retrouver la version de saint Jérôme, et en fit exécuter de nombreuses copies, que l'on appela la Bible d'Alcuin, témoin de cette «Bible d'Empire» qui résulta de tout l'effort de rénovation du culte et de la culture entrepris par Pépin le Bref. Cette *nouvelle édition* de la Bible latine fut l'occasion pour les moines d'exécuter de somptueuses œuvres d'art. Ces grandes et belles Bibles dont il subsiste une trentaine d'exemplaires et l'iconographie qui en faisait le prix, restent les témoins magnifiques d'un puissant mouvement spirituel orienté vers les sources authentiques.

La poésie sacrée et le chant bénéficièrent également des compositions monastiques, donnant corps à une dévotion personnelle tout accordée à l'esprit de la prière publique de l'Église. Les écoles nouvellement ouvertes, surtout auprès des monastères, deviennent des foyers de poésie dont les *Carmina* attestent encore aujourd'hui la qualité technique et l'inspiration poétique. L'influence monastique demeure encore jusque dans les fondements des formes qui, au cours des siècles, se sont émancipées de leurs références religieuses d'origine.

La réforme du XII^e siècle infusa une nouvelle vigueur à l'institution monastique. De Cluny au Mont-Cassin, de l'Angleterre au Saint-Empire, de l'Italie à la Hongrie, de l'Espagne à la Bohême et la Moravie, on assiste à un immense jaillissement de productions et d'initiatives qui touchent tous les arts et, d'une façon générale, les domaines d'application les plus élevés du génie humain. Ce renouveau trouve son accomplissement intellectuel avec la fondation des Dominicains et la réalisation des chefs-d'œuvre de la philosophie et de la théologie scolastiques, dont le maître incontesté demeure saint Thomas d'Aquin.

La littérature des «mystères», «jeux» et «miracles», et celle des «drames liturgiques», les meilleures œuvres de l'art plastique et de l'architecture de cette époque reflètent aussi la dévotion à la personne du Christ. Dieu fait homme. Les artistes d'alors sont surtout des moines. Ils s'inspirent avant tout de la Bible, mais on trouve aussi

chez eux une tendance encyclopédique. Sans hésitation, ils expriment dans leur art tout ce qu'ils savent du monde et de la nature. L'invisible se fait apparent à travers le sensible. C'est dans cette atmosphère platonisante que l'art plastique du XII^e siècle transmet le message de l'Écriture et des Pères.

Moines et moniales ont bâti, sculpté, peint et rimé. Et ils ne l'ont pas fait seulement pour eux. Ils ornaient la plupart du temps des lieux de culte fréquentés par les foules chrétiennes. Leurs productions littéraires étaient lues en d'autres milieux. Du XII^e au XIV^e siècle, une extraordinaire efflorescence artistique célèbre la Mère de Dieu dans tous les monastères d'Europe, et produit un immense patrimoine culturel.

L'Espagne mystique et évangélisatrice, le Portugal intrépide et débordant de génie artistique, l'Italie du Quattrocento, voient se multiplier les chefs-d'œuvre d'inspiration monastique, et portent en Amérique Latine et en Inde le génie culturel européen. Des représentants de ce monachisme de la Renaissance, le dominicain Fra Angelico est sans conteste le maître.

La réforme protestante du XVI^e siècle est la première sérieuse contestation de l'institution monastique, mais c'est surtout par les troubles politiques qu'elle engendra et les destructions que celles-ci occasionnèrent, qu'elle porta atteinte au patrimoine culturel d'une partie de l'Europe. A vrai dire, le séisme de la réforme protestante eut un effet indirect extrêmement fécond. Le concile de Trente entama une profonde réforme des réguliers et donna un nouvel élan au monachisme de l'Église latine. Les innombrables productions de ce que l'on appelle improprement la contre-réforme, témoignent de la vitalité de cette veine culturelle dont les moines d'Occident sont les vecteurs les plus qualifiés.

C'est à partir de cet élan que se constitue le merveilleux patrimoine des XVII^e et XVIII^e siècles. C'est l'époque des reconstructions d'abbayes et d'églises monastiques, c'est le moment de gloire du baroque allemand, italien, qui pénètre en se métamorphosant l'Europe Centrale, et influence aussi bien l'architecture que la peinture, la sculpture ou la musique.

Finalement, c'est la fin du XVIII^e siècle et la première moitié du XIX^e siècle qui portèrent les coups les plus rudes au patrimoine culturel monastique de l'Europe, avec d'une part l'avènement du Joséphisme

dans l'Empire germanique et la Révolution en France, dans les Pays-Bas autrichiens, l'actuelle Belgique, et dans le Royaume de Naples.

Après les erreurs et les pertes irrémédiables de la fin du XVIII^e siècle et de la première partie du XIX^e, une attention plus grande à l'environnement et au patrimoine culturel a permis de sauver, de restaurer, et parfois de rendre à leur vocation primitive, ces bâtiments qui témoignent, au-delà de leur beauté plastique, du génie européen.

Conclusion

La culture, élaborée par les moines et transmise par eux à l'ensemble de la Grande Europe, exprime de façon exceptionnelle cette mémoire de l'Europe qui constitue comme sa *langue* commune, et elle représente l'un de ses fondements d'unité, du Nord au Sud et de l'Est à l'Ouest. Aujourd'hui nous en prenons une conscience plus vive: seule la culture peut unir les Européens en une communauté d'hommes libres et créatifs. La politique, lorsqu'elle se réduit aux seuls intérêts d'un groupe, divise les hommes et les nations. Les intérêts économiques, en nous unissant en apparence, préparent trop souvent des conflits et empêchent ensuite de les éteindre. La crise de l'Europe qui s'est manifestée au cours de ces dernières années, est le signe d'une crise de l'âme européenne.

L'Europe dans son *principe* et dans sa *mémoire* est toute entière tendue vers l'Homme, vers la personne humaine. Le monachisme européen, oriental et occidental, illustre magnifiquement la tension de l'Homme vivant sur cette Terre, mais dont l'esprit touche le ciel. Notre Symposium en témoigne: le passé féconde le futur et il le fait dans le présent. Puisse la marche des chrétiens vers l'unité apporter à l'Europe du XXI^e siècle ce dont elle a le plus besoin: un supplément d'âme. Aujourd'hui et demain, comme hier, le monachisme européen contribuera, j'en suis certain, à la construction d'une Europe des valeurs et de l'éthique, à la construction d'une Europe pour l'Homme.

ΔΥΤΙΚΟΣ ΜΟΝΑΧΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΕΥΡΩΠΑΪΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ

Η ευρωπαϊκή παράδοση, θεμελιωμένη στις βάσεις της χριστιανικής πίστης, την Ενσάρκωση και την Ανάσταση, αντιμετώπισε τον άνθρωπο ως κάτοχο των δώρων της ελευθερίας και της αγάπης, και κατά συνέπεια ως δικαιούχο βασικών δικαιωμάτων. Ο χρι-

στιανικός αυτός ορίζοντας υπογραμμίζει επιπλέον τη μακραίωνη εξέλιξη της παιδείας στην Ευρώπη. Στην πλούσια αυτή ιστορία τα μοναστήρια έπαιξαν πρωτεύοντα ρόλο σε διάφορα επίπεδα, που εντοπίζονται πρώτα στη γη, στη συνέχεια στις εκκλησίες και αργότερα, ιδιαίτερα στη διάρκεια των μεταρρυθμιστικών κινήματων του 11ου και 12ου αι., στη μεγάλη επίδραση στην πολιτισμική ανάπτυξη της Ευρώπης.

Οποιαδήποτε μελλοντική «Πολιτιστική Διαδρομή του Συμβουλίου της Ευρώπης» θα πρέπει σίγουρα να λάβει υπόψη της την εξαιρετικά μεγάλη γεωγραφική εξάπλωση του μοναστικού δικτύου, που απλώνεται από την Ισλανδία και τις Βόρειες χώρες ως την Ουγγαρία μέσα από την καρδιά της Δυτικής Ευρώπης.

Οι μοναχοί, συνδεδεμένοι με τη θρησκευτική παιδεία, μεταξύ άλλων έδωσαν νέα ώθηση στις τεχνικές της λειτουργίας, του δράματος, της θρησκευτικής ποίησης, της αρχιτεκτονικής, αλλά εκεί που κυρίως διέπρεψαν ήταν στην παραγωγή εκδόσεων της Βίβλου και στην τέχνη την αφιερωμένη στη Θεομήτορα. Μέσα από τις μοναστικές σχολές ολόκληρη αυτή η παράδοση ξεπέρασε τα όρια της αμιγώς θρησκευτικής σφαίρας έκφρασης και επηρέασε την κοσμική λογοτεχνία και τέχνη.

Οι αιώνες που ακολούθησαν έδωσαν κι αυτοί το δικό τους στίγμα στη θρησκευτική κληρονομιά και μπορεί να πει κανείς ότι αυτό το κληροδότημα, του οποίου οι ρίζες βρίσκονται στο μοναχισμό, αποτελεί τη σημαντικότερη κοινή γλώσσα της Ευρώπης και το κλειδί για μια βαθιά και πραγματικά πνευματική μνήμη αυτής της ηπείρου, μνήμη που μπορεί επίσης να φανεί χρήσιμη για το μέλλον της.

Fr. ANTONIO-JOSÉ de ALMEIDA, O.P.

ICONOGRAPHIE MONASTIQUE AU PORTUGAL:
QUELQUES EXEMPLES SIGNIFICATIFS
(Batalha, Belém, Benfica)

On appelle le Portugal la *Terre de Sainte Marie*. Les *Cantigas de Santa Maria* (Chansons de Sainte Marie) sont parmi les premiers exemples de textes écrits en langue gallicienne-portugaise. Nous voulons commencer cette communication par le refrain d'une de ces chansons:

*Santa Maria, Strela do dia,
Mostra-nos via, pera Deus é-nos guia*

Cette *cantiga* est une prière: «Sainte Marie, Etoile du jour, / Montre-nous (le) chemin, vers Dieu sois notre guide». Nous nous confions à la Theotokos, Reine du Portugal et Dame de l'Athos.

Nous vous invitons à faire avec nous un parcours iconologique sur l'iconographie monastique de trois monuments de l'art religieux au Portugal.

Par l'expression «iconographie monastique» nous entendons l'iconographie qui se rattache aux ordres religieux médiévaux. Les membres de ces ordres, vivant en cénobites, dans des fondations appelées à l'époque monastères ont des coutumes ou des observances semblables, bien que certains parmi ces ordres ne soient pas constitués par des moines à proprement parler, mais par des chanoines réguliers; tel était le cas des Mendians¹.

Il est évident que pour comprendre la portée d'un cycle iconographique dans un monument d'art monastique de l'Europe Occidentale il faut tenir compte du point de vue de l'iconologue, à savoir étudier l'ensemble des images par rapport au lieu pour lequel elles ont été faites (*locus*) ainsi que par rapport à ceux qui les avaient commandées.

Parmi les monastères inclus dans les grands itinéraires touristiques

1. Voir: A. Dimier, *Les moines bâtisseurs*, Paris 1964.

au Portugal, nous avons choisi le cas des monastères de Batalha et de Belém. Dans ces monastères, l'iconographie qui date de la même époque, où il y a des ressemblances, entre les deux, du point de vue formel: c'est-à-dire, qui ont le même sujet. Mais aussi, des différences notables dans leur encadrement dans des monastères appartenant à des Ordres différents, qui poursuivent des fins secondaires diverses².

Nous ajouterons à ces deux exemples celui du monastère de Benfica, que nous étudions en ce moment dans le cadre de notre thèse de «mestrado» en histoire de l'art à la Faculté de Lettres de l'Université de Lisbonne sur les conditions théologiques sous-jacentes au cycle iconographique commandé au début du XVII^e siècle. Il s'agit d'un endroit malheureusement très mal connu du grand public, sauf quelques exceptions, mais qui est très important comme manifestation de la mentalité d'une époque. Nous parlerons sur les images qui ont le même sujet que dans les deux premiers exemples, mais qui sont aussi en quelque sorte différentes.

Tout près d'Alcobaça, ce grand monastère cistercien du Portugal³, se trouve le monastère de Sainte Marie de la Victoire à Batalha. Le roi Jean I^{er} du Portugal fit construire ce couvent, dédié à Sainte Marie de la Victoire, afin d'accomplir un vœu fait avant d'entreprendre la Bataille d'Aljubarrota, livrée en 1385, contre le roi Jean I^{er} de Castille. La construction fut commencée en 1388. Dès le début, à la fin du XIV^e siècle, le monastère a été confié à l'Ordre des Frères Prêcheurs (ou Dominicains).

Plus tard, au XVI^e siècle, le roi Manuel I^{er} embellit le couvent de Batalha et c'est de cette époque que datent les vitraux qui agrémentent le choeur de l'église conventuelle⁴.

Au centre de la composition, on voit le vitrail de *Notre Dame du Rosaire*, invocation typiquement dominicaine, parce qu'elle est la dévotion mariale répandue par l'Ordre des Prêcheurs.

2. Voir: H. Marc-Bonnet, *Histoire des Ordres Religieux*, Paris 1968.

3. Pour un bref aperçu sur l'Histoire de l'Église au Portugal, voir: M. de Oliveira, *História Eclesiástica de Portugal*, Lisboa 41968.

4. Les vitraux de Batalha sont le seul ensemble de vitraux anciens qui subsiste au Portugal. Voir: C. V. da Silva Barros, *O Vitral em Portugal, Séculos XV-XVI (Stained Glass in Portugal, XV-XVI Centuries)* («Corpus Vitrearum Medii Aevi»), Lisboa - Portugal 21988.

Nous y voyons également les vitraux qui représentent les *Donateurs* (le roi Manuel I^{er} et sa femme Marie de Castille). Ils sont présentés ici à Batalha avec des Saints, revêtus de l'habit dominicain⁵: le roi, avec *S. Dominique de Guzman* — le fondateur de l'Ordre, avec le livre des Constitutions; et la reine, avec *S. Pierre de Vérone* — le premier *Martyr* de l'Ordre Dominicain⁶.

Nous voyons ainsi qu'il est difficile de comprendre la signification de l'iconographie existante si on ignore à qui a appartenu le bâtiment⁷.

Le monastère de Saint Marie de Belém, est plus connu sous le nom de Jerónimos (c'est-à-dire *Hiéronimites*), un Ordre d'ermites (propre à la Péninsule ibérique)⁸ qui se sont dévoués ici à l'assistance religieuse des gens de la mer. Fondé par le roi Manuel I^{er} en 1502, peu après le retour des Indes de Vasco da Gama, près du port de Restelo à Belém d'où étaient partis ses navires, ce monastère a bénéficié de l'afflux des richesses à Lisbonne.

Le portail ouest ou axial est orné de très belles statues, notamment celles des *Donateurs*, le roi Manuel I^{er} et la reine Marie, les mêmes personnages que nous avons déjà rencontrés aux vitraux de Batalha. Ils sont présentés ici avec des Saints ermites, respectivement: *S. Jérôme*, l'ermite de Bethléem — patron de l'Ordre des Hiéronymites, et *S. Jean Baptiste*, l'ermite du désert de Juda — modèle des moines.

A Batalha, nous pouvons voir dans les fenêtres du choeur les vitraux de *St Antoine le Grand* — le Père des moines, et *S. Jean Bap-*

5. Sur l'iconographie des Saints dominicains, voir: D. Iturgaiz, *Iconografía de Santo Domingo de Guzmán. La fuerza de la imagen*, Burgos, Aldecoa 1992; et aussi W. Hood, *Fra Angelico at San Marco*, London - New York - Sydney - Toronto 1993.

6. Le Chapitre Général des Dominicains réuni à Budapest en 1254 avait ordonné que des images de S. Dominique et de S. Pierre Martyr fussent placées dans toutes les églises de l'Ordre. Voir, *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica (M.O.P.H.)*, Roma 1896 ss., vol. III, p. 70.

7. La presque totalité des monastères portugais ne sont pas maintenant habités par les membres des Ordres religieux, à cause du décret d'extinction ordonné en 1834 par le gouvernement libéral. La réinstallation des Ordres religieux a été faite dans la plupart des cas dans des bâtiments nouveaux.

8. Au XIV^e et au XV^e siècle, plusieurs congrégations furent fondées sous le patronage de saint Jérôme. Les religieux, qui portèrent le nom de *Hiéronymites*, ou *Ermites de saint Jérôme*, menèrent d'abord la vie érémitique, mais embrassèrent bientôt la vie cénobitique: Dimier, *op. cit.*, p. 142.

tiste ou le *Précurseur* — le Prophète qui prêche la venue du Christ, en signalant dans les Saintes Écritures les passages accomplis par cette venue du Christ: c'est le programme de l'Ordre des Prêcheurs⁹.

A Belém, nous voyons au-dessus du portail axial, parmi les scènes de l'Annonciation et de l'Adoration des Mages, la scène capitale de la *Nativité du Christ* dans la ville de Bethléem — il s'agit ici d'une allusion au nom du lieu où se trouve construit le monastère: Belém (Bethléem en Portugais).

Le monastère de S. Dominique de Benfica a été fondé par l'Ordre Dominicain dans une ferme donnée par le roi Jean I^{er} en 1399. Les bâtiments ont été reconstruits et l'église embellie par le Vénérable Frère Jean de Vasconcelos au début du XVII^e siècle.

Un tableau de la *Nativité du Christ* surmonte l'arc triomphal sous lequel se trouve un énorme Tabernacle pour la Sainte Réserve eucharistique. Ici, la Nativité à Bethléem est liée à l'étymologie du mot Beth/Léhem = Maison du Pain, et fait allusion au Pain eucharistique, qui est le Corps du Christ né de la Vierge Marie. Nous pouvons voir une suggestive illustration de cette doctrine dans une très belle fresque absidale (1319) au katholikon du monastère serbe de Chilandar à la Sainte Montagne de l'Athos: l'Enfant Jésus est couché sur le diskos, comme il l'est sur le foin dans le tableau de Benfica.

Les images de *S. Dominique* et de *S. Pierre Martyr*, que nous avons déjà rencontrées au monastère de Batalha, sont ici aussi dans l'arc triomphal¹⁰, affirmant quel a été l'Ordre religieux qui a habité ici. Là, dans cette église, se trouve aussi l'image de *Notre Dame du Rosaire* dans un autel latéral, à côté et en face du maître-autel.

9. Notons que frère Pedro Ferrando, dans sa biographie de S. Dominique, fait le pendant entre S. Jean Baptiste, appelé «étoile du matin» (*Luciferum*), et S. Dominique, appelé «étoile du soir», *Dominicus Vespertini Syderis*. Voir: *M.O.P.H.*, vol. XVI, p. 210.

10. S. Dominique est représenté ici avec le chien, symbole de la Prédication des Dominicains. Au Moyen-âge, la prédication était comparée à l'aboiement du chien. Voir: P. Mandonnet «Note de symbolique médiévale 'Domini/canes'», *S. Dominique, l'homme et l'œuvre*, Paris 1938, vol. II, pp. 69-81; et aussi M.-H. Vicaire, *Historia de Santo Domingo* (version española por A. Velasco y A. Conchado), Barcelona 1964, p. 31 et note 112.

Nous voyons par là l'importance de la connaissance de l'iconographie dans la formation des agents de tourisme culturel, car «des hommes sont liés aux monuments».

J'ai aimé mieux vous montrer des images significatives que trop parler sur le sujet, car (comme on dit au Portugal) «des images parlent plus que beaucoup de mots».

ΜΟΝΑΣΤΙΚΗ ΕΙΚΟΝΟΓΡΑΦΙΑ ΣΤΗΝ ΠΟΡΤΟΓΑΛΙΑ. ΜΕΡΙΚΑ ΣΗΜΑΝΤΙΚΑ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΑ

Η ανάλυση του εικονογραφικού διάκοσμου των μονών Μπατάλια, Μπελέμ και Μπενφίκα καταδεικνύει τη μεγάλη σπουδαιότητα της γνώσης της εικονογραφίας για την πληρέστερη κατανόηση ενός μοναστικού χώρου. Εάν κάποιος γνωρίζει τον τρόπο ανάγνωσής τους, οι εικόνες παρέχουν πολλές πληροφορίες σχετικά με τους ανθρώπους που έζησαν στους χώρους όπου αυτές βρίσκονται. Παρόμοιες εικόνες σε διαφορετικά μέρη είναι δυνατόν να έχουν διαφορετικό νόημα, αλλά μπορούν επίσης να αποτελούν έναν ορατό δεσμό μεταξύ διαφόρων μονών του ίδιου θρησκευτικού τάγματος.

ΣΤΡΟΓΓΥΛΕΣ ΤΡΑΠΕΖΕΣ / ROUND TABLES

ΣΤΡΟΓΓΥΛΕΣ ΤΡΑΠΕΖΕΣ

A'-B'

Σε δύο Στρογγυλές Τράπεζες με θέματα τις Προοπτικές συνεργασίας μεταξύ των ευρωπαϊκών χωρών για τη δημιουργία ενός Δικτύου του μοναχισμού και την Παρουσίαση και αξιοποίηση της μοναστικής κληρονομιάς της Ευρώπης μεταξύ άλλων ο Μ. WOLKOVITSKY αναφέρθηκε στην ιστορία του αββαείου των Κιστερκιανών στο Sylvanes, που ιδρύθηκε το πρώτο μισό του 12ου αι., εγκαταλείφθηκε μετά το 1791 και ένα τμήμα του καταστράφηκε. Το 1810 επαναλειτούργησε η εκκλησία του που είχε παραμείνει άθικτη. Από το 1975 άρχισε μια προσπάθεια αναγέννησης και επανελειτουργίας του και είκοσι χρόνια αργότερα μεταβλήθηκε σε πολιτιστικό και πνευματικό κέντρο. Ανοικτό δέκα μήνες το χρόνο λειτουργεί ως: α) πολυδιάστατο πολιτιστικό και καλλιτεχνικό κέντρο, β) διεθνές κέντρο έρευνας, κατάρτισης, δημιουργίας, έκδοσης και καταγραφής θρησκευτικής και λειτουργικής μουσικής, και γ) εταίρος στο Συμβούλιο της Ευρώπης, όπου κλήθηκε να συμμετάσχει στην οργάνωση της πολιτιστικής διαδρομής του μοναχισμού. Ένα από τα πρώτα προγράμματα-πλότους που ανέλαβε είναι η οργάνωση ενός Σεμιναρίου Πολιτισμού πάνω στο θέμα του μοναχισμού με τη συμμετοχή φοιτητών από τη Γαλλία, την Ελλάδα, την Πορτογαλία, τη Ρουμανία και τη Νορβηγία, που θα πραγματοποιείται διαδοχικά σε κάθε μία από

ROUND TABLES

I-II

At round table sessions on the themes *Prospects for cooperation among European countries on the formation of a Network of monastic influences and Presentation and enhancement of the monastic heritage of Europe*, M. WOLKOVITSKY was one of the speakers. He talked about the history of the Cistercian abbey at Sylvanes, which had been founded in the first half of the 12th century A.D. It was abandoned after 1791 and a section was destroyed. In 1810 services were again held in the church, which had survived intact. From 1975 on, attempts were made to restore it and bring it into use again and twenty years later it was turned into a cultural and spiritual centre. It is open for ten months of the year serving as a multipurpose cultural and artistic centre and an international centre for research, training, creative activities and the publication and listing of religious and liturgical music, and is affiliated to the Council of Europe, by whom it was invited to take part in the organisation of the cultural route of monasticism. One of the first pilot schemes it undertook was the organisation of a 'classe de civilisation' on the subject of monasticism, with the participation of students, from France

τις συμμετέχουσες χώρες. Σκοπός του σεμιναρίου αυτού είναι η γνώση και η εμβάθυνση σε θέματα του μοναχισμού αλλά και η αναγωγή τους στη σημερινή πραγματικότητα.

Ο DAN MOHANU αναφέρθηκε στην αντίφαση μεταξύ φυσικής και πνευματικής κληρονομιάς και υποστήριξε ότι κατά την εφαρμογή του Προγράμματος του Συμβουλίου της Ευρώπης «Πολιτιστικές Διαδρομές: Οι δρόμοι του μοναχισμού», εκτός από την ανάγκη να γίνουν γνωστές και να αναγνωριστούν οι εθνικές πνευματικές ιδιαιτερότητες, πρέπει να σημειωθούν οι συνέπειες της ταλάντευσης μεταξύ της αποστολής του μοναχισμού να διαφυλάξει το παρελθόν και στον ενεργό ρόλο του της διάβασης του ιστορικού χρόνου. Επεσήμανε τις συνέπειες της αντίφασης μεταξύ της φυσικής κληρονομιάς, αποτέλεσμα της θετικής σκέψης, η οποία αντιμετωπίζει το αντικείμενο ως έργο τέχνης και ως τέτοιο το διατηρεί, και πνευματικής κληρονομιάς η οποία διατηρεί ή αποκαθιστά τη λειτουργία των αντικειμένων.

Στη Ρουμανία, μετά τις ανακατατάξεις του 1989, η Εκκλησία αποκατέστησε το ρόλο της και η μοναστική ζωή αναζωπυρώθηκε γύρω από ιερά που είχαν μετατραπεί σε ιστορικά μνημεία. Μετά την επαναστασιοποίηση παλαιών σημαντικών μοναστικών κέντρων, όπως για παράδειγμα του Voronet και του Humor, επιβάλλεται να εξευρεθούν λύσεις ούτως ώστε να συνεχιστεί η συμβατική μοναστική ζωή σε μοναστηριακά συγκροτήματα, που έχουν στην κατοχή τους αξιολογώτατα αντικείμενα πολιτιστικής κληρονομιάς, χωρίς να τεθούν σε κίνδυνο κατά την προσαρμογή τους στις σύγχρονες ανάγκες του πολιτι-

Greece, Portugal, Romania and Norway, and this class would be held thereafter in each of the participating countries. The object was to find out about, and examine in depth themes to do with monasticism and at the same time to relate them to the realities of modern life.

DAN MOHANU pointed to the possible contradiction between material and spiritual heritage: with the implementation of the Council of Europe programme «Cultural Routes: the routes of monasticism», besides the need to spread a knowledge and recognition of the spiritual and cultural pursuits of each nationality, it was also necessary to take note of the balance between the mission of monasticism to preserve the past and its active role in change through time, such as the consequences of the contradiction between, on the one hand, the material heritage—a result of positivist thought which looks on the object as a work of art, and preserves it as such—and, on the other, the spiritual heritage which looks to maintain or restore the function of the objects.

In Romania, following the changes that began in 1989, the Church succeeded in restoring its role, returning to all the areas of social life, and monastic life had revived around churches which had hitherto been converted into historical monuments. With the return to active life of a number of important old monastic centres such as those at Voronet and Humor, it was essential that ways be found to secure the continuation of conventional monastic life in those monastic complexes which possessed many superb objects of Roma-

στικού τουρισμού. Τέλος, πρότεινε να υιοθετηθούν, μέσα στα πλαίσια των μοναστηριακών κανόνων, συστήματα επικοινωνίας και εκπαίδευσης, τα πλέον ικανά για τη διάχυση του μηνύματος της ορθόδοξης πνευματικότητας.

H OLGA SEVAN εξέτασε τις μοναστηριακές εγκαταστάσεις ως ειδική μορφή ιστορικών εγκαταστάσεων στη Ρωσία υποστηρίζοντας ότι η ανάλυση των μοναστηριακών εγκαταστάσεων καθώς και των ίδιων των μοναστηριών παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον σε σχέση με τις προσπάθειες ανανέωσης του ρόλου τους και τις νέες κοινωνικές, πολιτιστικές και οικονομικές συνθήκες της χώρας. Οι μορφές των μοναστηριακών εγκαταστάσεων που υπήρξαν στη Ρωσία από τον 11ο αι. ως σήμερα είναι: α) τοπικές εγκαταστάσεις (μόνιμες ή παροδικές), β) εγκαταστάσεις απομακρυσμένες από τις μονές, γ) εγκαταστάσεις σε άμεση εγγύτητα προς τα μοναστήρια, και δ) οι ίδιες οι μονές. Κατά τη σημερινή προσπάθεια ανακαίνισης των μονών επεσήμανε την ανάγκη να ληφθούν υπόψη τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που διαφοροποιούσαν τις μοναστηριακές εγκαταστάσεις στη Ρωσία από άλλες μορφές εγκαταστάσεων. Ήταν κοινωνικά, πολιτικά, οικονομικά, εμπορικά, πολιτιστικά και θρησκευτικά κέντρα, αποτελούσαν ένα πολιτιστικό τοπίο, ο αρχιτεκτονικός και χωροταξικός χαρακτήρας τους είχε ιδιαιτερότητες και η διαχείριση των μονών και η οικονομία τους αντικατόπτριζαν τη δομή των αγροτικών κοινοτήτων.

H TAMARA BARSEGUIAN αναλύοντας το ρόλο των ορθόδοξων μοναστη-

nia's cultural heritage, without being endangered by the contemporary needs of modern cultural tourism. Finally it was necessary to adopt, within the context of monastic rules, those systems of communication and education which might most effectively spread the message of Orthodox spirituality.

There followed two contributions from Russia. OLGA SEVAN examined monastic settlements as a special type of historical settlement and found the analysis of monastic settlements as well as of the monasteries themselves particularly interesting when related to present-day efforts to revive their role and the new social, cultural and economic conditions of the country as a whole. The types of monastic settlement that existed in Russia from the 11th century onwards were as follows: a) local settlements (isolated or attached, b) settlements far removed from the main monastic centres, c) settlements in the immediate vicinity of the monasteries, and d) the monasteries themselves. At a time when efforts were being made to restore many of the monasteries, it had to be taken into account that Russian monastic settlements differed from one type of monastic settlement to the other. They comprised social, economic, political, commercial, cultural and religious institutions — an entire cultural locus. Their architecture and design had very specific characteristics, while the management of the monasteries and their economy reflected the structure of the rural communities.

TAMARA BARSEGUIAN looked at the Orthodox monasteries as spiritual

ριών ως πνευματικών και πολιτιστικών κέντρων στη Ρωσία ανέφερε ότι από το 10ο αιώνα, εποχή εκχριστιανισμού της, η Ρωσία αφομοίωσε σύντομα, εκτός από τις αρχαίες και βυζαντινές παραδόσεις και τη νέα γραφή, ένα νέο τρόπο ζωής: τα ορθόδοξα μοναστήρια. Όπως και στον υπόλοιπο κόσμο, και στη Ρωσία τα μοναστήρια από την εποχή της εμφάνισής τους αναδείχθηκαν σε πνευματικά και πολιτιστικά κέντρα της χώρας. Ήταν οι φορείς των υψηλών χριστιανικών ιδεωδών και κέντρα εκπαίδευσης μεγάλων εκκλησιαστικών μορφών. Είχαν στην κατοχή τους μεγάλες συλλογές βιβλίων και αποτελούσαν κέντρα συγγραφής άλλων, μεταξύ των οποίων και του πρώτου ρωσικού χρονικού του Νέστορος. Ο ρόλος τους στην τέχνη ήταν σημαντικός αφού σε αρκετά μοναστήρια υπήρχαν εργαστήρια παραγωγής φορητών εικόνων, χειροτεχνίας και μνημειακής ζωγραφικής. Τέλος, ήταν τόποι προσκυνήματος σημαντικών ανθρώπων των γραμμάτων και των τεχνών. Αναμφίβολα συνέβαλαν στη διαμόρφωση του πολιτιστικού τοπίου της Ρωσίας. Τα 1200 μοναστήρια που υπήρχαν πριν την Επανάσταση έκλεισαν γύρω στο 1940 για να αρχίσει σταδιακά, μετά το 1985, με αρκετά προβλήματα η διαδικασία επαναλειτουργίας τους.

Ο I. TCHOUBRIKOV αναφέρθηκε στην πρόθεση του Υπουργείου Πολιτισμού της Βουλγαρίας να συμμετάσχει στις Πολιτιστικές Διαδρομές του Συμβουλίου της Ευρώπης πιστεύοντας ότι το πρό-

and cultural centres in Russia. Following its conversion to Christianity in the 10th century, besides adopting many ancient and Byzantine traditions, and a script for its language, Russia was quick to adopt a new way of life, that of the Orthodox monasteries. As elsewhere, in Russia too the monasteries from their earliest appearance established themselves as spiritual and cultural centres of their countries. They were the bearers of high Christian ideals and the centres at which great men of the church were to receive their education. Many of the monasteries possessed large collections of manuscripts and books as well as constituted the place where original works were written including, for example, the first Russian Chronicle by Nestor. The role of the monasteries in the field of art was also important since many monasteries had housed workshops where portable icons, handicrafts and monumental artistic projects were carried out. Finally, they had also been places of pilgrimage for important figures involved in letters and the other arts. Without a doubt they made a decisive contribution to the cultural landscape of Russia. The 1200 monasteries that had existed prior to the Russian Revolution were closed at the beginning of the Second World War; since about 1985 they have started to be restored (with difficulties) to regular working order, despite the tolerance now accorded to religious practice.

Next to speak was the representative of the Ministry of Culture of the Republic of Bulgaria, I. TCHOUBRIKOV. His Ministry was keen to participate in the «Cultural Routes» programme of

γραμμα αυτό θα αναδείξει τον ορθόδοξο κόσμο, θα δώσει τη δυνατότητα να προαχθεί η αντίθεση καθολικισμού και ορθοδοξίας και θα προωθήσει μια πολιτιστική συνεργασία των χωρών που συμμετέχουν. Η επιστροφή στις ρίζες της πνευματικής ταυτότητας θα συμβάλει στην καλύτερη γνώση και αλληλοκατανόηση, ιδιαίτερα των χωρών της ανατολικής Ευρώπης, μετά το τέλος της περιόδου πολιτικών και ιδεολογικών φραγμών. Η Βουλγαρία επιθυμεί, παρά τα στενά οικονομικά πλαίσια της χώρας, να κάνει το επόμενο βήμα του προγράμματος μετά την ελληνική συμμετοχή, εφόσον υπάρχει κοινή θρησκευτική παράδοση των μονών της Β. Ελλάδας και της Ν. Βουλγαρίας διά μέσου των αιώνων. Θέλει επίσης να αναζητήσει και να αναδείξει την ιδιαιτερότητα της βουλγαρικής μοναστικής παράδοσης, να κάνει ευρύτερα γνωστά τα βουλγαρικά μοναστήρια και να συμβάλει στην επικοινωνία των μονών και των ιστορικών μνημείων που περιλαμβάνονται στο πρόγραμμα.

Ο L. SGANZINI με δεδομένη την εμπειρία από τη συμμετοχή της Ελβετίας στο πρόγραμμα του Συμβουλίου της Ευρώπης «Οι δρόμοι του Μπαρόκ», διατύπωσε υποδείξεις πρακτικής και μεθοδολογικής φύσεως για την καλύτερη και προσφορότερη εφαρμογή όλων των Πολιτιστικών Διαδρομών, στόχος των οποίων πρέπει να είναι η ανάπτυξη συνεργασιών μεταξύ εθνών και περιοχών, οι οποίες θα εστιάζουν το ενδιαφέρον τους περισσότερο σε μια κληρονομιά περιφερειακή και ξεχασμένη παρά στην κληρονομιά μεγάλων πολιτιστικών πρωτευουσών της Ευρώπης.

the council of Europe in the belief that it would help to highlight the Orthodox world, to put aside the old opposition of Roman Catholicism and Orthodoxy, and to enable cultural collaboration between all the countries taking part. A return to the roots of our spiritual identity would contribute to improved knowledge and understanding on all sides, especially in the countries of eastern Europe now that political and ideological barriers had come down. Despite the economic problems facing the country, Bulgaria wanted to take the next step in the development of the programme, following the contribution of the Hellenic Republic, since there was a common religious heritage shared by northern Greece and southern Bulgaria. The Ministry was keen to take the opportunity to explore and highlight the special characteristics of the Bulgarian monastic tradition, to make the Bulgarian monasteries more widely known and to contribute to better communication between the monasteries and other historical monuments included within the scope of the programme.

L. SGANZINI (Switzerland) spoke as one with experience of participation in the council of Europe programme «The Routes of Baroque», and made a number of points of a practical and methodological nature, for the better and more beneficial implementation of all the «Cultural Routes» programmes, whose aim it is to develop co-operation between nations and regions, focusing attention more on the heritage of neglected and peripheral areas and less on the heritage of the larger cultural capitals of Europe.

O D. BUBNOUSKI, εξέθεσε τις δυνατότητες και τις προοπτικές της πολιτιστικής κληρονομιάς της Λευκορωσίας στον τομέα του τουρισμού. Ανέφερε ότι η πολιτιστική κληρονομιά της Λευκορωσίας είναι σχεδόν άγνωστη και από αρκετούς συγχέεται με αυτήν της Ρωσίας επειδή η χώρα ανήκε στην ΕΣΣΔ, ενώ στην πραγματικότητα υπάρχουν ουσιώδεις διαφορές: με βάση τη βυζαντινή τέχνη αναπτύχθηκαν ιδιαίτερες πολιτιστικές παραδόσεις. Η γεωπολιτική θέση της Λευκορωσίας —βρίσκεται στο γεωμετρικό κέντρο της Ευρώπης— ευνόησε τη συνύπαρξη διαφορετικών θρησκειών και ιδιαίτερα διαφορετικών χριστιανικών δογμάτων. Οι επαφές με άλλους λαούς οδήγησε στη σύνθεση των ξένων επιρροών με τις παραδόσεις της λευκορωσικής τέχνης. Επειδή η χώρα αποτέλεσε συχνά το θέατρο εχθροπραξιών, πολλά από τα μνημεία της άλλαξαν λειτουργικό χαρακτήρα και κατά τη διάρκεια του β' παγκόσμιου πολέμου καταστράφηκε μεγάλο τμήμα της πολιτιστικής κληρονομιάς. Η σημερινή κατάσταση των μνημείων είναι κακή και παρ' ότι οι φυσικές συνθήκες ευνοούν την ανάπτυξη τουρισμού δεν υπάρχει ακόμη η κατάλληλη υποδομή για την ανάπτυξή του. Μετά τις πρόσφατες πολιτικές αλλαγές υπάρχει μόνο ένα μοναστήρι, αυτό του Ζυροβίτς, ενώ σήμερα επιχειρείται με αρκετά, κυρίως οικονομικά, εμπόδια η ανακαίνιση αρκετών άλλων. Επεσήμανε ότι η Λευκορωσία προσβλέπει σ' αυτό τον τομέα στη συνεργασία με άλλες χώρες και το Συμβούλιο της Ευρώπης.

The Belorussian representative, D. BUBNOUSKI, referred to his country's cultural heritage and its potential and prospects in the sphere of tourism. Belorussia's cultural heritage was little known and many still tended to confuse it with the rest of Russia since it had been part of the Soviet Union. In fact, however there were a number of fundamental differences: on the basis of Byzantine art, specific independent cultural traditions had developed. The geo-political position of Belorussia —geometrically it was at the centre of the European continent— favoured the co-existence of different religions and, in particular, of different Christian persuasions.

Contacts with other peoples had led to a synthesis of foreign influences with the traditions of Belorussian art. As the country had frequently constituted a theatre of war, many of its monuments had changed their functional orientation, and during the Second World War a large part of its cultural heritage had been irreparably destroyed. Today most of the surviving monuments were in a bad state of repair, while, despite the fact that the natural environment favoured the development of tourism, the country did not yet possess the appropriate infrastructure.

Following recent political changes there existed today only one monastery —that of Zyrovichy— in relatively good repair, while a number of others were undergoing restoration, although this process was frequently hampered by severe financial constraints. Belorussia hoped, in collaboration with other countries, to find support for these tasks from the Council of Europe.

Η OLGA PLAMENYTSKA εξέθεσε σύντομα την ιστορία του ορθόδοξου μοναχισμού στην Ουκρανία και αναφέρθηκε στις προοπτικές της μελλοντικής έρευνας. Ο ορθόδοξος χριστιανισμός έγινε επίσημη θρησκεία του κράτους του Κιέβου το 988 από τον πρίγκιπα Βλαδίμηρο. Πολλά μοναστήρια ήταν βασιλικά ιδρύματα, που ιδρύθηκαν τον 11ο αι. και σύντομα έγιναν πολιτιστικά και πνευματικά κέντρα. Αργότερα, το 16ο αι., τα πρώτα βιβλία τυπώθηκαν στη μονή Derman.

Από το 10ο ως το 12ο αι. ιδρύθηκαν περισσότερα από δεκαεπτά μοναστήρια. Συχνά καλούντο έλληνες αρχιτέκτονες και καλλιτέχνες για να βοηθήσουν στην κατασκευή των νέων θρησκευτικών ιδρυμάτων. Ο σταυροειδής βυζαντινός ναός μετά τρούλλου είναι χαρακτηριστικός των επιδράσεων της εποχής. Με την πάροδο του χρόνου οι εισαγόμενες επιδράσεις μεταμορφώθηκαν ή διαφοροποιήθηκαν από τις τοπικές προτιμήσεις. Από το δεύτερο μισό του 12ου αι. και εξής άρχισαν να εμφανίζονται πυργόσχημες εκκλησίες οι οποίες θυμίζουν τις ξύλινες κατασκευές της αρχαίας Ρωσίας.

Ο 20ός αι. φυσικά υπήρξε ιδιαίτερα ταραχώδης για την τύχη των μοναστηριών. Ακολουθώντας τις διάφορες πολιτικές αλλαγές (επανάσταση, β' παγκόσμιος πόλεμος, σταλινική περίοδος, αντιθρησκευτικό ρεύμα της δεκαετίας του '60) πολλές μονές καταστράφηκαν, άλλες μετατράπηκαν σε δημόσια κτήρια και άλλες σε μουσεία. Στη δεκαετία του '90, τα μοναστήρια άρχισαν να επαναλειτουργούν και σήμερα βρίσκονται σε λειτουργία οκτώ γυναικείες και τρεις ανδρικές μονές. Γίνονται προσπάθειες να αυξηθούν οι γνώσεις μας για τη μοναστική ιστορία της Ουκρανίας. Καταγράφεται συστηματικά ο αριθμός και η κατάσταση των μονών που έχουν διατηρηθεί και πολλές μονές και άλλα εκκλησιαστικά μνη-

OLGA A. PLAMENYTSKA (Head of Department, Scientific Research Institute of the Theory and History of Architecture and Town Planning, Kiev, Ukraine) outlined the history of Orthodox monasticism and its monasteries on the Ukraine: Christian Orthodoxy had become the official religion of the Kievan Rus in 988 under prince Vladimir and many of the monasteries were royal foundations established in the 11th century, soon becoming cultural as well as spiritual centres. The first books had been printed in the 16th century, at the monastery of Derman.

From the 10th to the 12th centuries no less than seventeen monasteries had been founded. Frequently, Greek architects and artists had been invited to help with the construction of new religious foundations: the Byzantine cross-domed church was characteristic of the influences of this period, but in time these imported influences had come to be transformed or modified by local preference, and from the second half of the 12th century onwards tower-shaped churches had begun to appear, reminiscent of the wooden framework architecture of the ancient Rus.

The 20th century, with its different political changes, had of course been particularly turbulent for the fortunes of the monasteries. Some had been destroyed, others turned into public buildings, others into museums. It was only recently, however, that they started to reopen, and now there are eight functioning nunneries and three monasteries.

Efforts were now being made to improve knowledge of the monastic history of the region: systematic surveys were being carried out on the

μεία, όπως η μονή Zimne, η μονή Αγίας Τριάδος στο Mezhyrichi Ostrozchski, ο καθεδρικός ναός της Αναλήψεως του Κιέβου και η μονή Vydudych στο Κιέβο επισκευάζονται.

Ο V. SHTYLLA έκανε γνωστό ότι με την ίδρυση, το 1965, του Ινστιτούτου Πολιτιστικών Μνημείων στα Τίρανα έχει αρχίσει στην Αλβανία ένα πρόγραμμα ανακαίνισης ιστορικών μνημείων με στόχο αυτά να γίνουν προσιτά στο κοινό. Μεταξύ των μνημείων που ως σήμερα έχουν επισκευασθεί ή επισκευάζονται σημαντική θέση κατέχουν τα μοναστήρια, στα οποία έχουν γίνει σημαντικές εργασίες με γνώμονα πάντοτε τη διατήρηση των καλλιτεχνικών αξιών και των αρχιτεκτονικών προτύπων. Μερικά από αυτά είναι πλέον επισκέψιμα, ενώ ελπίζεται ότι σύντομα και άλλα μνημεία της χριστιανικής πίστης θα αποδοθούν στο κοινό. Η Αλβανία προσβλέπει σε μία συνεργασία με το Συμβούλιο της Ευρώπης η οποία θα συμβάλει προς αυτή την κατεύθυνση.

Τέλος, ο S. GABERŠČEK αναφέρθηκε στο ρόλο του μοναχισμού στη Σλοβενία, η οποία, ευρισκόμενη στο σταυροδρόμι διαφόρων πολιτισμών, διαμόρφωσε τον πολιτιστικό της χαρακτήρα. Μετά την πτώση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας οι Σλοβένοι κατοίκησαν εδάφη μεγαλύτερης έκτασης από τα σημερινά. Τον 8ο μ.Χ. αι., την ίδρυση της «Karantanija» ακολούθησε, το 750, ο εκχριστιανισμός των Σλοβένων. Στα εδάφη τους, μερικά από τα οποία ανήκουν σήμερα στην Ιταλία και την Αυστρία, ιδρύθηκε ήδη από τον 7ο αι. ένας ασυνήθιστα μεγάλος αριθμός μονών, ενώ το πρώτο μο-

number and state of the surviving monasteries, and a number of ecclesiastical monuments such as the Zimne monastery, the monastery of the Holy Trinity in Mezhyrichi Ostrozchski, the Cathedral of the Assumption in Kiev and the Vydubych monastery in Kiev were now being restored.

V. SHTYLLA reported on religious monuments and cultural tourism in Albania. With the foundation in 1965 of the Institute of Cultural Monuments in Tirana a programme aiming to restore the historical monuments of the country had been initiated with a view to making them more accessible to the public. The monasteries were among the most important of the monuments that had been restored to date. Major restoration work had been carried out in a number of monasteries, always aiming at conserving the artistic and architectural values of each particular complex. Some of these were accessible to the wider public today, and it was hoped that soon a larger number of Christian monuments would be opened to the general public.

On the role of monasticism in Slovenia, S. GABERŠČEK pointed out that Slovenia, located at the crossroads of contrasting cultures and civilisations, had created its own cultural identity. From the time of the fall of the Roman Empire until the nineteenth century the extent of Slovene habitation had been much wider than the present-day territory of Slovenia. In the 8th century A.D, following the foundation of the 'Karantanija' in 750, had come the conversion of the Slovenes to Christianity. On their land,

ναστήρι στα σημερινά σλοβενικά εδάφη ιδρύθηκε το 1130 στη Stična για να ακολουθήσουν οι μονές των σταυροφόρων και άλλων μοναχικών ταγμάτων. Εκτός από το ρόλο των μοναστηριών αυτών στους τομείς της οικονομίας, του πολιτισμού, της εκπαίδευσης και της παιδείας γενικά, συνέβαλαν ουσιαστικά στη δημιουργία, την ένωση και τη διατήρηση της σλοβενικής εθνικής οντότητας. Σύντομα το ανεξάρτητο σλοβενικό κράτος πέρασε στην κυριαρχία των Αψβούργων, η οποία δεν επέτρεψε την ίδρυση ανεξάρτητης επισκοπής ως το πρώτο μισό του 15ου αι. Το ρόλο της υποκατέστησαν οι μονές του Gornji Grad και της Stiška, που διατηρήθηκαν όπως και οι άλλες μονές ως την άνοδο στο θρόνο του πεφωτισμένου Ιωσήφ Β' που τις κατήργησε. Μετά το θάνατό του δύο μονές, στη Stična και στο Pleterle, επαναδραστηριοποιήθηκαν και επιβιώνουν ως σήμερα, συμβάλλοντας στον εμπλουτισμό της συχνά μονότονης καθημερινότητας.

parts of which are today in Italy and Austria, a surprisingly large number of monasteries had been established, from as early as the 7th century; of those which are within modern Slovenia, the oldest was the monastery of Stična, founded in 1130; later others were established by the crusaders and other monastic orders. Apart from the role of these monasteries within the sphere of the economy, and of education and culture in general, they also contribute to the creation, consolidation and preservation of the Slovenian national identity. The independent Slovenian state, however, had fallen under the domination of the Habsburgs, who had refused to allow the foundation of a separate episcopal see until the 15th century. The role of such an episcopal authority was undertaken, however, by the monasteries of Gornji Grad and of Stiška, which were maintained until the rise to the throne of the enlightened ruler Joseph II, who ordered the closure of the monasteries. After his death two monasteries —Stična and Pleterle—revived their activities and are still functioning today, contributing to the enrichment of an often monotonous daily routine.

ΣΤΡΟΓΓΥΛΗ ΤΡΑΠΕΖΑ

Γ'

Στη Στρογγυλή Τράπεζα με θέμα τα *Πεδία εφαρμογής του ελληνικού προγράμματος «Δρόμοι του μοναχισμού»* στους τομείς της εκπαίδευσης και του πολιτιστικού τουρισμού, ο Ν. ΖΑΧΑΡΟΠΟΥΛΟΣ, εκπρόσωπος του Υπουργείου Παιδείας υπο-

ROUND TABLE

III

At the round table session on the theme *«Routes of monasticism»: fields of application in education and cultural tourism*, Mr N. ZACHAROPOULOS, a representative of the Ministry of Education, stated that monasticism was a

στήριξε ότι ο μοναχισμός είναι μια υπόθεση πολύ σημαντική και δυστυχώς αρκετά παρεξηγημένη, γι' αυτό θα πρέπει να διαφωτισθεί ο κόσμος όσο το δυνατόν καλύτερα για το πλήρες, σαφές και ουσιώδες νόημά του. Επίσης θα πρέπει οι κατευθύνσεις που θα δοθούν στην υπόθεση του μοναχισμού να επιλεγούν πολύ προσεκτικά για να διαφυλαχθεί η ουσία των αγαθών που προσφέρει. Όσον αφορά τους φορείς που θα εμπλακούν καλό θα ήταν να υπάρχει ισοδύναμη παρουσία και συμμετοχή τόσο του μοναχικού κόσμου, των επίσημων θεολογικών σχολών και ιδρυμάτων, όσο και των κρατικών φορέων και των ιδιωτικών ιδρυμάτων.

Ο Α. ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ εκπροσωπώντας τον Ελληνικό Οργανισμό Τουρισμού εξέφρασε το ενδιαφέρον του Οργανισμού να προωθεί και να ενισχύει κάθε προσπάθεια που συμβάλλει στη διερεύνηση νέων δυνατοτήτων ανάπτυξης του τουρισμού, στη διερεύνηση του πεδίου άσκησης των δραστηριοτήτων πολιτιστικού τουρισμού, στην αναζήτηση εναλλακτικών σχημάτων και προτάσεων, στην πολύπλευρη υποστήριξη ειδικών προγραμμάτων και πρωτοβουλιών. Πιστεύοντας ότι τα μνημεία της ελληνικής ορθοδοξίας πρέπει να αποτελέσουν αντικείμενο ιδιαίτερης φροντίδας και ειδικής «διαχείρισης» από τη μεριά της πολιτείας, θεωρεί ότι μπορεί να συμβάλει πρακτικά στο πρόγραμμα των «Δρόμων του μοναχισμού» στα εξής σημεία:

α. Στα πλαίσια της ενημέρωσης-προβολής, με την ενίσχυση της έκδοσης ειδικών εντύπων ή της μαγνητοσκόπησης με τη συμβολή στη διοργάνωση σχετικών εκθέσεων.

β. Συμμετοχή σε επιμέρους προγράμματα ή μελέτες ανάδειξης στοιχείων του δικτύου του μοναχισμού και των πολιτιστικών οδοιπορικών.

subject of great importance but unfortunately rather misunderstood and for that reason people would have to be given the best possible enlightenment as to its full, clear and real meaning. In addition, the line taken on the subject of monasticism would have to be chosen very carefully in order to preserve the essence of what was being offered. With regard to the bodies that would be involved, it would be a good thing to involve equally the monastic world and the official theological schools and foundations, and on the other hand the government agencies and private institutions.

A. HADJIDAKIS spoke next. The Greek Tourist Organisation is interested in promoting and backing any efforts made to contribute to the expansion of new potential for the tourist industry, and to extend the range of activities in the sphere of cultural tourism, to find new and alternative forms and proposals. In the belief that the monuments of Greek Orthodoxy should be the object of particular care and attention, and special «management» on the part of the Greek state, the Board considers that it may make a practical contribution to the «Routes of monasticism» programme in the following ways:

a. In the field of information-promotion, support for specific publications or for videotapes, and also contribution to the organisation of related events and exhibitions.

b. Participation in specific projects or studies for the promotion of monasticism and cultural route networks.

γ. Συμμετοχή στο συντονισμό και την οργάνωση επαφών και ανταλλαγής σχετικών εμπειριών.

δ. Συμμετοχή σε μελέτες και προγράμματα ανάδειξης παραγνωρισμένων ή τυχόν εγκαταλειμμένων μονών με ιδιαίτερο αρχιτεκτονικό ιστορικό ενδιαφέρον, έξω από τις ζώνες εντατικού τουρισμού.

ε. Ενίσχυση μικρών έργων υποδομής σε επιλεγμένα μοναστήρια του δικτύου, σε συνεργασία με το ΥΠΠΟ και τις αρμόδιες Εφορείες Βυζαντινών Αρχαιοτήτων.

στ. Ειδική αντιμετώπιση πολυσύχναστων μονών που αποτελούν ήδη πόλο μαζικών επισκέψεων, με ενίσχυση έργων υποδομής για τη βελτίωση της προσπελασιμότητάς, την εξυπηρέτηση και την ομαλή διακίνηση των επισκεπτών.

ζ. Ένταξη ορισμένων μοναστηριών σε πολύπτυχα προγράμματα άλλων εναλλακτικών μορφών τουρισμού.

η. Επιμόρφωση-κατάρτιση τουριστικών στελεχών, τόσο της διοίκησης όσο και των επαγγελματιών του κλάδου σε θέματα πολιτιστικής κληρονομιάς, πολιτιστικού τουρισμού και πολιτιστικών οδοιπορικών.

θ. Συγκρότηση «τράπεζας δεδομένων» με πληροφορίες για μοναστήρια που μπορούν να αποτελέσουν πόλους πολιτιστικού τουρισμού, σε συνεργασία με τις αρμόδιες Εφορείες Βυζαντινών Αρχαιοτήτων και το Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών.

Ο ΣΤ. ΒΟΥΓΑΡΙΣ ανέφερε ότι ο Σύνδεσμος Ελληνικών Τουριστικών Επιχειρήσεων έχει μέσα στους σκοπούς του την αναβάθμιση της ποιότητας του Τουρισμού στη χώρα μας και πιστεύει ότι μια μορφή εναλλακτικού τουρισμού, όπως αυτή

c. Participation in the coordination and organisation of meeting and in the exchange of relevant experience.

d. Participation in studies and projects for the promotion of abandoned or neglected monasteries outside the main tourism zones, that may have specific architectural and historical interest.

e. Support for infrastructure projects at various selected monasteries in the network, to be carried out in cooperation with the Ministry of Culture and the local Office of Byzantine Antiquities.

f. Special treatment for monasteries receiving a considerable volume of visitors, including the financing of infrastructure projects in order to improve the accessibility, accommodation and comfortable flow of visitors.

g. Integration of monasteries into various programmes of alternative forms of tourism.

h. Vocational training of staff in the tourism sector, including office agents as well as professionals in the fields of cultural heritage, cultural tourism and cultural routes.

i. Creation of a databank, with various data concerning monasteries that could constitute poles of cultural tourism, in cooperation with the local Offices of Byzantine Antiquities and the Centre for Byzantine Research of the National Hellenic Research Foundation.

S. VULGARIS spoke on behalf of the Association of Greek Tourist Enterprises, and a summary of his remarks is given here.

The Association of Greek Tourist Enterprises is keen to see the upgrading

των πολιτιστικών διαδρομών, θα συντείνει πολύ στην ευόδωση των σκοπών του με μεγάλο κοινωνικό και οικονομικό όφελος για την Ελλάδα. Οι δρόμοι του μοναχισμού είναι ένα σημαντικό άνοιγμα σε μια προσπάθεια να γίνει γνωστή μια πτυχή του ελληνορθόδοξου πολιτισμού, της ελληνικής τέχνης και κουλτούρας που για πολλά χρόνια μένει κλεισμένη και απρόσιτη στον όποιο επισκέπτη.

Προς αυτή την κατεύθυνση πιστεύει ότι θα συμβάλουν τα εξής:

Η επιλογή των επισκεπτών να γίνεται με κάποια αξιολόγηση στοχεύοντας σε άτομα σοβαρά, ευκατάστατα, ευαίσθητα και μελετημένα: οι περιοδείες αυτές θά 'πρεπε να πλησιάσουν αρκετά τη μορφή των σεμιναρίων.

Η προβολή του προγράμματος να οργανωθεί επαγγελματικά από σοβαρούς Tour operators, να διαφημισθεί σε πανεπιστήμια, πνευματικά ιδρύματα και κύκλους με υψηλό μορφωτικό και εισοδηματικό επίπεδο.

Ο σχεδιασμός και η υποδομή του προγράμματος έχει μεγάλη σημασία να γίνει σωστά από την αρχή ούτως ώστε να μη κινδυνεύσει η ηρεμία της μοναστικής ζωής ή η ασφάλεια των πνευματικών και υλικών θησαυρών των μονών. Οι αρχηγοί των ομάδων των επισκεπτών πρέπει να είναι καλά μελετημένοι, οι ξεναγοί εξειδικευμένοι και να προβλέπεται καλή συνεργασία με τον αρχοντάρη των μονών καθώς και τους ηγούμενους, οι οποίοι θα πρέπει να μεταδώσουν στους επισκέπτες τις γνώσεις τους με τον καλύτερο δυνατό τρόπο.

Το περιεχόμενο κάθε περιοδείας πρέπει να διαφέρει σε σχέση με τη σύνθεση και το διαθέσιμο χρόνο. Μπορεί να περιλαμβάνει περισσότερα του ενός κομβικά σημεία στα

of tourism in Greece, and it believes that a form of alternative tourism such as that arising from the Cultural Routes programme would go a long way both to realising this upgrading and to benefiting Greece as a whole. The Routes of monasticism programme represents an important effort to make, a fascinating aspect of Greek Orthodox culture and art better known to the outside world.

We believe that the following points may contribute to these efforts:

It is necessary to envisage the kind of visitor we wish to attract to such centres. They should be serious, moderately educated, and respectful of other traditions apart from their own, especially since a large part of these tours would be of a highly educational character.

The programme needs to be promoted and organised by professional tour operators, to be advertised at universities, cultural foundations and circles of a particular educational and income level.

It is very important that the design and structure of the programme be drawn up properly from the very beginning so that the calm and retreat of monastic life and the wealth, both spiritual and material, of the monasteries not be disturbed. The tour leaders must be well informed, the tour guides trained and specialised in the subjects of the tours, and the abbots of the monasteries willing to cooperate and able to impart their knowledge to the visitors.

The content of every tour should be geared towards the precise itinerary and timespan available. It should be possible to include more than one

οποία πρέπει να εξασφαλισθεί η επαρκής και άνετη διαμονή των επισκεπτών. Επιθυμητό θα ήταν να υπάρχουν διαμονές σε ξενώνες μοναστηριών με αντίστοιχη συμμετοχή στη ζωή του μοναστηριού. Γι' αυτό το σκοπό ένα μέρος των εξόδων συμμετοχής μπορεί να πηγαίνει στις μονές.

Είναι ιδιαίτερα σημαντικό να προσελκυσθούν στη χώρα μας διανοούμενοι, άνθρωποι της τέχνης και των γραμμάτων, σε μια μορφή εναλλακτικού τουρισμού για τον οποίο τόσος λόγος γίνεται τελευταία.

Ο Α. ΔΟΥΚΑΣ αναφέρθηκε κυρίως στο θέμα του θρησκευτικού τουρισμού. Πρωταρχική σημασία έδωσε στο Άγιον Όρος, το οποίο άλλωστε αποτελεί το σημαντικότερο πόλο έλξης τουριστών στη Μακεδονία και τη Θράκη. Τόνισε ότι το Άγιον Όρος όπως και τα Μετέωρα είναι η πηγή της Ορθοδοξίας και ο ΕΟΤ θα μπορούσε να οργανώσει ειδικά προγράμματα για να δείξει τους θρησκευτικούς θησαυρούς της Ελλάδας. Επίσης, ενημέρωσε τους παρευρισκομένους για τη συνάντησή του με τον πατριάρχη Αλέξιο της Ρωσίας και τη βαρύτητα που έχει το θέμα του θρησκευτικού τουρισμού για τη ρωσική Εκκλησία καθώς και για τις πρωτοβουλίες που αυτή έχει αναλάβει.

Η ΝΤΟΡΑ ΣΠΑΧΗ, επισημαίνοντας ότι το Σωματείο Διπλωματούχων Ξεναγών επιθυμεί να συμβάλει στην εφαρμογή των Δρόμων του μοναχισμού, προτείνει:

α. Στις πόλεις που λειτουργούν σχολές

Centre Point, and it should be possible to provide comfortable and adequate accommodation. It would be desirable to arrange for accommodation in monasteries that can offer a degree of participation in the life and daily cycle of the monastery. For this reason it is essential that a part of the cost of setting up such a programme must be directed towards the monasteries themselves.

Ideally we should endeavour to attract a well-educated level of tourist to this kind of tour, who is keen to experience a different kind of «holiday» about which so many speak today.

The main substance of A. DOUKAS's report was religious tourism. Of principal importance was Mt Athos, which for that matter was the most important magnet for tourists in Macedonia and Thrace. He emphasised that Mt Athos, like Meteora, was the source of Orthodoxy and the Greek Tourist Organisation could organise special programmes to reveal the religious treasures of Greece. He also informed those present about the interview he had had with Alexios, patriarch of Russia and how the Russian Church was setting great store by religious tourism and he described the initiatives it had taken.

DORA SPACHI made a series of suggestions of which an abstract is given here:

The Association of Qualified Tour Guides, by way of contribution to the «Routes of monasticism» programme would like to make the following proposals:

a. In those towns and cities where

ξεναγών να δημιουργηθούν ομάδες εργασίας κατά τους χειμερινούς μήνες όπου νεότεροι κυρίως ξεναγοί θα έρχονται σε επαφή με ειδικούς από το χώρο της επιστήμης και της εκκλησίας, σε απ' ευθείας διάλογο όπου θα μπορούν να πάρουν απαντήσεις στις απορίες τους.

β. Να οργανωθούν ταξιδιωτικές ομάδες, με τη βοήθεια των Υπουργείων Πολιτισμού και του Συμβουλίου της Ευρώπης, ώστε ξεναγοί διαφόρων κρατών να πραγματοποιήσουν οι ίδιοι τις προτεινόμενες διαδρομές και την επίσκεψη στις ιστορικές μονές.

γ. Να ξεναγούνται, ακολουθώντας τις διαδρομές και τα σχολεία.

δ. Να οριστεί ένα *numerus clausus* σε κάθε επισκέψιμο χώρο ώστε να διατηρηθεί ο πνευματικός χαρακτήρας των μονών και ο μυστικισμός που έχει να προβάλλει η ορθοδοξία.

ε. Να δοθεί από την Πολιτεία, σε μόνιμους κατοίκους των περιοχών όπου υπάρχουν μοναστηριακά συγκροτήματα, η δυνατότητα να σπουδάσουν με υποτροφία σε σχολές ξεναγών και να επιστρέψουν να εργασθούν στον τόπο τους.

Η ANNA ΤΡΙΒΕΛΛΑ-ΑΜΠΡΑΒΑΝΕΛ επεσήμανε ότι η επίσκεψη θρησκευτικών χώρων με την καθοδήγηση κατάλληλα εκπαιδευμένων ξεναγών θα συμβάλει στη γνωριμία με χώρους όπου καλλιεργείται η πνευματικότητα της ορθοδοξίας και η αλληλοκατανόηση μεταξύ λαών και θρη-

tour-guide training schools operate work groups should be set up during the winter months where younger tour-guides will have the opportunity to come into contact with specialists in the field of history and the church, and to open up dialogue with such specialists who will be able to answer any questions they may have.

b. Travel groups should be arranged, with the help of the ministry of tourism and the Council of Europe, which will enable tour-guides of various countries to actually travel over the proposed «routes» for visiting the monasteries.

c. Schools should also be able to have professional guided tours of these monastic routes.

d. A maximum number of visitors should be set for each monastery in order to maintain the spirituality and the mysticism that are the hallmarks of the Orthodox faith.

e. The state should provide the permanent local residents with the opportunity to obtain scholarships to attend tour-guide schools and to return to where the monasteries are found to work in their place of origin, thereby providing a motive for people not to abandon are as located far from the major urban centres.

ANNA TRIVELLA-ABRAVANEL made a contribution which is given here in a summarised form.

When visitors are taken to religious sites, particularly those where the spirituality of Orthodoxy is cultivated, they shall be guided around by people who have received the appropriate training; this obviously contributes to understanding between peoples and religions.

σκειών. Γι' αυτό ο Σύνδεσμος Ξεναγών Θεσσαλονίκης πρότεινε:

α. Οι επισκέψεις σε μοναστήρια να έχουν περισσότερο πνευματικό και ουσιαστικό χαρακτήρα. Στην κατεύθυνση αυτή μπορεί να συμβάλει αποτελεσματικά η συνοδεία των επισκεπτών από διπλωματούχο ξεναγό, πράγμα που ως σήμερα δεν γίνεται πάντοτε.

β. Να προβληθούν περισσότερο, με τη συνεργασία του ΥΠΠΟ, του Υπ. Τουρισμού, των Δήμων και της Εκκλησίας, όχι μόνο γνωστοί μοναστικοί χώροι αλλά και νέα μοναστήρια όπου συντελείται μεγάλο κοινωνικό και πολιτιστικό έργο.

γ. Να προωθηθούν οι επισκέψεις σε μονές και βυζαντινές εκκλησίες όχι μόνο ξένων επισκεπτών αλλά και ντόπιων ώστε να γνωρίσουν καλύτερα τη βυζαντινή τέχνη και το βυζαντινό πολιτισμό.

δ. Να γίνει προσπάθεια προσέλκυσης περισσότερων επισκεπτών από την ομόδοξη ανατολική Ευρώπη.

ε. Να οργανώνονται συναντήσεις επισκεπτών είτε με εκπροσώπους της ορθόδοξης Εκκλησίας και μοναχών είτε με μελετητές της ορθοδοξίας και του μοναχισμού για την πληρέστερη ενημέρωσή τους σε θρησκευτικά θέματα.

Τέλος, ο Ε. ΘΕΟΦΑΝΟΠΟΥΛΟΣ, εκ μέρους των Ελλήνων Τουριστικών Πρακτόρων, υποστήριξε ότι για τον κλάδο του έχει ιδιαίτερη βαρύτητα η υλοποίηση των Πολιτιστικών Διαδρομών ώστε όλοι οι ενδιαφερόμενοι να έχουν τη δυνατότητα να επισκεφθούν τις μονές της Ελλάδας.

The Association of Tour Guides, Thessalonica, would like to make the following proposals in this regard:

a. Visits to monasteries should have a greater and more genuine spiritual and intellectual character. This may be achieved by ensuring that visitors are accompanied by suitably qualified tour guides, something which is not always done at the present.

b. With the help of the Ministries of culture and tourism, local municipalities and the Church, emphasis should be given not only to the more celebrated historical monasteries, but also to those new monasteries that today perform important social and cultural work.

c. Visits to Byzantine churches and monasteries should be encouraged not only among foreign visitors, but also among the local inhabitants so that the latter may acquire a better understanding of the Byzantine art and culture that lies so close to their doorstep.

d. Greater efforts should be made to attract visitors from other Orthodox European countries.

e. Visitors should be given the opportunity not only to meet with representatives of the Orthodox Church and the monks of the monasteries, but also with students of Orthodoxy and monasticism, so that they may acquire a better understanding of various contemporary religious issues in Orthodoxy.

Finally, E. THEOPHANOPOULOS, for the Greek Tourist Agents, stated that for his section of the business community the implementation of «Cultural Routes» was of particular importance in giving the opportunity for all those interested to visit the monasteries of Greece.

Ο Σ. ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗΣ, εκπρόσωπος του ΚΕΔΑΚ, αναφέρθηκε στην ανάγκη ενεργού συμμετοχής των μοναχών του Αγίου Όρους στο πρόγραμμα των «Δρόμων του μοναχισμού» και ιδιαίτερα στη διαδρομή με άξονα την Εγνατία οδό. Επεσήμανε αρχικά τις ιδιαιτερότητες και τα προνόμια της αθωνικής πολιτείας, τα οποία τη διαφοροποιούν από τον υπόλοιπο μοναστικό κόσμο και καθιστούν επιτεταγμένη τη συμμετοχή της με προαπαιτούμενη τη σύμφωνη γνώμη της Ιεράς Κοινότητος. Στη συνέχεια, διατύπωσε προτάσεις προς αυτή την κατεύθυνση με στόχο την ανάδειξη της ιδιαίτερης υπόστασης του Άθωνα αλλά και την προστασία και διατήρηση της κληρονομιάς του.

S. ATHANASIADIS, representing KEDAK referred to the need for the role in the «Routes of monasticism» programme, especially the route which had the Via Egnatia as its axis. First of all, he emphasised, Mt Athos had special features and privileges which differentiate it from the rest of the monastic world and make its participation imperative, with the consent of the Holy Community as a prerequisite. He then outlined his proposals on this general theme, the object being to promote the uniqueness of Mt Athos, at the same time protecting and preserving its heritage.

ΕΝΑ ΒΛΕΜΜΑ ΠΡΟΣ ΤΟ ΜΕΛΛΟΝ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΑ - ΠΡΟΟΠΤΙΚΕΣ - ΠΕΔΙΑ ΕΦΑΡΜΟΓΗΣ

Το Υπουργείο Πολιτισμού το 1993 πρότεινε στο Συμβούλιο Ευρώπης την υποβολή, για λογαριασμό της Ελλάδος, πιλοτικού προγράμματος για τους «Δρόμους του ορθόδοξου μοναχισμού» σαν ένα οδοιπορικό στην κληρονομιά του βυζαντινού μοναχισμού υποστηρίζοντας ότι ο μοναχισμός αποτελεί ένα βασικό στοιχείο της Ορθοδοξίας, η οποία λειτουργεί σαν πολιτισμικό ενοποιητικό στοιχείο των λαών της Μεγάλης Ευρώπης (Grande Europe). Αυτό αποτελούσε επέκταση υπάρχοντος προγράμματος για τον δυτικό μοναχισμό. Η πρόταση της Ελλάδος υποστηριζόμενη και από άλλα κράτη-μέλη ορθόδοξα και μη, έγινε δεκτή, με ευχαρίστηση και ενδιαφέρον.

Το Υπουργείο Πολιτισμού, σύμφωνα και με την πρακτική του προγράμματος των «Πολιτιστικών Διαδρομών» του Συμβουλίου Ευρώπης, συγκρότησε Επιτροπή αποτελούμενη από εκπροσώπους διαφόρων φορέων, τους οποίους είχε ενημερώσει για το πρόγραμμα και στους οποίους είχε ζητήσει να υποβάλουν προτάσεις ως προς την υλοποίησή του, από ελληνικής πλευράς.

Η Επιτροπή αυτή επέλεξε ως φορέα για την υλοποίηση του ελληνικού προγράμματος το Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών υπό τη Διεύθυνση της καθηγήτριας του Πανεπιστημίου Κρήτης κ. Χρύσας Μαλτέζου.

Το Κ.Β.Ε., σύμφωνα με τις προτάσεις των φορέων και του Υπουργείου Πολιτισμού, προέβη δια των ερευνητών του: Χριστίνας Αγγελίδη, Π. Γουναρίδη και Κ. Χρυσοχοϊδη στη σύνταξη της ελληνικής πρότασης για τη συμμετοχή της Ελλάδος στο πρόγραμμα του Συμβουλίου της Ευρώπης: «Πολιτιστικές Διαδρομές: οι Δρόμοι του Μοναχισμού».

Ο τίτλος του Προγράμματος, που υπεβλήθη τον Φεβρουάριο του 1993 στο Σ.τ.Ε. είναι: *Πορευθέντες μάθετε (Ματθαῖος 9.13). Οδοιπορικό στην κληρονομιά του βυζαντινού μοναχισμού (10ος-20ός αιώνας)*.

Το πρόγραμμα αυτό σκοπεύει να επιτύχει τη γνωριμία με τον ορθόδοξο μοναχισμό, τον πνευματικό και πραγματολογικό του περίγυρο, την ιστορία,

την εξέλιξη και το παρόν του. Και τούτο γιατί το ενδιαφέρον που εκδηλώνεται για την ορθόδοξη μοναστική εμπειρία δημιουργεί την ανάγκη για τη βαθύτερη γνωριμία με το πραγματολογικό πλαίσιο της και την ουσιαστική προσέγγιση της πνευματικότητάς της.

Για να επιτευχθεί η γνωριμία αυτή με τον ορθόδοξο μοναχισμό, το πρόγραμμα, που είναι τριετές, έχει θέσει κάποιους στόχους που είναι σε άμεση σχέση με τα πεδία εφαρμογής του ελληνικού προγράμματος καθώς και με τους φορείς των οποίων ζητήθηκε η συνεργασία για την υλοποίησή του.

Πρώτο στόχο θεωρούμε: *Τον εμπλουτισμό και τη σύνθεση των γνώσεων για την κοινή πολιτιστική κληρονομιά στην κεντρική και ανατολική Ευρώπη.*

Η υλοποίηση αυτού του στόχου μας σκεφτήκαμε ότι πρέπει να πραγματοποιηθεί μέσα από κοινές εμπειρίες ερευνητών, που εργάζονται σε ερευνητικά ιδρύματα της Ευρώπης όπως αυτό που διευθύνει η κ. Χρύσα Μαλτέζου —το Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών— ή πανεπιστήμια. Για το λόγο αυτό έχει προβλεφθεί στο πρόγραμμά μας, μεταξύ άλλων δραστηριοτήτων και ένα συμπόσιο, ανά έτος, αρχίζοντας από φέτος μ' αυτό εδώ στη Μονή Βλατάδων, με σκοπό την παρουσίαση εμπειριών και ερευνητικών εργασιών.

Δεύτερος στόχος είναι: *Η διάχυση πληροφοριών για την πολιτιστική ταυτότητα των ορθόδοξων πληθυσμών στους λαούς της δυτικής Ευρώπης.*

Ο στόχος αυτός θα επιτευχθεί κατά κύριο λόγο με την έκδοση εντύπων, όπως π.χ. αυτού που εκδώσαμε στα πλαίσια του προγράμματος για τα μοναστήρια της Βορείου Ελλάδος, εργασία προσωπική του Κ. Χρυσοχοϊδη, ερευνητή βυζαντινολόγου του ΚΒΕ/ΕΙΕ, και για το οποίο τον ευχαριστούμε. Φιλοδοξούμε να γίνει το ίδιο και για την υπόλοιπη Ελλάδα.

Τα έντυπα αυτά κυκλοφορώντας μέσα από: α) τους εκπροσώπους των φορέων που μετέχουν στο πρόγραμμα, β) τους εκπροσώπους των φορέων που μετέχουν σ' αυτή τη συνάντηση, ή θα μετάσχουν στις προσεχείς συναντήσεις που θα οργανωθούν στα πλαίσια αυτού του προγράμματος, γ) τα κανάλια των διαφόρων οργάνων των διεθνών Οργανισμών (Επιτροπή Πολιτισμού, Συμβούλιο Πολιτιστικής συνεργασίας του Συμβουλίου της Ευρώπης), δ) τους φορείς που μετέχουν στο πρόγραμμα και συνεργάζονται με το Υπουργείο Πολιτισμού (Υπουργείο Παιδείας, Ε.Ο.Τ., Εκκλησία της Ελλάδος, περιφέρειες, Νομαρχίες) θα αποτελέσουν πηγή πληροφοριών για την πολιτιστική ταυτότητα των ορθόδοξων πληθυσμών στους λαούς της δυτικής Ευρώπης.

Για την έκδοση παρόμοιων εντύπων προβληματίζεται και ο Ε.Ο.Τ., που το τελευταίο διάστημα κατακλύζεται από αιτήματα για πληροφόρηση γύρω

από τις δυνατότητες πρόσβασης και φιλοξενίας στα μοναστήρια της Ελλάδος και ιδιαίτερα από ορθόδοξες χώρες της κεντρικής και ανατολικής Ευρώπης.

Τρίτος στόχος του Προγράμματος είναι: *Η ανταλλαγή τεχνογνωσίας σε ζητήματα αναστήλωσης, αναβίωσης και αξιοποίησης μνημειακών συγκροτημάτων.*

Το αίτημα για την επίτευξη αυτού του στόχου, απ' ό,τι ακούσαμε όλοι στην προηγούμενη συνεδρία είναι κοινό, σ' όλες τις χώρες που μετέχουν ή σκέπτονται να μετάσχουν στο πρόγραμμα αυτό και ιδιαίτερα στις χώρες της κεντρικής και ανατολικής Ευρώπης, και όλοι προβληματιζόμαστε πάνω σ' αυτό, δεδομένων των δυσκολιών που παρουσιάζει η αναβίωση και η αξιοποίηση μνημειακών συγκροτημάτων.

Αισιοδοξούμε, όμως, ότι θα βρεθούν λύσεις, γιατί τουλάχιστον στην Ελλάδα, διαθέτουμε ένα τεράστιο δυναμικό ικανών επιστημόνων στο Υπουργείο Πολιτισμού, στο Υπουργείο Μακεδονίας-Θράκης, στο Κέντρο Διαφύλαξης Αγιορείτικης Κληρονομιάς, στον Ε.Ο.Τ. και σε άλλους φορείς. Διαθέτουμε δηλαδή την τεχνογνωσία και την εμπειρία για τη μελέτη αξιοποίησης, αναβίωσης και αναστήλωσης όχι μόνον των δικών μας μνημειακών συγκροτημάτων. Γι' αυτό, θα πρότεινα, στο ήδη υπάρχον πρόγραμμα του Συμβουλίου της Ευρώπης, για τεχνική βοήθεια προς τις χώρες της κεντρικής και ανατολικής Ευρώπης, να προταθούν και έλληνες επιστήμονες.

Αυτό πιθανότατα θα μπορούσε να γίνει μέσα από τα προγράμματα των χωρών αυτών που θα μετέχουν ή σκέπτονται να μετάσχουν στις «Πολιτιστικές διαδρομές του ορθόδοξου μοναχισμού», με στόχο την αναστήλωση ή συντήρηση των μνημείων τους και την ανταλλαγή τεχνογνωσίας. Άλλωστε, στον γενικό στόχο μας αυτό, όπως θα ακούσατε την πρώτη ημέρα από τον Γενικό Γραμματέα του Υπουργείου Πολιτισμού κ. Γ. Θωμά, θα έχουμε τη βοήθεια του Υπουργείου Πολιτισμού και της ιεραρχίας του.

Τέταρτος στόχος μας είναι: *Η δημιουργία κατάλληλης υποδομής για την ανάπτυξη του τουρισμού υψηλού επιπέδου.*

Ο στόχος αυτός ζητήσαμε να υλοποιηθεί μέσα από το Υπουργείο Τουρισμού και τον Ε.Ο.Τ. σε συνεργασία με τους επαγγελματίες του χώρου αυτού (ξεναγούς, τουριστικούς πράκτορες, Σύνδεσμο Τουριστικών Επιχειρήσεων) καθώς και τα μοναστήρια όπως και άλλους επαγγελματίες του χώρου του τουρισμού. Εκπρόσωποι όλων των φορέων που προανέφερα παρακολουθούν τις εργασίες μας. Οι εκπρόσωποι των φορέων που μετέχουν των εργασιών αναφέρθηκαν σ' αυτό και στον τρόπο που θα υλοποιηθεί.

Προτείναμε επίσης στον Ε.Ο.Τ. τη θεσμοθέτηση υποτροφιών για την επιμόρφωση ξεναγών, προκειμένου να προετοιμασθεί η μελλοντική λειτουρ-

γία των διαδρομών, γεγονός που αντιμετωπίζεται από τον Ε.Ο.Τ. θετικά.

Και ο πέμπτος στόχος είναι εκπαιδευτικός: δηλαδή πώς το Υπουργείο Παιδείας μαζί με το Παιδαγωγικό Ινστιτούτο θα μπορούσαν να περάσουν με τη διδασκαλία και τα βιβλία, σ' όλες τις βαθμίδες της εκπαίδευσης, αυτούς τους προβληματισμούς που εκθέσατε όλοι σας εδώ και να ευαισθητοποιήσουν τους νέους για την πνευματική και πολιτιστική προσφορά του μοναχισμού και για τη διατήρηση της πολιτιστικής κληρονομιάς που λέγεται ορθόδοξος μοναχισμός, με τελικό στόχο τη γνώση και τον σεβασμό των νέων για τις αξίες που αντιπροσωπεύει.

LOOKING AT THE FUTURE PROGRAMMES - PROSPECTS - FIELDS OF APPLICATION

In 1993 the Ministry of Culture proposed to the Council of Europe that Greece should put forward a pilot-programme on «Routes of Orthodox monasticism» as a commentary on the legacy of Byzantine monasticism and, following the procedures of the «Cultural Routes» programme it formed a committee composed of representatives of interested bodies whom it asked to submit proposals. To carry out the Greek programme this committee chose the Centre for Byzantine Research of the National Hellenic Research Foundation under the direction of professor Chryssa Maltezou of the University of Crete, and in accordance with the wishes of the interested parties and of the Ministry of Culture Christina Angelidi, P. Gounaridis and K. Chrysochoidis, researchers at the Centre, proceeded to put together the Greek proposal under the title *Go ye and Learn* (Matthew 9, 13).

This is a three-year programme whose object is to acquaint people with Orthodox monasticism, its spiritual and pragmatic background, its history, development and its present state. Its more detailed objectives are as follows:

- a. The enrichment and structuring of knowledge about the shared cultural legacies in central and eastern Europe.
- b. The spreading of information about the cultural identity of the orthodox population in the nations of western Europe.
- c. The exchange of technical know-how on questions of restoration, revival and use of monumental artifacts.
- d. The creation of a suitable infrastructure for developing high quality tourism.
- e. Co-operation between the Ministry of Education and the Pedagogical Institute so that the knowledge imparted and the questions raised at the symposium will reach the classroom, with the aim of increasing young people's awareness of themes related to our spiritual and cultural heritage.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόγραμμα/Programme	7
Προλογικό σημείωμα/Introductory note	21
Πατριαρχικό γράμμα/The letter of patriarch Bartholomeos	25
Χαιρετισμοί/Greetings	28
Préface de m. R. WEBER/Πρόλογος του κ. R. WEBER	30

Μ Ε Ρ Ο Σ Α' / P A R T I

ΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΜΟΝΑΧΙΣΜΟΥ: 9ος-20ός αι. TRENDS IN ORTHODOX MONASTICISM: 9th-20th centuries

Πρόλογος/Preface (ΧΡΥΣΑ Α. ΜΑΛΤΕΖΟΥ)	35
ΒΛΑΣΙΟΣ ΦΕΙΔΑΣ: Μοναχισμός και κόσμος	39
Monasticism and the World 51	
Γ. ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ: Πνευματικά κινήματα του ὀρθόδοξου μοναχισμοῦ καὶ ἡ ἐπί- δρασή τους στὴν Ἐκκλησία καὶ τὴν κοινωνία	53
Intellectual movements in Orthodox monasticism and their influence on Church and Society 60	
ELISABETH MALAMUT: La moniale à Byzance aux 8e-12e siècles.....	63
Η βυζαντινή μοναχή (8ος-12ος αι.) 74	
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΙΣΤΟΡΙΚΗΣ ΓΕΩΓΡΑΦΙΑΣ ΚΒΕ/ΕΙΕ ("Αννα Λαμπροπούλου, Η. 'Αναγνωστάκης, Βούλα Κόντη, Μαρία Λεοντσίνη, Ἀγγελικὴ Πανοπούλου): Ὁ μοναχισμὸς στὴν Πελοπόννησο κατὰ τὴ μέση βυζαντινὴ περίοδο.....	77
Monasticism in the Middle Byzantine Peloponnese 102	
B. L. FONKIČ: Ο ρόλος των ελληνικῶν μοναστηριῶν στὴν πολιτιστικὴ ἱστορία τῆς Ρωσίας τον 17ο αἰῶνα	109
The role of Greek monasteries in the cultural life of Russia in the 17th century 113	

ELKA BAKALOVA: The role and importance of monasteries in the cultural history of Bulgaria	115
Ο ρόλος και η σημασία των μοναστηριών στην πολιτιστική ζωή της Βουλγαρίας	121
ANNA RÓŻYCKA BRYZEK: Orthodox monasteries in south-eastern Poland and their art	127
Μοναστήρια ανατολικού ρυθμού στη ΝΑ Πολωνία και η τέχνη τους	137
E. N. ΤΣΙΓΑΡΙΔΑΣ: Διάγραμμα τῆς μνημειακῆς ζωγραφικῆς κατὰ τὴ βυζαντινὴ περίοδο (963-1453)	147
An outline of monumental painting of the Byzantine period	161
G. SUBOTIĆ: Η μνημειακή ζωγραφική στα ορθόδοξα μοναστήρια	163
Monumental painting in orthodox monasteries	168
Δ. ΔΕΛΗΓΙΑΝΝΗΣ: Έλληνες ζωγράφοι σε μονές της Ρουμανίας (14ος-19ος αιώνας)	171
Greek painters in the monasteries of Romania (14th-19th centuries)	188
ΠΑ. ΘΕΟΧΑΡΙΔΗΣ: Προστασία και αναστήλωση της μοναστηριακῆς αρχιτεκτονικῆς	189
The conservation and restoration of monastic buildings	196
Π. ΒΟΚΟΤΟΠΟΥΛΟΣ: Οἱ φορητὲς εἰκόνες καὶ ὁ ρόλος τους στὰ μοναστήρια.....	205
Byzantine icons and their role in orthodox monasteries	212
ΓΙΩΤΑ ΟΙΚΟΝΟΜΑΚΗ-ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ: Οἱ δρόμοι τῶν μοναστηριακῶν κειμηλίων: τὸ παράδειγμα τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀργυρῶν	221
The routes of monastic treasures: the case of church silver	234
Γ. ΓΑΛΑΒΑΡΗΣ: Ἐκφράσεις του μοναχισμού στο εικονογραφημένο βυζαντινό χειρόγραφο	237
Expression of monasticism in the illuminated Byzantine manuscript	248
ΚΡ. ΧΡΥΣΟΧΟΪΔΗΣ: Μοναστηριακὲς βιβλιοθηκὲς καὶ ἀρχεῖα: κιβωτοὶ τεκμηρίων	251
Monastic libraries and archives: depositories of historical evidence	259
ΜΑΡΙΑ ΝΥΣΤΑΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΠΕΛΑΚΙΔΟΥ: Παρέμβαση γιὰ τὸ θεσμὸ τῆς ζητείας	261
Intervention on the institution of alms begging	262

Μ Ε Ρ Ο Σ Β' / P A R T II

ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΕΣ ΔΙΑΔΡΟΜΕΣ ΤΟΥ ΣΥΜΒΟΥΛΙΟΥ ΤΗΣ ΕΥΡΩΠΗΣ
«ΟΙ ΔΡΟΜΟΙ ΤΟΥ ΜΟΝΑΧΙΣΜΟΥ»CULTURAL ROUTES OF THE COUNCIL OF EUROPE
«THE ROUTES OF MONASTICISM»

Πρόλογος/Preface (ΝΤΟΡΑ ΚΟΝΣΟΛΑ)	267
DOMENICO RONCONI: Lancement de l'itinéraire monastique en Grèce (Thessalonique, septembre 1994)	271
Πολιτιστικές διαδρομές του Συμβουλίου της Ευρώπης. Οι δρόμοι του μοναχισμού στην Ελλάδα	277

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ	333
ISABEL TAMEN: Itinéraires culturels	279
Οι πολιτιστικές διαδρομές 284	
ANNE MARIE-SIMON: Les réseaux des itinéraires culturels du Conseil de l'Europe	287
Τα δίκτυα του προγράμματος των πολιτιστικών διαδρομών 292	
DON LUCA PELLEGRINI: Monachisme occidental et culture européenne....	293
Δυτικός μοναχισμός και ευρωπαϊκός πολιτισμός 300	
Fr. ANTONIO JOSÉ DE ALMEIDA: Iconographie monastique au Portugal: quel- ques exemples significatifs	303
Μοναστική εικονογραφία στην Πορτογαλία: Μερικά σημαντικά παραδείγματα 307	
ΣΤΡΟΓΓΥΛΕΣ ΤΡΑΠΕΖΕΣ Α'-Β' / ROUND TABLES I-II	309
ΣΤΡΟΓΓΥΛΗ ΤΡΑΠΕΖΑ Γ' / ROUND TABLE III	317
ΖΩΗ ΚΑΖΑΖΑΚΗ: Ένα βλέμμα προς το μέλλον. Προγράμματα – Προοπτικές– Πεδία εφαρμογής	325
Looking at the future. Programmes – Prospects – Fields of application 328	



*Τυπογραφείο ΜΑΝΟΥΤΙΟΣ του Χρίστου Γ. Μανουσαρίδη
Ζηροδώρου 17, 104 42 Αθήνα, τηλ. 5133680 & 5130848*



NATIONAL HELLENIC RESEARCH FOUNDATION

Institute for Byzantine Research

1 BYZANTIUM TODAY 1

TRENDS IN ORTHODOX MONASTICISM

9th - 20th CENTURIES

Proceedings of the International Symposium
organised within the Programme «The Routes
of Orthodox Monasticism: *Go ye and learn*»

Council of Europe, Cultural Routes

Cultural Relations Division

MINISTRY OF CULTURE

