

ND: 11728  
KOE: 11599

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ  
Τμήμα Κοινωνιολογίας



**ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΙΑ  
ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΑ  
ΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ:**

**Μία απόπειρα κοινωνιολογικής  
ανάλυσης του κινήματος των Ζηλωτών  
(1342 - 1349 μ.Χ.)**

**Δ. Γ. Μαγριπλή**

**Διδακτορική διατριβή  
ΑΘΗΝΑ 1999**

*Αφιερώνεται στους γονείς μου*

## **ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ**

Η παρούσα διατριβή δεν θα είχε ολοκληρωθεί δίχως την φιλική, αλλά πάντοτε κριτική υποστήριξη των 3 μελών της συμβουλευτικής επιτροπής μου: τον καθηγητή Κων/νο Παπαθανασόπουλο, τον επίκουρο καθηγητή Α. Παπαρίζο και τον επίκουρο καθηγητή Π. Λέκκα.

Ευχαριστίες επίσης οφείλω στους βυζαντινολόγους Α. Σαββίδη (ερευνητή στο Εθνικό Ίδρυμα ερευνών) και Κ. Κύρρη, όπως και στον θεολόγο (Αναπληρωτή καθηγητή του Τμήματος Θεολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών) Μ. Μπέγζο.

Εξυπακούεται ότι, παρ' όλην την ευγνωμοσύνη για την πολύτιμη συμπαράσταση και συνδρομή όλων των παραπάνω, η ευθύνη του όλου επιχειρήματος παραμένει αποκλειστικά δική μου.

## **ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ**

### **ΜΕΡΟΣ Α: Η πολιτική ιδεολογία του Βυζαντίου**

Εισαγωγή

Κεφάλαιο 1. Η φιλολογική παράδοση των ηγεμονικών κατόπτρων

- " 2. Η θρησκεία ως νομιμοποίηση της πολιτικής και το δικαίωμα της λαϊκής αντίστασης
- " 3. Η πολιτική θεολογία
  - 3α. Αυτοκρατορική και πατριαρχική εξουσία
  - 3β. Πολιτική και θρησκευτική εξουσία
  - 3γ. Ορθόδοξη αντίληψη της πολιτικής
  - 3δ. Ιδεολογία και πολιτική θεωρία
  - 3ε. Πολιτική Θεολογία στην Βυζαντινή αυτοκρατορία
- " 4. Η πολιτική θεολογία της αμφισβήτησης
- " 5. Η αίρεση

Συμπεράσματα

### **ΜΕΡΟΣ Β: Επανερμηνεία του “διαλόγου πλουσίων και φτωχών” του**

#### **Α. Μακρεμβολίτη**

Κεφάλαιο 1. Μια νέα εγγραφή στην “συνολική πολιτική ιδεολογία του Βυζαντίου”

- " 2. Ένα σύντομο ιστορικό πλαίσιο
- " 3. Λίγα λόγια για τον συγγραφέα

" 4. Η ανάγνωση του “διαλόγου”

" 5. Συμπεράσματα

Συνοπτική βιβλιογραφία

**ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ (το αρχειακό κείμενο του διαλόγου πλουσίων και φτωχών του Α. Μακρεμβολίτη)**

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Αντικείμενο της παρούσης μελέτης είναι μια απόπειρα κοινωνιολογικής ανάλυσης του κινήματος των Ζηλωτών στο ευρύτερο πλαίσιο της βυζαντινής κοινωνίας του 14ου αιώνα. Η απόπειρα αυτή διενεργείται με βασικό σημείο αναφοράς (και κύρια πρωτογενή πηγή) το κρίσιμο για την ερμηνεία του φαινομένου κείμενο του Α. Μακρεμβολίτη: *Διάλογος Πλουσίων και φτωχών*. Όπως θα διαπιστώσει ο αναγνώστης, σε πολλά σημεία η επαναδιαπραγμάτευση της ερμηνείας του συγκεκριμένου κειμένου με κοινωνιολογικούς όρους βρίσκεται σε διάσταση με τις δεδομένες συμβατικές αναγνώσεις του Α. Μακρεμβολίτη. Η ανασύνθεση και επανερμηνεία των γεγονότων που σχετίζονται με το κίνημα των Ζηλωτών οδηγούν στην εννοιολόγηση της συνολικής πολιτικής ιδεολογίας που κυριαρχεί στην βυζαντινή κοινωνία της εποχής, εννοιολόγηση, η οποία στηρίζεται στην ανάδειξη τριών κυρίως παραμέτρων:

α. Τη φιλολογική παράδοση των ηγεμονικών κατόπτρων

β. Την κανονιστική οριοθέτηση του ανθρωπίνου οικοδομήματος της εξουσίας, από την λεγόμενη πολιτική θεολογία.

γ. Την χωροχρονική της υποστασιοποίηση.

Στην συνέχεια εφαρμόσαμε την θεωρία στην μελέτη ενός κειμένου και στην ανάλυση του: πρόκειται για τον “διάλογο” του Α. Μακρεμβολίτη).

Εντάξαμε το κείμενο στην συνολική πολιτική ιδεολογία και έτσι οδηγήσαμε σε μια διαφορετική κατανόηση του κειμένου σε σχέση με αυτήν που δεχόταν η ιστορική γραμματεία και σε μια διαφορετική ερμηνευτική οπτική των ιστορικών γεγονότων που αναφέρεται το κείμενο.

Η εργασία αυτή:

1. Επιχειρεί να συστηματοποιήσει τις απόψεις των ερευνητών αναδεικνύοντας τη συνολική πολιτική ιδεολογία του Βυζαντίου, απαραίτητη για την κατανόηση των σχέσεων εξουσίας αλλά και την νοηματική παρακολούθηση των κοινωνικών συμβαινόντων στο Βυζάντιο.
2. Επιχειρεί να μελετήσει και να αναλύσει κοινωνιολογικά τον “διάλογο πλουσίων και φτωχών”.
3. Τέλος δε καταλήγει σε διαφορετικά συμπεράσματα και προσδιορίζει εκ νέου τα ερωτήματα που έχει θέσει ο I. Ševcenko, ο οποίος άλλωστε είναι ο πρώτος ερμηνευτής του διαλόγου στο βαθμό που συμβάλλουμε ένα τρόπο διαφορετικό από τον έως τώρα ιστορικό στοχασμό σχετικά με τα “Ζηλωτικά” γεγονότα.

Για την καλύτερη ανάγνωση του κειμένου αξίζει να σημειωθεί ότι: Τα αποσπάσματα από τις πρωτογενείς πηγές παρατίθενται αυτούσια χωρίς καμία επέμβαση.

Στο τέλος της εργασίας υπάρχει παράρτημα που παραθέτει αυτούσιο το αρχαικό κείμενο του διαλόγου πλουσίων και φτωχών του Α. Μακρεμβολίτη, με βάση το οποίο γίνονται και οι παραπομπές στο κεφάλαιο της ανάλυσεώς του.

## ΜΕΡΟΣ Α:

### Η πολιτική ιδεολογία του Βυζαντίου.

#### ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Είναι αναμφισβήτητο γεγονός, ότι στον σύγχρονο κόσμο που ζούμε οι θρησκευτικές αντιλήψεις γίνονται όλο και λιγότερο η βάση για την κοινωνική οργάνωση και δράση<sup>1</sup>. Ειδικότερα στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες ένα από τα κύρια γνωρίσματα τους είναι ο διαχωρισμός και η αυστηρή οριοθέτηση της θρησκείας και της πολιτικής.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> "In the modern world religions preconceptions are becoming less and less the basis for social organization and action" R. Robertson, *Sociology of religion*, Penguin modern sociology readings, Great Britain, 1969, p. 140 βλέπε στο ίδιο B. R. Wilson, *Religion in Secular society*, p. 161.

<sup>2</sup> Με τον όρο "σύγχρονες δυτικές κοινωνίες" εννοούμε εκείνες που χαρακτηρίζονται από ένα κοινό χριστιανικό παρελθόν και από μια ευρεία κοινού τύπου καπιταλιστική οικοδόμηση. Εδώ αντιδιαστέλλουμε τις περιπτώσεις των ισλαμικών κρατών (π. χ. Αφγανιστάν - Ιράν κ.ά.), όπου η σφαίρα του θεολογικού εμπλέκεται με τη σφαίρα της πολιτικής. βλ. εν. E. Gellner. *Postmodernism Reason and religion*, Routledge, London- N York, 1992. Για μια κριτική του κορανικού ιδεώδους, που επικαλούνται τα αμιγή ισλαμικά κράτη, δεξ. M. Rodinson. *Ισλάμ και καπιταλισμός*, Κάλβος, Αθήνα. 1980, σ 53-4



Αντιθέτως στις παραδοσιακές μορφές πολιτικής οργάνωσης, η εγκόσμια σφαίρα και το “πεδίο του ιερού”<sup>3</sup> αλληλοεμπλέκονται. Αυτή η διαπλοκή καθιστά δύσκολη την εφαρμογή των δικών μας νεωτερικών αντιλήψεων στην πολιτική πραγματικότητα του παραδοσιακού κόσμου.<sup>4</sup> Όσο λοιπόν και αν η θρησκεία εμπερικλείει τις περισσότερες φορές όλα τα υπόλοιπα διακριτικά γνωρίσματα, στα οποία και οι ιδεολογίες κατά περίπτωση καταφεύγουν (ιστορική καταγωγή, μύθοι, ήθη, έθιμα, παραδόσεις, κ. ο. κ.)<sup>5</sup>, είναι γεγονός ότι στη Δύση κατά τον ύστερο μεσαίωνα δημιουργήθηκαν οι κατάλληλες συνθήκες αυτονόμησης της εγκόσμιας εξουσίας και αποδέσμευσης των κοινωνιών από κάθε θεολογικό- πολιτικό προσδιορισμό.<sup>6</sup> Παρ’όλα αυτά ορισμένοι ερευνητές υποστήριζαν ότι στην περίπτωση της Χριστιανικής Ανατολής (υπονοώντας τον γεωγραφικό- πολιτικό χώρο του Βυζαντίου), η μεσσιανική πολιτική λογική εξακολούθησε να αντιπροσωπεύει και να περιλαμβάνει όλες τις εκφάνσεις μιας πολιτικής επηρεασμένης από την ορθοδοξία και εμπλουτισμένης με την διάσταση της εθνικής ιδιαιτερότητας

---

<sup>3</sup> Ο Durkheim αναλύοντας την εθμική ζωή των πρωτόγονων διευκρινίζει την έννοια του ιερού και του βέβηλου. Ως ιερό ορίζει τα πράγματα (Θεός -πνεύμα- βράχος- δένδρο- βότσαλο-σπίτι κ. λ. π.) που οι απαγορεύσεις τα προστατεύουν και τα απομονώνουν, ενώ βέβηλα είναι τα πράγματα που παραμένουν απομακρυσμένα από τα πρώτα και στα οποία εφαρμόζονται αυτές οι απαγορεύσεις. E. Durkheim, *The elementary forms of the religious life*, London 1971, p. 37-41.

<sup>4</sup> Γ. Γκότσης, *Προβλήματα οικονομικής και πολιτικής ηθικής στην πατερική και Βυζαντινή σκέψη*, Α. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα- Κομοτηνή, 1996, σ. 138.

<sup>5</sup> Π. Λεκκας, *Η εθνικιστική ιδεολογία - πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*, Ε. Μ. Ν. Ε- Μνήμων, Αθήνα, σ. 141

<sup>6</sup> D. J. Elazar, *Covenant and Commonwealth from Christian separation through the Protestant reformation*, New Brunswick, N. J. transaction Publ., 1996, p. 39-90, 335-44

και της πολιτισμικά καθορισμένης θρησκευτικότητας, υποδεικνύοντας μια διαφορετική ιστορική διευθέτηση ενός θεμελιώδους σημασίας προβλήματος των ανθρωπίνων κοινωνικών σχηματισμών.<sup>7</sup>

Υπό το πρίσμα όμως των “ακραίων απολήξεων”, τόσο τα ολοκληρωτικά καθεστώτα της ανατολικής Ευρώπης όσο και ο φασιστικός ολοκληρωτισμός της δυτικής, θα ήταν δυνατόν να τεθούν στο ίδιο “κεφάλαιο”.<sup>8</sup> Το οποίο σημαίνει ότι η θρησκεία πρέπει να συνυπολογίζεται, χωρίς να αποτελεί τον ένα και μοναδικό παράγοντα διαμόρφωσης της πολιτικής σκέψης. Άλλωστε σημαντικό μέρος της σύγχρονης θεολογικής σκέψης τονίζει ότι η θεολογία δεν δίνει ούτε πολιτικές συνταγές, ούτε ιδεολογικές ευχές, αλλά αρκείται στην αποκρυστάλλωση κριτηρίων πολιτικής πράξης<sup>9</sup>, όπως π.χ. η στάση απέναντι στην εκμετάλλευση και την κοινωνική αδικία.

Γεγονός είναι ότι η ανάπτυξη της πολιτικής σκέψης, όπως διαμορφώθηκε τον καιρό του διαφωτισμού μέχρι τις ημέρες μας, οδήγησε την ιστορική έρευνα στη μελέτη των ιδεολογικών ρευμάτων προηγούμενων αιώνων, αποδίδοντας, ειδικά όσον αφορά τον Βυζαντινό χώρο, μια σειρά από μελέτες

---

<sup>7</sup> Γ. Γκότσης, *ό.π.*, 1996, σ. 142-3.

<sup>8</sup> Α. Παπαρίζος, *Η πορεία των σύγχρονων κοινωνιών και η αναζήτηση της δικαιοσύνης*, Θεωριά και κοινωνία, τεύχος 5, Ιούνιος 1991, σ. 88.

<sup>9</sup> “Ένα τέτοιο κριτήριο πολιτικής πράξης είναι κατά της εκμεταλλευτικής σχέσης ανθρώπου από άνθρωπο, όπως επίσης και της φύσης από τον άνθρωπο. Κάθε ιδεολογικό σύστημα όπως και κάθε πολιτική πρακτική ή συγκεκριμένα μεθοδεύσεις που στηρίζουν όποια εκμετάλλευση ή συγκαλύπτουν αδικίες, ανισότητες και απανθρωπιά έχοντας σαν στήριγμα την αντιπαλότητα και τον ανταγωνισμό, θα έχουν σταθερά απέναντι τους θεολόγους που βέβαια σε τέτοιες περιστάσεις συνοδοιπορούν με τους οικολόγους και όλους όσους αντιστέκονται στην αλλοτρίωση του ανθρώπου και της φύσης”. Μ. Π. Μπέγζος, *Δοκίμια φιλοσοφίας της θρησκείας-Μεταμοντερνισμού και εσχατολογία*, Γρηγόρης, Αθήνα 1988, σ. 202-3.

που αναλύουν διεξοδικά την ιδεολογία, την πολιτική θεωρία και τις έννοιες - φορείς τους στην Βυζαντινή αυτοκρατορία.<sup>10</sup> Η έρευνα κατέδειξε την ιδιαιτερότητα της ορθόδοξης οπτικής η οποία αδυνατεί να ενταχθεί στο λογικό σχήμα που συνδέει την προαγωγή του δυτικού ορθολογισμού και την παράλληλη ανάδυση μοντέρνων δομών συνείδησης.<sup>11</sup> Έτσι η “Βυζαντινή θεοκρατική χιλιετία συνιστά ένα τυπικό παράδειγμα διαπλοκής θεολογικού και πολιτικού με άξονα τη διαμόρφωση μιας εσχατολογικής πολιτικής οντότητας”.<sup>12</sup> Άλλωστε το Βυζάντιο ήταν μια ιεραρχικά δομημένη κοινωνία σε όλα τα επίπεδα, πράγμα που με τη σειρά του σημαίνει ότι η πραγματικότητα

---

<sup>10</sup> Ν. Α. Κουτράκου, *Βυζαντινή πολιτική ιδεολογία και προπαγάνδα - Μετασχηματισμοί, θέσεις και αντιθέσεις. Το παράδειγμα του Λέοντος Ε' Αρμένιου (813-820 μ. Χ.)*, Ιστορ τεύχος 3, Αθήνα 1991, σ. 85, όπου αναφέρεται και ενδεικτική βιβλιογραφία.

<sup>11</sup> Γ. Γκότσης, *Εξορθολογισμός των θρησκευτικών μεταφυσικών κοσμοεικόνων και απομάγευση του κόσμου. Το πρόβλημα των καταβολών του δυτικού ορθολογισμού*, κεφ. 3 (θρησκεία- νεωτερικότητα και σύγχρονη πολιτισμική ταυτότητα. Το πρόβλημα των σχέσεων θρησκευτικής και κοινωνικής ηθικής), εκδ. Α. Σάκκουλας, Αθήνα 1996.

<sup>12</sup> Γ. Γκότσης, *Προβλήματα οικονομικής και πολιτικής ηθικής στην πατερική και Βυζαντινή σκέψη*, ό.π. 1996, σ. 96, παραθέτει και πλούσια βιβλιογραφία.

Επίσης βλέπε ενδεικτικά: E. Barker, *Social and political thought in Byzantium from Justinian I, to the last Palaelogus*, Oxford (Clarendon press) 1957. / M. V. Anastos, *Byzantine political theory. It's classical Precedents and legal Embodiment*, στο S. Vryonis (ed.), *The past in Medieval and modern Greek culture (Byzantina and Metabyzantina, t. 1)*, Malibu (Undena publications), 1978, p. 13 - 53. / H. Beck, *Η Βυζαντινή χιλιετία*, Αθήνα 1990, Μ. Ι. Ε. Τ., σ. 117 κ. εξ. / C. Mango, *Βυζάντιο - Αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης*, Μ. Ι. Ε. Τ., Αθήνα 1988, σ. 258 κ. εξ. / S. Runciman, *Η Βυζαντινή θεοκρατία*, Δόμος, Αθήνα 1982 / Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό κράτος*, τ. Α' και Β', Ερμής, Αθήνα 1985 / Ε. Αρβελέρ, *Η πολιτική ιδεολογία της Βυζαντινής αυτοκρατορίας*, Ψυχογιός, Αθήνα 1977.

της εξουσίας δεν αφορούσε αποκλειστικά και μόνον την πολιτική αλλά όλες τις μορφές κοινωνικής συνύπαρξης και δραστηριοτήτων.<sup>13</sup>

Κυρίαρχο όμως στοιχείο της Βυζαντινής πολιτικής θεωρίας και κύριο πολιτικό υποκείμενο για το corpus της ορθόδοξης πατερικής σκέψης όπως και σταθερή θεματική της αντίστοιχης προπαγάνδας, αποτελούσε η εικόνα του αυτοκράτορα ή του Χριστιανού άρχοντα εν γένει.<sup>14</sup> Στην Βυζαντινή Ανατολή υπάρχει όμως έλλειψη συστηματικών ή άρτιων πολιτικών θεωριών.<sup>15</sup> Το πολιτικό και κοινωνικό ιδεώδες έτσι αναζητάται στον τρόπο με τον οποίο εκφραζόταν, με τους αυτοκρατορικούς λόγους, τα εγκώμια, τις ευφημίες, τις επίσημες επιγραφές, τα νομοθετικά κείμενα, τις υποδείξεις και προτροπές των πατέρων, διεσπαρμένες και ασυστηματοποίητες σκέψεις και

---

<sup>13</sup> Ο Θεοδώρητος Κύρου (393 -466) και ο Ι. Χρυσόστομος (5ος αιώνας μ. Χ.) συνηγορούν στο παραπάνω διακρίνοντας την εξουσία σαν μια σχετική έννοια που κατανέμεται στο κοινωνικό σώμα ανάλογα με τη θέση στη δομή της ιεραρχίας. Βλέπε χαρακτηριστικά Θ. Κύρου, *Περί προνοίας*, P. G. 83, 684 B και Αγ. Ι. Χρυσόστομος, *Εις την Β' προς Κορινθίους*, P. G. 61,507 BC. Αν και αναγνωρίζουν πολλά είδη εξουσιών και άρα πολλούς άρχοντες, στην ίδια κοινωνία, στην κορυφή της πυραμίδας τοποθετούν την ανώτατη πολιτική αρχή και την εκκλησιαστική αρχή. Ο Γ. Γκότσης τονίζει ότι είναι χαρακτηριστική “η αναφορά σε μια μικροφυσική της εξουσίας κατά τρόπο που υπενθυμίζει τη μεταγενέστερη σχετική προβληματική του Μ. Foucault”.ό.π. 1996, σ. 121. Για την τελευταία παρατήρηση βλέπε χαρακτηριστικά τη διδακτορική διατριβή του Γ. Γκότση, *Οι επιπτώσεις του Γαλλικού Μάη του '68 σε μια υπαναγωγική θεώρηση του πολιτικού*, Πάντειο πανεπιστήμιο, Αθήνα 1990, σ. 190 κ. εξ.

<sup>14</sup> Γ. Γκότσης, ό.π., 1996,σ. 122 επίσης Ν. Κουτράκου, ό.π., 1991, σ. 86.

<sup>15</sup> Ι. Καραγιαννόπουλος, *Πολιτική θεωρία των Βυζαντινών*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 15.

ιδέες.<sup>16</sup> Από τα παραπάνω μπορεί να συναχθεί ο “κανόνας”<sup>17</sup> το ιδεώδες πρότυπο, στο οποίο έπρεπε να τείνει ο αυτοκράτορας και η αυτοκρατορική εξουσία γενικά.

Όπως και αν το ορίσουμε, “κανόνας ή ιδεολογία”,<sup>18</sup> “είναι συγγραφές που σκοπό έχουν να συμβουλεύσουν, να νουθετήσουν, να διδάξουν τον ηγεμόνα. Είναι νουθεσίες, νουθετικοί λόγοι προς ηγεμόνες ή ηγεμονικά κάτοπτρα”.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Βλέπε Ν. Κουτράκου, ό.π., 1991, σ. 86,/ Γ. Γκότσης, ό.π., 1996, σ. 123 /Ι. Καραγιαννόπουλος, ό.π., 1988, σ. 15.

<sup>17</sup> Ι. Καραγιαννόπουλος, ό.π. 1988, σ. 15.

<sup>18</sup> Άλλωστε με την ευρύτερη της έννοια, η ιδεολογία, εφόσον περιέχει όλες τις ιδέες και δοξασίες ενός λαού, δεν μπορεί να ξεχωριστεί από τη μη ιδεολογική σκέψη, π. χ. “κανόνας”. Εκτός και αν περιορίζεται, π. χ. ως μια αξιακή - κανονιστική συλληψη της εξουσίας, μιας συγκεκριμένης κοινωνικής ομάδας. Βλέπε χαρακτηριστικά: J. Plamenatz, *Ιδεολογία έννοια και ιστορία του όρου*, Κάλβος, Αθήνα, 1981, σ. 28. Πρβλ. Κ. Lenk, *Πολιτική Κοινωνιολογία*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1990, σ. 189-203, 214-8.

<sup>19</sup> Ι. Καραγιαννόπουλος, ό.π. 1988, σ. 15.

## Κεφάλαιο 1. Η φιλολογική παράδοση των ηγεμονικών κατόπτρων.

Ο όρος ηγεμονικά κάτοπτρα, εμφανίζεται ως μετάφραση στον όρο *speculum principis* (*Furstenspiegel*, *Mirror of princes*) που δήλωνε παρόμοια νουθετικά ή παραινετικά κείμενα στη Δύση, ιδίως από τον 12ο αιώνα.<sup>20</sup> Σκοπός των κειμένων αυτών, ήταν η παροχή συμβουλών και υποδείξεων προς τους δυτικούς ηγεμόνες.<sup>21</sup> Ο όρος χρησιμοποιείται στην Βυζαντινή γραμματεία λόγω της παραδοσιακής του χρήσης στην βιβλιογραφία.<sup>22</sup> Για την πληρέστερη κατανόηση της δομής των Βυζαντινών ηγεμονικών εικόνων είναι απαραίτητη η προσφυγή σε αντιπροσωπευτικά δείγματα του είδους από την δυτική μεσαιωνική εμπειρία.<sup>23</sup> Η προβληματική βρίσκει την κορύφωσή της σε κείμενα όπως η *Via Regia* του ηγούμενου Σμαράγδου του *St. Mihiel* (P. L. 102,933ff) και το *De institutione Regia* του Ιωνά, επισκόπου Ορλεάνης του 9ου αιώνα (P. L. 106, 279ff) καθώς και σε ανάλογες συγγραφές με τις οποίες ολοκληρώνεται η σχετική φιλολογία των Καρολιδών.<sup>24</sup>

Οι προτροπές και υποδείξεις προς τους ηγεμόνες που εμφανίζονται στα έργα αυτά είχαν ήδη εκφραστεί ρητά και σε άλλα κείμενα, ιδίως της Βυζα-

---

<sup>20</sup> Ι. Καραγιαννόπουλος, ό.π. 1988, σ. 15

<sup>21</sup> Η Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία -η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, Μ. Ι. Ε. Τ., τ. Α', Αθήνα 1987, σ. 245.

<sup>22</sup> ό.π.

<sup>23</sup> Γ. Γκότσης, ό.π. 1996, σ. 122- 3,ειδικά υποσ. 71.

<sup>24</sup> ό.π.

ντινής εποχής και κυρίως στο κάτοπτρο του Αγαπητού του 6ου αιώνα.<sup>25</sup> Το κείμενο αυτό μαζί με εκείνο του (Ψευδό) Βασιλείου του Α' (9ος αιώνας), του Αντωνίου "Μέλισσα" (11ος αιώνας) και του Μανουήλ Β' Παλαιολόγου (1391 -1425) αποτελούν την πρώτη από τις δύο ομάδες, βυζαντινών ηγεμονικών κατόπτρων, η οποία ακολουθεί καθαρά τη γνωμολογική παράδοση και χαρακτηρίζεται από την κατανομημένη σε πολλά μικρά κεφάλαια δομή της.<sup>26</sup> Την δεύτερη ομάδα συναποτελούν οι Συνέσιος (370 -413), Θεοφύλακτος Αχρίδας (11/ 12ος αιώνας), Νικηφόρος Βλεμμύδης (1197 -1272), Θωμάς Μάγγιστρος (1270-1325) και Δημ. Χρυσολωράς (14 -15ος αιώνας), των οποίων η παρουσίαση (των ηγεμονικών κατόπτρων), εμφανίζει μια φιλολογικά νοηματική συνεχόμενη δομή του κειμένου, που συνίσταται στην καλύτερη κατανόησή του.<sup>27</sup>

Φιλολογικά τα κάτοπτρα ηγεμόνων εντάσσονται στην κρατικοπολιτική γραμματεία ειδικά στην περιφέρεια της φιλολογίας του δημοσίου δικαίου.<sup>28</sup> Ο Η. Hunger τα διακρίνει μάλιστα από τους πανηγυρικούς εγκωμιαστικούς λόγους τονίζοντας ότι τα μεν "εγκώμια", υπηρετώντας την αυτοκρατορική ιδεολογία προσπαθούν λίγο πολύ να δώσουν μια εντυπωσιακή γενική εικόνα των αρετών του ηγεμόνα, στα δε κάτοπτρα ηγεμόνων, που ως επί το

---

<sup>25</sup> W Blum, *Byzantinische Fürstenspiegel*, Stuttgart 1981, p. 12 /αναφέρεται και από τον Γ. Γκότση, ό.π. 1996. σ. 122-3, υποσ. 71.

<sup>26</sup> Η. Hunger, ό.π. 1987, σ. 247

<sup>27</sup> ό π.

<sup>28</sup> Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Η. Hunger,: "Κατά την πρώιμη βυζαντινή περίοδο το φιλολογικό αυτό γένος είναι ωστόσο τομέας των ρητόρων και των σοφιστών. γι'αυτό έχει γίνει αντικείμενο διαπραγμάτευσης στην αντίστοιχη θέση" δηλαδή την ρητορική πρακτική. Η. Hunger. *Βυζαντινή λογοτεχνία*, Μ. Ι. Ε. Τ, τ. Γ'. Αθήνα 1994. σ. 259 και σ. 365.

πλείστον ανάγονται σε κοινές πηγές με τα εγκώμια λόγω της προσωπικής τους σχέσης με τον ηγεμόνα ή διάδοχο του θρόνου, στον οποίο αποτείνο- νταν, ήταν σε θέση να δώσουν “γνήσιες” συμβουλές και να διατυπώσουν σοβαρές προειδοποιήσεις.<sup>29</sup> Επίσης διαχωρίζει τα ηγεμονικά κάτοπτρα από τους “επιταφίους” ή τις “μονωδίες” και θεωρεί κριτήριο για την γνήσια ένταξη στην κατηγορία των ηγεμονικών κατόπτρων την δυνατότητα των συγγραφέων να μπορούν και να τολμούν να μιλούν ελεύθερα, πράγμα που πιστοποιούσε και η κοινωνική τους θέση ή η σχέση τους με τον αυτοκράτο- ρα.<sup>30</sup>

Τα ηγεμονικά κάτοπτρα σκοπό έχουν να συνθέσουν την ιδανική εικόνα της αυτοκρατορικής εξουσίας τονίζοντας τη θεϊκή προέλευση της βασιλεί- ας, τη μίμηση Θεού, την πρόνοια, τη δικαιοσύνη και την ευεργεσία, που πρέπει να κοσμούν τον αυτοκράτορα. Με βάση αυτά τα κριτήρια θα μπο- ρούσαμε βεβαίως να εντάξουμε στην κατηγορία των ηγεμονικών κατό- πτρων και άλλου είδους κείμενα, των οποίων οι συγγραφείς δεν είχαν παραι-

---

<sup>29</sup> H. Hunger, ό.π. 1987, σ. 246

<sup>30</sup> “Οι συγγραφείς των γνήσιων κατόπτρων ηγεμόνων μπορούσαν και τολμούσαν να μιλούν ελεύθερα γιατί είχαν σε μεγάλο βαθμό το θάρρος της γνώμης τους, όπως ο Συνέσιος ή ο Κεκαυμένος, ή είχαν με τον παραλήπτη μια σχέση δασκάλου -μαθητή όπως (ίσως) ο Αγαπητός με τον αυτοκράτορα Ιουστινιανό, ο Θεοφύλακτος Οχρίδος με τον Δούκα - πρίγκιπα Κωνσταντίνο και ο Νικηφόρος Βλεμμύδης με τον νεαρό Θεόδωρο Β΄ Λάσκαρι. Ο Μανουήλ Β΄ απήλυθε ως κυβερνών αυτοκράτορας ένα κάτοπτρο ηγεμόνος στον μεγαλύτερο του γιο και διάδοχο του θρόνου Λέοντα Γ και τα απέδωσε στον αυτοκράτορα Βασίλειο Α΄. Ως συγγραφέας πρέπει ωστόσο και εδώ να θεωρηθεί μια προσωπικότητα της αυλής με μόρφωση και επιρροή στον Λέοντα. Τέλος ο Θωμάς Μάγιστρος μπόρεσε να γράψει τον *Λόγον περί βασιλείας, ως συμβουλος* του αυτοκράτορα Ανδρόνικου Β΄” H. Hunger, ό.π. 1987, σ. 247



νετικούς σκοπούς.<sup>31</sup> Σκοπός και καθήκον του αυτοκράτορα ήταν επίσης η ευθύνη και η επαγρύπνηση για τους υπηκόους του καθιστώντας τον, ως “μιμητή” και δούλο του Θεού, ελεήμονα, άγρυπνο επόπτη των κοινωνικών αδικιών, φιλόανθρωπο, αφιλοκερδή, φίλο της αλήθειας, υπομονετικό, ταπεινό, δίκαιο, αρωγό επιστημών, φροντιστή της τάξης, συμμετέτοχο στην ειρήνη και στον πόλεμο, με σωστό αισθητήριο για την ισότητα και την απάλειψη των κοινωνικών αντιθέσεων ανάμεσα στους υπηκόους του, “βάση λαού”, αυτοκυρίαρχο, γνώστη της διαφοράς ανάμεσα στο Χριστό και στο κακό.<sup>32</sup>

Κοινό χαρακτηριστικό των παραπάνω πηγών είναι η επίδραση των χριστιανικών αξιών, οι οποίες φυσικά είναι εκείνες που κυριαρχούν και στην ιδανική εικόνα του αυτοκράτορα ως εκλεκτό του Θεού και ως ικανού να ασκεί το λειτούργημά του μόνο με βάση τη Θεία χάρη.<sup>33</sup> Ο αυτοκράτορας από “αυτοκράτορας -Θεός” γίνεται έτσι “δούλος -Θεού”, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι στα Βυζαντινά χρόνια δεν έλειψαν οι επιβιώσεις εξωτερικών εκδηλώσεων της παλαιάς ρωμαϊκής αυτοκρατορίας<sup>34</sup>, αλλά και ούτε αναιρεί κανείς την ελληνιστική επίδραση που διακατέχει την λογική των ηγεμονικών κατόπτρων.<sup>35</sup> Θα μπορούσε κανείς να πει ότι η απόλυτη μοναρχία καθιερώθηκε και επέβαλε τη Θεία καταγωγή της, χαρακτηρίζοντας τον αυτο-

---

<sup>31</sup> Αναφέρομαι ως παράδειγμα στο έργο του Πέτρου Πατρίκιου (6ος αιώνας) “*Περί Βασιλείας*”, όπου ο Hunger χαρακτηριστικά το σημειώνει ως τύπο κατόπτρου ηγεμόνος. Βλέπε Η. Hunger, *Η Βυζαντινή λογοτεχνία*, Μ. Ι. Ε. Τ, τ. Β’, Αθήνα 1992, σ. 92

<sup>32</sup> Η. Hunger, ό.π. 1987, σ. 248 -256.

<sup>33</sup> Ι. Καραγιαννόπουλος, ό.π. 1988, σ. 16 -17.

<sup>34</sup> ό.π.

<sup>35</sup> Η. Hunger, *Η Βυζαντινή λογοτεχνία*, τ. Α’, ό.π., σ. 247 -8.

κράτορα ως “βασιλέα διορισμένο από τον Χριστό”.<sup>36</sup> “Ο Θεός του δίνει το γόητρο και<sup>37</sup> τον έλεγχο του κράτους”, αλλά και ο Θεός του το αφαιρεί.<sup>38</sup>

## **Κεφάλαιο 2. Η θρησκεία ως νομιμοποίηση της πολιτικής και το δικαίωμα της λαϊκής αντίστασης.**

Πράγματι ο εκλεγμένος από τον Θεό αυτοκράτορας, βασιλεύει μόνο δια της Θείας προστασίας, και αν ο Θεός παύσει να τον υποστηρίζει και να τον

---

<sup>36</sup> Ε. Γλυκαντζή Αρβελέρ, *Η πολιτική ιδεολογία της Βυζαντινής αυτοκρατορίας*, Ψυχογιός, Αθήνα 1988, σ. 24.

<sup>37</sup> ό.π.

<sup>38</sup> “Στο Βυζάντιο ισχύει η διαλεκτική κτιστού και ακτίστου, ενώ στον Μεσαίωνα επικρατεί ο δυισμός φυσικού και υπερφυσικού.... Ο Θεός είναι άκτιστος, χωρίς αρχή, αιτία ή χρόνο, ενώ το σύμπαν (ο κόσμος και ο άνθρωπος) είναι κτιστό, δηλαδή είναι το δημιούργημα του ακτίστου Θεού εντός του χρόνου με αρχή και τέλος, γένεση και φθορά αιτία της ελευθερίας και της αγάπης του Θεού. Η σχέση του κτιστού και του ακτίστου είναι διαλεκτική, όχι δυαλιστική, τα δύο στοιχεία της πραγματικότητας διακρίνονται χωρίς να διασπώνται. Μεταξύ κτιστού και ακτίστου υπάρχει διαφορά όχι όμως αντίθεση. Η διαφορά συνίσταται στην κτιστότητα των όντων (εμψύχων και απύχων) και στην οντολογική προτεραιότητα του ακτίστου Θεού έναντι του κτιστού σύμπαντος, ανθρωπίνου και κοσμικού. Η ενότητα της πραγματικότητας δεν θεμελιώνεται στην ταυτότητα αλλά στην ετερότητα, δηλαδή στην οντολογική διαφορά Θεού - σύμπαντος, κτιστού και ακτίστου. Ο σκοπός της ζωής η θέωση του κτιστού σημαίνει την αναφορά των κτιστών στον άκτιστο ποιητή τους. Η σχέση, η επικοινωνία και η συμμετοχή των κτιστών στις ενέργειες (ποτέ στην ουσία) του ακτίστου είναι το νόημα της πραγματικότητας σύμφωνα με την ανατολική θεολογική παράδοση”. Μ. Μπέγζος, *Μαθήματα μεσαιωνικής φιλοσοφίας της θρησκείας*, Φοιτητική ενημέρωση, Αθήνα 1990, σ. 14- 5.

εμπνέει, η εντολή του παραγράφεται, με αποτέλεσμα να ασκεί την εξουσία χωρίς σαφές έννομο δικαίωμα και να είναι ουσιαστικά έκπτωτος, αφού η αμφισβήτησή του ενδέχεται να οδηγήσει στην απώλεια της νομιμοποίησης της εξουσίας του και άρα, τουλάχιστον δυνάμει, στην ανατροπή του.<sup>39</sup> Επομένως, η απώλεια της Θείας χάριτος συνεπάγεται αυτόχρονα και την απώλεια της νομιμοποίησης της κατεστημένης εξουσίας. Σε τέτοιες περιπτώσεις την άσκηση του δικαιώματος για αντίσταση την έχει ο λαός, που το ασκεί χωρίς να διαπράττει αναγκαστικά στάση και βασιλοκτονία, αλλά νόμιμο δικαίωμα επανάστασης και τυραννοκτονία και τούτο, επειδή, ελλείψει άλλης νόμιμης δυνατότητας, αυτή είναι η μοναδική εναντίωση του (λαού) στον “επιβάτη” του θρόνου.<sup>40</sup> Χαρακτηριστική είναι και η αναφορά του T. Mommsen σε μια συνεχή (διαρκή) επανάσταση υπό την έννοια, ότι ο λαός συνιστά παράγοντα νομιμοποίησης της εξουσίας.<sup>41</sup> Όπως μάλιστα υποστηρίζει ο S. Runciman, “κάπου πολύ βαθιά υπήρχε πάντα η ιδέα ότι η κυριαρχία ανήκε στον λαό και ο λαός είχε εκχωρήσει την εξουσία του στον αυτο-

---

<sup>39</sup> Γ. Γκότσης, ό.π. 1996, σ. 132 ειδικά υποσ. 95, όπου αναφέρεται στον R. Guiland, *Le droit divin à Byzance*, Etudes Byzantines, Paris (P. U. F.), 1959, p. 207 -32, ειδικά 208 -9.

<sup>40</sup> Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό κράτος*, τ. Α΄, Ερμής, Αθήνα 1985, σ. 28. επίσης βλέπε: Ι. Καραγιαννόπουλος, *Πολιτική θεωρία*, ό.π., σ. 36

<sup>41</sup> Παράγοντες νομιμοποίησης της εξουσίας ήταν ο στρατός, η σύγκλητος και ο λαός. Η εξουσία προερχόταν από τον Θεό αλλά και από τον λαό. Βλέπε σχετικά: Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό κράτος*, Ερμής, Αθήνα 1985 Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό κράτος*, Ερμής, Αθήνα 1985 Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το Βυζαντινό κράτος*, Ερμής, Αθήνα 1985, σ. 35 και σ. 37. /Γ. Γκότσης, ό.π. 1996, σ. 132 υποσ. 95 /S. Runciman, *Βυζαντινός πολιτισμός*, Γαλαξίας -Ερμείας, Αθήνα 1969, σ. 71/ Το νόμιμο δικαίωμα της επανάστασης διακήρυξε τον 10ο αιώνα ο πατριάρχης Νικόλαος Μυστικός (Ν. Μυστικού, *Επιστολαί*, Ρ. Γ., τομ. 111, 210).

κράτορα”.<sup>42</sup> Όπως μας αναφέρει ο Bury ο Ιουστινιανός ήταν εκείνος που διατύπωσε νομικά στη Lex de Imperio, την παραπάνω ιδέα, η οποία σαν νόμος δεν ήταν πολύ γνωστός, αλλά ως ιδέα εξακολουθούσε πάντα να υπάρχει και μερικές φορές διατρανωνόταν παραδειγματικά.<sup>43</sup> Μια τέτοια παραδειγματική κορύφωση, εξέφρασε το 811 μ. Χ. ο ετοιμοθάνατος αυτοκράτορας Σταυράκιος, φοβερίζοντας την γυναίκα και την αδελφή του, ότι θα ξαναδώσει την αυτοκρατορία στο λαό - για να ιδρύσει μια Χριστιανική δημοκρατία - χωρίς όμως να το εφαρμόσει.<sup>44</sup> Ο Θεοδώρητος Κύρου στην ερμηνεία των ΙΔ’ επιστολών του αγίου Αποστόλου Παύλου όσον αφορά την υπακοή στους άρχοντες τονίζει:

---

<sup>42</sup> S. Runciman, ό.π. 1969, σ. 70

<sup>43</sup> Bury, *The constitution of the Later Roman Empire*, στο έργο *Selected essays*, έκδ. Temperley, p. 99ff, ειδ. 112 / αναφέρεται και από τον S. Runciman στο *Βυζαντινός Πολιτισμός* ό.π., σ. 70

<sup>44</sup> S. Runciman, ό.π. /Ο Σταυράκιος ήταν γιος του αυτοκράτορα Νικηφόρου Α’ (802 -811) και ανακηρύχθηκε αυτοκράτορας μετά τον θάνατο του πατέρα του και τον σοβαρό τραυματισμό του ιδίου στη μάχη εναντίον των Βουλγάρων του Κρούμου τον Ιούλιο του 811, στην Ανδριανούπολη. Η πράξη αυτή είχε μόνο τυπική και προσωρινή σημασία μιας και δεν υπήρχε ελπίδα θεραπείας του Σταυρακίου. Ο στενότερος συγγενής και άρα η ισχυρότερη υποψηφιότητα για τον αυτοκρατορικό θρόνο ήταν ο Μιχαήλ Ραγκαβές. Στην λύση αυτή αντιτάχθηκε η γυναίκα του ετοιμοθάνατου αυτοκράτορα -Θεοφανώ, επιδιώκοντας να αναλάβει η ίδια την εξουσία. Το αποτέλεσμα ήταν ότι στις 2 Οκτωβρίου του 811 ο στρατός, η σύγκλητος και ο πατριάρχης έστεψαν τον Μ. Ραγκαβέ αυτοκράτορα και κατά συνέπεια εξανάγκασαν τον Σταυράκιο σε παραίτηση. Μετά από τρεις μήνες και ενώ είχε αποσυρθεί σε μοναστήρι ο Σταυράκιος απέθανε υποκύπτοντας στα ηρωικά του τραύματα. Τα ιστορικά στοιχεία εξέλαβα από το: George Ostrogorsky, *Ιστορία του Βυζαντινού κράτους*, Δ. Βασιλόπουλος, Αθήνα 1979, τομ. Δεύτερος, σ. 67 -8.

Ουδέ γάρ εις ἅπαντα δεῖ τοῖς ἄρχουσι πειθαρχεῖν ἀλλά τόν μὲν δασμόν καί τόν φόρον εἰσφέρειν, καί τήν προσήκουσαν ἀπονέμειν τιμήν εἰ δε δυσσεβεῖν κελεύσειεν, ἄντικρυς ἀντιλέγειν".<sup>45</sup>

Το νόμιμο δικαίωμα της επανάστασης διακηρύττει και ο πατριάρχης Νικόλαος Μυστικός τον 10ο αιώνα προσδιορίζοντας το πότε επιβάλλεται απειθαρχία στους άρχοντες:

“Κελεύει πάλιν (ο βασιλεύς), οἷα τά τοῦ διαβόλου πονηρά ὑποβλήματα, εἰς Θεόν ἀσεβεῖν; Τοῦτο οὐ βασιλικόν· οὐκοῦν οὐδέ πιστέον αὐτῶ... Κελεύει συκοφαντεῖν, ἢ δόλω ἀναιρεῖν τινας, ἢ γάμους ὀρύσσειν ἀλλοτρίους, ἢ ἀδίκως ἀφελέσθαι τά ἀλλότρια πράγματα; Οὐδέ τοῦτο βασιλικῆς ἀρχῆς, ἀλλά λωποδύτου καί συκοφάντου καί μοιχοῦ καί ἄρπαγος. Καί εἰ τις Θεοφιλῆς, καί τό θεῖον τιμῶν, καί τήν ἐξ’ αὐτοῦ παρασχεθεῖσαν ἐπί γῆς βασιλείαν, οὐκ ἄν πεισθεῖη τοιούτοις μιανοῖς ἐπιτάγμασιν, ἀλλά πρότερον ἔλοιτο ἄν τήν ψυχὴν ἀφεῖναι, ἢ τοῦ κελεύοντος τά τοιαῦτα γενέσθαι υπηρέτης”<sup>46</sup>

Όσο όμως και αν τα παραπάνω λόγια ειπώθηκαν από ένα πατριάρχη, θα ήταν κάπως αμφισβητήσιμο να ισχυριστούμε ότι η εκκλησία απετέλεσε αυ-

---

<sup>45</sup> Θεοδώρητος Κύριου, P.G., 82, 868 A./βλέπε επίσης και στο: Ν.Θ. Μπουγάτσου, *Κοινωνική διδασκαλία των Ελλήνων πατέρων-κείμενα*, (βραβείο Ακαδημίας Αθηνών), Αποστολική Διακονία της εκκλησίας της Ελλάδος, τομ. Γ', 1984, σ. 220.

<sup>46</sup> Νικόλαος Μυστικός, *Επιστολές* P. G. 111, 209C. / Ν. Μπουγάτσου, ό.π. 1984, σ 356

τοτελή και ανεξάρτητη θεσμική οντότητα μέσα στην Βυζαντινή κοινωνία.<sup>47</sup> Υπήρχαν άλλωστε και περιπτώσεις αυτοκρατόρων [Κων/νος Πορφυρογέννητος (912- 59), Μανουήλ Κομνηνός (1143-80), Μιχαήλ Παλαιολόγος (1261-83) ] που είχαν ζητήσει την συγκατάθεση του Οικουμενικού Πατριαρχείου για την επιβολή αφορισμού ή αναθεματισμού σε επαναστάτες που στρέφονταν κατά της νόμιμης εξουσίας. Η άδεια αυτή είχε παρασχεθεί με την έκδοση αντίστοιχων συνοδικών τόμων.<sup>48</sup> Δεν αποτέλεσαν όμως “κανόνα” και απόδειξη γι’ αυτό είναι όταν ο νομοφύλαξ και κριτής της Θεσ/κης Κ. Αρμενόπουλος στο έργο του “Περί τῶν τριῶν συνοδικῶν τόμων” ζητάει να αναθεματιστούν οι ζηλωτές της Θεσ/κης (1342-49) με την συγκατάθεση της εκκλησίας, ο Πατριάρχης Κων/λεως Φιλόθεος Κόκκινος αρνείται μια τέτοια προοπτική με το επιχείρημα ότι οι λόγοι του Αγίου Ιωάννη του Χρυσόστομου δεν επιτρέπουν αναθεματισμό χριστιανών που δεν περιπίπτουν σε αίρεση.<sup>49</sup> Έτσι λοιπόν όσο κι αν υπάρχουν διάφορα παραδείγματα [όπως το προαναφερθέν του πατριάρχη Ν. Μυστικού ή αυτό του Ιωάννη Καλέκα (1334 -1347) ] ενεργού ρόλου της εκκλησίας στις πολιτικές υποθέσεις, η εκκλησία δεν συνιστά “συλλογικό πολιτικό υποκείμενο”<sup>50</sup> στο Βυζαντινό παράδειγμα. Άλλωστε πολιτεία και εκκλησία αποτελούν έ-

---

<sup>47</sup> H. G. Beck, *Η Βυζαντινή χιλιετία*, Μ. Ι. Ε. Τ, Αθήνα 1990, σ. 331 / Παρέκκληση για Βυζαντινό ιεράρχη αποτελεί και ο Φώτιος το 877 μ. Χ. ο οποίος προσπάθησε να γίνει ανεπιτυχώς, ποντίφικας δηλαδή προσπάθησε να μιμηθεί τα πρότυπα της λατινικής εκκλησίας. Για το τελευταίο δεξ: S. Runciman, *Η Βυζαντινή Θεοκρατία*, ό.π., σ. 97

<sup>48</sup> Ν. Πανταζόπουλου, *Ρωμαϊκόν δίκαιον εν διαλεκτική συναρτήσει προς το ελληνικόν*, Σάκκουλας, Θεσ/νίκη 1979, σ. 115.

<sup>49</sup> Κ. Κωτσιόπουλος, *Το κίνημα των Ζηλωτών στη Θεσ/νίκη (1342-9)*, ιστορική, θεολογική και κοινωνική διερεύνηση, Θεσ/νίκη 1997, σ. 144-5.

ναν και τον αυτόν οργανισμό με δυο ανώτατες αρχές, την ιεροσύνη (τον πατριάρχη) και την βασιλεία (τον αυτοκράτορα).<sup>51</sup> Άσχετα λοιπόν με την πολιτειακή μορφή ή τις επικρατούσες πολιτικές κατευθύνσεις, εφ' όσον δεν θίγουν την εκκλησία και δεν έρχονται σε βασική αντίθεση με τις αρχές της θρησκείας ή της χριστιανικής ηθικής και δεν εμποδίζουν τους χριστιανούς στην εκπλήρωση των καθηκόντων τους,<sup>52</sup> υπάρχει αρμονική συνεργασία - συμφωνία, εκκλησίας - πολιτείας (συναλληλία).<sup>53</sup> Διαφορετικά ισχύει το του Πέτρου: “πειθαρχεῖν δεῖ Θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις” (πράξ. Ε'29). Αλλιώς υπάρχει το ενδεχόμενο της εκτός Θεού εξουσίας<sup>54</sup>, ανάλογα βέβαια με την περισσότερο ή λιγότερο δυναμική προσωπικότητα του αυτοκράτορα ή του πατριάρχη, στα πλαίσια πάντοτε κάποιων τυπικών νομικών πλαισίων και κανόνων.

Ο αυτοκράτορας όμως κείται υπεράνω των νόμων, παρότι πολιτεύεται σύμφωνα με αυτούς και γι' αυτό βλέπουμε τους αυτοκράτορες να επανα-

---

<sup>50</sup> Γ. Γκότσης, ό.π. 1996, σ. 113 βλέπε και υποσ. 53.

<sup>51</sup> Γ. Κόλια, *Εκκλησία και αυτοκράτωρ εις το Βυζάντιο*, Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1959, σ. 5

<sup>52</sup> Α. Χρυστοφιλοπούλου, *Εκκλησιαστικό δίκαιο*, τ. Α', Αθήνα 1952, σ. 25 κ. εξ.

<sup>53</sup> Γ. Κονιδάρη, *Άρθρα εν τη Μεγάλη Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, Αθήνα 1964, Βυζάντιο τομ. Τέταρτος, Σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας, σ. 1 - 19 ειδ. σ 18

<sup>54</sup> Γ Κονιδάρης, ό.π. 1964. σ. 18 / “Ο λεγόμενος καισαροπαπισμός στο Βυζάντιο δεν ήταν κατάσταση μόνιμη και κοινά ανεγνωρισμένη, ωφείλετο δε μόνο στην αυθαιρεσία ορισμένων ηγεμόνων και την υποχωρητικότητα ορισμένων επισκόπων”: Χ. Παπαδόπουλος, *Η ορθόδοξος ανατολική εκκλησία*, Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1954, σ. 52. Ο Β. Στεφανίδης υποστηρίζει ότι η επικρατέστερη άποψη είναι ο καισαροπαπισμός, άλλοτε βαρύτερος, άλλοτε ελαφρότερος. Βλέπε Β. Στεφανίδου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*. Αστήρ, Αθήνα 1978, σ. 149 -52

λαμβάνουν ότι αναγνωρίζουν και αποδέχονται τους δεσμούς των νόμων και τις εξαρτήσεις τους. Χαρακτηριστικά ο Νικηφόρος Χούμνος (στα 1296, στο προοίμιο ενός Χρυσοβούλλου Λόγου του Ανδρονίκου Β' του Παλαιολόγου), θέτει στα χείλη του αυτοκράτορα τα εξής λόγια:

“Αν και κείται υπεράνω κάθε νόμου και κάθε άλλης εξουσίας και αν του επιτρέπονται να πράττει όσα και οι προηγούμενοι αυτοκράτορες έπρατταν επί μακρούς χρόνους, έχοντας για μόνο τους νόμο τη βούλησή τους, παρέβλεψε αυτό το δικαίωμα, που απέδειξαν δίκαιο η μακρά συνήθεια και τα πάμπολλα παραδείγματα”.<sup>55</sup>

Αν και ο μονάρχης διεκδικεί απόλυτη εξουσία, την βλέπει περιορισμένη από την πίεση ηθικών, θρησκευτικών και κοινωνικών αρχών και παραγόντων, μετατρέποντας σε πράξη αυθαιρεσίας κάθε εναντίον τους προσπάθεια του.<sup>56</sup>

Την εποχή βέβαια των Παλαιολόγων υπήρχε η παροχή διευρυμένων δικαιωμάτων στην εκκλησία στο τομέα της δικαιοσύνης,<sup>57</sup> γεγονός που ενι-

---

<sup>55</sup> Ι. Καραγιαννόπουλος, ό.π. 1988, σ. 41-2

<sup>56</sup> Ι. Καραγιαννόπουλος, ό.π., σ. 42.

<sup>57</sup> G. Ostrogorsky, ό.π., τ. Γ', σ. 196-7. / Αναφέρομαι στην νομοθετική μεταρρύθμιση του Ανδρονίκου του Β', το 1296, όσο και του 1329 του Ανδρόνικου Γ'. Στην πρώτη περίπτωση έχουμε ένα δωδεκαμελές συμβούλιο δικαστών, που αποτελείτο από ανώτερους εκκλησιαστικούς ηγέτες και λαϊκούς αξιωματούχους από την τάξη των συγκλητικών. Έργο του ήταν η εξασφάλιση της δικαιοσύνης. Στην δευτερη περίπτωση αναφέρομαι στους τέσσερις “καθολικούς κριτές των Ρωμαίων” δύο κληρικούς και δύο λαϊκούς. Και στη μία και στην άλλη περίπτωση τα αποτελέσματα ήταν απογοητευτικά. Χαρακτηριστικά είναι ότι στα 1337, τρεις από τους τέσσερις κριτές αποδείχθηκαν ένοχοι δωροδοκίας, ωστόσο διατηρήθηκε ο θεσμός ως την πτώση της αυτοκρατορίας, αν και χρειάστηκε να τροποποιηθεί



σχέει την γενική άποψη ότι η νόμιμη θέση του αυτοκράτορα στην “κοινή” πολιτεία εξαρτιόταν από την καλή του στάση προς την εκκλησία, υπό την έννοια της δογματικής και κανονικής της πειθαρχίας.<sup>58</sup> Έτσι η αυτοκρατορία, ως αυτοκρατορία, δεν ήταν υποταγμένη στην εκκλησιαστική ιεραρχία της εκκλησίας, αλλά στην αναγκαία παρουσία και λειτουργία της εκκλησίας συνολικά στην βυζαντινή κοινωνία. Μια εκκλησία “που ήταν διορισμένη από τον Θεό σαν κουστωδιά”<sup>59</sup> της χριστιανικής αλήθειας, δηλαδή προστάτης και θεματοφύλακας των εντολών των αποστόλων και των πατέρων. Στο κάτω -κάτω αυτοκράτορας και εκκλησία είχαν τον ίδιο “εργοδότη”: τον Θεό.

---

ανάλογα με τις πρακτικές ανάγκες, όπως την παρουσία του ενός μόνο σε δίκες στην επαρχία. Εκτός από τους καθολικούς κριτές στην Κων/λη συστήθηκαν και τοπικά καθολικά δικαστήρια στην Θεσ/κη, Μοριά, Λήμνο, Σέρρες. Κύριο χαρακτηριστικό φαινόμενο του δικονομικού συστήματος στην εποχή των Παλαιολόγων ήταν η μεγάλη συμμετοχή του κλήρου στην άσκηση της δικαιοσύνης. Εκτός από το αυτοκρατορικό δικαστήριο των καθολικών κριτών υπήρχε στο πατριαρχείο ένα εκκλησιαστικό δικαστήριο που συνεργαζόταν με το πρώτο, το υποβοηθούσε και το συμπλήρωνε, άλλοτε αντιδρούσε, ενώ σε περιόδους κρίσεως το υποκαθιστούσε. / Ο θεσμός των καθολικών κριτών διατηρήθηκε μέχρι την άλωση και μάλιστα επεκτάθηκε και στις επαρχίες με την τοποθέτηση των τοπικών, καθολικών κριτών: Α. Βακαλόπουλος, *Γενική θεώρηση της Παλαιολόγιας εποχής στη Θεσ/κη*, Κέντρο Ιστορίας Θεσ/κης - Δήμου Θεσ/κης, Επιστημονικό Συμπόσιο, Παλαιολόγιας Εποχής, Θεσ/κη 1989, σ. 45. / Σ. Τρωιάνος, *Η θέση του Νομικού/ Δικαστή στη Βυζαντινή κοινωνία*, Ίδρυμα Γουλανδρή-Χόρν, Αθήνα 1993, σ. 46,47.

<sup>58</sup> Γ. Φλωρόφσκυ, *Χριστιανισμός και πολιτισμός*, Πουρνάρας, - Θεσ/κη 1982, σ. 100. Για τον συγγραφέα το κράτος ήταν ταυτόχρονα εξουσία και υπηρεσία, οι όροι της οποίας ήταν καθορισμένοι από τους νόμους και τους κανόνες της εκκλησίας.

<sup>59</sup> Τον όρο “κουστωδιά” χρησιμοποιεί ο Γ. Φλωρόφσκυ, ό.π., σ. 100.

## Κεφάλαιο 3. Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

### *3α. Αυτοκρατορική και πατριαρχική εξουσία*

Στο Βυζάντιο λοιπόν η πνευματική και η κοσμική εξουσία φαίνονται να διαπλέκονται τόσο στενά, ώστε δύσκολα διακρίνονται αναλυτικά: εκκλησία και κράτος αποτελούν αντίστοιχα την ψυχή και το σώμα της ίδιας κοινωνίας.<sup>60</sup> Η συνταύτιση αφορά βεβαίως την κορυφή της κοινωνικής ιεραρχίας, όπου η πολιτική κυριαρχία του αυτοκράτορα διέρχεται, για τη νομιμοποίησή της, από την παράλληλη εκκλησιαστική κυριαρχία του Πατριάρχη και του ανώτερου κλήρου. Ωστόσο, η εξασφάλιση και η αναπαραγωγή της κυρίαρχης μορφής εξουσίας στο Βυζάντιο δεν εμπλέκει μόνον την κορυφή της κοινωνικής κυριαρχίας, αλλά ολόκληρο το πολιτικό- θρησκευτικό σώμα: οι υπήκοοι του αυτοκράτορα υποστηρίζουν και σέβονται την εξουσία του και ως μέλη του σώματος της εκκλησίας - και άρα είναι και σε θέση να την απονομιμοποιήσουν με ανάλογο επίσης τρόπο.

Αυτή η υλική και πνευματική συνεργασία στην ιδανική της μορφή, όπως εκφράστηκε από τον πατριάρχη Φώτιο στην Επαναγωγή που συνέγραψε γύρω στο 880,<sup>61</sup> τόνιζε την αρμονική συνύπαρξη αυτοκράτορα και πατριάρ-

---

<sup>60</sup> D Nicol, *Church and society in the last centuries of Byzantium*, Cambridge University Press, 1979, p. 2

<sup>61</sup> Η Επαναγωγή ήταν σχέδιο ανασυντάξεως του επί Βασιλείου Α' του Μακεδόνο (867-886) δημοσιευθέντος Προχείρου νόμου, η οποία όμως ανασύνταξη δεν πραγματοποιήθηκε. Το σχέδιο όμως αυτό χρησίμευσε ως εισαγωγή και βάση για τα υπό του Λέοντος ΣΤ' του Σοφού (886- 912) δημοσιευθέντα νομικά έργα

χη (Κων/λεως) στα πλαίσια της φροντίδας των σωμάτων και των ψυχών, αντιστοίχως, του λαού.<sup>62</sup> Αυτός ο παραλληλισμός σώματος και ψυχής, βασίζεται και στο αξίωμα ότι ο αυτοκράτορας θεωρείτο ο αντιπρόσωπος του Θεού στην γη, η ορατή κεφαλή της εκκλησίας και του κράτους, σύμφωνα με το γεγονός ότι τα δύο τελευταία είναι αλληλένδετα μεταξύ τους.<sup>63</sup> Χαρακτηριστικός είναι ο Δημήτριος Χωματιανός όταν τον ΙΓ' αιώνα δήλωνε:

“Ο αυτοκράτορας έχει όλα τα προνόμια ενός ιερέα εκτός από το δικαίωμα να τελεί τα μυστήρια”.<sup>64</sup>

Πρέπει όμως εδώ να σημειώσουμε ότι, παρά τα καταπληκτικά αυτά προνόμια, ο αυτοκράτορας δεν μπορούσε από δική του πρωτοβουλία να ανακοινώσει ή να αλλάξει το δόγμα της εκκλησίας, για το οποίο ήταν ανα-

---

ανακάθαρσης των παλαιών νόμων και Βασιλικά. N. H. Baynes/ H. ST. L. B. Moss, *Βυζάντιο εισαγωγή στον Βυζαντινό πολιτισμό*, Παπαδήμας, Αθήνα 1988, σ. 35.

<sup>62</sup> D. Nicol, ό.π. 1979, σ. 3 / E. Barker, *Social and political thought in Byzantium from Justinian I to the last Palaeologus*, Clarendon Press, Oxford 1957, p. 89-93.

<sup>63</sup> D. Nicol, ό.π. / επίσης βλέπε: N. H. Baynes, *The Byzantine state and Eusebius and the Christian empire*, στο N. H. Baynes, *Byzantine studies and other essays*, London 1955, p. 47 -50, and p. 168 -72. / F. Dvornik, *Early Cristian and Byzantine Political philosophy*, D. O. studies IX Washington D. C. 1996, II, p. 611ff / S. Runciman, ειδικά τα δύο πρώτα κεφάλαια στο έργο του, *Η βυζαντινή Θεοκρατία*, ό.π.

<sup>64</sup> D. Nicol, ό.π. / Ως μορφή ημερατική, αν και ήταν λαϊκός, ο αυτοκράτορας είχε ορισμένα λειτουργικά προνόμια που ανήκαν μόνο στον κλήρο. Μπορούσε να περάσει μπροστά από την Αγία Τράπεζα κατά την ώρα της λειτουργίας, να κάνει κήρυγμα στο εκκλησίασμα και να λιβανίσει τον λαό. Μπορούσε ακόμα και να κοινωνήσει τον εαυτό του, δηλαδή να πάρει μόνος του τον άρτο και οίνο της Θείας Ευχαριστίας (ενώ σίγουρα μόνο ένας ιερέας μπορούσε να ευλογήσει και να καθαγιάσει τον άρτο και τον οίνο). Για τα παραπάνω δεξ: Κ. Γιαννακόπουλος, *Βυζάντιο και δύση*, Εστία, Αθήνα, 1985, σ. 60.

γκαία η σύγκληση Οικουμενικής συνόδου.<sup>65</sup> Άλλωστε ο αυτοκράτορας διατηρούσε πάντοτε την λαϊκή του ιδιότητα, όπως αντίστοιχα ο πατριάρχης παρέμενε πάντοτε κληρικός.<sup>66</sup> Έτσι και στις περιπτώσεις εκείνες όπως του Ν. Μυστικού και του Ιωάννη ΙΔ' Καλέκα, οι οποίοι έγιναν αντιβασιλείς, δεν διατάραξαν τους αποστολικούς και συνοδικούς κανόνες της Ορθοδοξίας που θεωρούσαν ασυμβίβαστο στους κληρικούς να είναι ταυτόχρονα και πολιτικοί άρχοντες.<sup>67</sup>

“Τούς ἅπαξ ἐν κλήρω τεταγμένους καί μοναστάς, ὠρίσαμεν μήτε ἐπί στρατείαν, μήτε ἐπί ἀξίαν κοσμικήν ἔρχεσθαι. Ἡ τοῦτο τολμῶνται, καί μή μεταμελουμένους ὥστε ἐπιστρέψαι ἐπί τοῦτο, ὁ διά Θεόν πρότερον εἶλοντο, ἀναθεματίζεσθαι”.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Κ. Γιαννακόπουλος, ὀ.π. 1985, σ. 60. Τονίζει χαρακτηριστικά: “και πραγματικά η παραδοσιακή Κυριακή της Ορθοδοξίας, η μέρα (843μ. Χ.) που αναστηλώθηκαν οι εικόνες είναι σημαδιακή ακριβώς γιατί ορισμένοι αυτοκράτορες των αρχών του 8ου και αρχών 9ου αιώνα εμποδίστηκαν από την εκκλησία να καταστρέψουν, όπως επιθυμούσαν, τις ιερές εικόνες και να απαγορέψουν την προσκύνηση από τον λαό.”

<sup>66</sup> Κ. Γιαννακόπουλος, *Βυζαντινή Ανατολή και Λατινική Δύση*, Εστία, Αθήνα 1966.σ. 117. Επίσης αναφέρεται και στα λειτουργικά καθήκοντα του αυτοκράτορα στις σελίδες 110 -7 στο ίδιο βιβλίο.

<sup>67</sup> Οι κανόνες που ορίζουν το ασυμβίβαστο στους κληρικούς να είναι ταυτόχρονα και πολιτικοί άρχοντες είναι: α. ο 6ος κανόνας των Αγίων Αποστόλων. β. Ο 7ος της Δ' Οικουμενικής συνόδου. γ. Ο 7ος της πρωτοδευτέρας. πρβλ. Κανόνες 81 και 83 των Αγίων Αποστόλων, 16 ή 18 της Καρθαγένης. Βλέπε ενδεικτικά: Ν. Θ. Μπουγάτσου, *Η πολιτική ζωή και σκέψη των Ελλήνων πατέρων*, Μήνυμα, Αθήνα 1986, σ. 66 και 86.

<sup>68</sup> Ρ. Γ. Μ137, 409Α (Δ' Οικουμενική σύνοδος, αποφάσεις) / βλέπε και στο: Ν. Μπουγάτσος, *Κοινωνική διδασκαλία των Ελλήνων πατέρων*, Αποστολική διακονία, τ. Γ'. Αθήνα 1984. σ. 192

Αξίζει λοιπόν να προσέξουμε την μεγάλη συμμετοχή του λαϊκού στοιχείου στα εκκλησιαστικά πράγματα, γεγονός που πιστοποιείται και από τον προστατευτικό ρόλο των τοπικών αρχόντων στην βυζαντινή εκκλησία.

Επίσης αξίζει να σταθούμε στο γεγονός ότι παραδείγματα πρίγκιπα - πατριάρχη, [εκτός από αυτό του πατριάρχη Θεοφύλακτου (931μ. Χ)], δεν συναντάμε στην Βυζαντινή ιστορία.<sup>69</sup> Χαρακτηριστική είναι και η διαπίστωση του S. Runciman ότι κανένας βυζαντινός, οποιεσδήποτε κι αν ήταν οι απόψεις του για τον πατριάρχη, δεν αγαπούσε να βλέπει κάποιον ιερέα να εξασκεί την κοσμική εξουσία, ακόμη και εάν το καθήκον αυτό του ανετείθετο από τις αυτοκρατορικές αρχές.<sup>70</sup> Από την άλλη, η βυζαντινή κοινή γνώμη υποστήριζε τον πατριάρχη που αντιστεκόταν στον αυτοκράτορα σε ηθική βάση, σε βαθμό που όσο κι αν επέτρεπε στον αυτοκράτορα να ανεβάζει και να κατεβάζει πατριάρχες, αν δεν ήταν βέβαιη η ηθική τους κατάσταση, θα μπορούσε με μια τέτοια ενέργεια να προκαλέσει σχίσμα.<sup>71</sup>

Αυτή η στάση της βυζαντινής κοινής γνώμης μπορεί να γίνει κατανοητή, αν αναλογιστούμε ότι η βυζαντινή κοινωνία ήταν τόσο εμποτισμένη από θρησκευτικά συναισθήματα ώστε η θεολογία διακατείχε σαν τρόπος σκέψης το μυαλό των ανθρώπων, στον βαθμό που οι βυζαντινοί μπορούν να χαρακτηριστούν, σε αντιπαραβολή με το Αριστοτελικό “πολιτικό ζώο”, ως

---

<sup>69</sup> Κ. Γιαννακόπουλος, ό.π. 1985, σ. 61. / Για το πείραμα πρίγκιπα - πατριάρχη επί Ρωμανού Λεκαπηνού δεξ: S. Runciman. Η βυζαντινή Θεοκρατία, Δόμος, Αθήνα 1982, σ. 104.

<sup>70</sup> S. Runciman, ό.π. 1982, σ. 102 -3.

<sup>71</sup> ό.π.

“θεολογικά ζώα” (theological animal).<sup>72</sup> Στην απόλυτη μοναρχία στην οποία ζούσαν οι βυζαντινοί, η θρησκεία αποτελούσε τον πλέον πρόσφορο και διαθέσιμο πεδίο πολιτικής.<sup>73</sup> Οι Χριστολογικές διαμάχες του 4ου έως του 6ου αιώνα, οι εικονομαχικές έριδες (8-9 αιώνας), οι ενωτικές ή ανθενωτικές τάσεις με την Καθολική εκκλησία τους τελευταίους αιώνες ήταν ζήτημα μείζονος σημασίας για τους βυζαντινούς, στον βαθμό που οι παραπάνω θεολογικές διαμάχες διαίρεσαν οικογένειες, τοπικές κοινωνίες, ακόμη και την ίδια την αυτοκρατορία.<sup>74</sup>

### ***3β. Πολιτική και θρησκευτική εξουσία***

Πράγματι ήταν δύσκολο να πει κανείς που τελείωνε η Θεολογία και που άρχιζε η πολιτική, αν αναλογιστούμε μάλιστα ότι από τους εικοσιέξι πατριάρχες Κων/λεως μεταξύ των ετών 1261 και 1453, 13 παραιτήθηκαν ή εκθρονίστηκαν για αυτό που θα λέγαμε πολιτικούς λόγους.<sup>75</sup> Όσα άλλωστε έχουν προαναφερθεί, στο κεφάλαιο αυτό υπογραμμίζουν ότι σε μια κοινωνία όπου η συλλογική συνείδηση απαιτεί την απόλυτη συμμόρφωση με τις επιταγές της κυρίαρχης θρησκείας, όπως αυτή του Βυζαντίου τίποτε δεν

---

<sup>72</sup> D Nicol, ό.π. 1979, σ. 6 / O Barker, (ό.π. 1957, p. 41) ονομάζει τον βυζαντινό πολίτη “εκκλησιαστικό ζώο” που μέσα από την θρησκεία βρήκε μια διέξοδο για το πνεύμα της Δημοκρατίας και της συζητήσεως.

<sup>73</sup> Έως και την μοναδική διαθέσιμη πολιτική μορφή: “In the absolute monarchy under which he lived religion was almost the only form of politics available to him”: D. Nicol, ό.π. 1979, p. 6

<sup>74</sup> D. Nicol, ό.π., 1979, σ. 7. Στο ίδιο πλαίσιο τοποθετεί και τις τρεις μεγάλες θεολογικές διαμάχες των τελευταίων αιώνων (το σχίσμα των Αρσενιατών, την διαμάχη του Βαρλαάμ κατά των ησυχαστών και την ένωση με την Ρωμαϊκή εκκλησία)

<sup>75</sup> D. Nicol, ό.π., σ. 29

μπορεί να είναι μόνο “κοσμικό” αφού και αυτό το κοσμικό στοιχείο ήταν κατά κάποια έννοια ιερό.<sup>76</sup> Σ’αυτήν την λογική εντάσσεται η προσπάθεια του επίσκοπου Καισαρείας Ευσεβίου (260/4 -338/40), να εκμεταλλευτεί τη θρησκεία, προσπαθώντας να προσφέρει θεολογικές επιφάσεις στην πολιτική του θεωρία - την αυτοκρατορική ιδεολογία του με απώτερο σκοπό την πρόσδοση ενός θείου χαρακτήρα στην αυτοκρατορική εξουσία.<sup>77</sup> Το βυζάντιο αντιμετώπισε την ιδεολογία του Ευσεβίου “κατ’οικονομία”.<sup>78</sup> Η όπως χαρακτηριστικά διατυπώνει ο H. Beck:

---

<sup>76</sup> Γ. Φλωρόφσκυ, *Χριστιανισμός και πολιτισμός*, Πουρνάρας, Θεσ/νίκη 1982, σ. 102.

<sup>77</sup> H. G. Beck, *Η βυζαντινή χιλιετία*, Μ. Ι. Ε. Τ, Αθήνα 1990, σ. 131. Ο Ευσέβιος για τον H. Beck ήταν πολιτικός προπαγανδιστής και όχι θεολόγος (ό.π.), ή τουλάχιστον “ορθόδοξος” θεολόγος αφού την εποχή των πρώτων θεολογικών διαμαχών μεταξύ ορθοδόξων και αρειανών, οι επίσκοποι της Συρίας στην Αντιόχεια τον καταδίκασαν για τις αρειανικές του τάσεις, όπως χαρακτηριστικά μας πληροφορεί ο S. Runciman στο βιβλίο του, *Η Βυζαντινή θεοκρατία*, (εκδ. Δόμος), στην σελίδα 24.

<sup>78</sup> Το “κατ’οικονομία” στις σχέσεις εκκλησίας - κράτους ισχύει μόνο σχετικά με ορισμένες διοικητικές ή εξωτερικές όψεις της εκκλησίας και δεν εφαρμόζεται στην πιο ενδότερη σφαίρα, την δογματική. Βλέπε σχετικά: Κ. Γιαννακόπουλος, *Βυζαντινή ανατολή και Λατινική δύση*, Εστία, Αθήνα, σ. 118 και υποσ. 58 με πλούσια βιβλιογραφία. / Σχετικά με τον όρο, διαφωτιστική είναι η περικοπή από το βιβλίο του Ν. Ματσούκα (*Ιστορία της βυζαντινής φιλοσοφίας*, Βάνιας, Θεσ/νίκη 1994, σ. 263 επίσης δεξ και σελ. 193): “Το κατ’οικονομίαν, που υφίσταται μόνο όταν ισχύει το κατ’ακρίβεια, δεν πρέπει να αφορά μόνο την νομική και κανονική πλευρά, είναι τρόπος ζωής των βυζαντινών. Υπάρχει το ιδανικό - το ουτοπικό θα λέγαμε σήμερα και η δραματική πορεία πραγματώνει κάθε τόσο τα ανάλογα έργα. Γι’αυτό ακριβώς υπάρχει η αυστηρότητα και συνάμα ως επανόρθωμα αυτής η επιείκεια, η οποία τελικά εκδηλώνεται περισσότερο με τη σοφή ανοχή της εκκλησίας απέναντι στις ανθρώπινες αδυναμίες και κλίσεις”.

“Όποτε η δογματική θέση μιας ομάδας συνέπιπτε με την αντίστοιχη θέση του αυτοκράτορα ή όποτε ο αυτοκράτορας τασσόταν με το μέρος της, η ιδεολογία αυτή εθεωρείτο απόλυτα έγκυρη και αποδεκτή. Όποτε όμως έλειπε αυτή η σύμπτωση απόψεων, η άλλη παράταξη θυμόταν την αυτονομία της εκκλησίας. Και οι ίδιοι οι αυτοκράτορες, σχεδόν χωρίς καμία εξαίρεση, προκαλούσαν μια εκκλησιαστική σύνοδο ή το σώμα των επισκόπων να ευλογεί, τουλάχιστον εκ των υστέρων, τα δόγματά τους. Αλλά όταν υπήρχε σύμπτωση απόψεων, αναγνωρίζονταν ακόμη και οι πιο ακραίες απόψεις - διατυπώσεις του Ευσέβιου, ιδιαίτερα σε περιόδους εκκλησιαστικής ειρήνης”.<sup>79</sup>

Στην έκτη Οικουμενική σύνοδο (680- 1) όρθιοι οι συνοδικοί έψαλλαν: “Πολλά τά έτη στον υπερασπιστή της όρθοδόξου πίστεως... τον νέο Κωνσταντίνο τον Μέγα... είμαστε όλοι δοῦλοι του αυτοκράτορα”.<sup>80</sup>

Κάποτε όμως ο δούλος του Θεού πατριάρχης Αρσένιος έγινε “μάρτυρας” και ηγέτης μιας ολόκληρης ομάδας επισκόπων, κληρικών, μοναχών και λαϊκών, που ονομάζονταν Αρσενίτες.<sup>81</sup> Εν συντομία οι άγιοι μάρτυρες είναι οι ήρωες της πίστης, εικόνες Χριστού, “θέσει Θεοί”, που εβάδισαν με τόλμη την τρίβον, την οποίαν προ αυτών διήλθεν ο Χριστός και με τον οποίο αυτοί εν τέλει ενώθηκαν. Οι μάρτυρες χαρακτηρίζονται από

---

<sup>79</sup> H. Beck, ό π. 1990,σ. 133

<sup>80</sup> S. Runciman, *Βυζαντινή θεοκρατία*, Δόμος 1982, ό.π. σ. 65- 6.

<sup>81</sup> Βλέπε ενδεικτικά την ειδική μελέτη: Ι. Συκουτρής, *Περί το σχίσμα των Αρσενιατων*, Ελληνικά, τ. ΙΙ 1929, σ. 267- 332 και τ. ΙΙΙ 1930, σ. 15-44 / Π. Νικολόπουλου, *Ανέκδοτον Αρσενιατικόν δοκίμιον υπέρ των σχιζομένων*, Επετηρίδα Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών 48 (1990 -1991) σ. 164 –283.



ανδρεία και ηρωισμό απέναντι στους εχθρούς του Χριστού και της εκκλησίας τους οποίους απέκρουσαν αδιαφορώντας και για την ίδια τους την ζωή.<sup>82</sup> Και πραγματικά αδιαφόρησαν για την ζωή τους προκειμένου να υπερασπίσουν τη νόμιμη τάξη πραγμάτων. Η αιτία του σχίσματος των Αρσενιατών ήταν η τύφλωση του Ιωάννη Δ' Λάσκαρη το 1261<sup>83</sup> από τον Μιχαήλ Η' Παλαιολόγο, ώστε να εξασφαλίσει την παντοδυναμία του στον θρόνο. Ο πατριάρχης Αρσένιος αφόρισε τον αυτοκράτορα κατηγορώντας τον για την απάνθρωπη πράξη του απέναντι στην ανθρωπότητα και την εκκλησία, αφού πολλοί πίστευαν ότι ο Ιωάννης Δ' Λάσκαρης, τελευταίος απόγονος της δυναστείας της αυτοκρατορίας της Νίκαιας δικαιούτο τον θρόνο.<sup>84</sup> Ο αυτο-

---

<sup>82</sup> Η έννοια του μάρτυρα προσεγγίζεται από καθαρά θεολογική σκοπιά μέσα από την αγιολογικού ενδιαφέροντος ανάλυση των ύμνων του Ματθαίου Βλάσταρη (ΙΔ αιώνας), στο πόνημα του: Π. Β. Πάσχου, *Ο Μ. Βλάσταρης και το υμνογραφικόν έργον του*, Ι. Μ. Χ. Α. Θεσ/ίκη 1978, σ. 253-56

<sup>83</sup> Γιαννακόπουλος Κ., *Ο αυτοκράτωρ Μιχαήλ Παλαιολόγος και η δύση*, Καραβίας, Αθήνα 1969, σ. 116 και σ. 204.

<sup>84</sup> Περί της αυτοκρατορικής διαδοχής βλέπε ενδεικτικά Ι. Καραγιαννόπουλος, *Η πολιτική θεωρία των βυζαντινών*, Θεσ/ίκη 1988, σ. 43 / Ο D. Nicol (ό.π. 1979, σ. 7) χαρακτηριστικά σημειώνει ότι στο υζάντιο όπως και στο σημερινό Ηνωμένο Βασίλειο της Βρετανίας δεν υπήρχε γραπτό σύνταγμα. Η μοναρχία στο βυζάντιο ήταν στις αρχές αν και σπάνια στην πράξη αποτέλεσμα εκλογής και όχι κληρονομικότητας.

Η Ε. Γλυκαντζή- Αρβελέρ (*Η πολιτική ιδεολογία της βυζαντινής αυτοκρατορίας*, Ψυχολιός, Αθήνα 1988, σ. 17) σημειώνει επί του θέματος: "Ντόπιος ή ξένος, ευρωπαίος, ασιατής ή αφρικανός... αρκεί να είναι Χριστιανός για να καταλάβει οποιαδήποτε αυτοκρατορική διοικητική θέση, ν' ανέβει ακόμη και στον θρόνο" / Ο Κ. Κωτσιόπουλος (*Το κίνημα των Ζηλωτών στη Θεσσαλονίκη 1342-9, ιστορική, θεολογική, και κοινωνική διερεύνηση*, Θεσ/ίκη 1997, σ. 89), παρατηρεί στην βυζαντινή κοινωνία "μια κοινωνική κίνηση, που παρά την ιεραρχημένη της διάρθρωση οδηγεί στη λεγόμενη ταξική κινητικότητα". Δίνεται δηλαδή η δυνατότητα ανεξαρτήτου

κράτορας απάντησε με την εκθρόνιση του πατριάρχη, αν και το Αρσενιακό σχίσμα ταλαιπώρησε την αυτοκρατορία για πολλά χρόνια, μέχρι την οριστική του επίλυση το 1310, πολλά χρόνια μετά τους θανάτους του Μιχαήλ Η' και του Αρσενίου.<sup>85</sup> Με μία μόνο διαφορά, ότι ο πατριάρχης έγινε μάρτυρας

---

κοινωνικής καταγωγής, στον οποιοδήποτε να έχει πρόσβαση στον πλούτο και την κοινωνική θέση ακόμη και εάν λεγόταν αυτοκρατορικός θρόνος. Σ' αυτό συντελούσε και το γεγονός ότι στο Βυζάντιο δεν υπήρχε ευγένεια αίματος, δηλαδή οποιοδήποτε ηθικό εμπόδιο ανάμεσα στη μία και την άλλη τάξη. Βλέπε και στο: Γ. Καραγιαννόπουλος, *Το βυζαντινό κράτος*, Ερμής, Αθήνα 1983, σ. 112. / Αν και όπως παρατηρεί ο Β. Φειδάς (*Βυζάντιο, Βίος-θεσμοί- κοινωνία-τέχνη*, Αθήνα 1985 σ. 214): "Το κήρυγμα της εκκλησίας για την ισότητα όλων των μελών της βυζαντινής κοινωνίας δεν κατάργησε αυτόματα και τον θεσμό της δουλείας". / Η χρησιμοποίηση των δούλων τουλάχιστον σε αγροτικές εργασίες μαρτυρείται από πολλές πηγές ως τον 11<sup>ο</sup> αιώνα. Οι δούλοι κατοικούσαν κοντά ή μέσα στο σπίτι του ιδιοκτήτη, τον υπηρετούσαν και τον υπάκουαν τυφλά, ακόμη κι αν έπρεπε να εκτελέσουν παράνομες πράξεις. Συνήθως απελευθερώνονταν μετά τον θάνατο των ιδιοκτητών τους, οι οποίοι τις περισσότερες φορές τους κληροδοτούσαν ένα κτήμα ώστε να αρχίσουν ελεύθεροι πια την νέα ζωή τους. Για τα παραπάνω δεξ: Ν. Οικονομίδη, *Οι Βυζαντινοί δουλοπάρικοι*, Σύμμεικτα, τ. 5<sup>ος</sup>, Αθήνα 1983, σ. 298-9. / Ο Γ. Κορδάτος (*Ιστορία του Βυζαντίου*, ό.π. 1960, σ. 246 και υποσ. 1) παρατηρεί ότι ακόμη και η εκκλησία είχε δούλους όπως π. χ. στον άγιο Δημήτριο της Θεσνίκης, όπου αναφέρεται ότι υπηρετούσαν Σύροι δούλοι, οι λεγόμενοι "αγιόδουλοι", υπό την έννοια ότι ο άγιος Δημήτριος τους λευτέρωσε από την σκλαβιά και τους έκανε δούλους στα κτήματά του.

<sup>85</sup> J. M. Hussey, *The orthodox church in the Byzantine empire*, Clarendon- Oxford 1986, p 221-2. D. Nicol, ό.π., σ. 9.

ενώ ο αυτοκράτορας πέθανε καταδικασμένος από την εκκλησία και το λαό του, σαν κάποιος που πρόδωσε την πίστη και την συνείδησή του.<sup>86</sup>

Η συγκεκριμένη περίπτωση επιβεβαιώνει τη γενικότερη διαπίστωση ότι, παρά την απαραίτητη προϋπόθεση ότι πρέπει να είναι ορθόδοξος, κανένας αυτοκράτορας δεν εκθρονίστηκε επειδή δεν ήταν αρκετά ορθόδοξος.<sup>87</sup> Γεγονός είναι βέβαια ότι η εκκλησία τουλάχιστον τους τελευταίους αιώνες της βυζαντινής αυτοκρατορίας παρουσιάζει μια “οργανωμένη ανυπακοή” και πολλές φορές δρα υπονομευτικά σε πλατειά βάση απέναντι στον αυτοκράτορα, ειδικά όταν αυτός προσπαθεί, προς χάριν της διασφάλισης της ύπαρξης της αυτοκρατορίας, να ασκήσει μια εξωτερική πολιτική με κύριο άξονα την επανένωση με την Ρωμαϊκή εκκλησία.<sup>88</sup> Όταν μάλιστα αυτή

---

<sup>86</sup> Στο συγκεκριμένο συντέλεσε και η φιλοενωτική του πολιτική με την Παπική εκκλησία. / D. Nicol, *Το τέλος της βυζαντινής αυτοκρατορίας*, Καρδαμίτσας, Αθήνα 1997, σ. 35

<sup>87</sup> H. G. Beck, ό.π., 1990 σ. 138 / Όπως παρατηρεί ο Κ. Γιαννακόπουλος (*Βυζάντιο και δύση*, Εστία 1985, σ77), ο πατριάρχης επέβαλε σ' όλους τους αυτοκράτορες από τον Αναστάσιο (τέλη 5ου) και μετά όρκο ότι θα υπεραμυνθεί για το απαραβίαστο των επτά Οικουμενικών συνόδων και τα επίσημα πιστεύω της εκκλησίας, παρότι κατ'ουσίαν κανείς ποτέ δεν αμφισβήτησε την παραδοσιακή απόλυτη εξουσία του αυτοκράτορα στα πολιτικά πράγματα.

<sup>88</sup> H. Beck, ό.π. / “Σε δογματικά ζητήματα πάντοτε καταργείτο κάθε έννοια “οικονομίας”. Η εκκλησία σθεναρά αντιμετώπιζε την υπόθεση της πίστης σαν κάτι αδιαπραγμάτευτο και αδύνατον να υποτιμηθεί για λόγους ακόμη και της ίδιας της κρατικής οντότητας του Βυζαντίου. Άλλωστε είναι καταφανέστατο πλέον ότι οι βυζαντινοί προτίμησαν την πίστη τους από την κρατική τους υπόσταση”: S. Runciman, *The fall of constantinople 1453*. Canto 1990, p. 20-1. / Επίσης για την σθεναρή στάση των πατριαρχών της ύστερης βυζαντινής περιόδου βλέπε: π. Α. Γ. Κόμπου, *Κοσμική και εκκλησιαστική εξουσία - από των χρόνων των Αποστολικών πατέρων μέχρι της πτώσεως του βυζαντίου*, Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1992, σ. 107 και εξ.

η ένωση ως έννοια στην βυζαντινή ιστορία, ήταν απόρροια της θέλησης ενός αυτοκράτορος σε ένα λαό που είχε από το εκκλησιαστικό του βάπτισμα και την πίστη του μάθει να θεωρεί την παπική εκκλησία “σφαλερά οδηγούμενη, αιρετική και εξάπαντος απειλή για την αθάνατη ψυχή τους”.<sup>89</sup> Και δικαίως όταν στην τριήμερη λεηλασία της “βασιλίδος των πόλεων” (1204), οι κάτοικοι της Κων/λης (που σημειωτέον δεν είχαν δοκιμάσει ποτέ την ξενική κατοχή) δυσκολεύονταν να πιστέψουν πως οι σταυροφόροι ήταν χριστιανοί με οποιαδήποτε ερμηνεία του όρου.<sup>90</sup>

Χαρακτηριστικό στο σημείο αυτό είναι το πνεύμα που διαπνέει τον βυζαντινό 70 χρόνια μετά την άλωση (1204) και συγκεκριμένα μετά την σύνοδο της Λυών.<sup>91</sup> Στην επεξεργασία ενός εγγράφου ο Κ. Γιαννακόπουλος ρίχνει φως στη θρησκευτικότητα και τις πεποιθήσεις που επικρατούσαν στα πλατειά στρώματα του βυζαντινού λαού σε σχέση με την παπική εκκλησί-

---

<sup>89</sup> D. Nicol, *Το τέλος της βυζαντινής αυτοκρατορίας*, 1997, σ. 25.

<sup>90</sup> ό.π.

<sup>91</sup> Στους τέσσερις αιώνες μετά το 1054 που είναι η γενικά παραδεγμένη χρονολογία του σχίσματος μεταξύ της βυζαντινής και λατινικής εκκλησίας έγιναν δύο προσπάθειες σε οικουμενική σύνοδο για ένωση. Στην Λυών το 1274 και η δεύτερη στην Φλωρεντία το 1438-9. Και στις δύο συνόδους κηρύχθηκε επίσημα η ένωση των εκκλησιών, αλλά σε κάθε περίπτωση αποδείχθηκε εφήμερη. Βλέπε στο: Κ. Γιαννακόπουλος, *Βυζάντιο και δύση*, Εστία, Αθήνα 1985, σ. 237. Για τους Λατίνους κυρίως μετά το 1054, που η Δυτική ιστοριογραφία αποκαλεί το “σχίσμα του Φωτίου” η ρήξη έχει ολοκληρωθεί. Οι Βυζαντινοί θεωρούνται σχηματικοί στο βαθμό που τοποθετούνται από την παπική εκκλησία στο επίπεδο των σοβαρών περιπτώσεων θρησκευτικής πλάνης ανάμεσα στους αιρετικούς και τους ειδωλολάτρες. Βλέπε στο: Φ. Μπουργκαρέλλα, *Η Δύση μπροστά στο Βυζάντιο, έλλειψη κατανόησης και παρεξηγήσεις*, Βυζάντιο και Ευρώπη, Συμπόσιο -Παρίσι 1994, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα 1996, σ. 97.

α.<sup>92</sup> Πράγματι το σχίσμα του 1054 ήταν η πρώτη τραγική αποκάλυψη της διαφορετικότητας του Λατινικού και Βυζαντινού τμήματος της εκκλησίας, υπό το πρίσμα ότι “μιλούσαν διαφορετική γλώσσα, σκέπτονταν διαφορετικά και αντιπροσώπευαν δύο διακριτές ιδεολογίες”.<sup>93</sup>

### **3γ. Ορθόδοξη αντίληψη περί πολιτείας**

Ένα στοιχείο διάκρισης ήταν η Λατινική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία η υπέρτατη εξουσία της εκκλησίας στηριζόταν στο παπικό πρωτείο, σε αντίθεση με την βυζαντινή εκκλησία που αποδεχόταν ότι η υπέρτατη εξουσία της εκκλησίας στηριζόταν στις 7 οικουμενικές συνόδους και όσον α-

---

<sup>92</sup> Κ. Γιαννακόπουλος, Ένας ελληνικός λίβελος εναντίον της θρησκευτικής ένωσης με την Ρώμη μετά την σύνοδο της Λυών 1274, ό.π., 1985 σ. 237-56. Απο τα πιο απλά έως τα πιο σύνθετα ζητήματα δογματικής φύσεως, αντιπαραβάλλονται στον λίβελο δύο εντελώς διαφορετικές αντιλήψεις και γενικότερα στάσεις ζωής. π. χ ρωτάει ο ορθόδοξος βυζαντινός τον Λατίνο Καρδινάλιο: “Γιατί δεν χρησιμοποιείτε τρία δάκτυλα για να κάνετε τον σταυρό σας απ’το πρόσωπο προς τα κάτω στο στήθος και στον αφαλό σας, σχηματίζοντας επάνω σας το σύμβολο του σταυρού, αλλά μάλλον σταυρώνεστε από την ανάποδη;”. (ό.π. σ. 250). Σε όλο το κείμενο υπάρχει μια διάχυτη καχυποψία ανάμεσα στις δύο αυτές εκφράσεις του Χριστιανισμού και μάλιστα στον βαθμό της δηκτικότητας, όπως στον τρόπο που ο βυζαντινός δηλώνει την αντίθεσή του στην αγαμία του Λατινικού κλήρου (σ. 253). θα μπορούσε βέβαια κάποιος να υποστηρίξει ότι η αντιπαράθεση περιορίζεται σε καθαρά θεολογικό επίπεδο. αν όμως αναλογιστούμε ότι η δογματική είναι μέρος της εν γένει λειτουργικής ζωής και αυτή με την σειρά της αποτελούσε τον πυρήνα της κοινωνικής καθημερινότητας, τότε καταλαβαίνουμε την σπουδαιότητα της αντιπαράθεσης και την διακριτή διαφορετικότητα στις εκφάνσεις της συλλογικής ζωής.

<sup>93</sup> Μ. Μπέγζου. *Μαθήματα μεσαιωνικής φιλοσοφίας της θρησκείας*, Φοιτητική ενημέρωση, Αθήνα 1990.σ. 26α όπου παραθέτει και συνοπτικό πίνακα. / D. Nicol, ό.π., 1997. σ. 16.

φορά κάποιο ιδιαίτερο κύρος τιμούσε τους επικεφαλής των πέντε πατριαρχείων παρά πάνω από τους άλλους επισκόπους.<sup>94</sup> Και βέβαια το παραπάνω θα αποτελούσε μια απλή δογματική διαφορά αν όμως αναλογιστούμε ότι “κατά γενική ομολογία η εδραίωση του παπικού θεσμού στόχευε στην εγκαθίδρυση μίας διεθνούς υπερεθνικής ηγεμονίας, θεμελιωμένης σε ένα ειδικότερο, σύνθετο νομικό-δικαικό γραφειοκρατικό σύστημα”<sup>95</sup>, τότε καταλαβαίνουμε γιατί τουλάχιστον στις απαρχές του ΙΔ’ αιώνα οι θεωρητικοί που ασχολήθηκαν με τις σχέσεις μεταξύ των δύο εξουσιών (πνευματική - κοσμική) στη δύση, παρήγαγαν το “ιεροκρατικό” και το “καισαροπαπικό” μοντέλο συνύπαρξής τους.<sup>96</sup> Έτσι στην δύση, τόσο η ιεροκρατία όσο και ο καισαροπαπισμός απέκλειαν κατηγορηματικά τη διάσταση της “συναλληλίας” και της ισότιμης αποτίμησης των δύο εξουσιών.<sup>97</sup> Η τελευταία διαπίστωση τονίζει την διαφορετικότητα της βυζαντινής εκκλησίας στην οποία παρόμοια πολιτικά και κοινωνικά φαινόμενα όπως έχει ήδη λεχθεί (δες παραπ. στο κείμενο) αποτελούσαν παρεκκλίσεις από την ισόρροπη σχέση εκκλησίας - πολιτείας και αρμονίας της κοινωνικής συνύπαρξης. Το πνεύμα που επικρατούσε στην βυζαντινή εκκλησία ήταν δημοκρατικό, όχι μόνο γιατί αναγνωρίζονταν η υπεροχή της συνόδου απέναντι στο άτομο αλλά και γιατί η αξιοκρατία όσο το επέτρεπαν οι συνθήκες επικρατούσε στις

---

<sup>94</sup> Δ. Ι. Κωνσταντέλου, *Για να νοιώσουμε την ελληνική ορθόδοξη εκκλησία*, Πουρνάρας, Θεσ/νίκη 1989, σ. 113. / π. Γ. Μεταλληνού, *Η εκκλησία μέσα στον κόσμο*, Αποστλ. Διακονία, 1988, σ. 67.

<sup>95</sup> Γ. Γκότσης, *Εξουσία και πολιτική εκκλησιολογία στη δυτικοευρωπαϊκή ιεραρχική πολιτειολογική σκέψη*, Ελληνική επιθεώρηση πολιτικής επιστήμης, τεύχος 11, Θεμέλιο 1998, σ. 104.

<sup>96</sup> ό.π., σ. 109.

<sup>97</sup> ό.π.

γραμμές της, με μόνη προϋπόθεση την αρετή και την μόρφωση.<sup>98</sup> Ο 6<sup>ος</sup> κανόνας της Α' οικουμενικής συνόδου (325) ορίζει 'κρατείτω ἡ τῶν πλειόνων ψῆφος'<sup>99</sup> ενώ ο Συμεών ο Θεολόγος (11<sup>ος</sup> αιώνας) στις κατηχήσεις του, θέλοντας να προσδιορίσει τα χαρακτηριστικά του εκκλησιαστικού άρχοντα είναι σαφής:

“Αδελφέ, εἰ λαοῦ καὶ ποιμνῆς ἡγούμενος κατεστάθης, σκόπισον καλῶς καὶ ἀνάκρινον σεαυτὸν ποίῳ λογισμῶ καὶ ἐκ ποίου τρόπου εἰς τὴν τοιαύτην κατέστης ἀρχήν. εἰ μὲν οὐ εὐρήσεις σεαυτὸν κἄν ψιλῶ λογισμῶ ἐνθυμηθέντα, ὅτι διὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων τιμὴν ταύτη ἐπέδραμες ἢ διὰ προεδρίαν ἢ διὰ δόξαν, εἴτε ὡς μὴ καταδεξαμένου στοῦ παριέτερου ἄρχεσθαι ἀδελφοῦ διὰ τὸ οἶεσθαι μὴ εἶναι σου εὐλαβέστερον ἢ λογιώτερον ἕτερον, ἢ διὰ τὸ ἔχειν τὰς σωματικὰς χρεῖας περισσότερον τῶν ἄλλων ἀπάντων καὶ τὴν δουλείαν καὶ τὴν ἀνάπαυσιν, ἢ διὰ τὸ τινὰς τῶν ἰδίων καὶ συγγενῶν εὐεργετῆσαι καὶ φίλους κτήσασθαι τοὺς κατὰ σάρκα περιπατοῦντας, ἢ διὰ τὸ ὀνομαστόν σε ἐκ τῆς ἡγουμενείας γενέσθαι καὶ τοῖς τοῦ κόσμου βασιλεῦσι καὶ

---

<sup>98</sup> I. Καραγιαννόπουλος, Το βυζαντινό κράτος, Ερμής, Αθήνα 1985, τ. Α', σ. 103-4. Για μια πλήρη αίσθηση της εκκλησιαστικής οργάνωσης βλέπε στο ίδιο σ. 99 - 104.

Όπως παρατηρεῖ και ο S. Runciman (Βυζαντινός πολιτισμός, ό.π., σ. 127) όλοι σχεδόν οι αυτοκράτορες εκτελούσαν τα καθήκοντά τους και διόριζαν πατριάρχες ανθρώπους που είχαν τα προσόντα γι' αυτή τη θέση. Πότε- πότε, κυρίως στις εποχές που ο αυτοκρατορικός έλεγχος εφαρμοζόταν με αυστηρότητα, υπήρχε μια σχετική δωροδοκία και σιμωνία. όπως η περίπτωση του Άγιου Λουκά του Στυλίου που απέσπασε 100 νομίσματα από τους γονεῖς του με την πρόφαση ότι θα εξασφάλιζε την επισκοπική έδρα της Σεβάστειας (επί Λέοντος ΣΤ').

ἄρχουσιν γνώριμον, εἴτε καί κατά φθόνον ὡς ὅτι οὐκ ἤθελες ἀλλῆνα μὴ γένηται ὁ δεῖνα ἀδελφός ἐσπούδασας τοῦ γενέσθαι σύ, ἢ καί διά τήν τῶν ἀνθρώπων αἰσχύνων, ἵνα μὴ ἀκούσωσι πάντες ἢ καί παραγενόμενοί τινες ἴδωσιν ὅτι ἄλλος ὑπέρ σέ προεκρίθη καί καταγνώσωσι σου ὡς μη ἐναρέτον, γινώσκων γίνωσκε ὅτι οὐ κατά Θεόν ἐγένετο σου ἡ πρόβλησις”.<sup>100</sup>

Και ο εκκλησιαστικός ηγέτης ὅπως και ο αυτοκράτορας πρέπει να είναι μιμητής Θεού με την διαφορά, ὅπως χαρακτηριστικά δηλώνει ο Ἅγιος Ἰωάννης ο Δαμασκηνός (8<sup>ος</sup> αἰώνας):

“Βασιλέων ἐστίν ἡ πολιτική εὐπραξία ἢ δε ἐκκλησιαστική κατάστασις, ποιμένων καί διδασκάλων... (και αφού αναφέρεται στο Ματθαίου κβ' 15-22)... Ὑπεῖκομέν σοι, ὦ βασιλεῦ, ἐν τοῖς κατά τόν βίον πράγμασι, φόροις, τέλεσι, δοσιληψίαις, ἐν οἷς σοι τά καθ' ἡμᾶς ἐγκεχειρίσται ἐν δέ τῇ ἐκκλησιαστικῇ καταστάσει, ἔχομεν τούς ποιμένας, τούς λαλήσαντας ἡμῖν τόν λόγον καί τυπωσαντας τήν ἐκκλησιαστικήν θεσμοθεσίαν. Οὐ μεταίρομεν ὅρια αἰωνία, ἃ ἔθεντο οἱ πατέρες ἡμῶν, ἀλλά κατέχομεν τάς παραδόσεις, καθώς παρελάβομεν...”<sup>101</sup>

Οι πηγές του 11<sup>ου</sup> αἰώνα δημιουργοῦν την εντύπωση ὅτι η βυζαντινή κοινωνία ἐξελάμβανε τον αυτοκράτορα σαν Θεό ἢ ἰσόθεο, χωρίς ὅμως να

---

<sup>99</sup> P. G.M., 137.244B / Ν. Μπουγάτσου.ό.π., τ. 1ος., σ. 159.

<sup>100</sup> Ν. Μπουγάτσου, τ. Γ', σ. 368 / Συμεών του Νέου Θεολόγου, Κατηχήσεις, ἐκδ. Sources chrétiennes. 104. 266.

<sup>101</sup> Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ P. G. M. 94. 129G. / Ν. Μπουγάτσου, τ. Γ' σ. 330.



παρατηρείται παρέκκλιση από το γεγονός ότι η θεωρία της αυτοκρατορικής ισχύος προσλαμβάνονταν ως αναπόσπαστο τμήμα της βυζαντινής κουλτούρας.<sup>102</sup>

Ήδη από το τέλος του 10ου αιώνας οι μεσαιωνικές ιπποτικές αρετές άρχισαν να στολίζουν το ηγεμονικό κάτοπτρο στο βαθμό που στο πρόσωπο του αυτοκράτορα (Νικηφόρου Φωκά), όπως τον παραθέτουν τα επιγράμματα του Ιωάννη Γεωμέτρη ή η ιστορία του Λέοντα του Διακόνου, το ιπποτικό πορτραίτο απλώνεται μαζί με την ασκητική ευσέβεια.<sup>103</sup> Με τον Θεοφύλακτο Οχρίδας και τον Μιχαήλ Ατταλειάτη, συντελείται μια αλλοίωση στο παραδοσιακό ηγεμονικό κάτοπτρο, εισάγοντας την ευγένεια της καταγωγής και την στρατιωτική ανδρεία, ως δύο νέα ουσιώδη στοιχεία που οφείλουν να κοσμούν τον ηγεμόνα.<sup>104</sup> Σε αντίθεση με τον Κεκαυμένο (1022-71), η βυζαντινή σκέψη καταχωρεί από το τέλος του 11ου αιώνας τον αυτοκράτορα πολεμιστή ως ιδεώδη τύπο.<sup>105</sup> Αυτή η διαφοροποίηση στην αυτοκρατορική ιδέα εμφανίζεται και σε εξωτερικούς τύπους λατρείας, όπως η ύψωση του αυτοκράτορα σε ασπίδα, σε νομίσματα όπου ο αυτοκράτορας όπως και σε εικονογραφίες στολίζεται με στρατιωτικά ενδύματα και παραλληλίζεται με

---

<sup>102</sup> S. Vryonis, *Byzantine imperial authority. Theory and practice in the eleventh century*, La notion d'autorité au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident, Paris (P. U. F) 1982, p. 153 ff. Γ. Γκότσης, ό.π., σ. 133 υποσ. 97.

<sup>103</sup> A. P. Kazhdan and A. Whapton Epstein, *Change in Byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries*, University of California press, Berkeley. L. Ang. London. 1985, p. 112

<sup>104</sup> A. Kazhdan and S. Franklin, *Studies on byzantine literature of the eleventh and twelfth centuries*, Cambridge (Univ. Press), 1984, p. 108.

<sup>105</sup> A. Kazhdan, ό.π. 1985, σ. 112-3.

τα ρομαντικά έπη στη λογοτεχνία.<sup>106</sup> Μια δεύτερη καινοτομία εμφανίζει το κάτοπτρο του Ν. Βλεμμύδη (1197-1272), ο οποίος χαρακτηρίζει τον αυτοκράτορα ως “βάση λαού”.<sup>107</sup> Στα κάτοπτρα ηγεμόνων της υστεροβυζαντινής περιόδου παρατηρείται σε σχέση με τα κάτοπτρα της πρωτο- και μεσοβυζαντινής εποχής μια ενίσχυση των θεολογικών και εκκλησιαστικών στοιχείων,<sup>108</sup> απόρροια ίσως του αυξανόμενου κύρους της εκκλησίας στην ύστερη περίοδο. Είναι χαρακτηριστικό ότι στις σχέσεις εκκλησίας και αυτοκράτορα, όπως στο κάτοπτρο του Μανουήλ Β’ (15ος αιώνας) τονίζεται η αιωνιότητα της εκκλησίας και αποτρέπεται οποιαδήποτε σύγκρουση με αυτή.<sup>109</sup> Αρκετά χρόνια όμως πριν τον Μανουήλ Β’, πάντα στην υστεροβυζαντινή εποχή, ο πρώην αυτοκράτορας Ι. Καντακουζηνός ως μοναχός Ιωάσαφ πλέον, απαντά στον παπικό απεσταλμένο Παύλο (ενώπιον μεγάλης συνελεύσεως το 1367 και που προεδρεύονταν από τον βασιλέα Ιωάννη τον Ε’), ο οποίος τον κατακρίνει ότι ως αυτοκράτορας είχε τον πλήρη έλεγχο της βυζαντινής εκκλησίας, ως εξής:

“Σε θέματα πίστης, ο αυτοκράτορας δεν έχει καμία εξουσία και μόνο μια οικουμενική σύνοδος που συγκαλείται εν ελευθερία, μπορεί να χειριστεί το πρόβλημα της εκκλησιαστικής ένωσης”.<sup>110</sup>

---

<sup>106</sup> ό.π., σ. 113-6.

<sup>107</sup> Το ηγεμονικό κάτοπτρο του Βλεμμύδη παραφράστηκε τον πρώιμο 14ο αιώνα από τον Γεώργιο Γαλησιώτη και τον Γεώργιο Οιναιότη σε καθομιλουμένη γλώσσα για να είναι ευκολονόητο. Βλέπε Η. Hunger, ό.π. 1987, τ. Α’, σ. 253-4.

<sup>108</sup> ό.π., σ. 256.

<sup>109</sup> ό.π.

<sup>110</sup> Ι. Μέγιεντορφ, ό.π. 1990, σ. 167.

Στον βίο του Θεοδώρου του Στουδίτου (826μ. Χ.) νουθετείται ο βασιλεύς ως εξής:

“...τοῦτό σοι πρό τῶν ἄλλων ἀποκρινόμεθα, ὅτι τὰ τῶν ἐκκλησιῶν τοῖς ἱερεῦσιν ἀνήκει καί διδασκάλοις, βασιλεῖ δέ ἡ τῶν ἔξω πραγμάτων ἀνεῖται διοίκησις. Τοῦτο γάρ καί ὁ ἀπόστολος νομοθετῶν φησιν. Ἔθετο ὁ Θεός ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους καί οὐδαμοῦ βασιλέας μέμνηται. Οὗτοι γάρ καί περί δογμάτων καί πίστεως νομοθετεῖν ἐποφείλουσι. Σύ δέ ἔπεσθαι τούτοις καί μηδαμοῦ τήν τάξην λαμβάνειν.”<sup>111</sup>

Και στην πρώτη και στην δεύτερη περίπτωση η εκκλησία αντιμετωπίζει αυστηρά τον αυτοκράτορα γιατί είναι περίοδοι εντάσεων (ένωση- οικονομία) και όπως προείπαμε η βυζαντινή εκκλησία αντιμετωπίζει κατ' οικονομία τις αντιλήψεις του Ευσεβίου, που όσο κι αν μεταβλήθηκαν παρέμειναν αναλλοίωτες καθ' ὅλη τη διάρκεια της χιλιετηρίδας της.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Ι. Καραγιαννόπουλου - Θ. Κορρέ, *Η βυζαντινή ιστορία απο τις πηγές*, Βάνιας, Θεσσαλκή 1987, σ. 23. / Βίος Θεοδώρου Στουδίτου P. G., 99,181D κ. εξ.

<sup>112</sup> Κ. Γιαννακόπουλος, *Βυζαντινή ανατολή και λατινική δύση*, Εστία, Αθήνα, σ. 100 (στο δεύτερο κεφάλαιο σ. 92-130, αναλύει τη σχέση εκκλησίας - κράτους στο βυζάντιο και την προσπάθεια αναθεώρησης του προβλήματος του καισαροπαπισμού)

Γ. Γκότσης, ὀ.π. 1996, σ. 140-1. Πρωτάνευε αυτό που λέει σε μια νεαρά του ο Ιουστινιανός Α'. “Τα μεγαλύτερα αγαθά που έδωσε στους ανθρώπους ο Θεός είναι η ιερουση για να υπηρετεί το Θεό και η βασιλεία για να διοικεί και να φροντίζει τις ανθρωπινες υποθέσεις. Και η μια και η άλλη προέρχονται από μια και την ίδια αρχή και αποτελούν κόσμημα του ανθρωπίνου βίου” Βλέπε στο Ι. Καραγιαννόπουλου, Πολιτική Θεωρία, ὀ.π., σ. 59.

Άλλωστε η δομή της βυζαντινής κοινωνίας διατήρησε μέχρι τέλους αρκετά από τα “θεμελιώδη χαρακτηριστικά της και στον τομέα της κρατικής οργάνωσης και στην πολιτική θεωρία και πράξη”<sup>113</sup>. Βεβαίως παρατηρήθηκαν μεταβολές (εδαφικές- θέματα - γλώσσας- θεολογικές- δογματικές), ως προς την οργάνωση του κράτους και της θρησκείας, αλλά όπως παρατηρεί ο Ι. Μέγιεντορφ, όσο κι αν μετακινήθηκαν τα όρια, το βυζάντιο παρέμεινε μια ενσάρκωση της σταθερότητας και της συνέχισης του παρελθόντος του.<sup>114</sup> Άρα η συνέχεια είναι κυρίως πολιτισμικού χαρακτήρα, που όμως, όπως έχουμε δει, επηρεάζει άμεσα τη συγκρότηση και τη λειτουργία της πολιτικής στη Βυζαντινή κοινωνία. Αυτό καταφαίνεται κυρίως στο ότι οι βασικές μεταφυσικές αφετηρίες της κυρίαρχης πολιτικής ιδεολογίας στο Βυζάντιο δεν φαίνονται να αλλοιώνονται σημαντικά στο πέρασμα των αιώνων. Σε αυτή την λογική, θα μπορούσε ίσως κάποιος να υποστηρίξει ότι η ιστορική συνέχεια του Βυζαντίου συνίσταται, από κοινωνιολογική άποψη, στη διατήρηση μιας λίγο έως πολύ συνεχούς και αναλλοίωτης ιδεολογικο- θρησκευτικής εκλογίκευσης της πολιτικής. Εκκλησία και κράτος αποτελούσαν μια “οργανική ενότητα”<sup>115</sup> διαφορετικών μορφών και αντιθέτων μεταξύ τους, αποτέλεσμα της βυζαντινής πολιτικής ιδεολογίας. Και ήταν

---

<sup>113</sup> Κ. Κωτσιόπουλος, ό.π. 1997, σ. 95 και 99 όπου μιλά για “ψευδοφεουδαλικά ή παραφεουδαλικά φαινόμενα.” / Ο Δ. Ζακυθινός (*Βυζαντινή ιστορία 324-1071*, Αθήνα 1972, σ. 24) λέει χαρακτηριστικά ότι το βυζάντιο συνέχισε μέχρι τέλους την παράδοση του ενωμένου βυζαντινού κράτους.

<sup>114</sup> Ι. Μέγιεντορφ, *Η βυζαντινή κληρονομιά στην ορθόδοξη εκκλησία*, Αρμός, Αθήνα 1990, σ. 108.

<sup>115</sup> Κ. Γιαννακόπουλος, *Βυζάντιο και δύση*, Εστία 1985, σ. 76.

“κυρίαρχη”<sup>116</sup> αυτή η “χριστιανική πολιτική ιδεολογία”<sup>117</sup> υπό την έννοια της κυριαρχίας της σε ένα πολιτικο-κοινωνικό σύστημα.

### **3δ. Ιδεολογία και Πολιτική θεωρία**

Η πληθώρα των ιστορικών χρησιμοποιεί τον όρο ιδεολογία χωρίς να τον προσδιορίζει. Από τους Βυζαντινολόγους ο Η. Beck<sup>118</sup> χρησιμοποιεί τον όρο κυρίαρχη ιδεολογία με τις εξής προϋποθέσεις:

α. Κυριαρχία χωρίς ιδεολογία είναι σχεδόν αδιανόητη

β. Όλες οι ιδεολογίες έχουν μια θεολογική ή ψευδοθεολογική συνιστώσα

γ. Την ταυτίζει με την πολιτική θεολογία

Ο Γ. Γκότσης ορίζει την έννοια ιδεολογία σε αναφορά με τον βυζαντινό κόσμο πληρέστερα:

---

<sup>116</sup> Τον όρο χρησιμοποιεί η Ν. Κουτράκου στο άρθρο της στον *Ίστωρα* (τ. 3 1991,ό.π., σ. 85) / Ο Τ. Λουγγής (*Επισκόπηση Βυζαντινής Ιστορίας, 324-1204*, Κ. Μ. Ε- Σύγχρονη εποχή, Αθήνα 1989,σ. 105-112 και226-232) προσδίδει οικουμενικές διαστάσεις στην βυζαντινή ιδεολογία υπο την έννοια της επικράτησής της (έως και την εποχή του Ιουστινιανού και αναβιωμένη επι Συμεών του Νέου Θεολόγου) σε ένα πλαίσιο γεωγραφικής κυριαρχίας της Βυζαντινής αυτοκρατορίας. Σηματοδοτεί δε το τέλος της, τουλάχιστον μέχρι την ανασύστασή της, την εποχή του Ιουστινιανού και ως αιτία θεωρεί τα στρατηγικά πλήγματα που επιφέρει στο βυζάντιο η μοναδική ιδεολογική δύναμη που διαθέτει η Δύση την εποχή εκείνη του “πάπα της Ρώμης που...τείνει να εξελιχθεί σε δύναμη κοσμική”: Τ. Λουγγή, *Η Ιουστινιάνεια Μεσόγειος και το τέλος της Βυζαντινής οικουμενικής ιδεολογίας*, Βυζαντινός Δόμος, τ. 2<sup>ος</sup>, Αθήνα 1988,σ 79

<sup>117</sup> Κ. Γιαννακόπουλος, *Βυζάντιο και δύση*, ό.π. 1985,σ. 75.

<sup>118</sup> Η. Beck. ό.π. 1990,ειδ. Στο κεφάλαιο, Η κυρίαρχη ιδεολογία.σ. 105-15.

“Η προσπάθεια αναγόρευσης ενός δεδομένου ιστορικο-πολιτισμικού υποδείγματος σε καθολικό πρότυπο προσέγγισης των σχέσεων ορθοδοξίας και πολιτικής προσκρούει σε σοβαρές λογικές και μεθοδολογικές δυσχέρειες. Και τούτο γιατί η διαφανόμενη πολιτική προβληματική της ορθόδοξης εκκλησίας, συνιστά κατά κύριο λόγο μια κανονιστική πρόταση στα πλαίσια ενός δεδομένου υποδείγματος πολιτικής συμπεριφοράς, χωρίς να προσλαμβάνει τη μορφή μιας συγκροτημένης θεωρητικής ερμηνείας των πολιτικών φαινομένων εν γένει. Η φύση του παραπάνω εγχειρήματος υπόκειται σε σαφείς χωροχρονικούς και ιστορικούς περιορισμούς, γεγονός που καθιστά αναγκαία την οριοθέτηση μιας δεδομένης πολιτικής ορθοδοξίας ως πολιτικής οικείωσης ενός συνόλου θρησκευτικών σημαινόντων, από την ευρύτερη πατερική και εκκλησιαστική πολιτική και εκκλησιαστική οπτική. Η πολιτική διερμηνευση της ορθοδοξίας παραμένει αναπόσπαστα συνδεδεμένη προς την ιστορική διαπλοκή της ορθόδοξης εκκλησίας προς συγκεκριμένους κοινωνικο-πολιτικούς σχηματισμούς”.<sup>119</sup>

Εμείς προκρίνουμε τον όρο “συνολική πολιτική ιδεολογία”, ως τον πιο δόκιμο για την καταγραφή του ιστορικο-πολιτιστικού βυζαντινού υποδείγματος, τον οποίο κατανοούμε διττά και με έναν περιορισμό:

α. “συνολική ιδεολογία” όπως την ορίζει ο J. Plamenatz: “Μια συνολική ιδεολογία είναι περιορισμένη, αποτελείται από ιδέες και δοξασίες ορισμένου λαού ή ομάδας λαών ή ορισμένης εποχής. Περιορίζεται σ’αυτούς, είναι ο κόσμος όπως τον βλέπουν αυτοί, όπως φαίνεται σ’αυτούς. Ακόμα κι αν θεωρείται ότι συμπεριλαμβάνει όλες τους τις ιδέες και δοξασίες κι επομένως

---

<sup>119</sup> Γ. Γκότσης, ό.π. 1996, σ. 136 και εξ.

ότι εντελώς κυριολεκτικά, συνιστά συνολική ιδεολογία, όμως δεν είναι παρά μια μονάχα ιδεολογία ανάμεσα σε άλλες”<sup>120</sup>. Για να κατανοήσουμε όμως πληρέστερα το πρόβλημα χρειαζόμαστε στον ορισμό της ιδεολογίας και την υπόμνηση ότι:

“Η έννοια της ιδεολογίας είναι εξ’ορισμού, ιστορικά και κοινωνικά περιορισμένη, όπως και προσδιορίσιμη. Για να έχει νόημα η έννοια της ιδεολογίας πρέπει να ορισθεί ως περατή στο χρόνο, το χώρο και τα εσωτερικά κοινωνικά της όρια”.<sup>121</sup>

β. “Πολιτική” υπό την προϋπόθεση ότι η πολιτική προβληματική της ορθόδοξης εκκλησίας συνιστά κατά κύριο λόγο μια κανονιστική πρόταση στα πλαίσια ενός δεδομένου υποδείγματος πολιτικής συμπεριφοράς χωρίς να προσλαμβάνει τη μορφή μιας συγκροτημένης θεωρητικής ερμηνείας των πολιτικών φαινομένων εν γένει.<sup>122</sup> Άλλωστε εδώ συνηγορεί και το γεγονός ότι στην περίοδο επικράτησης της αιρέσεως (εικονομαχία), όπως δείχνει και το άρθρο της Ν. Κουτράκου,<sup>123</sup> δεν θίχτηκε το πολιτικό οικοδόμημα. Η ορθόδοξη πατερική παράδοση ήταν μια μερικότερη κανονιστική παράδοση σε σχέση με την κανονιστική παράδοση που δέχονταν οι αιρετικοί εκκλησιάρχες. Με άλλα λόγια στο βυζαντινό ιδεολογικό μόρφωμα δεν υπάρχει ταύτιση θρησκείας και ιδεολογίας, η θρησκεία λειτουργεί ως κανονιστικός παράγοντας της εξουσίας. Αυτό άλλωστε πιστοποιείται και από τα

---

<sup>120</sup> J. Plamenatz. *Ιδεολογία*, ό.π., σ. 28.

<sup>121</sup> Π. Λέκκας, *Η εθνικιστική ιδεολογία - πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*, ΕΜΝΕ Μνήμων, Αθήνα 1992, σ. 23, αναφέρει και τον ορισμό του J. Plamenatz στην υποσ. 7.

<sup>122</sup> Γ. Γκότσης, ό.π.

<sup>123</sup> Ν. Κουτράκου, *Ιστωρ*, ό.π.

παρακάτω δυο ατράνταχτα ιστορικά επιχειρήματα που αποτελούν και τον προαναφερόμενο περιορισμό.

γ. Ο περιορισμός ως προϋπόθεση της κατανόησης του όρου συνολική πολιτική ιδεολογία είναι δύο ιστορικά δεδομένα:

1. Υπάρχει ρητή απαγόρευση -απόφαση οικουμενικών συνόδων σε αναφορά με την ταύτιση της εκκλησιαστικής και πολιτικής εξουσίας, όπως και σαφείς πατερικές προτροπές και υποδείξεις για την αποφυγή του παραπάνω (δες παραπ. στο κείμενο).

2. Στην βυζαντινή ιστορία αναφέρονται προθέσεις πατριαρχών αλλά τα παραδείγματα περιορίζονται σε δύο (Ν. Μυστικός και Ι. Καλέκας), όπου ο πατριάρχης έφτασε μέχρι το επίπεδο του αντιβασιλέως. Σε καμία περίπτωση στη χιλιόχρονη ιστορία του Βυζαντίου δεν εμφανίζεται το σύμπτωμα του “παποκαισαρισμού”.

Θεωρούμε λοιπόν πως είναι δόκιμος ο όρος “συνολική πολιτική ιδεολογία” για να χαρακτηρίσουμε το σύνολο των ιδεών και δοξασιών ενός λαού (του Βυζαντινού) και μιας ομάδας λαών (που έχουν σαφέστατα επηρεασθεί από την βυζαντινή παράδοση όπως π.χ. οι σλαβικοί λαοί)<sup>124</sup>, για την περίοδο που ταυτίζεται με την ύπαρξη του βυζαντινού κράτους υπό την προϋπόθεση ότι δεν ταυτίζεται με την οποιαδήποτε θρησκεία, όπως και το αντίθετο, και αποϊδεολογικοποιείται με το πέρας των χρονικών της ορίων (παρακάτω στο κείμενο παρουσιάζεται και σχηματικά).

Ακόμα και την ύστερη περίοδο κατά την οποία ο αυτοκράτορας δεν ήταν η απλησίαστη ιερατική φυσιογνωμία και κατά την οποία όσο κι αν προσπάθησε ο Ανδρόνικος Β' να αντισταθεί, “σμικρύνονταν σε περισσότερο αν-



θρώπινα μέσα”<sup>125</sup>, η ιδεολογία της αυτοκρατορικής εξουσίας παρέμεινε αλώβητη υπό την προϋπόθεση, ότι θεμελιώδη συνιστώσα του βυζαντινού πολιτικού συστήματος αποτελεί η “ιστορική ενθύμηση”<sup>126</sup>, “η μοναδική σχέση της αυτοκρατορίας προς το ιστορικό παρελθόν”.<sup>127</sup> Αυτή η “ορθόδοξη στάση ζωής”<sup>128</sup> ξεπερνώντας τις κρίσεις της υστεροβυζαντινής περιόδου και επιβιώνοντας μετά την άλωση “είναι μια προειδοποίηση για όσους θα έμπαιναν στον πειρασμό να υποθέσουν ότι επρόκειτο απλώς για την ελιτίστικη συνείδηση μιας μειονότητας”.<sup>129</sup> Και πρόκειται όντως για “στάση ζωής” στον βαθμό που η συνολική ιδεολογία αποϊδεολογικοποιείται, εφόσον περιέχει όλες τις ιδέες και δοξασίες ενός λαού ή ομάδων λαού ή ορισμένης εποχής.<sup>130</sup> Ο “βυζαντινός πολυπολιτισμικός κόσμος”<sup>131</sup> μετά το 1453 αφο-

---

<sup>124</sup> Βλ., χαρακτηριστικά την επίδραση του βυζαντινού δικαίου στον κώδικα νόμων του Σ. Δουσάν τον ΙΔ' αιώνα: Σ. Δουσάν- αυτοκράτορα Σερβίας και Ελλάδας- *Ο κώδικας νόμων*, Καστανιώτης, Αθήνα 1983, ειδ. σ. 34-9.

<sup>125</sup> D. Nicol, *Το τέλος της βυζαντινής αυτοκρατορίας*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1997, σ. 39.

<sup>126</sup> A. P. Kazhdan / A. Wharton Epstein, ό.π. 1985, σ. 166.

<sup>127</sup> Γ. Γκότσης, ό.π. 1996, σ. 137.

<sup>128</sup> H. Beck, ό.π. 1990, σ. 144.

<sup>129</sup> ό.π.

<sup>130</sup> J. Plamenatz, ό.π., σ. 28.

<sup>131</sup> Δεν υπήρξε κράτος με την επωνυμία “βυζαντινό”. Ο όρος βυζάντιο αποδόθηκε από τους ουμανιστές ιστορικούς στην ανατολική Ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Ο βυζαντινός άνθρωπος πίστευε ότι ήταν ρωμαίος πολίτης, ορθόδοξος χριστιανός κατα την πίστη, κάτοικος του ανατολικού τμήματος της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, ανεξαρτήτως της ιδιαίτερης εθνικής καταγωγής του. δεσ: Μ. Μπέγζος, *Ελευθερία ή Θρησκεία*, Γρηγόρης, Αθήνα 1991, σ. 134 (οι απαρχές της εκκοσμίκευσης στην φιλοσοφία του δυτικού μεσαίωνα). Ο Α. Παπαρίζος (Οι κυρίαρχες αντιλήψεις για

μοιώνει και μεταλαμπαδεύεται σε επιμέρους πολιτισμικές μορφές, διατηρώντας όμως βασικά στοιχεία της ιδιοσυστασίας του.<sup>132</sup> Πρέπει όμως να σημειωθεί εδώ ότι η συνολική πολιτική ιδεολογία των βυζαντινών ανήκει σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο και οποιαδήποτε μεταφορά της έξω από τα ιστορικά και γεωγραφικά της πλαίσια κρίνεται ανεπιτυχής. Πόσο μάλιστα όταν αυτή σηματοδοτείται και στηρίζεται, όπως ήδη έχουμε με τα παραπάνω πληροφορήσει και απο μια πολιτική θεολογία, που για μερικούς ερευνη-

---

τον άνθρωπο στον Ελληνισμό και τον Χριστιανισμό, Αρχαιολογία, τεύχος 37, Δεκέμβριος 1990, σ. 69) προκρίνει τον όρο “ελληνικός μεσαίωνας” λέγοντας χαρακτηριστικά: “Η ορθόδοξη Ανατολική Αυτοκρατορία, που ονομάστηκε Βυζαντινή από την ιστορική επιστήμη, αποτελεί έναν κόσμο με δύο ισχυρές μορφές εσωτερικής κίνησης και ζωής. Την οργάνωση και την αυστηρή ιεραρχία που επιβάλλει η κεντρική εξουσία και η θεοκρατική αντίληψη του κόσμου, και τη συνεχή κίνηση των πληθυσμών και των εθνοτήτων που εισβάλλουν στους κόλπους της, εκχριστιανιζόμενοι συνεχώς. Ο Ελληνικός μεσαίωνας αποτελεί τον κόσμο της θρησκείας, των μύθων και των θαυμάτων. Μια αυταρχική θεοκρατική αυτοκρατορία που συμπεριφέρεται ως εάν ήταν το βασίλειο του Θεού επί της γης και ο επικεφαλής αυτοκράτορας της ο αντιβασιλέας του Θεού.....ο άνθρωπος είναι υπήκοος και υπάκουος του αυτοκράτορα στην πολιτική και οικονομική του ζωή, και ως δημιούργημα του Θεού στην νοηματική και ιδεολογική του ύπαρξη, υπήκοος της εκκλησίας και του κλήρου. Οι δυο αυτές αντιλήψεις υλοποιούνται μέσω μιας βασικής και ενιαίας αντίληψης που έχει ο άνθρωπος για τον εαυτό του: Καθ’όλη τη διάρκεια του ελληνικού μεσαίωνα να είναι Χριστιανός”.

<sup>132</sup> Ν. Σβορώνος στον πρόλογο του βιβλίου του Ν. Iorga, *Το βυζάντιο μετά το βυζάντιο*, Gutenberg, Αθήνα 1985, σ. 13-4. / Σύμφωνα βέβαια με τον Ν. Iorga, αυτή η αναλλοίωτη συνέχεια διακόπτεται με την ελληνική επανάσταση και την άρνηση ή απάθεια των Σλαύων των Βαλκανίων να υποστηρίξουν την βυζαντινή ανασύσταση. (ό.π., σ. 262)

τές χαρακτηρίζεται ως “πολιτική ορθοδοξία”<sup>133</sup> και που σαν τέτοια παραμένει “αναπόσπαστα συνδεδεμένη προς την ιστορική διαπλοκή της ορθόδοξης εκκλησίας προς συγκεκριμένους κοινωνικο-πολιτικούς σχηματισμούς”.<sup>134</sup> Ο Α. Kazhdan, όπου αναλύει και προεκτείνει τις θέσεις του Η. Beck, επισημαίνει ότι ο όρος πολιτική ορθοδοξία συμπεριλάμβανε την ιδεολογία της αυτοκρατορικής εξουσίας παράλληλα με την υιοθέτηση του όρου δογματική ορθοδοξία στη σφαίρα των θρησκευτικών συμπεριφορών, χωρίς να περιορίζεται σε δογματικά ή τελετουργικά ζητήματα.<sup>135</sup>

Ο όρος “πολιτική ορθοδοξία” εγείρει αρκετές ενστάσεις. Αν δούμε τον όρο ως “εποικοδόμημα”, όπως αφήνει να εννοηθεί ο Η. Beck<sup>136</sup>, τότε όπως σωστά παρατηρεί ο Lefebvre,<sup>137</sup> σχολιάζοντας την κοινωνιολογία του Μάρξ, η θρησκεία γενικά είναι το πρότυπο και το υπόδειγμα κάθε ιδεολογίας αλλά δεν είναι ιδεολογία, υπό την έννοια ότι οι θρησκείες δεν χρησιμοποιούν γνώση απαλλαγμένη από τις αυταπάτες, αλλά τις αυταπάτες που υπάρχουν πριν την γνώση. Ο Μάρξ άλλωστε τόνιζε ότι η θρησκεία είναι η απώλεια της συνείδησης του ανθρώπου και θεωρούσε ότι κράτος και κοινωνία παράγουν την θρησκεία.<sup>138</sup>

---

<sup>133</sup> Η. Beck, ό.π. 1990, σ. 119-146 (Η πολιτική ορθοδοξία)

<sup>134</sup> Γ. Γκότσης, ό.π. 1996, σ. 136.

<sup>135</sup> Α. Kazhdan, *Certain traits of Imperial propaganda in the byzantine empire from the eight to the fifteenth centuries*, *Predication et propagande au Moyen age. Islam. Byzance, Occident*, Paris (P. U. F.), 1983, p. 13-28 / επίσης αναφορά στις απόψεις των δύο παραπάνω ερευνητών βλέπε στο Γ. Γκότσης, ό.π. 1996, σ. 130-1 και υποσ. 93.

<sup>136</sup> Η. Beck, ό.π. 1990, σ. 105.

<sup>137</sup> Lefebvre H., *Κοινωνιολογία του Μάρξ*, Gutenberg, Αθήνα 1985, σ. 82-3.

<sup>138</sup> ό.π., σ. 16.

Αν λάβουμε υπόψιν μας την διατύπωση του S. Runciman ότι η βυζαντινή αυτοκρατορία ήταν μια γνήσια προσπάθεια να τεθεί σε εφαρμογή μια χριστιανική πολιτεία πάνω στη γη που θα βρίσκεται σε αρμονία με τον ουρανό στη βάση ότι το επίγειο βασίλειο είναι η επίγεια σκιά της βασιλείας των ουρανών,<sup>139</sup> όσο κι αν απέτυχαν, γιατί “λυπηρά απέτυχαν” όπως παρατηρεί ο Γ. Φλωρόφσκυ,<sup>140</sup> η ορθόδοξη πίστη τους ήταν τόσο βαθιά ώστε διατηρήθηκε αναλλοίωτη στα χρόνια τα μετά της αλώσεως στο βαθμό που το διακρίνει και ο ίδιος ο H. Beck<sup>141</sup>.

Θεωρούμε τον όρο “πολιτική ορθοδοξία” εντελώς αδόκιμο και από το γεγονός ότι εκτός από την ενίσχυση του αυτοκρατορικού ιδεώδους, η δογματική ορθοδοξία αντικρίζει και κριτικά την ίδια την εξουσία. Επομένως θα επιμείνουμε στον όρο πολιτική θεολογία, άλλωστε όπως σωστά παρατηρεί και ο Α. Παπαρίζος, από καθαρά θεολογική σκοπιά η ανατολική ορθόδοξη εκκλησία ακόμη και σήμερα αναγνωρίζει τον εαυτό της ως “εξ αποκαλύψεως εκκλησία”, ενώ όλες τις υπόλοιπες εκκλησίες χριστιανικές η μη τις θεωρεί θρησκείες, σηματοδοτώντας έτσι την άρνησή της απέναντι στον όρο θρησκεία- ιδεολογία υπό κάθε έννοια.<sup>142</sup>

---

<sup>139</sup> S. Runciman. *Βυζαντινή θεοκρατία*, ό.π., σ. 157.

<sup>140</sup> Γ. Φλωρόφσκυ. *Χριστιανισμός και πολιτισμός*, ό.π., σ. 127.

<sup>141</sup> H. Beck, ό.π., σ145-6.

<sup>142</sup> Α. Παπαρίζος, *Διαφωτισμός θρησκεία και παράδοση στην σύγχρονη ελληνική κοινωνία*. Ελληνική πολιτική κουλτούρα, Αθήνα, σ. 91. / Από την σκοπιά της ορθόδοξης θεολογικής παράδοσης τονίζεται ότι: “Ο Χριστιανισμός δεν είναι θρησκεία αλλά εκκλησία”, ενώ η θρησκεία είναι φυσιοκρατική και κοσμολογική η εκκλησία είναι ιστοριοκρατική και εσχατολογική και έργο της είναι η πραγμάτωση της βασιλείας του Θεού ενώ η ύπαρξή της είναι μια διαρκής ένταση ανάμεσα στις δυο παρουσίες του Χριστού. Η οντολογική επομένως διαφορά ανάμεσα στην θρησκεία και την εκκλησία έγκειται στην τελείως διαφορετική ιεράρχηση της εσχατολογίας από

### *3ε. Πολιτική θεολογία στην Βυζαντινή αυτοκρατορία*

Η πολιτική θεολογία ιστορικά αποκτά ιδιαίτερο νόημα από την περίοδο του Μ. Κων/νου και εξής όπου αυτοκράτορας και θρησκεία, πολιτική και θρησκευτικό πιστεύω ταυτίζονται.<sup>143</sup> Τα παραπάνω άλλωστε υπογραμμίζουν ένα πλατύ φάσμα πολιτικών στερεοτύπων που εκπηγάξει από αυτήν την πολιτική θεολογία, η οποία στόχευε στην θεμελίωση της εξουσίας με βάση ένα δεδομένο μεταφυσικό κοσμοείδωλο. Επεδίωκε επίσης τη διαμόρφωση ενός ιδεατού πολιτικού υποκειμένου, οι αποκλίσεις από το οποίο συνιστούν ηθική - αξιακή παρεκτροπή, (συνιστώντας το τελευταίο τμήμα της κοινωνικής ευθύνης), επιδικαζόμενης στο σύνολο κοινωνικό σώμα.<sup>144</sup> Αυτό το ίδιο χριστιανικό κοινωνικό ήθος διαπνέει και όλη τη συλλογιστική των βυζαντινών κοινωνικών κατόπτρων περί ηγεμόνος, όχι μόνο των συγγραφέων που ανήκουν στις τάξεις της εκκλησίας ως λειτουργοί της (Αγαπητός, Συνέσιος, Θεοφύλακτος Οχρίδας, Ν. Βλεμμύδης), αλλά και των υπολοίπων που διατήρησαν την λαϊκή τους ιδιότητα (Βασίλειος Α', Αλέξιος Α' Κομνηνός, Θ. Μάγιστρος, Μανουήλ Β' Παλαιολόγος).<sup>145</sup> Η πολιτική θεολογία επομένως τίθεται στην υπηρεσία της αυτοκρατορικής ιδεολογίας, ένας "λόγος" που όπως χαρακτηριστικά παρατηρεί ο Γ. Γκότσης:

“ταυτόχρονα προσδιορίζει, στο υπερβατολογικό επίπεδο, τις κεντρικές επιταγές προς τις οποίες πρέπει να εναρμονίζεται το πολιτικό πράττειν. Ο σκληρός πυρήνας της αξιακής κανονιστικής σύλληψης της εξουσίας που αναπτύσσουν οι

---

την κοσμολογία, δηλαδή την προτεραιότητα της ιστορίας έναντι της φύσεως. Βλέπε: Μ. Μπέγζος, *Εκκλησία και Θρησκεία*, Σύναξη, τ. 9, Αθήνα 1984, σ. 107-11.

<sup>143</sup> Η. Beck, ό.π. 1990,σ. 126.

<sup>144</sup> Γ. Γκότσης, ό.π. 1996,σ. 133.

<sup>145</sup> ό.π. σ. 123.

πατέρες και λοιποί εκκλησιαστικοί συγγραφείς, παρά τις επιμέρους ανακύπτουσες διαφορές, προσφέρει το απαραίτητο υλικό διαμόρφωσης μιας πολιτικής θεολογίας, σύμφωνης προς τις θρησκευτικές κοσμοεικόνες της ορθοδοξίας. Η ανάδειξη αυτής της πολιτικής θεολογίας σε ουσιαστικό στοιχείο της βυζαντινής πολιτικής θεωρίας προδίδει την κοινωνική λειτουργικότητα της θρησκευτικής σκέψης. Η επίδραση της τελευταίας είναι εμφανής στον τρόπο κατανόησης του πολιτικού που επιχειρεί η βυζαντινή παράδοση ηγεμονικών κατόπτρων, με παράλληλη συνύπαρξη αρχών ελληνιστικής προέλευσης. Η πρόσληψη αυτών των αρχών δεν παύει ασφαλώς να είναι συμβιβαστή προς τον σκληρό πυρήνα της χριστιανικής θεολογίας. Η αναφορά της εξουσίας στον θεό και η μετατροπή της σε ιεουργία και διακονία μαρτυρεί τη σύζευξη αυτών των διαφορετικών κοσμοθεωρητικών και ερμηνευτικών παραδόσεων, με στόχο τη σύσταση μιας εν μέρει αυτόνομης δεοντολογικής σφαίρας πολιτικών αξιών”.<sup>146</sup>

Η πολιτική θεολογία επομένως ως υπηρετής της αυτοκρατορικής ιδεολογίας σημαίνει:

Α. ότι προσδιορίζει σε υπερβατολογικό επίπεδο τις κεντρικές επιταγές προς τις οποίες πρέπει να εναρμονίζεται το πολιτικό πράττειν.

---

<sup>146</sup> Γ. Γκότσης, ό.π. 1996, σ. 135 υποσ. 102. / Και στην πατερική - βυζαντινή θεώρηση της εξουσίας υπάρχει προέκταση και διεύρυνση προγενέστερων κοινωνικο-πολιτικών προβληματικών της ύστερης αρχαιότητας τα οποία αφομοιώνει και επεξεργάζεται περαιτέρω. Βλέπε διεξοδικά: Μ. V. Anastos, *Byzantine political theory: Its classical precedents and legal embodiment*, Byzantina t. A', Malibu, 1978, p. 20-6.

Β. ότι είναι ως επί το πλείστον σύμφωνη με τις θρησκευτικές κοσμοεικόνες της ορθοδοξίας.

Γ. ότι προδίδει την κοινωνική λειτουργικότητα της θρησκευτικής σκέψης.

Ας συνυπολογίσουμε εδώ και την παρατήρησή μας, ότι κατά την ύστερη περίοδο υπάρχει μια άσκηση κριτικής των αυτοκρατορικών πράξεων η οποία χωρίς να μεταβάλλει ουσιαστικά την συνολική πολιτική ιδεολογία του βυζαντίου, συνιστά πλέον αναγκαίο τμήμα της βυζαντινής πολιτικής ιδεολογίας.<sup>147</sup> Τότε αναγκαίο τμήμα καταλαμβάνουν και οι πατέρες της εκκλησίας που ασκούν κριτική στην συνολική ιδεολογία, ορίζοντας έτσι ένα ακόμη μερικότερο σύνολό της, την θεολογία της αμφισβήτησης.

---

<sup>147</sup> Γ. Γκότσης, ό.π. 1996. σ. 137.

#### Κεφάλαιο 4. Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΑΜΦΙΣΒΗΤΗΣΗΣ

Η στήριξη της αυτοκρατορικής ιδεολογίας από την βυζαντινή εκκλησία προσέδιδε στον αυτοκράτορα δύο χαρακτηρισμούς του: “προστάτη” και του “πιστού”.<sup>148</sup> Έτσι το κράτος ήταν ταυτόχρονα εξουσία και υπηρεσία. Και οι όροι της υπηρεσίας ήταν καθορισμένοι από τους νόμους και τους κανόνες της εκκλησίας.<sup>149</sup> Άλλωστε είναι γεγονός πως σε καμία περίπτωση δεν πέτυχαν οι αυτοκράτορες όταν επεχείρησαν να αντιταχθούν στην πίστη της εκκλησίας, όπως π.χ. απέτυχαν να επιβάλλουν στην εκκλησία συμβιβασμό με τους αρειανούς, ή την πρόωρη συνδιαλλαγή με τους μονοφυσίτες, εικονοκλάστες και μεταγενέστερα, μια αμφίβολη επανασύνδεση με την Ρώμη.<sup>150</sup> Παρόλα αυτά όπως χαρακτηριστικά τονίζει ο H. Gregoire<sup>151</sup>:

---

<sup>148</sup> Κ. Καραγιαννόπουλος, *Η πολιτική θεωρία των βυζαντινών*, ό.π., σ. 59-60.

<sup>149</sup> Γ. Φλωρόφσκυ, *Χριστιανισμός και πολιτισμός*, ό.π., σ. 100.

<sup>150</sup> ό.π., σ. 103.

<sup>151</sup> H. Gregoire, *Η βυζαντινή εκκλησία*, στο N. H. Baynes/H. ST. L. B. Moss, *Βυζάντιο εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό*, Παπαδήμας, Αθήνα 1988, σ. 202. Χαρακτηριστικά αναφέρει ο ίδιος συγγραφέας ότι κατά το δέκατο τρίτο, δέκατο τέταρτο και δέκατο πέμπτο αιώνα οι αυτοκράτορες ήταν τόσο ανίσχυροι να εξασφαλίσουν την αναγνώριση από τον κλήρο της ενώσεως με την Ρώμη ώστε οι τελευταίοι Παλαιολόγοι ήταν τόσο λίγο καισαροπαπικοί, σε βαθμό ανάλογο με ορισμένους νεώτερους αρχηγούς, οι οποίοι ήταν ξένοι προς την θρησκευτική πίστη της πλειονότητας των υπηκόων τους. Και καταλήγει ότι η θρησκευτική ιστορία του βυζαντίου μπορεί να θεωρηθεί ως μια σύγκρουση μεταξύ εκκλησίας και πολιτείας, μια σύγκρουση, από την οποία χωρίς αμφιβολία, η εκκλησία εξήλθε νικήτρια. (ό.π., σ. 203). Για τον συγγραφέα η πολιτική δύναμη και η θρησκευτική εξουσία κρατήθηκαν στους κανονικούς των ρόλους. Από την σκοπιά της βυζαντινής εκκλησίας ακαμψία υπήρχε όσον αφορά το δόγμα, άλλωστε αυτό το άκαμπτο δόγμα για την βυζαντινή εκκλησία ήταν μια κατάκτηση, για την οποία υπερηφανευόταν. Στις σχέσεις άλλωστε



“Τίποτε δεν θα ήταν πιο εσφαλμένο παρά η κατηγορία του καισαροπαπισμού, η οποία γενικά εκτοξεύεται κατά της βυζαντινής εκκλησίας, η κατηγορία πώς η εκκλησία υποτάχθηκε με δουλική υποταγή στις διαταγές του αυτοκράτορα, ακόμη και στη θρησκευτική σφαίρα.”

Είναι αλήθεια πως ο αυτοκράτορας πάντα ενδιαφερόταν για τα εκκλησιαστικά πράγματα, προσπάθησε να διατηρήσει και να επιβάλει ενότητα στο δόγμα, αλλά τις απαιτήσεις του δεν τις αναγνώριζαν πάντοτε σαν να ήταν πειθήνια όργανά του. Πράγματι, οι βυζαντινοί ήταν συνηθισμένοι στην ιδέα πως η οργανωμένη αντίθεση στην αυτοκρατορική θέληση, στις θρησκευτικές υποθέσεις ήταν “φυσική και νόμιμη”. Ο σεβασμός άλλωστε για την θεική εξουσία του αυτοκράτορα ή του πατριάρχη δεν εμπόδιζε τους βυζαντινούς να ξεσηκώνονται σε επανάσταση εναντίον του κοσμικού ή εκκλησιαστικού ηγέτη που θεωρούσαν ανάξιο για μια τέτοια θέση. Η λαϊκή αντίδραση όμως στρεφόταν εναντίον μιας ανθρώπινης ύπαρξης και όχι εναντίον του ιερού της ρόλου.<sup>152</sup> Στην πραγματικότητα στασίαζαν για να φυλάξουν την αυθεντικότητα του ρόλου της. Και ο ρόλος ήταν τοποτηρητικός υπό την έννοια ότι ο εκλεκτός του θεού, μιμούμενός Τον, οφείλει να κυβερνά την ανθρωπότητα όπως ο Θεός βασιλεύει στο σύμπαν.<sup>153</sup> Η έστω κατά προσέγγιση, με βάση το γεγονός της “μεταπτωτικής κατάστασης

---

πολιτικής και θρησκείας η έλλειψη ανεκτικότητας στην ουσία της είναι υπόθεση του πνεύματος: δεν εμπνέεται από κανένα εθνικισμό. Εδώ εργάζονται λεπτά πνεύματα τα οποία τοποθετούν υπεράνω όλων το θησαυρό της πίστεως. ό.π. σ. 204-5).

<sup>152</sup> S. Runciman. *Η βυζαντινή θεοκρατία*, ό.π., σ. 112. / ο επαναστάτης, ο ανατροπέας της τάξης (νεωτεριστής) καταδικάζεται από τους πάντες. (βλέπε παρακάτω στο βιβλίο του C. Mango στην σελίδα 264).

<sup>153</sup> C. Mango, *Βυζάντιο - η αυτοκρατορία της νέας Ρώμης*, Μ. Ι. Ε. Τ., Αθήνα 1988, σ. 258-60.

της κοινωνίας” (απόρροια του μεταπτωτικού ανθρώπου), αφού η “αμαρτία”<sup>154</sup> είναι η απώτερη αιτία νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας. Για να τιμωρήσει τους ανθρώπους για τις αμαρτίες τους (ο Θεός) μπορούσε να επιλέξει ένα κακό άρχοντα, ή να διαστρέψει την αυτοκρατορική διοίκηση σε τυραννία ή να επιτρέψει την αναρχία ή την οχλοκρατία.<sup>155</sup> Οι παραπάνω περιπτώσεις όμως σαν παρεκτροπές, γεννούσαν και την αμφισβήτησή τους. Την αμφισβήτηση της δήθεν επίγειας εικόνας της βασιλείας του θεού (που διέτεινε η αυτοκρατορία), αλλά και τη προσπάθεια υλοποίησής της.

Όπως όμως παρατηρεί και ο S. Runciman<sup>156</sup> στην εποχή πριν την τυπογραφία δεν μπορούσαν να υπάρχουν εφημερίδες και γενικά η πληροφόρηση ήταν ένα γεγονός με τεράστιες δυσκολίες είτε από την μεριά της επίσημης εξουσίας είτε από την σκοπιά της αμφισβήτησής της. Υπήρχε όμως μια ομάδα της κοινότητας που ήταν σε θέση να τριγυρνάει στα σπίτια των αν-

---

154 Γ. Γκότσης, ό.π. 1996,σ. 98. / Ossowski, *Ταξική δομή και συνείδηση*, ό.π., σ. 259.

155 C. Mango, ό.π. 1988,σ. 259.

156 S. Runciman, *Η βυζαντινή θεοκρατία*, ό.π., σ. 112-3. /Για τον τρόπο μετάδοσης πληροφοριών σημαντικού κρατικού ενδιαφέροντος (ειδήσεις που αναφέρονται στον δημόσιο βίο, δηλαδή πολιτικά ή πολιτειακά συμβάντα) επί Βυζαντίου, σημαντικό ρόλο διεδραμάτησαν τεχνικές όπως του οπτικού τηλεγράφου και των φυκτωριών, όπως και ο ανθρώπινος παράγοντας με ένα τεράστιο και άρτια οργανωμένο δίκτυο κατασκόπων, βιγλατόρων, αιχμαλώτων και πρέσβων που συγκέντρωνε και μετάδιδε ειδήσεις καίριας σημασίας. Λόγω όμως του ανθρώπινου παράγοντα οι ειδήσεις αυτές υφίστανται “πάντα” κάποια επεξεργασία, με αποτέλεσμα να διαμορφώνουν την κοινή γνώμη με τον ιδιαίτερο χαρακτήρα των μεταφορέων τους. Βλέπε στο: Θ. Μπαζαίου - Barabas, *Μέσα και τρόποι μετάδοσης πληροφοριών στο Βυζάντιο*, Ι.Γ.Χ., Αθήνα 1994, σ. 48 και 49./ Γενικά σχετικά με την επικοινωνία

θρώπων στα χωριά και στις πόλεις, συμβουλευοντας τους πώς να συμπεριφέρονται και πώς να σκέπτονται.<sup>157</sup> Αυτοί ήταν οι μοναχοί γι' αυτό και ο μοναχισμός χαρακτηρίστηκε σαν διαρκής “αντιστασιακή κίνηση”<sup>158</sup> μέσα στη χριστιανική κοινωνία.

Με βάση όμως τις πληροφοριακές πηγές που διαθέτουμε διαπιστώνουμε ότι ο μοναχισμός “είχε κάθε άλλο παρά ομοιογενή χαρακτήρα και επομένως μόνο σε σπάνιες περιπτώσεις επιτρέπονται γενικεύσεις που λένε: οι μοναχοί, τα μοναστήρια”.<sup>159</sup> Όσο όμως κι αν δεν αποτελούσε ένα συμπαγές κοινωνικό σώμα, ο μοναχισμός “μπορεί να μετέχει ή να μην μετέχει στην παραγωγή της ιδεολογίας, μπορεί να καταφάσκει στην ιδέα της εξέλιξης ή να υπερασπίζεται την αντίληψη του κενού χρόνου, μπορεί να συμβιβάζεται ή να αμφισβητεί την κοινωνία του και τις πολιτικές της ρυθμίσεις, μπορεί να είναι επαναστάτης ή κομφορμιστής, μπορεί να λαμβάνει ή να μην λαμβάνει μέρος στη διαμόρφωση των κοινωνικο-πολιτικών πραγμάτων, μπορεί να είναι εκσυγχρονιστής ή λάτρης της παράδοσης, μπορεί να είναι κοσμοπολίτης ή ξενόφοβος”. Η παραπάνω σημείωση αποτελεί βεβαίως μια εννοιολογική προσέγγιση του σύγχρονου όρου του διανοούμενου, όπως σωστά οριοθετείται από τον Π. Λέκκα<sup>160</sup>, ο οποίος μας υπενθυμίζει και το αξιακό, ότι

---

στο Βυζάντιο βλέπε τα Πρακτικά του Β' Διεθνούς Συμποσίου: *Η επικοινωνία στο Βυζάντιο*. Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Ε.Ι.Ε., Αθήνα 1993.

<sup>157</sup> ό.π. / Η. G. Beck, *Η βυζαντινή χιλιετία*, ό.π., σ. 309.

<sup>158</sup> Γ. Φλωρόφσκυ, ό.π., σ. 113.

<sup>159</sup> Η. G. Beck, *Η βυζαντινή χιλιετία*, Μ. Ι. Ε. Τ., Αθήνα 1990, σ. 285.

<sup>160</sup> Π. Λέκκας, *Διανοούμενοι και ιδεολογία*, Επιστημονική συνάντηση στη μνήμη του Κ. Θ. Δημαρά, Κέντρο νεοελληνικών ερευνών-Εθνικού ιδρύματος ερευνών, Αθήνα 1994, σ. 201-210, για εδώ ειδ. σ. 206 και 210. / J. Plamenatz, *Ιδεολογία*, Αθήνα 1981, ό.π., σ. 86-7.

διανοούμενοι υπήρξαν πάντοτε στην ιστορία. Στις παραδοσιακές κοινωνίες (π.χ. βυζάντιο), οι διανοούμενοι (ως λόγιοι, συγγραφείς, νομοδιδάσκαλοι, ιερείς, μοναχοί, προφήτες, κ. ο. κ.), όσο ενσωματωμένοι ήταν στο υπόλοιπο κοινωνικό σώμα, τόσο απομονωμένοι ήταν μεταξύ τους. Και το τελευταίο άλλωστε αποτελεί το διακριτό χαρακτηριστικό μεταξύ παραδοσιακού και σύγχρονου ορισμού του διανοουμένου. “Η βυζαντινή κοινωνία θεωρούσε ότι η κοινωνική υπηρεσία που προσέφερε ο μοναχισμός ήταν να λειτουργεί σαν ένας πνευματικός φάρος που έδειχνε στον θρησκευόμενο, αλλά όχι κληρικό, βυζαντινό έναν υποτίθεται ιδανικό τρόπο ζωής”.<sup>161</sup> Η προσπάθεια γινόταν τουλάχιστον μέχρι τον πέμπτο αιώνα, κατά μόνας ή στις λεγόμενες Λαύρες.<sup>162</sup> Ο αρχιεπίσκοπος Καισαρίας Μέγας Βασίλειος (330-79μ. Χ.), πρότεινε κάποιες μεταρρυθμίσεις για να κάνει την μοναστική ζωή τακτικότερη και αποτελεσματικότερη. Αυτό σήμαινε ότι οι μοναχοί πρέπει να κατοικούν σε κοινότητες υπακούοντας στη διακυβέρνηση ενός εκλεγμένου ηγούμενου, όπου υπό το καθεστώς κοινοκτημοσύνης οφείλουν να εργάζονται και να επιτελούν κοινωνικές υπηρεσίες εξίσου με την προσευχή.<sup>163</sup> Έτσι συστηματικά οργάνωσε την φιλανθρωπία<sup>164</sup> με αποκορύφωμα την ίδρυση

---

<sup>161</sup> H. G. Beck, ό.π., σ. 298.

<sup>162</sup> Λαύρες ονομάζονταν οι σε μικρές ομάδες συγκέντρωσης των ερημιτών, για αμοιβαία προστασία και κοινή επιτέλεση των ακολουθιών. Είχε ελαστική οργάνωση, χωρίς σταθερούς κανόνες, δεν υπήρχε αυστηρός διαχωρισμός μεταξύ των φύλων και το κύρος του ηγούμενου ήταν ακόμη ακαθόριστο. Σ. Ράνσιμαν, *Η βυζαντινή θεοκρατία*, ό.π. σ. 114.

<sup>163</sup> ό.π.

<sup>164</sup> Για το φιλανθρωπικό έργο του Μεγάλου Βασιλείου βλ. Κ. Μπόνη, *Εισαγωγικά*, Β. Ε. Π., σ. 66-8, τ. 51. Αθήνα 1975. Ο Μέγας Βασίλειος στα πλαίσια των θεολογικών και κοινωνικών συνθηκών της εποχής του πραγμάτωσε τον ιδανικό τύπο του εκκλησιαστικού ηγέτη όπως άλλωστε ο ίδιος είχε διακρίνει όταν ήταν ακόμη

και συντήρηση της περίφημης Βασιλειάδας, “τῆς καινῆς πόλεως, τό τῆς εὐσεβείας ταμεῖον, τό κοινόν τῶν ἐχόντων θησαύρισμα... ἐν ᾧ νόσος φιλοσοφεῖται καί συμφορά μακαρίζεται καί τό συμπαθές δοκιμάζεται”.<sup>165</sup> Από τότε άρχισαν να ιδρύονται με αυξανόμενο ρυθμό κοινοβιακά μοναστήρια σαν επικρατούσα μορφή συλλογικής μοναχικής ζωής. Χαρακτηριστικά στο τυπικό του Αγίου Αθανασίου του αθωνίτη (963μ. Χ.), όπως μας πληροφορεί ο Ν. Σβορώνος, οι μοναχοί διαιρούνται σε ησυχαστές- κελιώτες και σε κοινοβιακούς.<sup>166</sup> Συγκεκριμένα από το σύνολο των περίπου 150 μοναχών, “μόνον πέντε όσοι είναι ικανοί για τη μονήρη άσκηση μπορούν να ζουν χωριστά σε κελιά έξω από τη Λαύρα. Ο καθένας μπορεί να έχει μαζί του μό-

---

πρεσβύτερος. Ο “αληθινός εκκλησιαστικός ηγέτης οφείλει, σύμφωνα με τις αντιλήψεις του Βασιλείου, να είναι βέβαια κύριος και ορθός ερμηνευτής των χριστιανικών αληθειών, παράλληλα όμως καλός διαχειριστής των υποθέσεων της εκκλησίας του και φροντιστής αγαθός του ποιμνίου του, του οποίου τις λύπες, φροντίζει και αγωνίες να κάνει δικές του και να αγωνίζεται να διευθετήσει”. Στα παραπάνω πλαίσια καυτηρίαζε τον εγωιστικό πλούτο, υπενθύμιζε την ανάγκη της φιλανθρωπίας και τόνιζε ότι έργο κάθε χριστιανού και ιδιαίτερα του μοναχού είναι να υπηρετεί τους αρρώστους να βοηθεί πρόθυμα τους συναθρώπους του, να φροντίζει για τα ξενοδοχεία και τα άλλα έργα ευποιίας. Για τα παραπάνω δεξ: Ι. Καραγιαννόπουλος, Ο Μέγας Βασίλειος και τα κοινωνικά προβλήματα του καιρού του, Βυζαντινά τ. 11ος, Θεσσαλονίκη 1982, σ. 114-5.

<sup>165</sup> Γρηγορίου Ναζιανζινού, *Λόγος ΜΓ*, εις τον Μέγα Βασίλειον Επίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας Επιτάφιος, Β. Ε. Π., τ. 60, σ. 168, Αθήνα 1980. / αναφέρεται και στο Α. Γ. Κόμπου, *Σύντομος ιστορική ανασκόπησης του θεσμού της κοινοκτημοσύνης και χριστιανική θεώρησης του πλούτου*, Αθήνα 1986, σ. 113.

<sup>166</sup> Ν. Σβορώνου. *Η σημασία της ίδρυσης του αγίου όρους*, Αγιορείτικα τετράδια 5, Πανσέληνος-Άγιο όρος 1987, σ. 41-2. Η ίδρυση της Μεγίστης Λαύρας και η δράση του Αθανασίου αποτέλεσαν πραγματικό σταθμό στην εξέλιξη της μοναστικής Αθωνικής πολιτείας αλλά και γενικότερα του ορθόδοξου κοινοβιακού μοναχισμού (ό π., σ. 47)

νον ένα μαθητή. Ο κάθε κελιώτης λαμβάνει για τη συντήρησή του 3 νομίματα το χρόνο και 5 μέτρα στάρι. Προβλέπονται ακόμα διάφοροι κανονισμοί για τα δικαιώματα τους και τη ζωή τους. Οι κοινοβιακοί μοναχοί ζουν κάτω από τη διεύθυνση του ηγουμένου στον οποίο οφείλουν υπακοή και υποταγή. Σιτίζονται όλοι μαζί στην τράπεζα και ακολουθούν τις θείες ακολουθίες, σύμφωνα δε με τον τύπο που ο Αθανάσιος έχει διατυπώσει, οι μοναχοί δεν έχουν ιδιόκτητα πράγματα, ούτε χρήματα”.<sup>167</sup> Οι μοναχοί εγκατέλειπαν τον κόσμο για να οικοδομήσουν μια νέα κοινωνία, κατά το ευαγγελικό υπόδειγμα, την αληθινή χριστιανική κοινωνία, όπου η κοινοκτημοσύνη, εντολή του Κυρίου και των αποστόλων κατέχει εξέχουσα θέση.<sup>168</sup> Για προφανείς λόγους, ο μοναχισμός δεν θα μπορούσε να γίνει ποτέ τρόπος ζωής για όλους, αλλά και σε πολλές περιπτώσεις δεν ξέφυγε από τις ανθρώπινες αδυναμίες.<sup>169</sup> Στο μέτρο όμως που παρατηρεί και ο Ευστάθιος Θεσβίκης κρίνοντας τους μοναχούς της Κων/λης τον ΙΒ΄ αιώνα: “Παρά τοῖς μεγαλοπολίταις, παρ’ οἷς πολλοστόν μέρος τό μή ἔκκριτον ἐν πολιτεία μοναχική”.<sup>170</sup> Δεν πρέπει όμως να ξεχνάμε ότι πλάι “σ’ εκείνους που με το ράσο και τη μακριά γενειάδα τους καταγίνονταν με ευτελείς εγκόσμιες ασχολίες,

---

<sup>167</sup> Ν. Σβορώνου, ό.π. σ. 41-2.

<sup>168</sup> π. Α. Κόμπου, *Σύντομος ιστορική ανασκόπησης του θεσμού της κοινοκτημοσύνης και χριστιανική θεώρησις του πλούτου*, Αθήναι 1986, σ. 91 και σελ. 111. (Η κοινοκτημοσύνη αποτέλεσε το κύριο διακριτικό γνώρισμα των τριών πρώτων αιώνων και αναβιώνεται σαφώς με την εφαρμογή των κοινοβιακών μοναστηριών).

<sup>169</sup> Φ. Κουκουλέ, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός, Εκ του μοναχικού βίου*, Παπαζήσης, Αθήνα 1955, σ. 73-109 ειδ. σ. 75. / Ν. Μπουγάτσου, *Το πρόβλημα του θεσμού της ιδιοκτησίας*, Κοράλι, Αθήνα 1982, σ. 86 όπου αναφέρει το παράδειγμα του μητροπολίτη Θεσβίκης Θεοφάνη (1038μ. Χ.) ο οποίος καταχράστηκε πάνω από 3300 λίτρα χρυσό.

<sup>170</sup> Φ. Κουκουλέ, ό.π. σ. 107.

χιλιάδες άλλοι έμειναν ανώνυμοι και πέρασαν από την ιστορία χωρίς να αφήσουν τα αποτυπώματά τους, καταδειχνοντας ότι σε πολλές περιπτώσεις οι άνθρωποι πήραν στα σοβαρά το ιδανικό της απάρνησης του κόσμου ..., δηλαδή έμειναν πιστοί στον εαυτό τους” και στον Θεό τους.<sup>171</sup> Άλλωστε στα παραπάνω θα πρέπει να συνυπολογίσουμε και τις εξής παραμέτρους:

A. Ακόμα και το αρχιτεκτονικό σχήμα των μοναστηριών όπως π.χ. του Άθω, παρέχει σε μικρογραφία, την εικόνα μεσαιωνικής πόλεως της ανατολής, το διάγραμμα της οποίας μιμείται.<sup>172</sup>

B. Η ζωή σε μια τέτοια μοναστική κοινότητα ήταν ετερόκλητη στο βαθμό που τα περιθώρια συνεννόησης ανάμεσα στους μοναχούς ήταν πολύ στενά, αν εξαιρέσουμε το τυπικό του μοναστηριού και το ημερήσιο πρόγραμμα, στον βαθμό που τα αντιπαραβάλλει από τα περισσότερα δυτικά μο-

---

<sup>171</sup> Παρ’ όλη την κριτική, ο ιστορικός πρέπει εδώ να τηρήσει την παλιά αρχή ότι “η αμφιβολία είναι υπέρ του κατηγορουμένου”: H. G. Beck, ό.π., σ. 304. / J. M. Hussey, *The orthodox church in the byzantine empire*, ό.π., σ. 349.

<sup>172</sup> Ε. Γ. Σωτηρίου, *Άθως*, Εγκυκλοπαιδεία Ελευθερουδάκης, τ. 1ος, Ν. Νίκας και Σία, Αθήνα, σ. 435./Ο Σ. Μουζάκης (*Τα φωτανάματα στα Βυζαντινά και μεταβυζαντινά μοναστηριακά συγκροτήματα, συμβολή στη μοναστηριακή αρχιτεκτονική*, Βυζαντινός Δόμος, τ. 2ος, Αθήνα 1988, σ. 95-6) μας πληροφορεί ότι το σημαντικότερο κτίσμα στα μοναστηριακά σύνολα ήταν το καθολικό γύρω από το οποίο αναπτύσσονταν 'ενα πλήθος βοηθητικά κτίσματα που σκοπό είχαν την εξυπηρέτηση των απαραίτητων βιοτικών και σωματικών αναγκών των μοναχών. Το όλο σχήμα του μοναστηριακού συγκροτήματος παρουσιάζει μια αρχιτεκτονική οικονομία και λιτότητα άξια μελέτης και σύγκρισης με την αντίστοιχη, μικρής κλίμακας κοσμική λαϊκή αρχιτεκτονική, στο βαθμό που πολλοί, κατατάσσοντας τα μοναστήρια στα οικιστικά αγροτικά συγκροτήματα, τα θεωρούν και τα μόνα έργα μεγάλης κλίμακας της λαϊκής αρχιτεκτονικής. Για περαιτέρω δες Κ. Παπαιωάννου *Τα ελληνικά μοναστήρια σαν αρχιτεκτονικές συνθέσεις*, Αθήνα 1977, Π. Α. Μιχελής, *Η αρχιτεκτονική ως τέχνη*, Αθήνα 1965, Π. Μυλωνά, *Η αρχιτεκτονική του Αγίου Όρους*, Ν.Ε. 1965, τευχ. 875.

ναστήρια στα οποία υπήρχε ένα κοινό επίπεδο, μια σχετική σύμπλευση των ενδιαφερόντων και των αξιών σε όλα τα ζητήματα που δεν θίγονταν από το καταστατικό του μοναστηριού.<sup>173</sup>

Έτσι συνειδητοποιούμε ότι το βυζαντινό μοναστήρι είναι εικόνα της κοινωνίας που το παρήγαγε μιας κοινωνίας που η διαπλοκή του θεολογικού και του κοσμικού είναι τόσο στενά εμπλεκόμενη, στον βαθμό που το πρόσωπο ή η μονάδα έχουν μεγαλύτερη αξία από τις γενικεύσεις, για την ιστορική ματιά.<sup>174</sup> Στα μάτια λοιπόν πολλών βυζαντινών ο μοναχισμός είχε την αναμφισβήτητη αίγλη της αληθινής τελείωσης και της ιδανικότητας.<sup>175</sup>

Ο δρόμος προς την τελείωση ακολουθούσε τις προτροπές της πατερικής παράδοσης, των αποφάσεων των οικουμενικών συνόδων και τις διαταγές των Αγίων αποστόλων: “Κοινωνήσεις εις πάντα τῷ ἀδελφῷ σου καὶ οὐκ ἔρεῖς ἴδια εἶναι, κοινή γάρ ἡ μετάληψις παρά Θεοῦ πᾶσιν ἄνθρωποις παρεσκευάσθη” (τέλη Δ’- αρχές Ε’ αἰώνος)<sup>176</sup>. Στον βαθμό που ο Άγιος Ι. Χρυσόστομος θεωρεί την περιουσία κακοήθη επιπόνηση του ανθρώπου έξω από τα σχέδια του Θεού, γι’ αυτό επιθυμούσε μια μέρα ο κόσμος να γίνει

---

<sup>173</sup> H. G. Beck, *ό.π.*, σ. 302. Για τον συγγραφέα σε αυτήν την παράμετρο βρίσκεται και ένας λόγος που το βυζαντινό κοινόβιο υπονομεύτηκε προς τα τέλη της βυζαντινής αυτοκρατορίας, με το σύστημα της ιδιορρυθμίας, δηλαδή της διάσπασης της κοινότητας σε μικρές ομάδες που ζουν η καθεμία σύμφωνα με τους δικούς της κανόνες και αυτοσυντηρούμενες (*ό.π.*, σ. 296). Για το σύστημα της ιδιορρυθμίας βλέπε. J. M. Hussey, *The orthodox church in the byzantine empire*, *ό.π.*, σ. 338.

<sup>174</sup> Στο βυζάντιο δεν υπήρχε κανένα “τάγμα”, δηλαδή δεν υπήρχε ένας ενιαίος μοναστικός οργανισμός, οργανωμένος σύμφωνα με λεπτομερείς κανόνες, με συγκεκριμένα καθήκοντα και έναν γενικά δεσμευτικό τρόπο ζωής. (*ό.π.*, σ. 285). σ

<sup>175</sup> *ό.π.*, σ. 304

<sup>176</sup> π. Α. Κόμπου, *ό.π.*, σ. 99.



σαν ένα μοναστήρι.<sup>177</sup> Η χριστιανική ακτημοσύνη είναι επηρεασμένη όπως ολόκληρη η πολιτική θεολογία και από ελληνιστικές αντιλήψεις, όπως αυτή του κοινοτισμού, που διαπνέει όλη την ορθόδοξη μοναστική παράδοση μέχρι τις μέρες μας και αποτελεί τη “θαυμάσια και παράδοξη πολιτεία”<sup>178</sup> της χριστιανοσύνης.

“Στο Άγιο Όρος μοιραζόμαστε τα πνευματικά και υλικά αγαθά με τους αδελφούς μας...προς αυτή την αγάπη, ενότητα και κοινοκτημοσύνη πρέπει να προσανατολίζονται και οι χριστιανικές κοινότητες στον κόσμο, εάν θέλουν να εκπληρώσουν το ευαγγέλιο του Χριστού.”<sup>179</sup>

Απαράβατη προϋπόθεση για την υλοποίηση της κοινοκτημοσύνης σε πλατειά ή περιορισμένη βάση (κοινωνία ή μοναστήρι) είναι η προσωπική τελείωση. Όπως λέει ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος τον ΙΔ΄ αιώνα:

“Πρώτα να ειρηνεύσουμε τον εαυτό μας, μ’ένα συντονισμό σώματος και ψυχής. Να καταστήσουμε τον εαυτό μας όργανο στο ένα Πνεύμα, το Θεό...Τότε θα προσφέρουμε δωρεάν τους εαυτούς μας σαν τους τελευταίους δούλους και για την ωφέλεια των άλλων”.<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> Γ. Φλωρόφσκυ, ό.π., σ. 112 / π. Γ. Μεταλληνού, *Η εκκλησία μέσα στον κόσμο*, ό.π., σ. 199-203.

<sup>178</sup> Τον χαρακτηρισμό χρησιμοποιεί ο θεολόγος Ν. Μπουγάτσος (Κοινωνική διδασκαλία, ό.π., τ. Α΄, σ. 98), αναφερόμενος σε απόσπασμα της Προς Διόγνητον επιστολής, όπου περιγράφονται αποσπάσματα αυτής της θαυμάσιας και παράδοξης πολιτείας.

<sup>179</sup> π. Γ. Καψάνη, *Η θεολογική μαρτυρία του Αγίου όρους*, Ορθόδοξος τύπος, Αθήνα 1981, σ. 17-9.

<sup>180</sup> Ν. Μπουγάτσου, Το πρόβλημα του θεσμού της ιδιοκτησίας, ό.π., σ. 322.

Να γίνουμε πρώτα ο καθένας σαν μονάδα καλύτεροι (να νικήσουμε τον εγωισμό μας) και κατόπιν ας απαιτήσουμε από τους άλλους και με τους άλλους ένα καλύτερο κόσμο. Η καλύτερευσή μας για τους πατέρες βρίσκεται στη θεωρία της “ησυχίας”;<sup>181</sup> της ειρήνευσης με τον εαυτό μας, τον συνάν-

---

<sup>181</sup> “Η θεωρία της ησυχίας συνοψίζει και αποκαλύπτει όχι μόνο την διαφορά Ανατολής και Δύσεως, αλλά δύο διαφορετικά ρεύματα που εντοπίζονται σε Δύση και Ανατολή. Από την μια η αφηρημένη θρησκευτική πεποίθηση, ο αφηρημένος στοχασμός, η θρησκευτικοποίηση του Χριστιανισμού, η ηθική βελτίωση των ανθρώπων. Από την άλλη η εκκλησιαστική εμπειρία, η δυνατότητα εμπειρικής γνώσεως του Θεού, η θεοποιός μέθεξη στην πραγματική Θεοφάνεια και Θεογνωσία. Το χάσμα τούτο εμφανίζεται αγεφύρωτο όχι μόνο στο επίπεδο διατυπώσεων αλλά στην ζωή και στην πράξη”: Δ. Γ. Κουτσούρης, *Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς και η αντιησυχαστική κακοδοξία του ΙΔ' Αιώνα*, Τροχαλία, Αθήνα 1996 σ. 67-68. Επίσης Χρήστου Γιανναρά, *Ορθοδοξία και Δύση στην Νεώτερη Ελλάδα*, Αθήνα 1992 σ. 80/Τον ΙΔ' αιώνα υπάρχει μια αμφισβήτηση της ορθόδοξης παραδόσεως και κυρίως της θεωρίας της ησυχίας από την σκοπιά της καθολικής εκκλησίας (Βαρλαάμ ο Καλαβρός) που εστιάζεται στο βυζάντιο και στο πρόσωπο του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά. Ο προαναφερόμενος άγιος υποστήριξε με επιτυχία την διάκριση της θείας ουσίας και ενέργειας, απέναντι σε έναν ανθρωπισμό ο οποίος οδηγούσε σε μια τελείως διαφορετική της βιβλικής και πατερικής παραδόσεως εμπειρία περί της υπάρξεως του θεού της φανέρωσής και της σχέσεως αυτού προς την κρίσιν και της κτίσεως προς αυτόν. Με τον τρόπο αυτό ο Γρηγόριος ο Παλαμάς εμβάθυνε, ανέπτυξε και ανακεφαλαίωσε την πατερική εκκλησιαστική παράδοση της ορθοδοξίας. Το παραπάνω εκφράζει χαρακτηριστικά ο βιογράφος του, άγιος Φιλόθεος [(πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως). *Λόγος εγκωμιαστικός εις Γρηγόριον Παλαμάν*, P.G. 151, 590D] παρατηρώντας ότι ο Γ. Παλαμάς: “εις έν συνειλόχως καθωράθη, εκείνα λαμπρως Τε και μετα πολλης τής έπιστημης και τής έλευθερίας εις πλάτος έξείπων και λογογραφησας και προσετι τα δια πείρας υπερφυως έγνωσμένα καταλλήλως συνάψας και οιονει διαλευκανας και αναπτυξας, άπερ κεφαλαιωδως εκείνοι και κατά την συνοψιν ειπον”. Για περισσότερα δεξ: Π. Χρήστου, *Ο Γρηγόριος Παλαμάς και η θεολογία στην Θεσσαλονίκη κατά τον 14ο αιώνα*, Θεσ/νίκη 1988./ Ρωμανίδου Ι., *Εισαγωγικοί*

θρωπο, τη φύση και τον Θεό. Στα πλαίσια αυτά η εξουσία γίνεται διακονία, δηλαδή υπηρεσία αντίστοιχη της θυσίας του Χριστού για την σωτηρία των ανθρώπων και το μοναστικό φαινόμενο ρήξη στην σφαίρα του εγκόσμιου, τόσο σαν μια υπαρξιακή στάση άρνησης της κρατικής εξουσίας, όσο και των συμβολικών σημαινόντων του εξουσιαστικού της κύρους (ατομική ιδιοκτησία, ατομική κατοχή αγαθών, ατομική ιδιοποίηση των πλεονεκτημάτων της ιεραρχικής δόμησης της κοινωνίας).<sup>182</sup>

Μια απαραίτητη διευκρίνιση στα παραπάνω είναι ότι όπως όλες οι χριστιανικές εντολές και παραινέσεις των πατέρων, στην πράξη δεν είναι παρά προσκλήσεις που πρέπει να γίνουν παραδεκτές με ελεύθερη υπακοή, όσο υποχρεωτικές και να είναι.<sup>183</sup> Αποτέλεσμα αυτής της στάσης είναι μια αποδοχή της πολλαπλότητας στους τρόπους της χριστιανικής ζωής. Αυτό συνεπάγεται και από την ανοχή που δείχνουν οι πατέρες της εκκλησίας στην αν-

---

σχολιασμοί, στον *Τόμο Ρωμαίοι ή Ρωμιοί Πατέρες της εκκλησίας*, Γρηγορίου του Παλαμά Έργα 1, Θεσ/νίκη 1984./ Τ. Μέγιεντορφ, *Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς και η ορθόδοξη Μυστική παράδοση*, Αθήνα 1983./ Γ. Μαντζαρίδης, *Η περί θεώσεως του ανθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου του Παλαμά*, Θεσ/νίκη 1963./ του ιδίου, *Παλαμικά*, Θεσ/νίκη 1973./ Γ. Φλωρόφσκυ, *Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς και η πατερική παράδοση*, Θεσ/νίκη 1976./ Β. Λόσκι, *Η θέα του θεού*, Θεσ/νίκη 1973./ Θεόκλητου μοναχού Δ., *Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς*, Θεσ/νίκη 1976./π. Καψάνη Γ., *Η θέωσις ως σκοπός της ζωής του ανθρώπου*, Ιερά μονή Οσίου Γρηγορίου, άγιον Όρος 1997 Συμείων Ιερομονάχου, Νηφάλιος μέθη, Άγρα, Αθήνα.

<sup>182</sup> Γ. Γκότσης, ό.π. 1996. σ. 110. / C. Mango, ό.π., *Ο μοναχισμός*, σ. 128-50. / επίσης για το μοναστικό φαινόμενο ως βασική παράμετρο της κοινωνικής θέσμησης στο βυζάντιο. βλέπε: P. Charanis, *The monk as an element of byzantine society*, D. O. P 25, 1971, p. 77ff

<sup>183</sup> Γ. Φλωρόφσκυ.ό.π., σ. 126.

θρώπινη τήρηση της θεϊκής εντολής της “τελειότητας”<sup>184</sup>, που σημαίνει όσον αφορά την οικονομική ζωή, σε ατομικό επίπεδο την ακτημοσύνη και σε συλλογικό την κοινοκτημοσύνη. Γι’ αυτό και η βυζαντινή οικονομική σκέψη δεν προτείνει μια συστηματική οικονομική θεωρία<sup>185</sup>, αν και ορισμένοι ερευνητές υποστηρίζουν ότι στο βυζάντιο σε όλη τη διάρκεια της ιστορίας του έχουμε μια βασικά ελεύθερη οικονομία καπιταλιστικού τύπου.<sup>186</sup> Την ανυπαρξία μιας ολοκληρωμένης οικονομικής θεωρίας και τον εντοπισμό μεμονωμένων εμπειρικο-θεωρητικών αναλύσεων τα οποία όμως δεν συγκροτούνται σε ενιαίο οικονομικό δόγμα ισχυρίζεται ότι υπάρχει και ο Γ. Γκότσης, λέγοντας χαρακτηριστικά:

“οι οικονομικές ιδέες των χριστιανών πατέρων και άλλων εκκλησιαστικών συγγραφέων δεν συνιστούν ενιαίο και ομοιογενές σύστημα σκέψης, όπως οι ραβινικές - ιουδαϊκές

---

<sup>184</sup> ό.π.

<sup>185</sup> Σ. Π. Σπέντζα, *Δημοσιονομική διερεύνηση του βυζαντινού κράτους*, Παπαζήσης, Αθήνα 1984, σ. 114. / εκτός ίσως από την Πληθωνική σκέψη (ό.π., σ. 120 και εξής). Για τις κοινωνικές αντιλήψεις του Πλήθωνος, βλέπε: Γ. Καββαδία, *Γ. Πλήθωνος Γεμιστού, Η σοσιαλιστική πολιτεία, κοινωνία και κοινωνική σκέψη στο βυζάντιο*, Πιτσιλός, Αθήνα 1987./Θ.Σ. Νικολάου, *Αι περί πολιτείας και δικαίου ιδέες του Γ. Πλήθωνος Γεμιστού*, Θεσσαλονίκη 1989, Β.Κ.Μ., 13/ Ο μαθητής του Γ.Γ. Πλήθωνος, Βησσαρίωνας επανέρχεται στις οικονομικές προτάσεις του δασκάλου του, τις οποίες εκθέτει το 1444 σε επιστολή του προς τον Κωνσταντίνο Παλαιολόγο δεσπότη του Μυστρά, ώστε να μπορέσει το δεσποτάτο να βρεί την παλιά του αίγλη και να βοηθήσει την ανασύσταση της Βυζαντινής αυτοκρατορίας. Βλέπε στο άρθρο του Χ. Π. Μπαλόγλου, *Προτάσεις οικονομικής και κοινωνικής πολιτικής από τον Βησσαρίωνα*, Βυζαντινός Δόμος, τ. 5-6, Αθήνα 1992, σ. 47-67 για εδώ ειδ. σ. 48

<sup>186</sup> Ρ. Θεοχάρης, *Αρχαία και βυζαντινή οικονομική ιστορία*, Παπαζήσης, Αθήνα 1983, σ. 201.

που συνεργάζεται με το εγκόσμιο καθεστώς.<sup>191</sup> Οι μοναχοί ήταν “τα νεύρα και οι στύλοι της εκκλησίας”, όπως τόνιζε ο Θεόδωρος Στουδίτης.<sup>192</sup> Ο Σεραπίων Θμούεως (μετά το 362), αποκρυσταλλώνει την βυζαντινή ανεκτικότητα:

“Δεόμεθα, Θεέ τῶν οἰκτιρμῶν, ὑπέρ ἐλευθέρων καί δούλων, ἄρρένων, γυναικῶν, γερόντων καί παιδίων, πενήτων καί πλουσίων Πᾶσιν τό ἴδιόν σου δεῖξον χρηστόν, καί τήν ἴδιαν σου πᾶσιν πρότεινον φιλανθρωπίαν... παρακαλοῦμεν ὑπέρ ἀποδημούντων.. ὑπέρ τεθλιμμένων καί δεδεμένων καί πενήτων... σύ γάρ εἶ ὁ Σωτήρ καί ευεργέτης”<sup>193</sup>.

Οι ίδιες δεήσεις ακούγονται και κατά την διάρκεια της ευχαριστιακής κοινότητας, η οποία αποτελεί απαραίτητη συνιστώσα της εν Χριστώ ζωής.<sup>194</sup> Και το δικαίωμα της παροχής της έχει μόνο η ορθόδοξη εκκλησία, στα βυζαντινά χρόνια. Όποιος αρνείται αυτή τη συνιστώσα θέτει τον εαυτό του εκτός εκκλησίας και κατ'επέκταση κοινωνικών πλαισίων, όταν δε το

---

<sup>191</sup> Όπως υποστηρίζει ο S. Ossowski (ό.π. 1984, σ. 257), τον επαναστατικό χριστιανισμό τον αντιπροσωπεύει ο χριστιανισμός των αιρετικών του μεσαίωνα γιατί η κυρίαρχη εκκλησία προστατεύει το υπάρχον καθεστώς και αντιστρατεύεται τις ιδέες ισότητας και ελευθερίας.

<sup>192</sup> Δ. Κωνσταντέλου. *Βυζαντινή φιλανθρωπία και κοινωνική πρόνοια*, Φώς - Αθήνα, σ 171-2.

<sup>193</sup> Δ. Κωνσταντέλου. *Βυζαντινή φιλανθρωπία και κοινωνική πρόνοια*, Φώς, Αθήνα, σ 355.

<sup>194</sup> Ν. Cabasilas. *The life in Christ*. ST Vladimir's seminary press. 1974, p. 23.

φαινόμενο γενικεύεται σε ομάδες ή κοινωνίες πιστών ορίζονται σαν αίρεση ή σχίσμα.<sup>195</sup>

---

<sup>195</sup> Η διαφορά αιρέσεως και σχίσματος είναι ότι η πρώτη αποτελεί αμάρτημα δηλαδή αστοχία εκ των θείκων εντολών στο πλαίσιο του δόγματος, ενώ το σχίσμα αποτελεί ηθικό αμάρτημα. Γ. Μαντζαρίδη, *Χριστιανική ηθική*, Πουρναράς- Θεσ/νίκη 1991, σ 153. Κοινωνιολογικά το σχίσμα εκφράζει τη διοικητική διάσταση, ενώ η αίρεση τη θεωρητική διαφοροποίηση. Δες ενδ. Β. Τ. Γιούλτση, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία της θρησκείας*, Π. Πουρναράς, Θεσ/νίκη 1989,σ. 153.

## Κεφάλαιο 5. Η ΑΙΡΕΣΗ

Η αίρεση αμφισβητούσε τον ακρογωνιαίο λίθο της βυζαντινής πολιτικής σκέψης που με τρεις λέξεις οριζόταν ως: “ένας Θεός, μια αυτοκρατορία, μια θρησκεία”.<sup>196</sup> Η αίρεση ακολούθησε την ίδια πορεία με το κύρος της εκκλησίας στο βυζαντινό λαό. Οι “ανόητοι και μανιώδεις” όπως χαρακτήριζε τους αιρετικούς η βυζαντινή εξουσία, ήταν σχεδόν η πλειονότητα του πληθυσμού κατά την πρώτη περίοδο της βυζαντινής ιστορίας, λιγότεροι στη μέση και ελάχιστοι στην ύστερη.<sup>197</sup> Η αίρεση έξω από τα καθαρά θεολογικά της αίτια υπέκρυπτε κοινωνικά και πολιτικά αίτια.<sup>198</sup> Χαρακτηριστικός είναι ο Δ. Τσαούσης όταν ισχυρίζεται ότι:

“... η πολιτική διάσταση της αίρεσης δεν περιορίζεται μόνο στα πλαίσια της θρησκευτικής κοινότητας και οργάνωσης. Παίρνει ευρύτερες πολιτικές διαστάσεις.... Ο διπλός αυτός κρατικός και εκκλησιαστικός, πολιτικός χαρακτήρας της αίρεσης παραμένει ενεργός όπως δείχνει η ιστορική εμπειρία του βυζαντίου και της δύσης, όσον καιρό συγχέονται η εγκόσμια με τη θρησκευτική εξουσία η θρησκευτική κοινωνική οργάνωση έχει τη μορφή

---

<sup>196</sup> C. Mango, *Βυζάντιο - η αυτοκρατορία της νέας Ρώμης*, Μ. Ι. Ε. Τ, Αθήνα 1988, σ. 108

<sup>197</sup> ό.π., σ. 109.

<sup>198</sup> Γ. Μαντζαρίδη, *Ορθόδοξη θεολογία και κοινωνική ζωή*, Π. Πουρνάρας, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 78

θεσμού στενά συνδεδεμένου με τα συμφέροντα του κράτους ή την έννοια της δημόσιας τάξης”.<sup>199</sup>

Όπως σωστά παρατηρεί ο Β. Γιούλτσης τα φαινόμενα των αιρέσεων και των σχισμάτων σημειώνουν τη σύγκρουση της “αντικειμενικής ορθοδοξίας” με τις “υποκειμενικές” ερμηνείες της, δηλαδή φυλετικές, εθνολογικές, κοινωνικές, ψυχολογικές και γεωγραφικές, αιτίες ικανές να επηρεάζουν την θεολογική σκέψη μετακινώντας την σε απόλυτες και ριζοσπαστικές αντιλήψεις που απέχουν από την αυθεντική ερμηνεία του δόγματος.<sup>200</sup>

Πράγματι στο βυζάντιο γλωσσικές, φυλετικές, εθνολογικές διαφορές μορφοποιήθηκαν σε αιρέσεις, επισείοντας σοβαρά μέτρα για την αντιμετώπισή τους από την εκκλησία και το κράτος, (όπως π.χ. με διοικητικές πράξεις της δημόσιας διοίκησης).<sup>201</sup> Αυτές ήταν οι “αληθινές αιτίες” των αιρέ-

---

<sup>199</sup> Δ. Γ. Τσαούση, *Η κοινωνία του ανθρώπου. Εισαγωγή στην κοινωνιολογία*, Αθήνα 1983, σ. 533.

<sup>200</sup> Β. Γιούλτσης, ό.π., σ. 153./Στον βαθμό που όπως αναφέρει ο Α. Αγγελόπουλος (*Τα ιδεολογικά ρεύματα της Μακεδονίας και της Θράκης κατά την Παλαιολόγεια περίοδο. Το Ισλάμ στην Ευρώπη 14<sup>ος</sup> αιώνας, Χριστιανική Θεολογική Παλαιολόγειος εποχή*, Π.Ι.Π.Μ., Θεσ/κη 1989, σ. 60) πολλοί από τους αιρετικούς χριστιανικούς κύκλους της Μ. Ασίας και μετά της Θράκης λόγω του θρησκευτικού συγκριτισμού τους εντάχθηκαν στο τάγμα των Μπεκτασήδων (ισλαμικό, σιιτικής αποκλίσεως μουσουλμανικό τάγμα), όπως οι Νεστοριανοί, Παυλικιανοί, Μασσαλιανοί και Βογόμελοι.

<sup>201</sup> ό.π., σ. 153-4 και υποσ. 18. [ Στην κατεύθυνση αυτή εντάσσονται πολλές διοικητικές πράξεις της δημόσιας διοίκησης όπως: α) ο Codex Theodosianus (438μ. Χ.), β) ο Codex Justinianus (529μ. Χ.), γ) οι Εισηγήσεις και οι Πανδέκτες με συλλογές παλαιότερων διατάξεων. δ) οι Νεαρές του Ιουστινιανού (529μ. Χ.), ε) η Εκλογή των αυτοκρατόρων Λέοντος του Ίσαυρου και Κων/νου του Κοπρώνυμου (741μ. Χ.), στ) ο Πρόχειρος νόμος του Βασιλείου του Α' (870/9μ. Χ.), ζ) η



σεων αν και γεγονός είναι ότι δεν μπορεί κανείς με βεβαιότητα να υποστηρίξει ότι υπάρχει μια ξεκάθαρη σχέση ανάμεσα στην αίρεση και σε κάποια κοινωνική τάξη, ούτε ότι απαραίτητα έκρυβαν κάποια εθνική συνείδηση όπως π.χ. οι αθίγγανοι.<sup>202</sup> Γεγονός είναι ότι κάποιες δυσιστικές αιρέσεις (π.χ. Μασσαλιανοί, Βογόμιλοι, Παυλικιανοί) παρουσιάζουν το φαινόμενο προσέλκυσης δυσαρεστημένων στοιχείων και ένα αντικληρικό μένος, αν και οι διδασκαλίες και η ζωή τους είναι πολλές φορές όμοια με εκείνα των μυστικών κύκλων του ορθόδοξου μοναχισμού.<sup>203</sup> Έξω όμως από θεολογικά και πολιτικά φαινόμενα η αίρεση ήταν η “συνεπέστερη κατάδειξη αποκλίνουσας συμπεριφοράς”<sup>204</sup> και σαν κοινωνική παρέκκλιση επέφερε την αυτοκρατορική οργή και την εξουσιαστική τιμωρία.<sup>205</sup> Η κοσμική εξουσία επε-

---

Επαναγωγή (879/886μ. Χ.), η) η Συλλογή του Βασιλείου του Μακεδόνας, θ) τα Βασιλικά του Λέοντα του Σοφού, ι) ο Νομοκανών του Μ. Φωτίου και ια) η Εξάβιβλος του Αρμενόπουλου (1345μ. Χ.). ]

<sup>202</sup> C. Mango, ό.π. 1988, σ. 125-6. Από τα παραδείγματα που έχει εξετάσει ο συγγραφέας πολύ λίγα μπορούν να συνδεθούν με αποσχιστικές εθνικές τάσεις όπως οι Σαμαρείτες τον 5ο και 6ο αιώνα και οι μονοφυσίτες Αρμένιοι. /Ο Χ. Μπαρτικιάν (*Το κίνημα των Θονδρακιτών στο Βυζάντιο*, Βυζαντινός Δόμος, τ. 3ος, Αθήνα 1989, σ. 40) στην μελέτη του για τους Θονδρακίτες παρατηρεί “Κάτω από την σημαία των αιρετικών εξελίσσεται όχι μόνο ο ταξικός αλλά και ο απευλευθερωτικός αγώνας των Αρμενίων κατά της Βυζαντινής επιδρομής στην Αρμενία”.

<sup>203</sup> Για τον αντικληρισμό και την κοινωνική δυσαρέσκεια βλέπε: C. Mango, ό.π., σ. 126 -7, για την ομοιότητα με την ορθοδοξία βλέπε: I. Μέγιεντορφ, *Η βυζαντινή κληρονομιά στην ορθόδοξη εκκλησία*, ό.π., σ. 106.

<sup>204</sup> Γ. Γκότσης, ό.π. 1996, σ. 109.

<sup>205</sup> Για το ζήτημα της βυζαντινής στάσης έναντι των αιρέσεων βλέπε ενδεικτικά: W. H. C. Friend, *Heresy and schism as social and national movements, in Schism. Heresy and Religious Protest*, Cambridge 1981, p. 37- 56. / N. G. Garsoïan, *Byzantine Heresy. A Reinterpretation*, D. O. P 25 1971.p. 85- 113.

νέβαινε στις δογματικές υποθέσεις, σ' αυτή την περίπτωση με τις ευλογίες της εκκλησίας, αλλά και αυτοδικαίως, αφού η πιθανότητα διάλυσης της ενότητας του κράτους ήταν ενδεχόμενη με γνώμονα το ήδη παραπάνω προαναφερθέν αξίωμα (έναν Θεός, μια αυτοκρατορία, μια πίστη).<sup>206</sup> Η αίρεση ήταν μια εναλλακτική μορφή συγκρότησης της υποκειμενικότητας στα πλαίσια ενός "μη - εκκλησιαστικά αποδεκτού τύπου διάγειν".<sup>207</sup> Αυτό φαίνεται καθαρά στην προσπάθεια του ιερέα Κοσμά να περιγράψει τον Βογγολισμό, γύρω στο 972 μ. Χ. Αφού παρουσιάζει τους αιρετικούς ως ανθρώπους επιφανειακά όμοιους με τους άλλους, τους ξεχωρίζει από τους ορθόδοξους με την αγνότητα και αυστηρότητα της ζωής τους, το οποίο όμως το θεωρεί προσποίηση.<sup>208</sup> Εκτός από τα φοβερά δογματικά τους σφάλματα και την αποστροφή τους προς τον γάμο - παιδιά και χειρωνακτική εργασία "διδάσκουν τους οπαδούς τους να μην υποτάσσονται στις αρχές, δυσφημούν τους πλούσιους, μισούν τους αυτοκράτορες, κακολογούν τους ανώτερους, προσβάλλουν τους άρχοντες, υποστηρίζουν ότι ο Θεός απεχθάνεται όσους εργάζονται για τον αυτοκράτορα και παρακινούν τους δούλους να μην εργάζονται για τους κυρίους τους".<sup>209</sup> Για τον Κοσμά οι Βογγόμιλοι ή-

---

<sup>206</sup> Ι. Καραγιαννόπουλος, *Πολιτική θεωρία*, ό.π., σ. 61-2 / Όπως ισχυρίζεται ο C. Mango (ό.π., σ. 115) η κρατική επέμβαση στο αιρετικό φαινόμενο ήταν συνήθως υπό τη μορφή βίαιων διωγμών.

<sup>207</sup> Γ. Γκότσης, ό.π., σ. 109. Για μία ψυχαναλυτική ερμηνεία του φαινομένου της αίρεσης βλέπε χαρακτηριστικά στο άρθρο του Θ. Λίποβατς: "Στοιχεία για μία πολιτιστική και ψυχαναλυτική ερμηνεία του φαινομένου της σέκτας (αίρεσης)", *Σύναξη*, τ. 41, Αθήνα 1992, σ. 61-7

<sup>208</sup> C. Mango, ό.π., σ. 123

<sup>209</sup> ό.π.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.

Μετά την παραπάνω ανάλυση μπορούμε να καταλήξουμε σε μερικά συμπεράσματα:

**A.** Η έλλειψη συστηματικών και πλήρως αναπτυγμένων πολιτικών θεωριών οδήγησε τους επιστήμονες στην ανάλυση της αυτοκρατορικής προπαγάνδας (ηγεμονικά κάτοπτρα, εγκώμια, αυτοκρατορικοί λόγοι, επίσημες επιγραφές, νομοθετικά κείμενα, διεσπαρμένες ασυστηματοποίητες πηγές) και της πατερικής σκέψης, ώστε να συναχθεί ένας “κανόνας” που να αποκρυσταλλώνει το ιδεώδες πρότυπο της βυζαντινής πολιτικής εξουσίας. Η μορφοποίηση του κανόνα είναι η “συνολική πολιτική ιδεολογία”, του Βυζαντίου.

**B.** Η αυτοκρατορική εξουσία περιορίζεται από ηθικές, θρησκευτικές και κοινωνικές αρχές, η παράβαση των οποίων διεγείρει το έννομο δικαίωμα της λαϊκής αντίδρασης.

**Γ.** Η βυζαντινή πολιτική ιδεολογία εμπλουτίζεται από την πολιτική θεολογία που σημαίνει:

1. Ότι προσδιορίζει σε υπερβατολογικό επίπεδο τις κεντρικές επιταγές προς τις οποίες πρέπει να εναρμονίζεται το πολιτικό και κοινωνικό πράττειν.
2. Ότι είναι ως επί το πλείστον σύμφωνη με τις θρησκευτικές κοσμοεικόνες της ορθοδοξίας.

3. Ότι προδίδει την κοινωνική λειτουργικότητα της θρησκευτικής σκέψης, δηλαδή<sup>213</sup>: Την ελεύθερη συλλογική αποδοχή και ομοιόμορφη συμμόρφωση σε ορισμένους κανόνες και επιταγές. Την συνάρτηση ανάμεσα στο υπερβατικό - εξωανθρώπινη αυθεντία, Θεός και την καθημερινή ανθρώπινη ζωή- συλλογικό βίωμα. Την συλλειτουργία και συνύπαρξη με τους άλλους κοινωνικούς θεσμούς και τέλος την φόρτιση των κοινωνικών διαδικασιών με αξιολογικό περιεχόμενο.
4. Με βάση άλλωστε τους τρεις παραπάνω όρους μπορούν να γίνουν καινούργιες εγγραφές.

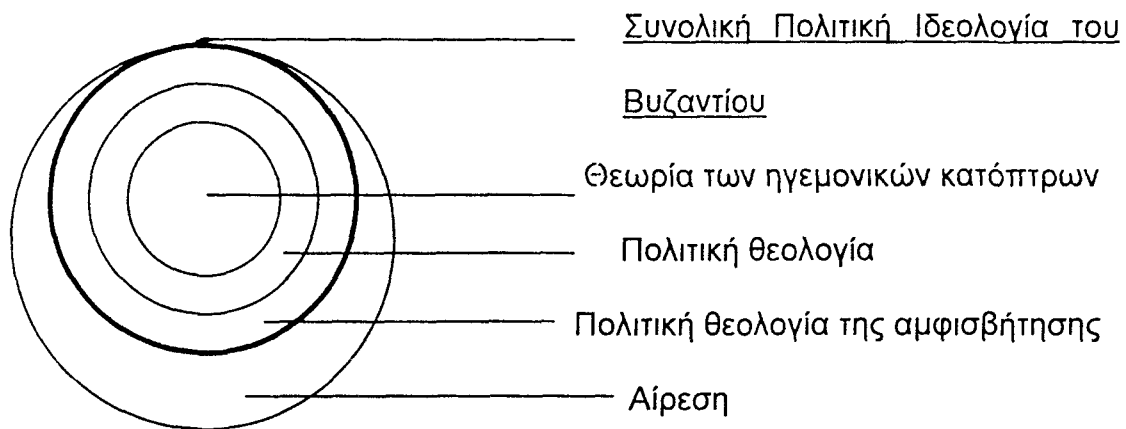
Δ. Τμήμα της παραπάνω ιδεολογίας είναι και η κριτική που ασκούν οι πατέρες της εκκλησίας, όπως και οι ποικίλες αντιδράσεις στην βυζαντινή κοινωνία, φθάνοντας συχνά στα όρια της αίρεσης- όταν βέβαια αυτός ο λόγος δεν καταργεί το δεδομένο πολιτικό οικοδόμημα. Παραμένοντας έτσι σαν μια υπαρξιακή στάση άρνησης της κρατικής εξουσίας και των συμβολικών σημαινόντων του εξουσιαστικού της κύρους (ατομική ιδιοκτησία, κατοχή αγαθών, ατομική ιδιοποίηση των πλεονεκτημάτων της ιεραρχικής δόμησης της κοινωνίας).

Με βάση όλα τα παραπάνω, θα μπορούσαμε πλέον και σχηματικά να ορίσουμε ότι η συνολική ιδεολογία απαρτίζεται από τρεις ομόκεντρους κύκλους. Ο πυρηνικός είναι η απορρέουσα από τα ηγεμονικά κάτοπτρα ιδεολογία της αυτοκρατορικής εξουσίας. Ο δεύτερος κύκλος όπως και το διάστημα μεταξύ πρώτου και δευτέρου καλύπτεται από την πολιτική θεολογία. Το διάστημα μεταξύ δευτέρου και τρίτου καλύπτεται από την θεολογία της αμφισβήτησης και όλα τα παραπάνω εμπεριέχονται στον τρίτο κύκλο που σηματοδοτείται ως "συνολική πολιτική ιδεολογία". Στις παρυφές της συνο-

---

<sup>213</sup> Β. Γιούλτης, ό.π., σ. 100 - 2.

λικής ιδεολογίας μπορούμε να εντάξουμε ακόμη έναν κύκλο περιέχοντα την αίρεση, ο οποίος άλλοτε εφάπτεται και άλλοτε ξεφεύγει του κύκλου της συνολικής ιδεολογίας. Εφάπτεται π.χ. με τον Ευσέβιο- Ωριγένη, ξεφεύγει όμως με τις δυνιστικές αιρέσεις (π.χ. Βογόμιλοι).



**ΜΕΡΟΣ Β:**  
**Επανερμηνεία του “διαλόγου πλουσίων και φτωχών”**  
**του Αλέξιου Μακρεμβολίτη.**

**Κεφάλαιο 1. Μια νέα εγγραφή στην “συνολική πολιτική ιδεολογία του βυζαντίου”.**

Ο διάλογος πλουσίων και φτωχών ή κατά το τυπικά πληρέστερο “Διάλογος πλουσίων και πενήτων τίνας ἂν εἶπον λόγους πένητες πρὸς πλουσίους καὶ τίνας αὖ πρὸς τοὺς πένητας οὗτοι”, γράφτηκε μεταξύ των ετών 1342- 5 στην Κων/λη από τον Αλέξιο Μακρεμβολίτη και δημοσιεύθηκε το 1960 από τον βυζαντινολόγο I. Ševcenko.<sup>214</sup>

---

<sup>214</sup> I. Ševcenko, *Alexios Makrembolites and his “Dialogue between the rich and the poor”*, Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta 6, Belgrade 1960, p. 187-228. Αναδημοσιεύτηκε αυτούσιο στο *Society and intellectual life in Late byzantium*, Variorum reprints, London 1981 στο VII κεφάλαιο. / Με το συγκεκριμένο κείμενο επίσης έχουν ασχοληθεί σε επίπεδο αρθρογραφίας οι: M. A. Poljakova, “*Alexios Makrembolites Razgovor bogatych i bednych*”, VV, XXIII 1972, p. 278-85. M. A. Poljakovskaja, *Knoprosu o socialnych protivorecijach v posdevizantijskom gorode (po Alekseju Makremvolitu)*, Anticnaja drevnost’i srednie veka, VIII(Sverdlovsk, 1972), p. 95-107. Επίσης για την σπουδαιότητα του διαλόγου στη χριστιανική ηθική βλέπε την ανάλυση του S. S. Harakas. *A case study in eastern Orthodox ethics on Rich and Poor*. The Annual of the Society of Cristian Ethics, L. L. Rasmussen, Waterloo- Ontario 1988, p. 315-40.

Μια προσεκτική ανάγνωση του κειμένου πιστοποιεί ότι πρόκειται για παραβολικό λόγο ο οποίος αντλεί από τις γραφές και τους πατερικούς λόγους με σκοπό την χρησιμοποίησή τους στο συγκεκριμένο χωρο- χρονικό πλαίσιο που ζει ο συγγραφέας. Είναι άλλωστε πλέον σαφές (δες προηγ. Κεφ. ) ότι στην βυζαντινή θεοκρατική χλιετία οποιαδήποτε απόπειρα κοινωνικο- πολιτικού σχολιασμού, εμπερικλείεται στον θεολογικό ή παρα- θεολογικό λόγο. Ο Α. Μακρεμβολίτης συγγράφει έναν τέτοιο κοινωνικο- πολιτικό σχολιασμό, στον οποίο επικρίνει δριμύτατα τους πλούσιους και εξετάζει τις κοινωνικές συνθήκες της εποχής του, μέσα από τα μάτια των φτωχών.<sup>215</sup> Το κείμενο προσδιορίζει σε υπερβατολογικό επίπεδο τις κεντρικές επιταγές προς τις οποίες πρέπει να εναρμονίζεται το πολιτικό και κοινωνικό πράττειν. Το παραπάνω είναι χαρακτηριστικό από την αρχή του διαλόγου, όταν οι φτωχοί λένε στους πλούσιους:

“Μέχρι τίνος άνεξόμεθα τῆς πλεονεξίας ὑμῶν ἄνδρες ἀδελφοί καί οὐκ ἀδελφοί τήν προαίρεσιν; μέχρι τίνος ὁ κοινός πάντων πατήρ μακροθυμήσει, τά κοινά ἐξιδιωσαμένους ὑμᾶς καθορῶν”<sup>216</sup>.

Στην κορυφή των κοινωνικών ρόλων στέκει αδιαφιλονίκητος ο Θεός, με τον οποίο οφείλουν να εναρμονιστούν και οι άνθρωποι ως κοινωνικά υποκείμενα και δούλοι του Θεού. Αλλωστε το κείμενο είναι σύμφωνο με τις θρησκευτικές κοσμοεικόνες της ορθοδοξίας, αφού είναι κατάσπαρτο από μία κοινή στην πατερική σκέψη θεολογική επιχειρηματολογία. Όπως, όταν ζητούν οι πένητες την συμμόρφωση των πλουσίων τονίζοντάς τους:

---

<sup>215</sup> I. Ševcenko, ό.π. 1960, σ. 188.

<sup>216</sup> I. Ševcenko, ό.π., σ. 203 στοίχοι 1-2-3.

“πεισάτωσαν ὑμᾶς οἱ κατά τούς χρόνους Νῶε, τῆ τῶν παθῶν ἀμετρία διαφθαρέντες ἐξ ὕδατος οἱ κατά τούς Σοδομίτας, οὓς το πῦρ ἄνωθεν κατελθόν διά φιληδονίαν κατέφλεξεν οἱ κατά τούς Αἰγυπτίους, οὓς ὁ ἀήρ καί ἡ θάλασσα διά φιλαρχίαν ἐκάλυπεν οἱ κατά τόν Δαθάν καί Ἀβιρών, οὓς ἡ γῆ διά φιλοδοξίαν διαστᾶσα κατέπε”<sup>217</sup>

Πολλά κοινά αποσπάσματα παρατηρεῖ και ο Ι. Ševcenko μεταξύ του συγκεκριμένου διαλόγου και ενός κειμένου του πατριάρχου Αθανασίου (Vat. Gr. 2219) που εντάσσεται στην δεύτερη περίοδο της πατριαρχίας του το 1309 μ. Χ., στο οποίο υπεραμύνεται τους φτωχούς.<sup>218</sup> Χαρακτηριστική είναι και η υπενθύμιση του J. Booramra ότι ο κοντινότερος στον Αθανάσιο συγγραφέας του ΙΔ’ αιώνα είναι ο Α. Μακρεμβολίτης με τον “διάλογό του” στον οποίο καταδικάζει την εκμετάλλευση των φτωχών θεωρώντας την αιτία της κατάρρευσης της αυτοκρατορίας, παροτρύνοντας μια επιστροφή στις χριστιανικές αρχές ως μόνη οδό σωτηρίας.<sup>219</sup> Ο διάλογος προδίδει έτσι την κοινωνική λειτουργικότητα της θρησκείας, κάτι που παρατηρεῖ και ο Ι. Ševcenko λέγοντας ότι το κείμενο απηχεί τα κοινωνικά προβλήματα της 4ης δεκαετίας του ΙΔ’ αιώνα.<sup>220</sup>

---

<sup>217</sup> ὁ.π., 203-4 στίχοι 17- 21.

<sup>218</sup> ὁ.π., σ. 188. όπου ο ερευνητής αιτιολογεί (στην υποσ. 6) την ομοιότητα της αρθρωσεως και γενικά των κειμένων στο γεγονός ότι και στις δύο περιπτώσεις υπάρχουν παρόμοιες καταστάσεις: οι Τουρκικές νίκες συνδυαζόμενες με την κοινωνική δυστυχία στο Βυζάντιο.

<sup>219</sup> J. L. Booramra, *The church and social reform. The policies of the patriarch Athanasios of Constantinople*. Fordham University Press. New York, 1993, p. 11.

<sup>220</sup> Ι. Ševcenko, ὁ.π., σ. 202



Για όλους τους παραπάνω λόγους μπορούμε να εγγράψουμε το κείμενο στο ευρύ φάσμα της πολιτικής θεολογίας και κατ' επέκταση στην συνολική πολιτική ιδεολογία του βυζαντίου, με την ιδιαιτερότητα ότι αποτελεί έναν νοθετικό λόγο όχι προς τον ηγεμόνα αλλά προς τους πλούσιους που φαίνεται ότι εξουσίαζαν με τον πλούτο τους τόσο την παραγωγική δραστηριότητα, όσο και την σύνολη κοινωνική ζωή. Προσδίδεται έτσι μια νέα οπτική στην ερμηνευτική των γεγονότων που συγκλόνισαν την βυζαντινή αυτοκρατορία στα μέσα του ΙΔ' αιώνα και ιδιαίτερα της πρώτης φάσης της Ζηλωτικής επανάστασης(1342-5 μ. Χ. ). Προτού όμως ερμηνεύσουμε το κείμενο απαιτείται μια σύντομη αναφορά στο ιστορικό πλαίσιο (από την σκοπιά της πολιτικής εξουσίας), μέσα στο οποίο έγινε η συγγραφή του.

## Κεφάλαιο 2. Ένα σύντομο ιστορικό πλαίσιο.

Τον Ιούνιο του 1341 μ. Χ. πέθανε μετά από σύντομη ασθένεια ο αυτοκράτορας του βυζαντίου Ανδρόνικος Γ' ο Παλαιολόγος.<sup>221</sup> Ο Ιωάννης Ε' ο νόμιμος διάδοχός του δεν ήταν ούτε δέκα χρονών και γι' αυτό ο Ι. Καντακουζηνός ανέλαβε καθήκοντα επιτρόπου αντιβασιλέως.<sup>222</sup>

Γεγονός είναι ότι ο Ανδρόνικος Γ' δεν είχε δηλώσει με σαφήνεια πως σε περίπτωση θανάτου του, αντιβασιλέας θα γινόταν ο Καντακουζηνός<sup>223</sup>. Έτσι εξ' αρχής την θέση της αντιβασιλείας διεκδίκησε και ο πατριάρχης Κων/λης Ιωάννης Δ' Καλέκας, επικαλούμενος όπως και ο Καντακουζηνός, γεγονότα και μαρτυρίες που κατά την γνώμη του απεκαλύπτετο η βούληση του Ανδρονίκου Γ', σχετικά με την ανάθεση της φροντίδας του ανήλικου γιου του<sup>224</sup>. Τα τυπικά καθήκοντα του αυτοκράτορος ασκούσε η Άννα της

---

<sup>221</sup> Α. Χρυστοφιλοπούλου, *Η αντιβασιλεία εις το βυζάντιο στο Σύμμεικτα*, τ. β', Ε. Ι. Ε. Κέντρο Βυζαντινών ερευνών, Αθήνα 1970, σ. 91.

<sup>222</sup> Ο Ι. Καντακουζηνός αφού έκανε τις απαραίτητες ρυθμίσεις για την κηδεία του αυτοκράτορα, μετακόμισε στο αυτοκρατορικό παλάτι. Οι δύο πρώτες ενέργειες που έκανε ήταν να στείλει επιστολές στους κυβερνήτες των επαρχιών που τους συνιστούσε να μην επιχειρήσουν οποιοδήποτε αυτονομιστική επαναστατική ενέργεια και προειδοποίησε τους φοροεισπράκτορες πως θα λογοδοτούσαν για τους λογαριασμούς τους, ακριβώς σαν να ζούσε ο αυτοκράτορας. D. Nicol, *Οι τελευταίοι αιώνες του Βυζαντίου*. Παπαδήμας, Αθήνα 1996, σ. 295/ Ι. Καντακουζηνού, *Ιστορία* II, σ. 14-5.

<sup>223</sup> D. Nicol, *Byzantine family of Kantakouzenos*, D. O. S. 11, 1968, p. 44

<sup>224</sup> D. Nicol, *Byzantine family of Kantakouzenos*, ο.π., σ. 45 / D. Nicol, *Οι τελευταίοι αιώνες του Βυζαντίου*, ό.π., σ. 296-7 / Α. Χρυστοφιλοπούλου, ό.π., σ. 116-7.

Σαβοΐας, μητέρα του νόμιμου αυτοκράτορα<sup>225</sup>. Η διαχείριση των αυτοκρατορικών υποθέσεων ήταν υπόθεση αυτών των τριών ατόμων. Του πατριάρχη, του μεγάλου δομέστικου Ι. Καντακουζηνού και της βασιλομήτορος Άννης, οι οποίοι για κάποιο διάστημα πέτυχαν να συνεργαστούν μεταξύ τους, στην διοίκηση της αυτοκρατορίας<sup>226</sup>.

Υπάρχει όμως και ένα τέταρτο άτομο στην συντροφιά, ο Αλέξιος Απόκαυκος. Αυτός παριστάνοντας τον πιστό υπηρέτη του Καντακουζηνού είχε αποκτήσει μεγάλη δύναμη και πλούτο στην πρωτεύουσα μετά το 1328<sup>227</sup>. Αυτός είχε το αξίωμα του μεγάλου Δούκα ή του Υψηλού Ναυάρχου και μετά τον θάνατο του αυτοκράτορα Ανδρόνικου Γ' προσπάθησε να πείσει τον Καντακουζηνό να ανακηρυχθεί αυτοκράτορας<sup>228</sup>. Ο Καντακουζηνός αρνήθηκε να συμπράξει στο σχέδιο του Απόκαυκου, έτσι ο τελευταίος έγινε ο κύριος υποστηρικτής του πατριάρχη και της βασιλομήτορος Άννας<sup>229</sup>.

---

<sup>225</sup> Α. Χριστοφιλοπούλου, ό.π., σ. 117. / Ν. Γρηγοράς, *Ιστορία* II, σ. 584. / Λ. Μαυρομαμάτη, *Οι Πρώτοι Παλαιολόγοι, προβλήματα πολιτικής πρακτικής και ιδεολογίας*, Αθήνα 1983, σ. 88.

<sup>226</sup> D. Nicol, *Οι τελευταίοι αιώνες του Βυζαντίου 1261- 1453*, Παπαδήμας, Αθήνα 1996, σ. 297.

<sup>227</sup> ό.π.

<sup>228</sup> D. Nicol, ό.π. 1996, σ. 298

<sup>229</sup> D. Nicol, ό.π., σ. 298 / Οι Καλέκας και Απόκαυκος ήταν δημιουργοί και αρχηγοί του αντικαντακουζηνικού συνασπισμού και αποτέλεσαν την λεγόμενη "ομάδα" της Βασιλομήτορος Άννας. "Η ομάδα της Άννας δεν ήταν φορέας καμίας ιδεολογίας και κανενός πολιτικού προγράμματος. Το κοινό γνώρισμα των μελών της ήταν οι άμετρες προσωπικές τους φιλοδοξίες για εξουσία και χρήμα, επενδεδυμένες με θέσεις και πρακτικές, που καθορίζονταν από την αντίθεσή τους προς τον Καντακουζηνό και την ανάγκη τους να εκμεταλλευτούν στο έπακρο τις δυνατότητες που τους παρέιχε η πολιτική συγκυρία. Ένα τυχαίο γεγονός, όπως ο θάνατος του

Τον Ιούλιο του 1341 ο Ι. Καντακουζηνός ως μέγας Δομέστικος και διοικητής των αμυντικών δυνάμεων της αυτοκρατορίας αναγκάστηκε να εγκαταλείψει την πρωτεύουσα, ώστε να υπερασπιστεί τα σύνορά της από τους Σλάβους, τους Τούρκους και τους Βουλγάρους που απειλούσαν άμεσα τα βόρεια σύνορα του βυζαντίου<sup>230</sup>. Κατά την διάρκεια της απουσίας του, ο Α. Απόκαυκος κινήθηκε κατά της νομίμου εξουσίας προσπαθώντας μέχρι και τον νόμιμο κληρονόμο Ιωάννη Ε' να απαγάγει. Ο Ι. Καντακουζηνός επέστρεψε τον Σεπτέμβριο του 1341 και παρότι πληροφορήθηκε την αποτυχημένη συνομωσία του Απόκαυκου, συγχώρησε τον παραβάτη δίνοντάς του άλλη μία ευκαιρία<sup>231</sup>.

Στην συνέχεια ο Καντακουζηνός φεύγει για δεύτερη φορά οδηγώντας το στρατό του στη Θράκη με σκοπό την ειρήνευση της αυτοκρατορίας και με προοπτική επανόδου του στην Κων/λη μετά από πέντε χρόνια<sup>232</sup>. Αμέσως μετά την απουσία του ο Απόκαυκος άρχισε εκ νέου να συνωμοτεί με την πλήρη συμπαράσταση του αντικανονικού (σύμφωνα με το κληρικό του ιδί-

---

αυτοκράτορα. ήταν αρκετό για να δημιουργήσει κενό εξουσίας, πρόσφορο να καλυφθεί από τυχοδιώκτες και καιροσκόπους (όχι ηθικά αλλά πολιτικά), όπως λ. χ. οι Καλέκας και Απόκαυκος, αφού δεν υπήρχαν πια ούτε οι δομές, ούτε οι θεσμοί ενός υγιούς κρατικού οργανισμού για να τους ανασχέσουν. Αντίθετα ο Καντακουζηνός ήταν ουσιστικά ο συνεχιστής της πολιτικής των πρώτων Παλαιολόγων.” Λ. Μαυρομάτη, ό.π., 1983, σ. 88-9. / Ο Ν. Γρηγοράς (*Ιστορία* II, σ. 590) θεωρεί αναφαίρετο δικαίωμα του Καντακουζηνού την ανάρρησή του στον θρόνο, γι'αυτό άλλωστε κατηγορεί τον πατριάρχη και τον Απόκαυκο, θεωρώντας μάλιστα ότι αν είχε πάρει την εξουσία ο Καντακουζηνός αμέσως μετά το θάνατο του Ανδρονίκου του Γ' θα είχε αποφευχθεί η κρίση.

<sup>230</sup> D. Nicol, ό.π., σ. 299

<sup>231</sup> D. Nicol, ό.π., σ. 300.

<sup>232</sup> ό.π., σ. 301

ωμα), αντιβασιλέα πατριάρχη - Ι. Καλέκα<sup>233</sup>. Η Άννα της Σαβοΐας του έδωσε το αξίωμα του Έπαρχου της πόλεως, το οποίο του παρείχε την δυνατότητα να απονέμει τιμές, διακρίσεις και τίτλους σε όλους τους εχθρούς του Καντακουζηνού<sup>234</sup>. Ο Πατριάρχης ανακηρύχθηκε επίσημα επίτροπος του μικρού αυτοκράτορα και οι οπαδοί ή άμεσοι συγγενείς διώχθηκαν και η περιουσία του Καντακουζηνού στην Κωνσ/λη δημεύτηκε<sup>235</sup>. Η απάντηση του

---

<sup>233</sup> Ο Ιωσήφ Καλόθετος(1350), μοναχός και λόγιος υπαινίσσεται την ενεργό ανάμιξη του πατριάρχη Ι. Καλέκα στις πολιτικές εξελίξεις της εποχής του, υπο την έννοια ότι ενθάρρυνε τον εμφύλιο πόλεμο, σε αντίθεση με τους ησυχαστές που επεδίωκαν την συμφιλίωση και ειρήνευση των αντιμαχόμενων παρατάξεων. Η άποψη του παραπάνω εκκλησιαστικού λογίου συμπίπτει με αυτή του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά, ο οποίος χαρακτήριζε τον Ι. Καλέκα “πατριάρχη και πολιτάρχη”. βλέπε χαρακτηριστικά: Κ. Κωτσιόπουλου, ό.π. 1997, σ. 157-8. / Δ. Τσάμη, *Ιωσήφ Καλοθέτου, Συγγράμματα*, Κ. Β. Ε., Θεσ/νίκη 1980.

<sup>234</sup> Ο πατριάρχης εγκαταστάθηκε στα ανάκτορα “συμπεριφερόμενος σαν αυτοκράτορας” και διόρισε τον Απόκαυκο “διοικητήν καί αγορανόμον καί έπίτροπον Βυζαντίου τε καί τῶν ὑπό τό Βυζάντιον πόλεων ἅμα και νήσων πασσῶν, καί ρητῶν καί ἀπορρήτων διανομέα”(Ν. Γρηγοράς, *Ιστορία* II, σ. 605). Με αυτοκρατορικό έγγραφο καθαιρείτο ο Ι. Καντακουζηνός από την αντιβασιλεία, ο οποίος διετάσσεται να ιδιωτεύσει στο Διδυμότειχο και να στείλει το στράτευμα στην Κων/πολη. Σε αυτοκρατορικά έγγραφα που στάλθηκαν στους διοικητές των πόλεων, ενημέρωναν για την αλλαγή στην αυτοκρατορική διοίκηση και χαρακτήριζαν τον Καντακουζηνό εχθρό της αυτοκρατορίας. Ν. Γρηγοράς, *Ιστορία* II, σ. 605 / Λ. Μαυρομάτης, ό.π. 1983, σ. 92.

<sup>235</sup> Λ. Μαυρομάτη ό.π. 1983, σ. 93. / G. Ostrogorsky, *Ιστορία του Βυζαντινού κρατους*, τ. 3<sup>ος</sup>, Δ. Βασιλόπουλος, Αθήνα 1981, σ. 206. /Φυλάκισαν την μητέρα του μεγάλου δομέστικου Θεοδώρα Παλαιολογίνα Καντακουζηνή (η οποία λόγω των κακουχιών και των ατιμώσεων στην φυλακή ασθένησε και πέθανε τον Γενάρη του 1342). δήμευσαν την περιουσία του και έθεσαν υπό διωγμό τους συγγενείς και φίλους

Καντακουζηνού που ήταν στο Διδυμότειχο ήταν να ανακηρυχθεί αυτοκράτορας αλλά τονίζοντας ταυτόχρονα την δυναστική του συγγένεια με τον οίκο των Παλαιολόγων<sup>236</sup>. Το αποτέλεσμα των παραπάνω είναι να συμβεί στο βυζάντιο ο χειρότερος εμφύλιος πόλεμος που είχαν δοκιμάσει ποτέ οι Ρωμαίοι, μια διαμάχη η οποία κατέστρεψε σχεδόν τα πάντα και που έκανε την Ρωμαϊκή αυτοκρατορία να μοιάζει με ασθενική σκιά του αλλοτινού της εαυτού<sup>237</sup>. Οι Βυζαντινοί χωρίστηκαν σε δύο παρατάξεις τους καντακουζηνικούς και τους οπαδούς των Παλαιολόγων<sup>238</sup>.

Η σύγκρουση όμως υπέθαλπε και μια βαθύτερη αντίθεση. Ο Καντακουζηνός αντιπροσώπευε τα συμφέροντα της αριστοκρατίας των γαιοκτημόνων που χρησιμοποιούσε τον πλούτο και την επιρροή της για να κάνει τον αφέντη πάνω στον αστικό πληθυσμό των πόλεων της Θράκης και της Μακεδονίας<sup>239</sup>. Ο πατριάρχης εκπροσωπούσε ένα αντικανονικό παράδειγμα όπως

---

του Ι. Καντακουζηνού στην βυζαντινή επικράτεια.: Ν. Γρηγοράς, *Ιστορία II*, σ. 608-9, 617. / Ι. Καντακουζηνός, *Ιστορία II*, σ. 219-22.

<sup>236</sup> Στις 26 Οκτωβρίου του 1341 ανακηρύχθηκε ο Καντακουζηνός αυτοκράτορας στο Διδυμότειχο. “Για να διατηρήσει όμως ακλόνητη την αρχή της νομιμότητας στην οποία έμεινε πιστός σ’ ολόκληρη τη διάρκεια του εμφυλίου πολέμου, μνημόνευε στην πρώτη θέση τα ονόματα της αυτοκράτειρας Άνας και του νόμιμου αυτοκράτορα Ιωάννη Ε’ και έπειτα έθετε τον εαυτό του και τη σύζυγό του Ειρήνη”: G. Ostrogorsky, *Ιστορία του Βυζαντινού κράτους*, τ. 3<sup>ος</sup>, Δ. Βασιλόπουλος, Αθήνα 1981, σ. 206. / Ι. Καντακουζηνός, *Ιστορία II*, σ. 165-7.

<sup>237</sup> Ι. Καντακουζηνός, *Ιστορία II*, σ. 12.

<sup>238</sup> Ο Ν. Γρηγοράς (*Ιστορία II*, σ. 613) είναι χαρακτηριστικός: “Καί ἦν ἰδεῖν εἰς δυο μοιρας σχισθέν τό τῶν Ρωμαίων γένος ἅπαν κατά πᾶσαν πόλιν καί χώραν”.

<sup>239</sup> “Ο βυζαντινός δεσποτισμός όταν βρισκόταν στη μεγάλη του ακμή, είχε ανοικοδομήσει πάνω στα ερείπια της παλαιάς αστικής διοικήσεως ένα πανίσχυρο γραφειοκρατικό σύστημα και ανάγκασε έτσι την αστική ζωή να υποταχθεί στο ζυγό

αυτό του Ν. Μυστικού τον 10ο αιώνα και γνωρίζουμε ήδη ότι παποκαισαρικά σημαινόμενα δεν τα σηκώνει η βυζαντινή ιστορία, τα ανέχεται προσωρινά ιδίως σε στιγμές κρίσεως όπως η παραπάνω<sup>240</sup>. Ο πατριάρχης, επικαλούμενος τη νομιμότητα (ένα έγγραφο του Ανδρόνικου Γ' που τον νομιμοποιούσε στα καθήκοντα του επιτρόπου που γράφτηκε περίπου το 1335) και λόγω του κύρους του ως προκαθήμενου της ορθόδοξης εκκλησίας, κατέστη ο ουσιαστικός ρυθμιστής της πολιτικής καταστάσεως, μαζί με τον Α. Από-

---

του ολοκληρωτικού συγκεντρωτισμού του. Με την εξασθένηση της κεντρικής εξουσίας άρχισαν να κερδίζουν πάλι έδαφος οι τοπικές δυνάμεις και η ζωή στις πόλεις φάνηκε να ανανεώνεται": G. Ostrogorsky, ό.π., σ. 210. / Κατά τον Κ. Κωτσιόπουλο (*Οι Ζηλωταί της Θεσ/νίκης και η λαϊκή τους βάση*, ανάτυπο από τα Βυζαντινά 18, Θεσ/νίκη 1995-6, Κ. Β. Ε., σ. 278-9) οι ύστεροι χρόνοι στο βυζάντιο χαρακτηρίζονται από μια εντεινόμενη οικονομική κρίση λόγω: α. της αυξημένης δύναμης των μεγαλο-γαιοκτημόνων, απόρροια της οποίας είναι η διάβρωση και αποδυνάμωση πολλών κοινωνικών θεσμών της αυτοκρατορίας β. της παρουσίας των δυτικών δυνάμεων στα εδάφη της αυτοκρατορίας με αυξημένα και διευρημένα προνόμια γ. της αποψιλώσεως της βυζαντινής υπαίθρου που οδηγεί σε κύμα μεταναστευτικό στα αστικά κέντρα, διογκώνοντας το ρεύμα της κοινωνικής απομόνωσης και της ανεργίας. / Ο Α. Αγγελόπουλος (*Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός*, Π. Ι. Π. Μ., Θεσ/νίκη 1970, σ. 16-7) σωστά επισημαίνει και την τοκογλυφία ως κυρίαρχη αιτία της οικονομικής και κοινωνικής κρίσης της περιόδου.

<sup>240</sup> Εισήχθησαν διάφορες καινοτομίες προκειμένου να ενισχυθεί ο άμεσος πολιτικός ρόλος του πατριάρχη, όπως η μεταφορά της κατοικίας του στα ανάκτορα, σημαντικές αλλαγές στην περιβολή του, το προνόμιο να φέρει ερυθρά πέδιλα και καλύπτρα χρυσή μεταξωτή, όπως και το δικαίωμα να υπογράφει με υακίνθινη μελάνη. Η πολυπληθής οικογένεια του Καλέκα αμείφθηκε από τον Απόκαυκο με πλούσιες πρόνοιες, προκειμένου να τον δεσμεύσει ακόμη περισσότερο στα σχέδιά του. βλέπε Α. Μαυρομάτη, ό.π. 1983, σ. 98. / Ν. Γρηγοράς, *Ιστορία ΙΙ*, σ. 697-8. / Ι. Καντακουζηνός, *Ιστορία ΙΙ*, σ. 218.

καυκο τουλάχιστον μέχρι τον θάνατο του τελευταίου το 1345<sup>241</sup>. Ο Απόκαυκος ανήκει στην αριστοκρατική τάξη, κατηγορείται όμως ως προδότης της τάξεως του, στο βαθμό που θεωρείται από τους κύριους εκπροσώπους της τάξης του (Καντακουζηνό- Γρηγορά) ανάξιος να συγκαταλέγεται μεταξύ των ευγενών<sup>242</sup>. Ο Κ. Ρ. Matschke<sup>243</sup> υποστηρίζει ότι ο Απόκαυκος ανή-

---

<sup>241</sup> Ο Ν. Γρηγοράς αναφέρει στην ιστορία του (ΧΙΙ, 3, σ. 579) ότι ο πατριάρχης πείστηκε από τον Α. Απόκαυκο να διεκδικήσει για τον εαυτό του “την των κοινων πραγματων επιτροπικην διοικησιν”. Ο πατριάρχης (Ν. Γρηγορά, ό.π. ) δικαιολογεί την στάση του αναφερόμενος στο παράδειγμα του πατριάρχη Αρσενίου (1261-5), τον οποίο μάλιστα κατηγορεί για αφέλεια και ραθυμία λόγοι για τους οποίους ξέφυγε από τον έλεγχο της εκκλησίας η κρατική εξουσία.

Κατά την Β. Γεωργιάδου [*“Και προδότης σαφής καθιστάμενος”*, *Σχετικά με την κοινωνική προέλευση και απήχηση του Μεγάλου Δουκός Αποκαύκου (1281/2-1345)*, πρακτικά του Ι΄ Πανελληνίου Ιστορικού Συνεδρίου - Θεσσαλονίκη, Μάιος 1989, σ. 82- 4], “ο Απόκαυκος ωθούσε τον Καλέκα να διαδραματίσει το ρόλο του Αρσενίου γενικότερα και όχι μόνο στο επίπεδο της συμμετοχής της εκκλησίας στη διοίκηση των κοινών. Μπορεί επίσης κανείς, με μεγάλη πιθανότητα να μην πέσει έξω, να συμπεράνει ότι ο εμπνευστής του Καλέκα, Απόκαυκος, προσπαθούσε να βρεί στην εκκλησία το στήριγμα που τόσο είχε ανάγκη για να υποστηρίξει τη γενικότερη πολιτική του. Τα γεγονότα, που ακολούθησαν αποδεικνύουν ότι το στήριγμα όχι μόνο βρέθηκε αλλά η παρουσία του απέφερε καρπούς, αφού ο πατριάρχης με την ιδιότητα του συναυτοκράτορα έδωσε απεριόριστη εξουσία στον Απόκαυκο, ενώ ταυτόχρονα συνηγορεί μαζί του επι φθορά του Καντακουζηνού.”

<sup>242</sup> Θεωρείται ανάξιος, όπως σωστά παρατηρεί η Β. Γεωργιάδου, όχι γιατί δεν ανήκει στην τάξη των ευγενών (αντιθέτως ήταν ευγενής με κάποια ευρύτερη έννοια), αλλά γιατί αποδείχθηκε αχάριστος για την ίδια του την τάξη (ό.π., σ. 77 και 79). Η αχαριστία του εντοπίζεται στο ότι σκόπευε ανοικτά να ανατρέψει την καθεστηκυία τάξη πραγμάτων (προχώρησε σε δημεύσεις περιουσιών των πλουσίων τις οποίες διένειμε στα λαϊκά στρώματα . Ν. Γρηγορά, *Ιστορία*, ΧΙΙ, 11, σ. 610) στο βαθμό που θεωρήθηκε από τους δύο κυριότερους ιστορικούς της εποχής (Ν. Γρηγορά - Ι.



κε στο τμήμα εκείνο της βυζαντινής αριστοκρατίας που συνδεόταν με τους εμπορο-βιοτεχνικούς κύκλους και όχι με τους μεγάλους γαιοκτήμονες, αν και η Α. Λαΐου<sup>244</sup> ανέπτυξε την άποψη ότι οι εμποροβιοτεχνικοί κύκλοι της

---

Καντακουζηνό), ο πιο επικίνδυνος ανατροπέας της βυζαντινής κοινωνίας, παίζοντας ένα ρόλο δικτάτορα απέναντι στη βυζαντινή αριστοκρατία στα μέσα του ΙΔ' αιώνα. (Β. Γεωργιάδου, ό.π., σ. 80, 84-5).

<sup>243</sup> Κ. Ρ. Matschke, *Johannes Kantakuzenos, Alexios Apocaucos und die Byzantinische Flotte in der Burgerkriegs periode 1340-1355*, Actes du XIVe Congres International des Etudes Byzantines, τομ. Β', Βουκουρέστι 1971, σ. 204-5.

<sup>244</sup> Α. Λαΐου, *The Greek Merchant of the Palaeologan Period: A Collective Portrait*, Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών 57, Αθήνα 1982, σ. 96-127. / Ορθότερη φαίνεται η άποψη του G. Ostrogorsky(ό.π., σ. 210), ο οποίος παρατηρεί ότι η αστική ζωή στην υστεροβυζαντινή εποχή δεν δημιούργησε μια ανθηρή τάξη εμπόρων και βιοτεχνών, αφού παρέμεινε κάτω από τον έλεγχο της τοπικής αριστοκρατίας των γαιοκτημόνων, παρότι οι συνθήκες οι οποίες δραστηριοποίησαν τη βυζαντινή αστική ζωή στα μέσα του ΙΔ'αιώνα "έχουν πολλά παράλληλα στη σύγχρονη ιστορία των Ιταλικών και των Φλαμανδικών πόλεων και εντάσσονται στο γενικό πλαίσιο των αστικών κοινωνικών αγώνων στην Ευρώπη την εποχή εκείνη". / Ο Γ. Κορδάτος (*Η Κοιμωύνα της Θεσ/ίκης, 1342-9*, Αθήνα 1981, σ. 30) παρατηρεί ότι από τον 10ον αιώνα και μετά αναδύεται στην βυζαντινή αυτοκρατορία μια νέα τάξη, η αστική, η οποία ενώ κυριαρχεί στην αγορά, από πολιτική άποψη παραμένει μια τάξη υποδουλωμένη, αφού η πολιτική εξουσία βρίσκεται πάντα στα χέρια των αρχόντων και η πολιτική μορφή του κράτους δεν αλλάζει. / Ο L. Maksimovic (*Η Μονεμβασία και η κοινωνικο-οικονομική φυσιογνωμία της Βυζαντινής πόλης κατά την εποχή των Παλαιολόγων*, Βυζαντινά μελέται, τ. β', Αθήνα, σ. 92-8) υποστηρίζει ότι η Βυζαντινή πόλη δεν συνιστά μια κοινωνική αυστηρή ιδιαιτερότητα σε σχέση με την ύπαιθρο. Αν και η Κων/πολη και η Θεσ/ίκη αποτελούν κάποια εξαίρεση, αν και εδώ η γεωργική παραγωγή έχει μεγάλη σημασία ενώ η βιοτεχνία βρίσκεται σε παρακμή. Υπό αυτές τις συνθήκες στην υστεροβυζαντινή πόλη κυριαρχεί η αριστοκρατία της γης που κατέχει τις σπουδαιότερες θέσεις στην διοίκηση και τον σπουδαιότερο οικονομικό

εποχής ήταν σχετικά ανίκανοι για εγχειρήματα μεγάλου βεληνεκούς. Παρόλα αυτά με την αντικατακουζηνική του στάση ο Απόκαυκος απέδειξε ότι σκόπευε ανοικτά στην ανατροπή της καθεστηκυίας τάξης πραγμάτων<sup>245</sup>.

---

παράγοντα. Οι “μέσοι” είναι οι εγκατεστημένοι στην πόλη έμποροι και βιοτέχνες, οι οποίοι όμως δεν αποτελούν μια συγκροτημένη αστική τάξη, αλλά αποτελούσαν την εμβρυακή φάση της ανάπτυξής της, κάτι που δεν ολοκληρώθηκε μιας και το κοινωνικό αυτό στρώμα δέχθηκε αποφασιστικά κτυπήματα κατά τον εμφύλιο του 1341-7 και κατόπιν στον πόλεμο με την Γένοβα 1349 κ. εξ., στο βαθμό που κατά το δεύτερο ήμισυ του αιώνα δεν αναφέρονται παρά πενιχρά από τις πηγές. Εδώ όμως παρατηρεί ότι οι αριστοκράτες της γης κατά την διάρκεια του ΙΔ’ αιώνα και λόγω της μείωσης των εκτάσεων τους και σε συνδυασμό με την ασήμαντη ανταγωνιστικότητα των μέσων στράφηκαν όλο και περισσότερο σε ασχολίες αστικού τύπου αν και όχι πάντοτε συνδεδεμένες με την πόλη από άποψη γεωγραφική, χωρίς όμως να αποτελεί κάποια ποιοτική πρόοδο, μια και ασχολήθηκαν κυρίως με την τοκογλυφία και την πρόσκαιρη μορφή ενασχόλησης με την βιοτεχνία. / Κατά τον A. Bryer, (*The Structure of the Late Byzantine Town: “Dioikismos” and the “Mesoι”, Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman society*, Birmingham- D. Oaks 1986, p. 271ff) οι “μέσοι” που αναφέρονται στις πηγές την εποχή των Παλαιολόγων αποτελούν την αστική τάξη που ασχολείται τόσο με το εμπόριο όσο και με την αγροτική παραγωγή.

<sup>245</sup> Ο Λ. Μαυρομμάτης (ό.π. 1983, σ. 95) παρατηρεί ότι ο Καντακουζηνός έβλεπε ότι οι Καλέκας - Απόκαυκος και οι συγκυριακοί τους σύμμαχοι “για να διατηρηθούν στην εξουσία αποδιοργάνωναν με την πρακτική τους ότι απέμενε από τον κρατικό μηχανισμό και κατέλυαν την κυρίαρχη ιδεολογία των Παλαιολόγων”. / Ο G. Ostrogorsky παρατηρεί ότι το “ουσιαστικό πρόβλημα στη διάρκεια του εμφυλίου πολέμου ήταν στην πραγματικότητα οι εσωτερικές κοινωνικές διαμάχες και αυτή ήταν η κύρια αιτία για τις ευρύτατες και καταστρεπτικές του συνέπειες. Η αυξανόμενη οικονομική κρίση όξυνε τις αντιθέσεις ανάμεσα στις διάφορες τάξεις. Στο βαθμό που εξασθενούσε και πτώχευε η αυτοκρατορία, αυξανόταν και η αθλιότητα των ευρύτερων λαϊκών στρωμάτων στις επαρχίες και στις πόλεις”, και συνεχίζοντας τονίζει ότι “Η ριξη ανάμεσα στην αντιβασιλεία της Κων/πόλεως και τον αρχηγό της αριστοκρατίας

Άλλωστε νομιμοποίησε και τις αντιδράσεις κατά του Καντακουζηνού και στις υπόλοιπες πόλεις της αυτοκρατορίας, όπου επικράτησε η αντιαριστοκρατική ομάδα. Όπως π. χ. στην Ανδριανούπολη<sup>246</sup> όπου έβαλε το γιο του Μανουήλ κυβερνήτη και αντιπρόσωπο της αντιβασιλείας<sup>247</sup>, ή στην Θεσ/νίκη όπου κορυφώνονται τα γεγονότα του εμφυλίου με τα Ζηλωτικά<sup>248</sup>.

---

Καντακουζηνό έφερε στο προσκήνιο τις κοινωνικές αντιθέσεις που δονούσαν την αυτοκρατορία”(ό.π., σ. 210-1).

<sup>246</sup> Στην περιοχή της Ανδριανούπολης έγινε επανάσταση κατά του Καντακουζηνού και των ευγενών που κατέληξε σε φυλακίσεις και δημεύσεις των περιουσιών τους και κατάληψη της εξουσίας από τον λαό με αρχηγό τον χειροτέχνη Βρανό: Κ. Κωτσιόπουλου, ό.π., σ. 53.

<sup>247</sup> “Όπως σωστά παρατηρεί ο G. Ostrogorsky (ό.π., σ. 211) “Ο Α. Απόκαυκος στον ένοπλο αγώνα του εναντίον του Καντακουζηνού στηρίχθηκε στις λαϊκές μάζες και υποδαύλισε το πνεύμα της κοινωνικής επαναστάσεως εναντίον των αριστοκρατικών οπαδών του αντιπάλου του... Στην Ανδριανούπολη ξέσπασε επανάσταση εναντίον της τοπικής αριστοκρατίας και γρήγορα ο σπινθήρας μεταδόθηκε και στις άλλες θρακικές πόλεις. Τα μέλη των αριστοκρατικών και των πλουσίων τάξεων, οι οπαδοί του ισχυρού Καντακουζηνού, εξολοθρεύτηκαν παντού”.

<sup>248</sup> “Οι ταξικές συγκρούσεις έλαβαν τις μεγαλύτερες διαστάσεις και την μεγαλύτερη ένταση στη Θεσσαλονίκη, στο μεγάλο αυτό λιμάνι με τον ανομοιογενή πληθυσμό, όπου συνυπήρχε ο υπερβολικός πλούτος με την πιο αφόρητη αθλιότητα. Η Θεσ/νίκη, που πάντοτε κατείχε ξεχωριστή θέση στην αυτοκρατορία, ήταν ένας χώρος, όπου εμφανίζονταν κάθε είδους φιλελεύθερες διεκδικήσεις και διέθετε μια ισχυρή λαϊκή παράταξη με σταθερή οργάνωση και με μια οπωσδήποτε ξεκαθαρισμένη πολιτική ιδεολογία. Ήταν το κόμμα των Ζηλωτών. Εδώ το αντι-αριστοκρατικό κίνημα δεν εκδηλώθηκε ως ένα βίαιο ξέσπασμα των λαϊκών αισθημάτων αλλά με την κατάληψη της εξουσίας από τους Ζηλωτές το 1342 έγινε για ορισμένο διάστημα το κυρίαρχο σύστημα. Οι Ζηλωτές εκδίωξαν τους οπαδούς του Καντακουζηνού και εγκαθίδρυσαν στη Θεσ/νίκη το δικό τους καθεστώς”: G. Ostrogorsky, ό.π., σ. 211. / Ο Ν. Οικονομίδης (*Η Αναγέννηση και το Βυζάντιο*, Ευρωπαϊκό Πολιτιστικό Κέντρο

Ο Απόκαυκος έσπευσε με πολλά πλοία να εφοδιάσει και να υποστηρίξει ό-  
πως και να νομιμοποιήσει την εξουσία των Ζηλωτών<sup>249</sup>. Η Θεσ/νίκη συν-  
διοικήθηκε από εκπρόσωπο της Κων/πολης και των Ζηλωτών(Μιχαήλ και  
Ανδρέας Παλαιολόγος), χωρίς να είναι γνωστό αν υπήρξε καταμερισμός

---

Δελφών, Βυζάντιο και Ευρώπη, Α' Διεθνής Βυζαντινολογική συνάντηση, Αθήνα  
1987, σ. 250) συνδέει το κίνημα των Ζηλωτών με τις εμποροβιοτεχνικές μεσαιές  
τάξεις της Θεσ/νίκης. / Ο Α. Βακαλόπουλος (*Ιστορία της Θεσ/νίκης*, Θεσ/νίκη 1983, σ.  
139) τονίζει την ύπαρξη "ίσχυρης αστικής τάξεως" στην Θεσ/νίκη, τους λεγόμενους  
μέσους, οι οποίοι μαζί με τα λαϊκά στρώματα ήρθαν αντιμέτωποι των αρχόντων, των  
δυνατών και του κλήρου που δεν μπορούσαν να ανεχθούν την ανάμειξη και την  
άνοδο των νεοπλούτων (αστών) στην εξουσία. Ο ίδιος άλλωστε συνδέει τους Ζηλωτές  
με την αστική τάξη της πόλης. (ό.π., σ. 150-1). / Ο σύγχρονος της εποχής ιστορικός Ι.  
Καντακουζηνός (*ΙστορίαII*, σ. 176, 177, 179, 234, 235) παρατηρεί ότι οι "μέσοι"  
(διαιρεί την βυζαντινή κοινωνία σε τρεις τάξεις: άριστοι ή δυνατοί, μέσοι και δήμος)  
των πολιτών αναγκάστηκαν προκειμένου να αποφύγουν τις διώξεις να συνταχθούν με  
τους Ζηλωτές. Αναφέρεται και από τον Λ. Μαυρομάτη, ό.π. 1983, σ. 100. / Ειδικά  
για την Θεσ/νίκη όπως έχει παρατηρήσει η Β. Νεράντζη- Βαρμάζη (*Η Θεσ/νίκη μετά το  
τέλος του κινήματος των Ζηλωτών*, Η Θεσ/νίκη, Κέντρο Ιστορίας Θεσ/νίκης- Δήμος  
Θεσ/νίκης 1985, σ. 222), δύο ήταν οι κύριες πηγές πλουτισμού για τους κατοίκους της  
"η εκμετάλλευση της γης έξω από τα τείχη της πόλης και το εμπόριο", σημειωτέον δε  
ότι ως το 1371 το μεγαλύτερο μέρος της υπαίθρου ανήκε στους Σέρβους. /Ο Α.  
Καζντάν (*Κεντρομόλες και κεντρόφυγες τάσεις στο Βυζαντινό κόσμο 1081-1261, Η  
δουλή της Βυζαντινής κοινωνίας*, Βυζαντιακά τ. Γ', Θεσ/νίκη 1983, σ. 95) παρατηρεί  
ότι "το βυζάντιο δεν γνώρισε την αυτόνομη αστική κοινότητα και αν παρατηρούνται  
μερικά στοιχεία των ελευθεριών των πόλεων από πρακτική άποψη, μέχρι την  
εξέγερση των Ζηλωτών στην Θεσ/νίκη 1342-9, δεν μπορούμε να μιλάμε για σοβαρή  
αστική κίνηση"

<sup>249</sup> Κ. Κωτσιόπουλος, ό.π. 1997, σ. 57. / Ν. Γρηγορά. *ΙστορίαII*. σ. 634.

των ευθυνών και των αρμοδιοτήτων αυτής της συγκυβέρνησης.<sup>250</sup> Το 1345 ο δεύτερος γιος του Απόκαυκου ο Ιωάννης έγινε κυβερνήτης της Θεσ/νίκης, την πραγματική εξουσία όμως κρατούσε ο Μιχαήλ Παλαιολόγος αρχηγός των Ζηλωτών<sup>251</sup>. Η μορφή της εξουσίας που αναπτύσσεται στην Θεσ/κη δεν συμμορφώνεται απλώς προς τα γενικότερα βαλκανικά πρότυπα, αλλά προσομοιάζει, στη δεδομένη τουλάχιστον ιστορική στιγμή, στην οργάνωση της εξουσίας στο ίδιο το κέντρο της αυτοκρατορίας, την Κων/πολη. Ο Μητροπολίτης Θεσ/νίκης ανακηρύσσεται πρόεδρος δημοκρατίας στη Ζηλωτική πολιτεία, όπως και ο πατριάρχης Κων/πόλεως είναι ως αντιβασιλέας, ο τυπικός ρυθμιστής της εξουσίας<sup>252</sup>. Ο ουσιαστικός όμως ρυθμιστής του πολι-

---

<sup>250</sup> Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι οι αρχηγοί των Ζηλωτών ενώ συνδέονται με τους εμποροναυτικούς κύκλους (π. χ. ο Ανδρέας ήταν αρχηγός της ναυτικής συντεχνίας), ήταν μέλη της βυζαντινής αριστοκρατίας. Βλέπε χαρακτηριστικά Λ. Μαυρομάτη, ό.π. σ. 101-2ειδικά υποσ. 61. / Ο Κ. Κωτσιόπουλος (ό.π., σ. 58) παρατηρεί χαρακτηριστικά: “Η συνδυασμένη δυαδική εξουσία στη Θεσ/νίκη, των αρχηγών των Ζηλωτών με τον απεσταλμένο της Κων/πόλεως διοικητικό υπάλληλο (ο οποίος πολλές φορές αποδείκτηκε φερέφωνο των επαναστατών), δεν δίστασε να εφαρμόσει το πολιτικά παράδοξο σχήμα της επαναστατικής ή κατ’ άλλους προλεταριακής κινητοποίησης με την συντηρητική νομιμοφροσύνη στο βασιλικό οίκο των Παλαιολόγων”

<sup>251</sup> Γ. Θεοχαρίδη, *Ιστορία της Μακεδονίας κατά τους μέσους χρόνους (285-1345)*, Ε. Μ. Σ., Θεσ/νίκη 1980, σ. 400. / Ι. Καντακουζηνός, *Ιστορία II*, σ. 568-82.

<sup>252</sup> Ο Αρχιεπίσκοπος Μακάριος αναγνώρισε το νέο καθεστώς στην Θεσ/νίκη και ανακηρύχθηκε πρόεδρος δημοκρατίας: Γ. Κορδάτου, *Ιστορία της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, τ β' 1204- 1453*, 20ος αιώνας, Αθήνα 1960, σ. 259 και υποσ. 5. / Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το άρθρο του Κ. Κύρρη, *Ο Κύπριος αρχιεπίσκοπος Θεσ/νίκης Υακίνθος (1345-6) και ο ρόλος του στον αντιπαλαμικόν αγώνα*, Κυπριακά σπουδαί, Κ. Ε. 1961, σ. 91-122. όπου παρουσιάζεται η εναλλαγή των: Μακαρίου-Αντωνίου-Υακίνθου στον Μητροπολιτικό θρόνο της Θεσ/νίκης, έντονα συνδεδεμένες

τεύματος είναι ο Α. Απόκαυκος αριστοκρατικής καταγωγής ο οποίος έγινε πλούσιος κατά την διάρκεια του Α' εμφυλίου μεταξύ Ανδρόνικου Β' και Γ' και ενισχύεται από τους "μέσους" της Κων/πολης<sup>253</sup>. Αντίστοιχα στη Θεσ/νίκη ο Μιχαήλ Παλαιολόγος είναι αριστοκρατικής καταγωγής και συν-

---

με τις Βαρλααμιτικές κακοδοξίες και την πολιτική εμπλοκή του Πατριάρχη Ι. Καλέκα στα πολιτικά δρώμενα της εποχής. / Αξίζει να αναφερθεί και η σημαντική δικαστική εξουσία του Αρχιεπισκόπου Θεσ/νίκης, η οποία αποτελούσε παλαιά συνήθεια, και οι αποφάσεις της οποίας είχαν υποχρεωτικό χαρακτήρα για τους διαδίκους.: Α. Βακαλόπουλου, ό.π., σ. 143. Κατά τον παραπάνω συγγραφέα ο "Παναγιώτατος"(τίτλο που φέρει εκτός από τον πατριάρχη Κων/πόλεως μόνο ο αρχιεπίσκοπος Θεσ/νίκης) παίζει σπουδαίο ρόλο και σ' αυτά ακόμη τα πολιτικά γεγονότα, στο βαθμό που εκτός από προστάτης των χριστιανών μπορεί να χαρακτηριστεί ο πραγματικός διοικητής της πόλης. (ό.π., σ. 141)

<sup>253</sup> Ο Α. Απόκαυκος αναφέρεται ως νεόπλουτος, ο οποίος διέθετε μεγάλα οικονομικά μέσα σαν ταμίας βασιλικών χρημάτων, ικανός να αποβεί ο χρηματοδότης ή ένας από τους κυριότερους χρηματοδότες αυτού του πρώτου εμφυλίου πολέμου. Έτσι ο Απόκαυκος εθεωρήθη απαραίτητος και ο ίδιος εκμεταλλεύτηκε στο έπακρο τον πρώτο εμφύλιο για δικό του όφελος. Βλέπε Κ. Κύρρη, *Το Βυζάντιο κατά τον ΙΔ' αιώνα*, Λαμπούσα, Λευκωσία- Κύπρος 1982, σ. 23 και υποσ. 30. / Ο ίδιος συγγραφέας (Κ. Κύρρης, *Η κοινωνική κατάσταση των αρχόντων του Φαναρίου της Καρδίτσας 1342*, Θεσσαλικό ημερολόγιο, τ. 12<sup>ο</sup>, Λάρισα 1987, σ. 126-7) σε ένα άλλο του άρθρο αναφέρει τον Α. Απόκαυκο σαν ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα κοινωνικής ανέλιξης στα ανώτερα στρώματα της Βυζαντινής κοινωνίας, παρατηρώντας παράλληλα μια σειρά από ευγενείς κτηματίες (Γ. Βατάτζης, Μ. Τάγαρης κ. α.) τον ίδιο καιρό και στο ίδιο μέρος που να προέρχονται από χαμηλή τάξη. Αυτοί αποτέλεσαν μια νέα τάξη η οποία κατοικούσε μέσα στα κάστρα και "την αποτελούσαν υποτελείς ευγενείς που αντικαθιστούσαν στη διοικητική και στη κοινωνική επιφάνεια τη γερουσία της πόλης ή τους αστούς της μεσαιας τάξης στους υστερους αιώνες του Βυζαντίου".

δέεται επίσης με τους εμποροβιοτεχνικούς κύκλους της πόλης<sup>254</sup>. Επίσης υπάρχει και η κάλυψη του εκπροσώπου της Κων/λης Ιωάννου, γιου του Α. Απόκαυκου. Και στη μία και στην άλλη περίπτωση (Κων/πολη - Θεσ/νίκη) η εξουσία αποκτά ένα πρόσωπο τελείως διαφορετικό από αυτό που οριοθετεί η συνολική πολιτική ιδεολογία του Βυζαντίου<sup>255</sup>.

---

<sup>254</sup> ΟΑ. Βακαλόπουλος (ό.π., σ. 150) είναι χαρακτηριστικός: “Πρώτη η Ανδριανούπολη δίνει το παράδειγμα της εξεγέρσεως του λαού κατά των ευγενών. Ο λαός της Θεσ/νίκης πεινασμένος και απογοητευμένος από την οικτρή οικονομική κατάσταση αμέσως παίρνει και αυτός το μέρος του Α. Απόκαυκου και της αυτοκράτειρας. Στην κίνηση πρωτοστατούν οι λεγόμενοι Ζηλωτές, οι φίλοι του λαού οι οποίοι έχουν τον σταυρό ως σημαία τους και προοδευτικές κοινωνικές ιδέες, που ο Άγγλος ιστορικός W. Miller τις συγκρίνει με του W. Tyler και του J. Cade της μεσαιωνικής Αγγλίας. Η αστική τάξη κλίνει κι’ αυτή προς το μέρος τους.” Αυτή η αστική τάξη είναι απόρροια της ανάπτυξης των νέων οικονομικών συνθηκών του ΙΔ’ αιώνα και ονομάζονται την εποχή αυτή “μέσοι”. Αυτοί συνεργάζονται μαζί με τα λαϊκά στρώματα ενάντια στους δυνατούς και τον κλήρο που δεν μπορούν να ανεχθούν την ανάμειξη και την άνοδο των νεοπλούτων (αστών) στην εξουσία. Η μέση τάξη αποτελείται κυρίως από εμπόρους, βιοτέχνες, караβοκύρηδες, μικροϊδιοκτήτες, ελεύθερους επαγγελματίες και από τον κατώτερο κλήρο. Η οικονομική τους κατάσταση είναι ανθηρή και αναπτύσσουν δραστηριότητες και ενδιαφέροντα αποκλειστικά γύρω από την επιχειρηματική δραστηριότητα. (Α. Βακαλόπουλος, ό.π., σ. 139-40 και 150).

<sup>255</sup> Ο Α. Αγγελόπουλος (*Τα ιδεολογικά ρεύματα της Μακεδονίας και της Θράκης*, ό.π., 1989, σ. 58-9) κάνει λόγο για “ιδεολογικό ρεύμα κοινωνικού χαρακτήρα” που εκφράζεται από το κίνημα των Ζηλωτών και που σηματοδοτεί τον κοινωνικό διχασμό μεταξύ φτωχών και πλούσιων και που αλληλοσυμπλέκεται σε πολιτικό, θρησκευτικό και κοινωνικό πεδίο βρίσκοντας κατ’ εξοχήν την έκφρασή του στην Θεσ/νίκη.

Όπως χαρακτηριστικά ισχυρίζεται ο βυζαντινολόγος Α. Σαββίδης<sup>256</sup> οι πολιτικοκοινωνικές αναστατώσεις και εμφύλιες διαμάχες που διατάραξαν πολλές φορές την βυζαντινή αυτοκρατορία συνέπεσαν με την σύγκρουση των εννοιών της πολιτικοθρησκευτικής εξουσίας αλλά και του σπουδαίου εξωτερικού παράγοντα των συνοριακών γραμμών με άλλα έθνη-κράτη, πράγμα καταφανέστατο τον ΙΔ αιώνα τόσο από την σκοπιά της πολιτικής εξουσίας όσο και από την Οθωμανική και Σερβική απειλή κατά του βυζαντίου<sup>257</sup>. Αυτές οι αναστατώσεις παίρνουν συγκεκριμένη μορφή “με το ξέσπασμα επαναστατικών κινημάτων στα αστικά κέντρα και τις επαρχίες κατά της κεντρικής διοίκησης της Κωνσταντινούπολης, της αυτοκρατορικής πρωτεύουσας και κέντρου των πολιτικών, στρατιωτικών, διοικητικών και

---

<sup>256</sup> Α. Σαββίδης, *Βυζαντινά στασιαστικά και αυτονομιστικά κινήματα στα Δωδεκάνησα και στη Μικρά Ασία, 1189–1240 μ. Χ.*, Δόμος, Αθήνα 1987, σ. 99–100.

<sup>257</sup> Χαρακτηριστικό της σύγκρουσης που επικρατούσε είναι η στάση της αυτοκρατορικής αυλής και των διαφόρων ομάδων της άρχουσας τάξης απέναντι στους Τούρκους κατά τον ΙΔ' αιώνα. Όπως παρατηρεί η Ε. Μαλάμογλου (*Η πολιτική του Βυζαντίου εν όψει των Τουρκικών κατακτήσεων στον 14<sup>ο</sup> αι. και η απεικόνιση της στα έργα των Βυζαντινών ιστοριογράφων της εποχής*, Βυζαντινός Δόμος, τ. Ι, Αθήνα 1987, σ. 129-137) οι αντιμαχόμενες ομάδες της άρχουσας τάξης (Καντακουζηνός - Απόκαυκος) προσπάθησαν και εξασφάλισαν την πολιτική και στρατιωτική υποστήριξη των Τούρκων ξεχωριστά η κάθε μία ομάδα για τους δικούς της ταξικούς σκοπούς, συνειδητοποιώντας βεβαίως πολύ σύντομα την τραγικότητα των επιλογών τους. Για την συνειδητοποίηση αυτή χρειάστηκε δυστυχώς η κατάληψη της Καλλίπολης το 1354, ήταν όμως πλέον αργά. Βλέπε χαρακτηριστικά: Ι. Καντακουζηνού, *Ιστορία ΙΙΙ*, σ. 289 και Ν. Γρηγορά, *Ιστορία ΙΙΙ*, σ. 252.



θησκευτικών αποφάσεων καθ' όλη την διάρκεια της βυζαντινής ιστορίας<sup>258</sup>

Υπό αυτές τις συνθήκες ο Α. Μακρεμβολίτης γράφει τον “διάλογό του”, αποκαλύπτοντας κατά τον G. Ostrogorsky τις διαθέσεις που εμπύχωσαν την κίνηση των Ζηλωτών, αποπνέοντας την ατμόσφαιρα μιας βαθειάς κοινωνικής απογοητεύσεως<sup>259</sup>.

Προτού λοιπόν προχωρήσουμε στην επανερμηνεία του διαλόγου πρέπει να αναφέρουμε λίγα λόγια για την ζωή και το έργο του.

---

<sup>258</sup> Εκτός από το διάστημα 1204- 61, Α. Σαββίδης ό.π., σ. 100./Του ιδίου, *Μελετήματα Βυζαντινής προσωπογραφίας και τοπικής ιστορίας*, Ηρόδοτος, Αθήνα 1992, σ. 39 – 52.

<sup>259</sup> G. Ostrogorsky, ό.π., σ. 331-2υποσ. 123.

### Κεφάλαιο 3. Λίγα λόγια για τον συγγραφέα.

Για τον Αλέξιο Μακρεμβολίτη γνωρίζουμε ελάχιστα πράγματα. Στην πραγματικότητα ότι ξέρουμε για την ζωή του συνάγεται ως τεκμήριο από τα συγγράμματα του.<sup>260</sup>

Ο Ι. Ševcenko που έχει ιδιαίτερα ασχοληθεί με τον ενλόγω συγγραφέα τονίζει ότι η παρουσία του στην φιλολογική ζωή του βυζαντίου εμφανίζει την “πλήρη άνθισή της”, την δεκαετία 1340- 50 μ. Χ.<sup>261</sup> Βέβαια αδιευκρίνιστο παραμένει το πότε γεννήθηκε και το πότε πέθανε αλλά είναι βέβαιο ότι η δράση του αφορά στον ΙΔ’ αιώνα. Υποστηρίζεται ότι ανήκε σε έναν πλατεια εννοούμενο εκκλησιαστικό κύκλο<sup>262</sup>, αν και ο ίδιος αναφέρει τον εαυτό του σαν “ιδιώτη”, δηλαδή κάποιο είδος “λαϊκού ασκητή” ή μ’άλλα λόγια κάποιου που μπορεί να είναι και μοναχός αλλά χωρίς χειροτονία.<sup>263</sup> Όπως θα έλεγε ο Συμεών Θεσσαλονίκης(M. P. G., CLV, col. 468A):

“ὁμοίως δε καί τῆς πνευματικῆς πατρότητος λειτούργημα οὐ  
χρή δωρεῖσθαι μοναχοῖς ιδιώταις, χειροτονίαν ὅλως μή  
ἔχουσιν”.

---

<sup>260</sup> I. Ševcenko, ὁ.π., σ. 189.

<sup>261</sup> ὁ.π.,

<sup>262</sup> ὁ.π., σ. 190 -1.

<sup>263</sup> ὁ.π., σ. 191. Για τον ὄρο “ιδιώτης” βλέπε στο ἄρθρο του I. Ševcenko, *Nicolas Cabasilas “Anti - Zealot” Discourse: a reinterpretation, Society and Intellectual life in Late Byzantium*, Variorum reprints, London 1981, p. 86.

Τα παραπάνω παραμένουν απλές εικασίες αφού στο ποίημα του “εικόνα της μητέρας του Θεού” προσεύχεται εν ονόματι της γυναίκας και του παιδιού του.<sup>264</sup> Αφού δεν ήταν μοναχός είναι πιθανό να ήταν υποδιάκονος ή διάκονος της Αγίας Σοφίας, ειδικά εάν δεχθούμε ότι μετά την υπηρεσία του στον Πατρικώτη<sup>265</sup> (“εξισωτή”<sup>266</sup> στην υπηρεσία του Ι. Καντακουζηνού), δίδαξε το Ψαλτήρι ή κάποια θεολογικά μαθήματα στην πατριαρχική σχολή<sup>267</sup>, πράγμα που πιστοποιεί ότι έζησε στην Κωνσταντινούπολη.

Για την πολιτική και θρησκευτική του τοποθέτηση στις κρίσεις του ΙΔ’ αιώνα (δυναστικό - θεολογικές έριδες) αρκετά στοιχεία από τα κείμενα μας οδηγούν να καταλήξουμε ότι οι προτιμήσεις του ήταν πολιτικά με τον Καντακουζηνό αφού σίγουρα δεν υποστήριζε τον πατριάρχη Ι. Καλέκα και τους συν αυτό(Α. Απόκαυκο) και θεολογικά “μάλλον” με τον Άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά.<sup>268</sup> Η ζωή του ήταν γεμάτη οικονομικές στερήσεις, όπως άλλωστε όλων όσων εκείνη την εποχή ασχολούνταν με την διδασκαλία,

---

<sup>264</sup> I. Ševcenko ό.π., 1960, σ. 190.

<sup>265</sup> Ο Πατρικώτης αναφέρεται από τον D. Nicol (*Οι τελευταίοι αιώνες του βυζαντίου 1261- 1453*, Παπαδήμας, Αθήνα 1996, σ. 306) σαν συνεργάτη του Καντακουζηνού. ο οποίος έθεσε τα συσσωρευμένα πλούτη του το 1341 για την πληρωμή των καθυστερημένων μισθών του στρατού και για την επανασυγκρότηση των περιουσιών που διατηρούσε δια της προνοίας από τον αυτοκράτορα.

<sup>266</sup> Η παλιά συνήθεια της εξισώσεως ίσχυε ακόμη την περίοδο των Παλαιολόγων σε ορισμένες περιπτώσεις. Αυτό σήμαινε ότι τα κτήματα ή οι πάροικοι πέρα από το ποσό της αρχικής δωρεάς σε κάποιον γαιοκτήμονα ήταν δυνατόν να απαλλοτριωθούν και να δοθούν σε άλλο γαιοκτήμονα. Δές: Α. Λ. Θωμαδάκη, *Η αγροτική κοινωνία στην ύστερη βυζαντινή εποχή*, Μ. Ι. Ε. Τ., Αθήνα 1987, σ. 213 όπου και αναφέρει ένα παράδειγμα του έτους 1321.

<sup>267</sup> I. Ševcenko, ό.π. 1960, σ. 191

τουλάχιστον στα πλαίσια ένταξής του σε ένα από τα χαμηλότερα στρώματα της βυζαντινής φιλολογικής κοινωνίας.<sup>269</sup> Παρόλα αυτά και προς τιμήν του ο ταπεινός αυτός λόγιος - θεολόγος δαπάνησε την συγγραφική του διάθεση εκθέτοντας τα κοινωνικά προβλήματα μιας 10ετίας της πιο κρίσιμης της ύστερης βυζαντινής ιστορίας. Τα έργα του Α. Μακρεμβολίτη που έχουν εκδοθεί είναι:

1. Λόγος ιστορικός για τον Γενουατικό πόλεμο (Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ανάλεκτα της Ιεροσολυμιτικής Σταχυολογίας<sup>1</sup>, 1891, σ. 144- 159)

2. Αλληγορία εις τον Λούκιον ή όνον(Α. Παπαδόπουλος- Κεραμεύς, Α. Makrembolit, Zurnal Ministersiva narodnago prosvescenija, CCCXXI, 1899, P. 19- 23)

3. Ο ήδη προαναφερθείς “Διάλογος πλουσίων και πενήτων”

Τα κείμενά του εμπεριέχονται στον κώδικα Sabbaiticus 417, 14ος αιώνας της βιβλιοθήκης του Πατριαρχείου των Ιεροσολύμων και σε μικροφίλμ στην βιβλιοθήκη του Κονγκρέσου των Η. Π. Α. (Washington 25, D.C.) Για να καταλάβουμε όμως περισσότερο τις αντιλήψεις του συγγραφέα ας δούμε πιο αναλυτικά τις απόψεις του, όπως αυτές εκφράζονται στον διάλογό του, που αναμφίβολα γράφτηκε με κάποιο κοινωνικό ερέθισμα.

---

<sup>268</sup> ό.π., σ. 191- 4.

<sup>269</sup> ό.π., σ. 194- 5.

#### Κεφάλαιο 4. Ανάγνωση του “διαλόγου”

Ο “διάλογος” γράφτηκε στην Κων/λη, λίγο μετά τον σεισμό του Οκτωβρίου- Νοεμβρίου του 1343, συγκεκριμένα μεταξύ της ανόδου των Ζηλωτών της Θεσ/νίκης στην εξουσία (1342μ. Χ. ) και πριν την σφαγή των Θεσ/νικέων ευγενών του 1345.<sup>270</sup> Είναι ένα είδος πολιτικής “δημοσιογραφίας”<sup>271</sup> της εποχής του (ο Μακρεμβολίτης παρουσιάζει τους φτωχούς να ομιλούν με τους πλούσιους) και μάλιστα το μοναδικό κείμενο που παίρνοντας το μέρος των φτωχών, αντανακλά ταυτόχρονα τις κοινωνικές εντάσεις της εποχής, κορωνίδα των οποίων ήταν τα Ζηλωτικά γεγονότα.

Εμείς προσεγγίζουμε τον “διάλογο” προσπαθώντας να εκμαιεύσουμε πώς οι φτωχοί και οι πλούσιοι αντίστοιχα ορίζουν τον εαυτό τους, πώς καθορίζεται ο πλούτος και η φτώχεια. Τον προσεγγίζουμε επίσης ως πηγή, αφήνοντας τον διάλογο να μας δια φωτίσει για τις αντιλήψεις που εκφράζουν οι φτωχοί και οι πλούσιοι σε σχέση με τις ιδέες του πλούτου, της φτώχειας των κοινωνικών σχέσεων και γενικά την τυχόν ιδεολογία τους.

---

<sup>270</sup> ό.π., σ. 200, επίσης Κ. Κύρρης, *Elements traditionnels et elements revolutionnaires dans L'Ideologie D'Alexios Makrembolites et D'Autres Intellectuels Byzantius Du XIV siecle*, Actes du XIV congres International de etudes Byzantines, Bucarest, 6-12 Septembre. 1971, p. 177-188 για εδώ σ. 187.

<sup>271</sup> Η. Hunger, *Βυζαντινή λογοτεχνία*, Μ. Ι. Ε. Τ., Αθήνα 1987, τ. Α', σ. 195.

\*Οι παραπομπές γίνονται με βάση το αρχαιακό κείμενο του διαλόγου πλουσίων και φτωχών του Α. Μακρεμβολίτη που παρατίθεται στο παράρτημα που ακολουθεί στο τέλος της παρούσας εργασίας, και με βάση το φύλλο και τον στίχο της παρουσίασής του.

Ας αφήσουμε τον ίδιο τον διάλογο όμως να μας διαφωτίσει\*:

“Πλούσιοι: Πολλά καθήμων, ὦ κηφῆνες, ἀδεῶς ἐξεμέσατε κέρτομα ῥήματα, ὧν τὰ πλείω τῶν δύο ἄκρων καθάπτονται μάλιστα ἐκ τούτων γάρ κλεψίαι καὶ μέθαι καὶ βλακίαι καὶ διαβολαί καὶ φθόνοι καὶ φόνοι πεφύκασιν ὑμεῖς δέ ταῦτα τῆ μεσότητι οὐ καλῶς ἐπιγράφεσθαι” (φ. 88 στιχ. 17 – 20).

Επομένως οι πλούσιοι του διαλόγου τοποθετούνται ανάμεσα σε δύο άκρα, τους φτωχούς στους οποίους οφείλουν αμφότεροι (φτωχοί – μέσοι) τα δεινά, και τους” πολύ πλούσιους”<sup>272</sup>. Σε άλλο σημείο ο διάλογος προσθέτει κάτι στην εικόνα πλουσίου – μέσου ορίζοντας τις αιτίες για να αποκτήσει κανείς χρήματα:

“πρόδηλος γάρ ἄρα ἡ αἰτία τῆς τῶν χρημάτων κτήσεως τῶ νοῦν ἔχοντι ἢ γάρ ἐξ ἐπιστήμης ἐπλούτησε τίς ἢ ἐξ ἐμπορίας, ἄλλοι δ’ἐξ ἐγκρατείας καὶ ἐξ ἀρπαγμάτων ἔταιροι, καὶ ἐκ δυναστείας πολλοί, ἢ καὶ ἐκ πατρῶου κλήρου καὶ τῶν τοιούτων. ἐπτώχευσαν δ’αὐθις ἀπὸ τῶν ἐναντίων ἕτεροι” (φ. 84<sup>ν</sup> στιχ. 26 – 30).

Εκτός λοιπόν από την κληρονομιά, την εγκράτεια και την αρπαγή μπορεί κανείς να πλουτίσει με την γνώση (τεχνική γνώση) ή το εμπόριο. Σε κάποιο άλλο σημείο του διαλόγου γίνονται πιο αυστηρά τα σημεία του πλούτου: όταν λένε οι φτωχοί στους πλουσίους:

---

<sup>272</sup> I. Ševcenko. 1960 ό.π. σ. 200

K. Κύρρης ό.π. σ. 187

“Πλὴν πολλὰ καὶ ἡμεῖς κοπιῶμεν ἐξ ὧν οὐδὲν ἢ ὀλίγον τό κέρδος γίνεται ὑμῖν δ’ ἐν βαιῶ πόνῳ μέγα κέρδος ὀπηδεῖ (φ. 83<sup>v</sup> στ. 28 – 29).

Ἔτσι ὅπως σωστά ἐπισημαίνει καὶ ὁ Sevcenko(φ. 201) ἐντάσσοντας καὶ τὸν συγγραφέα στὸ “ἡμεῖς” οἱ διανοούμενοι πρέπει νὰ ἐξαιρεθοῦν<sup>απὸ</sup> τὶς κατηγοριοποιήσεις τοῦ μέσου, τουλάχιστον οἱ θεολόγοι ἢ γενικά οἱ θεωρητικοί. Ἐν προκειμένῳ ὁ πλοῦτος τοῦ “μέσου” βυζαντινοῦ ὀρίζεται ὡς μεγάλο καὶ ἀκοπίαστο κέρδος. Καὶ λίγο παρακάτω υποδεικνύεται ὁ τρόπος ἀπόκτησης τοῦ πλοῦτου, μέσα ἀπὸ τὸ σπάραγμα τῶν φτωχῶν:

“...καὶ μέρος τι τοῦ φόρτου τῶν ὑμετέρων ὀλκάδων τοῖς ὑμῶν ἀκατίοις ἐμβάλλετε” (φ. 85<sup>f</sup> στ. 6 – 7).

Οἱ πλούσιοι ἐπομένως ἀσχολοῦνται κυρίως με τὸ ἐμπόριο που ἐν τέλει μετατρέπεται σὲ κοινωνικὴ δύναμη:

“Ἄρκεῖ ὑμῖν ἡ παρρησία καὶ τό πάντα ἐπακροᾶσθαι τῶν λόγων ὑμῶν καὶ τό οὓς αὐτοῖς υποτίθεσθαι κᾶν ὅποιοι τύχῳσιν ὄντες” (φ. 87<sup>f</sup> στ. 9 - 10).

Ἡ σὲ ἓνα ἄλλο σημεῖο ἀκόμη πιο ἀποκαλυπτικά:

“...ἡ παρά πάντων αἰδῶς καὶ τιμὴ καὶ προσκύνησις.” (φ. 87<sup>v</sup> στ. 21 -22).

Μποροῦμε λοιπὸν νὰ συναγάγῃμε τὸ προφίλ τοῦ πλουσίου ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὸ διάλογο. Ὁ μέσος Βυζαντινὸς πολίτης εἶναι κάποιος που ἀσχολεῖται στὸν παραγωγικὸ τομέα κυρίως με τὸ ἐμπόριο (ἐμποροὶ - πλοιοκτήτες κ. α). που του ἀποφέρει τεράστια κέρδη καὶ που, ἀν καὶ βρίσκεται κάτω ἀπὸ τὴν τοπικὴ ἐξουσία τῶν δυνατῶν (πολύ πλουσίων), ουσιαστικά ἀσκεῖ

εξουσία (ελευθερία λόγου - υπακοή των υπολοίπων στις **παρρησίες** τους). Επίσης ο διάλογος προδίδει και την “σεμνή στάση της μεσαίας τάξης” που για το κείμενο δεν είναι καθόλου σεμνή, όπως οι υπαινιγμοί των φτωχών πιστοποιούν σύμφωνα με τον κοινωνικό τους αποκλεισμό από τους μέσους:

“Τί δέ καί ὅταν τά πρός ἡμᾶς, ἀποφεύγετε κήδη καί τὰς  
συνεσθιάσεις καί συνουσίας, οὐ τήν ὑμετέραν φύσιν σαφῶς  
ἀποστρέφεσθε;”(φ 85<sup>v</sup> στιχ. 26 - 27).

Γι'αυτό άλλωστε και στην αρχή του κειμένου τους καταμαρτυρεί:

“Πένητες. Μέχρι τίνος ἀνεξόμεθα τῆς πλεονεξίας ὑμῶν ἄνδρες  
ἀδελφοί (μέσοι) καί οὐκ ἀδελφοί τήν προαίρεσιν;”(στ. 1 - 2).

Ας δούμε την εικόνα του φτωχού που αναδεικνύεται από την ανάλυση του κειμένου. Οι φτωχοί μιλάνε πολύ περισσότερο **απ' ὅτι** οι πλούσιοι, και ο λόγος τους είναι πιο αποκαλυπτικός. Στην τάξη των φτωχών ανήκουν:

“Ἐξ ἡμῶν γάρ οἱ τήν γῆν ἐργαζόμενοι, οἱ τὰς οἰκίας, οἱ τὰς  
ὀκάδας, οἱ χειρεπιστήμονες, δι ὧν αἱ πόλεις πᾶσαι συνίστανται”  
(φ. 88<sup>v</sup> στ. 8-10).

Επομένως αγρότες και πάσης φύσεως χειρωνακτες, τεχνίτες όπως και υπηρέτες, ναύτες κ. α., πράγμα που συνάγουμε και από την οξεία κριτική των φτωχών προς την καλοπέραση των πλουσίων(φ. 87<sup>r</sup> 87<sup>v</sup>). Στην τάξη των φτωχών επίσης ανήκουν και οι “κηφῆνες”(φ. 88<sup>v</sup>, στ. 17), οι “μή δουλευοντες” (φ. 83<sup>v</sup>, στ. 17-8), όπως χαρακτηριστικά ονομάζουν οι πλούσιοι τους ανεπάγγελτους, αλλά και απατεώνες: “ἐπαιτεῖν ἐξ ἀπληστίας” (φ. 90<sup>v</sup>, στ. 10-1) και γενικά εγκληματικά στοιχεία: “μάλιστα ἐκ τούτων γάρ κλεψιαί καί μεθαι καί βλακίαι καί διαβολαί καί φθόνοι καί φόνοι πεφύκασιν ” (φ. 88<sup>v</sup>, στ. 18- 20), σημείο κοινό όμως με τους “πολύ πλούσιους” όπως προα-



ναφέραμε ήδη. Πρέπει όμως εδώ να επισημάνουμε ότι αυτό το κοινωνικό στρώμα, το “λούμπεν προλεταριάτο” όπως το χαρακτηρίζει ο Κ. Κύρρης, σαφώς το αποποιούνται οι φτωχοί με την δήλωσή τους:

“Ναί καί ἡμεῖς ἐκ τῶν ἄκρων τούτων οὐδ’ ὀβολόν ποτ’ εἰλήφαμεν, οὐδέ τι τῶν ἀναγκαίων ἕτερον” ἐπεὶ τό μὲν ἀπό κακίας τῶν ἀναγκαίων ἐστέρηται καί τῆς ἡμῶν συγκοινωνεῖ ἀθλιότητος, τό δέ ἀσπλαχνίαν ἐνδεδυμένον καί οἴσῃν οὐδέ ποτε πρός ἡμᾶς ἴλεων ἔβλεψεν, εἰ μή τις πρέσβυς ἐκ τοῦ χάροντος τούτοις ἤξει ταχύς” τότε γάρ μόλις ἡμῶν ἐμνήσθησαν” τόν δ’ ἄλλον ἅπαντα χρόνον εἰς τούς ὑμετέρους, ἀφορῶμεν οἰκτιρμούς, πρός οὓς καί λόγους θαρρούντως ποιούμεθα” (88ν, στ. 21- 7).

Εμεῖς οφείλουμε να τους πιστέψουμε λέγοντας ότι οι φτωχοί του Α. Μακρεμβολίτη είναι το πίο χαμηλό οικονομικό στρώμα της βυζαντινής κοινωνίας στα πλαίσια όμως της νομιμότητας και της ηθικής της. Στο ίδιο οικονομικό επίπεδο ανήκει και μία ξεχωριστή ομάδα, το υποπρολεταριάτο, δηλαδή οι μικροί και μεγάλοι απατεῶνες πάσης φύσεως. Ας δούμε τώρα ποιες αντιλήψεις εκφράζουν οι φτωχοί και ποιές οι πλούσιοι σε σχέση με την έννοια του “πλούτου” και της “φτώχειας”.

Γεγονός είναι ότι πουθενά στο κείμενο δεν υπάρχει η αμφισβήτηση του πλούτου ως αποτέλεσμα της οικονομικής δραστηριότητας των ανθρώπων. Το κείμενο όμως διακατέχεται από μία προσπάθεια οριοθέτησης του πλούτου κάτω από κάποιες ηθικές κανονιστικές αρχές και δεσμεύσεις που φωταγωγούνται από τον λόγο των φτωχών. Έτσι ορίζεται η “γῆ... ὡς κοινή πάντων μητηρ” (στιχ. 6-7), τα προϊόντα εκ της οποίας, όπως και κάθε παράγωγο της ανθρώπινης δραστηριότητας “εἰς κοινήν οικονομίαν ταῦτα παρήχθη ..” (φ. 82γ, στ. 9-10). Όλα όμως προέρχονται κατ’ ουσίαν εκ του “κοινοῦ πατρός”

(φ. 81r, στ. 2-3/φ. 82r, στ. 16 / φ. 85r, στ. 21 / φ. 88r, στ. 34 / φ. 92v, στ. 12), του Θεού, ο οποίος όρισε τους ανθρώπους ως “φρονίμους καί πιστούς οικονόμους...” (φ. 93r, στ. 16, σ. 214) Του. Έτσι όπως ο Θεός είναι ελεήμονας και “τήν αὐτοῦ βασιλείαν χαρίζεται” (φ. 89v, στ. 17) στους ανθρώπους, έτσι και οι πλούσιοι “...κατά μίμησιν Θεοῦ ἐλεοῦντας τοιαῦτα λογίζεσθαι καί πολυπραγμονεῖν καί ἡμᾶς (τούς φτωχοῦς) ἀγαπᾶν ὡς ἑαυτούς ἐπιτρέπει” (φ. 90v, στ. 17-8, σ. 212). Διότι υποχρέωση του ανθρώπου είναι “...Θεοῦ δικαιοσύνην μιμεῖσθαι..” (φ. 82r, στ. 18-9), ειδάλλως “ἡ τοῦ κοινοῦ πατρός ἀγανάκτησις ἐπιτείνεται”(φ. 82v, στ. 20). Και “ἐπιτείνεται”(δες πρπ.) στον βαθμό που οι φτωχοί τονίζουν στους πλούσιους:

“οὐ γάρ ἀνέξεται ὁ κοινός πάντων πατήρ ἄδικος καλεῖσθαι διὰ τήν ἀπληστίαν ὑμῶν καί τήν ἄμετρον ἀνισότητα ἢ οὐχ ὁρᾶτε τί γίνεται, ὅταν στοιχεῖον πλεονεκτήση καί τοῦ τόπου τῶν λοιπῶν ἐπιλάβηται; οὐκ εὐθύς μετά τοῦ οἰκείου καί ὁ προσεῖληφε προσαπώλεσε, φθοράν τοῦ ζώου κατεργασάμενον.”(φ. 85r, στ. 21-5).

Πάντα όμως για τους φτωχοῦς υπάρχει ελπίδα σωτηρίας:

“Πλήν εἰ τήν θάλασσαν τοῦ βίου ἀκυμάντως διανήξασθαι βουλευσθε, εἰς ἡμᾶς ἴλεων ἐπιβλέψατε καί μέρος τι τοῦ φόρτου τῶν ὑμετέρων ὀκάδων τοῖς ἡμῶν ἀκατίοις ἐμβάλλετε, ὡς ἂν ἀμφοτέροι ἐντύθεν εἰς τόν τῆς σωτηρίας ὑπό Θεῶ κυβερνήτη καθορισθῶμεν λιμένα, μήθ’ ὑμεῖς τῷ βάρει καταδυόμενοι μηθ’ ἡμεῖς αὔθις διὰ κουφότητα ἀστατοῦμεν καί ἐπί θάτερα νευομεν” (φ. 84v- 85r, στ. 5-10).

“Αστατοῦμεν” (δες πρπ. ), χάνουμε την ισορροπία μας σαν κοινωνία (τους λένε οι φτωχοί). θυμίζοντάς τους πως η φιλανθρωπία είναι:

“τό φάρμακον πρός σωτηρίαν ὁ νῦν ἀπαιτεῖ χρόνος καί ἀρκεῖ  
ἀντί πάντων τῷ χορῷ τῶν μαρτύρων συντάξει ὑμᾶς”(φ. 92r, στ.  
33-4).

Ἄλλωστε “οὐδέ πλοῦτον τόν μή τόν πέννητα τρέφοντα”(φ. 83v, στ. 8/ φ.  
82v, στ. 33-4) ἀλλά “ὁ πλοῦτος ὡς τῶν καλῶν φθαρτικός”(φ. 92r, στ. 303)  
δια τῆς φιλανθρωπίας μεταμορφώνεται καί ἐτσι εμεῖς οἱ φτωχοί παύουμε να:

“ἀμαρτάνωμεν, ὅταν ὀρῶμεν τούς πολλά κεκτημένους ὑμᾶς  
πρός τήν ἡμετέραν στενοχωρίαν μή καμπτομένους τό σύνολον,  
μηδέ τήν φλογίζουσιν ἡμᾶς κάμινον τῆς πενίας κατασβέσαι  
σπεύδοντας διά τινός βραχυτάτου λήμματος ἡμῖν γάρ καί τό  
τυχόν ἰκανόν”(φ. 82v, στ. 27-31).

Με τήν παροχή τῆς ελαχίστου φιλανθρωπίας δεν θα αισθάνονται οἱ  
φτωχοί, που ἐνώ δουλεύουν σκληρά δεν βγάζουν τίποτα [“πλὴν πολλά καί  
ἡμεῖς κοπιῶμεν ἐξ ὧν οὐδέν ἢ ὀλίγον τό κέρδος γίνεται ..”(φ. 83v, στ. 28-9)],  
“ἀθυμία”(φ. 83v, στ. 29). Καί ὅταν οἱ φτωχοί δεν αισθάνονται θλίψη καί  
πικρία (ἀθυμία, δεσ πρπ. ) για τους πλούσιους τότε ὅλοι οἱ ἄνθρωποι:  
“...ἀγγέλοις καί Θεῷ συναπτόμεθα”(φ. 84r, στ. 8). Διαφορετικά οἱ φτωχοί  
νώθουν:

“...ἀθυμία γάρ πολλῇ συνεχόμεθα καί ὅταν ὀρῶμεν τά πολλοῦ  
ἀξια ἐν ἡμῖν παριῦμῶν υβριζόμεθα καί μήδεις ὀψώνιον  
βουλεσθαι τινά τῶν πωλλούντων τά ὧνια δεξασθαι τό  
καλλιστον ἀντων ὧν ἐκ Θεοῦ ἄνθρωπος ἔλαβεν, οὔ χωρίς οὔτε  
Θεον ἐστι γινῶναι οὔτε ἀρετῆς καί καίας διάκρισιν, ἀλλά καί  
αυτῶν τῶν ἐκτρωμάτων ἀθλιώτεροι ἂν ἦμεν καί σύνδρομον τῆ  
γενέσει τόν θάνατον εἶχομεν”(φ. 84r, στ. 2-6).

Όπως θα συμβεί (ο θάνατος δεσ πρπ. ) και σε μας (φτωχούς - πλούσιους) αν δεν σεβαστούμε τις πατροπαράδοτες αξίες μας σαν κοινωνία και δεν θυμηθούν οι πλούσιοι:

“...τῶν πάλαι καθ’ ὑμᾶς πλουσίων, πῶς οὐκ ἀνεκτόν ἦγοῦντο ἐλεεινόν θέαμα καθορᾶν, ἄνδρας ὑπό διαφόρων παθημάτων καί γήρωσ καί πενίας τετραχρωμένους μέσον τῆς πόλεως ἀθλίως περινοστεῖν” ἢ γάρ ξενῶνες τοὺς τοιοῦτους εἶχον ἢ γηροκομεῖα ἢ νοσοκομεῖα ἢ ὄρφανοτροφεῖα ἢ τοιαῦτα τινα ἐφρόντιζον δέ οὗτοι γνησίως καί τῶν πενεστάτων παρθένων καί τῆς τῶν ὄρφανῶν καί ἀπόρων παιδεύσεως καί περί κατασκευῆς νυμφῶνων καί τῶν ἄλλων ἀπάντων, ὧν οἱ πένητες δέονται καί οὐδενός τούτων ὁ ἀήρ τηνικαῦτα στεναγμόν ἐδέχετο” (φ. 91ν, στ. 4-11).

Όχι ότι τότε που “κατείχομεν “, “τά πέρατα πάσης τῆς γῆς” [ “τά πέρατα γάρ κατείχομεν πάσης τῆς γῆς” (φ. 91ν, στ. 14), οι πλούσιοι το λένε αμυνόμενοι στους φτωχούς για την φιλανθρωπία] δεν “ἦσαν καί τότε πένητες εἰ καί μή τοσοῦτοι, καί πάντοτε ἔσονται, ὡς που Χριστός, ἡ αυτοαλήθεια, ἀπεφήνατο, καί οὐδέ ποτ’ ἐκλείψουσιν ” (φ. 92γ, στ. 24-6). Γιατί ποτέ (οὐδέ ποτ’ ἐκλείψουσιν, δεσ πρπ. ) δεν θα λείψει η φτώχεια αφού ο “δεσπότης ὑμᾶς ἐξελέξατο καί εἰς τήν κρείττω μοῖραν κατέστησεν ” (φ. 86ν, στ. 26-7), όπως ἄλλωστε λέτε οι πλούσιοι, ο Θεός ὅρισε και τους “ ἔχοντας το πλουτεῖν” (φ. 84γ, στ. 19). Κανείς δεν αμφισβητεῖ ότι:

Ἑμῖν (πλουσιοι) μὲν τό πᾶν πρός ἡδονήν, ἡμῖν (φτωχοί) δέ τό προς την χρεῖαν ἔστω καί αὐτήν, τήν ἀνάγκην τῆς φύσεως ἐπειπερ ὑμῖν ἡ ἀφθαρσία δέδοται καί ἡμῖν ἡ ἀθλιότης κεκυρωται” (φ. 87γ, στ. 6-8).

Για σας λοιπόν, πλούσιοι, “ὁ ἀνθοσμίας καί τὰ χρυσᾶ ἐκπώματα καί ἡμῶν ὁ νεκρός καί ἐξίτηλος οἶνος” (φ. 86ν- 87γ, στ. 29 και 1 αντ., ἐπίσης δεσ ὄλο το φ. 87γ και 87ν για παραδείγματα) κανένα πρόβλημα, ἀλλά “αἰσχύνθητε τόν τρέφοντα (Θεό) ὑμᾶς τῆ οἰκεία σαρκί” (φ. 86ν, στ. 21-2). Μην ξεχνάτε ἀλλωστε ὅτι ο ἄνθρωπος:

“πλὴν οὐκ ἐξ ὕλης μόνον ἀλλά καί ἐξ ἀϋλίας, ὡς οἶδατε, συνετέθημεν, ἐν ἧ τὴν εὐγένειαν ἐπίσης ἅπαντες ἔχομεν καί οὐ χρῆ τῆ μὲν καθάπαξ προστετηκέναι, τὴν δ’ ἀϋλίαν βδελύττεσθαι, διῆν μάλιστα τῷ Θεῷ κατὰ τό ἐφικτόν ἄνθρωπος ἐξομοίωται” (φ. 85ν, στ. 34-8).

Για αὐτό “δοτε ἡμῖν (φτωχοί) ἐκ τοῦ ὑμῶν (πλούσιοι) περισσεύματος” (φ. 86γ, στ. 13-4), ἀντί “τά ὑπὲρ τὴν χρεῖαν κεκτημένους καί εἰς γῆν αὐτά κατορύπτονται” (φ. 81γ, στ. 5-6 ἐπίσης για συσσώρευση πλούτου δεσ και στο φ. 82γ, στ. 5-8) ὡστε ἀληθινοί “ἀδελφοί καί οὐκ ἀδελφοί τὴν προαίρεσιν” (φ. 81, στ. 2) γίνουμε, ἀλλά και γιατί μόνο ἔτσι μπορεῖτε οἱ πλούσιοι να “ἐλπίζετε ἐὰν πρὸς ἡμᾶς ἴλεων βλέπητε” (φ. 88γ, στ. 30-1) τὴν “βασιλεία” (φ. 88γ, στ. 30) των ουρανόων. Το τελευταίο (ἡ βασιλεία δεσ πρπ. ) εἶναι δεδομένο ἀφού:

“εἴ τι γάρ εἰς τόν ἐκτός ἡμῶν ποιήσητε ἄνθρωπον, τοῦτ’ αὐτό εἰς τόν ἐντός ὑμεῖς ἀπολαύσητε παρά τοῦ κοινοῦ πατρός ἐκ τῶν περιττῶν ἡμᾶς δεξιώσασθε, φίλοι καί ἀδελφοί, κἂν καί τοῦτο βδελυττεσθε καί ἡ ἀκοή ὑμῶν οὐ προσιέται φίλος γάρ πενήτων οὐδεις οὐδὲ ἀδελφός, εἰ μὴ πού τις χρεῖα δι’ ἀνάγκων τοῦ ἐπιτηδεύματος ἡμῶν γένηται, καί τότε μόλις εἶτα ὡσεὶ νεκρός ἐπελήσθη ἀπο καρδίας ὁ πρὸ ὀλίγον τάχα φιλούμενος” (φ. 88γ, στ. 35-41).

Τουλάχιστον μην μας αποφεύγετε (φ. 85ν, στ. 26-7) γιατί έστω άν πάψετε να βλέπετε οι πλούσιοι τον γάμο “πρός έμπορίαν καί καπηλείαν” (φ. 85ν, στ. 39-40) και γίνουν γάμοι μεταξύ μας (μικτοί γάμοι φτωχών - πλούσιων, δεσ φ. 86r) τότε:

“καί ούτως άν εκ μέσον ή πενία έγένετο, ήτις, ώς οϊμαι, τῷ βίω ούκ άλλως έπιπολάζει άλλή διά τό τά όμοια τοίς όμοίοις συνέρ-  
χεσθαι, τῶν δέναντίων ή μίξις, τάς ακρότητας τούτων  
άποφυγοῦσα, τήν σώζουσιν μεσότητα παραδόξως έποίησεν”  
(φ. 86r, στ. 9-12).

Σταματείστε λοιπόν (πλούσιοι) να παρακούετε την “έντολή τούς κατάμίμησιν Θεοῦ έλεοῦντας” (φ. 90ν, στ. 16-7) και να βρίζετε τις παραδόσεις μας. Αυτό θα γίνει αν εσείς οι πλούσιοι:

“Τῆς λογικῆς τροφῆς προκρίνοντες τήν σωματικήν καί τῆς νοερᾶς εύφροσύνης καί ουρανίας τήν σαρκικήν τε καί γήινον, ὧν ή μέν εις ψυχήν διαβαίνει, ή δέ εις άφεδῶνα χωρεί καί τοίς άποπάτοις εκπέμπεται” διό καί όσον ύπερτερεί ψυχή σώματος, κατά τοσοῦτον ύπερέχει ό του λόγου δοτήρ του τόν άρτον παρέχοντος (φ. 84r, στ. 10-5).

Δεν έχετε (οι πλούσιοι) άλλωστε ακούσει:

“του δοτήρος τῶν αγαθῶν, τίνων ένεκεν τήν αὐτοῦ βασιλείαν χαρίζεται; ει μέν διυιούς καί θυγατέρας, εύγε ει δέ διήμας αυτους, μάταια άρα υμῶν ή έλπίς καί γάρ διά τόν πρόσ υμας οϊκτον εις τάς άφθάρτους προσκαλεϊσθε παστάδας, διά δέ τάς άμετρους πρόσ αυτους δωρεάς άνηλεῶς επί τάς κολάσεις ωθεισθε” (φ. 89ν, στ. 15-21).

Ενώ αν πάψετε να είστε (οι πλούσιοι) πλεονέκτες, άσπλαχνοι, φιλήδο-  
νοι, φίλαρχοι, φιλόδοξοι (οι χαρακτηρισμοί είναι διάσπαρτοι στον διάλογο  
αλλά και ενοποιούνται στο φ. 81ν, στ. 10-24, ειδικά μέσα από τους χαρα-  
κτηρισμούς των σε παλιότερη εποχή αναλόγων καταστάσεων), τότε  
“λήψεσθε καί τῶν πλειόνων διοίκησιν” (φ. 92ν, στ1), γιατί εμείς οι φτωχοί:

“ὡς οὐ προῖκα τὰς ὑμῶν εὐεργεσίας λαμβάνομεν, ἀλλ'εὐθέως  
εὐχαριστίας ἀντιδιδόαμεν, εὐχὰς ἐπαίνους, προσκυνήσεις,  
ἐγκώμια, ὑποχωρήσεις, καί ὡς Θεοῦς σχεδόν ὑμᾶς λιτανεύομεν,  
καί ταῦτι οὐκ αἰτοῦντες ὑμᾶς τὰ ἡμέτερα ἐπείπερ ἡμῶν χάριν ὁ  
δεσπότης ταῦτα ὑμῖν ἐνεχείρισε διό καί τήν πρός αὐτόν θυσίαν  
ἀπαναινόμενος, τόν πρός ἡμᾶς ἀπαραιτήτως ἀπαιτεῖ ἔλεον καί  
μυρίους περί τούτου λόγους ποιεῖται καί πᾶσαν ἐπαγγέλεται  
διά τούτου ἀμαρτίας κάθαρσιν καί τῆς αὐτοῦ βασιλείας τήν μέ-  
θεξιν, καί ἐπί πολλῶν καθιστᾷ τόν καλῶς τὰ πιστευθέντα  
οἰκονομήσαντα” (φ. 92ν, στ. 2-11).

Διαφορετικά “ἐπί τὰς κολάσεις ὠθεῖσθε”(φ. 89ν, στ. 21), αφού άλλωστε  
ἀκόμη και οι αλλόθρησκοι είναι καλ ὕτεροι ἀπό σας(πλούσιοι):

“ἢ οὐκ αἰδεῖσθε ἀκούοντες ὅσα ἐξ ἔθνῶν εἰς τοὺς ὁμοφύλους  
ποιοῦσι πένητας καί εἰς τοὺς ὑμῶν αἰχμαλώτους, πῶς οὐδένα  
τούτων τῆς προσηκούσης προνοίας ἀπαξιοῦσιν; ὅσονδ' ἐ καί τό  
ἀτοπον, Εβραίους μέν καί τοὺς τοῦ Μωάμεθ φιλανθρωπους εἶναι  
καί ἐλεήμονας, τοὺς δέ Χριστοῦ μαθητάς τοῦ φύσει  
φιλανθρωπου καί ἐλεήμονος, ἀσυμπαθεῖς εἶναι καί γλίσχρους  
πρός τό ὁμόφυλον καί γάρ δι' ἡμᾶς καί τὰ τοῦ παρόντος αἰῶνος  
εἰληφατε ἀγαθὰ καί τὰ τοῦ μέλλοντος λήψεσθε, ὅσοι τόν ἔλεον  
ἔχετε” (φ. 83γ, στ. 9-16).

Αυτές είναι οι θέσεις των φτωχών, όπως ανατέλλουν μέσα από τον διάλογο. Χωρίς ιδιαίτερη προσπάθεια αναδύεται από μόνο του “το δικαίωμα της λαϊκής αντίστασης” που απορρέει από τα ηγεμονικά κάτοπτρα. Με την διαφορά ότι στην θέση του ηγεμόνα είναι οι πλούσιοι και στην θέση του λαού οι φτωχοί.

Προτού όμως προχωρήσουμε στα συμπεράσματά μας ας δούμε πώς αντιλαμβάνονται οι πλούσιοι του διαλόγου τα αντίστοιχα θέματα. Οι πλούσιοι ξαφνιάζονται με την κατηγορία των φτωχών ότι δεν σέβονται τις αξίες και τις παραδόσεις. “Πῶς οὖν τό ἀξίωμα ὑμῶν (φτωχῶν) καί τήν τιμήν καθυβρίζομεν” (φ. 84r, στ. 9-10) αφού “οὕτως ὤρισται, ἰν’ ὑμεῖς μὲν ἀεὶ κακοπραγεῖτε καί τά πάνδεινα πάσχητε, ἡμῖν δέ πανταχόθεν κατά ροῦν τά πράγματα φέρηται” (φ. 84r, στ. 16-7). Δηλαδή όπως απλούστερα μεταφράζουν οι φτωχοί το παραπάνω:

“πάντας πλουσίους ἀγαθούς εἶναι ὡς ἐκ Θεοῦ ἔχοντας τό πλουτεῖν, καί πάντας πένητας πονηρούς, ὡς ἐρήμους ὄντας Θεοῦ” (φ. 84r και 84v, στ. 19-20).

Οι φτωχοί άλλωστε είναι τεμπέληδες γιαυτό και “οὐ θέμις τρέφειν προῖκα τοὺς μὴ δουλευοντας” (φ. 83v, στ. 17-8). Γιαυτό τα επιχειρήματα περί φιλανθρωπίας από μεριάς των φτωχών είναι παράλογα:

“Οὐ κατά λόγον, ὦ κακοδαίμονες, ταυτί διατείνεσθε τά γάρ καθόλου ἔλκει τά μέρη καί ου τούναντίον ὡς καί ὁ ἥλιος τήν ὀπτικήν δυναμιν ἀφαιρεῖται τῷ ἀντωπίσαι οἱ βεβουλημένῳ” (φ. 85r, στ. 11-3).

Εσεῖς μάλιστα (οι φτωχοί) προσποιεῖσθε φτώχεια

“Αλλά πολλοι και ἐξ ὑμῶν, ὦ βέλτιστοι, ἱκανά κεκτημένοι ἐπαιτεῖν ἐξ ἀπληστίας οὐ παύοντας, ἐνιοι δέ καί τά μέλη



γυμνοῦσι τὰ ἑαυτῶν χειμῶνος ὥρα, πενίαν ἄκραν ὑποκρινόμενοι  
καί τοὺς ὀδόντας βρύχουσιν, ἴνεις οἶκτον ἐντεῦθεν τοὺς  
ὀρῶντας ἐλκύσωσιν, ὧν χάριν καί οἱ μηδέν ἔχοντες  
ἀπιστοῦνται καί τῷ λιμῷ διαφθείροντας” (φ. 90ν, στ. 10-4).

Στο κάτω-κάτω απευθύνεσθε (οἱ φτωχοί) σε μας (πλούσιοι) που είμα-  
στε ἀπλὰ “μέσοι” καὶ ἀρα ἀμοῖροι ευθυνῶν:

“Πολλὰ καθ’ ἡμῶν ὧ κηφῆνες, ἀδεῶς ἐξεμέσατε κέρτομα  
ρήματα, ὧν τὰ πλείω τῶν δύο ἄκρων καθάπτονται μάλιστα ἐκ  
τούτων γὰρ κλεψίαί καὶ μέθαι καὶ βλακίαί καὶ διαβολαί καὶ  
φθόνοι καὶ φόνοι πεφύκασιν” ὑμεῖς δὲ ταῦτα τῇ μεσότητι οὐ  
καλῶς ἐπιγράφεσθε” (φ. 88ν, στ. 17-20).

Ἀν μάλιστα μοιραστοῦμε τον πλούτο μας με σας (φτωχοὺς) τότε:

“Ἀλλεὶ πρὸς ὑμᾶς, ὧ οὔτοι, τόν ἡμέτερον μεταδοίημεν  
πλοῦτον, καί οἱ παῖδες ἡμῶν καθ’ ὑμᾶς γενήσονται” (φ. 89τ, στ.  
28-9).

Πρέπει επιπροσθέτως να κοιτάξουμε (οἱ πλούσιοι) καὶ τὴν ζωὴ μας α-  
φοῦ:

“Τί δὲ εἰ χαλεπὸν ἦξει γῆρας, καὶ αἱ τούτῳ ἐπόμεναι ἀρρωστίαί,  
ἢ που τίς δυστυχία ἕτερα ἐκ τῆς τοῦ βίου περιπετείας καὶ οὐκ  
ἐπικουρήσει χρυσὸς οὐκ εὐθέως αἰσχύστῳ τεθνηξόμεθα μόρω;”  
(φ. 89ν, στ. 22-4).

Ὅταν ἀλλῶστε ἡ φιλανθρωπία ἐδέσποζε στὴν κοινωνία μας:

“τά πέρατα γάρ κατείχομεν πάσης τῆς γῆς, νῦν δ' οὐδεμιᾶς ἡμῖν σατραπείας ἔδαφος ὑπολέλειπται καί ὅτι πάνθ' ὅσα ἦσαν ἡμῖν υποχείρια ἔθνη τότε, εἰς πάντα νῦν ἡμεῖς ἐδουλώθημεν, οὕτω τῆς κοσμαγωγῆς προνοίας ἄνω καί κάτω φερούσης τά πράγματα, καί κατά ἔθνη τό κράτος μεταθεμένης καί ὅτι οὐδεὶς ἦν τότε πένης, οὐδέ αἰχμάλωτος νῦν δ' εἰλωτες σχεδόν πάντες καί τρισαιχμάλωτοι καί τίν' ἂν ἔχοιμεν δρᾶσαι, εὐαρίθμητοι ὄντες ἡμεῖς πρός πλῆθος ἄπειρον καί γάρ καί εὐρεσιν θησαυροῦ πολυταλάντου τότ' ὁ κρατῶν οὐ προσήκατο, ἀλλά καταχρησθαι τῷ εὐρηκῶτι προσέταξε νῦν δέ καί τὰς τῶν τεθνεώτων οὐσίας ὑπ' ἐνδείας ἀρπάζουσιν, ἐπεὶ περ αἱ πρόσοδοι αὐτῶν ὀλιγόθησαν” (φ. 91ν καὶ 92r, στ. 14-23).

Καὶ “γάρ δυσκολώτερον ἐστὶ διασώσασθαι ταῦτα ἢ κτήσασθαι ” (φ. 91r, στ. 24) τὸν πλούτον ποὺ εἶναι ὁ μόνος τρόπος “οἱ κατὰ γένος προσήκοντες ἐν ἡμῖν αἰσθωνταί” (φ. 93r, στ. 25-6), γι' αὐτό καὶ μείς (οἱ πλούσιοι)

“ἦν καὶ ἡμῖν ἡ πείρα ἐδίδαξεν, ὁ χρυσὸς ἐστὶν εἰκότως ἡμῖν ἐπεραστος καὶ ψυχῶν αὐτῶν προτιμότερος καὶ ἡ τούτου κτήσις καὶ φυλακὴ πανταχοῦ περισπούδαστος, καὶ πάντα παθεῖν ὑπὲρ αὐτοῦ ἀνεχόμεθα” (93v, στ. 6-10).

Εἶναι λοιπὸν καὶ ἡ δικὴ μας (τῶν πλουσίων) ἡ ζωὴ δύσκολη:

“μάθετε δέ, ὡς οὐ τό τρυφᾶν ἐστὶν ἡδονὴ ἀλλὰ τό ἀνωτέραν φροντίδων τὴν ψυχὴν ἔχειν, τό ἀμερίμνως ὑπνεῖν, ὅπερ ἡμῖν ἀφαιρεῖται ἡ τοῦ πλουτοῦ φροντίς καὶ αἱ τῶν ἐπινειμένων πανταχόθεν φόβων ὑπόνοιαι αἱ καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα εἰς ἀπογνώσιν ἀθλίως καταβαπτίζουσι”(φ. 91r, στ. 25-9).

Σταματείστε λοιπόν να αγνοείτε (οι φτωχοί):

“τάς καθήμων τῶν κρατούντων ὀργάς καί τάς ἐκ τῶν ἴσων ἐπιβουλάς καί διαβολάς καί τόν ἔρποντα φθόνον τοῖς εὐτυχοῦσι, καί ὅση ἡμῖν ἐστίν ἡ φροντίς εἰς τό αὐξῆσαι τά ὄντα καί ὅσος αὐθις ὁ φόβος ἐπίκειται εἰς τό φυλάξαι αὐτά” (φ. 90ν, στ. 20-4).

Ἄλλωστε:

“Τί δὴ οἱ πλείους υμῶν (φτωχοί), ὧ βαρεῖς ἐπιθέται; οὐκ ἐκ φαυλότητος τὴν πενίαν εἶλοντο, ἣν οὐδέ ταῖς πρώταις τιμαῖς ἀντηλλάξηντο ἂν, εἴ τις αὐτοὺς ἀπαλλάξαι ταύτης ἠθέλησεν” (φ. 91γ, στ. 30-2, σ. 212).

## Κεφάλαιο 5. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Είναι εμφανές ότι όλα τα παραπάνω αφορούν την αντιπαράθεση δύο κοινωνικών τάξεων τους φτωχούς και τους μέσους της βυζαντινής κοινωνίας, όπως άλλωστε ορθά παρατηρεί και ο I. Šencenko(ο. πρ. 1960, σ. 202).

Και η κοινωνική τάξη, όπως έχει επισημάνει ο E. P. Thomson<sup>273</sup>, λαμβάνει χώρα όταν μερικοί άνθρωποι,σαν αποτέλεσμα της κοινής τους εμπειρίας, αισθάνονται και με ευκρίνεια λόγου θεωρούν την ταυτότητα των συμφερόντων τους σαν κάτι μεταξύ τους και ενάντια σε άλλους των οποίων τα συμφέροντα είναι διαφορετικά. Η ταξική εμπειρία έτσι είναι πλατιά καθορισμένη από τις παραγωγικές σχέσεις στις οποίες γεννιόνται ή εισέρχονται ακούσια. Ενώ η ταξική συνείδηση είναι ο τρόπος με τον οποίο αυτές οι εμπειρίες ενσωματώνονται σε πολιτιστικές φόρμες: παραδόσεις, συστήματα αξιών και θεσμικές μορφές. Αν και η εμπειρία εμφανίζεται ως καθορισμένη, η ταξική συνείδηση δεν είναι. Μπορούμε να δούμε επομένως μια λογική στις απαντήσεις ομοίων επαγγελματικών ομάδων υφισταμένων παρόμοιες εμπειρίες αλλά δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε κανένα νόμο. Η ταξική συνείδηση εμφανίζεται με τον ίδιο τρόπο σε διαφορετικές στιγμές και μέρη αλλά ποτέ με τον ίδιο ακριβώς τρόπο. Με βάση τα παραπάνω ας δούμε ξανά τις οικονομικές αντιλήψεις που εκπηγάζουν από το κείμενο.

Οι οικονομικές αντιλήψεις των φτωχών διακατέχονται από την παραδοχή ότι η ιδιοκτησία και ο πλούτος δεν ορίζονται ως ατομική ιδιοποίηση αλλά σαν διαχείριση των αγαθών, που ο Θεός έχει εμπιστευθεί στους οικονομούς

του. Παρόμοιες αντιλήψεις διατυπώνουν και οι πατέρες της εκκλησίας όπως ο Άγιος ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, ο Αστέριος Αμασείας ακόμη και ο προβυζαντινός Άγιος Κλήμης ο Αλεξανδρέας (150-215μ. Χ. ), ο οποίος αξίζει να τονιστεί ότι έδινε μεγάλη σημασία στην χρησιμοποίηση της ελληνικής φιλοσοφίας ως τρόπου κατανόησης της χριστιανικής διδασκαλίας.<sup>274</sup> Το περιβάλλον επίσης του προαναφερόμενου Αγίου ήταν η Αλεξάνδρεια, μια πολιτεία όπου το κεφάλαιο και η επιχειρηματική δράση διεδραμάτιζαν κοινωνικό ρόλο, σε αντίθεση με άλλες κεντρικά διευθυνόμενες ή αγροτικές κοινωνίες.<sup>275</sup>

Μια δεύτερη αξιακή αρχή για τους φτωχούς είναι η άσκηση της φιλανθρωπίας από τους πλούσιους. Αυτοί άλλωστε πρέπει να μιμούνται τον αυτοκράτορα, ο οποίος με την σειρά του τον φιλόδοξο Θεό<sup>276</sup>. Έτσι ενώ στο βυζάντιο η θεσμοθετημένη άσκηση της φιλανθρωπίας πραγματώνε-

---

<sup>273</sup> E. P. Thomson, *The making of the English working class*, New York, Vintage books, 1963, p. 9-10 / E. K. Trimberger, *E. P. Thomson: Understanding the process of history*, p. 220-1

<sup>274</sup> Β. Στεφανίδου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Αστήρ, Αθήνα 1978, σ. 125.

<sup>275</sup> Γ. Γκότσης, ό.π., 1996, σ. 22 υποσ. 24. / B. Gordon, *The Economic problem in Biblical and Patristic Thought*. Leiden (E. J. Brill), 1989, p. 87. / Α. Νεζερίτη, *Κλήμης ο Αλεξανδρέας και οι περί πλούτου θεωρίες αυτού*, Βυζαντινά μελέται, τ. Β', Αθήνα, σ. 200-5.

<sup>276</sup> Όπως παρατηρεί η Ε. Αρβελέρ (*Μοντερνισμός και Βυζάντιο*, Ι.Γ.Χ., Αθήνα 1997, σ. 19-20), η φιλανθρωπία αποτελεί στο Βυζάντιο τον ακρογωνιαίο λίθο όχι μόνο της κοινωνικής και πολιτικής αρετής του κάθε χριστιανού αλλά και αυτής της αυτοκρατορικής υπόστασης, αφού ο αυτοκράτορας προσπαθεί να γίνει μιμητής του Θεού. "Η φιλανθρωπία καθιστά τον πνευματικό και κοσμικό ηγέτη παράδειγμα προς μίμηση όλων όσων δρουν εξ ονόματός του".

ται κυρίως “από τον βασικό μηχανισμό του κράτους,την εκκλησία”<sup>277</sup>, η χριστιανική αυτή αρετή καθιστά τον πνευματικό και τον κοσμικό ηγέτη παράδειγμα προς μίμηση όλων όσων δρουν εξ’ ονόματός του, μεταβάλλοντας την φιλανθρωπία σε κάτι γενικό διάχυτο και ανώνυμο.<sup>278</sup> Όπως ισχυρίζεται και ο Δ. Κωνσταντέλος, στο μεταγενέστερο Βυζάντιο μπορεί κανείς να διακρίνει την ίδια επίμονη αναφορά στην φιλανθρωπία και από τους λαϊκούς, αλλά και τους εκκλησιαστικούς συγγραφείς, ως ηθικό χρέος αλλά και ως απαραίτητη πρακτική αρχή προσωπικής και κοινωνικής συμπεριφοράς.<sup>279</sup> Οι ίδιες αντιλήψεις διακατέχουν και τους πατέρες της εκκλησίας,στον βαθμό που η λύση του οικονομικού προβλήματος επικεντρώνεται κατά τους Καππαδόκες πατέρες στο επίπεδο της ατομικής συμπεριφοράς των πλουσιότερων κάτω από την υιοθέτηση και πλατιά εφαρμογή αρχών φιλανθρωπίας και ελεημοσύνης.<sup>280</sup> Η επίδραση των μεγάλων ιεραρχών φαίνεται σε όλους τους εκκλησιαστικούς πατέρες. Ο Ν. Καβάσιλας τον ΙΔ’ αιώνα προτείνει σαν λύση του κοινωνικού δράματος την επαναφορά στον υπέρτατο νόμο

---

<sup>277</sup> Λ. Μαυρομάτη, *Όψεις της φιλανθρωπίας στο Βυζάντιο*, Πρακτικά του Α’ Διεθνούς Συμποσίου, Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα 1989, σ. 147-52.

<sup>278</sup> Ε. Αρβελέρ, *Μοντερνισμός και Βυζάντιο*, Ίδρυμα Γουλανδρή- Χόρν, Αθήνα 1997, σ. 19-20.

<sup>279</sup> Δ. Κωνσταντέλου, *Πενία, κοινωνία και φιλανθρωπία στον μεταγενέστερο μεσαιωνικόν Ελληνικόν κράτος*, Βάνιας, Θεολογική 1994, σ. 7.

<sup>280</sup> Γ. Γκότσης, ό.π., 1996, σ. 26 / J. Viner, *The Economic Doctrines of the Christian Fathers*, History of Political Economy 10, 1978, p. 20-6. / Βασίλειος Καισαρείας, Ρ. G. 32. 1164A. / Ιωάννου Χρυσοστόμου, Εις την Β’ Κορινθίους 4, 13 Ρ. G. 51, 299.

της Θείας φιλανθρωπίας, η οποία εμφυτεύει και καλλιεργεί την ανθρώπινη φιλανθρωπία.<sup>281</sup>

Η πλεονεξία, η απληστία, η φιλαργυρία, η φιλαρχία, η απανθρωπιά αποτελούν για τους φτωχούς του διαλόγου απόρροια της ιδιοποιήσεως του πλούτου, της κατακράτησης του οικονομικού πλεονάσματος και του θησαυρισμού σαν μια ειδικότερη στάση. Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος, ο Μέγας Βασίλειος, ο Αστέριος Αμασειάς, ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος λένε ακριβώς τα ίδια πράγματα.<sup>282</sup>

Η μη ηθελημένη φτώχεια είναι για τους φτωχούς του διαλόγου ένα γεγονός που προσφέρει τις προϋποθέσεις και την δυνατότητα σωτηρίας, τόσο των ιδίων όσο και των πλουσίων. Ακριβώς το ίδιο προβάλλει και ο Θεοδώρητος Κύρου.<sup>283</sup> Άλλωστε τους πατέρες της εκκλησίας ενδιαφέρει η σωτηρία του ανθρώπου, πράγμα που επιτυγχάνεται μέσα από την μετατροπή του πλούτου σε εκούσια φτώχεια (μέσω της φιλανθρωπίας και της αγαθοεργίας), αλλά και της ακούσιας φτώχειας σε εκούσια μέσα από την άρνηση της φιλοχρηματίας και την διάθεση ανταπόδοσης στην σκληρότητα των πλουσίων<sup>284</sup>. Σε καμία περίπτωση δεν προτείνουν την “βίαση αρπαγή του πλού-

---

<sup>281</sup> Α. Αγγελόπουλου, *Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός, Η ζωή και το έργο αυτού*, Π. Ι. Π. Μ., Θεσ/νίκη 1970, σ. 88.

<sup>282</sup> Γ. Γκότσης ό.π., σ. 24-5. / Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος ΙΔ'*, 18, P. G. 35, 880C / Ιωάννου Χρυσοστόμου, P. G. 51, 299. / Αστέριου Αμασειάς, P. G. 40, 181B. / D. J. Constantelos, *Basil the Great's Social Thought and Involvement*, Greek Orthodox Theological Review 26, 1981, p. 81-6.

<sup>283</sup> Γ. Γκότσης ό.π., σ. 31. Θεοδώρητος Κύρου, *Περί προνοίας*, 6, 8 P. G. 83, 657B.

<sup>284</sup> Θ. Ζήσης, *Θεολόγοι της Θεσσαλονίκης*, Κυριακίδης, Θεσ/νίκη 1989, σ. 137

του<sup>285</sup> και τη διανομή του στους φτωχούς, θεωρώντας ότι η αγάπη υποχρεώνει τους πάντες(φτωχούς- πλούσιους) όπως χαρακτηριστικά τονίζει ο Άγιος Γρηγόριος οΠαλαμάς “Νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τό κακόν, καί δίδου τόπον τῇ ὀργῇ”.<sup>286</sup>

Θεωρητικά η ατομική ιδιοκτησία δεν αποτελεί κοινωνικό ιδεώδες και αιτία διαφοροποίησης των ανθρώπων αλλά μια αναγκαία κατάσταση, ανεκτή “κατ’οικονομία” στα πλαίσια της μεταπτωτικής βυζαντινής κοινωνίας. Το αυτό παρατηρεί και ο Γ. Γκότσης στην πατερική κανονιστική οικονομική σκέψη.<sup>287</sup> Στον “διάλογο” μάλιστα τονίζεται ότι οι άνθρωποι διαφέρουν “κατ’ αρετήν” (φ. 82r, στ. 15-18) που σημαίνει μίμηση Θεού. Για τον άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά ο πλούτος και η καλοπέραση δεν είναι απαραίτητα βοηθητικά μέσα σωτηρίας του ανθρώπου.<sup>288</sup> Για τον άγιο εντός του ανθρώπου γίνεται μια διαρκής πάλη ανάμεσα σε δύο εχθρικές μεταξύ τους δυνάμεις: την αγάπη προς τον Θεό και την αγάπη προς τον κόσμο. Λέει χαρακτηριστικά: “Ἡ ἀγάπη τοῦ κόσμου ἔχθρα εἰς Θεόν. Ὅστις θέλει φίλος εἶναι

---

<sup>285</sup> Όπως σώστά παρατηρεί ο Θ. Ζήσης(ό.π., 1989, σ. 138) ο “ιδανικός τύπος ανθρώπου για το Χριστιανισμό και τον άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά δεν είναι ούτε ο οικονομικός άνθρωπος των ελευθέρων οικονομικών συστημάτων, που δεν υπολογίζει τίποτε, προκειμένου να αυξήσει το κέρδος, ούτε ο προλετάριος επαναστάτης, ο χαλαστής, που γκρεμίζει τους παλιούς πλούσιους για να γίνει με τη σειρά του αυτός πλούσιος. Είναι ο άγιος, ο ασκητής, που πλημμυρίζει από αγάπη, και που σαν στόχο έχει θέσει τη σωτηρία και τη θέωση, που δεν εξαρτώνται από εξωτερικές συνθήκες”

<sup>286</sup> Γρηγορίου Παλαμά. *Ομιλία 22*, P. G. 151, 292-3

<sup>287</sup> Γ. Γκότσης, ό.π., σ. 39.

<sup>288</sup> Φέρνει σαν παράδειγμα την άρχουσα τάξη των Ιουδαίων που αντί να δεχθεί το κήρυγμα του Ιησού τον κατεδίωξε και τον σταύρωσε. Γρηγορίου Παλαμά, *Ομιλία 15*, P. G. 151, 177έ. αναφέρεται και από τον Θ. Ζήση, *Θεολόγοι της Θεολογίας*, Κυριακίδης, Θεολογία 1989, σ. 135.



τοῦ κόσμου, ἐχθρός τοῦ Θεοῦ καθίσταται” και “Ἐάν τις ἀγαπᾷ τόν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ Πατρός ἐν αὐτῷ”. Η ἀγάπη προς τον Θεό είναι πηγή κάθε αρετῆς ενώ η ἀγάπη προς τον κόσμο είναι αιτία κάθε κακίας.<sup>289</sup>

Σε ὄλο τον διάλογο γίνεται μια ευθεία κριτική στους εμπόρους σαν επαγγελματική κατηγορία. Την ίδια κριτική αν και κάπως ορθά διευρυμένη εκφράζει και ο Ἅγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς:

“Καί οἱ ἀγοραῖοι, οὐχ οἱ παρ’ ἡμῖν ἄρχοντες μόνον... φιλαργυρίαν νοσοῦντες... τὰς ἀπό τῶν πτωχῶν ἀρπαγὰς ἔχουσιν ἐν τοῖς οἴκοις αὐτῶν, πλεονεξίαν ἀγαπῶντες. Καί οὐχ οἱ παρ’ ἡμῖν ἄρχοντες μόνον, ἀλλά καί οἱ ἀγοραῖοι πόσα γάρ ἐπιζήμια τοῖς ἀγοράζουσιν οἱ παρ’ ἡμῖν κᾶπηλοι καί ἄλλοι ἔμποροι ἐπιτεχνῶνται μηδέ μέτροις καί σταθμοῖς ὅτε δύνανται χρώμενοι”.<sup>290</sup>

Το οικονομικό πρόβλημα είναι προίον της ανθρώπινης απληστίας. Ο πλούτος πρέπει να είναι μέσο κοινωνικής ευποιίας. Αποτελούν κοινή θεματική του Μ. Βασιλείου και του Ἀμβρόσιου Μεδιολάνων ὅπως ἔχει παρατηρήσει και ο Γ. Γκότσης.<sup>291</sup> Ο Ἅγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς θεωρεῖ ὅτι η απληστία, αιτία της οποίας είναι η ἀπόλαυση και η επιτυχία των πρόσκαιρων

---

<sup>289</sup> Θ. Ζήση, ὄ.π., σ. 135-6. / Γρηγορίου Παλαμά, *Ομιλία 33*, Ρ. Γ. 151, 412έ.

<sup>290</sup> Κ. Κύρρης, ὄ.π., 1971, σ. 184-5.

<sup>291</sup> Γ. Γκότσης, ὄ.π., 1996, σ. 42. / Ειδικά τον Μ. Βασίλειο χαρακτηρίζει μια περιφρόνηση ἐναντι της εγωκεντρικής ιδιοκτησίας και του πλούτου γενικά. Θεωρεῖ ὅτι η κακή διαχείριση του πλούτου καταντά εφόδιον προς ἀδικία και αυτός που τον διαχειρίζεται με τέτοιο τρόπο είναι κατακριτέος: Ι. Καραγιαννόπουλος, *Ο Μ. Βασίλειος και τα κοινωνικά προβλήματα της εποχής του*, Βυζαντινά τ. 11<sup>ος</sup>, Θεσ/ίκη 1982, σ. 126-7

αγαθών και όχι των μελλόντων και αιωνίων, οδηγεί στην κατάχρηση και όχι στην χρήση του κόσμου, παράγοντας όλο το πλέγμα της ανθρώπινης κακοδαιμονίας(κλοπές, αδικίες, πλεονεξίες, συκοφαντίες, μίση, πόλεμοι, αιματοχυσίες κ. α. )και μετατρέποντας έτσι τον άνθρωπο από οικονόμο και διαχειριστή των κοινών αγαθών σε σφετεριστή και καταχραστή τους. Το χρέος λοιπόν των πλουσίων απέναντι στους φτωχούς πρέπει να είναι η αγαθοεργία που μεταβάλλει τον πλούτο σε εκούσια φτώχεια και τον άνθρωπο σε πραγματικό διαχειριστή και όχι καταχραστή των θείκων εκχωρήσεων.<sup>292</sup>

Οι φτωχοί επικρίνουν την τοκοληψία. Σύς η η πατερική παράδοση επικρίνει την τοκοληψία στο σημείο που από ορισμένους πατέρες εκλαμβάνεται σαν μορφή ανθρωποκτονίας.<sup>293</sup> Χαρακτηριστικό είναι το ύφος του Νικόλαου Καβάσιλα:

“ούτε τοίνυν τοκίζων έκφεύξη τήν δίκην, οὔτε τῷ μή τοκίζειν  
ἐξεῖναι τό δανείζειν, ἀρνούμενος, καί τήν κοινωνίαν ἀναιρῶν, ἢ

---

<sup>292</sup> Ο Άγιος Γρηγόριος διδάσκει κατ' αρχήν ότι τα αγαθά της γης δεν αποτελούν δικαίωμα κυριότητα και ιδιοκτησίας κανενός, γιατί απόλυτος ιδιοκτήτης και κύριος είναι μόνο ο Θεός. Ακόμη και τα παραγόμενα αγαθά, όση προσωπική εργασία κι αν εμπεριέχουν, την στιγμή που οι πρώτες ύλες (φώς, γή αέρας, νερό, κτλ. ) ανήκουν στον Θεό, είναι και αυτά ιδιοκτησία Του(*Ομιλία* 14, P. G. 151, 164B). Ο άνθρωπος έχει μόνο την ευθύνη για την διαχείριση της πρόσκαιρης ιδιοκτησίας του. βλέπε στο: Θ Ζήσης, *Θεολόγοι της Θεσσαλονίκης*, Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 136-7.

<sup>293</sup> Γ Γκότσης ό.π., σ. 40 υποσ. 102 / Το φαινόμενο της οικονομικής και κοινωνικής εξαθλίωσης των φτωχών κατά τον Ν. Καβάσιλα (14 αιώνας) ήταν καθαρά αποτέλεσμα της τοκογλυφίας. Στον “*Λόγο κατά τοκίζόντων*” (P. G. 150, 733D) λέει χαρακτηριστικά: “Νῦν δέ ὁ κλαυθμός καί ὁ βρυγμός τῶν ὀδόντων ὁ τόκων ἐστί καρπός και το μετα δαιμονων και τουτου δη τοῦ δυστυχοῦς κύκλου κληρονομεῖν”. / επίσης βλέπε: Α. Αγγελόπουλου, *Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός, Ηζωή και το έργον αυτού*, Π. Ι. Π. Μ., Θεσσαλονίκη 1970, ειδικά για τις κοινωνιολογικές του αντιλήψεις σ. 85-92

συνώκησε τό γένος, καί ἡμερον ποιεῖ τόν ἄνθρωπον, καί ταύτη τό κοινόν ἀδικῶν, ἀπολογία ἐξεις τόν νόμον, ἀλλ' ὀπότερον ἀμαρτάνεις, ἀπανθρωπίας ἀλίσκε. Τῷ γάρ μή φιλεῖν τόν ὁμόφυλον καί τοῦτο κάκεῖνο δήπου τολμᾶς”<sup>294</sup>

Οἱ φτωχοί λοιπόν του Α. Μακρεμβολίτη αισθάνονται και αρθρώνουν ευκρινέστατα κάποιες κανονιστικές οικονομικές ρυθμίσεις ίδιες με αυτές που εκφράζει η πατερική παράδοση. Το κείμενο εντάσσεται αυτοδικαίως για έναν ακόμη λόγο στην πολιτική θεολογία και κατ' επέκταση στην συνολική ιδεολογία του βυζαντίου, την οποία και υπηρετεί. Θα το κατέτασκα μάλιστα στο χώρο της πολιτικής θεολογίας της αμφισβήτησης, τόσο για το ήδη λεχθέν ότι από μεριάς ηγεμονικών κατόπτρων εκφράζει το δικαίωμα στην λαϊκή αντίσταση, όσο και γιατί ὅλη η παραπάνω θεολογία στοχεύει στο να υποστηρίξει τους αδικουμένους, το οποίο θεωρεί ως ὑψιστο ἔργο ἀγάπης. Χαρακτηριστικός εἶναι ο Αἰ. Γρηγόριος ο Παλαμάς(ΙΔ' αἰώνας):

“Ἡμεῖς ἀγάπης ἔργα ἐπιδειξώμεθα εἰς τοὺς ἡμετέρους ἐν Χριστῷ ἀδελφούς, ἐλεοῦντες τοὺς πενόμενους, ἐπιστρέφοντας τοὺς πλανωμένους, ἢν ἂν εἴποις πλάνην τε καί πενίαν, ἐκδικοῦντες τοὺς ἀδικουμένους, ἐπιρρωνύοντες τοὺς ἐν ἀσθενείᾳ κατακειμένους, εἴτε διὰ τῶν αἰσθητῶν τοῦτο πάχοντας ἐχθρῶν τε καί νοσημάτων, εἴτε διὰ τῶν ἀοράτων πονηρῶν πνευμάτων καί τῶν τῆς ἀτιμίας παθῶν, ἐπισεπτόμενοι τοὺς ἐν φυλακῇ καθειργμένους, ἀλλά και ἀνεχόμενοι τῶν εἰς ἡμᾶς πταιόντων, καί χαριζόμενοι ἀλλήλοις, εἴ τις πρὸς τίνα ἔχει μομφήν, ὡς καί ὁ Χριστὸς ἐχαρίσατο ἡμῖν καί ἀπλῶς παντί

---

<sup>294</sup> Ν. Καβάσιλα. *Λόγος κατὰ τοκιζόντων*. Ρ. G. 150, 737D.

τρόπω καὶ πᾶσιν ἔργοις τε καὶ λόγοις, οἷς ἔχομεν, ἐπιδειξώμεθα  
τὴν πρὸς ἀλλήλους ἀγάπην...<sup>295</sup>

Οἱ ἴδιοι πατέρες που μπορεῖ να κανονίζουν την πολιτική ιδεολογία, εἶναι ταυτόχρονα υποστηρικτές των αδυνάτων. Καὶ εἶναι ἀπόλυτα λογικό. Οἱ σχέσεις ἐκκλησίας - πολιτείας εἶναι σε κάθε ἐπίπεδο κανονισμένες “κατ’ οἰκονομίαν” καὶ μίμηση Θεοῦ στην γνώση της “μεταπτωκτικῆς κατάστασης” που βρίσκεται ἡ ἀνθρώπινη κοινωνία. Γιαυτό καὶ ἡ “ἀμαρτία” εἶναι αἰτία πάντων κακῶν<sup>296</sup>.

Σε αὐτὰ τα πλαίσια το κείμενο του “διαλόγου” δεν καινοτομεῖ ἀκόμη καὶ ὅταν ἐκφράζει δῆθεν “ουτοπικὲς προτάσεις”<sup>297</sup> ὅπως αὐτὴ του μικτοῦ γάμου (φτωχῶν - πλουσίων) με σκοπὸ την ἐξάλειψη της κοινωνικῆς ἀνισότητος. Ο ἴδιος ο γάμος ἀποτελεῖ ἐνδειξη της φιλανθρωπίας του Θεοῦ ὅπως χαρακτηριστικὰ ἀνάμεσα στους πολλοὺς πατέρες, ἀναφέρει ο Σεβηριανὸς Γαβάλων(5<sup>ος</sup> αἰώνας): “Ὡ της φιλανθρωπίας του Δεσποτου. Πόσα ποιεί, πλατεῖ, ευεργετεί Παράγει τα ζῶα, νυμφαγωγεί”<sup>298</sup> Καὶ συμπληρώνει οἱερὸς Φώτιος:

---

<sup>295</sup> Γρηγορίου Παλαμά. *Ομιλίες τεσσαράκοντα μία*, P. G. M., 151, 61D.

<sup>296</sup> Κατὰ τον Ἅγιο Γρηγόριο τον Παλαμά, ὅπως σωστά παρατηρεῖ ο Θ. Ζήσης(*Θεολόγοι της Θεσσαλονίκης*, Κυριακίδης, Θεσ/ίκη1989, σ. 133), μελετώντας την κοινωνικὴ διδασκαλία του ἐν λόγῳ πατέρα, “Ἡ ἀμαρτία εἶναι το μοναδικὸ κακό, που ἀποδιοργανώνει τον ἄνθρωπο καὶ τις κοινωνίες. Αὐτὴ εἶναι ἡ πηγή καὶ ἡ ρίζα ὅλων των κακῶν. Επομένως κάθε προσπάθεια ἐξαλείψεως των κακῶν δεν πρέπει να ἔχει σαν στόχο τη βελτίωση των ἐκτός του ἀνθρώπου ἀλλὰ των ἐντός”. / Γρηγορίου Παλαμά. *Ομιλία 32*. P. G. 151. 288

<sup>297</sup> I. Ševcenko. ὁ.π.. 1960. σ. 201.

<sup>298</sup> Σεβηριανὸς Γαβάλων. P. G. M. 56. 482. Αναφέρεται καὶ ἀπὸ τον Ν Μπουγάτσο. ὁ.π.. 1984. τ. Γ'. σ. 2.

“Αἰσχρὸν ἐστὶν ἀνδρῶν ἄρχοντα καὶ δεσπόζοντα, γυναικῶν ἡττηθῆναι, καὶ δοῦλον ἡδονῶν ὀφθῆναι. Ἦν δέ τις νόμῳ βοηθὸν ἐκτήσατο βίου, ταύτη συνοικῶν οὐχ ἁμαρτάνει. Ἀγαμία μὲν Θεῖον πρᾶγμα καὶ υπερφυές, καὶ μείζον πολιτικῆς ἀρετῆς καὶ εὐνομίας. Μονογαμία δέ, φύσεως ἀνθρωπίνης ἔργον, εἰς τε γένους διαδοχὴν, καὶ εἰς κοινωνίαν ἡμέρου καὶ φιλανθρώπου βίου, καὶ πολιτείας εὐνομουμένης. Πολυγαμία δέ, υπέραισχρον καὶ μικρὸν καὶ τῆς τῶν ἀλόγων ἀκολασίας καὶ ἀκαθαρσίας”.<sup>299</sup>

Προσέξτε ἐδῶ τὴν παραλλήληση τῆς κατὰ Θεόν (αγαμίας) καὶ τῆς “κατ’ οἰκονομίαν” ἀνθρωπίνης στάσης ἀπέναντι στο γάμο με τὴν κοινωνικὴ ἰσορροπία καὶ τὴν ἐξουσιαστικὴν σχέσεις, ὅπως καὶ τὴν “παρὰ φύσιν” πολυγαμία. Ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητὴς μιλῶντας περὶ τοῦ “ἀρχειν καὶ ἀρχεσθαι” κάνει τὸν παραλληλισμὸ τοῦ Φωτίου ἀκόμη κατανοητότερο:

“Κάκεινη γάρ παραιτησαμένοι ἀνθρώποις τὴν τοῦ Θεοῦ βασιλείαν, συγχωροῦντα τὸν Θεὸν ἀφηγεῖται, κἂν ὑφέαυτῶν βασιλεύεσθαι ἵνα μὴ τὸ ἄτακτον τῆς ἀναρχίας πολυαρχίαν ἐργάσῃται καὶ στάσιν φθοροποιὸν ἐντεῦθεν τῷ παντὶ γένει τῶν ἀνθρώπων ἐνεργάσῃται, μηδενὸς τὴν αὐτῶν ἐπιμέλειαν κατὰ Θεῖαν ψῆφον πεπιστευμένου...”.<sup>300</sup>

Φυσικὸ ἐπόμενο οἱ φτωχοὶ χωρὶς νὰ καινοτομοῦν, ἐκφράζουν στὸν “διάλογο” τὸν μικτὸ γάμο ὡς ἐνδειξὴ φιλανθρωπίας ἀλλὰ καὶ ἀρετῆς γιὰ

---

<sup>299</sup> ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν Ν. Μπουγάτσο, ὁ.π., σ. 352.

<sup>300</sup> Μάξιμου τοῦ Ὁμολογητῆ, Ρ. Γ. Μ. 91, 452 Α, ἀναφέρεται καὶ ἀπὸ τὸν Ν. Μπουγάτσο, τ. Γ', ὁ.π., σ. 317.

τον άνθρωπο. Με παρόμοιο τρόπο υπάρχουν κι' άλλες ετυμολογίες και ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς εξαγιάζει την φτώχεια:

“Καί ὁ γεωργός γάρ καί ὁ σκυτοτόμος καί ὁ οικοδόμος καί ὁ ράπτης καί ὁ υφαντής, καί ἀπλῶς πᾶς ὁ δι'οικείων πόνων καί τῆς ἀπό τῶν χειρῶν ἐργασίας προιζόμενος τό ζῆν, ἐάν τήν ἐπιθυμίαν τοῦ πλοῦτου καί τῆς δόξης καί τῆς τρυφῆς ἀπό τῆς οικείας ἐκβάλωσι ψυχῆς, ὄντως μακάριοι” οὔτοι γάρ εἰσίν οἱ πτωχοί, ὧν ἐστίν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν”<sup>301</sup>

Ο διάλογος λοιπόν δεν είναι ενα “επαναστατικό μανιφέστο”<sup>302</sup> αν και εμπεριέχει όπως έχουμε ήδη πεί εκτός από την πατερική σκέψη και όλη την λογική των ηγεμονικών κατόπτρων, αναδύοντας επανειλημμένα το νόμιμο δικαίωμα της λαϊκής αντιστάσεως, μέσα από τις προειδοποιήσεις περί φθόνου απο μεριάς των φτωχών, αθυμίας, θυμού κ. α. μέχρι την υπενθύμιση περί κολάσεως. Ανάλογες προειδοποιήσεις βλέπουμε και στους πατέρες εκείνους που ασχολήθηκαν με τις κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων. Λέει ο Κύριλλος Φιλεώτης:

“Ἄνθρωπος μήτε τόν Θεόν φοβούμενος, μήτε ἀνθρώπους εὐτρεπόμενος, οὐ τί χειρόν γένοιτ' ἄν; πρόβατα οἱ συνάδελφοί μου οἱ πτωχοί εἰσίν, ὧν τυραννικῶς ἄρχεις, ὧν τό γάλα κατεσθίεις καί τά ἔρια περιβάλλη καί τό παχύ σφάζεις, τό ἡσθενικός οὐκ ἐνισχυσας, τό ἀρρωστοῦν οὐκ ἰάσω, τό συντετριμμένον οὐ κατέδησας, τό πεπλανημένον οὐκ ἐπέ

---

<sup>301</sup> Γρηγόριος ο Παλαμάς, P. G. M. 151, 180B, αναφέρεται και από τον Ν. Μπουγάτσο, τ. Γ', ό.π., σ. 396.

<sup>302</sup> I. Ševcenko, ό.π., σ. 201.

στρεψας, τὸ ἀπολωλὸς οὐκ ἐζήτησας, ἀλλὰ τὸ ἰσχυρὸν  
κατεργάζη μόχθῳ καὶ ἐν κράττει τῆς υπερφανίας παιδεύεις  
αὐτὰ καὶ ἐν παιγνίῳ. Καὶ ὡς ἐκ τούτων διεσπαρήσαν τὰ λογικὰ  
πρόβατα ἐν παντὶ ὄρει καὶ βουνῶ, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν σοὶ λογισμὸς  
οἰκτιρμῶν ἢ ἐλεημοσύνης ἐκζητῶν ἢ ἐπιστρεφῶν διὰ τοῦτο  
τάδε λέγει σοὶ Κύριος. Ἰδοὺ ἐγὼ ζῶ καὶ ἐκζητήσω τὰ πρόβατα  
μου ἐν χειρὸς σου”<sup>303</sup>

Εδώ ὅμως πρέπει να διευκρινίσουμε ὅτι οἱ πατέρες ἀπλᾶ προειδο-  
ποιοῦν, ὅπως καὶ οἱ φτωχοὶ στον “διάλογο” που ξεχωρίζουν αἰσθητὰ την  
θέση τους ἀπὸ του “υποπρολεταριάτου”. Ὁπως ἔλεγε καὶ ὁ Κασσιανὸς Ρω-  
μαίος:

“Ὁργίζεσθε καὶ μὴν ἀμαρτάνετε τουτέστι κατὰ τῶν ἰδίων  
παθῶν τὴν ὀργὴν κινεῖτε καὶ κατὰ τῶν πονηρῶν λογισμῶν, καὶ  
μὴ διὰ τοῦ πράττειν τὰ ὑποβαλλόμενα ὑπ’αὐτῶν  
ἀμαρτάνεται...”<sup>304</sup>

Καὶ ὁ Ἱερός Φῶτιος συμπληρώνει:

“ἐάν τις λέγῃ ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφόν αὐτοῦ μισῆ, ἐν  
τῇ σκοτίᾳ ἐστὶ καὶ ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφόν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μέ-  
νει καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν” ὁ μισῶν τὸν ἀδελφόν

---

<sup>303</sup> ἀναφέρεται ἀπὸ τον Ν. Μπουγάτσο, τ. Γ’, ὁ.π., σ. 377-8

<sup>304</sup> Κασσιανὸς Ρωμαίος, Ρ. G. M. 28, 888C, ἀναφέρεται καὶ ἀπὸ τον Ν.  
Μπουγάτσο, ὁ.π., τ. Γ’, σ. 114.

αυτοῦ ἐν τῇ σκοτία ἐστι και ἐν τῇ σκοτία υπάγει, και ουκ οἶδε  
ποῦ υπάγει, ὅτι σκοτια ἐτυφλωσε τους ὀφθαλμους αυτοῦ<sup>305</sup>

Ο σκοπός του ανθρώπου ὅπως το θυμίζει τον ΙΔ' αἰῶνα ο Ἅγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς είναι:

“...ἡ πρὸς Θεὸν ἀγάπη, διὴν πληροῖ κατὰ τό λόγιον τας τοῦ  
ἀγαπωμένου ἐντολάς, ἐξ ὧν διδάσκεται και ἐνεργεῖ και κτᾶται  
τὴν εἰλικρινῆ τε και τελείαν πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπη<sup>306</sup>”

Κάτι που εκφράζεται και στο κοινωνικό σύνολο ὅπως χαρακτηριστικά δηλώνουν οι φτωχοί:

“ἡ ἐντολή τούς κατὰ μίμησιν Θεοῦ ἐλεοῦντας τοιαῦτα  
λογίζεσθαι και πολυπραγμονεῖν και ἡμᾶς ἀγαπᾶν ὡς ἑαυτούς  
ἐπιτρέπει” (φ. 90ν, στ. 16-8).

Από την ιδέα της αγάπης ξεκινά και η μόνη ουτοπική πρόταση που υπάρχει στο κείμενο, αλλά και αυτή δεν έχει τον χαρακτήρα αιτήματος, είναι μια απλή διαπίστωση:

“και ἄλλοτρίους ὑπολαμβάνειν Θεοῦ τούς πένητας, οὓς αὐτός  
ἐμακάρισε, μάλλον και ὡς ἀδελφούς οἰκειώσατο” (φ. 84ν, στ.  
23-4).

Υποκρίνεται το ιδανικό της κοινοκτημοσύνης και συντροφικότητας των μοναχῶν. Αυτούς πρέπει να υπονοεῖ ὅταν σε ἄλλο σημείο διακρίνει την

---

<sup>305</sup> Ἱερός Φώτιος, ΦΟ 68, 1, Αναφέρεται και από τον Ν. Μπουγάτσο, ὁ.π., σ. 341.

<sup>306</sup> Ἅγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς, Σ1, 527, 4, αναφέρεται και από τον Ν. Μπουγάτσο, ὁ.π., σ. 390.



Το κείμενο όπως έχουν πιστοποιήσει οι ιστορικοί γράφηκε στην Κων λη μεταξύ του 1342 και 1345μ. Χ Πρώτα και κύρια λοιπόν πρέπει να εκφράζει τις συνθήκες και τα γεγονότα στο ίδιο του το περιβάλλον που το γέννησε. Είδαμε παραπάνω(στο ιστορικό πλαίσιο) ότι στην Κων λη εστιάζεται η σύγκρουση του Ι. Καντακουζηνού (εκπροσώπου των δυνατών) και του πατριάρχη Ι. Καλέκα με την συνεργασία του Α. Απόκαυκου. Πρόκειται σαφώς για την σύγκρουση της συνολικής πολιτικής ιδεολογίας και των αντιλήψεων του αντικανονικού πατριάρχη (σύμφωνα με τις αποφάσεις των Οικουμενικών συνόδων) και του συνεργάτη του Α. Απόκαυκου, υπουργού των ναυτικών και άρα του μόνου ίσως ισχυρού βυζαντινού πλοιοκτήτη της εποχής.

Το ίδιο συμβαίνει μετά το 1342 και στις άλλες πόλεις του Βυζαντίου με αποκορύφωμα την Θεσσ/κη. Τα γεγονότα στην Θεσ/κή πιστοποιούν την ίδια μορφή εξουσίας και το κείμενο του Α. Μακρεμβολίτη είναι για τον Ι. Sevcenko το μόνο κείμενο που απηχεί τις απόψεις των “Ζηλωτών”, χωρίς όμως να μας ξεκαθαρίζει αν οι φτωχοί ή οι πλούσιοι του κειμένου εκφράζουν τους επαναστάτες.

Ο Νικηφόρος Γρηγοράς<sup>308</sup> είναι πιο σαφής. Παρατηρώντας την μορφή της εξουσίας που εφάρμοσαν οι Ζηλωτές στην Θεσ/κή λέει χαρακτηριστικά:

“Στάσις γάρ ἐκ πολλοῦ κατεῖχεν αὐτήν καί Ζηλωτῶν οὕτωσί  
πως ὠνομασμένων ἄθροισμα τῶν ἄλλων ἐπρώτευε καί ἦν πρὸς  
οὐδεμίαν τῶν πολιτειῶν τήν μίμησιν ἀναφέρουσα οὔτε γάρ  
ἀριστοκρατική τις ἦν, ὁποῖαν τοῖς πάλαι Λυκοῦργος

---

<sup>308</sup> Ο Ν. Γρηγοράς (1290/1- 1360μ. Χ. ) μαζί με τον Ι. Καντακουζηνό αποτελούν τις κύριες ιστορικές μαρτυρίες για το κίνημα των Ζηλωτών.

Λακεδαιμονίοις άνυειν προσετάχει ουτε τις δημοκρατικη, καθάπερ τῶν Αθηναίων η πρώτα τε και ην εκ τετραφυλλων εις δεκαφυλους επεπραχθει Κλησθένης ουθ ην τε Ζάλευκος τοις Επιζεφυριοις Λοκροις εβράβευσε και ην τοις εν Σικελια Χαρωνας ο Καταναϊος ουτε τις υπο δυοιν η πλειόνων εις εν τι κραθεισα καινότερον ειδος, οποιαι τινες ησαν η τε Κυπριων και ην εν τη παλαι Ρώμη τον δημον, κατα τῶν υπατικῶν ανδρων στασιάσαντας, καταστήσασθαι λέγεται αλλ οχλοκρατία ξένη τις και οϊαν φέροι αν και αγοι τό αυτόματον θρασύτεροι γαρ τίνες, εις αυτοχειροτόνητον αυθεντίας αθροισμα συλεγέντες, πασαν εκει κατατρέχουσιν ηλικίαν, της τε πόλεως εκδημαγωγουντες τον οχλον προς τό βουλόμενον και τῶν πλουτούντων αφαιρούμενοι τας ουσίας, τρυφῶντες τε αυτοι και μηδενι τῶν εξωθεν υπειξαι κελεύοντες ηγεμόνων, αλλά τουτ ειναι κανονα και νόμον τοις αλλοις, οπερ ας εκεινας δόξειεν<sup>309</sup>

Επομένως το πολίτευμα που εγκαθιδρύουν οι ζηλωτές δεν του είναι μόνο άγνωστο, αλλά και εντελώς απαράδεκτο. Παρόμοιες αντιλήψεις εκφράζουν και άλλοι λόγιοι της εποχής. Ο Θωμάς Μάγιστρος στο έργο του "Τοις Θεσσαλονικεύσι περί ομονοίας"<sup>310</sup> περιγράφει μεγάλες καταστροφές στη

---

<sup>309</sup> Ν. Γρηγορά, *Ρωμαϊκή Ιστορία*, τ. ΙΙ, εκδ. Βόννη, σ. 796.

<sup>310</sup> Η επιστημονική έρευνα δεν συμφωνεί απόλυτα ότι το έργο σχετίζεται με τα Ζηλωτικά γεγονότα, σχετίζοντάς το με τον πρώτο εμφύλιο πόλεμο μεταξύ των δύο Ανδρονίκων. Σχετικά με τον Θ. Μάγιστρο υπάρχει η διδακτορική διατριβή του Σ. Σκαλιστή, *Θωμάς Μάγιστρος, Ο βίος και το έργο του*, Θεσ/νίκη 1984. Επίσης βλέπε Β.

Θεσνίκη που οδήγησαν στην ανατροπή της κρατούσας τάξης και την παρακμή της πάλαι ποτέ φημισμένης πόλης, εκφράζοντας την αντίθεσή του στις κοινωνικο- ανατρεπτικές ενέργειες των Ζηλωτών.<sup>311</sup> Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς στην “Περί της προς αλλήλους ειρήνη”<sup>312</sup> κατακρίνει χαρακτηριστικά τους Ζηλωτές και την στάση τους:

“...και τούς όμοφύλους αντιπάλους κατασκευάσαν, σχῆμα πόλεως υπ έχθρῶν ἀλουσης τῇ καθήμας ταυτη περιτίθουσι πόλει, αυτὴν ἐφ’ἐαυτὴν ἐλεεινῶς ἐγειρον καί αὐτεπίβουλον καί πολεμίαν ἐαυτῆς ἐργαζόμενον ὡς ὑπὸ τῆς ἀλιτηριώδους στάσεως ταύτης εἰς αἰνίγμα τὰ κατ’αυτὴν περιστάσθαι”<sup>313</sup>

Βεβαίως για τον Άγιο η αιτία των ταραχών είναι δεδομένη:

“... ἐκ τῆς ἀμαρτίας ἐμφύλιος στάσις καί σύγχυσις ἡμῖν ἐπιγίνεται, κακίας ἅπαν εἶδος ἐπαγομένη καί τόν ἀρχηγόν τῆς κακίας τοῖς στασιάρχαις καί στασιασταῖς ἐνοικίζουσα, ὅς εἰς θηρία μετασκευάζει, οὐ πολὺ δέ εἰπεῖν, ὅτι καί δαιμόνων ἦθος κεκτῆσθαι παρασκευάζει τούς ἐν οἷς εἰσοικίζεται. Καί ὕτως ἀνθρωποκτόνον τόν ἀνθρωπον ὁ ἐξ ἀρχῆς ἀνθρωποκτόνος καί

---

Λαούρδα, *Θωμά Μάγιστρον, Τοῖς Θεσσαλονικεῦσι περί ομονοίας*, Ανάτυπο ἐκ τοῦ αφιερώματος στο Χ. Φραγκίστα, Θεσνίκη 1969.

<sup>311</sup> Κ. Κωτσιόπουλος, *Το κίνημα των Ζηλωτῶν στη Θεσσαλονίκη (1342- 1349)*, *Ιστορική, Θεολογική και κοινωνική διερεύνηση*, Ἑλληνικό Κολλέγιο Θεσνίκης, Θεσνίκη 1997, σ. 137-9

<sup>312</sup> Άγιος Γρηγόριος ο Πάλαμάς, *Ομιλία Α΄, περί της προς αλλήλους ειρήνης*, Ρ. Γ. 151, 9-17. Η επιστολή αναφέρεται αυτούσια και στο παράρτημα του βιβλίου του Κ. Κωτσιόπουλου, *ό.π.*, 1997, σ. 249-256.

μισάνθρωπος ἀπεργάζεται και τῷ ζωοδότη Χριστῷ ἀντικείμενον, πόσω μᾶλλον τοῖς ἐπι γῆς βασιλευσιν ἢ τῷ κατα πνεῦμα πατρὶ καὶ ποιμενι και διδασκαλῷ, ἀνηκοον και ἀντίθετον”<sup>314</sup>

Ανάλογη αρνητική στάση ἀπέναντι στους Ζηλωτές διακατέχει και τον Φιλόθεο Κόκκινο, τον Κ. Αρμενόπουλο, τον Δαβίδ Δισύπατο τον Ν. Καβάσιλα- Χαμαετό, τον Δ. Κυδώνη και βεβαίως τον Ι. Καντακουζηνό, ο οποίος δεν διστάζει να χαρακτηρίσει το κίνημα της Θεσσαλονίκης σαν τον χειρότερο εμφύλιο πόλεμο που συντάραξε την βυζαντινή αυτοκρατορία και που λίγο ἔλειψε να ανατρέψει τα θεμέλιά της.<sup>315</sup>

Οι Ζηλωτές<sup>316</sup> επομένως εμφυλοχωρούνταν ἀπὸ μία τελείως διαφορετική ιδεολογία σε σχέση με αυτή των παραπάνω λογίων ἀλλά και των φτω-

---

<sup>313</sup> Κ. Κωτσιόπουλου, ὁ.π., ειδικά σ. 139 και 250.

<sup>314</sup> ὁ.π., σ. 253.

<sup>315</sup> βλέπε ενδεικτ.: Δ. Τσάμη, *Φιλοθέου Κόκκινου, Βίος του αγίου Σάββα του Νέου και Λόγος εις ἅγιον Γρηγόριον Παλαμάν, Αγιολογικά Έργα Α'*. Θεσσαλονικεῖς Ἄγιοι, Θεσ/νίκη 1985, Κ. Β. Ε.. / Δ. Τσάμη, *Δαβίδ Δισύπατου Λόγοι*, Κέντρο Βυζαντινῶν Ερευνῶν, Θεσ/νίκη 1976 / Α. Αγγελόπουλος, *Νικόλαος Καβάσιλας ο Χαμαετός, Η ζωή και το ἔργον αὐτου*, Π. Ι. Π. Μ., Θεσ/νίκη 1970, του ἰδίου Νικόλαος Καβάσιλας ο Χαμαετός, πρακτικά θεολογικοῦ συνεδρίου εις τιμὴν του Ν. Καβάσιλα, Θεσ/νίκη 1984/ Κ. Π. Κύρρη, *Ο Κύπριος ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης Υάκινθος (1345-6) και ο ρόλος του εις τον ἀντιπαλαμιτικόν ἀγώνα*, Κυπριακαὶ σπουδαὶ ΚΕ 1961 / Δ. Κυδώνη, *Επί τοις εν Θεσσαλονίκη πεσοῦσι*, Ρ. Γ. 109, 640ε / Κ. Κωτσιόπουλου, ὁ.π., 1997, σ. 141- 158 / Ι. Καντακουζηνού, *Ιστορία ΙΙ*, Βόννη, σ. 12

<sup>316</sup> Για μια εις βάθος ἀνάλυση των Ζηλωτικῶν γεγονότων βλέπε στα: Ο. Tafrahi, *Thessalonique au XIVe siecle*, Paris 1913 / Ρ. Charanis, *Internal strife in Byzantium during the fourteenth century*, Byzantion 15, p. 208-30 / Ι. Sevckenko, *Nicolas Ca-*

χών του “διαλόγου” του Α. Μακρεμβολίτη. Διαφορετικά το σχήμα της εξουσίας θα τους ήταν γνωστό. Αν δεχθούμε λοιπόν ότι ο διάλογος πλουσίων και φτωχών του Α. Μακρεμβολίτη εκφράζει τα κοινωνικά γεγονότα της εποχής (1342-5), τότε σίγουρα εκφράζει την σύγκρουση δύο αντιλήψεων, αυτής των φτωχών με την εξουσία της Κων/λης καθώς επίσης και της εξουσίας στην Θεσ/νίκη κατά την πρώτη φάση των Ζηλωτικών γεγονότων.

Αν δεχθούμε την υπόνοια του ερευνητή (i. Sevcenko) ότι οι Ζηλωτές αντλούν τους οπαδούς τους από τους φτωχούς και άρα εμφυλοχωρούνται από την ίδια ιδεολογία τότε το κείμενο εκφράζει κυρίως τα γεγονότα στην Κων/πολη, (όπως άλλωστε μου φαίνεται σωστότερο) και φωταγωγεί διαφορετικά τα συμβαίνοντα στην Θεσ/νίκη κατά την πρώτη φάση των Ζηλωτικών γεγονότων. Οι φτωχοί του “διαλόγου” κατ’ ουσίαν αρνούνται το κοινωνικό πρότυπο του νεόπλουτου αμφισβητώντας παράλληλα τη “δικτατορική εξουσία” του Α. Απόκαυκου, “η οποία ουσιαστικά και τυπικά ήταν ασυμβίβαστη με τη Βυζαντινή αντίληψη για την εξουσία”.<sup>317</sup> Άλλωστε, όσο κι αν προσπάθησε ο Απόκαυκος να απαλλαγεί από τους αντιπολιτευόμενους του αριστοκράτες και συγκλητικούς, στο τέλος ο φόβος και η καχυποψία για τους ευγενείς και τον δήμο της Κωνσταντινουπόλεως τον απομόνωσαν τόσο, ώστε η παρουσία του ήταν δυνατή μόνο υπό φρούρηση, αν και

---

*basilas "Anti-Zealot" Discourse: A reinterpretation*, D. O. P 11, 1957, p. 79-171 / Κ. Κύρρη, *Gouvernes et Gouvernats a Byzance pendant la Revolution des Zelotes(1341-1350)*, Recueils de la Societe Jean Bodin 23, 1968 / Γ. Κορδάτου, *Η κομμούνια της Θεσ/νίκης*, Αθήνα 1928 / Γ. Κορδάτου, *Ακμή και παρακμή του Βυζαντίου*, Αθήνα 1974 / Κ. Κωτσιόπουλος, *Το κίνημα των Ζηλωτών στην Θεσ/νίκη 1342-9, Ιστορική, θεολογική και κοινωνική διερεύνηση*, Θεσ/νίκη 1997.

<sup>317</sup> Λ. Μαυρομάτης, ό.π., 1983, σ. 115-6 και υποσ. 96.

αυτή ακόμα δεν κατάφερε να τον σώσει όταν στα 1345 οι φυλακισμένοι του τον δολοφόνησαν.<sup>318</sup>

Επικράτησε τελικά αυτό που λογοτεχνικά καταγράφει ο Ν. Ματσούκας:

“η εξουσία είναι ευλογημένο πράγμα, αρκεί να μετατρέπεται σε διακονία και προσφορά για να οικοδομείται το σώμα των μελών μιας κοινότητας. Εξουσία ιδιόκτητη, κτητική και τυραννική εξάπαντος δεν την αναγνωρίζει η διδασκαλία της εκκλησίας<sup>319</sup> και το πλήρωμά της.”

Μέσα από τη μελέτη του κειμένου του Αλεξίου Μακρεμβίτη επομένως, αναδύεται μια πραγματικότητα που φωταγωγείται υπό το πρίσμα της “συνολικής πολιτικής ιδεολογίας” του Βυζαντίου. Έτσι παρουσιάζονται δύο διαφορετικές κοσμοαντιλήψεις, των “φτωχών” και των “πλούσιων”, που συνθέτουν την βάση για μια συγκρουσιακή πραγματικότητα όπως και όσο αυτή εκφάζεται μέσα από τα ιστορικά γεγονότα και παραμέτρους, της υστεροβυζαντινής περιόδου.

Γι' αυτό και η καταγραφή και κατανόηση της “συνολικής πολιτικής ιδεολογίας” σε αναφορά με την αξιολογική εφαρμογή της στην ιστορική πηγή, προωθεί μια πληρέστερη προσέγγιση και ερμηνεία, τόσο των Ζηλωτικών,

---

<sup>318</sup> ό.π., σ. 116-7. / Στην απομόνωσή του συνέβαλαν και οι νίκες του Καντακουζηνού, όπως και η δήλωση του τελευταίου περί σεβασμού του οίκου των Παλαιολόγων. Ι. Καντακουζηνού, *Ιστορία II*, σ. 527. / Το 1344 ο Απόκαυκος φυλάκισε όλους τους αντιπολιτευόμενους αριστοκράτες. Ν. Γρηγορά, *Ιστορία II*, σ. 701-2. / Για την δολοφονία του δεξ: Ι. Καντακουζηνού, *Ιστορία II*, σ. 543-4 και Ν. Γρηγορά, *Ιστορία II*, σ. 731-4.

<sup>319</sup> Λέγονται από το στόμα ενός των βασικών ηρώων του μυθιστορήματος, του πατρός Αρσενίου: Ν. Ματσούκας, *Ζηλωτικά πόλεως Θεσσαλονίκης (1342-9)*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1993, σ. 151

αλλά και γενικότερα των γεγονότων στην Κων/λη, κατά τα μέσα του του  
ΙΔ' αιώνα.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### Α. Πρωτογενείς Πηγές

1. Θεοδώρητος Κύρου, Περί προνοίας, P.G.\* , τ. 83.
2. Θεοδώρητος Κύρου, Ερμηνεία των ΙΔ' επιστολών του αγίου Αποστόλου Παύλου, P.G., τ. 82.5.
3. Ιωάννης Χρυσόστομος, Εις την Β' προς Κορινθίους, P.G., τ. 61.
4. Νικόλαος Μυστικός, Επιστολαί, P.G., τ. 111.
5. Δ' Οικουμενική Σύνοδος, Κανόνες, P.G., τ. 137.
6. Α' Οικουμενική Σύνοδος, Κανόνες, P.G., τ. 137.
7. Ιωάννης Δαμασκηνός, προς τους διαβάλλοντας τας αγίας Εικόνας, P.G., τ. 94.
8. Βίος Θεοδώρου Στουδίτου, P.G., τ. 99.
9. Στέφανου Δουσάν - αυτοκράτορα Σερβίας και Ελλάδας - Ο κώδικας νόμων, Καστανιώτης, Αθήνα 1983.
10. Γρηγορίου Ναζιανζινού, Λόγος ΜΓ', εις τον Μέγα Βασίλειον Επίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας επιτάφιος, Β.Ε.Π. τ. 60, Αθήνα 1980.
11. Φιλόθεος Κόκκινος, Λόγος εγκωμιαστικός εις Γρηγόριον Παλαμάν, P.G., τ. 151.

---

\* P.G.: Patrologia Graeca, 161 τόμοι (J.P. Migne, Paris).



13. N. Cabasilas. *The life in Christ*. ST Vladimir's seminary press. 1974.
12. Μακρεμβολίτη Αλεξίου. Διάλογος μεταξύ πλουσίων και φτωχών. εις Ι. Šencenko Alexios Makrembolites and his «Dialogue between the rich and the poor». Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta 6. Belgrade 1960.
13. Γρηγορά Νικηφόρου. Ρωμαϊκή ιστορία, εκδ. L. Schorpen. CBI-III. Βόννη 1829-1855.
14. Καντακουζηνού Ιωάννη, Ιστορία, εκδ. L. Schorpen, CB I-III. Βόννη.
15. Βασίλειος Καισαρείας, P.G., τ. 32, 1164<sup>A</sup>.
16. Γρηγόριου Θεολόγου, Λόγος ΙΔ', P.G., τ. 35.
17. Αστέριου Αμασειάς, P.G., τ. 40, 181 B.
18. Γρηγορίου Παλαμά, Ομιλία 22, P.G., τ. 151.
19. Γρηγορίου Παλαμά, Ομιλία 15, P.G., τ. 151.
20. Γρηγορίου Παλαμά, Ομιλία 33, P.G., τ. 151.
21. Γρηγορίου Παλαμά, Ομιλία 14, P.G., τ. 151.
22. Γρηγορίου Παλαμά, Ομιλία Α' περί της προς αλλήλους ειρήνης, P.G., τ. 151.
23. Γρηγορίου Παλαμά, Ομιλίες τεσσαράκοντα μία, P.G., τ. 151.
24. Γρηγορίου Παλαμά, Ομιλία 32 P.G., τ. 151.
25. Νικόλαος Καβάσιλας, Λόγος κατά τοκιζόντων, P.G., τ. 150.
26. Σεβηριανός Γαβάλων, Εις την πέμπτην ημέραν της κοσμοποιίας, P.G., τ. 56.
27. Μάξιμος Ομολογητής, Επιστολαί, P.G., τ. 91.
28. Κασσιανός Ρωμαίος, Προς κάστορα Επίσκοπον, P.G., τ. 28.

29. Δημήτριου Κυδώνη, επί τοις εν Θεσσαλονίκη πεσούσι. P.G., τ. 109.
30. Συμεών του Νέου Θεολόγου, Κατηχήσεις, έκδ. Sources chrétiennes, 104, 266.

## **Β. Δευτερογενείς πηγές**

### **ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΕΣ**

Anastos M. V., *Byzantine political theory. It's classical Precedents and legal Embodiment*, στο S. Vryonis (ed.), *The past in Medieval and modern Greek culture (Byzantina and Metabyzantina, t. 1)*, Malibu (Undena publications), 1978

Barker E., *Social and political thought in Byzantium from Justinian I, to the last Palaelogus*, Clarendon press, Oxford 1957

Baynes N.H., *The Byzantine state and Eusebius and the Christian empire*, στο N. H. Baynes, *Byzantine studies and other essays*, London 1955

Boojamra J. L., *The church and social reform, The policies of the patriarch Athanasios of Constantinople*, Fordham University Press, New York, 1993

Bryer A., (*The Structure of the Late Byzantine Town: "Dioikismos" and the "Mesoi", Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman society*, Birmingham- D., 1986

Blum W., *Byzantinische Fürstenspiegel*, Stuttgart 1981.

Charanis P., *The monk as an element of byzantine society*, D. O. P 25, 1971

- Tou ιδίου, *Internal strife in Byzantium during the fourteenth century*. Byzantium 15.
- Constantelos D. J., *Basil the Great's Social Thought and Involvement*, Greek Orthodox Theological Review 26, 1981
- Durkheim E., *The elementary forms of the religious life*, London 1971
- Dvornik F., *Early Cristian and Byzantine Political philosophy*, D. O. studies IX Washington D. C. 1996
- Elazar D. J., *Covenant and Commonwealth from Christian separation through the Protestant reformation*, New Brunswick, N. J. transaction Publ., 1996
- Frend W. H.C., *Heresy and schism as social and national movements, in Schism, Heresy and Religious Protest*, Cambridge 1981
- Garsoian N. G., *Byzantine Heresy. A Reinterpretation*, D. O. P 25 1971
- Gellner E., *Postmodernism Reason and religion*, Routledge, London- N. York, 1992.
- Gordon B., *The Economic problem in Biblical and Patristic Thought*, Leiden (E. J. Brill), 1989
- Guilland R., *Le droit divin à Byzance*, Etudes Byzantines, Paris (P. U. F.), 1959
- Harakas S.S., *A case study in Eastern Orthodox ethics on Rich and Poor*, The Annual of the Society of Cristian Ethics, L.L. Rasmussen, Waterloo-Ontario 1988.
- Hussey J. M., *The orthodox church in the Byzantine empire*, Clarendon-Oxford 1986
- Kazhdan A. and S. Franklin, *Studies on byzantine literature of the eleventh and twelfth centuries*, Cambridge (Univ. Press), 1984

- Kazhdan A. P. and A. Whapton Epstein, *Change in Byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries*. University of California press, Berkeley. L. Ang.-London, 1985
- Kazhdan A., *The concept of Freedom (eleutheria) and slavery (douleia) in Byzantium*. στον τόμο G. Makdisi et al., *La notion de Liberté au Moyen Age. Islam. Byzance. Occident. Penn-Paris-D.O. Colloquia*. Paris 1985.
- Kazhdan A., *Certain traits of Imperial propaganda in the byzantine empire from the eight to the fifteenth centuries*, *Predication et propagande au Moyen age. Islam, Byzance, Occident*, Paris (P. U. F.), 1983
- Kyrris C., *Gouvernes et Gouvernats a Byzance pendant la Revolution des Zelotes (1341-50)* *Recueils de la Societe Jean Bodiu* 23, 1968.
- Του ιδίου, *Elements traditionnels et elements revolutionnaires dans L' Ideologie D' Alexios Makrembolites et D' Autrew Intellectuels Byzantius Du XIV siecle*, *Actes du XIV congres International de etudes Byzantines*, Bucarest, 6-12 September 1971.
- Laiou A., *The Greek Merchant of the Palaeologan Period: A Collective Portrait*, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 57, Αθήνα 1982.
- Nicol D., *Byzantine family of Kantakouzenos*, *D. O. S.* 11, 1968
- Του ιδίου, *Church and society in the last centuries of Byzantium*, Cambridge University Press, 1979
- Matschke P.K., *Johannes Kantakuzenos, Alexios Apocaukos und die Byzantinische Flotte in der Burgerkiegs periode 1340-1355*, *Actes du XIVE Congres International des Etudes Byzantines*, τομ. Β', Βουκουρέστι 1971
- Poljakova M. A., "Alexios Makremvolites, Razgovor bogatych i bednych", *VV, XXIII* 1972

- Robertson R., *Sociology of religion*, Penguin modern sociology readings, Great Britain, 1969
- Runciman S., *The fall of Constantinople 1453*, Canto 1990
- Ševcenko I., *Alexios Makrembolites and his "Dialogue between the rich and the poor"*, Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta 6, Belgrade 1960
- Του ιδίου, *Nicolas Cabasilas "Anti - Zealot" Discourse: a reinterpretation, Society and Intellectual life in Late Byzantium*, Variorum reprints, London 1981
- Tafrali O., *Thessalonique au XIVe siecle*, Paris 1913
- Thomson E. P., *The making of the English working class*, New York, Vintage books, 1963
- Trimberger E.K., E.P. Thomson: *Understanding the process of history*.
- Vryonis S., *Byzantine imperial authority. Theory and practice in the eleventh century*, La notion d'autorité au Moyen Age, Islam, Byzance, Occident, Paris (P. U. F) 1982
- Viner J., *The Economic Doctrines of the Cristian Fathers*, History of Political Economy 10, 1978.

## **ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ**

- Αγγελόπουλος Α., *Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός, Η ζωή και το έργον αυτού*, Π. Ι. Π. Μ., Θεσ κη 1970
- Του ιδίου, *Τα ιδεολογικά ρεύματα της Μακεδονίας και της Θράκης, κατά την Παλαιολόγια περίοδο, Το Ισλάμ στην Ευρώπη 14ος αιώνας, Χριστιανική Θεσ κη Παλαιολόγια εποχή. Π.Ι.Π.Μ., Θεσσ/κη 198.*

- Του ιδίου. Νικόλαος Καβάσιλας, *οΧαμαετός*, πρακτικά θεολογικού συνεδρίου εις τιμήν του Ν. Καβάσιλα. Θεσ/ίκη 1984
- Του ιδίου., *Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός, Η ζωή και το έργο αυτού*, Π. Ι. Π. Μ., Θεσ/ίκη 1970
- Αρβελέρ Ε., *Η πολιτική ιδεολογία της Βυζαντινής αυτοκρατορίας*, Ψυχογιός, Αθήνα 1988.
- Της ίδιας, *Μοντερνισμός και Βυζάντιο*, Ίδρυμα Γουλανδρή- Χόρν, Αθήνα 1997
- Βακαλόπουλος Α., *Ιστορία της Θεσ/ίκης*, Θεσ/ίκη 1983
- Του ιδίου, *Γενική θεώρηση της Παλαιολόγιας εποχής στη Θεσσ/κη*, Κέντρο Ιστορίας Θεσ/ίκης -Δήμου Θεσσ/κης, Επιστημονικό Συμπόσιο, Παλαιολόγιος Εποχή, Θεσσ/κη 1989
- Baynes N. H. / H. ST. L. B. Moss, *Βυζάντιο εισαγωγή στον Βυζαντινό πολιτισμό*, Παπαδήμας, Αθήνα 1988
- Beck H.G., *Η Βυζαντινή χιλιετία*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1990.
- Γεωργιάδου Β., “*Και προδότης σαφής καθιστάμενος*”, Σχετικά με την κοινωνική προέλευση και απήχηση του μεγάλου Δουκός Αποκαύκου (1281/2 - 1345), πρακτικά του Ι΄ Πανελληνίου Ιστορικού Συνεδρίου, Θεσ/ίκη 1989.
- Γιαννακόπουλος Κ., *Βυζάντιο και δύση*, Εστία, Αθήνα 1985
- Του ιδίου, *Βυζαντινή Ανατολή και Λατινική Δύση*, Εστία, Αθήνα 1966
- Του ιδίου, *Ο Αυτοκράτωρ Μιχαήλ Παλαιολόγος και η δύση*, Καραβίας, Αθήνα 1969.
- Gregoire H., *Η βυζαντινή εκκλησία*, στο Ν.Η. Baynes/H.ST. L.B. Moss, *Βυζάντιο εισαγωγή στο βυζαντινό πολιτισμό*, Παπαδήμας, Αθήνα 1988.

- Γιανναρά Χ., *Ορθοδοξία και Δύση στην Νεώτερη Ελλάδα*, Αθήνα 1992
- Γιούλτση Β. Τ., *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία της θρησκείας*, Π. Πουρνάρας, Θεσσα/κη 1989
- Γκότσης Γ., *Εξορθολογισμός των θρησκευτικών μεταφυσικών κοσμοεικόνων και απομάγευση του κόσμου. Το πρόβλημα των καταβολών του δυτικού ορθολογισμού*, Α.Ν. Σάκκουλας, Αθήνα 1996
- Του ιδίου, *Οι επιπτώσεις του Γαλλικού Μάη του '68 σε μιά ψυχαναλυτική θεώρηση του Πολιτικού*, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα 1990.
- Του ιδίου, *Εξουσία και πολιτική εκκλησιολογία στη δυτικοευρωπαϊκή μεσαιωνική πολιτειολογική σκέψη*, Ελληνική επιθεώρηση πολιτικής επιστήμης, τεύχος 11, Θεμέλιο 1998
- Του ιδίου, *Προβλήματα οικονομικής και πολιτικής ηθικής στην πατερική και Βυζαντινή σκέψη*, Α. Ν. Σάκκουλας, Αθήνα- Κομοτηνή, 1996
- Hunger H., *Βυζαντινή Λογοτεχνία -η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1987.
- Του ιδίου, *Η Βυζαντινή λογοτεχνία*, Μ.Ι.Ε.Τ., τ. Β', Αθήνα 1992.
- Του ιδίου, *Βυζαντινή λογοτεχνία*, Μ.Ι.Ε.Τ., τ. Γ', Αθήνα 1994.
- Ζακυθηνός Δ., *Βυζαντινή ιστορία 324-1071*, Αθήνα 1972
- Ζήσης Θ., *Θεολόγοι της Θεσσαλονίκης*, Κυριακίδης, Θεσσα/κη 1989
- Θεόκλητου Μοναχού Δ., *Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς*, Θεσσα/κη 1976
- Θεοχάρης Ρ., *Αρχαία και βυζαντινή οικονομική ιστορία*, Παπαζήσης, Αθήνα 1983
- Θεοχαρίδη Γ., *Ιστορία της Μακεδονίας κατά τους μέσους χρόνους (285-1345)*, Ε. Μ. Σ., Θεσσα/κη 1980

- Θωμαδάκη Α. Λ., *Η αγροτική κοινωνία στην ύστερη βυζαντινή εποχή*. Μ. Ι. Ε. Τ., Αθήνα 1987
- Iorga N., *Το Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο*, Gutenberg, Αθήνα 1985.
- Νικολάου Θ.Σ. Ν, *Αι περί πολιτείας και δικαίου ιδέας του Γ. Πλήθωθος Γεμιστού*, Θεσσαλονίκη 1989
- Καββαδία Γ., *Γ. Πλήθωνος Γεμιστού, Η σοσιαλιστική πολιτεία, κοινωνία και κοινωνική σκέψη στο βυζάντιο*, Πιτσιλός, Αθήνα 1987
- Καζντάν Α., *Κεντρομόλες και κεντρόφυγες τάσεις στο Βυζαντινό κόσμο 1081-1261, Η δομή της Βυζαντινής κοινωνίας*, Βυζαντιακά τ. Γ', Θεσσ/κη 1983
- Καραγιαννόπουλος Ι., *Το βυζαντινό κράτος*, τ. Α' και Β', Ερμής, Αθήνα 1985
- Του ιδίου, *Η πολιτική θεωρία των βυζαντινών*, Βάνιας, Θεσσ/κη 1988
- Του ιδίου, *Ο Μ. Βασίλειος και τα κοινωνικά προβλήματα της εποχής του*, Βυζαντινά τ. 11<sup>ος</sup>, Θεσσ/κη 1982
- Του ιδίου. - Θ. Κορρέ, *Η βυζαντινή ιστορία απο τις πηγές*, Βάνιας, Θεσσ/κη 1987
- Καψάνη Γ., *Η θελογική μαρτυρία του Αγίου όρους*, Ορθόδοξος τύπος, Αθήνα 1981
- Του ιδίου, *Η θέωσις ως σκοπός της ζωής του ανθρώπου*, Ιερά μονή Οσίου Γρηγορίου, Άγιον Όρος 1997.
- Κόλια Γ., *Εκκλησία και αυτοκράτωρ εις το Βυζάντιο*, Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1959
- Κόμπου Α. Γ., *Σύντομος ιστορική ανασκόπησις του θεσμού της κοινοκτημοσύνης και χριστιανική θεώρησις του πλούτου*, Αθήνα 1986



- Του ιδίου, *Κοσμική και εκκλησιαστική εξουσία - από των χρόνων των Αποστολικών πατέρων μέχρι της πτώσεως του βυζαντίου*, Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1992
- Κονιδάρη Γ., *Άρθρα εν τη Μεγάλη Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, Βυζάντιο, τ. 4ος, Σχέσεις εκκλησίας και Πολιτείας, Αθήνα 1964
- Κορδάτος Γ., *Η κομμούνια της Θεσσαλίας, 1342-9*, Αθήνα 1981
- Του ιδίου, *Ακμή και παρακμή του Βυζαντίου*, Αθήνα 1974
- Του ιδίου, *Η κομμούνια της Θεσσαλίας*, Αθήνα 1928
- Του ιδίου, *Ιστορία της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, τ. β' 1204- 1453*, 20ος αιώνας, Αθήνα 1960
- Κουκουλέ Φ., *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός, Εκ του μοναχικού βίου, Παπαζήσης*, Αθήνα 1955
- Κουτράκου Ν. Α., *Βυζαντινή πολιτική ιδεολογία και προπαγάνδα - Μετασχηματισμοί, θέσεις και αντιθέσεις. Το παράδειγμα του Λέοντος Ε' Αρμένιου (813-820 μ. Χ.)*, Ιστορ τεύχος 3, Αθήνα 1991
- Κουτσούρης Δ. Γ., *Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς και η αντισηχαστική κακοδοξία του ΙΔ' Αιώνα*, Τροχαλία, Αθήνα 1996
- Κύρρη Κ., *Ο Κύπριος αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης Υάκινθος (1345-6) και ο ρόλος του εις τον αντιπαλαμυτικόν αγώνα*, Κυπριακαί σπουδαί ΚΕ 1961
- Του ιδίου, *Το Βυζάντιο κατά τον ΙΔ' αιώνα*, Λαμπούσα, Λευκωσία- Κύπρος 1982
- Του ιδίου, *Η κοινωνική κατάσταση των αρχόντων του Φαναρίου της Καρδίτσας 1342*, θεσσαλικό ημερολόγιο, τ. 12ος, Λάρισα 1987
- Κωνσταντέλου Δ. Ι., *Για να νοιώσουμε την ελληνική ορθόδοξη εκκλησία*, Πουρνάρας, Θεσσ/κη 1989

- Του ιδίου. *Βυζαντινή φιλανθρωπία και κοινωνική πρόνοια*, Φώς -Αθήνα
- Του ιδίου. *Πενία, κοινωνία και φιλανθρωπία στον μεταγενέστερο μεσαιωνικό Ελληνικό κράτος*, Βάνιας, Θεσσα/κη 1994
- Κωτσιόπουλος Κ., *Οι Ζηλωταί της Θεσσ/κης και η λαϊκή τους βάση*, ανάτυπο από τα Βυζαντινά 18, Θεσσ/κη 1995-6
- Του ιδίου, *Το κίνημα των Ζηλωτών στη Θεσσ/κη (1342-9)*, ιστορική, θεολογική και κοινωνική διερεύνηση, Θεσσ/κη 1997
- Lefebvre H., *Κοινωνιολογία του Μάρξ*, Gutenberg, Αθήνα 1985.
- Lenk K., *Πολιτική Κοινωνιολογία*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1990.
- Λαούρδα Β., *Θωμά Μάγιστρον, Τοις Θεσσαλονικεσι περί ομονοίας*, Ανάτυπο εκ του αφιερώματος στο Χ. Φραγκίστα, Θεσσ/κη 1969
- Λέκκας Π., *Διανοούμενοι και ιδεολογία*, Επιστημονική συνάντηση στη μνήμη του Κ. Θ. Δημαρά, Κέντρο νεοελληνικών ερευνών-Εθνικού ιδρύματος ερευνών, Αθήνα 1994
- Του ιδίου, *Η εθνικιστική ιδεολογία - πέντε υποθέσεις εργασίας στην ιστορική κοινωνιολογία*, Ε. Μ. Ν. Ε- Μνήμων, Αθήνα 1992
- Λόσκι Β., *Η θέα του θεού*, Θεσσ/κη 1973
- Λουγγή Τ., *Η Ιουστινιάνεια Μεσόγειος και το τέλος της Βυζαντινής οικουμενικής ιδεολογίας*, Βυζαντινός Δόμος, τ. 2<sup>ος</sup>, Αθήνα 1988
- Του ιδίου, *Επισκόπηση Βυζαντινής Ιστορίας, 324-1204*, Κ. Μ. Ε- Σύγχρονη εποχή, Αθήνα 1989
- Λίποβατς Θ., *Στοιχεία για μια πολιτιστική και ψυχαναλυτική ερμηνεία του φαινομένου της σέκτας (αίρεσης)*, Σύναξη, τ. 41, Αθήνα 1992.
- Maksimovic L., *Η Μονεμβασία και η κοινωνικο-οικονομική φυσιογνωμία της Βυζαντινής πόλης κατά την εποχή των Παλαιολόγων*, Βυζαντιναί μελέται, τ. β', Αθήνα

- Mango C.M. *Βυζάντιο - Αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1988.
- Μαλάμογλου Ε., *Η πολιτική του Βυζαντίου εν όψει των Τουρκικών κατακτήσεων στον 14<sup>ο</sup> αι και η απεικόνιση της στα έργα των Βυζαντινών ιστοριογράφων της εποχής*, Βυζαντινός Δόμος, τ. Ι. Αθήνα 1987
- Μαντζαρίδη Γ., *Ορθόδοξη θεολογία και κοινωνική ζωή*, Π. Πουρναράς, Θεσσ/κη 1989
- Του ιδίου, *Χριστιανική ηθική*, Πουρναράς, Θεσσ/κη 1991
- Του ιδίου, *Η περί θεώσεως του ανθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου του Παλαμά*, Θεσσ/κη 1963
- Του ιδίου, *Παλαμικά*, Θεσσ/κη 1973
- Ματσούκα Ν., *Ιστορία της βυζαντινής φιλοσοφίας*, Βάνιας, Θεσσ/κη 1994
- Του ιδίου, *Ζηλωτικά πόλεως Θεσσαλονίκης (1342-9)*, Βάνιας, Θεσσ/κη 1993
- Μαυρομάτη Λ., *Όψεις της φιλανθρωπίας στο Βυζάντιο*, Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συμποσίου, Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα 1989
- Του ιδίου, *Οι Πρώτοι Παλαιολόγοι, προβλήματα πολιτικής πρακτικής και ιδεολογίας*, Αθήνα 1983
- Μεταλληνού Γ., *Η εκκλησία μέσα στον κόσμο*, Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1988.
- Μέγιεντορφ Ι., *Η βυζαντινή κληρονομιά στην ορθόδοξη εκκλησία*, Αρμός, Αθήνα 1990
- Του ιδίου, *Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς και η ορθόδοξη Μυστική παράδοση*, Αθήνα 1983

- Μιχελής Π.Α., *Η αρχιτεκτονική ως τέχνη*, Αθήνα 1965
- Μουζιάκης Σ., *(Τα φωτανάματα στα Βυζαντινά και μεταβυζαντινά μοναστηριακά συγκροτήματα, συμβολή στη μοναστηριακή αρχιτεκτονική*, Βυζαντινός Δόμος, τ. 2ος, Αθήνα 1988
- Μπαζαίου Θ. - Barabas, *Μέσα και τρόποι μετάδοσης πληροφοριών στο Βυζάντιο*, Ι.Γ.Χ., Αθήνα 1994
- Μπαλόγλου Χ. Π., *Προτάσεις οικονομικής και κοινωνικής πολιτικής από τον Βησσαρίωνα*, Βυζαντινός Δόμος, τ. 5-6, Αθήνα 1992
- Μπαρτικιάν Χ., *Το κίνημα των Θονδρακιτών στο Βυζάντιο*, Βυζαντινός Δόμος, τ. 3ος, Αθήνα 1989
- Μπέγζος Μ. Π., *Δοκίμια φιλοσοφίας της θρησκείας- Μεταμοντερνισμός και εσχατολογία*, Γρηγόρης, Αθήνα 1988
- Του ιδίου, *Εκκλησία και Θρησκεία*, Σύναξη, τ. 9, Αθήνα 1984
- Του ιδίου, *Ελευθερία ή Θρησκεία*, Γρηγόρης, Αθήνα 1991.
- Του ιδίου, *Μαθήματα μεσαιωνικής φιλοσοφίας της θρησκείας*, Φοιτητική ενημέρωση, Αθήνα 1990
- Μπόνη Κ., *Εισαγωγικά*, Β. Ε. Π., τ. 51, Αθήνα 1975
- Μπουγάτσος Ν., *Κοινωνική διδασκαλία των Ελλήνων πατέρων*, Αποστολική διακονία, τ. Γ', Αθήνα 1984
- Του ιδίου, *Κοινωνική διδασκαλία των Ελλήνων πατέρων*, Επτάλοφος, τ. 1ος, Αθήνα 1988.
- Του ιδίου, *Η πολιτική ζωή και σκέψη των Ελλήνων πατέρων*, Μήνυμα, Αθήνα 1986
- Του ιδίου, *Το πρόβλημα του θεσμού της ιδιοκτησίας*, Κοράλι, Αθήνα 1982

- Μπουργκαρέλλα Φ., *Η Δύση μπροστά στο Βυζάντιο. έλλειψη κατανόησης και παρεξηγήσεις*. Βυζάντιο και Ευρώπη. Συμπόσιο -Παρίσι 1994. Ελληνικά γράμματα. Αθήνα 1996
- Μυλωνά Π., *Η αρχιτεκτονική του Αγίου Όρους*, Ν.Ε. 1965
- Νεζερίτη Α., *Κλήμης ο Αλεξανδρεύς και αι περί πλούτου θεωρίες αυτού*. Βυζαντιναί μελέται, τ. Β', Αθήνα
- Νεράντζη - Βαρμάζη Β., *Η Θεσσα/κη μετά το τέλος του κινήματος των Ζηλωτών*, Η Θεσσα/κη, Κέντρο Ιστορίας Θεσσα/κης- Δήμος Θεσσα/κης 1985
- Nicol D., *Οι τελευταίοι αιώνες του βυζαντίου 1261-1453*, Παπαδήμας, Αθήνα 1996
- Του ιδίου, *Το τέλος της βυζαντινής αυτοκρατορίας*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1997
- Νικολάου Θ.Σ., *Αι περί πολιτείας και δικαίου ιδέας του Γ. Πλήθωνος Γεμιστού*, Β.Κ.Μ. 13, Θεσσαλονίκη 1989
- Νικολόπουλου Π., *Ανέκδοτον Αρσενιατικόν δοκίμιον υπέρ των σχιζομένων*, Επετηρίδα Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών 48, 1990 -1991
- Οικονομίδη Ν., *Οι Βυζαντινοί δουλοπάρικοι*, Σύμμεικτα,τ. 5<sup>ος</sup>, Αθήνα 1983
- Του ιδίου, *Η Αναγέννηση και το Βυζάντιο*, Ευρωπαϊκό Πολιτιστικό Κέντρο Δελφών, Βυζάντιο και Ευρώπη, Α' Διεθνής Βυζαντινολογική συνάντηση, Αθήνα 1987
- Ossowski S., *Η ταξική δομή στην κοινωνική συνείδηση*, Κάλβος, Αθήνα 1984.
- Ostrogorsky G., *Ιστορία του Βυζαντινού κράτους*, τ. Α', Β', Γ', Δ. Βασιλόπουλος, Αθήνα (1978, 1979, 1981 αντιστοίχως)
- Πανταζόπουλου Ν., *Ρωμαϊκόν δίκαιον εν διαλεκτική συναρτήσει προς το ελληνικόν*, Σάκκουλας, Θεσσα/κη 1979

- Παπαδόπουλος Χ.. *Η ορθόδοξος ανατολική εκκλησία*. Αποστολική Διακονία. Αθήνα 1954
- Παπαιωάννου Κ. *Τα ελληνικά μοναστήρια σαν αρχιτεκτονικές συνθέσεις*. Αθήνα 1977
- Παπαρίζος Α.. *Διαφωτισμός Θρησκεία και παράδοση στην σύγχρονη ελληνική κοινωνία*, Ελληνική πολιτική κουλτούρα, Αθήνα.
- Του ιδίου, *Η πορεία των σύγχρονων κοινωνιών και η αναζήτηση της δικαιοσύνης*, Θεωρία και κοινωνία, τεύχος 5, Ιούνιος 1991
- Του ιδίου, *Οι κυρίαρχες αντιλήψεις για τον άνθρωπο στον Ελληνισμό και τον Χριστιανισμό*, Αρχαιολογία, τεύχος 37, Αθήνα 1990.
- Πάσχου Π. Β., *Ο Μ. Βλάσταρης και το υμνογραφικόν έργον του*, Ι. Μ. Χ. Α, Θεσσ/κη 1978
- Plamenatz J., *Ιδεολογία έννοια και ιστορία του όρου*, Κάλβος, Αθήνα, 1981.
- Ρωμανίδου Ι., *Εισαγωγικοί σχολιασμοί, στον Τόμο Ρωμαίοι ή Ρωμοί Πατέρες της εκκλησίας, Γρηγορίου του Παλαμά Έργα 1*, Θεσσ/κη 1984
- Runciman S., *Η βυζαντινή Θεοκρατία*, Δόμος, Αθήνα 1982.
- Του ιδίου, *Βυζαντινός πολιτισμός*, Γαλαξίας-Ερμείας, Αθήνα 1969.
- Rodinson M., *Ισλάμ και καπιταλισμός*, Κάλβος, Αθήνα, 1980
- Σαββίδης Α., *Μελετήματα Βυζαντινής προσωπογραφίας και τοπικής ιστορίας*, Ηρόδοτος, Αθήνα 1992
- Του ιδίου, *Βυζαντινά στασιαστικά και αυτονομιστικά κινήματα στα Δωδεκάνησα και στη Μικρά Ασία, 1189 –1240 μ. Χ.*, Δόμος, Αθήνα 1987
- Σβορώνος Ν., *Η σημασία της ίδρυσης του αγίου όρους*, Αγιορείτικα τετράδια 5, Πανσέληνος-Άγιο όρος 1987
- Σκαλιστή Σ., *Θωμάς Μάγιστρος, Ο βίος και το έργο του*, Θεσσ/κη 1984

- Σπέντζα Σ. Π., *Δημοσιονομική διερεύνηση του βυζαντινού κράτους*. Παπαζήσης, Αθήνα 1984
- Στεφανίδου Β., *Εκκλησιαστική Ιστορία*. Αστήρ, Αθήνα 1978
- Συκουτρής Ι., *Περί το σχίσμα των Αρσενιατών*. Ελληνικά, τ. ΙΙ. 1929
- Συμεών Ιερομονάχου. *Νηφάλιος μέθη*, Άγρα, Αθήνα
- Σωτηρίου Ε. Γ., *Άθως*, Εγκυκλοπαίδεια Ελευθερουδάκης, τ. 1ος, Ν Νίκας και Σία, Αθήνα
- Τρωιάνος Σ., *Η θέση του Νομικού/ Δικαστή στη Βυζαντινή κοινωνία*, Ίδρυμα Γουλανδρή-Χόρν, Αθήνα 1993
- Τσάμη Δ., *Δαβίδ Δισύπατου Λόγοι*, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Θεσσ/κη 1976
- Του ιδίου, *Ιωσήφ Καλοθέτου, Συγγράματα*, Κ. Β. Ε., Θεσσ/κη 1980
- Του ιδίου, *Φιλοθέου Κόκκινου, Βίος του αγίου Σάββα του Νέου και Λόγος εις άγιον Γρηγόριον Παλαμάν, Αγιολογικά Έργα Α΄*. Θεσσαλονικείς Άγιοι, Θεσσ/κη 1985
- Τσαούση Δ. Γ., *Η κοινωνία του ανθρώπου. Εισαγωγή στην κοινωνιολογία*, Αθήνα 1983
- Φειδάς Β., *Βυζάντιο, Βίος-θεσμοί- κοινωνία-τέχνη*, Αθήνα 1985
- Φλωρόφσκυ Γ., *Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς και η πατερική παράδοση*, Θεσσ/κη 1976
- Του ιδίου, *Χριστιανισμός και πολιτισμός*, Πουρνάρας- Θεσσ/κη 1982
- Χρήστου Π., *Ο Γρηγόριος Παλαμάς και η θεολογία στην θεσσαλονίκη κατά τον 14ο αιώνα*, Θεσσ/κη 1988
- Χρυστοφιλοπούλου Α., *Εκκλησιαστικό δίκαιο*, τ. Α΄, Αθήνα 1952

Της ίδιας, *Η αντιβασιλεία εις το Βυζάντιο*, Σύμμεικτα, τ. β', Ε.Ι.Ε - Κέντρο  
Βυζαντινών ερευνών, Αθήνα 1970.



## ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ \*

Διάλογος πλουσίων καὶ πενήτων τίνες ἂν εἶπον  
λόγους πένητες πρὸς πλουσίους καὶ τίνες αὐτὸς πρὸς  
τούς πένητας οὔτοι.

<ΠΕΝΗΤΕΣ> Μέχρι τίνος ἀνεξόμεθα τῆς πλεονεξίας ὑμῶν  
ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ οὐκ ἀδελφοὶ τὴν προαίρεσιν; μέχρι τίνος ὁ κοινὸς  
πάντων πατήρ μακροθυμήσει, τὰ κοινὰ ἐξιδωσαμένους ὑμᾶς καθαρῶν;  
μέχρι τίνος οὐκ ὀργισθήσεται καὶ κλονήσεται τὴν γῆν, ὁρῶν μὲν ἡμᾶς  
ὑπὲνδειας ἀθλίως ψυχορραγοῦντας, ὑμᾶς δὲ καὶ τὰ ὑπὲρ τὴν χρεῖαν  
κεκτημένους καὶ εἰς γῆν αὐτὰ κατορύττοντας; ἢ μὴ δεχομένη πάντως  
ὡς κοινὴ πάντων μήτηρ, ταρασσεται εἰκότως, καταπιεῖν ὀργῶσα τοὺς  
ταῦτα πράττοντας, οὐ γὰρ βούλεται, καίπερ ἄψυχος οὔσα, τὰ ἐκ τῆς  
γαστρὸς προελθόντα ἅπαξ αὐτῆς αὔθις δεξαμένη κατέχειν, ἀλλ' εἰς  
ἄλλας γαστέρας, τὰς ἡμετέρας, προπέμπεσθαι.

10

Μνήσθητε οὖν οἷα πεπόνθησιν οἱ πάλοι ποτὲ τὰ αὐτῆς ἐκφόρια  
fol. 81<sup>v</sup> τοὺς καθ' ἡμᾶς / ἀποστερήσαντες πένητας" ἢ οὐχ' ὀράτε τὴν συμπάθειαν  
τῶν σωμάτων, πῶς ἐκ μέρους πάσχει τὸ πᾶν; ἢ τῷ ξίφει τῆς ἀσπλαγχ-  
νίας ἐξ ἡμῶν ἀποτμηθέντες, ὡς εἶοικε, τῆς ἡμετέρας ὀδύνης οὐδαμῶς  
ἐπαισθάνεσθε, ἀλλ' ἀνάληγοι μένετε; καὶ γὰρ καὶ τὰ πρῶτα πλεονεκτεῖ  
σώματα καὶ πολέμια γίνεται, ὅταν τὰ μέρη τοῦτο πάσχοντα βλέπη.  
πεισάτωσαν ὑμᾶς οἱ κατὰ τοὺς χρόνους Νῶε, τῇ τῶν παθῶν ἀμετρία  
διαφθαρέντες ἐξ ὕδατος" οἱ κατὰ τοὺς Σοδομίτας, οὓς τὸ πῦρ ἄνωθεν  
κατελθὼν διὰ φιληδονίαν κατέφλεξεν" οἱ κατὰ τοὺς Αἰγυπτίους, οὓς ὁ  
ἄηρ καὶ ἡ θάλασσα διὰ φιλαρχίαν ἐκάλυπεν" οἱ κατὰ τὸν Δαθᾶν καὶ  
Ἄβιρων, οὓς ἡ γῆ διὰ φιλοδοξίαν διαστᾶσα κατέπιε, βδελύσσεται  
γάρ, ὡς ἂν εἶπη τις, τὰ καθόλου τὰ μέρη τὰ ἐν τοῖς τοιοῦτοις πά-  
θεσιν ἀλισκόμενα, καὶ ἐν θυμῷ ἀνιστάμενα φθείρουσιν αὐτὰ ἀφειδῶς  
ὀρισμῶ τοῦ ποιήσαντος, ὡς ἂν μὴ καὶ ταῦτ' ἀπὸ τούτων μαινοῖντο.

15

20

Πλὴν θαυμαστὸν πῶς καὶ τὰ πρῶτα οὐ σφετερίζεσθε σώματα, ἀλλὰ  
fol. 82<sup>r</sup> μόνα τὰ χυρσοῦ ψήγματα, οἷα τινες ἀφείς μῦες/ψίχας ἢ τίνες κόκ-  
κους μύρμηκες, ἐν ὁπαῖς τισιν ἀθροίζοντες ἀποτίθεσθε, μᾶλλον δὲ καὶ

5

\* Ἡ φιλολογικὴ κληρονομία τοῦ Ἀλέξιου Μακρεμβολίτη ἐμπεριέχεται στὸν κώδικα Sabbaiticus 417, 14ος αἰώνας, τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Πατριαρχείου Ἱεροσολήμων καὶ σε μικροφίλμ στὴν βιβλιοθήκη τοῦ Κογκρέσου τῶν ΗΠΑ (Washington 25, D.C.). Οἱ συγκεκριμένοι "διάλογος" δημοσιεύθηκε τὸ 1960 ἀπὸ τοῦ I. Ševcenko [Alexios Makrembolites and his "Dialogue between the rich and the poor"] στὸ Zbornik Radova Rizantoloskog Instituto 6, (Belgrade 1960) καὶ ἀναδημοσιεύθηκε αὐτούσιος στὸ Society and Intellectual I. Fein Latebyzantium, V.R., London 1981.

ταῦτα μόνοι σχεδόν κατέχετε, ἃ τὴν εἰς ἡμᾶς ἀδικίαν μὴ φέροντα, τῶν οἰκείων ὄρων ὡς εἰρηται πολλακίς ἐξέστησαν. εἰ γὰρ εἰς κοινήν οἰκονομίαν ταῦτα παρηχθῆ και οὐδὴ φυσίς τῶν ἀλογων τῆς μεθεξέως τουτων 10 ἀπείργεται, πῶς τὰ ἐκ τουτων μόνοι κατέχειν θέλετε; ἢ οὐχ ὀράτε τὴν τούτων ἀνυπαρξίαν και ματαιότητα, πῶς εἰς ἑτέρους μεταβαίνει ταχέως και ἐξ αυτῶν αὐθίς εἰς ἄλλους ευκόλως μεταπηδᾷ, χαρίς δὲ τῷ θεῷ, ὅτι και τὸν ἥλιον εἰ κατασχεῖν ἠδυνήθητε, οὐδὲ τῆς τουτου ἂν ἡμᾶς 15 ἠξίωσατε ἀπολαυσεως.

Πῶς δὲ τὰ τοῦ κοινου πατρός, μάλλον ἡμῶν, ἐντρυφᾶτε και οὐκ αἰσχύνεσθε; εἰ μὲν οὖν ἡμῶν κατ ἀρετὴν διαφέροντες, εὖγε μάλλον δὲ οὐδὲ τότε δίκαιον ἦν τους τῆς ἀρετῆς ἐργάτας και θεοῦ δικαιοσυνην μιμεῖσθαι ὀφείλοντας. εἰ δὲ και τούτου ἀνευ, πῶς ου φριττετε, ἐννο- 20 fol. 82<sup>v</sup> οὔντες εἰς ὅσον ἢ τοῦ κοινου πατρός ἀγανάκτησις ἐπιτείνεται, ὅταν και φυσικά ὡσιν ὑμῖν ὁμοίως ἐγκλήματα κάπι τούτοις και τὸ προστεθῆ τὸ ἐφ ὑμῖν κεῖσθαι τὴν τῶν ἀδελφῶν ζωὴν και τὸν θάνατον, και ἀμερίμνως περὶ τούτων ἔχητε; ἀφόρητον και γὰρ τὸν ἐκ τοῦ λιμου θάνατον πάντες λέγουσι και θανάτων πάντων τὸν χαλεπώτατον ἄποροῦσα γὰρ 25 ἢ ψυχὴ τῆς ἐξωθεν εἰσιούσης καταλλήλου τροφῆς τὴν φύσιν ἐξ ἀνάγκης ἐσθίει, ὡς τὸ ἐπικείμενον τὸ πῦρ σκεῦος ὅταν εὔροι τοῦτο διάκενον. διὸ και τῷ φθόνῳ τηκόμεθα μάλλον, κἂν ἀμαρτάνωμεν, ὅταν ὀρῶμεν τους πολλὰ κεκτημένους ὑμᾶς πρὸς τὴν ἡμετέραν στενοχωρίαν μὴ καμπομένους τὸ σύνολον, μηδὲ τὴν φλογίζουσαν ἡμᾶς κάμινον τῆς 30 πενίας κατασβέσαι σπεύδοντας διὰ τινος βραχυτάτου λήμματος ἢ ἡμῖν γὰρ και τὸ τυχὸν ἰκανόν.

Τὸ γὰρ φῶς ἐκεῖνο ὃ μὴ λύει τὸ σκότος εὐθέως φανέν, οὐκ ἂν τις ἐρεῖ φῶς, ὡσπερ οὐδὲ πλοῦτον ἐκεῖνον τὸν μὴ πενίαν λύνοντα πλοῦτον εἶποι τις ἂν, ἐλλ' ἐσχάτην πενίαν και στέρησιν ἢ και γὰρ οὐ λαμβάνει 35 fol. 83<sup>r</sup> κόρον ποτὲ ὁ πτωχὴν κεκτημένος προαίρεσιν ἢ τὸν γὰρ ὑπὸ δίψους/φλεγόμενον, ὕδωρ δ' οὐκ ἔχοντα βλέπειν, οὐ πλέον ὁ λογισμὸς ἐνοχλεῖ τὸν δὲ ὕδωρ ὅπουδῆποτε βλέποντα, τῆς τούτου δὲ κωλυόμενον μεταλήψεως, διπλῆ ἐντεῦθεν και πολλαπλῆ ἢ βάσανος γίνεται και εὐχεται μηδὲ ἦν ὅλως αὐτό, μηδὲ καθεωρᾶτο τοῖς αὐτοῦ ὀφθαλμοῖς. ὡς γὰρ οὐκ ἐρεῖ 5 τις ῥόδον τὸ μὴ τῆς ἰδίας εὐμοιροῦν τι ὁδμῆς, κἂν ἀπατᾷ τῇ ὄψει, οὐδὲ οἶνον τὸν μὴ μεθύσκοντα, οὐδὲ ἄρτον τὸν μὴ καρδίαν στηρίζοντα, οὐδὲ πῦρ ὃ μὴ φλέγει οὐδ' ὕδωρ ὃ μὴ ψύχει και τὴν δίψαν ἀκεύεται, οὕτως οὐδὲ πλοῦτον τὸν μὴ τὸν πένητα τρέφοντα.

Ἡ οὐκ αἰδεῖσθε ἀκούοντες ὅσα οἱ ἐξ ἐθνῶν εἰς τους ὁμοφύλους ποιοῦσι πένητας και εἰς τους ἡμῶν αἰχμαλώτους, πῶς οὐδένα τούτων 10 τῆς προσηκούσης προνοίας ἀπαξιοῦσιν; ὅσον δὲ και τὸ ἄτοπον, Ἑβραίους μὲν και τους τοῦ Μωάμεθ φιλανθρώπους εἶναι και ἐλεήμονας, τους δὲ Χριστοῦ μαθητάς, τοῦ φύσει φιλανθρώπου και ἐλεήμονος, ἀσυμπαθεῖς εἶναι και γλίσχρους πρὸς τὸ ὁμόφυλον, και γὰρ δι' ἡμᾶς και τὰ τοῦ παρόντος αἰῶνος εἰλήφατε ἀγαθὰ και τὰ τοῦ μέλλοντος λήψεσθε, 15 fol. 83<sup>v</sup> ὅσοι τὸν ἔλεον/ἔχετε.

ΠΛΟΥΣΙΟΙ. Αλλ ου θέμις τρέφειν προΐκα τους μη δουλευ-  
οντας.

ΠΕΝΗΤΕΣ. Υμείς δε τινα δουλειαν υπέρ ων άπειληφατε τῷ  
δεσποτῇ διδόατε; ουχι τὰ ἐπηγγελμένα καί αυτοί ἐποφείλετε; ουκ ἐπι 20  
πᾶσι σχεδόν τοῖς πρακτέοις υμῶν καί τοῖς λόγοις ὁσημέραι προσκρου  
ετε; ου τὸ παρὸν ἀκριτως ὡς μόνιμον βλέπετε; ουκ ἐπ' ἀθέσμῳ κηδει  
ταῖς θυματράσι τῆς Σολομοντείου βδέλλης κακῶς ἐπιμιγνυσθε;  
ουχι καί ἡμῶς ἐξ οἰσησεως κατεπαίρεσθε δι' ἅ υπομαβανετε τιμια. καί 25  
ὡς κανθάρους καί μυίας βδελύττεσθε; ἃ καί καταλιπόντες υστερον ἐξ  
ἀνάγκης γυμνοί εἰς κρίσιν ἀπέρχεσθε, μηδέν πλέον λαβοντες ἢ ὅσον  
ταρρὸς ἐκ τοῦ φρέατος.

Πλὴν πολλὰ καί ἡμεῖς κοπιῶμεν ἐξ ὧν ουδέν ἢ ὀλίγον τὸ κέρ-  
δος γίνεται" ὑμῖν δ' ἐν βαιῶ πόνῳ μέγα κέρδος ὀπηδεῖ, ἀθυμία γάρ πολλῇ  
συνεχόμεθα καί ὅταν ὀρώμεν τὰ πολλοῦ ἄξια ἐν ἡμῖν παρυμῶν υβρι-  
ζόμενα, καί μηδεὶς ὀψώνιον βούλεσθαί τινα τῶν πωλουντων τὰ ὠνια  
δέξασθαι τὸ κάλλιστον πάντων ὧν ἐκ θεοῦ ἄνθρωπος ἔλαβεν, οὔ χωρὶς  
fol. 84<sup>r</sup> οὔτε/θεὸν ἔστι γινῶναι οὔτε ἀρετῆς καί καίας διάκρισιν, ἀλλὰ καί 5  
αυτῶν τῶν ἐκτρωμάτων ἀθλιώτεροι ἂν ἦμεν, καί σύνδρομον τῇ γενέσει  
τὸν θάνατον εἶχομεν" ἢ ου διὰ μόνου τούτου καί ζῶμεν καλῶς καί σωζό-  
μεθα καί πάντων κρατοῦμεν, ἀσθενεῖς ὄντες, καί τῶν τετραπόδων τῆς  
γῆς διιστάμεθα καί ἀγγέλοις καί θεῶ συναπτόμεθα;

<ΠΛΟΥΣΙΟΙ.> Πῶς οὖν τὸ ἀξίωμα υμῶν καί τὴν τιμὴν καθ-  
υβρίζομεν; 10

<ΠΕΝΗΤΕΣ> Τῆς λογικῆς τροφῆς προκρίνοντες τὴν σωματικὴν  
καί τῆς νοεράς εὐφροσύνης καί οὐρανιας τὴν σαρκικὴν τε καί γῆϊνον,  
ἧ ἢ μὲν εἰς ψυχὴν διαβαίνει, ἢ δὲ εἰς ἀφεδρῶνα χωρεῖ καί τοῖς  
ἀποπάτοις ἐκπέμπεται" διὸ καί ὅσον ὑπερτερεῖ ψυχὴ σώματος, κατὰ  
τοσοῦτον ὑπερέχει ὁ τοῦ λόγου δοτῆρ τοῦ τὸν ἄρτον παρέχοντος. 15

ΠΛΟΥΣΙΟΙ. Οὕτως ὤρισταί, ἰν' ὑμεῖς μὲν ἀεὶ κακοπραγήτε καί τὰ  
πάνδεινα πάσχητε, ἡμῖν δὲ πανταχόθεν κατὰ ροῦν τὰ πράγματα φέρηται.

ΠΕΝΗΤΕΣ. Ἄλλὰ τοῦτ' ἀμφίβολον, ὧ σοφώτατοι" ἐπέιπερ ἔδει  
πάντας πλουσίους ἀγαθοὺς εἶναι, ὡς ἐκ θεοῦ ἔχοντας τὸ πλουτεῖν, καί  
fol. 84<sup>v</sup> πάντας πένητας πονηροὺς, ὡς ἐρήμους/ὄντας θεοῦ. ἀλλ' οὐκ ἔστι τοῦτο, 20  
οὐκ ἔστι" μὴ γάρ ἂν καί τοῦθ' ἡμῖν γένοιτο τὸ ἀτύχημα, ὡς ἀλλοτριω-  
θῆναι καί αὐτοῦ τοῦ θεοῦ" μηδ' ὑμεῖς οὕτω μανείητε ὡς τοιαῦτ' ἄτοπα  
ἐννοεῖν καί λέγειν, καί ἀλλοτρίους ὑπολαμβάνειν θεοῦ τοὺς πένητας, οὓς  
αὐτὸς ἐμακάρισε, μᾶλλον καί ὡς ἀδελφοὺς οἰκειώσατο, ἢ πῶς ἐπτῶ  
χευσαν καί ἐπέινασαν πλούσιοι; πῶς δὲ καί οἱ τὰ σφῶν ἀγαθὰ ὧδε 25  
ἀπολαύοντες ἐκεῖσε τούτων ἐστέρηνται; πρόδηλος γάρ ἄρα ἡ αἰτία τῆς  
τῶν χρημάτων κτήσεως τῷ νοῦν ἔχοντι" ἢ γάρ ἐξ ἐπιστήμης ἐπλούτησέ  
τις ἢ ἐξ ἐμπορίας, ἄλλοι δ' ἐξ ἐγκρατείας, καί ἐξ ἀρπαγμάτων ἕτεροι,  
καί ἐκ δυναστείας πολλοί, ἢ καί ἐκ πατρῶου κλήρου καί τῶν τοιούτων,  
ἐπτῶχευσαν δ' αὐθις ἀπὸ τῶν ἐναντίων ἕτεροι.

Πλὴν εἰς τὴν θάλασσαν τοῦ βίου ἀκυμάντως διανήξασθαι βούλεσθε, 5

εἰς ἡμᾶς ἰλεων ἐπιβλεψατε καὶ μέρος τι τοῦ φορτου τῶν ὑμετερων  
ὀκαδων τοῖς ἡμῶν ἀκατιοῖς ἐμβάλλετε, ὡς ἂν ἀμφοτεροὶ ἐντεῦθεν εἰς  
τον τῆς σωτηρίας ὑπὸ θεῷ κυβερνητῆ καθορμισθῶμεν λιμενα, μηθ' ὑμεῖς  
fol. 85<sup>r</sup> τῷ βαρεῖ καταδυσόμενοι μηθ' ἡμεῖς αὐθις διὰ κουφοτητα ἀστατοῦμεν  
καὶ ἐπὶ θάτερα νευομεν.

10

ΠΛΟΥΣΙΟΙ. Οὐ κατὰ λόγον, ὦ κακοδαιμονες, ταυτι διατεινεσθε  
τὰ γὰρ καθόλου ἔλκει τὰ μέρη καὶ οὐ τουναντιον' ὡς καὶ ὁ ἡλιος τὴν  
ὀπτικὴν δυνάμιν ἀφαιρεῖται τῷ ἀντωπισαὶ οἱ βεβουλημενω.

ΠΕΝΗΤΕΣ. Ἀλλ' ἡμῖν, ὠγαθοί, τὸ πᾶν ἐξέλιπε, καὶ οὐτε μέρος  
ἐναπελειφθη οὔτε μέρους παλλοστημόριον, ἀλλὰ σωματα μόνον γυμνά  
καὶ ἡ τούτων ταλαιπωρία καὶ ἀθλιότης, ὥστε οὐκ ἔχετε τι λαβεῖν ἐξ  
ἡμῶν, ὡς οὐδὲ ὁ ἀπόλλων ἐξ ἀλαοῦ, διὸ τῶν τοιούτων παυσάμενοι ψυχρῶν  
ἀπολογιῶν συγκατέλθετε μᾶλλον ἡμῖν εἰς τὴν κάμινον τὴν αἰεὶ καταφλέ-  
γουσαν ἡμᾶς τῆς πενίας, ὅπως ἄκαυστοὶ μείνητε ὡς οἱ τρεῖς παῖδες ἐκ  
τῆς Βαβυλωνίας καμίνου καὶ τῆς ἡμετέρας ὡς ἐκεῖνοι δρόσου μετά-  
σχητε, οὐ γὰρ ἀνέξεται ὁ κοινὸς πάντων πατήρ ἄδικος καλεῖσθαι διὰ τὴν  
ἀπληστίαν ὑμῶν καὶ τὴν ἀμετρον ἀνισότητα, ἢ οὐχ ὀράτε τί γίνεται, ὅταν  
στοιχεῖον πλεονεκτῆται καὶ τοῦ τόπου τῶν λοιπῶν ἐπιλάβηται; οὐκ ευθύς  
μετὰ τοῦ οἰκείου καὶ ὁ προσειληφε προσαπώλεσε, φθορὰν τοῦ ζώου κατ-

15

20

fol. 85<sup>v</sup> εργασάμενον;

25

Τί δὲ καὶ ὅταν τὰ πρὸς ἡμᾶς ἀποφεύγετε κήδη καὶ τὰς συνεσθιά-  
σεις καὶ συνουσίας, οὐ τὴν ὑμετέραν φύσιν σαφῶς ἀποστρέφεσθε; τί δὲ  
καὶ εἰς τὴν φύσιν ὑμῶν παραβλάπτεσθε, ὅταν ἀγαθῷ μὲν ἀνδρὶ πένητι δὲ  
συγκαθίστητε ἢ προσαυγορεύητε ἢ πρὸς γάμου κοινωνίαν συνέλθητε; οὐκ  
οἶδατε τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ μετ' ἀνθρώπων συνδιαιτώμενον καὶ δόξαν τὸ  
πρᾶγμα ἀλλ' οὐκ ἀτιμίαν οἰόμενον; εἰ ἡδικήθη ποτὲ ταῶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ  
φύσιν κολοιῶ εἰ τύχοι συνεσθιόμενος, ἡδικήθητε ἂν καὶ αὐτοὶ πένησι κοι-  
νωνήσαντες" καὶ γὰρ ἐκεῖ μὲν κοινωνία τῆς ὕλης μόνον, ἐνταῦθα δὲ  
ταυτότης καὶ εἶδους καὶ φύσεως" πλὴν οὐκ ἐξ ὕλης μόνον ἀλλὰ καὶ ἐξ  
αὐλίας, ὡς οἶδατε, συνετέθημεν, ἐν ἧ τὴν εὐγένειαν ἐπίσης ἅπαντες  
ἔχομεν" καὶ οὐ χρὴ τῇ μὲν καθάπαξ προστετηκέναι, τὴν δ' αὐλίαν βδε-  
λύττεσθαι, δι' ἣν μάλιστα τῷ θεῷ κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἄνθρωπος ἐξο-  
μοίωται.

30

35

Διὰ τί δὲ καὶ τῷ γάμῳ οὐ πρὸς ἀσφάλειαν σωφροσύνης καὶ ἀγι-  
ασμοῦ χρώμεθα, ἀλλὰ μάλιστα πρὸς ἐμπορίαν καὶ καπηλείαν, ἐξ οὗ δῆτα  
fol. 86<sup>r</sup> τρόπου πολλάκις/ καὶ ἐσάφλησαν οἱ τὸ μέτριον φεύγοντες, ἀπώλεσαντες  
καὶ τέκνα καὶ πράγματα; τί γὰρ αἱ μηδὲν ἔχουσαι κόραι δρᾶσουσιν;  
ἄρ' οὐ καὶ τὰς ψυχὰς σὺν τοῖς σώμασιν ἐξ ἀνάγκης διαφθεροῦσι δι' ἀπλη-  
στίαν τὴν ὑμετέραν; δέον τὴν μηδὲν ἔχουσαν κόρην τῷ πλουσίῳ νυμφίῳ  
συνέρχεσθαι καὶ τὸ ἀνάπαλιν" καὶ οὕτως ἂν ἐκ μέσου ἢ πενία ἐγένετο,  
ἦτις, ὡς οἶμαι, τῷ βίῳ οὐκ ἄλλως ἐπιπολάζει ἀλλ' ἢ διὰ τὰ ὅμοια  
τοῖς ὁμοίοις συνέρχεσθαι, τῶν δι' ἐναντίων ἢ μίξις, τὰς ἀκρότητες τούτων  
ἀποφυγοῦσα, τὴν σώζουσαν μεσότητα παραδόξως ἐποίησεν.

5

10

Ἄλλ' ἴνα μὴ ἐκ τῶν ἴσων καὶ ἄμφω φθαρῶμεν τὰ μέρη, μετά-

δοτε ἡμῖν ἐκ τοῦ υμῶν περισσευματος, ἵνα μὴ σκωληξ τοῦτο γενο-  
 μενον -ως τὸ μαννα παλαι τῷ Ἰσραήλ, ὅσον ὑπὲρ τὴν χρεῖαν συνα- 15  
 γόμενον εἰς τὴν αὐριον ἐταμειυετο- κατεσθη ὑμᾶς εἰς αἰῶνα τὸν  
 ἄπειρον, αἰδεσθητε τὴν κοινὴν φύσιν καὶ τὴν τῶν ἐμψυχῶν τε καὶ ἀψυχῶν  
**fol. 86<sup>v</sup>** πρὸς πάντα μετὰδοσιν πῶς οὐκ αὐτοῖς τὰ οἰκεῖα, ἀλλὰ/ τοῖς πᾶσιν εἰς  
 ἀπόλαυσιν χορηγοῦσι τε καὶ προσοδεύουσι; θρεψατε ἡμᾶς ὡς ὡς τοὺς 20  
 κυνας υμῶν καὶ ὡς τοὺς ἵππους περικαλυψατε μᾶλλον δὲ τὸν Χριστὸν  
 δι ἡμῶν, ὅς τὰ εἰς ἡμᾶς γεγόμενα πάντα εἰς ἑαυτὸν ἀναδεχεται, αἰ-  
 σχυνθητε τὸν τρέφοντα ὑμᾶς τῇ οἰκεῖα σαρκί, καὶ μὴ τὰς σαρκας τῶν  
 ἵππων ἀργυρίῳ κατακοσμεῖτε, τὰ δὲ μέλη ἡμῶν, μᾶλλον δὲ Χριστοῦ  
 τὰ τίμια, γυμνά παροράτε, τηκόμενα τῷ λιμῷ καὶ τῷ ψυχρῷ πηγνυμένα,  
 πῶς γὰρ ἀνέξεται τοῦτο ὁ καὶ τὰ ἑαυτοῦ δι ἡμᾶς παραιτούμενος; 25  
 ἀρκεῖ γὰρ ὑμῖν ὅτι ὁ δεσπότης ὑμᾶς ἐξελέξατο καὶ εἰς τὴν κρείττω  
 μοῖραν κατέστησεν, εἶγε τοῦ λαμβάνοντος ὁ διδοὺς κρείττων, καὶ μέγα  
 διὰ τοῦτο ἀνθρώπος καὶ τίμιον καὶ τὴν προσηγορίαν τοῦ δικαίου δεχό-  
 μενος, ὡς τοῦ ἁμαρτωλοῦ ὁ δανειζόμενος ἠδέως καὶ τὴν ἔκτισιν φεύγων.  
 Ἔστω υμῶν ἡ τροφή καὶ ἡμῶν ἡ τροφή, ὡς καὶ ἡμῶν οἱ 30  
 ὀφθαλμοὶ καὶ ὁ λάρυγξ ὑμέτερος" αἱ ῥᾶγες ἡμῶν κτὶ ὁ τρυγητὸς ὑμέ-  
 τερος, ὑμῶν ὁ ἀνθοσμίας καὶ τὰ χρυσᾶ ἐκπώματα καὶ ἡμῶν ὁ νεκρὸς  
**fol. 87<sup>r</sup>** καὶ ἐξίτηλος οἶνος καὶ σκεύη τὰ πῆλινα" ὑμῶν/ ἡ ἐσθῆς ἡ λαμπρὰ καὶ  
 χρυσόπλοκος καὶ ἡμῶν τὰ ἐκ τριχῶν υφάσματα" ὑμῶν ἡ χλιδὴ καὶ τὰ  
 διάφορα πόπανα καὶ ἡμῶν ὁ μὴ ἄρτιος ἄρτος καὶ τὸ τάριχος" ὑμῶν οἱ  
 στατῆρες τῆς πρώτης τοῦ χρυσοῦ ποιότητος ἐν ξυλίνοις χύδην βαλλαντίας 5  
 ταμειυόμενοι, καὶ ἡμῶν οἱ ἐξ ἀργύρου καὶ χαλκοῦ συγκείμενοι ὀβολοί,  
 καὶ οὗτοι διὰ τροφήν τὴν ἐφήμερον" καὶ ὑμῖν μὲν τὸ πᾶν πρὸς ἡδονήν,  
 ἡμῖν δὲ τὸ πρὸς τὴν χρεῖαν ἔστω καὶ αὐτὴν τὴν ἀνάγκην τῆς φύσεως"  
 ἐπεὶπερ ὑμῖν ἡ ἀφθαρσία δέδοται καὶ ἡμῖν ἡ ἀθλιότης κεκύρωται.  
 Ἀρκεῖ ὑμῖν ἡ παρρησία καὶ τὸ πάντα ἐπακρυᾶσθαι τῶν λόγων  
 ὑμῶν καὶ τὸ οὖς αὐτοῖς ὑποτίθεσθαι, κᾶν ὅποιοι τύχῳσιν ὄντες" τὸ 10  
 ἵππότης βαίνειν ἀεὶ καὶ παρασιτοὺς ἐπισύρειν καὶ κόλακας" τὸ λαμπρει-  
 μονεῖν ὅσημέραι σχεδόν" τὸ πανηγυρίζειν καὶ τέρπεσθαι" ἡ δίολου φλέγ-  
 μαίνουσα τράπεζα" οἱ λαμπροὶ κοιτῶνες καὶ πάντων εἰς ἑαυτοῦς τὰ  
 ὄμματα ἔλκοντες" καὶ τὰ ἐπὶ τούτοις ἐκ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου ξένα καὶ 15  
 ποικίλα υφάσματα καὶ οἱ ξενοφανεῖς καὶ ὠραιότατοι τάπητες" ἡ τῶν  
**fol. 87<sup>v</sup>** φίλων/πληθὺς καὶ τὰ τούτων πρὸς χάριν ἐγκώμια" ἡ τῶν οἰκετῶν  
 θεραπεία" τῶν λουτρῶν τὸ θυμῆρες" ἡ τῆς ζωῆς ἐκ τῶν ἀρίστων ἰατρῶν  
 καὶ τῶν φαρμάκων πρόνοια" ἡ τῶν μύρων εὐωδία καὶ τὰ ἐξ Αἰγύπτου  
 ἀρώματα" ἡ τῶν οἴκων τερπνότης καὶ ἡ ἐκ τῶν τριστέγων κατὰ καιρὸν  
 τῶν φιλτάτων ἀέρων ἀναπνοή" ἡ ἐν ταῖς συναγωγαῖς πρωτοκαθεδρία" ἡ 20  
 τῶν κτημάτων περιουσία καὶ ἡ τούτων ἀπόλαυσις" ἡ παρὰ πάντων  
 αἰδῶς καὶ τιμὴ καὶ προσκύνησις" ἡ ταχίστη τῶν θελημάτων ἐκπλήρωσις  
 καὶ ὁ λοιπὸς τῶν ἀγαθῶν ὁρμαθός, ὅσα τε γῆ ἐκ τῶν τερμάτων αὐτῆς  
 προσοδεύει καὶ θάλασσα" ὧν ἀπάντων ἡμεῖς στερούμεθα οἱ πενία συζῶν-  
 τες διηνεκεῖ καὶ μηδενὸς ὅλως τούτων μετέχοντες, καὶ γὰρ πρὸς τὰς 25

τῶν ὠρῶν ποιότητος καὶ μεταβολᾶς καὶ ὁ στολισμὸς ὑμῖν εὐθὺς μετα-  
μειβεται, ἡμᾶς δὲ τὸ τυχόν ἀεὶ ἀμφικαλυπτει ὠρφανισμενον τριβωνιον  
ῥυπου καὶ φθοροποιῶν ζωυφιων καὶ καικιστων ἀνάμεστον τὸ δὲ χαλε-  
πωτερον, ὅτι καὶ ἕτερα τις κόλασις ἀπαραίτητος ἡμᾶς ἀπεκδέχεται, ἐὰν  
**fol. 88<sup>f</sup>** μὴ πρὸς ταῦτα εὐχαριστῶμεν, ὑμῖν δὲ καὶ βασιλεια/ἐλπίζεται ἐὰν πρὸς **30**  
ἡμᾶς ἰλεων βλέπητε.

Αναπλάσατε τοινυν συντριβέντας ἡμᾶς, οὓς ὁ χρόνος μανεις τῇ  
αυτοῦ βαρυτάτῃ κορυφῇ ἀθλίως συνέτριψε, τῇ τῶν οικειῶν ἀταξία παι-  
δων, ἵνα καὶ ὁ κοινὸς ἡμῶν πατὴρ τὰς ὑμετέρας ἀναπλασῇ ψυχὰς καὶ  
φωτοειδεῖς ἀπεργάσῃται εἰ τι γὰρ εἰς τὸν ἐκτὸς ἡμῶν ποιησῃτε ἀνθρω- **35**  
πον, τοῦτ' αὐτὸ εἰς τὸν ἐντὸς ὑμεῖς ἀπολαύσῃτε παρὰ τοῦ κοινοῦ πα-  
τρὸς ἐκ τῶν περιττῶν ἡμᾶς δεξιώσασθε, φίλοι καὶ ἀδελφοί, κἂν καὶ  
τοῦτο βδελύττεσθε καὶ ἡ ἀκοὴ ὑμῶν οὐ προσίεται· φίλος γὰρ πενήτων  
οὐδεὶς οὐδὲ ἀδελφός, εἰ μὴ πού τις χρεῖα δι' ἀνάγκην τοῦ ἐπιτηδεύματος  
ἡμῶν γένηται, καὶ τότε μόλις" εἶτα ὡσεὶ νεκρὸς ἐπελήσθη ἀπὸ καρδίας  
ὁ πρὸ ὀλίγου τάχα φιλούμενος. **5**

Πλὴν εἰ καὶ δυσγενεῖς διὰ τὴν αὐλίαν δοκοῦμεν ὑμῖν, ἀλλὰ καὶ  
χρήσιμοι ἐσθ' ὅτε πεφύκαμεν" τῇ ὑλῇ γὰρ ἀλλοῦ τῇ φύσει ὑμῶν διϊστά-  
μεθα, καὶ τῆς παρ' ἡμῶν ἀναγκίως καὶ αὐτοὶ βοηθείας δεῖσθε, ἐξ ἡμῶν  
γὰρ οἱ τὴν γῆν ἐργαζόμενοι, οἱ τὰς οἰκίας, οἱ τὰς ὀλκάδας, οἱ χειρεπι-  
στήμονες, δι' ὧν αἱ πόλεις πᾶσαι συνίστανται" ἐξ ὑμῶν δι' αὐτῶν τίνες; **10**  
**fol. 88<sup>v</sup>** -ρήτεον γὰρ καὶ τοῦτο, εἰ καὶ ὑμῖν/ἐπαχθές- κυβευταὶ καὶ τρυ-  
φηταὶ καὶ οἱ τὰς κοινὰς συμφορὰς ἐξ ἀπληστίας πραγματευόμενοι καὶ  
οἱ τὰς πόλεις συγχέοντες καὶ τὴν πενίαν αὐξάνοντες" κεχαρισμένα γὰρ  
ἂν ἔδοξε τῷ θεῷ δράσας καὶ ὁ τοῦ κοινοῦ προστάτης, τοὺς μὴδὲ τῶν **15**  
οικειῶν προνοουμένους εἰ τοῦ ἀρχείου ἐξώθησεν, ἵνα μὴ ἐκ τῆς σφῶν  
κακίας καὶ αὐτὸς ἂν μολύνοιτο.

ΠΛΟΥΣΙΟΙ. Πολλὰ καθ' ἡμῶν, ὧ κηφῆνες, ἀδεῶς ἐξεμέσατε κέρ-  
τομα ῥήματα, ὧν τὰ πλείω τῶν δύο ἄκρων καθάπτονται" μάλιστα ἐκ  
τούτων γὰρ κλεψίαὶ καὶ μέθαι καὶ βλακίαὶ καὶ διαβολαὶ καὶ φθόνοι καὶ  
φόνοι πεφύκασιν" ὑμεῖς δὲ ταῦτα τῇ μεσότητι οὐ καλῶς ἐπιγράφεσθε. **20**

ΠΕΝΗΤΕΣ. Ναὶ καὶ ἡμεῖς ἐκ τῶν ἄκρων τούτων οὐδ' ὀβολὸν  
ποτ' εἰλήφαμεν, οὐδέ τι τῶν ἀναγκαίων ἕτερον" ἐπεὶ τὸ μὲν ἀπὸ κακίας  
τῶν ἀναγκαίων ἐστέρηται καὶ τῆς ἡμῶν συγκοινωνεῖ ἀθλιότητος, τὸ δὲ  
ἀσπαγχνίαν ἐνδεδυμένον καὶ οἴησιν οὐδέποτε πρὸς ἡμᾶς ἰλεων ἐβλεψεν,  
εἰ μὴ τις πρέσβυς ἐκ τοῦ Χάροντος τούτοις ἤξει ταχύς" τότε γὰρ μόλις **25**  
ἡμῶν ἐμνήσθησαν" τὸν δ' ἄλλον ἅπαντα χρόνον εἰς τοὺς ὑμετέρους ἀφο-  
**fol. 89<sup>f</sup>** ῥῶμεν οἰκτιρμούς, πρὸς οὓς καὶ τοὺς λόγους/θαρρούντως ποιούμεθα.

ΠΛΟΥΣΙΟΙ. Ἄλλ' εἰ πρὸς ὑμᾶς, ὧ οὔτοι, τὸν ἡμέτερον μετα-  
δοίημεν πλοῦτον, καὶ οἱ παῖδες ἡμῶν καθ' ὑμᾶς γενήσονται.

ΠΕΝΗΤΕΣ. Ἄλλ' ὁ τοῦ πνεύματος κατισχύει λόγος, ὧ θαυμά- **30**  
σιοι, ὁ φάμενος μὴ γινώσκειν ὑμᾶς τίτι ταῦτα συνάξετε" καὶ οὐθ' ἡ θεο-  
πάροχος εὐχὴ συγχωρεῖ τὸ τοσαῦτα κτᾶσθαι καὶ ταμιεύειν τοὺς τὸν  
ἐφήμερον ἄρτον ἐκ θεοῦ αἰτουμένους" ὅπερ οὐδ' ἐβραίων ἔδρασαν παῖδες

ότε βεβαιαν ἐπι κυριον ἔθεντο τὴν ἐλπίδα, οὐθ' ὁ δίκαιος συγχωρεῖ λό-  
γος περὶ τῶν μελλόντων φαντάζεσθαι τοὺς μὴ γινωσκοντας τι μεθ' ὧρην  
ἀπειργεῖ δὲ τοιαῦτα λογίζεσθαι καὶ ἡ θεία παραβολὴ οὐ̄ ευφο-  
ρησεν ἢ χωρὰ πλουσιου ἢ πῶς προνοηθήσεται τῶν τεκνῶν υμῶν  
ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων, αἰτίων τούτων γενομένων τῆς ἐνδείας 5  
τῶν ἄλλων; καὶ γὰρ δικαιοσυνὴ αὐτόχρημα οὗτος ὧν ζηλοτυπεῖ εἰκότως  
καὶ οὐς ἐρήμους οἶδε τοιαυτῆς κηδεμονίας παῖδας, τούτων αὐτὸς δι-  
καίως τὴν προνοιαν ποιεῖται, καὶ ἐπισήμους δεικνυσι καὶ λαμπροὺς  
fol. 89<sup>v</sup> τοὺς σαρκικῶν πατέρων προνοίας μὴ/εὐμοιροῦντας.

Ἡ οὐ διδάσκουσιν ὑμᾶς τὰ καθ' ἡμέραν βλεπόμενα ὅσον τῶν παρ 10  
υμῶν πλουτισθέντων υπερφέρουσι παίδων ὧν ἡ πρόνοια γυμνῶν ἀντε-  
λάβετο καὶ ἀπρονοήτων; οὐδεὶς γὰρ εὖ φρονῶν ταυτην ἀνταλλάξαιτο  
πρὸς τὰ Κροίσου χρήματα, διὰ τί δὲ καὶ τὴν ἀνήκουσαν ἡμῖν κατὰ νό-  
μους ἐκ τῶν πόνων ἡμῶν μερίδα οὐχ' ἡμῖν παρέχετε σωτηρίας ὑμῶν 15  
ψυχικῆς ἔνεκεν, ἀλλὰ καὶ ταυτην τελευταῖον πρὸς τοὺς παῖδας ὑμῶν  
παραπέμπετε, πάντα κατ' ἐμπάθειαν ποιοῦντες; ἢ οὐκ ἤκούσατε τοῦ δο-  
τῆρος τῶν ἀγαθῶν, τίνων ἔνεκεν τὴν αὐτοῦ βασιλείαν χαρίζεται; εἰ  
μὲν δι' υἱοῦς καὶ θυγατέρας, εὖγε" εἰ δὲ δι' ἡμᾶς αὐτοὺς, ματάια ἄρα  
υμῶν ἡ ἐλπίς, καὶ γὰρ διὰ τὸν πρὸς ἡμᾶς οἶκον εἰς τὰς ἀφθάρτους  
προσκαλεῖσθε παστάδας, διὰ δὲ τὰς ἀμέτρους πρὸς αὐτοὺς δωρεὰς ἀνη- 20  
λεῶς ἐπὶ τὰς κολάσεις ὠθεῖσθε.

ΠΛΟΥΣΙΟΙ. Τί δὲ εἰ χαλεπὸν ἦξει γῆρας, καὶ αἱ τούτῳ ἐπόμεναι  
ἀρρωστίαι, ἢ ποῦ τις δυστυχία ἑτέρα ἐκ τῆς τοῦ βίου περιπετείας  
καὶ οὐκ ἐπικουρήσει χρυσός" οὐκ εὐθέως αἰσχύστῳ τεθνηξόμεθα μόρῳ;  
fol. 90<sup>v</sup> ΠΕΝΗΤΕΣ./Οὐ̄μενοῦν, ἀλλ' ἔστι Χριστὸς ἀντὶ τοῦ χρυσοῦ, 25  
πρὸς ὃν ἡμεῖς ἀεὶ βλέπομεν καὶ παρ' οὗ γεγόναμεν καὶ ἐξ οὗ ζῶμεν,  
καὶ τὸ ἐνδέον ἅπαν ἀγαθοδότης ἀναπληρώσει τοῖς πρὸς τῶν κάτω τὰ  
ἄνω ἐφιεμένοις, τούτοις γὰρ κατὰ τὸν αὐτοῦ λόγον ἐξ ἀνάγκης ἔψεται  
καὶ τὰ κάτω, ὡς τῷ σώματι ἢ σκιά" ἢ οὐκ οἶδατε, ὡς ὁ λογισμὸς 30  
οὗτος τὴν εἰς θεὸν ἐλπίδα ἀπὸ τῆς ψυχῆς αἶρει καὶ τὴν πίστιν ἀμ-  
βλύνει καὶ τοῦ θεοῦ τὸ φιλόδωρον; καὶ γὰρ ἐδίδαξεν ἡμῖν ἡ πείρα  
τὴν ἐλπίδα οἶεσθαι βεβαιότεραν τῶν ὧν ἀνά χεῖρας ἔχουσιν ἕτεροι. δυ-  
νατὸς γὰρ ἐστὶ πάντως καὶ ἐκ πέτρας ἀνίκμου ὕδωρ ῥαδίως πηγᾶσαι  
καὶ ἐξ ὀλίγων ἄρτων χιλιάδας κορέσαι" τὸ δὲ δύστροπον ὑμῶν, τὸ τῆς  
γνώμης ἄπιστον καὶ ἀβέβαιον, ποιεῖ στενὴν τὴν χεῖρα τὴν τὸ πᾶν  
διοικοῦσαν.

Πλὴν εἴπερ ἐπ' ἐρημίας ἦμεν, ῥαδίον ἦν αὐτῷ καὶ ἡμᾶς νῦν 5  
διατρέψαι, ὡς πάλαι τοὺς ἀγνώμονας Ἰουδαίους" ἐνταῦθα δὲ τὴν ὑμε-  
τεραν γυμνάζων διάκρισιν καὶ ὑπακοὴν καὶ αὐτῶν τῶν ἀναγκαίων  
fol. 90<sup>v</sup> πολλάκις ἀποστερεῖ δι' ὑμᾶς, ὡς ἂν διὰ τοῦ πρὸς/ἡμᾶς οἴκτου σωτη-  
ρίας τύχητε.

ΠΛΟΥΣΙΟΙ. ἀλλὰ πολλοὶ καὶ ἐξ ὑμῶν, ὧ̄ βέλτιστοι, ἱκανὰ 10  
κεκτημένοι ἐπαιτεῖν ἐξ ἀπληστίας οὐ παύονται, ἔνιοι δὲ καὶ τὰ μέλη  
γυμνοῦσι τὰ ἑαυτῶν χειμῶνος ὥρα, πενίαν ἄκραν ὑποκρινόμενοι καὶ

τους ὀδόντας βρυχουσιν, ἰνεὶς οἶκτον ἐντεῦθεν τοὺς ὀρώντας ἐκλυσωσιν, ὧν χάριν καὶ οἱ μὴδὲν ἔχοντες ἀπιστοῦνται καὶ τῷ λιμῷ διαφθειρονται.

**ΠΕΝΗΤΕΣ.** Ἄλλου τοιαῦτ' ἐκεῖνοι κατὰ τῆς ἑαυτῶν ζωῆς ἐπενόησαν, εἰ πρόχειροι ὑμεῖς ἦτε εἰς εὐποίαν ἀπειργεῖ δε καὶ ἡ ἐντολὴ τοὺς κατὰ μίμησιν θεοῦ ἐλεοῦντας τοιαῦτα λογιζέσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν καὶ ἡμᾶς ἀγαπᾶν ὡς ἑαυτοὺς ἐπιτρέπει. **15**

**ΠΛΟΥΣΙΟΙ.** Ὑμεῖς δὲ πῶς οὐκ ἐπικάμπτεσθε ταῖς ἡμῶν συμφοραῖς; ἢ, ὡς ἔοικεν, ἀγνοεῖτε τὰς καθήκων τῶν κρατούντων ὄργας καὶ τὰς ἐκ τῶν ἰσῶν ἐπιβουλὰς καὶ διαβολὰς καὶ τὸν ἔρποντα φθονὸν τοῖς εὐτυχοῦσι, καὶ ὅση ἡμῖν ἐστὶν ἡ φροντίς εἰς τὸ ἀυξῆσαι τὰ ὄντα **20**

**fol. 91<sup>r</sup>** καὶ ὅσος αὐθις ὁ φόβος ἐπικεῖται εἰς τὸ φυλάξαι αὐτὰ, καὶ δια/τοῦτο μακαρίους υπολαμβάνετε, καὶ γὰρ δυσκολώτερον ἐστὶ διασώσασθαι ταῦτα ἢ κτήσασθαι. μάθετε δέ, ὡς οὐ τὸ τρυφᾶν ἐστὶν ἡδονὴ ἀλλὰ τὸ ἀνω- **25**

τέραν φροντίδων τὴν ψυχὴν ἔχειν, τὸ ἀμερίμνωσ ὑπνεῖν, ὅπερ ἡμῖν ἀφαιρεῖται ἢ τοῦ πλοῦτου φροντίς καὶ αἱ τῶν ἐπικειμένων πανταχόθεν φόβων ὑπόνοιαι, αἱ καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα εἰς ἀπόγνωσιν ἀθλίως καταβαπτίζουσι.

Τί δὴ οἱ πλείους ὑμῶν, ὧ βαρεῖς ἐπιθέται; οὐκ ἐκ φαυλότητος **30**

τὴν πενίαν εἶλοντο, ἦν οὐδὲ ταῖς πρώταις τιμαῖς ἀντηλλάξαντο ἂν, εἴ τις αὐτοὺς ἀπαλλάξαι ταύτης ἠθέλησεν;

**ΠΕΝΗΤΕΣ.** Ἄλλ' οὐ χρὴ διὰ τοὺς τοιοῦτους καὶ τῶν ἄλλως δυστυχοῦντων καταφρονεῖν, ἀλλὰ μᾶλλον διὰ τούτων κάκεινους εὐεργετεῖν καὶ τὴν χειροτονίαν ἐφεύγειν τὸν ἀληθῶς ἐλεήμονα. μνήσθητε, ὧ τρισόλβιοι, τῶν πάλοι καθ' ὑμᾶς πλουσίων, πῶς οὐκ ἀνεκτὸν ἠγοῦντο ἐλεεινὸν θέαμα καθορᾶν, ἄνδρας ὑπὸ διαφόρων παθημάτων καὶ γήρωσ **5**

καὶ πενίας τετραχωμένους μέσον τῆς πόλεως ἀθλίως περινοστεῖν" ἢ γὰρ **fol. 91<sup>v</sup>** ξενῶνες τοὺς τοιοῦτους εἶχον ἢ γηροκομεῖα ἢ/ νοσοκομεῖα ἢ ὀρφανοτροφεῖα ἢ τοιαῦτά τινα. ἐφρόντιζον δὲ οὗτοι γνησίως καὶ τῶν πενεστάτων παρθένων καὶ τῆς τῶν ὀρφανῶν καὶ ἀπόρων παιδεύσεως καὶ περὶ κατασκευῆς νυμφώνων καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων, ὧν οἱ πένητες **10**

δέονται" καὶ οὐδενὸς τούτων ὁ ἀῆρ τηνικαῦτα στεναγμὸν ἐδέχετο.

**ΠΛΟΥΣΙΟΙ.** ἀλλ' ἀγνοεῖτ, ὦγαθί, τὴν τῶν πραγμάτων ἀφθονίαν, ὅποση τις ἦν τὸ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ, ἀκμαζούσης τῆς ἀρχῆς ἡμῶν καὶ τῆς πίστεως. τὰ πέρατα γὰρ κατείχομεν πάσης τῆς γῆς, νῦν δ' οὐδεμιᾶς ἡμῖν σατραπείας ἔδαφος ὑπολέλειπται" καὶ ὅτι πάνθ' ὅσα ἦσαν ἡμῖν ὑπο- **15**

χείρια ἔθνη τότε, εἰς πάντα νῦν ἡμεῖς ἐδουλώθημεν, οὕτω τῆς κοσμογυγοῦ προνοίας ἄνω καὶ κάτω φερούσης τὰ πράγματα, καὶ κατὰ ἔθνη τὸ κράτος μεταθεμένης" καὶ ὅτι οὐδεὶς ἦν τότε πένης, οὐδὲ αἰχμάλωτος" νῦν δ' εἰλωτες σχεδὸν πάντες καὶ τρισαιχμάλωτοι. καὶ τί ἂν ἔχοιμεν **20**

δραῖσαι, εὐαρίθμητοι ὄντες ἡμεῖς πρὸς πλῆθος ἄπειρον; καὶ γὰρ καὶ εὔρεσιν θησαυροῦ πολυταλάντου τότε κρατῶν οὐ προσήκατο, ἀλλὰ κατα- **fol. 92<sup>r</sup>** χρῆσθαι τῷ εὐρηκότι προσέταξε"/ νῦν δὲ καὶ τὰς τῶν τεθνεώτων οὐσίας ὑπ' ἐνδείας ἀρπάζουσιν, ἐπέπερ αἱ πρόσοδοι αὐτῶν ὀλιγώθησαν.

**ΠΕΝΗΤΕΣ.** Ἦσαν οὖν, ἦσαν καὶ τότε πένητες, εἰ καὶ μὴ το-



σοῦτοι, καὶ πάντοτε ἔσονται, ὡς που Χριστός, ἡ αυτοαληθεια, ἀπεφ- 25  
 νατο, καὶ ουδεποτέκλειψουσιν. οὐς εἰ μὴ αἰχαλωσαι, ἀλλ' ἀρπαγαὶ  
 ποιούσι καὶ πλεονεξίαι καὶ ὄρφανίαι καὶ ναυαγία, καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ βίου  
 ἀλλεπάλληλα συμπτώματα. ἐπειπερ ἀναγκαία τῇ τοῦ κόσμου συστασει  
 ἢ ἔνδεια, ὡς τὰ πρῶτα καὶ ἀρχικὰ σωματα, υἱητις καὶ ὡς ταῦτα πλου-  
 σίως ἐπικρατεῖ, σπανίζει δὲ ὁ πλοῦτος ὡς τῶν καλῶν φθαρτικός εἰ 30  
 δὲ πλείους νῦν οἱ πένητες διὰ τὰς τῶν παθῶν ἀμετρίας καὶ οἱ αἰχ-  
 μάλωτοι γεγόνασι, γενέσθω καὶ ἡ γνώμη ὑμῶν πρὸς οἶκτον δαψιλεστέρα  
 τοῦτο γὰρ τὸ φάρμακον πρὸς σωτηρίαν ὁ νῦν ἀπαιτεῖ χρόνος, καὶ  
 ἀρκεῖ ἀντὶ πάντων τῷ χορῷ τῶν μαρτυρῶν συντάξει ὑμᾶς, καὶ μαλιστα  
 τοὺς ἐκ τῶν ἀναγκαιῶν παρέχοντας. ἃ γὰρ μετ' ὀλίγον μέλλετε 35  
 ἐάσαντες ἀπελθεῖν, δανείσατε πρὸς ἡμᾶς, μᾶλλον δὲ τῷ κοινῷ δι' ἡμῶν  
**fol. 92<sup>v</sup>** δεσπότη, ἵν' ἀντὶ τούτων/λήψεσθε καὶ τὴν τῶν πλειόνων διοίκησιν.

Καὶ γὰρ ἴστε ὡς οὐ προῖκα τὰς ὑμῶν εὐεργεσίας λαμβάνομεν,  
 ἀλλ' εὐθέως εὐχαριστίας ἀντιδιδόαμεν, εὐχὰς, ἐπαίνους, προσκυνήσεις,  
 ἐγκώμια, υποχωρήσεις, καὶ ὡς θεοὺς σχεδὸν ὑμᾶς λιτανεουομεν, καὶ 5  
 ταῦτ' οὐκ αἰτοῦντες, ἀλλ' ἀπαιτοῦντες ὑμᾶς τὰ ἡμέτερα' ἐπειπερ ἡμῶν  
 χάριν ὁ δεσπότης ταῦτα ὑμῖν ἐνεχείρισε. διὸ καὶ τὴν πρὸς αὐτὸν θυσίαν  
 ἀπαναινόμενος, τὸν πρὸς ἡμᾶς ἀπαραιτήτως ἀπαιτεῖ ἔλεον καὶ μυ-  
 ρίους περὶ τούτου λόγους ποιεῖται καὶ πᾶσαν ἐπαγγέλλεται διὰ τούτου  
 ἀμαρτίας κάθαρσιν καὶ τῆς αὐτοῦ βασιλείας τὴν μέθεξιν, καὶ ἐπὶ 10  
 πολλῶν καθιστᾶ τὸν καλῶς τὰ πιστευθέντα οἰκονομήσαντα.

Δότε τοίνυν ἡμῖν τὰ ἡμέτερα, μᾶλλον δὲ τῷ κοινῷ πατρί' οὗτος  
 γὰρ λαμβάνει, κἂν ἡμεῖς τὴν χεῖρα προτείνωμεν, καὶ οὐκ ἐπαισχύνεται  
 τὰ οἰκεῖα ὡς ἀλλότρια δανειζόμενος καὶ μετὰ τόκων αὐθις ἀποδιδούς" εἰ 15  
 δ' οὐκ εὐγνωμόνως ἴσως τῷ δεδωκότι δανείστητε, πρὸς ἑτέρους πάντως  
**fol. 93<sup>r</sup>** αὐτὰ/παραπέμψει φρονίμους καὶ πιστοὺς οἰκονόμους, οἱ οὐ τὰ ἑαυτῶν  
 φροντίσουσι μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν δι' ὧν ταῦτ' ἔλαβον γνησίως προνοη-  
 θήσονται, καὶ γὰρ εἴωθεν ἀντεισφέρειν πενίαν τῷ μὴ οικονομικῷ, καὶ  
 νόσον τῷ ἐπὶ κακῷ τὴν ὑγίαν χρωμένῳ, καὶ μάχην ἔσθ' ὅτε τῇ βλα-  
 βερᾷ φιλία, καὶ δουλείαν τῇ ψυχολέθρῳ ἐλευθερία, καὶ βελτίους ποι- 20  
 εῖται διὰ τῶν ἐναντίων σοφίας περιουσία τοὺς τῷ καλῷ μὴ καλῶς  
 χρησαμένους, ὃ καὶ τῆς ἡμετέρας μοίρας πολλοὶ πεπόνθασιν, ἀποδο-  
 κίμασθέντες ὡς ἀδιάκριτοι.

ΠΛΟΥΣΙΟΙ. Οἶδαμεν οὖν, οἶδαμεν καὶ ἡμεῖς ταῦτα μᾶλλον  
 ὑμῶν, ὧ γυμνοὶ σοφισταί" ἀλλ' εἰ μὴ ψόφον τοῦ χρυσοῦ οἱ κατὰ γένος 25  
 προσήκοντες ἐν ἡμῖν αἰσθωνται, πρὸς ἡμετέραν ἐπίσκεψιν καὶ θεραπείαν  
 οὐκ ἂν ποτε παραγένωνται, οὐ φίλος, οὐ γείτων, οὐκ ἀδελφός, οὐκ  
 ἄλλος τῶν ἀπάντων οὐδεὶς, οὐδὲ τῆς προσηκούσης ὀσίας ἡμᾶς μετὰ  
 θάνατον ἀξιώσουσιν, ἀλλ' οὐδ' ἐκκλησιῶν διαφόρων πόλεμος ἔσεται ὑπὲρ  
 τῆς ἡμετέρας ταφῆς, οὐ τάφοι περιφανεῖς καὶ ὠραῖοι ἡμᾶς ὑποδέξον- 30  
**fol. 93<sup>v</sup>** ται, οὐ ψαλμοὶ πρὸς αὐτῶν καὶ τερετίσματα, οὐ ῥητόρων ἐγκώμια, οὐ  
 φώτων πληθὺς καὶ ἀρχόντων σύλλογος ἐκδραμεῖται ἐπὶ τῇ ἡμῶν ἐκ-  
 φορᾷ, οὐ κραυγαὶ προσηκόντων καὶ δάκρυα καὶ στερνοτυπία, οὐ τὰ

τοιαῦτα προκαλουμεναι γυναϊκες και τῶν θρηνηων εξαρχουσαι. ουδε η δια παντων τουτων τιμη, αλλωσπερ τι αγος επι πολυ κεισομεθα ἀσπτοι, και τους ὀφθαλμους παντες ἀφήμων ἀποστρεψουσι, και μολις ὀψε ποτε τον χοῦν ἡμων οἱ τῆς οικιας δεόμενοι ἢ τῆς δυσωδιας μη ἀνεχόμενοι τῷ χοῖ ἀτιμως συγκαταμιξουσιν.

5

Αλλῖνα μη τουτων παντων ἐκπέσωμεν και τοιαυτης ζωῆς και ἡμεῖς τυχοιμεν και ταφῆς, ἣν και ὑμῖν ἡ πειρα ἐδίδαξεν, ὁ χρυσοσ ἐστιν εἰκότως ἡμῖν ἐπέραστος και ψυχῶν αυτων προτιμοτερος και ἡ τουτου κτησις και φυλακη πανταχοῦ περισπουδαστος, και παντα παθεῖν υπέρ αυτοῦ ἀνεχόμεθα.

10

**fol. 94<sup>r</sup>** ΠΕΝΗΤΕΣ. Και τίς ἡ τιμή, βέλτιστον, τῶν κροκοδειλου δακρύων, ἢ τῶν τάφων και τῶν γαιῶν, τῶν διαδεξομένων ὑμῶν τὰ ὀνόματα, ἀντί/σκηνηῶν αἰωνίων, ὅταν τὰς ψυχὰς ὑμῶν θλίψις αἰωνιος και κόλασις διαδέξηται, ἐξ ὧν ἐξωθεῖσθε πολλάκις και παρέχθρῶν, και λείψανα ἀχρείων και ἀσεβῶν οἱ τῶν ἡρώων τάφοι κατακαλύπτουσιν; ἢ τίς ἡ δόξα ἢ τὴν χρείαν και τοὺς κλήρους υπόθεσιν ἔχουσα; ἢ τίς ἡ ζημία τῆς τούτων στερήσεως τῷ ψυχὴν ἐλεήμονα κεκτημένῳ και τὸν πλοῦτον και τὴν κλησιν θεμένῳ ἐν οὐρανῷ, και μη ἄξια δακρύων πράξαντι;

15

Ἡμῖν οἱ τοῦ πνεύματος ἄνδρες διδάσκουσι. μηδεμίαν εἶναι ἄλλην τιμὴν υψηλοτέραν ὀνόματος δεξιῶ τοῖς ἐντεῦθεν ἀπαάιρουσι, κὰν οἴω- δῆποτε τρόπῳ τὸ ζῆν ἐκμετρήσωσι, κὰν ὁποῖον μέρος τῆς κτίσεως αὐτοὺς ὑποδέξηται. οὐ μὴν ἀλλὰ και τὴν ἄδοξον οὗτοι ταφὴν αἰτίαν ἀποφαίνονται τῆς κρείττονος ἀναστάσεως ἥς και ὑμεῖς ἀξιωθειητε, οἱ τοῦ ἐλεήμονος Χριστοῦ μιμηταί, χάριτι και φιλανθρωπία αὐτοῦ, ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμή και προσκύνησις εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

20

25