

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ**  
**ΣΧΟΛΗ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ**  
**ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ, ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ,**  
**ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ**

**ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ:**

**Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις στις Ιστορικές,  
Αρχαιολογικές και Ανθρωπολογικές Σπουδές**

**ΤΙΤΛΟΣ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ:**

**«Υπηρέτες του Θεού και διά Χριστόν σαλοί.**

**Η περίπτωση της μοναχής Ισιδώρας»**

**Εξεταστική επιτροπή:**

**Δημήτρης Κυρτάτας, Καθηγητής**

**Πάρις Γουναρίδης, Αν. Καθηγητής**

**Ιωάννης Βαραλής, Λέκτορας**

**Φοιτήτρια: Αικατερίνη Δ. Βούλγαρη**

**ΒΟΛΟΣ**

**2012**



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ  
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ & ΚΕΝΤΡΟ ΠΛΗΡΟΦΟΡΗΣΗΣ  
ΕΙΔΙΚΗ ΣΥΛΛΟΓΗ «ΓΚΡΙΖΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ»**

Αριθ. Εισ.: 11341/1  
Ημερ. Εισ.: 19-03-2014  
Δωρεά: Συγγραφέας  
Ταξιθετικός Κωδικός: Δ  
271.009 015  
ΒΟΥ

**Υπηρέτες του Θεού και διά Χριστόν σαλοί.  
Η περίπτωση της μοναχής Ισιδώρας**

ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ Θεὸς  
ἵνα τοὺς σοφοὺς καταισχύνῃ  
απ. Παῦλος (Α' Κορ 1:27)

## Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

*Περί τῆς ὑποκρινομένης μωρίαν:* 6

Για εκείνη που υποκρινόταν τη σαλή.  
Αφηγηματικές σκηνές και απόδοση της ιστορίας: 7

Συγγραφικό ὄφος της ιστορίας: 9

«Ἀββᾶ, μὴ πάσχε ὕβριν· σαλή ἐστὺ».  
Ἡ φωνὴ των μοναζουσῶν: 13

«Ὑμεῖς ἐστὲ σαλαί· αὕτη γὰρ καὶ ἐμοῦ καὶ ὑμῶν ἀμμᾶς ἐστίν».  
Ἡ φωνὴ του ἀββά Πιτηρούμ: 15

«Σὺ με εὐλόγησον, κύριε».  
Ἡ φωνὴ της μοναχῆς: 16

«ἄρα εὐρίσκειται τῶν ἐν ἐρήμῳ φιλοσοφούντων ἀνὴρ ὃς κατὰ πρᾶξιν ἢ θεωρίαν πρωτεύει μου;». Ἀββάς Ζωσιμάς καὶ Μαρία Αἰγυπτία: 19

Ἡ οριακότητα (liminality) των τόπων καὶ των πρωταγωνιστῶν: 22

Ερημία, ξενιτεία καὶ μοναστικὴ παιδεία: 26

Ελεύθεροι ἀπὸ καὶ γιὰ τον κόσμo: 29

Ακραίες μορφές θρησκευτικῆς προσήλωσης: 30

Μεταγενέστερες ἐκδοχές της ιστορίας της Ἰσιδώρας: 36

Μυστικοὶ ὑπηρέτες του Θεοῦ καὶ διὰ Χριστόν σαλοί: 37

Ὁ ρόλος του θεῖου ἀνδρός: 40

«Ἐγὼ τοίνυν ὁ καὶ τῆ γλώττη ἀπαίδευτος».  
Ἡ φωνὴ του Παλλάδιου: 42

«δεῖ γὰρ ... ἢ μανθάνειν πιστῶς ... ἢ διδάσκειν σαφῶς».  
Υποκείμενες διαθέσεις της ιστορίας: 46

«καὶ ποῦ ἀπῆλθεν, ἢ ποῦ κατέδυ, ἢ πῶς ἐτελεύτησεν, ἔγνω οὐδεὶς»: 51

«ὁ μὴδέποτε ἐξελθὼν».  
Το λανθάνον μήνυμα ὑπὸ την ἐκδηλῆ μορφή της ιστορίας: 54

Βιβλιογραφικὲς ἀναφορές: 60

## Περὶ τῆς ὑποκρινομένης μωρίαν<sup>1</sup>

Στο ἔργο του *Λαυσαϊκόν* (πέμπτος αἰώνας μ.Χ.), ο Παλλάδιος αφηγείται μια ενδιαφέρουσα και αινιγματική περίπτωση μοναχικού βίου. Η ιστορία τοποθετεῖται τον τέταρτο αἰώνα μ.Χ. στην Ταβέννη της Αιγύπτου, πιο συγκεκριμένα σε γυναικεία μονὴ τετρακοσίων μοναζουσών, προεστῶσης τῆς ἀδελφῆς του ἁγίου Παχωμίου:

Στο μοναστήρι αὐτὸ υπήρχε κάποια παρθένα ὑποκρινομένη μωρίαν καὶ δαίμονα· καὶ ἐπὶ τοσοῦτον αὐτὴν ἐβδελύξαντο ὡς μηδὲ συνεσθίειν αὐτῇ, τοῦτο ἐκείνης αἰρησαμένης. Ἀλωμένη οὖν ἀνά τὸ μαγειρεῖον πάσαν ἐποίει ὑπηρεσίαν, καὶ ἦν, τὸ δὴ λεγόμενον, σπόγγος τῆς μονῆς, ἔργῳ πληροῦσα τὸ γεγραμμένον· Ἐἴ τις δοκεῖ σοφὸς εἶναι ἐν ἡμῖν ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ μωρὸς γενέσθω ἵνα γένηται σοφός'. Ὅλες οἱ ἄλλες ἦταν κουρεμένες καὶ φορούσαν κουκούλια: αἱ γὰρ ἄλλαι πάσαι εἰσι κεκαρμέναι, ἔχουσαι κουκούλια. Αὕτη ῥάκος ἐπὶ τῆς κεφαλῆς δῆσασα ... οὕτως ἦν ὑπηρετοῦσα. Ταύτην μασωμένην οὐκ εἶδεν οὐδεμία τῶν τετρακοσίων τὰ ἔτη τῆς ζωῆς αὐτῆς· ἐπὶ τραπέζης οὐκ ἐκαθέσθη, οὐ κλάσματος μετέλαβεν ἄρτου, ἀλλὰ τὰς ψίχας σπογγίζουσα τῶν τραπεζῶν καὶ τὰς χύτρας περιπλύνουσα τούτοις ἠρκεῖτο· μὴ ὑβρίσασά ποτέ τινα, μὴ γογγύσασα, μὴ λαλήσασα μικρὸν ἢ μέγα, καίπερ κονδυλιζομένη καὶ ὑβριζομένη καὶ καταρωμένη καὶ μυσσατομένη.

Γι' αὐτὴν παρουσιάστηκε ἄγγελος στο ὄρος του Πορφυρίτη στον ἅγιο Πιτηρούμ, ἀναχωρητὴ ἄνδρι δοκιμωτάτῳ, καὶ του λέει: Διὰ τί μέγα φρονεῖς ἐπὶ σεαυτῷ ὡς εὐλαβῆς, καὶ ἐν τοιούτῳ καθεζόμενος τόπῳ; Θέλεις ἰδεῖν εὐλαβεστέραν σου γυναῖκα; Ἀπελθε εἰς τὸ μοναστήριον τῶν γυναικῶν τῶν Ταβεννησιωτῶν, καὶ ἐκεῖ εὐρήσεις μίαν διάδημα ἔχουσαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς· αὕτη σου ἀμείνων ἐστί. Τοσοῦτῳ γὰρ ὄχλῳ πυκτεύουσα, τὴν καρδίαν αὐτῆς οὐδέποτε ἀπέστησε τοῦ θεοῦ· σὺ δὲ καθεζόμενος ὧδε, ἀνά τὰς πόλεις πλανᾶσαι τῇ διανοίᾳ. Σηκώθηκε ο Πιτηρούμ ἀπὸ ἐκεῖνο το μέρος –ὁ μηδέποτε ἐξελθῶν–, πήγε στο μοναστήρι τῶν Ταβεννησιωτῶν, καὶ παρακάλεσε τοὺς πνευματικὸς εἰσελθεῖν εἰς τὸ μοναστήριον τῶν γυναικῶν. Ἐκεῖνοι ὡς ἐπίδοξον καὶ γεγηρακότα ἐθάρρησαν αὐτὸν εἰσαγαγεῖν. Καὶ εἰσελθῶν ἐπεζήτησε πάσας ἰδεῖν.

<sup>1</sup> Palladius Scr. Eccl., *Historia Lausiaca (recensio G)*, Vita 34, «Περὶ τῆς ὑποκρινομένης μωριαν». ΠΑΛΛΑΔΙΟΥ ΛΑΥΣΙΑΚΟΝ. G.J.M. Bartelink, *Palladio. La storia Lausiaca*, Fondazione Lorenzo Valla, Βερόνα 1974: 4–292.

Ενώ, λοιπόν, ήρθαν όλες, εκείνη δεν φαινόταν: Εκείνη οὐ παρεφαίετο. Στο τέλος, τις λέγει ο άγιος Πιτηρούμ: Φέρετέ μοι πάσας· λείπει γάρ και άλλη. Του λένε: 'Μίαν έχομεν σαλήν ένδον έν τῷ μαγειρείῳ'. –οὕτω γάρ καλοῦσι τὰς πασχούσας. Λέγει αὐταῖς· Αγάγετέ μοι κάκεινην· άφετε αὐτήν ἰδῶ. Πήγαν, λοιπόν, να τη φωνάξουν. Εκείνη δεν υπάκουσε, ἴσως αισθομένη τοῦ πράγματος, ἢ και άποκαλυφθεῖσα. Τη σέρνουν τότε με τη βία, λέγοντας: 'Ο άγιος Πιτηρούμ σε θέλει ἰδεῖν'. Ἦν γάρ ὀνομαστός. Όταν ἤλθε λοιπόν αὐτή, ἐθεάσατο τὸ ράκος τὸ ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτῆς, και πεσῶν εἰς τοὺς πόδας αὐτῆς λέγει αὐτῇ· 'Εὐλόγησον με'. Ὁμοίως κάκεινη ἔπεσεν εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ λέγουσα· 'Σὺ με εὐλόγησον, κύριε'. Βλέποντας αὐτό, Ἐξέστησαν πᾶσαι και λέγουσιν αὐτῷ· 'Αββᾶ, μη πάσχε ὕβριν· σαλή ἐστι'. Λέγει τότε ο Πιτηρούμ σε όλες: Ὑμεῖς ἐστὲ σαλαί· αὐτῆ γάρ και ἐμοῦ και ὑμῶν ἀμμᾶς ἐστίν –γιατί ἐτσι λένε τις πνευματικές μητέρες– και εὐχομαι ἄξιος αὐτῆς εὐρεθῆναι έν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως. Όταν τα άκουσαν αὐτά, ἔπεσον αὐτοῦ εἰς τοὺς πόδας, ἐξομολογούμεναι πᾶσαι διαφόρως· ἢ μὲν ὡς τὸ ἀπόπλυμα τοῦ πίνακος ἐπιχέασα αὐτῇ· ἄλλη ὡς κονδύλοις ἐπιτριψαμένη· ἄλλη ὡς τὴν ρίνα αὐτῆς σιναπισασα· και ἀπλῶς πᾶσαι διαφόρους ὕβρεις ἀπήγγειλαν. Ο Πιτηρούμ, αφού ευχήθηκε γι' αὐτές, ἀπῆλθε. Μετά από λίγες ἡμέρες, μη ἐνεγκοῦσα ἐκείνη τὴν δόξαν και τὴν τιμὴν τῶν ἀδελφῶν, και ταῖς ἀπολογίαις βαρυνθεῖσα, ἐξῆλθε τοῦ μοναστηρίου· και ποῦ ἀπῆλθεν, ἢ ποῦ κατέδν, ἢ πῶς ἐτελεύτησεν, ἔγνω οὐδεῖς.

### **Για εκείνη που υποκρινόταν τη σαλή. Αφηγηματικές σκηνές και απόδοση<sup>2</sup> της ιστορίας**

Ακολουθώντας την αφήγηση του Παλλάδιου, η πλοκή εκτυλίσσεται στα τέλη του τέταρτου μεταχριστιανικού αιώνα, εποχή έκρηξης του μοναστικού βίου. Την τοπιογραφία συνιστούν τα μέρη της Θηβαΐδας, γενέτειρας του κοινοβιακού μοναχισμού, στην Άνω Αίγυπτο· συγκεκριμένα, στην Ταβέννη,<sup>3</sup> στην αριστερή πλευρά του ποταμού Νείλου. Εκεί υπάρχει γυναικείο κοινόβιο με προεστῶσα την ηγουμένη Μαρία, η συνοδεία της οποίας αριθμεί περί τις τετρακόσιες μοναχές. Στην απέναντι –δεξιά του Νείλου– πλευρά βρίσκεται το ανδρικό κοινόβιο υπό τον ηγούμενο Παχώμιο, κατά σάρκα αδελφό της προεστῶσας.

<sup>2</sup> Παλλάδιου, *Λαυσαϊκή Ιστορία*, Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, Θεσσαλονίκη 1996.

<sup>3</sup> Εκεί ο αββάς Παχώμιος ίδρυσε το 323 μ.Χ. μοναστήρι σε εγκαταλειμμένο χωριό. Ο Παχώμιος, που πέθανε το 346, θεωρείται ο ιδρυτής του κοινοβιακού μοναχισμού.

Αμέσως από την αρχή του αφηγήματος, ο Παλλάδιος εισάγει την ηρωίδα του. Περιγράφει τον τρόπο ζωής της παρθένου, η οποία υποκρίνεται τη σαλή και δαιμονισμένη. Αυτήν τόσο πολύ τη σιχάθηκαν οι άλλες, ώστε ούτε να τρώνε μαζί της, αλλά κι αυτό αυτή το δέχτηκε. Περιφερόμενη, λοιπόν, στο μαγειρείο, έκανε κάθε υπηρεσία, και ήταν, όπως συνηθίζεται να λέγεται, «το σφουγγάρι της αδελφότητας», εφαρμόζοντας στην πράξη αυτό που έχει γραφεί: «Αν κάποιος μεταξύ μας νομίζει ότι είναι σοφός, στον κόσμο αυτό, ας γίνει ανόητος, για να γίνει πραγματικά σοφός». Όλες οι άλλες ήταν κουρεμένες και φορούσαν κουκούλια.<sup>4</sup> Αυτή έδεσε ένα κουρέλι στο κεφάλι της και έτσι έκανε την κάθε υπηρεσία. Αυτή καμιά από τις τετρακόσιες δεν την είδε να μασά σ' όλη τη ζωή της. Ποτέ δεν κάθισε στο τραπέζι, ούτε έφαγε ποτέ κομμάτι ψωμιού, αλλά αρκούσαν στα ψίχουλα που μάζευε από τα τραπέζια, και σε ό,τι περίσσευε από τις χύτρες που έπλενε. Ποτέ δεν έβρισε κανέναν, δεν είπε από αγανάκτηση μικρό ή μεγάλο λόγο, αν και την έβριζαν, την καταριόνταν και την περιφρονούσαν.

Ακριβώς μετά, το ενδιαφέρον του αφηγητή στρέφεται προς τον άγιο Πιτηρούμ: Παρουσιάστηκε άγγελος στον άγιο Πιτηρούμ τον αναχωρητή, που διέμενε στο όρος του Πορφυρίτη [κοντά στην Ερυθρά θάλασσα], άνδρα πολύ δοκιμασμένο στην άσκηση της αρετής, και του είπε: Γιατί μεγαλοφρονείς για τα κατορθώματά σου ως ευλαβής και μάλιστα διαμένοντας σε τέτοιον τόπο; Θέλεις να δεις κάποια γυναίκα πιο ευλαβή; Πήγαινε στο γυναικείο μοναστήρι των Ταβεννησιωτών, και εκεί θα βρεις μία που φέρει διάδημα στο κεφάλι της: αυτή είναι καλύτερη από σένα. Γιατί, ενώ αγωνίζεται απέναντι σε τόσο πλήθος, ποτέ δεν απομάκρυνε την καρδιά της από τον Θεό. Ενώ εσύ κάθεσαι εδώ και με το μυαλό σου περιπλανιέσαι στις πόλεις. Και αυτός που δεν είχε βγει ποτέ, πήγε στο μοναστήρι των Ταβεννησιωτών, και παρακάλεσε τους πνευματικούς να περάσει στο γυναικείο μοναστήρι. Επειδή, λοιπόν, τον είδαν να είναι γνωστός και να έχει γεράσει, πήραν το θάρρος να τον οδηγήσουν εκεί.<sup>5</sup>

Ακολουθεί η κεντρική σκηνή του αφηγήματος, καθοριστική για την έκβαση της ιστορίας: Αφού έφθασε, ζήτησε να δει κατά πρόσωπο όλες τις αδελφές. Ενώ,

---

<sup>4</sup> Τη μοναχική περιβολή καθιερώνει ο Παχώμιος. Η μορφοποίηση της ενδυμασίας συμβαδίζει με την εξέλιξη στην οργάνωση της μοναχικής πολιτείας. Το *κουκούλιον* είναι σκέπασμα της κεφαλής και του αυχένα σε σχήμα κώνου. Ο Παχώμιος το επέβαλε και κατά τη λήψη της τροφής στην τράπεζα, για να μη διαχέονται οι μοναχοί συνομιλώντας. Με την ένδυση της μοναχικής περιβολής, ο μοναχός διαφοροποιείται και από τον ίδιο του τον εαυτό. Βλ. Στεφανία Γ. Ντύρου, «Το μέγα και αγγελικό σχήμα ως δεύτερο βάπτισμα», *Μεταπτυχιακή Μελέτη*, Θεσσαλονίκη 2008 (στο εξής: Ντύρου 2008).

<sup>5</sup> Απαγορευόταν σε κάθε μοναχό η επίσκεψη. Σύμφωνα με τον 49<sup>ο</sup> κανόνα του αββά Παχωμίου, *μηδεις ἀπέλθῃ εἰς τὴν μονὴν τῶν ἀειπαρθένων εἰς τὸ ἐπισκέψασθαι τινὰς αὐτῶν, εἰ μὴ μόνοι οἱ προσταχθέντες πρεσβῦται, οἱ καὶ διακονοῦντες αὐταῖς.*



λοιπόν, ήρθαν όλες, εκείνη δεν φαινόταν. Στο τέλος τις λέει ο άγιος Πιτηρούμ: Να μου τις φέρετε όλες' γιατί λείπει μία. Του λένε αυτές: Έχουμε μία σαλή (γιατί έτσι λένε όσες πάσχουν), που βρίσκεται στο μαγειρείο. Τις λέει: Φέρτε μου κι εκείνη' αφήστε να τη δω. Πήγαν, λοιπόν, να τη φωνάξουν' εκείνη δεν υπάκουσε, επειδή κατάλαβε την αιτία, ίσως βέβαια και να της αποκαλύφθηκε. Τη σέρνουν τότε με τη βία, λέγοντας: Ο άγιος Πιτηρούμ θέλει να σε δει. Αυτός, βέβαια, ήταν γνωστός. Όταν ήλθε αυτή, πρόσεξε το κουρέλι στο μέτωπό της, και πέφτοντας στα πόδια της, της λέει: Ευλόγησέ με. Ομοίως έπεσε και εκείνη στα πόδια του και έλεγε: Εσύ ευλόγησέ με, κύριε. Όλες έμειναν κατάπληκτες και του λένε: Αββά, μην εξευτελίζεσαι' γιατί είναι σαλή. Λέγει ο Πιτηρούμ σε όλες αυτές: Εσείς είστε σαλές' γιατί αυτή είναι και δική μου και δική σας αμμάς –γιατί έτσι λένε τις πνευματικές μητέρες– και εύχομαι να βρεθώ αξιός της την ημέρα της κρίσεως. Όταν τα άκουσαν αυτά, έπεσαν στα πόδια του, εξομολογούμενες όλες πώς η καθεμιά τη λύπησε κατά πολλούς και διαφόρους τρόπους. Η μία έλεγε: Εγώ έχυσα επάνω της το απόπλυμα του πιάτου μου. Άλλη: Εγώ τη γρονθοκόπησα. Άλλη: Εγώ μελάνιασα τη μύτη της. Και γενικά, όλες ομολόγησαν διάφορες προσβολές που της έκαναν. Αφού ευχήθηκε τότε γι' αυτές, έφυγε. Και μετά από λίγες ημέρες, επειδή δεν άντεχε εκείνη τη δόξα και την τιμή των αδελφών, και τις απολογίες, που το θεωρούσε αυτό βάρος, έφυγε από το μοναστήρι' και πού πήγε, ή πού κρύφτηκε, ή πώς κοιμήθηκε, δεν έμαθε κανείς.

### **Συγγραφικό ύφος της ιστορίας**

Η σύντομη αφήγηση, που θυμίζει διήγημα, εμφανίζει αρχή, μέση και τέλος ευεπίδεκτο διαφορετικών εκδοχών, παραμένοντας μετέωρο. Αν και στο φόντο υπάρχουν οι τετρακόσιες μοναχές, το ήθος που τις αφορά και στοιχειοθετείται μέσα από την πλοκή είναι ένα. Ως εκ τούτου, οι ενεργοί ήρωες είναι λίγοι, το κορυφαίο περιστατικό ένα. Δεδομένου ότι το ύφος είναι απλό –λιτή και κυριολεκτική διατύπωση– και ο συγγραφέας διαχειρίζεται τον λόγο αποδίδοντας ζωντάνια και οικειότητα, ο αναγνώστης συμπεραίνει ότι η ιστορία απευθύνεται σε ευρύ και όχι εξειδικευμένο χριστιανικό αναγνωστικό κοινό.<sup>6</sup> Η αφήγηση του Παλλάδιου είναι τριτοπρόσωπη και προτιμά τον ευθύ λόγο και τις στιχομυθίες.

---

<sup>6</sup> Βλ. Yuliya Minets, «Constructing ideals of Christian life: Strategies of interpretation of the Bible in the *Lausiaca History* of Palladius of Hellenopolis», MA Thesis in Medieval Studies, Central European Univ., Βουδαπέστη 2008, 8 (στο εξής: Minets 2008).

Φυσιογνωμικά χαρακτηριστικά των προσώπων δεν δίδονται για την εξωτερική περιγραφή τους ο συγγραφέας παρέχει φειδωλά τις απολύτως απαραίτητες λεπτομέρειες, για να συστήσει την αντιθετική δυαδικότητα: Οι μοναχές είναι κουρεμένες και φορούν καλύπτρα, η ηρώιδα φέρει κουρέλι στο μέτωπο: *τὸ ῥάκος τὸ ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτῆς*. Ο σύνδεσμος, ρητορικά και οπτικά, μεταξύ της ενδυμασίας και της μοναχικής ταυτότητας είναι σημαντικός: Η χρήση του μοναχικού ενδύματος λειτουργεί ως δείκτης της ιδιότητας μέλους.<sup>7</sup> Ως συνεπαγωγή, η εικόνα της μοναχής υποδεικνύει απόκλιση. Ο Παλλάδιος δεν κάνει καμία αναφορά στην καταγωγή της ή στο πώς κατέληξε στο μοναστήρι· μόνο στη δράση της μέσα στην κοινότητα: Υπηρετούσε πρόθυμα όλες τις μοναχές στις καθημερινές εργασίες. Τα επίθετα που της προσδίδει είναι *εὐλαβεστέραν* και *ἀμείνων*, καθώς εκπληρώνει τις βασικές ιδέες του ευαγγελίου, υπό το φως των οποίων ο συγγραφέας ερμηνεύει την ιστορία του. Ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζει τα λόγια της *Καινῆς Διαθήκης* δείχνει την πρόθεσή του να τα καταστήσει κατανοητά και από μη μοναχούς.

Ο Παλλάδιος όχι μόνον υπογραμμίζει τα βάσανα της μοναχής, αλλά επιμένει στην υπομονή της, επαναλαμβάνοντας τις σχετικές φράσεις: *ἐπὶ τοσοῦτον αὐτὴν ἐβδελύξαντο ὡς μηδὲ συνεσθίειν αὐτῇ, τοῦτο ἐκείνης αἰρησαμένης, Ἀλωμένη οὖν ἀνὰ τὸ μαγειρεῖον πᾶσαν ἐποίει ὑπηρεσίαν, καὶ ἦν, τὸ δὴ λεγόμενον, σπόγγος τῆς μονῆς, οὕτως ἦν ὑπηρετοῦσα, μὴ ὑβρίσασά ποτέ τινα, μὴ γογγύσασα, μὴ λαλήσασα μικρὸν ἢ μέγα, καίπερ κονδυλιζομένη καὶ ὑβριζομένη καὶ καταρωμένη καὶ μυσσαστομένη*. Το ἦθος των υπόλοιπων μοναζουσών αποτυπώνεται με την περιγραφή των πράξεών τους, χωρίς επιθετικούς προσδιορισμούς. Η παράθεση των αντιθέσεων είναι αισθητή σε ὅλο το αφήγημα, προκαλώντας έντονα συναισθήματα. Γενικά, τίποτε δεν αποτυπώνεται αμυδρά, όλες οι εικόνες στο αφήγημα είναι δυνατές. Τον αββά Πιτηρούμ –*γεγηρακότα*– τον χαρακτηρίζουν τα επίθετα *ἅγιος*, *δοκιμώτατος*, *ἐπίδοξος*, *ὄνομαστός*. Τα κατορθώματα στην αρετή του αγίου δεν περιγράφονται.

Η προφορικότητα και η αμεσότητα, ιδίως της μείζονος σκηνης, εμπλέκουν τον αναγνώστη στο δραματικό βάθος των προσώπων, φέρνοντάς τον πιο κοντά στην ιστορία, που προχωρεί με δράση και μόνη παρέκβαση την εμφάνιση του αγγέλου στον αββά. Το υπερκόσμιο πέρασμα από την ιστορία εντείνει το ενδιαφέρον του αφηγήματος. Η πλοκή αρθρώνεται με τρόπο που παραπέμπει στις λαϊκές αφηγήσεις, εισάγοντας μια αρχική κατάσταση, προχωρώντας στην περιπέτεια που εξελίσσεται

---

<sup>7</sup> Πβ. Ντύρου 2008.

και κορυφώνεται, και καταλήγοντας με επάνοδο στην ηρεμία: Η αδελφότητα μετανοεί, ο Πιτηρούμ αναχωρεί, η μοναχή εξαφανίζεται.

Με την πρώτη φράση ο Παλλάδιος παρέχει τον προσανατολισμό για να στηθεί το αφηγηματικό πλαίσιο (τόπος και πρόσωπα): *Ἐν τούτῳ τῷ μοναστηρίῳ ἄλλη γέγονε παρθένος ...*. Κύριος χαρακτήρας γύρω από τον οποίο αναπτύσσεται η όλη πλοκή εμφανίζεται να είναι η μοναχή που ανοίγει την ιστορία, και υποκρίνεται μωρία και δαίμονα. Από την αρχή του σαλοκεντρικού αφηγήματος, ο συγγραφέας σκιαγραφεί την ταπεινή και περιθωριακή της θέση ως υπάκουης δούλης, την άνευ όρων αφοσίωσή της στην κοινότητα, την πραότητα και αοργησία με την οποία αντιμετωπίζει τη σκληρή μεταχείριση της αδελφότητας.

Οι παραλληλισμοί με τη ζωή και το πάθος του Χριστού είναι αναπόφευκτοι. Ο Παλλάδιος χρησιμοποιεί αναφορά από την *Καινή Διαθήκη*, τοποθετώντας την στο πλαίσιο της ιστορίας του.<sup>8</sup> Πρόκειται για παράθεμα από την Α΄ Προς Κορινθίους επιστολή, στην οποία ο Απόστολος Παύλος μέμφεται την αλαζονεία: *εἴ τις δοκεῖ σοφός εἶναι ἐν ἡμῖν ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, μωρός γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός* (Α΄ Κορ 3:18). Η φράση *ἐν ὑμῖν* από το πρωτότυπο μεταφέρεται ως *ἐν ἡμῖν*.<sup>9</sup> Ἐχοντας εισαγάγει τις κομβικές χριστιανικές ιδέες από το ευαγγέλιο περί ταπείνωσης αφενός, κοσμικής γνώσης και σοφίας αφετέρου, για να τις εφαρμόσει στην περίπτωση της ηρωίδας του, προετοιμάζει την ιστορία για την τελική ταπείνωση των υπερήφανων μοναζουσών.

Σύντομα, η προσοχή του αφηγητή επικεντρώνεται στο πρόσωπο του γέροντα Πιτηρούμ, την πνευματική υπεροχή του οποίου δεν παραλείπει να υπογραμμίσει σε κάθε του αναφορά. Υπακούοντας στην εντολή αγγέλου, αναλαμβάνει το ταξίδι προς τη γυναικεία μονή της Ταβέννης, για να δει εκείνη που έχει στέμμα στο κεφάλι της, η οποία είναι καλύτερη από τον ίδιο. Φθάνει πρώτα στην ανδρική μονή των Ταβεννησιωτών, κι εκεί τον βοηθούν –καθώς είναι ονομαστός πατέρας και έχει γεράσει στην άσκηση– να οδηγηθεί στον προορισμό του, αφού περνούν τον Νείλο.

<sup>8</sup> Βλ. Minets 2008, 58.

<sup>9</sup> Πβ. την εκδοχή στο Παλλαδίον, *Λαυσαϊκόν*, «Περί τῆς Ἀμμᾶς Ἰσιδώρας», *ἔξ Ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου ΙΣΤ αἰῶνος, ἐν Ἱεροσολύμοις, 1914: Εἴ τις δοκεῖ σοφός εἶναι ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, μωρός γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός*. Επιπλέον, αναφέρεται το παράθεμα: *Ὁ θέλων ἐν ὑμῖν εἶναι μέγας, ἔστω πάντων δούλος καὶ πάντων διάκονος* (Ματθ 20:26–28) (το πρωτότυπο είναι *ὅς ἐάν θέλῃ ἐν ὑμῖν μέγας γενέσθαι, ἔσται ὑμῶν διάκονος, καὶ ὅς ἐάν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔσται ὑμῶν δούλος*).

Αντιλαμβάνεται ο αναγνώστης ότι πρόκειται περί θείου ανδρός, οι προσευχές του οποίου μπορούσαν ν' ανοίξουν τις πύλες του παραδείσου για τον πιστό.<sup>10</sup>

Στη μείζονα σκηνή της ιστορίας, η αφήγηση του Παλλάδιου κορυφώνεται με τον θρίαμβο της αναγνώρισης της μοναχής: Βλέποντας ο ασκητής το πρόσωπό της και το κουρέλι στο κεφάλι και το μέτωπο, ως το διάδημα που του υπέδειξε ο άγγελος, την αναγνωρίζει ως πνευματική μητέρα και πέφτει στα πόδια της, ζητώντας να τον ευλογήσει. Ενώ ο συγγραφικός φακός εστιάζει στα δύο πρόσωπα, οι πλάγιοι φωτισμοί αποτυπώνονται στο αφήγημα με τις μοναχές να παρεμβαίνουν, ζητώντας από τον αββά να μην εξευτελίζεται. Ο συγγραφέας έχει ήδη σκιαγραφήσει το ήθος τους, ώστε για τον αναγνώστη είναι αναμενόμενη η αντίδραση αυτή. Τον αρχικό αιφνιδιασμό των μοναζουσών διαδέχεται η ντροπή και η ανάγκη να ομολογήσουν συμπεριφορές με τις οποίες έχουν αδικήσει και λυπήσει την αδελφή τους. Υπό το βάρος των τιμών και της δόξας που γνωρίζει, η έως τώρα άσημη και στο περιθώριο μοναχή σπεύδει να εξαφανιστεί, χωρίς ποτέ κανείς να μάθει τι απέγινε. Με το αβέβαιο τέλος της ιστορίας, η πλοκή φαίνεται να παραμένει χωρίς λύση, ανολοκλήρωτη. Η αφήγηση τελειώνει, και ο αναγνώστης αρχίζει ν' αναζητεί τα διαφορετικά επίπεδα που την αλληλοσυμπληρώνουν, τους διακριτούς τρόπους με τους οποίους διαπλέκεται, τις πολλαπλές φωνές και ερμηνείες των πρωταγωνιστών.

Οι τελευταίοι, στην προσπάθειά τους να διατηρήσουν και να υποστηρίξουν τις ιδέες τους, οδηγούν την ιστορία σε μια σειρά από πρίσματα, που αντανακλούν τη δική τους πραγματικότητα. Μοναχές και αββάς Πιτηρούμ, μέσα από τη συγγραφική οπτική, παρουσιάζουν στον αναγνώστη τις διαφορετικές εκδοχές τους για την αλήθεια. Επιπλέον της πολλαπλότητας των φωνών (αδελφότητα, αββάς, μοναχή, Παλλάδιος), μερικοί χαρακτήρες εκφέρουν οι ίδιοι περισσότερες της μίας φωνές. Πολυφωνικό παρουσιάζεται και το σκηνικό της δράσης, με τον χώρο να συμμετέχει με ιδιαίτερο τρόπο στην ιστορία: χώρος όπου κινούνται οι μοναχές, χώρος στον οποίο περιφέρεται η ηρωίδα, έρημος του Πορφυρίτη για τον αββά, πέρασμα του Νείλου, αινιγματική εγκατάλειψη του μοναστηριού από τη μοναχή, αναχώρηση του Πιτηρούμ.

---

<sup>10</sup> Peter Brown, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *The Journal of Roman Studies*, 61, 80–101, 1971, 81.

## «Αββᾶ, μὴ πάσχε ὕβριν· σαλή ἐστι». Η φωνή των μοναζουσών

Η ηρωίδα εμφανίζεται να δίνει στις συμμονάζουσες την εντύπωση έκφρενης και δαιμονιώσας, τόσο από το παρουσιαστικό όσο και τη συμπεριφορά της: *γένονε παρθένος ὑποκρινομένη μωρίαν καὶ δαίμονα*. Κάθε παρέκκλιση θεωρείται δαιμονικής εμπνεύσεως· δαιμονοληψία και αμαρτίες είναι ο σίγουρος δρόμος προς την παραφροσύνη. Του χρόνου προϊόντος, οι μοναχές επιβεβαιώνονται για τη διαταραγμένη ψυχική ισορροπία της παράξενης γυναίκας: *Μίαν ἔχομεν σαλήν*.

Η αφήγηση του Παλλάδιου δεν την εμφανίζει να προφέρει ακατάληπτο λόγο, ή να ξεσπά σε άκρατες φωνές, ή να προκαλεί φασαρίες· τουναντίον, σιωπή –ακόμη και όταν υφίσταται βία– που, σε συνδυασμό με το αλλόκοτο φέρσιμό της, συνιστά ακλόνητο τεκμήριο σαλότητας. Δεν θεάται ποτέ ν' αντιδρά, όταν τη βρίζουν, την πειράζουν ή και κάποιες τη χτυπούν: *μὴ ὑβρίσασά ποτέ τινα, μὴ γογγύσασα, μὴ λαλήσασα μικρὸν ἢ μέγα, καίπερ κονδυλιζομένη καὶ ὑβριζομένη καὶ καταρωμένη καὶ μυσαττομένη*. Ψυχικά ασθενής και κυριευμένη από δαιμόνιο θεωρούμενη, προκαλεί την αποδοκιμασία με τις κινήσεις της: Δεν κάθισε ποτέ στο τραπέζι, αρκείται στα αποφάγια, περιφέρεται μ' ένα κουρέλι δεμένο στο κεφάλι. Οι υπερβολές στη συμπεριφορά της προκαλούν απόρριψη και περιφρόνηση: Άλλη την κοροϊδεύει, άλλη τη βρίζει, ενώ εκείνη σιωπά, άλλη χύνει πάνω της το απόπλυμα του πιάτου της, άλλη τη χτύπησε, άλλη μελάνιασε τη μύτη της. Γενικώς, όλες την προσβάλλουν και τη λυπούν με διάφορους τρόπους, ενώ αυτή, το σφουγγάρι της υπομονής, τα δέχεται, υπηρετώντας όλη την αδελφότητα.

Η εν λόγω μονή ακολουθεί τους κανόνες που έχει θεσπίσει ο αββάς Παχώμιος· οι αδελφές μετέχουν στην κοινή εργασία αναλόγως με τις δυνάμεις τους. Στη ρυθμισμένη ζωή του μοναστικού κοινόβιου, υπό την αυστηρή καθοδήγηση της ηγουμένης, στην πάσχουσα ανατέθηκε διακόνημα στο μαγειρείο –εκεί περιφέρεται–, όπου κάνει κάθε εργασία: *Αλωμένη οὖν ἀνά τὸ μαγειρεῖον πᾶσαν ἐποιεῖ ὑπηρεσίαν*. Η ηγουμένη, πνευματική ηγέτις της κοινότητας, έχει, προφανώς, διαγνώσει ότι μόνον ως υπηρετικό προσωπικό μπορεί ν' απασχοληθεί και ότι δεν είναι σε θέση να συμβαδίσει με τους κανόνες και τις απαιτήσεις του μοναστικού βίου: *οὕτω γὰρ καλοῦσι τὰς πασχούσας*. Ως η πρώτη μοναχή γύρω από την οποία συγκεντρώθηκαν οι υπόλοιπες –αποτελώντας το πρώτο γυναικείο κοινόβιο–, είναι υπεύθυνη για την εποπτεία διατήρησης του μοναστικού συγκροτήματος. Συνεπώς, έπρεπε να είναι ικανή διαχειρίστρια, με αυστηρή θέληση και πειθαρχία· αυξημένος αριθμός

συνοδείας θα σήμαινε και αυξημένη πειθαρχία. Λέγεται ότι το κοινόβιο της Ταβέννης ήταν το αυστηρότερο όλων, με βασικό πυλώνα της κοινότητας την αυστηρή προσήλωση στους καθιερωμένους κανόνες του παχωμιανού συστήματος.<sup>11</sup>

Με τέτοιες μέριμνες επιφορτισμένη η ηγουμένη, σε μια κοινότητα κανονικότητας και συμμόρφωσης, φαίνεται να αποστρέφεται αποκλίσεις από το πρότυπο της διά βίου ορκισμένης μοναχής. Η ηρωίδα –κλεισμένη και κρυμμένη στο μαγειρείο– δεν είναι σε δημόσια θέα μεν, προκαλεί την απόρριψη δε σαν άχθος αρούρης. Ενεργεί γελοία για τις μοναχές, επιδεικνύοντας με τις πράξεις της πτωχεία πνεύματος. Η συλλογική συνείδηση της κοινότητας, περιχαρακωμένη στην ομοιομορφία της, την απομονώνει και τη στιγματίζει. Ωστόσο, όσο και αν την αποστρέφονται, η αποπομπή της δεν πρέπει να είναι στις προθέσεις τους. Το μοναστήρι των παρθένων μετρά ήδη δύο αυτοκτονίες, που προκάλεσαν δυστυχία στην κοινότητα: Συκοφαντηθείσα μοναχή *μη ἐνεγκοῦσα ἔβαλεν ἑαυτὴν εἰς τὸν ποταμὸν λάθρα καὶ ἐτελεύτησεν. Οὕτως ἡ συκοφαντήσασα, γνοῦσα ὅτι ἐσυκοφάντησεν ἀπὸ πονηρίας καὶ εἰργάσατο τὸ ἄγος τοῦτο, λαβοῦσα ἀπηγγαστο καὶ αὐτὴ μὴ στέξασα τὸ πρᾶγμα. Ὅσες πίστευσαν δε τη συκοφαντία, ἔμειναν ακοινώνητες ἐπὶ επταετία.*<sup>12</sup>

Αφενός η στάση της ηρωίδας, αφετέρου οι παρελθούσες εμπειρίες και πεποιθήσεις των μοναζουσών προσδιορίζουν τις σχέσεις γεγονός-αποτελέσματος, προδιαθέτοντάς τες να γνωρίζουν τι να περιμένουν από τη συγκεκριμένη μοναχή. Τίποτε δεν προμηνύει, για τις ίδιες, την τελική τροπή που παρουσιάζει ο συγγραφέας στην ιστορία του. Το γνωστικό τους σύστημα αναφορικά με το φαινόμενο που αντιμετωπίζουν τις οδηγεί να το προσλάβουν και να το αξιολογήσουν ως αποκλίνον, επηρεάζοντας αναλόγως τις στάσεις και τις συμπεριφορές απέναντί του. Οι πληροφορίες που τους δίνει η μοναχή με τις ενέργειές της καθορίζουν την πρόσληψη της ως παράφρονα, που αδυνατεί να κατανοήσει τον κόσμο και τα ζητήματά του.

---

<sup>11</sup> Ο μοναστικός κανόνας του αββά Παχωμίου –ο πρώτος γνωστός μοναστικός κανόνας– συνίστατο σε 194 άρθρα.

<sup>12</sup> Palladius Scr. Eccl., *Historia Lausiaca (recensio G)*, Vita 33, «Περὶ τοῦ μοναστηρίου τῶν γυναικῶν». ΠΑΛΛΑΔΙΟΥ ΛΑΥΣΙΑΚΟΝ. G.J.M. Bartelink, *Palladio. La storia Lausiaca*, Fondazione Lorenzo Valla, Βερόνα 1974: 4–292.

## «Υμείς ἐστὲ σαλαί· αὕτη γὰρ καὶ ἐμοῦ καὶ ὑμῶν ἀμμᾶς ἐστίν». **Η φωνή του αββά Πιτηρούμ**

Ο συγγραφέας εμφανίζει τις μοναχές ιδιαίτερα σκληρές και άκαμπτες, χαρακτηριστικά που αντιστέκονται στην αλλαγή. Συνιστά κεντρικό παράδοξο πώς μπορεί ένα κοινόβιο στους κόλπους της θρησκείας που βασίζεται στην αγάπη προς τους εχθρούς, και της οποίας ο θεμελιωτής χαρακτηρίζεται ως ο αμνός που θυσιάζεται, να επιδεικνύει τέτοια μονολιθικότητα, μη ανεκτικότητα και σκληρότητα στη συμπεριφορά.<sup>13</sup> Μόνον η αξιοπιστία και η εγκυρότητα ενός προσώπου όπως είναι ο γέροντας Πιτηρούμ μπορούν να διαμορφώσουν μια εμπειρία ικανή να οδηγήσει σε μεταλλαγή. Αλλά ακόμη και τότε, οι μοναχές επιμένουν: Δεν την εμφανίζουν, όταν τις καλεί να τις δει όλες κατά πρόσωπο. Τη θεωρούν σαλή –«γιατί έτσι λένε όσες πάσχουν»–, άρα όχι ισότιμο μέλος της αδελφότητας. Μόνον όταν ο αββάς Πιτηρούμ επιμένει *Φέρετέ μοι πάσας· λείπει γὰρ καὶ ἄλλη*, αποκαλύπτουν την ύπαρξή της στο μαγειρείο ως πάσχουσας. Για να πάνε να τη φωνάξουν, χρειάζεται να ξαναπεί ο γέροντας «Φέρτε μου κι εκείνη· αφήστε να τη δω».

Αυτό που ακολουθεί, υπερβαίνοντας κάθε προσδοκία, θέτει τις μοναχές ενώπιον μιας αποπροσανατολιστικής κατάστασης: Ο άγιος γέροντας προσέχει το πρόσωπό της, πέφτει στα πόδια της και ζητεί να τον ευλογήσει: *Εὐλόγησόν με*. Στο κουρέλι που καλύπτει το κεφάλι της ο αββάς Πιτηρούμ βλέπει το καθ' υπόδειξη του αγγέλου στέμμα. Υποστηρίζει μια άποψη που ακούγεται μη κατανοητή, αναληθής, ακατάλληλη για το πρόσωπο –τόσο του ίδιου όσο και της μοναχής– και για την περίπτωση. Οι κατάπληκτες μοναχές σπεύδουν να τον επαναφέρουν στην πραγματικότητα: «Αββά, μην εξευτελίζεσαι· γιατί είναι σαλή». Στο σημείο αυτό η αντιστροφή των ρόλων κορυφώνεται· δημόσια ταπείνωση και συνολική απόρριψη μετατοπίζονται από το πρόσωπο της μίας στα πρόσωπα των πολλών: «Εσείς είστε σαλές». Έχοντας πληροφορηθεί για τη μοναχή από άγγελο, ως απάντηση σε λογισμούς υπερηφανείας, ο αββάς Πιτηρούμ την τοποθετεί σε επίπεδο ανώτερο όχι μόνον από τις ίδιες, αλλά και από τον εαυτό του: «γιατί αυτή είναι και δική μου και δική σας αμμάς· και εύχομαι να βρεθώ άξιός της την ημέρα της κρίσεως». Στα λόγια αυτά, η εξουσιαστική φωνή της αδελφότητας, τόσα χρόνια αλώβητη από έλεγχο και κριτική, υποχωρεί. Η ανάδειξη σε πνευματική μητέρα από έναν ονομαστό αββά, που

---

<sup>13</sup> H. A. Drake, «Lambs into Lions. Explaining Early Christian Intolerance», *Past & Present*, 153, 3–36, 1996, 6.

έχει κατορθώσει μέγιστα ύψη αρετής, δεν επιδέχεται περαιτέρω αμφισβήτηση. Πέφτουν στα πόδια του, κλαίγοντας όλες και εξομολογούμενες τις προσβολές που της έκαναν. Αποτάσσονται παλαιούς ρόλους και αξίες, τον παλιό εαυτό τους, και συντάσσονται με το προσωπικό του παράδειγμα.

### «Σύ με εὐλόγησον, κύριε». Η φωνή της μοναχής

Η φωνή της μοναχής είναι η πλέον δυσερμήνευτη και αμφιλεγόμενη. Αν και δεν εμφανίζεται να μιλάει, δεν είναι ανέκφραστη, καθώς υπηρετεί όλη την αδελφότητα. Τα μόνα λόγια που της αποδίδει ο Παλλάδιος στο αφήγημά του είναι *Σύ με εὐλόγησον, κύριε*. Επιπλέον, τόσο το παρελθόν όσο και το μέλλον της παραμένουν άγνωστα. Σε άλλες εκδοχές της ίδιας ιστορίας, η μοναχή έχει όνομα: Ισιδώρα.<sup>14</sup> Και αν αυτό που λέγεται για εκείνη από τον αφηγητή αντανακλά τον τρόπο με τον οποίο τη βλέπουν οι υπόλοιπες μοναχές, δηλαδή παράφρονα, το πώς αντιλαμβάνεται η ίδια τον εαυτό της παραμένει αίοιο. Απουσιάζουν από την ιστορία τα στοιχεία εκείνα που θα επέτρεπαν στον αναγνώστη να συναγάγει αξιόπιστο συμπέρασμα για τον αυτοπροσδιορισμό και την επίγνωση από την ίδια της ταυτότητάς της. Δεν ακούγεται η δική της άποψη, δεν αφηγείται την εκδοχή της για το ποια είναι η αλήθεια, αλλά ετεροπροσδιορίζεται μέσω της στάσης και των πράξεων των άλλων χαρακτήρων απέναντί της.

Αυτό που υπογραμμίζει στο αφήγημά του ο Παλλάδιος είναι το γεγονός ότι ο βίος της είναι οργανωμένος με βάση το πρότυπο της υποδειγματικής ζωής που προτείνει το ευαγγέλιο. Οι γενικές ιδέες του αναφέρονται στην αρχή της ιστορίας, οι λεπτομέρειες του συγκεκριμένου παραδείγματος, που το στηρίζουν, περιγράφονται στην εξομολόγηση των μοναζουσών στο τέλος, αναδεικνύοντας την πνευματική υπεροχή της ηρωίδας. Ο συγγραφέας την ανάγει σε ζωντανή απεικόνιση της αλήθειας του ευαγγελίου. Την εμφανίζει να διάγει βίο σε συνθήκες έσχατου αυτο-υποβιβασμού και περιθωριακότητας. Οι άλλες μοναχές την περιφρονούν, την περιγελούν και τη ντροπιάζουν. Ο Παλλάδιος αποδίδει τα κίνητρα της συμπεριφοράς της σε εκούσια επιλογή να είναι υπάκουη δούλη, αποκηρύσσοντας τη μάταιη σοφία του κόσμου. Η αδελφότητα την απορρίπτει. Δεν τη θέλουν ούτε στο τραπέζι να καθίσει μαζί τους. Η αίσθηση που δημιουργείται στον αναγνώστη είναι ότι η μοναχή έχει απολύτως

---

<sup>14</sup> Ετυμολογία: δώρον της Ίσιδος. Η Ίσις (ή Ίσιδα), η βασίλισσα του (ουράνιου) θρόνου, της οποίας το όνομα είναι ελληνική μεταγραφή της αιγυπτιακής λέξης Εσέτ ή Έσε, είναι θεά της αιγυπτιακής μυθολογίας. Ο Πλούταρχος ερμήνευε το όνομά της ως *γνώσις*.



εξοικειωθεί και συμβιβαστεί με τη συμπεριφορά των άλλων απέναντί της. Αυτή είναι η δική της πραγματικότητα.

Μέσω του αγγελικού μηνύματος, ο συγγραφέας δημιουργεί δύο ισχυρές αντιθετικές εικόνες: Από τη μια, ο αββάς που, μεγαλοφρονώντας, κάθεται στην έρημο, αλλά το μυαλό του περιπλανάται στις πόλεις. Από την άλλη, η μοναχή που, ταπεινοφρονώντας, αγωνίζεται απέναντι σε τόσο πλήθος και τις υπηρετεί όλες, χωρίς ποτέ να απομακρύνει την καρδιά της από τον Θεό. Θα ανέμενε κανείς πως ακριβώς επειδή ο αββάς διαμένει σε έναν τέτοιον τόπο –*ό μηδέποτε έξελθών*–, διασφαλίζει τις προϋποθέσεις, ώστε, αντί να πλανάται ανά τις πόλεις τη διανοία, να μην απομακρύνει την καρδιά του από τον Θεό. Παρόμοια, η μοναχή, ακριβώς λόγω των ακραίων συνθηκών διαβίωσης –*Τοσοῦτω γάρ ὄχλω πυκτεύουσα*–, θα ήταν δικαιολογημένη να χάσει την ειρήνη της και τον Θεό, και όμως ποτέ δεν το έκανε. Ο Παλλάδιος, σε ένα συνεχές, απεικονίζει στο ένα άκρο τον Πιτηρούμ, με σώμα σε ακινησία, αλλά νου σε κίνηση, αυτός που δεν πάτησε ποτέ σε κατοικημένο μέρος, και στο άλλο άκρο την Ισιδώρα, με σώμα σε κίνηση, αλλά καρδιά σε ακινησία, *καίπερ κονδυλιζομένη καὶ ὕβριζομένη καὶ καταρωμένη καὶ μυσαττομένη*.

Εκτός από τις αντιθέσεις που διαπερνούν τα δύο πρόσωπα, υπάρχει και ένας ιδιαίτερος παραλληλισμός: Ο αββάς Πιτηρούμ γνωρίζει εξ αποκαλύψεως –*Θέλεις ιδεῖν εὐλαβεστέραν σου γυναῖκα*–, η ηρωίδα αρνείται να εμφανιστεί, όταν τη φωνάζουν, *αἰσθομένη τοῦ πράγματος, ἢ καὶ ἀποκαλυφθεῖσα*. Δεν ανταποκρίνεται στο κάλεσμα, «επειδή κατάλαβε την αιτία ἴσως, βέβαια, και να της αποκαλύφθηκε», λέει ο Παλλάδιος. Τότε τη σέρνουν με τη βία και της λένε Ὁ ἅγιος Πιτηρούμ σε θέλει ιδεῖν. Σύμφωνα με τον συγγραφέα, η μοναχή –πριν ακόμη της πουν για τον αββά– κατάλαβε τον λόγο για τον οποίο πήγαν να τη φωνάζουν, ἴσως θαυματουργῶ τω τρόπῳ. Αφήνει δε να εννοηθεί ότι έχει ακούσει για τον αββά Πιτηρούμ –«Εσύ ευλόγησέ με, κύριε», «γιατί αυτός, βέβαια, ήταν γνωστός»: Ἦν γάρ ὀνομαστός. Το σημείο αυτό είναι κρίσιμο για τη σύγκριση ανάμεσα στα δύο πρόσωπα: Ο αββάς Πιτηρούμ, εγνωσμένου κύρους αναχωρητής, αναγνωρίζεται από όλους, ακόμη και από τη μοναχή, που θεωρείται τρελή. Αυτήν, ασήμαντη και άσημη, δεν την αναγνωρίζουν ούτε οι συμμοναχές της, πολλῶ δε μάλλον ο αββάς, που θα χρειαστεί επέμβαση θείας δύναμης για να μάθει την ύπαρξή της. Ὅμως, της θείας ενόρασης αξιώνονται και τα δύο πρόσωπα. Το γεγονός αυτό φέρει ιδιαίτερη βαρύτητα, και συνδέεται απευθείας με το χωρίο που έχει ήδη παραθέσει ο Παλλάδιος: Η μωρή για

τον κόσμο είναι σοφή για τον Θεό. Ο δε αββάς, ο οποίος *δοκεί σοφός είναι ... εν τῷ αἰῶνι τούτῳ*, θα χρειαστεί να γίνει μωρός –γονατίζοντας ενώπιον μιας πανθομολογούμενης μωρής– *ἵνα γένηται σοφός*.

Η μοναχή, σε αντίθεση με την υπόλοιπη αδελφότητα, αδυνατεί ν' απεκδυθεί την πρότερη ιδιότητά της ενδύομενη τον νέο ρόλο που της αναγνωρίζουν. Μετά από λίγο, μην μπορώντας να αντέξει τη δόξα και την τιμή από την αδελφότητα, και να σηκώσει το άχθος των απολογιών της –λέει ο Παλλάδιος–, φεύγει κρυφά από το μοναστήρι. Κανείς ποτέ δεν έμαθε πού πήγε και πώς πέθανε. Το ζήτημα αν η εν γένει συμπεριφορά της συνιστά συνειδητή αντίδραση στο περιβάλλον της ή πρόκειται για εγγενή απόκλιση, καθίσταται κεντρικό για το ποια πραγματικά είναι, οδηγώντας σε μια σειρά ερωτήματα: Η κατοικούσα σ' έναν άλλον κόσμο γυναίκα είναι διαταραγμένη, ή αγγελιοφόρος του Θεού; Η άκρα υπακοή και αποταγή βασικών βιοτικών αναγκών είναι αυτόβουλη, ή επιβαλλόμενη από μια ενδιάθετη, ορμέμφυτη ανάγκη; Η επιλογή του συγγραφέα να την εμφανίσει ελάχιστα ομιλούσα συνδέεται με ατομική αποδιοργάνωση, ή, μήπως, απορρίπτοντας η μοναχή τη γλώσσα απορρίπτει και τον προσδιορισμό της ως αγίας; Φεύγει από το μοναστήρι γιατί είναι απρόθυμη να συνεχίσει εκεί υπό τις νέες συνθήκες, ή επειδή είναι αδύναμη να διαχειριστεί τα νέα δεδομένα; Με άλλα λόγια, σπεύδει να απομακρυνθεί από το γνωστό περιβάλλον επειδή οι τιμές αντίκεινται στα υπερβατικά ιδεώδη της –τα οποία βιώνει με απόλυτη συνέπεια–, ή αδυνατεί ν' αναγνωρίσει για τον εαυτό της τη θέση θρησκευτικής ισχύος που της αποδίδουν;

Ως εκ τούτου, το αγιογραφικό κείμενο επιτρέπει να προχωρήσει κανείς στις εξής υποθέσεις: Πρώτον, η ηρωίδα είναι παράφρων και αντιμετωπίζεται ως τέτοια, δεύτερον, είναι πραγματικά μια μοναχή που υποκρίνεται παραφροσύνη, τρίτον, είναι παράφρων που αντιμετωπίζεται ως αγία. Ενώ η στάση των υπόλοιπων χαρακτήρων μπορεί να ενταχθεί σχετικά ευκολότερα σε μία από αυτές τις κατηγορίες, η στάση της μοναχής απέναντι στον εαυτό της παραμένει προβληματική. Όσον αφορά την πρόσληψή της από τις αδελφές της μονής, προφανώς είναι ψυχικά ασθενής, και ως τέτοια αντιμετωπίζεται. Μόνον ύστερα από την παρέμβαση του αββά Πιτηρούμ υιοθετούν την οπτική που τους υποδεικνύει και αλλάζουν κατηγορία, θεωρώντας ότι προσποιείται την παράφρονα. Μεταξύ της δεύτερης και της τρίτης υπόθεσης, δηλαδή, μεσολαβεί χρόνος και η παρουσία του αββά.

Η τρίτη κατηγορία, η οποία, με τα υπάρχοντα δεδομένα, δεν μπορεί να αποκλειστεί, παραπέμπει στην πιθανότητα ο συγγραφέας να δημιούργησε τον χαρακτήρα της αγίας σαλής, επενδύοντας μια ανυπόκριτη μορφή παραφροσύνης με υπερβατική σημασία. Σε μια τέτοια περίπτωση συγγραφικής πρόθεσης, η πεποίθηση του αββά Πιτηρούμ, αρχικά, του Παλλάδιου, κατ' επέκταση, για το ποια πραγματικά είναι η μοναχή, δεν είναι αξιόπιστη. Δεδομένου ότι η ιστορία εντάσσεται στη χριστιανική γραμματεία της ύστερης αρχαιότητας, ωθείται κανείς να ανατρέξει σε ανάλογα χριστιανικά αφηγήματα, στην προσπάθεια να οδηγηθεί σε ασφαλέστερα συμπεράσματα.

**«ἄρα εὐρίσκεται τῶν ἐν ἐρήμῳ φιλοσοφούντων ἀνὴρ ὃς κατὰ πράξιν ἢ θεωρίαν πρωτεύει μου;». Αββάς Ζωσιμάς και Μαρία Αιγυπτία**

Κοινούς τόπους με την ιστορία του Παλλάδιου εντοπίζει κανείς σε ένα άλλο αφήγημα, υπό του Αρχιεπισκόπου Ιεροσολύμων Σωφρόνιου (έκτος αιώνας μ.Χ.), κατά πολύ εκτενέστερο. Ο Ζωσιμάς, Παλαιστίνιος μοναχός σε αναζήτηση πνευματικής τελειότητας –*ὄξυς γὰρ ὦν ὁ ἀνὴρ καὶ πρὸς τὰ θεῖα σοφώτατος*–,<sup>15</sup> μαθαίνει την αληθινή ταπεινώση μέσα από το παράδειγμα μιας γυναίκας. *Εἰς ἐπιθυμίαν δὲ ἦλθεν, ὡς ἔλεγε, γενέσθαι κατὰ τὴν [ἐνδότερον] ἔρημον [ἐλπίσας ... εὐρεῖν τινα Πατέρα κατ' αὐτήν] διατρίβοντα, δυνάμενον αὐτὸν συμβαλέσθαι πρὸς τὸ ποθοῦμενον.*<sup>16</sup> Η προσδοκία του να συναντήσει έναν πατέρα της ερήμου ανατρέπεται από την εμφάνιση της Μαρίας: Όπως στο αφήγημα του Παλλάδιου, το κείμενο δημιουργεί προσδοκίες που δεν εκπληρώνονται.<sup>17</sup>

Όλα αρχίζουν, όταν, ενοχλούμενος από λογισμούς, αναρωτιέται αν υπάρχει στη γη μοναχός που έχει να του διδάξει κάτι που δεν γνωρίζει ή δεν έχει κατορθώσει: *ἄρα εὐρίσκεται τῶν ἐν ἐρήμῳ φιλοσοφούντων ἀνὴρ ὃς κατὰ πράξιν ἢ θεωρίαν πρωτεύει μου;*<sup>18</sup> Τότε ο αββάς –παρόμοια με την περίπτωση του αββά Πιτηρούμ– ακούει μία φωνή: *Ὁ Ζωσιμᾶ, καλῶς μὲν καὶ ὡς ἦν δυνατὸν ἀνθρώπῳ ἠγωνίσαι,*

<sup>15</sup> Sophronius Soph., Epigr. et Scr. Eccl., *Vita Mariae Aegyptiacae [Sp.]*. J.-P. Migne [*Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)*] 87.3. Παρίσι: Migne, 1857–1866]: 3697-3726. Σωφρονίου Ιεροσολύμων, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, εκδ. Ι. Μ. Σταυρονικήτα, Άγιον Όρος, 1987, 2008, 46 (στο εξής: Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*).

<sup>16</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 42.

<sup>17</sup> A. P. Scheil, «Bodies and boundaries in the old English *Life of St. Mary of Egypt*», *Neophilologus*, 84, 1, 137–56, 2000, 140 (στο εξής: Scheil 2000).

<sup>18</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 30.

καλῶς δὲ καὶ τὸν ἀσκητικὸν δρόμον διήνυσας· πλὴν οὐδεὶς τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶν ἔχων τὸ τέλειον ... Ἰνα γνῶς καὶ αὐτὸς σὺν, πόσαι εἰσὶ καὶ ἄλλαι πρὸς σωτηρίαν ὁδοί, ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς συγγενείας σου, καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς σου ... καὶ δεῦρο εἰς τόδε τὸ μοναστήριον, τὸ πλησίον Ἰορδάνου τοῦ ποταμοῦ διακείμενον.<sup>19</sup> Αφοῦ επισκέπτεται το μοναστήρι κοντά στις ὄχθες του Ἰορδάνη, στο οποίο ἰσχύει διαφορετικὸς κανόνας, ο αββάς Ζωσιμάς, ἀκολουθώντας τον, καταφεύγει στην ἐρημο για ἀσκησι. Επὶ εἴκοσι ἡμέρες οδοιπορεῖ πρὸς ἀναζήτησι του ἀσκητῆ που θα τον ωφελήσει πνευματικά, ἀπαντώντας στην ἀγωνία του για τὸ τέλειο. Τότε συναντᾷ ἀποσκίασμα φανέν ὡς ἀνθρωπίνου σώματος ... γυμνὸν δὲ ἦν τὸ ὀρώμενον, μέλαν τῷ σώματι ... καὶ τρίχας ἔχοντα ἐν τῇ κεφαλῇ [λευκάς] ὡσεὶ ἔριον, ὀλίγας δὲ καὶ αὐτάς.<sup>20</sup> Ἀργότερα, καὶ κατόπιν πολλῶν παρακλήσεών του, ἡ παράξενη γυναίκα – ὅπως διαπιστώνεται– διηγείται τὴν ἱστορία της. Ἀν στην ἱστορία του Παλλάδιου ἡ μοναχὴ ἀντιστέκεται στη γλῶσσα, φέροντας τὴ σιωπὴ της ἐρήμου, στην ἱστορία του Σωφρονίου ἡ Μαρία φέρει μαζί της τὸν λόγο της πόλης.

Πατρίδα της εἶναι ἡ Αἴγυπτος, τὴν ὁποία εγκαταλείπει σε ἡλικία δώδεκα ἐτῶν –των γονέων της ζώντων– καὶ ἐρχεται στην Ἀλεξάνδρεια, ὅπου ἐπὶ δεκαεπτὰ ἐτὴ θα ζήσει με ἀκατάπαυστο ἔρωτα περὶ τὸ πάθος τῆς μίξεως.<sup>21</sup> Ἡ ζωὴ της ἀλλάζει, ὅταν, βλέποντας κάποτε ἀνθρώπους να ετοιμάζονται να πάνε στα Ἱεροσόλυμα για τὴν ἀγία τῆς ὑψώσεως τοῦ σταυροῦ ἑορτῆ,<sup>22</sup> ταξιδεύει μαζί τους, ὄχι για να προσκυνήσει, ἀλλὰ για να ἀμαρτήσῃ. Φθάνοντας στον Ναὸ της Ἀναστάσεως, θεία τις ἐκώλυσεν δύναναι, μὴ συγχωροῦσα τὴν εἴσοδον εἰσελθεῖν.<sup>23</sup> Ἐκεῖ, συναισθανόμενη τὴν ἀκαθαρσία των ἔργων της, ἀρχίζει κλαίειν, καὶ ὀδύρεσθαι,<sup>24</sup> ἐνῶ, βλέποντας τὴν εἰκόνα της Ὑπεραγίας Θεοτόκου, τῆς ζητεῖ να τὴν ἀφήσῃ να χαιρετήσῃ τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ,<sup>25</sup> ὑποσχόμενη ὅτι εὐθὺς ἀποτάσσεται κόσμῳ καὶ τοῖς ἐν κόσμῳ πᾶσιν.<sup>26</sup> Πραγματικά, ἡ Παναγία τῆς ἐπιτρέπει να προσκυνήσει καὶ καθοδηγεῖ τὰ βήματά της εἰς τὸν Ἰορδάνην,<sup>27</sup> ὅπου διαβιοῖ ἐπὶ σαράντα ἐπτά ἐτὴ –ὡς ἐξιλέωσι για τὴν παρελθούσας ἀμαρτίες–, τρεφόμενη με δύομισι ἄρτους καὶ βότανα της ἐρήμου. Τα

<sup>19</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 30, 32.

<sup>20</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 42.

<sup>21</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 56.

<sup>22</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 60.

<sup>23</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 62.

<sup>24</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 64.

<sup>25</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 64.

<sup>26</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 64.

<sup>27</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 68.

πρώτα δεκαεπτά έτη βασανίζεται θηρσιν ἀνημέροις ταῖς ἀλόγοις ἐπιθυμίαις πυκτεύουσα,<sup>28</sup> προτού υπερβεί την ανθρώπινη φύση και τις ανάγκες της χάρη στη διαρκή κοινωνία της με τον Κύριο.

Καθώς εξελίσσεται η αφήγησή της, ο Ζωσιμάς, αντιλαμβανόμενος το μέτρο της αρετής, δάκρυσι βρέχων τὸ ἔδαφος, πρὸς αὐτὴν ἀπεκρίνατο· Λέγε διὰ τὸν Κύριον, ὦ μητέρα μου, λέγε, καὶ μὴ ἐγκόψης τὸν [εἰρμόν] τῆς τοιαύτης ἐπωφελούς διηγήσεως.<sup>29</sup> Ακούγοντας, κατάπληκτος και βαθιά συγκινημένος, τις υπεράνθρωπες υπερβάσεις της, απορεί: Οὐκ ἐδεήθης τροφῆς, ἢ ἐνδύματος;<sup>30</sup> Η απάντησή της οὐδὲ γὰρ ἐπ’ ἄρτω μόνω ζήσεται ἄνθρωπος<sup>31</sup> επισφραγίζει τη γνώση που αναζητεί ο Ζωσιμάς.<sup>32</sup> Ο τέλειος ασκητισμός στον οποίο επιθυμεί να φθάσει ξεπερνά την απλή καταστολή του σώματος, για μια πιο ολοκληρωμένη αυταπάρηση.<sup>33</sup>

Η οσία ζητεί από τον Ζωσιμά να επιστρέψει τον επόμενο χρόνο τη Μεγάλη Πέμπτη να την κοινωνήσει. Εκείνος έρχεται, τη βλέπει να περπατά πάνω στα νερά του Ιορδάνη, την κοινωνεί, κι εκείνη τότε του λέει να έρθει πάλι τον επόμενο χρόνο. Ο αββάς έρχεται, βρίσκει κειμένην τὴν Ὀσίαν νεκράν,<sup>34</sup> από την ίδια ημέρα που μετέλαβε των αχράντων μυστηρίων, δίπλα σε ένα μήνυμα γραμμένο στην άμμο: Θάψον ἀββᾶ Ζωσιμᾶ, ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ τῆς ταπεινῆς Μαρίας τὸ λείψανον, ἀπόδος τὸν χοῦν τῷ χοῖ ...<sup>35</sup> Ένα λιοντάρι τον βοηθεῖ ν’ ανοίξει τον λάκκο και να θάψει την οσία, της οποίας το όνομα τώρα αποκαλύπτεται. Ο Ζωσιμάς επιστρέφει στο μοναστήρι, διηγούμενος σε όλη την αδελφότητα την ιστορία της Μαρίας της Αιγυπτίας, ὥστε πάντας ἀκούσαντας τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ καταπλήττεσθαι.<sup>36</sup>

Ο Αρχιεπίσκοπος Σωφρόνιος εμφανίζει την οσία Μαρία να επιστά στον αββά Ζωσιμά την προσοχή για κάποια πράγματα που συμβαίνουν στη μονή, για τα οποία να ενημερώσει τον ηγούμενό της εν ευθέτω χρόνω –*ὅτε ὁ Κύριος ἐπιτρέψει*–, λέγοντάς του: Πρόσεχε σεαυτῷ καὶ τῇ ποιμνῇ σου· τινὰ γὰρ ἐκεῖ τελοῦνται δεόμενα διορθώσεως.<sup>37</sup> Ὅπερ και ἐπραξε ο Ζωσιμάς ἐλθὼν δέ αὐθις εἰς τὸ κοινοβιον, κατά

<sup>28</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 72.

<sup>29</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 58.

<sup>30</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 74.

<sup>31</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 76.

<sup>32</sup> Scheil 2000, 149.

<sup>33</sup> Scheil 2000, 139.

<sup>34</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 88.

<sup>35</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 90.

<sup>36</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 94.

<sup>37</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 80.

την επιθυμία της. Και Ἰωάννης δὲ ὁ ἡγούμενος εὗρεν ἐν τῇ μονῇ τινὰς χρήζοντας διορθώσεως, ὡς μὴδὲ ἐν τούτῳ τῆς Ὀσίας τὸν λόγον γενέσθαι ἀργὸν ἢ ἀνόνητον.<sup>38</sup>

### **Ἡ οριακότητα (liminality) των τόπων και των πρωταγωνιστῶν**

Ἄν οἱ οριακές υπάρξεις χαρακτηρίζονται ἀπὸ ἀμφισημία και ἀπροσδιοριστία, στους οριακοὺς τόπους ἀντανακλώνται οἱ ψυχολογικές ἀμφιβολίες των χαρακτήρων, ἡ ἀμφιταλάντευση ἀνάμεσα σε δύο ἐπίπεδα. Στὰ ὑπὸ ἐξέταση ἀφηγήματα τονίζεται ἡ θετική οριακότητα του τόπου, καθὼς τόσο τὰ σωματικά ὅσο και τὰ ψυχολογικά ταξίδια και οἱ μετασχηματισμοὶ που ἐπονται εἶναι θετικοί. Οριακότητα και ἀστάθεια ορίων ἐντοπίζεται και στὰ κείμενα καθ'αυτὰ, στὰ σημεῖα μεταξύ του προφανοῦς και του ἀφανοῦς νοήματος, με τον ἀναγνώστη νὰ καλεῖται νὰ συμπληρώσει τὰ ἀινιγματικά κενά, ἀναζητώντας νοήματα που, ἐκ πρώτης ὄψεως, δὲν διαφαίνονται.

Ἡ Μαρία, ἀναμφισβήτητα ἀμφίσημη μορφή –«πλάσμα ἀπειρης ποικιλίας»–,<sup>39</sup> νυν ἀγία, πρώην ἀμαρτωλή, ἐμφανίζεται με ρόλο τόσο πνευματικὸ ὁδηγοῦ ὅσο και ἀσκούμενης στον πνευματικὸ ἀγώνα. Ἐπιπλέον, ὅταν ἀρχίζει νὰ μιλά, τὸ κείμενο τὴν περιγράφει ὄχι ὡς γυναίκα, ἀλλὰ ὡς σῶμα μονάχα: *Τότε ἐκείνον τὸ φεῦγον σῶμα φωνὴν τοιαυτὴν ἀφήσιν.*<sup>40</sup> Ἡ ἐμπειρία της στον Ναὸ των Ἱεροσολύμων τὴν εἰσάγει σε ἕναν χῶρο οριακὸ, ὑπὸ θεϊκὴ καθοδήγηση και προστασία ἐκεῖ, ἐκθετη στους δαιμονικοὺς πειρασμοὺς στὴν ἐρημο,<sup>41</sup> τὸ πνευματικὸ τοπίο της ὁποίας συνάδει με τὸ χριστιανικὸ ἰδεώδες της ἀποξένωσης ἀπὸ τον κόσμον: Ἡ ἰδεολογικὴ δύναμη του ἐρημικοῦ τοπίου συνδέεται με τὴν ἀσκητικὴ ἀυθεντία και τὴν τελείωση των εὐαγγελικῶν ἐντολῶν.<sup>42</sup>

Ζωσιμάς και Πιτηρούμ, σε ἀναζήτηση πνευματικὸ καθοδηγητῆ, διαβαίνουν τὰ σύνορα της γνώσης που κατέχουν, γιὰ ν' ἀνοιχτοῦν σε μια *terra incognita*, μια γνώση ἀγνώστη και ἐλκυστικὴ, σε ἕναν προσωπικὸ ἀγώνα αὐτο-μεταμόρφωσης. Γιὰ νὰ μάθουν, πρέπει νὰ υπερβούν τὸ ὄριο του μέχρι τώρα βίου τους. Μετὰ τὴν

<sup>38</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 94.

<sup>39</sup> Scheil 2000, 152.

<sup>40</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 46.

<sup>41</sup> Scheil 2000, 147.

<sup>42</sup> James E. Goehring, «The Dark Side of Landscape. Ideology and Power in the Christian Myth of the Desert», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 33, 3, 437–451, 2003 (στο ἐξῆς: Goehring 2003). Πβ. τὴν πρόθεση και ἐμφαση του Παλλάδιου στο τέλος του προλόγου της *Λαυσαϊκῆς Ἱστορίας*: *Ἀρξάμενος τοίνυν τῶν διηγήσεων οὐ τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν οὔτε τοὺς ἐν ταῖς κώμαις ἢ ἐρημίαις σοὶ καταλείψω ἀγνώστους τῷ λόγῳ. Οὐ γὰρ ὁ τόπος ἐστὶν ὁ ζητούμενος ἐνθα κατῶκησαν οὗτοι, ἀλλ' ὁ τρόπος τῆς προαιρέσεως.* Palladius Scr. Eccl., *Historia Lausiaca (recensio G)*. ΠΑΛΛΑΔΙΟΥ ΛΑΥΣΙΑΚΟΝ. G.J.M. Bartelink, *Palladio. La storia Lausiaca*, Fondazione Lorenzo Valla, Βερόνα 1974: 4–292.

εμφάνιση του αγγέλου στον Πιτηρούμ και τη φωνή που ακούει ο Ζωσιμάς –λέγοντάς τους ν’ αφήσουν τον τόπο άσκησής τους–, ακολουθεί ένα διάστημα κρίσιμης σημασίας για την πνευματικότητά τους, που σηματοδοτείται από μία τελετή διάβασης, αφού συνοδεύεται από αλλαγή τόπου: Και οι δύο κατευθύνονται προς έναν ποταμό, τον Νείλο ο πρώτος, τον Ιορδάνη ο δεύτερος, *τὸν ἐν ποταμοῖς ἁγιώτατον*,<sup>43</sup> σύνορο που χωρίζει το οικείο από το ανοίκειο. Ένα δεύτερο σύνορο εμφανίζεται στις συναντήσεις τους με την Ισιδώρα και τη Μαρία, αντίστοιχα, που δεν είναι απρόσκοπτες αρχικά. Συνακόλουθη της αλλαγής τόπου είναι η αλλαγή κατάστασης. Η μετάβαση από τη μία κατάσταση στην άλλη συνδέεται με την υπέρβαση ορισμένων αξιών που είναι χαρακτηριστικές του προηγούμενου επιπέδου, καθώς τα πρόσωπα εισέρχονται σε κατάσταση χάριτος.

Η στιγμή της χάριτος για τη Μαρία εμφανίζεται, όταν υπόσχεται τη μεταστροφή της στην Παναγία, η οποία υποδεικνύει τον δρόμο, οδηγώντας την στην έρημο. Παρόμοια με την πορεία που διαγράφουν οι μεταμεληθείσες μοναχές της λαυσαϊκής ιστορίας, η πορεία της προς τη σωτηρία αποτυπώνει μια μετάβαση από το βέβηλο στο ιερό επίπεδο ύπαρξης. Ο Ζωσιμάς αντιλαμβάνεται τη δική του αμαρτωλότητα και πλησιάζει πνευματικά τη Μαρία, όταν ακούει την εξομολόγησή της. Ο Πιτηρούμ κερδίζει σε ταπείνωση, μόλις αντικρίζει την Ισιδώρα.

Εκτός από τους τόπους, που αποκαλύπτουν την ψυχολογική οριακότητα που βιώνουν οι χαρακτήρες, σημαντικά επιδρούν στη διαμόρφωση της στάσης τους οι οπτικές αλληλεπιδράσεις: Το βλέμμα προς το άλλο πρόσωπο φωτίζει κρυμμένες αλήθειες. Η απόδοση νοήματος στον άλλον διευκολύνει τη συνειδητοποίηση πτυχών του εαυτού, απαραίτητη για την αλλαγή προοπτικής. Όταν η Μαρία βλέπει την εικόνα της Παναγίας, πέφτει στο έδαφος και κλαίει. Τη στιγμή που ο Πιτηρούμ εμφανίζεται γονυπετής μπροστά της, η Ισιδώρα πέφτει στα πόδια του ζητώντας τη δική του ευλογία. Μόλις ο Ζωσιμάς συνειδητοποιεί ότι ενώπιόν του στέκεται ένα άγιο πρόσωπο, γονατίζει και κλαίει. Όταν ο Πιτηρούμ, αντικρίζοντας την Ισιδώρα, συναισθάνεται ότι αμάρτησε με λογισμό υπερηφανείας, πέφτει στα πόδια της, ζητώντας να τον ευλογήσει. Οι δύο γέροντες, μέσω της απρόσμενης αποκάλυψης, έχουν γνωρίσει μια αυταπάρνηση άνευ προηγουμένου, και έχουν μάθει ότι η τελειότητα ανήκει μόνο στον Θεό. Στις αγιογραφικές αφηγήσεις, η προσέγγιση της

---

<sup>43</sup> Σωφρονίου, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, 32.

τελειότητας από τους ασκητές της ερήμου λειτουργεί, γενικότερα, ως στήριγμα της χριστιανικής προσδοκίας για ενάρετη ζωή στον κόσμο.<sup>44</sup>

Η μοναστική αδελφότητα της Ισιδώρας, όπως συνέβη και με τη μονή του Ζωσιμά, βιώνει μια κατεξοχήν κατάσταση οριακότητας. Ισορροπώντας πάνω από το όριο μεταξύ δύο διαθέσεων και δύο πραγματικοτήτων –της δικής τους και αυτής που δημιουργεί ο αββάς–, βρίσκεται σε μια διφορούμενη κατάσταση, στο μεταίχμιο εντός και εκτός χρόνου. Όταν εμφανίζεται ο αββάς Πιτηρούμ, οι μοναχές έχουν την ερμηνεία τους και τις προσδοκίες που απορρέουν από αυτήν, τις οποίες η παρουσία του διαψεύδει: Η ερμηνεία του συγκρούεται με το υπάρχον πλαίσιο κατανόησης της συμπεριφοράς της Ισιδώρας· το δικό του πλαίσιο αναφοράς παρουσιάζεται ακραία διαφορετικό. Βλέποντάς τον να ανατρέπει τις παγιωμένες αντιλήψεις τους, βιώνουν μια δυνατή συναισθηματική διαταραχή. Τότε ο εναλλακτικός τρόπος ερμηνείας τις φέρνει αντιμέτωπες με το παρελθόν: Πριν από τη μετάβαση, η συνείδηση ενεργοποιεί έναν εσωτερικό διάλογο, προκειμένου να ερμηνευθεί η αντιφατική εμπειρία.<sup>45</sup>

Ο αιφνιδιασμός γίνεται ντροπή, και αυτή μεταμέλεια. Ο κανόνας και τα πρότυπα που έχουν μάθει να υπηρετούν παραβιάζονται· το γνωστικό σύστημα στο οποίο βασίζονταν καθίσταται, πλέον, δυσλειτουργικό και χρειάζεται διορθωτικά μέτρα. Το εναιώρημα από τον έναν κόσμο στον άλλον ακολουθεί η ολοκλήρωση του περάσματος: Αναδιοργανώνεται η οπτική που δεν τις επιτρέπει να κατανοήσουν. Οι μοναχές επιστρέφουν στον καθημερινό χρόνο, εισερχόμενες σε συνθήκες συνήθεις, αλλά σχέσεις διαφορετικές. Δυνάμει της νέας κατάστασης στην οποία περιέρχονται, αναμένεται να συμπεριφερθούν υπό την επίδραση της εσωτερικής, πλέον, μεταστροφής που έχει συντελεστεί. Όταν η οπτική τους μεταβάλλεται, τότε κερδίζουν ξανά τον παράδεισο.

Φαίνεται πως ιστορίες σαν αυτές λειτουργούν ως υπενθύμιση στον μοναχό της αμαρτωλής του κατάστασης, ενώ οι ηρωίδες χρησιμεύουν, συμβολικά, ως μεσολαβήτριες, διδάσκοντας στο χριστιανικό κοινό ότι η σωτηρία είναι δυνατή ακόμη και για τους πλέον αμαρτωλούς,<sup>46</sup> ή, μάλλον, και για τους πλέον ενάρετους. Ισιδώρα και Μαρία, απαξιωμένες και ανυψωμένες ταυτοχρόνως, είναι παράδοξα η

---

<sup>44</sup> Goehring 2003, 439.

<sup>45</sup> Βλ. Jack Mezirow, «Learning to Think Like an Adult. Core Concepts of Transformation Theory», στο Jack Mezirow & συν., *Learning as Transformation. Critical Perspectives on a Theory in Progress*, Jossey-Bass, Σαν Φρανσίσκο 2000.

<sup>46</sup> Πβ. οὐ δὲ ἐπλεόνασεν ἢ ἄμαρτια, ὑπερεπερίσσευσεν ἢ χάρις (Προς Ρωμ 5:20–21).



γοητεία των οποίων έγκειται, εν μέρει, στην έννοια της γυναικείας αγιότητας,<sup>47</sup> αμφιλεγόμενης για τα δεδομένα της ύστερης αρχαιότητας. Ισιδώρα και Μαρία ανήκουν και δεν ανήκουν στον κόσμο αυτό, ενεργώντας ως σημείο διεπαφής ανάμεσα στο θείο και το ανθρώπινο, η μεν *τοσουτώ ὄχλω πυκτεύουσα*, η δε *ταῖς ἀλόγοις ἐπιθυμίαις πυκτεύουσα* προτού υπερβεί την ανθρώπινη φύση της. Η μεταμελημένη ασκήτρια Μαρία εκφράζει τη θλίψη των ασκητών να βρεθούν γεννημένοι στη σάρκα.<sup>48</sup> Ειδικότερα το αφήγημα της ύστερης αρχαιότητας για την πόρνη-αγία έχει, συχνά, χαρακτηριστεί «δραματική ιστορία λαγνείας που έγινε αγάπη».<sup>49</sup> «Η αμαρτωλή γυναίκα είναι, επίσης, η Εύα, η μητέρα όλων των ζώντων, και, ως εκ τούτου, η εικόνα του κάθε ανθρώπου που αποξενώθηκε από την αγάπη του Θεού».<sup>50</sup>

Στις υποδειγματικές εικόνες που δημιουργούν τα δύο αφηγήματα, οι δύο γυναίκες, μέσα από τις πράξεις τους –υπαρξιακής υπέρβασης–, καθίστανται συγκρίσιμες με τον ίδιο τον Χριστό, τον οποίο μιμούνται.<sup>51</sup> Αμφότερες θεωρούνται φορείς του αγίου και κάτοχοι υπερφυσικών δυνάμεων· ζουν την αγγελική ζωή. Είναι οι ασκήτριες που έχουν επιβληθεί στην κατώτερη φύση τους, τα άνω φρονούσες και μη τα επί της γης. Καμία από τις δύο δεν αφήνει το σώμα στις επιθυμίες του, που εμποδίζουν την πορεία της ψυχής προς την αρετή γεννώντας την κατάσταση της αμαρτίας και αποκόπτοντας τον άνθρωπο από τη σωστή σχέση με τον Θεό.<sup>52</sup> Οι ίδιες έχουν γίνει ένα θαύμα, χάρη στη ζωή που επιδιώκουν: Στα μάτια των συγγραφέων τους οι ηρωίδες έχουν υποτάξει τέλεια το σώμα τους στην επιθυμία της ψυχής.<sup>53</sup> Η Μαρία εμφανίζεται να περπατά πάνω στο νερό, έχοντας ανέλθει σε υπέρμετρα ύψη πνευματικότητας. Η Ισιδώρα, με τα χαρακτηριστικά και την υπερβατικότητα που την ενδύει ο Παλλάδιος –όπως μαρτυρεί και η παράθεση των δύο χωρίων από την *Καινή Διαθήκη*–, ενσαρκώνει τόσο το ορθόδοξο ιδανικό της απάθειας όσο και την ανάκτηση

---

<sup>47</sup> Patricia Cox Miller, «Is There a Harlot in This Text? Hagiography and the Grotesque», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 33, 3, 419–35, 2003, 430 (στο εξής: Miller 2003).

<sup>48</sup> Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Univ. of Chicago Press, Σικάγο 1981.

<sup>49</sup> Benedicta Ward, *Harlots of the Desert. A study of repentance in early monastic sources*, Cistercian Publications, 1987, 33 (στο εξής: Ward 1987).

<sup>50</sup> Ward 1987, 33.

<sup>51</sup> Βλ. Minets 2008, 62.

<sup>52</sup> Harvey Susan Ashbrook, «The Sense of a Stylite. Perspectives on Simeon the Elder», *Vigiliae Christianae*, 42, 4, 376–94, 1988, 378 (στο εξής: Ashbrook 1988).

<sup>53</sup> Ashbrook 1988, 378.

μιας φυσικής αθωότητας.<sup>54</sup> Η συνύπαρξη στο πρόσωπό της της δυαδικότητας αγιότητα–παραφροσύνη σηματοδοτεί την οριακότητά της. Το ερώτημα παραμένει: Πρόκειται για εκούσια αυτο-ταπείνωση, ή ακούσια ταπείνωση; Και επιπλέον: Έχει ο συγγραφέας απάντηση σε αυτό, και, εάν ναι, ποια; Η διερεύνηση χρειάζεται την περιοδολόγηση στο ιστορικό φαινόμενο της ιερής σαλότητας, και τον εντοπισμό αποκαλυπτικών παραθεμάτων της χριστιανικής γραμματείας, στο πλαίσιο, πάντα, της ύστερης αρχαιότητας.

### **Ερημία, ξενιτεία και μοναστική παιδεία**

Φαίνεται πως η πνευματική πρακτική της ιερής σαλότητας αρχίζει να κυοφορείται στη μοναστική ζωή του τέταρτου μεταχριστιανικού αιώνα, εγκαινιάζοντας στις βιογραφίες αγίων την είσοδο αιγιματικών πρωταγωνιστών με ασυνήθιστες ενέργειες, εύγλωττη σιωπή και κρυπτικό λόγο. Ως ιστορικό φαινόμενο ασκητισμού, υποδεικνύει τόσο τη συνέχεια<sup>55</sup> όσο και την ασυνέχεια με την ασκητική παράδοση της ύστερης αρχαιότητας: Χάρη στην πρώτη –επιδίωξη υπέρβασης– κατοχυρώνει την αγιότητά της, λόγω της δεύτερης –αντίθεση σε κατεστημένες θρησκευτικές πρακτικές– αναδεικνύει τη μωρία της. Στην ύπαρξή του εκφράζεται η πεμπτουσία της ευαγγελικής ρήσης *ἡ βασιλεία ἢ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* (Ιω 18:36). Εκ των ων ουκ άνευ έννοιες για την κατανόηση της αντισυμβατικής μορφής αγιότητας, που προκαλεί τις αξίες του βέβηλου κόσμου, είναι η περιθωριακότητα και η ανεστιότητα – το μη-ανήκειν.

Για τον χριστιανό, η επίγεια ζωή είναι δρόμος στον οποίο πρέπει να πορευθεί ως μόνιμος προσκυνητής, σε συμφωνία με την παροδική της φύση.<sup>56</sup> Το πεπερασμένο επίγειο ταξίδι, αν θεωρηθεί γραμμικό, ακολουθεί το μεταφορικό μονοπάτι προς τον ουράνιο παράδεισο.<sup>57</sup> Σώμα και ψυχή, διανύοντας την απόσταση μεταξύ γης και ουρανού,<sup>58</sup> συμμετέχουν στο αενάως ελπιδοφόρο προσκύνημα για την επίτευξη του τελικού προορισμού: Ο προσκυνητής κατοικεί σε μια ενδιάμεση περιοχή, καθώς

<sup>54</sup> Βλ. Alina Birzache, «In Search of Cinematic Holy Foolishness as a Form of Orthodox Peacemaking», *Studies in World Christianity*, 14, 2, 153–67, 2008, 157 (στο εξής: Birzache 2008).

<sup>55</sup> Παρόμοια, ο αιγυπτιακός και ο συριακός ασκητισμός τον τέταρτο αιώνα –με κοινοβιακή ή αναχωρητική μορφή– εξελίχθηκαν μέσα από πρωιμότερες ασκητικές παραδόσεις στις αντίστοιχες περιοχές.

<sup>56</sup> P. Sheldrake, *Travelling through life? Subversive journey*, 5–15, 6 <http://www.theway.org.uk/Back/39Sheldrake.pdf> (τελευταία πρόσβαση: 10/01/12) (στο εξής: Sheldrake).

<sup>57</sup> Ellen Badone & Sharon R. Roseman (επιμ.), *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Univ. of Illinois Press, Σικάγο 2004, 96.

<sup>58</sup> Πβ. και είδοτες ότι ένδημούντες έν τῷ σώματι έκδημούμεν από του Κυριου (Προς Κορ Β΄ 5:6–7).

αφήνει πίσω την παλαιά ζωή, χάριν της πίστης, προσβλέποντας στη νέα ζωή, επίσης χάριν της πίστης.<sup>59</sup> Η απόσταση –εσωτερική και εξωτερική– που διανύει η απόσυρση συνδέεται με τον βαθμό ιερότητας.<sup>60</sup> Η δε ασκητική και μοναστική αποδημία έχει εσχατολογικό χαρακτήρα, είναι ταξίδι χωρίςπισωγύρισμα.

Οι πατέρες της Αιγύπτου –από τα βασικά πνευματικά κέντρα για μοναχούς τόσο από την Ανατολή όσο και τη Δύση–<sup>61</sup> είναι οι πρώτοι που βιώνουν το μοναχικό ιδεώδες, ενώ κατά τον τέταρτο αιώνα –κατεξοχήν ρευστό και μεταβατικό– χιλιάδες άνθρωποι καταφεύγουν στην έρημο, για να βρουν τον Θεό και να σώσουν την ψυχή τους, *Χωρισθέντες του κοινού βίου, και πρὸς τὴν θειοτέραν ζωὴν ἑαυτοὺς ἀσκοῦντες ...*.<sup>62</sup> Ολόκληρες πόλεις μεταβάλλονται σε αλυσίδες μονών: Αναφέρεται για την πόλη Οξύρρυγχο –μοναστική πόλη του Θεού–,<sup>63</sup> στη Θηβαΐδα, ότι το εσωτερικό της ήταν γεμάτο από μοναστήρια, ενώ απέξω την περιζωναν άλλες μονές σαν μια δεύτερη πόλη, με πέντε χιλιάδες μοναχούς στο εσωτερικό και άλλους τόσους στο εξωτερικό της.<sup>64</sup>

Στην Αίγυπτο του τέταρτου αιώνα οι χριστιανοί ασκητές υιοθετούν μια ζωή που απαιτεί χωρική απόσυρση (*ἀναχώρησις*) από τον κοινωνικό κόσμο χωριών και πόλεων προς την απομόνωση της ερήμου, στην απλότητα της οποίας βρίσκει κανείς ευκολότερα την αλήθεια.<sup>65</sup> Το τοπίο της ερήμου διαδραματίζει μείζονα ρόλο στη χριστιανική μεταμόρφωση της ύστερης αρχαιότητας.<sup>66</sup> Φαίνεται πως η ρητορική δύναμη που αποπνέει η εικόνα της ερήμου είναι ισχυρή. Στον πρόλογο της *Ιστορίας των Μοναχών της Αιγύπτου*<sup>67</sup> ο συγγραφέας αντιπαραθέτει τη θετική εικόνα του μοναχού ως πολίτη του ουρανού (*ἐν οὐρανοῖς πολιτεύονται*) στην αρνητική εικόνα

<sup>59</sup> W. Pullan, «Intermingled Until the End of Time», στο J. Elsner & I. Rutherford (επιμ.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity*, Oxford Univ. Press, Οξφόρδη 2005, 393, 397.

<sup>60</sup> James E. Goehring, «The Encroaching Desert. Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt», *Journal of Early Christian Studies*, 1, 3, 281–96, 1993, 288 (στο εξής: Goehring 1993).

<sup>61</sup> Brouria Bitton–Ashkelony, *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity* (Transformation of the Classical Heritage), Univ. of California Press, Μπέρκλεϊ 2005, 141 (στο εξής: Bitton–Ashkelony 2005).

<sup>62</sup> Basilii Caesariensis Theol., *Sermo 13 (sermo asceticus) [Dub.]*. J.-P. Migne., *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 31, Παρίσι: Migne, 1857–1866: 869–881.

<sup>63</sup> Goehring 1993, 285.

<sup>64</sup> *Ιστορία των μοναχών της Αιγύπτου*, εισ.–μτφρ. Η. Μαστρογιαννόπουλου, εκδ. Ι. Μ. Κεχροβουνίου, Τήνος 1970.

<sup>65</sup> Goehring 1993, 282, 283.

<sup>66</sup> Goehring 2003, 448.

<sup>67</sup> *Historia monachorum in Aegypto*. A.-J. Festugière, *Historia monachorum in Aegypto*. Brussels: Société des Bollandistes, 1971: 4–138.

της πόλης ως κακού (ὅτι κακία ἐν πόλεσιν ἐμπολιτεύεται).<sup>68</sup> Η αντίθεση μεταξύ επουράνιου και επίγειου διατρέχει επίμονα τη γραμματεία της περιόδου.<sup>69</sup> Στα χριστιανικά κείμενα των πρώτων αιώνων, εμφανίζεται, συχνά, η ιδέα της ουράνιας οικοδομής:<sup>70</sup> Όπως υπάρχουν δύο πολιτείες, η επίγεια και η ουράνια, ομοίως υπάρχουν δύο οικοδομές για να κατοικήσουν οι άνθρωποι του Θεού, μία στον φθαρτό κόσμο και μία στον πνευματικό. Χαρακτηριστική είναι στα αφηγήματα η εικόνα του υπερυψωμένου τόπου, η οποία αντλείται από βιβλικά πρότυπα:<sup>71</sup> Οι προφήτες έλαβαν τον λόγο και τον νόμο του Θεού σε όρη· σε όρος έθρεψε ο Χριστός τους πεντακισχίλιους, και σε ένα όρος στην ερημία τον πείραξε ο σατανάς· σε όρος τον είδαν οι μαθητές του, παρουσία του Μωυσή και του Ηλία, να μεταμορφώνεται.

Αν ο χώρος είναι η μία διάσταση της σύνολης αντίληψης, με την άλλη να είναι ο χρόνος,<sup>72</sup> η γεωγραφία της θρησκείας και της πνευματικότητας<sup>73</sup> έχει ν' αποκαλύψει κάτι σημαντικό. Η γλώσσα της ερήμου –συμβόλου του τόπου συνάντησης με τον Θεό– ξαναδιαβάζει τη μοναξιά της ως μια εμπειρία τρομακτική μεν, σημαντική για πρόκληση εσωτερικής κίνησης δε: Μέσω της τελευταίας, ο μοναχός συναντά τη θεία απεραντοσύνη.<sup>74</sup> Βασικό κίνητρό του φαίνεται πως είναι η επιθυμία απαλλαγής από την ταυτότητα που παρέχουν οι συνήθειες κοινωνικοί και οικονομικοί δεσμοί: Η αυτοεξορία για τον Χριστό οδηγεί στο πρότυπο του διά βίου προσκυνήματος,<sup>75</sup> που απαλλάσσει από συμβατικούς καθημερινούς περιορισμούς.<sup>76</sup> Απογυμνωμένος από κοινωνικό ρόλο και θέση, προγεύεται τον παράδεισο. Η αποταγή της κοινωνικής θέσης –της θέσης στον κόσμο– και του πλούτου, αφενός

---

<sup>68</sup> Πβ. *Εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ Χριστός ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ καθημένος, τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (Κολ 3:1–3)· ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει (Φιλ 3:20).

<sup>69</sup> Peter Brown, *Η δημιουργία της ύστερης αρχαιότητας*, μτφρ. Θεοδόσης Νικολαΐδης, Βιβλιοπωλείον της “ΕΣΤΙΑΣ”, Αθήνα 2001, 41.

<sup>70</sup> Δημήτρης Ι. Κυρτάτας, *Παιδαγωγός. Η ηθική διαπαιδαγώγηση στην ύστερη ελληνική αρχαιότητα*, εκδ. Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών Ε.Ι.Ε., Αθήνα 1994, 29–30: *Οἶδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῆ, οἰκοδομῆν ἐκ Θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Προς Κορ Β΄ 5:1).

<sup>71</sup> Ashbrook 1988, 383.

<sup>72</sup> I. Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, εισ.–μτφρ.–σχόλια Α. Γιανναράς, τ. Α, Παπαζήσης, Αθήνα χ.χ., 110.

<sup>73</sup> J. Holloway & O. Valins, «Editorial. Placing religion and spirituality in geography», *Social & Cultural Geography*, 3, 1, 5–9, 2002, 8.

<sup>74</sup> Bernard McGinn, «Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition», *The Journal of Religion*, 74, 2, 155–81, 1994, 161 (στο εξής: McGinn 1994).

<sup>75</sup> Sheldrake, 6.

<sup>76</sup> Victor Turner, «The Center out There. Pilgrim's Goal», *History of Religions*, 12, 3, 191–230, 1973, 221.

ισοδυναμεί με δήλωση ότι μόνον ο Θεός ορίζει την πραγματική ταυτότητα, αφετέρου αναγνωρίζει την πλήρη ισότητα όλων των ανθρώπων ενώπιόν του.<sup>77</sup>

Ξενιτεία, ησυχία και μοναστική παιδεία είναι τα βασικά ιδανικά που επιθυμεί να πραγματώσει ο μοναχός, με την αναχώρηση και έξοδό του προς την αυτο-μεταμόρφωση: Όταν στον μοναστικό του βίο παύει να είναι ξένος<sup>78</sup> στον κόσμο, μπορεί να περιπλανηθεί ώστε να πραγματώσει την ξενιτεία εκ νέου, αναζητώντας απομόνωση, αλλά και τη διδασκαλία των πατέρων για την πνευματική ζωή.<sup>79</sup> Αν και γεωγραφικά και πνευματικά εκτός κανονικών κοινωνικών ορίων, ο ασκητής γίνεται δεκτός ως πνευματικός οδηγός.<sup>80</sup> Οι θείοι άνδρες, επίγειοι μεσολαβητές με το υπερκόσμιο και το επουράνιο,<sup>81</sup> μεταλλάσσουν, με την παρουσία τους, την περιοχή σε ιερό τόπο.<sup>82</sup> Στον ιερό τόπο, μέσα από μια ρωγμή στο σύνηθες πεδίο, το θείο διεισδύει και εξέρχεται στο ανθρώπινο βασίλειο: Πρόκειται, κατά τον Eliade, για μια ρήξη στην ομοιογένεια του χώρου, στο σημείο όπου ενώνεται η γη με τον ουρανό.<sup>83</sup>

### **Ελεύθεροι από και για τον κόσμο**

Στην εσωτερική και εξωτερική αναχώρηση των πρώτων ασκητών έχει τις ρίζες της η περιθωριακότητα του μοναχού:<sup>84</sup> Η *αναχώρησις*, προτού προσλάβει τη γεωγραφική διάσταση της φυσικής φυγής στην έρημο, σηματοδοτεί την απόσυρση στον εαυτό, η ολοκλήρωση του οποίου συντελείται μέσω βαθιάς γνώσης και ένθερμης αγάπης.<sup>85</sup> Σώμα και πάθη, καθώς επανέρχονται στην πραγματική και φυσική τους κατάσταση, μεταλλάσσονται και δεν καταστέλλονται.<sup>86</sup>

Η απόσυρση –πνευματική και σωματική–, κατά τον τέταρτο αιώνα μ.Χ., από το κέντρο της κοινωνίας προς το κέντρο της ψυχής και της σχέσης της με τον Θεό, καθιερώνει συνδέσεις ανάμεσα στους αρχαίους φιλόσοφους και τους μοναχούς –

---

<sup>77</sup> Sheldrake, 6.

<sup>78</sup> Πβ. *Αγαπητοί, παρακαλώ ως παροίκους και παρεπιδήμους, απέχεσθαι τών σαρκικών επιθυμιών, αίτινες στρατεύονται κατά τής ψυχής* (Πέτρου Α΄ 2:11).

<sup>79</sup> Bitton–Ashkelony 2005, 149, 158, 160.

<sup>80</sup> Sheldrake, 6.

<sup>81</sup> Οι θείοι άνδρες διαμεσολαβούν στην αναζήτηση προσωπικής σωτηρίας του προσκυνητή (Bitton–Ashkelony 2005, 162).

<sup>82</sup> Bitton–Ashkelony 2005, 12, 16.

<sup>83</sup> Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, trans. Willard R. Trask, Harcourt, Brace and Company, Νέα Υόρκη 1959.

<sup>84</sup> Bernard McGinn, «Withdrawal and Return. Reflections on Monastic Retreat from the World», *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 6, 2, 149–72, 2006, 167 (στο εξής: McGinn 2006).

<sup>85</sup> McGinn 2006, 151.

<sup>86</sup> Kallistos Ware, στο McGinn 2006, 151.

εὐαγγελικῶς ζῶντες–, εραστής της σοφίας αμφοτέρους.<sup>87</sup> Ο μοναχός, απαντώντας στο κάλεσμα του Θεού για μια ζωή ελευθερίας και αποκήρυξης των τυπικών κοινωνικών δεσμών και δομών, εκφράζει τον όρο *ἄτοπος*, που περιέγραψε τους πρώτους Έλληνες φιλόσοφους, οι οποίοι διαχωρίστηκαν συνειδητά από τη θέση τους στην πόλη, απεκδυόμενοι υποχρεώσεων, καθηκόντων και προνομίων που αυτή συνεπαγόταν.<sup>88</sup>

Η διαλεκτική απόσυρσης και επιστροφής, φυγής και αφοσίωσης, συνιστά ουσιαστικό στοιχείο στην ιστορία της μοναστικής ζωής: Φυγή από τον κόσμο και επανασύσταση ενός νέου κόσμου, κίνηση προς τα περιθώρια και εκ νέου ενσωμάτωση του περιθωριακού ως κεντρικού περιλαμβάνονται στην ουσία του μοναχισμού.<sup>89</sup> Πρόκειται για παρατεταμένο τελετουργικό αποχωρισμού, με βαθιά κοινωνική σημασία.<sup>90</sup> Αναχώρηση στην έρημο δεν σημαίνει αποκλεισμό αλληλεπίδρασης με τον κόσμο, αλλά διαδικασία που ενδυναμώνει και επιτρέπει την αποτελεσματική κοινωνία με αυτόν.<sup>91</sup> Η απλότητα και συντομία του λόγου που εκφέρει η έρημος αντανακλά την αυστηρή λιτότητά της, η οποία του προσδίδει μεγαλύτερη δύναμη.<sup>92</sup> Ο μοναχός, εν τέλει, αποσύρεται, για να επιστρέψει, αν και σε ένα επίπεδο νέο και μεταμορφωμένο: Η επιτυχία του στον βαθμό διάστασης από τον κόσμο και εξαγνισμού στην ασκητική ζωή τού αναθέτει μια ταυτότητα καθολική και την ευθύνη για όλον τον κόσμο.<sup>93</sup> Οι θείοι άνδρες, ιδιαίτερα, επιζητώντας και βεβαιώνοντας, με τις πράξεις και τον λόγο τους, τη σοφία του Θεού, τη μοιράζονται με άλλους, έχοντας επιτύχει την περιθωριακότητα που τους διευκολύνει να είναι ελεύθεροι από τον κόσμο, ώστε να είναι ελεύθεροι γι' αυτόν.<sup>94</sup>

### **Ακραίες μορφές θρησκευτικής προσήλωσης**

Τον αρχετυπικό θείο άνδρα της ύστερης αρχαιότητας θεωρείται ότι αντιπροσωπεύει ο Σύρος Συμεών ο Στυλίτης (γεννήθηκε το 386 μ.Χ.), ο οποίος πέρασε τα τελευταία σαράντα χρόνια της ζωής του πάνω σε έναν στύλο, σε στάση προσευχής. Ιστάμενος μεταξύ γης και ουρανού, ασκεί τέτοια γοητεία, ώστε κάτω από τον στύλο του

<sup>87</sup> McGinn 2006, 150.

<sup>88</sup> McGinn 2006, 149.

<sup>89</sup> McGinn 2006, 153.

<sup>90</sup> Peter Brown, *Η κοινωνία και το Άγιο στην ύστερη Αρχαιότητα*, μτφρ. Α. Παπαθανασοπούλου, Άρτος Ζωής, Αθήνα 2000, 138 (στο εξής: Brown 2000).

<sup>91</sup> Goehring 1993, 291.

<sup>92</sup> Goehring 1993, 294.

<sup>93</sup> McGinn 2006, 152.

<sup>94</sup> McGinn 2006, 152, 167.

εναποθέτονται συνεχώς εγκόσμια προβλήματα που, ως καλός προστάτης,<sup>95</sup> καλείται να επιλύσει. Ο Συμεών εκφράζει τα άκρα στα οποία προχωρεί η ασκητική πρακτική τους πρώτους αιώνες της ζωής της. Μετά τον θάνατό του (459 μ.Χ.), και άλλοι ασκητές επέλεξαν να μιμηθούν την πρακτική που εισήγαγε, έως και τα μέσα του δέκατου ένατου αιώνα.<sup>96</sup> Ακραίες μορφές ασκητικής εκφράζουν και άλλοι αναχωρητές, όπως οι βοσκοί, που ζούσαν περίπου όπως τα άγρια θηρία, αποφεύγοντας απολύτως τη συντυχία με τους ανθρώπους. Ακόμη, οι δενδρίτες, δεμένοι σε ένα κλωνάρι, οι έγκλειστοι, που αρνούσαν το φως, και οι ακινητούντες, που έμεναν ακίνητοι με τα χέρια σε σχήμα σταυρού, σε κατάσταση διαρκούς προσευχής.

Αυτοί οι ασκητές, με τους μοναχούς που εγκατέλειψαν την έρημο για να υποκριθούν σαλότητα μέσα στον κόσμο, συνιστούν τις ακραίες εκφάνσεις του μοναχισμού, προκαλώντας την Εκκλησία με την εκκεντρικότητά τους. Οι άγιοι σαλοί της ύστερης αρχαιότητας, που εμφανίζονται από μοναστικές κοινότητες της Αιγύπτου και της Συρίας, εγκαινιάζουν –παρόμοια με τις αγίες πόρνες– την πρόκληση καθιερωμένων αληθειών και πρακτικών. Ειδικά τον διά Χριστόν σαλό η κοινωνία τον περιθωριοποιεί ως τρελό, ο οποίος, εξ ορισμού, δεν ανταποκρίνεται στα πρότυπά της.<sup>97</sup> Η Πενθέκτη Οικουμενική Σύνοδος (691–2 μ.Χ.) κρίνει, μάλιστα, ως επικίνδυνο και απορρίπτει το φαινόμενο των διά Χριστόν σαλών, καθώς αποκλίνει από την καθιερωμένη παράδοση και εντοπίζεται σχεδόν αποκλειστικά στα αστικά κέντρα της αυτοκρατορίας.<sup>98</sup>

Ενώ οι πρώτες ιστορίες αγίας τρέλας εγγράφονται σε περιβάλλον αγροτικό, κατά τα τέλη του έκτου αιώνα μεταβάλλονται οριστικά σε αστικές, με εισηγητή τον Συμεών στην Έμεσα της Συρίας.<sup>99</sup> Ο ιστορικός Ευάγγριος (έκτος αιώνας) αναφέρει σχετικά:<sup>100</sup> «Υπάρχουν ελάχιστοι, όμως υπάρχουν αυτοί οι ασκητές, οι οποίοι, αφού πετύχουν την απάθεια, επιστρέφουν στον κόσμο. Αυτοί κάνουν τους τρελούς με σκοπό να υποτάξουν τον εγωισμό και την κενοδοξία. Και χωρίς να κρύβονται τρώνε

<sup>95</sup> Brown 2000, 136.

<sup>96</sup> Ashbrook 1988, 377.

<sup>97</sup> Svitlana Kobets, «From Fool to Mother to Savior. The Poetics of Russian Orthodox Christianity and Folklore in Svetlana Vasilenko's Novel-Vita "Little Fool (Durochka)"», *The Slavic and East European Journal*, 51, 1, 87–110, 2007, 92 (στο εξής: Kobets 2007).

<sup>98</sup> Βλ. Ε. Πουλάκου–Ρεμπελάκου, Α. Λιαρμακόπουλος, Κ. Τσιάμης, Δ. Πλουμπίδης, «Οι διά Χριστόν σαλοί. Παρατηρήσεις σε ένα φαινόμενο ακραίας θρησκευτικής προσήλωσης», *Σύναμις*, 19, 6, 46–57, 2010, 46 (στο εξής: Πουλάκου–Ρεμπελάκου & συν. 2010).

<sup>99</sup> Βλ. Πουλάκου–Ρεμπελάκου & συν. 2010, 47.

<sup>100</sup> *Εκκλησιαστική Ιστορία*, βιβλίο α', κεφ. κα' (P.G. 86, β' μέρος, 2480–84).



στα καπηλειά και στις διάφορες ταβέρνες. Ακόμη και στα δημόσια λουτρά συζητούν και συλλοούνται με τις γυναίκες, χωρίς να σκανδαλίζονται. Έτσι συναναστρέφονται το ίδιο τους άνδρες και τις γυναίκες, σαν να μετέχουν και στα δύο φύλα και όχι μόνο στο ένα. Με τους άνδρες είναι άνδρες και με τις γυναίκες γυναίκες».

Η εξόχως ενδιαφέρουσα θρησκευτική πρακτική εναγκαλίζεται φαινομενικά παράφρονες εκδηλώσεις συμπεριφοράς, για να φωτίσει τη γύρω παραφροσύνη. Κεντρικής σημασίας στοιχείο είναι η παιδικότητα: Ο παιδικός νους μπορεί να βιώσει τη μωρία της σοφίας του Θεού.<sup>101</sup> «Από μικρό κι από τρελό μαθαίνεις την αλήθεια», λέει ο λαός, δείχνοντας την αδυναμία τόσο των ψυχικά ασθενών όσο και των παιδιών να μιλούν ή να σιωπούν σύμφωνα με τις κοινωνικές συμβάσεις.<sup>102</sup> Μόνον που η αδυναμία σεβασμού των συμβάσεων στους διά Χριστόν σαλούς φαίνεται να είναι επιλογή.<sup>103</sup> Ο προσποιούμενος μωρία αρνείται να πιστέψει σε συμβατικές βεβαιότητες. Περιπλανάται στις πόλεις και τις θρησκευτικές κοινότητες της ύστερης αρχαιότητας, για να εμπαιξεί τον εαυτό του και τους άλλους, ευφραίνόμενος με τον μη καθωσπρεπισμό στην αναζήτηση αγιότητας. Επιδιώκει την απόρριψη των ανθρώπων, γιατί εμπιστεύεται μόνον την κρίση του Θεού: Η άκρα ταπείνωση είναι ο δρόμος προς τα απροσπέλαστα μυστήριά του. Στο *Λαυσαϊκόν* αναφέρεται:<sup>104</sup> «Και τον Εφραίμ, το τέρας της Συρίας, πώς να μη θαυμάσω; Που υποκρίθηκε τον επίληπτο και δαιμονιώντα σχεδόν, για να μην τον κάνουν παρά τη θέλησή του Επίσκοπο».

Η Ισιδώρα της Ταβέννης φέρεται να είναι η πρώτη γνωστή καταγεγραμμένη περίπτωση προσποιητής μωρίας (διά Χριστόν σαλής), εγκαινιάζοντας την αγιολογική καταγραφή της ιερής σαλότητας. Αργότερα, στη βυζαντινή και τη ρωσική χριστιανική παράδοση έγιναν γνωστές περιπτώσεις τόσο ανδρών όσο και γυναικών διά Χριστόν σαλών. Ωστόσο, τη συντριπτική πλειονότητα αποτελούν οι τριάντα δύο σαλοί διά Χριστόν άνδρες, ιδιαίτερα όσον αφορά τους αγιοποιηθέντες εκπροσώπους της εν λόγω παράδοσης.<sup>105</sup> Τόσο η βυζαντινή όσο και η ρωσική παράδοση έχουν μόνο μία ανακηρυχθείσα αγία σαλή: την Ισιδώρα της Αιγύπτου, τον τέταρτο αιώνα,

---

<sup>101</sup> *ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδιά, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* (Ματθ 18:3).

<sup>102</sup> Πουλάκου–Ρεμπελάκου & συν. 2010, 56.

<sup>103</sup> Πουλάκου–Ρεμπελάκου & συν. 2010, 56.

<sup>104</sup> P.G. 111, 852–873.

<sup>105</sup> Sergey A. Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, μτφρ. S. Franklin, Oxford Univ. Press, Οξφόρδη 2006 (στο εξής: Ivanov 2006).



και την Ξένια της Πετρούπολης, τον δέκατο όγδοο αιώνα.<sup>106</sup> Σύμφωνα με το συναξάρι<sup>107</sup> της οσίας Ισιδώρας,<sup>108</sup> η οποία γιορτάζει την 1<sup>η</sup> Μαΐου εκάστου έτους:

Αναφέρεται στα Γεροντικά ότι ο Όσιος Πιτυρούν (τιμάται 29 Νοεμβρίου)<sup>109</sup> πληροφορήθηκε από τον Κύριο για την αρετή της Οσίας Ισιδώρας και αφού επισκέφθηκε τη μονή αυτής ζήτησε να συγκεντρωθούν όλες οι μοναχές. Όταν ήλθαν αυτές, ο Όσιος Πιτυρούν δεν διέκρινε σε καμία φωτοστέφανο, όπως είχε από τον Θεό επιβεβαιωθεί ότι θα έχει η Οσία Ισιδώρα. Τότε ζήτησε να πληροφορηθεί εάν υπήρχε άλλη μοναχή στη μονή. Αναφέρθηκε λοιπόν στον Άγιο ότι υπήρχε μία σαλή. Ο Όσιος Πιτυρούν παρακάλεσε να κληθεί και η σαλή. Κατά την είσοδο της Οσίας Ισιδώρας, ο Όσιος Πιτυρούν διέκρινε το φωτοστέφανο επί της κεφαλής αυτής και έτσι αποκαλύφθηκε ότι η Οσία Ισιδώρα υποκρινόταν την σαλή και τούτο για την αγάπη του Χριστού. Η Οσία Ισιδώρα, αφού ασκήτησε θεοφιλώς σε μονή της Αιγύπτου, κοιμήθηκε με ειρήνη το έτος 365 μ.Χ.

Ο όρος *σαλός* –που αναφέρεται σε ασκητές που δεν περιορίζονταν σε συνήθεις μορφές άσκησης–,<sup>110</sup> δεν απαντά ούτε στην *Παλαιά* ούτε στην *Καινή Διαθήκη*. Συναντάται για πρώτη φορά στη *Λαυσαϊκή Ιστορία* του Παλλάδιου, ο οποίος καταγράφει την κοινοβιακή ζωή, παρέχοντας πληροφορίες για τη συστηματική οργάνωσή της. Στην *Καινή Διαθήκη*, ωστόσο, αναφέρονται τύποι του ρήματος *σαλεύω* (δεύτερος τύπος *σαλόω* –*ω* και *σαλέω* –*ω*), που σημαίνει κινώ, ταράσσω, και κινούμαι, ταράσσομαι όπως *σαλευθήσονται* (αί γάρ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται, Λουκ 21:26) και *ἐσαλεύθη* (καὶ δεηθέντων αὐτῶν ἐσαλεύθη ὁ τόπος ἐν ᾧ ἦσαν συνηγμένοι, καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες Πνεύματος Ἁγίου, Πράξ

<sup>106</sup> Ivanov 2006.

<sup>107</sup> <http://www.saint.gr/1430/saint.aspx>: Οσία Ισιδώρα (; – 365)

<sup>108</sup> Την ακολουθία της οσίας συνέγραψε ο ιερομόναχος Αθανάσιος Σιμωνοπετρίτης, υμνογράφος (1987).

<sup>109</sup> Για τον όσιο Πιτυρούν, αναφέρεται (<http://www.saint.gr/3113/saint.aspx>): «Ο Όσιος Πιτυρούν έκανε μαθητής του Μεγάλου Αντωνίου (βλέπε 17 Ιανουαρίου) και πήρε από τις αρετές και τα χαρίσματα εκείνου, η δε εγκράτειά του εικονίζεται κατά τον αυστηρότατο ασκητισμό. Πολλές φορές έμεινε νηστικός εντελώς, χωρίς καθόλου να ζημιωθεί η υγεία του ή να ελαττωθεί η πνευματική αντοχή του και η προθυμία του. Συχνά έλεγαν οι μοναχοί για οράματα, που εμφανίζονταν σ' αυτούς οι δαίμονες. Εκείνος τότε έλεγε: “εγώ φοβάμαι περισσότερο τα δαιμόνια που φωλιάζουν την υπερηφάνεια, τη φιλαργυρία, τη φιληδονία και άλλα παρόμοια πάθη. Αυτά είναι τα πιο επικίνδυνα δαιμόνια και πρέπει μεγάλη προσοχή προς αυτά”. Ο όσιος Πιτυρούν απεβίωσε ειρηνικά».

<sup>110</sup> Alexander Y. Syrkin, «On the Behavior of the “Fool for Christ's Sake”», *History of Religions*, 22, 2, 150–71, 1982, 152.

4:31).<sup>111</sup> Παράγωγο του *σαλεύω* είναι ο όρος *σαλεία*, ο οποίος σημαίνει ταραχή, κυματισμό, ανησυχία, κίνηση ασταθή. Επομένως, *σαλός* είναι εκείνος που έχει ταραγμένο νου, ο ανόητος, ενώ *σαλότης* είναι η ταραγμένη ψυχική κατάσταση, η μωρία. Στηρίζεται, έτσι, η άποψη που θέλει τον όρο *σαλός* να έχει ελληνική προέλευση.<sup>112</sup>

Την ίδια λέξη χρησιμοποιούσαν αμετάφραστη στη Ρωσία, ενώ αργότερα αντικαταστάθηκε από τη σλαβική λέξη *rokhab*, η οποία σημαίνει άσεμνος, ανήθικος. Τέλος, επικράτησε ο ευρύτερος όρος *jurodivnyj*. Σύμφωνα με μια υπόθεση –που θεωρεί κοιτίδα της σαλότητας τη Συρία–, ο όρος *σαλός* προήλθε από τη συριακή μετάφραση της Α΄ Προς Κορινθίους επιστολής, εκ της συριακής λέξης *sakla*, που αντιστοιχεί στην ελληνική λέξη *μωρός*.<sup>113</sup> Μια άλλη άποψη, ωστόσο, αποκλείει τη σχέση της λέξης με τη Συρία: «Όταν η λέξη *σαλός* παρουσιάζεται για πρώτη φορά, αυτό γίνεται στην ιστορία που συνδέεται με την Αίγυπτο και όχι στην ιστορία που σχετίζεται με τη Συρία».<sup>114</sup> Οι περιπτώσεις της Ισιδώρας στην Ταβέννη (τέταρτος αιώνας) και του Μάρκου με τους άλλους σαλούς που ήταν μαζί του στην Αλεξάνδρεια (έκτος αιώνας) ενισχύουν την υπόθεση ότι η σαλότητα ως πνευματική άσκηση ξεκίνησε από την Αίγυπτο και όχι τη Συρία.<sup>115</sup> Το γεγονός, πάντως, ότι οι εν λόγω ιστορίες μοναχισμού γράφτηκαν σε διάφορους τόπους της αυτοκρατορίας (Αίγυπτο, Αντιόχεια, Κωνσταντινούπολη) δυσχεραίνει τον ασφαλή εντοπισμό της προέλευσης της αγίας σαλότητας.<sup>116</sup>

Του όρου *σαλός* προηγείται ο όρος *μωρός*, με τη σημασία του ανόητος, άφρων. Προέρχεται από το ρήμα *μωραίνω*, που σημαίνει φέρομαι ως ανόητος. Ο Απόστολος Παύλος, αντιμετωπίζοντας την καύχηση των Κορινθίων για την κοσμική τους σοφία, την οποία εκτιμούσαν όχι λιγότερο από την αληθινή σοφία του Θεού, χρησιμοποιεί τον όρο *μωρία*, για να τους υπενθυμίσει και βαθύτερα εξηγήσει την πεμπτουσία της χριστιανικής πίστης:

<sup>111</sup> Βλ. Νεκτάριος (Νααμάν) Άντρα, «Δόγμα και ήθος στους βίους των διά Χριστόν σαλών», Μεταπτυχιακή Μελέτη, Θεσσαλονίκη 2010, 17.

<sup>112</sup> Βλ. Π. Μαρτίνης, *Ο σαλός άγιος Ανδρέας και η σαλότητα στην Ορθόδοξο Εκκλησία*, εκδ. Τήνος, Αθήνα 1988, 15 (στο εξής: Μαρτίνης 1988).

<sup>113</sup> Spidlik 1963, *Foux pour le Christ*, στο Μαρτίνης 1988, 14.

<sup>114</sup> L. Ryden, *The Holy Fool, The Byzantine Saint*, 14<sup>th</sup> Spring Symposium of Byzantine Studies, στο Μαρτίνης 1988, 14–15. Πβ.: «Είναι πιθανό ότι η έρημος της Αιγύπτου τον τέταρτο αιώνα ήταν η γενέτειρα της παράδοσης που βλέπει την τρέλα ως μια συγκεκριμένη κλήση και δώρο του αγίου Πνεύματος», J. Seward 1980, *Perfect Fools, Folly for Christ's sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, στο Μαρτίνης 1988, 15.

<sup>115</sup> Βλ. Μαρτίνης 1988, 131.

<sup>116</sup> Βλ. Πουλάκου–Ρεμπελάκου & συν. 2010, 48.

*οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ Θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου τούτου; ... ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, Ἕλλησι δὲ μωρίαν ... ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ Θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστί, καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ Θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστί. (Α΄ Κορ 1:21–26) ἢ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ Θεῷ ἐστί. (Α΄ Κορ 3:19) ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστὸν (Α΄ Κορ 4:10).*

Μιλώντας για τη συγκεκριμένη ιστορία του Παλλάδιου, εάν η Ισιδώρα προσποιείται, πράγματι, ότι είναι παράφρων –ως άσκηση ακενοδοξίας και απάθειας–, τότε η πνευματικότητα και η πληρότητα που βιώνει έχουν μετασηματίσει την κρίση της: Δεν την πειράζουν η απόρριψη και ο εμπαιγμός, επιδιώκει να υποφέρει και να ταπεινώνεται, μιμούμενη το παράδειγμα του Σωτήρα της. Μόλις ανακαλύπτεται και αποκαλύπτεται, εξαφανίζεται στην έρημο. Αν η Ισιδώρα, επιλέγοντας να γίνει *hospes mundi*, καταφέρνει να αποκρύψει την πραγματική της ιδιότητα, τότε διαθέτει μια ψυχοδομή με ανυπέρβλητη δύναμη θέλησης στην εκπλήρωση του σχεδίου να δείξει την τρέλα του κόσμου αυτού και τη σοφία του ουράνιου.<sup>117</sup> Αν, όμως, είναι όντως παράφρων, δεν επιλέγει να μη σεβαστεί τις συμβάσεις, δεδομένης της αποδιοργάνωσης και της αδυναμίας ν' ακολουθήσει ένα συγκροτημένο σχέδιο ζωής επί μακρόν.<sup>118</sup>

Φαίνεται, δηλαδή, πως η ξενότητα προς τον εαυτό δεν οδηγεί μόνο σε ψυχοπαθολογικές καταστάσεις, όπως η ακραία διαταραχή της προσωπικότητας:<sup>119</sup> Φαινομενικά ίδιοι μηχανισμοί άμυνας υπόκεινται συμπεριφορών ακραίας θρησκευτικής προσήλωσης, μία από τις οποίες είναι η διά Χριστόν υποκρινόμενη μωρία. Αν και η διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στη σαλότητα διά Χριστόν και την παραφροσύνη είναι λεπτή, παραμένει γεγονός πως η ένταση και η διάρκεια της ταπείνωσης και των στερήσεων που υφίστανται οι διά Χριστόν σαλοί είναι τέτοιες, που δύσκολα ανταποκρίνονται σε όσα είναι γνωστά για την ψυχική ασθένεια.<sup>120</sup> Παρά τις φαινομενικές ομοιότητες ψυχικά ασθενών και διά Χριστόν σαλών, υπάρχει μία διαφορά η οποία είναι ειδοποιός. Το διαφοροποιό στοιχείο από την ανυπόκριτη

<sup>117</sup> Πουλάκου–Ρεμπελάκου & συν. 2010, 56.

<sup>118</sup> Πουλάκου–Ρεμπελάκου & συν. 2010, 56.

<sup>119</sup> Πουλάκου–Ρεμπελάκου & συν. 2010, 56.

<sup>120</sup> Πουλάκου–Ρεμπελάκου & συν. 2010, 56.

παραφροσύνη είναι η αυτόβουλη μωρία, η υπόκριση τρέλας ως αντίδραση και επιθυμία αποταγής της εξωγενώς προσδιορίσιμης ταυτότητας.

### Μεταγενέστερες εκδοχές της ιστορίας της Ισιδώρας

Η ιστορία της Αιγύπτιας μοναχής, γραμμένη αρχικά στα ελληνικά, μεταφράζεται στα συριακά και τα λατινικά.<sup>121</sup> Σε μεταγενέστερες εκδοχές της ιστορίας (αραβική, αιθιοπική, γεωργιανή), η Ισιδώρα ονομάζεται Ονήσιμα:<sup>122</sup> Ήταν βασίλισσα που απαρνήθηκε τα πλούτη και εγκατέλειψε το σπίτι της. Κάλυψε τη γύμνια της με κουρέλια και είπε στον εαυτό της: «Δεν θα μείνω όπου με γνωρίζουν άνθρωποι. Θα προσποιηθώ ότι είμαι ανόητη και τρελή, ώστε οι άνθρωποι να με χλευάζουν. Θα υποφέρω προσβολές και χτυπήματα και θα τα κάνω όλα με τη θέλησή μου». Αφού έμεινε σαράντα χρόνια στην έρημο, η Ονήσιμα αποφάσισε να πάει σε μοναστήρι και είπε στον εαυτό της: «Θα ενεργώ παράξενα. Οι αδελφές θα με περιφρονούν και η ηγουμένη θα με δέρνει κι εγώ θα υπομένω όλα αυτά από εκείνες που είναι νεότερές μου. Και θα υποφέρω αυτήν την κακομεταχείριση, για την αγάπη του Χριστού. Και όταν νηστεύω, αυτές θα λένε “Είναι λαιμαργη”. Θα απέχω από το κρασί και θα λένε ότι πίνω στη διάρκεια της νηστείας. Θα εργάζομαι και θα λένε ότι είμαι σκηνηρή». Πήγε σε μοναστήρι και δεν απαντούσε σε καμία ερώτηση, δεν περπατούσε μόνη της, αλλά έπρεπε να την αναγκάζουν. Προσποιείτο την παράφρονα. Κάθε μέρα κλωτσούσε και ξεφώνιζε. Οι αδελφές την έσερναν ή τη χτυπούσαν, ενώ εκείνη μέσα της χαιρόταν. Το τέλος της ιστορίας είναι πανομοιότυπο με εκείνο της ιστορίας της γυναικείας μονής στην Ταβέννη: Σαράντα χρόνια αργότερα, ένας ενάρετος άνθρωπος, ένας αββάς αναχωρητών –η αιθιοπική εκδοχή τον ονομάζει Δανιήλ–, στάλθηκε εκεί από τον Θεό. Η αγία γυναίκα αρνήθηκε να εμφανιστεί ενώπιόν του, προβάλλοντας άγρια αντίσταση. Οι αδελφές τη χτύπησαν και την οδήγησαν σ’ αυτόν, ο οποίος την αναγνώρισε από το «στέμμα» της και υποκλίθηκε μπροστά της. Ακολούθησε η γνωστή σκηνή των αιφνιδιασμένων και μεταμελημένων μοναζουσών. Καθώς η ιστορία εξελίσσεται –σε μεταγενέστερες εκδοχές η Ονήσιμα μεταμφιέζεται με ανδρικό ρουχισμό, αφού φεύγει από το μοναστήρι–<sup>123</sup> ο βασικός χαρακτήρας

<sup>121</sup> Sergey A. Ivanov, «From “Secret Servants of God” to “Fools for Christ’s Sake” in Byzantine Hagiography», στο *The holy fool in Byzantium and Russia; Papers presented at a symposium arranged by the Norwegian Committee of Byzantine Studies*, 5–17, 1995, 11 (στο εξής: Ivanov 1995a).

<sup>122</sup> Ivanov 1995a, 11–12.

<sup>123</sup> Ivanov 1995a, 12.

μετατρέπεται σε άγιο σαλό: Όχι μόνον προσποιείται ότι είναι κάτι που δεν είναι, αλλά, επιπλέον, εκδηλώνει επιθετικότητα στους γύρω.<sup>124</sup>

Ο αββάς Δανιήλ της Σκήτεως (έκτος αιώνας)<sup>125</sup> διηγείται την περίπτωση μοναχής στην Ερμούπολη της Άνω Αιγύπτου, που μόλις αντιλαμβανόταν την παρουσία κάποιου, προσποιείτο ότι πίνει και μεθάει. Όταν την αντίκρισε να κοιμάται στην αυλή του μοναστηριού, φορώντας σχισμένα παλιόρουχα, και ρώτησε σχετικά, μία από τις αδελφές τού είπε ότι είναι μεθυσμένη και δεν ξέρουν τι να την κάνουν: Φοβούνται το κρίμα να την εκδιώξουν, αλλά, αφήνοντάς τη, σκανδαλίζει τις μοναχές. Τη νύχτα, ο γέροντας με τον μαθητή του, κρυμμένοι, είδαν τη θεωρούμενη αλκοολική μοναχή να σηκώνεται και να υψώνει τα χέρια της στον ουρανό, τα δάκρυά της να τρέχουν, τα χείλη της να κινούνται, να κάνει μετάνοιες, ενώ, όταν αντιλαμβανόταν ότι πλησίαζε αδελφή, έπεφτε στο έδαφος και προσποιείτο ότι κοιμόταν. Τότε ο γέροντας ειδοποίησε διακριτικά την ηγουμένη, καθώς και τη δεύτερη στη σειρά, και όλη τη νύχτα έβλεπαν αυτά που έκανε. Η ηγουμένη άρχισε να λέει κλαίγοντας: «Αχ, για πόσα κακά δεν την κατηγορήσα». Και όταν ακούστηκε το εγερτήριο, διαδόθηκε γι' αυτήν στην αδελφότητα. Αυτή, αφού κατάλαβε τι έγινε, άνοιξε με προσοχή την πόρτα του μοναστηριού, αφήνοντας ένα σημείωμα στην κλειδαριά της: «Να προσεύχεσθε για μένα και να με συγχωρήσετε για όσα σας έφταιξα». Όταν ξημέρωσε, την αναζήτησαν, αλλά δεν τη βρήκαν. Τότε έγινε μεγάλος θρήνος στο μοναστήρι. Όλες οι μοναχές εξομολογήθηκαν στον γέροντα όσα είχαν κάνει σε βάρος της. Σε αντίθεση με τη μοναχή της Ταβέννης, που έμενε πάντα στο μαγειρείο και δεν την έβλεπε κανείς, η δεύτερη γνωστή σαλή, η δήθεν μεθυσμένη μοναχή, προκαλούσε, εμφανίζοντας τις πρώτες ενδείξεις διάθεσης του αγίου σαλού να εναντιωθεί στον κόσμο.<sup>126</sup>

### **Μυστικοί υπηρέτες του Θεού και διά Χριστόν σαλοί**

Στην πρώτη εκδοχή της ιστορίας –την ελληνική–, η αφενός θεωρούμενη από τις υπόλοιπες αδελφές παράφρων, αφετέρου απεικονιζόμενη από τον Παλλάδιο ως υποκρινόμενη παραφροσύνη μοναχή φαίνεται να μην ανταποκρίνεται στην κλασική περιγραφή ιερής σαλότητας: Η αρετή της σιωπής εμφανίζεται να είναι σπουδαιότερη απ' ό,τι η διάθεση εναντίωσης στον κόσμο, η οποία εντείνεται, σταδιακά, στις

<sup>124</sup> Ivanov 1995a, 10.

<sup>125</sup> Στο έργο *Τά κατά τόν άββά Δανιήλ*.

<sup>126</sup> Ivanov 1995a, 11.

μεταγενέστερες εκδοχές της ιστορίας.<sup>127</sup> Η Ισιδώρα, σε αντίθεση με την Ονήσιμα, δεν εκδηλώνει την πρόθεσή της να ενεργήσει προσποιούμενη μωρία. Μοιάζει περισσότερο με περίπτωση μυστικής υπηρέτριας του Θεού, καθώς η συμπεριφορά της δεν εμφανίζει ούτε την εμπρόθετη δράση, αλλά ούτε και τις εξάρσεις με τις οποίες ενεργεί ο ιστορικός διά Χριστόν σαλός.

Έτσι, σε μια άλλη διήγηση, για τον Μάρκο τον σαλό,<sup>128</sup> ο οποίος έζησε στην Αλεξάνδρεια τον έκτο αιώνα μ.Χ., οι βασικές ομοιότητες με την περίπτωση της σαλής Ισιδώρας στο γυναικείο μοναστήρι του Νείλου έχουν να κάνουν μόνο με την αντίδραση των άλλων στο φαινόμενο: Όταν ο αββάς Δανιήλ ήλθε με τον μαθητή του στην Αλεξάνδρεια, καθώς περπατούσαν βλέπουν στον δρόμο έναν άνθρωπο γυμνό, ο οποίος παρίστανε τον σαλό και ήταν μαζί του και άλλοι σαλοί. Γύριζε ο σαλός στην αγορά και άρπαζε ό,τι έβρισκε και τα μοίραζε στους άλλους σαλούς. Ο Μάρκος έκοιμάτο εις τα σκάμνια και όλη η πόλη τον γνώριζε με το όνομά του για τις πολλές τρέλες που έκανε. Όλοι γύρω έλεγαν στον αββά να μην του δίνει σημασία, γιατί είναι σαλός. Τότε ο αββάς Δανιήλ τούς απαντά: *Υμείς ἐστέ σαλοί· σήμερον γάρ οὐχ εὔρον ἄνθρωπον ἐν τῇ πόλῃ ταύτῃ εἰ μὴ τοῦτον*. Με εντολή του αββά οδηγούν τον Μάρκο στον Πατριάρχη της Αλεξάνδρειας, στον οποίο ο αββάς Δανιήλ αποκαλύπτει ότι *σήμερον ἐν τῇ πόλῃ ταύτῃ σκευὸς τοιοῦτον οὐκ ἔστιν*. Στην αποκάλυψη αυτή, ο Πατριάρχης αισθάνεται τέτοιο δέος, ώστε *ρίπτει ἑαυτὸν εἰς τοὺς πόδας τοῦ σαλοῦ* και τον παρακαλεί να αποκαλύψει ποιος είναι. Τότε ο Μάρκος αποκαλύπτει ότι ήταν μοναχός, και για δεκαπέντε χρόνια είχε κυριευθεί από τον δαίμονα της πορνείας. Όταν συνήλθε από το πάθος του, ήλθε να εξιλεωθεί στην Αλεξάνδρεια, όπου παρίστανε τον τρελό και σίτιζε τους αληθινούς άστεγους τρελούς της πόλης, με τους οποίους συνδεόταν.

Τον έκτο αιώνα μ.Χ. έζησε και ο εισηγητής της σαλότητας σε αστικό περιβάλλον, άγιος Συμεών από την Έμεσα της Συρίας. Βιογράφος του είναι ο Λεόντιος,<sup>129</sup> επίσκοπος Νεαπόλεως (Λεμεσού) Κύπρου (έβδομος αιώνας). Σύμφωνα με τη βιογραφία του, ο άγιος Συμεών, μετά από είκοσι εννέα χρόνια ασκητικής ζωής στην έρημο, κοντά στον Ιορδάνη, με τον συμπατριώτη και φίλο του Ιωάννη, αποφασίζει να επιστρέψει στη γενέθλια πόλη του. Πρόκειται για απόφαση που μόνο

<sup>127</sup> Ivanov 1995a, 10.

<sup>128</sup> Στο έργο *Τά κατά τόν ἀββᾶ Δανιήλ*.

<sup>129</sup> Λεόντιος Νεαπόλεως, *Ὁ Άγιος Συμεών ὁ διά Χριστόν σαλός*, κείμενο και μετάφραση εκδ. Το Περιβόλι της Παναγίας, Θεσσαλονίκη 1984.

λίγοι και εκλεκτοί μπορούν να αναλάβουν και πραγματώσουν, όπως μαρτυρεί ο διάλογος του Συμεών με τον συνασκητή του, τον οποίο προσπαθεί να πείσει να τον ακολουθήσει: «Πίστεψέ με, εγώ πια δεν μένω, αλλά με τη δύναμη του Χριστού πηγαίνω να εμπαίζω τον κόσμο». Και ο Ιωάννης του απαντά: «Όχι, αδελφέ μου καλέ, σε παρακαλώ στο όνομα του Κυρίου, μη μ' αφήσεις τον ταπεινό. Διότι εγώ δεν έφθασα σε τέτοιο μέτρο τελειότητας, για να μπορέσω να εμπαίξω τον κόσμο».

Η βιογραφία του Συμεών, αλλά και του Ανδρέα του διά Χριστόν σαλού (έζησε τον πέμπτο αιώνα μ.Χ.) βρῖθουν περιστατικών όπου, εκτός των μωρών, προσποιοῦνται και τους δαιμονισμένους. Συγγραφέας της ζωῆς του αγίου Ανδρέα φέρεται να είναι ο Νικηφόρος,<sup>130</sup> πρεσβύτερος του ναού της Αγίας Σοφίας και πνευματικός πατέρας του αγίου. Ο Ανδρέας ἦταν δούλος στην Κωνσταντινούπολη. Ένα βράδι, μετά από δαιμονική επίθεση στο έργο της προσευχής, βλέπει σε όραμα τον Χριστό να τον ασπάζεται και να τον καλεί στο πνευματικό έργο της σαλότητας, με τα εξής λόγια: *Από τῆς ἄρτι ἔση ἡμέτερος καί φίλος καί ἀδελφός γλυκύτατος. Τρέχε σὺν τόν καλόν ἀγῶνα γυμνός καί γενοῦ σαλός δι' ἐμέ.* Το πρῶι ο Ανδρέας, φοβισμένος για το όραμα και την κλήση που έλαβε από τον ίδιο τον Χριστό, επισκέπτεται τον Νικηφόρο και του διηγείται τα παράξενα γεγονότα. Εκείνος παρατηρεί: «Σκεφτήκαμε και οι δύο κι αποφασίσαμε να υποκριθεί τον τρελό και τον δαιμονισμένο ... ». Την επομένη σχίζει τον χιτώνα του με ένα μαχαίρι σαν επιληπτικός, προφέροντας λόγια ακατάληπτα και βγάζοντας κραυγές, όπως οι παράφρονες. Δένεται για τέσσερις μήνες σε ναό, όπου *τήν ἡμέρα τά νόθα αὐτοῦ, ὡς δῆθεν παραφρονῶν, ρήματα ὀμίλει τῇ δέ νυκτί ἐθρήνει καί προσηύχετο.* Αντίθετα με τους μυστικούς υπηρέτες του Θεού –οποιοσδήποτε μπορεί να γίνει, φθάνοντας στην αγιότητα–, ο Ανδρέας επιλέγεται από τον Θεό να τον υπηρετήσει ως σαλός διά Χριστόν.<sup>131</sup>

Οι διαφορές ανάμεσα στους βίους των ασκησάντων τη διά Χριστόν σαλότητα και την περιγραφή του Παλλάδιου είναι προφανείς. Οι πρώτοι μυστικοί υπηρέτες του Θεού αποτυπώνονται συγγραφικά ως ουδόλως υποψιαζόμενοι την ίδια τους την αγιότητα (σε μεταγενέστερες ιστορίες τη γνωρίζουν και πασχίζουν για την απόκρυψή της).<sup>132</sup> Η ιστορία του Ευφρόσυνου του μάγειρα –που βρίσκεται στο Γεροντικόν–,<sup>133</sup>

<sup>130</sup> Νικηφόρου Πατριάρχου, *Βίος αγίου Ανδρέου του διά Χριστόν σαλού. Όσιος Ανδρέας ο διά Χριστόν σαλός*, εκδ. Ι. Μ. Παρακλήτου, 22<sup>η</sup> έκδοση, Ωρωπός Αττικής 2009.

<sup>131</sup> Ivanov 1995a, 10.

<sup>132</sup> Ivanov 1995a, 14.

παραλλαγή της ιστορίας της Ισιδώρας, είναι η πρώτη που περιγράφει έναν υπηρέτη του Θεού, και η τελευταία που αναφέρεται σε μυστικές καλές πράξεις, αν και δεν αναφέρονται.<sup>134</sup> Ο άγιος Ευφρόσυνος –παρόμοια με την ιστορία του Παλλάδιου–, περιφρονούμενος ως ιδιώτης και αγράμματος, είχε διακόνημα στο μαγειρείο. Εκεί ζούσε ανάμεσα στη στάχτη και την καπνιά, υπομένοντας, χωρίς γογγυσμούς, τις βρισιές και τα χτυπήματα των άλλων μοναχών. Ο ηγούμενος της μονής, άνδρας μεγάλης αρετής, μετά από ολονύκτια προσευχή και σε έκσταση ευρισκόμενος, πληροφορήθηκε από τον Θεό ότι από τους μοναχούς του ανώτερος στην αρετή ήταν ο Ευφρόσυνος. Τότε, αφού τόν αδελφόν Εὐφρόσυνον κληθῆναι προσέταττεν, έπεσε στα πόδια του, ζήτησε την ευλογία του και διηγήθηκε στους αδελφούς της μονής τη θεία οπτασία. ... ο δέ νέος, μὴ φέρων τὰς ἐξ ἀπάντων τιμὰς τε καὶ ευφημίας, λάθρα ἐκ τῆς μονῆς ἐξελθὼν, ἀφανῆς γέγονε.

### **Ο ρόλος του θείου ανδρός**

Οι ιστορίες των ιερών σαλών μετατοπίζουν την προσοχή προς τα κομβικά εκείνα πρόσωπα –όπως γέροντες Πιτηρούμ και Δανιήλ– που αναγνωρίζουν την αγιότητά τους. Πρόκειται για ιδιαίτερους ανθρώπους, που λειτουργούν ως ενδιάμεσοι μεταξύ του σαλού και του κοινού του, μεταφράζοντας σε απλή γλώσσα τα αινιγματικά του μηνύματα: Η αποκρυπτογράφηση χρειάζεται την πνευματική διόραση.<sup>135</sup> Οι χριστιανοί βιογράφοι ακολουθούν την ιδέα του καινού ανθρώπου, ιδίως καθώς αυτή συνδέεται με την απέκδυση της θνητότητας και την ένδυση αθανασίας.<sup>136</sup> Ο καινός άνθρωπος παρέχει το υπόδειγμα για τον θείο άνδρα, που ορίζεται από την άποψη της «μεταμόρφωσης» του προσώπου του, μέσα από μια ασκητική πειθαρχία πλήρη Πνεύματος και μέσα από την ... Επιστροφή του Αδάμ στην έρημο, στον Ανακτημένο Παράδεισό του».<sup>137</sup>

Ο θείος ανήρ επενδύεται με τον ρόλο του αμερόληπτου μεσολαβητή στην έξοδο προς τον ουρανό. Η ζωή του χαρακτηρίζεται από θεαματικά κατορθώματα

---

<sup>133</sup> Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας, μτφρ. Σ. Αγουριδίη, Άρτος Ζωής, Αθήνα 1980, 677.

<sup>134</sup> Ivanov 1995, 14.

<sup>135</sup> Kobets 2007, 105.

<sup>136</sup> Miller 2003, 420. Πβ. ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, ... καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας (Προς Εφεσ 4:22–24) ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συννεσταυρώθη ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας (Προς Ρωμ 6:6).

<sup>137</sup> Peter Brown, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971–1997», *Journal of Early Christian Studies*, 6, 1998, 371.



εξαγνισμού, καθώς είναι ο άνθρωπος που έχει νικήσει το σώμα του, αποκτώντας εξουσία πάνω στους δαίμονες, άρα και πάνω στις ασθένειες και τα στοιχεία της φύσης, εκδηλώσεις και διαταραχές ενός υλικού κόσμου που κυβερνάται από τους δαίμονες.<sup>138</sup> Για τους πιστούς, ο θείος ανήρ είναι εκείνος που μπορεί να σταθεί εκτός οικογενειακών δεσμών και οικονομικών συμφερόντων: Δεν οφείλει στην κοινωνία τίποτε.<sup>139</sup> Η πλέον αξιοθαύμαστη θέση που κατέχει στα συναισθήματα της ύστερης αρχαιότητας είναι από τα πιο χαρακτηριστικά στοιχεία της, καθιστώντας την εντελώς ιδιαίτερη φάση της θρησκευτικής ιστορίας.<sup>140</sup> «Η θέα και μόνο ενός αγίου ήταν συγκλονιστική εμπειρία ... . Τα πάντα στο πρόσωπο του αγίου, ακόμα και η ακίνητη στάση του, συμπύκνωναν τις ανεκπλήρωτες ανάγκες μιας ιδιαίτερα ανταγωνιστικής κοινωνίας».<sup>141</sup>

Στη μετάβαση από τον κλασικό πολιτισμό στον κόσμο της ύστερης αρχαιότητας –και την ευδιάκριτη αλλαγή στην πρόσληψη του ανθρώπινου προσώπου–, το φαινόμενο του θείου ανδρός τον τρίτο και τον τέταρτο μεταχριστιανικό αιώνα σήμανε το πέρασμα της πνευματικής δύναμης από την παραδοσιακή κοινότητα και τους θεσμούς της σε μεμονωμένους ανθρώπινους παράγοντες.<sup>142</sup> Από τις πιέσεις της αρχαίας πόλης αναδύεται το άτομο ως αυτόνομη προσωπικότητα, ενώ η μεταβολή στην αντίληψη καθίσταται εντονότερη, όταν –με την αναχώρηση– αποκόπτεται εντελώς από την κοινωνική δομή της αρχαίας πόλης.<sup>143</sup> Οι αγιολογικές πηγές της ασκητικής γραμματείας αφενός αποκρυσταλλώνουν τα συναισθήματα γύρω από τον θείο άνδρα, αφετέρου συμμετέχουν στη διαδικασία διαμόρφωσης ανθρώπων, δηλαδή δημιουργούν και παρέχουν νέες ταυτότητες και τις ταξινομήσεις με τις οποίες μπορούν ν' αξιολογηθούν η συμπεριφορά και η συμμόρφωση σε πρότυπα.<sup>144</sup>

Ο Παλλάδιος ουσιαστικά αφιερώνει μόνον τους λίγους πρώτους στίχους στην περιγραφή της ιερής σαλότητας της Ισιδώρας. Κεντρικό ρόλο αναγνωρίζει στο πρόσωπο του αββά Πιτηρούμ, η εμφάνιση του οποίου στην ιστορία λειτουργεί καταλυτικά για τα γεγονότα. Χωρίς να χρησιμοποιήσει διδακτισμό, ο συγγραφέας

<sup>138</sup> Brown 2000, 114.

<sup>139</sup> Brown 2000, 138.

<sup>140</sup> Brown 2000, 157.

<sup>141</sup> Brown 2000, 149.

<sup>142</sup> Robert Kirscher, «The vocation of holiness in late antiquity», *Vigiliae Christianae*, 38, 2, 105–24, 1984, 105 (στο εξής: Kirscher 1984).

<sup>143</sup> Kirscher 1984, 105.

<sup>144</sup> Teresa M. Shaw, «Askesis and the Appearance of Holiness», *Journal of Early Christian Studies*, 6, 3, 485–99, 1998, 485.

έχει καταφέρει, με την ιστορία του, να προκαλέσει μια ισχυρή εμπειρία συναισθηματικού κλονισμού, προϋπόθεση για την αμφισβήτηση παγιωμένων αξιών και απόψεων. Άλλωστε, *ὁ μέγας διδάσκαλος διδάσκει τους αποστόλους οὐ τῆ εὐλεξία ... ἀλλὰ τῆ εὐλαβεία τοῦ ἡθους*<sup>145</sup> οὐ γὰρ αἱ λέξεις ἢ αἱ συλλαβαὶ εἰσι διδασκαλία, ἀ ἔχουσιν ἐνίοτε καὶ οἱ ἐπὶ πλείστον φαῦλοι· ἀλλὰ τὰ τοῦ ἡθους κατορθώματα,<sup>146</sup> υποστηρίζει ο συγγραφέας στην επιστολή του προς τον Λαύσο, προιδαίζοντας τον αναγνώστη για τις ρητορικές στρατηγικές που θα συναντήσει στις ιστορίες του.

### «Ἐγὼ τοίνυν ὁ καὶ τῆ γλώττῃ ἀπαίδευτος». Η φωνή του Παλλάδιου

Στο προοίμιο του *Λαυσαϊκού* ανιχνεύει κανείς τις προθέσεις του συγγραφέα, που υπαγορεύουν τις ρητορικές δομές –τα χαρακτηριστικά μέσα ή τρόπους και τόπους έκφρασης– της υπό μελέτη ιστορίας. Όλα τα ιερά κείμενα υποβάλλουν μια εσωτερική ανάγνωση, μια διερεύνηση πίσω από τις λέξεις, για την αποκάλυψη λανθανόντων μυστικών στα οποία υποφώσκει ένα εσωτερικό ψυχολογικό νόημα, που προκαλεί και προσκαλεί τον αναγνώστη στην αλήθεια του. Η πράξη της αφήγησης εκκινεί από το ακροατήριο, το πλαίσιο, αλλά και τους σκοπούς για τους οποίους λέγεται η ιστορία: Βασίζεται στην αλλαγή, την αναθεώρηση και τη διαφορετική άποψη, ως συστατικό στοιχείο της ζωής.<sup>147</sup>

Η *Λαυσαϊκή Ιστορία* ανήκει στο αγιολογικό είδος και απηχεί τα ταξίδια του Παλλάδιου στην αιγυπτιακή έρημο, κατά τα οποία επισκέπτεται τους ονομαστούς πατέρες –μοναχούς και ερημίτες–, παρατηρεί τη ζωή τους και ακούει τις ιστορίες τους.<sup>148</sup> Η συγγραφική πρόθεση δηλώνεται με την έναρξη του προοιμίου του *Λαυσαϊκού*:<sup>149</sup> *Ἐν ταύτῃ τῇ βίβλῳ ἀναγέγραπται ἐνάρετος ἄσκησις καὶ θαυμαστὴ βίου διαγωγή τῶν μακαρίων καὶ ἁγίων πατέρων μοναχῶν καὶ ἀναχωρητῶν τῶν ἐν*

<sup>145</sup> Palladius Scr. Eccl., *Epistula ad Lausum*. Αντίγραφον ἐπιστολῆς γραφείσης Λαύσω πραιποσίτῳ παρὰ Παλλαδίῳ ἐπισκόπου. C. Butler, *The Lausiatic history of Palladius*, τ. 2, Cambridge Univ. Press, Κέμπριτζ 1904 (ανατ. Χίλδεσχαϊμ: Olms, 1967): 6–7.

<sup>146</sup> Palladius Scr. Eccl., *Epistula ad Lausum*. Αντίγραφον ἐπιστολῆς γραφείσης Λαύσω πραιποσίτῳ παρὰ Παλλαδίῳ ἐπισκόπου. C. Butler, *The Lausiatic history of Palladius*, τ. 2, Cambridge Univ. Press, Κέμπριτζ 1904 (ανατ. Χίλδεσχαϊμ: Olms, 1967): 6–7.

<sup>147</sup> P. C. Phan, «The wisdom of holy fools in postmodernity», *Theological Studies*, 62, 4, 730–52, 2001, 734.

<sup>148</sup> Minets 2008, 22–23.

<sup>149</sup> Palladius Scr. Eccl., *Prooemium ad historiam Lausiacam [Sp.]*. Προοίμιον τοῦ βίου τῶν ἁγίων πατέρων. C. Butler, *The Lausiatic history of Palladius*, τ. 2, Cambridge Univ. Press, Κέμπριτζ 1904 (ανατ. Χίλδεσχαϊμ: Olms, 1967): 3–5.

τῆ ἐρήμῳ, πρὸς ζῆλον καὶ μίμησιν τῶν τὴν οὐράνιον πολιτείαν ἐθελόντων κατορθοῦν καὶ τὴν εἰς βασιλείαν οὐρανῶν ἄγουσαν βουλομένων ὁδεύειν ὁδόν. Δεδομένου ὅτι ἡ ἐν λόγῳ συγγραφή παράγεται στα πολιτισμικά συμφραζόμενα του πέμπτου μεταχριστιανικού αἰώνα, εγείρονται ζητήματα αναφορικά με το πλαίσιο συγκρότησης του χριστιανικού λόγου και των ιδανικών χριστιανικής ζωής, στο οποίο συμμετέχουν οι χριστιανοί βιογράφοι της ὑστερης αρχαιότητας. Η αγιολογία μπορεί να χαρακτηριστεί ως αναπαράσταση της εξιδανικευμένης χριστιανικής βιογραφίας, η χριστιανική ἀλήθεια στην πράξη: Μέσα από τον βίο των αγίων, οι χριστιανοί μπορούσαν να παρουσιάσουν μια εικόνα της ζωής που μιμείται τον Χριστό.<sup>150</sup>

Στη μετάβαση από τον παγανισμό και τον αρχαίο ελληνο-ρωμαϊκό πολιτισμό στον χριστιανισμό, η στήριξη προς την κοσμοθεωρία του παρέχεται και από αφηγήματα που προβάλλουν τον ιδανικό τρόπο ζωής και αξίες του ασκητισμού.<sup>151</sup> Προφορικές παραδόσεις και ιερά κείμενα λειτουργούν, συχνά, ως οδικοί χάρτες προς τη νέα ταυτότητα, διαδραματίζοντας καίριο ρόλο στη διάδοση ασκητικών πεποιθήσεων και πρακτικών.<sup>152</sup> Επιπλέον, οι χριστιανοί βιογράφοι της ὑστερης αρχαιότητας δεν αποτυπώνουν, απλώς, τον κόσμο των ασκητών, αλλά συμμετέχουν σ' αυτόν, εγγράφονται στο κείμενο, προσπαθώντας να ασκήσουν τις αρετές μέσω της γραφής: Απεικονίζοντας τους αγίους, ελπίζουν να τους μοιάσουν.<sup>153</sup> Στόχος τους είναι, απευθυνόμενοι σε ευρύ κοινό, να κοινωνήσουν αρετές, μιμούμενοι, μέσω της αναπαράστασης, τους χαρακτήρες τους: Μέσα από την παραγωγή κειμένων, οι συγγραφείς διαμορφώνουν τον εαυτό τους.<sup>154</sup>

Στην έναρξη του προοιμίου και το κλείσιμο της επιστολής προς τον Λαύσο – την οποία ο συγγραφέας παραθέτει πριν ξεκινήσει την αφήγηση των ιστοριών του–, αποκαλύπτει τους σκοπούς του έργου του: *δεῖ γὰρ τὴν κατὰ θεὸν ἀσκουμένην ψυχὴν ἢ μανθάνειν πιστῶς ἂ οὐκ οἶδεν, ἢ διδάσκειν σαφῶς ἂ ἔγνω.*<sup>155</sup> Η ακρίβεια και η σαφήνεια στο ἔργο που αναλαμβάνει να φέρει εις πέρας ο Παλλάδιος φαίνεται να τον απασχολούν, αν και, εκ προοιμίου, σεμνύνεται να θεωρεί τον εαυτό του ανεπαρκώς

<sup>150</sup> Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Univ. of California Press, Μπέρκλεϊ 1991 (στο εξής: Cameron 1991).

<sup>151</sup> Βλ. Minets 2008.

<sup>152</sup> Derek Krueger, «Hagiography as an Ascetic Practice in the Early Christian East», *The Journal of Religion*, 79, 2, 216–32, 1999, 217 (στο εξής: Krueger 1999).

<sup>153</sup> Krueger 1999, 217, 218.

<sup>154</sup> Krueger 1999, 232.

<sup>155</sup> Palladius Scr. Eccl., *Epistula ad Lausum*. Αντίγραφον ἐπιστολής γραφείσης Λαύσω πραιποσίτῳ παρὰ Παλλαδίῳ ἐπισκόπου. C. Butler, *The Lausiaca history of Palladius*, τ. 2, Cambridge Univ. Press, Κέμπριτζ 1904 (ανατ. Χίλδεσχαϊμ: Olms, 1967): 6–7.

διατελούντα για την παραγωγή ενός κειμένου που θα αναπαριστά μια ζωή αγιότητας: *Εγὼ τοίνυν ὁ καὶ τῇ γλώττῃ ἀπαίδευτος καὶ πνευματικῆς γνώσεως ἀκροθιγῶς πως γευσάμενος καὶ τοῦ καταλόγου τῶν ἁγίων πατέρων πνευματικοῦ βίου ἀνάξιος.*<sup>156</sup>

Παρ' ὅλο που ο συγγραφέας παρουσιάζει τον εαυτό του ανάξιο των μεγάλων ασκητικῶν μορφῶν, ἀρχάριο περὶ τα πνευματικά και ανεπαρκῆ γλωσσικά για ν' ἀναλάβει το καθήκον –για το οποίο χρειάζονται τόσο ἡ ἐξῶθεν σοφία ὅσο και πνευματικὴ σύνεση–, ἐν τούτοις το ἐπιχειρεῖ, ἀφενὸς εὐλαβούμενος τὴν ἀρετὴ του εὐλογημένου Λαύσου (*καταιδεσθεὶς πρῶτον τὸ σπουδαῖον τῆς ἀρετῆς τοῦ εἰς ταύτην τὴν ἐπιταγὴν ἡμᾶς διεγείραντος*)<sup>157</sup>, ἀφετέρου ὑπακούοντας σε μιὰ αἴσθησι κλήσις. Προετοιμαζόμενος να ἀφηγηθεῖ τα ἔργα ἁγίων ἀνδρῶν και γυναικῶν, ὁ Παλλάδιος –ἀκολουθώντας μιὰ πρακτικὴ που συνηθίζεται ἀπὸ χριστιανούς βιογράφους σε προλόγους και ἐπιλόγους τῶν ἔργων τους– ἐπιλέγει μιὰ αὐτο-υποτιμητικὴ δήλωσι, ἐν ὄψει του ἐγχειρήματος να ζωντανέψει τις πράξεις ἁγίων μορφῶν του μοναχικοῦ βίου, ἀσκητικοῦ και κοινοβιακοῦ.<sup>158</sup> Στὸ πλαίσιο μιὰς ρητορικῆς τῆς περιπόθητης ταπεινώσις, ὁ συγγραφέας, ἀποφεύγοντας τὴν υπερηφάνεια και τὴν αὐτο-ἐπιβεβαίωσι, παραδίδει τὴν ἐξουσία στὸ ἴδιο τὸ κείμενο: Ταπεινώνοντας ἐπισημῶς τὸ ἔργο του, ἐφιστᾶ τὴν προσοχὴ σε αὐτό.<sup>159</sup> Ὑποτιμώντας τὸ ὕφος, ἐπικεντρώνεται στὸ περιεχόμενο, για να τὸ καταστήσει ἀντικείμενο για προβληματισμό: Τὸ ταπεινὸ ὕφος, ἀπηχώντας τὴν ἀσκησι του ἴδιου του συγγραφέα, μεταμορφώνει τὸ κείμενο, που γίνεται ἐπέκτασι του ἠθους του.<sup>160</sup>

Πρόθεσι του συγγραφέα φαίνεται πως εἶναι να ἐπηρεάσει τους ἄλλους: Να βοηθήσει στὴν ἐνδυνάμωσι τῆς πίστις, τὴν αὐτοδιόρθωσι και τὴν ἀντιμετώπισι τῶν ἀδυναμιῶν. *ἀδίδακτος γὰρ ἐστὶ μόνος ὁ τῶν ὅλων θεός,*<sup>161</sup> γράφει στὴν ἀρχὴ τῆς λαυσαϊκῆς ἐπιστολῆς. Ἀφοσιωμένος στὴν πνευματικὴ διδασκαλία, συμβάλλει στὴν ἀσκησι τῆς εὐαισθησίας τῶν ἀναγνωστῶν του, ὥστε να μάθουν ν' ἀκούν τὸν κόσμον ἀπαλλαγμένοι ἀπὸ τὴν ἡγεμονία του ἐγῶ. Ἰσιδώρα και ἀββάς Πιτηρούμ

<sup>156</sup> Palladius Scr. Eccl., *Prooemium ad historiam Lausiacam* [Sp.]. Προοίμιον τοῦ βίου τῶν ἁγίων πατέρων. C. Butler, *The Lausiatic history of Palladius*, τ. 2, Cambridge Univ. Press, Κέμπριτζ 1904 (ἀνατ. Χίλδεσχαϊμ: Olms, 1967): 3–5.

<sup>157</sup> Palladius Scr. Eccl., *Prooemium ad historiam Lausiacam* [Sp.]. Προοίμιον τοῦ βίου τῶν ἁγίων πατέρων. C. Butler, *The Lausiatic history of Palladius*, τ. 2, Cambridge Univ. Press, Κέμπριτζ 1904 (ἀνατ. Χίλδεσχαϊμ: Olms, 1967): 3–5.

<sup>158</sup> Krueger 1999, 216.

<sup>159</sup> Krueger 1999, 221, 228.

<sup>160</sup> Krueger 1999, 230.

<sup>161</sup> Palladius Scr. Eccl., *Epistula ad Lausum*. Ἀντίγραφον ἐπιστολῆς γραφείσις Λαύσω πραιποσίτω παρὰ Παλλάδιου ἐπισκόπου. C. Butler, *The Lausiatic history of Palladius*, τ. 2, Cambridge Univ. Press, Κέμπριτζ 1904 (ἀνατ. Χίλδεσχαϊμ: Olms, 1967): 6–7.

αναδεικνύονται, με τη φωνή και τη λειτουργία που τους δανείζει ο συγγραφέας, σε πνευματικούς δασκάλους, καλοσύνης και ταπείνωσης η πρώτη, σεβασμού και συμπόνιας ο δεύτερος. Η ευκαιρία που δίνει στους χαρακτήρες του ο συγγραφέας για επανεξέταση και διορθωτική δράση οδηγεί σε αναδιοργανωμένη οπτική νοήματος. Ο κλονισμός και τα ισχυρά συναισθήματα που προκαλεί το αφήγημα εκβάλλουν στην ενίσχυση της πνευματικότητας των αναγνωστών, οι οποίοι στους ήρωες του έργου προβάλλουν πτυχές του εαυτού τους.

Ήδη από το προοίμιο του *Λαυσαϊκού*,<sup>162</sup> ο συγγραφέας δηλώνει ότι *ἀναλογισάμενος δὲ καὶ τὴν τῶν ἐντυγχανόντων ὀφέλειαν* θέλησε με ὅλη του την προαίρεση να περιγράψει, με συντομία, τις πράξεις, τους αγώνες και τα γενναία κατορθώματα όχι μόνο μεγάλων ασκητών και ερημιτών, *ἀλλὰ καὶ γυναικῶν μακαρίων καὶ εὐσχημόνων ἄκραν πολιτείαν ἐξασκησασῶν*. Τους αγωνιστές αυτούς αξιώθηκε *αὐτοπροσώπῳ θεᾶ ἰδεῖν*, ενώ, για όσους είχαν φύγει από τη ζωή και δεν πρόλαβε να γνωρίσει, βεβαιώθηκε *παρὰ θεοφόρων ἀθλητῶν τοῦ Χριστοῦ*. Κλείνει δε το προοίμιο με αναφορά στη μητέρα της υπερηφάνειας, την κενοδοξία, εξαιτίας της οποίας κάποιοι αγωνιστές έχασαν τους κόπους τους, *ἀλλὰ ἡ εὐσπλαγχνία τοῦ Θεοῦ τοὺς ἐπανάφερε στον πρότερον ... ἐνάρετον βίον*.

Αφενός, η μοναχική οδοιπορία συνδέεται με την ελευθερία, που παρέχει τα μέσα για βαθιά, προσωπική αλλαγή, αφετέρου οι ιστορίες από την καθημερινή ζωή που αποτυπώνουν οι ασκητικές πηγές δείχνουν στον χριστιανικό κόσμο τη δύναμη του Θεού στη ζωή των ανθρώπων που υποφέρουν.<sup>163</sup> Η αντοχή και το θάρρος των μαρτύρων διαχωρίζονται από το φυσιολογικό ανθρώπινο θάρρος και την απλή σωματική δύναμη και αντοχή.<sup>164</sup> Ο συγγραφέας παρουσιάζει την Ισιδώρα να φέρεται, ως υπάκουη δούλη του Θεού, στο όνομά του με τέτοιο τρόπο, ώστε οι υπόλοιπες αδελφές να τη χαρακτηρίζουν τρελή. Προσωποποιεί το αόργητον, το οποίο από την αρχή του έργου –προοιμιακή επιστολή προς τον Λαύσο– ο Παλλάδιος σπεύδει να παραθέσει στα *τοῦ ἥθους κατορθώματα*, στηρίζοντάς το με ευαγγελική αναφορά: *Μάθετε ἀπ' ἐμοῦ ὅτι πρᾶός εἰμι καὶ καθαρός [αντί ταπεινός] τῇ καρδίᾳ* (Ματθ

<sup>162</sup> Palladius Scr. Eccl., Prooemium ad historiam Lausiacam [Sp.]. *Προοίμιον τοῦ βίου τῶν ἁγίων πατέρων*. C. Butler, *The Lausiaca history of Palladius*, τ. 2, Cambridge Univ. Press, Κέμπριτζ 1904 1904 (ανατ. Χίλδεσχαϊμ: Olms, 1967): 3–5.

<sup>163</sup> J. Conrad, *Egyptian and Syrian Asceticism in Late Antiquity. A Comparative Study of the Ascetic Idea in the Late Roman Empire during the Fourth and Fifth Centuries*, 1–24, 11, [http://userwww.sfsu.edu/~epf/journal\\_archive/volume\\_IV\\_no\\_2\\_-\\_sp\\_1995/conrad\\_j.pdf](http://userwww.sfsu.edu/~epf/journal_archive/volume_IV_no_2_-_sp_1995/conrad_j.pdf) (τελευταία πρόσβαση: 10/01/12) (στο εξής: Conrad 1995).

<sup>164</sup> Conrad 1995, 11–12.

11:29). Αφηγήματα σαν αυτό, γραμμένα από μοναχούς για μοναχούς, αλλά και για ευρύτερο κοινό χριστιανών, καλούν τους αναγνώστες –σε μια λυτρωτική διαδικασία– να ταυτιστούν με τους χαρακτήρες, να μεταμορφωθούν και να ελευθερωθούν.

Οι επανειλημμένες αναφορές του συγγραφέα σε παραθέματα της *Καινής Διαθήκης* οδηγούν στην έννοια της διακειμενικότητας, και την εξέταση του τρόπου με τον οποίο το γραπτό έργο συνομιλεί με την προγενέστερη γραμματειακή παράδοση· εν προκειμένω, πώς θεμελιώδη ζητήματα και έννοιες του χριστιανικού λόγου αναπτύσσονται και μετασχηματίζονται.<sup>165</sup> Αν «κάθε κείμενο κατασκευάζεται ως μωσαϊκό παραθεμάτων ... [και] είναι η απορρόφηση και μεταμόρφωση ενός άλλου»,<sup>166</sup> το κείμενο που γράφεται εξαρτάται, σε πολύ μεγάλο βαθμό, από τα κείμενα που έχει διαβάσει και χρησιμοποιήσει προηγουμένως ο συγγραφέας. Η ιστορία του Παλλάδιου οριοθετείται από τις συντεταγμένες της μοναστικής γραμματείας της ύστερης αρχαιότητας. Οι πρώτοι χριστιανοί συγγραφείς, γράφοντας για τα ιδανικά της παραδειγματικής χριστιανικής ζωής, βασίζονται, κατά κύριο λόγο, στη *Βίβλο* ως πηγή για ιδέες, εικόνες και πρόσωπα.<sup>167</sup> Ως εκ τούτου, ο συγγραφέας, μέσω αναφορών στην *Καινή Διαθήκη*, στηρίζει τις ιδέες που παρουσιάζει, τις οποίες οι χαρακτήρες του πραγματώνουν: Οι περιγραφές των γεγονότων διατυπώνονται με βιβλικούς όρους.<sup>168</sup> Στην ιστορία της Ισιδώρας, εισάγει το χωρίο από την *Καινή Διαθήκη* με τη φράση *ἔργω πληροῦσα τὸ γεγραμμένον*, συνδέοντας το παρόν στο οποίο ζει και ενεργεί η ηρωίδα του με το βιβλικό παρελθόν.

### **«δεῖ γὰρ ... ἢ μανθάνειν πιστῶς ... ἢ διδάσκειν σαφῶς». Ὑποκείμενες διαθέσεις της ιστορίας**

Η αναζήτηση τεχνικών γραφής στα χριστιανικά αφηγήματα της ύστερης αρχαιότητας αφήνει να διαφανούν αποχρώσεις που, επιφανειακά, δεν γίνονται αισθητές. Ενώ, σε πρώτο επίπεδο, κεντρικό πρόσωπο της ιστορίας παρουσιάζεται η μοναχή Ισιδώρα, γύρω από την οποία δομείται φαινομενικά η πλοκή, σε δεύτερο επίπεδο διαβλέπει κανείς ότι η μορφή του αββά Πιτηρούμ την επισκιάζει, όπως η αφήγηση του Σωφρόνιου επικεντρώνεται στον αββά Ζωσιμά. Στις ιστορίες, οι δύο αναχωρητές πείθονται, μετά τη συνάντηση με τις δύο γυναίκες, ότι τους ξεπερνούν στην αρετή.

<sup>165</sup> Βλ. Minets 2008.

<sup>166</sup> Julia Kristeva, «Word, Dialogue, & Novel», στο J. Kristeva Reader, Columbia Univ. Press, Νέα Υόρκη 1986, 37.

<sup>167</sup> Βλ. Cameron 1991.

<sup>168</sup> Βλ. Minets 2008, 47–48, 56.

Παρόμοια με τον μοναχό που, γνωρίζοντας τη Μαρία, ανακαλύπτει πράγματα που δεν έβλεπε, οι ήρωες του Παλλάδιου παρατηρούν ένα φαινόμενο, ερμηνεύουν μια συμπεριφορά, αποκαλύπτοντας, εν τέλει, τις ανεπάρκειες του εαυτού τους.

Στις απορίες που δημιουργεί ο συγγραφέας με την πολυφωνία των ερμηνειών –που κρύβουν και το βαθύτερο νόημα– έγκειται η γοητεία της ιστορίας του. Εάν το ενδιαφέρον βρισκόταν στο γιατί της υπόθεσης, ο φακός θα εστίαζε στην αντικειμενική αλήθεια, τη μία και μοναδική πραγματικότητα. Επειδή, όμως, η υπόρρητη κινητήρια δύναμη είναι το πώς της ιστορίας, η έμφαση δίδεται στις διαφορετικές εκδοχές και προσεγγίσεις, για ν' αποκαλυφθεί κάτι νέο κάθε φορά. Μέσω των διαφορετικών οπτικών και της κοινωνίας με τους άλλους, καταδεικνύεται η κατασκευή πραγματικότητων, από τις οποίες υπάρχει δυνατότητα διαφυγής. Ο αββάς αναζητεί διαφυγή σε ανώτερα επίπεδα πνευματικότητας, οι μοναχές χρειάζονται να ειρηνεύσουν, η Ισιδώρα διαφεύγει από τη μοναστική αδελφότητα προς άγνωστη κατεύθυνση. Η κίνηση και όχι η στασιμότητα διατηρεί την πνευματική φλόγα, τόσο σε προσωπικό όσο και σε κοινοτικό επίπεδο.

Αυτή τη διαφυγή και το εσωτερικό ταξίδι –αντίδοτο στον εφησυχασμό– επιζητεί, ίσως, ο συγγραφέας, ο οποίος, κατά το παρελθόν, έχει διαμείνει δέκα χρόνια στην έρημο, γράφει δε το *Λαυσαϊκόν* είκοσι περίπου χρόνια μετά το τέλος της μακράς του περιήγησης. Πρέπει να είναι ισχυρή η ώθηση, με τις ιστορίες του, να βάλει σε τάξη σκέψεις και εμπειρίες, το καταστάλαγμα της γνώσης και της σοφίας που αποκόμισε από την πολύχρονη συναναστροφή με ερημίτες, μοναχούς και ασκητές στον κόσμο. Τώρα που βρίσκεται μακριά από τον χώρο ή τον χρόνο των αγίων, το κείμενό του προσφέρεται στη θέση του σώματός τους,<sup>169</sup> τους αγγίζει με τις λέξεις του. Δίνοντας σάρκα και οστά στους ήρωές του, αναγνωρίζει σε όλους στοιχεία του εαυτού του, προβάλλοντας προσωπικά πάθη, ανάγκες, επιθυμίες και αδυναμίες. Μέσω της αφήγησης, και στη ρητορική της ταπείνωσης, μετατοπίζει τη φωνή από τον ίδιο στον ήρωά του, ο οποίος αναπαριστά τη διδασκαλία που ο ίδιος επιθυμεί να κοινωνήσει.<sup>170</sup>

Αν Πιτηρούμ και Ζωσιμάς αναμετρώνται με τις αυταπάτες τους, μέσω της ιστορίας του ο Παλλάδιος αναμετράται, ίσως, με τους δικούς του δαίμονες, αναζητεί τη δική του εξιλέωση από τη ματαιοδοξία, προσβλέπει στην καθοδήγηση από τον δικό του αββά Πιτηρούμ. Ο συγγραφέας δίνει ζωή στους ήρωες, κι εκείνοι τον

---

<sup>169</sup> Krueger 1999, 218.

<sup>170</sup> Krueger 1999, 226.

αφήνουν να τους υποδυθεί. Αφηγούμενος την ιστορία εκείνης που υποκρινόταν τη σαλή, ο Παλλάδιος υποδύεται ο ίδιος τον διά Χριστόν σαλό, συμμετέχοντας κειμενικά στην ασκητική απεικόνιση της αγίας του.<sup>171</sup> Κι επειδή οι άγιοι επιδιώκουν την ανωνυμία, αλλά στο τέλος ο Θεός τους κάνει γνωστούς, ο συγγραφέας φέρνει στο φως την αρετή και τα έργα τους, ώστε οι άλλοι να μπορέσουν να μάθουν και να ωφεληθούν – όπως αποκαλύπτουν τα σχετικά αφηγήματα.<sup>172</sup>

Ο χαρακτήρας της Ισιδώρας φαίνεται να έχει ειδική λειτουργία στο αφήγημα του *Λαυσαϊκού*. Ο ρόλος της ως αφοσιωμένης δούλης υπηρετεί την αποκάλυψη κάποιας ανώτερης αλήθειας σε όσους εκτίθενται στην παρουσία της.<sup>173</sup> Με τη χρήση έντονων αντιθέσεων ανάμεσα στους χαρακτήρες, ο συγγραφέας τονίζει τη θετική ιδέα με το αρνητικό παράδειγμα, και το αντίστροφο.<sup>174</sup> Η σε ακραίο βαθμό ταπείνωση της Ισιδώρας δεν θα γινόταν το ίδιο αισθητή, αν δεν περιγραφόταν σε αντιπαράθεση με την ιδιαίτερη σκληρότητα των μοναζουσών. Το αρνητικό παράδειγμα των τελευταίων δεν θα απεικονιζόταν τόσο ζωντανά, αν δεν συναντούσε την ταπεινή μορφή της σαλής. Ο Παλλάδιος, όπως και ο Σωφρόνιος στον βίο της Μαρίας, επικεντρώνεται όχι μόνο στην εικόνα του ενάρετου ανθρώπου, αλλά και σ' εκείνη του αμαρτωλού, ώστε οι αναγνώστες, κάνοντας αναφορά στα παραδείγματα των σκληρόκαρδων αδελφών και της πόρνης Μαρίας, αντίστοιχα, να διακρίνουν τις αδυναμίες στη δική τους ζωή.

Ανεξαρτήτως του σταθερά αιωρούμενου ερωτήματος αν η Ισιδώρα είναι αγία ή ψυχικά ασθενής, υποκρινόμενη ή ανυπόκριτη παράφρων, η παρουσία της λειτουργεί ως βαρόμετρο της πνευματικής υγείας των ανθρώπων που την περιβάλλουν, ως διαρκής υπενθύμιση των υποχρεώσεών τους.<sup>175</sup> Η φαινομενική ή πραγματική τρέλα της φέρει τις μοναχές αντιμέτωπες με την αποκάλυψη της δικής τους πνευματικότητας: Το διφυές της σαλής ύπαρξης –ιερότητα ή απόκλιση– τις οδηγεί στη γνώση του αληθινού εαυτού, δηλαδή στη συναίσθηση της αμαρτίας. Η παρεπόμενη μετάνοια, ως αλλαγή νοός –συμφιλίωση και επαναπροσανατολισμός–, συνδέεται με τα θεραπευτικά αποτελέσματα της κάθαρσης. Ο Παλλάδιος, απηχώντας, με το αφήγημά του, τη μεταβολή συνείδησης, οδηγεί τον σημερινό αναγνώστη, συνειρμικά, στην έννοια της μετασηματιζουσας μάθησης, που αλλάζει, δραματικά και μόνιμα, τον τρόπο ύπαρξης στον κόσμο: Το βίωμα της βαθιάς μεταβολής

---

<sup>171</sup> Krueger 1999, 223.

<sup>172</sup> Krueger 1999, 227.

<sup>173</sup> Kobets 2007, 96.

<sup>174</sup> Βλ. Minets 2008, 66.

<sup>175</sup> Kobets 2007, 96.



συνδέεται με την κατανόηση τόσο του εαυτού όσο και των σχέσεων με τους άλλους.<sup>176</sup> Φαίνεται πως αυτό είναι το κομβικό μήνυμα που θέλει να επικοινωνήσει ο συγγραφέας: Η στιγμή της αποκάλυψης, και της μεταστροφής που ακολουθεί, είναι η κεντρική σκηνή του αφηγήματος. Έχει τη μεγαλύτερη έκταση, αμεσότητα και δραματικότητα απ' όλες. Αντίθετα, δεν αναφέρονται οι πράξεις αρετής του αββά Πιτηρούμ, που είναι το καταλυτικό πρόσωπο στην ιστορία.

Επιπλέον, διαφαίνεται και κάποια άλλη διάθεση του συγγραφέα: Η απροσδόκητη αναγνώριση για την Ισιδώρα και η απολύτρωση για τις μοναχές δεν προέρχονται από πρόσωπο που ανήκει στην αδελφότητα. Η σωτηρία έρχεται από έναν αναχωρητή της ερήμου. Αυτός είναι που υποδεικνύει την ιδανική κοινοβιακή ζωή, όπως ήταν η Μαρία η Αιγυπτία που συνέβαλε στην αποκατάσταση της μοναστικής τάξης στην αδελφότητα του Ζωσιμά. Για να στηρίξει την αλήθεια της, η ιστορία επιλέγει το πρόσωπο του αββά, που προκαλεί την υπάρχουσα ιεραρχία, συμβάλλοντας στη διόρθωση και τη σοφία της κοινότητας. Με τη δυναμική του παρέμβαση, επιφέρει την ισορροπία που παρεμπόδιζε η δυσαρμονία ανάμεσα στην πνευματική ατμόσφαιρα του μοναστικού χώρου και τις πεποιθήσεις και τη συμπεριφορά των αδελφών. Παρουσιάζεται από τον συγγραφέα ως ο μόνος χαρακτήρας που διακρίνει την αγιότητα της Ισιδώρας, απέχοντας ιδεολογικά από τις παριστάμενες μοναχές. *οί γάρ κρείττους ἐν γνώμη καὶ ἀρετῇ τοὺς ἐλαττουμένους ἐν γνώσει διδάσκουσιν*,<sup>177</sup> εξηγεί ο συγγραφέας στην επιστολή προς τον Λαύσο, προτού αρχίσει να αφηγείται τις ιστορίες του.

Ο άγγελος στην ιστορία του Παλλάδιου θα μπορούσε να συμβολίζει το χάρισμα του αββά Πιτηρούμ: Είναι προικισμένος με την ικανότητα διάκρισης των πνευμάτων (συλλογισμών και καρδιακών προθέσεων) ή την αρετή της διάκρισης – που αποτρέπει από υπερβολική ή εσφαλμένη κρίση,<sup>178</sup> ώστε γίνεται η γέφυρα για να περάσουν οι μοναχές στον δρόμο που θέλει ο Θεός για την κοινότητα. Ο φωτισμός επιφέρει επίγνωση και αντιμετώπιση των ψυχικών αδυναμιών. Ο αββάς Πιτηρούμ (ή ο Παλλάδιος μέσω του ήρωά του) επιπλήττει την κοινότητα για την απορριπτική και

<sup>176</sup> Βλ. George J. Sefa Dei, «Spiritual knowing and transformative learning», NALL Working Paper 59, 2002, 1.

<sup>177</sup> Palladius Scr. Eccl., *Epistula ad Lausum*. Αντίγραφον ἐπιστολῆς γραφείσης Λαύσω πραιποσιτω παρὰ Παλλάδιου ἐπισκόπου. C. Butler, *The Lausiatic history of Palladius*, τ. 2, Cambridge Univ. Press, Κέμπριτζ 1904 (ανατ. Χίλδεσχαϊμ: Olms, 1967): 6–7.

<sup>178</sup> Πβ. *Ἦν γὰρ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ... καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας* (Διότι ο λόγος του Θεού είναι ζωντανός ... και κρίνει συλλογισμούς και προθέσεις της καρδιάς) (Εβρ 4:12). Βλ. Joseph T. Lienhard, S.J., «On 'Discernment of Spirits' in the Early Church», *Theological Studies*, 41, 505–29, 1980 (βλ. σ. 529: Για τον διαχωρισμό «διάκριση πνευμάτων» – «διάκριση»).

σκληρή συμπεριφορά της, δείχνοντάς της έναν τρόπο διαφορετικό, μια αλήθεια στην οποία τα όρια του κόσμου και της οπτικής της την εμποδίζουν να φθάσει.

Ενδεχομένως, ο συγγραφέας αντλεί το πρότυπό του για τη σκιαγράφηση του αββά Πιτηρούμ από τον δάσκαλό του ασκητή Ευάγριο, από τους πλέον σημαντικούς θεωρητικούς του ανατολικού μοναχισμού. Μέσω της στάσης που επιδεικνύει, και του σεβασμού που εμπνέει, ο αββάς ανοίγει τον δρόμο για τη μεταστροφή. Η υιοθέτηση νέας οπτικής γωνίας που συνεπάγεται ο μετασχηματισμός δεν είναι διαδικασία ανώδυνη, δεδομένου ότι, από τη μια, επαναξιολογείται ο εαυτός, από την άλλη τα υπάρχοντα κοινωνικά δεδομένα αποδοκιμάζουν την καινοφανή αξιολογική κρίση.<sup>179</sup>

Ανάγοντας μια –κατά γενική ομολογία του περιβάλλοντός της– παράφρονα και έχουσα τη χαμηλότερη θέση στη μονή σε πνευματική μητέρα, ο συγγραφέας έχει δώσει ένα κίνητρο υπέρ της ενσυναίσθησης και της ταπείνωσης, ισχυρότερο από αυτό που θα κατάφερνε να δώσει κανείς στη διάρκεια μιας ζωής διά της λογικής.<sup>180</sup> Και αν διαφαίνεται πως ο Παλλάδιος αποτιμά τον αναχωρητικό ασκητισμό ως ανώτερο του κοινοβιακού, ίσως να θέτει, ταυτοχρόνως, με την ιστορία του, τις βάσεις για την κατοπινή θεώρηση της διά Χριστόν σαλότητας ως ανώτερης άσκησης όλων. Εάν δε η Ισιδώρα δεν ήταν μοναχή, θα μπορούσε να σκεφτεί κανείς ως ηθικό δίδαγμα της ιστορίας πως οι μοναχοί δεν πρέπει να αισθάνονται ανώτεροι από τους λαϊκούς, αφού και αυτοί έχουν τους δικούς τους δρόμους να φθάσουν στην αγιότητα.<sup>181</sup>

Η λυδία λίθος, όμως, της παρούσας διερεύνησης, η οποία δεν φαίνεται εξαρχής, είναι μια κρίσιμη λεπτομέρεια: Αν και η Ισιδώρα θεωρείται η πρώτη ορθόδοξη σαλή διά Χριστόν, την εποχή που γράφει ο Παλλάδιος (πέμπτος αιώνας, περί το 420 μ.Χ.)<sup>182</sup> φαίνεται πως η λέξη σαλός δεν έχει προσλάβει ακόμη τη σημασία της ιερής σαλότητας, ως ιδιαίτερου τύπου αγιότητας, αλλά χρησιμοποιείται για να δηλώσει τον παράφρονα.<sup>183</sup> Ως συνεπαγωγή, οι άλλοι χαρακτήρες νομίζουν ότι η Ισιδώρα είναι τρελή, ενώ αυτή δείχνει, απλώς, ταπείνωση, καθώς είναι πάντα σιωπηλή και στο περιθώριο, υπηρετώντας τους, χωρίς να επιδιώκει ή να υποκρίνεται κάτι. Δηλαδή, αφήνει τις άλλες να σκέφτονται άσχημα γι' αυτήν και να την

---

<sup>179</sup> Βλ. Jack Mezirow, «A critical theory of self-directed learning», *New Directions for Adult and Continuing Education*, 25, 17–30, 1985.

<sup>180</sup> Birzache 2008, 164.

<sup>181</sup> Ivanov 1995a, 8.

<sup>182</sup> William Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford Univ. Press, Νέα Υόρκη 2004, 275–76.

<sup>183</sup> Ivanov 1995a, 5.

ονομάζουν σαλή.<sup>184</sup> Προχωρώντας ανευρετικά, αναδύεται η φράση–κλειδί που, αρχικά, διαλανθάνει της προσοχής: *Υμείς ἐστὲ σαλαί*. Εάν η λέξη σήμαινε την αγία, ο αββάς δεν θα τη χρησιμοποιούσε για να χαρακτηρίσει τις μοναχές· είναι προφανές το αρνητικό σημασιολογικό της φορτίο, όπως συμβαίνει με τη λέξη πόρνη. Το αρνητικό πρόσημο γίνεται θετικό, όταν η σαλή και η πόρνη γίνονται η αγία σαλή και η αγία πόρνη, αντίστοιχα.

Τα ερωτήματα και τα κενά που δημιουργούνται στον σύγχρονο αναγνώστη ίσως να απηχούν απορίες και συγκρούσεις τις οποίες βιώνει και ο ίδιος ο συγγραφέας, αν λάβει κανείς υπόψη ότι γράφει στις αρχές του πέμπτου αιώνα μ.Χ. για μια ιστορία που τοποθετείται στα τέλη του τέταρτου αιώνα μ.Χ. Αυτό σημαίνει ότι, προφανώς, του τη μετέφεραν, με την πιστότητα και την ακρίβεια των γεγονότων να τίθενται εν αμφιβόλω.<sup>185</sup> Οι χριστιανοί βιογράφοι –βασιζόμενοι σε παραδοσιακές ιστορίες αγίων– τείνουν να επαναλαμβάνουν ή να εξωραΐζουν ιστορίες που άκουσαν ή διάβασαν, έχοντας ως υπόδειγμα για τα πορτραίτα τους υπαρκτά πρότυπα αγιότητας, και συνθέτοντας, ενίοτε, τα έργα τους από μνήμης.<sup>186</sup>

**«καὶ ποῦ ἀπῆλθεν, ἢ ποῦ κατέδου, ἢ πῶς ἐτελεύτησεν, ἔγνω οὐδεὶς»**

Η μελέτη αγιολογικών κειμένων της ύστερης αρχαιότητας για την ανίχνευση τεχνικών γραφής, ιδεών και συγγραφικών κινήτρων, επιτρέπει την καλύτερη κατανόηση των συνθηκών που οδήγησαν στην παραγωγή τους, βοηθώντας τους ιστορικούς στην ανασυγκρότηση και την ερμηνεία της χριστιανικής σκέψης και πρακτικής την εν λόγω περίοδο.<sup>187</sup> Η τάση που διαφαίνεται στα σχετικά κείμενα είναι οι χαρακτήρες, από μέσο μετάδοσης αρετών για μια νέα ταυτότητα, να καθίστανται οι ίδιοι το μήνυμα που επιθυμεί να μεταδώσει ο δημιουργός τους.

Με την καθιέρωση του χριστιανισμού ως επίσημης θρησκείας, όταν οι διώξεις και τα μαρτύρια των πιστών εκλείπουν, φαίνεται πως η αγιολογία αντιμετωπίζει την πρόκληση ποιος, αν δεν είναι μάρτυρας ή ομολογητής, αξίζει το στέμμα του αγίου.<sup>188</sup> Υπό τις νέες συνθήκες, όταν ο άγιος πρέπει να παίζει ο ίδιος για τον εαυτό του τον

<sup>184</sup> Ivanov 1995a, 10.

<sup>185</sup> Βλ. Minets 2008, 15.

<sup>186</sup> Selamawit Mecca, «Hagiographies of Ethiopian Female Saints. With Special Reference to “Gadla Krestos Samra” and “Gadla Fegerta Krestos”», *Journal of African Cultural Studies*, 18, 2, 153–67, 2006, 156 (στο εξής: Mecca 2006).

<sup>187</sup> Krueger 1999, 232.

<sup>188</sup> Ivanov 1995a, 5. Βλ., επίσης: S. A. Ivanov, «A saint in a whore-house», *Byzantinoslavica*, 56, 2, 439–45, 1995, 444 (στο εξής: Ivanov 1995b).

ρόλο του βασανιστή, ως ενάρετος μάρτυρας, εμφανίζονται νέοι τύποι αγιότητας, όπως ο στυλιτισμός και οι μυστικοί υπηρέτες του Θεού, με το ίδιο, ουσιαστικά, μοτίβο –διαφέροντας στις λεπτομέρειες– να συναντάται στις ιστορίες από τα τέλη του τέταρτου έως τον έκτο αιώνα μ.Χ.:<sup>189</sup> Κάποιος ασκητής (συνήθως, αναχωρητής) προσεύχεται στον Θεό, ζητώντας να μάθει αν υπάρχει ενάρετος άνθρωπος στη γη που είναι ίσος με αυτόν στα κατορθώματα. Ο Θεός απαντά, κατά κανόνα καταφατικά, ενώ, κάθε φορά, η υπόδειξη ηχεί ως η πλέον απροσδόκητη.

Καθώς το μοτίβο εξελίσσεται, ο ενάρετος αββάς, που ρωτάει περίεργος τον Θεό ποιος είναι πιο ενάρετος από αυτόν, αποδυναμώνεται, ενδυναμώνοντας τον μυστικό υπηρέτη του Θεού, που γίνεται σαλός διά Χριστόν.<sup>190</sup> Ο αββάς υποχωρεί σταδιακά, γίνεται βοηθητικός χαρακτήρας και ο έμπιστος του αγίου, απαραίτητη μορφή στον κλασικό βίο του διά Χριστόν σαλού. Η εν σπέρματι ύπαρξη, μετέπειτα εμφάνιση και καθιέρωση, στη θρησκευτική συνείδηση, της διά Χριστόν σαλότητας – η πεμπουσία της οποίας είναι αμφισημία και αμφιθυμία– συντελούνται στην Αίγυπτο και τη Συρία από τον τέταρτο έως τον έβδομο αιώνα μ.Χ., περίοδο μεταβάσεων που συνοδεύουν τη διολίσθηση από την ειδωλολατρική αρχαιότητα στον χριστιανικό μεσαίωνα. Συνεπώς, ο αφηγηματικός κανόνας για τους διά Χριστόν σαλούς εκκινεί από τον χριστιανικό λόγο του τέταρτου και του πέμπτου αιώνα, όταν ενδείξεις προκλητικής συμπεριφοράς ανιχνεύονται στους μυστικούς υπηρέτες του Θεού.<sup>191</sup> Στη διαδικασία δημιουργίας αυτού του νέου χριστιανικού λόγου ο Παλλάδιος φαίνεται ότι επέδρασε με την ιστορία του σημαντικά. Η εσωτερική επιθετική ορμή που παραμένει κρυμμένη στην αγιολογία εκδηλώνεται, από τον έκτο αιώνα, ως επιθυμία σκανδαλισμού (όπως μέσα από συναναστροφές σε ταβερνεία και πορνεία).<sup>192</sup>

Η φαντασία, συνδημιουργός στην προσπάθεια ανασύνθεσης του ιστορικού παρελθόντος, αντίκειται στις οριστικές αποφάνσεις, ευνοώντας –όπως η ζωή– το απρόοπτο και την ανατροπή. Στο παραμύθι της Σταχτοπούτας, η ζωή της πιο ασήμαντης και ταπεινής κορυφώνεται με τον θρίαμβο της αναγνώρισής της: Ο πρίγκιπας καταφέρνει να τη βρει, γονατίζει μπροστά της και τη μεταμορφώνει από υπηρέτρια σε γυναίκα του, απαλλάσσοντάς την από την κακομεταχείριση μητριάς και αδελφών. Στην ιστορία της Αιγύπτιας μοναχής, που έχει ονομαστεί η Σταχτοπούτα

---

<sup>189</sup> Ivanov 1995a, 6.

<sup>190</sup> Ivanov 1995a, 6, 10.

<sup>191</sup> Ivanov 1995b, 444.

<sup>192</sup> Ivanov 1995b, 444–45.

του αιγυπτιακού μοναχισμού,<sup>193</sup> ο ονομαστός αββάς Πιτηρούμ, κομιστής καλοσύνης, αναγνωρίζει το βρώμικο κουρέλι στο κεφάλι της ως διάδημα, πέφτει στα πόδια της και τη μεταμορφώνει –εις επίκοον των παρεστωσών– από τρελή του μοναστηριού σε σαλή του Χριστού, λυτρώνοντάς την από την κακομεταχείριση ηγουμένης και αδελφών. Υπαγορεύει μια συμπεριφορά, υποβάλλει μια πνευματική στάση, απευθύνοντας κάλεσμα στις –ενεές από την τροπή του πράγματος– μοναχές, για μεταβολή νοός και αλλαγή οπτικής. Στο σημείο αυτό δε, η επικοινωνία της μοναχής από μη λεκτική εμφανίζεται λεκτική. Από εκεί και μετά, κατά τον αφηγητή, αρνούμενη να αναγνωρίσει τη νέα ιδιότητα για τον εαυτό της, και τη στροφή εκατόν ογδόντα μοιρών των άλλων που αυτή συνεπάγεται, δεν τη χωράνε οι τοίχοι του μοναστηριού.

Ωστόσο, δεδομένου ότι η τρέλα του διά Χριστόν σαλού στρέφεται προς τα έξω, προς τους άλλους, για να εμπαιξεί τη ματαιοδοξία και την αδικία στον κόσμο, τα κίνητρα της ηρωίδας φαίνεται να είναι εντελώς διαφορετικά. Απεικονιζόμενη ως σαλή, σύμβολο χαμένης αθωότητας, αντιπροσωπεύει την ταπείνωση στο πρότυπο του Χριστού, λειτουργώντας ως πηγή λύτρωσης για τους χαρακτήρες που κινούνται εγωκεντρικά περισσότερο. Η κοινότητα κρίνεται από τη στάση απέναντί της. Η ανάδυση της Ισιδώρας –στην απόλυτη ταπείνωσή της– ως εξαιρετικά απίθανου σωτήρα, παρέχοντας ελπίδα για θεραπεία από την αμαρτία, επαναλαμβάνει το παράδοξο της ευαγγελικής ιστορίας.<sup>194</sup> Ο Παλλάδιος την εμφανίζει να απορρίπτει την έννοια του εαυτού για την ίδια, και ν' αναλαμβάνει τον ρόλο της υπηρέτριας, για να δείξει τον δρόμο προς το ουράνιο βασίλειο.<sup>195</sup> Της αποδίδει χωρικής τάξης περιθωριακότητα, αλλά πνευματικής τάξης κεντρικότητα, καθώς, σε συμβολικό επίπεδο, γίνεται αφορμή για την αφύπνιση συνειδήσεων και την αντιμετώπιση του εγωισμού, κοινού παρονομαστή σε όλες τις μορφές που τα ανθρώπινα πάθη μπορούν να προσλάβουν.<sup>196</sup> Σε ψυχικό επίπεδο προκαλούν εσωτερική σύγκρουση, ενώ, αργότερα, επιφέρουν διάσταση με τον πλησίον, επηρεάζοντας τις ανθρώπινες σχέσεις.

Αν η διαφορά είναι απαραίτητη συνθήκη για την ενότητα, η λειτουργία της Ισιδώρας ως συμβόλου για ν' αποκαλυφθούν εσωτερικές συγκρούσεις, να ξεπεραστούν πάθη, να ειρηνεύσουν ταραγμένες συνειδήσεις και ν' αγαπηθεί η μη

---

<sup>193</sup> Ivanov 1995a, 9.

<sup>194</sup> Kobets 2007, 107.

<sup>195</sup> Kobets 2007, 91.

<sup>196</sup> Βλ. Birzache 2008.

αξιαγάπητη, έχει ολοκληρωθεί.<sup>197</sup> Τώρα βγαίνει από την αρένα των παθών και εισέρχεται ξανά στην αιγυπτιακή έρημο, τους ορεινούς όγκους και τα σπήλαια της Θηβαΐδας· ίσως για ν' αντέξει η δομή της προσωπικότητάς της μια πραγματικότητα που –για τον έναν ή τον άλλον λόγο– έβρισκε, πλέον, ανυπόφορη. Η ηρωίδα χάνεται από το πλάνο και η συνέχεια παραμένει ανοιχτή, εν αναμονή.

Κανείς μέχρι τώρα, λέει ο Παλλάδιος, δεν ξέρει πού πήγε ή πού κρύφτηκε ή πού κοιμήθηκε. Τελικά, ποια γλώσσα μιλάει η Αιγύπτια ηρωίδα του; Του τέλειου αυτοελέγχου; Της ψυχικής διαταραχής; Ή της απλής ταπείνωσης; Ίσως, πάλι, και αυτό κανείς μέχρι τώρα δεν το έμαθε. Σε κάθε περίπτωση, μοναχικές και σιωπηρές είναι οι περιπλανήσεις και ονειροπολήσεις της. Ούτως ή άλλως, όλοι ονειρεύονται και οι ψυχικά ασθενείς. Και τα όνειρά τους –σε αντίθεση με την εν εγρηγόρσει ζωή τους– δεν έχουν καμιά ουσιαστική διαφορά από αυτά των άλλων.<sup>198</sup> Το όνειρο δεν καταδικάστηκε ποτέ· ούτε από τους μοναχούς.<sup>199</sup> Γιατί *τὸ κατ' ὄναρ ἰδεῖν τὰ ποθοῦμενα φέρει τοῖς ἀγαπῶσι παραμυθίαν.*<sup>200</sup>

### «ὄ μηδέποτε ἐξελθῶν». Το λανθάνον μήνυμα υπό την έκδηλη μορφή της ιστορίας

Το σύγχρονο του Παλλάδιου πολιτισμικό περιβάλλον αναδεικνύει τα μείζονα αφηγηματικά σύμβολα του συγγραφέα, δεδομένου ότι πρόθεσή του δεν ήταν να μεταφέρει ιστορικά ακριβείς πληροφορίες, αλλά ένα ηθικό μήνυμα. Συνεπώς, το έργο μπορεί ν' αποκαλύπτει περισσότερα στοιχεία για το θρησκευτικό περιβάλλον του δημιουργού, παρά για την πραγματική ζωή των ηρώων. Επιπλέον, τα κείμενα της χριστιανικής γραμματείας, αν και εστιάζουν στη θρησκευτική δραστηριότητα, προσφέρονται για διερεύνηση της κοινωνίας και των αξιών της ύστερης αρχαιότητας.

Εφόσον οι βίοι αγίων γράφονται για πρακτικούς σκοπούς και εκφράζουν την αλληλεπίδραση μεταξύ συγγραφέα και κοινωνίας, μπορούν να θεωρηθούν μέρος της συλλογικής της συνείδησης και ψυχοσύνθεσης, καθώς επαναλαμβάνουν πρότυπα που αναγνωρίζονται ως ορθά και προωθούν τη συνοχή της.<sup>201</sup> Ως εκ τούτου, η αφηγηματική φωνή, μέσω του ατομικού παραδείγματος του αγίου, κατευθύνεται προς

<sup>197</sup> Βλ. Birzache 2008.

<sup>198</sup> S. Freud, *Εισαγωγή στην ψυχανάλυση*, τ. Α'.

<sup>199</sup> Δημήτρης Ι. Κυρτάτας, *Ιερείς και προφήτες. Η παραγωγή και η διαχείριση του δόγματος στον πρώιμο χριστιανισμό*, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2000, 165.

<sup>200</sup> Μ. Βασίλειος. MIGNE JP. *Patrologia Graeca, Cursus Completus, Parisiis 1857–1866*, Μαξίμου Εκλογαί, *Περί ἐνυπνίων* 91:1000.

<sup>201</sup> Mecca 2006, 158.

την ικανοποίηση κοινωνικών αναγκών· γι' αυτό, το πρόσωπο που σκιαγραφείται είναι, συνήθως, μέλος ομάδας.<sup>202</sup> Η ιστορία της Ισιδώρας εκδιπλώνεται σε μια από τις πλέον πλούσιες πολιτισμικά κοινωνίες του αρχαίου κόσμου, που συγκεντρώνει ποικίλες θρησκευτικές παραδόσεις και ομάδες που αλληλεπιδρούν.<sup>203</sup>

Μάρτυρες, μοναχοί και άγιοι βρίσκονται στο κέντρο μιας νέας μορφής κοινωνίας, στην οποία οδηγεί η απόσυρση και η περιθωριακότητα που συνεπάγεται η ασκητική πρακτική. Στόχος τους είναι η πειθαρχημένη και ελεγχόμενη ζωή, εφαρμόζοντας αποχή από σωματικές ανέσεις και κοινωνικές συμβάσεις, εκούσια φτώχεια, έλεγχο των παθών και αποκήρυξη της κοσμικής εξουσίας. Η άσκηση αφενός συνιστά πάλη κατά του διαβόλου, αφετέρου στηρίζει τις εσχατολογικές προσδοκίες για το τέλος του χρόνου και την επιστροφή του Κυρίου.

Η εμφάνιση του κοινοβιακού μοναχισμού στην Αίγυπτο συνδέεται με την επιβλητική παρουσία πρωτοπόρων ασκητικών μορφών ή θείων ανδρών: Στη μετάβαση από την ασκητική της ερήμου στη ζωή του μοναστηριού συμβάλλει η αυξανόμενη έμφαση στη σταθερότητα, την αφοσίωση και τη μίμηση.<sup>204</sup> Η σημαντική παρουσία μοναστικών κέντρων εντός της οικουμένης (κατοικημένων περιοχών), όπως στην εύφορη κοιλάδα του Νείλου, προκαλεί την ιδέα του αιγυπτιακού μοναχισμού ως φαινομένου της ερήμου *par excellence*.

Ο Παχώμιος –που πρωτοστατεί στον κοινοβιακό μοναχισμό– ιδρύει, σε εγγύτητα με πόλεις και χωριά, εννέα μονές, φερώνυμες των τόπων εγκατάστασής τους. Οι παχωμιανοί μοναχοί, που αυτοαποκαλούνται αποτακτικοί –και όχι μοναχοί ή κοινοβιάτες–, απεικονίζουν την έλξη που ασκεί η οικουμένη για τη συγκρότηση ασκητικής κοινότητας πλησίον αυτής. Με την ίδρυση των δύο μονών στην Ταβέννη, ο πληθυσμός του χωριού σημειώνει τέτοια αύξηση, ώστε οι μοναχοί πρώτα χτίζουν ναό για τους χωρικούς και έπειτα για τους ίδιους.<sup>205</sup> Η κοινωνική αλληλεπίδραση με τον μη ασκητικό πληθυσμό του χωριού είναι μέρος της ζωής τους. Έρημος και οικουμένη συνυφαινόνται.<sup>206</sup> «Για να επιβιώσει ο Αιγύπτιος ασκητής στο εχθρικό περιβάλλον της ερήμου, έπρεπε να μεταφέρει εκεί τις σταθερές και οργανωμένες συνθήκες ζωής των χωριών της οικουμένης. ... Το μοναστήρι του Παχωμίου ονομαζόταν απλώς “Το Χωριό”».

<sup>202</sup> Mecca 2006, 158–59.

<sup>203</sup> Βλ. Minets 2008, 18.

<sup>204</sup> Philip Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church*, Oxford Univ. Press, Οξφόρδη 1978, 51.

<sup>205</sup> James E. Goehring «Withdrawing from the Desert. Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt», *The Harvard Theological Review*, 89, 3, 267–85, 1996, 282.

<sup>206</sup> Brown 2000, 118.

Οι πιστοί εμπνέονται από τον βίο των ασκητών –που θεμελιώνεται στα ιδανικά του ευαγγελίου–, για ν’ ακολουθήσουν το παράδειγμά τους στην καθημερινή ζωή, ενώ ο άγιος αναδεικνύεται σε αντικειμενικό κριτή, επιδιαιτητή στα προβλήματα της κοινωνίας.<sup>207</sup> Η ανάγκη της υστερορωμαϊκής κοινωνίας για αμερόληπτους διαμεσολαβητές και η προθυμία της να εκχωρήσει αυτόν τον ρόλο στο κατάλληλο πρόσωπο εκπληρώνονται στη μορφή ενός ξένου, που είναι ο άγιος, το άκρον άωτον της ξενότητας.<sup>208</sup> Ως νέος προστάτης, επιφορτισμένος με το χρέος να μεσιτεύει στο θείο για τους ανθρώπους, με τους οποίους συμπάσχει, γίνεται η γέφυρα ανάμεσα στις ατομικές τους ανάγκες και τον οικουμενικό Θεό.<sup>209</sup> «Οι χωρικοί είχαν ανάγκη από έναν σύνδεσμο, έναν άνθρωπο που να ανήκει στον έξω κόσμο και παράλληλα να μπορεί να θέσει τη δύναμή του, τις γνώσεις του και ... την κουλτούρα και τις αξίες του στη διάθεση των χωρικών».<sup>210</sup> Ο άγιος, αποτελώντας τον αντίθετο, ακριβώς, πόλο της ανθρώπινης κοινωνίας, «αντλούσε τη δύναμή του από μια περιοχή που βρισκόταν έξω από το ανθρώπινο γένος».<sup>211</sup>

Οι επάνοδοι στην οικουμένη είναι ευκαιρίες και ζητούμενα για τη χρήση της ασκητικής δύναμης επ’ ωφελεία των πιστών: Ο ασκητής επιστρέφει στον κόσμο, για να παρέμβει διορθωτικά. Η πνευματική του ανωτερότητα δικαιώνεται από τη συμβολή του στην κοινότητα. Ο θείος ανήρ, αν και νεκρός για την ανθρώπινη κοινωνία, είναι ζωντανός για μια νέα μορφή κοινωνίας, στο μέσον της οποίας θέτει τον εαυτό του σε ρόλο απτού διαμεσολαβητή με το θείο.<sup>212</sup> Στην ιστορία του Παλλάδιου, που διαπνέεται από τη σύγκρουση των χαρακτήρων με τη συνείδησή τους, ο αββάς Πιτηρούμ είναι άνθρωπος του Θεού –μέσο πρόσβασης στο θείο– και φέρει τον ρόλο του πατέρα.<sup>213</sup> Το αφήγημα, ανακατευθύνοντας την εστίαση –από τη μοναχή στον ασκητή–, δομείται έχοντας ως επίκεντρο της προσοχής το πρόσωπό του: Ο άγιος, καλούμενος να επιλύσει ένα σοβαρό πρόβλημα, «έρχεται να διαδραματίσει στην κοινωνία έναν ρόλο που βασίζεται στη δύναμή του».<sup>214</sup>

Στο μοναστήρι των Ταβερνησιωτών, που πάσχει από σοβαρό νοσογόνο παράγοντα, το κακό κυριαρχεί. Πρώτα ήταν η αυτοκτονία της μοναχής που

<sup>207</sup> Brown 2000, 141.

<sup>208</sup> Brown 2000, 137, 139.

<sup>209</sup> Brown 2000, 126, 150.

<sup>210</sup> Brown 2000, 126.

<sup>211</sup> Brown 2000, 138.

<sup>212</sup> Mark S. Burrous, «On the Visibility of God in the Holy Man. A Reconsideration of the Role of the Apa in the Pahomian Vita», *Vigiliae Christianae*, 41, 1, 11–33, 1987, 13 (στο εξής: Burrous 1987).

<sup>213</sup> «ο αληθινός πατέρας δεν ήταν ο πατέρας τους, αλλά ο δάσκαλός τους» (Brown 2000, 155).

<sup>214</sup> Brown 2000, 129.



συκοφαντήθηκε και δεν την πίστεψαν, έπειτα η αυτοκτονία εκείνης που ξεκίνησε την άδικη κατηγορία, τώρα η σκληρή μεταχείριση απέναντι σε μια άλλη, που δεν τη θεωρούν μοναχή. Η στάση των μοναζουσών, που κρίνεται στις καθημερινές λεπτομέρειες, δείχνει ότι ο έλεγχος του μέτρου έχει χαθεί. Η αδελφότητα έχει επείγουσα ανάγκη από εξωτερική επέμβαση τον ξένο, αυτόν που δεν είναι εκ των έσω, τον άλλον. Δεδομένου ότι σε ένα περιβάλλον κουρασμένο το βλέμμα είναι το μόνο, ίσως, που γεννά πραγματική αλλαγή, ο ξένος διαθέτει την ευαισθησία του παρατηρητή που βλέπει κάτι για πρώτη φορά. Χρειάζεται, επομένως, ο αρμόδιος θεραπευτής και η χορήγηση της κατάλληλης θεραπείας στην κοινωνία που έχει διασπαστεί. Η εμπιστοσύνη στο μέσο θεραπείας είναι απλώς δευτερεύουσα έκφανση της απολύτως αντικειμενικής δύναμης που αποδίδεται στο πρόσωπο του αγίου.<sup>215</sup> Η προσωπικότητά του μπορεί να απαλλάξει από την ένταση και τις εκρήξεις βίας την κοινότητα.<sup>216</sup>

Ο χαρακτήρας του Πιτηρούμ, αντιδρώντας στη συμπεριφορά της αδελφότητας, προκαλεί τη δράση στο αφήγημα. Εάν βασικός στόχος του συγγραφέα ήταν η προβολή ενός προσωπικού επιπέδου στην ιστορία, τότε θα καλούσε στη σκηνή την Ισιδώρα να μιλήσει για τα γεγονότα και την ιστορία από τη δική της οπτική. Αντ' αυτού, η παρουσία της υπογραμμίζει και δίνει προβάδισμα στον ανδρικό χαρακτήρα: Η ιστορία της λέγεται, για να εξηγήσει τα έργα του.<sup>217</sup> Λειτουργεί ως σύμβολο, καταδεικνύοντας ένα πρόβλημα. Αυτό που φαίνεται να απασχολεί τον Παλλάδιο, και αναδύεται ως το βασικό μήνυμα της ιστορίας του –με σαφές κοινωνικό περιεχόμενο–, είναι, τελικά, πώς η παρουσία ενός θείου ανδρός επιφέρει αποκατάσταση και σταθερότητα σε μια διαταραγμένη κοινότητα, καθιστώντας τον Θεό ορατό, με αφορμή το πορτραίτο της Ισιδώρας, το οποίο, επί χρόνια, οι μοναχές κοιτάζουν αλλά δεν βλέπουν. Δεδομένου ότι, ως μοναχή, είναι αόρατη –και ως σαλή υπηρέτρια ορατή–, δεν θεωρείται μέλος της αδελφότητας.

Στην ομοιογένεια των τετρακοσίων με τη μοναχική καλύπτρα, μία ξεχωρίζει. Αυτήν εντοπίζει ο αββάς Πιτηρούμ, και, με την ισχύ της παρουσίας του, καταφέρνει να την καταστήσει ορατή και να την ενσωματώσει στην κοινότητα, επιφέροντας ενότητα και ομαλή εσωτερική λειτουργία. Τώρα βλέπουν και οι μοναχές αυτό που βλέπει ο ίδιος, καθώς γίνεται ο καθρέφτης της Ισιδώρας. Αργότερα, όπως δείχνουν τα

---

<sup>215</sup> Brown 2000, 149.

<sup>216</sup> Brown 2000, 133.

<sup>217</sup> Mecca 2006, 165.

αφηγήματα βίων αγίων, ο ρόλος του θείου ανδρός αποδυναμώνεται και, βαθμιαία, περιορίζεται (όθεν η αντίδραση της επίσημης Εκκλησίας).<sup>218</sup> Στην περίπτωση της ιερής σαλότητας, οι ίδιοι οι σαλοί ενεργούν –με τον υπερενθουσιασμό και τις εξάρσεις στη συμπεριφορά τους– ως καθρέφτες της θείας παρουσίας.

Ο αββάς Πιτηρούμ, παρέχοντας νέο προσανατολισμό, καλεί τις μοναχές να δουν τον αόρατο Θεό στον ορατό άνθρωπο.<sup>219</sup> Κατευθύνει και προσηλώνει την καρδιά της προσωπικής ανάγνωσης και ερμηνείας εκεί όπου το ορατό συνδέεται με το αόρατο, το απόν. Με άλλα λόγια, ανοικειώνει τη συμβατική γλώσσα της εμπειρίας, διαψεύδοντας τις αντιλήψεις τους, και παρουσιάζει μια διαφορετική πραγματικότητα, που αντιβαίνει σε εκείνη που θεωρούσαν αναμενόμενη και φυσιολογική. Πρώτη φορά βλέπουν οι μοναχές την Ισιδώρα ως μοναχή: Η όρασή τους, που είχε συνηθίσει στο σκοτάδι, οξύνεται και αρχίζει να ξεχωρίζει καθαρά τη μορφή της. Εκτός από ορώμενη, η Ισιδώρα καθίσταται και ακουόμενη: *Σὺ με εὐλόγησον, κύριε. Ο ἅγιος «καθησυχάζει τους φόβους»<sup>220</sup> της κοινότητας: Δεν έχουν να φοβούνται την ημέρα της κρίσεως, αν μετανοήσουν και αγκαλιάσουν την αδελφή τους. Στη φράση του *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως* είναι που λυγίζουν και γονυπετεῖς αρχίζουν να εξομολογούνται πώς τη λυπούσαν και την αδικούσαν.<sup>221</sup> Οι μοναχές εκπληρώνουν δύο ρόλους ταυτοχρόνως: Είναι δράστες αλλά και πάσχουσες, θύτες αλλά και θύματα.*

Η ιστορία του Παλλάδιου ανοίγει και κλείνει με μεταμόρφωση: της Ισιδώρας σε σαλή και υπάκουη υπηρέτρια για τον Χριστό, των μοναζουσών και του Πιτηρούμ σε ταπεινούς λειτουργούς του. Ο συντελούμενος μετασχηματισμός, που έπεται της αρχικής κατάπληξης και της νέας οπτικής, σηματοδοτεί τη μετατόπιση από το προσωπικό στο κοινοτικό επίπεδο. Η αποστολή του αββά έχει ολοκληρωθεί. Το πέρασμά του από τη μοναστική κοινότητα έχει λειτουργήσει και για τον ίδιο θεραπευτικά. Στη συνέχεια, εξέρχεται του μοναστηρίου, όπως και η Ισιδώρα. Αν και το πέρασμα εκείνης είναι πολύ μεγαλύτερης διάρκειας, τελικώς και οι δύο εγκαταλείπουν το μοναστήρι. Τα ίχνη που αφήνει η προσωπική τους διαδρομή οδηγούν στη βαθύτερη ανάγκη του συγγραφέα.

---

<sup>218</sup> Ivanov 1995a, 6, 14.

<sup>219</sup> Burrous 1987, 12.

<sup>220</sup> Brown 2000, 151.

<sup>221</sup> Πβ. Minets 2008, 80–81.

Φαίνεται πως ο Παλλάδιος γράφει, αναλογιζόμενος τη δική του ευθύνη και συμβολή στην πνευματική υγεία της κοινότητας. Η φωνή της συνείδησης του ασκεί έλεγχο για πνευματική αλαζονεία και νοερή περιπλάνηση αντί πραγματικής δράσης: *Διὰ τί μέγα φρονεῖς ἐπὶ σεαυτῶ ὡς εὐλαβῆς, καὶ ἐν τοιούτῳ καθεζόμενος τόπῳ; ... σὺ δὲ καθεζόμενος ᾧδε, ἀνὰ τὰς πόλεις πλανᾶσαι τῇ διανοίᾳ. Ἴσως σε μια προσπάθεια να ησυχάσει την αγωνία του, το έργο του συγγραφέα, μέσω της εξιλέωσης, υπαγορεύει ρητορικές αναζήτησης απολεσθέντος παραδείσου.*

Ο κανονιστικός ρόλος των πατερικών συγγραμμάτων και των υποδειγματικών βιογραφιών καθιστά το χριστιανικό αφήγημα πρόσληψη του αγίου ως πραγματικής και αποτελεσματικής παρουσίας στη ζωή του ανθρώπου.<sup>222</sup> Ο άγιος γίνεται η διατομή ανθρώπινου και θείου. Εν μέσω του πλησιέστερου στ' αστέρια ουρανού και της εγγύτερης στην ύλη γης, η καρδιά του αγίου αντανακλά, στη διάνοια της ύστερης αρχαιότητας, την ήρεμη ακτινοβολία: τη σαφήνεια και σταθερότητα του αναλλοίωτου ουρανού στη γεμάτη ένταση και αμφιβολία υποσελήνια γη.<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup> Ashbrook 1988, 388–89.

<sup>223</sup> Brown 2001, 41.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

### Ελληνόγλωσσες

#### Πρωτογενείς

*Η Καινή Διαθήκη*, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, έκδ. Δ΄, Αθήναι 1977

*Ιστορία των μοναχών της Αιγύπτου*, εισ.-μτφρ. Η. Μαστρογιαννόπουλου, εκδ. Ι. Μ. Κεχροβουνίου, Τήνος 1970

Λεόντιος Νεαπόλεως, *Ὁ Ἅγιος Συμεών ὁ διὰ Χριστὸν σαλός*, κείμενο και μετάφραση εκδ. Το Περιβόλι της Παναγίας, Θεσσαλονίκη 1984

Νικηφόρου Πατριάρχου, *Βίος ἁγίου Ἀνδρέου τοῦ διὰ Χριστὸν σαλοῦ. Ὅσιος Ἀνδρέας ὁ διὰ Χριστὸν σαλός*, εκδ. Ι. Μ. Παρακλήτου, 22<sup>η</sup> έκδοση, Ωρωπός Αττικής 2009

ΠΑΛΛΑΔΙΟΥ ΛΑΥΣΙΑΚΟΝ. G.J.M. Bartelink, *Palladio. La storia Lausiaca*, Fondazione Lorenzo Valla, Βερόνα: 1974: 4–292

Παλλαδίου, *Λαυσαϊκόν*, «Περί τῆς Ἀμμᾶς Ἰσιδώρας», ἐξ Ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου ΙΣΤ΄ αἰῶνος, ἐν Ἱεροσολύμοις, 1914

Παλλαδίου, *Λαυσαϊκή Ιστορία*, Ἕλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, Θεσσαλονίκη 1996

Σωφρονίου Ἱεροσολύμων, *Βίος οσίας Μαρίας της Αιγυπτίας*, εκδ. Ι. Μ. Σταυρονικήτα, Ἅγιον Ὄρος 1987, 2008.

## Δευτερογενείς

Άντρα Νεκτάριος (Νααμάν), «Δόγμα και ήθος στους βίους των διά Χριστόν σαλών», Μεταπτυχιακή Μελέτη, Θεσσαλονίκη 2010

Brown Peter, *Η κοινωνία και το Άγιο στην ύστερη Αρχαιότητα*, μτφρ. Α. Παπαθανασοπούλου, Άρτος Ζωής, Αθήνα 2000

Brown Peter, *Η δημιουργία της ύστερης αρχαιότητας*, μτφρ. Θεοδόσης Νικολαΐδης, Βιβλιοπωλείον της “ΕΣΤΙΑΣ”, Αθήνα 2001

Freud S., *Εισαγωγή στην ψυχανάλυση*, τ. Α΄

Καντ Ι., *Κριτική του καθαρού λόγου*, εισαγ.–μτφρ.–σχόλια Α. Γιανναράς, τ. Α, Παπαζήσης, Αθήνα χ.χ.

Κυρτάτας Δημήτρης Ι., *Παιδαγωγός. Η ηθική διαπαιδαγώγηση στην ύστερη ελληνική αρχαιότητα*, εκδ. Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών Ε.Ι.Ε., Αθήνα 1994

Κυρτάτας Δημήτρης Ι., *Ιερείς και προφήτες. Η παραγωγή και η διαχείριση του δόγματος στον πρώιμο χριστιανισμό*, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2000

*Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας*, μτφρ. Σ. Αγουρίδη, Άρτος Ζωής, Αθήνα 1980

Μαρτίνης Π., *Ο σαλός άγιος Ανδρέας και η σαλότητα στην Ορθόδοξο Εκκλησία*, εκδ. Τήνος, Αθήνα 1988

Ντύρου Γ. Στεφανία, «Το μέγα και αγγελικό σχήμα ως δεύτερο βάπτισμα», Μεταπτυχιακή Μελέτη, Θεσσαλονίκη 2008

Πουλάκου-Ρεμπελάκου Ε., Λιαρμακόπουλος Α., Τσιάμης Κ., Πλουμπίδης Δ., «Οι διά Χριστόν σαλοί. Παρατηρήσεις σε ένα φαινόμενο ακραίας θρησκευτικής προσήλωσης», *Σύναψις*, 19, 6, 46–57, 2010.

## Ξενόγλωσσες

Ashbrook Harvey Susan, «The Sense of a Stylite. Perspectives on Simeon the Elder», *Vigiliae Christianae*, 42, 4, 376–394, 1988

Badone Ellen & Roseman Sharon R. (επιμ.), *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Univ. of Illinois Press, Σικάγο 2004

Birzache Alina, «In Search of Cinematic Holy Foolishness as a Form of Orthodox Peacemaking», *Studies in World Christianity*, 14, 2, 153–167, 2008

Bitton-Ashkelony Brouria, *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity (Transformation of the Classical Heritage)*, Univ. of California Press, Μπέρκλεϊ 2005

Brown Peter, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *The Journal of Roman Studies*, 61, 80–101, 1971

Brown Peter, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Univ. of Chicago Press, Σικάγο 1981

Brown Peter, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971–1997», *Journal of Early Christian Studies*, 6, 353–76, 1998

Burrous Mark S., «On the Visibility of God in the Holy Man. A Reconsideration of the Role of the Apa in the Pahomian Vita», *Vigiliae Christianae*, 41, 1, 11–33, 1987

Cameron Averil, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Univ. of California Press, Μπέρκλεϊ 1991

Conrad J., *Egyptian and Syrian Asceticism in Late Antiquity. A Comparative Study of the Ascetic Idea in the Late Roman Empire during the Fourth and Fifth Centuries*, 1–24, 1995

[http://userwww.sfsu.edu/~epf/journal\\_archive/volume\\_IV,\\_no.\\_2\\_\\_sp.\\_1995/conrad\\_j.pdf](http://userwww.sfsu.edu/~epf/journal_archive/volume_IV,_no._2__sp._1995/conrad_j.pdf) (τελευταία πρόσβαση: 10/01/12)

Drake H. A., «Lambs into Lions. Explaining Early Christian Intolerance», *Past & Present*, 153, 3–36, 1996

Eliade Mircea, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, trans. Willard R. Trask, Harcourt, Brace and Company, Νέα Υόρκη 1959

Goehring James E., «The Encroaching Desert. Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt», *Journal of Early Christian Studies*, 1, 3, 281–296, 1993

Goehring James E., «Withdrawing from the Desert. Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt», *The Harvard Theological Review*, 89, 3, 267–285, 1996

Goehring James E., «The Dark Side of Landscape. Ideology and Power in the Christian Myth of the Desert», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 33, 3, 437–451, 2003

Harmless William, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford Univ. Press, Νέα Υόρκη 2004

Holloway J. & Valins O., «Editorial. Placing religion and spirituality in geography», *Social & Cultural Geography*, 3, 1, 5–9, 2002

Ivanov Sergey A., «From “Secret Servants of God” to “Fools for Christ’s Sake” in Byzantine Hagiography», στο *The holy fool in Byzantium and Russia; Papers presented at a symposium arranged by the Norwegian Committee of Byzantine Studies*, 5–17, 1995a

Ivanov Sergey A., «A saint in a whore-house», *Byzantinoslavica*, 56, 2, 439–445, 1995b

Ivanov Sergey A., *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, μτφρ. S. Franklin, Oxford Univ. Press, Οξφόρδη 2006

Kirscher Robert, «The vocation of holiness in late antiquity», *Vigiliae Christianae*, 38, 2, 105–124, 1984

Kobets Svitlana, «From Fool to Mother to Savior. The Poetics of Russian Orthodox Christianity and Folklore in Svetlana Vasilenko's Novel-Vita "Little Fool (Durochka)"», *The Slavic and East European Journal*, 51, 1, 87–110, 2007

Kristeva Julia, «Word, Dialogue, & Novel», στο J. Kristeva Reader, Columbia Univ. Press, Νέα Υόρκη 1986

Krueger Derek, «Hagiography as an Ascetic Practice in the Early Christian East», *The Journal of Religion*, 79, 2, 216–232, 1999

Lienhard Joseph T., «On 'Discernment of Spirits' in the Early Church», *Theological Studies*, 41, 505–529, 1980

McGinn Bernard, «Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition», *The Journal of Religion*, 74, 2, 155–181, 1994

McGinn Bernard, «Withdrawal and Return. Reflections on Monastic Retreat from the World», *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 6, 2, 149–172, 2006

Mecca Selamawit, «Hagiographies of Ethiopian Female Saints. With Special Reference to "Gadla Krestos Samra" and "Gadla Fegerta Krestos"», *Journal of African Cultural Studies*, 18, 2, 153–167, 2006

Mezirow Jack, «A critical theory of self-directed learning», *New Directions for Adult and Continuing Education*, 25, 17–30, 1985



Mezirow Jack, «Learning to Think Like an Adult. Core Concepts of Transformation Theory», στο Jack Mezirow & συν., *Learning as Transformation. Critical Perspectives on a Theory in Progress*, Jossey-Bass, Σαν Φρανσίσκο 2000

Miller Patricia Cox, «Is There a Harlot in This Text? Hagiography and the Grotesque», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 33, 3, 419–435, 2003

Minets Yuliya, «Constructing ideals of Christian life: Strategies of interpretation of the Bible in the *Lausiac History* of Palladius of Hellenopolis», MA Thesis in Medieval Studies, Central European Univ., Βουδαπέστη 2008

Phan P. C., «The wisdom of holy fools in postmodernity», *Theological Studies*, 62, 4, 730–752, 2001

Pullan W., «Intermingled Until the End of Time», στο J. Elsner & I. Rutherford (επιμ.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity*, Oxford Univ. Press, Οξφόρδη 2005

Rousseau Philip, *Ascetics, Authority, and the Church*, Oxford Univ. Press, Οξφόρδη 1978

Scheil Andrew P., «Bodies and boundaries in the old English *Life of St. Mary of Egypt*», *Neophilologus*, 84, 1, 137–156, 2000

Sefa Dei G. J., «Spiritual knowing and transformative learning», NALL Working Paper 59, 2002

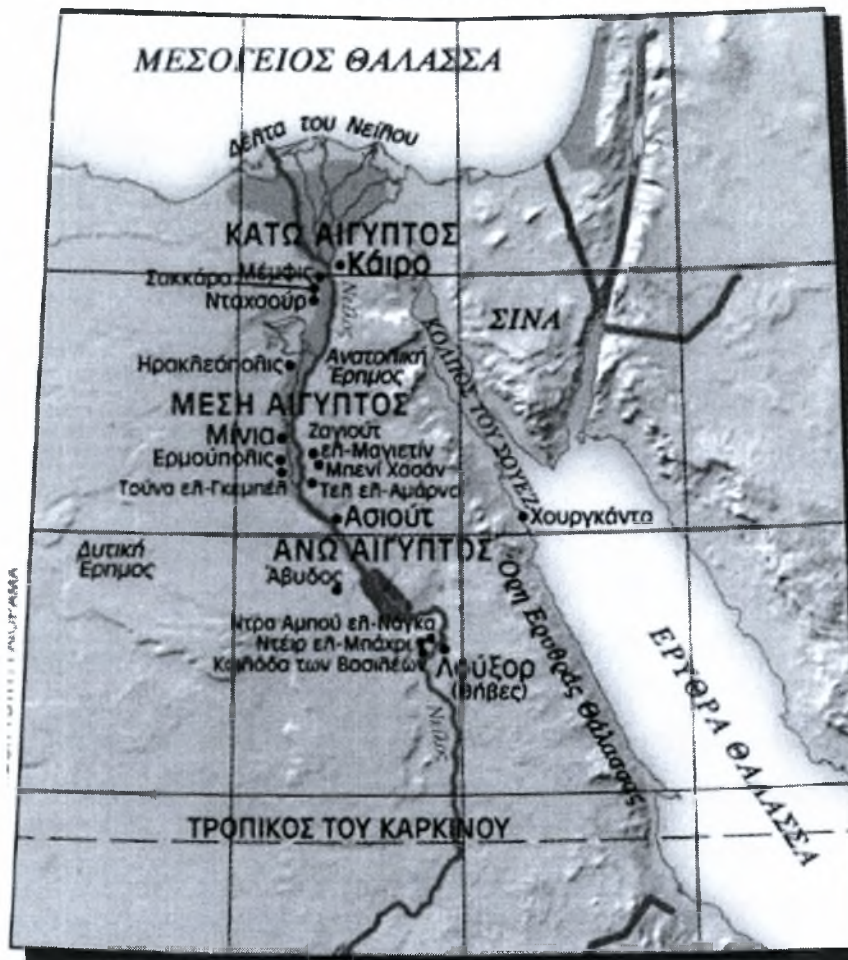
Shaw Teresa M., «Askesis and the Appearance of Holiness», *Journal of Early Christian Studies*, 6, 3, 485–499, 1998

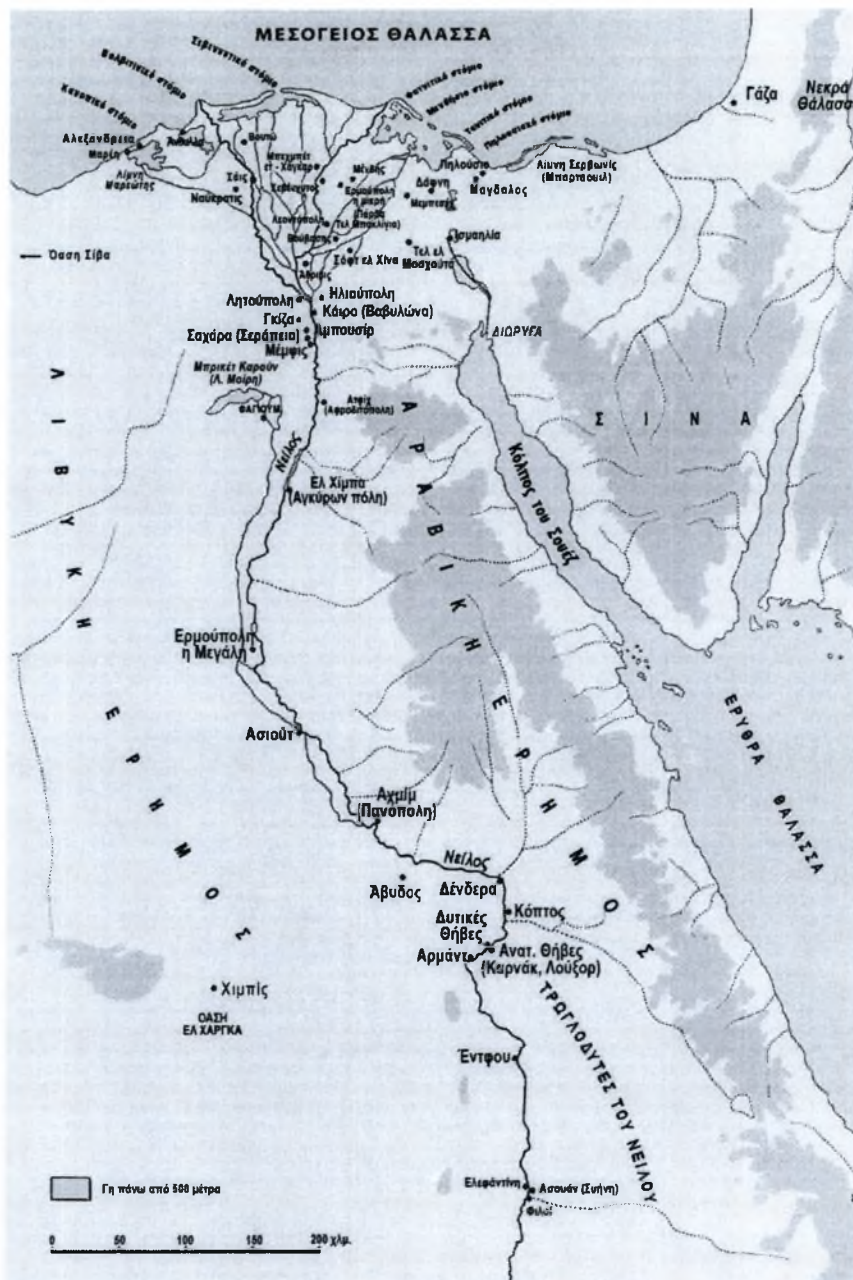
Sheldrake P., *Travelling through life? Subversive journey*, 5–15, <http://www.theway.org.uk/Back/39Sheldrake.pdf> (τελευταία πρόσβαση: 10/01/12)

Syrkin Alexander Y., «On the Behavior of the “Fool for Christ’s Sake”», *History of Religions*, 22, 2, 150–171, 1982

Turner Victor, «The Center out There. Pilgrim’s Goal», *History of Religions*, 12, 3, 191–230, 1973

Ward Benedicta, *Harlots of the Desert. A study of repentance in early monastic sources*, Cistercian Publications, 1987.











ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ  
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ



004000119079