

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ  
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ  
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ, ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

Νικόλαος Ι. Λιβανός

Οι διηγήσεις με τίτλο  
*Ἀνάμνησις μερικὴ περὶ τοῦ Ἴθω ὄρους, τὰ λεγόμενα Πάτρια*  
(BHG 1054u)  
και η πατριογραφία του Αγίου Όρους, 10ος-17ος αι.

(Διδακτορική Διατριβή)

ΒΟΛΟΣ 2020



Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή:

Επόπτης: Δημήτρης Ι. Κυρτάτας

Μέλος: Ηλίας Αναγνωστάκης

Μέλος: Μαρία Βασιλάκη

Επταμελής Εξεταστική Επιτροπή:

Δημήτρης Ι. Κυρτάτας

Ηλίας Αναγνωστάκης

Μαρία Βασιλάκη

Ερριέτα Βαλερή Κοντοπούλου Μπενβενίστε

Ιωάννης Βαραλής

Άννα Ματθαίου

Ζήσης Μελισσάκης

Ημερομηνία εξέτασης: 9 Σεπτεμβρίου 2020



*στον Κρίτωνα Χρυσοχοΐδη  
με θερμές ευχαριστίες*



## ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Η μελέτη αυτή είχε ξεκινήσει υπό την επίβλεψη του αείμνηστου Καθηγητή του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας Πάρι Γουναρίδη. Αν και δεν είναι πλέον μαζί μας, η κορυφαία επιστημοσύνη του και η αγάπη του για την Ιστορία και το Βυζάντιο υπήρξε πηγή έμπνευσης για μένα σε όλη τη διάρκεια της συγγραφής της παρούσας μελέτης.

Σε όλα τα στάδια της έρευνας ήταν πολλοί εκείνοι που με βοήθησαν με τον έναν ή τον άλλο τρόπο. Πρωτίστως, ευχαριστώ τα μέλη της επιτροπής παρακολούθησης και δασκάλους μου Δημήτρη Κυρτάτα, Μαρία Βασιλάκη και Ηλία Αναγνωστάκη για την καθοδήγησή τους και τις υποδείξεις τους. Για τις λεπτομερείς και πολύτιμες υποδείξεις της ευχαριστώ θερμώς την Ομότιμη Διευθύντρια Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών Χριστίνα Αγγελίδη, καθώς, επίσης τους Paolo Odorico, Ζήση Μελισσάκη και Γεράσιμο Μέριανο. Για τη βοήθειά τους σχετικά με τις πηγές, τη βιβλιογραφία και τη μετάφρασή τους οφείλονται ευχαριστίες και στους Marcel Pirard, Tamara Pataridze, Alexei Lidon, Andreas Ebbinghaus, Χάρη Μεσσή, Eka Tchkoïdze, Σμαράγδα Τσοχανταρίδου και Esma Babunidze.

Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλονται στη Μαρία Χριστίνα Χατζηιωάννου και το Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών για τη δυνατότητα να εργάζομαι στη βιβλιοθήκη και στους χώρους του, καθώς και για την άδεια μελέτης των αντιγράφων χειρογράφων κωδίκων και εγγράφων από τις συλλογές των μονών του Αγίου Όρους που διαθέτει το ΙΙΕ/ΕΙΕ. Για τη δυνατότητα να μελετήσω με αυτοψία τους σχετικούς χειρόγραφους κώδικες ευχαριστώ τους πατέρες της ιεράς μονής Ιβήρων, της ιεράς μονής Αγίου Διονυσίου και της ιεράς μονής Καρακάλλου Αγίου Όρους, τον πρωτοπρεσβύτερο Παναγιώτη Καποδίστρια και το Εκκλησιαστικό Μουσείο της Ιεράς Μονής Στροφάδων και Αγίου Διονυσίου Ζακύνθου, καθώς και την Ακαδημία Επιστημών της Ρωσίας στην Αγία Πετρούπολη.

Ευχαριστώ, επίσης, τον Διευθυντή Ερευνών ΙΙΕ/ ΕΙΕ Ευθύμιο Νικολαΐδη για την υποστήριξή του κατά τη διάρκεια της εργασίας μου τα τελευταία χρόνια στο Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, καθώς και τους φίλους Εμμανουήλ Γεωργουδάκη, Νίκο Μελβάνι, Κωνσταντίνο Δολμά, και Σοφία Ζωϊτού για την παντοειδή βοήθειά τους. Ιδιαίτερως, δε,

ευχαριστώ τη Victoria Bolshakova για την αμέριστη στήριξή της και την πολύτιμη βοήθειά της σχετικά με τις ρωσικές πηγές.

Τέλος, ευχαριστώ από καρδιάς τον Κρίτωνα Χρυσοχοΐδη, ο οποίος με εισήγαγε και με καθοδήγησε στη μελέτη της ιστορίας και των πηγών του Αγίου Όρους. Για την αμέριστη υποστήριξη και εμπιστοσύνη που μου έδειξε όλα αυτά τα χρόνια, αλλά και για την παρότρυνσή του να αναλάβω αυτό το απαιτητικό θέμα, του αφιερώνω τη μελέτη αυτή ως ελάχιστη ένδειξη ευγνωμοσύνης.



## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ	7
<b>1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ</b>	<b>10</b>
<b>1.1. Οι υπό μελέτη διηγήσεις και ο όρος «πάτρια».</b>	<b>13</b>
<b>1.2. Οι διηγήσεις στο πλαίσιο της αθωνικής πατριογραφικής παράδοσης</b>	<b>17</b>
<b>1.3. Η χειρόγραφη παράδοση και η διάδοση των διηγήσεων</b>	<b>23</b>
<i>1.3.1. Η χειρόγραφη παράδοση</i>	23
<u>1.3.1.α 16ος αιώνας</u>	25
<u>1.3.1.β 17ος αιώνας</u>	33
<u>1.3.1.γ 18ος αιώνας</u>	41
<u>1.3.1.δ 19ος αιώνας</u>	42
<i>1.3.2. Μεταφράσεις και μαρτυρίες</i>	43
<u>1.3.2.α Η σλαβονική μετάφραση του 1508</u>	43
<u>1.3.2.β Ο Μάξιμος Γραικός</u>	44
<u>1.3.2.γ Οι διηγήσεις του Νόβγκοροντ</u>	46
<i>1.3.3. Τα Πάτρια σε κείμενα ταξιδιωτών</i>	48
<i>1.3.4. Το Προσκυνητάριον του Ιωάννου Κομνηνού</i>	50
<i>1.3.5. Οι εκδόσεις των διηγήσεων</i>	52

<b>2. Η ΔΙΗΓΗΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΛΕΥΣΗ ΤΗΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ ΣΤΟΝ ΑΘΩ</b>	<b>54</b>
2.1. Η διήγηση στη βιβλιογραφία μέχρι σήμερα	55
2.2. Ο Άθως ως «κλήρος» της Θεοτόκου	60
2.3. Η Κύπρος και ο Λάζαρος	62
2.4. Ο Απόστολος Ανδρέας και ο «κλήρος» της Ιβηρίας	69
2.5. Η Ιβηρία, η Θεοτόκος και το Άγιον Όρος	76
2.6. Οι Ίβηρες στον Άθω	94
2.7. Ο Άθως ως «κατοικία» της Θεοτόκου	100
<b>3. Η ΔΙΗΓΗΣΗ ΤΗΣ ΜΟΝΗΣ ΒΑΤΟΠΕΔΙΟΥ</b>	<b>104</b>
3.1. Οι ιστορικές πραγματικότητες της μονής Βατοπεδίου	104
3.2. Ο Μέγας Θεοδόσιος ως κτήτωρ της μονής	108
3.3. Η εικόνα της Θεοτόκου Βατοπεδινής	116
3.4. Το πηγάδι στην αφήγηση του θαύματος	121
<b>4. Η ΔΙΗΓΗΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΙΚΟΝΑ ΤΗΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ ΠΟΡΤΑΪΤΙΣΣΑΣ</b>	<b>127</b>
4.1. Η υπό μελέτη διήγηση και το <i>Υπόμνημα</i> της μονής Ιβήρων (BHG 1070)	127
4.2. Ο Γαβριήλ ο Ίβηρ	131
4.3. Το ταξίδι της εικόνας από τη θάλασσα	134

4.4. Η διήγηση στο πλαίσιο της ιστορίας της μονής Ιβήρων	137
<b>5. ΟΙ ΔΙΗΓΗΣΕΙΣ ΤΩΝ ΜΟΝΩΝ ΖΩΓΡΑΦΟΥ ΚΑΙ ΞΗΡΟΠΟΤΑΜΟΥ</b>	<b>139</b>
5.1. Η διήγηση για την εικόνα του Αγίου Γεωργίου στη μονή Ζωγράφου	139
5.2. Οι τρεις κτήτορες της μονής Ζωγράφου	142
5.3. Η εικόνα του αγίου Γεωργίου και η Λύδδα της Παλαιστίνης	146
5.4. Η διήγηση της μονής Ζωγράφου στο ιστορικό πλαίσιο της μονής	154
5.5. Το θαύμα των Τεσσαράκοντα Μαρτύρων στη μονή Ξηροποτάμου	157
<b>6. ΤΑ ΠΑΤΡΙΑ ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΗΣ ΑΘΩΝΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ</b>	<b>168</b>
6.1. Το χρονικό πλαίσιο της διήγησης για την έλευση της Θεοτόκου στον Άθω	168
6.2. Η διήγηση της μονής Βατοπεδίου και τα αρχειακά τεκμήρια	177
6.3. Η χρονολόγηση των διηγήσεων	184
6.4. Οι διηγήσεις και ο ρόλος τους στην ανάπτυξη του αθωνικού ιερού τοπίου	186
<b>7. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ</b>	<b>195</b>
<b>ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ</b>	<b>203</b>

<b>ΠΙΝΑΚΕΣ</b>	<b>241</b>
<b>ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Α΄ - ΤΟ ΚΕΙΜΕΝΟ ΤΩΝ ΔΙΗΓΗΣΕΩΝ</b>	<b>244</b>
<b>ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Β΄ - ΟΙ ΑΘΩΝΙΚΕΣ ΔΙΗΓΗΣΕΙΣ ΤΟΥ ΝΟΒΓΚΟΡΟΝΤ</b>	<b>253</b>

## ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

Βίος Πέτρου	«Βίος καὶ Πολιτεία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Πέτρου τοῦ Ἄθωνίτου», <i>Αγιορειτική Βιβλιοθήκη</i> 5 (1940-1941) 35-50.
Γεδεών, Ἄθως	Μ. Γεδεών, <i>Ο Ἄθως</i> , Κωνσταντινούπολη 1885 [φωτ. ανατ. Αθήνα 1990].
Κομνηνός	Ι. Κομνηνός, <i>Προσκυνητάριον του Αγίου Ὄρους του Ἄθωνος</i> , Synagobo 1701 [φωτ. ανατ. Ἅγιο Ὄρος 1984].
Λάμπρος, Κατάλογος	Σ. Λάμπρος, <i>Κατάλογος των εν ταις βιβλιοθήκαις του Αγίου Ὄρους ελληνικῶν κωδίκων</i> , A-B, Καίμπριτζ 1895-1900.
Λάμπρος, Πάτρια	Σ. Λάμπρος, «Τα Πάτρια του Αγίου Ὄρους», <i>Νέος Ελληνομνήμων</i> 9 (1912) 116-161 και 209-244.
Παπαχρυσάνθου, Μοναχισμός	Δ. Παπαχρυσάνθου, <i>Ο Αθωνικός Μοναχισμός</i> , Αθήνα 2004.
Σμυρνάκης	Γ. Σμυρνάκης, <i>Το Ἅγιον Ὄρος</i> , Αθήνα 1903 (φωτ. ανατ. Ἅγιον Ὄρος 1988).
Actes de Chilandar	Μ. Zivojinović – C. Giros – V. Kravari (εκδ.), <i>Actes de Chilandar I – Des origines à 1319</i> , [Archives de l'Āthos XX], Παρίσι 1995.
Actes de Dionysiou	N. Oikonomidès (εκδ.), <i>Actes de Dionysiou</i> , [Archives de l'Āthos IV], Παρίσι 1968.
Actes de Docheiariou	N. Oikonomidès (εκδ.), <i>Actes de Docheiariou</i> , [Archives de l'Āthos XIII], Παρίσι 1984.
Actes d'Esphigménou	J. Lefort (εκδ.), <i>Actes d'Esphigménou</i> , [Archives de l'Āthos VI], Παρίσι 1973.
Actes de Zographou	W. Regel – E. Kurtz – B. Korablev (εκδ.), «Actes de Zographou», <i>Vizantiskiy Vremennik</i> 13/1 (1907) – (φωτ. ανατ. Ἄμστερνταμ 1969).
Actes d'Iviron I	J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou – H. Métrévéli – V. Kravari (εκδ.), <i>Actes d'Iviron I</i> , [Archives de l'Āthos XIV], Παρίσι 1985.

Actes d'Iviron II	J. Lefort – N. Oikonomidès – D. Papachryssanthou – H. Métrévéli – V. Kravari (εκδ.), <i>Actes d'Iviron II</i> , [Archives de l' Athos XVI], Παρίσι 1990.
Actes d'Iviron III	J. Lefort – N. Oikonomidès – D. Papachryssanthou – H. Métrévéli – V. Kravari (εκδ.), <i>Actes d'Iviron III</i> , [Archives de l' Athos XVIII], Παρίσι 1994.
Actes d'Iviron IV	J. Lefort – N. Oikonomidès – D. Papachryssanthou – H. Métrévéli – V. Kravari (εκδ.), <i>Actes d'Iviron IV</i> , [Archives de l' Athos XIX], Παρίσι 1995.
Actes de Kastamonitou	N. Oikonomidès (εκδ.), <i>Actes de Kastamonitou</i> , [Archives de l' Athos IX], Παρίσι 1978.
Actes de Kutlumus	P. Lemerle (εκδ.), <i>Actes de Kutlumus</i> , [Archives de l' Athos II], Παρίσι 1988.
Actes de Lavra I	P. Lemerle – A. Guillou – N. Svoronos (εκδ.), <i>Actes de Lavra I. Des origines à 1204</i> , [Archives de l' Athos V], Παρίσι 1970.
Actes de Lavra II	P. Lemerle – A. Guillou – N. Svoronos – D. Papachryssanthou (εκδ.), <i>Actes de Lavra II. De 1204 à 1328</i> , [Archives de l' Athos VIII], Παρίσι 1977.
Actes de Lavra III	P. Lemerle – A. Guillou – N. Svoronos – D. Papachryssanthou (εκδ.), <i>Actes de Lavra III. De 1329 à 1350</i> , [Archives de l' Athos X], Παρίσι 1979.
Actes de Lavra IV	P. Lemerle – A. Guillou – N. Svoronos – D. Papachryssanthou (εκδ.), <i>Actes de Lavra IV, Études historiques, Actes serbes</i> , [Archives de l' Athos XI], Παρίσι 1970.
Actes de Saint-Pantéléèmon	P. Lemerle – G. Dagron – S. Cirkovic (εκδ.), <i>Actes de Saint-Pantéléèmon</i> , [Archives de l' Athos XII], Παρίσι 1982.
Actes de Vatopédi I	J. Bompaire – J. Lefort – V. Kravari – C. Giros (εκδ.), <i>Actes de Vatopédi I</i> , [Archives de l' Athos XXI], Paris 2001.
Actes de Vatopédi II	J. Lefort – V. Kravari – C. Giros – K. Smyrlis (εκδ.), <i>Actes de Vatopédi II</i> , [Archives de l' Athos XXII], Παρίσι 2006.

Actes de Xénophon	D. Papachryssanthou (εκδ.), <i>Actes de Xénophon</i> , [Archives de l' Athos XV], Παρίσι 1986.
Actes de Xéropotamou	J. Bompaire (εκδ.), <i>Actes de Xéropotamou</i> , [Archives de l' Athos III], Paris 1965.
Actes du Pantocrator	V. Kravari (εκδ.), <i>Actes du Pantocrator</i> , [Archives de l' Athos XVII], Παρίσι 1991.
Actes du Prôtaton	D. Papachryssanthou (εκδ.), <i>Actes du Prôtaton</i> , [Archives de l' Athos VII], Παρίσι 1975.
BHG	F. Halkin, <i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i> , Βρυξέλλες 1957.
Lake	K. Lake, <i>The Early Days of Monasticism on Mount Athos</i> , Oxford 1909.
LSJ	H. Liddell – E. Barber – R. Scott – H. Jones – R. McKenzie, <i>A Greek-English Lexicon</i> , Οξφόρδη 1940 <sup>1</sup> , 2007 <sup>9</sup> .
ODB	A. Kazhdan (επιμ.), <i>The Oxford Dictionary of Byzantium</i> , τ.1-3, Νέα Υόρκη 1991
PG	J.-P. Migne, <i>Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca</i> , τ.1-161, Παρίσι 1857-1866.

## 1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Αντικείμενο της παρούσας μελέτης είναι το corpus διηγήσεων το οποίο φέρει τον τίτλο «Ανάμνησις μερική περι τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἄθω. Τὰ λεγόμενα Πάτρια» (στο εξής *Πάτρια*).<sup>1</sup> Ὅπως θα δείξουμε, τα παλαιότερα σωζόμενα χειρόγραφα χρονολογούνται στον 16ο αιώνα, ενώ το κείμενο όπως σώζεται έχει γραφεί στο τέλος του 15ου ή τα πρώτα χρόνια του 16ου αιώνα. Πρόκειται για ένα σύνολο από αυτοτελείς διηγήσεις που αφορούν θαύματα που σχετίζονται είτε με την ίδρυση μονών είτε με την εύρεση των εφεστίων εικόνων τους ή την αφιέρωση του Καθολικού τους (κυρίως ναού της μονής). Οι διηγήσεις που βρίσκονται στα *Πάτρια* είναι οι κάτωθι, με τη σειρά που τις βρίσκουμε στο κείμενο, η οποία τηρείται σε όλα ανεξαιρέτως τα χειρόγραφα που τα διασώζουν:

1. Η διήγηση περί της θρυλούμενης έλευσης της Θεοτόκου στον Ἄθω
2. Η διήγηση περί της ίδρυσης της μονής Βατοπεδίου τον 4ο αιώνα
3. Η διήγηση περί της έλευσης της εικόνας της Θεοτόκου Πορταΐτισσας στη μονή Ιβήρων
4. Η διήγηση περί της εμφάνισης της εικόνας του αγίου Γεωργίου στη μονή Ζωγράφου προερχόμενη από τη Λύδδα της Παλαιστίνης
5. Η διήγηση περί του θαύματος του μανιταριού των Τεσσαράκοντα Μαρτύρων στη μονή Ξηροποτάμου

Οι διηγήσεις εντάσσονται στην ευρύτερη αγιολογική γραμματεία που αφορά περιγραφές θαυμάτων, αλλά ταυτόχρονα αφορούν συγκεκριμένους τόπους – εν προκειμένω μονές του Αγίου Ὁρους – λαμβάνοντας στοιχεία και από βυζαντινά αντίστοιχα κείμενα, τα οποία ως είδος ήταν γνωστά ήδη από την Αρχαιότητα ως *πάτρια* και η ευρύτερη γραμματεία ομοειδών κειμένων, που συνήθως διαφέρουν το ένα από το άλλο, είναι γνωστή και ως *πατριολογία*. Τα *Πάτρια* γράφονται για να περιγράψουν ένα γεγονός που έγινε στο παρελθόν με τρόπο που προσομοιάζει σε αυτόν με τον οποίο ένας Βίος αγίου περιγράφει τη ζωή και τις πράξεις του πρωταγωνιστή του. Αν και ως είδος τα *Πάτρια* δεν μπορούν να θεωρηθούν και να αξιολογηθούν ως καθαυτό ιστορικά κείμενα, εντούτοις παίζουν σημαντικό – αν όχι πρωταγωνιστικό – ρόλο στη διαμόρφωση της συλλογική

---

<sup>1</sup> BHG 1054u



μνήμης των κοινοτήτων τις οποίες αφορούν τα περιγραφόμενα στις διηγήσεις γεγονότα, που στην προκειμένη περίπτωση είναι συγκεκριμένες μονές του Αγίου Όρους.

Τα *Πάτρια* δεν μπορούν να θεωρηθούν ως καθαυτό ιστορικά κείμενα, όχι μόνο διότι τα αναφερόμενα σε αυτά γεγονότα σπανίως ανταποκρίνονται στα ευρήματα της γενικότερης ιστορικής, περί της εκάστοτε εποχής, έρευνας, αλλά και διότι δεν έχουν ως στόχο να περιγράψουν γεγονότα απότοκα της απλής ανθρώπινης δραστηριότητας. Στόχος είναι αποκλειστικά η αφήγηση της σχέσης συγκεκριμένων τόπων ή ιερών αντικείμενων (εικόνων, λειψάνων, κλπ) με το μεταφυσικό στοιχείο, η οποία παίρνει τη μορφή ενός καθαγιασμού που χαρακτηρίζει και την αντίστοιχη σχέση των μοναχών με το μοναστήρι τους ή το συγκεκριμένο αντικείμενο, το οποίο ενέχει τον ρόλο ενός μνημονικού τόπου που λειτουργεί ως γέφυρα μεταξύ της κοινότητας και του θεϊκού στοιχείου.<sup>2</sup>

Οι διηγήσεις των *Πατρίων* βασίζονται σχεδόν πάντα σε ένα αφηγηματικό προηγούμενο, συνήθως σε προφορική μορφή, και σχηματίζονται σε διηγηματικά κείμενα όταν το αφήγημα είτε κινδυνεύει να χαθεί, είτε, πιο συχνά, όταν καλείται να αναπαραχθεί πέρα από τα τείχη του μοναστηριού, με σκοπό να διαδοθεί σε άλλες κοινότητες ανθρώπων. Το τρίπτυχο τόπος – εικόνα/λείψανα/κτήριο – αφήγηση συμβάλλουν στο να καταστεί ένα φυσικό αντικείμενο ιερό και κατ' επέκταση ο τόπος που το φιλοξενεί, σε μια διαδικασία που αποκαλείται *ιεροτοπία*. Αυτή περιγράφει τόσο τον ίδιο τον μηχανισμό με τον οποίο καθίσταται ιερός ένας τόπος όσο και το αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας. Για τον λόγο αυτό, τα *Πάτρια* δεν είναι προϊόν της πνευματικής παραγωγής ενός ανθρώπου, παρά το γεγονός ότι κάποιος κάποια στιγμή πήρε χαρτί και κάλαμον και έγραψε κάθε διήγηση ή όλες μαζί. Απεναντίας, θα πρέπει να θεωρηθούν ως προϊόν έκφρασης του συνόλου μιας κοινότητας στο πλαίσιο ανάπτυξης μιας τοπικής ιεροτοπίας.

Στην παρούσα μελέτη επιχειρείται πρωτίστως η ανάδειξη των διηγήσεων των *Πατρίων* και η εξακρίβωση τόσο με ενδοκειμενικά όσο και με εξωκειμενικά κριτήρια του χρονικού πλαισίου διαμόρφωσης των αφηγηματικών στρωμάτων κάθε διήγησης, και στη συνέχεια της ίδιας της καταγραφής των διηγήσεων· ενδοκειμενικά, με την ανάλυση των αφηγημάτων σε σχέση με την ιστορία της κάθε μονής και τα γενικότερα ιστορικά γεγονότα, και εξωκειμενικά με τη μελέτη της χειρόγραφης παράδοσής τους, της

---

<sup>2</sup> Περί του ζητήματος αυτού θα γίνει λόγος στο κεφάλαιο 6.5.

παράδοσής τους σε τρίτες πηγές, καθώς και την οριοθέτηση, όπου είναι δυνατό, των ιστορικών συγκυριών μέσα στις οποίες θα μπορούσαν αυτές οι διηγήσεις να διαμορφώνονται και να καταγράφονται.

Θα ήταν χρήσιμο να τονιστεί ότι η οποιαδήποτε μελέτη προφορικών αφηγηματικών δομών αλλά και διηγηματικών ενοτήτων αγιολογικού χαρακτήρα, όπως τα *Πάτρια*, απαιτούν μεθοδολογική προσέγγιση που συχνά διαφέρει από αυτήν των άλλων ιστορικών γεγονότων. Τα δεδομένα που έχει όποιος/α διεξάγει την έρευνα στα χέρια του/της είναι συνήθως πενιχρά, ο ιστορικός χρόνος είναι ομιχλώδης ή και ανύπαρκτος, και η αναφορά σε μεταφυσική παρέμβαση δυσκολεύει τον έλεγχο της πληροφορίας με την καθιερωμένη αποδεικτική μεθοδολογία της ιστορικής επιστήμης. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο σε ορισμένες περιπτώσεις η έρευνα οδηγείται σε αδιέξοδα, ενώ σε άλλες πραγματοποιείται βασισμένη σε ενδείξεις που δεν προσφέρουν στερεό έδαφος τεκμηρίωσης, και ως αποτέλεσμα, ενίοτε χαρακτηρίζεται στην παρούσα μελέτη από τη χρήση εκφράσεων που δηλώνουν συγκράτηση ή αμφιβολία.

Επίσης, μια μελέτη που σχετίζεται με το Άγιο Όρος, έναν χώρο με ιδιαίτερο χαρακτήρα, συχνά καθιστά δύσκολη την έρευνα των πηγών, λόγω προβλημάτων πρόσβασης που μπορούν να υπάρξουν στο διάστημα της έρευνας. Για παράδειγμα, στη διάρκεια της έρευνας αυτής, δεν κατέστη δυνατή η αυτοψία συγκεκριμένων χειρογράφων.

Το σημαντικότερο, ωστόσο, πρόβλημα εστιάζει στο γεγονός ότι τα *Πάτρια* δεν είναι κείμενα γενικού φιλολογικού ενδιαφέροντος, αλλά κείμενα που αποτελούν σήμερα πηγή της ιδιαίτερης, κατά περίπτωση, αντίληψης κάθε μονής περί του παρελθόντος της. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι οι αφηγήσεις των *Πατρίων*, από τότε που καταγράφηκαν σε διηγήσεις μέχρι σήμερα, είτε εξελίχθηκαν σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, όπως αυτή της μονής Βατοπεδίου, είτε απλώς αναπαράχθηκαν σε διαφορετικές μορφές με τον έναν ή άλλο τρόπο (κείμενα, ζωγραφική απεικόνιση, κλπ). Αυτό καθιστά πολύ συχνά δύσκολο το έργο διακρίβωσης της παλαιότητας κάθε αφηγηματικού στρώματος των «παραδόσεων», όπως τις αποκαλούν στο Άγιο Όρος, κυρίως επειδή μετά τον 18ο αιώνα, και ιδιαιτέρως τον 19ο, γνωρίζουν μεγάλη διάδοση και εμπλουτίζονται με αντίστοιχες αφηγήσεις άλλων μονών ή εικόνων ή ιερών λειψάνων που δεν εντοπίζονται σε παλαιότερες πηγές.

Οι διηγήσεις των *Πατρίων* δεν γίνονται, ασφαλώς, γνωστές με την παρούσα μελέτη· είναι ήδη δημοσιευμένες από τον 19ο αιώνα, και ως αφηγήσεις αναπαράγονται σε προσκυνητάρια από τις αρχές του 18ου. Είναι, ωστόσο, η πρώτη φορά που τα κείμενα αυτά εξετάζονται από ιστορική – κυρίως – άποψη, αποδομείται η στρωματική δομή των αφηγήσεων, εξετάζεται η παλαιότητα των αφηγηματικών τους στρωμάτων, και γίνεται απόπειρα χρονολόγησης των κειμένων όπως παραδίδονται εντός δύο δεκαετιών. Τέλος, η παρούσα μελέτη αναδεικνύει, στον βαθμό που είναι δυνατό, τον τρόπο με τον οποίο οι αφηγήσεις συνέβαλαν στη διαμόρφωση μιας τοπικής, κατά μονή, αλλά και ενίοτε παναθωνικής, ιεροτοπίας, και πώς αυτή εξυπηρετεί συγκεκριμένα αιτούμενα των μονών σε συγκεκριμένες χρονικές περιόδους.

### 1.1. Οι υπό μελέτη διηγήσεις και ο όρος «πάτρια»

Με τον όρο *Πάτρια* περιγράφονταν στην Αρχαιότητα όλες οι αφηγήσεις σχετικά με τους προγόνους και τη γενεαλογία.<sup>3</sup> Από τον όρο αυτόν γεννήθηκε και ο σύνθετος όρος *πατριογραφία*, με τον οποίο προσδιορίζεται η σχετική γραμματεία. Πρόκειται κυρίως για ομάδα κειμένων, πεζών κυρίως, αλλά ενίοτε και ποιητικών, που μέσα από περιγραφές αστικού περιβάλλοντος, τοπικές προφορικές παραδόσεις, θρύλους, ποικίλα αφηγηματικά μοτίβα και αγιολογικούς τόπους αποσκοπούν στην ανασύνθεση του ιδανικού παρόντος ενός τόπου μέσα από ένα ένδοξο παρελθόν. Αν και οι περιγραφές αφορούν κατά κύριο λόγο πόλεις, (τουλάχιστον εξ όσων γνωρίζουμε), κάποιες φαίνεται να αφορούν ευρύτερες περιοχές, ενώ άλλες μεταγενέστερες, μοναστήρια, όπως οι διηγήσεις που αποτελούν το θέμα της παρούσας διατριβής.

Η καταγωγή του γραμματειακού είδους των *Πατρίων* είναι αδιευκρίνιστη. Το παλαιότερο σχετικό έργο, γνωστό μόνο από τον τίτλο του, *Πάτρια Κυζίκου*, αποδίδεται στον σοφιστή Διογένη ή Διογενειανό τον Κυζικηνό (5ος αι. π.Χ.;).<sup>4</sup> Ακολουθούν τον 2ο αι.

---

<sup>3</sup> Βλ. *LSJ* λήμμα *πάτριος*.

<sup>4</sup> *Σούδα* Δ1146, έκδ. Α. Adler, *Suidae Lexicon*, τόμ. 2, Λειψία 1931, σ.102. Ο Α. Kazhdan, λήμμα «Patria», στο Α. Kazhdan και άλλοι, *Oxford Dictionary of Byzantium*, Νέα Υόρκη – Οξφόρδη, 1991, τ.3, 1598) θεωρεί ότι η παλαιότερη αναφορά στον όρο συναντάται στον Καλλίνικο της Πέτρας (3ος αι. μ.Χ.).

μ.Χ., ο Αρριανός, συντάκτης *Πατρίων* της Βιθυνίας,<sup>5</sup> ο Ερμείος από την Ερμούπολη της Αιγύπτου, συγγραφέας *Πατρίων* της πόλης του,<sup>6</sup> ο Ουλπιανός ο Εμεσηνός (2ος-3ος αι. μ.Χ.), ο οποίος φέρεται ότι έγραψε *Πάτρια Έμεσηνῶν, Ἡλιουπόλεως, Βοσποριατῶν, καὶ ἄλλων πόλεων*,<sup>7</sup> και ο συμπατριώτης του, ιστορικός Σαγχωνιάθων, συγγραφέας *Πατρίων Τύρου τῆ Φοινίκων διαλέκτω*.<sup>8</sup> Ο Φώτιος αναφέρει ότι στο δέκατο βιβλίο του Σώπατρου διάβασε αποσπάσματα από *Πάτρια Μακεδονίας* του Θεαγένους, ένα από τα οποία πρέπει να ήταν και αυτό που παρατίθεται στα *Ἐθνικά* του Στέφανου Βυζάντιου.<sup>9</sup> Από την πρώιμη βυζαντινή περίοδο ως συγγραφείς πατρίων αναφέρονται ο Ωραπόλλων (5ος αι.), στον οποίο αποδίδονται πάτρια Αλεξάνδρειας, και ο επικός ποιητής Χριστόδωρος ο Πανίσκου (5ος-6ος αι.) «ἀπὸ Κοπτοῦ πόλεως τῆς Αἰγύπτου», στον οποίο αποδίδονται έμμετρα πάτρια Κωνσταντινουπόλεως, Θεσσαλονίκης, Νάκλης, Μιλήτου, Τράλλεων και Αφροδισιάδος.<sup>10</sup>

Τα παλαιότερα σωζόμενα πατριογραφικά κείμενα αφορούν τη βυζαντινή Κωνσταντινούπολη. Πρόκειται για ένα σώμα από διαφορετικά κείμενα που εκδόθηκαν από τον Theodor Preger σε δύο τόμους το 1901 και 1907 υπό τον τίτλο *Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως*.<sup>11</sup> Η έκδοση του Preger περιλαμβάνει στον μεν πρώτο τόμο τα έργα *Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως* που αποδίδονται στον Ησύχιο τον Μιλήσιο (6ος αι.),

---

<sup>5</sup> Φώτιος, *Βιβλιοθήκη ἢ Μυριόβιβλος*, κωδ. 17α και 536α, έκδ. R. Henry, Photius, *Bibliothèque*, τόμ. 1, Παρίσι 1959, και τόμ. 8, Παρίσι 1977.

<sup>6</sup> Φώτιος, *Βιβλιοθήκη*, κωδ. 536α, έκδ. Henry τόμ. 8, Παρίσι 1977, 536α.

<sup>7</sup> Σούδα O911, έκδ. Adler, τόμ.3, Λειψία 1933, O911, σ. 587.

<sup>8</sup> Σούδα O911 και Σ25, έκδ. Adler, τόμ. 3 και 4. Οι περισσότερες πληροφορίες για το έργο του Σαγχωνιάθωνος περιλαμβάνονται στην *Ευαγγελική Προπαρασκευή* του Ευσεβίου, έκδ. K. Mras, *Eusebius Werke*, τόμ. 8: *Die Praeparatio evangelica* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 43.1 & 43.2], Βερολίνο, 1954-1956, 1,9,20-21 και 10,9,12.

<sup>9</sup> Φώτιος, *Βιβλιοθήκη*, κωδ. 104α, έκδ. Henry, τόμ. 2, Παρίσι 1960. Βλ. και G. Dagron, *Constantinople Imaginaire. Études sur les recueil des Patria*, Παρίσι 1984, 11.

<sup>10</sup> Σούδα X525, έκδ. Adler, τ.4, Λειψία 1936, σ. 827. Χριστόδωρος 2ο βιβλίο Ελληνικής Ανθολογίας για τον Ζεύξιππο (A. Kaldellis, "Christodoros on the Statues of the Zeuxippos Baths: A New Reading of the Ekphrasis", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 47 (2007), 361–383. Για τον Χριστόδωρο και τα έργα του, βλ. P. Baumgarten, *De Christodoro Poeta Thebano*, Βόννη, 1881.

<sup>11</sup> T. Preger, *Scriptores originum constantinopolitarum*, τ.1-2, Λειψία 1901-1907. Το 1984 εκδόθηκαν οι *Παραστάσεις σύντομοι χρονικάί* από τις Averil Cameron και Judith Herrin (A. Cameron – J. Herrin (εκδ.), *Constantinople in the early eighth century: The Parastaseis syntomoi chronikai*, Leiden 1984). Το 2013 ο Albrecht Berger αναδημοσίευσε το κείμενο του δεύτερου τόμου από την έκδοση Preger με αγγλική μετάφραση: A. Berger, *Accounts of Medieval Constantinople – The Patria*, Cambridge, MA – Λονδίνο 2013.

Παραστάσεις Σύντομοι Χρονικαί που χρονολογούνται στον 9ο ή 10ο αιώνα,<sup>12</sup> και Διήγησις περι τῆς οἰκοδομῆς τῆς Ἁγίας Σοφίας, που χρονολογείται επίσης στο τέλος του 9ου ή 10ου αιώνα, και σίγουρα μετά το 886.<sup>13</sup> Στον δεύτερο τόμο περιλαμβάνεται το επίσης επονομαζόμενο Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως, ἔργο πιθανότατα ενός συγγραφέα του τέλους του 10ου αιώνα, το οποίο αποτελείται από τέσσερα βιβλία, εκ των οποίων το πρώτο τα Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως που αποδίδονται στον Ησύχιο, το δεύτερο που επονομάσθηκε Περι σπηλῶν, ἐν ᾧ καὶ περι Ἀδιαβηνῆς μαζί με το σύντομο Περι συνόδων, το τρίτο με τίτλο Περι κτισμάτων και το τέταρτο με τίτλο Διήγησις περι τῆς οἰκοδομῆς τοῦ ναοῦ τῆς Μεγάλης τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίας τῆς ἐπονομαζομένης τῆς ἁγίας Σοφίας.<sup>14</sup>

Τα Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως είναι στο μεγαλύτερο μέρος τους τοπογραφική περιγραφή της πρωτεύουσας του Βυζαντίου, διανθισμένο με διάφορες πληροφορίες σχετικά με μνημεία και σημεία ενδιαφέροντος της πόλης, οι οποίες ποικίλουν από ιστορικές πληροφορίες ιστορικής φύσεως πληροφορίες μέχρι αφηγήσεις ανεκδοτολογικού ή μυθικού χαρακτήρα, οι οποίες δεν περιλαμβάνουν παρά ελάχιστες αναφορές σε θαύματα.<sup>15</sup> Τα κείμενα αυτά είναι πρωτεύουσα πηγή για τη μελέτη της πρώιμης Κωνσταντινούπολης, και αντανακλούν, όπως τονίζει και ο Berger τη λαϊκή αντίληψη που είχαν οι κάτοικοι για την πόλη τους.<sup>16</sup> Αντίθετα, τα εγκώμια ή εκφράσεις

---

<sup>12</sup> Η χρονολόγηση των Παραστάσεων έχει απασχολήσει την έρευνα τα τελευταία χρόνια. Ο Preger, *Scriptores*, τ.1, IX, χρονολογεί τις Παραστάσεις στον 8ο ή 9ο αιώνα· πρβλ., G. Dagron, *Constantinople Imaginaire, Études sur le recueil des 'Patria'*, Παρίσι 1984, 47, ενώ στην επανέκδοση του κειμένου οι Cameron και Herrin, *Constantinople in the Early Eighth Century*, σ. 4, χρονολογούν το ἔργο στο πρώτο μισό του 8ου αιώνα. Ο B. Anderson, «Classified knowledge: the epistemology of statuary in the *Parastaseis Syntomoi Chronikai*», *Byzantine and Modern Greek Studies* 35 (2011), σ.1, προσδιορίζει το χρονικό εύρος της συγγραφής στον 8ο αιώνα, ενώ ο P. Odorico, «Du recueil à l'invention du texte: le cas des *Parastaseis Syntomoi Chronikai*», *Byzantinische Zeitschrift*, 107/2 (2014), 125, υποστηρίζει ότι οι Παραστάσεις θα πρέπει να χρονολογηθούν από τον 9ο έως τα μέσα του 10ου αιώνα, οπότε χρονολογείται ένα άλλο κείμενο που χρησιμοποιεί μέρος των Παραστάσεων, και έχει εκδοθεί από τον M. Treu, *Excerpta Anonymi Byzantini ex codice Parisino Suppl. gr. 607* (Programm des städtischen Gymnasiums zu Ohlau, 1880, 2. Wissenschaftlicher Teil 58).

<sup>13</sup> Ούτε η Διήγηση της Ἁγίας Σοφίας μπορεί να χρονολογηθεί με ακρίβεια. Ο Berger, *Accounts*, xix σημ.12, θεωρεί ότι πρέπει να χρονολογηθεί μετά το 886 εξαιτίας της αναφοράς στις απεικονίσεις αγίων στα τύμπανα του ναού που χρονολογούνται στο έτος αυτό.

<sup>14</sup> T. Preger, *Scriptores originum constantinopolitarum*, τ.2, Λειψία 1907. Βλ. και A. Berger, *Accounts of Medieval Constantinople – The Patria*, Cambridge, MA – Λονδίνο 2013.

<sup>15</sup> Όπως, για παράδειγμα, η εμφάνιση του αρχαγγέλου με τη μορφή ευνούχου στον γιο του μηχανικού (Preger, 4.10).

<sup>16</sup> Berger, *Accounts*, xviii.

πόλεων, συντάσσονται συνήθως σε λόγια γλώσσα και ακολουθούν τους ρητορικούς κανόνες που είχαν τεθεί από τον Ψευδο-Μένανδρο.<sup>17</sup>

Ρητορικά έργα υψηλού ύφους, τα εγκώμια απευθύνονται συνήθως στον αυτοκράτορα ή τον τοπικό ηγέτη και την αυλή τους με σκοπό να εξυμνηθούν μέσω της πόλεως, ενώ τα *Πάτρια*, κρίνοντας από τα σωζόμενα κείμενα, αναπτύσσουν μυθικές, ψευδο-ιστορικές περιγραφές πόλεων που εξυμνούν την ίδια την πόλη σε ύφος διαφορετικό από αυτό των εκφράσεων. Τον τέταρτο, ήδη, αιώνα, ο Γρηγόριος Νύσσης γράφει ότι *Πάτρια δὲ τοῖς μὲν ἄλλοις ἄπασι [τοῖς κατὰ τὸν κόσμον ζῶσι], μῦθοι καὶ πλάσματα, καὶ δαιμόνων ἀπάται συναναμεμιγμένοι τοῖς μυθικοῖς διηγήμασιν* για να τονίσει ότι τα πάτρια της μίας Επουρανίου Πολιτείας *τῶν διηγουμένων οὐκ ἐπιδέεται*.<sup>18</sup> Η χρήση τους από τον Γρηγόριο, ἔστω και ως αντιστικτικό πρότυπο στο επιχείρημα υπέρ της ουράνιας Βασιλείας είναι μια καλή ένδειξη ότι το είδος αυτό ήταν αρκετά διαδεδομένο, και γνωστό για τα μυθεύματα που περιείχε.

Δεν γνωρίζουμε ποια κείμενα είχε υπόψιν του ο Γρηγόριος Νύσσης όταν αναφερόταν στα *πάτρια*, και μια εκτενέστερη παρουσίαση της χρήσης του όρου σε όλη τη διάρκεια του Βυζαντίου θα ήταν χρήσιμη, αλλά δεν εμπίπτει στο πλαίσιο της παρούσας μελέτης. Φαίνεται, ωστόσο, ότι κατά την ευρύτερη βυζαντινή περίοδο τα *πάτρια* θεωρούνταν τοπογραφικές περιγραφές συνοδευόμενες από πληροφορίες ιστορικού χαρακτήρα για τα κτήρια αυτά και την πόλη γενικότερα, οι οποίες, όμως, ήταν κατά κύριο λόγο προϊόντα φαντασίας. Αντιθέτως, τα *Πάτρια* του Αγίου Όρους δεν περιλαμβάνουν περιγραφές των κτισμάτων των μονών, παρά σε ελάχιστες περιπτώσεις και αυτές αποσπασματικά. Επικεντρώνονται αποκλειστικά στην περιγραφή του θαύματος, το οποίο

---

<sup>17</sup> Για τις εκφράσεις βλ. κυρίως R. Webb, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham-Burlington 2009. Για όψεις της χρήσης των εκφράσεων πόλεων στη βυζαντινή γραμματεία βλ. P. Odorico και C. Messis (επιμ.), *Villes de toute beauté – L'ekphrasis des cités dans les littératures byzantine et byzantine-slaves*, Παρίσι 2012· C.M. Constantinides, Teachers and students of rhetoric in the late Byzantine period, στο: E. Jeffreys (επιμ.), *Rhetoric in Byzantium: Papers from the Thirty-Fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001*, Aldershot 2003, 39-53 και M. Mullett, Rhetoric, theory and the imperative of performance: Byzantium and now, στο: Jeffreys, *Rhetoric in Byzantium*, 151-170. Το είδος πραγματεύεται και θέτει τους κανόνες του ο (Ψευδο-) Μένανδρος, έκ. D.A. Russell και N.G. Wilson, *Menander Rhetor*, Οξφόρδη 1981. Βλ. H. Saradi, «The Kallos of the Byzantine City: The Development of a Rhetorical Topos and Historical Reality», *Gesta* 34/1 (1995) 37-56.

<sup>18</sup> Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὸν βίον τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ*, έκδ. G. Heil, *Gregorii Nysseni Sermones pars II*, [Gregorii Nysseni Opera 10/1], Leiden 1990, 5.

είτε γίνεται αφορμή για την ίδρυση μιας μονής, όπως στην περίπτωση της μονής Βατοπεδίου, είτε εξηγεί τη θαυματουργική φύση κάποιας εικόνας, όπως στην περίπτωση της εικόνας της Θεοτόκου Πορταϊτίσσας.

Στις διηγήσεις των *Πατρίων* για τις μονές Βατοπεδίου, Ιβήρων, Ζωγράφου και Ξηροποτάμου, σημείο αφετηρίας είναι η ίδια ονομασία της μονής ή της εικόνας ή η αφιέρωση του καθολικού της μονής, που απορρέει πάντοτε από το ίδιο το θαύμα και την αφήγησή του, ενώ η διήγηση για την έλευση της Θεοτόκου στον Άθω επεξηγεί αφηγηματικά την ιδιαίτερη σχέση του Αγίου Όρους με τη Θεοτόκο. Μέσω των αφηγήσεων των θαυμάτων ο Άθως και κάθε μονή χωριστά καθίσταται τόπος ιερός, και κάθε αναφορά στο παρελθόν δεν εξυπηρετεί παρά μόνο στον σχηματισμό της αφήγησης του θαύματος. Η σύγκριση των δύο ειδών δείχνει ότι τα *πάτρια* του Αγίου Όρους δεν έλκουν την καταγωγή τους από τα ομώνυμα κείμενα της βυζαντινής περιόδου. Απηχούν, ωστόσο, μια μάλλον εδραιωμένη αντίληψη την εποχή που γράφονται ότι με τον όρο *πάτρια* περιγράφεται οποιαδήποτε αφήγηση αφορά το παρελθόν κάποιου τόπου.

## 1.2. Οι διηγήσεις στο πλαίσιο της αθωνικής πατριογραφικής παράδοσης

Ο τίτλος που φέρουν τα *Πάτρια* στα χειρόγραφα είναι «Ανάμνησις μερική περι τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἄθω, τὰ λεγόμενα Πάτρια». Ο όρος «ανάμνησις» κατά τη βυζαντινή περίοδο απαντά, μεταξύ άλλων, και σε αγιολογικά κείμενα με συναξαριακό χαρακτήρα.<sup>19</sup> Είναι, ωστόσο, ενδιαφέρον ότι κανένα από τα σωζόμενα έργα της βυζαντινής, αγιολογικής ή ιστορικής γραμματείας δεν φέρει τον τίτλο «ανάμνησις μερική», αλλά μόνο τον τίτλο «διήγησις μερική», και ο χαρακτήρας του συμπλήματος σαφώς δεν φαίνεται να προορίζεται για συναξαριακή χρήση.

Λίγες δεκαετίες πριν από την παραγωγή των παλαιότερων σωζόμενων χειρογράφων των *Πατρίων*, ο Γεννάδιος Σχολάριος αναφέρει ότι «ανάμνησις ἐστὶν ἀνανέωσις τῆς προτέρας

---

<sup>19</sup> Για παράδειγμα στο *Συναξάριο της Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως* έκδ. Η. Delehayε, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. Propyleum ad Acta Sanctorum mensis Novembris*, Βρυξέλλες 1902: «ανάμνησις τῆς μεταθέσεως τῶν λειψάνων τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ ὁμολογητοῦ» (13 Αυγούστου) «ανάμνησις τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου ἐν τῷ Παραδεισίῳ πλησίον τοῦ ἁγίου μάρτυρος Μωκίου» (9 Νοεμβρίου).

μνήμης, όταν λήθη τις έμπεσοῦσα τήν συνέχειαν διαλύση τῆς ὅλης μνήμης».<sup>20</sup> Μετά τις οθωμανικές κατακτήσεις κατά το πρώτο μισό του 15ου αιώνα, η ανάμνηση του βυζαντινού/χριστιανικού κράτους είναι αυτή που κρατά ζωντανή μια παράδοση, την οποία εν πολλοίς χαρακτηρίζουμε ως «μεταβυζαντινή», για δυο περίπου αιώνες μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης, διότι στηρίζεται σε αισθητικά πρότυπα, αλλά και λατρευτικές, διοικητικές και άλλες συνήθειες που συνεχίζουν τη βυζαντινή παράδοση μέσα στις νέες πραγματικότητες του οθωμανικού κράτους. Κατά συνέπεια, ο όρος «ανάμνησις», ο οποίος κατά τη βυζαντινή περίοδο έχει κυρίως αγιολογική χρήση, για τις υπό μελέτη διηγήσεις έχει τη δυναμική ενός μεταβυζαντινού όρου που απηχεί μια παρελθούσα κατάσταση για την οποία σύμφωνα με τον Γεννάδιο είναι απαραίτητη η «άνανέωσις τῆς προτέρας μνήμης». Η σχέση αυτή με το παρελθόν μετά την οθωμανική κατάκτηση δεν αφορά μόνο τις υπό μελέτη διηγήσεις, αλλά και έναν αριθμό παρόμοιων κειμένων που συνθέτουν αυτό που ονομάζουμε πατριογραφική παράδοση του Αγίου Όρους. Στη χειρόγραφη παράδοση μετά τον 15ο αιώνα σώζονται και αυτοτελείς διηγήσεις, οι οποίες πολύ συχνά αντιγράφονται στους ίδιους κώδικες με αυτούς των *Πατρίων*.

Στο Πρωτάτο, το διοικητικό κέντρο του Αγίου Όρους στις Καρυές, η εφέστια εικόνα της Θεοτόκου μαρτυρείται στις γραπτές πηγές ήδη από τις αρχές του 13ου αιώνα ως *Καρεώτισσα*.<sup>21</sup> Η εικόνα σήμερα είναι γνωστή ως *Άξιον Εστί*,<sup>22</sup> επωνυμία αρκετά παλιά, αλλά και αρκετά μεταγενέστερη από αυτήν της *Καρεώτισσας*. Η επωνυμία *Άξιον Εστί* σχετίζεται με το θαύμα του αρχάγγελου Γαβριήλ στο κελλίο του «Άδειν» ή, όπως ήταν γνωστό, του «Λάκκου του Άδειν», της σκήτης των Καρεών. Το θαύμα, με τη μορφή που παραδίδεται, φαίνεται ότι καταγράφηκε στα τέλη του 15ου με αρχές του 16ου αιώνα από τον τότε Πρώτο του Αγίου Όρους Σεραφείμ.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Γεννάδιος Σχολάριος, Άποσημειώσεις τῶν βιβλίων τῆς φυσικῆς ἀκροάσεως Ἀριστοτέλους, M. Jugie, L. Petit, and X.A. Siderides (έκδ.), *Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios*, vol. 7, Paris 1936, βιβλίο 4: «Ἐκ τοῦ περὶ μνήμην καὶ ἀναμνήσεως βιβλίου».

<sup>21</sup> S. Kissas, «Dve Domentijanove beleske o Prôtatonu», *Hilandarski Zbornik* 6 (1986) 54.

<sup>22</sup> Ιουστίνος Σιμωνοπετρίτης, «Άξιον Εστί». *Η θαυματουργή εικόνα του Πρωτάτου*, Άγιον Όρος 1982.

<sup>23</sup> Κ. Χρυσοχοΐδης, «Το Άξιον Εστί. Ιστορία-Λατρεία», στο Κ. Χρυσοχοΐδης, Ι. Ταβλάκης και Γ. Οικονομάκη-Παπαδοπούλου (επιμ.), *Το Άξιον Εστί. Παναγία η Καρυώτισσα. Η εφέστια εικόνα του Πρωτάτου. Ιστορία – Λατρεία – Τέχνη*, Άγιον Όρος 1999, 7-17, και Κ. Χρυσοχοΐδης, «Παραδόσεις και πραγματικότητες στο Άγιον



Σύμφωνα με τη διήγηση, σε ένα κελλί της σκήτης των Καρεών στον λάκκο του Άδαιν, ζούσε ένας γέροντας ιερομόναχος με τον υποτακτικό του. Κάποιο απόγευμα Σαββάτου ο γέροντας πήγε στο Πρωτάτο για τη συνήθη αγρυπνία. Αργά το βράδυ ένας άγνωστος χτύπησε την πόρτα του κελλίου. Ο μοναχός τον δέχθηκε και τον οδήγησε, όπως συνηθιζόταν, στην εικόνα της Θεοτόκου. Εκεί ο ξένος άρχισε να ψάλλει με μια εξάισια μελωδία τον -άγνωστο έως τότε – ύμνο *Άξιον Εστί*. Ο μοναχός του ζήτησε να γράψει τον ύμνο και μην έχοντας χαρτί του έδωσε μια πλάκα όπου ο ξένος, που δεν ήταν άλλος από τον αρχάγγελο Γαβριήλ, θαυματουργικά, σύροντας τον δάκτυλο έγραψε τον ύμνο και κατόπιν έγινε άφαντος. Η πλάκα μεταφέρθηκε στη σύναξη και στον Πρώτο, ο οποίος με τη σειρά του την έστειλε στον αυτοκράτορα και τον πατριάρχη στην Κωνσταντινούπολη.

Η διήγηση, όπως είναι φανερό, πρωτίστως απαντά στην καταγωγή της ονομασίας του κελλίου του «Άδαιν». Ως τοπωνύμιο, είναι καθιερωμένο ήδη στην αρχή του 16ου αιώνα, και μνημονεύεται σε έγγραφο του Πρώτου που χρονολογείται στο 1500/1.<sup>24</sup> Η καταγραφή του θαύματος από τον Πρώτο Σεραφείμ έγινε στις πρώτες δεκαετίες του 16ου αιώνα και σίγουρα πριν το 1516, διότι η διήγηση έχει μεταφραστεί στα ρωσικά από τον Μάξιμο τον Γραικό, ο οποίος ασφαλώς γνώριζε το κείμενο πριν μεταβεί στη Ρωσία το 1516.<sup>25</sup> Το ίδιο κελλίο του Άδαιν πρωταγωνιστεί και σε μια άλλη διήγηση η οποία επίσης είναι γραμμένη από τον Σεραφείμ.<sup>26</sup> Πρόκειται για τη διήγηση περί του θαύματος της εικόνας του Χριστού Αντιφωνητή, η οποία παρουσιάζεται ότι μίλησε και ζήτησε από λειτουργούντα ιερέα να υπακούσει τον γέροντά του, ο οποίος λόγω ασθένειας του ζήτησε να συντομεύσει τη λειτουργία. Τέλος, μια τρίτη διήγηση, που λαμβάνει χώρα το 1508, θέλει τους μοναχούς του κελλίου του αγίου Στεφάνου που ανήκε στη μονή Διονυσίου να κρύβονται κατά τη διάρκεια της λιτανείας.<sup>27</sup> Το αποτέλεσμα ήταν να καταστραφούν τα χωράφια τους από

---

Όρος στα τέλη του ΙΕ' και στις αρχές του ΙΣΤ' αιώνα», στο *Ο Άθως στους 140 - 160 αιώνες*, Αθήνα 1997, 108-115.

<sup>24</sup> Χρυσοχοϊδης, Ό.π., 119, σημ. 81.

<sup>25</sup> A. Ivanov, *Literaturnoe nasledie Maksima Greka. Charakteristika, atribucii, bibliografija*, Λενινγκράντ 1969, 169, αρ. 329.

<sup>26</sup> Σάββας ιερομόναχος Αγιορείτης, «Διήγησις τοῦ θαύματος ὅπου ἔγινεν εἰς τὴν σκήτην τῶν Καρεῶν», *Αγιορειτικόν Ημερολόγιον* 4 (1930) 24-25. Βλ. και Χρυσοχοϊδης, Ό.π. 120-121.

<sup>27</sup> Ευλόγιος Κουρίλας, «Η επίσημος λιτανεία της Παναγίας «Άξιον εστί» εν Καρεαίς κατά τή δευτέραν ἡμέραν τοῦ Πάσχα», *Αγιορειτική Βιβλιοθήκη* 18 (1953) 64-72.

καταρρακτώδη βροχή και χαλάζι ως τιμωρία. Η διήγηση αυτή διαβαζόταν στην ακολουθία της *Λιτής*, και ως ανάγνωσμα στην τράπεζα μετά την καθιερωμένη λιτανεία του Πρωτάτου.

Οι διηγήσεις αυτές αποτελούν μέρος μιας τοπικής ιεροτοπίας του χώρου των Καρεών, ο οποίος είναι γνωστός κυρίως ως διοικητικό κέντρο. Η προσπάθεια του Σεραφείμ να αναδείξει αυτά τα θαύματα φαίνονται να εντάσσονται σε μια ευρύτερη προσπάθεια προσέλευσης πόρων, κρίνοντας από τις οικοδομικές εργασίες που γίνονται εκείνη την εποχή, ενώ η διήγηση περί της λιτανείας είναι ενδεικτική των φυγόκεντρων τάσεων που φαίνεται ότι διαμορφώνονται στο Άγιο Όρος.<sup>28</sup>

Μια διήγηση που σχετίζεται με τη Μεγίστη Λαύρα είναι αυτή της εικόνας της Θεοτόκου Κουκουζέλισσας ή Οικονόμισσας. Η διήγηση περιγράφει το πώς ο αρχιμουσικός Ιωάννης Κουκουζέλης έλαβε από την Θεοτόκο χρυσό νόμισμο σε ένδειξη ευαρέσκειας επειδή έτερπε με τη φωνή του τους μοναχούς της Λαύρας.<sup>29</sup> Η ίδια διήγηση παραλλαγμένη αναπαράγεται από τον Ιωάννη Ναθαναήλ το 1574.<sup>30</sup> Η αφήγηση θέλει το θαύμα να έγινε στις ημέρες του πατριάρχη Φιλοθέου, στη Μεγίστη Λαύρα όταν ηγούμενος ήταν ο Ιάκωβος ο Πρικανάς. Ο πατριάρχης Κάλλιστος όρισε να ψάλλεται το «Επί σοι χαίρει» αντί του «Άξιον Εστί» τις Κυριακές της Μεγάλης Τεσσαρακοστής, τη Μεγάλη Πέμπτη και το Μεγάλο Σάββατο, την παραμονή των Χριστουγέννων και των Θεοφανείων, ενώ ο πατριάρχης Φιλόθεος όρισε να ψάλλεται το «Άξιον Εστί» ως συντομότερο. Μια φορά που λειτουργούσε ο πατριάρχης Αλεξανδρείας Γρηγόριος παραμονή Θεοφανείων, ζήτησε από τον δομέστικο Γρηγόριο Κουκουζέλη να ψάλλει τον ύμνο «Επι σοι χαίρει». Σε αυτό αντέδρασαν όσοι είχαν ταχθεί με το μέρος του Φιλοθέου, ωστόσο ο Κουκουζέλης εκτέλεσε την προσταγή του πατριάρχη Αλεξανδρείας. Μετά την αγρυπνία, το απόγευμα, ο Γρηγόριος είδε τη Θεοτόκο, του είπε «ὦ δομέστικε, δέξαι τό ψαλτικόν σου καί εὐχαριστῶ σοι πολλά διά τό ψαλλέν τροπάριον», και του έδωσε με το χέρι της χρυσό

---

<sup>28</sup> Βλ. Χρυσοχοϊδης, Ό.π. 121.

<sup>29</sup> Βλ. Αλέξανδρος Λαυριώτης, *Ιερά Μονή Μεγίστης Λαύρας. Οικονόμισσα. Η Κυρία Κουκουζέλισσα*, Αθήνα 1956, 18-19 και Συμυρνάκης, 95-96· Αγάπιος Λάνδος, *Άμαρτωλῶν σωτηρία*, Αθήνα 1969, 292-294. Βλ. και Η. Melovski, "Όpis na zivotot na golemiot majstor na muzitskata umetnost gospodin jovan koukouzel – Διήγησις εις τὸν βίον τοῦ μεγάλου μαΐστορος τῆς μουσικῆς τέχνης κυροῦ Ἰωάννου τοῦ Κουκουζέλη», *Pelagonitisa* 5/6 (1998) 66-73.

<sup>30</sup> Βλ. κυρίως Α. Rigo, *Il monte Athos e la controversia palamitica dal concilio del 1351 al Tomo sinodale del 1368*, στο: Α. Rigo (επιμ.), *Gregorio Palamas e oltre - Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Φλωρεντία 2004, 10-12.

νόμισμα, το οποίο σήμερα βρίσκεται κρεμασμένο στην εικόνα της Θεοτόκου στη Μεγίστη Λαύρα. Ο Ιάκωβος «Πρικανάς» ή Τρικανάς, όπως είναι το σωστό του όνομα, ήταν ηγούμενος της Μεγίστης Λαύρας από το 1351 έως το 1366.<sup>31</sup>

Η διήγηση περί των θαυμάτων των Αρχαγγέλων στη μονή Δοχειαρίου είναι μια άλλη, αρκετά παλιά διήγηση, η οποία απαντά σε χειρόγραφα του 16ου αιώνα κυρίως,<sup>32</sup> αν και το παλαιότερο χρονολογείται στο 1479.<sup>33</sup> Πρόκειται για ένα κείμενο με διάφορες ιστορικές αφηγήσεις περί της μονής, και έχει μελετηθεί αναλυτικά από τον Νίκο Οικονομίδη, ο οποίος θεωρεί ότι περιέχει πολλά πραγματικά ιστορικά στοιχεία περί του εμπορίου της μονής Δοχειαρίου, καθώς και περί της ανεύρεσης θησαυρού, που συμπίπτει με σημαντικά έργα στο μοναστήρι, με άγνωστη, κατά τα άλλα, πηγή εισοδήματος.<sup>34</sup> Η διήγηση αφηγείται το πώς οι Αρχάγγελοι έσωσαν από πνιγμό ένα παιδί το οποίο ρίχθηκε στη θάλασσα από πονηρούς μοναχούς οι οποίοι ήθελαν να οικειοποιηθούν θησαυρό που είχε βρεθεί. Το παιδί, έχοντας σωθεί, πήγε στη μονή Δοχειαρίου, και αποκαλύφθηκε το θαύμα, και ο θησαυρός παραδόθηκε στους πατέρες της μονής.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η διήγηση περί της θρυλούμενης έλευσης των «λατινοφρόνων», όπως αναφέρονται, αυτοκράτορα Μιχαήλ Η΄ και του πατριάρχη Ιωάννη Βέκκου στο Άγιο Όρος,<sup>35</sup> η οποία πολύ συχνά αντιγράφεται στους ίδιους κώδικες με τα *Πάτρια*. Σύμφωνα με αυτήν την εποχή του αυτοκράτορα Μιχαήλ Η΄, η κατάσταση ήταν πολύ δύσκολη, με τους Βούλγαρους και τους Τούρκους να «παραδυναστεύουν». Τότε ο

---

<sup>31</sup> Βλ. Constantinides-Hero (εκδ.), *Letters of Gegory Akindynos* [CFHB 21], 375· *Actes de Lavra IV*, 34· *Actes de Kastamonitou*, 53· *Actes de St Pantéléémon*, 107· *Actes de Kutlumus*, 2, σ.389.

<sup>32</sup> Για το ελληνικό και σλαβονικό κείμενο της διήγησης βλ. C. Pavlikianov, «The Miracles of the Archangels in the Athonite Monastery of Docheiariou – A Diplomatic Edition of the Greek and Slavic Text», *Palaeobulgarica* 25/3 (2001) 86-104. Βλ. επίσης Κομνηνός 88-91 και B. Montfaucon, *Palaeografia Graeca sive, De Ortu Et Progressu Literarum Graecarum et de Variis Omnium Saeculorum Scriptionis Graecas*, Παρίσι 1708, 489-491.

<sup>33</sup> Κώδ. Εθνικής Βιβλιοθήκης Ρουμανίας 152. Βλ. P.P. Panaitescu, *Catalogul manuscriselor slavo-române si slave din Biblioteca Acadimiei Române*, Βουκουρέστι 2003, αρ.152 (φ.14). Πρόκειται για βουλγαρικό χειρόγραφο από την περιοχή της Μολδαβίας. Βλ. και I.R. Mircea, *Repertoire des manuscrits slaves en Roumanie - Auteurs Byzantins et Slaves*, Σόφια 2005, αρ.996· C. Pavlikianov, «A Short Catalogue of the Slavic mss in the Docheiariou monastery», *Σύμμεικτα* 14 (2001) 301-321 και A. Ehrhardt, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche* τ.3, Λειψία 1952, 153, σημ.2.

<sup>34</sup> *Actes de Docheiariou* σσ.4-5.

<sup>35</sup> J. Koder, «Patres athonenses a latinophilis occisi sub Michaele VIII», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 18 (1969) 79-88. Βλ. και A. Rigo, «La Διήγησις sui monaci Athoniti martirizzati dai latinophroni (BHG 2333) e le tradizioni athonite successive: alcune osservazioni», *Studi Veneziani* 15 (1988) 71-106.

Μιχαήλ, μαζί με τον πατριάρχη, πήγαν στην Ιταλία και συνενώθηκαν δογματικά με τους Λατίνους, και επιστρέφοντας πέρασαν από το Άγιο Όρος για να ζητήσουν συγκατάθεση. Στη Μεγίστη Λαύρα, οι μοναχοί έδωσαν τη συγκατάθεση, και, όπως λέει η διήγηση, «ὑστερον ὑπὸ Θεοῦ ἐπαιδεύθησαν ἄγαν ἀριδῆλως». Στη συνέχεια πήγαν στη μονή Ιβήρων και οι μοναχοί αρνήθηκαν, και τότε ο αυτοκράτορας τους έβαλε σε ένα πλοίο και τους βούλιαξε στη θάλασσα, ενώ τους Ίβηρες της μονής τους έστειλε στην Ιταλία. Οι Βατοπεδινοί, ομοίως, αρνήθηκαν και ο αυτοκράτορας τους κρέμασε σε έναν παρακείμενο λόφο. Στη μονή Ζωγράφου, οι Βούλγαροι μοναχοί κλείστηκαν στον πύργο ζητώντας τους να φύγουν, αλλά οι λατίνοι έβαλαν φωτιά και έκαψαν 26 μοναχούς. Το ίδιο έγινε και στο Πρωτάτο όπου έκαψαν τον ναό και παρακείμενα κελλιά. Τέλος πήγαν στη μονή Ξηροποτάμου, όπου από φόβο οι μοναχοί έδωσαν τη συγκατάθεσή τους, και τότε γκρεμίστηκαν τα τείχη της μονής, και σκοτώθηκαν ακαριαία όλοι οι μοναχοί. Βλέποντας αυτά ο αυτοκράτορας και ο πατριάρχης ντροπιασμένοι επέστρεψαν στην Κωνσταντινούπολη, και τα μοναστήρια με τον καιρό αποκατέστησαν τις ζημιές τους.

Η διήγηση αυτή εκ πρώτης όψεως φαίνεται να σχετίζεται με τα γεγονότα γύρω από τη σύνοδο της Λυών το 1274.<sup>36</sup> Ο Antonio Rigo, ωστόσο που μελέτησε τη διήγηση αυτή συμπέρανε ότι δεν τεκμηριώνεται η πιθανότητα να ανταποκρίνεται η διήγηση σε πραγματικά γεγονότα που να συνδέουν το Άγιο Όρος με τη σύνοδο της Λυών.<sup>37</sup> Μένει ανοικτό το ερώτημα πώς και γιατί γεννήθηκε αυτή η παράδοση στο Άγιο Όρος, η οποία φαίνεται ότι είχε κεντρική θέση στην αθωνική πατριογραφία, κρίνοντας από τα χειρόγραφα που αντιγράφουν την παράδοση από τον 16ο αιώνα και μετά.

Ασφαλώς, σώζονται και άλλες διηγήσεις, όπως αυτή της εικόνας της Θεοτόκου Τριχερούσας στη μονή Χιλανδαρίου, οι οποίες, αν και κάποιες ενδέχεται να είναι παλαιότερες, σώζονται σε χειρόγραφα του 17ου αιώνα και μεταγενέστερα. Σε μια άλλη διήγηση, οι Τσάκωνες που φέρονται να ζούσαν στον Άθω εξορίζονται από τον Μεγάλο Κωνσταντίνο ή Κωνσταντίνο Πωγωνάτο ή Αλέξιο Α΄ και εγκαθίστανται στην Πελοπόννησο.

---

<sup>36</sup> Για τα κείμενα που αφορούν τη σύνοδο της Λυών βλ. V. Laurent – J. Darrouzès, *Dossier Grec De L'union De Lyon (1273-1277)*, Παρίσι 1976.

<sup>37</sup> Rigo, Ό.π.104.

Τη διήγηση αυτή τη βρίσκουμε στο κείμενο με τίτλο Λόγος ιστορικός μονής Κασταμονίτου, που κατά τη Δ. Παπαχρυσάνθου γράφηκε το 1698 από τον Γρηγόριο Κασταμονίτη.<sup>38</sup>

### 1.3. Η χειρόγραφη παράδοση και η διάδοση των διηγήσεων

Στο υποκεφάλαιο αυτό μελετώνται οι πηγές των διηγήσεων των *Πατρίων*. Συγκεκριμένα, θα παρουσιαστούν αναλυτικά οι χειρόγραφοι κώδικες που παραδίδουν τα *Πάτρια*, οι μεταφράσεις και οι έμμεσες πηγές τους, οι αναφορές των αφηγήσεων των *Πατρίων* σε κείμενα ταξιδιωτών/προσκυνητών στο Άγιο Όρος, το *Προσκυνητάριον τοῦ Ἁγίου Ὁρους τοῦ Ἄθωνος* του Ιωάννου Κομνηνού, και τέλος οι σύγχρονες (από τον 19ο αιώνα) εκδόσεις του κειμένου των *Πατρίων*.

#### 1.3.1. Η χειρόγραφη παράδοση

Τα *Πάτρια*, στη μορφή με την οποία τα εξετάζουμε, παραδίδονται σε χειρόγραφα που χρονολογούνται από τον 16ο αιώνα έως τον 19ο. Ακολούθως παρατίθενται αναλυτικά τα ελληνικά χειρόγραφα του 16ου και 17ου αιώνα λόγω της σημασίας τους στην εξέταση των απαρχών και της διάδοσης των αθωνικών παραδόσεων, ενώ τα χειρόγραφα του 18ου και 19ου αιώνα, τα οποία αντιγράφονται σε εποχή που έχουν παγιωθεί οι παραδόσεις αυτές, αναφέρονται επιγραμματικά.

Πριν προχωρήσουμε στην εξέταση των χειρογράφων, πρέπει να αναφέρουμε ότι η πρώτη καταγραφή τους είχε γίνει από τον Antonio Rigo στο πλαίσιο της μελέτης του για τη διήγηση περί των «άναιρεθέντων πατέρων υπό λατινοφρόνων» (BHG 2333).<sup>39</sup> Ο Rigo είχε εντοπίσει τα περισσότερα χειρόγραφα, ωστόσο δεν υπεισήλθε στη μελέτη κάθε χειρογράφου χωριστά, και βασίστηκε για τη χρονολόγησή τους αποκλειστικά στους καταλόγους όπου περιγράφονται. Αυτό τον οδήγησε στο συμπέρασμα ότι τα *Πάτρια* χρονολογούνται στον 15ο αιώνα, αφού με βάση τους καταλόγους, δύο κώδικες χρονολογούνται τότε. Η προσεκτικότερη μελέτη, ωστόσο, των χειρογράφων, στο πλαίσιο

---

<sup>38</sup> Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός*, 29-30.

<sup>39</sup> Rigo, Ό.π. 78.

της παρούσας μελέτης, και η οποία παρουσιάζεται παρακάτω, δείχνει ότι οι δύο κώδικες οι οποίοι στους καταλόγους χρονολογούνται στον 15ο αιώνα είναι στην πραγματικότητα του 16ου, ίσως δε και του 17ου αιώνα.

Συμπερασματικά, ο αριθμός των κωδίκων που παραδίδουν τα *Πάτρια* τον 16ο αιώνα ανέρχονται σε δώδεκα, εκ των οποίων τρεις είναι χρονολογημένοι, με παλαιότερο χρονολογημένο τον Oxford Lincoln College 29, του έτους 1547. Στον 17ο αιώνα βρίσκουμε δεκαέξι χειρόγραφα, εκ των οποίων τα τέσσερα είναι χρονολογημένα, ενώ τον 18ο αιώνα βρίσκουμε επτά, και τον 19ο αιώνα μόλις πέντε.<sup>40</sup> Επίσης, πρέπει να τονιστεί, ότι αν και δεν κατέστη δυνατό να μελετηθούν με αυτοψία ή από μικροταινία όλοι οι κώδικες, εντούτοις οκτώ μελετήθηκαν με αυτοψία και δεκατρείς από μικροταινία.<sup>41</sup>

Δύο είναι τα κύρια σημεία τα οποία θα πρέπει να συγκρατήσουμε από τη μελέτη των κωδίκων που παραδίδουν τα *Πάτρια*. Το πρώτο είναι ότι δεν σώζεται κανένας κώδικας που να χρονολογείται στον 15ο αιώνα. Το γεγονός αυτό θα μπορούσε να αποδοθεί σε απώλεια τυχόν παλαιότερων τεκμηρίων, ωστόσο, όπως θα δείξουμε στα συμπεράσματα της παρούσας μελέτης, το σώμα αυτό των διηγήσεων φαίνεται να συγκροτείται στις αρχές του 16ου αιώνα ή στην τελευταία δεκαετία του 15ου αιώνα. Επίσης, το γεγονός ότι τα 12 παλαιότερα χειρόγραφα του 16ου αιώνα προέρχονται από διαφορετικά μοναστήρια καθιστά την έρευνα για τον τόπο γραφής των διηγήσεων εξαιρετικά δύσκολη, καθώς δεν είναι δυνατή, με τα στοιχεία που διαθέτουμε, να συμπεράνουμε τον τόπο γραφής ή τον συγγραφέα.

---

<sup>40</sup> Για συνοπτικό πίνακα κατά αιώνα βλ. Πίνακα 1 της παρούσας μελέτης.

<sup>41</sup> Βλ. Πίνακα 1, όπου με δύο αστερίσκους (\*\*) αναγράφονται οι κώδικες που μελετήθηκαν με αυτοψία και με έναν (\*) αυτοί που μελετήθηκαν από μικροταινία.

### 1.3.1.α. 16ος αιώνας

Χρονολογημένοι κώδικες:

#### **1. Oxford Lincoln College 29<sup>42</sup>**

Χαρτί. φφ.220. Χρον. 7056 (1547/8)

Ο κώδικας αυτός είναι ο παλαιότερος χρονολογημένος, με το κείμενο των *Πατρίων*, στα φφ. 202-211ν, να φέρει χρονολογία στο τέλος 7056, δηλαδή 1547/1548. Des. τέλος περι τῶν πατρίων τοῦ ἁγίου ὄρους, ἐν ἔτει ,ζνς' (1547/-8). Αμέσως μετά τα *Πάτρια* ακολουθεί η διήγηση *Περί Λατινοφρόνων* (φφ. 211ν-214ν), με τις δύο αυτές διηγήσεις να αποτελούν τις μόνες αγιορειτικού ενδιαφέροντος. Τα υπόλοιπα κείμενα του χειρογράφου είναι διάφορες ψυχωφελείς διηγήσεις. Το ενδιαφέρον του κώδικα αυτού εστιάζει στο γεγονός ότι η χρονολογία δεν βρίσκεται στο κωδικογραφικό σημείωμα στο τέλος του κώδικα ή στο τελευταίο κείμενο, αλλά στο τέλος του κειμένου των *Πατρίων*. Κανένα άλλο κείμενο δεν φέρει χρονολογία και το γεγονός αυτό δημιουργεί το ερώτημα: πρόκειται για τη χρονολογία αντιγραφής ή για τη χρονολογία του ίδιου του κειμένου; Στο ερώτημα αυτό δεν μπορούμε να απαντήσουμε με βεβαιότητα. Ο κώδικας δεν αναφέρει πουθενά αλλού κάποια χρονολογία ώστε να αντιπαραβληθεί, ωστόσο δεν καταγράφεται κάποια πρακτική να αποδίδεται η χρονολογία ενός κειμένου στο τέλος του, ιδιαίτερα, δε, για ένα τέτοιο κείμενο. Για τον λόγο αυτό, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι πρόκειται για τη χρονολογία του κώδικα, ο οποίος είναι ο παλαιότερος σωζόμενος χρονολογημένος κώδικας που παραδίδει τα *Πάτρια*.

---

<sup>42</sup> H. Coxe, *Catalogus Codicum MSS Collegii Lincolniensis*, [Catalogus Codicum Mss qui in Collegiis Aulisque Oxoniensibus Hodie Adservantur], Οξφόρδη 1852, 16.

## **2. Μονής Βατοπεδίου 754<sup>43</sup>**

Χαρτί. Φφ.235. Έτος 1571.

Παραδίδει τα *Πάτρια* στα φφ.184-191. Ακολουθεί στα φφ.191v-193 η «Διήγησις περι τῶν ἀναιρεθέντων πατέρων ἡμῶν ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει ὑπὸ τῶν λατινοφρονούντων». Ο κατάλογος των χειρογράφων της μονής Βατοπεδίου των Σωφρονίου Ευστρατιάδου και Αρκαδίου Βατοπεδινού τον χρονολογούν στον 17ο αιώνα. Δεν είναι σαφές με ποια κριτήρια έγινε αυτή η χρονολόγηση, ωστόσο στο φ.180 ο κώδικας φέρει σημείωμα του γραφέα όπου αναγράφεται η χρονολογία ζοθ'/αφρα' (το σωστό είναι αφοα'), δηλαδή έτος 7079/1571, σημείωμα το οποίο οι συγγραφείς του καταλόγου δεν αναφέρουν.

## **3. Ιεροσολύμων μονής Τιμίου Σταυρού 102<sup>44</sup>**

Χαρτί. Φφ.293. Έτους 1574/5.

Κώδικας περιέχων χρονογραφικά κείμενα διάφορα. Παραδίδει και τα *Πάτρια* στα φφ 279-286v. Φέρει σημείωμα «τὸ παρὸν βιβλίον ὑπάρχει Γρηγορίου ἱερομονάχου» και έτος ζπγ' (7083=1574/5).

---

<sup>43</sup> Σ. Ευστρατιάδης και Αρκάδιος Βατοπεδινός, Κατάλογος των εν τη Ι.Μ. Βατοπεδίου αποκειμένων κωδίκων, Παρίσι 1924, σ.148 και Σ. Καδάς, Σημειώματα των χειρογράφων της ιεράς μεγίστης μονής Βατοπαιδίου, Άγιον Όρος 2000, 132-133.

<sup>44</sup> Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ιεροσολυμιτική βιβλιοθήκη: ήτοι κατάλογος των εν ταις βιβλιοθήκαις του αγιωτάτου αποστολικού τε και Καθολικού ορθοδόξου πατριαρχικού θρόνου των Ιεροσολύμων και πάσης Παλαιστίνης αποκειμένων ελληνικών κωδίκων, τ.3, Ιεροσόλυμα 1897 (φωτ. Ανατ. Βρυξέλλες 1963), σσ.162-164.



Μη χρονολογημένοι:

#### **4. Μονής Ιβήρων 692 (1083)<sup>45</sup>**

Χαρτί. Φφ.241. 16ος αι.

Ο κώδικας αυτός είναι αρκετά μεγάλος και παραδίδει περί τα 30 αγιολογικά, κυρίως, αλλά και διάφορα άλλα κείμενα γενικής φύσεως (πχ ιατρική συνταγή, περί των βαθμών του γάμου, κ.ά.). Τα *Πάτρια* βρίσκονται στα φφ. 151ν-158ν, ενώ δεν υπάρχουν άλλες διηγήσεις περί μονών του Αγίου Όρους ή εικόνων του.<sup>46</sup>

#### **5. Μονής Αγίου Διονυσίου 132<sup>47</sup>**

Χαρτί. Φφ. 510. 16ος αι.

Σύμμεικτος αγιολογικός κώδικας με 46 κείμενα αγιολογικού και διηγηματικού χαρακτήρα. Τα *Πάτρια* περιλαμβάνονται στα φφ. 380-388. Η χρονολόγηση του κώδικα από τον Λάμπρο στον κατάλογο των χειρογράφων του Αγίου Όρους του 1895 είναι 17ος αιώνας. Όταν, ωστόσο, ο ίδιος εκδίδει τα *Πάτρια* το 1912, αναφέρει ως χρονολογία του κώδικα τον 16ο αιώνα.<sup>48</sup> Ο Λάμπρος, έχοντας ασχοληθεί προσωπικά με τον κώδικα για την έκδοση των *Πατρίων*, πιθανότατα αναθεώρησε τη χρονολόγησή του, τονίζοντας την παλαιότητα του κώδικα έναντι της πηγής του Γεδεών. Με αυτή την αναθεωρημένη χρονολόγηση στον 16ο αιώνα συμφωνούμε και εμείς, μετά την αυτοψία του κώδικα.

Ο κώδικας παρουσιάζει και μια ενδιαφέρουσα πτυχή της πρόσληψης των *Πατρίων* διαχρονικά από τους μοναχούς. Χέρι, πιθανότατα του 17ου αιώνα με βάση την γραφή, σχολιάζει το κάτωθι στην κάτω όα του φ. 380, όπου ξεκινά η διήγηση περί της ελεύσεως της Θεοτόκου στον Άθω:

---

<sup>45</sup> Λάμπρος, *Κατάλογος* αρ. 4812.

<sup>46</sup> Περί της παραγωγής χειρογράφων στη μονή Ιβήρων κατά τον 16ο αιώνα βλ. Κ. Χρυσχοϊδης, Το βιβλιογραφικό εργαστήριο της μονής Ιβήρων στις πρώτες δεκαετίες του 16ου αιώνα, στο: Σ. Πατούρα (επιμ.), *Η ελληνική γραφή κατά τους 15ο και 16ο αιώνες*, Αθήνα 2000, 523-568.

<sup>47</sup> Λάμπρος, *Κατάλογος* 3666.

<sup>48</sup> Λάμπρος, *Πάτρια* 123.

«ὧ τῆς ληρώδους καὶ βλασφήμου γλωσσαλγίας τῶν αἰρετικῶν. Ταῦτα γὰρ οὐκ εἰσὶν ἔπαινοι τῆ Θεοτόκῳ, ἀλλὰ μάλιστα βλασφημία. Ἡ γὰρ Θεοτόκος οὐκ ἐξῆλθεν ἐκ τῆς ἁγίας πόλεως Ἰερουσαλήμ μέχρι τῆς μεταστάσεως αὐτῆς καθ' ἣν (sic) καιρὸν ἐν τῷ σταυρῷ παρέδωκεν αὐτῇ τὸν Ἰωάννην τὸν Θεολόγον ὁ υἱὸς αὐτῆς, ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, φύλακα γενέσθαι αὐτῆς. Οὐκ ἐχωρίσθη ὁ Ἰωάννης ἐξ αὐτῆς μέχρι τῆς μεταστάσεως αὐτῆς καθὼς περ δηλοῦσιν αἱ Ἁγία Γραφαί. Λῆρος ταῦτα καὶ παρατροπὴ τῶν αἰρετικῶν καὶ ἐχθρῶν τῆς εὐσεβείας, καὶ ὁ δοὺς ἐπ' αὐτὰ βεβαίωσιν καὶ πίστιν ἐστὶ κατάρατος.»<sup>49</sup>

## 6. Μονὴς Ξηροποτάμου 94<sup>50</sup>

Χαρτί. 16ος αἰ.

Ο κώδικας αὐτός ἔχει ἰδιαίτερο ενδιαφέρον, διότι ἐνὸς παραδίδει τις διηγήσεις τῶν *Πατρῶν* με τὴ σειρά που τις βρίσκουμε στο συνολικὸ corpus, φαίνεται να ξεκινᾶ με διαφορετικὸ τρόπο σε σχέση με τὰ *Πάτρια*, καὶ να παρεμβάλλεται ἄσχετο, με τὰ *Πάτρια*, κείμενο.

Ἡ σειρά τῶν διηγήσεων τῶν *Πατρῶν* εἶναι ἡ ἐξῆς:

σσ. 3-4: Πὼς ἐπίστευσαν οἱ Ἰβηρες

σσ. 4-5: Περί τοῦ Μεγάλου Κωνσταντίνου καὶ περὶ τῶν Ναῶν

(σσ. 6-8: «Περὶ τὸ σχῆμα τῆς γῆς»)

σσ. 9-13: Περί τῆς Μονῆς τοῦ Βατοπαιδίου

---

<sup>49</sup> Ἡ σημείωση εἶναι ἀδημοσίευτη καὶ δὲν περιλαμβάνεται στὴν ἐκδοσὴ τῶν σημειωμάτων τοῦ κώδικα ἀπὸ τὸν Σ. Καδά. (βλ. Σ. Καδάς, *Τὰ σημειώματα τῶν χειρογράφων τῆς μονῆς Διονυσίου Ἁγίου Ὁρους*, Ἅγιον Ὄρος 1996, 33-34).

<sup>50</sup> Εὐδόκιμος Ξηροποταμινός, Κατάλογος ἀναλυτικὸς τῶν χειρογράφων κωδίκων τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει τοῦ Ἁθῶν Ἱεράς καὶ σεβασμίας βασιλικῆς, Πατριαρχικῆς καὶ Σταυροπηγιακῆς Μονῆς τοῦ Ξηροποτάμου, Θεσσαλονίκη, 1932, σ. 35-36 καὶ Λάμπρος, Κατάλογος 2427.

σσ. 13-16: Περί της Εικόνας της Θεοτόκου

σσ. 16-22: Περί της Μονής του Ζωγράφου

σσ. 22-24: Περί της Μονής του Ξηροποτάμου

### **7. Μονής Δοχειαρίου 194<sup>51</sup>**

Χαρτί. 16ος αι.

Το χειρόγραφο αυτό παραδίδει μηναίο των κυριότερων εορτών του έτους καθώς και άλλα τρία κείμενα εκ των οποίων το τελευταίο είναι τα *Πάτρια*. Δεν υπάρχουν στον κώδικα αυτό άλλες διηγήσεις περί μονών του Αγίου Όρους.

### **8. Μονής Καρακάλλου 152 (66)<sup>52</sup>**

Χαρτί. φφ.263/σσ.556. 16ος αι.

Τα *Πάτρια* παραδίδονται στα φφ. 172-194ν με τον τίτλο: «Ανάμνησις μερική περι τοῦ Ἄθω ὄρους, τὰ λεγόμενα πάτρια καὶ ἐκ τοῦ Γεροντικοῦ», ενώ δεν υπάρχουν άλλες διηγήσεις αγιορειτικού ενδιαφέροντος. Στο φ. 263ν παραδίδει και ενδιαφέροντα σημειώματα, όπως σημείωμα κάποιου Γερασίμου ιερομονάχου με χρονολογία 7123 (1614/15). Δεν πρόκειται, όμως, για χρονολογία του κώδικα, αλλά για τη χρονολογία ενός εγγράφου, απόσπασμα του οποίου αντιγράφεται. Από την εξέταση του κώδικα, διακρίνονται δύο χέρια γραφέων, ενδεχομένως και τρία. Τα φύλλα 1-221ν είναι γραμμένα από τον γραφέα α', ενώ τα φύλλα 222-260 από τον γραφέα β'. Τα φύλλα 260-261 είναι είτε του γραφέα α' (μοιάζει πολύ) είτε ενός τρίτου γραφέα.

Ο κώδικας αυτός έχει χρονολογηθεί από τον Σπυρίδωνα Λάμπρο στον 15ο αιώνα, και, πιθανότατα από αυτήν τη χρονολόγηση, ο Stephane Binon είχε διατυπώσει την

---

<sup>51</sup> Λάμπρος, *Κατάλογος* 2868.

<sup>52</sup> Λάμπρος, *Κατάλογος* 1579.

άποψη ότι τα *Πάτρια* είναι του 15ου αιώνα, αναφερόμενος στον κώδικα αυτόν.<sup>53</sup> Ωστόσο, κατόπιν κωδικολογικής, κυρίως, αλλά και παλαιογραφικής εξέτασης δεν φαίνεται να ισχύει. Η γραφή, αν και προσομοιάζει σε αυτήν του 15ου αιώνα, δείχνει χαρακτηριστικά που την χρονολογούν στο β' μισό του 16ου ή στις αρχές του 17ου αιώνα, εποχή κατά την οποία καταγράφεται η τάση μίμησης της γραφής του 15ου αιώνα.<sup>54</sup>

Η κωδικολογική εξέταση, όμως, προσφέρει μεγαλύτερη ασφάλεια. Από την εξέταση προκύπτει ότι το χαρτί που χρησιμοποιείται στον κώδικα φέρει υδατόσημο κεφαλής βοδιού και αντίσημο τα γράμματα BS ή BP (δεν είναι σαφές). Μέχρι στιγμής δεν κατέστη δυνατή η ταύτιση του υδατόσημου με κάποιο από τα δημοσιευμένα στους καταλόγους, ωστόσο, ομοιάζει πολύ με υδατόσημο της περιόδου 1570-1580, και ιδιαίτερα του έτους 1580.<sup>55</sup> Αυτό, δε, που είναι καθοριστικό για τον αποκλεισμό της χρονολόγησης του κώδικα στον 15ο αιώνα είναι το γεγονός ότι φέρει τόσο υδατογράφημα όσο και αντίσημο, κάτι που δείχνει ότι το χειρόγραφο δεν είναι παλαιότερο του 16ου αιώνα, όταν και εμφανίζεται η πρακτική να προστίθεται αντίσημο μαζί με το υδατόσημο.<sup>56</sup>

## **9. Μονής Στροφάδων 2<sup>57</sup>**

Χαρτί. Τέλη 16ου.

Το χειρόγραφο αυτό βρίσκεται σήμερα σε προθήκη στο Εκκλησιαστικό Μουσείο Αγίου Διονυσίου στη Ζάκυνθο. Αναφέρεται για πρώτη φορά στον κατάλογο χειρογράφων της Ζακύνθου που περιλαμβάνει στο βιβλίο του «Φιλολογικά Άνάλεκτα Ζακύνθου» ο

---

<sup>53</sup> S. Binon, *Les Origines Légendaires et l'Histoire de Xéropotamou et de St Paul de l'Athos*, Λουβαίν 1942, 94-95

<sup>54</sup> Ευχαριστώ τον κ. Ζήση Μελισσάκη για την υπόδειξη.

<sup>55</sup> R. Stankovic, *La description des filigranes et l'album des manuscrits grecs XV-XIX siècle du Centre de Recherches Slavo-Byzantines "Prof. Ivan Dujcev"*, Σόφια 2006, αρ.96 και 97, ιδιαίτερα το δεύτερο.

<sup>56</sup> P. Canart, *Lezioni di paleografia e codicologia greca*, Βατικανό 1980, 59. Ευχαριστώ ιδιαιτέρως τον κ. Ζήση Μελισσάκη για την υπόδειξη αυτής της πολύ ουσιαστικής πληροφορίας αλλά και για την παλαιογραφική εξέταση του κώδικα.

<sup>57</sup> Δ. Μούσουρα, *Αι Μοναί Στροφάδων και Αγίου Γεωργίου τών Κρημνών Ζακύνθου*, Αθήνα 2003, 124 και Ν. Κατραμής, *Φιλολογικά Ανάλεκτα Ζακύνθου, Ζάκυνθος 1880* (φωτ. ανατ. 1997), 186-187. Βλ. και Ζ. Μυλωνά, *Μουσείο Εκκλησιαστικής Τέχνης Ιεράς Μονής Στροφάδων και Αγίου Διονυσίου*, Αθήνα 2011, σ.45. Ευχαριστώ για την άδεια μελέτης του χειρογράφου την Ι.Μονή Στροφάδων και Αγίου Διονυσίου καθώς και την Ιερά Μητρόπολη Ζακύνθου, και ιδιαιτέρως τον π. Παναγιώτη Καποδίστρια.

αρχιεπίσκοπος Ζακύνθου Νικόλαος Κατραμής το 1880. Αποτελείται από 288 φύλλα με στάχωση της εποχής που γράφηκε. Έχει διαστάσεις 200X146 mm και στο παράφυλλο β' αναγράφεται «Βιβλίον τοῦ Ξενοφώντος», το οποίο αναφέρεται στο πρώτο κείμενο του χειρογράφου που είναι ο *Βίος του οσίου Ξενοφώντος του Συγκλητικού* (φφ 1-18).<sup>58</sup> Στο φ. 279ν φέρει κωδικογραφικό σημείωμα:

«Τῷ παρὸν βιβλίον ἐγράφτι ὑπὸ | χειρὸς Μελετίου ἱερο(μον)άχ(ου) τοῦ μορα|ῖτη τῷ ἐπίκλη Κοντωγόνῃ ἐκ χορίου | Λογάδα καὶ ὄπιος τὸ εὐγάλη ἀπὸ | τὸ μοναστήρι τὰ Στροφάδια νάχη τὰς | ἀρὰς τη' θεοφόρων π(ατέ)ρων ἐν τῇ | Νικαίᾳ συνόδῳ. Ἀμήν.»

Περιλαμβάνει 18 κείμενα αγιολογικού και ιστορικο-πατριογραφικού περιεχομένου, στα οποία συμπεριλαμβάνονται και τα *Πάτρια* (φφ. 65-78ν) τα οποία ακολουθούν τον βίο του οσίου Ξενοφώντος. Μετά τα *Πάτρια* ακολουθούν η διήγηση *κατὰ Λατινοφρόνων* (φφ. 78ν-83r) και η διήγηση περί της εικόνας της Θεοτόκου Κουκουζέλισσας στη Μεγίστη Λαύρα (φφ. 83r-89r).

Ο κώδικας δεν είναι χρονολογημένος, ωστόσο τα χρονικά που παραδίδει ο γραφέας τελειώνουν στο έτος 1576, που θα πρέπει να θεωρηθεί ως *terminus post quem* για την αντιγραφή. Το χειρόγραφο αυτό παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το γεγονός ότι ανευρίσκεται ήδη από τον 16ο αιώνα στη μονή Στροφάδων, αρκετά μακριά από το Άγιο Όρος. Γραφέας είναι ο ιερομόναχος Μελέτιος Κοντογόνης,<sup>59</sup> ο οποίος, όπως δηλώνει ο ίδιος, κατάγεται από τα Ιωάννινα της Καλαμάτας, και αυτοπροσδιορίζεται ως Μωραΐτης. Τρία χειρόγραφα που βρίσκονται στη βιβλιοθήκη της μονής Στροφάδων, των αρ. 1, 2 και 11 (τμήματος) έχουν ταυτιστεί ως προερχόμενα από το χέρι του. Το μόνο χρονολογημένο χειρόγραφο είναι το υπ' αρ. 1, στο έτος 1595. Θα πρέπει, άρα, ο κώδικας να αντιγράφηκε μετά το 1576 και ενδεχομένως μέχρι το 1600.

Στοιχείο προβληματισμού γύρω από τον κώδικα αυτό, είναι το γεγονός ότι ανευρίσκεται ήδη από τον 16ο αιώνα στη μονή Στροφάδων. Δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε αν ο κώδικας αντιγράφηκε από τον Μελέτιο στο Άγιο Όρος ή στη μονή Στροφάδων. Αν ο κώδικας γράφηκε στη μονή Στροφάδων, πιθανότατα αντιγράφηκε από

<sup>58</sup> Πρόκειται για τον βίο του οσίου Ξενοφώντος του 6ου αι. και όχι του ομώνυμου οσίου και κτήτορα της μονής Ξενοφώντος Αγίου Όρους του 10ου αι.

<sup>59</sup> Περί του Μελετίου βλ. Μούσουρας, *Ο.π.* 161-163.

– άγνωστο σε μας – κώδικα που ήρθε στη μονή Στροφάδων από το Άγιο Όρος, ανάμεσα σε εκείνους που φέρνουν στη Ζάκυνθο από το Άγιο Όρος λόγιοι Ζακύνθιοι μοναχοί, όπως ο Παχώμιος Ρουσάνος ή ο Βαρλαάμ Μπελέτης, οι οποίοι επισκέπτονται τον Άθω<sup>60</sup>. Γνωρίζουμε, ωστόσο, ότι τον 16ο αιώνα πολλοί Ζακύνθιοι λόγιοι μοναχοί είχαν αναπτύξει ιδιαίτερες σχέσεις με το Άγιο Όρος με επισκέψεις τους σε αυτό,<sup>61</sup> και δεν μπορούμε να αποκλείσουμε και την περίπτωση ο ίδιος ο γραφέας Μελέτιος να βρέθηκε στο Άγιο Όρος και είτε να έφερε το πρωτότυπο χειρόγραφο, είτε να το αντέγραψε εκεί και να το έφερε. Σε κάθε περίπτωση, οι πληροφορίες που έχουμε για τον γραφέα του κώδικα είναι πενιχρές και δεν γνωρίζουμε αν πράγματι ταξίδευσε στο Άγιο Όρος.

#### **10. Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας 254<sup>62</sup>**

Χαρτί. Φφ.290. 16ος αι.

Ο κώδικας είναι σύμμεικτος αγιολογικός κώδικας. Τα *Πάτρια* βρίσκονται στα φφ. 146ν-150ν. Δεν περιλαμβάνεται άλλη διήγηση αγιορειτικού ενδιαφέροντος.

#### **11. Βενετίας Marcianus gr. II 109<sup>63</sup>**

Χαρτί. Φφ. 227. 16ος αι.

Παραδίδει τα *Πάτρια* στα φφ. 120-125ν, ενώ δεν περιέχει άλλο κείμενο αγιορειτικού ενδιαφέροντος. Σύμφωνα με τον Hippolyte Delehaye που περιέγραψε τον κώδικα, αυτός παραδίδει κείμενα από διάφορα χέρια του 16ου αιώνας.

---

<sup>60</sup> Βλ. Μούσουρας, Ό.π. 180-192 και Κ. Χρυσοχοΐδης, Ο Παχώμιος Ρουσάνος στον Άθω, στο: Παχώμιος Ρουσάνος, 450 χρόνια από την κοίμησή του (+1553) - Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συμποσίου, Ζάκυνθος 2005, 203-228.

<sup>61</sup> Μούσουρας, Ό.π. 184-185.

<sup>62</sup> Σπ. Λάμπρος, «Κατάλογος των κωδίκων των εν Αθήναις βιβλιοθηκών. Β' Κώδικες της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας» *Νέος Ελληνομνήμων* 10 (1913) 329-332.

<sup>63</sup> Η. Delehaye, «Catalogus Codicum Hagio-graphicorum Graecorum Bibliothecae D. Marci Venetiarum», *Analecta Bollandiana* 24 (1905) 217.

## **12. Βενετίας *Marcianus gr. VII 41*<sup>64</sup>**

Χαρτί. Φφ. 416 (16ος αι.) +18 (17ος αι.).

Σύμμεικτος αγιολογικός κώδικας του 16ου αιώνα, με 18 φύλλα των τελών του 17ου αιώνα. Τα *Πάτρια* βρίσκονται στα φφ. 218-227ν. Ακολουθεί η διήγηση περί των αναιρεθέντων πατέρων υπό Λατινοφρόνων (φφ. 227ν-233ν).

### 1.3.1.β. 17ος αιώνας

Οι κώδικες του 17ου αιώνα, πέρα από την καταγραφή της ύπαρξής τους, δεν παίζουν κάποιον ρόλο στη χρονολόγηση των *Πατρίων*, ούτε στην εξέλιξη του κειμένου. Αναφέρονται περιληπτικά, με έμφαση μόνο σε εκείνους που μέχρι τώρα έχουν χρονολογηθεί νωρίτερα και παρουσιάζονται στη σωστή, κατά την άποψή μου, χρονολόγηση. Αυτό που συγκρατούμε από τους σωζόμενους κώδικες του 17ου αιώνα είναι ο αριθμός τους, ο οποίος είναι σημαντικά μεγαλύτερος.

Χρονολογημένοι κώδικες:

#### **1. Μονής Αγίου Παντελεήμονος 801<sup>65</sup>**

Χαρτί. Φφ. 373. Έτος 1612.

Τα *Πάτρια* βρίσκονται στα φφ. 285-300ν. Ο κώδικας περιλαμβάνει διάφορα κείμενα αγιολογικού περιεχομένου, και σχετικά με το Άγιο Όρος, εκτός από τα *Πάτρια* βρίσκουμε και τη διήγηση για την εικόνα της Θεοτόκου της Κουκουζέλισσας στη Μεγίστη Λαύρα (φφ. 301-312). Έχει βιβλιογραφικό σημείωμα με την ημερομηνία και το όνομα του βιβλιογράφου μοναχού Κυρίλλου.

---

<sup>64</sup> Delehaye, Ό.π. 244-245.

<sup>65</sup> Λάμπρος, *Κατάλογος* 6308

## **2. Μεγίστης Λαύρας I 23<sup>66</sup>**

Χαρτί. Φφ. 329. Έτος 1618.

Σύμμεικτος κώδικας με αγιολογικά κείμενα και ψυχωφελείς διηγήσεις. Τα *Πάτρια* στα φφ. 171-188ν. Ακολουθεί η διήγηση για την εικόνα της Θεοτόκου της Κουκουζέλισσας στη Μεγίστη Λαύρα (φφ. 189-198ν). Έχει βιβλιογραφικό σημείωμα με την ημερομηνία και το όνομα του βιβλιογράφου μοναχού Κυρίλλου.<sup>67</sup>

## **3. Μονής Αγίου Διονυσίου 260<sup>68</sup>**

Χαρτί. Έτος 1619.

Στα φφ. 49ν – 52ν περιλαμβάνονται τα *Πάτρια* χωρίς τη διήγηση της έλευσης της Θεοτόκου στον Άθω και χωρίς τη διήγηση περί των 40 Μαρτύρων της μονής Ξηροποτάμου.

Περιλαμβάνει βιβλιογραφικό σημείωμα: «Εγράφη χειρὶ Κυρίλλου μ(ονα)χ(οῦ)· Ἐν ἔτει ζρκζ΄ Μη(νί) Φευρ(ουαρίου) κ΄.» (7127=1619)

## **4. Ρωσικής Ακαδημίας Επιστημών Αγίας Πετρούπολης O 150<sup>69</sup>**

Χαρτί. Έτος 1621.

Σύμμεικτος κώδικας. Παραδίδει τα *Πάτρια* σε τεύχη που είναι διαφορετικά από αυτά του υπόλοιπου κώδικα. Η χρονολόγηση έχει γίνει από την εκδότρια του καταλόγου με βάση το υδατογράφημα που απεικονίζει τρίαίνα.<sup>70</sup>

35-38ν Ἀνάμνησις μερική (Inc. Μετὰ τὴν φρικτὴν ἀνάστασιν τοῦ μεγάλου Θεοῦ...)

---

<sup>66</sup> Σπυρίδων Λαυριώτης και Σ. Ευστρατιάδης, *Κατάλογος των κωδίκων της Μεγίστης Λαύρας*, Παρίσι 1925, 1107, σ.175.

<sup>67</sup> Ενδεχομένως αυτόν του κώδ. Αγίου Παντελεήμονος 801.

<sup>68</sup> Λάμπρος, *Κατάλογος* 3794.

<sup>69</sup> I.N. Lebedeva, *Grečeskie Rukopisi*, Leningrad 1973, 129-130.

<sup>70</sup> V. Nikolayev, *Vodyanyye znaki na bumage srednevekovykh dokumentov bolgarskikh knigokhranilishch*, τ.1, Σόφια 1954, αρ.162 (σ.70).



38v-40v Περί δὲ τῆς μονῆς Βατοπαιδίου (Inc. Ἐγένετο δὲ οὕτως· μετὰ δὲ παραδρομὴν χρόνῳ ἐβδόμῳ ἐπὶ τῆς βασιλείας Θεοδωσίου τοῦ μεγάλου...)

40v-41v Περί τῆς Πορταϊτίσεως ἁγίας εἰκόνας τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἁει παρθένου Μαρίας. (Inc. Τῆς οὔσης ἐν τῇ τοῦ Κλήμεντος μονῇ ἐκπλήττεται πᾶσα ἀκοή...)

41v-42 Περί τῆς μονῆς τοῦ Ζωγράφου (Inc. Ἐπὶ τῆς βασιλείας Λέοντος τοῦ σοφοῦ τρεῖς ἀδελφοὶ γνήσιοι ἦσαν...)

42-43v Διήγησις περὶ τῆς εἰκόνας τοῦ ἁγίου Γεωργίου (Inc. Περί δὲ τῆς εἰκόνας τοῦ ἁγίου Γεωργίου τὰ τῆς ἀρχῆς διηγῆσομαι...)

43v-44 Διήγησις περὶ τῆς μονῆς τοῦ Ξηροποτάμου. (Inc. Ἐπὶ τῆς βασιλείας Ρωμανοῦ ἐκτίσθη καὶ ἡ τοῦ Ξηροποτάμου μονή...)

### **5. Μονῆς Ἰβήρων 800 (469)<sup>71</sup>**

Χαρτί. Φφ.240. Ἔτος 1639.

Σύμμεικτος θεολογικὸς κώδικας με κείμενα αγιολογικά. Γραφέας, με βάση το κωδικογραφικὸ σημεῖωμα, εἶναι ὁ ιερομόναχος Ματθαῖος τὸν **Αὐγούστο** 1639. Τα *Πάτρια* εἶναι τὸ τελευταῖο κείμενο, στὸ φ.240v καὶ δὲν περιλαμβάνει ἄλλη διήγησις αγιορειτικῶν ἐνδιαφέροντος. Αὐτὸ τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ ἐπισημανθεῖ εἶναι ὅτι ἀπὸ τα *Πάτρια* εἶναι γραμμένες μόνο πέντε (!) στίχοι (des. «...λέγεται δὲ ὅτι ὑπὲρ αὐτῆς διεδόθησαν οἱ κλήροι») καὶ εἶναι γραμμένες ἀπὸ ἄλλο χέρι ἀπὸ αὐτὸ τοῦ κώδικα.

---

<sup>71</sup> Λάμπρος, *Κατάλογος 469*.

Μη χρονολογημένοι κώδικες:

## **6. Μεγίστης Λαύρας I 58<sup>72</sup>**

Χαρτί, φφ.312. 17ος αι.

Τα *Πάτρια* βρίσκονται στα φφ. 186-197ν. Ο κώδικας περιλαμβάνει 41 κείμενα διαφόρων ειδών, εκ των οποίων κάποια διηγηματικού χαρακτήρα, διάφορα αγιολογικά, και κείμενα Πατέρων της Εκκλησίας. Αναφορικά με το Άγιο Όρος, εκτός από τα *Πάτρια*, περιλαμβάνει και τη διήγηση της εικόνας Άξιον Εστί στις Καρυές (φφ.238-239), καθώς και τον βίο του θεοφόρου Κοσμά εκ της μονής Ζωγράφου (φφ.239-241ν).

Ο μοναχός Σπυρίδων Λαυριώτης και ο Μητροπολίτης πρώην Λεοντοπόλεως Σωφρόνιος Ευστρατιάδης χρονολογούν, στον κατάλογο των χειρογράφων της Μεγίστης Λαύρας, το χειρόγραφο στον 15ο αιώνα, βασιζόμενοι, υποθέτουμε, στη γραφή, αφού δεν φέρει κάποια χρονολογία. Δυστυχώς δεν κατέστη δυνατόν να εξετάσω τον κώδικα, και αυτό θα οδηγούσε σε – αναγκαστική – αποδοχή της χρονολόγησης από τους δύο συγγραφείς. Αυτό, ασφαλώς με τη σειρά του, θα οδηγούσε στην παραδοχή ότι ο κώδικας θα ήταν ο παλαιότερος, και ότι τα *Πάτρια*, ως συνολικό corpus διηγήσεων, γράφηκαν τον 15ο αιώνα, έστω και στα τέλη του. Ο Antonio Rigo, αναφερόμενος στα χειρόγραφα των *Πατρίων*,<sup>73</sup> κρατά τη χρονολόγηση του καταλόγου, αφού πιθανότατα ούτε εκείνος είχε εξετάσει τον κώδικα, και χρονολογεί τα *Πάτρια* στον 15ο αιώνα. Βασίζεται, πιθανότατα, και στον Stéphane Binon, ο οποίος 46 χρόνια πριν είχε και εκείνος χρονολογήσει τα *Πάτρια* στον 15ο αιώνα,<sup>74</sup> με βάση όχι τον κώδικα της Μεγίστης Λαύρας, αλλά αυτόν της μονής Καρακάλλου 66, ο οποίος έχει χρονολογηθεί από τον Σπυρίδωνα Λάμπρο στον 15ο αιώνα, αλλά, όπως δείξαμε στο σχετικό λήμμα, χρονολογείται με βεβαιότητα στον 16ο αιώνα.

Αυτό το οποίο παρατηρούμε, ωστόσο, στον κώδικα αυτόν είναι ότι στα φύλλα 210-215ν, πολύ κοντά στα φύλλα όπου βρίσκονται γραμμένα τα *Πάτρια*, υπάρχει το εξής

---

<sup>72</sup> Σπυρίδων Λαυριώτης και Σ. Ευστρατιάδης, *Κατάλογος των κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας*, Παρίσι 1925, σσ 188-9.

<sup>73</sup> A. Rigo, "La Διήγησις sui monaci Athoniti Martirizzati dai Latiniphroni (BHG 2333) e le tradizioni Athonite successive: alcune osservazioni", *Studi Veneziani* 15 (1988) 78, σημ.26.

<sup>74</sup> S. Binon, *Les Origines Légendaires et l'Histoire de Xéropotamou et de St Paul de l'Athos*, Λουβαίν 1942, 94-95.

κείμενο: «Ἱστορία Διονυσίου ἱερομονάχου τοῦ ῥήτορος τοῦ ἀσκήσαντος ἐν τῇ Σκέτῃ (sic) τῆς Ἁγίας Ἄννης».<sup>75</sup> Ὁ ὄσιος Διονύσιος ὁ Ῥήτωρ υπήρξε γνωστός λόγιος τοῦ β΄ μισοῦ τοῦ 16ου αἰώνα,<sup>76</sup> καὶ ἀπεβίωσε τὸ 1606, ἔχοντας μονάσει μέχρι τὸ τέλος τῆς ζωῆς του στὴ Σκήτη Ἁγίας Ἄννης (Μικρά Ἁγία Ἄννα).<sup>77</sup> Ἡ φράση «τοῦ ἀσκήσαντος», δείχνει ὅτι ὁ Διονύσιος ἔχει κατὰ πάσα πιθανότητα ἀποβιώσει, δεδομένου ὅτι πρόκειται γιὰ ἐκφραση ποὺ χρησιμοποιεῖται συχνά σε ἀγιολογικά κείμενα. Ἐτσι, με δεδομένο ὅτι δὲν εἶναι αὐτόγραφος κώδικας τοῦ Διονυσίου ὥστε νὰ χρονολογηθεῖ στὸν 16ο αἰώνα, θὰ πρέπει ὁ κώδικας νὰ χρονολογηθεῖ μάλλον μετὰ τὸ 1606, ἔτος θανάτου τοῦ Διονυσίου. Ἡ ἀπόκλιση στὴν χρονολόγηση τοῦ κώδικα ἀπὸ τοὺς Σπυρίδωνα Λαυριώτη καὶ Σωφρόνιο Εὐστρατιάδη κατὰ ἐνάμισι, τουλάχιστον, αἰὼνα δὲν θὰ πρέπει νὰ προκαλεῖ ἀπορία. Ὅπως ἀναφέρουμε καὶ στὸ λήμμα περὶ τοῦ κώδικα μονῆς Καρακάλλου 152, στὰ τέλη τοῦ 16ου αἰώνα καὶ τὶς ἀρχές τοῦ 17ου υπήρχε μιὰ τάση κάποιοι γραφεῖς νὰ μιμούνται τὸ ὕφος γραφῆς τοῦ 15ου αἰώνα, καὶ τὸ γεγονός αὐτὸ δικαιολογεῖ σε μεγάλο βαθμὸ τοὺς συγγραφεῖς τοῦ καταλόγου, οἱ ὁποῖοι προφανῶς δὲν πρόσεξαν τὴ λεπτομέρεια περὶ τοῦ Διονυσίου τοῦ ῥήτορος.<sup>78</sup>

## **7. Μεγίστης Λαύρας I 31<sup>79</sup>**

Χαρτί. Φφ.119. Ἀκέφαλο. 17ος αἰ.

Ὁ κώδικας αὐτὸς περιλαμβάνει διάφορα ἀγιολογικά κείμενα, ἐκ τῶν ὁποίων τὰ πρῶτα εἶναι ἀφιερωμένα στὸ Ἅγιο Ὄρος. Ξεκινᾷ τὸ φ.1 με τὸν βίο τοῦ ἀγίου Ἀθανασίου τοῦ

---

<sup>75</sup> Τὴν ἐπισημάνση αὐτὴ ἔχει κάνει ὁ Κ. Χρυσσοχοΐδης. Βλ. Κ. Χρυσσοχοΐδης, *The Portaitissa icon at Iveron monastery and the cult of the Virgin on Mount Athos* στο: Μ. Vassilaki (ἐκδ.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2004, 135, σπ.20.

<sup>76</sup> Περὶ τοῦ Διονυσίου τοῦ Ῥήτορος βλ. Σ. Πασχαλίδης – Σ. Ἀντωνίου, «Διονύσιος ὁ Ῥήτωρ ἢ Στουδίτης», στο: Σ. Πασχαλίδης (ἐπιμ.), *Τῶν ἐν Ἄθῳ Ἁγίων ὁ Χορός - Ἀγιορετικὸν Πανάγιον*, Θεσσαλονίκη 2013, 271-273 καὶ Α. Rigo, "Vie et littérature spirituelle au Mont Athos (XVI<sup>e</sup> s.). Le cas de Denys le Stoudite", στο: *Πρακτικά Στ' Διεθνούς Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου: Τὸ Ἅγιον Ὄρος στὸν 15ο καὶ 16ο αἰώνα*, Θεσσαλονίκη 2012, 239-261.

<sup>77</sup> Στὸν κώδικα Μεγίστης Λαύρας I 104 ἀναγράφεται ἡ ἀκριβὴς ἡμέρα τοῦ θανάτου τοῦ (6/10/1606).

<sup>78</sup> Ευχαριστῶ τοὺς κκ. Ἀγαμέμνονα Τσελίκου καὶ Ζήση Μελισσάκη γιὰ τὴν υπόδειξη αὐτῆς τῆς μιμητικῆς τάσης τοῦ 17ου αἰώνα.

<sup>79</sup> Σπυρίδων Λαυριώτης – Σ. Εὐστρατιάδης, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας*, Παρίσι 1925, ἀρ. 1115

Αθωνίτη και συνεχίζει με τη διήγηση της εικόνας της Θεοτόκου Κουκουζέλισσας. Ακολουθούν στο φ. 9, και μέχρι το φ. 19 τα *Πάτρια*.

#### **8. Μεγίστης Λαύρας Λ 66<sup>80</sup>**

Χαρτί. Φφ. 345. 17ος αι.

Κώδικας με διάφορα αγιολογικά κείμενα, ψυχωφελείς διηγήσεις και κάποια ιστορικά όπως για παράδειγμα τα έργα με τίτλο «Περὶ τῶν Ἀγαρηνῶν» ἢ «Περὶ τῶν Φραγκῶν καὶ πῶς ἀπεσχίσθη ἡ Ρώμη τῶν τεσσάρων πατριαρχῶν». Τα *Πάτρια* βρίσκονται στα φφ. 115-134ν.

#### **9. Μονῆς Ἰβήρων 893 (347)<sup>81</sup>**

Χαρτί. 17ος αι.

Περιλαμβάνει συνολικά τρία κείμενα: Την ακολουθία του ευχελαίου, τον Βίο του οσίου Ευθυμίου του Ἰβηρος, καθώς και τα *Πάτρια* με inc. Ὁ δὲ Μέγας Κωνσταντῖνος ἐν τῷ Ἄθῳ Ὅρει ἀνήγειρε τρεῖς ναοὺς μεγίστους.

#### **10. Μονῆς Ἰβήρων 1181 (755)<sup>82</sup>**

Χαρτί. Φφ. 199. 17ος αι.

Σύμμεικτος κώδικας με διάφορα λειτουργικά (ψαλτήρι, ακολουθίες) και νομοκανονικά κείμενα. Τελευταίο κείμενο τα *Πάτρια* στο φ.197.

---

<sup>80</sup> Σπυρίδων Λαυριώτης – Ευστρατιάδης, Ὁ.π. αρ. 1556.

<sup>81</sup> Λάμπρος, Κατάλογος 347.

<sup>82</sup> Λάμπρος, Κατάλογος 4875.

### **11. Μονής Ιβήρων 1451<sup>83</sup>**

Χαρτί. 207X155. Φφ.129. 17ος αι.

Σύμμεικτος αγιολογικός κώδικας. Τελευταίο κείμενο του κώδικα (φφ 126v-129v) αποτελούν τα *Πάτρια*, εκ των οποίων βρίσκουμε μόνο τη διήγηση περί της ελεύσεως της Θεοτόκου στον Άθω: Inc. «Ἀνάμνησις μερικὴ περὶ τοῦ Ἰᾶθου (sic) ὄρους τὰ λεγόμενα Πάτρια». Des. «Αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ εἰσιν ἢ παλαιὰ καὶ νέα διαθήκη, διότι εἰς τὴν ἔρημον ἐκείνην διαφυλαχθήσονται». Το πρώτο κείμενο του κώδικα είναι το *Υπόμνημα* της εικόνας της Θεοτόκου Πορταΐτισσας.<sup>84</sup> Δεν περιλαμβάνεται άλλο κείμενο περί Αγίου Όρους. Η παρουσία μόνο του *υπομνήματος* της μονής Ιβήρων και της διήγησης περί της ἔλευσης της Θεοτόκου στον Άθω, χωρίς τις διηγήσεις των άλλων μονών, αναδεικνύει ένα καθαρά τοπικό ενδιαφέρον του αντιγραφέα που περιορίζεται στη μονή Ιβήρων. Ασφαλώς, η ύπαρξη του – πιο πλήρους – *υπομνήματος*, αφαιρεί την ανάγκη να αντιγράψει την – πιο περιορισμένη – διήγηση περί της εικόνας της Πορταΐτισσας που βρίσκεται στα *Πάτρια*.

### **12. Μονής Αγίου Διονυσίου 230<sup>85</sup>**

Χαρτί. Φφ. 555. 17ος αι.

Σύμμεικτος αγιολογικός κώδικας, με 31 κείμενα αγιολογικού περιεχομένου και ψυχωφελείς διηγήσεις. Τα *Πάτρια* βρίσκονται στα φφ. 540-547. Ακολουθεί ο *Βίος του οσίου Πέτρου του Αθωνίτου*.

---

<sup>83</sup> Π. Σωτηρούδης, *Ιερά Μονή Ιβήρων – Κατάλογος ελληνικών χειρογράφων*, τ.11 (1387-1568), Άγιον Όρος 2007, 132-134.

<sup>84</sup> BHG 1070.

<sup>85</sup> Λάμπρος, *Κατάλογος 3764*

### **13. Μονής Αγίου Διονυσίου 496 (521)<sup>86</sup>**

Χαρτί. 17ος αι.

Σύμμεικτος κώδικας. Τα *Πάτρια* είναι το τελευταίο από τα 40 κείμενα στα φφ. 319-328.

### **14. Μονής Παντοκράτορος 135<sup>87</sup>**

Χαρτί. 17ος αι.

Σύμμεικτος κώδικας. Περιλαμβάνει τα *Πάτρια*, καθώς και τη διήγηση περί των Λατινοφρόνων.

### **15. Μονής Σταυρονικήτα 78<sup>88</sup>**

Χαρτί. φφ. 292. 17ος αι.

Τα *Πάτρια* βρίσκονται στα φφ. 54r - 58v. Ακολουθεί στα φφ. 58v - 71r το *υπόμνημα* της εικόνας της Θεοτόκου Πορταΐτισσας. Έχει βιβλιογραφικό σημείωμα στο φ. 292r με χρονολογία 1670, και γραφέα ονόματι Παχώμιο. Τα φφ 53-71 με τα κείμενα των *Πατρίων* και το *υπόμνημα* της Πορταΐτισσας είναι ένθετο φυλλάδιο του 17ου αιώνα του γραφέα β'. Στα υπόλοιπα φύλλα η γραφή αποδίδεται στο χέρι α' (Παχώμιο).

---

<sup>86</sup> Ο.π 4055.

<sup>87</sup> Ο.π 1169.

<sup>88</sup> Λάμπρος, *Κατάλογος* 943.

## 16. Πρωτάτου 46<sup>89</sup>

Χαρτί φφ. Ι+295+ α 17ος(;) )

Συναξαριστής Μαΐου – Αυγούστου.

φφ. 163r-164v: Ανάμνησις μερική περι τοῦ Ἰθω ὄρους, τὰ λεγόμενα πάτρια (Inc. "Μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ Μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ...")

Βιβλιογραφικό σημείωμα στο φ. 305v +Τὸ παρὸν βιβλίον ἐγράφει ὑπὸ χειρὸς Δανιὴλ ἱερομονάχου· διὰ συνδρομῆς καὶ ἐξόδου τῆς ἀγίας συνάξεως τοῦ ἀγίου ὄρους· καὶ ἀφιερῶθη ἐν τῇ σεβασμίᾳ, καὶ ἱερᾷ μονῇ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῶν Καρεῶν· ἤγουν τοῦ Πρωτάτου· καὶ εἴτις ἀποξενώσει αὐτὸ ἐκ τῆς αὐτῆς μονῆς, ἐχέτω τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον ἀντίδικον· καὶ τὸ ἐπιτίμιον τῶν ἱεροσύλων σὺν τῷ ἀφωρισμῷ· καὶ ἡ μερὶς αὐτοῦ μετὰ τοῦ ἰοῦδα, ἀμήν.

### 1.3.1.γ. 18ος αἰώνας<sup>90</sup>

Χρονολογημένοι κώδικες:

1. Μονῆς Αγίου Παντελεήμονος 789<sup>91</sup> (έτους 1720)
2. Μονῆς Αγίου Διονυσίου 287<sup>92</sup> (έτους 1723)
3. Μονῆς Βατοπεδίου 174<sup>93</sup> (έτους 1770)

---

<sup>89</sup> Ο.π 46.

<sup>90</sup> Οι κώδικες του 18ου και 19ου αιώνα καταγράφονται ονομαστικά.

<sup>91</sup> Λάμπρος, *Κατάλογος* 6296.

<sup>92</sup> Ο.π 3821.

<sup>93</sup> Σ. Ευστρατιάδης – Αρκάδιος Βατοπεδινός, *Κατάλογος τῶν ἐν τῇ Ἱ.Μ. Βατοπεδίου ἀποκειμένων κωδίκων*, Παρίσι 1924, σ. 40.

Μη χρονολογημένοι κώδικες:

4. Μεγίστης Λαύρας Καθολικού 5<sup>94</sup>
5. Μονής Βατοπεδίου 443<sup>95</sup>
6. Σκήτης Αγίας Άννης 20<sup>96</sup>
7. Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος 472<sup>97</sup>

#### 1.3.1.δ. 19ος αιώνας

1. Μονής Βατοπεδίου 292<sup>98</sup>
2. Μονής Βατοπεδίου 293<sup>99</sup>
3. Μονής Κωνσταμονίτου 62<sup>100</sup>
4. Μονής Αγίου Παντελεήμονος 204<sup>101</sup>
5. Σκήτης Καυσοκαλυβίων 11 (Ιωασαφαίων 219)<sup>102</sup>

---

<sup>94</sup> Σπυρίδων Λαυριώτης – Ευστρατιάδης, Ό.π. 2051.

<sup>95</sup> Ευστρατιάδης – Αρκάδιος Βατοπεδινός, Ό.π., σ.87.

<sup>96</sup> Γεράσιμος Μικραγιαννανίτης, «Κατάλογος χειρογράφων κωδίκων της βιβλιοθήκης του Κυριακού τής κατά το Αγιώνυμον Όρος του Άθω ιεράς και μεγαλυνύμου Σκήτης της Αγίας Θεομήτορος Άννης», *ΕΕΒΣ* 29 (1959) κώδ.101 σ.182-188.

<sup>97</sup> Ι. Σακκελίων, Κατάλογος τών χειρογράφων τής Έθνικης Βιβλιοθήκης τής Ελλάδος, Αθήνα 1892, σ.93.

<sup>98</sup> Ευστρατιάδης – Αρκάδιος Βατοπεδινός, Ό.π., σ. 62.

<sup>99</sup> Ό.π. σ. 62.

<sup>100</sup> Λάμπρος, Κατάλογος 498.

<sup>101</sup> Ό.π. 5711.

<sup>102</sup> Ό.π. 6568.



### 1.3.2. Μεταφράσεις και μαρτυρίες

#### 1.3.2.α. Η σλαβονική μετάφραση του 1508

Χαρακτηριστικό του σημαντικού ρόλου των *Πατρίων* στην αθωνική ιεροτοπία στο πέρασμα από τον 15ο στον 16ο αιώνα, είναι το γεγονός ότι βρίσκονται μεταφρασμένα και στη σλαβονική γλώσσα. Το 1508, ο ιερομόναχος Γαβριήλ μετέφρασε στη σερβική σλαβονική το σώμα των διηγήσεων των *Πατρίων*.<sup>103</sup> Το πρωτότυπο χειρόγραφο της μετάφρασης έχει πιθανότατα χαθεί σήμερα, ωστόσο το κείμενο της μετάφρασης σώζεται σε τρία αντίγραφα, το παλαιότερο εκ των οποίων χρονολογείται στο α΄ μισό του 16ου αιώνα.<sup>104</sup> Η μετάφραση αυτή είναι πολύ σημαντική για τη χρονολόγηση των *Πατρίων*, αφού το έτος 1508 είναι το παλαιότερο *terminus ante quem* των *Πατρίων*.

Ο ιερομόναχος Γαβριήλ ταυτίζεται με τον Γαβριήλ που το 1500 εγκαταβιώνει στο κελλί του Καπρούλη στις Καρυές.<sup>105</sup> Όπως μαρτυρούν οι πηγές ήταν Σέρβος, και διετέλεσε Πρώτος του Αγίου Όρους πέντε φορές από το 1515 μέχρι τα τέλη του 1538.<sup>106</sup> Από το 1527/8 έφερε και τον τίτλο του πατριαρχικού πρωτοσυγκέλλου, ένας σαφώς τιμητικός τίτλος που αντανακλά το γεγονός ότι ήταν προσωπικότητα γνωστή στην εποχή του, αφού διατηρούσε στενές σχέσεις με τον πατριάρχη Νήφωνα Β΄, του οποίου τον Βίο συνέγραψε,<sup>107</sup> και με ηγεμόνες της Βλαχίας.<sup>108</sup> Χαρακτηριστική είναι και η συμμετοχή του

---

<sup>103</sup> G. Parpulov, *The Slavonic Patria of Mount Athos (BHG 1054u + BHG 2333)*, Πλόβντιβ 2013, 7-14. Περί του Γαβριήλ οι Κ. Χρυσοχοΐδης, Παραδόσεις και πραγματικότητες στο Άγιον Όρος στα τέλη του ΙΕ΄ και στις αρχές του ΙΣΤ΄ αιώνα, στο: *Ο Άθως στους 14ο - 16ο αιώνες*, Αθήνα 1997, 128-9 καθώς και Μ. Tsibranska-Kostova – I. Biliarsky, «Patria Athonensia and Otchystviye Svyataya Gory: A 16th-Century Slavonic Source About the Zographou Monastery», *Scripta & e-Scripta* 12 (2013) 147 θεωρούν ότι ο Στέφανος ήταν πιθανώς Βούλγαρος. Βλ. και Α. Turilov, *Vospominanie otchasti Svyatyya Gory Afonskiya, kako narechena byst' Svyataya Gora i koikh vin [del] radi tako prozvasya* στο: *Pravoslavnyaya Entsiklopediya*, τ.9, Μόσχα 2005, 467-469.

<sup>104</sup> Πρόκειται για το χειρόγραφο Εθνικής Βιβλιοθήκης Σερβίας Διαφ.733 (Συλλογή Kovacevic). Βλ. Α. Turilov, *Ot Kirilla Filosafo do Konstantina Kostenetskogo i Vasiliya Sofijanina - Istoriya i Kultura Slavian IX - XVII Vekov*, Μόσχα 2011, 163. Για τα υπόλοιπα χειρόγραφα που παραδίδουν τη μετάφραση του Γαβριήλ βλ. Parpulov, Ό.π. 5-6.

<sup>105</sup> Περί του κελλίου του Καπρούλη βλ. D. Vamvakas, «Note sur l' ancien monastère Athonite de Kaproulis», *Byzantion* 50 (1980) 624-627.

<sup>106</sup> Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός*, 388-392.

<sup>107</sup> Περί του Βίου του Νήφωνα από τον Γαβριήλ και τη σχετική βιβλιογραφία, βλ. R. Paun, Gabriel of Mount Athos, στο: D. Thomas – J. Chesworth (επιμ.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History.: Volume 7. Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, Leiden 2015, 76-84.

<sup>108</sup> Κ. Χρυσοχοΐδης, Παραδόσεις και πραγματικότητες στο Άγιον Όρος στα τέλη του ΙΕ΄ και στις αρχές του ΙΣΤ΄ αιώνα, στο: *Ο Άθως στους 14ο - 16ο αιώνες*, Αθήνα 1997, 128-9.

σε απόφαση επιτροπής με την οποία επιλύεται υπέρ της μονής Ιβήρων διαφορά της με τη Μεγίστη Λαύρα για την τοποθεσία του Μαγουλά, απόφαση που δεν ικανοποίησε τους Λαυριώτες, οι οποίοι ζήτησαν και πέτυχαν νέα εξέταση του ζητήματος.<sup>109</sup> Η παρουσία του Γαβριήλ στο Πρωτάτο σχετίζεται και με τον Πρώτο Σεραφείμ, επίσης σλαβικής καταγωγής, με τον οποίο πιθανότατα τον συνέδεε και φιλία.<sup>110</sup>

### 1.3.2.β. Ο Μάξιμος Γραικός

Σημαντική πηγή σχετικά με τις διηγήσεις των *Πατρίων* αποτελούν τα κείμενα του Μάξιμου Γραικού, ή Μανουήλ Μάξιμου Τριβώλη, όπως ήταν το όνομά του (ca.1470 - 1556),<sup>111</sup> ενός Βατοπεδινού λογίου που το 1518 μετέβη στη Ρωσία, όπου και ανέπτυξε ένα σημαντικό θεολογικό, κυρίως, έργο σε ρωσική γλώσσα. Ο Μάξιμος, σε επιστολή/αναφορά προς τον Ρώσο ηγεμόνα Βασίλειο Γ΄ το 1518/9, παραθέτει τρεις αφηγήσεις που βρίσκουμε στα *Πάτρια*, αυτές της έλευσης της Θεοτόκου στον Άθω, περί της μονής Βατοπεδίου και περί της εικόνας της Θεοτόκου Πορταΐτισσας.<sup>112</sup>

Τον Μάρτιο 1515, ο ηγεμόνας της Ρωσίας Βασίλειος Γ΄ έστειλε αντιπροσωπεία στο Άγιο Όρος, η οποία επέδωσε στον τότε Πρώτο του Αγίου Όρους γράμμα του με το οποίο ζητούσε να σταλεί στη Μόσχα ο λόγιος μοναχός Σάββας Βατοπεδινός με σκοπό να βοηθήσει στην αναθεώρηση της σλαβονικής μετάφρασης του λεγομένου *Ερμηνευμένου Ψαλτηρίου* (Толкована Псалтир), ενός λειτουργικού βιβλίου με μεγάλη σημασία στη ρωσική λειτουργική παράδοση, το οποίο είχε υποστεί στο πέρασμα του χρόνου αλλοιώσεις από

---

<sup>109</sup> Κ. Χρυσοχοϊδης, «Συμπληρώσεις στον κατάλογο των πρώτων του Αγίου Όρους», *Βυζαντινά Σύμμεικτα* 8 (1989) 443.

<sup>110</sup> Περί του Σεραφείμ βλ. Χρυσοχοϊδης, *Παραδόσεις και πραγματικότητες*, 123-128.

<sup>111</sup> Η βιβλιογραφία περί του Μαξίμου του Γραικού είναι ιδιαίτερως ογκώδης και αφορά κυρίως το θεολογικό του έργο. Για την ιστορική παρουσία του, ωστόσο, βλ. Ν. Zajc, «Some Notes on the Life and Works of Maxim the Greek», *Scrinium* 11 (2015) 314-325· Α.Α. Ταχιάος, *Ο Αθωνίτης μοναχός Μάξιμος ο Γραικός. Ο τελευταίος των Βυζαντινών στη Ρωσία*, Θεσσαλονίκη 2008· Ν. Sinitsyna, *Maksim Grek v Rossii*, Μόσχα 2008· Ν. Sinitsyna, *Skazaniya o prepodobnom Maksime Greke (XVI–XVII vv.)*, Μόσχα 2006· D. Bulanin, *Perevody i poslaniya Maksima Greka - Neizdannyye teksty*, Λενινγκράντ 1987· Α. Ivanov, *Literaturnoe nasledie Maksima Greka - Charakteristika, atribucii, bibliografiya*, Leningrad 1969 και Ε. Denissoff, *Maxime le Grec et l' Occident - Contribution à l' histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*, Παρίσι 1943.

<sup>112</sup> Ν. Sinitsyna, *Maksim Grek v Rossii*, Μόσχα 2008, 119-132. Βλ. επίσης Ivanov, *Ο.π.*, 195-197.

αιρετικούς, και το κείμενό του είχε απομακρυνθεί από το ελληνικό πρωτότυπο.<sup>113</sup> Ο Σάββας, ωστόσο, λόγω προχωρημένης ηλικίας και ασθένειας, δεν ήταν δυνατό να κάνει ένα τόσο μακρινό ταξίδι, και προτάθηκε να έρθει ο Μάξιμος Βατοπεδινός, ο οποίος είχε ήδη αναπτύξει φήμη ως λόγιος μετά την εγκαταβίωσή του στο Βατοπέδι το 1505/6.

Ο Μάξιμος κατέφθασε στη Μόσχα τον Μάρτιο 1518,<sup>114</sup> ελάχιστο καιρό πριν σταλεί η επιστολή προς τον ηγεμόνα, και δεν θα αποκλείαμε να είχε φέρει μαζί του τα κείμενα των *Πατρίων*. Αν, ωστόσο, υπήρξε τέτοιο χειρόγραφο στη Μόσχα, η τύχη του μας είναι άγνωστη. Η βεβαιότητα ότι ο Μάξιμος αντλεί τα στοιχεία του από τα *Πάτρια* προέρχεται από το γεγονός ότι αναφέρει στην αφήγηση περί της μονής Βατοπεδίου το όνομα του «Βάτου», του θεωρούμενου αδελφού του αυτοκράτορα Θεοδοσίου, και όχι την παραλλαγή που βρίσκουμε έναν αιώνα μετά δημοσιευμένη στο *Προσκυνητάριον* του Ιωάννη Κομνηνού.<sup>115</sup> Πρέπει, επίσης, να επισημάνουμε ότι στην επιστολή ο Μάξιμος προσφέρει την παλαιότερη αναφορά στη – θεωρηθείσα – καταγωγή των κτητόρων της μονής Βατοπεδίου τον 10ο αιώνα από την Αδριανούπολη, γράφοντας, ωστόσο, ότι πρόκειται για «πέντε μεγιστάνες» και όχι τρεις,<sup>116</sup> όπως καθιερώθηκε στη συνέχεια, και σίγουρα μετά το *Προσκυνητάριον* του Κομνηνού.<sup>117</sup> Ο αριθμός πέντε, που αναφέρει ο Μάξιμος, σχετίζεται πιθανότατα με το τυπικό του Αθανασίου, όπου αναφέρεται ότι «ἐκ δὴ τούτων τῶν ἑκατὸν εἴκοσι μοναχῶν, πέντε μοναχοὺς κελλιῶτας τῆς λαύρας ἔξωθεν ἡσυχάζειν βουλόμεθα».<sup>118</sup>

Σον Βίο Β' του αγίου Αθανασίου, οι πέντε αυτοί κελλιῶτες είναι ο ίδιος ο Αθανάσιος, ο Νικηφόρος Φωκάς και άλλοι τρεις που δεν κατονομάζονται.<sup>119</sup>

---

<sup>113</sup> Ταχιάος, Ό.π. 20-21.

<sup>114</sup> Ταχιάος, Ό.π. 22.

<sup>115</sup> Βλ. υποκεφ. 1.3.4 της παρούσας μελέτης.

<sup>116</sup> N. Sinitsyna, «Poslaniye Maksima Greka Vasiliyu III ob ustroystve Afonskikh monastyrey (1518–1519)», *Vizantiyskiy Vremennik* 26 (1965) 131.

<sup>117</sup> Κομνηνός, 46.

<sup>118</sup> P. Meyer (εκδ.), *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Λειψία 1894 (φωτ. ανατ. 2005), 115.

<sup>119</sup> «...ὡς ἂν ἐγὼ μὲν καὶ σὺ μετὰ καὶ ἐτέρων τριῶν ἀδελφῶν ἐν τοῖς ἡσυχαστικοῖς κελλίοις μονάζωμεν», J. Noret (εκδ.), *Vitae Duae Antiquae Sancti Athanasii Athonitae*, Turnhout 1982, 22.3, σ. 148. Βλ. και A.M. Talbot – R. Greenfield (εκδ.-μτφ.), *Holy Men of Mount Athos*, Cambridge, MA – Λονδίνο 2016, 22.3, σ. 188. Στον Βίο Α' δεν υπάρχει αυτή η αναφορά.

Ένας άλλος λόγος για τον οποίο είναι σημαντική η μετάφραση του Μαξίμου αφορά το γεγονός ότι μεταφέρει τις διηγήσεις στη Ρωσία, και μάλιστα στον ίδιο τον ηγεμόνα της Ρωσίας, σε μια περίοδο που ανατέλλουν οι πιο στενές σχέσεις Αγίου Όρους και Ρωσίας.<sup>120</sup> Ο Μάξιμος προσφωνεί τον Ρώσο ηγεμόνα ως «Βασίλειε Ιωάννοβιτς Παλαιολόγε»,<sup>121</sup> υπενθυμίζοντάς του τη βυζαντινή του καταγωγή, καθώς ήταν γιος της Σοφίας/Ζωής Παλαιολογίνας, κόρη του Δεσπότη Θωμά Παλαιολόγου και ανηψιά του τελευταίου βυζαντινού αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Παλαιολόγου.<sup>122</sup> Αυτή η υπενθύμιση δεν είναι, κατά την άποψή μας, τυχαία, και θα πρέπει να συνδεθεί με το γεγονός ότι ο Μάξιμος υπενθυμίζει διαρκώς μέσα στην αναφορά τη σχέση των μονών του Αγίου Όρους με τους βυζαντινούς αυτοκράτορες και με την ίδια τη Θεοτόκο, σε μια προσπάθεια, ενδεχομένως, να αποσπάσει και την οικονομική βοήθεια του Ρώσου ηγεμόνα για τις μονές του Αγίου Όρους, και ιδιαιτέρως τη μονή Βατοπεδίου, την οποία περιγράφει ως άπορη, χωρίς τις παλαιές χορηγίες.<sup>123</sup>

### 1.3.2.γ. Οι διηγήσεις του Νόβγκοροντ

Μια πηγή με ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι τα κείμενα ενός χειρογράφου από το Νόβγκοροντ που βρίσκεται στη συλλογή του Κρατικού Αρχείου του Ιαροσλάβλ (αρ.1265) και χρονολογείται στο έτος 7026, δηλαδή 1557-8.<sup>124</sup> Ο κώδικας αντιγράφηκε μετά από παραγγελία κάποιου Γρηγορίου Νικηφόρωφ στη μονή του Αρχαγγέλου Μιχαήλ στο Νόβγκοροντ, και δεν περιέχει μετάφραση του κειμένου των *Πατρίων*, αλλά παραλλαγές

---

<sup>120</sup> Περί της μεταγενέστερης παρουσίας των Αγιορειτών στη Ρωσία και τις σχέσεις Ρωσίας-Αγίου Όρους μέχρι τον 19ο αιώνα βλ. Κ. Χρυσοχοΐδης, Άθως και Ρωσία (15ος-18ος αιώνας) - Ιδεολογήματα και πραγματικότητες (Μια προσέγγιση), στο: *Ρωσία και Μεσόγειος, Πρακτικά Α΄ διεθνούς συνεδρίου (Αθήνα 2005)*, Αθήνα 2011, 267-282· Α.Α. Ταχιάος, *Βυζάντιο – Σλάβοι – Άγιον Όρος. Αναδρομή σε αμοιβαίες σχέσεις και επιδράσεις*, Θεσσαλονίκη 2006 και Β. Fonkic, Ο ρόλος των ελληνικών μοναστηριών στην πολιτιστική ζωή της Ρωσίας τον 17ο αιώνα, στο: Κ. Νικολάου (επιμ.), *Τάσεις του Ορθόδοξου Μοναχισμού – 9ος-20ός αιώνες*, Αθήνα 1996, 109-114.

<sup>121</sup> Sinitsyna, Ό.π. 128.

<sup>122</sup> Α.Α. Ταχιάος, Ο Αθωνίτης μοναχός Μάξιμος ο Γραικός. Ο τελευταίος των Βυζαντινών στη Ρωσία, Θεσσαλονίκη 2008, 20.

<sup>123</sup> Sinitsyna, Ό.π. 131.

<sup>124</sup> S. Schmidt, Skazaniya ob afonskikh monastyryakh v novgorodskoy rukopisi XVI veka, στο: *Issledovaniya i materialy po drevnerusskoy literature - Drevnerusskaya literatura i yeye svyazi s novym vremenem*, Μόσχα 1968, 355-363.

των αφηγήσεων των *Πατρίων* για την εικόνα της Θεοτόκου Πορταΐτισσας και τη μονή Βατοπεδίου, καθώς και τις διηγήσεις για την εικόνα του Χριστού Αντιφωνητή στο Πρωτάτο και το θαύμα του σκηνώματος του οσίου Παύλου Ξηροποταμινού σε ανατολική σλαβική (παλαιορωσική) γλώσσα.

Το χειρόγραφο έχει 391 φύλλα, και είναι ολόκληρο γραμμένο από ένα χέρι. Παραδίδει διάφορα αγιολογικά κείμενα, καθώς και διηγήσεις αντίστοιχες των *Πατρίων* του Αγίου Όρους που σχετίζονται με το Νόβγκοροντ, όπως η διήγηση για τον αρχιεπίσκοπο Ιωνά, εκείνη για τον Ααρών που ήταν ψάλτης στην Αγία Σοφία του Νόβγκοροντ, και άλλη για την εικόνα του Αρχαγγέλου στο Νόβγκοροντ. Στα φφ.71-73 βρίσκουμε τη διήγηση για την εικόνα της Θεοτόκου που ήρθε από το βασίλειο των Ιβήρων (sic) στο Άγιο Όρος πετώντας, ενώ στα φφ 74-75 βρίσκουμε τη διήγηση για το θαύμα της Θεοτόκου στη μονή Βατοπεδίου «που έγινε το Σάββατο της 5ης εβδομάδας της αγίας Τεσσαρακοστής», και ακολουθεί η διήγηση για την εικόνα του Αντιφωνητή.

Οι διηγήσεις αυτές δεν είναι, όπως αναφέραμε, μεταφράσεις των ελληνικών, αλλά παραλλαγές που φαίνεται να γράφηκαν από κάποιον που είχε επισκεφθεί το Άγιο Όρος, διότι στο φ. 74 αναφέρει την έκφραση «όπως συνηθίζεται εκεί». Ο ρώσος ιστορικός και εθνογράφος Sigurd O. Schmidt που μελέτησε το χειρόγραφο, θεωρεί ότι τα κείμενα ακολουθούν τις τοπικές παραδόσεις για το Νόβγκοροντ και είναι εξαιρετικά χρήσιμα για τον σχηματισμό εικόνας σχετικά με τα διαβάσματα των λογίων του Νόβγκοροντ στα μέσα του 16ου αιώνα, τονίζοντας ότι σκοπό έχουν να προβάλουν την ιερωσύνη ως ανώτερη της βασιλείας.<sup>125</sup> Πρόκειται, κατά τον Schmidt, για ένα γνωστό χαρακτηριστικό της εκκλησιαστικής γραμματείας του Νόβγκοροντ, στην προσπάθεια των μοναχών της περιοχής να τονίσουν την πολιτική σημασία των στενών σχέσεων του μοναχισμού του Νόβγκοροντ με την Εκκλησία του Βυζαντίου. Πέρα, όμως, από το ενδιαφέρον που έχουν τα κείμενα για τη μελέτη της λόγιας παραγωγής του Νόβγκοροντ, το χειρόγραφο αποτυπώνει, ουσιαστικά, τις απαρχές της οικειοποίησης της ιεροτοπίας του Αγίου Όρους στη Ρωσία με εργαλείο τις διηγήσεις των θαυμάτων των *Πατρίων*. Στο Παράρτημα Β' παρατίθενται σε ελεύθερη μετάφραση οι διηγήσεις του κώδικα του Νόβγκοροντ που αφορούν το Άγιο Όρος.

---

<sup>125</sup> Schmidt, Ό.π. 357.

### 1.3.3. Τα Πάτρια σε κείμενα ταξιδιωτών

Η παλαιότερη αναφορά προσκυνητή για το Άγιο Όρος χρονολογείται στα τέλη του 14ου αιώνα και τις αρχές του 15ου, και είναι αυτή του Ιγνατίου εκ Σμολένσκ, ακολούθου του επισκόπου Μιχαήλ του Σμολένσκ, ο οποίος πραγματοποιεί ταξίδι στην Κωνσταντινούπολη, τη Θεσσαλονίκη και το Άγιο Όρος.<sup>126</sup> Το ημερολόγιο του ταξιδιού του, ωστόσο, παρά το ενδιαφέρον που έχει, δεν αναφέρει κάτι σχετικό με τις αφηγήσεις από τα Πάτρια. Λίγα χρόνια μετά τον Ιγνάτιο, το Άγιο Όρος επισκέπτεται ο Ciriaco di Filippo de' Pizzecolli (1391-1455), ή, όπως είναι γνωστός, Κυριακός Αγκωνίτης, διότι καταγόταν από την Αγκώνα.<sup>127</sup> Ούτε, όμως, ο Κυριακός προσφέρει πληροφορίες σχετικά με το παρελθόν των μονών του Αγίου Όρους, και επικεντρώνεται κυρίως στην περιγραφή των μονών, ενώ σχολιάζει με ιδιαίτερο ενδιαφέρον το περιεχόμενο των βιβλιοθηκών κάποιων μονών.

Η επόμενη περιγραφή του Αγίου Όρους είναι αυτή του Άγγλου John Covel, το 1677, αρκετά μετά την προηγούμενη, και όταν, πλέον τα Πάτρια έχουν διαδοθεί.<sup>128</sup> Ο Covel αφιερώνει μεγάλο μέρος της περιγραφής του στη Μεγίστη Λαύρα, ωστόσο, για τη μονή Ιβήρων αναφέρει επιγραμματικά ότι «η μονή καταστράφηκε, όπως λένουν, από τους Τούρκους, και τους Φράγκους του Μιχαήλ Παλαιολόγου και του Βέκκου»,<sup>129</sup> αναφορά που παραπέμπει στη διήγηση περί «λατινοφρόνων» στον Άθω. Στη μονή Βατοπεδίου, ο Covel, αναφέρει ότι «...μπροστά στην αγία τράπεζα υπάρχει πηγάδι καλυμμένο με μια κυλινδρική πέτρα. Εκεί, σε καιρούς δύσκολους, ένας καλόγερος έριξε την εικόνα και ένα αναμμένο κεριά, και αυτά παρέμειναν για 70 ή 80 χρόνια. Ύστερα, τα έβγαλαν και τα εκθέτουν ως θαυματουργά αντικείμενα» και συνεχίζει: «η μονή ιδρύθηκε από τον Μεγάλο Κωνσταντίνο και αφιερώθηκε στον Ευαγγελισμό της Θεοτόκου. Ύστερα καταστράφηκε από τον Ιουλιανό τον Αποστάτη και ξαναχτίστηκε από τον Θεοδόσιο, και ξανακαταστράφηκε από τον λατινόφρονα Μιχαήλ Παλαιολόγο, και αποκαταστάθηκε από

---

<sup>126</sup> Περί του Ιγνατίου βλ. ενδεικτικά G. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington D.C 1984, 48-73· G. Lenhoff Vroon, *The Making of the Medieval Russian Journey*, Ann Arbor 1978, 146-97 και K.D. Seemann, *Die Altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie Und Geschichte Eines Literarischen Genres*, Μόναχο 1976, 236-42.

<sup>127</sup> E. Bodnar - S. Mitchell – C. Mitchell (επιμ.), *The Journeys of Cyriaco of Ancona - Cyriacus of Ancona's Journeys in the Propontis and the Northern Aegean, 1444–5*, Φιλαδέλφεια 1976.

<sup>128</sup> F.W. Hasluck, «The First English Traveller's Account of Athos», *The Annual of the British School at Athens* 17 (1910/1) 103-131.

<sup>129</sup> Hasluck, Ό.π. 117-8. «It was ruin'd as they say by Turkes and Franks, Mich[ael] Palaeolog[us] and Beccus...»

τον Ανδρόνικο».<sup>130</sup> Και στη μονή Βατοπεδίου είναι εμφανής η αφήγηση που περιέχουν τα *Πάτρια*, φανερώνοντας ότι έχουν καταστεί η κύρια αφήγηση του παρελθόντος εκ μέρους της μονής.

Ο Σαμιώτης ταξιδιώτης Ιωσήφ Γεωργειρήνης επισκέπτεται το Άγιο Όρος στα μέσα του 17ου αιώνα, και το 1678 δημοσιεύει το έργο του με τίτλο «Μία περιγραφή της παρούσας κατάστασης της Σάμου, της Ικαρίας, της Πάτμου και του Όρους Άθω».<sup>131</sup> Ο Γεωργειρήνης αναφέρεται στην εικόνα της Πορταΐτισσας, και στο ότι «βρέθηκε να πλέει δίπλα στην Ακτή»,<sup>132</sup> ενώ είναι ενδιαφέρον πως για τη μονή Ζωγράφου αναφέρει «...το Μοναστήρι του Ζωγράφου, από τον ιδρυτή, ο οποίος ήταν ζωγράφος».<sup>133</sup> Δεν αναφέρει, δηλαδή το θαύμα της εικόνας του αγίου Γεωργίου.

Οποιαδήποτε αναφορά σε κείμενα προσκυνητών που επισκέπτονται το Άγιο Όρος δεν μπορεί να μην περιέχει αυτό του Βασιλείου Μπάρσκυ. Ο Μπάρσκυ επισκέπτεται τον Άθω δύο φορές, το 1725-1726 και το 1744-1745 και έμεινε εκεί για πολύ καιρό, δίνοντας όχι μόνο την πληρέστερη, μέχρι τότε, περιγραφή των μονών του Άθω,<sup>134</sup> αλλά και μια σειρά από λεπτομερή σχέδια των μονών, πολύτιμα για την έρευνα της εξέλιξης της αρχιτεκτονικής του Αγίου Όρους. Το κείμενό του είναι γραμμένο σε εκκλησιαστική σλαβονική γλώσσα, παρά το ότι πλέον δεν χρησιμοποιούνταν εκτός των ναών. Ο Μπάρσκυ δίνει πολλές λεπτομέρειες σχετικά με τις διηγήσεις που βρίσκουμε στα *Πάτρια*, και είναι μια σημαντική πηγή για τον τρόπο με τον οποίο αυτές καταστάλαξαν στην αγιορειτική παράδοση. Δεν θα αναφερθούμε εδώ στα όσα γράφει ο Μπάρσκυ, καθώς οι αναφορές στο έργο του σε κάθε κεφάλαιο της παρούσας μελέτης είναι πολλές.

Μια δεκαετία μετά τον Μπάρσκυ έρχεται στο Άγιο Όρος ο Τιμόθεος Γκαμπασβίλι, ο οποίος είναι ο παλαιότερος Γεωργιανός προσκυνητής που έχει αφήσει κείμενο με

---

<sup>130</sup> Hasluck, Ό.π. 123.

<sup>131</sup> Για το πλήρες κείμενο σχετικά με τον Άθω και την ανάλυσή του βλ. Φ. Χατζηαντωνίου, «Ιωσήφ Γεωργειρήνη περιγραφή του όρους Άθω», *Αθωνικά Τετράδια* 1 (2014) 131-164.

<sup>132</sup> Ό.π.134.

<sup>133</sup> Ό.π.136.

<sup>134</sup> Π. Μυλωνάς (επιμ.), Βασίλι Γκρηγορόβιτς Μπάρσκι, Τα ταξίδια του στο Άγιον Όρος, 1725-1726, 1744-1745, Θεσσαλονίκη 2009.

περιγραφή του ταξιδιού του.<sup>135</sup> Για τη μονή Ιβήρων, με την οποία, όπως είναι λογικό, αισθάνεται ότι συνδέεται περισσότερο λόγω του παρελθόντος της, ο Τιμόθεος, αφιερώνει μεγάλο μέρος του κειμένου του ειδικά στην ιστορία της. Αναφέρει τα γεγονότα της ίδρυσης από τον Τορνίκιο, και στη συνέχεια παραθέτει ολόκληρη την αφήγηση της εικόνας της Θεοτόκου Πορταΐτισσας, με την εκτενή μορφή της.<sup>136</sup> Για τη μονή Βατοπεδίου, ο Τιμόθεος δεν αναφέρει άλλο παρά ότι κτίσθηκε από τον αυτοκράτορα Αρκάδιο, αφήγημα που εμφανίζεται στο Προσκυνητάριο του Ιωάννη Κομνηνού, όπως θα δούμε στο σχετικό με τη μονή Βατοπεδίου κεφάλαιο. Για τη μονή Ξηροποτάμου, δεν κάνει κάποια αναφορά στη διήγηση με το μανιτάρι, ωστόσο για τη μονή Ζωγράφου αναφέρει ότι «...ρώτησε για τον κτήτορα, και του είπαν ότι είναι ο Ιουστινιανός, ο ανηψιός του βυζαντινού αυτοκράτορα, ο οποίος είδε ένα όραμα ότι πρέπει να κτίσει μοναστήρι στο Άγιο Όρος. Όταν έφτασε στο σημείο της μονής Ζωγράφου, βρήκε έναν βράχο με έναν μαρμάρينو σταυρό, κι εκεί έχτισε τη μονή».<sup>137</sup>

#### 1.3.4. Το Προσκυνητάριον του Ιωάννου Κομνηνού

Το Προσκυνητάριον τοῦ Ἁγίου Ὄρους τοῦ Ἁθωνος. Ἐπὶ τῆς ἡμερωτάτης καὶ θεοδοξάστου ἡγεμονίας τοῦ ἐκλαμπροτάτου καὶ ὑψηλοτάτου αὐθέντου πάσης Οὐγγροβλαχίας κυρίου, κυρίου Ἰωάννου Κωνσταντίνου Βασαράβα Βοεβόνδα τοῦ Μπραγκοβάνου. Ἀρχιερατεύοντος τοῦ πανιερωτάτου καὶ θεοπροβλήτου μητροπολίτου τῆς αὐτῆς θεοφρουρήτου Οὐγγροβλαχίας κυρίου, κυρίου Θεοδοσίου. Συγγραφέν κατὰ τὸ ἀχζή' ἔτος τὸ σωτήριον του Ἰωάννη Κομνηνού, καὶ μετέπειτα Ἱεροθέου μητροπολίτου Δρύστρας (1657-1719), ἔχει ιδιαίτερη θέση στις πηγές των Πατρῶν, διότι είναι η πρώτη συστηματική συγκέντρωση πληροφοριῶν γύρω από το Άγιο Όρος που εκδόθηκε σε έντυπη μορφή.<sup>138</sup> Για τη συγγραφή του Προσκυνηταρίου ο Κομνηνός βασίσθηκε στα Πάτρια,<sup>139</sup> προσθέτοντας περιγραφές των μονῶν, καθώς και άλλα ιστορικά ή αφηγηματικά

<sup>135</sup> M. Ebanoidze – J. Wilkinson, Timothy Gabashvili, Pilgrimage to Mount Athos, Constantinople, and Jerusalem, 1755-1759, Τιφλίδα 2001.

<sup>136</sup> Ὁ.π. 82-83.

<sup>137</sup> Ebanoidze – Wilkinson, Timothy Gabashvili, 108-109.

<sup>138</sup> Η πληρέστερη μελέτη για τον Ιωάννη Κομνηνό και το έργο του από τον Δημήτριο Πάντο (Δ. Πάντος, *Ιωάννης Κομνηνός (Ἱεροθέος Δρύστρας) 1657-1719*, Αθήνα 2014).

<sup>139</sup> Πάντος, Ὁ.π. 213.



στοιχεία, κάποια από τα οποία, όπως περί των τριών κτητόρων της μονής Βατοπεδίου, καταγράφονται για πρώτη φορά. Το *Προσκυνητάριον* είναι το πιο γνωστό απ' όλα τα έργα του και γνώρισε μεγάλη διάδοση λόγω των επανεκδόσεών του.<sup>140</sup>

Εκτός από τις έντυπες εκδόσεις του, το κείμενο σώζεται σε ένα μόνο χειρόγραφο, όπως προκύπτει από την έρευνα του Δημητρίου Πάντου.<sup>141</sup> Το έργο εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1701, στη μονή Συναγώβου στη Βλαχία, και λίγα χρόνια αργότερα, το 1708, συμπεριλήφθηκε στο γνωστό έργο του Bernard de Montfaucon *Palaeografia Graeca*.<sup>142</sup> Η έκδοση, ωστόσο, του 1745 στη Βενετία είναι αυτή χάρη στην οποία φαίνεται να διαδόθηκε ευρέως, παρά το ότι ο Κομνηνός έχει ήδη αποβιώσει αρκετά χρόνια νωρίτερα. Την έκδοση αυτή επιμελήθηκε ο λόγιος Ιγνάτιος Κεμίζος,<sup>143</sup> ο οποίος όχι μόνο αντικατέστησε τα εισαγωγικά κείμενα με νέα δικά του, αλλά παρενέβη και στις ίδιες τις περιγραφές των μονών.<sup>144</sup> Συγκεκριμένα, στην πρώτη έκδοση (1701) από τον ίδιο τον Κομνηνό, η περιγραφή της μονής Βατοπεδίου είναι εκτενέστερη σε σχέση με τις άλλες μονές, ενώ στην επανέκδοση του Κεμίζου (1745) περιορίζεται η περιγραφή της μονής Βατοπεδίου, και περιγράφεται εκτενέστατα η μονή Ιβήρων. Το Προσκυνητάριο επανεκδόθηκε το 1857 (με βάση την έκδοση του 1745), το 1864 (ως β' έκδοση του 1857), το 1890 (επίσης από αυτήν του 1745), καθώς και το 1806 στα Καραμανλίδικα. Τέλος, ο ιερομόναχος Ιουστίνος Σιμωνοπετρίτης επιμελήθηκε το 1984 την ανατύπωση του έργου από την πρώτη έκδοση του 1701,<sup>145</sup> στην οποία και παραπέμπουμε στην παρούσα μελέτη όπου χρειάζεται.

---

<sup>140</sup> Για το σύνολο του συγγραφικού έργου του Κομνηνού, βλ. Πάντος, *Ό.π.* 189-280.

<sup>141</sup> Πρόκειται για τον κώδ. υπ' αριθμ. Ι-13, ελληνικό χειρόγραφο της Κεντρικής Πανεπιστημιακής Βιβλιοθήκης του Ιασίου. Βλ. Πάντος, *Ό.π.* 202.

<sup>142</sup> B. de Montfaucon, *Palaeographia Graeca, sive de ortu et progressu Literarum Graecarum et de variis omnium faeculorum Scriptionis Graecae generibus: itemque de Abbreviationibus & de Notis variorum Artium ac Disciplinarum*, Παρίσι 1708, 441-509.

<sup>143</sup> Περί του Ιγνατίου Κεμίζου βλ. κυρίως Ι. Μπάκας, «Ο ιεροδιάκονος Ιγνάτιος Κεμίζος ή Επιδάυριος – Ένας κληρικός λόγιος στις Σέρρες και τη Νιγρίτα του 18ου αιώνα», *Σίρις* 6 (1997-2002) 179-186 και Π. Αραβαντινός, *Βιογραφική συλλογή λογίων της Τουρκοκρατίας*, Ιωάννινα 1960, 83-86.

<sup>144</sup> Πάντος, *Ό.π.* 206-7.

<sup>145</sup> Ιωάννης Κομνηνός, *Προσκυνητάριον του Αγίου Όρους του Άθωνος*, μονή Συναγώβου 1701 [φωτ. Ανατ. Άγιον Όρος 1984].

### 1.3.5. Οι εκδόσεις των διηγήσεων

Μέχρι το 1885 τα *Πάτρια*, ως διηγηματικό σώμα, κυκλοφορούν είτε μέσω των χειρογράφων στα οποία βρίσκονται αντιγραμμένα είτε μέσω του Προσκυνηταρίου του Ιωάννου Κομνηνού μετά τις αρχές του 17ου αιώνα. Το 1885 εκδίδονται ως φιλολογικό κείμενο με τίτλο *Ἀνάμνησις μερική περὶ τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἄθω ἐκ παλαιῶν ἱστοριῶν* από τον Μανουήλ Γεδεών,<sup>146</sup> ο οποίος αντιγράφει αυτούσιο το κείμενο από το χειρόγραφο υπ' αρ. 135 της μονής Παντοκράτορος (Λάμπρος 1169), το οποίο χρονολογείται στον 17ο αιώνα.<sup>147</sup> Χαρακτηριστικό της έκδοσης αυτής είναι ότι απουσιάζει η διήγηση περί της αφιέρωσης της μονής Ξηροποτάμου, την οποία βρίσκουμε στα παλαιότερα σωζόμενα χειρόγραφα των *Πατρίων*. Η δημοσίευση του εντάσσεται στην προσπάθεια του Γεδεών να βρει και να αναδείξει άγνωστες πρωτογενείς πηγές περί του Αγίου Όρους. Η έκδοση του κειμένου από ένα χειρόγραφο που δεν είναι ανάμεσα στα παλαιότερα που φέρουν τις διηγήσεις αυτές δεν υποβαθμίζει τη σημασία της δημοσίευσης, δεδομένου, εξάλλου, ότι την εποχή κατά την οποία εκδίδεται το βιβλίο του Γεδεών δεν έχει ακόμα παγιωθεί η επιστημονική φιλολογική κριτική των κειμένων. Στον Μανουήλ Γεδεών οφείλουμε, μεταξύ άλλων, και τη γνωστοποίηση πολλών άλλων κειμένων από διάφορα χειρόγραφα, τα οποία δημοσίευσε είτε αυτοτελώς σε βιβλία του είτε στο περιοδικό σύγγραμμα *Εκκλησιαστική Αλήθεια*.

Το 1912, είκοσι επτά χρόνια μετά τον Γεδεών, ο Σπυρίδων Λάμπρος εκδίδει στο περιοδικό *Νέος Ελληνομνήμων* μια σειρά από διαφορετικά κείμενα σχετικά με το Άγιο Όρος σε 16 ενότητες, το οποίο ονομάζει *Πάτρια τοῦ Ἁγίου Ὁρους*.<sup>148</sup> Πρόκειται για κείμενα από διαφορετικές ιστορικές περιόδους και διαφορετικής μορφής. Κάποια είναι μεταγραφές βυζαντινών ή μεταβυζαντινών εγγράφων, άλλα είναι νεότερες ιστορικές αφηγήσεις, ενώ συμπεριλαμβάνεται, δεύτερο στη σειρά, και τα *Πάτρια* με τίτλο *Ἀνάμνησις μερική περὶ τοῦ Ἄθω ὄρους. Τὰ λεγόμενα Πάτρια*.<sup>149</sup>

Ο Λάμπρος μας πληροφορεί ότι τα κείμενα που δημοσιεύει προέρχονται από ένα σώμα διηγήσεων, εγγράφων και άλλων κειμένων γύρω από το Άγιο Όρος με τίτλο *Ἀθωνιάς*

---

<sup>146</sup> Γεδεών, Ἄθως 297-306.

<sup>147</sup> Ὁ.π. 74.

<sup>148</sup> Λάμπρος, *Πάτρια*, 116-161, 209-244.

<sup>149</sup> Ὁ.π. 123-132.

του λόγιου μοναχού Ιάκωβου Νεασκητιώτη. Το έργο αυτό σώζεται στους κώδικες 281 και 282 της μονής Αγίου Παντελεήμονος,<sup>150</sup> και θεωρείται ότι βασίζεται σε ένα άλλο κείμενο περί της ιστορίας του Αγίου Όρους που γράφηκε από τον Θεοδώρητο Λαυριώτη. Το κείμενο των *Πατρίων* που εκδίδει ο Λάμπρος, προέρχεται, όπως μας ενημερώνει, από τον κώδικα της μονής Αγίου Διονυσίου 132, που χρονολογείται στον 16ο αιώνα.<sup>151</sup> Το κείμενο που δημοσιεύει, αν και προέρχεται από παλαιότερο κώδικα από αυτόν από τον οποίο δημοσιεύει ο Γεδεών, μοιάζει αρκετά με αυτό που εκδίδει ο Γεδεών, με τη διαφορά ότι περιλαμβάνει μία ακόμα διήγηση, αυτήν περί της αφιέρωσης της μονής Ξηροποτάμου.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> Ό.π. 118. Βλ. Λάμπρος, Κατάλογος, 5788 και 5789.

<sup>151</sup> Λάμπρος, *Πάτρια* 123.

<sup>152</sup> Ό.π. 132.

## 2. Η ΔΙΗΓΗΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΛΕΥΣΗ ΤΗΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ ΣΤΟΝ ΑΘΩ

Η πρώτη διήγηση των *Πατρίων* αφορά την ιδιαίτερη σχέση του Αγίου Όρους με τη Θεοτόκο και αφηγείται την έλευσή της στον Άθω, τον εκχριστιανισμό των κατοίκων του και την αφιέρωσή του σε αυτήν ως «κλήρος έσαεί». Μετά την Ανάσταση του Χριστού, διαβάζουμε, όταν οι Απόστολοι συγκεντρώθηκαν στο «υπερώο της Σιών», η ίδια η Θεοτόκος ζήτησε να συμμετάσχει στην κλήρωση που θα καθόριζε πού θα δίδασκε κάθε ένας. Στη Θεοτόκο κληρώθηκε η Ιβηρία, όμως ο αρχάγγελος Γαβριήλ εμφανίσθηκε «ενώπιόν της» και της μήνυσε ότι ο υιός της ζήτησε να μη φύγει από την Ιουδαία, και ότι η Ιβηρία, η γη που της κληρώθηκε, θα «φωτισθεῖ ἐν ὑστέροις καιροῖς». Στη συνέχεια μαθαίνουμε ότι στην Κύπρο είχε καταφύγει «διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων» ο αναστηθείς Λάζαρος, ο οποίος χειροτονήθηκε εκεί επίσκοπος από τον απόστολο Βαρνάβα και ήθελε να συναντήσει την Θεοτόκο, αλλά ήταν αδύνατον να επιστρέψει στην Ιουδαία. Για τον λόγο αυτόν εκείνη, με τη συνοδεία του Ιωάννη, και παίρνοντας μαζί της ωμοφόριο και επιμάνικα ως δώρα για τον Λάζαρο, μπήκε σε βάρκα με προορισμό την Κύπρο.

Μεγάλος, όμως, άνεμος μετέφερε τη βάρκα προς τον Άθω, στη σκάλα του Κλήμεντος, εκεί όπου σήμερα βρίσκεται η μονή Ιβήρων. Ο Άθως ήταν κατά την αφήγηση «κατείδωλος», και λατρεύονταν σε αυτόν οι αρχαίοι θεοί και ιδιαίτερα ο Απόλλων, τον ναό του οποίου στον Άθω επισκέπτονταν από παντού εθνικοί για να λάβουν χρησμό. Φωνή μεγάλη ακούστηκε όταν κατέφθασε η Θεοτόκος στον Άθω ζητώντας από όλους τους πιστούς να προϋπαντήσουν τη μητέρα «τοῦ μεγάλου θεοῦ Ἰησοῦ». Εκείνη, αφού φανερώθηκε στους κατοίκους, τους μίλησε για τη ζωή της και τους βάπτισε και έχρισε επίσκοπό τους τον Κλήμεντα, και εκδήλωσε τη χαρά της επειδή της δόθηκε ο τόπος αυτός ως κλήρος και δεν έμεινε «ἄμοιρος». Ακολουθεί η προσευχή της Θεοτόκου με την οποία ζητεί από τον Υιό της να συγχωρήσει όλους τους κατοίκους του Άθω, να τους δώσει κάθε αγαθό και να δοξάσει τον τόπο αυτό και να τον πληθύνει «ἀπ' ἄκρου ἕως ἄκρου αὐτοῦ καὶ ἀπὸ βορρᾶ καὶ νότου». Στη συνέχεια μετέβη στην Κύπρο όπου συνάντησε τον Λάζαρο, και ακολούθως επέστρεψε στην Παλαιστίνη. Η αφήγηση ολοκληρώνεται με έναν σύντομο επίλογο, με τον οποίο αποκαλύπτεται πώς εκπληρώθηκε η υπόσχεση που έδωσε ο Αρχάγγελος στην Θεοτόκο ότι «ἡ γῆ ἡ σὺ (ενν. σοῖ) κεκλήρωται, ἐν ὑστέροις καιροῖς ὑπὸ

τοῦ σοῦ προσώπου φωτισθήσεται». Η Ιβηρία, την οποία έλαβε ως κλήρο η Θεοτόκος, μαθαίνουμε ότι εκχριστιανίζεται επί ημερών Μεγάλου Κωνσταντίνου από γυναίκα μεγάλης πίστης, η οποία μεταφέρεται εκεί ως αιχμάλωτη.<sup>153</sup>

## 2.1. Η διήγηση στη μέχρι σήμερα εργογραφία

Η διήγηση που παραθέσαμε έχει ενδιαφέρον για πολλούς λόγους, τόσο ενδοκειμενικούς όσο και εξωκειμενικούς, ωστόσο η μεγάλη σημασία της έγκειται στο ότι παρουσιάζεται μια ιδιαίτερη σχέση της Θεοτόκου με τον Άθω, η οποία συγκροτεί τον κεντρικό πυρήνα της λατρείας στο Άγιο Όρος ήδη από τον 10ο αιώνα. Έως σήμερα, η σχέση αυτή, δεν έχει επαρκώς μελετηθεί από ιστορική άποψη μέχρι σήμερα, ίσως επειδή η λατρεία στο πρόσωπο της Θεοτόκου είναι τόσο εδραιωμένη και παλαιά στον ανατολικό Χριστιανισμό που θεωρείται – χωρίς υπερβολή – αυτονόητη στις μέρες μας, αλλά ίσως και επειδή η ιδιαίτερη σχέση της Θεοτόκου με τον Άθω έχει χαρακτηί τόσο βαθιά στη λατρευτική πρακτική των μοναχών του Αγίου Όρους διαχρονικά, ώστε δυσκολεύει σημαντικά την ιστορικο-φιλολογική προσέγγισή της. Αυτό τεκμαίρεται και από το γεγονός ότι οι περισσότερες μονές του Άθω φιλοξενούν εικόνες της Θεοτόκου στις οποίες μπορεί να αποδοθεί κάποιο θαύμα, ενώ ορισμένες, όπως οι εικόνες της Πορταΐτισσας, στη μονή Ιβήρων, ή της Βηματάρισσας,<sup>154</sup> στη μονή Βατοπεδίου, αποτελούν τεκμηριωμένα και παλλάδια των μονών τους από την εποχή της ίδρυσής τους ή κοντά σε αυτήν χρονολογικά.<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Για το πλήρες κείμενο της διήγησης, βλ. Επίμετρο Α΄ της παρούσας μελέτης.

<sup>154</sup> Η επωνυμία *Βηματάρισσα* φαίνεται να είναι μεταγενέστερη. Το ζήτημα αυτό θα συζητηθεί στο κεφάλαιο 3 της παρούσας μελέτης.

<sup>155</sup> Θαυματουργές εικόνες της Θεοτόκου βρίσκουμε σε όλες ανεξαιρέτως τις μονές του Αγίου Όρους. Ανάμεσα στις πιο γνωστές βρίσκουμε τις εικόνες της *Κουκουζέλισσας* και της *Οικονόμισσας* στη Μεγίστη Λαύρα, της *Βηματάρισσας*, της *Παραμυθίας*, της *Εσφαγμένης*, της *Ελαιοβρύτισσας* και της *Αντιφωνήτριας* στη μονή Βατοπεδίου, της *Πορταΐτισσας* στη μονή Ιβήρων, της *Τριχερούσας*, της *Παπαδικής* και της *Γαλακτοτροφούσας* στη μονή Χιλανδαρίου, της του *Ακαθίστου* στη μονή Διονυσίου, της *Φοβεράς Προστασίας* στη μονή Κουτλουμουσίου, της *Γερόντισσας* και της *Ελαιοβρύτισσας* στη μονή Παντοκράτορος, της *Προαγγελομένης* στη μονή Ζωγράφου, της *Γοργοϋπηκόου* στη μονή Δοχειαρίου, της *Γλυκοφιλούσας* και της *Γερόντισσας* στη μονή Φιλοθέου, της *Ελαιοβρύτισσας* στη Σιμωνόπετρα, της *Μυροβλύτισσας* στη μονή Αγίου Παύλου, της *Οδηγήτριας* στη μονή Ξενοφώντος, της *Παλαιολογίνας* στη μονή Γρηγορίου, της *Ιεροσολυμίτισσας* στη μονή αγίου Παντελεήμονος, της *Αντιφωνήτριας* στη μονή Κασταμονίτου, και της Θεοτόκου *Άξιον Εστί* (ή *Καρεώτισσας*) στον ναό του Πρωτάτου.

Έως σήμερα, τα *Πάτρια* δεν έχουν τύχει ενδελεχούς μελέτης, και για τον λόγο αυτό η βιβλιογραφία σχετικά με την έλευση της Θεοτόκου στον Άθω είναι σχετικά μικρή, αντιθέτως με ό,τι ενδεχομένως να αναμέναμε. Ορισμένες μελέτες, όπως των Χ. Παπαϊωάννου (1912), Νικοδήμου Μυλωνά (1923), Ι. Συκουτρή (1923), Κ. Σπυριδάκη (1944) και Ν. Κυριαζή (1945) αναδεικνύουν την αφήγηση με αφορμή την επίσκεψη της Θεοτόκου στην Κύπρο, όμως δεν συζητούν την καταγωγή της παράδοσης.<sup>156</sup>

Γενικότερα, στην αθωνική ιστορική βιβλιογραφία η διήγηση είτε αναφέρεται αλλά δεν σχολιάζεται, όπως στην ιστορία του Αγίου Όρους από τον ιεροδιάκονο Κοσμά Βλάχο,<sup>157</sup> είτε σχολιάζεται με επιφύλαξη θεωρώντας ότι προέρχεται από τους Ρώσους, όπως στο κεφαλαιώδες έργο με τίτλο «Το Άγιον Όρος» που εξέδωσε το 1903 ο Εσφιγμενίτης Γεράσιμος Σμυρνάκης. Η απόδοση, ωστόσο, της αφήγησης στους Ρώσους είναι, όπως θα δείξουμε, εσφαλμένη, καθώς η αφήγηση, ή στοιχεία της, (αλλά όχι το κείμενο της διήγησης), μπορεί να χρονολογηθεί στον 11ο αιώνα, δηλαδή πολύ πριν την αθρόα εγκαταβίωση Ρώσων μοναχών στον Άθω, και η συγγραφή της διήγησης, όπως επίσης θα επιχειρήσουμε να δείξουμε στη συνέχεια, θα πρέπει να αποδοθεί σε Ρωμαίους μοναχούς, και όχι σε Ρώσους.

Η άποψη αυτή που μεταφέρει ο Σμυρνάκης ενδέχεται να σχετίζεται με το γεγονός ότι όταν δημοσιεύει το βιβλίο του (1903), βρίσκεται σε πλήρη έξαρση το λεγόμενο «γεωργιανικό ζήτημα», το οποίο αφορά την προσπάθεια των Γεωργιανών αρχικά να εγείρουν αξιώσεις επί της μονής Ιβήρων, και στη συνέχεια, εφόσον απέτυχε η προσπάθεια αυτή, να ανακηρύξουν σε σκήτη, δηλαδή μονή, το κελλίο Αγίου Ιωάννου Θεολόγου.<sup>158</sup> Η προσπάθεια αυτή υποκινήθηκε από τη Ρωσία, καθώς οι Γεωργιανοί ήταν υπήκοοι του ρωσικού κράτους, και εντάσσεται στη γενικότερη ρωσική πολιτική στο Άγιο Όρος. Αν και ο Σμυρνάκης ήταν ένας λόγιος με ευρύτερη γνώση του ιστορικού πλαισίου της παρουσίας

---

<sup>156</sup> Χ. Παπαϊωάννου, «Η περί της επισκέψεως της Θεοτόκου διήγησις», *Εκκλησιαστικός Κήρυξ* 2 (1912), 430-2· Ν. Μυλωνάς, «Η κατά παράδοσιν επίσκεψις της Υπεραγίας Θεοτόκου εν Λάρνακι», *Κυπριακά Χρονικά* 1 (1923) 29-32· Ι. Συκουτρή, «Η Παναγία εν Κύπρω», *Κυπριακά Χρονικά* 1 (1923) και Κ. Σπυριδάκης, «Η Παναγία εις Κύπρον», *Κυπριακαί Σπουδαί* 8 (1944) 135-137.

<sup>157</sup> Κ. Βλάχος, *Η χερσόνησος του Αγίου Όρους Άθω και αι εν αυτή Μοναί και οι μοναχοί πάλαι τε και νυν: Μελέτη ιστορική και κριτική*, Βόλος 1903, 13.

<sup>158</sup> Περί του ζητήματος αυτού βλ. κυρίως Α.Α. Ταχιάς, *Ανέκδοτα ελληνικά και ρωσικά έγγραφα περί του γεωργιανικού ζητήματος*, Θεσσαλονίκη 1972 και Α.Α. Ταχιάς, *Το γεωργιανικόν ζήτημα (1868-1918) – Συμβολή εις την ιστορίαν της ρωσικής πολιτικής εν Αγίω Όρει*, Θεσσαλονίκη 1962.

των Γεωργιανών στον Άθω, δεν μπορούμε να αποκλείσουμε την πιθανότητα να είχε επηρεαστεί από τη σχέση Γεωργιανών και Ρώσων στο Άγιο Όρος στο τέλος του 19ου αιώνα και τις αρχές του 20ού.

Αν και ο Γεράσιμος Σμυρνάκης απορρίπτει την ιστορικότητα της διήγησης με με τρόπο εύσημο, αντιθέτως, τον 17ο αιώνα, ο ανώνυμος αναγνώστης της διήγησης σημειώνει στην κάτω ώα χειρογράφου της μονής Διονυσίου:

«Ὡ τῆς ληρώδους καὶ βλασφήμου γλωσσαλγίας τῶν αἰρετικῶν. Ταῦτα γὰρ οὐκ εἰσὶν ἔπαινοι τῆ Θεοτόκῳ, ἀλλὰ μάλιστα βλασφημία. Ἡ γὰρ Θεοτόκος οὐκ ἐξῆλθεν ἐκ τῆς ἀγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ μέχρι τῆς μεταστάσεως αὐτῆς καθ' ἣν (ενν. ὄν) καιρὸν ἐν τῷ σταυρῷ παρέδωκεν αὐτῇ τὸν Ἰωάννην τὸν Θεολόγον ὁ υἱὸς αὐτῆς, ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, φύλακα γενέσθαι αὐτῆς. Οὐκ ἐχωρίσθη ὁ Ἰωάννης ἐξ αὐτῆς μέχρι τῆς μεταστάσεως αὐτῆς καθῶσπερ δηλοῦσιν αἱ Ἁγίαί Γραφαί. Λῆρος ταῦτα καὶ παρατροπὴ τῶν αἰρετικῶν καὶ ἐχθρῶν τῆς εὐσεβείας, καὶ ὁ δοὺς ἐπ' αὐτὰ βεβαίωσιν καὶ πίστιν ἐστὶ κατάρατος.»<sup>159</sup>

Ο άγνωστος αυτός μοναχός διατυπώνει με σαφήνεια την άποψη του περί της ιστορικότητας της διήγησης. Γι' αυτόν η ιστορικότητα γύρω από τα ιερά πρόσωπα πηγάζει μέσα από το κείμενο της Αγίας Γραφής, με την οποία, ασφαλώς, αποκλίνει η διήγηση. Είναι σαφής η προσπάθεια κριτικής των πληροφοριών του κειμένου, αλλά είναι επίσης σαφές ότι ο κανόνας της Καινής Διαθήκης αποτελεί, για τον σχολιαστή, τη μοναδική πηγή πληροφοριών περί της Θεοτόκου, δείχνοντας έμμεσα με τον τρόπο αυτό ότι τα «απόκρυφα» κείμενα τα οποία δεν συμφωνούν ως προς τα γεγονότα με την Καινή Διαθήκη, θα πρέπει να απορρίπτονται ως βλάσφημα και, άρα, ως αιρετικά. Η διάδοση που γνώρισαν οι αφηγήσεις των *Πατρίων* μετά τον 16ο αιώνα, ενδεχομένως και πριν, όσο ακόμα θα σχηματιζόνταν σε προφορικό επίπεδο, δείχνει είτε ότι η άποψη αυτή δεν ίσχυσε γενικότερα, είτε, πιο πιθανό, ότι ίσχυσε με εξαίρεση τις συγκεκριμένες αφηγήσεις, οι οποίες έπαιξαν κεντρικό ρόλο στην καθάγίαση τοπικών χαρακτηριστικών των

---

<sup>159</sup> Κώδ. Μονής Αγίου Διονυσίου 132, φ. 380r, αδημοσίευτη σημείωση.

συγκεκριμένων μοναστικών κοινοτήτων, λειτουργώντας στο πλαίσιο ενός ιερού – ομιχλώδους – χρόνου.

Έναν αιώνα περίπου μετά τον άγνωστο σχολιαστή, την αφήγηση για την έλευση της Θεοτόκου απορρίπτει ευθαρσώς και ο Ουκρανός περιηγητής Βασίλειος Μπάρσκι (Vasiliy Gregorovich Barskiy) στο ημερολόγιο των ταξιδιών του στον Άθω το 1725-6 και το 1744-5. Εκεί αναφέρει ότι «...αν και τα λέει όλος ο λαός (общенародно), νομίζω πως δεν θα πρέπει να πιστεύει κανείς την απλοϊκή πλειοψηφία (простое множество), διότι εκτός από τα Ιεροσόλυμα, τη Γαλιλαία και την Αίγυπτο, (η Θεοτόκος) δεν ταξίδεψε».<sup>160</sup> Δεν χωρά αμφιβολία ότι ο Μπάρσκι διαχωρίζει την αντίληψη περί παρελθόντος που έχει η πλειοψηφία του λαού με αυτήν που έχουν οι πιο διαβασμένοι.

Φαίνεται ότι τον 18ο αιώνα πλήθαιναν οι φωνές που αντιδρούσαν σε αφηγήματα που απέκλιναν από την ιστορικότητα, αν κρίνουμε και από το φυλλάδιο που εκδίδει ο Χρύσανθος Νοταράς το 1732, στο οποίο επισημαίνει ανακρίβειες που βρίσκει στο προσκυνητάριο της μονής Σινά.<sup>161</sup> Τον 19ο αιώνα, την εποχή της «ιστορικής ακρίβειας», ο Πορφύριος Ουσπένσκι, λόγιος ιερωμένος, είναι πιο ευθύς. Αφού αναφέρεται στη διήγηση, γράφει ότι «κάθε λογικώς σκεπτόμενος Χριστιανός που έχει διαβάσει αυτήν τη διήγηση θα καταλάβει ότι είναι γραμμένη υπό την επιρροή της φαντασίας στο πλαίσιο της οποίας όλα είναι εφικτά» και ότι η Θεοτόκος μέχρι τον θάνατό της δεν μετέβη πουθενά.<sup>162</sup>

Το γεγονός ότι η αφήγηση περί της έλευσης της Θεοτόκου στον Άθω δεν αναφέρεται σε κείμενα των περιηγητών όπως του Buondelmonti, του Belon, και του Ιωσήφ Γεωργειρήνη, κάτι που δεν ξεφεύγει από την προσοχή ούτε του Ουσπένσκου<sup>163</sup> ούτε του Σμυρνάκη,<sup>164</sup> δεν θα πρέπει να οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η αφήγηση δεν είχε κάποια θέση στη γενικότερη αντίληψη περί του παρελθόντος του Άθω. Ο Μπάρσκι

---

<sup>160</sup> N. Barsukov (εκδ.), *Stranstviya Vasiliya Grigorovicha-Barskogo po svyatym mestam Vostoka s 1723 po 1747*, τ.3, Αγία Πετρούπολη 1887, β. Βλ. και Π. Μυλωνάς (επιμ.) – Ε. Στεργιοπούλου (μτφ), Βασίλι Γκρηγκορόβιτς Μπάρσκι - Τα ταξίδια του στο Άγιον Όρος, 1725-1726 και 1744-1745, Θεσσαλονίκη 2009, 218, όπου η μεταφράστρια αποδίδει τη φράση ως «κι αν ακόμη λέγεται κοινώς, νομίζω πως δεν είναι πρόπον να πιστεύει κανείς τον απλό κόσμο».

<sup>161</sup> Χρύσανθος Νοταράς, *Αντίρρησις εις τα όσα κακώς, ψευδώς και αναρμόστως λέγονται εις το προσκυνητάριον του Αγίου Όρους Σινά, επανορθούντος Αλεξάνδρου Καγκελλαρίου, Βενετία 1732.*

<sup>162</sup> P. Uspenskiy, *Istoriya Afona*, τ.1-3, Αγ. Πετρούπολη 1877-1892<sup>1</sup>, τ.1-2, Μόσχα 2007<sup>2</sup>, τ.1, 202.

<sup>163</sup> Ό.π., 202.

<sup>164</sup> Σμυρνάκης 14-15.



αναφέρει ότι την άκουσε από «τον απλοϊκό λαό» του Άθω, και η αθρόα αντιγραφή της διήγησης σε χειρόγραφα, όπως δείξαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο, δείχνει ότι υπήρχε ενδιαφέρον για την αναπαραγωγή της. Η απουσία αναφοράς σε κείμενα περιηγητών δεν θα πρέπει, άρα, να θεωρηθεί οπωσδήποτε ως τεκμήριο απόκρυψης *ex silentio*. Πιθανότατα, ως έμπειροι περιηγητές και λόγιοι, θα ήταν γενικά επιφυλακτικοί σε τέτοιες αφηγήσεις, τις οποίες σίγουρα δεν θα είχαν συναντήσει μόνο στο Άγιο Όρος. Ωστόσο, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι οι περιηγητές που αναφέραμε ήλθαν πριν την ευρεία διάδοση των διηγήσεων μέσω του *Προσκυνηταρίου* του Κομνηνού, το οποίο, όταν κατέφθανε ο Μπάρσκι στον Άθω στα μέσα του 18ου αιώνα, ήταν ήδη γνωστό.

Το 1935, ο αρχιμανδρίτης Χριστοφόρος Κτενάς αν και δεν αναφέρεται στην ίδια την αφήγηση περί της έλευσης της Θεοτόκου στον Άθω, καταδικάζει με πολύ δηκτικό τρόπο τις αφηγήσεις των *Πατρίων*, με γλώσσα παρόμοια με αυτή του σημειώματος του 17ου αιώνα στον κώδικα.<sup>165</sup> Τέλος, το 1992, ούτε η Διονυσία Παπαχρυσάνθου, στο κεφαλαιώδες βιβλίο της «Ο Αθωνικός Μοναχισμός» αναφέρει τη διήγηση για την έλευση της Θεοτόκου στον Άθω, ενώ τις διηγήσεις των *Πατρίων* γενικότερα τις θεωρεί «μείγμα από απηγήσεις ιστορικών γεγονότων και διαφόρων τοπικών παραδόσεων» και ότι «η ιστορική αξία τους είναι γενικά μηδαμινή».<sup>166</sup>

Με αφορμή την τελευταία αυτή φράση της Παπαχρυσάνθου θα πρέπει να επισημάνουμε, ότι αν και η οι πληροφορίες της διήγησης δεν έχουν το παραμικρό ιστορικό έρεισμα, το κείμενο γράφηκε μέσα σε συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες και πιθανότατα έπαιξε κάποιον ρόλο σε κάποια ή κάποιες συγκυρίες, επηρεάζοντας με τον έναν ή άλλο τρόπο συγκεκριμένα γεγονότα. Στο κεφάλαιο αυτό θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τα σημεία εκείνα στο κείμενο της διήγησης των *Πατρίων* που αναδεικνύουν τη σχέση Θεοτόκου και Άθω, προσπαθώντας παράλληλα να εντοπίσουμε τα στοιχεία που θα μας επιτρέψουν να χρονολογήσουμε τη διήγηση και να την εντάξουμε στα ιστορικά πλαίσια του Αγίου Όρους, όπου, ασφαλώς, αυτό είναι εφικτό.

---

<sup>165</sup> Χριστοφόρος Κτενάς, *Άπαντα τα Αγία Όρει ιερά ιδρύματα και αι προς το δούλον Έθνος υπηρεσίαι αυτών*, Αθήνα 1935, 84.

<sup>166</sup> Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός*, 30 σημ.29.

## 2.2. Ο Άθως ως «κλήρος» της Θεοτόκου

Αφετηρία αυτής της αναζήτησης είναι η αναφορά στο Άγιο Όρος ως «κλήρου» της Θεοτόκου. Ο όρος «κλήρος» φαίνεται να έχει δύο σημασιολογικές όψεις· η μία ότι ο «κλήρος» ήταν προϊόν κλήρωσης, ενώ η άλλη ότι υπάρχει το στοιχείο της άνωθεν ανάθεσης, με την έννοια ότι ο Χριστός στέλνει τους Αποστόλους στους τόπους για να κηρύξουν το Ευαγγέλιο. Η αντίληψη αυτή περί κλήρου μπορεί να κατανοηθεί στον μυθιστορηματικό *Βίο του Γρηγορίου της Αιθιοπίας*, έργου του 10ου αιώνα, όπου αναφέρεται ότι «δεῖ γὰρ ἡμᾶς ἱκανὰς πόλεις περαιώσαντες τὴν παρὰ Κυρίου ἡμῖν κεκληρωμένην καταλαβεῖν».<sup>167</sup> Τόσο στον βίο Γρηγορίου όσο και στα *Πάτρια* του Αγίου Όρους φανερώνει πιθανότατα ένα «ιερό καθήκον» το οποίο επιλέγεται από τον Θεό και εκτελείται πιστά από το πρόσωπο, είτε είναι κάποιος αρχιερέας είτε, ακόμα, η ίδια η Θεοτόκος.

Η συγκεκριμένη διήγηση των *Πατρίων*, δεν αποτελεί, ωστόσο, την παλαιότερη αναφορά στον Άθω ως «κλήρου» της Θεοτόκου. Τη βρίσκουμε ήδη στο κείμενο του Βίου του Πέτρου του Αθωνίτου, ενός ασκητή ο οποίος μαζί με τον Ευθύμιο τον Νέο ή «ἐν Θεσσαλονίκη»<sup>168</sup> συγκαταλέγεται στις δύο σημαντικότερες, ίσως, μορφές του αθωνικού ασκητισμού του 9ου αιώνα,<sup>169</sup> σχεδόν έναν αιώνα πριν την ίδρυση της Λαύρας από τον Αθανάσιο τον Αθωνίτη το 962.<sup>170</sup> Στον Βίο περιγράφεται η ζωή ενός ασκητή με το όνομα

<sup>167</sup> A. Berger (εκδ.), *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*, Βερολίνο 2006, 2.91-92.

<sup>168</sup> Ο Βίος του Ευθυμίου του Νέου (BHG 655) είχε αρχικά εκδοθεί από τον Louis Petit (εκδ.), "Vie et office de St. Euthyme le Jeune", *Revue de l' Orient Chrétien* 8 (1903) 155-205 και 503-536. Λόγω προβλημάτων της έκδοσης, ο Βίος επανεκδόθηκε πρόσφατα από τον Αλέξανδρο Αλεξάκη με χρήση όλων των χειρογράφων που ο Petit δεν είχε καταφέρει να συμβουλευθεί· βλ. A. Alexakis (έκδ.) – A.-M. Talbot (μτφ.), *Life of Eftymios the Younger*, στο: A.M. Talbot – R. Greenfield (εκδ.-μτφ.), *Holy Men of Mount Athos*, Cambridge, MA – Λονδίνο 2016, 1-39. Για τα προβλήματα της έκδοσης του Petit βλ. στο ίδιο 643-5.

<sup>169</sup> Περί των απαρχών του αθωνικού μοναχισμού βλ. κυρίως K. Chryssochoidis, *Cenobio e deserto nella tradizione monastica Bizantina*, στο: K. Agoras κ.ά. (επιμ.), *Comunione e Solitudine – Atti del XVIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa – Bose, 8-11 settembre 2010*, Bose 2011, 127-143· K. Chryssochoidis, *Dall' eremo al cenobio: Storia e tradizioni delle origini del monachesimo athonita* στο: K. Chryssochoidis, A. Louf, Makarios di Simonos Petras, J. Noret (επιμ.), *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos*, Bose 2005, 27-45· Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός* 23-135 και Σμυρνάκης 7-70.

<sup>170</sup> Το κείμενο του βίου εκδόθηκε το 1909 από τον K. Lake, *The Early Days of Monasticism on Mount Athos*, Oxford 1909 από το χειρόγραφο Μεγ. Λαύρας Δ 79 (13ου-14ου αι. – αν και ο Lake, σ.9, λανθασμένα χρονολ. 12ο). Στο χειρόγραφο αυτό η Δ. Παπαχρυσάνθου εντόπισε μια σειρά από γλωσσικά λάθη τα οποία επισημαίνει στο «La vie ancienne de saint Pierre l'Athonite», *Analecta Bollandiana* 92 (1974) σσ.22-3 υπ.1. Ο βίος έχει δημοσιευθεί (βλ. Βίος Πέτρου) το 1940 από το χειρόγραφο Μεγ. Λαύρας Ε 60 (17ος) το οποίο

Πέτρος, ο οποίος, καθοδηγούμενος από τον Άγιο Νικόλαο, μετέβη στον Άθωνα μετά από υπόδειξη της Θεοτόκου, και αφού πρώτα εκάρη μοναχός στη Ρώμη. Το απόσπασμα που ακολουθεί από τον βίο είναι τα λόγια της Θεοτόκου προς τον Άγιο Νικόλαο:

«έν τῷ τοῦ Ἄθω ὄρει ἔσται ἡ ἀνάπαυσις αὐτοῦ (ενν. του Πέτρου), ὅπερ εἰς κλῆρον ἐμὸν αἰτησαμένη εὔληφα παρὰ τοῦ ἐμοῦ Υἱοῦ καὶ Θεοῦ, ὅπως οἱ τῶν κοσμικῶν ἀναχωροῦντες συγχύσεων καὶ τῶν πνευματικῶν ὄση δύναμις ἀντεχόμενοι, καὶ τὸ ἐμὸν ἀληθεία καὶ πίστει καὶ διαθέσει ψυχῆς ἐπικαλούμενοι ὄνομα, τὴν τε παροῦσαν ζωὴν ἀμέριμνον διανύωσι, καὶ τὴν μέλλουσαν δι' ἔργων θεαρέστων κληρονομῶσι· πάνυ γὰρ ἐπιτερπῶς ἔχω τούτου, καὶ λίαν μου τὸ πνεῦμα ἐπ' αὐτῷ ἐπευφραίνεται, καὶ γὰρ σαφῶς οἶδα, ὅτι ἔσται ποτὲ ὅτε πλησθήσεται τοῦ Τάγματος τῶν μοναχῶν ἀπ' ἄκρων ἕως ἄκρων αὐτοῦ, καὶ τὸ ἔλεος τοῦ ἐμοῦ Υἱοῦ καὶ Θεοῦ (εἶ γε καὶ αὐτοὶ τῶν σωτηριῶν ἐντολῶν ἀντέχονται) εἰς τὸν σύμπαντα αἰῶνα, ἀπ' αὐτῶν οὐ διασκεδασθήσεται· καὶ πλατυνῶ αὐτοὺς ἐπὶ νότον καὶ βορρὰν τοῦ εἰρημένου Ὄρους, καὶ κατακυριεύσουσιν αὐτοῦ ἀπὸ θαλάσσης ἕως θαλάσσης, καὶ τὸ ὄνομα αὐτῶν ἐν πάσῃ τῇ ὑψηλίῳ περιβόητον θήσω, καὶ τῶν διακαρτερούντων ἐν αὐτῷ ὑπερασπιῶ.»<sup>171</sup>

Ἡ πληροφορία που θα πρέπει να συγκρατήσουμε ἀπὸ το ἀπόσπασμα σε σχέση με τὴ διήγηση των *Πατρῶν* εἶναι καταρχὰς ὅτι ἡ Θεοτόκος λαμβάνει τὸν Ἄθω ως *κλῆρον*, καὶ ὅτι προβαίνει σε μια προφητεία περὶ τῆς αθρόας ἐγκατάστασης μοναχῶν σε ὅλη τὴ χερσόνησο, ὅπως περίπου περιγράφεται στὴν προσευχὴ τῆς πρὸς τὸν Χριστὸ στα *Πάτρια*. Χρονικὰ, λοιπόν, τὰ δύο αὐτὰ στοιχεῖα τῆς ἀφήγησης των *Πατρῶν* ἔχουν ως *terminus post quem* τὸν Βίὸ τοῦ Πέτρου τοῦ Ἀθωνίτου.

Ὁ Βίος, σύμφωνα με τὴ Διονυσία Παπαχρυσάνθου, ἡ ὁποία ἀναλύει τὰ κειμενικὰ καὶ πραγματολογικὰ στοιχεῖα τοῦ κειμένου, θα πρέπει να χρονολογηθεῖ σίγουρα μετὰ τὸ 970-972, ὅταν οἱ συναντήσεις των ἀσκητῶν τοῦ Ἄθω στὶς Καρυές ἀπὸ τριετείς γίνονται ἐτήσιες, σύμφωνα με τὸ ἐπονομαζόμενο τυπικὸ τοῦ Τζιμισκῆ, καὶ ὄχι ἀργότερα ἀπὸ τὸ

---

δεν περιέχει τὰ λάθη που περιγράφει ἡ Παπαχρυσάνθου. Για τὸν βίὸ τοῦ Πέτρου τοῦ Ἀθωνίτου βλ. Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός*, 87-92· Papachryssanthou, *La vie ancienne* καὶ D. Papachryssanthou, "L'office ancien de Pierre l'Athonite", *Analecta Bollandiana* 88 (1970) 27-41.

<sup>171</sup> Βίος Πέτρου, 40 = Lake, 25.

980.<sup>172</sup> Είναι, όμως, βέβαιο ότι η λατρεία του Πέτρου του Αθωνίτη έχει τουλάχιστον ήδη έναν αιώνα ζωής, καθώς ο Ιωσήφ ο Υμνογράφος αφιερώνει έναν κανόνα στον Πέτρο τον Αθωνίτη, όπου, όμως, δεν υπάρχει αναφορά στον Άθω ως κληρο της Θεοτόκου, ούτε γίνεται λόγος για την προφητεία της αθρόας εγκαταβίωσης μοναχών· στην πραγματικότητα ελάχιστες πληροφορίες προσφέρει ο κανόνας, πέρα από το γεγονός ότι η λατρεία του αγίου έφτασε στα αυτιά του σπουδαίου αυτού υμνογράφου της βυζαντινής εκκλησίας πριν τον θάνατό του το 886 περίπου.

Η μέχρι σήμερα βιβλιογραφία διακρίνει τρεις κύριες φάσεις λατρείας του ερημίτη αγίου.<sup>173</sup> Η πρώτη είναι αυτή της λατρείας του αγίου πριν τη συγγραφή του Βίου, κατά τον 9ο αιώνα, όταν ο Ιωσήφ συνθέτει τον κανόνα, η δεύτερη αυτή του 10ου αιώνα, όταν συγγράφεται ο Βίος, και η τρίτη φάση είναι τον 13ο – 14ο αιώνα, αφενός όταν μοναστήρι στον Άθω, πιθανότατα η Λαύρα κατά τον Antonio Rigo,<sup>174</sup> αναφέρεται ως «... τοῦ εὐκτηρίου τῆς ὑπεραγίας) Θεοτόκου κ(αὶ) τοῦ ὁσίου π(ατ)ρὸς ἡμ(ῶν) Πέτρου τοῦ ἁθωνίτου»,<sup>175</sup> αφετέρου, δε, όταν στον βίο του Μάξιμου του Καυσοκαλύβη, που γράφεται μετά τον θάνατο του αγίου τον 14ο αιώνα από τον Θεοφάνη, γίνεται αναφορά για δύο «ιδρυτές» του αθωνικού μοναχισμού, τον Αθανάσιο και τον Πέτρο, εκπροσωπώντας ο μὲν ἕνας τον κοινοβιακό μοναχισμό, ο δε δεύτερος τον ησυχαστικό βίο.<sup>176</sup> Φαίνεται ότι τον 14ο αιώνα, ίσως και λίγο νωρίτερα, στα τέλη του 13ου, έχουμε μια αναβίωση της λατρείας του Πέτρου του Αθωνίτη, η οποία μετά τον 10ο είχε ατονήσει.<sup>177</sup> Ο Βίος του Πέτρου, αν και προσφέρει ένα *terminus post quem* για την αντίληψη ότι ο Άθως είναι «κληρος» της Θεοτόκου, δεν προσφέρει καμία πληροφορία για το πώς προέκυψε αυτή η σχέση.

### 2.3. Η Κύπρος και ο Λάζαρος

Σύμφωνα με την τοπική εκκλησιαστική παράδοση της Κύπρου, ο Λάζαρος, μετά την ανάστασή του, μετέβη στο Κίτιον (σημ. Λάρνακα), όπου, μάλιστα, χειροτονήθηκε

---

<sup>172</sup> Papachrysanthou, *La Vie Ancienne* 49-51.

<sup>173</sup> Βλ. A. Rigo, *Alle origini dell' Athos. Vita di Pietro l' Athonita*, Bose 1999, 20-29.

<sup>174</sup> Ό.π. 27.

<sup>175</sup> Μεταγραφή από τον κώδ. Paris. Coisl. 109 φ. 266.

<sup>176</sup> Rigo, Ό.π. 28.

<sup>177</sup> Ό.π. 22.

επίσκοπος από τους αποστόλους Πέτρο και Παύλο.<sup>178</sup> Την παράδοση αυτή συναντούμε ως απλή αναφορά στον *Θησαυρό* του Δαμασκηνού Στουδίτου, έργο που εκδίδεται για πρώτη φορά το 1523. Στο κείμενο αναφέρεται ότι «μετά ταῦτα δὲ οἱ Ἀπόστολοι, τὸν (Λάζαρον) ἐχειροτόνησαν ἀρχιερέα εἰς ἓνα κάστρον, ὁποῦ ὠνομάζετο Κυτίαια. Ἐκεῖ λέγωσιν, ὅτι ἡ Παναγία ἀκόμι, ὅταν ἦτον σωματικῶς εἰς τὴν γῆν, τὸν ὑπῆγεν ἓνα ὠμόφορον, τὸ ὁποῖον ὠμόφορον ἡ Παναγία μοναχὴ τῆς τὸ ἔκαμε μὲ τὰ χέρια τῆς».<sup>179</sup>

Τα κοινά στοιχεία του κειμένου με τα *Πάτρια* είναι σαφή: ο Λάζαρος χειροτονείται επίσκοπος στο Κίτιον από τους Αποστόλους και τον επισκέπτεται η Θεοτόκος φέρνοντάς του ένα ωμοφόριο που έφτιαξε η ίδια. Το κείμενο του Δαμασκηνού δημοσιεύεται την ίδια περίοδο περίπου κατά την οποία αντιγράφονται τα παλαιότερα σωζόμενα χειρόγραφα των *Πατρῶν*. Αν και θα ήταν ενδιαφέρον να μελετηθεί το πώς οι εκδόσεις του *Θησαυροῦ* επηρεάζουν την παγίωση της παράδοσης αυτής περί του Λαζάρου μετά τον 16ο αιώνα, αυτό που πρέπει να τονίσουμε είναι ότι το έργο του Δαμασκηνού, μαρτυρά σαφώς τη διάδοση που είχε η παράδοση αυτή εκείνη την εποχή. Δεν αποτελεί, ωστόσο πηγή για τα *Πάτρια*, διότι η παράδοση είναι πολύ παλαιότερη, όπως μαρτυρούν οι σωζόμενες πηγές.

Το 1260, ο Ιάκωβος ο Βαραγινός (Jacopo da Varazze) συνθέτει την πρώτη μορφή του μνημειώδους έργου του με τίτλο *Legenda Aurea* με το οποίο αποδίδει μια σειρά από Βίους αγίων σε γλώσσα της εποχής και με ενιαίο αφηγηματικό ύφος. Πρόκειται για ένα έργο σταθμό στην ιστορία της αγιολογίας της δυτικής Εκκλησίας, το οποίο γνώρισε προσθήκες και αλλαγές κατά τους επόμενους αιώνες.<sup>180</sup> Σε αυτό βρίσκουμε την αναφορά ότι ο Λάζαρος, μετά την ανάστασή του από τον Χριστό, μετέβη μαζί με τη Μάρθα και τη Μαρία Μαγδαληνή στην Προβηγκία, και εγκαταστάθηκε στην Αβινιόν, όπου έγινε

---

<sup>178</sup> Χ. Χοτζάκογλου, «Ο Άγιος Λάζαρος, οι μαρτυρίες για τον βίο του και η σχέση του με το Κίτιον – Ξαναδιαβάζοντας τις πηγές», *Κυπριακαί Σπουδαί* 66 (2002) 33. Βλ. και Σωφρόνιος ιερομ. Μιχαηλίδης, *Ιστορία της κατά Κίτιον Εκκλησίας*, Λάρνακα 1992, 33-36.

<sup>179</sup> Θησαυρός Δαμασκηνού Ὑποδιακόνου καὶ Στουδίτου τοῦ Θεσσαλονικέως, Βενετία 1751, 89.

<sup>180</sup> Περί των *Legenda Aurea* βλ. κυρίως J. Le Goff, *À la recherche du temps sacré*. Jacques de Voragine et la Légende dorée, Παρίσι 2011· W. Ryan (μτφ), *The Golden Legend: Readings on the Saints*, 2 τόμοι, Princeton 1993· A. Boureau, *La Légende dorée: Le système narratif de Jacques de Voragine*, Παρίσι 1984. Η έκδοση του κειμένου στο B. W. Häuptli (εκδ.), *Jacobus de Voragine: Legenda aurea. Goldene Legende - Jacopo da Varazze: Legendae sanctorum. Legenden der Heiligen*. Edition, Übersetzung und Kommentar, [Fontes Christiani 1], τ.2, Freiburg - Basel - Βιέννη 2014.

επίσκοπος.<sup>181</sup> Η αναφορά στην Αβινιόν είναι σαφής ένδειξη ότι η πληροφορία προστίθεται μεταξύ των ετών 1335 και 1394, περίοδο κατά την οποία η παπική έδρα έχει μεταφερθεί προσωρινά στην Αβινιόν.<sup>182</sup>

Επιπλέον, την ίδια περίπου εποχή διαδίδεται στη Δύση και η παράδοση των λεγομένων «Τριών Μαριών», της Μαρίας Μαγδαληνής, της Μαρίας Σαλώμης και της Μαρίας του Κλωπά, οι οποίες εγκαθίστανται στην Καμάργκ, στο δέλτα του ποταμού Ροδανού, δίπλα στην Αρλ της νοτίου Γαλλίας, κυνηγημένες από τους Ρωμαίους. Σύμφωνα, μάλιστα, με την παράδοση αυτή, οι τρεις γυναίκες αφέθηκαν σε μια βάρκα χωρίς πανί και κουπιά, και η θάλασσα τις μετέφερε στην περιοχή αυτή. Και αυτή η παράδοση εμφανίζεται τον 14ο αιώνα, την περίοδο της Αβινιόν, την οποία πόλη, βεβαίως, διέρχεται ο Ροδανός ποταμός.

Οι ιδεολογικές χρήσεις αυτών των αφηγήσεων στη Δύση είναι αρκετά προφανείς, και δεν θα μας απασχολήσουν εδώ. Πρέπει, όμως, να σημειώσουμε ότι τόσο η αφήγηση ότι ο Λάζαρος έφυγε από την Παλαιστίνη μετά την ανάστασή του και μετέβη κάπου όπου έγινε επίσκοπος, όσο και ότι η Μαρία, ή οι Μαρίες, μεταφέρθηκαν με θεία πρόνοια κάπου μακριά σε μια βάρκα, δείχνει ότι τα αφηγηματικά αυτά μοτίβα ήταν ήδη διαδεδομένα τον 14ο αιώνα, ώστε να αποτελέσουν αυτόνομες παραδόσεις στη Δύση.

Στο βυζαντινό συναξάριο της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως μνημονεύεται στις 17 Οκτωβρίου το εξής:

---

<sup>181</sup> Βίος Μαγδαληνής, στο: B. W. Häuptli (εκδ.), *Jacobus de Voragine: Legenda aurea. Goldene Legende - Jacopo da Varazze: Legendae sanctorum. Legenden der Heiligen. Edition, Übersetzung und Kommentar, [Fontes Christiani 1], τ.2, Freiburg - Basel - Βιέννη 2014.*

<sup>182</sup> Τον 12ο αιώνα ιδρύεται στην Παλαιστίνη το σταυροφορικό Τάγμα του Αγίου Λαζάρου. Το Τάγμα ιδρύθηκε από ένα σταυροφορικό λεπροκομείο της Παλαιστίνης αφιερωμένο στον Λάζαρο, και δεν διαφαίνεται (τουλάχιστον άμεσα) σύνδεση μεταξύ παράδοσης Λαζάρου και Τάγματος, τουλάχιστον όχι στην πρώτη του φάση. Περί του Τάγματος του Αγίου Λαζάρου βλ. Coutant, G. (μετ. και επιμ.), *History of the Military and Hospitaller Order of Saint Lazarus of Jerusalem*, Paris 1988· Coutant, G., *Les Chevaliers et Hospitaliers de Saint Lazare de Jérusalem de 1789 à 1930*, Paris 1984· J. De Beaugourdon – J. Algrant y Cañete, *Armorial of the Military & Hospitaller Order of St Lazarus of Jerusalem*, Delft 1983· Feigl, E., *Memento. Der militärische und hospitalische Orden des heiligen Lazarus von Jerusalem*, Wien, 1978· Coutant, G., *Les Commanderies, Graduelles, Masculines et Perpétuelles et La Commanderie Héritaire de la Motte des Courtils*, 1963· Bertrand de la Grassière, P., *L'Ordre militaire et hospitalier de Saint-Lazare de Jérusalem. Son histoire - son action*, Paris, 1960· Bertrand de la Grassière, P., *Histoire des Chevaliers-Hospitaliers de Saint-Lazare*, Paris, 1932.

Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ μνήμη τῆς ἀνακομιδῆς τοῦ λειψάνου τοῦ ἁγίου καὶ δικαίου Λαζάρου, ἦν ἐποιήσατο Λέων ὁ πιστὸς ἐν βασιλεῦσι. Ζήλω γὰρ θεῖω κινηθεὶς οὗτος, ὡσπερ ἔκ τινος ἐπιπνοίας πρῶτα μὲν ναὸν δομησάμενος κάλλιστον, μετὰ δὲ ταῦτα ἀποστείλας ἐν τῇ τῶν Κυπρίων νήσῳ, εὔρε τὸ ἅγιον ἐκεῖνο λείψανον ἐν τῇ Κιττιαίων πόλει κείμενον ὑπὸ γῆν ἐν μαρμαρίνῳ λάρνακι, χλιοστοῦ τάχα παρωχηκότος χρόνου, ἐν ᾗ ἔγκεκόλαπτο γράμματα ἑτερόγλωσσα· «Λάζαρος ὁ τετραήμερος καὶ φίλος Χριστοῦ». Παραυτὰ οὖν ἀράμενοι τὸν τίμιον θησαυρὸν καὶ ἀργυρᾷ σορῶ ἐνθέμενοι, ἀνεκόμισαν ἐν Κωνσταντινουπόλει· καὶ προσκυνήσαντες καὶ τὰ εἰκότα τελέσαντες κατέθεντο σεβασμίως ἐν τῷ παρὰ τοῦ βασιλέως οἰκοδομηθέντι ναῷ. Ἐζησε δὲ μετὰ τὸ ἐκ νεκρῶν αὔθις ἀναβιώσαι ἔτη δεκαοκτώ, προχειρισθεὶς ἐπίσκοπος ἐν τῇ εἰρημένῃ Κιττιαίων πόλει παρὰ Πέτρου τοῦ ἀποστόλου καὶ πρώτου τῶν τοῦ Χριστοῦ μαθητῶν.<sup>183</sup>

Το συναξαριακό αυτό απόσπασμα αποτυπώνει την πανηγυρική μετακομιδή των θεωρούμενων ως λειψάνων του Λαζάρου από την Κύπρο στην Κωνσταντινούπολη από τον αυτοκράτορα Λέοντα ζ' το 899-900, όπως μαθαίνουμε από τον αυτόπτη μάρτυρα των γεγονότων Αρέθα Καισαρείας, ο οποίος αφιέρωσε έναν επιβατήριο λόγο και μια έκφραση σχετικά με το γεγονός.<sup>184</sup> Μάλιστα, τις πληροφορίες περί της μετακομιδής των λειψάνων συμπληρώνουν και οι πληροφορίες που μας δίνει η διήγηση περί της ανέγερσης της Αγίας Σοφίας στα *Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως* ότι ο Λέων ανήγειρε και ναό στη Λάρνακα αφιερωμένο στο Λάζαρο.<sup>185</sup> Η σημασία που δίνει ο Αρέθας στο γεγονός, αλλά, το σημαντικότερο, η σημασία που φέρεται να έδωσε ο ίδιος ο αυτοκράτωρ Λέων με το πομπώδες τελετουργικό που περιγράφει ο Αρέθας στην «έκφρασιν πομπῆς ἱερᾶς ἦν Λέων ὁ εὐσεβῆς βασιλεὺς ἐπὶ τοῖς τιμίοις λειψάνοις πεποίηται Λαζάρου τοῦ Χριστοῦ φίλου, ὅτε πρώτως αὐτὰ ἐκ Κύπρου μετήνεγκεν»,<sup>186</sup> είναι βέβαιο ότι θα δημιούργησε κατά τις επόμενες δεκαετίες αλλά και κατά τους επόμενους αιώνες μια ιδιαίτερη αφήγηση περί

<sup>183</sup> H. Delehay, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae (e codice Sirmondiano nunc Berolinensi)*, [AASS 62], Βρυξέλλες 1902 (επανεκτ. 1985), 95-184.

<sup>184</sup> L.G. Westerink, *Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora*, τ. 2, Λειψία 1972, 6.10.

<sup>185</sup> «Ὁ δὲ ἅγιος Λάζαρος ἐκτίσθη παρὰ Λέοντος υἱοῦ Βασιλείου»: T. Preger, *Scriptores originum constantinopolitarum*, τ.2, Λειψία 1907, 4.33.

<sup>186</sup> L.G. Westerink, *Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora*, τ. 2, Λειψία 1972, σ. 10.

του Λαζάρου, η οποία θα αποτυπώθηκε σε άλλα, μεταγενέστερα κείμενα με πολλούς τρόπους.

Θα πρέπει να θεωρούμε βέβαιο ότι η οργάνωση ενός τέτοιου θεάματος με τη μετακομιδή των οστών του Λαζάρου από τον Λέοντα, προϋπέθετε μια ήδη υπάρχουσα αφηγηματική βάση περί του αγίου. Είναι σαφές ότι η αναφορά του ευαγγελιστή Ιωάννη στην ανάσταση του Λαζάρου θα ήγειρε την επιθυμία να ταυτιστεί η αφήγηση με κάτι υλικό, είτε ήταν λείψανα είτε ο τάφος όπου έγινε το θαύμα. Πράγματι, η περιηγήτρια του 4ου αιώνα Αιθερία ή Εγηρία αναφέρει ότι μεταξύ άλλων επισκέφθηκε και τον τάφο του Λαζάρου.<sup>187</sup> Το μόνο, ωστόσο, αφηγηματικό στοιχείο που διαθέτουμε για τη σχέση Λαζάρου και Κύπρου πριν τον Λέοντα είναι η «ὁμιλία εἰς Λάζαρον», ένα κείμενο που αποδίδεται σε κάποιον Ιωάννη Ευβ(ρ)οέα, έναν σχετικά άγνωστο συγγραφέα του 8ου αιώνα. Η ομιλία, που όπως είναι φανερό και από τον τίτλο, αφορά την ανάσταση του Λαζάρου, παραδίδεται σε ένα μόνο χειρόγραφο της μονής Θεοτόκου Κρυπτοφέρρης (Grottaferrata) το οποίο χρονολογείται στον 10ο ή 11ο αιώνα.<sup>188</sup> Στο τέλος του κειμένου βρίσκουμε την εξής αναφορά:

Ἔμοι γὰρ εἶρηκεν γέρων τις περὶ τοῦ μακαρίου Λαζάρου πληροφορηθεὶς ἀπὸ γραφῆς τῶν αὐτοῦ ὑπομνημάτων, ὅτι ἐν Κύπρῳ τῆ νήσῳ ἐπίσκοπος γενόμενος καὶ τὸν τοῦ μαρτυρίου στέφανον ὑπὲρ Χριστοῦ ἀνεδήσατο τὸν δρόμον τελέσας καὶ τὴν πίστιν τηρήσας καὶ σὺν τῷ Χριστῷ αἰωνίως ἀγάλλεται.<sup>189</sup>

Η αναφορά αυτή είναι σημαντική εφόσον πράγματι χρονολογείται στον 8ο αιώνα, διότι πρόκειται για την παλαιότερη σωζόμενη αναφορά στον Λάζαρο ως επίσκοπο στην Κύπρο, και μάλιστα είναι παλαιότερη της μετακομιδής των λειψάνων του από την Κύπρο στην Κωνσταντινούπολη το 899/900 από τον Λέοντα.<sup>190</sup> Ο Franz Dölger, που εκδίδει το κείμενο και αποδεικνύει την ύπαρξη του Ιωάννη του «Ευβ(ρ)οέα», συνδέει τον Λάζαρο με το μαρτύριο ενός άλλου αγίου Λαζάρου εκ Κύπρου στο Πατριαρχείο Αντιοχείας.<sup>191</sup> Η

<sup>187</sup> P. Maraval, *Aetheria, Journal De Voyage: (itinéraire)*, Παρίσι 2002, 29.3:14-41.

<sup>188</sup> Cryptoferr. gr. Βα 14 (gr. 178), φφ. 167v-175.

<sup>189</sup> F. Dölger, "Johannes 'von Euboa'," *Analecta Bollandiana* 68 (1950) 26.

<sup>190</sup> Η μετακομιδή των λειψάνων του Λαζάρου από την Κύπρο στην Κωνσταντινούπολη αναφέρεται από τον Αρέθα Καισαρείας. Βλ. L.G. Westerink, *Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora*, τ.2, Λειψία 1972, 58, σσ.7-10.

<sup>191</sup> Dölger, Johannes 'von Euboa' 19



απώτερη καταγωγή της αφήγησης αυτής δεν μας αφορά τόσο στην παρούσα μελέτη, όσο το γεγονός ότι στα τέλη του 9ου αιώνα είναι αρκετά γνωστή ώστε να βρεθούν και λείψανα τα οποία θα μεταφερθούν στην Κωνσταντινούπολη, και, ασφαλώς, να είναι γνωστά τα γεγονότα κατά τον 10ο αιώνα, όταν ιδρύονται οι μεγάλες λαύρες στον Άθω.

Τα παραπάνω, ωστόσο, αφορούν μόνο τη σχέση του Λαζάρου με την Κύπρο, και όχι την αναφερόμενη επίσκεψη της Θεοτόκου σε αυτόν. Τα *Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως* αναφέρουν ότι ο Λέων «ήγάγετο δὲ καὶ τὰ λείψανα τοῦ ἁγίου Λαζάρου καὶ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ...».<sup>192</sup> Πρόκειται, βέβαια, για τις δύο αδελφές του Λαζάρου Μαρία και Μάρθα, όπως μας περιγράφει το κατά Ιωάννη Ευαγγέλιο, από τις οποίες «...ἦν δὲ Μαριάμ ἡ ἀλείψασα τὸν Κύριον μύρω καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξίν αὐτῆς, ἧς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἦσθένει».<sup>193</sup> Αρκετούς αιώνες αργότερα, ωστόσο, τον 18ο αιώνα, ο πατριάρχης Ιεροσολύμων Δοσιθέος Β΄ Νοταράς αναφέρει ότι «Λέων ὁ σοφὸς ἔφερε Λαζάρου καὶ τῆς ἀδελφῆς αὐτοῦ Μαρίας τὰ λείψανα εἰς Κωνσταντινούπολιν».<sup>194</sup> Σαφώς, πρόκειται για τη Μαρία που αλείψε με μύρο τα πόδια του Ιησού, και είναι η αδερφή του Λαζάρου που φαίνεται να προβάλλεται περισσότερο από τον ευαγγελιστή Ιωάννη, ωστόσο τα *Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως* αναφέρονται σε λείψανα των αδελφών του Λαζάρου και όχι μόνο της Μαρίας.

Ανατρέχοντας και πάλι στις βυζαντινές πηγές βλέπουμε ότι το *Σύντομο Χρονικό* του Γεωργίου μοναχού, στο μέρος που συνεχίζεται πιθανότατα από τον Συμεών Λογοθέτη,<sup>195</sup> αναφέρει ότι «ὡσαύτως ἔκτισεν ἐκκλησίαν εἰς τοὺς λεγομένους Τόπους, τὸν ἅγιον Λάζαρον, κατασκευάσας αὐτὴν μονὴν ἀνδρείαν εὐνούχων, ἔνθα καὶ τὸ τοῦ ἁγίου Λαζάρου σῶμα καὶ Μαρίας τῆς Μαγδαληνῆς ἀπέθετο».<sup>196</sup> Το Χρονικό είναι σαφώς πιο κοντά στα γεγονότα της μετακομιδῆς από τον Λέοντα, και αν ὄντως το απόσπασμα αυτό ανήκει στον Συμεών τότε θα γράφεται με απόσταση λίγων δεκαετιών. Ωστόσο δεν αναφέρει το κείμενο αν τα δύο λείψανα ἤρθαν στην Κωνσταντινούπολη μαζί.

---

<sup>192</sup> J. Verpeaux (εκδ.), *Pseudo-Kodinos. Traité des offices. Introduction, texte et traduction*, Paris 1966, §33.

<sup>193</sup> *Ιωαν.* 11:1.

<sup>194</sup> Ε. Δεληδήμος, *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου*, Θεσσαλονίκη 1983, τ.11, κεφ. 21, στ. 34.

<sup>195</sup> Περί των συνεχιστῶν του Γεωργίου Μοναχού βλ. Α. Καρπόζηλος, *Βυζαντινοί Ἱστορικοί και Χρονογράφοι*, τ. 2, Αθήνα 2002, 215-8.

<sup>196</sup> *PG* 110, 1105.

Πρέπει να επισημανθεί ότι ο Αρέθας δεν αναφέρει τίποτε περί αδερφής ή αδερφών του Λαζάρου στις δύο ομιλίες του. Δεν θα ήταν, άρα, δύσκολο να φανταστούμε ότι η απόθεση των λειψάνων του Λαζάρου με αυτά κάποιας Μαρίας, είτε θεωρείτο η αδελφή του είτε η Μαγδαληνή, δημιούργησαν μια αφηγηματική σύνδεση του Λαζάρου και της Μαρίας, η οποία εύκολα θα μπορούσε να εξελιχθεί αφηγηματικά σε σύνδεση μεταξύ του Λαζάρου και της Θεοτόκου-Μαρίας. Όπως είδαμε και παραπάνω με την περίπτωση της Δύσης, η σχέση Λαζάρου και Μαρίας έχει αναπτύξει με τον καιρό διάφορα αφηγήματα, και η περιπλάνηση του Λαζάρου και των αδερφών του σε βάρκα που τους μετέφερε σε τόπο που καθαγιάζεται από την «παρουσία» των προσώπων αυτών, όπως αυτόν της Αβινιόν, έχει ήδη σχηματισθεί τον 14ο αιώνα, χωρίς, ωστόσο, τη Θεοτόκο.

Διηγήσεις που θέλουν την Θεοτόκο να μετακινείται από έναν τόπο σε άλλον χωρίς να συνδέεται με τον Λάζαρο υπήρχαν, όμως, και νωρίτερα, και χρονολογούνται πριν από τη μετακομιδή των λειψάνων του Λαζάρου από τον βυζαντινό αυτοκράτορα Λέοντα. Πρόκειται για αφηγηματικά κείμενα που εντάσσονται στον κύκλο των διηγήσεων περί της κοιμήσεως της Θεοτόκου, και περιγράφουν τη – θρυλούμενη – ζωή της μετά την ανάσταση του Χριστού και μέχρι την κοίμησή της. Μια ενδιαφέρουσα τέτοια διήγηση, η οποία εντάσσεται στον απόκρυφο κύκλο των επονομαζόμενων «Έξι Βιβλίων» σώζεται σε συριακά χειρόγραφα τα παλαιότερα των οποίων χρονολογούνται στον 5ο ή 6ο αιώνα, με το κείμενο να χρονολογείται από τους ειδικούς γύρω στον 4ο αιώνα.<sup>197</sup>

Στη διήγηση αυτή η Θεοτόκος δεχόταν απειλές για τη ζωή της από τους Ιουδαίους (βλ. «διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων» στα αθωνικά *Πάτρια*) και κατέφυγε μαζί με τρεις κόρες που ζούσαν μαζί της στη Βηθλεέμ, όπου συναντήθηκε με τους Αποστόλους, οι οποίοι μεταφέρθηκαν εκεί εσπευσμένα από όλα τα μέρη όπου κήρυτταν το Ευαγγέλιο πάνω σε σύννεφα. Στη Βηθλεέμ, η Θεοτόκος πραγματοποιεί διάφορα θαύματα και συγκεντρώνει κι εκεί την οργή των Ιουδαίων, οι οποίοι πείθουν τον Ρωμαίο έπαρχο να τη συλλάβει. Τότε το Άγιο Πνεύμα ειδοποιεί την Θεοτόκο και τη μεταφέρει μαζί με τους Αποστόλους στην Ιερουσαλήμ.<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> S.J. Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Οξφόρδη 2002, 46-51.

<sup>198</sup> S.J. Shoemaker, "The Virgin Mary's Hidden Past: From Ancient Marian Apocrypha to the Medieval *Vitae Virginis*", *Marian Studies* 60 (2009) 11.

Όταν, λοιπόν, τον 10ο αιώνα δομείται η αφηγηματική σχέση Λαζάρου και Μαρίας πέρα από τα γεγονότα του Ευαγγελίου, η αντίληψη ότι η Θεοτόκος πριν την κοίμησή της ταξίδευε ήταν ήδη σχηματοποιημένη. Πρέπει, στο σημείο αυτό, όμως, να αναρωτηθούμε: θα μπορούσε να συνδεθεί η Μαρία του Λαζάρου με την Θεοτόκο-Μαρία ήδη από τον 10ο ή έστω 11ο αιώνα; Θα πρέπει, κατά την άποψή μου, να το θεωρήσουμε εφικτό, εφόσον υπήρχε λόγος να γίνει, και ο λόγος δεν είναι άλλος από την αφηγηματική ανάγκη να έχει επισκεφθεί τον Άθω η Θεοτόκος πριν την κοίμησή της, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια.

#### 2.4. Ο Απόστολος Ανδρέας και ο «κλήρος» της Ιβηρίας

Επιστρέφοντας στα *Πάτρια*, βλέπουμε ότι ο όρος «κλήρος» χρησιμοποιείται στη διήγηση σε δύο, διαφορετικά στην ουσία τους, σημεία. Το πρώτο είναι η αρχή της διήγησης,<sup>199</sup> όπου οι Απόστολοι, συναθροισμένοι, «έβαλον κλήρους» για να αποφασίσουν σε ποιον τόπο θα κηρύξει ο καθένας το Ευαγγέλιο. Η αναφορά αυτή θυμίζει καταρχάς τους αντίστοιχους στίχους του α' κεφαλαίου των Πράξεων των Αποστόλων, το οποίο, όμως, αφορά την επιλογή του Μαθθία ως δωδέκατου αποστόλου μετά την προδοσία του Ιούδα:

(12) Τότε υπέστρεψαν εις Ἱερουσαλήμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου ἐλαιῶνος, ὃ ἔστιν ἐγγὺς Ἱερουσαλήμ, σαββάτου ἔχον ὁδόν. (13) Καὶ ὅτε εἰσῆλθον, ἀνέβησαν εἰς τὸ ὑπερῶον οὗ ἦσαν καταμένοντες, ὃ τε Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀνδρέας, Φίλιππος καὶ Θωμᾶς, Βαρθολομαῖος καὶ Ματθαῖος, Ἰάκωβος Ἀλφαίου καὶ Σίμων ὁ Ζηλωτῆς καὶ Ἰούδας Ἰακώβου. (14) Οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει σὺν γυναιξὶ καὶ Μαρίᾳ τῇ μητρὶ τοῦ Ἰησοῦ καὶ σὺν τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ.

[...]

(23) Καὶ ἔστησαν δύο, Ἰωσήφ τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν, ὃς ἐπεκλήθη Ἰουῆτος, καὶ Μαθθίαν, (24) καὶ προσευξάμενοι εἶπον· σὺ Κύριε, καρδιογνώστα

---

<sup>199</sup> Λάμπρος, *Πάτρια* 123-4.

πάντων, ανάδειξον ὃν ἐξελέξω ἐκ τούτων τῶν δύο ἕνα, (25) λαβεῖν τὸν κληρὸν τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς, ἐξ ἧς παρέβη Ἰούδας πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον. 26 Καὶ ἔδωκαν κλήρους αὐτῶν, καὶ ἔπεσεν ὁ κληρὸς ἐπὶ Ματθίαν, καὶ συγκατεψηφίσθη μετὰ τῶν ἕνδεκα ἀποστόλων.

Στο παραπάνω χωρίο της Αγίας Γραφής, η διαδικασία του «κλήρου» πραγματοποιείται στο «ὑπερώον» του οικήματος στην Ιερουσαλήμ, έκφραση η οποία χρησιμοποιείται και στα *Πάτρια* όπου αντί, όμως, να αναφέρεται γενικά η Ιερουσαλήμ, η αναφέρεται «ἐν τῷ ὑπερώῳ τῆς ἁγίας Σιών». Αν και στον κανόνα της Αγίας Γραφής δεν αναφέρεται πουθενά ότι το υπερώο της συνάντησης των Αποστόλων βρισκόταν στη Σιών, εντούτοις είναι, όπως φαίνεται, μια παλαιά τοπική παράδοση της Ιερουσαλήμ ή αναφερόταν σε κάποιο μάλλον απόκρυφο κείμενο το οποίο δεν σώζεται.<sup>200</sup> Χαρακτηριστικά αναφέρουμε ότι η παράδοση μαρτυρείται ήδη από τον Ιωάννη τον Θεολόγο: «ἐν τῷ ὑπερώῳ τοίνυν τῆς ἁγίας καὶ ἐνδόξου Σιών τὸ παλαιὸν πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ φαγὼν καὶ πληρώσας τὴν παλαιὰν διαθήκην νίπτει τῶν μαθητῶν τοὺς πόδας, σύμβολον τοῦ ἁγίου βαπτίσματος παρεχόμενος».<sup>201</sup>

Επίσης, θα πρέπει να σημειώσουμε και τη χρήση της λέξης «ὁμοθυμαδόν» στα *Πάτρια*. Η λέξη αυτή, αν και δεν είναι σπάνια μέχρι, τουλάχιστον, την ὕστερη βυζαντινή περίοδο,<sup>202</sup> χρησιμοποιείται εδώ εσκεμμένα, κατά την άποψή μας, με σκοπό να δημιουργήσει άμεσους συνειρμούς στον αναγνώστη/ακροατή με το χωρίο της Πεντηκοστής στις Πράξεις των Αποστόλων,<sup>203</sup> και άρα την Αγία Γραφή γενικότερα, όπου η λέξη περιγράφει το πνεύμα με το οποίο έγινε η συγκέντρωση όλων των Αποστόλων τόσο για την εκλογή του Ματθία όσο και για το θαύμα της Πεντηκοστής.

Η αφήγηση, ωστόσο, των *Πατρίων* με την οποία οι απόστολοι επιλέγουν με κλήρους το πού θα διδάξουν το Ευαγγέλιο δεν ανευρίσκεται στον κανόνα της Αγίας Γραφής, όπου η μόνη σχετική αναφορά είναι το κεφ. 2 των Πράξεων των Αποστόλων,

<sup>200</sup> Το «ὑπερώο» στο σπίτι της συνάντησης των Αποστόλων αποτελεί σήμερα επισκέψιμο προσκύνημα.

<sup>201</sup> P.B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, τ. 2 [Patristische Texte und Studien 12], Βερολίνο 1973, 86:49.

<sup>202</sup> Σε αναζήτηση στο *Thesaurus Linguae Graecae* η λέξη εμφανίστηκε σε 748 περιπτώσεις από την Αρχαιότητα μέχρι τον 18ο αιώνα.

<sup>203</sup> Πράξεις 2:1

δηλαδή το θαύμα της Πεντηκοστής, με το οποίο δίδεται στους Αποστόλους η ικανότητα να ομιλούν γλώσσες:

(1) Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν ἅπαντες **ὁμοθυμαδὸν** ἐπὶ τὸ αὐτό. (2) Καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὡσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας, καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι· (3) καὶ ὠφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, ἐκάθισέ τε ἐφ' ἓνα ἕκαστον αὐτῶν, (4) καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες Πνεύματος Ἁγίου, καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ Πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι.

Αν και σαφώς οι γλώσσες δίδονται από το Ἅγιο Πνεῦμα στους Αποστόλους για να διδάξουν το Ευαγγέλιο σε αλλότριους λαούς, δεν υπάρχει άμεσος καταμερισμός τόπων για κάθε απόστολο. Αυτός ο καταμερισμός σώζεται, ωστόσο, στην απόκρυφη παράδοση των πρώτων χριστιανικών αιώνων. Συγκεκριμένα, στις απόκρυφες «Πράξεις Ανδρέου» αναφέρεται:

«...Δεῦτε οὖν δοῦλοι τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ ἀγαπητοὶ τοῦ λόγου καὶ υἱοὶ τῆς μακαρίας δυνάμεως, ἀναστάντες **βάλλωμεν κλήρους τίς ποῦ ἀπέλθῃ καὶ ποῖον ἔθνος περιποιήσῃται τῷ Χριστῷ**». Καὶ ἐκλήρωθη Πέτρος τὴν περιτομήν· Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης τὴν ἀνατολήν· Φίλιππος τὰς πόλεις τῆς Σαμαρείας καὶ τὴν Ἀσίαν· Βαρθολομαῖος τὴν Ἀλβανόπολιν· Ματθαῖος τὴν Παρθίαν καὶ τὴν Μυρμηνίδα πόλιν· Θωμᾶς τὴν μεγάλην Ἀρμενίαν καὶ τὴν Ἰνδικὴν χώραν· Λεββαῖος ὁ καὶ Θαδδαῖος τὴν Βερονικίδα· Σίμων ὁ Κανανίτης τὴν Βαρβαρίαν· μετὰ τοὺς πάντας ἔλαχεν καὶ τὸν Ἀνδρέαν ἢ Βιθυνία καὶ ἡ Λακεδαιμονία καὶ ἡ Ἀχαΐα.<sup>204</sup>

Ενώ και στις απόκρυφες «Πράξεις Φιλίππου» αναφέρεται:

Ἐγένετο δὲ ὅτε ὁ σωτὴρ ἐμέρισεν τοὺς ἀποστόλους κατὰ πόλιν καὶ χώραν, καὶ ἐπορεύθη εἷς ἕκαστος κατὰ τὴν πρόσταξιν ἣν διετάξατο αὐτῷ ὁ κύριος, καθὼς καὶ τὸν κλῆρον διένειμεν αὐτοῖς, ἔλαχεν ἀπελθεῖν καὶ τὸν Φίλιππον εἰς τὴν γῆν

---

<sup>204</sup> J.-M. Prieur, *Acta Andreae* [Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 6], Turnhout 1989, §1-2.

τῶν Ἑλλήνων. Ἀκούσας δὲ ὁ Φίλιππος τὸ ὄνομα τῆς χώρας καὶ τῆς πόλεως τῆς κεκληρωμένης αὐτῷ, σκληρὸν αὐτῷ ἐφάνη, καὶ ἔκλαιεν.<sup>205</sup>

Τέλος, στις απόκρυφες «Πράξεις Θωμά» αναφέρεται:

Κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἤμεν πάντες οἱ ἀπόστολοι ἐν Ἱεροσολύμοις [...] καὶ διείλαμεν τὰ κλίματα τῆς οἰκουμένης, ὅπως εἶς ἕκαστος ἡμῶν ἐν τῷ κλίματι τῷ λαχόντι αὐτῷ καὶ εἰς τὸ ἔθνος ἐν ᾧ ὁ κύριος αὐτὸν ἀπέστειλεν πορευθῆ. Κατὰ κληρὸν οὖν ἔλαχεν ἡ Ἰνδία Ἰούδα Θωμᾶ τῷ καὶ Διδύμῳ· οὐκ ἐβούλετο δὲ ἀπελθεῖν, λέγων μὴ δύνασθαι μήτε χωρεῖν διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκός, καὶ ὅτι «ἄνθρωπος ὢν Ἑβραῖος πῶς δύναμαι πορευθῆναι ἐν τοῖς Ἰνδοῖς κηρύξαι τὴν ἀλήθειαν;» Καὶ ταῦτα αὐτοῦ διαλογιζομένου καὶ λέγοντος ὥφθη αὐτῷ ὁ σωτὴρ διὰ τῆς νυκτός, καὶ λέγει αὐτῷ: «μὴ φοβοῦ Θωμᾶ, ἀπελθε εἰς τὴν Ἰνδίαν καὶ κήρυξον ἐκεῖ τὸν λόγον· ἡ γὰρ χάρις μου ἐστὶν μετὰ σοῦ». Ὁ δὲ οὐκ ἐπέιθετο, λέγων: «ὅπου βούλει με ἀποστεῖλαι ἀπόστειλον ἀλλαχοῦ· εἰς Ἰνδοὺς γὰρ οὐκ ἀπέρχομαι».<sup>206</sup>

Απὸ το παραπάνω απόσπασμα βλέπουμε ὅτι ἡ γενικότερη παράδοση περὶ τοῦ διαμοιρασμοῦ τῶν τόπων στους οποίους θα ταξίδευαν οἱ ἀπόστολοι εἶναι αρκετὰ παλιά. Αντλώντας, πιθανότατα, ἀπὸ τὴν ἀπόκρυφη παράδοση τῆς εποχῆς του, ὁ Ωριγένης, στο τρίτο βιβλίο τῶν «εἰς τὴν Γένεσιν ἐξηγητικῶν», γράφει τὸν 3ο αἰῶνα:

Τῶν δὲ ἱερῶν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἀποστόλων τε καὶ μαθητῶν ἐφ' ἅσας διασπαρέντων τὴν οἰκουμένην, Θωμᾶς μὲν, ὡς ἡ παράδοσις περιέχει, τὴν Παρθίαν εἴληχεν, **Ἀνδρέας δὲ τὴν Σκυθίαν**· Ἰωάννης τὴν Ἀσίαν· πρὸς οὓς καὶ διατρίψας ἐν Ἐφέσῳ τελευτᾷ· Πέτρος δ' ἐν Πόντῳ καὶ Γαλατίᾳ, καὶ Βιθυνίᾳ, Καππαδοκίᾳ τε καὶ Ἀσίᾳ κεκηρυχέναι τοῖς ἐκ διασπορᾶς Ἰουδαίοις ἔοικεν· ὅς, καὶ ἐπὶ τέλει ἐν Ῥώμῃ γενόμενος, ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτως αὐτὸς

<sup>205</sup> F. Amsler (εκδ.), *Acta Philippi*, [Corpus Christianorum / Series apocryphorum, 12] τ.2, Turnhout 1999, §94, σσ.1-6.

<sup>206</sup> M. Bonnet (εκδ.), *Acta apostolorum apocrypha*, τ. 2.2, *Acta Thomae*, Λειψία 1903 (επανεκτ. Hildesheim 1972), §1.

ἀξιώσας παθεῖν. Τί δεῖ περὶ Παύλου λέγειν, ἀπὸ Ἱερουσαλήμ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκότος τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, καὶ ὕστερον ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Νέρωνος μεμαρτυρηκότος,<sup>207</sup>

Ὅπως, ωστόσο, εἶδαμε νωρίτερα, οἱ ἀπόκρυφες «Πράξεις Ἀνδρέου» ἀναφέρουν ὅτι «μετὰ τοὺς πάντας ἔλαχεν καὶ τὸν Ἀνδρέαν ἢ Βιθυνία καὶ ἡ Λακεδαιμονία καὶ ἡ Ἀχαΐα». Στη θέση, δηλαδή, τῆς Αχαΐας, ὅπου σύμφωνα με τὴν παράδοση μαρτύρησε ὁ ἀπόστολος Ἀνδρέας, ὁ Ὡριγένης ἀναφέρει τὴ Σκυθία. Αὐτὴν ἀναφέρει καὶ ὁ Εὐσέβιος στὴν Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, ἀλλὰ κατονομάζει ὡς πηγὴ αὐτῆς τῆς πληροφορίας τὸν Ὡριγένη.<sup>208</sup>

Ὡς Σκύθες, τὴν ἐποχὴ τοῦ Ὡριγένη, περιέγραφαν τοὺς λαοὺς ποὺ ζοῦσαν στὴν περιοχὴ βορειοανατολικά τῆς Δακίας, σὲ ὅλη τὴ σημερινὴ Οὐκρανία καὶ μέχρι καὶ τὸν Καύκασο. Ἡ περὶ Σκυθῶν ἀντίληψη τὸν 2ο αἰῶνα θὰ ἦταν ἐνδεχομένως ἀκόμα ἐπηρεασμένη ἀπὸ τὴν περιγραφή τοῦ Ἡρόδοτου,<sup>209</sup> ἀν καὶ ἀργότερα, κατὰ τὴ βυζαντινὴ περίοδο, ὁ ὅρος ἔφτασε νὰ περιγράφει γενικότερα τοὺς λαοὺς βορείως τοῦ ρωμαϊκοῦ κράτους ποὺ ζοῦσαν στὴν περιοχὴ τῆς ἀνατολικῆς Ἑυρώπης καὶ τῆς σημερινῆς Οὐκρανίας.<sup>210</sup>

Πρέπει νὰ τονίσουμε ὅτι ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο οἱ ἀπόκρυφες Πράξεις Ἀνδρέου ἀναφέρονται στὴν Αχαΐα καὶ ὄχι στὴ Σκυθία δὲν ἔχουν νὰ κάνουν τόσο μετὰ τὴν παλαιότητα τοῦ κειμένου, ὅπως θὰ ἀνέμενε κανεὶς. Ὅπως ἔδειξαν, κυρίως με ἐνδοκειμενικά κριτήρια, οἱ Hilhorst καὶ Lalleman, τὸ μέρος αὐτὸ τῶν Πράξεων Ἀνδρέου ποὺ ἀναφέρεται στους κλήρους καὶ τὴ δράση τοῦ Ἀνδρέα εἶναι μεταγενέστερο ἀπὸ τὸ μέρος ὅπου περιγράφεται τὸ μαρτύριο τοῦ Ἀνδρέα στὴν Πάτρα, χωρὶς νὰ εἶναι προγενέστερο ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ βου αἰῶνα, ἀφοῦ ἀναφέρεται στὴν ἀφήγηση αὐτὴ ὁ πάπας Ῥώμης Γρηγόριος Α΄.<sup>211</sup>

---

<sup>207</sup> PG 12.92.

<sup>208</sup> G. Bardy, *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique* [Sources chrétiennes 31], τ.1, Παρίσι 1952, 3.1.(«...κατὰ λέξιν ἐν τρίτῳ τόμῳ τῶν εἰς τὴν Γένεσιν ἐξηγητικῶν»).

<sup>209</sup> Ὡς ἱστορία τοῦ Ἡροδότου εἶναι διάσπαρτη με ἀναφορὰς στους Σκύθες.

<sup>210</sup> Γιὰ παράδειγμα οἱ Ἄβαροι ὀνομάζονταν ἀπὸ τοὺς Βυζαντινοὺς καὶ με τὸ ὄνομά τους ἀλλὰ καὶ Σκύθες. Βλ. Γ. Καρδαράς, *Τὸ Βυζάντιο καὶ οἱ Ἄβαροι (ΣΤ΄-Θ΄αι.)*, Αθήνα 2010, 26.

<sup>211</sup> A. Hilhorst – P.J. Lalleman, *The Acts of Andrew and Matthias: Is it Part of the Original Acts of Andrew?*, στο: J.D. Bremmer (ἐπιμ.), *The Apocryphal Acts of Andrew*, Leuven 2000, 1-14.

Θα πρέπει να υποθέσουμε ότι ο λόγος για τον οποίο οι Πράξεις Ανδρέου αναφέρουν την Αχαΐα και όχι τη Σκυθία αφορά τη σύζευξη τους με την – παλαιότερη – αφήγηση του μαρτυρίου του Ανδρέα στην Πάτρα, και την ενοποίηση των αφηγηματικών στοιχείων του κειμένου. Αν, λοιπόν, δεχθούμε ότι ο Ωριγένης είναι η παλαιότερη πηγή της πληροφορίας περί της σχέσης του Ανδρέα με τη Σκυθία, τότε δεν πρόκειται για αλλαγή του τόπου διδασκαλίας του Ανδρέα από την Αχαΐα στη Σκυθία, αλλά το ανάποδο, δηλαδή αλλαγή του τόπου από τη Σκυθία, όπως ανέφερε η παλαιότερη σωζόμενη παράδοση, σε Αχαΐα, όπου και φέρεται ότι μαρτύρησε ο Ανδρέας.

Στο ίδιο πνεύμα, και λίγες, μόλις, δεκαετίες μετά τον Ωριγένη, ο Επιφάνιος Σαλαμίνας γράφει:

**Ἀνδρέας δὲ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ (ενν. Πέτρου), ὡς οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασιν, ἐκήρυξε Σκύθαις καὶ Σογδιανοῖς καὶ Γορσίνοις καὶ ἐν Σεβαστοπόλει τῆ μεγάλης, ὅπου ἐστὶν ἡ παρεμβολὴ Ἄψαρος καὶ Ὑσσοῦ λιμῆν καὶ Φᾶσις ποταμὸς,** ἔνθα οἰκοῦσιν Αἰθίοπες, θάπτεται δὲ ἐν Πάτραις τῆς Ἀχαιῆς σταυρῶ προσδεθεὶς ὑπὸ Αἰγέα τοῦ βασιλέως Πατρῶν.<sup>212</sup>

Ο Επιφάνιος επεκτείνει την αναφορά του Ωριγένους στους Σκύθες, δεν αμφισβητεί το μαρτύριο στην Πάτρα, όμως προσθέτει και την πόλη της Σεβαστόπολης, «ὅπου ἐστὶν [...] καὶ Φᾶσις ποταμὸς, ἔνθα οἰκοῦσιν Αἰθίοπες». Ο Φάσις δεν είναι άλλος από τον ποταμό που πηγάζει από την οροσειρά του Μεγάλου Καυκάσου, περνά μέσα από την περιοχή του Κάρτλι,<sup>213</sup> και καταλήγει στη Μαύρη Θάλασσα, στο σημείο όπου σήμερα βρίσκεται η πόλη-λιμάνι Πότι της Γεωργίας, της οποίας το όνομα είναι παραφθορά του ονόματος του ποταμού.<sup>214</sup> Η Σεβαστόπολη, που αναφέρει είναι το σημερινό Σοχούμι,<sup>215</sup> μια πόλη περί τα 150 χιλιόμετρα βορείως των εκβολών του ποταμού Φάσι. Αν και το αρχαίο ελληνικό

---

<sup>212</sup> T. Schermann, *Prophetarum vitae fabulosae*, Λειψία 1907, 107.

<sup>213</sup> Το Κάρτλι είναι η περιοχή που ονομαζόταν Ιβηρία πριν την απόδοση του όρου σε όλους τους Γεωργιανούς, πιθανότατα πριν τον 9ο αιώνα. Για τις αναφορές του Φάσι στην αρχαία γραμματεία βλ. O. Lordkipanidze, "La Géorgie et le monde grec", *Bulletin de Correspondance Hellénique* 98/2 (1974) 905-906.

<sup>214</sup> Το όνομα Πότι προέρχεται από παραφθορά του αρχαίου ονόματος του ποταμού, με τις εναλλαγές ήχων μεταξύ π και φ, καθώς και τ και σ (πχ θάλαττα-θάλασσα). Η ευρύτερη περιοχή της Γεωργίας, δηλαδή αυτή μεταξύ της οροσειράς του Μεγάλου Καυκάσου και αυτής του Μικρού Καυκάσου διαρρέεται από τους ποταμούς Φάσι (σημ. Rioni) και Κύρο (σημ. Kura ή Mtkvari).

<sup>215</sup> Δεν θα πρέπει να συγχέεται με τη σημερινή Σεβαστούπολη της Κριμαίας, η οποία ιδρύθηκε τον 18ο αιώνα δίπλα στην αρχαία Χερσώνα. Για τη Σεβαστόπολη στη βυζαντινή περίοδο βλ. ενδεικτικά *ODB* 1862.



όνομα του Σοχούμι είναι Διοσκουριάς, επί Αυγούστου έλαβε το όνομα Σεβαστόπολις, μέχρι την ονομασία της σε Τσοχούμι κατά τη βυζαντινή περίοδο.<sup>216</sup>

Ο όρος «αίθιοπες» περιέγραφε γενικότερα την εποχή εκείνη τους μελαμψού δέρματος λαούς της ανατολής.<sup>217</sup> Ενδέχεται, ωστόσο, η πληροφορία ότι στον ποταμό Φάσι ζουν «Αίθιοπες» να προέρχεται και από σύγχυση του Φάσι της Ιβηρίας με τον ομώνυμο, για τον ελληνορωμαϊκό κόσμο, ποταμό στη νήσο Ταπροβάνη ή Αργυρή της Ινδίας, δηλαδή τη σημερινή Σρι Λάνκα, η οποία ήταν γνωστή στους Βυζαντινούς σίγουρα πριν τον 6ο αιώνα.<sup>218</sup> Για την έρευνά μας, ωστόσο, αυτό που θα πρέπει να κρατήσουμε από τις παραπάνω πληροφορίες είναι ότι η αναφορά αυτή του Επιφάνιου στη Σεβαστόπολη και τον Φάσι δείχνει πως η Σκυθία, στη δική του αντίληψη τουλάχιστον, συμπεριλάμβανε και την περιοχή του Καυκάσου που διασχίζει ο Φάσις, δηλαδή την Ιβηρία. Κατόπιν τούτων, η αναφορά αυτή του Επιφάνιου φαίνεται να είναι η παλαιότερη σωζόμενη σύνδεση του αποστόλου Ανδρέα με την Ιβηρία, έστω και έμμεση.

Τον 9ο αιώνα, στο έργο «Περὶ τοῦ Βίου καὶ τῶν πράξεων καὶ τέλους τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου καὶ πρωτοκλήτου τῶν ἀποστόλων Ἀνδρέου» ενός άλλου Επιφάνιου, μοναχού της μονής Καλλιστράτου στην Κωνσταντινούπολη, αναφέρεται ότι ο Ανδρέας, μεταξύ άλλων, δίδαξε το Ευαγγέλιο στο Βυζάντιο αλλά και στην Ιβηρία.<sup>219</sup> Το έργο αυτό παραδίδει την παλαιότερη αναφορά στην Ιβηρία σε σχέση με τον Ανδρέα, εξ όσων έδειξε η έρευνά μας. Ως κείμενο έχει χαρακτηριστεί από τον F. Dvornik μέρος μιας οργανωμένης προσπάθειας να εδραιωθεί η ιδέα της αποστολικότητας της Κωνσταντινούπολης από τον Ανδρέα, πιθανότατα ως αντίβαρο στην – παλαιόθεν αδιαμφισβήτητη – αποστολικότητα

---

<sup>216</sup> G. Hewitt, *The Abkhazians: A Handbook*, Νέα Υόρκη 1998, 62.

<sup>217</sup> Σε άλλο του έργο, στο *Πανάριον*, ο Επιφάνιος αναφέρεται σε «...Αίθιοπες μεμελανωμένοι τῆ ἁμαρτία...». Βλ. K. Holl, *Eriphanius. Ancoratus und Panarion*, τ.1, Λειψία 1915, 296 στ.19-20.

<sup>218</sup> Την πληροφορία αυτή δίνει ο Στέφανος Βυζάντιος στα *Εθνικά* τον 6ο αιώνα. Βλ. M. Billerbeck – C. Zubler, *Stephani Byzantii Ethnica* τ.4, 2016, Ρh660.2. «Ταπροβάνη, νήσος μεγίστη ἐν τῇ Ἰνδικῇ θαλάσσει. Ἀλέξανδρος ὁ καὶ Λύχνος νήσος τετράπλευρος, ἀλιστέφανος Ταπροβάνη, θηρονόμος πέπληθεν ἑυρρίνων ἐλεφάντων. Ἡ πάλαι μὲν ἐκαλεῖτο Σιμούνδου, νῦν δὲ Σαλική, πλοῦ μῆκος οὔσα ἐπτάκις που χιλίων σταδίων, πλάτος δὲ πεντακοσίων. Τὰ αὐτὰ δὲ καὶ Ἀρτεμίδωρος ἐνάτω γεωγραφουμένων».

<sup>219</sup> *Ἐπιφάνιου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν πράξεων καὶ τέλους τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου καὶ πρωτοκλήτου τῶν ἀποστόλων Ἀνδρέου*, PG 120, 221B. Για τις αναφορές σε πόλεις της Μαύρης Θάλασσας στο έργο του Επιφάνιου, βλ. C. Mango, "A Journey Round the Coast of the Black Sea in the Ninth Century", *Palaeoslavica* 10/1 (2002) 255-264.

της Ρώμης από τον Πέτρο.<sup>220</sup> Η σχέση του Ανδρέα με την Κωνσταντινούπολη δεν φαίνεται να κυριάρχησε διαχρονικά στην ιδεολογία του βυζαντινού κράτους, ωστόσο, είναι ενδιαφέρον ότι βρίσκουμε την αφήγηση του ταξιδιού του Ανδρέα στην Κριμαία στο παλαιότερο ρωσικό χρονικό, *Povest' Vremennykh Let*, που γράφεται τον 12ο αιώνα, όπου ο Ανδρέας φέρεται ότι επισκέφθηκε «τη γη των Σλάβων».<sup>221</sup>

Ένα άλλο κείμενο άγνωστου συγγραφέα με τίτλο «Πράξεις και περίοδοι τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἀνδρέου ἐγκωμίῳ συμπεπλεγμένοι», το οποίου παραδίδεται σε χειρόγραφα τα παλαιότερα από τα οποία χρονολογούνται στον 11ο αιώνα, κάνει επίσης λόγο για διδασκαλία του Ευαγγελίου από τον Ανδρέα στην Ιβηρία.<sup>222</sup> Το κείμενο αυτό, ακόμα και αν χρονολογηθεί στον 8ο αιώνα, όπως προτείνει ο G. Gagoshidze,<sup>223</sup> δεν παύει να εντάσσεται στο ίδιο πλαίσιο της κατασκευής μιας ιδιαίτερης αποστολικότητας για την Κωνσταντινούπολη, η οποία, κατά τα φαινόμενα, εξυπηρετεί και αντίστοιχες ιδεολογικού χαρακτήρα αφηγήσεις από όμορους λαούς, όπως από τους τους Ίβηρες ή και τους Ρώσους αρκετά αργότερα. Θα πρέπει, κατόπιν των παραπάνω, να θεωρηθεί βέβαιο ότι η αναφορά των *Πατρίων* στην Ιβηρία δεν φαίνεται να είναι εφεύρεση του συγγραφέα ή των συγγραφέων της διήγησης, ούτε, δε, προϊόν της εποχής κατά την οποία γράφονται.

## 2.5. Η Ιβηρία, η Θεοτόκος και το Άγιο Όρος

Όπως προκύπτει από τις προαναφερθείσες πηγές, η ιδέα ότι ο απόστολος Ανδρέας κήρυξε το Ευαγγέλιο στην Ιβηρία δημιουργήθηκε σταδιακά, αλλά αρκετά πριν τον 10ο αιώνα, εποχή κατά την οποία ιδρύονται οι μεγάλες μονές στον Άθω, και ιδιαίτερα η μονή των Ιβήρων. Το ζήτημα αυτό δεν είναι άσχετο με την ανάπτυξη των αφηγήσεων των *Πατρίων*, κάτι που θα προσπαθήσουμε να δείξουμε παρακάτω. Πρώτα, ωστόσο, θα

---

<sup>220</sup> Για το ζήτημα αυτό βλ. F. Dvornik, *The idea of Apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Andrew*, Καίμπριτζ 1958, 225-7.

<sup>221</sup> E. Santos Marinas, *Christian Myths of Origin among the East Slavs: The alleged Apostolic Roots of Christianity in the Kievan Rus*, στο: Maria Manuel Baptista (επιμ.), *Proceedings of the International Conference "Europe of Nations. Myths of Origin: Modern and Postmodern Discourses"*, Aveiro 2011, 324-335.

<sup>222</sup> M. Bonnet (εκδ.), «Πράξεις και περίοδοι τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἀνδρέου ἐγκωμίῳ συμπεπλεγμένοι», *Analecta Bollandiana* 13 (1894) 311-352.

<sup>223</sup> G. Gagoshidze, *Mtskheta – Georgian Jerusalem*, Svtitskhoveli, στο: A. Hoffmann και G. Wolf (επιμ.), *Jerusalem As Narrative Space: Erzählraum Jerusalem*, Leiden 2012, 47-61.

πρέπει να επισημάνουμε ότι με τον όρο Ιβηρία αρχικά ονομαζόταν η περιοχή του Κάρτλι, δηλαδή η περιοχή γύρω από την πόλη της Τιφλίδας, η οποία συνορεύει ανατολικά με την Καχετία, δυτικά με τη Μιγγρελία, και νότια και νοτιοδυτικά με το Σάμτσχε (σήμερα Samtskhe-Javakheti). Οι πηγές που εξετάζουμε, ωστόσο, λόγω της γενικότερης πολιτιστικής επικράτησης του Κάρτλι μετά τον 7ο αιώνα, αλλά και λόγω ενός γενικευμένου πνεύματος συνένωσης όμορων Ορθοδόξων συγγενικών λαών της περιοχής, αποδίδουν με τον όρο Ιβηρία την περιοχή που εκτείνεται από την Αβασγία, στα βορειοδυτικά και στα δυτικά παράλια, το Κάρτλι, την Καχετία, τη Μιγγρελία, αλλά και το Σάμτσχε, μαζί με την περιοχή του Ταό-Κλαρτζέτι, η οποία ενώθηκε τον 12ο αιώνα με το Σάμτσχε. Ήδη, δε, από τον 11ο αιώνα, οι λαοί αυτοί ήταν γνωστοί και ως Γεωργιανοί, όρος που θα χρησιμοποιούμε και στην παρούσα μελέτη. Η δε γλώσσα του Κάρτλι που κυριάρχησε στην πορεία μετά τον 4ο αιώνα, και που γνώρισε άνθηση υπό τη δυναστεία των Βαγρατιδών του Ταό-Κλαρτζέτι ήταν και αυτή γνωστή ως γεωργιανή από τον 11ο αιώνα. Άρα οι όροι Ιβηρία και Γεωργία οσάκις εμφανίζονται, δεν έχουν κάποια ουσιαστική διαφορά, με τον όρο Γεωργία να προτιμάται, και τον όρο «Ιβηρία» να αναφέρεται κυρίως όπου απαντά στις πηγές ελληνικής γλώσσας.

Το ζήτημα της αποστολικότητας της Ιβηρίας μελέτησε ο Stephen Rapp jr, ο οποίος εξέτασε τις σχετικές σωζόμενες γεωργιανές πηγές στο πλαίσιο της έρευνάς του για την ιστορία της Γεωργίας κατά τον Μεσαίωνα.<sup>224</sup> Ο Rapp ανέδειξε με πειστικό τρόπο τις βυζαντινές καταβολές της παράδοσης αυτής, η οποία χρησιμοποιήθηκε από τη δυναστεία των Βαγρατιδών στην Ιβηρία ως μοχλό αφενός για την προσέγγιση των Γεωργιανών με το Βυζάντιο, και αφετέρου για την απομάκρυνσή τους από τους Αρμενίους μετά τον 7ο αιώνα, όταν επέρχεται το δογματικό σχίσμα των Γεωργιανών με τους Αρμενίους και οι Γεωργιανοί προσχωρούν στην Ορθοδοξία της Συνόδου της Χαλκηδόνος.<sup>225</sup>

Νωρίτερα αναφερθήκαμε στην προσπάθεια του Βυζαντίου, ή έστω κάποιων εκκλησιαστικών ή πολιτικών κέντρων του βυζαντινού κράτους, να αναπτύξουν την ιδέα της αποστολικότητας του Βυζαντίου ως αντίβαρο στην ολοένα αυξανόμενη επιρροή της

---

<sup>224</sup> S. Rapp, *Imagining history at the crossroads: Persia, Byzantium, and the architects of the written Georgian past* [Διδακτορική Διατριβή], Ann Arbor 1997, 372-382.

<sup>225</sup> Ως «Βαγρατιδες» είναι γνωστή η κυρίαρχη δυναστεία ηγεμόνων και μετέπειτα βασιλέων του Ταό-Κλαρτζέτι.

Ρώμης, προσπάθεια την οποία ανέδειξε ερευνητικά κυρίως ο F. Dvornik.<sup>226</sup> Το πρόβλημα για τους βυζαντινούς ήταν ότι ενώ η σχέση της παλαιάς Ρώμης με τους αποστόλους, και ιδιαίτερα τον Πέτρο, ήταν αδιαμφισβήτητη, η Κωνσταντινούπολη, η οποία είχε ιδρυθεί τρεις περίπου αιώνες μετά τους αποστόλους, δεν μπορούσε να εγείρει τέτοιους ισχυρισμούς. Δυστυχώς για τους βυζαντινούς, το Βυζάντιον, η πόλη που προϋπήρχε της Κωνσταντινούπολης, ήταν ασήμαντη τότε και δεν αναφέρεται πουθενά στον κανόνα της Καινής Διαθήκης σε αντίθεση με τη Ρώμη. Ο λόγος αυτός είναι πιθανώς και η αιτία – ή έστω μία από τις αιτίες – για την οποία στηρίχθηκε η παράδοση ότι ο Ανδρέας δίδαξε στη Σκυθία, αφού ο δρόμος προς τη Σκυθία θα μπορούσε να περνά, θεωρητικά, από το μικρό τότε Βυζάντιο.

Αν για τους βυζαντινούς η παράδοση αυτή ήταν ένα – κατά τα φαινόμενα δευτερεύον – εργαλείο πολιτικής, για τους Γεωργιανούς ήταν σημαντικό ιδεολογικό εργαλείο, διότι αναζητούσαν ερείσματα απέναντι σε μια αντίστοιχη ιδεολογία αποστολικότητας των Αρμενίων, οι οποίοι από τον 5ο αιώνα είχαν αναπτύξει την παράδοση ότι στην Αρμενία είχε κηρύξει το Ευαγγέλιο ο απόστολος Θαδδαίος.<sup>227</sup> Σε συριακό, δε, έργο του 6ου αιώνα, η Αρμενία είναι τόπος τον οποίο επισκέπτεται ο απόστολος Βαρθολομαίος.<sup>228</sup> Δεδομένης της παλαιότητας της παράδοσης αυτής, η οποία προηγείται του σχίσματος Γεωργιανών και Αρμενίων, οι πρώτοι αναζητούν ένα αντίστοιχο αφήγημα που θα αναδείξει την ανεξαρτησία τους από τους Αρμενίους.

Αυτό, ωστόσο, δεν φαίνεται να πραγματοποιείται μέχρι τον 9ο αιώνα, όταν εμφανίζεται η αναφορά του Επιφανίου Καλλιστρατινού για τον Σίμωνα τον Ζηλωτή,<sup>229</sup> ο οποίος συνόδευε τον Ανδρέα στο ταξίδι του στην Ιβηρία, και μάλιστα φέρεται να απεβίωσε εκεί και να τάφηκε στη Νικόπολη. Περίπου την ίδια εποχή με τον μοναχό Επιφάνιο βρίσκουμε και την αναφορά του Νικήτα Δαυίδ Παφλαγόνος ότι ο Ανδρέας κήρυξε το Ευαγγέλιο στους Ίβηρες, καθώς και στους Σαρμάτες, τους Ταυρινούς και τους

---

<sup>226</sup> Βλ. F. Dvornik, *The idea of Apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Andrew*, Καίμπριτζ 1958.

<sup>227</sup> Περιλαμβάνεται στο αρμενικό έργο «Επική Ιστορία» του 5ου αιώνα αγνώστου συγγραφέα. Βλ. Rapp, *Imagining history* 373 σημ. 180 και 181.

<sup>228</sup> Rapp, *Imagining history* 373, σημ. 182.

<sup>229</sup> Ό.π. 373.

Σκύθες,<sup>230</sup> στην οποία φαίνεται να έδωσαν και ιδιαίτερη σημασία οι Ίβηρες, αν κρίνουμε ότι τον αναφέρει ως πηγή ο *Βίος του οσίου Πέτρου του Ίβηρος*, έργο που χρονολογείται στον 13ο αιώνα.<sup>231</sup>

Αν, λοιπόν, στα απόκρυφα κείμενα ο Ανδρέας είναι αυτός στον οποίο κληρώθηκε η Σκυθία, και άρα έμμεσα και η Ιβηρία, τίθεται, εύλογα, το ερώτημα γιατί στα *Πάτρια* του Αγίου Όρους ο Ανδρέας αντικαθίσταται από τη Θεοτόκο. Όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε παρακάτω, οι λόγοι για τους οποίους συμβαίνει αυτό φαίνεται να είναι δύο. Ο ένας αφορά τον ρόλο που έπαιξε ο *Βίος της αγίας Νίνο*, της σημαντικότερης μορφής του γεωργιανού αγιολογίου μετά τον 7ο αιώνα, στον σχηματισμό της θρησκευτικής ταυτότητας των Γεωργιανών. Ο άλλος σχετίζεται με ένα άλλο, επίσης παλαιό, αφήγημα που θέλει τους Γεωργιανούς να κατάγονται από τον βασιλιά Δαυίδ της Παλαιάς Διαθήκης.

Το παλαιότερο γνωστό γεωργιανό ιστορικό κείμενο είναι το επονομαζόμενο *Moktsevey Kartlisay* (*Η Μεταστροφή του Kartli*), το οποίο χρονολογείται στον 7ο αιώνα, αν και το παλαιότερο σωζόμενο χειρόγραφο που το παραδίδει χρονολογείται στον 10ο αιώνα.<sup>232</sup> Το *Moktsevey Kartlisay* αποτελείται από δύο μέρη· το πρώτο είναι το *Kronika* (*Χρονικό*), μια συλλογή από διηγήσεις ιστορικο-αγιολογικού περιεχομένου<sup>233</sup> σχετικά με την ιστορία της Γεωργίας από την εποχή του Μεγάλου Αλεξάνδρου μέχρι τον 7ο αιώνα, οι οποίες αποδίδονται σε κάποιον Γρηγόριο Διάκονο.<sup>234</sup> Το δεύτερο μέρος είναι ο Βίος της αγίας Νίνο, η οποία φέρεται να φέρνει τον Χριστιανισμό στην Ιβηρία τον 4ο αιώνα με τη βάπτιση του βασιλιά Μίριαν. Ο Βίος, όπως τον βρίσκουμε στο *Moktsevey Kartlisay*, είναι η παλαιότερη σωζόμενη μορφή του. Μέχρι σήμερα, το κείμενο αυτό ήταν γνωστό μόνο σε δύο χειρόγραφα, τον επονομαζόμενο κώδικα του Shatberdi, που αντιγράφηκε το 973 στην ομώνυμη μονή, και τον κώδικα του Chelishi, που χρονολογείται στον 14ο ή 15ο αιώνα, και

---

<sup>230</sup> PG 105.64.

<sup>231</sup> Rapp, Ό.π. 376.

<sup>232</sup> Το παλαιότερο σωζόμενο χειρόγραφο χρονολογείται στον 10ο αιώνα. Βλ. J. Gippert, *St. Nino's Legend: Vestiges of its various sources*, στο: *Perspective, XXI / VI: Indo-Iranica et Caucasia. Studies Volume in Honour of Prof. M. Andronikashvili*, Τιφλίδα 2004, 2.

<sup>233</sup> Η περιγραφή αυτή εκπροσωπεί τη διαπίστωση του μελετητή του έργου Zaza Alexidze ότι δεν είναι καθαρά ιστορικό αλλά δεν είναι και καθαρά αγιολογικό. Βλ. Z. Alexidze, *Four Recensions of the "Conversion of Georgia"* (Comparative Study), στο: W. Seibt (επιμ.), *Die Christianisierung Des Kaukasus: Referate Des Internationalen Symposions (Wien, 9-12 Dezember 1999)*, Βιέννη 2002, 9.

<sup>234</sup> Ό.π. 13. Περί του Γρηγορίου Διακόνου βλ. M. Tarchnshvili, J. Assfalg και K.S. Kekelidze, *Geschichte Der Kirchlichen Georgischen Literatur*, Βατικανό 1977, 87-88.

βρέθηκε τον 19ο αιώνα στην ομώνυμη μονή. Μετά, ωστόσο, την πυρκαγιά στη μονή Σινά το 1975, ανάμεσα στα λεγόμενα νέα ευρήματα, αποκαλύφθηκαν άλλα δύο χειρόγραφα που περιέχουν το κείμενο που χρονολογούνται στον 10 αιώνα, τα Σινά Νέα 48 και 50.<sup>235</sup>

Το χρονικό *Moktsevag Kartlisay* θα αποτελέσει την κύρια πηγή για ένα άλλο corpus αντίστοιχων κειμένων με το όνομα *Kartlis Tskhovreba* (Βίος του Kartli), το οποίο θα τύχει μεγαλύτερης διάδοσης και θα παγιώσει τις περί του παρελθόντος κυρίαρχες αντιλήψεις των Γεωργιανών.<sup>236</sup> Το corpus αυτό, με τη μορφή που το γνωρίζουμε σήμερα, έχει δομηθεί σταδιακά από τον 11ο αιώνα μέχρι τον 17ο. Το παλαιότερο μέρος του ανάγεται στον 11ο αιώνα, και αποτελείται από δύο χρονικά, ένα ιστορικό, που αφηγείται όπως και το *Moktsevag Kartlisay*, την ιστορία της Ιβηρίας, αλλά μέχρι τον 9ο αιώνα, και έχει τίτλο *Βίος των Γεωργιανών Βασιλέων*, και ένα αγιολογικό, που αφηγείται τον βίο της αγίας Νίνο, και έχει τίτλο «Ο εκχριστιανισμός του Βασιλιά Μίριαν και όλου του Κάρτλι από την Αγία και Ευλογημένη Μητέρα Απόστολο Νίνο». Τα δύο αυτά χρονικά φέρονται να έχουν γραφεί από τον Λεόντιο του Ρουίσι ή Leonti Mroveli, όπως είναι γνωστός στις γεωργιανές πηγές, για τον οποίο δεν γνωρίζουμε τίποτε περισσότερο από το γεγονός ότι έζησε τον 11ο αιώνα και ασχολήθηκε συγγραφικά με το έργο αυτό.<sup>237</sup>

Το γεγονός ότι βασίσθηκε στο παλαιότερο αυτό χρονικό ο Λεόντιος φανερώνεται από την ίδια δομή κειμένου που κρατά ο συγγραφέας. Στο δικό του χρονικό του 11ου

---

<sup>235</sup> Γενικότερα για την ιστορία και το περιεχόμενο των χειρογράφων του *Moktsevag Kartlisay* βλ. Z. Alexidze, Ό.π.. Βλ. επίσης C. Lerner, *The Wellspring of Georgian Historiography: The Early Medieval Historical Chronicle the Conversion of K'art'li and the Life of St. Nino*, Λονδίνο 2004, 15.

<sup>236</sup> S. Qauqchishvili (εκδ.), *Kartlis Tskhovreba*, τ.1, Τιφλίδα 1955· S. Rapp (εισαγωγή), R.W. Thomson (μτφ), *K'art'lis C'xovreba: The Georgian Royal Annals and their Medieval Armenian Adaptation*, Delmar 1998 (το κείμενο αναπαράγεται από την έκδοση του S. Qauqchishvili (1955)· R. Metreveli (επιμ.), *Kartlis Tskhovreba, A History of Georgia*, Τιφλίδα 2014. Βλ. και M. Wardrop, *Life of St. Nino*, Οξφόρδη 1903, [φωτ. ανατ. *Analecta Gorgiana* 3, Οξφόρδη 2006]. Περί του έργου βλ. Z. Aleksidze, *Four recensions of the Conversion of Georgia*, στο: W. Seibt (εκδ.), *Die Christianisierung des Kaukasus. The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania)*, Βιέννη 2002, 9-16· R. Thomson (εκδ.), *Rewriting Caucasian History: The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles. The Original Georgian Texts and the Armenian Adaptation by Robert W. Thomson*, Οξφόρδη 1996· G. Patsch, «Die Bekehrung Georgiens – Mokcevag Kartlisay», *Bedi Kartlisa* 33 (1975) 287-337.

<sup>237</sup> Βλ. J. Gippert, «M. Ninos Legenda: Gansxvavebul qarota kvali» *Enatmecnierebis Sak'itxebi* 1-2(2006) 104-122 και J. Gippert, *St. Nino's Legend: Vestiges of its various sources*, στο: *Perspective*, XXI / VI: *Indo-Iranica et Caucasia. Studies Volume in Honour of Prof. M. Andronikashvili*, Τιφλίδα 2004, 106-113. Περί του Λεοντίου βλ. M. Tarchnišvili – J. Assfalg – K. Kekelidze, *Geschichte Der Kirchlichen Georgischen Literatur*, Città del Vaticano: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1977, 91-94 και K. Kekelidze, «Le Chronique d'Hippolyte et l'historien Géorgien Leonti Mroveli», *Bedi Kartlisa* 17-18 (1964) 88-94.

αιώνα, επεμβαίνει στα δύο κείμενα, και ο Βίος της αγίας προσφέρεται εκτενέστερος και με περισσότερες λεπτομέρειες. Αξίζει να επισημάνουμε ότι στον «Βίο των Γεωργιανών Βασιλέων» ο Λεόντιος αναφέρει ότι «την εποχή της βασιλείας του Αντέρκι, δύο από τους δώδεκα Αποστόλους, ο Ανδρέας και ο Συμεών ο Χαναανίτης, ήρθαν, εκτός των άλλων, και στην Αβασγία και τη Λαζική. Εδώ στην πόλη της Νικοσίας (ενν. Νικόπολη Πόντου), στα ελληνικά σύνορα, πέθανε ο Άγιος Συμεών Χαναανίτης και ο Ανδρέας εκχριστιάνισε τους Μεγγρέλους και στη συνέχεια πήγε στο Κλαρτζέτι».<sup>238</sup> Ο Λεόντιος αναπαράγει την ήδη γνωστή τότε απόκρυφη αφήγηση περί της διδασκαλίας του Ευαγγελίου στην Ιβηρία από τον απόστολο Ανδρέα, και δεν αναφέρεται στη Θεοτόκο.

Όπως γράψαμε παραπάνω, τόσο το χρονικό *Moktsevey Kartlisay* του 10ου αιώνα, όσο και το *Kartlis Tskhovreba* του 11ου αιώνα, έχουν ως δεύτερο μέρος τους τον βίο της αγίας Νίνο, ο οποίος παρουσιάζεται ως το χρονικό του εκχριστιανισμού των Γεωργιανών. Το κείμενο ξεφεύγει από το στενό πλαίσιο μιας αγιολογικής περιγραφής γύρω από τη ζωή της αγίας, και αποτελεί μία από τις κυριότερες πηγές για το πότε και το πώς οι Γεωργιανοί ασπάστηκαν τον Χριστιανισμό. Η αφήγηση που βρίσκουμε στο *Kartlis Tskhovreba* είναι η εκτενέστερη μορφή του Βίου,<sup>239</sup> και αυτή που παγιώθηκε ουσιαστικά μετά τον 11ο αιώνα. Μέχρι, ωστόσο, το κείμενο του Λεοντίου, η αφήγηση πιθανότατα απέκτησε διάφορα στρώματα σταδιακά μετά τον 7ο αιώνα και την κατίσχυση της δυναστείας των Βαγρατίδων στην περιοχή. Ας δούμε, όμως, συνοπτικά την αφήγηση του Βίου της αγίας Νίνο όπως παρουσιάζεται στο *Kartlis Tskhovreba* με έμφαση στα σημεία που έχουν ενδιαφέρον για τη σχέση του με τα *Πάτρια* του Αγίου Όρους.

Η Νίνο ήταν κόρη του Ζαβουλώνος ή Ζαβιλώνος,<sup>240</sup> ενός Καππαδόκη αξιωματικού του στρατού,<sup>241</sup> και της Σουζάννας, η οποία ήταν αδερφή του πατριάρχη Ιεροσολύμων Ιουβενάλιου, οι οποίοι, όταν η Νίνο ήταν 12 ετών, πούλησαν όλη τους την περιουσία και τη μοίρασαν στους πτωχούς. Έζησαν οικογενειακώς στην Ιερουσαλήμ κοντά στον

---

<sup>238</sup> Thomson, Ό.π. 289.

<sup>239</sup> Ο Βίος και στο *Moktsevey Kartlisay* του 10ου αιώνα και στο *Kartlis Tskhovreba* του 11ου αιώνα δεν παρουσιάζει μεγάλες αποκλίσεις, με τις διαφορές να εστιάζουν στο πρόσωπο της αφήγησης, όπου στο παλαιότερο *Moktsevey Kartlisay* η αφήγηση γίνεται στο πρώτο πρόσωπο από δρώντα πρόσωπα όπως ο Αβιάθαρ.

<sup>240</sup> Ως Zabilon αναφέρεται στον κώδικα Shatberdi.

<sup>241</sup> Σε μεταγενέστερες μορφές του Βίου η λεπτομέρεια ότι καταγόταν από την Καππαδοκία βοήθησε στο να προστεθεί η πληροφορία ότι ήταν συγγενής του αγίου Γεωργίου.

Ιουβενάλιο, και εκεί η Νίνο εργαζόταν στην υπηρεσία κάποιας Αρμένισσας από το Dvin ονόματι Σάρα. Η Νίνο έδειξε ιδιαίτερο ενδιαφέρον στα λείψανα του ίδιου του Ιησού Χριστού, και η Σάρα την ενημέρωσε ότι μετά τη σταύρωση, ο χιτώνας του Ιησού περιήλθε στην κατοχή της συζύγου του Ποντίου Πιλάτου, από την οποία τον πήρε ο ευαγγελιστής Λουκάς. Σήμερα, της είπε η Σάρα, ο χιτώνας βρίσκεται σε μια πόλη ονόματι Μτσχέτα.

Στη συνέχεια η Νίνο πήγε στη Ρώμη όπου συνάντησε την πριγκίπισσα Ριτσιμέ, και την βάπτισε μαζί με άλλες πενήντα γυναίκες. Τη Ριτσιμέ ερωτεύτηκε ο Ρωμαίος αυτοκράτορας, ο οποίος ζήτησε να την παντρευτεί, αλλά εκείνη, για να αποφύγει τον γάμο, απέδρασε στην Αρμενία, όπου βρήκε μαρτυρικό θάνατο στα χέρια του εκεί βασιλιά Τρδάτ. Η Νίνο, ωστόσο, που δεν ακολούθησε την πριγκίπισσα, είδε στο όνειρό της τη Θεοτόκο η οποία της είπε: «πήγαινε στη γη του βορρά όπου πολλή είναι η εσοδεία, μα κανείς να τη μαζέψει. Πήγαινε κι εγώ (η Θεοτόκος) θα σε προστατεύω». Η Νίνο ξεκίνησε, λοιπόν, για την Ιβηρία, και στον δρόμο είδε πάλι όνειρο στο οποίο της δινόταν ειλητάριο σφραγισμένο με τη σφραγίδα του ίδιου του Χριστού. Φθάνοντας στην Ιβηρία βρήκε τους κατοίκους της να λατρεύουν είδωλα διαφόρων θεοτήτων. Άνοιξε το ειλητάριο και αυτό περιείχε δέκα αποσπάσματα από την Καινή Διαθήκη που προφήτευαν ότι μια αγία γυναίκα θα βαπτίσει χριστιανούς τους ειδωλολάτρες.<sup>242</sup> Στη Μτσχέτα, την τότε πρωτεύουσα του Κάρτλι, η Νίνο έζησε για αρκετό καιρό συναναστρεφόμενη κυρίως με Εβραίους μιλώντας εβραϊκά τα οποία είχε μάθει στην Ιερουσαλήμ, και τοποθετούσε σταυρούς σε διάφορα μέρη.<sup>243</sup> Ανάμεσα στους μαθητές της ήταν ο κηπουρός του βασιλιά και ένας ραββίνος ονόματι Αβιάθαρ<sup>244</sup>. Μετά από μια παγανιστική τελετή του βασιλιά, η Νίνο, προσευχόμενη στον Θεό, ζήτησε την καταστροφή των ειδώλων, και τότε μια θύελλα γκρέμισε όλα τα είδωλα.

Στη συνέχεια αφηγητής είναι ο ίδιος ο Αβιάθαρ, ο οποίος περιγράφει το πώς βρισκόταν σε διαρκή επικοινωνία με εβραίους ιερείς της Αντιόχειας, και αφηγείται την ιστορία για το πώς έφτασε στη Μτσχέτα ο χιτώνας του Ιησού, και πώς αυτός βρισκόταν

---

<sup>242</sup> Τα αποσπάσματα αναφέρει αναλυτικά ο S. Rapp, *Imagining history at the crossroads: Persia, Byzantium, and the architects of the written Georgian past* [Διδακτορική Διατριβή], Ann Arbor 1997, 351.

<sup>243</sup> Ένα από τα σημεία όπου η Νίνο θεωρείται ότι τοποθέτησε σταυρό είναι και η τοποθεσία όπου κτίστηκε ο ναός του Jvari (Σταυρός) στη Μτσχέτα.

<sup>244</sup> Αβιάθαρ ήταν το όνομα του αρχιερέα που στάθηκε στο πλευρό του βασιλιά Δαυίδ.



στα χέρια κάποιας εβραίας. Μετά από καιρό, η βασίλισσα Νάνα αρρώστησε από ανίατη ασθένεια και άκουσε ότι κάποια Νίνο τελεί θαύματα. Την κάλεσε κοντά της, κι εκείνη έκανε καλά τη βασίλισσα, η οποία έγινε Χριστιανή μαζί με τον άντρα της τον βασιλιά Μίριαν, που, στο μεταξύ, διάβασε το Βιβλίο του Νεμρώδ, και ανακάλυψε ότι πράγματι ο ερχομός του Μεσσία είχε προβλεφθεί.

Στη συνέχεια, αφηγείται ο Βίος, κατόπιν παρότρυνσης της Νίνο, ο Μίριαν έστειλε πρεσβεία στον Ρωμαίο αυτοκράτορα Κωνσταντίνο ζητώντας να στείλει ιερείς. Ο Κωνσταντίνος ενθουσιάσθηκε και το εξέλαβε ως ευκαιρία να κατατροπώσει τους Πέρσες. Μαζί με τους ιερείς έστειλε έναν επίσκοπο που ονομαζόταν Ιωάννης μαζί με έναν σταυρό και μια εικόνα του Χριστού. Οι ιερείς βάπτιζαν τον λαό, ο επίσκοπος τους άρχοντες, ενώ η ίδια η Νίνο βάπτισε τον βασιλιά Μίριαν, ο οποίος ξαναέστειλε τον Ιωάννη στον Κωνσταντίνο ζητώντας του και τεμάχιο τίμιου ξύλου. Ο αυτοκράτορας έστειλε τίμιο ξύλο και άλλα λείψανα της σταύρωσης, μαζί με μια τεράστια ποσότητα χρημάτων για να ανεγερθούν εκκλησίες σε όλη την Ιβηρία. Η Νίνο στα επόμενα χρόνια της ζωής της ανέλαβε τον εκχριστιανισμό της υπαίθρου και απεβίωσε το 338, όπως λέει ο Βίος, στην πόλη Μπόντι όπου λίγο πριν ξεψυχήσει είχε αφηγηθεί τη ζωή της ώστε να καταγραφεί. Αυτά περιγράφει, συνοπτικά, ο *Βίος της αγίας Νίνο*.

Το ότι ο Βίος καταγράφηκε άμεσα από την ίδια τη Νίνο, είναι μια αφηγηματική υπερβολή. Θα πρέπει, ωστόσο, να σημειώσουμε ότι η παλαιότερη μαρτυρία του εκχριστιανισμού των Ιβήρων από γυναίκα σώζεται πράγματι από τον 4ο αιώνα, και είναι η μαρτυρία του λατίνου Ρουφίνου της Ακυληίας (*Tyrannius Rufinus*, 345-411), στο έργο του *Εκκλησιαστική Ιστορία*, ο οποίος περιγράφει τη βάπτιση του βασιλιά της Ιβηρίας και τον εκχριστιανισμό της από κάποια γυναίκα, με σημαντικές, ωστόσο, διαφορές.<sup>245</sup> Καταρχάς δεν αναφέρει το όνομα της γυναίκας. Το όνομα Νίνο δεν εμφανίζεται στις γραπτές πηγές πριν το χρονικό *Moktsevat Kartlisay*.<sup>246</sup> Ο Ρουφίνος, λέγοντας ότι το έμαθε από έναν γεωργιανό πρίγκηπα που ονομαζόταν Bacurius, μιλά για κάποια (ανώνυμη)

<sup>245</sup> J.-P. Migne – D. Vallarsi, (εκδ.), *Tyrannii Rufini Aquileiensis Presbyteri Opera Omnia*, Turnhout 1967, I.10. Η αφήγηση του Ρουφίνου μεταφράσθηκε στα ελληνικά από τον Γελάσιο Κυζίκου. Βλ. M. Heinemann – G. Loeschke (εκδ.), *Gelasius - Kirchengeschichte*, Λειψία 1918, 3.10.

<sup>246</sup> Περί της ιστορίας του ονόματος της Νίνο βλ. J. Gippert, St. Nino's Legend: Vestiges of its various sources, στο: *Perspective*, XXI / VI: Indo-Iranica et Caucasia. Studies Volume in Honour of Prof. M. Andronikashvili, Τιφλίδα 2004, 3-7.

γυναίκα αιχμάλωτη την οποία μετέφεραν στην Ιβηρία, και δεν αναφέρει το όνομα του βασιλιά και της βασίλισσας. Αναφέρει, ωστόσο, ένα περιστατικό κατά την ανέγερση του ναού με εντολή του βασιλιά και σε σχέδιο της αιχμάλωτης, κατά το οποίο ενώ είχαν τοποθετηθεί οι δύο κίονες, ο τρίτος δεν μπορούσε να σηκωθεί από το έδαφος με τα εργαλεία που είχαν. Τότε η γυναίκα έμεινε όλη νύχτα στο εργοτάξιο και προσευχήθηκε και το πρωί οι εργάτες είδαν τον κίονα να στέκεται όρθιος και μάλιστα να ίπταται ελαφρώς πάνω από τη γη.<sup>247</sup>

Η αφήγηση του Ρουφίνου αναπαράγεται στη συνέχεια και από άλλους συγγραφείς, όπως ο ιστορικός της Εκκλησίας Σωκράτης ο Σχολαστικός,<sup>248</sup> ο Σωζομενός,<sup>249</sup> και ο Θεοδώρητος Κύρρου,<sup>250</sup> οι οποίοι ουσιαστικά εδραιώνουν την παράδοση περί του εκχριστιανισμού της Ιβηρίας από κάποια άγνωστη αιχμάλωτη γυναίκα. Θα πρέπει στο σημείο αυτό να θυμηθούμε ότι στα *Πάτρια* του Αγίου Όρους, η διήγηση ολοκληρώνεται με την «ενθύμιση» ότι «έν ταῖς ἡμέραις τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου γυνή τις [...] ἀπηνέχθη αἰχμάλωτος εἰς Ἰβηρίαν, καὶ ὑπ’ αὐτῆς ἦλθον εἰς θεογνωσίαν οἱ Ἰβηρες κατὰ [...] τὴν τοῦ ἀρχαγγέλου πρὸς τὴν Παρθένον πρόρρησιν ὅτι τὴν γῆν, ἣν ἄν σοι ὁ κληρος κεκλήρωται, ὕστερον ἀπὸ τοῦ σοῦ προσώπου φωτισθήσεται, ὃ και γέγονονεν ἐπὶ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου».<sup>251</sup>

Το κείμενο των *Πατρῶν* συνδέει αφηγηματικά την αιχμάλωτη γυναίκα με τη Θεοτόκο, με συνδυαστικό σημείο το όνειρο της Νίνο κατά το οποίο η Θεοτόκος της ζητά να μεταβεί στην Ιβηρία. Μια γυναίκα, η Θεοτόκος, στέλνει μια άλλη γυναίκα, τη Νίνο, να την εκπροσωπήσει, χρίζοντάς την, έμμεσα, ως απόστολο, κάτι που φαίνεται και από το γεγονός ότι ιεραρχικά δρούσε πάνω από τον επίσκοπο που φέρεται να έστειλε ο Κωνσταντίνος, βαπτίζοντας η ίδια τον βασιλιά.

Ένα άλλο ενδιαφέρον στοιχείο από τον βίο της αγίας Νίνο που βρίσκουμε και στα *Πάτρια* είναι το γεγονός ότι ο εκχριστιανισμός προϋποθέτει την καταστροφή ειδώλων.

<sup>247</sup> J.-P. Migne – D. Vallarsi, (εκδ.), *Tyrannii Rufini Aquileiensis Presbyteri Opera Omnia*, Turnhout 1967, I.10

<sup>248</sup> P. Maraval – P. Périchon, *Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique*, τ.1, Παρίσι 2004, 1.20 στ.133-134.

<sup>249</sup> J. Bidez - G.C. Hansen (εκδ.), *Sozomenus - Kirchengeschichte*, Βερολίνο 1960, II,7.

<sup>250</sup> L. Parmentier - F. Scheidweiler (εκδ.), *Theodoret - Kirchengeschichte*, Βερολίνο 1954, 74, στ.18.

<sup>251</sup> Λάμπρος, *Πάτρια* 126-7.

Πρέπει να τονίσουμε ότι η καταστροφή των ειδώλων ως νίκη του Χριστιανισμού είναι ένα πολύ γενικευμένο μοτίβο στα αγιολογικά κείμενα, και σαφώς η παρουσία του εδώ και στις δύο περιπτώσεις δεν αποτελεί κάποιο στοιχείο πραγματολογικό. Δεν μπορούμε, όμως, να μην επισημάνουμε το γεγονός ότι η αφήγηση των *Πατρίων* περιγράφει ότι όταν έφτασε η Θεοτόκος στον Άθω «τὸ Ὅρος ἦν κατείδωλον· καὶ γὰρ ἐκεῖ ἦν τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος».<sup>252</sup> Κατά τον ίδιο τρόπο, η Νίνο με το που φθάνει στην Ιβηρία κάνει τη διαπίστωση ότι οι κάτοικοι λάτρευαν τα είδωλα, και μάλιστα λατρευόταν ο τοπικός θεός Αρμάζντ.<sup>253</sup> Αυτή η επισήμανση από μόνη της δεν αποδεικνύει κάτι, ωστόσο, θα μπορούσε να προστεθεί στα άλλα κοινά αφηγηματικά στοιχεία μεταξύ των *Πατρίων* και του Βίου της αγίας Νίνο.

Σύμφωνα με τον Stephen Rapp Jr, το κείμενο του Βίου της αγίας Νίνο είναι μια προσπάθεια της γεωργιανής Εκκλησίας να δημιουργήσει ένα δικό της αφήγημα μετά το σχίσμα με την Αρμενία, το οποίο επήλθε κατά τη λεγόμενη Τρίτη Σύνοδο του Ντβιν το 607/8, όταν οι Αρμένιοι καταδικάζουν οριστικά το δόγμα της Συνόδου της Χαλκηδόνας.<sup>254</sup> Μετά τον εκχριστιανισμό της Γεωργίας από τον βασιλιά Μίριαν τον 4ο αιώνα, η τοπική Εκκλησία βρισκόταν υπό τη δικαιοδοσία της Εκκλησίας της Αντιοχείας. Τον 5ο αιώνα, ωστόσο, ο βασιλιάς της Γεωργίας Βαχτάνγκ Α΄, ο επονομαζόμενος και Gorgasal (λυκοκέφαλος), κατάφερε να μεγαλώσει σημαντικά το βασίλειό του εις βάρος των Οσσετών στον Βορρά, αλλά κυρίως των Αρμενίων στον Νότο, και ίδρυσε μια νέα πρωτεύουσα για τη Γεωργία, την Τιφλίδα.<sup>255</sup> Ο Βαχτάνγκ ήταν εκείνος που ολοκλήρωσε τον εκχριστιανισμό της Γεωργίας που είχε αρχίσει επί Μίριαν Γ΄, και έχτισε πιο στέρεες γέφυρες επικοινωνίας με τους βυζαντινούς. Εκμεταλλευόμενος το ανάθεμα στον Πατριάρχη Αντιοχείας Πέτρο Β΄<sup>256</sup> λόγω της άρνησής του να αποδεχθεί τις αποφάσεις της Δ΄ Οικουμενικής Συνόδου αμέσως μετά την ανάρρησή του στον πατριαρχικό θρόνο, και με τη βοήθεια του βυζαντινού αυτοκράτορα Ζήνωνα, ο Βαχτάνγκ πέτυχε το 487/8 την

---

<sup>252</sup> Λάμπρος, *Πάτρια* 124.

<sup>253</sup> Ο Αρμάζντ ήταν θεότητα του αρμενικού παγανισμού. Περί του παγανισμού στη Γεωργία την εποχή της Νίνο και τις αναφορές στον βίο της βλ. C.B. Horn, "St. Nino and the Christianization of Pagan Georgia", *Medieval Encounters*, 4/3 (1998) 242-264.

<sup>254</sup> S. Rapp, *Imagining history at the crossroads: Persia, Byzantium, and the architects of the written Georgian past* [Διδακτορική Διατριβή], Ann Arbor 1997, 346.

<sup>255</sup> Περί του Βαχτάνγκ Α΄ βλ. κυρίως B. Martin-Hisard, *Le roi géorgien Vaxt'ang Gorgasal dans l'histoire et dans la légende*, στο: *Temps, mémoire, tradition au moyen-âge*, Aix-en Provence 1983, 207-242.

<sup>256</sup> Περί του Πατριάρχη Αντιοχείας Πέτρου Β΄ βλ. ενδεικτικά τη μελέτη του R. Kosinski, «Peter the Fuller, Patriarch of Antioch (471–488)», *Byzantinoslavica* 68/1 (2010) 49–73.

αυτοκεφαλία της Εκκλησίας της Γεωργίας, με την οποία ο μητροπολίτης της Μτσχέτα προβιβάσθηκε σε *Καθολικό*.<sup>257</sup> Η σύγκρουση Γεωργιανών και Αρμενίων από την πολιτική του Βαχτάνγκ και των επιγόνων του κορυφώθηκε με τη λεγόμενη σύνοδο του Τβιν το 607/8, με την οποία οι Γεωργιανοί διαχωρίσθηκαν από την κοινή εκκλησιαστική παράδοσή τους με τους Αρμένιους και προσχώρησαν στην Ορθοδοξία της Χαλκηδόνος και, ασφαλώς, στον οριστικό τους πολιτικό εναγκαλισμό με τη βυζαντινή αυτοκρατορία.

Το σχίσμα αυτό με τους Αρμένιους δεν αφορούσε μόνο το δόγμα, αλλά και την αρμενική οικογένεια Bagratunian (όπως φαίνεται να ήταν η αρχική μορφή του επωνύμου της) η οποία είχε αποκτήσει μεγάλη εξουσία τόσο στην Αρμενία όσο και στη Γεωργία κατά τη Σασσανιδική κατοχή της περιοχής τον 6ο αιώνα.<sup>258</sup> Στο σχίσμα του 607/8, κάποια μέλη της οικογένειας έμειναν πιστά στον αρμενικό αντιχαλκηδονισμό, ενώ άλλα μέλη, κυρίως όσοι εξουσίαζαν περιοχές της Γεωργίας, προσχώρησαν στο δόγμα της Χαλκηδόνος. Οι τελευταίοι, οι οποίοι πλέον ήταν γνωστοί ως Bagrationi (ελληνιστί *Βαγρατίδες*),<sup>259</sup> εξουσίαζαν στις περιοχές Κλαρτζέτι και Μέσχια στο δυτικό μέρος του ευρύτερου χώρου της Γεωργίας, περιοχές οι οποίες στη συνέχεια συνενώθηκαν σε ένα βασίλειο, αυτό του Ταό-Κλαρτζέτι. Οι Βαγρατίδες ολοκλήρωσαν τη συνένωση της Γεωργίας αρκετά αργότερα, στις αρχές του 12ου αιώνα με την κατάληψη της Τιφλίδας και τη συνένωσή της περιοχής του Ταό-Κλαρτζέτι με τις υπόλοιπες περιοχές επανιδρύοντας το βασίλειο της Γεωργίας.

Στο μεταξύ, ωστόσο, κατά τον 10ο αιώνα και τις αρχές του 11ου, η δυναστεία των Βαγρατιδών είχε συσφίξει τις σχέσεις της με το βυζαντινό κράτος, οι οποίοι από αιώνες πριν έδιναν το οφφίκιο του κουροπαλάτη στους ηγεμόνες του Ταό-Κλαρτζέτι. Εξ αυτών ο Δαυίδ Γ΄ μάλιστα έπαιξε σημαντικό ρόλο στον εμφύλιο της μακεδονικής δυναστείας βοηθώντας αποφασιστικά τον Βάρδα Φωκά στην υπεράσπιση του αυτοκράτορα

---

<sup>257</sup> Ο *Καθολικός* της Γεωργίας δεν είναι πατριάρχης μέχρι τον 11ο αιώνα, όταν του αποδίδεται ο τίτλος. Περί της ιστορίας της Εκκλησίας της Γεωργίας γενικότερα βλ. S. Rapp Jr, *Georgian Christianity*, στο: K. Parry (επιμ.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, New Jersey 2007, 137-155.

<sup>258</sup> S. Rapp Jr, *Studies in Medieval Georgian Historiography: Early Texts and Eurasian Contexts*, Λουβαίν 2003, 450-1.

<sup>259</sup> Γεωργιανή μορφή του αρμενικού τους ονόματος από Bagratuniani σε Bagrationi, πιθανότατα όχι εκ φυσικής παραφθοράς. Περί του ζητήματος αυτού βλ. Rapp, *Ό.π.* 450-1.

Βασιλείου Β΄ από τον σφετεριστή του θρόνου Βάρδα Σκληρό το 978.<sup>260</sup> Η προσπάθεια, βέβαια, προσεταιρισμού των Γεωργιανών από τους Βυζαντινούς είναι διαρκής ενδεχομένως ήδη από τον 4ο αιώνα, κάτι που κατά πάσα πιθανότητα αντανακλά και ο *Βίος της αγίας Νίνο*. Ωστόσο, η περίοδος από τα μέσα του 10ου αιώνα και ο 11ος αιώνας είναι μια πολύ καλή περίοδος στις σχέσεις Ιβήρων και Βυζαντινών με την ενεργή παρουσία των πρώτων στον κρατικό μηχανισμό του βυζαντινού κράτους. Η σύσφιξη αυτή των σχέσεων δεν περιορίζεται μόνο στο οφφίκιο του κουροπαλάτη που δινόταν στον ηγεμόνα του Ταό-Κλαρτζέτι, ούτε, ασφαλώς, μόνο στην άμεση εμπλοκή του κουροπαλάτη Δαυίδ στις στάσεις του Βάρδα Σκληρού και, στη συνέχεια, του Βάρδα Φωκά. Επεκτείνεται και σε κοινωνικό και πολιτισμικό επίπεδο, με τη μετοίκηση Γεωργιανών – κυρίως μοναχών – σε περιοχές δυτικά της Κωνσταντινούπολης, όπως η Θράκη και, βεβαίως, ο Άθως.

Η ίδρυση της μονής Ιβήρων στον Άθω, ιδιαίτερα, ήταν ένα γεγονός που, όπως αποδείχθηκε στη συνέχεια, είχε καταλυτική σημασία για την εξέλιξη του γεωργιανού πολιτισμού. Περί το 963, ο Ιωάννης Βαρασβάτζε μαζί με τον υιό του Ευθύμιο, μέλη της ευγενούς γεωργιανής οικογένειας των Τσορντβανέλι, συγγενείς των Βαγρατιδών, εγκατέλειψαν τον Όλυμπο της Βιθυνίας όπου μόναζαν και εγκαταστάθηκαν στη νέα, τότε, λαύρα του Αθανασίου του Αθωνίτου.<sup>261</sup> Η διαρκώς αυξανόμενη παρουσία γεωργιανών

---

<sup>260</sup> Παρά τη συστράτευσή του το 987 με τον Βάρδα Φωκά, αυτήν τη φορά εναντίον του Βασιλείου, και την επερχόμενη ήττα των δύο, ο Δαυίδ κατάφερε να αποκαταστήσει τις σχέσεις του με τον Βασίλειο. Ο Μιχαήλ Ψελλός δίνει μια αναλυτική περιγραφή των στάσεων των Βάρδα Σκληρού και Βάρδα Φωκά και του ρόλου των Ιβήρων (E. Renauld (εκδ.), *Michel Psellos. Chronographie ou Histoire d'un Siècle de Byzance (976-1077)*, τ.1, Παρίσι 1967, X-XXXVIII, σσ. 7-24. Βλ. και C. Holmes, *Basil II and the Governance of Empire (976-1025)*, Οξφόρδη 2005, 240-298· Δ. Ζακυθινός, *Βυζαντινή Ιστορία*, Αθήνα-Γιάννενα 1989, 287-393· Α. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ.2/2 (867-1081), Αθήνα 1988, 154· J.H. Forsyth, *The Byzantine-Arab Chronicle (938-1034) of Yahyā B. Sa'īd Al-Anṭākī*, Ann Arbor 1986, 370-462· W. Seibt, *Die Skleroi. Eine prosopographisch-sigillographische Studie*, Βιέννη 1976 και P. Tarchinshvili, «Le soulèvement de Bardas Skleros», *Bedi Kartlisa* 17-18 (1964) 95-97. Περί του πότε έλαβε τον τίτλο του κουροπαλάτη ο Δαυίδ βλ. D.A. Kosourov, «K vorposu o datirovke polucheniya titula kuropalata pravitelem Tao-Klardzheti Davidom III» (Περί του ζητήματος της χρονολόγησης της κτήσης του τίτλου του Κουροπαλάτη από τον ηγεμόνα του Ταό-Κλαρτζέτι Δαυίδ Γ'), *Antichnaya Drevnost I Sredniye Veka* 46 (2018) 90-101. Με την έντονη στρατιωτική δράση των Ιβήρων στην ανατολή γενικότερα σχετίζεται και το επίγραμμα του Ιωάννη Γεωμέτρη (τέλη 10ου αι.) με τίτλο «Εἰς τὰς τῶν Ἰβήρων ἀρπαγὰς» (J. Cramer (εκδ.), *Anecdota Graeca: E Codd. Mss. Bibliothecarum Oxoniensium*, τ.4, Άμστερνταμ 1963, σ.282).

<sup>261</sup> Γενικότερα περί των αγίων Ιωάννου και Ευθυμίου, καθώς και μετάφραση του Βίου τους στα αγγλικά βλ. T. Grdzeldze, *Georgian Monks on Mount Athos. Two Eleventh-Century Lives of the Hegoumenoi of Iviron*, London: Bennett & Bloom, 2009. Περί της οικογένειας Chrodvaneli γενικότερα βλ. E. Metreveli, *Nark'vevebi Atonis k'ult'urul-saganmanatlebelo k'eris istoriidan* (Μελέτες για την ιστορία της πολιτιστικής και εκπαιδευτικής εστίας στον Άθωνα), Τιφλίδα 1996, 5-57.

στη λαύρα, και προφανώς η επιθυμία τους για γλωσσική αυτονόμηση από τους υπόλοιπους μοναχούς τους οδήγησε στην ίδρυση κελίων και ναού εκτός της λαύρας αλλά πλησίον της. Μαζί τους εγκαταβίωσε στη συνέχεια και ο συγγενής τους Ιωάννης Τορνίκιος (Tornike), που διατηρούσε προσωπικές σχέσεις με τον βυζαντινό αυτοκράτορα Βασίλειο Β΄. Ο τελευταίος ζήτησε τη βοήθεια του Τορνίκιου εναντίον του Βάρδα Σκληρού, ο οποίος, το 978, στασίασε κατά του Βασιλείου. Ο Τορνίκιος, αφήνοντας προσωρινά το μοναστήρι, ηγήθηκε των στρατευμάτων του κουροπαλάτη Δαυίδ κατά του Βάρδα Σκληρού, τον οποίο νίκησε με τη βοήθεια του στρατού του Βάρδα Φωκά έναν χρόνο αργότερα.<sup>262</sup>

Ως αποτέλεσμα, εκτός από προσωπικές τιμές και χρήματα, ο Τορνίκιος έλαβε από τον Βασίλειο την άδεια να εγκατασταθεί στη μέχρι τότε γνωστή ως μονή του Κλήμεντος στον Άθω, η οποία συνοδεύθηκε από γενναία (κτηματικά και χρηματικά) δώρα. Η νέα μονή συγκέντρωσε τους αρκετούς σε αριθμό Γεωργιανούς που μέχρι τότε ζούσαν στη Λαύρα του Αθανασίου, και υπό την καθοδήγηση του Ευθυμίου, ενός εμπνευσμένου λόγιου της εποχής, ξεκίνησε, μεταξύ άλλων, και μια παράδοση αντιγραφής χειρογράφων, αλλά, κυρίως, μεταφράσεων λειτουργικών και άλλων κειμένων από τα ελληνικά στη γεωργιανή γλώσσα.<sup>263</sup> Το μεταφραστικό έργο του Ευθυμίου, και μετέπειτα του Γεωργίου του Ίβηρα, ενός άλλου σημαντικού λόγιου των γεωργιανών γραμμάτων που συνέχισε το έργο του στο μοναστήρι, άλλαξε την πορεία των γεωργιανών γραμμάτων. Οι Γεωργιανοί του Ταό-Κλαρτζέτι βασιζόνταν μέχρι τότε σε ελληνικά χειρόγραφα, και, ως έναν βαθμό σε αρμενικά, στον βαθμό που αυτά μπορούσαν να είναι αποδεκτά και κατανοητά. Το πρόβλημά τους, ωστόσο, εστίαζε στο ότι η γνώση της ελληνικής γλώσσας περιοριζόταν σε μια πολύ μικρή ομάδα λογίων. Η έλλειψη επαφής με την κλασική παιδεία του δυτικού κόσμου είναι εμφανής στα κείμενα που παράγονται πριν τον 10ο αιώνα, στα οποία κυριαρχούν ιρανικά αφηγηματικά και λογοτεχνικά πρότυπα.<sup>264</sup> Προϋπόθεση για την προσέγγιση των Ιβήρων στον δυτικό, για εκείνους, κόσμο του Βυζαντίου, όπως

---

<sup>262</sup> Δ. Ζακυθινός, *Βυζαντινή Ιστορία*, Αθήνα-Γιάννενα 1989, 287-393.

<sup>263</sup> Βλ. Β. Martin-Hisard, «*Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères*», *Revue des Études Byzantines* 99 (1991) 67-147.

<sup>264</sup> Βλ. S. Rapp Jr, *Caucasia and the Second Byzantine Commonwealth: Byzantinization in the Context of Regional Coherence* (Working paper for the National Council for Eurasian and East European Research) 2012 ([https://www.academia.edu/15250940/Caucasia\\_and\\_the\\_Second\\_Byzantine\\_Commonwealth\\_Byzantinization\\_in\\_the\\_Context\\_of\\_Regional\\_Coherence\\_Working\\_paper\\_2012](https://www.academia.edu/15250940/Caucasia_and_the_Second_Byzantine_Commonwealth_Byzantinization_in_the_Context_of_Regional_Coherence_Working_paper_2012)), 23-4.

εκφράστηκε με την πολιτική βούληση των ηγεμόνων του Ταό-Κλαρτζέτι, ήταν να μεταφραστεί μεγάλο μέρος των θρησκευτικών κειμένων αλλά και της λόγιας παραγωγής.

Πρέπει να επισημανθεί, ωστόσο, ότι οι μεταφράσεις είχαν ταυτόχρονα και έναν άλλον στόχο. Θα παγίωναν τη χρήση μιας ενιαίας γεωργιανής γλώσσας για τα λειτουργικά κείμενα και την ευρύτερη εκκλησιαστική γραμματεία. Μέχρι τον 10ο αιώνα, ο γεωργιανός χώρος στον Καύκασο ήταν κατακερματισμένος όχι μόνο πολιτικά, ανάμεσα σε διάφορες ηγεμονίες, αλλά και γλωσσικά. Αυτό λειτουργούσε αποτρεπτικά στη δημιουργία ενός ενιαίου πολιτικού χώρου που οι Βαγρατίδες έκριναν απαραίτητο για την ισχυροποίηση του κράτους τους και όλων των γεωργιανών εδαφών απέναντι στις βλέψεις Περσών, Αρμενίων αλλά και Βυζαντινών, επειδή απουσίαζε σε μεγάλο βαθμό η αίσθηση πολιτιστικής ενότητας. Αυτός ήταν και ο λόγος για τον οποίο οι Βαγρατίδες, και ιδιαίτερα ο Δαυίδ Γ', παρείχαν σημαντική στήριξη στην ανάπτυξη των γραμμάτων και των τεχνών. Με όχημα το γλωσσικό ιδίωμα του Kartli, και βασιζόμενοι στο γεγονός ότι ήταν το μόνο ιδίωμα που διέθετε γραφή, οι Βαγρατίδες σχεδίασαν και υλοποίησαν την ενοποίηση της Γεωργίας, υπό τη δική τους, ασφαλώς ηγεμονία.<sup>265</sup>

Για τον σκοπό αυτό χρειάστηκε και ένα ακόμη πολιτιστικό «εργαλείο», που ενίοτε εξυπηρετεί γεωστρατηγικά οράματα ισχύος' το παρελθόν. Γύρω στο 1030, ο Συμβάτ Δαβιτίστζε (Sumbat Davitis-Dze), μέλος της οικογένειας των Μπαγκρατιόνι, συνθέτει το ιδεολογικά φορτισμένο έργο με τίτλο *Βίος και Πολιτεία των Βαγρατιδών*, στο οποίο εξιστορεί τα κατορθώματα των προγόνων της οικογένειας μέχρι την εποχή του.<sup>266</sup> Ο Συμβάτ είναι ο πρώτος, με το έργο αυτό, ο οποίος αναφέρει ότι η οικογένεια Μπαγκρατιόνι, και μέσω αυτής όλοι οι Γεωργιανοί, κατάγονται από τον βασιλιά Δαυίδ της Παλαιάς Διαθήκης. Στο έργο παρατίθεται μια σειρά διαδοχής που ξεκινά από τον Δαυίδ, με τον ισχυρισμό ότι γενάρχη της οικογένειας είναι το τέκνο που γέννησε η Βηρσαβεέ, γυναίκα του Ουρία, η οποία έμεινε έγκυος από τον Δαυίδ.<sup>267</sup> Στη συνέχεια, η διαδοχή

---

<sup>265</sup> Για την πολιτιστική συμβολή των Βαγρατιδών βλ. Rapp, Ό.π., 23-24 και S. Rapp Jr, *Studies in Medieval Georgian Historiography: Early Texts and Eurasian Contexts*, Λουβαίν 2003, 450-1.

<sup>266</sup> Για το έργο του Sumbat Davitis Dze και τη σημασία του στην ενοποίηση της Γεωργίας βλ. S. Rapp Jr, *Sumbat Davit'is-dze and the Vocabulary of Political Authority in the Era of Georgian Unification*, *Journal of the American Oriental Society*, 120/4 (2000) 570-576.

<sup>267</sup> Β' Σαμουήλ 11.

περνά από τον πρίγκηπα<sup>268</sup> Guaram ή Γουργένη Α΄ των Ιβήρων (τέλη 6ου αι. – αρχές 7ου), ο οποίος ήταν ο γενάρχης της δυναστείας των Γουργενίδων στην Ιβηρία, και πιθανότατα ο πρώτος Γεωργιανός που έλαβε το οφφίκιο του κουροπαλάτη από τον αυτοκράτορα Μαυρίκιο.<sup>269</sup> Οι Γουργενίδες, κατά τον Συμβάτ ήταν στην πραγματικότητα οι πρόγονοι των Βαγρατίδων, οι οποίοι άλλαξαν όνομα με τον Μπαγκράτ Α΄ (822-876). Μάλιστα, ο Συμβάτ μας πληροφορεί ότι οι πρώτοι Γουργενίδες ήταν εβραίοι που μετοίκησαν στην Ιβηρία από τους Αγίους Τόπους.<sup>270</sup> Αυτό δεν πρόκειται για εφεύρημα του Συμβάτ, ή της εποχής του, αλλά ένα ιδεολόγημα το οποίο αναπτύχθηκε, κατά τον Stephen Rapp Jr, μετά το 772, και σίγουρα πριν το 813,<sup>271</sup> όταν, σύμφωνα με τις αρμενικές πηγές μέρος της οικογένειας των Βαγρατίδων μετοίκησε στην Ιβηρία.<sup>272</sup>

Όπως είδαμε νωρίτερα, ο *Βίος της αγίας Νίνο* έδωσε ιδιαίτερη έμφαση, όχι μόνο στην παρουσία Εβραίων στη Μτσχέτα και τον ρόλο τους στη διατήρηση του χιτώνα του Ιησού, αλλά – κυρίως – και στην καταγωγή της αγίας από τον πατριάρχη Ιουβενάλιο, η οποία τη συνδέει με την Ιερουσαλήμ. Από τον Συμβάτ μαθαίνουμε ότι οι Βαγρατίδες δεν ήταν μόνο εβραϊκής καταγωγής, αλλά προέρχονταν από τον ίδιο τον Δαυίδ. Η προσθήκη του Δαυίδ από τους Γεωργιανούς δεν είναι τυχαία, καθώς ο Δαυίδ είναι ο συνδετικός κρίκος, όχι μόνο με τους Αγίους Τόπους γενικότερα αλλά με το ίδιο το πρόσωπο του Ιησού Χριστού,<sup>273</sup> και, κατ' επέκταση, με τη Θεοτόκο.

Η ιδέα περί της καταγωγής των Βαγρατίδων από τη Θεοτόκο (sic) δεν είναι συνειρμός του γράφοντος, αλλά μια παγιωμένη αντίληψη ήδη από τον 9ο αιώνα. Σε περιγραφή των Ιβήρων από τον λόγιο αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Ζ΄ Πορφυρογέννητο, στο έργο του «Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ρωμανόν», μαθαίνουμε ότι:

---

<sup>268</sup> Οι Ἴβηρες την εποχή αυτή διοικούνταν από τον *eristavi* (*tavi*=κεφαλή, *eris*=του λαού), αντίστοιχου του βυζαντινού πρίγκηπα.

<sup>269</sup> Στον Γουργένη αναφέρεται ο ιστορικός Προκόπιος. Βλ. G. Wirth - J. Haury, *Procopii Caesariensis opera omnia*, τ.1, Λειψία 1962, 1.12 και τ.2, Λειψία 1963 2.28 και ο Πορφυρογέννητος, «Υπόθεσις τοῦ περὶ πρέσβευων τεύχους Ῥωμαίων πρὸς ἔθνικούς» (*De Legationibus*), C. de Boor, *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, τ.1.2, Βερολίνο 1903, 492.6.

<sup>270</sup> Βλ. S. Rapp Jr, «Sumbat Davit'is-dze and the Vocabulary of Political Authority in the Era of Georgian Unification», *Journal of the American Oriental Society*, 120/4 (2000) 572-3.

<sup>271</sup> S. Rapp Jr, *Imagining history at the crossroads: Persia, Byzantium, and the architects of the written Georgian past* [Διδακτορική Διατριβή], Ann Arbor 1997, 533

<sup>272</sup> Βλ. Rapp, «Sumbat Davit'is-dze» 573.

<sup>273</sup> *Ματθ.* 1:1–16 και *Λουκ.* 3:23–38



Ἰστέον, ὅτι ἑαυτοὺς σεμνύνοντες οἱ Ἰβηρες, ἤγουν οἱ τοῦ κουροπαλάτου,<sup>274</sup> λέγουσιν ἑαυτοὺς κατάγεσθαι ἀπὸ τῆς γυναικὸς Οὐρίου, τῆς παρὰ τοῦ Δαυίδ, τοῦ προφήτου καὶ βασιλέως μοιχευθείσης· ἐκ γὰρ τῶν ἐξ αὐτῆς τεχθέντων παίδων τῷ Δαυίδ ἑαυτοὺς λέγουσιν κατάγεσθαι καὶ συγγενεῖς εἶναι Δαυίδ, τοῦ προφήτου καὶ βασιλέως καὶ ὡς ἐκ τούτου καὶ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου διὰ τὸ ἐκ τοῦ σπέρματος Δαυίδ ταύτην κατάγεσθαι.<sup>275</sup>

Πρέπει να υπογραμμιστεῖ ὅτι οἱ ἀπαρχές του ιδεολογήματος περί εβραϊκῆς καταγωγῆς ἀνάγονται στην πραγματικότητα στους Ἀρμένιους, οἱ ὁποῖοι, ὅμως, δὲν ἀναφέρονταν ποτέ στον Δαυίδ.<sup>276</sup> Αὐτὸ εἶναι ἐνδεχομένως ἐνδεικτικὸ τοῦ ὅτι οἱ Γεωργιανοί, μετὰ τὸ δογματικὸ καὶ ἐκκλησιαστικὸ σχίσμα με τοὺς Ἀρμένιους τὸ 607, δὲν αὐτονομούνται ἄμεσα πολιτισμικά. Ἀντιθέτως, παρὰ τὴν προσπάθειά τους νὰ προσεγγίσουν ὅσο τὸ δυνατόν περισσότερο τὸ Βυζάντιο πολιτικά, δὲν καταφεύγουν σὲ κάποια ἀφήγηση βυζαντινῆς προέλευσης, ἀλλὰ διασκευάζουν τὴν ἀρμενικὴ ἀφήγηση περί εβραϊκῆς καταγωγῆς, καὶ τὴν παραλλάσσουν ὥστε ἡ σχέση με τὴν Παλαιὰ Διαθήκη νὰ ἐπεκταθεῖ ἄμεσα σὲ μιὰ σχέση με τὴν Καινὴ Διαθήκη, καὶ κυρίως τὸν Ἰησοῦ καὶ τὴ Θεοτόκο, ἀλλὰ καὶ ἔμμεσα με τὴν Παλαιστίνη καὶ εἰδικά τὴν Ἱερουσαλήμ.<sup>277</sup> Ἐκεῖ, λίγες δεκαετίες μετὰ τὴν ἰδρυση τῆς μονῆς Ἰβήρων στον Ἄθω, ἰδρύεται καὶ ἡ μονὴ τοῦ Σταυροῦ ἀπὸ τὸν Πρόχορο τοῦ Σαβσέτι ὑπὸ τὴν πατρονία τοῦ βασιλιά Μπαγράτ Δ΄.<sup>278</sup>

Ὁ Προφυρογέννητος, ἀν καὶ ἀναφέρεται στὴν καταγωγή τῶν Ἰβήρων ἀπὸ τὸν Δαυίδ, δὲν ἀναφέρεται στὸ ὅτι κατάγονται ἀπὸ τὸν Ἰησοῦ ἀλλὰ ἀπὸ τὴ Θεοτόκο. Ἀσφαλῶς, ἕνας τέτοιος ἰσχυρισμὸς ἐνδεχομένως νὰ δημιουργοῦσε προβλήματα δογματικοῦ χαρακτήρα. Ἔα πρέπει, ὠστόσο, νὰ ἀναζητήσουμε τὴν ἀναφορὰ Θεοτόκο στὴ σημαντικὴ θέση τῆς

<sup>274</sup> Στὴν ἐποχὴ τοῦ Πορφυρογέννητου κουροπαλάτης ἦταν ὁ Adarnase, πατέρας τοῦ Δαυίδ Γ΄.

<sup>275</sup> G. Moravcsik, *Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae 1], Ουάσιγκτον 1967, 45, σ.204.

<sup>276</sup> Βλ. Movses Xorenac'i, *History of the Armenians*, (μτφ. R.W. Thomson), Cambridge MA 1978.

<sup>277</sup> Βλ. κυρίως Rapp, *Imagining history* 522-534 ὅπου καὶ ἀναλυτικὴ μελέτη τῶν πηγῶν γιὰ τὸ ιδεολογικὸ ἀφήγημα τῆς σχέσης Γεωργιανῶν καὶ Εβραίων.

<sup>278</sup> Ἡ μονὴ τοῦ Σταυροῦ στὴν Ἱερουσαλήμ εἶναι (καὶ αὐτὴ) φορέας πολλῶν ἀντιστοιχῶν ἀφηγήσεων. Σύμφωνα με μιὰ ἐπίσης παλιὰ παράδοση, ἔχει ἰδρυθεῖ στὸ σημεῖο ὅπου ἦταν θαμμένη ἡ κεφαλὴ τοῦ Ἀδάμ καὶ ὅτι ἐκεῖ ἔκτισε τὸ μοναστήρι ὁ βασιλιάς Μιριάν, ὁ ἐκχριστιανισθεὶς ἀπὸ τὸν ἅγιο Νίνο, τὸν 4ο αἰῶνα, σὲ γῆ που δωρίσθηκε στοὺς Γεωργιανούς ἀπὸ τὸν Μεγάλου Κωνσταντῖνο. Βλ. σχετικὰ C. Lerner, *The Wellspring of Georgian Historiography: The Early Medieval Historical Chronicle the Conversion of K'art'li and the Life of St. Nino*, Λονδίνο 2004, 35-7.

λατρείας της στην Κωνσταντινούπολη, ιδιαίτερα μετά την – επίσημη – λήξη της Εικονομαχίας το 842. Τον 10ο αιώνα, όταν οι σχέσεις των Γεωργιανών με τους Βυζαντινούς κορυφώνονται μετά τη συμμετοχή του Τορνίκιου και του Δαυίδ στην προστασία του αυτοκράτορα Βασιλείου, η πρωτεύουσα του κράτους έχει ήδη μια μακρά παράδοση αφιέρωσης στη Θεοτόκο. Τόσο η σημασία του Ακαθίστου Ύμνου στη λειτουργική ζωή, όσο και μεταγενέστερες μαρτυρίες περί της εικόνας της Οδηγήτριας και τις διηγήσεις περί εικόνων και ναών της Θεοτόκου στην πόλη, δείχνουν μια εκτεταμένη λατρεία της που ξεπερνούσε τα όρια της Κωνσταντινούπολης.<sup>279</sup>

Οι Γεωργιανοί του 11ου αιώνα είναι περισσότερο από ποτέ κοντά στα κέντρα εξουσίας της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας και υπέρμαχοι της Ορθοδοξίας, η οποία τους παραχωρεί και μια απολύτως διακριτή ταυτότητα έναντι των μη-Ορθοδόξων Αρμενίων, με συνέπεια η λατρεία της Θεοτόκου να λάβει κεντρική θέση στην πολιτική ιδεολογία των Βαγρατίδων. Εργάζονται συστηματικά για την πολιτική τους αυτονόμηση, και εμφανίζονται να υιοθετούν ιδεολογικά πρότυπα των Βυζαντινών, κρίνοντας από τους τίτλους που έπαιρναν οι Βαγρατίδες ηγεμόνες.<sup>280</sup> Οι βασιλικοί γάμοι ήταν ένα άλλο στοιχείο της σχέσης των Βαγρατίδων με την Κωνσταντινούπολη. Χαρακτηριστικός είναι ο γάμος της κόρης του Bagrat Δ΄ Μάρθας ή Μαρίας, γνωστής και ως Αλανής, με τον αυτοκράτορα Μιχαήλ Ζ΄ και μετέπειτα με τον Νικηφόρο Γ΄ Βοτανειάτη. Η προσπάθεια της Μαρίας να καταστήσει τον υιό της Κωνσταντίνο διάδοχο του Νικηφόρου και αυτοκράτορα απέτυχε, όμως, και μαζί η προσπάθεια αυτή των Βαγρατίδων να αποκτήσουν δικό τους αυτοκράτορα.<sup>281</sup>

Νωρίτερα, μετά την υποστήριξη του Βασιλείου από τον Δαυίδ απέναντι στον Βάρδα Σκληρό, η κίνηση του Γεωργιανού ηγεμόνα να συνταχθεί με τον Σκληρό το 987 κατά του

---

<sup>279</sup> Περί της λατρείας της Θεοτόκου στην Κωνσταντινούπολη βλ. κυρίως M. Bacci, *The legacy of the Hodegetria: Holy icons and legends between East and West*, στο: M. Vassilaki (επιμ.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2005, 329· C. Angelidi – T. Papamastorakis, *The Veneration of the Virgin Hodegetria and the Hodegon Monastery*, στο: M. Vassilaki (επιμ.), *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, Αθήνα-Μιλάνο 2000, 373–87 και C. Angelidi – T. Papamastorakis, *Picturing the spiritual protector: from Blachernitissa to Hodegetria*, στο: M. Vassilaki (επιμ.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2005, 209-223.

<sup>280</sup> Εκτός από τον τίτλο του κουροπαλάτη, ο Μπαγράτ Δ΄ (1027–1072) έφερε τον τίτλο του *νοβελίσιμου και σεβαστού*, ενώ ο Γεώργιος Β΄ (1072–1089) τον τίτλο *πανυπερσέβαστος και βασιλεύς*. Βλ. S. Rapp Jr, *Georgia before the Mongols*, Λήμμα στο: *Oxford Research Encyclopedia, Asian History*, Οξφόρδη 2016, 17-18.

<sup>281</sup> Rapp, Ό.π. 18.

Βασιλείου ήταν μια κίνηση ρίσκου με πιθανά μεγάλα οφέλη για εκείνον και το βασίλειό του. Η σημασία, όμως, της Ιβηρίας για τα ανατολικά σύνορα της αυτοκρατορίας, επέτρεψε στο να αμβλυθούν οι επιπτώσεις από ένα αποτυχημένο ρίσκο. Όλα αυτά τα πολιτικά γεγονότα, όχι μόνο δεν άφησαν αμέτοχο το Άγιο Όρος, αλλά ο Άθως έγινε κέντρο των εξελίξεων τουλάχιστον ένα από τα κέντρα. Ο ρόλος του Τορνίκιου στα πολιτικο-στρατιωτικά γεγονότα της δεκαετίας 980-990 είναι κεντρικός, ενώ το πρόγραμμα μεταφράσεων και αντιγραφών ελληνικών κειμένων του Ευθυμίου στο ίδιο μοναστήρι είναι μοναδικό για τα γεωργιανά δεδομένα.<sup>282</sup> Η μονή Ιβήρων κατέστη περιφερειακό κέντρο των Γεωργιανών σε μια εποχή ανάπτυξης, δημιουργίας και πολιτικής χειραφέτησης για τον λαό αυτό. Ο Ευθύμιος ο Ίβηρας, εκ των κτητόρων της μονής, και από τους σημαντικότερους λόγιους των νέων γεωργιανών γραμμάτων, όχι μόνο γνώριζε τις γεωργιανές αφηγήσεις που ήταν μεστές ιδεολογικών μηνυμάτων, αλλά έπαιξε κείμενο ρόλο στη διάδοσή τους μέσω των πολλών χειρογράφων βιβλίων που εκείνος και το εργαστήριο της μονής στον Άθω παράγαγε. Ο Ευθύμιος, το 1030, αντέγραψε το παλαιότερο σωζόμενο σήμερα χειρόγραφο που σώζει τον βίο του αγίου Ιλαρίωνα του Ίβηρα, όπου η παράδοση περί της σχέσης της Γεωργίας με τη Θεοτόκο είναι σαφής: «το γένος αυτό (ενν. οι Ίβηρες) είναι χαρισμένο σε μένα από τον Υιό μου για την ακαταμάχητη ορθόδοξη πίστη του» δηλώνει με σαφήνεια ο άγιος.<sup>283</sup>

Οι καταβολές των βασικών αφηγηματικών στοιχείων της διήγησης της Θεοτόκου στα *Πάτρια* μπορούν να εντοπιστούν ήδη στους Ίβηρες του Άθω αμέσως μετά την ίδρυση της μονής Ιβήρων. Το κρίσιμο, ωστόσο, ερώτημα αφορά τον χρόνο ανάπτυξης του σώματος της αφήγησης. Σχηματοποιείται την περίοδο που εμφανίζονται τα πρώτα χειρόγραφα με το *corpus* των *Πατρίων*, δηλαδή τον 16ο αιώνα ή σε κάποια προηγούμενη εποχή; Θα ήταν δυνατό να αποτελούν απότοκο της έντονης δραστηριότητας των Γεωργιανών του τέλους του 10ου και του 11ου αιώνα; Για να απαντηθεί το κρίσιμο αυτό ερώτημα για την υπό μελέτη διήγηση, θα πρέπει πρώτα να δούμε συνοπτικά την παρουσία των Γεωργιανών στο Άγιο Όρος.

---

<sup>282</sup> Βλ. W. Boeder, «Die georgischen Mönche auf dem Berge Athos und die Geschichte der georgischen Schriftsprache», *Bedi Kartlisa* 41 (1983) 85-95.

<sup>283</sup> E. Tchkoïdze, Ένας Γεωργιανός προσκυνητής στον βυζαντινό κόσμο του 9ου αιώνα: ο Άγιος Ιλαρίων ο Γεωργιανός, Αθήνα 2011, 116 (περί του χειρογράφου σ. 47).

## 2.6. Οι Ίβηρες στον Άθω

Η παρουσία των Γεωργιανών στον Άθω ξεκινά ήδη από την ίδρυση της Λαύρας από τον Αθανάσιο το 963. Την περίοδο από τα τέλη του 10ου αιώνα και κατά τον 11ο αιώνα διαγράφεται μια τάση των Γεωργιανών να μετακινούνται αθρόα σχηματίζοντας δίκτυα που σχετίζονται τόσο με υπάρχοντα μοναστικά κέντρα όσο και με νέα τα οποία ιδρύουν. Εγκαταβιώνουν σε γνωστά για την εποχή μοναστικά κέντρα όπως ο Όλυμπος και ο Κυμινάς, και συγκροτούν αμιγείς μοναστικές κοινότητες κοντά στην Κωνσταντινούπολη, αλλά και δυτικά της, ολοένα και μακρύτερα από την περιοχή του Ταό-Κλαρτζέτι και του Καυκάσου. Σε αυτά, θα πρέπει να προστεθεί και η Ιερουσαλήμ, όπου τον 11ο αιώνα ιδρύουν τη μονή του Σταυρού, στο σημείο όπου κατά μια άλλη – όχι πολύ μεταγενέστερη – διήγηση ήταν θαμμένο το κρανίο του Αδάμ.<sup>284</sup> Στην Κωνσταντινούπολη φαίνεται ότι ίδρυσαν τη λεγόμενη μονή Ρωμάνα, ενώ τον 11ο αιώνα ιδρύεται η μονή Πετριτζονιτίσσης (σημ. Βακονο) από τον Γρηγόριο Πακουριανό,<sup>285</sup> στην περιοχή της βορειοανατολικής Μακεδονίας, με σκοπό οι άνδρες που πολέμησαν μαζί του να τον ακολουθήσουν.<sup>286</sup>

Την εποχή εκείνη φαίνεται ότι οι Γεωργιανοί ακολουθούσαν κάποιο ρεύμα μετακινούμενων μοναχών που αναζητούσαν νέους τόπους ασκητικής εγκαταβίωσης. Αυτή η μετακίνηση εντάσσεται σε ένα γενικότερο κλίμα μοναστικής «πολιτισμικής αναζωγόνησης», όπως το περιγράφουν οι Α.Ρ. Kazhdan και Α. Wharton Epstein,<sup>287</sup> που εκδηλώθηκε μετά τον 9ο αιώνα και κατά τον 10ο αιώνα ως αντίδραση στην Εικονομαχία, κατά την οποία οι εικονομάχοι εναντιώθηκαν στον θεσμό του μοναχισμού. Οι λόγοι για τους οποίους οι Γεωργιανοί επέλεξαν να κινηθούν δυτικά, μακριά από την περιοχή του Καυκάσου, δεν είναι σαφείς, ωστόσο θα πρέπει να ιδωθούν στο πλαίσιο της σταδιακής ένταξης των Γεωργιανών αρχόντων στον κρατικό μηχανισμό της Βυζαντινής

---

<sup>284</sup> C. Lerner, *The Wellspring of Georgian Historiography: The Early Medieval Historical Chronicle the Conversion of K'art'li and the Life of St. Nino*, Λονδίνο 2004, 35-7.

<sup>285</sup> Βλ. το τυπικό της μονής Πετριτζονιτίσσης ή, όπως είναι γνωστό, «του Πακουριανού»: P. Gautier, «Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos», *Revue des études byzantines* 42 (1984) 5-145, και αγγλική μετάφραση R. Jordan, στο: J. Thomas – A. Constantinides-Hero (επιμ.), *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, τ.2, Ουάσιγκτον 2000, 507-563.

<sup>286</sup> Gautier, Ό.π. 33-35. Βλ. επίσης και M. Kaplan, "Why were monasteries founded?", στο: M. Mullett (επιμ.), *Founders and Refounders of Byzantine Monasteries*, Belfast 2007, 36-39.

<sup>287</sup> A.P. Kazhdan – A. Wharton Epstein, *Αλλαγές στον Βυζαντινό Πολιτισμό κατά τον 11ο και 12ο αιώνα*, Αθήνα 2004, 39.

Αυτοκρατορίας, καθώς και στην ιδεολογική προσέγγισή τους με το Βυζάντιο, καθώς απομακρύνονται από τους Αρμενίους, με τους οποίους μοιράζονταν κοινή χριστιανική πορεία από τον 4ο αιώνα μέχρι τον 7ο, όπως είδαμε νωρίτερα.

Ο Βίος Α΄ του οσίου Αθανασίου του Αθωνίτου, ο οποίος γράφεται σε σχετικά σύντομο διάστημα μετά τον θάνατό του, μας πληροφορεί ότι προσήλθαν στον Άθω άνθρωποι «έκ παντοδαπῶν ἔθνῶν, γλωσσῶν, γενῶν, πόλεων συντρεχόντων, οὐ τῶν ἔγγιστα μόνον καὶ προσοικούντων, ἀλλὰ καὶ τῶν πόρρω καὶ ἀποτάτω, ἀπὸ τε Ρώμης αὐτῆς, Ἰταλίας, Καλαβρίας, Ἀμάλφης, Ἰβηρίας, Ἀρμενίας καὶ τῶν ἔτι τούτων ἐνδοτέρω...».<sup>288</sup> Η Διονυσία Παπαχρυσάνθου, η οποία μελέτησε σχολαστικά τις απαρχές του Αγίου Όρους, θεωρώντας ότι το απόσπασμα στον Βίο του Αθανασίου ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, υποστηρίζει ότι η ἔλευση Γεωργιανῶν στον Άθω εντάσσεται στην ευρύτερη αυτή συγκέντρωση ασκητῶν ἀπὸ διάφορα μέρη.<sup>289</sup> Θα ήταν χρήσιμο, ωστόσο, να εξετάσουμε καλύτερα αυτές τις πληροφορίες.

Σε ὅ,τι αφορά την ἔλευση Αρμενίων, δεν γνωρίζουμε ἀπὸ τις πηγές περί κανενὸς ἄλλου μοναχοῦ πλὴν του Ιωσήφ του Αρμενίου, ενός αναχωρητῆ του 9ου αιώνα,<sup>290</sup> ο οποίος δεν σχετίζεται με τον Αθανάσιο, και για τον οποίο δεν γνωρίζουμε αν ήταν Ορθόδοξος ἢ αρμενικὸ ἰδίωμα. Ἐκτοτε, καμία ἄλλη αναφορά δεν εμφανίζεται στις πηγές για Αρμένιο μοναχό. Σε ὅ,τι, δε, αφορά μοναχοὺς ἀπὸ την Ἰταλία, πράγματι, εγκαθίστανται στον Άθω ἀπὸ την ἰταλικὴ χερσόνησο την εποχὴ που ζει ο Αθανάσιος.<sup>291</sup> Ἀνάμεσα στους υπογράφοντες του τυπικοῦ του Τζιμισκῆ το 972 δεν εμφανίζονται υπογραφές Λατίνων,<sup>292</sup> κάτι που δείχνει προς την κατεύθυνση ὅτι δεν εἶχε ἀκόμα ἰδρυθεῖ μοναστήρι ἀπὸ Ἰταλούς, ωστόσο δεν μπορούμε να αποκλείσουμε την πιθανότητα να εἶχαν ἔρθει ἤδη μοναχοὶ ἀπὸ την Ἰταλία.

---

<sup>288</sup> J. Noret (εκδ.), *Vitae Duae Antiquae Sancti Athanasii Athonitae*, Turnhout 1982, §158.

<sup>289</sup> Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός 227-228: Actes du Prôtaton* σ.83.

<sup>290</sup> Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός 108-109*.

<sup>291</sup> Γενικὰ περί της μονῆς των Αμαλφινῶν βλ. ενδεικτικὰ Μ. Merlini, *Founding a Latin Monastery on Mount Athos: The Challenge of Apothikon, Later Amalfion*, στο: *Afon i Slavjanskiy Mir - Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy 1000-letiyu prisutstviya russkikh na Svayatoy Gore Belgrad, 16–18 maya 2013 g.*, Άγιον Όρος 2014, 5-34· Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός 267-8* και Σμυρνάκης 419-20.

<sup>292</sup> *Actes du Prôtaton* 7, στ. 163-175.

Όπως έχει υποστηρίξει ο Agostino Pertusi, βασιζόμενος στον γεωργιανό Βίο των οσίων Ιωάννη και Ευθυμίου, γραμμένο τον 11ο αιώνα από τον Γεώργιο τον Ίβηρα, η ίδρυση της μονής των Αμαλφινών, της μοναδικής γνωστής σε μας μονής δυτικών μοναχών στον Άθω, οφείλεται σε κάποιον Λέοντα, αδελφό του δούκα του Μπενεβέντο.<sup>293</sup> Ο δε Βίος του Αθανασίου αναφέρει τους Αμαλφινούς όχι ως διαμένοντες στη Λαύρα, αλλά ερχόμενους από άλλο σημείο του Άθω, με αφορμή μια επίσκεψή τους στον άγιο στον οποίο φέρνουν ως δώρο γάρο.<sup>294</sup>

Έγγραφο του 984, με το οποίο ο Αθανάσιος δωρίζει στον Ιωάννη τον Ίβηρα, ηγούμενο της μονής του Κλήμεντος, μια εξκουσία για βάρκα, φέρει τις υπογραφές δύο λατίνων μοναχών με τα ονόματα Ioannes και Arsenios, και πρόκειται για την παλαιότερη αναφορά σε ιταλική παρουσία στον Άθω.<sup>295</sup> Ο Pertusi θεωρεί ότι οι υπογραφές των δύο λατίνων μοναχών σε έγγραφο της Λαύρας, σημαίνει ότι οι μοναχοί αυτοί εγκαταβίωσαν στο μοναστήρι εκείνο, και άρα θεωρεί ότι πρόκειται για terminus post quem της ίδρυσης της μονής των Αμαλφινών.<sup>296</sup> Ωστόσο, όπως πολύ σωστά, κατά την άποψή μας, παρατηρούν οι εκδότες του εγγράφου, οι δύο Λατίνοι υπογράφουν ως μάρτυρες και όχι ως μοναχοί της Λαύρας, σε αντίθεση με τους Λαυριώτες, οι οποίοι προσφέρουν τη συναίνεσή τους στη δωρεά.

Αυτό δείχνει προς την κατεύθυνση ότι οι Λατίνοι ανήκαν μάλλον σε άλλο μοναστήρι (των Αμαλφινών;) το οποίο θα είχε μόλις πρόσφατα ιδρυθεί, και τους οποίους κάλεσε ο Αθανάσιος να προσφέρουν μαρτυρία στη δωρεά, πιθανώς λόγω της καλής σχέσης που θα είχε μαζί τους.<sup>297</sup> Η αναφορά του Βίου Α΄ του Αθανασίου ότι την εποχή εκείνη κατέφθασαν στον Άθω ασκητές από διαφορετικά μέρη και διαφορετικές εθνότητες φαίνεται να ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, ωστόσο η απόδοση της

---

<sup>293</sup> A. Pertusi, *Monasteri I monaci Italiani all' Athos nell' alto Medioevo*, στο: O. Rousseau (επιμ.), *Le Millénaire du Mont Athos, 963-1963*, Chevetogne 1963, 217-251.

<sup>294</sup> «...ἤκόν ποτέ τινες τῶν τοῦ Ὁρους ἀμαλφηνῶν γερόντων γάρων αὐτῶ φέροντες δῶρον.» Noret, Ὁ.π. Α178.

<sup>295</sup> *Actes d' Iviron I*, 6 (οι υπογραφές στον στίχο 60).

<sup>296</sup> Pertusi, Ὁ.π. 221-2.

<sup>297</sup> *Actes d' Iviron I*, 6 σ.137. («Ego Ioh(anne)s monachus testis su(m)» και «Ego Arsenios [...] testis sum» σ. 60). Πρέπει να σημειωθεί ότι ο Lemerle το 1953 (P. Lemerle, "Les archives du monastère des Amalfitains du Mont Athos", *Επετηρίς της Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 23 (1953) 548-566), δεν κάνει καμία αναφορά στο έγγραφο αυτό, παρά το ότι είχε εκδοθεί το 1948 από τον Franz Dölger (F. Dölger, *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges. 115 Urkunden und 50 Urkundensiegel aus 10 Jahrhunderten*, Μόναχο 1948, αρ. 108).

δραστηριότητας αυτής στο πρόσωπο του Αθανασίου είναι μάλλον μια αγιολογική υπερβολή, αφού ο Άθως, όπως δείχνουν οι πηγές, ήταν ήδη γνωστό ασκητικό κέντρο πριν εγκαταβιώσει εκεί ο Αθανάσιος, και δεν τεκμαίρεται από τις πηγές ότι μοναχοί από άλλες εθνότητες πλην των Ρωμαίων και των Γεωργιανών εγκαταβίωσαν στη Λαύρα μαζί με τον Αθανάσιο.<sup>298</sup>

Κατά συνέπεια, τίθεται το ερώτημα γιατί συγκεντρώνεται η συγκεκριμένη εθνοτική ομάδα των Γεωργιανών γύρω από το πρόσωπο του Αθανασίου. Το κλειδί για να απαντηθεί βρίσκεται, ενδεχομένως, στο ίδιο το πρόσωπο του Αθανασίου του Αθωνίτου, όπως περιγράφεται στον Βίο του. Σύμφωνα με αυτόν, ο πατέρας του «ἐξ Ἀντιοχείας εἴλκε τῆς μεγάλης τὰς τοῦ γένους πηγὰς».<sup>299</sup> Το ενδιαφέρον της πληροφορίας αυτής είναι ότι στα χρόνια αμέσως μετά την ίδρυση της Λαύρας στον Άθω, ο Νικηφόρος Φωκάς, με τη βοήθεια του ανιψιού του Πέτρου Φωκά, πέτυχε να επανακτήσει για λογαριασμό του Βυζαντίου την Αντιόχεια από τον στρατό του Nasir Al Dawla της δυναστείας των Χαμδανιδών, την οποία πόλη κατάφεραν να κρατήσουν οι Βυζαντινοί για αρκετές δεκαετίες ακόμα. Ο Βίος του Αθανασίου του Αθωνίτου εκθειάζει τον πλούτο της Αντιόχειας, κάτι που συνάδει με τον κομβικό εμπορικό ρόλο που της προσέδωσαν οι Βυζαντινοί αμέσως μετά την κατάληψή της.

Παρά το ότι η Αντιόχεια παρέμενε στο επίκεντρο των πολιτικών εξελίξεων όσο ζούσε ο Αθανάσιος ο Αθωνίτης μέχρι και το πρώτο τέταρτο του 11ου αιώνα, όταν ο (συνονόματός του) μοναχός Αθανάσιος φέρεται να συγγράφει τον Βίο του, δεν έχουμε λόγο να θεωρήσουμε ότι η αναφορά της Αντιόχειας γίνεται για οποιονδήποτε άλλο λόγο πλην της πραγματικής καταγωγής του πατέρα του. Αν και η Αντιόχεια βρισκόταν υπό αραβική κατοχή την εποχή που γεννήθηκε ο Αθανάσιος, το γεγονός ότι αυτός γεννήθηκε στην Τραπεζούντα, και ότι ήταν αρχοντικής καταγωγής, δεν αποκλείει την πιθανότητα ο πατέρας του, ο οποίος απεβίωσε πριν τη γέννηση του Αθανασίου, ή κάποιος πρόγονος του πατέρα του να κατέφυγε στην Τραπεζούντα ακριβώς λόγω της κατοχής. Εξάλλου, η

---

<sup>298</sup> Χαρακτηριστική είναι η αναφορά του Ιωσήφ Γενεσίου ότι στην τελετή αποκατάστασης των εικόνων στην Κωνσταντινούπολη μετά τον θάνατο του αυτοκράτορα Θεοφίλου παρευρέθησαν, μεταξύ άλλων, και μοναχοί από τον Όλυμπο, τον Άθω, την Ίδα και τον Κυμινά· βλ. A. Lesmüller-Werner – I. Thurn (εκδ.), *Iosephi Genesii Regum Libri Quattuor*, [Corpus Fontium Historiae Byzantinae 14] Βερολίνο – Νέα Υόρκη 1978, 58 στ.22.

<sup>299</sup> Η φράση αυτή υπάρχει και στους δύο Βίους. Βλ. Noret, Ό.π., Α.5 και Β.2.2.

απόφαση του Αθανασίου να αφιερώσει το κάθισμα του Μυλοποτάμου στον άγιο Ευστάθιο, ο οποίος ήταν πατριάρχης Αντιοχείας, είναι πιθανό, αν και δεν αναφέρεται ρητά στο τυπικό της Λαύρας, να σχετίζεται και με την καταγωγή της οικογένειας του πατέρα του.<sup>300</sup>

Αυτό, ωστόσο, στο οποίο θα πρέπει να εστιάσουμε σχετικά με τους λόγους της συγκέντρωσης μεγάλης ομάδας Γεωργιανών στη Λαύρα είναι η καταγωγή της μητέρας του. Η πρώτη, και εκτενέστερη, παραλλαγή του Βίου του αναφέρει ότι «τῷ πατρώω γένει Κολχίς άντανίσχει τὸ μητρικόν, οὐδὲν ἤττον ἐπιφανεστάτη καὶ αὐτὴ τῆς προτέρας (δηλ. Αντιοχείας)»,<sup>301</sup> και ότι «ἡ δὲ μήτηρ οὐ πολὺν ἐπιβίωσασα χρόνον μετὰ τὸ τεκεῖν καὶ γαλακτοτροφῆσαι ἐπαπῆλθε καὶ αὐτὴ τῷ ἀνδρί». Συνεχίζει ο βιογράφος λέγοντας ότι «...ἀπορφνισθεὶς τρέφεται παρά τινι γυναικί τινος τῶν ἐπισήμων καὶ πρωτευόντων τῆς πόλεως Τραπεζοῦντος, ᾧ Κανίτης τὸ ἐπώνυμον, οἷα τῆς μητρὸς τοῦ παιδὸς καὶ πατρίδος αὐτῆ κοινωνούσης καὶ γένος».<sup>302</sup> Η μητέρα του, δηλαδή, η οποία καταγόταν από την Κολχίδα, απεβίωσε σύντομα μετά τη γέννηση του Αθανασίου, και τον μεγάλωσε μια ευγενής γυναίκα, σύζυγος κάποιου με το επώνυμο Κανίτης, η οποία ήταν συγγενής της μητέρας του και με ίδια καταγωγή, δηλαδή από την Κολχίδα.

Η Κολχίς του Βίου δεν είναι άλλη από τη Λαζική, την παραλιακή περιοχή που εκτείνεται από το σημερινό Σοχούμι μέχρι ανατολικά της Τραπεζούντας, και στην οποία κατοικούσαν κυρίως οι Λαζοί, λαός συγγενικός των Ιβήρων του Κάρτλι. Η περιοχή αυτή κατά τον 10ο αιώνα ανήκε στο λεγόμενο βασίλειο της Αβασγίας, στο οποίο κυβερνούσε η δυναστεία των Βαγρατίδων, μετά τη συνένωσή της με το Ταό-Κλαρτζέτι, και περιλάμβανε περίπου την περιοχή της σημερινής Δημοκρατίας της Γεωργίας μαζί με το Ταό-Κλαρτζέτι, δηλαδή την περιοχή της βορειοανατολικής σημερινής Τουρκίας. Μέχρι σήμερα, δεν έχει δοθεί η δέουσα σημασία στη λεπτομέρεια αυτή στη βιβλιογραφία περί του Αθανασίου του Αθωνίτου ή του πρώιμου Άθω.

Ο λόγος γι' αυτό ενδέχεται να αφορά το γεγονός ότι ο συγγραφέας του Βίου Α', ο μοναχός Αθανάσιος, ο οποίος φαίνεται να είναι Ρωμαίος και υποτακτικός του Αθανασίου,

---

<sup>300</sup> P. Meyer (εκδ.), *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Λειψία 1894 (φωτ. ανατ. 2005), 105.

<sup>301</sup> Noret, Ό.π. Α.5.

<sup>302</sup> Noret, Ό.π., Α.6.



δεν δίνει άλλη έμφαση στην καταγωγή της μητέρας του, αλλά και επειδή ο συγγραφέας του Βίου Β΄, ο οποίος είναι αρκετά μεταγενέστερος και βασίσθηκε στον Βίο Α΄, αναφέρει ότι η μητέρα του καταγόταν «έκ Κολχίδος τῆς έπαινετῆς καὶ θαυμαστῆς πόλεως», και δίνει άλλη εκδοχή για τη γυναίκα που τον μεγάλωσε, λέγοντας ότι «παρθένος οὔσα καὶ μοναχή, γνώριμος καὶ προσφιλῆς έτύγχανε τῆ μητρὶ τοῦ παιδός...».<sup>303</sup> Ο Βίος Β΄ αποσιωπά την πληροφορία ότι η γυναίκα που μεγάλωσε τον Αθανάσιο ήταν συγγενής της μητέρας του και αναφέρει την Κολχίδα συγκεκριμένα ως πόλη και όχι ως περιοχή.

Σε αυτό συνηγορούν και οι σχολιαστές του Βίου Β΄ A.M. Talbot και R. Greenfield, οι οποίοι θεωρούν ότι ο όρος «Κολχίς» μερικές φορές χρησιμοποιούνταν ως μετωνυμία της Τραπεζούντας.<sup>304</sup> Αυτό φαίνεται να συμβαίνει στον Βίο Β΄ αλλά όχι στον Βίο Α΄, όπου παρά τη σύγκριση με την Αντιόχεια, ο συγγραφέας αναφέρει παντού την Τραπεζούντα με το όνομά της, και όχι ως «Κολχίς» όταν σαφώς μιλά για την πόλη.<sup>305</sup> Επίσης, εκτός από τον Βίο Β΄ του Αθανασίου, οι σχολιαστές Talbot και Greenfield δεν αναφέρουν άλλες περιπτώσεις όπου χρησιμοποιείται τον 11ο αιώνα συγκεκριμένα ο όρος «Κολχίς» ως μετωνυμία της Τραπεζούντας, και, μετά από αναζήτησή μας, δεν κατέστη δυνατό να βρεθεί τέτοια πηγή. Αντιθέτως, ο Ιωάννης Ξιφιλίνος, συγγραφέας και αυτός του 11ου αιώνα, στο έργο του για τα θαύματα του αγίου Ευγενίου, αναφέρεται σε μια γυναίκα «ἥ πατρὶς ἡ Κολχίς, ὄμορος τῆ Τραπεζουντίων τυγάνουσα».<sup>306</sup> Επίσης, η Γεωγραφία του Κλαύδιου Πτολεμαίου, έργο με σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της περί γεωγραφίας αντίληψης κατά τη βυζαντινή περίοδο, αναφέρει ότι «ἡ Ἰβηρία περιορίζεται ἀπὸ μὲν ἄρκτων τῶ έκτεθειμένω τῆς Σαρματίας μέρει, ἀπὸ δὲ δύσεως Κολχίδι παρά τὴν εἰρημένην γραμμὴν, ἀπὸ δὲ μεσημβρίας μέρει τῆς Μεγάλης Ἀρμενίας τῶ ἀπὸ τοῦ πρὸς τῆ Κολχίδι ὀρίου μέχρι πέρατος,...».<sup>307</sup> Είναι, δηλαδή, σαφές ότι με τον όρο «Κολχίς» περιγράφει μια μεγάλη περιοχή, τη λεγόμενη και Λαζική, και όχι την πόλη της Τραπεζούντας.

---

<sup>303</sup> Noret, Ό.π., Β.2.2.

<sup>304</sup> «...its name was sometimes used, by metonymy, for the principal city Trebizond». A.M. Talbot – R. Greenfield (εκδ.-μτφ.), *Holy Men of Mount Athos*, Cambridge, MA – Λονδίνο 2016, 673.

<sup>305</sup> Λίγο παραπάνω αναφέρει ότι (Αθανάσιον) «...ἤνεγκε μὲν Τραπεζοῦς πόλις». Noret, Ό.π., Α.5.

<sup>306</sup> J.O. Rosenqvist, *The hagiographic Dossier of St. Eugenios of Trepizond in Codex Athous Dionysiou 154* [Studia Byzantina Uppsaliensia 5], Ουψάλα 1996, στ. 331.

<sup>307</sup> G. Grasshoff – A. Stükelberger, *Klaudios Ptolemaios Handbuch der Geographie*, τ.1, Βασιλεία 2006, 5.11.

Συγκεντρώνοντας όλες τις παραπάνω πληροφορίες, διαπιστώνουμε ότι ο Αθανάσιος, αν και απέκτησε ελληνική παιδεία σε αρχοντικό σπίτι Ρωμαίου της Τραπεζούντας, τον μεγάλωσε μια Γεωργιανή, συγγενής της μητέρας του, ενώ η καταγωγή του εκ μητρός ήταν από αρχοντική οικογένεια των Γεωργιανών, κάτι που θα πρέπει να τον έφερε, κατά τη διάρκεια της ζωής του, σε επαφή με άλλα μέλη αρχοντικών οικογενειών του Ταό-Κλαρτζέτι και της Γεωργίας. Αυτό θα εξηγούσε τον λόγο για τον οποίο τόσοι Γεωργιανοί συγκεντρώθηκαν γύρω του στη Λαύρα που ίδρυσε στον Άθω, παρά το γεγονός ότι οι πηγές, δηλαδή οι παραλλαγές του Βίου του και το τυπικό της Λαύρας, δεν αποκαλύπτουν κάποια εθνοτική συσχέτισή του με τους Γεωργιανούς.

## 2.7. Ο Άθως ως «κατοικία» της Θεοτόκου

Η παρουσία μεγάλου, για την εποχή και τα δεδομένα, αριθμού Γεωργιανών στον Άθω στα τέλη του 10ου αιώνα θα είχε σημαντικό αντίκτυπο στην εξέλιξη του αθωνικού μοναχισμού και του χαρακτήρα που αυτός έλαβε κατά τις πρώτες δεκαετίες μετά την ίδρυση της Λαύρας από τον Αθανάσιο. Σύμφωνα με την Tamara Grdzeldze, η οποία μελέτησε την παρουσία των Γεωργιανών στον Άθω κατά τον 11ο αιώνα και δημοσίευσε την αγγλική μετάφραση των Βίων των αγίων Ιωάννη και Ευθυμίου, και του Γεωργίου του Ίβηρα, η πρώτη αναφορά στον Άθω ως «Άγιον Όρος» εμφανίζεται στο βιβλιογραφικό σημείωμα γεωργιανού κώδικα του έτους 977 γραμμένο στη μονή Oshki από τον γραφέα Στέφανο.<sup>308</sup> Το χειρόγραφο περιέχει ένα κείμενο επονομαζόμενο «Παράδεισος», καθώς και έναν αριθμό από βιβλιογραφικά και κτητορικά σημειώματα τα οποία αναφέρονται στον Τορνίκη και την οικογένειά του. Συγκεκριμένα, η Grdzeldze αναφέρεται σε ένα κτητορικό σημείωμα το οποίο παραδίδει ότι ο Ιωάννης Τορνίκης παρήγγειλε το χειρόγραφο, ενώ σε άλλο σημείωμα αναφέρεται ότι ο κώδικας προορίζεται για να σταλεί στο «άγιον όρος Άθω».<sup>309</sup>

Η παρατήρηση αυτή της Grdzeldze είναι σημαντική, και πράγματι, κατά τα φαινόμενα, είναι η παλαιότερη αναφορά του Άθω ως «Άγιον Όρος». Ωστόσο, πιο

---

<sup>308</sup> T. Grdzeldze, *Georgian Monks on Mount Athos – Two Eleventh-century Lives of the Hegoumenoi of Iviron*, Λονδίνο 2009, 27-29.

<sup>309</sup> Grdzeldze, Ό.π. 28.

σημαντική, ενδεχομένως, είναι η επωνομασία «άγιον όρος» στα χειρόγραφα χωρίς το όνομα του Άθω, την οποία βρίσκουμε σε γεωργιανό χειρόγραφο της μονής Ιβήρων υπ' αριθμ. 5, που χρονολογείται στο 983, όπου αναφέρεται ότι γράφηκε «στη χώρα της Ελλάδος»,<sup>310</sup> στην έρημο του Αγίου Όρους, κατά τη βασιλεία των Βασιλείου και Κωνσταντίνου, κατά την πατριαρχία του Νικόλαου Χρυσοβέργη, το έτος από κτίσεως κόσμου 6596». <sup>311</sup> Άλλα, ωστόσο, γεωργιανά χειρόγραφα της ίδιας περιόδου, οι κώδικες Ιβήρων γεωργ. 4 και 10,<sup>312</sup> μιλούν για «το άγιον όρος του Άθω». Αν και ενέχουν, ασφαλώς, ενδιαφέρον, δεν αρκεί από μόνοι τους οι κώδικες αυτοί να μας οδηγήσουν σε ασφαλή συμπεράσματα. Μόνη αυτή η παρατήρηση δεν έχει ιδιαίτερη αξία, επειδή την περίοδο εκείνη αποδίδεται γενικότερα σε μοναστικά κέντρα όπου εγκαταβιώνουν ασκητές το προσωνύμιο του «αγίου όρους».<sup>313</sup> Η ονομασία ενός τόπου ως «άγιον όρος» αφορά κυρίως τον πνευματικό αγώνα των ασκητών που εγκαταβιώνουν σε μια «έρημο», δηλαδή έναν τόπο συνήθως αφιλόξενο, κατάλληλο για αγώνα ασκήσεως. Αυτό μας πληροφορεί και ο Δημήτριος Χωματινός τον 13ο αιώνα, ο οποίος, απευθυνόμενος στον άγιο Σάββα τον Σέρβο, τον αναφέρει ως «...τόν παρά τήν θάλασσαν Άθων, τὸ Άγιον Όρος, διὰ τοὺς ἐν αὐτῷ υἱοὺς ἀσκητὰς Άγιον Όρος καὶ ὄντα καὶ λεγόμενον...».<sup>314</sup> Η καταγωγή αυτού του όρου θα πρέπει να αναζητηθεί αρχικά στην αντίληψη περί της ιερότητας της Ιερουσαλήμ, και συγκεκριμένα του όρος Σιών, το οποίο στην Καινή Διαθήκη αναφέρεται και ως «άγιον όρος».<sup>315</sup> Σε αυτό συνηγορεί και ο Ωριγένης, ο οποίος αναφέρει ότι «...ὄρος ἅγιον τὴν Ἱερουσαλήμ φησιν...».<sup>316</sup>

---

<sup>310</sup> Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε ότι το «στη χώρα της Ελλάδος» είναι μετάφραση της γεωργιανής φράσης *sa-brdzeni*, της οποίας η κυριολεκτική σημασία είναι «η χώρα των σοφών», ονομασία που χρησιμοποιούνταν και χρησιμοποιείται από τους Γεωργιανούς για τους αρχαίους Έλληνες, αλλά και για τους Βυζαντινούς και τη σημερινή Ελλάδα.

<sup>311</sup> Κώδ. Ιβήρων Γεωργ. 5 (Blake), φ. 324ν: «დაიწერა ეს ნაწილი ბიბლიის : უდაბნოს მთა ო დონას : ბიბლიის დასილის და კონსტანტინის : პატრიარქის ნიკოლაოს ბრუნველის : დასადაბნოსა ბიბლიის». R.P. Blake, "Catalogue des manuscrits Géorgiens de la Bibliotheque de la laure d' Iviron au Mont Athos", *Revue de l'Orient Chretien* 28 (1931-32) 313-4.

<sup>312</sup> Βλ. Blake, Ό.π., 4, σ.312 και 10, σ.344 αντίστοιχα.

<sup>313</sup> Βλ. και το γεωργιανό χειρόγραφο Blake, Ό.π., 21 όπου αναφέρεται ότι «γράφηκε στο Άγιον Όρος του Ολύμπου», δηλαδή τον Όλυμπο της Βιθυνίας.

<sup>314</sup> G. Prinzing, *Demetrios Chomatenos - Πονήματα διάφορα* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae 38], Βερολίνο 2002, 86.2.

<sup>315</sup> Για παράδειγμα *Α Πε* 18.

<sup>316</sup> J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)* (MPG) 12, Paris: Migne, 12,1208.

Επιστρέφοντας, ωστόσο, στα δύο προαναφερόμενα γεωργιανά χειρόγραφα, τα Ιβήρων γεωργ. 4 και 10, παρατηρούμε στα κωδικογραφικά τους σημειώματα κάτι άλλο, ενδεχομένως πιο σημαντικό ακόμα. Τα δύο χειρόγραφα, εκ των οποίων το υπ' αριθμ. 10 είναι αυτόγραφο του Ευθύμιου του Ίβηρα, αναφέρουν ότι γράφηκαν «στο άγιον όρος του Άθω, την κατοικία της Αγίας Μητέρας του Θεού».<sup>317</sup> Και στα δύο χειρόγραφα χρησιμοποιείται η ίδια έκφραση, στην οποία πρέπει να προσέξουμε το εξής: δεν αναφέρει «στη μονή της Αγίας Μητέρας του Θεού», το οποίο θα εννοούσε, προφανώς, τη μονή Ιβήρων, όπως ήταν κοινός τρόπος αναφοράς σε ένα μοναστήρι, δηλαδή με την αφιέρωση του Καθολικού του. Ο Ευθύμιος ο Ίβηρας αναφέρεται, αντιθέτως, σε όλον τον Άθω ως κατοικία της Θεοτόκου, και αυτή είναι και η παλαιότερη αναφορά στην ιδιαίτερη σχέση του Άθω με τη Θεοτόκο, αφού σε ελληνικά χειρόγραφα της εποχής δεν συναντούμε αντίστοιχες προσωνυμίες του Άθω την περίοδο εκείνη. Το γεγονός, μάλιστα, ότι αναφέρεται σε όλον τον Άθω και όχι στο μοναστήρι φαίνεται και από το γεγονός ότι στον κώδικα Ιβήρων γεωργ. 32 που αντιγράφεται το 981, ο κολοφώνας αναφέρει ότι γράφηκε «στον Άθω, την κατοικία της Αγίας Μητέρας του Θεού, στη μονή του Αγίου Ιωάννη του Ευαγγελιστού»,<sup>318</sup> κάτι που πιθανότατα δείχνει ότι αυτή η αφήγηση προηγείται χρονικά και της ίδρυσης της μονής Ιβήρων. Η χρονολογία αυτή είναι πολύ κοντά και στη χρονολόγηση που δίνει η Διονυσία Παπαχρυσάνθου για τον βίο του Πέτρου του Αθωνίτη, μεταξύ 972 και 980, όπου η Θεοτόκος δηλώνει ότι τον Άθω «εις κληρον έμον αίτησαμένη εΐληφα παρά τοῦ έμοῦ Υίοῦ καὶ Θεοῦ».<sup>319</sup>

Οι πηγές για τον προαθανασιακό Άθω είναι σχετικά λίγες. Κάποιες αναφορές σε μονές και πρόσωπα σε έγγραφα μας δίνουν μόνο μια ιδέα για τον αριθμό και, ενδεχομένως, το μέγεθος των μοναστηριών που υπήρχαν σκορπισμένα στη χερσόνησο πριν την ίδρυση της Λαύρας του Αθανασίου. Κατά συνέπεια, δεν έχουμε πληροφορίες αν

---

<sup>317</sup> Blake, Ό.π., 10, σ.344. Μετάφραση από τα γαλλικά του «sur la sainte montagne de l' Athos, la residence de las Sainte Mère de Dieu».

<sup>318</sup> Κώδ. Ιβήρων Γεωργ. 32 (Blake), φ. 315r «დაიწერა მთას წა ათონას სუფთლას წისა ღონს მბოძელისას - მბსტრისა წონს იოვანე მბრძელისას». Βλ. R.P. Blake, "Catalogue des manuscrits Georgiens de la Bibliotheque de la laure d' Iviron au Mont Athos", Revue de l'Orient Chretien 29 (1933-34) 155. Ως «μονή του Αγίου Ιωάννη του Ευαγγελιστού» εννοεί το κελλίο του Αγίου Ιωάννου του Ευαγγελιστού που ίδρυσε ο όσιος Αθανάσιος για τη διαμονή των αγίων Ιωάννη και Ευθυμίου πριν ιδρύσουν τη μονή Ιβήρων. Βλ. Grdzeldze, Ό.π. 57.

<sup>319</sup> Βίος Πέτρου, 40 = Lake, 25.

η αντίληψη ότι ο Άθως γενικά θεωρείτο πριν από τον Αθανάσιο τόπος αφιερωμένος στη Θεοτόκο, παρά το γεγονός ότι η λατρεία της Θεοτόκου στον Άθω θα πρέπει να θεωρείται δεδομένη, δεδομένης της ιδιαίτερης λατρείας της στο μετα-εικονομαχικό Βυζάντιο. Η παλαιότερη μαρτυρία, ωστόσο, ότι ο Άθως είναι ολόκληρος αφιερωμένος στη Θεοτόκο, εμφανίζεται στους Γεωργιανούς που συγκεντρώνονται κοντά στη Λαύρα του Αθανασίου και στη συνέχεια στη μονή Ιβήρων, κρίνοντας από την ιδιαίτερη ιδεολογική σχέση τους με τη Θεοτόκο, στην οποία αναφερθήκαμε νωρίτερα, αλλά και από την πρώτη αναφορά αυτής της σχέσης σε γεωργιανά και όχι σε ελληνικά χειρόγραφα της εποχής, η οποία συμπίπτει τη συγγραφή του βίου του Πέτρου του Αθωνίτου, όπου αναφέρεται η σχέση αυτή της Θεοτόκου, που έχει έχει χρονολογηθεί μεταξύ 972 και 980.

### 3. Η ΔΙΗΓΗΣΗ ΤΗΣ ΜΟΝΗΣ ΒΑΤΟΠΕΔΙΟΥ

Η μονή Βατοπεδίου σήμερα είναι δεύτερη κατά την τάξη των μονών του Αγίου Όρους, και αποτελεί ένα από τα μεγαλύτερα μοναστικά συγκροτήματά του τόσο από άποψη κτηρίων όσο και αριθμού μοναχών. Η διήγηση σχετικά με την ίδρυση της μονής και τη θαυματουργή εικόνα της Θεοτόκου Βηματάρισσας,<sup>320</sup> όπως αναφέρεται στα *Πάτρια* η παλαιότερη σωζόμενη που αφορά τη μονή. Πρόκειται για τη θρυλούμενη ίδρυση της μονής τον 4ο αιώνα από τον αυτοκράτορα Θεοδόσιο και την εύρεση της εικόνας της Θεοτόκου σε πηγάδι. Αργότερα, στις αρχές του 17ου αιώνα, στο Προσκυνητάριον του Κομνηνού, στη διήγηση αυτή, η οποία παραλλάσσεται σε κάποιον βαθμό, όπως θα δούμε στη συνέχεια, προστίθεται και δεύτερη διήγηση για την «επανίδρυση» της μονής τον 9ο αιώνα από τους «νέους» κτήτορες, η οποία συνδέεται αφηγηματικά με αυτήν της «πρώτης» ίδρυσης, όπως τη βρίσκουμε στα *Πάτρια*.

Πριν, ωστόσο, εισέλθουμε στη συζήτηση περί των διηγήσεων, θα ήταν χρήσιμο να παρατεθεί μια σύντομη αποτύπωση της ιστορίας της μονής κατά τα πρώτα της χρόνια, όπως τεκμαίρεται από την έρευνα των πηγών, ώστε να φανεί καλύτερα το αφηγηματικό πλαίσιο της διήγησης, η απόσταση μεταξύ των διηγήσεων και της ιστορικής έρευνας, και οι τόποι, τα πρόσωπα και τα γεγονότα που αναλύονται.

#### 3.1. Οι ιστορικές πραγματικότητες της μονής Βατοπεδίου

Από τη μέχρι σήμερα έρευνα των αρχειακών, φιλολογικών/αγιολογικών και αρχαιολογικών πηγών γνωρίζουμε ότι η μονή ιδρύθηκε στο τελευταίο τέταρτο του 10ου αιώνα, αν και δεν σώζονται πηγές που να αποκαλύπτουν το ακριβές έτος. Στο ονομαζόμενο *Τυπικόν του Τζιμισκή* του 972 δεν αναφέρεται πουθενά η μονή, τουλάχιστον όχι με την επωνομασία *Βατοπεδίου*.<sup>321</sup> Για πρώτη φορά, ωστόσο, αναφέρεται σε έγγραφο

---

<sup>320</sup> Το σημερινό προσωνύμιο της εικόνας *Βηματάρισσα* δεν φαίνεται να απαντά πριν το πρώτο μισό του 18ου αιώνα, μέχρι τον οποίο ήταν γνωστή ως Θεοτόκος *Βατοπεδινή*. Για το θέμα αυτό έχει γίνει έρευνα η οποία θα παρουσιαστεί στη συνέχεια.

<sup>321</sup> *Actes du Prôtaton*, 7.

του Πρώτου του Αγίου Όρους Θωμά το 985, όπου και η υπογραφή του ηγουμένου, κατά πάσα πιθανότητα και κτήτορα, Νικολάου. Η υπογραφή εμφανίζεται στις τελευταίες θέσεις με τις υπογραφές, κάτι που αποκαλύπτει τη χαμηλή ιεραρχική θέση της μονής ανάμεσα στις άλλες μονές του Όρους.<sup>322</sup> Τα έγγραφα αυτά παρέχουν δύο ασφαλή termini για να τοποθετηθεί η ίδρυση της μονής ανάμεσα στο 972 και το 985.

Κατά τα πρώτα χρόνια μετά την ίδρυση της μονής καταγράφεται μια έντονη κατασκευαστική δραστηριότητα.<sup>323</sup> Ανεγείρεται το κυρίως τμήμα του Καθολικού,<sup>324</sup> και χτίζονται βοηθητικά κτήρια, δίνοντας σχεδόν εξ αρχής το ευρύτερο περίγραμμα του μεγάλου οικοδομικού συγκροτήματος της μονής όπως το γνωρίζουμε σήμερα.<sup>325</sup> Πρόκειται για μια δραστηριότητα, σε σύντομο, μάλιστα, διάστημα, η οποία απαιτούσε σημαντικά ποσά για τη χρηματοδότησή της. Η άγνοιά μας για τις συνθήκες ίδρυσης και τον κτήτορα ή τους κήτορες της μονής αφήνει μόνο τη δυνατότητα να υποθέσουμε ότι η μονή διέθετε ήδη κάποια έγγεια περιουσία, αν κρίνει κανείς από το γεγονός ότι μόλις το 998, η μονή διαμαρτύρεται για καταπατημένη έκταση γης που της ανήκει,<sup>326</sup> ενώ λίγα χρόνια αργότερα, το 1001, εμφανίζεται να αγοράζει και άλλα ακίνητα.<sup>327</sup>

Πρώτος ηγούμενος του Βατοπεδίου εμφανίζεται κάποιος Νικόλαος, ο οποίος διατηρεί τη θέση με βεβαιότητα μέχρι το 1012, έτος απόλυσης του τελευταίου σωζομένου πρωτότυπου εγγράφου με την υπογραφή του.<sup>328</sup> Δεν γνωρίζουμε τίποτε άλλο για αυτόν εκτός από το όνομά του. Παρέμεινε περίπου 30 χρόνια επικεφαλής του νέου μοναστηρίου, διάστημα κατά το οποίο ολοκληρώθηκαν σημαντικά οικοδομικά έργα, ενώ

---

<sup>322</sup> *Actes d'Iviron I*, 7, στ. 5 και 63. Η τήρηση ιεραρχίας ανάμεσα στις μονές ισχύει ήδη από την εποχή άφιξης του Αθανασίου του Αθωνίτου και την ίδρυση της Λούρας το 963, ενδεχομένως δε και νωρίτερα. Η απόδοση ιεραρχίας στις μονές ενός μοναστικού κέντρου δεν ήταν κάτι αποκλειστικά αγιορειτικό. Αντίστοιχη ιεραρχία σε αντίστοιχη εποχή έχουν και οι μονές του Λάτρου. Βλ. Ε. Ράγια, *Λάτρος – Ένα άγνωστο μοναστικό κέντρο στη δυτική Μικρά Ασία*, Θεσσαλονίκη 2008, 50.

<sup>323</sup> Βλ. S. Mamaloukos, *The buildings of Vatopedi and their patrons*, στο A. Bryer και M. Cunningham (επιμ.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism. Papers from the Twenty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1994*, Aldershot 1996, 113· Θ. Παζαράς, «Ο τάφος των κτητόρων στο Καθολικό της μονής Βατοπεδίου», *Βυζαντινά* 17 (1994), 407-411.

<sup>324</sup> Mamaloukos, ό.π., 115. Για το Καθολικό της μονής γενικότερα βλ. Σ. Μαμαλούκος, *Το Καθολικό της Μονής Βατοπαιδίου – Ιστορία και Αρχιτεκτονική*, [διδακτορική διατριβή], Αθήνα 2001.

<sup>325</sup> Mamaloukos, *The buildings of Vatopedi*, 119.

<sup>326</sup> *Actes de Vatopédi I*, 2.

<sup>327</sup> *Actes de Vatopédi I*, 3.

<sup>328</sup> *Actes de Kutlumus*, 1, στ. 38.

εδραιώθηκε και αυξήθηκε η έγγειος ιδιοκτησία της μονής. Το αμέσως επόμενο αρχαιακό τεκμήριο που έχουμε στη διάθεσή μας με αναφορά σε ηγούμενο του Βατοπεδίου είναι ένα έγγραφο του Πρώτου του Αγίου Όρους του 1016, και αναφέρεται ως ηγούμενος κάποιος Συμεών.<sup>329</sup> Η διαδοχή θα πρέπει να τοποθετηθεί ανάμεσα στα έτη απόλυσης των δύο αυτών εγγράφων, δηλαδή μεταξύ 1012 και 1016. Το μοναστήρι επί Συμεών αύξησε ακόμη περισσότερο την ιδιοκτησία του, παρά την απώλεια ορισμένων κτημάτων από κατασχέσεις.<sup>330</sup>

Τον Δεκέμβριο του 1020, ηγούμενος της μονής εμφανίζεται σε έγγραφο της Συνάξεως των Καρεών ο Αθανάσιος, ο οποίος, σύμφωνα με επιγραφή που βρέθηκε στον τάφο των τριών κτητόρων, είναι πνευματικό τέκνο του Νικολάου.<sup>331</sup> Η ηγουμενία του διήρκεσε σίγουρα μέχρι το 1045, έτος υπογραφής ενός πολύ σημαντικού κειμένου για τον Άθω, του ονομαζόμενου *Τυπικού του Κωνσταντίνου Θ' Μονομάχου*, που καθόριζε τα πλαίσια συμβίωσης των μονών και των μοναχών στον Άθω.<sup>332</sup> Το έγγραφο αυτό, πέρα από το να παρέχει πολλές άλλες πολύτιμες πληροφορίες, αποτυπώνει και την ιεραρχημένη σειρά των μονών του Άθω στα μέσα του 11ου αιώνα, στην οποία το Βατοπέδι καταλαμβάνει την τρίτη σειρά, ανεβασμένη κατά αρκετές θέσεις από εκείνη που είχε κατά την υπογραφή του παλαιότερου σωζόμενου εγγράφου όπου αναφέρεται, αυτό του 985.<sup>333</sup> Το άλμα αυτό στην ιεραρχία μεταξύ των μονών του Άθω αποτυπώνει έμμεσα και την αύξηση των μεγεθών της μονής σε τομείς όπως ο αριθμός των μοναχών της,<sup>334</sup> η

---

<sup>329</sup> *Actes de Xéropotamou*, 3, στ. 15-16 και 49-50. Στην υπόθεση ότι ο Συμεών ήταν ηγούμενος της μονής καταλήγουν οι εκδότες του πρώτου τόμου των εγγράφων του Βατοπεδίου, αφού δεν αναφέρεται με σαφήνεια στο έγγραφο. Βλ. *Actes de Vatopédi I*, σ. 10.

<sup>330</sup> *Actes de Vatopédi I*, 5.

<sup>331</sup> Βλ. Παζαράς, Ό.π., 412. Οι εκδότες των εγγράφων του Βατοπεδίου θεωρούν ότι ο Αθανάσιος υπήρξε κατά σάρκα υιός του Νικολάου (βλ. *Actes de Vatopédi I*, σ.10), ωστόσο, από την ανάγνωση της επιγραφής, απόγραφο της οποίας δημοσιεύει ο Θ. Παζαράς (ό.π. Σ. 430) δεν προκύπτει κάτι τέτοιο με βεβαιότητα.

<sup>332</sup> *Actes du Prôtaton*, 8.

<sup>333</sup> Σε έγγραφο του Πρώτου Αγίου Όρους Ιωάννη του 996, (βλ. *Actes de Lavra I*, 12 στ. 25), ο ηγούμενος του Βατοπεδίου υπογράφει στη δεύτερη θέση. Το έγγραφο αυτό, ωστόσο, είναι αντίγραφο του 13ου αιώνα, όπως πιθανολογούν οι εκδότες του, και δεν μπορούμε να γνωρίζουμε αν τηρεί πιστά τη θέση των υπογραφών στο πρωτότυπο, το οποίο έχει χαθεί. Τα ερωτηματικά για την πιστότητα του αντιγράφου – ή ακόμη και τη γνησιότητά του – εγείρονται και από το γεγονός ότι ως ηγούμενος του Βατοπεδίου εμφανίζεται να υπογράφει κάποιος Νικηφόρος, όταν από πρωτότυπα έγγραφα γνωρίζουμε ότι την περίοδο αυτή ηγούμενος είναι ο Νικόλαος.

<sup>334</sup> Η μονή Βατοπεδίου αναφέρεται στο κείμενο του τυπικού ως *πολυάνθρωπος*. Βλ. *Actes du Prôtaton*, 8, στ.97.



κατασκευαστική της δραστηριότητα, και η αύξηση των περιουσιακών της στοιχείων, αποτέλεσμα της ικανής διοίκησης κατά τα πρώτα αυτά χρόνια, και των επαρκών ταμειακών διαθεσίμων που φαίνεται να υπήρχαν διαρκώς από την ίδρυσή της και μετά. Κατά την περίοδο της ηγουμενίας του Αθανασίου, το Καθολικό του Βατοπεδίου επεκτάθηκε με δύο παρεκκλήσια, του αγίου Δημητρίου (βόρειο) και του αγίου Νικολάου (νότιο),<sup>335</sup> ενώ η μονή απέκτησε ένα σημαντικό *σολέμνιον*, ένα είδος αυτοκρατορικής χορηγίας, το οποίο μέχρι τον θάνατο του Αθανασίου έφτασε το ποσό των 80 νομισμάτων κατ'έτος.<sup>336</sup>

Από το 1066, η μονή, με ηγούμενο τον Θεοδόσιο, χρησιμοποιεί το προσωνύμιο *λαύρα*, που μέχρι τότε χρησιμοποιείτο μόνο από τη Λαύρα του Αγίου Αθανασίου (Μεγίστη Λαύρα) και τη μονή Ιβήρων.<sup>337</sup> Το χρυσόβουλλο του Νικηφόρου Βοτανειάτη τον Ιανουάριο του 1080 είναι το πρώτο σωζόμενο έγγραφο όπου καταγράφεται όλη η ακίνητη περιουσία της μονής εκτός Άθω,<sup>338</sup> η οποία, αν και μεγάλη, δεν ξεπερνά σε μέγεθος αυτήν της Μεγίστης Λαύρας ή της μονής Ιβήρων. Μόλις εννέα χρόνια αργότερα, τον Ιούλιο του 1089, σε έγγραφο του Πρώτου του Αγίου Όρους Παύλου αντιγράφεται απόσπασμα χρυσοβούλλου του Αλεξίου Α΄ Κομνηνού στο οποίο μεταξύ άλλων αναφέρεται ότι το Βατοπέδι αποτελεί μονή «...τῆς βασιλείας μου», δηλαδή βασιλική μονή.<sup>339</sup> Συνεπώς, σε διάστημα 100 ετών, η μονή Βατοπεδίου, με τις ασαφείς και σχετικά ταπεινές συνθήκες ίδρυσης σε σχέση με τη Μεγίστη Λαύρα, έχει αποκτήσει περιουσία συγκρίσιμη σχεδόν με αυτήν των δύο μεγαλύτερων μονών του Άθω, και έχει περιέλθει υπό επίσημη αυτοκρατορική προστασία.

---

<sup>335</sup> *Actes de Vatopédi I*, σ.12.

<sup>336</sup> Βλ. *Actes de Vatopédi I*, 11· Ν. Οικονομίδης, Βυζαντινό Βατοπαίδι: Μία μονή της υψηλής αριστοκρατίας στο: *Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου – Παράδοση, Ιστορία, Τέχνη*, τ.1, Άγιον Όρος 1996, 46-47. Περί του *σολεμνίου*, βλ. Ν. Οικονομίδης, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe – XIe s.)*, Αθήνα 1996, 179-186.

<sup>337</sup> *Actes de Vatopédi I*, 8, στ.5-6 και 9, στ. 2.

<sup>338</sup> *Actes de Vatopédi I*, σ.12.

<sup>339</sup> *Actes de Xénophon*, 1, στ.68.

### 3.2. Ο Μέγας Θεοδόσιος ως κτήτωρ της μονής

Όπως δείξαμε παραπάνω, όλες οι ιστορικές πηγές που έχουμε στη διάθεσή μας δείχνουν ότι η μονή Βατοπεδίου ιδρύθηκε στο δεύτερο μισό του 10ου αιώνα. Τα *Πάτρια*, ωστόσο, μας διηγούνται μια άλλη, αρκετά διαφορετική εκδοχή της ίδρυσης, η οποία, κατά την αφήγηση, χρονολογείται στον 4ο αιώνα, και αποδίδεται στον αυτοκράτορα Θεοδόσιο Α΄.

Σύμφωνα με την αφήγηση, ο Θεοδόσιος έχει κάποιον αδελφό με το όνομα Βάτος,<sup>340</sup> ο οποίος βρίσκεται στη Ρώμη, και στέλνει τον γιο του με μεγάλο πλοίο και συνοδεία στην Κωνσταντινούπολη να δει τον θείο του τον Θεοδόσιο στην Κωνσταντινούπολη. Στη διάρκεια του ταξιδιού μεγάλη τρικυμία ρίχνει το παιδί από το πλοίο, και ο *παῖς*, μετά από θερμές προσευχές και ικεσίες στην Θεοτόκο, βρέθηκε θαυματουργικά στη χερσόνησο του Άθω δίπλα στα ερείπια ενός ναού, ο οποίος, κατά τον αφηγητή, είχε ανεγερθεί από τον Μεγάλο Κωνσταντίνο και είχε καταστραφεί από τον Ιουλιανό. Η Θεοτόκος, ως δώρο για τη σωτηρία του, του ζητά να ξαναχτίσει τον ναό. Στο μεταξύ, η συνοδεία του παιδιού, η οποία συνέχισε το ταξίδι της, έφτασε στην Κωνσταντινούπολη χωρίς το παιδί, και ο Θεοδόσιος τους φυλάκισε θεωρώντας τους ως υπεύθυνους για τον χαμό του ανιψιού του. Το παιδί, ωστόσο, καταφθάνει μόνο του στην Κωνσταντινούπολη, εμφανίζεται ενώπιον του αυτοκράτορα, του εξιστορεί το συμβάν, και ο Θεοδόσιος ενημερώνει γραπτώς τον αδερφό του για τα γεγονότα.

Εκείνη την εποχή ο «Βάτος» θα έχτιζε στη Ρώμη έναν περίλαμπρο ναό αφιερωμένο στον άγιο Ιάκωβο τον Αδελφόθεο με πολυτελή υλικά μεταξύ των οποίων και «τέσσαρας κίονας γερανίους». Ως ευχαριστία για τη σωτηρία του γιου του, έστειλε τους κίονες στον Άθω για την ανέγερση του ναού. Καθώς καθάριζαν τον χώρο, συνεχίζει η διήγηση, βρήκαν ένα πηγάδι, και αφού τράβηξαν τα νερά, βρήκαν στον πυθμένα εικόνα της Θεοτόκου *φέρουσα έν άγκάλαις τὸ προαιώνιον βρέφος*, η οποία φαινόταν σαν καινούργια μαζί με ένα αναμμένο κερί. Αυτό θεωρήθηκε ως θαύμα, και αποφάσισαν να εδραιώσουν την αγία τράπεζα πάνω από το στόμιο του πηγαδιού και έκτισαν τον ναό στηριζόμενο στους

---

<sup>340</sup> Σε καμία σωζόμενη πηγή δεν απαντά αδερφός του Θεοδοσίου με τέτοιο όνομα.

τέσσερις κίονες από τη Ρώμη. Έχτισαν και τα τείχη της μονής και κελλιά για τους μοναχούς, και τη μονή *Βατοπαίδιον έπωνόμασαν, τουτέστι του Βάτου παιδί*.

Η διήγηση αυτή περί της μονής Βατοπεδίου είναι, εξ όσων γνωρίζουμε από τις σωζόμενες πηγές, η παλαιότερη μορφή της αφήγησης σχετικά με τη θρυλούμενη ίδρυσή της τον 4ο αιώνα. Σε αντίθεση με τη διήγηση περί της μονής Ιβήρων, δεν σώζεται άλλη παλαιότερη πάνω στην οποία να φαίνεται ότι στηρίχθηκε αυτή η αφήγηση. Η μορφή αυτή της αφήγησης ως κείμενο φαίνεται να απαντά μόνο στα *Πάτρια*, καθώς ο Ιωάννης Κομνηνός, στο *Προσκυνητάριον*, δίνει μια παρόμοια αφήγηση περί της ίδρυσης της μονής,<sup>341</sup> όπου, όμως, αντικαθίσταται ο «Βάτος» και στη θέση του ήρωα της διήγησης τοποθετείται ο *παῖς* Αρκάδιος, ο – πραγματικός – υιός του Θεοδοσίου, σε μικρή ηλικία.<sup>342</sup> Στο *Προσκυνητάριον* δεν αναφέρεται ρητά ότι την αλλαγή αυτή στην αφήγηση κάνει ο Κομνηνός. Θα πρέπει, ωστόσο, να το υποθέσουμε, αν λάβουμε υπόψιν ότι κατά τον 16ο αιώνα κυριαρχούσε η παραλλαγή των *Πατρίων*, κρίνοντας και από το γεγονός ότι ο Μάξιμος Γραικός αναφέρεται σε αυτήν την παραλλαγή στην επιστολή του προς τον Ρώσο ηγεμόνα Βασίλειο,<sup>343</sup> ενώ δεν απαντά η παραλλαγή του Κομνηνού σε άλλη πηγή πριν την έκδοση του *Προσκυνηταρίου*.

Με τον τρόπο αυτόν ο Κομνηνός διορθώνει την ιστορική ανακρίβεια της αναφοράς στον ανύπαρκτο Βάτο. Ως ιατρός και λόγιος με ευρεία μόρφωση, είναι βέβαιο ότι θα έδειξε δυσπιστία στη συγκεκριμένη λεπτομέρεια, χωρίς, ωστόσο, να απορρίπτει την παράδοση στο σύνολό της. Η αναφορά του Κομνηνού στον *παῖδα* Αρκάδιο δεν είναι ανεδαφική. Όταν ο Θεοδόσιος πεθαίνει το 395, αφήνει το ανατολικό μέρος του ρωμαϊκού κράτους στον Αρκάδιο, ο οποίος είναι 17 ετών, και το δυτικό στον Ονώριο, που είναι μόλις 10 ετών.<sup>344</sup> Ο ιστορικός Ζώσιμος αναφέρεται τόσο στον Αρκάδιο όσο και στον Ονώριο ως *παῖδες*, όταν ήδη ο Θεοδόσιος έχει μοιράσει, τυπικά, το κράτος, λόγω της μικρής τους

---

<sup>341</sup> Κομνηνός 42-55.

<sup>342</sup> Κομνηνός 42-43.

<sup>343</sup> N. Sinitsyna, «Poslaniye Maksima Greka Vasiliyu III ob ustroystve Afonskikh monastyrey (1518–1519)», *Vizantiyskiy Vremennik* 26 (1965) 131. Περί του Μαξίμου και της σχέσης του με τα *Πάτρια* βλ. κεφ. 1.3.2.β. της παρούσας μελέτης.

<sup>344</sup> C. Morrisson, *Ο Βυζαντινός Κόσμος. Τ.Α΄. Η Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία (330-641)*, (μτφ. Α. Καραστάθη), Αθήνα 2007, 91.

ηλικίας.<sup>345</sup> Δεν παραξενεύει, άρα, από ιστορική άποψη το γεγονός ότι ο Αρκάδιος εμφανίζεται ως *παῖς*. Ο Κομνηνός παρουσιάζει μια αφήγηση που ανταποκρίνεται στα ιστορικά γεγονότα, χωρίς, ωστόσο, να υπάρχει οιαδήποτε αναφορά στους ιστορικούς της εποχής σε ταξίδι του Αρκαδίου προς τον Ονώριο και ναυάγιο.<sup>346</sup>

Ο Κομνηνός χρησιμοποιεί την αφήγηση της εύρεσης της εικόνας στο πηγάδι τοποθετώντας το θαύμα σε άλλη εποχή, γεφυρώνοντας αφηγηματικά, με τον τρόπο αυτόν, τις δύο «περιόδους» της μονής, δηλαδή τη θρυλούμενη, της ίδρυσης από τον Θεοδόσιο Α΄, και την ιστορική, κατά τον 10ο αιώνα, παρά το ότι χρονικά τοποθετείται στον 9ο.<sup>347</sup> Ο Κομνηνός αναφέρει ότι το έτος 6370, δηλαδή το 861/862, έφθασαν στο Άγιο Όρος Σαρακηνοί από τη Συρία την εποχή που μαρτύρησαν οι Τεσσαράκοντα δύο μάρτυρες στο Αμόριο, και αφού λεηλάτησαν τη μονή, άλλους μοναχούς φόνευσαν και άλλους πήραν αιχμαλώτους. Ο βηματάρης της μονής,<sup>348</sup> βλέποντας τους Σαρακηνούς να πλησιάζουν, έριξε στο πηγάδι κάτω από την αγία τράπεζα τον Τίμιο Σταυρό και την εικόνα της Θεοτόκου μαζί με μια λαμπάδα αναμμένη και το έκλεισε. Στη συνέχεια, οι Άραβες πήραν αιχμάλωτο τον βηματάρη και τον πούλησαν στην Κρήτη. Ελευθερώθηκε, όμως, στο τέλος της ζωής του σε βαθύ γήρας και επέστρεψε στο μοναστήρι. Εκεί, φέρεται να βρήκε νέα αδελφότητα, και ανέφερε το συμβάν στον ηγούμενο, τον Νικόλαο, και άνοιξαν το πηγάδι, όπου βρήκαν την εικόνα της Θεοτόκου σώα μαζί με τον σταυρό και τη λαμπάδα αναμμένη.

Ο Κομνηνός μας πληροφορεί ότι ο Νικόλαος ήταν ένας από τους τρεις άρχοντες, που μαζί με τον Αθανάσιο και τον Αντώνιο, κατέφθασαν στο Άγιο Όρος από την Αδριανούπολη με σκοπό να μονάσουν και να ιδρύσουν μοναστήρι, φέρνοντας ο καθένας από 3000 φλωρία.<sup>349</sup> Ο άγιος Αθανάσιος, στον οποίο απευθύνθηκαν, τους υπέδειξε, σύμφωνα με το *Προσκυνητάριον*, τη μονή Βατοπεδίου, η οποία τους ικανοποίησε και

---

<sup>345</sup> F. Paschoud (εκδ.), *Zosime. Histoire nouvelle*, τ.3, Παρίσι 1986, 4.59.1 «Τῶν δὲ πραγμάτων ὧδε τῷ βασιλεῖ Θεοδοσίῳ προχωρησάντων, ἐπιδημήσας τῇ Ῥώμῃ τὸν υἱὸν Ὀνώριον ἀναδείκνυσι βασιλέα, Στελίχωνα στρατηγόν τε ἀποφήνας ἅμα τῶν αὐτόθι ταγμάτων καὶ ἐπίτροπον καταλιπὼν τῷ παιδί.» και 5.31.3 «ὃ τε γὰρ Στελίχων εἰς τὴν ἑῴαν ἐβούλετο διαβῆναι καὶ τὰ κατὰ τὸν Ἀρκαδίου παῖδα Θεοδόσιον διαθεῖναι, νέον ὄντα καὶ κηδεμονίας δεόμενον, ὃ τε βασιλεὺς Ὀνώριος αὐτὸς στέλλεσθαι τὴν ὁδὸν ταύτην διενεοῖτο, καὶ ὅσα πρὸς ἀσφάλειαν τῆς τοῦ νέου βασιλείας οἰκονομήσαι.»

<sup>346</sup> Κυρίως στον Ζώσιμο και τον Προκόπιο.

<sup>347</sup> Κομνηνός 42-47, όπου και ολόκληρη η αφήγηση που ακολουθεί.

<sup>348</sup> Βηματάρης είναι ο μοναχός με διακόνημα τη φροντίδα του ιερού βήματος του ναού.

<sup>349</sup> Κομνηνός 46.

εγκαταστάθηκαν εκεί. Τα λείψανα των τριών κτητόρων, μας ενημερώνει ο Κομνηνός, βρίσκονται στον εσωνάρθηκα του Καθολικού και σε ανάμνηση του θαύματος της εικόνας τελείται παράκληση στη Θεοτόκο κάθε Δευτέρα και κάθε Τρίτη γίνεται λειτουργία. Η διήγηση ολοκληρώνεται με την πληροφορία ότι και ο κτήτωρ της μονής Χιλανδαρίου Σάββας μαζί με τον πατέρα του Συμεών έκτισαν έξι παρεκκλήσια στο μοναστήρι, χαρίζοντας παράλληλα σε αυτό και την περιοχή του Προσφορίου μαζί με το Καλό Κάστρο και την Κομίτισσα. Τέλος, μαθαίνουμε ότι το μοναστήρι «έκαλλώπισαν» οι αυτοκράτορες Μανουήλ Κομνηνός και Ανδρόνικος Παλαιολόγος, «καθώς φαίνεται από τὰ χρυσόβουλλα ὅπου ἔδωσαν εἰς αὐτό».<sup>350</sup>

Σχολιάζοντας τη διήγηση της μονής Βατοπεδίου, η Διονυσία Παπαχρυσάνθου, στο συνθετικό έργο της για την ιστορία του Αγίου Όρους μέχρι τον 16ο αιώνα, γράφει με βεβαιότητα ότι η παράδοση που αποδίδει την ίδρυση του Βατοπεδίου στον αυτοκράτορα Θεοδόσιο Α΄ δεν εκφράζει παρά τον ευσεβή πόθο να συνδεθεί το μοναστήρι με έναν αυτοκρατορικό κτήτορα.<sup>351</sup> Η Παπαχρυσάνθου, ωστόσο, έγραψε τη φράση αυτή αρκετά χρόνια πριν η σκαπάνη των αρχαιολόγων φέρει στο φως τα θεμέλια παλαιοχριστιανικής βασιλικής ακριβώς κάτω από το Καθολικό στην αυγή του 21ου αιώνα. Το εύρημα αυτό δεν έχει μέχρι σήμερα δημοσιευθεί ώστε να αποτυπωθεί η άποψη των αρχαιολόγων, και εύλογα θα μπορούσε κανείς να το εκλάβει ως επιβεβαίωση της παράδοσης.<sup>352</sup> Το γεγονός αυτό θέτει σαφώς το ερώτημα για το αν θα ήταν δυνατό να υπάρχει μοναστήρι από τον 4ο αιώνα στη θέση όπου βρίσκεται η μονή.

Σύμφωνα με τη μέχρι τώρα έρευνα, στον χώρο όπου σήμερα υπάρχει η μονή Βατοπεδίου βρισκόταν στην ύστερη αρχαιότητα πόλη, η οποία λιθολογήθηκε για να κτιστεί το μοναστήρι.<sup>353</sup> Ο Ηρόδοτος αναφέρει πέντε πόλεις που υπήρχαν στη χερσόνησο του Άθω.<sup>354</sup> Δεν είναι απίθανο, λοιπόν, ο ναός που προϋπήρχε να ανήκε στην πόλη, η

---

<sup>350</sup> Ό.π. 47.

<sup>351</sup> Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός* 235.

<sup>352</sup> Τα ευρήματα από την ανασκαφή κάτω από το Καθολικό της μονής Βατοπεδίου ανακοινώθηκαν στο συνέδριο του Αρχαιολογικού Έργου Μακεδονίας Θράκης το 2002 με τον τίτλο «Παλαιοχριστιανικός ναός υπό το Καθολικό της Μονής Βατοπεδίου» από τους Ι. Παπάγγελο και Α.Κ. Πλατανιώτη, ωστόσο δεν έχει δημοσιευθεί κάτι αναλυτικό μέχρι σήμερα.

<sup>353</sup> Ι. Παπάγγελος – Σ. Παλιομπής, «Προχριστιανικές αρχαιότητες στον Άθω», *Αρχαιολογικό Έργο Μακεδονίας Θράκης* 16 (2002), 394.

<sup>354</sup> C. Hude (εκδ.), *Herodoti Historiae*, τ.2, Οξφόρδη 1913 (ανατ. 1991), Η.23, σ.154.

οποία κατά τα φαινόμενα παρήκμασε και έγινε τόπος φιλοξενίας ερημιτών, αρχικά, και ανέγερσης μονής στη συνέχεια. Επίσης, δεν μπορούμε να αποκλείσουμε την περίπτωση να είχε ήδη κτιστεί κάποιο μικρό μοναστήρι στον χώρο του Βατοπεδίου, το οποίο οι κτήτορες έκτισαν πολύ μεγαλύτερο. Αν θεωρήσουμε ως πιθανό αυτό το ενδεχόμενο, αυτό δεν θα είχε κτιστεί νωρίτερα από τα τέλη του 9ου αιώνα, και σίγουρα όχι τον 4ο. Το μεγάλο μέγεθος της βασιλικής που βρισκόταν στο σημείο εκείνο, και η παλαιότητά της, αποκλείει, όμως, κάποια τέτοια πιθανότητα.

Όπως αναφέρθηκε νωρίτερα, η αφήγηση των *Πατρίων* παρουσιάζει τον Βάτο ως αδερφό του Θεοδοσίου να στέλνει τον – αγνώστου ονόματος – υιό του στην Κωνσταντινούπολη για να επισκεφθεί τον θείο του. Στο σημείο αυτό, ο προβληματισμός μας εντείνεται ακόμη περισσότερο από το γεγονός ότι σε καμία πηγή μέχρι τώρα δεν έχει αναφερθεί ποτέ κάποιος Βάτος που να έχει οποιαδήποτε σχέση με τον Θεοδόσιο, πόσο μάλλον να είναι αδερφός του. Επρόκειτο για μια φανταστική αναφορά με μοναδική πηγή έμπνευσης το όνομα της μονής ή θα μπορούσε να πηγάζει από κάπου αλλού;

Στον Ηρόδοτο<sup>355</sup> αναφέρεται η αφήγηση του Βάττου, ο οποίος παίρνει χρησμό από τον Απόλλωνα να ιδρύσει την Κυρήνη σε αντάλλαγμα για την ίαση προβλήματος τραυλισμού. Όπως και στην περίπτωση του Βάτου των *Πατρίων*, ο συνονόματος ηροδότειος ήρωας γίνεται οικιστής μετά από θεία απαίτηση ως αποτέλεσμα άνωθεν παρέμβασης σε ζήτημα υγείας. Ο αρχαίος Βάττος λαμβάνει εντολή από τον Απόλλωνα, ενώ ο Βάτος των *Πατρίων* από τη Θεοτόκο, για να κτίσει μονή στο ακρωτήριο όπου κατά τη διήγηση του Βατοπεδίου λατρευόταν ο Απόλλων.

Το αν ο ηροδότειος μύθος έχει δώσει στα *Πάτρια* το όνομα του μυθικού οικιστή είναι δύσκολο να το ισχυριστούμε, ωστόσο δεν μπορούμε να το αποκλείσουμε και με βεβαιότητα, λαμβάνοντας σοβαρά υπόψιν τον τρόπο με τον οποίο συνήθιζαν στον Μεσαίωνα να ενσωματώνουν τους αρχαίους ήρωες στον χριστιανικό κόσμο.<sup>356</sup> Η

---

<sup>355</sup> C. Hude (εκδ.), *Herodoti Historiae*, τ.1, Οξφόρδη 1927 (ανατ.1990), Δ.150-160.

<sup>356</sup> Ο τρόπος ενσωμάτωσης αρχαίων ηρώων και λαών στον βυζαντινό - χριστιανικό κόσμο απασχόλησε από πολύ νωρίς τους μελετητές. Ήδη από το 1875, ο Κων. Σάθας είχε επισημάνει τις προσπάθειες αυτές (βλ. Κ. Sathas, *La tradition hellénique et la légende de Phidias, de Praxitèle et de la fille d' Hippocrate au moyen age*, Le Puy 1875). Βλ. και S. Efthymiadis, *Le "premier classicisme byzantin": mythes grecs et reminiscences païennes chez Photius, Léon VI le Sage et Aréthas de Césarée*, στο: C. Gastgeber – C. Messis – D.I. Mureşan – F. Ronconi (επιμ.), *Pour l'amour de Byzance. Hommage à Paolo Odorico*, Φραγκφούρτη 2013, 99-114.

αφήγηση του Ηροδότου δε φαίνεται να έχει άμεση σχέση με την παράδοση περί της ιδρύσεως του Βατοπεδίου, ωστόσο, δε θα πρέπει να αποκλείσουμε το γεγονός η αφήγηση των *Πατρίων* να εμπνεύστηκε στοιχεία του μύθου, και, ασφαλώς, το όνομα του ήρωα το οποίο ταίριαζε στην περίπτωση του Βατοπεδίου, καθώς ο Ηρόδοτος είναι δημοφιλές ανάγνωσμα κατά τον Μεσαίωνα, και ο μύθος της ίδρυσης της Κυρήνης είναι από τους πιο γνωστούς στο ηροδότειο έργο.<sup>357</sup>

Εκτός, όμως, από τη χρήση της ηροδότειας αφήγησης, η παρουσία του ίδιου του Θεοδοσίου στα *Πάτρια* μεταφέρει έναν ιδιαίτερο συμβολισμό, και αφορά κυρίως τους λόγους για τους οποίους έγινε γνωστός και ως *Μέγας* από την Εκκλησία. Το 380, με έδικοτο που υπογράφει στη Θεσσαλονίκη, γνωστό ως *cunctos populos*,<sup>358</sup> ο Θεοδόσιος αναγνωρίζει τον Χριστιανισμό ως το μοναδικό επίσημο θρήσκευμα της αυτοκρατορίας, ενώ το 381, εκδίδει το περίφημο έδικοτο *Περί αποστατών* (*De apostatis*)<sup>359</sup> με το οποίο θέτει αυστηρούς περιορισμούς στη λατρεία των Εθνικών, οι οποίοι γίνονται ακόμα πιο αυστηροί με νέους νόμους το 391.<sup>360</sup> Τέλος, ιδιαίτερα σημαντική για την υστεροφημία του υπήρξε η σύγκληση της Β΄ Οικουμενικής Συνόδου στην Κωνσταντινούπολη το 381, όπου μεταξύ άλλων καταδικάστηκαν οριστικά αιρέσεις όπως ο Αρειανισμός, ο Μακεδονισμός, ο Απολλιναρισμός κ.ά., οι οποίες δημιουργούσαν σημαντικά – δογματικά, αλλά κυρίως πολιτικά – προβλήματα στον ανατολικό χώρο της αυτοκρατορίας.<sup>361</sup> Η εδραίωση της ρωμαϊκής θρησκευτικής ορθοδοξίας και ο οριστικός χωρισμός του κράτους σε ανατολικό και δυτικό λίγο πριν τον θάνατό του, έγιναν οι ουσιαστικοί λόγοι για τους οποίους αποδόθηκε στο πρόσωπό του ένας ιδιαίτερος συμβολισμός, που αφορούσε τη μάχη τόσο κατά της ειδωλολατρίας όσο και κατά των αιρέσεων.

---

<sup>357</sup> Βλ. Σούδα, «Βάπτος», Α. Adler (έκδ.), *Suidae Lexicon*, τ.2, Λειψία 1931.

<sup>358</sup> Τ. Mommsen – Ε. Meyer (εκδ.), *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, Βερολίνο 1905, 16.1.

<sup>359</sup> Ό.π. 16.7.

<sup>360</sup> Ό.π. 16.10.

<sup>361</sup> Γενικότερα περί του ρόλου του Θεοδοσίου στη διαμόρφωση των δογματικών και εκκλησιαστικών καταστάσεων στην εποχή του βλ. Ενδεικτικά Η. Leppin, *Theodosius der Große. Auf dem Weg zum christlichen Imperium, Reihe Gestalten der Antike*, Darmstadt 2003· Ν. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, Λονδίνο 1961· W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Großen*, Μόναχο 1953.

Στο σημείο αυτό, είναι απαραίτητο να λάβουμε υπόψιν και την αναφορά στον Κωνσταντίνο Α΄ που γίνεται στα *Πάτρια*. Ο συμβολικός χαρακτήρας των δύο αυτοκρατόρων Κωνσταντίνου και Θεοδοσίου δεν περιορίζεται μόνο στην αυτόνομη και ξεχωριστή παρουσία τους, αλλά ορισμένες φορές, και κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις, εμφανίζεται συνδυαστικά. Στα *Πάτρια* Κωνσταντινουπόλεως ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η σύνδεση του ναού του Αγίου Μωκίου στην Κωνσταντινούπολη τόσο με τον Κωνσταντίνο όσο και με τον Θεοδόσιο.<sup>362</sup> Στην αρχή ήδη του κειμένου, αναφέρεται ότι ο ναός του αγίου Μωκίου, που βρισκόταν έξω από τα τείχη της Κωνσταντινούπολης, κτίζεται αρχικά από τον Κωνσταντίνο, γκρεμίζεται λίγο αργότερα,<sup>363</sup> και ξανακτίζεται από τον Θεοδόσιο για να δοθεί ως τόπος λατρείας των οπαδών του Αρείου, οι οποίοι εκδιώχθηκαν από τον Θεοδόσιο εκτός των τειχών της Κωνσταντινούπολης. Αναφέρεται, επίσης, στον Φόρο και σε μία σειρά μικρότερων σταυρών που σχηματίζουν έναν μεγαλύτερο, πάνω από το σημείο όπου βρίσκονται – κατά το κείμενο – οι σταυροί των ληστών που σταυρώθηκαν με τον Χριστό. Οι σταυροί αυτοί φέρονται να τοποθετήθηκαν από τον Κωνσταντίνο και να «ασφαλίστηκαν» από τον Θεοδόσιο.<sup>364</sup> Παρακάτω, σε χωριστό κεφάλαιο, οι δύο αυτοκράτορες συσχετίζονται άμεσα με την καταδίκη του Αρειανισμού, με τον μεν Κωνσταντίνο να καταδικάζει τον Άρειο στην Α΄ Οικουμενική Σύνοδο, και τον δε Θεοδόσιο να εκδιώκει τους οπαδούς του εκτός των τειχών της πρωτεύουσας.<sup>365</sup>

Οι αυτοκράτορες Κωνσταντίνος και Θεοδόσιος εμφανίζονται και ως οι πρώτοι κτήτορες του ναού της Αγίας Σοφίας στην Κωνσταντινούπολη στη διήγηση περί της ανέγερσής του στα *Πάτρια* Κωνσταντινουπόλεως.<sup>366</sup> Και στις δύο περιπτώσεις των *Πατριών* Κωνσταντινουπόλεως, οι δύο αυτοκράτορες σχετίζονται άμεσα με τον διωγμό των αιρετικών. Ο Κωνσταντίνος φέρεται να ανήγειρε πρώτος τον ναό της Αγίας Σοφίας ως βασιλική, τη στέγη της οποίας έκαψαν αργότερα οι Αρειανοί, για να την αποκαταστήσει

---

<sup>362</sup> Av. Cameron - J. Herrin (εκδ.), *Constantinople in the early eighth century: The Parastaseis syntomoi chronikai*, Leiden 1984, 56.

<sup>363</sup> Δεν αναφέρεται ο τρόπος με τον οποίο γκρεμίζεται.

<sup>364</sup> Cameron-Herrin, *Ο.π.*, 84 (κ.23) όπου και γράφεται ότι *έν τῷ Φόρῳ κάτωθεν τῆς μεγάλης στήλης υπάρχουσι σταυροὶ εἰς πλῆθος, τὸ σημεῖο τοῦ σταυροῦ τοῦ μεγάλου φέροντες [...]* Καὶ πολλὰ ἕτερα εἰς πλῆθος σημειοφορικὰ ὑποκάτω τοῦ Φόρου υπάρχουσι, <τεθέντα> παρὰ Κωνσταντίνου τοῦ μεγάλου καὶ παρὰ Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου ἀσφαλισθέντα...

<sup>365</sup> *Ο.π.*, 104-106 (κ.39).

<sup>366</sup> T. Preger (εκδ.), *Scriptores originum constantinopolitarum*, τ.1, Λειψία 1901, 74-75. Βλ. και A. Berger (μτφ.), *Accounts of Medieval Constantinople – The Patria*, Cambridge, MA – Λονδίνο 2013, 230-232.



και πάλι ο Θεοδόσιος, ο οποίος προστάξας [...] Ρουφῖνον τὸν μάγιστρον αὐτοῦ [...] ἐστέγασεν διὰ κυλινδρικῶν καμαρῶν.<sup>367</sup>

Η σύνδεση των δύο αυτοκρατόρων με την ανέγερση ναών στα κείμενα των *Πατρίων* Κωνσταντινουπόλεως μας τοποθετεί ενδεχομένως μπροστά στη χρήση ενός γενικότερου μοτίβου το οποίο θέλει τον Κωνσταντίνο να ανεγείρει κάποιον – συνήθως ξακουστό – ναό, αυτός να γκρεμίζεται στη συνέχεια, και να ξαναχτίζεται από τον Θεοδόσιο καλύτερος από πριν. Πρόκειται για ένα μοτίβο το οποίο πέρα από τον συμβολισμό του, δεν φαίνεται να στηρίζεται σε άλλες ιστορικές πηγές. Η σχέση των δύο αυτοκρατόρων με τις απαρχές της Αγίας Σοφίας στην Κωνσταντινούπολη είναι τόσο πραγματική όσο και η σχέση τους με τις απαρχές της μονής Βατοπεδίου. Στα βυζαντινά *Πάτρια* πρόκειται για ένα από τα τρία αφηγηματικά μοτίβα της ίδρυσης της Αγίας Σοφίας,<sup>368</sup> σύμφωνα με το οποίο η τύχη του ναού συνδέεται πάντοτε με τους αιρετικούς οπαδούς του Άρειου. Ασφαλώς, στην περίπτωση της μονής Βατοπεδίου, οι οπαδοί του Άρειου αντικαθίστανται από τον αυτοκράτορα Ιουλιανό τον «Παραβάτη», η αναφορά στον οποίο μπορεί να αποδοθεί στην προσπάθεια να στραφεί η καταδίκη προς την ειδωλολατρία, με το οποίο ταιριάζει και η λεπτομέρεια από την επίσκεψη της Θεοτόκου στον Άθω, όπου αναφέρεται ότι η χερσόνησος ήταν κατείδωλος, και λατρευόταν σε αυτόν ο Απόλλων.<sup>369</sup>

Και οι κίονες που κατά τη διήγηση του Βατοπεδίου έστειλε για την ανέγερση του ναού ο φερόμενος ως αδερφός του Θεοδοσίου Βάτος από την Ιταλία, σε συνδυασμό με την αψιδωτή στέγη της Αγίας Σοφίας στην αντίστοιχη διήγηση, αποτελούν κατά τα φαινόμενα μέρος ενός ημιανεξάρτητου μοτίβου, που είναι γνωστό και στη Δύση. Σύμφωνα με τις δυτικές αφηγήσεις, το παρεκκλήσιο στο παλάτι του Καρλομάγνου έχει χτιστεί με κολώνες και αψίδες από την Ιταλία.<sup>370</sup> Το αφηγηματικό αυτό μοτίβο θα πρέπει να ιδωθεί σε ένα πλαίσιο καθαγιασμού της *translatio imperii* από τη Ρώμη στη νέα

---

<sup>367</sup> *Ό.π.*, 75. Με τον όρο *καμάρες* εννοούνται αψιδωτές δοκοί της στέγης και όχι μαρμάρινες κολώνες (*rotundis marmoribus*) όπως τις μεταφράζει ο Άγγλος Ralph Niger στη λατινική μετάφραση της διήγησης (βλ. *Ό.π.*, XVII και 75).

<sup>368</sup> G. Dagron, *Constantinople Imaginaire, Études sur le recueil des 'Patria'*, Παρίσι 1984, 211.

<sup>369</sup> Λάμπρος, *Πάτρια* 124.

<sup>370</sup> Για την εμφάνιση του μοτίβου αυτού στη Δύση βλ. W. Kemp, *Visual Narratives, Memory, and the Medieval Esprit du System*, στο: S. Kuchler - W. Melion (εκδ.) *Images of Memory: On remembering and representation*, Νέα Υόρκη 1991, 88.

πρωτεύουσα, είτε αυτή είναι η Κωνσταντινούπολη είτε το Ακυίσγρανο.<sup>371</sup> Δεν θα πρέπει, ωστόσο, να αποκλειστεί το ενδεχόμενο οι τέσσερις κίνες του Καθολικού του Βατοπεδίου να προέρχονταν όντως από την Ιταλία, δεδομένου ότι ο πορφυρίτης, από τον οποίο είναι κατασκευασμένοι, είναι ένα ηφαιστειακό πέτρωμα το οποίο υπήρχε (και υπάρχει) σε αφθονία γύρω από την Αίτνα.<sup>372</sup>

### 3.3. Η εικόνα της Θεοτόκου Βατοπεδινής

Κεντρικό σημείο αναφοράς της διήγησης της μονής Βατοπεδίου στα *Πάτρια* είναι η εικόνα της Θεοτόκου. Σήμερα η μονή διαθέτει έναν αριθμό από εικόνες οι οποίες έχουν ταυτισθεί με διάφορα θαύματα σε διάφορες εποχές.<sup>373</sup> Η εικόνα, ωστόσο, στην οποία αναφέρεται η αφήγηση είναι η εφέστια κτητορική εικόνα του μοναστηριού, η οποία σήμερα αποκαλείται *Βηματάρισσα* προς τιμήν του θαύματος της απόκρυψής της από τον βηματάρη και της ανεύρεσής της στο πηγάδι, όπως το περιγράφει ο Κομνηνός στο *Προσκυνητάριον*. Στη διήγηση των *Πατρίων* η εικόνα αναφέρεται ως ευρεθείσα κατά την εδραίωση του Καθολικού την εποχή του Θεοδοσίου μετά το θαύμα με τον *παίδα* του *Βάτου*. Στο *Προσκυνητάριον* του Κομνηνού το θαύμα τοποθετείται στον 9ο αιώνα, και κρύβεται από τους Άραβες και τη βρίσκουν οι νέοι κτήτορες.

Η χρονολόγηση της ίδιας της εικόνας που υπάρχει σήμερα στη μονή είναι δύσκολη, καθώς η ζωγραφισμένη επιφάνειά της δεν είναι πλέον ορατή λόγω φθοράς. Η δε ζωγραφική στα πρόσωπα των μορφών έχει καταστραφεί εντελώς, και ό,τι διακρίνεται είναι επιζωγραφίσεις σε υφασμάτινο μουσαμά, που έχει χρονολογηθεί γύρω στο έτος

---

<sup>371</sup> Ενδεικτικά γύρω από την αντίληψη της *translatio imperii* στη Δύση βλ. J. Le Goff, *Ο Πολιτισμός της Μεσαιωνικής Δύσης*, (μτφ. Ρ. Μπενβενίστε), Θεσσαλονίκη 1991, 239-243. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η προσπάθεια του Όθωνος του Φράιζικ να «νομιμοποιήσει» την Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία γράφοντας ότι η «υπέρτατη ισχύς» πέρασε από τη *Ρώμη στους Έλληνες, από τους Έλληνες στους Φράγκους, από τους Φράγκους στους Λογγομβάρδους και από τους Λογγομβάρδους στους Γερμανούς* (ό.π., 239) νομιμοποιώντας εμμέσως και την «υπέρτατη ισχύ» της Κωνσταντινούπολης ως Νέας Ρώμης, κάτι που αμφισβητήθηκε σθεναρά αργότερα στη Δύση.

<sup>372</sup> J.C. Tanguy, «Tholeiitic basalt magmatism of Mount Etna and its relations with the alkaline series», *Contributions to Mineralogy and Petrology* 66 (1978) 51–67.

<sup>373</sup> Για τις θαυματουργές εικόνες της μονής Βατοπεδίου, βλ. Γ. Μαντζαρίδης και Ε. Τσιγαρίδας, *Οι Θαυματουργές Εικόνες στο Περιβόλι της Παναγίας*, Άγιον Όρος 2013.

1900 από τον Ε. Τσιγαρίδα.<sup>374</sup> Ο Ουσπένσκυ είχε ήδη επισημάνει τον μουσαμά όταν εξέτασε από κοντά την εικόνα τον Σεπτέμβριο του 1859, θεωρώντας λανθασμένα ότι η εικόνα ήταν ο ίδιος ο μουσαμάς,<sup>375</sup> αλλά ενδέχεται ο μουσαμάς που εξέτασε ο Τσιγαρίδας να μην είναι ίδιος με τον μουσαμά που είδε ο Ουσπένσκυ. Παρά την όποια χρονολόγηση του μουσαμά, ωστόσο, η ζωγραφική της εικόνας δεν ήταν ορατή ήδη από τα μέσα του 19ου αιώνα, κάτι που επιβεβαιώνει και ο αρχιμανδρίτης Αντονίν Καπούστιν, ο οποίος επίσης επισκέφθηκε την ίδια περίπου εποχή το Βατοπέδι.<sup>376</sup>

Η παλαιότερη σωζόμενη μαρτυρία για την ύπαρξη της εικόνας της Θεοτόκου του Βατοπεδίου βρίσκεται στον Βίο των αγίων Συμεών και Σάββα, ο οποίος γράφηκε το 1243 από το μοναχό Δομετιανό,<sup>377</sup> και στον οποίο φέρεται ο άγιος Σάββας να προσκύνησε το 1192 την εικόνα της Θεοτόκου. Της ίδιας εποχής (τέλη 12ου) είναι και η παλαιότερη γνωστή σε μας επένδυση της εικόνας, τμήμα της οποίας σώζεται κάτω από τη μεταγενέστερη επένδυση, όπως αποκαλύφθηκε πρόσφατα.<sup>378</sup> Φέρει επιγραφή του τότε ηγούμενου της μονής Θεοστήρικτου, που αποτελεί και το πρώτο ασφαλές *terminus* για τη χρονολόγηση της εικόνας. Η παλαιότερη αυτή επένδυση κάλυπτε το φόντο της εικόνας με σμάλτο, καθιστώντας την εικόνα ιδιαίτερα πολύτιμη για την εποχή, κάτι χαρακτηριστικό για προσκυνηματικές εικόνες της μέσης Βυζαντινής εποχής,<sup>379</sup> ενώ το γεγονός ότι διατηρήθηκε η επένδυση του 12ου αιώνα κάτω από τη νεότερη είναι ένδειξη σημαντικής προσκυνηματικής αξίας.<sup>380</sup>

Τόσο η μαρτυρία του Δομετιανού στον Βίο του Αγίου Σάββα, όσο και τα χαρακτηριστικά της παλαιότερης επένδυσης είναι σοβαρή ένδειξη ότι η εικόνα θεωρείται θαυματουργή ήδη από τα τέλη του 12ου και αποτελεί αντικείμενο λατρείας. Το γεγονός αυτό καθιστά εξαιρετικά πιθανό η εικόνα να είναι παλαιότερη του τέλους του 12ου αιώνα,

---

<sup>374</sup> Ε.Ν. Τσιγαρίδας – Κ. Λοβέρδου-Τσιγαρίδα, *Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου – Βυζαντινές Εικόνες και Επενδύσεις*, Άγιον Όρος 2006, 414 υπ.183.

<sup>375</sup> Ρ. Uspenskiy, *Pervoye Puteshestviye v Afonskiye Monastiri I Skity - chast II: Otdeleniye Vtoroye 1846 god*, Μόσχα 1880, 37.

<sup>376</sup> Α. Kapustin, «Zametki Poklonnika Svjatoj Gory», *Trudi Kievskoi Duchovnoi Akademii* 3 (1861) 225.

<sup>377</sup> Β. Miljković, «La vie de Saint Sava de Serbie par Domentijan et les cultes des icônes Athonites thaumaturges de la Vierge», *Byzantion* 78 (2008) 306.

<sup>378</sup> Κ. Loverdou-Tsigarida, «Revêtement de l'icône de la Vierge Vimatarissa datant de l'époque des Paléologues, monastère de Vatoπέδι», *Zbornik Radova Vizantinoloskog Instituta* 44 (2007) 425.

<sup>379</sup> Ό.π. 425.

<sup>380</sup> Α. Grabar, *Les revêtements en or et en argent des icônes byzantines du moyen âge*, Βενετία 1975, 73.

και δε θα ήταν παράλογο να ισχυριστεί κανείς ότι μπορεί να ανάγεται και στα πρώτα χρόνια της ίδρυσης της μονής. Εξ άλλου, υπάρχει και η ανάλογη περίπτωση της Πορταΐτισσας η οποία επίσης χρονολογείται παλαιότερα από την πρώτη καταγεγραμμένη αναφορά σε αυτήν.<sup>381</sup> Μετά τον Βίο του Αγ. Σάββα, η εικόνα αναφέρεται ξανά σε έγγραφο του 1311 ως εικόνα «της Θεοτόκου Βατοπέδισσας» και «Μαρία Βατοπεδινή»,<sup>382</sup> και το 1369 ο Αλέξιος Μετοχίτης προσφέρει μια σημαντική δωρεά προς τη μονή καταδικάζοντας ενώπιον της εικόνας όποιον προσπαθήσει να αποτρέψει τη δωρεά του.<sup>383</sup> Η προσωνυμία της εικόνας από τον τόπο στον οποίο βρισκόταν ήταν η συνήθης πρακτική μέχρι τουλάχιστον τον 12ο αιώνα, όταν εμφανίζεται το φαινόμενο να παίρνουν άλλα προσωνύμια οι εικόνες.<sup>384</sup>

Η δεύτερη σωζόμενη επένδυση της εικόνας χρονολογείται στον 14ο αιώνα, και λειτουργεί περισσότερο ως συμπλήρωμα της προηγούμενης.<sup>385</sup> Η επένδυση αυτή σχετίζεται άμεσα με τη διήγηση περί των καταστροφών του Αγίου Όρους από τους «Λατινόφρονες» Μιχαήλ Η΄ και Ιωάννη Βέκκο, όπου αναφέρεται ότι μετά τα γεγονότα η εικόνα της Θεοτόκου *κατεκοσμήθη* από τον Σέρβο ηγεμόνα Στέφανο Δουσάν.<sup>386</sup> Στο αρχείο της μονής δεν σώζεται κάποιο σχετικό έγγραφο που να το πιστοποιεί, αλλά είναι πιθανό μετά τον Απρίλιο του 1348 ο Δουσάν να χρηματοδότησε όντως την κατασκευή νέας επένδυσης της εικόνας παράλληλα με την κατοχύρωση εδαφικών προνομίων υπέρ της μονής στην κοιλάδα του Στρυμόνα και τη Χαλκιδική.<sup>387</sup> Μάλιστα, η διήγηση περί των «Λατινόφρονων» αναφέρει ότι η εικόνα βρέθηκε στην Καλλίπολη μετά από την αφηγηθείσα ερήμωση της μονής από τον Μιχαήλ και τον Βέκκο, και ότι ο Στέφανος Δουσάν την διακόσμησε και την επέστρεψε στη μονή.<sup>388</sup>

---

<sup>381</sup> Π. Βοκοτόπουλος, Η εικόνα της Παναγίας Πορταΐτισσας της Ιεράς Μονής των Ιβήρων, στο: *Αγιον Όρος. Φύση - Ιστορία - Τέχνη*, τ.2, Θεσσαλονίκη 2001, 81-88.

<sup>382</sup> *Actes de Vatopédi I*, 43, στ.18.

<sup>383</sup> *Actes de Vatopédi II*, 130.

<sup>384</sup> Βλ. Α. Grabar, «L'Hodigitria et l'Eleousa», *Zbornik za Likovne Umetnosti* 10 (1974) 5.

<sup>385</sup> Τσιγαρίδας – Λοβέρδου-Τσιγαρίδα, *Ό.π.*, 294 και 415, σημ.194.

<sup>386</sup> J. Koder, «Patres athonenses a latinophilis occisi sub Michaelae VIII», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 18 (1969) 84.

<sup>387</sup> *Actes de Vatopedi II*, σ.6.

<sup>388</sup> Koder, *Ό.π.*, 84.

Το 1391, η μονή Βατοπεδίου αναφέρεται στο μνημονευθέν παραπάνω έγγραφο ως «...σεβασμία βασιλική μονή τῆς πανυπεράγνου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου τῆς Βατοπαιδινῆς», κάτι που δείχνει τη φήμη που είχε η εικόνα εκτός μοναστηριού.<sup>389</sup> Η αναφορά στη μονή με την προσωνομία εικόνας δεν ήταν κάτι ασύνηθες για μονές που είχαν στην κατοχή τους εικόνα με μεγάλη προσκυνηματική αξία. Παράδειγμα αντίστοιχων επικλήσεων έχουμε και για τη μονή Ιβήρων, η οποία τακτικά αποκαλείτο «μονή της Θεοτόκου Πορταϊτίσσης».<sup>390</sup> Στην ίδια περίπου εποχή, και συγκεκριμένα στο τελευταίο τέταρτο του 14ου αιώνα, χρονολογείται το παλαιότερο σωζόμενο αντίγραφο της εικόνας που επιγράφεται «Μ(ΗΤΗ)Ρ Θ(ΕΟ)Υ Η ΒΑΘΟΠΕΔΙΝΗ», η οποία έχει μελετηθεί και χρονολογηθεί με σχετική ασφάλεια.<sup>391</sup> Το αντίγραφο αυτό είναι τεκμήριο τόσο για τη λατρευτική αξία της πρωτότυπης εικόνας, όσο και για την προσωνομία της.

Σημαντικό τεκμήριο για τη μελέτη της ιστορίας της λατρείας της εικόνας είναι και ένα άλλο αντίγραφο της που απεικονίζει την εικόνα της Θεοτόκου Βατοπεδινῆς με τον βοεβόδα της Ουγγροβλαχίας Ioan Radul να στέκεται δίπλα της.<sup>392</sup> Η εικόνα αυτή χρονολογείται στο 1506, και βρίσκεται στην Μπίτολα της Βορείου Μακεδονίας. Είναι έργο της κρητικής σχολής και πιθανότατα του ζωγράφου Νικολάου Ρίτζου, και αποτελεί ασφαλή ένδειξη ότι η φήμη της ταξιδεύει πλέον βόρεια προς τη Βλαχία και τη Μολδαβία. Αυτό ενισχύεται και από μία ετήσια χορηγία προς τη μονή του ηγεμόνα της Μολδαβίας Νεαγκόε Μπασαράμπ στο διάστημα μεταξύ 1512 και 1521, ο οποίος φέρεται να χαρίζει στη μονή ένα ολόχρυσο μήλο διακοσμημένο με πέρλες και πολύτιμους λίθους για να τοποθετηθεί δίπλα στην εικόνα.<sup>393</sup> Οι πληροφορίες περί του αντιγράφου αυτού της εικόνας είναι πολύτιμες, καθώς συμπίπτουν με την περίοδο που εμφανίζονται τα παλαιότερα σωζόμενα χειρόγραφα με τις διηγήσεις των *Πατρίων*. Σχετικά με τη δωρεά του Νεαγκόε Μπασαράμπ στο Βατοπέδι, το κείμενο που εκδίδεται το 1881 με τίτλο

---

<sup>389</sup> Αρχείο Ι. Μ. Βατοπεδίου, τετρ. Β, στοιχ. Μ, έγγρ. 54, στ.9-10 (αδημοσίευτο).

<sup>390</sup> K. Chryssochoides, *The Portaitissa icon at Iveron monastery and the cult of the Virgin on Mount Athos* στο: M. Vassilaki (έκδ.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2004, 133.

<sup>391</sup> Τσιγαρίδας – Λοβέρδου-Τσιγαρίδα, Ό.π. 165-166.

<sup>392</sup> M. Mašnić, «The icon of the Holy Virgin Vatopedini with a portrait of Voevoda Ioan Radul», *Zbornik Radova Vizantinoloskog Instituta* 40 (2003) 2003.

<sup>393</sup> P. Nasturel, *Le Mont Athos et les Roumains – Recherches sur leurs relations du milieu du xive siècle à 1654*, Ρώμη 1986, 90-91.

*Ευεργεσίαι των Ρωμούνων προς τας Μονάς του Αγίου Όρους*, και το οποίο αποτελεί μετάφραση ρουμανικού κειμένου, αναφέρει ότι δώρισε χρυσό στεφάνι με μαργαριτάρια και πολύτιμους λίθους «...είς τήν Θαυματουργόν εικόνα τοῦ Πρετεστίου».<sup>394</sup> Ο συγγραφέας πιθανότατα εννοεί τη μονή Πρέτσειστα στο Γαλάτσι η οποία υπήρξε μετόχι του Βατοπεδίου μέχρι την απαλλοτρίωσή της στα μέσα του 19ου αιώνα.

Όπως γράφηκε νωρίτερα, το προσωνύμιο *Βηματάρισσα* απηχεί το θαύμα της αφήγησης της σωτηρίας της εικόνας από τον βηματάρη και δεν σώζεται παλαιότερη αναφορά στην εικόνα με το προσωνύμιο αυτό πριν τον Κομνηνό, που θα έδειχνε προς την κατεύθυνση ότι η αφήγηση ήταν παλαιότερη από τις αρχές του 18ου αιώνα, και ότι δεν θα μπορούσε να αποδοθεί στον Κομνηνό ή στην εποχή του. Η προσωνυμία *Βηματάρισσα*, ωστόσο, δεν εμφανίζεται πουθενά μέχρι τον 18ο αιώνα. Η παλαιότερη αναφορά της εικόνας ως *Βηματάρισσα* την οποία μπορέσαμε να εντοπίσουμε έως τώρα εμφανίζεται σε συλλογικό αντίγραφο εξερχόμενης αλληλογραφίας του ηγουμένου της μονής Αμβρόσιου, όπου σε μία επιστολή με ημερομηνία 14 Μαΐου 1736 ο Αμβρόσιος την επικαλείται προς βοήθειά του.<sup>395</sup> Όλα τα παλαιότερα έγγραφα από το αρχείο της μονής που αναφέροντα άμεσα ή έμμεσα στην εικόνα την αναφέρουν ως Θεοτόκο *Βατοπεδινή*. Αυτή η διαπίστωση δείχνει ότι η προσωνυμία απαντά μετά την πρώτη έκδοση του *Προσκυνηταρίου* το 1701, αλλά πριν την έκδοση του 1745, η οποία κυκλοφόρησε αθρόα.<sup>396</sup> Αν και το γεγονός ότι η παλαιότερη σωζόμενη καταγραφή της αφήγησης βρίσκεται στο έργο του Κομνηνού και ότι η προσωνυμία *Βηματάρισσα* δεν εμφανίζεται παρά τρεις, περίπου, δεκαετίες μετά την πρώτη του έκδοση, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε με βεβαιότητα ότι η αφήγηση αποδίδεται στον Κομνηνό.

Θα πρέπει, ωστόσο, να θεωρήσουμε βέβαιο ότι το *Προσκυνητάριον* κατέγραψε μια αφήγηση περί της εικόνας η οποία σμιλεύθηκε γύρω από το προσωνύμιο της εικόνας, η οποία φυλασσόταν (και φυλάσσεται και σήμερα) στο σύνθρονο του ιερού βήματος του Καθολικού, όπως αναφέρεται στη διήγηση περί των «Λατινοφρόνων» στον Άθω, η οποία

---

<sup>394</sup> Ανωνύμου, *Ευεργεσίαι των Ρωμούνων προς τας Μονάς του Αγίου Όρους Άθω και προς άπασαν την Ανατολήν : Μετάφρασις εκ της Εκκλησιαστικής Ρωμανικής Εφημερίδος "Ο Ορθόδοξος"*, Βουκουρέστι 1881, 9.

<sup>395</sup> Αρχείο Ιεράς Μονής Βατοπεδίου, τετρ. Ζ, κωδ. Συστ. Εγγρ. Αρ.1, φ. 41, στ.28 (αδημοσίευτο).

<sup>396</sup> Περί των εκδόσεων του *Προσκυνηταρίου* του Ιωάννου Κομνηνού βλ. κεφ. 1.3.4 της παρούσας μελέτης.

επίσης σώζεται σε χειρόγραφα που δεν ξεπερνούν τον 16ο αιώνα, τις περισσότερες φορές στα ίδια χειρόγραφα με τα *Πάτρια*. Στη διήγηση αυτή γράφεται ότι «...λαβόντες οί μοναχοί τῆς μονῆς μετὰ πολλοῦ σεβάσματος καὶ χαρᾶς προσκυνήσαντες σχετικῶς καὶ ἀσπάσαντες ἀπέθεντο ἐντὸς τοῦ συνθρόνου τοῦ βήματος ὅπου ἦν τὸ πρότερον».<sup>397</sup> Η τοποθέτηση της εικόνας στο σύνθρονο του ιερού βήματος δεν ήταν κάποια πρωτότυπη συνήθεια της μονῆς Βατοπεδίου. Πρόκειται για μίμηση, πιθανότατα, της εικόνας της Οδηγήτριας στην Κωνσταντινούπολη, η οποία επίσης φυλασσόταν στο ιερό βήμα του Καθολικού της μονῆς των Οδηγών, με αντίγραφό της να βρίσκεται στον ναό για το προσκύνημα των πιστών.<sup>398</sup>

### 3.4. Το πηγάδι στην αφήγηση του θαύματος

Το θαύμα της εύρεσης της εικόνας τόσο στα *Πάτρια* όσο και στο *Προσκυνητάριον* του Κομνηνού συνδέεται άμεσα με κάποιο πηγάδι στο οποίο βρέθηκε ή φυλάχθηκε η εικόνα της Θεοτόκου. Για να κατανοήσουμε καλύτερα τον ρόλο του πηγαδιού στην αφήγηση, θα πρέπει να διαπιστώσουμε τον λόγο για τον οποίο αναφέρεται, και αν πρόκειται για κάποιο υπάρχον πηγάδι το οποίο λαμβάνει κεντρική θέση στην ιεροτοπία της μονῆς Βατοπεδίου ή αποτελεί μέρος άλλης αφήγησης η οποία εντάχθηκε σε αυτήν περί της μονῆς.

Από την Αρχαιότητα, το πηγάδι, ως αφηγηματικό στοιχείο, παίζει συμβολικό ρόλο. Το πιο γνωστό, ενδεχομένως, πηγάδι στον χριστιανικό κόσμο είναι εκείνο όπου έγινε η συνάντηση του Χριστού με τη Σαμαρείτιδα,<sup>399</sup> προσδίδοντάς του τα χαρακτηριστικά ενός ιερού τόπου. Στη βυζαντινή γραμματεία, ωστόσο, και δη την πρώιμη, το πηγάδι έχει έναν μάλλον αρνητικό συμβολισμό. Πρόκειται συνήθως για μέρος όπου κατοικούν κακοί δαίμονες, φίδια και δράκοι. Στον Βίο του αγίου Συμεών του Στυλίτη μαθαίνουμε ότι υπήρχε ένα πηγάδι κοντά στο μοναστήρι όπου μόναζε, στο εσωτερικό του οποίου ζούσαν

---

<sup>397</sup> J. Koder, «Patres athonenses a latinophilis occisi sub Michaele VIII», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 18 (1969) 84.

<sup>398</sup> B. Pentcheva, *The 'Activated' icon: The Hodegetria Procession and Mary's Eisodos*, στο: M. Βασιλάκη (επιμ.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2005, 199. Μάλιστα, πριν τη λιτάνευσή της κάθε Τρίτη, η εικόνα τοποθετούνταν πάνω στην αγία τράπεζα κατά τη θεία λειτουργία, συμβολίζοντας την πομπή κατά τα Εισόδια της Θεοτόκου.

<sup>399</sup> *Ιω.* 4:1-42.

κακά πνεύματα,<sup>400</sup> τα οποία στον Βίο του αγίου Νίκωνος προσέδιδαν και μια χαρακτηριστική κακοσμία.<sup>401</sup> Σε πηγάδι έριξαν την αγία Παρασκευή με σκοπό να φαγωθεί από δράκους και θανατηφόρα φίδια που ζούσαν σε αυτό<sup>402</sup>, και οι άγιοι Φλώρος και Λαύρος εκτελέστηκαν με έναν παρόμοιο τρόπο.<sup>403</sup> Τέλος, ο άγιος Χριστοφόρος ρίχθηκε στο πηγάδι, αλλά οι άγγελοι τον έσωσαν ανυψώνοντάς τον στον ουρανό.<sup>404</sup>

Εξαιτίας, προφανώς, αυτού του αρνητικού συμβολισμού, το πηγάδι ήταν τόπος όπου λάμβαναν χώρα θαύματα, και είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον το γεγονός ότι ένας σημαντικός αριθμός αυτών των θαυμάτων αφορά παιδιά. Το πηγάδι αντλεί τον ρόλο του ως αφηγηματικό μοτίβο από το γεγονός ότι έπαιζε πάντοτε κεντρικό ρόλο στη ζωή των ανθρώπων, ως μια από τις βασικές πηγές νερού. Λόγω του βάθους τους, ωστόσο, ενείχαν και κινδύνους για τους ανθρώπους, ειδικά τα παιδιά, που ενίοτε έπεφταν μέσα κατά λάθος. Τέτοια ήταν η περίπτωση των τριών παιδών στον Βίο του Πορφυρίου Γάζης, τα οποία σώθηκαν θαυματουργικά μετά την πτώση τους σε πηγάδι.<sup>405</sup> Ένα άλλο παιδί που έπεσε σε πηγάδι, όπως μας το περιγράφει ο *Βίος του αγίου Θεοδοσίου*, σώθηκε από έναν μυστηριώδη μοναχό που εμφανίσθηκε θαυματουργικά.<sup>406</sup> Τέλος, στον Βίο του αγίου Ιουλιανού, όπως παραδίδεται από τον Θεοδώρητο Κύρρου στη Λαυσαϊκή Ιστορία, ένα παιδί έπεσε κατά λάθος σε ένα πηγάδι, και βρέθηκε να κάθετη στην επιφάνεια του νερού κατά τρόπο θαυματουργικό.<sup>407</sup>

Η τελευταία αυτή αφήγηση μοιάζει αρκετά με μια διήγηση της μέσης βυζαντινής περιόδου που αφορά τον ναό των Χαλκοπρατείων στην Κωνσταντινούπολη.<sup>408</sup> Σύμφωνα με αυτήν, ένα παιδί, καθώς διέσχιζε το εσωτερικό του ναού για να κερδίσει χρόνο καθ'οδόν προς το σχολείο του, έπεσε μέσα σε ένα ανοικτό φρεάτιο στο νότιο κλίτος του

---

<sup>400</sup> H. Lietzmann, *Das Leben des Heiligen Symeon Stylites*, Λειψία 1908, 9.

<sup>401</sup> D.S. Sullivan, *The Life of Saint Nikon*, Brookline 1987, 27.

<sup>402</sup> F. Halkin, *La Passion de Sainte Parascève par Jean d'Eubée*, στο: P. Wirth (εκδ.), *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75 Geburtstag*, Χαϊδελβέργη 1966, 9.

<sup>403</sup> H. Delehaye (εκδ.), *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Βρυξέλλες 1902, Aug.18.

<sup>404</sup> Ό.π., Maii 9.

<sup>405</sup> H. Grégoire – M. Kugener, *Marc le diacre, Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Παρίσι 1930, 80.

<sup>406</sup> H. Usener, *Der Heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos*, Λειψία 1890, 78.

<sup>407</sup> P. Canivet – A. Leroy-Molinghen (εκδ.), *Théodore de Cyr, Histoire des Moines de Syrie* [Sources Chretiennes 234], Paris 1977, 2.17.

<sup>408</sup> W. Lackner, «Ein Byzantinisches Marienmirakel», *Βυζαντινά* 13/2 (1985) 833-860.



ναού τη στιγμή που το βλέμμα του ήταν επικεντρωμένο σε μια εικόνα της Θεοτόκου.<sup>409</sup> Το παιδί, ωστόσο, όχι μόνο δεν έπαθε το παραμικρό, αλλά όταν το έβγαλαν από το φρέατο ήταν στεγνό, στην κατάσταση που βρισκόταν πριν πέσει μέσα. Η εξήγηση που έδωσε ήταν ότι η Θεοτόκος, σε όλη τη διάρκεια της παραμονής του στο φρέαρ, τον κρατούσε στην αγκαλιά της στην επιφάνεια του νερού φέγγοντας ένα φως πάνω του, όπως στην εικόνα.

Σήμερα δεν σώζεται ο ναός των Χαλκοπρατείων ώστε να γνωρίζουμε αν πράγματι υπήρχε τέτοιο φρέαρ μέσα στον ναό, αλλά θα πρέπει να θεωρηθεί πιθανό να υπήρχε ένα πηγάδι έξω από τον παλιό ναό κοντά στον τοίχο του, το οποίο, μετά την ανακαίνιση που διέταξε ο αυτοκράτορας Βασίλειος Α΄ (867-886) κατά την οποία προστέθηκαν δύο κλίτη στην ήδη υπάρχουσα βασιλική, αυτό να βρέθηκε εντός του ναού στο νότιο κλίτος.<sup>410</sup> Αξίζει, επίσης, να αναφέρουμε ότι ο *Βίος της αγίας Φωτεινής* σε ένα χειρόγραφο του 14ου αιώνα κάνει αναφορά σε πηγάδι μέσα στον ναό της αγίας στην Κωνσταντινούπολη,<sup>411</sup> πολύ κοντά σε αυτόν των Χαλκοπρατείων, αν και ενδέχεται η αναφορά αυτή να συγχέει τους δύο ναούς λόγω της αναφοράς ότι σε παραλλαγή του Βίου της αγίας Φωτεινής, τα λείψανα της αγίας βρέθηκαν στο πηγάδι δίπλα στον ναό των Χαλκοπρατείων.<sup>412</sup>

Άσχετα, όμως, με το αν υπήρχε φρέαρ εντός του ναού ή όχι, η διήγηση των Χαλκοπρατείων αποτελεί μια έμμεση – ζωντανή – αναπαράσταση της εικόνας της Θεοτόκου με τον Χριστό αγκαλιά, με την εικονογραφία να περνά από το επίπεδο της δισδιάστατης ζωγραφικής σε αυτό μιας τρισδιάστατης επιτελεστικής αναπαράστασης στον χώρο. Στον νέο ναό των Χαλκοπρατείων που προέκυψε μετά την ανακαίνιση, το

---

<sup>409</sup> Η διήγηση δεν αποσαφηνίζει αν ήταν εικόνα ή τοιχογραφία. Σύμφωνα με τον Cyril Mango πρόκειται για τοιχογραφία. Βλ. C. Mango, «The Chalkoprataia Annunciation and the Pre-Eternal Logos», *Δελτίον της Χριστιανικής και Αρχαιολογικής Εταιρείας* 17 (1993-1994) 165-170.

<sup>410</sup> R. Janin, *La Géographie Ecclesiastique de l'Empire Byzantin, I/3, Les églises et les monastères*, Παρίσι 1953, 246-247.

<sup>411</sup> F. Halkin, *Hagiographica inedita decem*, Turhout 1989, 113-125.

<sup>412</sup> Halkin, Ό.π. και R. Janin, *Les Églises Et Les Monastères des Grands Centres Byzantins (bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Παρίσι 1975, 499-500. Ενδεχομένως, όμως, σύμφωνα με τον Janin, να συγχέεται με τον ναό της αγίας Φωτεινής δίπλα στην πύλη των Βλαχερνών (βλ. Janin, Ό.π.).

στοιχείο της επιτέλεσης δημιουργεί μια νέα σχέση του χώρου με το ιερό στοιχείο μέσω του θαύματος, το οποίο συντελείται στο καινούργιο κλίτος του ναού.<sup>413</sup>

Στην περίπτωση της εικόνας της μονής Βατοπεδίου, η διήγηση των *Πατρίων* αναφέρει ότι η αγία τράπεζα θεμελιώθηκε πάνω από το πηγάδι όπου έγινε το θαύμα της εύρεσης της εικόνας. Πρέπει να επισημανθεί, ωστόσο, ότι δεν υπάρχει κάποιο φρέαρ κάτω από την αγία τράπεζα του Καθολικού της μονής, ούτε σε άλλο σημείο εντός του ναού, γεγονός που επιβεβαιώνεται από την ανασκαφή που πραγματοποιήθηκε το 2000-2001.<sup>414</sup> Σύμφωνα με τον Ιωακείμ Παπάγγελο που διεξήγαγε την ανασκαφή, υπάρχει ένα πηγάδι έξω από το Καθολικό, σε κόγχη ενσωματωμένη στον τοίχο του νότιου χορού του ναού. Εντός του φρέατος βρέθηκαν 19 πήλινα άγια ποτήρια που χρονολογούνται στον 15ο ή 16ο αιώνα, τα οποία αντιστοιχούν στα 19 παρεκκλήσια της μονής, και τα οποία ρίχθηκαν στο πηγάδι ενδεχομένως τον 16ο ή και 17ο αιώνα.<sup>415</sup> Δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η αφήγηση αποτελεί συνειρμό της ρίψης των ιερών σκευών στο φρέαρ, διότι αυτή δεν συμβαίνει πριν τον 16ο ή 17ο αιώνα, εποχή κατά την οποία τα *Πάτρια* έχουν ήδη καταγραφεί, και η αφήγηση έχει ήδη σχηματοποιηθεί. Κατά συνέπεια, η απουσία πραγματικού φρέατος κάτω από την αγία τράπεζα δείχνει ότι η αναφορά στην αφήγηση των *Πατρίων* λειτουργεί μάλλον σε συμβολικό επίπεδο, και δεν θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι το πηγάδι των *Πατρίων* ταυτίζεται με το υπάρχον πηγάδι στον εξωτερικό τοίχο του ναού.

Η αφηγηματική παρουσία ενός φρέατος κάτω από την αγία τράπεζα ενδέχεται να κατάγεται από τη *θάλασσα*, δηλαδή μια τάφος που υπήρχε στο σημείο αυτό στις βασιλικές της πρώιμης βυζαντινής περιόδου, η οποία στη συνέχεια αντικαταστάθηκε από ένα – συνήθως πολυτελές – αγγείο στο οποίο αποστραγγίζονταν τα νερά των διαφόρων καθαρτηρίων τελετών, όπως η βάπτιση,<sup>416</sup> με πιο γνωστό τέτοιο αγγείο αυτό στην Αγία

---

<sup>413</sup> Σύμφωνα με τη διήγηση, το παιδί εισήλθε στον ναό από τον νάρθηκα στη δεξιά πλευρά, όπως αναφέρεται, και προχώρησε προς το ανατολικό μέρος από το νότιο κλίτος (Lackner, Ό.π. 852-853).

<sup>414</sup> Βλ. Ι. Παπάγγελος, Τα πήλινα αγιοπότηρα της Μονής Βατοπεδίου, στο: Ν. Τουτός (επιμ.), *Το Άγιον Όρος στον 15ο και 16ο αιώνα. Πρακτικά συνεδρίου*, Θεσσαλονίκη 2012, 367-416.

<sup>415</sup> Παπάγγελος, Ό.π. 370.

<sup>416</sup> Δ. Πάλλας, *Η «Θάλασσα» των εκκλησιών. Συμβολή εις την ιστορίαν του χριστιανικού θωμού και την μορφολογίαν της λειτουργίας*, Αθήνα 1952, 6

Σοφία της Κωνσταντινούπολης.<sup>417</sup> Τέλος, επειδή αναφερόμαστε σε μονή, θα πρέπει να μνημονεύσουμε και τον Β' Κανόνα του Πατριάρχη Νικηφόρου (9ος αι.), που αναφέρεται στην υποχρέωση του μέλλοντος μοναχού να τοποθετήσει τα ράσα του κάτω από την αγία τράπεζα κατά τη νύχτα που προηγείται της κουράς του.<sup>418</sup>

Επιστρέφοντας, ωστόσο, στη διήγηση των *Πατρίων*, το παιδί του «Βάτου» αναπτύσσει μια ιδιαίτερη αφηγηματική σχέση με τη Θεοτόκο, η οποία αποτελεί μια έμμεση επιτελεστική αναπαράσταση της εικόνας που απεικονίζει το θείο βρέφος στην αγκαλιά της Θεοτόκου. Αντίστοιχη επιτελεστική αναπαράσταση έχουμε και στην περίπτωση της διήγησης των *Χαλκοπρατείων*. Σύμφωνα με το *Προσκυνητάριον* του Κομνηνού, σε ανάμνηση του θαύματος της εικόνας τελείται λειτουργία στο Καθολικό της μονής κάθε Τρίτη.<sup>419</sup> Η ημέρα αυτή τυχαίνει να είναι η ημέρα κατά την οποία εορταζόταν κάθε εβδομάδα η ανάμνηση του θαύματος της εικόνας της Θεοτόκου Οδηγήτριας στην Κωνσταντινούπολη, με μια λιτανεία, κατά την οποία καταγράφονται διάφορα θαύματα σε μια άλλη, πολύ γνωστή, επιτελεστική εμπειρία που σχετίζεται με τη λατρεία της Θεοτόκου στη βυζαντινή πρωτεύουσα.<sup>420</sup> Η σχέση της αφήγησης περί της εικόνας του Βατοπεδίου με την Κωνσταντινούπολη γίνεται πιο έκδηλη στην περίπτωση της παραλλαγής του θαύματος στον Κομνηνό, όπου η εικόνα παραμένει κρυμμένη στο πηγάδι άβρεχτη, όπως

---

<sup>417</sup> Ό.π. 40, και E. Mamboury, *Topographie de Sainte Sophie*, στο: *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Bizantini, Roma 20- 26 settembre 1936* [St.Biz.e Neoell. VI], Ρώμη 1940, 203.

<sup>418</sup> Γ. Ράλλης – Μ. Ποτλής, *Σύνταγμα θείων και ιερών Κανόνων*, τ.4, Αθήνα 1854, 431α.

<sup>419</sup> Κομνηνός 47. Βλ. και *Actes de Vatopédi* σ.6.

<sup>420</sup> Για τη λιτανεία της Οδηγήτριας κάθε Τρίτη βλ. A. Grabar, «Une source d'inspiration de l'iconographie byzantine tardive: les ceremonies du culte de la Vierge», *Cahiers Archéologiques* 25 (1976) 143-162 (ιδιαίτερα 143-147)· N. Patterson-Ševčenko, «Icons in the Liturgy», *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991) 45-57· N. Patterson- Ševčenko, *Servants of the Holy Icon, Byzantine East, Latin West. Art Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann*, Princeton 1995, 547-553· C. Angelidi, *The Veneration of the Virgin Hodegetria and the Hodegon Monastery*, στο: M. Βασιλάκη (επιμ.), *Μήτηρ Θεού*, Αθήνα 2000, 373-387· A. Weyl Carr, *The Mother of God in public*, στο: M. Βασιλάκη (επιμ.), *Μήτηρ Θεού*, Αθήνα 2000, 325-337· A. Weyl Carr, «Icons and the Object of Pilgrimage in Middle Byzantine Constantinople», *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002) 75-92· A. Lidov, *The Flying Hodegetria. The Miraculous Icon as Bearer of Sacred Space*, στο: E. Thunø – G. Wolf (επιμ.), *The Miraculous Image In The Late Middle Ages and Renaissance*, Ρώμη 2004, 273-304· B. Pentcheva, *The 'Activated' icon: The Hodegetria Procession and Mary's Eisodos*, στο: M. Βασιλάκη (επιμ.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2005, 195-207· A. Lidov, *Spatial icons. The miraculous performance with the Hodegetria of Constantinople*, στο: A. Lidov (επιμ.), *Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, Μόσχα 2006, 349-372· B. Pentcheva, *The Hodegetria Icon and its Tuesday Procession*, στο: *Icons and Powers. The Mother of God in Byzantium*, Pennsylvania 2006, 135 και A. Lidov, *Iyerotopiya. Prostranstvennyye ikony i obrazy-paradigmy*, Μόσχα 2009, 39-69.

και το παιδί στη διήγηση των Χαλκοπρατείων. Κατά συνέπεια, η λατρεία της Θεοτόκου, όπως βιώνεται στη βυζαντινή Κωνσταντινούπολη, μεταφέρεται αφηγηματικά στην αντίστοιχη λατρεία στη μονή Βατοπεδίου, ενσωματώνοντας έμμεσα τα στοιχεία που αποτελούν μέρος της ιεροτοπίας της πρωτεύουσας στην τοπική ιεροτοπία του Βατοπεδίου. Η διασύνδεση αυτή μεταξύ του Αγίου Όρους και της Κωνσταντινούπολης, μέσω των επιτελεστικών στοιχείων της λατρείας, δημιουργεί και μια σχέση συνέχειας, που λαμβάνει ιδιαίτερη σημασία μετά τον 15ο αιώνα και την Άλωση της Κωνσταντινούπολης.

Συμπερασματικά, η αφήγηση των *Πατρίων* περί της μονής Βατοπεδίου φαίνεται να ακουμπά πάνω σε προηγούμενα βυζαντινά πρότυπα, ωστόσο δεν μπορεί να σχετισθεί με μια συγκεκριμένη στιγμή στην ιστορία της μονής μέχρι τον 16ο αιώνα, όταν αντιγράφονται τα παλαιότερα σωζόμενα χειρόγραφα των *Πατρίων*. Στο κεφάλαιο 6.2 θα επιχειρήσουμε να προσφέρουμε μια χρονολόγηση της αφήγησης βασιζόμενοι σε άλλα, εξωκειμενικά στοιχεία της διήγησης.

## 4. Η ΔΙΗΓΗΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΙΚΟΝΑ ΤΗΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ ΠΟΡΤΑΪΤΙΣΣΑΣ

Τρίτη κατά σειρά διήγηση στα *Πάτρια* είναι αυτή που αφορά τη μονή Ιβήρων και την εικόνα της Θεοτόκου Πορταΐτισσας.<sup>421</sup> Σύμφωνα με αυτήν, κοντά στις ακτές του Άθω, στο Αιγαίο Πέλαγος, εμφανίσθηκε η εικόνα της Θεοτόκου «άκτινας ήλιου έκπέμπουσα». Όλοι οι ονομαστοί ασκητές του Αγίου Όρους μπήκαν σε πλοίο και πήγαν προς αυτήν. Η εικόνα, όμως, απομακρυνόταν από εκείνους και έλεγε με φωνή ανθρώπινη στους μοναχούς ότι αν δεν έλθει ο Γαβριήλ ο Ίβηρας από τον Μικρό Άθω,<sup>422</sup> δεν θα έρθει στη στεριά. Τον παρακάλεσαν, λοιπόν, οι Αγιορείτες να φέρει την εικόνα, κι αυτός την πλησίασε, πατώντας πάνω στο νερό, την πήρε στην αγκαλιά του, και την έφερε στη στεριά. Αφού όλοι προσκύνησαν, τοποθέτησαν την εικόνα στο Καθολικό της μονής του Κλήμεντος. Το επόμενο πρωί, η εικόνα βρέθηκε έξω, στην αυλή, και όσο την τοποθετούσαν μέσα, εκείνη εμφανιζόταν διαρκώς έξω. Τότε αποκαλύφθηκε στον Γαβριήλ ότι αν δεν φτιάξουν νέο ναό για εκείνην κοντά στην πόρτα, δεν πρόκειται να μπει μέσα. Έτσι, γρήγορα έχτισαν ναό για την εικόνα, όπως η ίδια πρόσταξε, και από το γεγονός αυτό την ονόμασαν Πορταΐτισσα.

### 4.1. Η υπό μελέτη διήγηση και το *Υπόμνημα* της μονής Ιβήρων (BHG 1070)

Η διήγηση που αποτελεί μέρος του υπό μελέτη συμπλήματος φαίνεται να είναι μια πιο συνεκτική μορφή μιας άλλης διήγησης με τίτλο «Υπόμνημα περι τοῦ Ἁγίου Ὁρους

---

<sup>421</sup> Για την εικόνα της Θεοτόκου Πορταΐτισσας στη μονή Ιβήρων βλ. ενδεικτικά Κ. Chryssochoidis, *The Portaitissa icon at Iveron monastery and the cult of the Virgin on Mount Athos* στο: Μ. Vassilaki (έκδ.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2004, 133-142Π. Βοκοτόπουλος, *Η εικόνα της Παναγίας Πορταΐτισσας της Ιεράς Μονής των Ιβήρων*, στο: Άγιον Όρος. Φύση - Ιστορία - Τέχνη, τ.2, Θεσσαλονίκη 2001, 81-88· Ρ. Vocotopoulos, «Note sur l'icone de la Vierge Portaitissa», *Zograf* 25 (1996) 27-30. Η διήγηση για την εικόνα της Πορταΐτισσας ιστορείται σε εικόνα που χρονολογείται μετά τον 17ο αιώνα. Για την εικόνα αυτή βλ. Θ. Παζαράς, «Ιστορία της θαυματουργικής έλευσης της εικόνας της Παναγίας Πορταΐτισσας στη μονή Ιβήρων», *Δελτίον της Χριστιανικής και Αρχαιολογικής Εταιρείας* 20 (1998) 385-398 και Th. Steppan, *Überlegungen zur Ikone der Panhagia Portaitissa im Kloster Iwiron am Berg Athos*, στο: Ρ. Naredi-Rainer (επιμ.), *Sinnbild und Abbild - Zur Funktion des Bildes. Kunstgeschichtliche Studien - Innsbruck, Neue Folge, Band 1*, [Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 198], Innsbruck 1994, 23-49.

<sup>422</sup> Ο *Μικρός Άθως* ή *Αντιάθως* είναι το μικρότερο βουνό της χερσονήσου στα βορειοδυτικά του όρους Άθω.

Ἄθω καὶ περὶ τῶν κτιστόρων τῆς σεβασμίας καὶ βασιλικῆς μονῆς τῶν Ἰβήρων, καὶ περὶ τῆς ἁγίας καὶ προσκυνητῆς εἰκόνης τῆς Θεοτόκου τῆς Πορταΐτισης· καὶ ὅθεν καὶ ὅπως καὶ κατὰ τίνα τρόπον εἰσῆλθεν ἐν ταύτῃ τῇ μονῇ· καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις» (BHG 1070).<sup>423</sup> Ἡ διήγησις αὐτὴ σώζεται σὲ 11 χειρόγραφα, τὸ παλαιότερο ἐκ τῶν ὁποίων χρονολογεῖται στὸν 15ο αἰῶνα, μετὰ τρία ἢ τέσσερα να χρονολογούνται στὸν 16ο αἰῶνα καὶ πέντε ἢ ἕξι στὸν 17ο.<sup>424</sup> Τὸ κείμενο ἐκδόθηκε τὸ 1897 ἀπὸ τὸν ἰρλανδὸ ἱστορικὸ John Bagnell Bury, ὁ ὁποῖος τὸ μετέγραψε ἀπὸ τὸ χειρόγραφο Οξφόρδη Lincoln College 10 τοῦ 1599.<sup>425</sup> Φαίνεται ὅτι μιὰ παραλλαγὴ τοῦ ὑπομνήματος ἀντιγράφηκε τὸ 1540 καὶ ἀπὸ τὸν Παχώμιου Ρουσάνο.<sup>426</sup>

Ἡ διήγησις ποὺ δημοσιεύει ὁ Bury εἶναι ἡ ἐκτενέστερη σωζόμενη ἀφήγησις τῆς ἱστορίας τῆς μονῆς Ἰβήρων μέχρι τῆς νεότερης περιόδου, καὶ σαφῶς ἐκτενέστερη ἀπὸ αὐτὴν τῶν *Πατρῴων*. Ὡς πρὸς τὴν δομὴν, ἀποτελεῖται ἀπὸ τέσσερα κύρια μέρη.<sup>427</sup> Στὸ πρῶτο περιγράφεται μετὰ σχετικὴ συντομίαν ὅτι ὁ Μέγας Κωνσταντῖνος ἐχτίσεν – μετὰξὺ ἄλλων – ναοὺς καὶ στὸ Ἅγιον Ὄρος, ὅπως παραδίδει καὶ τὸ εἰσαγωγικὸ μέρος τῆς διήγησις τῆς μονῆς Βατοπεδίου,<sup>428</sup> ἀναφέροντας στὴ συνέχεια τὴν ἀφιέρωσιν τοῦ Ἄθω στὴ Θεοτόκῳ ὅπως τὴν βρίσκουμε στὸν Βίον τοῦ ὁσίου Πέτρου τοῦ Ἀθωνίτη.<sup>429</sup> Στὸ ὑπόμνημα δὲν ὑπάρχει ἀναφορὰ στὴν ἀφήγησιν περὶ τῆς ἐλευσῆς τῆς Θεοτόκου στὸν Ἄθω, ἀλλὰ περιγράφεται

---

<sup>423</sup> Στὸ ἐξῆς *Υπόμνημα*.

<sup>424</sup> Τὸ χειρόγραφο τοῦ 15οῦ αἰῶνα εἶναι τὸ Κουτλουμουσίου 109 (Λάμπρος, *Κατάλογος* 3182), φ. 181ν κ.ε. καὶ ἡ χρονολόγησις τοῦ κώδικα ἔχει γίνῃ ἀπὸ τὸν Σπυρίδωνα Λάμπρο. Ἐπειδὴ δὲν ἔχει γίνῃ αὐτοψία ἀπὸ μας στὸν κώδικα στὸ πλαίσιο τῆς μελέτης αὐτῆς, ἐπειδὴ δὲν σώζεται ἄλλο χειρόγραφο μετὰ τὸ κείμενο αὐτὸ χρονολογημένο στὸν 15ο αἰῶνα, καὶ ἐπειδὴ ὑπάρχει τὸ προηγούμενον μετὰ τοὺς ἀντίστοιχους κώδικες τῶν *Πατρῴων* ποὺ ἀν καὶ χρονολογημένοι στὸν 15ο αἰῶνα ἀπὸ τὸν Λάμπρο, τελικῶς εἶναι μεταγενέστεροι, ἡ χρονολόγησις τοῦ κώδικα γίνεταί δεκτὴ μετὰ σχετικὴ ἐπιφύλαξιν. Τὰ ἄλλα χειρόγραφα ποὺ διασώζουσι τὸ *Υπόμνημα* εἶναι τα: Ἰβήρων 593 (16οῦ αἰ.), Πάτμου 638 (16οῦ αἰ.), Ἱστορικοῦ Μουσείου Μόσχας Συνοδ. 436 (16οῦ αἰ.), Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη Βαρσοβίας 156 (Β' μισοῦ 16οῦ αἰ.), Βατικανοῦ 2606 (16οῦ-17οῦ αἰ.), Ἱεροσολύμων Παναγίου Τάφου 358 (17οῦ), Οξφόρδης Lincoln College 10 (17οῦ), Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης Παρισίου 1116 καὶ 3027 (17οῦ), Σόφιας Ἰνστιτούτου Ἱστορίας Ἐκκλησίας 885 (17οῦ) καὶ ΕΒΕ 472 (18οῦ).

<sup>425</sup> J.B. Bury, «Iveron and Our Lady of the Gate», *Hermathena* 23 (1897) 71-99. Βλ. καὶ K. Chryssochoides, *The Portaitissa icon at Iveron monastery and the cult of the Virgin on Mount Athos* στο: M. Vassilaki (ἐκδ.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2004, 135.

<sup>426</sup> Ι. Καρμίρης, *Ὁ Παχώμιος Ρουσάνος καὶ τὰ ἀνέκδοτα δογματικὰ καὶ ἄλλα ἔργα αὐτοῦ*, Ἀθήνα 1935, 23, 61-62. Βλ. καὶ Chryssochoides, Ὁ.π., 135.

<sup>427</sup> Ὁ ἐκδότης ἔχει χωρίσει τὸ κείμενον σὲ παραγράφους. Ὁ διαχωρισμὸς σὲ μέρη εἶναι τοῦ γράφοντος καὶ γίνεταί μετὰ βᾶσιν τὰ ἀφηγηματικὰ στοιχεῖα τοῦ κειμένου.

<sup>428</sup> Bury, Ὁ.π. §1.

<sup>429</sup> Bury, Ὁ.π. §2.

μόνο το όνειρο που βλέπει ο Πέτρος, όπου η Θεοτόκος του αποκαλύπτει τη σχέση της με τον Άθω και προφητεύει τη μέλλουσα μοναστική ευημερία του.<sup>430</sup>

Το δεύτερο μέρος (§3-5) αφηγείται την ιστορία της ίδρυσης της μονής Ιβήρων από τους Ιωάννη και Ευθύμιο, ενώ ιδιαίτερη έμφαση δίνει στον Ιωάννη Τορνίκιο και τον ρόλο του στα γεγονότα της στάσης του Βάρδα Σκληρού. Είναι αξιοσημείωτο να αναφέρουμε ότι ο Τορνίκιος εμφανίζεται στην αφήγηση να μετακαλείται στη στρατιωτική υπηρεσία από την αυτοκράτειρα Θεοφανώ, μαζί με την οποία κατατροπώνουν τους σφετεριστές της εξουσίας και η οποία δωρίζει πολλά πλούσια δώρα και γη στη μονή, όπου επέστρεψε ο Τορνίκιος για να μονάσει. Εξετάζοντας τις ιστορικές πληροφορίες που προσφέρει το Υπόμνημα, είναι εμφανής η παντελής απουσία του ονόματος του Νικηφόρου Φωκά, τον οποίο παντρεύτηκε η Θεοφανώ μετά τον θάνατο του πρώτου της συζύγου, αυτοκράτορα Ρωμανού. Στο κείμενο η Θεοφανώ παρουσιάζεται ως το μοναδικό πρόσωπο εξουσίας στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία, και αποδίδεται αποκλειστικά σε εκείνη η ιδέα της πρόσκλησης του Τορνικίου να υπερασπιστεί τον αυτοκρατορικό θρόνο.

Ο εμφανής ηγετικός ρόλος της Θεοφανούς στο Υπόμνημα θα πρέπει, πιθανότατα, να ιδωθεί ως προσπάθεια ιδεολογικής ανάδειξης του ρόλου της γυναίκας αυτοκράτειρας, η οποία μέσω της (αφηγηματικής) σύνδεσής της με τη μονή Ιβήρων, συνδέεται, συνεκδοχικά, και με τους Ίβηρες. Η ερμηνεία αυτή βασίζεται κυρίως στο προηγούμενο της αντίστοιχης ιδεολογικής ανάδειξης του ρόλου της βασίλισσας της Γεωργίας Τάμαρ κατά τον 13ο αιώνα, στο πλαίσιο της οποίας υπερτονίζεται ο ρόλος της αγίας Νίνο στον εκχριστιανισμό των Ιβήρων, παραγκωνίζοντας σχεδόν τελείως την αφήγηση περί του Ευαγγελισμού της Γεωργίας από τον Ανδρέα.<sup>431</sup> Η περίοδος της Τάμαρ χαρακτηρίζεται ιδεολογικά από μια γυναικεία εσχατολογία για τη Γεωργία η οποία ξεκινά από τη Θεοτόκο, συνεχίζει με τη Νίνο και καταλήγει στην ίδια, της οποίας οι στρατιωτικές νίκες και η εντυπωσιακή αύξηση των εδαφών του βασιλείου είναι το τελικό αποτέλεσμα της πορείας μετά τον κλήρο που έλαβε η Θεοτόκος. Στο πλαίσιο αυτό, ενδεχομένως, αποδίδεται στην αυτοκράτειρα Θεοφανώ, και όχι στον Νικηφόρο Φωκά, η απόδοση πλούτου και τιμών στη μονή των Ιβήρων μέσω της σχέσης της με τον Τορνίκιο, και προστίθεται – έμμεσα – η

---

<sup>430</sup> Βίος Πέτρου, 40 = Lake, 25. Βλ. και κεφ. 2.2 της παρούσας μελέτης.

<sup>431</sup> Το θέμα αυτό θα συζητηθεί στο κεφ. 6.1 της παρούσας μελέτης.

ιδιαίτερη σημασία άλλης μιας εξέχουσας γυναίκας στην εσχατολογική γραμμική πορεία της κατίσχυσης των Γεωργιανών.<sup>432</sup>

Το τρίτο μέρος του Υπομνήματος αφορά το θαύμα της εύρεσης της εικόνας της Θεοτόκου Πορταΐτισσας, ενώ το τέταρτο μέρος περιγράφει θαύματα της εικόνας που συντελέστηκαν στη μονή Ιβήρων, μετά την εύρεσή της. Στο τρίτο μέρος είναι αυτό το οποίο περιγράφεται και στη διήγηση των *Πατρίων*. Η παλαιότερη αυτή διήγηση περί της εύρεσης της εικόνας στο Υπόμνημα φαίνεται να είναι αφηγηματικά πληρέστερη. Σύμφωνα με την αφήγηση, μια πολύ ευσεβής χήρα στη Νίκαια, επί των ημερών του εικονομάχου αυτοκράτορα Θεοφίλου, είχε ένα ιδιωτικό παρεκκλήσι. Μια μέρα, κάποιοι στρατιώτες την είδαν να κρατάει στην αγκαλιά της την εικόνα της Θεοτόκου με τον Ιησού. Αυτοί τότε την απείλησαν ότι θα την κατέδιδαν στις Αρχές, εκτός αν τους έδινε χρήματα. Για να τους αποφύγει, η χήρα τους είπε ότι δεν έχει μαζί της χρήματα και τους ζήτησε να ξαναπεράσουν την επόμενη μέρα για να τους τα δώσει. Το βράδυ, όμως, μαζί με τον μοναχογιό της, πήρε την εικόνα, μετέβη στην παραλία και την άφησε στη θάλασσα. Η εικόνα, αντί να την καταπιούν τα κύματα, όπως θα ήταν αναμενόμενο, στάθηκε όρθια πάνω στο νερό και άρχισε να κινείται με κατεύθυνση προς τα δυτικά.<sup>433</sup>

Αυτό το μέρος του Υπομνήματος που περιγράφουμε παραπάνω δεν υπάρχει στα *Πάτρια*, όπου η αφήγηση ξεκινά απευθείας από το σημείο όπου η εικόνα εμφανίζεται στο Άγιο Όρος, έξω από τη μονή του Κλήμεντος, τη μετέπειτα μονή Ιβήρων. Στα *Πάτρια*, μετά από μια εισαγωγική φράση με την οποία περνά από τη διήγηση της εικόνας της Θεοτόκου Βατοπεδινής σε αυτήν της Πορταΐτισσας, η διήγηση ξεκινά με την εξής φράση: «Πλησίον γὰρ ὤφθη πρὸς τὸ τοῦ Ἄθωνος ὄρος ἐν τῷ Αἰγαίῳ πελάγει καὶ ἀκτίνας ἡλίου ἐκπέμπουσα, ὥστε τοὺς πάντας ἐκπλήττεσθαι τῇ θεᾷ».<sup>434</sup> Αυτή η σχετικά *ex abrupto* αρχή της αφήγησης φανερώνει σαφώς ένα αφηγηματικό μέρος που έμεινε εκτός διήγησης.

---

<sup>432</sup> Για τις ιδεολογικές προεκτάσεις της βασιλείας της Τάμαρ βλ. κυρίως A. Eastmond, *Royal Imagery in Medieval Georgia*, Πενσυλβάνια 1998, 93-99· A. Eastmond, *Gender and Orientalism in Georgia in the Age of Queen Tamar*, στο: L. James (επιμ.), *Women, Men and Eunuchs – Gender in Byzantium*, Οξφόρδη 1997, 100-118 και R. Metreveli, «La reine Thamar dans le folklore géorgien», *Bedi Kartlisa* 27 (1970) 126-134.

<sup>433</sup> Bury, Ό.π., §6-7.

<sup>434</sup> Λάμπρος, *Πάτρια* 129.



Το αφηγηματικό μέρος του Υπομνήματος που μεταφέρεται, ωστόσο, στα *Πάτρια* είναι σημαντικά πιο συρρικνωμένο, και λείπουν λεπτομέρειες στην αφήγηση, όπως η εμφάνιση της εικόνας στους αγιορείτες μοναχούς «...ὡσπερ τινὰ φλόγα πυρός· καὶ ἡ φλόξ στυληδὸν ἀνέβαινεν ἕως τοῦ οὐρανοῦ». <sup>435</sup> Η περιγραφή αυτή, όπου η μορφή της φλόγας ήταν σαν στήλη, λόγω της σχέσης της αφήγησης με τους Ἰβηρες, θα μπορούσε να συσχετισθεί με το θαύμα της στήλης του υπό ανέγερση ναού από την αγία Νίνο στον Βίο της, η οποία, μετά από προσευχή, σηκώνει νοερώς και μετά από προσευχή τη βαριά στήλη στον αέρα και την τοποθετεί στη θέση της. Ὅπως περιγράψαμε νωρίτερα, <sup>436</sup> ο Βίος της αγίας Νίνο, στην οποία αποδίδεται ο εκχριστιανισμός της Ἰβηρίας, είναι ένα κείμενο με κεντρική θέση στο ιστορικό αφήγημα των Γεωργιανών ιδιαίτερα μετά τον 11ο αιώνα, ενώ λαμβάνει ιδιαίτερη σημασία κατά τη βασιλεία της βασίλισσας Τάμαρ, λόγω της έμφυλης ταύτισης των δύο γυναικών. Για τους Ἰβηρες, η λεπτομέρεια αυτή φέρνει άμεσους συνειρμούς με τον βίο της αγίας Νίνο, και θα πρέπει να θεωρήσουμε αυτήν την αναφορά κάθε άλλο παρά συμπτωματική. Στο γεγονός αυτό θα πρέπει να προστεθεί και η επισήμανση ότι η στήλη, έχει τόσο ουσιαστικά όσο και συμβολικά, τον ρόλο του στηρίγματος, και δεν είναι τυχαίο ότι και στη διήγηση της μονής Βατοπεδίου γίνεται ιδιαίτερη μνεία στις κολώνες, τα στηρίγματα, δηλαδή, του ναού που χτίζεται.

#### 4.2. Ο Γαβριήλ ο Ἰβηρ

Κύριο πρόσωπο της διήγησης τόσο στα *Πάτρια* όσο και στο Υπόμνημα, είναι ένας ασκητής με το όνομα Γαβριήλ. Ο ασκητής αυτός, τον οποίο επέλεξε η ίδια η εικόνα για να μεταφερθεί στη στεριά, περιγράφεται στα *Πάτρια* ως ασκητής που εγκαταβιώνει στον Μικρό Ἄθωνα. <sup>437</sup> Περί του Γαβριήλ του Ἰβηρα γνωρίζουμε ελάχιστα, και τις όποιες πληροφορίες διαθέτουμε τις αντλούμε είτε από το Υπόμνημα είτε από τον Βίο των Ιωάννη και Ευθυμίου των Ἰβήρων. <sup>438</sup> Το Υπόμνημα αφιερώνει αρκετούς στίχους στον ασκητή αυτόν:

---

<sup>435</sup> Bury, Ὁ.π. §9.

<sup>436</sup> Βλ. κεφ. 2.5 της παρούσας μελέτης.

<sup>437</sup> Λάμπρος, *Πάτρια* 129.

<sup>438</sup> T. Grdzeldze, *Georgian Monks on Mount Athos. Two Eleventh-Century Lives of the Hegoumenoi of Iviron*, London 2009, 61.

«Ἦν τις μοναχὸς ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐκ τῆς αὐτῆς μονῆς τὸ γένος Ἰβηρ, τὸν τρόπον ἀπλούστατος, τὴν κλησιν Γαβριήλιος, τὸν ἀναχωρητὴν μετῶν βίον, τῷ Θεῷ κατὰ μόνας ἀδιαλείπτως προσομιλῶν· ὃς τῷ μὲν τοῦ θέρους καιρῷ ἐπὶ τὰ ὑψηλότερα τοῦ ὄρους ἐκαθέζετο διὰ τὸ ἡσυχον, τὸν δὲ χειμῶνα εἰς τόπον θερμότερον· τὸ δὲ ἔνδυμα εἶχε ἐκ τριχῶν, καὶ ἡ τροφή ἐκ τῶν ἐν τῷ ὄρει βοτανῶν, τὸ δὲ ποτὸν ὕδωρ ἦν. [...] Εἶχε δὲ καὶ τὴν μακαρίαν ἀπλότητα καθὼς καὶ ἡ γενεὰ αὐτοῦ ἔχουσιν αὐτὴν, καὶ ἦν ἀληθής, ὡς τὸ ξύλον τὸ πεφυτευμένον παρὰ τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων κατὰ τὸν θεῖον Δαυίδ.

Οἱ πραγματικά χρήσιμες πληροφορίες που ἀντλούμε ἀπὸ τὸ κείμενο αὐτὸ γιὰ τὸ συγκεκριμένο πρόσωπο εἶναι στὴν πραγματικότητα ελάχιστες. Ἦταν ἓνας Ἰβηρας ἀναχωρητὴς τῆς μονῆς Ἰβήρων καὶ διακρινόταν γιὰ τὸν ἀσκητικὸ τοῦ βίου. Ἄλλες λεπτομέρειες δὲν μαθαίνουμε περὶ τῆς ζωῆς του. Τὰ ἐρωτήματα, ἄρα, που τίθενται σχετικὰ με τὸν πρωταγωνιστὴ τοῦ θαύματος τῆς εὑρεσης τῆς εἰκόνας εἶναι κυρίως δύο: ἦταν ὑπαρκτὸ πρόσωπο ὁ Γαβριήλ ὁ Ἰβηρας; Καὶ γιὰτί ἐπιλέγεται τὸ συγκεκριμένο πρόσωπο γιὰ νὰ μεταφέρει τὴν εἰκόνα στὸ μοναστήρι;

Ὡς ἀρχικὴ σκέψη, ἐνδέχεται ἡ ἀναφορὰ στὸν Γαβριήλ νὰ σχετίζεται με τὸν ομώνυμο Ἰβηρα ἀσκητὴ που μονάζει στὴ μονὴ τοῦ Ἁγίου Σάβα στὴν Παλαιστίνη, καὶ ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν Νεόφυτο τὸν Ἐγκλειστο.<sup>439</sup> Σὲ ἄλλο κεφάλαιο τῆς παρούσας μελέτης<sup>440</sup> εἶδαμε ὅτι τὸν 14ο αἰῶνα, ἴσως καὶ λίγο νωρίτερα, στὰ τέλη τοῦ 13ου, ἀναβιώνει ἡ λατρεία τοῦ Πέτρου τοῦ Ἀθωνίτη, ἡ ὁποία μετὰ τὸν 10ο αἰῶνα εἶχε ἀτονήσει, στὸ πλαίσιο μιᾶς ἀσκητικῆς ἀναγέννησης στὸν Ἄθω.<sup>441</sup> Αὐτὴ ἡ ἀναγέννηση σχετίζεται ἀμεσα με τὸν Βίον τοῦ Μαξίμου τοῦ Καυσοκαλύβη, που γράφεται μετὰ τὸν θάνατο τοῦ ἁγίου τὸν 14ο αἰῶνα ἀπὸ τὸν Θεοφάνη, ὅπου ὁ Ἀθανάσιος ὁ Ἀθωνίτης καὶ ὁ ἀσκητὴς Πέτρος, ἐκπροσωπώντας ὁ μὲν ἓνας τὸν κοινοβιακὸ βίον, ὁ δὲ δεῦτερος τὸν ἡσυχαστικὸ βίον ἀναφέρονται ὡς τὰ θεμέλια πρόσωπα τοῦ ἀθωνικοῦ μοναχισμοῦ.<sup>442</sup>

<sup>439</sup> BHG 1450. Βλ. H. Delehaye, «Saints de Chypre», *Analecta Bollandiana* 26 (1907), 162-175 καὶ Θ. Γιάγκου καὶ Ν. Παπατριανταφύλλου-Θεοδορίδου, Πανηγυρικὴ Α', στο: Ν. Ζαχαρόπουλος – Δ. Τσάμης – Κ. Οικονόμου – Ι. Καραβιδόπουλος, *Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα*, τ. 3, Πάφος, 1999, 111-542.

<sup>440</sup> Κεφ. 2.2.

<sup>441</sup> A. Rigo, *Alle origini dell' Athos. Vita di Pietro l' Athonita*, Bose 1999, 22.

<sup>442</sup> Rigo, Ὁ.π. 28.

Ο παραπάνω συλλογισμός θα ήταν, ενδεχομένως, πιθανός αν δεν υπήρχε ήδη η αναφορά σε Ίβηρα αθωνίτη με το όνομα Γαβριήλ στον Βίο των Ιωάννη και Ευθυμίου των Ιβήρων, κείμενο του 11ου αιώνα. Εκεί πληροφορούμαστε ότι ο Ιωάννης ο Ίβηρας παροτρύνει τον Τορνίκιο να εγκαταλείψει τις κοσμικές έγνοιες και του ζητά να εξομολογηθεί στον ιερομόναχο Γαβριήλ, ο οποίος «δεν μίλησε ποτέ για τα επίγεια αλλά μόνο για τα πνευματικά».<sup>443</sup> Η πρώιμη αυτή αναφορά σε ασκητή ονόματι Γαβριήλ φανερώνει ότι αυτός θα πρέπει να ήταν υπαρκτό πρόσωπο, ένας φημισμένος, στην εποχή του, αναχωρητής κάπου στον Αντιάθωνα (Μικρό Άθωνα), ο οποίος είχε κάποια πνευματική σχέση με τον Ιωάννη τον Ίβηρα και τον Τορνίκιο.

Το πρόσωπο του Γαβριήλ είναι το κεντρικό πρόσωπο της αφήγησης, και είναι αυτός που καλείται να φέρει στο μοναστήρι την εικόνα της Θεοτόκου από τη θάλασσα. Η εικόνα, σύμφωνα πάντα με τη διήγηση, τοποθετήθηκε στο Καθολικό της μονής,<sup>444</sup> ωστόσο το πρωί βρέθηκε εκ θαύματος έξω από το μοναστήρι, και η Θεοτόκος αποκάλυψε στον Γαβριήλ ότι επιθυμεί να ανεγερθεί ναός δίπλα στην πόρτα της μονής και να παραμείνει εκεί. Το Υπόμνημα δεν προσφέρει κάποια ουσιαστική πληροφορία, και διανθίζει την αφήγηση με τα λόγια της Θεοτόκου προς τον Γαβριήλ, καθώς και με περιγραφές των κινήσεων των μοναχών.<sup>445</sup> Ο ναός που αναφέρει η διήγηση ότι κτίσθηκε για την εικόνα βρισκόταν, κατά πάσα πιθανότητα, στο σημείο όπου βρίσκεται και το σημερινό παρεκκλήσι της Θεοτόκου Πορταΐτισσας, δίπλα ακριβώς στην παλαιά πύλη της μονής.<sup>446</sup>

Η παλαιότερη γνωστή σε μας αναφορά στο παρεκκλήσι της Πορταΐτισσας είναι ένα σημείωμα περί της ανακαίνισής του το έτος 1182/1183 σε ένα σύνολο βραχέων χρονικών που αφορούν τη μονή γνωστό ως *Συνοδικόν της μονής Ιβήρων*.<sup>447</sup> Η αναφορά αυτή δεν μας παρέχει μόνο την πληροφορία της ύπαρξης του παρεκκλησίου κατά το έτος αυτό,

---

<sup>443</sup> Grdzeldze, Ό.π. 61. Πρβλ. και J. Lefort – D. Papachryssanthou, «Les premiers géorgiens à l’Athos», *Bedi Kartlisa* 41 (1983) 28-29.

<sup>444</sup> Λάμπρος, *Πάτρια* 129.

<sup>445</sup> Bury, Ό.π. 95-96.

<sup>446</sup> Για το παρεκκλήσι της Θεοτόκου Πορταΐτισσας που στεγάζει σήμερα και την ομώνυμη εικόνα, βλ. ενδεικτικά Γ. Βούρος, «Το ναΰδριο του καθίσματος της Παναγίας Πορταΐτισσας Ιεράς Μονής Ιβήρων», στο: *Δώρον - Τιμητικός τόμος στον καθηγητή Νίκο Νικονάνο*, Θεσσαλονίκη 2006, 259-268.

<sup>447</sup> Η πληροφορία αυτή παραδίδεται στο λεγόμενο «Συνοδικόν» της μονής Ιβήρων. Βλ. *Actes d'Iviron II*, 38 και K. Chryssochoidis, *The Portaitissa icon at Iveron monastery and the cult of the Virgin on Mount Athos* στο: M. Vassilaki (έκδ.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2004, 133.

αλλά και το γεγονός ότι υπήρχε ήδη για αρκετά χρόνια, ενδεχομένως δεκαετίες, διότι το 1182 χρήζει ανακαίνισης. Μας προσφέρει, όμως, και ένα *terminus* για την ύπαρξη της ίδιας της εικόνας, καθώς προηγείται λίγα μόλις έτη πριν την αναφορά στην επίσκεψη του αγίου Σάβα του Σέρβου στο Άγιο Όρος, όπως παραδίδεται από τον Δομεντιανό το 1192.<sup>448</sup> Από εικονογραφική άποψη, η εικόνα, ζωγραφισμένη στον τύπο της Οδηγήτριας, έχει χρονολογηθεί από τον Παναγιώτη Βοκοτόπουλο στα τέλη του 10ου αιώνα με αρχές 11ου,<sup>449</sup> και αυτό μας επιτρέπει να θεωρούμε ως πιθανή την παρουσία της εικόνας στη μονή ήδη από τα πρώτα χρόνια της ίδρυσής της, κάτι που την καθιστά την παλαιότερη εικόνα του Αγίου Όρους, όπως έχει υποστηρίξει ο Κρίτων Χρυσοχοΐδης.<sup>450</sup>

### 4.3. Το ταξίδι της εικόνας από τη θάλασσα

Το Υπόμνημα αναφέρει ότι η χήρα άφησε την εικόνα στη θάλασσα ώστε να γλιτώσει από το μένος των Εικονομάχων, ενώ μια παραλλαγή αυτής της αφήγησης προσφέρει και ο Κομνηνός, αντικαθιστώντας τη χήρα με τη γενική αναφορά σε ευσεβείς ανθρώπους.<sup>451</sup> Η αφήγηση περί της μετακίνησης της εικόνας μέσω της θάλασσας δεν είναι, ωστόσο, εύρημα των *Πατρίων* ή του Υπομνήματος. Τη βρίσκουμε ήδη σε βυζαντινή, δηλαδή αρκετά παλαιότερη, διήγηση, αυτή της εικόνας της Θεοτόκου Ρωμαίας στην Κωνσταντινούπολη.<sup>452</sup>

Σύμφωνα με αυτήν, ο εικονόφιλος πατριάρχης Γερμανός έριξε την αχειροποίητη εικόνα της Θεοτόκου στη θάλασσα με σκοπό αυτή να γλιτώσει από τα χέρια των Εικονομάχων. Η εικόνα ταξίδευσε θαυματουργικά μέχρι τη Ρώμη, και κατέληξε στα ασφαλή χέρια του πάπα Γρηγορίου του Διαλόγου.<sup>453</sup> Με τη λήξη της Εικονομαχίας,

---

<sup>448</sup> B. Miljkovic, «La vie de Saint Sava de Serbie par Domentijan et les cultes des icons Athonites thaumaturges de la Vierge», *Byzantion* 78 (2008) 326.

<sup>449</sup> P. Vocotopoulos, «Note sur l'icône de la Vierge Portaitissa», *Zograf* 25 (1996) 27-30. Για την επένδυση της εικόνας βλ. κυρίως Z. Skhirtladze, «The Original Cladding of the Portaitissa Icon», *Oriens Christianus* 89 (2005) 148-219.

<sup>450</sup> Chryssochoidis, Ό.π. 133.

<sup>451</sup> Κομνηνός 45-46.

<sup>452</sup> E. Von Dobschutz, «Maria Romaia. Zwei unbekannte Texte», *Byzantinische Zeitschrift* 12 (1903) 173-214.

<sup>453</sup> Ως «Γρηγόριος ο Διάλογος» είναι γνωστός στην Ανατολή ο Γρηγόριος Α΄ (540-604). Ο Γρηγόριος Α΄, ωστόσο, υπήρξε πάπας Ρώμης έναν, περίπου, αιώνα πριν τον πατριάρχη Γερμανό (715-730). Πάπας

συνεχίζει η βυζαντινή διήγηση, ο πάπας ξαναέριξε την εικόνα στη θάλασσα με απαίτηση της Θεοτόκου, και ξαναβρέθηκε στη Βασιλεύουσα, όπου τοποθετήθηκε στον ναό των Χαλκοπρατειών.<sup>454</sup> Σε μια άλλη, μεταγενέστερη όμως, διήγηση, αυτήν της εικόνας της Θεοτόκου Ελεούσας της μονής του Κύκκου, αναφέρεται και η παράδοση για την εικόνα της *Οδηγήτριας*, η οποία ρίχθηκε νύχτα στη θάλασσα από τους πιστούς ώστε να σωθεί από το μένος του αυτοκράτορα Λέοντα Γ', ο οποίος *έδιδάχθη υπό 'Ιουδαίων να μη λατρεύει τις εικόνες*.<sup>455</sup>

Η ομοιότητα μεταξύ της παλαιότερης βυζαντινής αφήγησης και αυτής των *Πατρίων* ή της εικόνας της μονής Κύκκου, δείχνει προς την κατεύθυνση ότι η βυζαντινή αφήγηση χρησιμοποιήθηκε ως πρότυπο για αφηγήσεις άλλων εικόνων. Ακόμα κι αν θεωρήσουμε ότι δεν είναι η συγκεκριμένη διήγηση της εικόνας της Ρωμαίας το πρότυπο, θα πρέπει να αποδεχτούμε ότι υπήρχε κάποιο αντίστοιχο αφηγηματικό πρότυπο που αναπτύχθηκε μετά την Εικονομαχία και τροφοδότησε όλες τις μετέπειτα διηγήσεις.

Το αφηγηματικό πρότυπο της εικόνας που ταξιδεύει δια θαλάσσης θα μπορούσε, ασφαλώς, να μελετηθεί από πολλές απόψεις, όπως η ανθρωπολογική, στο πλαίσιο της οποίας το νερό είναι κατεξοχήν σύμβολο κοσμογονίας, με καθαρικές, πνευματικά, δυνάμεις.<sup>456</sup> Στην αγιολογική γραμματεία συναντούμε διάφορες περιπτώσεις κατά τις

---

Γρηγόριος που συμπίπτει με την πατριαρχία του Γερμανού και είναι γνωστός για τον ρόλο του στην Εικονομαχία είναι ο πάπας Γρηγόριος Β' (669-731). Η αναφορά στον «Γρηγόριο τον Διάλογο» και όχι στον Γρηγόριο Β' πιθανότατα σχετίζεται με το γεγονός ότι ο Γρηγόριος Α' είναι ο μόνος που έτυχε σχετικής θεολογικής αποδοχής λόγω του μοναδικού έργου του που ήταν γνωστό στην Ανατολή, των Διαλόγων. Η βυζαντινή διήγηση ενδέχεται να αντανακλά μια προσπάθεια να αναδειχθεί ο ρόλος της Ρώμης στην υπεράσπιση των εικόνων ενάντια στον βυζαντινό αυτοκράτορα Λέοντα Γ', προσπάθεια η οποία καταγράφεται στον Βίο του Γρηγορίου Β' στο *Liber Pontificalis*. Βλ. L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era, c.680-850*, Καίμπριτζ 2011, 82-83.

<sup>454</sup> Von Dobschütz, Ό.π. 173-214.

<sup>455</sup> Κ. Κωνσταντινίδης, Η «Διήγησις» της θαυματουργής εικόνας της Θεοτόκου Ελεούσας του Κύκκου κατά τον Ελληνικό κώδικα 2313 του Βατικανού, Λευκωσία 2002. Βλ. και Α. Weyl-Carr, *Icons and Orthodoxy: Case-Studies of the Kykkotissa*, *Επετηρίδα Κέντρου Μελετών Μονής Κύκκου* 10 (2008) 9-28· Ι. Θεοχαρίδης, *Οι περιγραφές της Ιεράς Μονής Κύκκου (1751, 1782, 1817, 1819)*, Λευκωσία 2010· Κ. Χατζηψάλτης, «Το ανέκδοτο κείμενο του Αλεξανδρινού κώδικος 176 (366) – Παραδόσεις και ιστορία της μονής Κύκκου», *Κυπριακαί Σπουδαί* 14 (1950) 39-69 και Κ. Σπυριδάκης, «Η περιγραφή της μονής Κύκκου επί τη βάσει ανεκδότου χειρογράφου», *Κυπριακαί Σπουδαί* 13 (1949) 1-29.

<sup>456</sup> Η ανθρωπολογική βιβλιογραφία για τον συμβολισμό του νερού είναι αρκετά εκτενής. Από τους πρώτους που έθεσαν τις βάσεις για τη μελέτη του φαινομένου ήταν ο *Mircea Eliade* (*Patterns in Comparative Religion*, μετ. R. Seed, New York, 1958, 188-215, και *The Sacred and the Profane*, μετ. W. Trask, Orlando, 1959, 129-

οποίες άγια λείψανα μετακινούνται δια θαλάσσης κατόπιν επιθυμίας του αγίου στον οποίο ανήκουν.<sup>457</sup> Παρά, ωστόσο, τον ευρύτερο συμβολισμό που μπορούμε να αποδώσουμε στο ίδιο το νερό, η μεταφορά δια θαλάσσης λειψάνων, υπό την ευρεία έννοια στην οποία θα μπορούσαμε να εντάξουμε και τις εικόνες,<sup>458</sup> παίζει τον ρόλο της προστασίας από κινδύνους που αντιμετωπίζονται στην ξηρά, κυρίως, ληστείες, αλλά και την ταχύτητα, τουλάχιστον για ταξίδια μεγάλων αποστάσεων, παρά το γεγονός ότι το δια θαλάσσης ταξίδι ήταν πιο δαπανηρό.<sup>459</sup> Επίσης, η αντίληψη περί θαλασσιών ταξιδιών των λειψάνων μπορεί να ενταχτεί και στο πλαίσιο των αφηγήσεων ναυτικών και ταξιδιωτών, όπου τα λείψανα καθαγιάζουν το νερό για την ασφαλή μετακίνησή τους.<sup>460</sup> Τέλος, θα πρέπει να επισημανθεί και ο ευρύτερος συμβολισμός του πλοίου, και άρα της θάλασσας, σε σχέση με το ταξίδι γενικότερα.<sup>461</sup>

Ένας άλλος πιθανός συμβολικός ρόλος της θάλασσας στη διήγηση των *Πατριών*, χωρίς να πρέπει να θεωρηθεί πρωταγωνιστικός, είναι η αφηγηματική διασύνδεση του Άθω με την Κωνσταντινούπολη. Η εικόνα της Πορταΐτισσας, ζωγραφισμένη στον τύπο της Οδηγήτριας, δηλαδή της Θεοτόκου με τον Ιησού βρέφος στην αγκαλιά της, αντιγράφει ουσιαστικά τη φημισμένη ομώνυμη εικόνα της Κωνσταντινούπολης, η οποία, λόγω της σημασίας της στη λατρεία της Θεοτόκου στην πρωτεύουσα του βυζαντινού κράτους,

---

132). Για τη σχέση νερού και ιεροτοπίας βλ. A. Lidov (επιμ.), *Svyataya Voda v Ierotropii I Ikonografii Hristianskogo Mira (Ιερό νερό και ιεροτοπία στην εικονογραφία του χριστιανικού κόσμου)*, Μόσχα 2017.

<sup>457</sup> Για μια συνοπτική παρουσίαση του θέματος της μετακομιδής λειψάνων δια θαλάσσης στην ανατολική Μεσόγειο, βλ. M. Leontsini, «Notes concernant les translations légendaires des reliques: les errances des reliquaries en Méditerranée», *Mésogeios* 5 (1999) 86-94.

<sup>458</sup> Για τον συσχετισμό των λειψάνων με τις εικόνες βλ. κυρίως G. Vikan, *Relics and Icons*, στο: M. Acheimastou-Potamianou (επιμ.), *Holy Image, Holy Space: Icons and Frescoes from Greece*, Βαλτιμόρη-Αθήνα 1988, 45-48· H. Belting, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*, (μτφ. στα αγγλικά E. Jephcott), Σικάγο-Λονδίνο 1994, 59-63· L. James, *Dry bones and painted pictures: Relics as icons in Byzantium* στο: A. Lidov (επιμ.), *Eastern Christian Relics*, Μόσχα 2003, 45-55 και I. Shalina, *Relikvii v Vostochnokhristianskoy Ikonografii (Τα λείψανα στην ανατολική χριστιανική εικονογραφία)*, Μόσχα 2005, 16-33.

<sup>459</sup> J. Sumption, *Pilgrimage: An Image of Mediaeval Religion*, Λονδίνο 2002, 115 και 257.

<sup>460</sup> Η άποψη αυτή υποστηρίζεται από τον Κωνσταντίνο Κωνσταντινίδη σχετικά με τη διήγηση της εικόνας της Θεοτόκου του Κύκκου. Βλ. Κ. Κωνσταντινίδης, *Η Διήγησις της Θαυματουργής Εικόνας της Θεοτόκου Ελεούσας του Κύκκου*, Λευκωσία 2002.

<sup>461</sup> Το βυζαντινό κράτος ενίοτε παρουσιάζεται ως πλοίο που κατευθύνεται κάπου. Βλ. M. McCormick, *Byzantium on the move: imagining a communications history*, στο: R. Macrides (επιμ.), *Travel in the Byzantine World: Papers from the Thirty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, April 2000*, Aldershot 2002, 5.

αποτέλεσε κύριο εικονογραφικό μοτίβο των εικόνων της Θεοτόκου. Η έλευση της συγκεκριμένης εικόνας, ωστόσο, από την Κωνσταντινούπολη στον Άθω, και ιδιαίτερα στη μονή Ιβήρων, σηματοδοτεί μια σχέση που εκτείνεται σε πολλά επίπεδα, πνευματικά, διοικητικά, οικονομικά και γενικότερα κοινωνικά. Το ταξίδι της εικόνας, ωστόσο, από την άποψη της μονής Ιβήρων, η οποία είναι ο τελικός της προορισμός, συμβολίζει και τη σχέση των Γεωργιανών κτητόρων της μονής με την πρωτεύουσα του βυζαντινού κράτους. Οι ευγενείς Ίβηρες Ιωάννης και Ευθύμιος θέτουν εαυτούς υπό την πνευματική καθοδήγηση του Γαβριήλ, ενός γνωστού Γεωργιανού ασκητή, στα χέρια του οποίου η διήγηση θέλει να αφήνεται η εικόνα της Πορταΐτισσας όταν φθάνει στον Άθω, τονίζοντας τη σημασία του ασκητικού ιδεώδους του αθωνικού μοναχισμού της εποχής έναντι, ενδεχομένως, άλλων αρετών.

#### 4.4. Η διήγηση στο πλαίσιο της ιστορίας της μονής Ιβήρων

Όπως δείξαμε και νωρίτερα,<sup>462</sup> ο διαρκώς μειούμενος αριθμός Γεωργιανών μοναχών στη μονή κατά τον 13ο και, ειδικά, τον 14ο αιώνα, και η παράλληλη αύξηση του αριθμού Ρωμαίων μοναχών, δεν αργεί να δημιουργήσει προστριβές σχετικά με τον έλεγχο της μονής, οι οποίες οδηγούν στα μέσα του 14ου αιώνα σε ανοιχτή αντιπαράθεση μεταξύ των δύο κοινοτήτων της μονής.<sup>463</sup> Δημιουργείται ένα κλίμα αντιπαράθεσης, το οποίο πιθανότατα κάμπτεται κατά τον 15ο αιώνα, όταν μειώνεται σταδιακά ο συνολικός αριθμός των μοναχών της λόγω των πολέμων για την κατίσχυση των Οθωμανών. Το 1489, η μονή φέρεται να είχε μόνο 50 μοναχούς.<sup>464</sup> Παρά, ωστόσο, τη σκληρή πραγματικότητα που έφεραν στον Καύκασο οι εισβολές μετά τον 13ο αιώνα και η κατάρτιση του Καυκάσου, Γεωργιανοί συνεχίζουν να εγκαταβιώνουν στη μονή Ιβήρων, έστω και σε πολύ μικρότερο αριθμό, δείχνοντας ότι οι σχέσεις της μονής με τον Καύκασο, παρά τις δυσκολίες, δεν σταμάτησαν τελείως.<sup>465</sup>

---

<sup>462</sup> Βλ. κεφ. 2.6 και 2.7 της παρούσας μελέτης.

<sup>463</sup> Περί της διένεξης Γεωργιανών και Ρωμαίων μοναχών της μονής τον 14ο αιώνα, βλ. κυρίως *Actes d'Iviron IV*, σ.3-6.

<sup>464</sup> *Actes d'Iviron IV*, 23.

<sup>465</sup> Ό.π. 5.

Μετά από μεγάλη περίοδο δυσκολιών που αντιμετώπισε η μονή,<sup>466</sup> γνωρίζουμε ότι Ιβηρίτες μοναχοί μετέβησαν το 1492 στη Γεωργία και συνάντησαν τον ηγεμόνα Γοργοράνη Δ΄ (Quarqaré), πείθοντάς τον να προσφέρει στη μονή γενναία οικονομική βοήθεια. Αμέσως μετά τον θάνατό του, τα παιδιά του Καϊχοσρό Α΄ και Μρετζαβούκ βοήθησαν κι αυτοί με τη σειρά τους γενναιόδωρα, συμβάλλοντας στην ανακατασκευή της μονής και των μετοχίων της. Ο κεντρικός πύργος επισκευάστηκε εκ θεμελίων, μαζί με τους τρούλλους και τον εξωνάρθηκα του Καθολικού, ενώ η εικόνα της Πορταΐτισσας απέκτησε χρυσή επένδυση. Για όλα τα παραπάνω, και ενδεχομένως άλλα που δεν αναφέρονται, στάλθηκαν περί τα 45.000 άσπρα από τη Γεωργία, ποσό αρκετά σημαντικό για την εποχή.<sup>467</sup> Επιγραφή στη δυτική πρόσοψη του Καθολικού της Ιβήρων συνηγορεί σε εργασίες στις αρχές του 16ου αιώνα, εποχή κατά την οποία ο Καϊχοσρό τιμάται ως κτήτωρ.<sup>468</sup>

Όπως προείπαμε, παρά τη διαρκή μείωση στον αριθμό των Γεωργιανών μοναχών στο μοναστήρι, οι σχέσεις με τον Καύκασο και τους Γεωργιανούς ηγεμόνες συνεχίζονται, και από το τέλος του 15ου αιώνα ενισχύεται από Ρωμαίους μοναχούς, πλέον, οι οποίοι έχοντας υπό τον έλεγχό τους το μοναστήρι, και μην αντιμετωπίζοντας κινδύνους απώλειάς του από τους Γεωργιανούς,<sup>469</sup> καταφεύγουν στη χρήση του ιβηρικού παρελθόντος της μονής προς όφελός τους. Η απουσία των σταθερών δωρεών από τη βυζαντινή εξουσία και οι νέες οικονομικές και κοινωνικές πραγματικότητες στο Άγιο Όρος κατά τον 15ο αιώνα ωθούν τους Ιβηρίτες, όπως και όλους τους Αγιορείτες, προς ένα νέο είδος εξωστρέφειας προς αλλογενείς Χριστιανούς ηγεμόνες, δραστηριότητα που είχε αρχίσει δειλά από τον 14ο αιώνα, όταν οι δυνατότητες του διαρκώς συρρικνούμενου Βυζαντίου γίνονταν ολοένα και μικρότερες.

---

<sup>466</sup> Βλ. παρακάτω κεφ. 6.1 της παρούσας μελέτης.

<sup>467</sup> Γεδεών, Άθως, 172

<sup>468</sup> G. Millet - J. Pargoire - L. Petit, *Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos*, Παρίσι 1904 (φωτ. ανατ. Θεσσαλονίκη 2004), 220, σ.67.

<sup>469</sup> Βλ. παρακάτω κεφ. 6.1 της παρούσας μελέτης.



## 5. ΟΙ ΔΙΗΓΗΣΕΙΣ ΤΩΝ ΜΟΝΩΝ ΖΩΓΡΑΦΟΥ ΚΑΙ ΞΗΡΟΠΟΤΑΜΟΥ

Το κεφάλαιο αυτό αφορά δύο διηγήσεις, αυτήν της θαυματουργικής εμφάνισης της εικόνας του αγίου Γεωργίου στη μονή Ζωγράφου και αυτήν του θαύματος κατά την αφιέρωση του Καθολικού της μονής Ξηροποτάμου στους Τεσσαράκοντα μάρτυρες.

### 5.1. Η διήγηση για την εικόνα του Αγίου Γεωργίου στη μονή Ζωγράφου

Σύμφωνα με τα *Πάτρια*, την εποχή του αυτοκράτορα Λέοντα ζ' του Σοφού, τρεις αδελφοί από την Αχρίδα («...οὓς ἤνεγκε μὲν ἡ μεγαλόπολις Λυχνιδῶν...») έφτασαν στον Άθω για να ασκητεύσουν, όπου, με αφορμή τη συγκέντρωση γύρω τους και άλλων ασκητών, αποφάσισαν να ιδρύσουν μοναστήρι. Υπήρχε, όμως, διχογνωμία μεταξύ τους για το αν έπρεπε να αφιερωθεί στον άγιο Νικόλαο ή τον άγιο Κλήμεντα της Αχρίδος, και ο καμβάς που θα φιλοξενούσε την εικόνα του αγίου έμενε κενός. Μία μέρα βρήκαν την εικόνα να απεικονίζει τον άγιο Γεώργιο, και, θεωρώντας ότι ήταν θαύμα, αποφάσισαν να αφιερώσουν σε αυτόν το μοναστήρι. Η αφήγηση μας μεταφέρει στη συνέχεια στην Παλαιστίνη, όπου σε μια «κώμη πλησίον πόλεως Λύδδης, Φανουήλ καλουμένη», σε μονή αφιερωμένη στον άγιο Γεώργιο, εξαφανίσθηκε αίφνης η ζωγραφική από την εφέστια εικόνα, και οι μοναχοί έμειναν περίλυποι, μη γνωρίζοντας τι έγινε. Τότε, ο άγιος Γεώργιος εμφανίσθηκε στο όνειρο του ηγούμενου και του είπε να μη λυπάται, ότι βρίσκεται στο όρος του Άθω, που δόθηκε κλήρο στη Θεοτόκο, και του ζητά να πάρει τους μοναχούς και να έλθουν εκεί διότι «παρέδωκε γάρ ὁ Θεὸς τὴν Παλαιστίνην πᾶσαν καὶ τὴν οἰκουμένην τοῖς Σαρακηνοῖς...». Ο ηγούμενος πήρε μαζί και κάποιους μοναχούς και πήγε στον Άθω όπου βρήκε την εικόνα, εξήγησε στους μοναχούς της εκεί μονής τι συνέβη, και έμειναν όλοι πλέον εκεί. Σύμφωνα πάντα με τη διήγηση, ο ηγούμενος της μονής στη «Φανουήλ» ονομαζόταν Ευστράτιος και αργότερα έγινε ηγούμενος στην αθωνική μονή όπου παρέμεινε.

Όπως είναι φανερό, η διήγηση παραδίδει μια σειρά από πληροφορίες που φαίνεται να αφορούν την ίδρυση της μονής Ζωγράφου, με κεντρικό σημείο αναφοράς της

αφήγησης την εικόνα του Αγίου Γεωργίου του *Αχειροποίητου* που βρίσκεται σήμερα στο Καθολικό της μονής.<sup>470</sup> Η εικόνα μελετήθηκε από τους Ευστάθιο Τσιγαρίδα και Alexandra Trifonova, οι οποίοι τη χρονολογούν στο τέλος του 13ου αιώνα.<sup>471</sup> Η πληροφορία είναι χρήσιμη, ωστόσο δεν μπορεί να θεωρηθεί δυνητικά ως ασφαλές *terminus* για τη χρονολόγηση της αφήγησης, καθώς θα πρέπει να θεωρείται αρκετά σίγουρη η ύπαρξη παλαιότερης εικόνας του αγίου Γεωργίου στο μοναστήρι εφόσον η μονή ήταν αφιερωμένη σε αυτόν και πριν τον 13ο αιώνα.<sup>472</sup>

Οι πληροφορίες που μας παρέχει η διήγηση σχετικά με τη μονή και την εικόνα είναι οι εξής:

- Η μονή ιδρύθηκε επί Λέοντος ζ΄ Σοφού (886-912)
- Κτήτορές της ήταν τρεις αδελφοί από την Αχρίδα
- Ήθελαν να την αφιερώσουν είτε στον άγιο Νικόλαο είτε στον άγιο Κλήμεντα Αχρίδος
- Εμφανίσθηκε η ζωγραφική της εικόνας του αγίου που βρισκόταν στην πόλη «Φανουήλ» πλησίον της Λύδδας
- Μοναχοί από τη «Φανουήλ» εγκαταλείπουν λόγω Σαρακηνών την Παλαιστίνη και εγκαθίστανται στο Άγιο Όρος.
- Ο ηγούμενος της μονής στη «Φανουήλ» ονομαζόταν Ευστράτιος και έγινε ηγούμενος στη μονή Ζωγράφου

Η διήγηση δεν παραδίδει καμία πληροφορία ιστορικής φύσεως που να ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα που μαρτυρούν οι ιστορικές πηγές. Η πρώτη αναφορά στη μονή ως «Ζωγράφου» στα σωζόμενα έγγραφα καταγράφεται το έτος 980,

---

<sup>470</sup> Περί της εικόνας του αγίου Γεωργίου βλ. κυρίως Ε. Τσιγαρίδας – Α. Τριφονοβα, «Οι θαυματουργικές εικόνες της μονής Ζωγράφου», *Μακεδονικά* 35 (2005-2006) 119-122 και Γ. Μαντζαρίδης – Ε. Τσιγαρίδας, *Οι θαυματουργικές εικόνες στο περιβόλι της Παναγίας*, Άγιον Όρος 2013, 200-201· L. Prashkov, *Icons from Bulgaria 9th-15th century*, Sofia 2000, 42 και E. Amand de Mendieta, *L' Art Au Mont Athos*, Θεσσαλονίκη 1977, 23-24.

<sup>471</sup> Τσιγαρίδας-Τριφονοβα, Ό.π. 121.

<sup>472</sup> Η παλαιότερη αναφορά στα σωζόμενα έγγραφα περί της αφιέρωσης της μονής στον άγιο Γεώργιο χρονολογείται στο 1051. Βλ. C. Pavlikianov, *The Mediaeval Greek and Bulgarian Documents of the Athonite Monastery of Zographou (980-1600): Critical Edition and Commentary of the Texts*, Sofia 2014, 3 στ.1 (σ.114).

σε ένα έγγραφο περιορισμού.<sup>473</sup> Στο τυπικό του Τζιμισκή του 972 υπογράφει κάποιος «Γεώργιος ο Ζογράφος»,<sup>474</sup> δηλαδή αγιογράφος στο επάγγελμα, και θεωρείται αρκετά πιθανό να συγκεντρώθηκε κάποια στιγμή μια ομάδα μοναχών γύρω του και να ίδρυσαν μοναστήρι αφιερωμένο στον άγιο Γεώργιο προς τιμήν του.<sup>475</sup> Η ίδρυση της μονής την εποχή του Λέοντος ζ΄ δεν βασίζεται σε κανένα τεκμήριο. Τα *Πάτρια*, που είναι και η παλαιότερη πηγή που καταγράφει αυτήν την πληροφορία, γράφονται σχεδόν πέντε αιώνες μετά την ίδρυση της μονής, και δεν σώζεται κανένα άλλο τεκμήριο που να μαρτυρά την ίδρυση της μονής επί Λέοντα.

Το λεγόμενο «ενιαίο έγγραφο», όπως ονομάζεται ένα περγαμηνό «χρυσόβουλλο» που φέρει τις «υπογραφές» του Λέοντος ζ΄, του (ανύπαρκτου) βασιλιά Ιωάννη του Τυρνόβου, του Στέφανου Δουσάν και του Δεσπότη Ιωάννη Ούγγλεση, πρόσωπα που έζησαν με διαφορές αιώνων μεταξύ τους, είναι πλαστό.<sup>476</sup> Σκοπός της κατασκευής του εγγράφου αυτού δεν ήταν άλλος από το να νομιμοποιήσει το μέχρι τότε ιστορικό αφήγημα της μονής, το οποίο, όπως δείχνει η παρουσία του στα *Πάτρια*, έχει σχηματιστεί – τουλάχιστον – από τα τέλη του 15ου αιώνα.

Συγκεκριμένα, το έγγραφο αναφέρει ότι τα ονόματα των τριών κτητόρων της μονής είναι Μωυσής, Ααρών και Ιωάννης Σελιμά και τους αποδίδεται αριστοκρατική καταγωγή, ωστόσο κανένα από αυτά τα ονόματα δεν υπάρχει σε πρώιμη πηγή περί της μονής, και πρέπει να τονιστεί, δεν αναφέρονται στα *Πάτρια*.<sup>477</sup> Επίσης, στο πλαστό έγγραφο λείπει το μέρος της αφήγησης για την εικόνα και τους μοναχούς στη Λύδδα, και αναφέρει απλώς ότι η εικόνα εμφανίσθηκε ένα πρωί θαυματουργικά πάνω σε άδειο καμβά. Τέλος, προστίθεται το έτος κατά το οποίο φέρεται να ιδρύθηκε η μονή, δηλαδή το 919 (6427 από

---

<sup>473</sup> Pavlikianov, Ό.π. 1 στ.19 και Actes de Zographou 1, στ.22-23.

<sup>474</sup> Actes du Prôtaton 7 στ.167.

<sup>475</sup> Αυτό ισχυρίζεται η Διονυσία Παπαχρυσάνθου και παρά την απουσία μαρτυριών περί τούτου θα πρέπει να θεωρείται αρκετά πιθανό. Βλ. Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός* 240-1.

<sup>476</sup> Pavlikianov, *Documents of Zographou*, 590-607. Βλ. και Α. Soloviev - V. Moshin, *Grcke povelje Srpskih vladara - Diplomata graeca regnum et imperatorum Serviae*, Βελιγράδι 1936, 354-373 (ελληνική παραλλαγή)· Actes de Zographou 169-174 (σλαβική παραλλαγή) καθώς και Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός* 239-240· Η μετάφραση «ενιαίο έγγραφο» είναι του γράφοντος από το σλαβικό «сводна грамота», ενώ στα αγγλικά είναι γνωστό ως «composite charter».

<sup>477</sup> Pavlikianov, Ό.π. 595.

κτίσεως Κόσμου). Μάλιστα, αναφέρεται ότι μόλις ο Λέων έμαθε για το θαύμα ήρθε ο ίδιος στο Άγιο Όρος.<sup>478</sup>

Ο Cyril Pavlikianov, που μελέτησε το έγγραφο, τοποθετεί την κατασκευή του λίγο πριν το 1744,<sup>479</sup> και τη συσχετίζει με τη διένεξη μεταξύ των μονών Ζωγράφου και Εσφιγμένου για την περιοχή της Βάνιτζας (ή Γιοβάνιτζας), η οποία έληξε το 1745/6.<sup>480</sup> Το 1744 επισκέπτεται τη μονή και ο Βασίλειος Μπάρσκου, ο οποίος αναφέρει την ύπαρξη του εγγράφου, και παραθέτει όλη την αφήγηση όπως είναι στο έγγραφο, δηλαδή μια αρκετά επαυξημένη παραλλαγή αυτής των *Πατρίων*.<sup>481</sup> Το περιεχόμενο του εγγράφου είναι σχεδόν ίδιο με αυτό της αφήγησης της μονής Ζωγράφου που παραδίδεται σε ένα συνθετικό έργο με τίτλο «Παράδεισος Νοητός»,<sup>482</sup> έργο του 1658/1659, το οποίο αποδίδεται σε κάποιον Στέφανο Αγιορείτη, για τον οποίο γνωρίζουμε ελάχιστα.<sup>483</sup> Το έργο αυτό τυπώθηκε το 1659 στο τυπογραφείο της ρωσικής μονής Iverskiy-Valdaiskiy (Ιβήρων της λίμνης Βαλντάι), η οποία ιδρύθηκε μόλις έξι χρόνια νωρίτερα από τον πατριάρχη Μόσχας Νίκωνα,<sup>484</sup> και πιθανολογείται ότι ο Στέφανος, αν και αγιορείτης μοναχός, βρισκόταν ο ίδιος στο μοναστήρι αυτό εκείνη την περίοδο.<sup>485</sup>

## 5.2. Οι τρεις κτήτορες της μονής Ζωγράφου

Η αναφορά των *Πατρίων* σε τρεις κτήτορες είναι μια ενδιαφέρουσα λεπτομέρεια. Τρεις ήταν, κατά τη μεταγενέστερη διήγηση, και οι κτήτορες της μονής Βατοπεδίου,<sup>486</sup> για τους οποίους η Διονυσία Παπαχρυσάνθου γράφει ότι ο αριθμός είναι γενικά

---

<sup>478</sup> Ό.π.

<sup>479</sup> Pavlikianov, Documents of Zographou, 590.

<sup>480</sup> Ό.π., 575.

<sup>481</sup> Μπάρσκου 444.

<sup>482</sup> Βλ. T.A. Isachenko, «Ray Myslennyi” Stefana Svyatogortsa v izdaniyakh i rukopisyakh RGB», *Polzunovskiy Almanakh* 4/1/1 (2017) 198-205.

<sup>483</sup> Οι M. Tsibranska και I. Biliarsky θεωρούν ότι ο Στέφανος ήταν πιθανώς Βούλγαρος. Βλ. M. Tsibranska-Kostova – I. Biliarsky, «Patria Athonensia and Otchystviye Svyataya Gory: A 16th-Century Slavonic Source About the Zographou Monastery», *Scripta & e-Scripta* 12 (2013) 47. Την ίδια άποψη έχει ο Pavlikianov (*Documents of Zographou*, 574).

<sup>484</sup> Περί της μονής και της σχέσης της με το κείμενο του Στέφανου βλ. K. Kain, «Before New Jerusalem: Patriarch Nikon’s Iverskii and Krestnyi Monasteries», *Russian History* 39 (2012) 173–231.

<sup>485</sup> Βλ. Pavlikianov, Ό.π., 574.

<sup>486</sup> Κομνηνός 46.

συμβολικός.<sup>487</sup> Ο αριθμός, γράφει, συμβολίζει την Αγία Τριάδα, και πράγματι, τρεις φέρονται να είναι οι κτήτορες όχι μόνο της μονής Ζωγράφου και της μονής Βατοπεδίου, αλλά και της μονής Φιλοθέου<sup>488</sup> και της μονής Σίμωνος Πέτρας, όπου τρεις πλούσιοι αδελφοί χρηματοδότησαν τον όσιο Σίμωνα.<sup>489</sup> Θα πρέπει, ωστόσο, να επισημάνουμε ότι αν και ο συμβολισμός του αριθμού τρία είναι αρκετά ισχυρός, εφόσον πρόκειται για χριστιανικές κοινότητες, η πρακτική της συγκέντρωσης ενός ή δύο μοναχών γύρω από κάποιον «γέροντα», έναν πιο έμπειρο, δηλαδή, μοναχό, είναι αρκετά συνηθισμένη.

Στη μεταγενέστερη αφήγηση του «Παραδείσου Νοητού» (1658/9), οι τρεις κτήτορες κατονομάζονται ως Μωυσής, Ααρών και Βασίλειος.<sup>490</sup> Μάλιστα, το κείμενο θέλει οι τρεις να είναι υιοί του «αυτοκράτορα της Αχρίδας Ιουστινιανού» (sic), όνομα προερχόμενο κατά πάσα πιθανότητα από τη φαντασία του Στέφανου, καθώς σε καμιά άλλη πηγή δεν απαντά Ιουστινιανός με αυτόν τον τίτλο.<sup>491</sup> Στο «ενιαίο έγγραφο» που γράφεται σχεδόν έναν αιώνα μετά το κείμενο του Στέφανου, ο Βασίλειος αντικαθίσταται από κάποιον Ιωάννη Σελιμά, και αποσιωπάται το όνομα του Ιουστινιανού. Τέτοια τριάδα μοναχών δεν καταγράφεται σε καμιά προγενέστερη σωζόμενη πηγή σχετικά με τη μονή Ζωγράφου, και το γεγονός ότι τοποθετείται στη θρυλούμενη, για τη μονή, εποχή του Λέοντος Ζ', δείχνει ότι μάλλον δεν υπήρξε ποτέ. Αν και οι κτήτορες αυτοί είναι προφανώς προϊόν φαντασίας, έχει ενδιαφέρον ο λόγος για τον οποίο επιλέχθηκαν τα ονόματα αυτά τον 17ο αιώνα, και η αντικατάσταση του ενός τον 18ο αιώνα, στο πλαίσιο της κατανόησης του γενικότερου ιστορικού πλαισίου της εποχής.

Σε έγγραφο του Μεγάλου Δούκα της Μολδαβίας Αλεξάνδρου του 1433 αναφέρεται ως ηγούμενος της μονής κάποιος Μωυσής.<sup>492</sup> Είναι ο μόνος με το όνομα αυτό που βρίσκουμε στα σωζόμενα τεκμήρια, και το όνομά του δεν απαντά σε κανένα άλλο έγγραφο. Με το όνομα Ααρών δεν καταγράφεται κανένας μοναχός της μονής στις σωζόμενες πηγές. Ένα ενδεχόμενο είναι να πρόκειται για μια συμβολική αναφορά σε δύο

---

<sup>487</sup> Παπαχρυσάνθου, Μοναχισμός 236.

<sup>488</sup> Κομνηνός 102.

<sup>489</sup> Νικηφόρος ιερομόναχος, Βίος και πολιτεία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Σίμωνος τοῦ Ἀθωνίτου, στο: *Νέον Λειμωνάριον*, Βενετία 1819, 89-99 (ανατύπωση Ιουστίνος Σιμωνοπετρίτης (επιμ.), *Άγιος Σίμων ο Αθωνίτης*, Αθήνα 1987, 40-49.

<sup>490</sup> Βλ. Pavlikianov, Documents of Zographou, 574.

<sup>491</sup> *Ο.π.* 574.

<sup>492</sup> Actes de Zographou Sl.VI, στ. 22-24. Βλ. και Pavlikianov, Documents of Zographou 65.

πολύ σημαντικά ονόματα της Παλαιάς Διαθήκης. Ο Μωυσής είναι ο Προφήτης που οδηγεί τον Ισραήλ στον τόπο της Επαγγελίας, και ο Ααρών είναι ο υποτακτικός του που στη συνέχεια γίνεται πρώτος Αρχιερέας του Ισραήλ.<sup>493</sup> Ο ισχυρός αυτός συμβολισμός από την Παλαιά Διαθήκη, ενδέχεται να έπαιξε κάποιον ιδεολογικό ρόλο στο πλαίσιο της ανάπτυξης και εξέλιξης του ιστορικού αφηγήματος της μονής.

Δεν θα πρέπει, ωστόσο, να αποκλείσουμε την πιθανότητα να πρόκειται όντως για υπαρκτά πρόσωπα που έπαιξαν σημαντικό ρόλο σε κάποια δεδομένη στιγμή της ιστορίας της μονής: κατά πάσα πιθανότητα στα μέσα του 15ου αιώνα, κι αυτό διότι στις πηγές συναντούμε έναν προηγούμενο της μονής με το όνομα Βασίλειος το έτος 1430,<sup>494</sup> δηλαδή τρία μόλις χρόνια πριν τον Μωυσή. Στο σημείο αυτό πρέπει να προσθέσουμε ότι την ίδια περίπου, εποχή με τον Μωυσή και τον Βασίλειο, κάποιος γέροντας Ευστράτιος της μονής Ζωγράφου, αλλά όχι ηγούμενος, υπογράφει έγγραφο που σώζεται στη μονή Χιλανδαρίου.<sup>495</sup> Ευστράτιος, θυμίζουμε, είναι το όνομα που τα *Πάτρια* αποδίδουν στον ηγούμενο της μονής της Λύδδας, ο οποίος, κατά την αφήγηση, έγινε, στη συνέχεια, ηγούμενος και στη μονή Ζωγράφου. Ένας πρώην Πρώτος του Αγίου Όρος Ευστράτιος από τη μονή Ζωγράφου απαντά το 1560,<sup>496</sup> αλλά θα πρέπει να αποκλειστεί οποιαδήποτε σχέση του, αφού το όνομα Ευστράτιος υπάρχει ήδη στη μετάφραση των *Πατρίων* από τον Γαβριήλ το 1508.<sup>497</sup>

Η διαπίστωση ότι σχεδόν όλα τα αναφερόμενα ονόματα απαντούν στις πηγές στα μέσα του 15ου αιώνα οδηγεί στη σκέψη ότι είναι αρκετά πιθανό οι επόμενες γενιές μοναχών στο β' μισό του 15ου αιώνα να διέσωσαν την ανάμνηση των μοναχών αυτών και να εντάχθηκαν σταδιακά στις αφηγήσεις περί της μονής. Ασφαλώς, πρόκειται για υπόθεση εργασίας, που σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να τεκμηριωθεί, υπόθεση που ενισχύεται, ωστόσο, και από το γεγονός ότι σε μεταγενέστερο χρόνο, ίσως επειδή χάνεται

---

<sup>493</sup> Έξ. 4:10-17.

<sup>494</sup> *Actes de Panteléèmon* 20 στ. 52. Βλ. και Pavlikianov, Ό.π., 64.

<sup>495</sup> V. Mošin – A. Sovre, *Dodatki h Grškim Listinam Hilandarja - Supplementa Ad Acta Graeca Chilandarii*, Λιουμπλιάνα 1948, αρ.12 στ.28. Βλ και Pavlikianov, Documents of Zographou, 70.

<sup>496</sup> Παπαχρυσάνθου, Μοναχισμός 396.

<sup>497</sup> Tsibranska-Biliarsky, Ό.π. 44.

η αρχική ανάμνηση των πραγματικών προσώπων, ο Βασίλειος αντικαθίσταται τον 18ο αιώνα από κάποιον Ιωάννη Σελιμά.

Αν και έχουν γίνει παλαιότερες υποθέσεις ότι ο Ιωάννης Σελιμά υπήρξε πραγματικό πρόσωπο,<sup>498</sup> στην πραγματικότητα δεν γνωρίζουμε το παραμικρό. Ο Ραβλικιανόν εξέφρασε την άποψη ότι το επίθετο Σελιμά είναι παραφθορά του «Σελινά» και σχετίζεται με κελλίο της μονής Ζωγράφου με το όνομα Σέλνινα,<sup>499</sup> και με το οποίο σχετίζεται κάποιος ηγούμενος με το όνομα Ιωάννης.<sup>500</sup> Το κελλίο αυτό αναφέρεται στα έγγραφα ήδη από το 1037.<sup>501</sup> Σε αυτό υπήρχε – άγνωστο από τότε, αλλά σίγουρα στα τέλη του 14ου αιώνα – ένας πύργος, στον οποίο φέρεται να διέμεινε εκείνη την περίοδο ο Βούλγαρος Ευθύμιος του Μεγάλου Τυρνόβου.<sup>502</sup> Η πληροφορία αυτή μας είναι γνωστή από σλαβική πηγή του 1420.<sup>503</sup> Ενδέχεται, λοιπόν, κάποιος Ζωγραφέτης σχετιζόμενος με το κελλίο αυτό να έπαιξε σημαντικό ρόλο στη μονή, αλλά οι σωζόμενες πηγές δεν μπορούν να μας αποκαλύψουν κάτι περισσότερο. Στο επόμενο υποκεφάλαιο θα προσφέρουμε και μια άλλη πιθανή εξήγηση για το επώνυμο Σελιμά διότι σχετίζεται με τη Λύδδα.

Η αναφορά στα *Πάτρια* ότι οι κτήτορες ήθελαν να αφιερώσουν το Καθολικό της μονής είτε στον άγιο Νικόλαο είτε στον άγιο Κλήμεντα της Αχρίδος δεν προσφέρει καμία χρήσιμη πληροφορία, ιδιαίτερα όταν λάβουμε υπόψιν ότι αν συνέβησαν τα γεγονότα επί Λέοντος Ζ΄, ο Κλήμης θα ήταν ακόμα ζωντανός.<sup>504</sup> Η αναφορά βρίσκεται προφανώς για να τονιστεί η καταγωγή των «κτητόρων» από την Αχρίδα, ενδεχομένως για να τονιστεί η βουλγαρική καταγωγή τους. Η παρουσία Βουλγάρων μοναχών χρονολογείται λίγο πριν το 1169, όμως για πρώτη φορά η μονή αποκαλείται ως η σεβασμία μονή των Βουλγάρων σε έναν ορισμό του αυτοκράτορα Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγου του 1276.<sup>505</sup>

---

<sup>498</sup> Βλ. Χ. Σούλης, *Ιστορικά Μελετήματα*, Αθήνα 1980, 90.

<sup>499</sup> Ραβλικιανόν, Ό.π. σσ.185-188.

<sup>500</sup> Ό.π. 503.

<sup>501</sup> Actes d' Esphigmenou 2 στ.34.

<sup>502</sup> C. Pavlikianov, *The Early Years of the Bulgarian Athonite Monastery of Zographou (980-1279) and its Byzantine Archive*, Sofia 2011, 66-67.

<sup>503</sup> Ό.π. 67.

<sup>504</sup> Ο Λέων πέθανε το 912, ενώ ο Κλήμης το 916 και ο Βίος του γράφεται από τον αρχιεπίσκοπο Αχρίδος Θεοφύλακτο τον 11ο αιώνα (βλ. Ι. Αναστασίου, *Βίος Κωνσταντίνου-Κυρίλλου - Βίος Μεθοδίου (μετάφρασις) - Βίος Κλημέντος Αχρίδος*, Θεσσαλονίκη 1968). Δεύτερη παραλλαγή του Βίου του γράφεται τον 13ο αιώνα από τον Δημήτριο Χωματινό.

<sup>505</sup> Ραβλικιανόν, *Documents of Zographou*, αρ.10, σσ.158-162 και *Actes de Zographou* 13.

### 5.3. Η εικόνα του αγίου Γεωργίου και η Λύδδα της Παλαιστίνης

Το τελευταίο ζήτημα που αφορά τη διήγηση των *Πατρίων* περί της μονής Ζωγράφου είναι η εμφάνιση της ζωγραφικής της εικόνας του αγίου που βρισκόταν σε μοναστήρι αφιερωμένο στον άγιο Γεώργιο στην κώμη Φανουήλ (sic) πλησίον της Λύδδας, και την αναφορά ότι μοναχοί από την Παλαιστίνη εγκατέλειψαν τον τόπο λόγω των Σαρακηνών και εγκαταστάθηκαν στη μονή του Αγίου Όρους. Η Λύδδα αναφέρεται τόσο στην Παλαιά Διαθήκη,<sup>506</sup> όσο και στην Καινή Διαθήκη, όπου ο Πέτρος ιάτρευσε τον παράλυτο Αινέα.<sup>507</sup> Σήμερα υπάρχει έξω από την πόλη της Λύδδας ναός του αγίου Γεωργίου, όπου βρίσκεται ο επονομαζόμενος και τάφος του αγίου. Δεν είναι γνωστό πότε ανεγείρεται ναός για πρώτη φορά στον σημείο εκείνο.<sup>508</sup> Ο σημερινός ναός χτίστηκε στα τέλη του 19ου αιώνα, ωστόσο, το σημείο αυτό έχει δει πολλούς ναούς από τον πρώιμο Μεσαίωνα. Η τύχη της Λύδδας υπήρξε σχεδόν πάντοτε ταυτισμένη με αυτήν της Ιερουσαλήμ, όχι μόνο λόγω της σχετικής εγγύτητας με την πόλη, αλλά, κυρίως, διότι βρίσκεται ακριβώς επάνω στον δρόμο που συνέδεε την Ιερουσαλήμ με το επίνειό της στη Μεσόγειο, την Ιόππη. Ο ναός και τάφος του αγίου Γεωργίου εξελίχθηκε από αρκετά παλιά σε σημαντικό προσκυνηματικό κέντρο, ιδιαίτερα μετά την περίοδο των Σταυροφοριών, όταν η φήμη του αγίου εξαπλώνεται σε όλο τον δυτικό κόσμο.

Η τύχη του ναού συνδέεται και με τη μεγάλη διάδοση της λατρείας του αγίου Γεωργίου στη Δύση αλλά και στην ευρύτερη περιοχή της Μεσογείου κατά την περίοδο των Σταυροφοριών. Το 1099, ως αποτέλεσμα της Α΄ Σταυροφορίας, ιδρύθηκε υπό τον Γοδεφρείδο της Μπουγιόν το Βασίλειο της Ιερουσαλήμ, του οποίου η έκταση έφθανε μέχρι τον Λίβανο και τα παράκτια μέρη της Συρίας, και είναι μια περίοδος που χαρακτηρίζεται από οργασμό ανοικοδόμησης, κυρίως κάστρων και εκκλησιών, σε όλη την

---

<sup>506</sup> Παραλ.Α΄ 8:12 και Μακκ.Α΄ 11.

<sup>507</sup> Πρ. 9:32-5.

<sup>508</sup> Περί του ναού και της λατρείας του αγίου Γεωργίου στη Λύδδα βλ. κυρίως L. Di Segni – Y. Zelinger, «A Fourth-Century Church near Lod (Diospolis)», *Liber Annuus* 56 (2006) 459-468· E. Alliata, *The Legends of the Madaba Map*, στο: M. Piccirillo – E. Alliata (επιμ.), *Pages 47-102 in The Madaba Map Centenary 1897–1997: Travelling through the Byzantine Umayyad Period - Proceedings of the International Conference Held in Amman, 7–9 April, 1997*, Ιερουσαλήμ 1999· J. Schwartz, *Lod (Lydda), Israel: From Its Origins through the Byzantine Period 5600 B.C.E.–640 C.E.*, Οξφόρδη 1991· H.E. Mayer, «The Origins of the Lordships of Ramla and Lydda in the Latin Kingdom of Jerusalem» *Speculum* 60 (1985) 537-552· M. Avi-Yonah, «The Haditha Mosaic Pavement», *Israel Exploration Journal* 22/2-3 (1972) 118-122· Χ. Παπαδόπουλος, *Ιστορία της Εκκλησίας Ιεροσολύμων*, Αλεξάνδρεια 1910.



περιοχή που ελέγχεται από τους Σταυροφόρους.<sup>509</sup> Εκείνη την περίοδο ανεγείρεται και ο σταυροφορικός ναός της Λύδδας,<sup>510</sup> και η πόλη της Λύδδας απαντούσε συχνά στις πηγές ως Άγιος Γεώργιος.<sup>511</sup> Ο μικρός, ωστόσο, αριθμός ιπποτήτων και η ελλιπής υποστήριξη από τις ευρωπαϊκές μητροπόλεις οδήγησαν στην πτώση του βασιλείου. Το 1187, ο Σαλαδίνος (Salah ad-din) κατάφερε να καταλάβει προσωρινά την Ιερουσαλήμ, και στη συνέχεια ίδρυσε στην Αίγυπτο τη δική του δυναστεία των Αγιουβιδών, η οποία σταδιακά αντικαταστάθηκε από τους Μαμελούκους.

Γνωρίζουμε ότι οι Σταυροφόροι έχτισαν στη Λύδδα περικαλλή ναό, ο οποίος φαίνεται ότι επιβίωσε την περίοδο των Αγιουβιδών (12ος-13ος αι.). Τον Σεπτέμβριο του 1260, μετά τη μάχη του Ain Jalut, οι Μαμελούκοι του Αλ-Μάλεκ κατέλαβαν την Παλαιστίνη και όλα τα σταυροφορικά κάστρα της, ανακόπτοντας την προέλαση των Μογγόλων προς την περιοχή, οι οποίοι είχαν την υποστήριξη των Χριστιανών. Αυτός ήταν ενδεχομένως ένας από τους λόγους για τους οποίους οι Μαμελούκοι κατέστρεψαν τον ναό, εκδιώκοντας τους Χριστιανούς της περιοχής. Η τύχη του ναού μένει αβέβαιη κατά τους επόμενους δύο αιώνες. Μετά την κατάληψη της Παλαιστίνης από τους Οθωμανούς το 1517, ο σουλτάνος Σελίμ ανακαινίζει τον ναό και τον επιστρέφει στους Χριστιανούς.

Το όνομα Φανουήλ δεν σχετίζεται με κανέναν τρόπο με την Λύδδα.<sup>512</sup> Στην Παλαιά Διαθήκη το όνομα Φανουήλ, το οποίο στα εβραϊκά σημαίνει το πρόσωπο του Θεού,<sup>513</sup> απαντά ως τοπωνύμιο: «ἠρώτησε δὲ Ἰακώβ καὶ εἶπεν· ἀνάγγειλόν μοι τὸ ὄνομά σου. Καὶ εἶπεν· ἵνα τί τοῦτο ἐρωτᾷς σὺ τὸ ὄνομά μου; Καὶ εὐλόγησεν αὐτὸν ἐκεῖ. Καὶ ἐκάλεσεν Ἰακώβ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου, **Εἶδος Θεοῦ**· εἶδον γὰρ Θεὸν πρόσωπον πρὸς

---

<sup>509</sup> Ανάμεσα στα σημαντικά σταυροφορικά οικοδομικά έργα είναι οι πόλεις της Ιόππης (Yafa), της Άκρας (Acco), της Απολλωνίας (Arsuf), της Σαφέδ (Tsfat) και της Παραλίου Καισάρειας. Βλ. G. Krämer, *A History of Palestine: From the Ottoman Conquest to the Founding of the State of Israel*, Βοστώνη 2011· M. Sharon, *Handbook of Oriental Studies: The Near and Middle East. Corpus inscriptionum Arabicarum Palaestinae*, Leiden 2009· D. Ze'evi, *An Ottoman century: the district of Jerusalem in the 1600s*, Νέα Υόρκη 1996. Βλ. επίσης και τον Ιώσηππο (B. Niese, *Flavii Iosephi opera*, τ.2, Βερολίνο 1885, 8.225).

<sup>510</sup> C. Enlart, *Les monuments des Croisés dans le Royaume de Jérusalem – Architecture religieuse et civile*, τ.2, Παρίσι 1928, 272.

<sup>511</sup> D. Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus*, τ.2, Καίμπριτζ 1993, 11.

<sup>512</sup> Βλ. C. Clermont-Ganneau, "La Géographie médiévale de la Paléστine d'après des documents Arabes", *Recueil d'Archéologie Orientale* 2 (1898) 55-60, όπου παρά τη λεπτομερή καταγραφή των τοπωνυμίων δεν αναφέρεται τέτοιο τοπωνύμιο.

<sup>513</sup> Βλ. έκφραση «Θεού πρόσωπον».

πρόσωπον, καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχὴ».<sup>514</sup> Είναι επίσης κάστρο-πόλη που ίδρυσε ο Ιεροβοάμ: «Καὶ ὠκοδόμησεν Ἱεροβοάμ τὴν **Σικιμὰ** τὴν ἐν ὄρει Εφραὶμ καὶ κατώκει ἐν αὐτῇ· καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν καὶ ὠκοδόμησεν τὴν **Φανουήλ**. Καὶ εἶπεν Ἱεροβοάμ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἰδοὺ νῦν ἐπιστρέψει ἡ βασιλεία εἰς οἶκον Δαυίδ».<sup>515</sup> Σικιμά είναι η πόλη που είναι πιο γνωστή ως Σεχέμ, και σήμερα ταυτίζεται με την παλαιστινιακή πόλη Νάμπλους, από το ρωμαϊκό όνομα *Νεάπολις*. Η Νεάπολις είναι αρκετά μακριά από τη Λύδδα, και δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι υπήρχε ταύτιση ή σύγχυση μεταξύ τους στις πηγές, και δεν γνωρίζουμε αν υπήρχε εκεί την περίοδο εκείνη κάποιο μοναστήρι του αγίου Γεωργίου.<sup>516</sup>

Το όνομα Φανουήλ είναι όνομα αρκετά γνωστό από την Παλαιά Διαθήκη, αλλά και την Καινή Διαθήκη. Εκεί το όνομα απαντά άπαξ, και είναι, ίσως, αξιοσημείωτο ότι ο απόστολος Λουκάς γράφει:

«Καὶ ἦν Ἄννα προφῆτις, θυγάτηρ Φανουήλ, ἐκ φυλῆς Ἀσήρ· αὕτη προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς, ζήσασα μετὰ ἀνδρὸς ἕτη ἑπτὰ ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῆς, καὶ αὕτη χήρα ἕως ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων, ἧ οὐκ ἀφίστατο ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ νηστείας καὶ δεήσεσι λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν· καὶ αὕτη αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἐπιστᾶσα ἀνθωμολογεῖτο τῷ Κυρίῳ καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν ἐν Ἱερουσαλήμ.»<sup>517</sup>

Το κατά Λουκάν Ευαγγέλιο προσφέρει, ίσως, μια υπόθεση εργασίας σχετικά με την επιλογή του ονόματος Φανουήλ στα *Πάτρια*. Σύμφωνα με την αφήγηση, οι μοναχοί της μονής στη Λύδδα ζούσαν «ἐν παρθενία» και «οὐκ ἀφίστα(ν)το ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ νηστείας καὶ δεήσεσι λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν» στην προσπάθειά τους να μείνουν κοντά στον άγιο και την εικόνα του με οποιοδήποτε τίμημα. Μια τέτοια αναγωγή δεν θα ήταν

---

<sup>514</sup> Γεν. 32:30. Στην εβραϊκή γλώσσα αναφέρεται ως *P'nuel* ενώ στη μετάφραση των Ο΄ αναφέρεται ως «εἶδος (πρόσωπο) Θεοῦ». Το μαρτυρεῖ και ο Φίλων: «ἔστι δὲ ὡς μὲν Ἑβραῖοι λέγουσι Φανουήλ, ὡς δὲ ἡμεῖς ἀποστροφή Θεοῦ»· βλ. P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, τ.2, Βερολίνο 1897 (ανατ. Βερολίνο 1962), *Περὶ συγχύσεως διαλέκτων* 129.

<sup>515</sup> Βασ.Γ΄ 12:25-26.

<sup>516</sup> Η μόνη περίπτωση πιθανῆς σύγχυσης της Λύδδας με ἄλλη πόλη είναι με την Ramla, η οποία κατά τη σταυροφορική περίοδο υπήρξε κατά καιρούς πρωτεύουσα του τοπικού χώρου. Δεν θα πρέπει να υποθέσουμε, επίσης, ότι μπορεί να υπάρχει σύγχυση με τη μονή Αγίου Γεωργίου του Χοζεβίτου, αφενός διότι βρίσκεται και αυτή μακριά από τη Νεάπολη/Σικιμά, και αφετέρου διότι το μοναστήρι σχετίζεται με τον Προφήτη Ηλία και την αγία Άννα, και δεν σώζει κάποιο αφήγημα που θα ταίριαζε δυνητικά στη μονή Ζωγράφου και στα *Πάτρια*.

<sup>517</sup> Λουκ. 2:36-38.

παράλογη, μεταφράζοντας και το «θυγάτηρ Φανουήλ» όχι με την έννοια του πατρωνύμου, όπως το εννοεί ο Λουκάς, αλλά με την έννοια του τόπου καταγωγής.

Με δεδομένο ότι δεν υπήρξε μονή στην κώμη Φανουήλ από την οποία να ήρθαν οι μοναχοί στη μονή Ζωγράφου, το ενδιαφέρον μας στρέφεται στον τρόπο με τον οποίο γεννήθηκε η αφήγηση περί της εμφάνισης της ζωγραφικής της εικόνας στο Άγιο Όρος. Όπως δείξαμε και στα κεφάλαια περί των εικόνων της Θεοτόκου Βατοπεδίου και Πορταΐτισσας, το μοτίβο του ταξιδιού μιας εικόνας είναι σχετικά διαδεδομένο. Πρόκειται, όμως, για ολόκληρες εικόνες, οι οποίες εγκαταλείπουν έναν τόπο και ταξιδεύουν μέσω θαλάσσης ή αέρος για να εμφανιστούν σε έναν άλλον τόπο, όπου ιδρύεται κάποιο μοναστήρι ή ναός που φιλοξενεί την εικόνα. Το αφηγηματικό αυτό μοτίβο, αν και αφορά ολόκληρες εικόνες, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι στην περίπτωση της μονής Ζωγράφου δομείται με τρόπο ώστε να εξηγεί το όνομα της μονής: *Ζωγράφου*. Υπάρχει, ωστόσο, αφηγηματικό προηγούμενο στην αφήγηση των *Πατρίων*, και μάλιστα αρκετά παλαιότερη.

Ο Δαμασκηνός Στουδίτης (16ος αι.), λίγες μόλις δεκαετίες μετά τη συγγραφή των *Πατρίων*, αναφέρει μια ιστορία για την εικόνα της Θεοτόκου στη Λύδδα:

«Ἀντίπερα τῶν Ἱεροσολύμων ὡς δεκαοκτῶ μίλια εἶναι κάστρον, ὁποῦ πρῶτα μὲν ὠνομάζετο Λύδδα, ὕστερα δὲ μετωνομάσθη Διόσπολις. Τὸν καιρὸν λοιπὸν ὁποῦ ἦτον οἱ πρῶτοι τῶν Ἀποστόλων ζωντανοί, Πέτρος καὶ Ἰωάννης, ἔκαμαν ἐκεῖ μοναχοί τους μίαν Ἐκκλησίαν εἰς τὸ ὄνομα τῆς Παναγίας· ἔπειτα ὑπῆγαν πρὸς τὴν Παναγίαν, καὶ εἶπὸν τὴν· Δέσποινα Παρθένε, παρακαλοῦμέν σε οἱ δοῦλοι σου, μίαν δέησιν νὰ μᾶς κάμης. Ἐκκλησίαν ἐκτίσαμεν εἰς τὴν Λύδδαν εἰς τὸ ὄνομά σου, λοιπὸν ἔπαρε τὸν κόπον, καὶ κόπιασε νὰ τὴν εὐλογήσης, ὅτι θέλομεν νὰ τὴν ἐγκαινιάσωμεν. Λέγει τους ἡ Παναγία· Σύρτε, καὶ μὲ θέλετε εὔρει ἐκεῖ. Ὑπῆγαν λοιπὸν οἱ Ἀπόστολοι εἰς τὸν ναὸν καὶ ὦ τοῦ θαύματος! εἶδαν τὴν Παναγίαν ζωγραφισμένην εἰς τὸν δεξιὸν μαρμαρένιον στύλον τῆς Ἐκκλησίας. Μετὰ ταῦτα δὲ ὑπῆγε καὶ ἡ Παναγία σωματικῶς, καὶ ὡς εἶδε τὸ ὁμοίωμά της εἰς τὸ κίονι, εὐχαρίστησε τὸν Υἱὸν της, ὅπου τῆς ἐχάρισε τὴν αὐτὴν δύναμιν. Αὐτὸ τὸ ὁμοίωμα τῆς Παναγίας ἐφυλάχθη ἕως καὶ εἰς τὸν καιρὸν τῆς βασιλείας τοῦ παραβάτου Ἰουλιανοῦ, ὁ ὁποῖος ἔμαθεν ὅτι κάμνει θαύματα ἢ τοιαύτη εἰκὼν, καὶ ὡς Ἕλλην ὡς ποῦ ἦτον τρισκατάρατος, ἐφθόνησε καὶ ἔστειλεν Ἑβραίους ζωγράφους νὰ τὴν χαλάσουν ἀπο

τὸ κίονι. Ὑπῆγαν λοιπόν, καὶ ὅσον ἐξοῦσαν τὸ μάρμαρον, τοσοῦτον περισσότερον ἐφαίνετο λαμπρότερον τὸ πρόσωπον τῆς Παναγίας· τέλος ὡς εἶδαν ὅτι δὲν δύνανται νὰ κάμουν τίποτες, ἄφησάν το εἰς τὸν τόπον του.»<sup>518</sup>

Ὅπως εἶναι φανερό ἀπὸ τὴ διήγηση αὐτή, ἡ Λύδδα συνδέεται πράγματι με θαύμα που ἀφορᾷ τὴ ζωγραφικὴ εἰκόνα, ἀλλὰ στὴν περίπτωσιν αὐτὴ σχετίζεται με τὴ Θεοτόκο καὶ ὄχι με τὸν ἅγιον Γεώργιον. Ἡ παράθεσις τοῦ κειμένου δείχνει ὅτι ἡ ἀφήγησις αὐτὴ πρέπει νὰ ἦταν διαδεδομένη στὸ πρῶτον μισὸ τοῦ 16ου αἰῶνα, ὅταν γράφει ὁ Δαμασκηνός. Το κείμενον, ἀν καὶ στὸ χαρακτηριστικὸ ἀφηγηματικὸ ὕφος τοῦ Δαμασκηνοῦ, εἶναι ἀρκετὰ παλαιότερον. Ἢδη ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ 9ου αἰῶνα, ὁ χρονικογράφος Γεώργιος Μοναχός γράφει:

«...καὶ πρὸς τούτοις παράδοσις καὶ λόγος ἐχόμενος πειθοῦς μέχρις ἡμῶν κάτεισι τὸν θεῖον εὐαγγελιστὴν Λουκᾶν ἐν εἰκόνι διαγράψαι τὸν κύριον, πρὸς δὲ καὶ τὴν πανάχραντον αὐτοῦ μητέρα, καὶ τὰς ἱεροτυπίας ταύτας διαφυλάσσειν τὴν Ῥωμαίων πόλιν. Τί δεῖ λέγειν περὶ γε τῆς Ἱεροσολυμιτῶν, ὡς ἱστορήσαντες οἱ αὐτόθι γενόμενοι περιαγγέλλουσιν, ὡς πλεῖστα μέχρι τοῦ δεῦρο πιστῶς καὶ εὐλαβῶς ἱερογραφίας ἐκ παλαιοῦ δι' ἀκριβείας ἀναστηλωμένας σεμνῶς περιέποντες προσκυνοῦσιν; Ὡσαύτως δὲ πάλιν ἀναγράφεται, ὅτι Πέτρος καὶ Παῦλος οἱ κορυφαῖοι τῶν ἀποστόλων τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ κηρύσσοντες ἐν τῇ Ῥώμῃ καὶ ἃ πεποίηκεν ὁ Χριστὸς θαύματα πρῶτα τῆς θείας μεταμορφώσεως ἐξεικονίσαντες Ῥωμαίοις παραδεδώκασιν, καθὼς καὶ ὠφθη Μωϋσῆ καὶ Ἡλίας ἐν μέσῳ τοῖς ἁγίοις προφήταις, ἃ δὴ καὶ μέχρι νῦν σώζεται. Πῶς οὖν ἀντιβλέψουσιν οἱ ἀπειθεῖς καὶ ἀγνώμονες πρὸς τὸ μέχρι τοῦ παρόντος ἀδόκον καὶ ὀρώμενον ἐν τῷ ναῷ τῆς θεομήτορος θαῦμα τὸ ἐν τῇ πόλει τῇ καλουμένῃ Λύδδῃ; Ὅνπερ ναὸν ἔτι περιούσης κατὰ τὸν τῆδε βίον οἱ ἀπόστολοι ἐδομήσαντο. Πολλοὶ γὰρ τεθέανται προσκυνούμενον εὐλαβῶς καὶ τιμώμενον τὸ ἀχειρότευκτον ἐκεῖνο καὶ σεβάσμιον ἀπεικόνισμα πλαξὶ τετυπωμένον λαμπραῖς καὶ διαυγέσι καὶ διὰ βάθους κευρωκὸς ὄλον, ὃ δὴ τινες τῶν δυσμενῶν Ἑλλήνων τε καὶ Ἰουδαίων ἀπαχρειοῦν πειραθέντες διέξεσαν μανικῶς. ἀλλὰ διήμαρτον μάλα τῆς ἀνοσίτου ἐγχειρήσεως. Οὐδὲν γὰρ ἦττον ἐπὶ σχήματος ἔστηκεν ἢ μορφή εἶδος τε καὶ στολὴν καὶ τᾶλλα τῆς θεᾶς ἀνεξάλειπτα καὶ ἀλώβητα διασώζουσα. Ἰστορηται γὰρ ὑποσχέσει τῆς πανάγνου παρθένου τῆ πρὸς τοὺς ἀποστόλους αὐτόματον

---

<sup>518</sup> Β. Ρηγόπουλος, *Θησαυρὸς Δαμασκηνοῦ τοῦ Στουδίτου*, Θεσσαλονίκη 2004, σμ.24.

ἀναδοθῆναι τὸ σεβάσμιον τουτὶ χρῆμα. Ὅτι δὲ ἀρχαιοτάτη τούτων ἢ ποιήσις καὶ παράδοσις μάρτυς μὲν πρὸς τοῖς ἄλλοις ὁ θεῖος ἀνδριάς, ὄν ἔστησεν ἢ αἰμόρρους γυνὴ τῷ θεραπευτῇ Χριστῷ παρὰ τῷ ἑαυτῆς οἴκῳ στήλην ἐναργεστάτην καὶ ἀπαράγραπτον κήρυκα τοῦ θαύματος ταῖς μετέπειτα γενεαῖς τὸ κατ' αὐτὴν θαυματουργηθὲν παράδοξον δημοσιεύουσα.»<sup>519</sup>

Το ὅτι ἡ ἀφήγηση ἐμφανίζεται στο κείμενο τοῦ Γεωργίου Μοναχοῦ εἶναι ἐνδειξη ὅτι μᾶλλον σχετίζεται με τὴν Εἰκονομαχία. Ὁ Γεώργιος γράφει τὸ κείμενό του λίγο μετὰ το 872,<sup>520</sup> σε μια ἐποχὴ σημαντικῶν ἰδεολογικῶν ζυμώσεων. Ἐκτός ἀπὸ τὸν Γεώργιο Μοναχό, ἡ διήγηση ἐμφανίζεται καὶ στο κείμενο τὸ ἐπονομαζόμενον «Ἐπιστολὴ τῶν Τριῶν Πατριαρχῶν», τὸ παλαιότερο χειρόγραφο τῆς ὁποίας χρονολογεῖται στὸν 11ο αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ κείμενο ἔχει χρονολογηθεῖ στὸ τέλος τοῦ 9ου αἰῶνα, κοντὰ σε αὐτὸ τοῦ Γεωργίου.<sup>521</sup> Πρόκειται γιὰ ἓνα κείμενο που ἀποτελεῖ μέρος ἐπιστολῆς που φέρονται νὰ ἔστειλαν οἱ πατριάρχες Ἀλεξανδρείας, Ἀντιοχείας καὶ Ἱεροσολύμων στὸν αυτοκράτορα Θεόφιλο (829-842) ὥστε νὰ τὸν πείσουν νὰ ἀλλάξει ἀποψη υπὲρ τῶν εἰκόνων. Σύμφωνα με τοὺς ἐκδότες, ἡ «ἐπιστολὴ» θὰ πρέπει νὰ ἰδωθεῖ στὸ πλαίσιο τῆς γενικότερης λογοτεχνικῆς παραγωγῆς, σκοπὸς τῆς ὁποίας ἦταν ἡ ἰδεολογικὴ κατίσχυση υπὲρ τῶν εἰκόνων.<sup>522</sup>

Μαζί με τὴν ἀφήγηση γιὰ τὴν εἰκόνα τῆς Λύδδας, βρίσκουμε καὶ αὐτὴν τῆς εἰκόνας τοῦ Χριστοῦ τῆς Εδέσσης, σύμφωνα με τὴν ὁποία ἀποτυπώθηκε ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Χριστὸ τὸ πρόσωπό του, καὶ σχετίζεται με τὴν ἐπίσης θρυλούμενη ἐπιστολὴ τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν Αὔγαρο, βασιλιά τῆς Εδέσσης.<sup>523</sup> Εἰδικὰ ἡ τελευταία αὐτὴ διήγηση τροφοδότησε τὴν

<sup>519</sup> C. de Boor, *Georgii monachi chronicon*, τ.2, Λειψία 1904, 785-7.

<sup>520</sup> Γιὰ τὴ χρονολόγηση τοῦ κειμένου τοῦ Γεωργίου βλ. D. Afinogenov, «The Date of Georgios Monachos Reconsidered» *Byzantinische Zeitschrift* 92 (1999) 437-47.

<sup>521</sup> J. A. Munitiz – J. Chrysostomides – E. Harvalia-Crook – C. Dendrinos (ἐκδ.), *The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilos and Related Texts*, Camberley 1997, 7.3-7.6, σσ.37-41.

<sup>522</sup> Munitiz - Chrysostomides κ.ά. xxxvii-xxxviii.

<sup>523</sup> Περί τοῦ Μανδυλίου καὶ τῆς εἰκόνας τῆς Εδέσσης βλ. A. Lidov, *The Mandylion over the Gate. A mental pilgrimage to the Holy City of Edessa*, στο: E. Hadjistryphonos (ἐπιμ.), *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean – International Symposium 7-10/11/2007*, Θεσσαλονίκη 2008, 179-192· S. Brock, «Transformations of the Edessa Portrait of Christ», *Journal of Assyrian Academic Studies* 18/1 (2004) 46-56· A. Cameron, «The History of the Image of Edessa: The Telling of a Story», *Harvard Ukrainian Studies Okeanos (Melanges Sevcenko)* 7 (1983) 81-94· A. Cameron, *The Mandylion and Byzantine Iconoclasm*, στο: H. Kessler – G. Wolf (ἐπιμ.), *The Holy Face and the Paradox of Representation*, Bologna 1998, 33-54 καὶ K. Weitzmann, *The Mandylion and Constantine Porphyrogenetos*, στο: H. Kessler (ἐπιμ.), *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, Σικάγο 1971, 224-246.

παράδοση περί του ιερού Μανδυλίου, και στη συνέχεια, του ιερού Κεραμίου, λείψανα τα οποία καταγράφονται στην Κωνσταντινούπολη μέχρι την Δ΄ Σταυροφορία. Το κείμενο της εικόνας της Εδέσσης αποδίδεται στον Ιωάννη Δαμασκηνό, ο οποίος έχει θεωρηθεί ως ένας από τους κυριότερους εκφραστές του ιδεολογικού αγώνα υπέρ των εικόνων.<sup>524</sup>

Η αφήγηση περί της εικόνας της Λύδδας εμφανίζεται εγκιβωτισμένη και στην αφήγηση περί της εικόνας της Θεοτόκου της Ρωμαίας, η οποία αναφέρθηκε παραπάνω.<sup>525</sup> Το κείμενο της διήγησης έχει χρονολογηθεί από τον εκδότη της στον 11ο αιώνα, και περιγράφει το ταξίδι της εικόνας δια θαλάσσης με σκοπό να αποφύγει την μήνη των Εικονομάχων. Η εικόνα αυτή είναι, κατά τη διήγηση, η χειροποίητη εικόνα της Θεοτόκου της Λύδδας, η οποία βρέθηκε στη συνέχεια στην Κωνσταντινούπολη, από την οποία έφυγε λόγω της Εικονομαχίας και βρήκε ασφαλές καταφύγιο στη Ρώμη, ενώ επέστρεψε στην Κωνσταντινούπολη όταν οι εικόνες είχαν αναστηλωθεί και ήταν πλέον ασφαλής.

Στο σημείο αυτό πρέπει να τονίσουμε ότι η διήγηση περί της εικόνας της Λύδδας δεν εμφανίζεται στο Άγιο Όρος για πρώτη φορά με τα *Πάτρια*. Τον 11ο αιώνα, ο γνωστός Ίβηρας λόγιος Γεώργιος ο Αθωνίτης μεταφράζει στα Γεωργιανά τη διήγηση της εικόνας της Θεοτόκου της Λύδδας.<sup>526</sup> Το κείμενο βρίσκεται σε ένα χειρόγραφο αγιολογικού περιεχομένου του 13ου αιώνα στη μονή Ιβήρων,<sup>527</sup> και παραμένει, εξ όσων γνωρίζουμε, ανέκδοτο. Η διήγηση αυτή φαίνεται να αποτελείται από μέρη των απόκρυφων διηγήσεων των λεγόμενων *Πράξεων Πιλάτου*, με χαρακτηριστικότερο αυτό του επονομαζόμενου *Ευαγγελίου του Νικοδήμου*.<sup>528</sup> Κύρια πρόσωπα της διήγησης αυτής είναι ο Ιωσήφ ο από Αρμαθαίας και ο Νικόδημος, και αφηγείται γεγονότα που φέρονται να έλαβαν χώρα σχετικά με τους δύο αυτούς άνδρες μετά την Ανάσταση του Χριστού. Μετά την πραγματοποίηση μιας σειράς θαυμάτων, ο Ιωσήφ αποστέλλεται από τον ίδιο τον Χριστό

---

<sup>524</sup> Κυρίως στους τρεις λόγους του *Περί εικόνων*. Βλ. E. Kottler (εκδ.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos* [Patristische Texte und Studien 17], Βερολίνο 1975.

<sup>525</sup> E. Von Dobschutz, «Maria Romaia. Zwei unbekannte Texte», *Byzantinische Zeitschrift* 12 (1903) 193-195.

<sup>526</sup> N. Tchkhikvadze, «Une traduction géorgienne d'un original perdu: L'histoire de l'apocryphe de l'église de Lydda (Cant 77)», *Apocrypha* 8 (1997) 179-191.

<sup>527</sup> Κώδ. Ιβήρων Γεωργ. 7.

<sup>528</sup> B. Ehrman – Z. Plese, *The Gospel of Nicodemus (The Acts of Pilate) - The Apocryphal Gospels: Texts and Translations*, Οξφόρδη 2011.

στη Λύδδα να κηρύξει το Ευαγγέλιο λέγοντάς του: «πήγαινε στη Λύδδα και κήρυξε το Ευαγγέλιο και τη χαρά της Ανάστασης και ενίσχυσε όσους εβάπτισα στην Σελήμ».<sup>529</sup>

Η απόκρυφη αυτή διήγηση ουσιαστικά μεταφέρει ότι ο ίδιος ο Χριστός βάπτισε Ιουδαίους στη Σελήμ. Στη συνέχεια, ο Ιωσήφ φέρεται να μετέβη στη Λύδδα, όπου βάπτισε τους Ιουδαίους της πόλης, ιδρύοντας την πρώτη Εκκλησία του Χριστού στη Λύδδα. Μάλιστα, η εντολή του Χριστού ήταν ο ναός να κτιστεί πάνω στον τόπο της παλιάς συναγωγής που ονομαζόταν *Βηθέλ*, όνομα το οποίο στα εβραϊκά σημαίνει «Οίκος του Θεού», και απαντά στην Παλαιά Διαθήκη.<sup>530</sup> Η διήγηση ολοκληρώνεται με την αφήγηση του θαύματος της εμφάνισης της εικόνας της Θεοτόκου που βρίσκουμε και στον Γεώργιο μοναχό. Η λεπτομέρεια, ωστόσο, που κεντρίζει την προσοχή δεν είναι μόνο ότι το κείμενο μεταφράζεται στο Άγιο Όρος, το οποίο σημαίνει ότι βρισκόταν σε ένα ή και περισσότερα χειρόγραφα που σήμερα έχουν χαθεί, αλλά και η αναφορά του Χριστού στη Σελήμ μαζί με τη Λύδδα. Αυτή η αναφορά μας βάζει σε σκέψεις σχετικά με την αναφορά του Ιωάννη «Σελιμά» ως κτήτορα της μονής. Αν και η προσθήκη είναι αρκετά μεταγενέστερη (18ος αι.), όπως δείξαμε, εντούτοις είναι πιθανό να υποκρύπτει μια ευρύτερη γνώση της παράδοσης από μοναχούς στο παρελθόν από όσο είμαστε σε θέση σήμερα να κατανοήσουμε. Είναι, επίσης, δυνατόν να δείχνει προς την κατεύθυνση ότι κάποιο αφηγηματικό στρώμα της όλης παράδοσης που έχει χαθεί επιβίωσε ακόμα τον 18ο αιώνα. Το γεγονός ότι ο Ιωάννης Σελιμά δεν απαντά σε κάποια πηγή ώστε να θεωρηθεί επαρκώς πρόσωπο, αναδεικνύει την πιθανότητα να σχετίζεται το επώνυμό του με τη διήγηση.

Η εξέλιξη της διήγησης περί της αχειροποίητης εικόνας της Θεοτόκου δείχνει ότι η αναστήλωση των εικόνων συνοδεύτηκε από ένα αφηγηματικό κύκλο περί των εικόνων που επηρέασε η Εικονομαχία, αλλά κυρίως ενέπνευσε αντίστοιχες διηγήσεις εικόνων κατά τους μεταγενέστερους αιώνες. Αυτές οι διηγήσεις, ξεπερνώντας την ανάγκη υπεράσπισης των εικόνων κατά την Εικονομαχία, καθίστανται το μέσο για την ανάπτυξη μιας τοπικής ιεροτοπίας, όπως – κυρίως – στην Κωνσταντινούπολη, αλλά και σε άλλες πιο απομακρυσμένες από το κέντρο περιοχές όπως η Κύπρος, με τη διήγηση της εικόνας της

---

<sup>529</sup> Tchkhikvadze, Ό.π. 186.

<sup>530</sup> Γεν. 28:10-23 και Αμώς 7:10-27.

Θεοτόκου Κυκκώτισσας,<sup>531</sup> και το Άγιο Όρος, με τις διηγήσεις των εικόνων των μονών Βατοπεδίου, Ιβήρων και Ζωγράφου.

#### 5.4. Η διήγηση της μονής Ζωγράφου στο ιστορικό πλαίσιο της μονής

Στην περίπτωση της μονής Ζωγράφου, η προσπάθεια ανάπτυξης τοπικής ιεροτοπίας όχι μόνο καταγράφεται σε μορφή κειμένου, αλλά και αναπαράγεται στη συνέχεια και σε τόπους που εξαρτώνται άμεσα ή έμμεσα με το μοναστήρι, όπως μαρτυρεί η περιγραφή του θαύματος του Αγίου Γεωργίου στη Συκιά Χαλκιδικής, όπου το αντίγραφο της εικόνας πραγματοποιεί και αυτό θαύματα.<sup>532</sup> Η Διονυσία Παπαχρυσάνθου αφήνει να εννοηθεί ότι η διήγηση της μονής Ζωγράφου θα μπορούσε να αποτελεί αφηγηματική αλληγορία μιας πιθανής εγκαταβίωσης μοναχών από την Παλαιστίνη στο Άγιο Όρος.<sup>533</sup> Αυτή η υπόθεση στηρίχθηκε κατά καιρούς από παλαιότερους ιστορικούς του Αγίου Όρους, όπως ο Γεράσιμος Σμυρνάκης,<sup>534</sup> ο Μανουήλ Γεδεών,<sup>535</sup> αλλά και ο Hasluck.<sup>536</sup> Όπως έδειξε, ωστόσο, η Παπαχρυσάνθου, δεν υπάρχει η παραμικρή ένδειξη ότι υπήρξαν οργανωμένες ομάδες μοναχών που εγκατέλειψαν την Παλαιστίνη με προορισμό το Άγιο Όρος, αλλά μόνο πιθανές μεμονωμένες αφίξεις μοναχών οι οποίες δεν καταγράφονται. Δεν συναντούμε, δηλαδή, αναφορές για μετεγκαταστάσεις μοναχών από την Παλαιστίνη σε άλλα μέρη, όπως η Κύπρος ή άλλα πλησιέστερα προς την Παλαιστίνη μοναστικά κέντρα.<sup>537</sup>

---

<sup>531</sup> Βλ. Κ. Κωνσταντινίδης, *Η Διήγησις της Θαυματουργής Εικόνας της Θεοτόκου Ελεούσας του Κύκκου κατά τον Ελληνικό Κώδικα 2313 του Βατικανού*, Λευκωσία 2002.

<sup>532</sup> N. Mertzimekis, «Za edno chudo na sv. Georgi I za metoha na Zografskiya manastir v s. Sikia na Halkidicheskiya p.v.», *Annuaire de l'Université de Sofia "Kliment Ohridski"* 91/10 (2000) 265-348.

<sup>533</sup> Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός* 33-34.

<sup>534</sup> Σμυρνάκης 416.

<sup>535</sup> *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 24 (1904) 185.

<sup>536</sup> F. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, τ.2, Οξφόρδη 1922, 391.

<sup>537</sup> Περί της μετεγκατάστασης μοναχών από τη Συρία στην Κύπρο βλ. ενδεικτικά S. Brock, *A Monastic Anthology from Twelfth-Century Edessa*, στο: R. Lavenant (επιμ.), *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11–14 August 1996* [Orientalia Christiana Analecta 256], Ρώμη 1998, 221-231· I. Hausherr, «Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis?», *Orientalia Christiana Periodica* 4 (1938) 497-520· I. Hausherr (εκδ.), *Gregorii Monachi Cyprii De Theoria Sancta quae syriace interpretata dicitur Visio Divina* [Orientalia Christiana Analecta 110], Ρώμη 1937· A. Mingana, «A New Document on Christian Monachism», *The Expositor* 8/9 (1915) 365-378.



Αν η διήγηση των *Πατρίων* έχει κάποιον ιστορικό πυρήνα, αυτός θα ήταν ίσως η έμμεση αναφορά στην καταστροφή του ναού της Λύδδας και τον διωγμό των Χριστιανών το 1260 από τους Μαμελούκους του Αλ Μάλεκ, καθώς και η σχέση του αυτοκράτορα Λέοντα ζ' με τους Άραβες. Στο έργο του γνωστό ως *Τακτικά* που γράφηκε περί το 900, ο Λέων καθορίζει με σαφήνεια το πλαίσιο διεξαγωγής του πολέμου με τους Άραβες. Περιγράφει τον εχθρό και δίνει το στίγμα του τρόπου με τον οποίο το Βυζάντιο έπρεπε να αντιμετωπίσει αυτόν τον πολύ σοβαρό για το μέλλον της αυτοκρατορίας κίνδυνο.<sup>538</sup> Χωρίς, ωστόσο, να μπορούμε να αποκλείσουμε την περίπτωση να υπάρχουν τέτοιες ιστορικές αντανάκλασεις στα *Πάτρια*, δεν θα πρέπει να το θεωρήσουμε πολύ πιθανό.

Σκοπός της αφήγησης της μονής Ζωγράφου δεν είναι να συντάξει μια ακριβή ιστορία για γεγονότα που στην πραγματικότητα δεν σχετίζονταν με τη μονή, αλλά πρωτίστως να εξηγήσει την προέλευση του ονόματος της μονής του *Ζωγράφου*, παράλληλα με την εξήγηση της σχέσης της μονής με τη λατρεία του αγίου Γεωργίου και της εφέστιας εικόνας του. Μέσω της αφήγησης σχηματίζεται μια ιερή ιδιαιτερότητα και λατρευτική πρακτική, μια ιδιαίτερη ιεροτοπία, δηλαδή, για ένα – κατά τα άλλα – ταπεινών καταβολών μοναστήρι. Ως μέρος αυτής της διαδικασίας είναι και το πέρασμα από την ή τις ελεύθερες αφηγήσεις στο σχηματοποιημένο κείμενο μιας διήγησης, η οποία θα την καταστήσει γνωστή τόσο στους μεταγενέστερους μοναχούς της μονής, όσο και σε τρίτους, που εμφορούμενοι από ευσέβεια και τιμή προς τον άγιο Γεώργιο θα θελήσουν – μεταξύ άλλων – και να ενισχύσουν τη μονή οικονομικά.

Στις αρχές του 14ου αιώνα, η μονή Ζωγράφου υπέστη τις συνέπειες των πειρατικών επιδρομών από τους Καταλανούς που λεηλατούσαν τα παράλια της Μακεδονίας. Οι λεηλασίες αυτές στέρησαν από τη μονή πόρους τόσο οικονομικούς όσο και ανθρώπινους, και οι επιπτώσεις ήταν τόσο επίπονες, που φαίνεται ότι αναπτύχθηκε μια ιδιαίτερη αφηγηματική δυναμική τόσο στη μονή Ζωγράφου όσο και στο υπόλοιπο Άγιο Όρος, στην οποία αναμίχθηκαν δύο, κυρίως, συστατικά: η αντιπαλότητα με τους Λατίνους, και η διαφωνία με οποιαδήποτε προσπάθεια των ηγετών του βυζαντινού κράτους να τους προσεγγίσουν. Αυτή ενδέχεται να είναι μία εξήγηση για την ανάπτυξη

---

<sup>538</sup> G. Dennis (εκδ.), *The Tactica of Leo VI* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae 12], Ουάσιγκτον 2010, 18.109-153.

της αφηγηματικής καταδίκης των «λατινοφρόνων» αυτοκράτορα Μιχαήλ και πατριάρχη Ιωάννη Βέκκου, η οποία συγκεντρώνεται στο κείμενο της διήγησης που παραδίδεται σε χειρόγραφα της ίδιας περιόδου με τα *Πάτρια*, και, συχνά, στα ίδια χειρόγραφα.<sup>539</sup> Η διήγηση αυτή, με έμφαση στη μονή Ζωγράφου, μεταφράζεται και στη βουλγαρική σλαβονική γλώσσα τον ίδιο αιώνα, και αναπαράγεται και αυτή σε έναν αριθμό χειρογράφων αγιολογικού περιεχομένου.<sup>540</sup> Η αφήγηση συσχετίσθηκε, μάλιστα, και με υπάρχοντα πύργο στη μονή όπου οι μοναχοί φέρονται να βρήκαν τραγικό θάνατο από την επιδρομή.<sup>541</sup>

Στη συνέχεια, η μονή δείχνει να ακμάζει ξανά κατά τον 14ο αιώνα, αλλά προσωρινά, καθώς η οθωμανική κατάκτηση την υποβάλλει στην ίδια μοίρα με τις υπόλοιπες μονές του Αγίου Όρους.<sup>542</sup> Οι προσπάθειες οικονομικής ανάκαμψης εντείνονται και πάλι προς το τέλος του 15ου αιώνα και τις αρχές του 16ου, και επικεντρώνονται στην εύρεση πόρων από ξένους ηγεμόνες, κυρίως της Βλαχίας και της Μολδαβίας, και αργότερα από εύπορους Βουλγάρους. Οι σχέσεις της μονής με ξένους ηγεμόνες είχαν ήδη ξεκινήσει δευιά από τον 14ο αιώνα, κατά τον οποίο καταγράφονται δωρεές από τους Βούλγαρους τσάρους Ιωάννη Αλέξανδρο (1331-1371) και τον Ιωάννη Σισμάν (1371-1393).<sup>543</sup>

Το 1433, μια δωρεά 3.000 άσπρων από τον ηγεμόνα της Βλαχίας φαίνεται ότι προσφέρει σημαντική οικονομική ανακούφιση, σε μια χρονική στιγμή που ακολουθεί αμέσως την οθωμανική κατάκτηση.<sup>544</sup> Το 1470, ο Μολδαβός ηγεμόνας Στέφανος Ζ΄ ο

---

<sup>539</sup> A. Rigo, «La Dιήγησις sui monaci Athoniti Martirizzati dai Latiniphroni (BHG 2333) e le tradizioni Athonite successive: alcune osservazioni», *Studi Veneziani* 15 (1988) 71-106.

<sup>540</sup> I. Bozhilov, Mycheniye na zografkite monasi – Legendi i fakti, στο: *Svetogorska Obitel Zograf II*, Σόφια 1996, 175-189. Βλ. και L. Stammer, «Creating Sacred Space by Commemorating Destruction: The Case of the Monastery of Zographou», *Scripta & e-Scripta* 7 (2009) 253-266.

<sup>541</sup> Σμυρνάκης 557 και Π. Θεοχαρίδης – Ν. Μερτζιμέκης – Ι. Ταβλάκης, «Ανασκαφική έρευνα στη μονή Ζωγράφου και στοιχεία για την αναπαράσταση του παλιού περιβάλλου της», *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και στη Θράκη* 22 (2008) 443-452, ειδικά 449-452. Ο πύργος κατεδαφίστηκε το 1873 στο πλαίσιο εκτεταμένων έργων ανάπλασης.

<sup>542</sup> Βλ. K. Smyrlis, Mount Athos in the Fifteenth Century: Crisis and the Beginning of Recovery, στο: N. Τουτός (επιμ.), *Το Άγιον Όρος στον 15ο και 16ο αιώνα – Πρακτικά Συνεδρίου 25-27 Νοεμβρίου 2011*, Θεσσαλονίκη 2012, 33-57.

<sup>543</sup> *Actes de Zographou* Sl.III, 165-168 και IV, 168-169. Βλ. και Σμυρνάκης 556-7.

<sup>544</sup> P. Nasturel, *Le Mont Athos et les Roumains – Recherches sur leurs relations du milieu du XVe siècle à 1654*, Ρώμη 1986, 177.

Μέγας προσφέρει ετήσια χρηματική βοήθεια 500 άσπρων για τη συντήρηση του νοσοκομείου της μονής,<sup>545</sup> ενώ το 1475 με δωρεά του ίδιου ανεγείρεται караβοστάσι,<sup>546</sup> και το 1495 η τράπεζα της μονής. Αρκετά χρόνια αργότερα, το 1517, κτίζεται στο ίδιο σημείο πύργος από τον διάδοχό του Μπογδάν Γ'.<sup>547</sup>

Με τη Ρωσία, η μονή Ζωγράφου θα αναπτύξει σχέσεις αρκετά αργότερα. Η πρώτη οικονομική ενίσχυση από τη Ρωσία θα έλθει μόλις το 1583 από τον τσάρο Ιβάν Δ΄ Τρομερό.<sup>548</sup> Όπως είναι φανερό, η μονή Ζωγράφου ακολουθεί και αυτή το παράδειγμα και των άλλων μονών, με σκοπό να βρουν τα μέσα για την οικονομική τους επιβίωση και ευημερία. Στο πλαίσιο αυτό, οι ηγεμόνες της Βλαχίας και της Μολδαβίας αποτελούν κατά τον 16ο αιώνα σημαντικό οικονομικό στήριγμα. Στο μολυβδόβουλλο της δωρεάς του, ο ηγεμόνας της Βλαχίας Αλέξανδρος Αλντέα γράφει ότι δωρίζει τα χρήματα ώστε ο άγιος Γεώργιος «...να είναι στήριγμα και προστάτης της ψυχής μου και του σώματος, τώρα και εις τους αιώνας των αιώνων».<sup>549</sup> Αυτή η δήλωση-προσευχή, μέρος ενός επισήμου εγγράφου, ακολουθεί αντίστοιχα βυζαντινά πρότυπα έκφρασης χορηγιών σε επίσημα έγγραφα, και είναι ενδεικτική των προσπαθειών από τους ηγεμόνες των παραδουνάβιων ηγεμονιών να ακολουθήσουν την πρακτική των αυτοκρατόρων του Βυζαντίου.

### 5.5. Το θαύμα των Τεσσαράκοντα Μαρτύρων στη μονή Ξηροποτάμου

Τελευταία, κατά σειρά, διήγηση των *Πατρίων* είναι η διήγηση περί του θαύματος των Τεσσαράκοντα Μαρτύρων στη μονή Ξηροποτάμου.<sup>550</sup> Σύμφωνα με αυτήν, η μονή κτίσθηκε επί των ημερών του αυτοκράτορα Ρωμανού. Στη διάρκεια της καθιέρωσης του ναού, μόλις ανέφερε ο ιερέας το όνομα των Τεσσαράκοντα μαρτύρων της Σεβαστείας στους οποίους αφιερώθηκε ο ναός, από τη βάση της αγίας τράπεζας φύτρωσε μανιτάρι,

<sup>545</sup> *Actes de Zographou* Sl.VII, 175-176.

<sup>546</sup> Ν. Μερτζιμέκης, «Περί των κτητόρων του πύργου του αρσανά της αγιορειτικής μονής Ζωγράφου», *Βυζαντινά* 20 (1999) 335.

<sup>547</sup> Ό.π. 335. Περί των κτηρίων που ανεγέρθηκαν, βλ. Θεοχαρίδης–Μερτζιμέκης–Ταβλάκης, Ό.π. 443-452.

<sup>548</sup> Ν. Μερτζιμέκης, Περί των σχέσεων της αθωνικής Μονής Ζωγράφου μετά της Ρωσίας των τσάρων. 16ος – 19ος αι., στο: Ι. Λαζαρόν (επιμ.), *Bŭlgariya, zemya na blazheni: In memoriam Professoris Iordani Andreevi, Veliko Tŭrnovo* 2010, 542.

<sup>549</sup> Nasturel, Ό.π. 177. Μετάφραση του γράφοντος.

<sup>550</sup> Λάμπρος, *Πάτρια* 132.

το οποίο ψήλωσε επισκιάζοντας την αγία τράπεζα και είχε σαράντα καρπούς με τη μορφή μικρότερων μανιταριών.

Η διήγηση αυτή, όπως είναι φανερό, είναι πολύ σύντομη, και δεν αναπτύσσει αφηγηματικά στοιχεία από τα οποία μπορούμε να αντλήσουμε κάτι σημαντικό. Δύο, ωστόσο, πληροφορίες μπορούμε να επισημάνουμε και να μελετήσουμε προσεκτικότερα: α) το ότι η μονή ιδρύθηκε «ἐπὶ τῆς βασιλείας Ρωμανοῦ» και β) το θαύμα με το μανιτάρι που σχετίζεται με τους Τεσσαράκοντα μάρτυρες, στους οποίους είναι αφιερωμένο το Καθολικό της μονής.

Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία γνώρισε τέσσερις αυτοκράτορες με το όνομα Ρωμανός, όλοι μέσα σε ένα διάστημα 150 περίπου ετών, από το 920 ως το 1072, και η διήγηση δεν διασαφηνίζει περί ποιου Ρωμανού πρόκειται. Το ενδιαφέρον είναι ότι και ο Ιωάννης Κομνηνός στο Προσκυνητάρειο αναφέρει το 1701 ότι «πρῶτος κτήτορας εἶναι ὁ ἐν βασιλεῦσιν ἀοίδιμος Ρωμανός», χωρίς κι αυτός να αναφέρει έτος.<sup>551</sup> Ο Βασίλειος Μπάρσκυ, στην περιγραφή του δευτέρου ταξιδιού του στο Άγιο Όρος το 1744-5, ωστόσο, προσφέρει περισσότερες πληροφορίες.<sup>552</sup> Συγκεκριμένα αναφέρει ότι το μοναστήρι ιδρύθηκε τον 5ο αιώνα από τη βασίλισσα Πουλχερία, την κόρη του Αρκαδίου και αδελφή του Θεοδοσίου Β', η οποία χάρισε στη μονή μικρά τεμάχια λειψάνων των Τεσσαράκοντα μαρτύρων, ότι η μονή ερήμωσε για κάποιο διάστημα, και ότι αργότερα ξανακτίστηκε από τον αυτοκράτορα Ρωμανό (Α') Λεκαπηνό.<sup>553</sup> Στη συνέχεια αφηγείται το θαύμα με το μανιτάρι όπως υπάρχει και στα *Πάτρια*, και στο τέλος της αφήγησης αντιγράφει ολόκληρο το κείμενο ενός χρυσοβούλλου που αποδίδεται στον Ρωμανό Α', με χρονολογία 924, ινδικτιώνα 12.<sup>554</sup>

Το χρυσόβουλλο αυτό που αναφέρει ο Μπάρσκυ είναι πλαστό, αποδίδεται πράγματι στον Ρωμανό Α' και σώζεται ως «πρωτότυπο» στο αρχείο της μονής.<sup>555</sup> Η πλαστότητα του εγγράφου είχε ήδη επισημανθεί τον 19ο αιώνα από τον λόγιο Ρώσο

---

<sup>551</sup> Κομνηνός, 76.

<sup>552</sup> Π. Μυλωνάς (επιμ.), Βασίλι Γκρηγκόροβιτς Μπάρσκυ, Τα ταξίδια του στο Άγιον Όρος, 1725-26, 1744-45, Θεσσαλονίκη 2009, 497-523.

<sup>553</sup> Περί της παρουσίας της Πουλχερίας στη βυζαντινή παράδοση βλ. κυρίως Χ. Αγγελίδη, «De Aelia Pulcheria Augusta eiusque fortuna», *Δίπτυχα* 5 (1991) 251-269.

<sup>554</sup> Μυλωνάς, Ό.π. 512-17.

<sup>555</sup> Actes de Xeropotamou, Παρ. β'.

κληρικό Πορφύριο Ουσπένσκυ, ο οποίος πρόσεξε ότι δεν αντιστοιχεί το αναφερόμενο έτος (924) στην αναφερόμενη ινδικτιώνα (12). Ο Ουσπένσκυ απορρίπτει γενικότερα την παράδοση περί της ίδρυσης της μονής από την Πουλχερία, διότι, όπως λέει, όλη αυτή η παράδοση στηρίζεται μόνο σε αυτό το πλαστό έγγραφο και σε καμιά άλλη πηγή, αφού η αναφερόμενη στο Πασχάλιο Χρονικό εύρεση των λειψάνων των Τεσσαράκοντα Μαρτύρων από την Πουλχερία σχετίζεται με τον ναό του αγίου Θύρσου στην Κωνσταντινούπολη.<sup>556</sup>

Το συμπέρασμα αυτό του Ουσπένσκυ είναι σωστό, καθώς καμία άλλη σωζόμενη πηγή δεν συνδέει το μοναστήρι με την Πουλχερία. Ο Μπάρσκυ μας προσφέρει ένα *terminus* για την ύπαρξη του πλαστού εγγράφου, αλλά το κείμενο που αντιγράφει δεν είναι το κείμενο που εκδίδει ο Jacques Bompraire το 1964 μαζί με τα βυζαντινά έγγραφα της μονής, αυτό, δηλαδή, που σώζεται σήμερα στη μονή.<sup>557</sup> Το χρυσόβουλλο του Ρωμανού φαίνεται ότι κατασκευάζεται κάποια στιγμή ως νομιμοποιητική γέφυρα μεταξύ της θρυλούμενης ιδρύτριας της μονής Πουλχερίας και του Ρωμανού Α', του αυτοκράτορα, στην εποχή του οποίου ιδρύεται, κατά πάσα πιθανότητα, η μονή.

Ως προς την τεκμηριωμένη ιστορία της μονής Ξηροποτάμου, ιδρυτής της υπήρξε ο σχετιζόμενος με τους αυτοκρατορικούς κύκλους του Βυζαντίου όσιος Παύλος ο Ξηροποταμηνός,<sup>558</sup> και αναφέρεται για πρώτη φορά σε έγγραφο του 956, στα χρόνια της

---

<sup>556</sup> P. Uspenskiy, *Istoriya Afona*, τ.1, Μόσχα 2007, 262-3. Περί του Πασχαλίου Χρονικού βλ. L. Dindorf (έκδ.), *Chronicon Paschale*, τ.1, Βόννη 1832, σ. 590. Ο Stephane Binon που μελέτησε το θέμα των απαρχών των μονών Ξηροποτάμου και Αγίου Παύλου, πιθανολογεί ότι ο Ουσπένσκυ βάσιζε την τοποθέτησή του αυτή στο – χαμένο σήμερα – έργο με τίτλο *Περιγραφή του Αγίου Όρους* του Θεοδώρητου Λαυριώτη, μετέπειτα ηγούμενου της μονής Εσφιγμένου, που γράφηκε στις αρχές του 19ου αιώνα. Βλ. S. Binon, *Les Origines Légendaires et l'Histoire de Xéropotamou et de St Paul de l'Athos*, Λουβαίν 1942,16. Περί του Θεοδωρήτου βλ. ενδεικτικά Γεδεών, Άθως 221-2 και 317.

<sup>557</sup> *Actes de Xéropotamou* App I β.

<sup>558</sup> Γενικά περί της ιστορίας της μονής Ξηροποτάμου βλ. κυρίως Παπαχρυσάνθου, Μοναχισμός 182-193 · Π. Γουναρίδης, «Ο Άγιος Παύλος και η μονή Ξηροποτάμου», *Σύμμεικτα* 8 (1989) 135-142· *Actes de Xeropotamou* σσ.3-30· Binon, Ό.π., *passim*· Grumel, «Légende et Histoire à l' Athos. Un cas typique: Les monastères de Xéropotamou st de Saint Paul», *Études Byzantines* 2(1944) 248-254· Συμυρνάκης 542-552 και Ευδόκιμος Ξηροποταμηνός, *Η έν Αγίω Όρει Άθω ιερά μονή τοῦ Ξηροποτάμου - 424-1925*, Θεσσαλονίκη 1926. Τα βυζαντινά έγγραφα από το αρχείο της μονής βρίσκονται στα *Actes de Xéropotamou*, τα μεταβυζαντινά έγγραφα (επιτομές) στο Π. Γουναρίδης, *Αρχείο της Ι.Μ. Ξηροποτάμου. Επιτομές μεταβυζαντινών εγγράφων*, [Αθωνικά Σύμμεικτα 3], Αθήνα 1993, ενώ τα ρουμανικά έγγραφα της μονής στο Φ. Μαρινέσκου, *Ρουμανικά έγγραφα του Αγίου Όρους – Αρχείο Ιεράς Μονής Ξηροποτάμου*, τ.1, Αθήνα 1997 και τ.2, Αθήνα 2014. Εκδεδομένα έγγραφα ελληνικά και οθωμανικά δημοσιεύει και ο Ευδόκιμος Ξηροποταμινός (ό.π.).

βασιλείας του Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου (913-959).<sup>559</sup> Δεν είναι απολύτως σαφές αν η μονή ιδρύθηκε επί Ρωμανού Α΄ (920-945) ή ιδρύθηκε επί της μονοκρατορίας του Κωνσταντίνου Ζ΄ (945-959). Το έγγραφο του πρωτοσπαθαρίου Ιωάννου του 956 αναφέρει ως κτήτορα τον Ρωμανό Α΄, πληροφορία την οποία δεν μπορούμε να αγνοήσουμε δεδομένης της εγγύτητας της εποχής που γράφεται το έγγραφο με την εποχή που ιδρύθηκε η μονή. Από τους μελετητές των πηγών, ο Stephane Binon υποστηρίζει την άποψη ότι όντως ιδρύθηκε επί Ρωμανού Α΄,<sup>560</sup> ενώ η Διονυσία Παπαχρυσάνθου θεωρεί ότι ιδρύθηκε επί Κωνσταντίνου Ζ΄, βασιζόμενη σε αναντιστοιχίες μεταξύ του εγγράφου του 956 και μεταγενέστερων πηγών,<sup>561</sup> άποψη με την οποία συμφωνεί και ο Πάρις Γουναρίδης.<sup>562</sup>

Αρχικά η μονή ήταν αφιερωμένη στον άγιο Νικηφόρο, ωστόσο από τα τέλη του 13ου αιώνα τιμάται στο όνομα των Τεσσαράκοντα Μαρτύρων της Σεβάστειας μετά την ερήμωσή της λόγω των πειρατικών επιδρομών στις αρχές της λατινοκρατίας (1204). Η αλλαγή αυτή στην αφιέρωση της μονής φαίνεται να έρχεται με μια προσπάθεια ανακαίνισης κατά το δεύτερο μισό του 13ου αιώνα, η οποία οδηγεί στην ανέγερση του νέου Καθολικού στα χρόνια του Ανδρονίκου Β΄ Παλαιολόγου (1282-1328).<sup>563</sup> Συγκεκριμένα, η νέα εποχή της μονής σχετίζεται με το πρόσωπο του σεβαστοκράτορα και μετέπειτα δεσπότη Ιωάννη Παλαιολόγου, δευτερότοκου υιού του μεγάλου δομεστικού Ανδρονίκου Παλαιολόγου και αδελφού του αυτοκράτορα Μιχαήλ Η΄, εκ των νικητών της μάχης της Πελαγονίας, το όνομα του οποίου, ως προς το μοναστήρι, απαντά για πρώτη φορά σε έγγραφο του 1295.<sup>564</sup> Η πληροφορία αυτή είναι μάλλον βέβαιη, δεδομένου ότι στη διαθήκη του που χρονολογείται στα έτη 1270-4 ο μοναχός Θεοδόσιος Σκαράνος

---

<sup>559</sup> *Actes de Xéropotamou* 1.

<sup>560</sup> Binon, Ό.π. 94-95.

<sup>561</sup> Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός* 183-184.

<sup>562</sup> Π. Γουναρίδης, «Ο Άγιος Παύλος και η μονή Ξηροποτάμου», *Σύμμεικτα* 8 (1989) 140.

<sup>563</sup> Περί των παλαιών φάσεων του Καθολικού της μονής βλ. Μ. Πολυβίου, *Το Καθολικό της μονής Ξηροποτάμου - Σχεδιασμός και κατασκευή στη ναοδομία του 18ου αιώνα*, Αθήνα 1999, 19-26. Η βιβλιογραφία περί του Καθολικού της μονής Ξηροποτάμου αφορά κυρίως το Καθολικό του 18ου αιώνα. Περί αυτού βλ. κυρίως Ν. Μπινόβας, «Το ιστορικό ανοικοδόμησης και τοιχογράφησης του Καθολικού της μονής Ξηροποτάμου Αγίου Όρους και η συμβολή των Σερραίων στην ολοκλήρωσή του τον 18ο αιώνα». *Σερραϊκά Σύμμεικτα* 1 (2010) 41-82· Μ. Πολυβίου, Ό.π. και Η. Κολοβός, «Νέα στοιχεία για την ιστορία του Καθολικού της μονής Ξηροποτάμου», *Κληρονομία* 29 (1997) 121-153.

<sup>564</sup> *Actes de Xéropotamou* 12.

αναφέρεται στον «πολιστήν καὶ δομήτορα τῆς μονῆς [...] δεσπότην», εννοώντας προφανώς τον Ιωάννη, αν και δεν τον αναφέρει με το όνομά του.<sup>565</sup>

Ο δεσπότης Ιωάννης Παλαιολόγος φέρεται να έχει κάνει δαψιλείς δωρεές και στη Μεγίστη Λαύρα.<sup>566</sup> Θα πρέπει να εκλάβουμε το ενδιαφέρον του για τις μονές του Αγίου Όρους στο πλαίσιο μιας ευρύτερης εύνοιας προς τον μοναχισμό και τα μοναστήρια, αν πιστέψουμε τον ιστορικό Γεώργιο Παχυμέρη (13ος-14ος αι.), ο οποίος γράφει ότι όσο ο Ιωάννης εκστράτευε στη Μικρά Ασία κατά των Τουρκομάνων ενίσχυε ιδιαιτέρως τα μοναστήρια.<sup>567</sup> Πράγματι, γνωρίζουμε ότι είχε προσφέρει σημαντικές δωρεές και στο Λάτρος, και ειδικά στη μονή Κελλιβάρων.<sup>568</sup> Αν θεωρήσουμε ότι ο Ιωάννης, ως κτήτωρ της μονής, είχε λόγο στην αφιέρωσή της, ενδέχεται η επιλογή των Τεσσαράκοντα Μαρτύρων να σχετίζεται με τη νικηφόρα επιστροφή του από τη Μικρά Ασία το 1267, δεδομένου ότι οι Τεσσαράκοντα Μάρτυρες σχετίζονται με τη Μικρά Ασία, έχοντας μαρτυρήσει στη Σεβάστεια της Καππαδοκίας.<sup>569</sup> Κατόπιν των παραπάνω, είναι πολύ πιθανό η αφιέρωση του Καθολικού της μονής Ξηροποτάμου στους Τεσσαράκοντα Μάρτυρες να γίνεται μετά το 1267, όταν επιστρέφει από τη Μικρά Ασία ο Δεσπότης Ιωάννης και πριν το 1273, έτος θανάτου του. Σε αυτό συνηγορεί και το γεγονός ότι η παλαιότερη σωζόμενη αναφορά της μονής με αφιέρωση στους Τεσσαράκοντα μάρτυρες γίνεται στο χρυσόβουλλο του Μιχαήλ Η΄ το 1275.<sup>570</sup> Τα έτη αυτά θα πρέπει να θεωρηθούν και το *terminus post quem* για την αφήγηση του θαύματος του μανιταριού που διαβάζουμε στα *Πάτρια*.

Τα *Πάτρια* είναι η παλαιότερη σωζόμενη πηγή που παραδίδει την αφήγηση για το θαύμα του μανιταριού στη μονή Ξηροποτάμου, αν και απλή αναφορά στο θαύμα βρίσκουμε και στη διήγηση της ίδιας εποχής περί των Λατινοφρόνων στο Άγιο Όρος, για

---

<sup>565</sup> *Actes de Xéropotamou* 9 στ.75. Περί του Δεσπότη Ιωάννη Παλαιολόγου βλ. Μ. Živojinović, “Ο Jovanu Paleologu, bratu Mihaila VIII”, *Zbornik Filozofskog Fakulteta u Beogradu* 14/1 (1979) 103-122.

<sup>566</sup> *Actes de Lavra* II 72.

<sup>567</sup> A. Failler (εκδ.), *Georges Pachymérés relations historiques* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae 24] τ.1, Παρίσι 1984, 289.

<sup>568</sup> R. Janin, *Les Églises Et Les Monastères des Grands Centres Byzantins (bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Παρίσι 1975, 231. Περί της μονής των Κελλιβάρων τον 13ο αιώνα βλ. και Ε. Ράγια, Λάτρος – Ένα άγνωστο μοναστικό κέντρο στη δυτική Μικρά Ασία, *Θεσσαλονίκη* 2008, 63-68.

<sup>569</sup> Την επιτυχημένη εκστρατεία του Ιωάννη περιγράφει ο Παχυμέρης (Failler, Ό.π. 285-287). Η μνήμη των Τεσσαράκοντα Μαρτύρων τιμάται στις 9 Μαρτίου.

<sup>570</sup> *Actes de Xéropotamou* 10, στ.47-48.

την οποία θα γίνει λόγος παρακάτω. Δεν είναι σαφές αν η αφήγηση ακουμπά σε παλαιότερο μοτίβο ή είναι μια καθαρά τοπική αφήγηση η οποία αναπτύχθηκε μετά την αφιέρωση της μονής στους Τεσσαράκοντα μάρτυρες. Η μέχρι τώρα έρευνά μας δεν έχει εντοπίσει κάποια αντίστοιχη αφήγηση σε άλλο αγιολογικό κείμενο. Η περιγραφή ενός στιγμιότυπου, ωστόσο, που περιγράφει ο Μιχαήλ Ψελλός (11ος αι.) το οποίο σχετίζεται με την αυτοκράτειρα Ζωή (1028-1050) μας κινεί το ενδιαφέρον. Ο Ψελλός αφηγείται ότι ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος Θ΄ Μονομάχος προσπάθησε να αναδείξει το γεγονός της παρουσίας ενός μανιταριού στον τάφο της Ζωής. «Αυτόκα», γράφει ο Ψελλός, «στυλίσκου τινός τῶν περι τὸν ἐκείνης τάφον ἀργύρω περιηλειμμένου ὑγρότητά τινα προσειληφότος κατὰ τι μέρος ἔνθα ἢ κρείττων ὕλη διέσχιστο, καὶ βραχύν τινα μύκητα κατὰ τοὺς φυσικοὺς ἀναδόντος λόγους, ὁ δὲ (ενν. Κωνσταντίνος) ἐνθουσιασμοῦ τε πλήρης ἐγένετο καὶ βοῆς ἐνεπίμπλα τὰ βασίλεια, ὡς τοῦ κρείττονος παραδοξοποιήσαντος ἐπὶ τῷ τύμβῳ τῆς βασιλίδος, ἴν' ἅπαντες γνοῖεν ὅτι ἀγγέλοις ἢ ἐκείνης ψυχῆ συνηρίθμηται».<sup>571</sup> Λίγες δεκαετίες μετά τον Ψελλό, ο Ιωάννης Ζωναράς μας πληροφορεί ότι «λέγεται δὲ καὶ ἀγγέλοις αὐτὴν (ενν. την Ζωή) παρεξισοῦν, ἐπειδὴ που τοῦ μνήματος ἐκείνης μύκης ἔκ τινος ὑγρότητος ἀνεβλάστησε, καὶ τοῦτο καλεῖν σημεῖον ἄνωθεν οἰκονομηθὲν, ἵνα μὴ ἀγνοῖται ἢ βασιλῆς ταῖς νοεραῖς συντεταγμένη δυνάμεσι».<sup>572</sup>

Μία ενδιαφέρουσα λεπτομέρεια, ωστόσο, μας προτρέπει να μην απορρίψουμε ως εντελώς άσχετη τη μία αφήγηση με την άλλη. Αφενός, το θαύμα στην περίπτωση της Ζωής γίνεται στον τάφο της. Είναι κοινός τόπος στη χριστιανική θεολογική παράδοση ότι η αγία τράπεζα θεωρείται τάφος Χριστού αλλά και τάφος των μαρτύρων, κυρίως διότι βρίσκονται εναποθεθειμένα σε αυτήν ιερά λείψανα αγίων. Αν δεχθούμε αυτό που λέει ο Ψελλός, ότι, δηλαδή, ο Κωνσταντίνος Θ΄ προσπάθησε να παρουσιάσει τη Ζωή ως αγία («...ἀγγέλοις ἢ ἐκείνης ψυχῆ συνηρίθμηται») μετά το θαύμα του μανιταριού, τότε η σχέση σε συμβολικό επίπεδο μεταξύ του τάφου της Ζωής και της αγίας τράπεζας του Καθολικού της μονής Ξηροποτάμου γίνεται ακόμα πιο έκδηλη.<sup>573</sup>

<sup>571</sup> Μιχαήλ Ψελλός, *Χρονογραφία*: S. Impellizzeri – U. Criscuolo – S. Ronchey (εκδ.), *Imperatori Di Bisanzio*, τ.1, Μιλάνο 1984, 6.183.

<sup>572</sup> L. Dindorf, *Ioannis Zonarae epitome historiarum*, τ.1, Λειψία 1868, 17.28.

<sup>573</sup> Περί της αφήγησης αυτής του θαύματος στον τάφο της Ζωής βλ. T. Papamastorakis, *The empress Zoe's Tomb*, στο: B. Βλυσίδου (επιμ.), *Η Αυτοκρατορία σε κρίση (;) – Το Βυζάντιο τον 11ο αιώνα (1025-1081)*, Αθήνα 2003, 505.



Αφετέρου, ο Ψελλός μας πληροφορεί ότι ο τάφος της Ζωής είχε τη μορφή πολυτελούς κιβωρίου («στυλίσκου τινός τῶν περὶ τὸν ἐκείνης τάφον ἀργύρω περιηλειμμένου») και στην αφήγηση των *Πατρῶν* το μανιτάρι «...ὑψωθὲν ἐφ' ὕψη κατεσκίασεν ὅλον τὸ θυσιαστήριον...». Η εικόνα του μανιταριού που μεγαλώνει και σκεπάζει την αγία τράπεζα θα μπορούσε να συσχετισθεί με την εικόνα του κιβωρίου πάνω από τον τάφο, και αυτή η διασύνδεση είναι ακόμα πιο έκδηλη αν αναλογιστούμε ότι ο Ψελλός αναφέρει ότι το μανιτάρι φύτεψε στη βάση του «στυλίσκου τινός τῶν περὶ τὸν ἐκείνης τάφον ἀργύρω περιηλειμμένου», δηλαδή ενός αργυρού κιβωρίου που κάλυπτε τον τάφο. Αμφότερες οι αφηγήσεις βασίζονται τη δυναμική τους σε μια εικονική αναπαράσταση κιβωρίου που σκεπάζει αφενός τον τάφο της «αγίας» Ζωής και αφετέρου τον «τάφο» των Τεσσαράκοντα Μαρτύρων. Μέσω της αφήγησης αυτής η αγία τράπεζα του Καθολικού της μονής καθίσταται τάφος των Τεσσαράκοντα Μαρτύρων όχι μόνο συμβολικά αλλά και εικονικά, αναπτύσσοντας μια *ad hoc* ιεροτοπία με επίκεντρο όχι κάποια εικόνα, όπως στην περίπτωση της μονής Βατοπεδίου ή της μονής Ζωγράφου, αλλά του ίδιου του κέντρου της λατρείας που είναι το ιερό θυσιαστήριο του ναού.

Ασφαλώς, το βέβαιο *terminus post quem* του β' μισού του 13ου αιώνα της αφήγησης του θαύματος στα *Πάτρια* είναι, χρονικά, αρκετά μακριά από την εποχή της Ζωής (11ος αι.), και η Ζωή ως πρόσωπο δεν σχετίζεται με κανέναν τρόπο με τη μονή Ξηροποτάμου, τουλάχιστον όχι με βάση τις σωζόμενες πηγές. Μια πιθανή εξήγηση είναι ότι υπήρξε σύζυγος του Ρωμανού Γ' Αργυρού (1028-1034), και έμμεσα να έγινε συσχετισμός με τον Ρωμανό Α'. Η Διονυσία Παπαχρυσάνθου, η οποία απορρίπτει την πιθανότητα η μονή να ιδρύθηκε επί Ρωμανού Α' θεωρεί ότι τα *Πάτρια* αναφέρονται στον Ρωμανό Β' (959-963).<sup>574</sup> Ούτε αυτό, ωστόσο, θα μπορούσε να συνδέει αφηγηματικά την ίδρυση της μονής με τη Ζωή, και άρα ο συσχετισμός αυτός θα πρέπει μάλλον να απορριφθεί.

Πιο πιθανή εξήγηση είναι αυτή που σχετίζεται με τον άλλο σύζυγο της Ζωής, και πρωταγωνιστή του επεισοδίου που περιγράφει ο Ψελλός, τον Κωνσταντίνο Θ' Μονομάχο, ο οποίος παίζει πολύ σημαντικό ρόλο στην ιστορία του Αγίου Όρους, κυρίως με το λεγόμενο «Τυπικό του Μονομάχου». Πρόκειται για καταστατικό που συντάχθηκε τον

---

<sup>574</sup> Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός* 184.

Ιούνιο του 1045 και καθόριζε τον τρόπο οργάνωσης του Αγίου Όρους και τις σχέσεις μεταξύ των μονών.<sup>575</sup> Ήρθε να συμπληρώσει το προηγούμενο εν ισχύ τυπικό του Ιωάννη Τζιμισκή (972), λύνοντας προβλήματα που είχαν προκύψει στο Άγιο Όρος και δεν καλύπτονταν από το προηγούμενο τυπικό. Το «τυπικό του Μονομάχου» έμεινε να καθορίζει όλη τη λειτουργία του Αγίου Όρους για περίπου 350 χρόνια μέχρι το επόμενο τυπικό του Μανουήλ Παλαιολόγου το 1406.<sup>576</sup> Το γεγονός αυτό, ασφαλώς, καθιστά τον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Θ' πρόσωπο σημαντικό για την ιστορία του Αγίου Όρους, και η αφήγηση περί της προσπάθειας απόδοσης αγιότητας στη Ζωή δεν θα είχε διαφύγει της προσοχής των Αγιορειτών.

Η διήγηση των *Πατρίων* περί της μονής Ξηροποτάμου, ωστόσο, φαίνεται να συμπληρώνεται από μια αναφορά στο θαύμα στη διήγηση «περί τῶν ἀναιρεθέντων ἀγίων πατέρων τῶν ἐν τῷ ἀγίῳ ὄρει ὑπὸ τῶν λατινοφρόνων» (BHG 2333).<sup>577</sup> Τη διήγηση αυτή, τη βρίσκουμε, όπως έχει ήδη αναφερθεί, σε χειρόγραφα τα παλαιότερα σωζόμενα των οποίων, όπως και τα *Πάτρια*, δεν χρονολογούνται πριν τον 16ο αιώνα, ενώ ανευρίσκεται αμέσως μετά τα *Πάτρια* στους δύο παλαιότερους χρονολογημένους κώδικες των *Πατρίων*, τον Oxford Lincoln College 29 (1547/8) και τον Βατοπεδίου 754 (1571), καθώς και στον Μονής Στροφάδων 2 (αχρον., 16ος αι.).

Σύμφωνα με τη διήγηση, ο αυτοκράτορας Μιχαήλ Παλαιολόγος μαζί με τον πατριάρχη Ιωάννη Βέκκο πήγαν στην Ιταλία για να ζητήσουν βοήθεια εναντίον των Βουλγάρων και των Τούρκων, και αφού συμφώνησαν στην ένωση των Εκκλησιών, επέστρεψαν. Καθ' οδόν πέρασαν, συνεχίζει η διήγηση, από το Άγιο Όρος όπου ζήτησαν από τους μοναχούς να δεχθούν την ένωση. Στη Λαύρα έβαλαν κάποιους μοναχούς να τους μνημονεύσουν. Οι μοναχοί της μονής Ιβήρων, ωστόσο, δεν δέχθηκαν, και επιβίβασαν, κατά τη διήγηση πάντα, τους μοναχούς της μονής σε ένα πλοίο, τους πήγαν στην ανοικτή θάλασσα και βούλιαξαν το πλοίο. Τους δε Ίβηρες τους έστειλαν στην Ιταλία. Ούτε, όμως, οι Βατοπεδινόι δέχθηκαν να τους μνημονεύσουν, και τους κρέμασαν σε ένα βουνό έξω

---

<sup>575</sup> Είναι δημοσιευμένο το πρωτότυπο χρυσόβουλλο και σε αντίγραφο το ίδιο το τυπικό στο *Actes du Prôtaton* 8 και 9 αντίστοιχα. Περί του «Τυπικού του Μονομάχου» βλ. κυρίως Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός* 269-280 και *Actes du Prôtaton* 102-107.

<sup>576</sup> Περί του τυπικού του Μανουήλ βλ. Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός* 280-286.

<sup>577</sup> J. Koder, «Patres athenenses a latinophilis occisi sub Michael VIII», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 18 (1969) 83-84.

από το μοναστήρι. Στη μονή Ζωγράφου έκλεισαν τους μοναχούς σε έναν πύργο και έβαλαν φωτιά και τους έκαψαν, ενώ έκαψαν και τον ναό του Πρωτάτου όπου ο Πρώτος και η ακολουθία του επίσης αρνήθηκαν να τους δεχτούν.

Τέλος, συνεχίζει η διήγηση, μετέβησαν και στη μονή Ξηροποτάμου, όπου οι μοναχοί κυριευμένοι από φόβο τους υποδέχτηκαν με τιμές, και τέλεσαν τη θεία λειτουργία. Στη συνέχεια, ωστόσο, από την οργή του Θεού, όπως αναφέρει η διήγηση, γκρεμίστηκαν τα τείχη της μονής και έμεινε ένας μόνο τοίχος επικλινής ως «σημεῖον αἰώνιον», και οι ιερείς που τέλεσαν τη θεία λειτουργία έπεσαν νεκροί. Ο αυτοκράτορας και ο πατριάρχης, βλέποντας τα γεγονότα μπήκαν στα πλοία τους ντροπιασμένοι και έφυγαν από το Άγιο Όρος. Στη διήγηση, τέλος, αναφέρεται ότι η μονή Ξηροποτάμου ανοικοδομήθηκε ολόκληρη, και ότι δεν πραγματοποιήθηκε ξανά το θαύμα του μανιταριού, το οποίο μέχρι τότε πραγματοποιούνταν κάθε χρόνο και ότι στην αγία τράπεζα υπάρχει μια οπή μόνο που το θυμίζει.<sup>578</sup>

Η αφήγηση περί της μονής Ξηροποτάμου στη διήγηση των λατινοφρόνων δεν υπάρχει στα υπό μελέτη *Πάτρια*. Σε αυτά, το θαύμα του μανιταριού έγινε μία φορά κατά τον καθγιασμό της αγίας τράπεζας του καθολικού, χωρίς να αναφέρεται ότι επαναλήφθηκε. Οι δύο αφηγήσεις, ωστόσο, βρίσκονται σε διάλογο, καθώς φαίνεται ως η μία να συμπληρώνει την άλλη. Η αφήγηση της καταστροφής της μονής στη διήγηση των λατινοφρόνων εξυπηρετεί τους σκοπούς της συγκεκριμένης αφήγησης και όχι αυτούς των *Πατρίων*, οι οποίοι είναι η ανάδειξη της ιερότητας της μονής με της παρουσία των Τεσσαράκοντα μαρτύρων μέσω του θαύματος. Το δε θαύμα της καταστροφής της μονής σχετίζεται αποκλειστικά με την αντιλατινική αφήγηση και δεν προσφέρει τη θετική εικόνα της μονής που προφανώς θέλει να παρουσιάσει η διήγηση των *Πατρίων*. Η αναφορά στον επικλινή τοίχο ή στην οπή στην αγία τράπεζα δεν εξυπηρετούν τίποτε περισσότερο από το να προσδώσουν κάποιο κύρος στην αφήγηση μέσω της σύνδεσης της με αυτά τα δύο υπαρκτά, πιθανότατα, κατά την εποχή που γράφηκε, σημεία του μοναστηριού.<sup>579</sup>

---

<sup>578</sup> Koder, Ό.π. 83-84.

<sup>579</sup> Σύμφωνα με τον A. Rigo, "La Διήγησις sui monaci Athoniti martirizzati dai latinophroni (BHG 2333) e le tradizioni athonite successive: alcune osservazioni", *Studi Veneziani* 15 (1988) 80, η αφήγηση περί της μονής Ξηροποτάμου στη διήγηση των λατινοφρόνων είναι μεταγενέστερη από αυτήν των *Πατρίων*. Δεν μπορούμε, ωστόσο, να αποκλείσουμε την πιθανότητα τα δύο αυτά κείμενα να γράφονται περίπου την ίδια εποχή, αν

Η εποχή μετά την οθωμανική κατάκτηση (1423/4) φαίνεται ότι ήταν ιδιαίτερα προβληματική για τη μονή Ξηροποτάμου. Στο ελληνικό αρχείο της μονής δεν σώζεται κανένα έγγραφο από το β' μισό του 15ου αιώνα, περίοδο κατά την οποία φαίνεται ότι διέθετε μόλις 90 μοναχούς.<sup>580</sup> Το επόμενο σωζόμενο έγγραφο χρονολογείται στο 1527, και είναι μια απόφαση της Μεγάλης Συνάξεως του Αγίου Όρους σχετικά με διένεξη μεταξύ της μονής Ξηροποτάμου και της Σιμωνόπετρας για το κελλίο «του Δοντά».<sup>581</sup> Γενικότερα, οι γνώσεις μας για την περίοδο αυτή είναι περιορισμένες, ωστόσο, γνωρίζουμε ότι το 1507 μεγάλη πυρκαγιά κατέστρεψε σχεδόν ολοκληρωτικά το μοναστήρι, όπως γνωρίζουμε από έκθεση του ιεροδικαστή Σιδηροκαυσίων, στην οποία καταγράφεται όλη η περιουσία και η κατάσταση της μονής μετά το γεγονός.<sup>582</sup> Οι Ξηροποταμινοί, όπως ήταν αναμενόμενο, κατέβαλαν προσπάθειες για την εύρεση χρηματικών πόρων για την ανοικοδόμηση των κτηρίων, πόρους που φαίνεται ότι βρήκαν από τους ηγεμόνες της Βλαχίας. Στο κόστος της ανοικοδόμησης της μονής μετά την πυρκαγιά συνέβαλε σημαντικά ο ηγεμόνας της Βλαχίας Νεαγκόε Μπασαράμπ (1512-1521), με χρήματα του οποίου ανοικοδομήθηκε η τράπεζα και το δοχείο.<sup>583</sup>

Είναι, ωστόσο, σημαντικό να τονίσουμε ότι οι σχέσεις των Ξηροποταμινών με τους ηγεμόνες της Βλαχίας δεν ξεκίνησαν με αφορμή την πυρκαγιά. Ήδη, κατά το β' μισό του 15ου αιώνα, η μονή είχε αρχίσει να αναπτύσσει σχέσεις με τους ηγεμόνες της Βλαχίας,<sup>584</sup> και ήταν ανάμεσα στις πρώτες μονές του Αγίου Όρους που ακολούθησαν αυτόν τον

---

λάβουμε υπόψιν αφενός ότι τα *Πάτρια*, αν όχι και η διήγηση των λατινοφρόνων, προϋπήρχαν αφηγηματικά από τη διήγηση που σώζεται, και αφετέρου ότι η αφήγηση περί της καταστροφής της μονής δεν συνάδει με τους σκοπούς της αφήγησης των *Πατρίων* που είναι η ανάδειξη της μονής ως τόπου ιερού.

<sup>580</sup> *Actes de Xéropotamou* σ.14. Το τελευταίο σωζόμενο έγγραφο από τον 15ο αιώνα χρονολογείται στο 1445 (Πρβλ. *Actes de Xéropotamou* 30).

<sup>581</sup> Γουναρίδης, *Αρχείο Ξηροποτάμου* αρ.1. Η διένεξη φαίνεται ότι λύθηκε αρκετά αργότερα, το 1594 με άλλη απόφαση της Συνάξεως (Γουναρίδης, *Ό.π.* αρ. 11).

<sup>582</sup> Ευδόκιμος Ξηροποταμηνός, *Η έν Άγιω Όρει Άθω ιερά μονή του Ξηροποτάμου - 424-1925*, Θεσσαλονίκη 1926, 33.

<sup>583</sup> *Ό.π.* 172-3.

<sup>584</sup> Περί των σχέσεων της μονής με τη Βλαχία βλ. ενδεικτικά L. Cotovanu, *Aux débuts de la dédicace des lieux de culte 'roumains' envers le Mont-Athos (seconde moitié du XVIe siècle): entreprise publique ou privée*, στο: *Η εξακτίωση του Αγίου Όρους στον Ορθόδοξο κόσμο: Τα Μετόχια, Πρακτικά Θ' Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου*, Θεσσαλονίκη 2014, 249-272· P. Nasturel, *Le mont Athos et les Roumains. Recherches sur la relation du milieu du XIVVeme siècle a 1654*, Ρώμη 1986, 171-172 και P. Nasturel, *Aperçu critique des rapports da la Valachie et du Mont Athos dès origines au début du XVIe siècle*, *Revue des études sud-est européennes* 2 (1964) 103.

προσοδοφόρο δρόμο που ανοιγόταν στα τέλη του 15ου αιώνα.<sup>585</sup> Ο βοεβόδας Ράδου, ο επονομαζόμενος και μέγας (1495-1508), εμφανιζόταν ανάμεσα στους κτήτορες της μονής, και η εν γένει προσφορά του καταγράφεται στο μολυβδόβουλλο του υιού του Βλαντ Βίντιλα το 1533.<sup>586</sup> Κατά πάσα πιθανότητα η αρχή των σχέσεων θα πρέπει να τοποθετηθεί στην ηγεμονία του Βλαντ του Μοναχού (1482-1495), ο οποίος υπήρξε δαψιλής χορηγός των μονών του Αγίου Όρους.<sup>587</sup> Η περίοδος αυτή συμπίπτει με ανοίγματα των μονών του Αγίου Όρους προς πηγές χρηματοδότησης σε ορθόδοξους βασιλείς και ηγεμόνες, όπως το ταξίδι ζητείας των Ιβηριτών προς τη Γεωργία, ή η παρουσία του Μάξιμου Γραϊκού στη Ρωσία. Κύριο στοιχείο αυτών των προσπαθειών είναι η ανάδειξη των ιδιαιτεροτήτων της αγιορειτικής ιεροτοπίας η οποία συνδυάζει το βυζαντινό παρελθόν με την τοπική ιερότητα, και προσελκύει το ενδιαφέρον ευσεβών ορθοδόξων ηγετών, οι οποίοι βλέπουν ανοικτό τον δρόμο της ανάδειξης και ενίσχυσης του κράτους τους και της ηγεμονίας τους μέσα από πρακτικές που εφάρμοζαν οι – απόντες πλέον – βυζαντινοί βασιλείς, ανάμεσα στις οποίες ήταν και η γενναία οικονομική ενίσχυση μοναστηριών.

---

<sup>585</sup> Nasturel, Ό.π. 171. Ενδεχομένως πρώτη ήταν η Μεγίστη Λαύρα· βλ. P. Nasturel, Aux origines des relations roumano-athonites. L'icône de saint Athanase de Lavra du voïvode Vladislav, στο: *Actes du VIe Congrès d'Etudes Byzantines*, Παρίσι 1948, τ.2, 307-314.

<sup>586</sup> Nasturel, Ό.π. 171.

<sup>587</sup> Ό.π. 171.

## 6. ΤΑ ΠΑΤΡΙΑ ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΗΣ ΑΘΩΝΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Σημαντικό ζήτημα που τίθεται κατά τη μελέτη των διηγήσεων των *Πατρίων* είναι η χρονολογία συγγραφής τους. Η απόπειρα χρονολόγησης μιας διήγησης, ή εν προκειμένω, μιας σειράς διηγημάτων που βασίζεται σε προηγούμενη προφορική αφηγηματική παράδοση ενέχει πολλούς μεθοδολογικούς προβληματισμούς και σίγουρα περιέχει πολλές παγίδες. Από μεθοδολογικής άποψης, τα κείμενα αυτά μπορούν να χρονολογηθούν είτε με βάση τη χειρόγραφη παράδοσή τους, είτε με ενδοκειμενικά στοιχεία τα οποία μπορούν να θέσουν χρονικά πλαίσια, μεγαλύτερα ή μικρότερα. Στην περίπτωση των *Πατρίων*, η χειρόγραφη παράδοση εμφανίζεται τον 16ο αιώνα σε σχετικά μεγάλο, για το είδος του, αριθμό χειρογράφων, εκ των οποίων πολλά είναι αχρονολόγητα.

Για τον λόγο αυτόν, και λόγω της εμφανούς παρουσίας μιας προϋπάρχουσας προφορικής παράδοσης, η οποιαδήποτε προσπάθεια χρονολόγησης θα βασισθεί, όσο αυτό είναι εφικτό, τόσο σε ενδοκειμενικά τεκμήρια όσο και σε εξωκειμενικά. Στην παρούσα μελέτη θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε το συνολικό πλαίσιο της χρονολόγησης των *Πατρίων* εξετάζοντας σε λεπτομέρεια το ιστορικό υπόβαθρο των διηγήσεων της θρυλούμενης άφιξης της Θεοτόκου στον Άθω και της μονής Βατοπεδίου. Στη συνέχεια θα αναδείξουμε το πλαίσιο μέσα από το οποίο θεωρούμε ότι συγκροτείται το σώμα των *Πατρίων*.

### 6.1. Το χρονικό πλαίσιο της διήγησης για τη θρυλούμενη έλευση της Θεοτόκου στον Άθω

Όπως διαπιστώσαμε από τη μελέτη της διήγησης για την έλευση της Θεοτόκου στον Άθω στα *Πάτρια*, διαπιστώνουμε ότι τα αφηγηματικά της μέρη διαμορφώνονται στο Άγιο Όρος ήδη από τον 11ο αιώνα, ή και τα τέλη του 10ου. Αυτό, ωστόσο, δεν συνεπάγεται ότι η ίδια η διήγηση, όπως σώζεται, γράφεται εκείνη την περίοδο. Το παλαιότερο σωζόμενο χειρόγραφο δεν χρονολογείται νωρίτερα από τον 16ο αιώνα, και στο πρώτο τέταρτο του 16ου αιώνα χρονολογείται η αναφορά του Δαμασκηνού Στουδίτη στην αφήγηση περί της έλευσης της Θεοτόκου στον Άθω. Καίριο ερώτημα της μελέτης της

διήγησης αφορά τη χρονολόγησή της και το αν τα παλαιότερα σωζόμενα χειρόγραφα που την παραδίδουν είναι κοντά στην περίοδο συγγραφής της ή όχι. Για να απαντηθεί το ερώτημα, θα πρέπει να εξετάσουμε το αν θα μπορούσε η διήγηση να συνδεθεί με κάποια ιστορικά γεγονότα στον Άθω γενικότερα ή στη μονή Ιβήρων ειδικότερα, ώστε να φανεί, αν αυτό είναι δυνατό, κάποιο κίνητρο που ώθησε τον συγγραφέα ή τους συγγραφείς να καταγράψουν την αφήγηση σε εκείνη τη συγκεκριμένη στιγμή.

Ο 11ος αιώνας ήταν μια εποχή κατά την οποία οι Γεωργιανοί πλησίασαν πολιτικά και πολιτισμικά το βυζαντινό κράτος, όπως είδαμε νωρίτερα, και ταυτόχρονα ήταν μια εποχή ακμής για τους Γεωργιανούς και τον πολιτισμό τους, με τη βοήθεια του μεταφραστικού έργου του Ευθυμίου και την αθρόα αντιγραφή βιβλίων στη μονή Ιβήρων. Σταδιακά μέχρι το 1072, οι Γεωργιανοί κατάφεραν τη συνένωση των δυτικών επαρχιών του ευρύτερου χώρου της Γεωργίας με τα ανατολικά σε ένα κράτος υπό τον Μπαγράτ Γ'. Ως αποτέλεσμα, ο 11ος αιώνας σηματοδοτεί μια ανθηρή εποχή για τη Γεωργία στην οποία οφείλεται το όραμα του πρωτοπόρου βασιλιά Δαυίδ Δ' του επονομαζόμενου «Κτίστη» (Davit Aghmashenebeli – 1073-1125) αλλά και της βασίλισσας Τάμαρ (1184-1213), στη διάρκεια της βασιλείας της οποίας τα σύνορα του γεωργιανού κράτους επεκτείνονται στην Αρμενία και ανατολικά φθάνουν στην Κασπία. Το 1213, η εισβολή των Μογγόλων διαμελίζει τη χώρα σε μικρά κρατίδια, τα οποία επανενώνει ο Γεώργιος Δ' ο «Λαμπρός» (Lasha Giorgi), μέχρι το 1386, όταν ο Ταμερλάνος κυριεύει την Τιφλίδα.<sup>588</sup> Έκτοτε, η χώρα κατακερματίζεται, ενώ υφίσταται μια σειρά εισβολών που θα δοκιμάσουν τις αντοχές του πληθυσμού, και θα αναδείξουν τοπικούς ηγεμόνες σε διάφορα κρατίδια της περιοχής κατά περιόδους. Αυτή η κατάσταση παραμένει, λιγότερο ή περισσότερο, μέχρι την κατάκτηση από τους Ρώσους το 1783 και την οριστική της προσάρτηση στη ρωσική αυτοκρατορία το 1801.

Στη μονή Ιβήρων, ο αριθμός των Γεωργιανών μοναχών αρχίζει να φθίνει τον 13ο αιώνα. Αιτία είναι αφενός η μογγολική κατάκτηση του Καυκάσου το 1213, και αφετέρου

---

<sup>588</sup> Για τον Καύκασο την περίοδο της κατάκτησης από τους Μογγόλους βλ. S. Rapp Jr, *Georgia before the Mongols*, Λήμμα στο: *Oxford Research Encyclopedia, Asian History*, Οξφόρδη 2016, 17-18· R.G. Suny, *The Making of the Georgian Nation*, Μπλούμγκτον 1996<sup>2</sup>, 42-62 και M. Lordkipanidze, *Essays on Georgian History*, Τιφλίδα 1994, 149-182. Βλ. και P. Jackson, *The Mongols and Europe*, στο: D. Abulafia (επιμ.), *The Cambridge Medieval History*, τ.5 (c.1198-c.1300), Καίμπριτζ 2008, 703-719.

η άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους Λατίνους της Δ΄ Σταυροφορίας το 1204, γεγονότα που θα δυσκόλευαν την αθρόα μετεγκατάσταση πληθυσμών δυτικά της Τραπεζούντας. Εξάλλου, λίγες δεκαετίες νωρίτερα, η βασίλισσα Τάμαρ, η οποία φαίνεται να είχε ιδιαίτερη επιρροή στο κράτος της Τραπεζούντας των Κομνηνών,<sup>589</sup> είχε θέσει σαφώς ως προτεραιότητά της την εξάπλωση των φυσικών συνόρων του κράτους εις βάρος των αρμενικών περιοχών, ενώ έστρεψε τα βλέμματα των Γεωργιανών και προς τα ανατολικά.

Ο διαρκώς μειούμενος αριθμός Γεωργιανών μοναχών στη μονή κατά τον 13ο και ειδικά τον 14ο αιώνα, καθώς και η παράλληλη αύξηση του αριθμού Ρωμαίων μοναχών, δεν αργεί να δημιουργήσει προστριβές σχετικά με τον έλεγχο της μονής, οι οποίες οδηγούν στα μέσα του 14ου αιώνα σε ανοιχτή αντιπαράθεση μεταξύ των δύο εθνοτικών ομάδων εντός της μονής.<sup>590</sup> Μετά από μια έντονη αντιπαράθεση, στην οποία επεμβαίνει ο Πρώτος του Αγίου Όρους Αρσένιος το 1353 και ο Πατριάρχης Κάλλιστος το 1355/6, και οι δύο υπέρ των Ρωμαίων μοναχών, οι τελευταίοι ανακτούν σταδιακά τον έλεγχο της μονής. Πρώτος μη-Γεωργιανός ηγούμενος, με βάση τις σωζόμενες από τις πηγές πληροφορίες, είναι ο Ξενοφών, το 1371. Γεωργιανούς ηγουμένους βρίσκουμε, όμως, διάσπαρτα μέχρι το 1423, με τον Ευθύμιο,<sup>591</sup> ενώ ο τελευταίος φαίνεται να είναι, εξ όσων πληροφοριών σώζονται στις πηγές, και πάλι ένας με το όνομα Ευθύμιος το 1471.<sup>592</sup> Αντίστοιχη θα πρέπει να ήταν και η παρουσία Γεωργιανών μοναχών στη μονή, παρά τη γενικότερη λειψανδρία που καταγράφεται στα τέλη του 15ου αιώνα, και ειδικά το 1489, όταν η μονή φέρεται να είχε μόνο 50 μοναχούς.<sup>593</sup>

Η αντιπαράθεση μεταξύ των δύο εθνοτήτων στην αδελφότητα της μονής, οι επεμβάσεις του Πρώτου του Αγίου Όρους αλλά και του Πατριάρχη, αναδεικνύουν ένα

---

<sup>589</sup> Το ζήτημα της σχέσης της Τάμαρ με την αυτοκρατορία της Τραπεζούντας είναι αρκετά πολύπλοκο και έχουν διατυπωθεί κατά καιρούς διάφορες υποθέσεις. Για αναλυτική περιγραφή των απόψεων μέχρι το 2007 για το θέμα αυτό βλ. Σ. Κάρποβ, *Ιστορία της Αυτοκρατορίας της Τραπεζούντας*, (μτφ. Ε. Κριτσέφσκαγια – Α. Ευσταθίου), Αθήνα 2017, 105-126. Βλ. και Μ. Kuršanskis, «L'Empire de Trébizonde et la Géorgie», *Revue des Études Byzantines*, 35 (1977) 237-256· C. Toumanoff, «On the Relationship between the Founder of the Empire of Trebizond and the Georgian Queen Thamar», *Speculum* 15/3 (Ιουλ. 1940) 299-312.

<sup>590</sup> Περί της διένεξης γεωργιανών και ρωμαίων μοναχών της μονής τον 14ο αιώνα, βλ. *Actes d'Ivion IV*, σ. 3-6.

<sup>591</sup> *Actes d'Ivion IV*, 5.

<sup>592</sup> Ό.π. 22.

<sup>593</sup> Ό.π. 23.



κλίμα ηλεκτρισμένο στα μέσα του 14ου αιώνα που δεν φαίνεται να ευνοεί τους Γεωργιανούς. Η έντονη αυτή αντιπαράθεση, ωστόσο, αναδεικνύει και την επιμονή των τελευταίων να παραμείνουν κυρίαρχοι της μονής, αρνούμενοι, να παραδώσουν το θεωρούμενο ως δικό τους μοναστήρι στους Ρωμαίους, όπως είχε προειδοποιήσει τους δικούς του μοναχούς ο Πακουριανός στο τυπικό της μονής Πετριτζιονιτίσσης που είχε ιδρύσει τον 11ο αιώνα.<sup>594</sup> Παρά τη σκληρή πραγματικότητα, όμως, που έφεραν στον Καύκασο οι εισβολές μετά τον 13ο αιώνα και η κατάτμηση του γεωργιανού βασιλείου, Γεωργιανοί συνεχίζουν να εγκαταβιώνουν στη μονή Ιβήρων, έστω και σε πολύ μικρότερο αριθμό, δείχνοντας ότι οι σχέσεις της μονής με τον Καύκασο, παρά τις δυσκολίες, δεν σταμάτησαν τελείως.<sup>595</sup>

Μετά τα παραπάνω, εύλογα θα αναρωτηθούμε αν η διήγηση της Θεοτόκου στον Άθω σχηματοποιείται στα μέσα του 14ου αιώνα από τους Γεωργιανούς του Άθω σε μια προσπάθεια να αποκτήσουν ερείσματα για τη διατήρηση της κυριαρχίας της μονής Ιβήρων. Είναι, σαφώς, ένα σοβαρό ενδεχόμενο, ωστόσο κάποιες λεπτομέρειες δημιουργούν αμφιβολίες. Καταρχάς οι πηγές δεν δείχνουν κάποιον τρόπο με τον οποίο θα μπορούσε να τους είχε βοηθήσει. Οι παρεμβάσεις υπέρ των Ρωμαίων μοναχών είχαν να κάνουν με την πραγματικότητα των αριθμών· οι Γεωργιανοί μειοψηφούσαν, και από ένα χρονικό σημείο και μετά, με μεγάλη διαφορά. Επίσης, δεν φαίνεται να ήταν σε θέση τον 14ο αιώνα κάποια πολιτική οντότητα να ασκήσει πολιτικές πιέσεις υπέρ τους, όπως υπέρ των Ρωμαίων, όπως είδαμε παραπάνω.

Ακόμη και αν υποθέσουμε ότι οι Γεωργιανοί της μονής Ιβήρων κατέφυγαν σε παλαιότερες αφηγήσεις σε μια απεγνωσμένη προσπάθεια να βρουν αφηγηματικά ερείσματα, υπάρχει μια λεπτομέρεια που εντείνει τον προβληματισμό μας. Η διήγηση ολοκληρώνεται με την εκπλήρωση της προφητείας του αρχαγγέλου ότι η Ιβηρία «ὕπὸ τοῦ σοῦ προσώπου φωτισθήσεται»,<sup>596</sup> αναφέροντας ότι οι Ἰβηρες αργότερα εκχριστιανίσθηκαν τον 4ο αιώνα από γυναίκα αιχμάλωτη.<sup>597</sup> Στο σημείο αυτό λείπει κάτι

---

<sup>594</sup> Βλ. P. Gautier, «Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos», *Revue des études byzantines* 42 (1984) 5-145.

<sup>595</sup> Actes d'Iviron IV, 5.

<sup>596</sup> Λάμπρος, *Πάτρια* 124.

<sup>597</sup> Ο.π. 126-7.

βασικό, που δεν είναι άλλο από το όνομα της Νίνο. Ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται ο εκχριστιανισμός της Γεωργίας δεν θυμίζει την αφήγηση από τον Βίο της Νίνο, αλλά την περιγραφή του Ρουφίνου όπου γίνεται λόγος για κάποια ανώνυμη αιχμάλωτη γυναίκα την οποία μετέφεραν στην Ιβηρία, περιγραφή η οποία αναπαράχθηκε από τον ιστορικό της Εκκλησίας Σωκράτη,<sup>598</sup> τον Σωζομενό<sup>599</sup> και τον Θεοδώρητο Κύρρου,<sup>600</sup> τα κείμενα των οποίων θα ήταν, ασφαλώς, σε γνώση των Ρωμαίων μοναχών της εποχής, σε αντίθεση με τα γεωργιανά χρονικά που περιείχαν τον Βίο της Νίνο.

Θα πρέπει να προσθέσουμε και το γεγονός ότι τον 13ο αιώνα έχει προηγηθεί η περίοδος της βασίλισσας Τάμαρ στον Καύκασο, κατά την οποία ο Βίος της Νίνο κυριαρχεί ιδεολογικά εις βάρος της αφήγησης περί του Ευαγγελισμού της Γεωργίας από τον Ανδρέα. Η περίοδος της Τάμαρ χαρακτηρίζεται από μια γυναικεία εσχατολογία για τη Γεωργία η οποία ξεκινά από τη Θεοτόκο, συνεχίζει με τη Νίνο και καταλήγει στην ίδια, της οποίας οι στρατιωτικές νίκες και η εντυπωσιακή αύξηση των εδαφών του βασιλείου είναι το τελικό αποτέλεσμα της πορείας μετά τον «κλήρο» που έλαβε η Θεοτόκος. Εάν, λοιπόν, οι Γεωργιανοί μοναχοί είχαν πράγματι συγγράψει τη διήγηση τον 14ο αιώνα, μετά την εποχή έντονης ιδεολογικής χρήσης του ονόματος της Νίνο, και τη γενικευμένη διάχυση του Βίου της, η Νίνο θα αναφερόταν τουλάχιστον με το όνομά της, και σίγουρα δεν θα παρουσιαζόταν ως αιχμάλωτη, όπως την περιγράφει ο Ρουφίνος και τα ελληνικά κείμενα που τον αντιγράφουν, αλλά όχι, όπως είδαμε νωρίτερα, ο γεωργιανός Βίος της. Στο σημείο αυτό, το ερώτημα είναι εύλογο: αν τη διήγηση δεν τη γράφουν οι Γεωργιανοί, ποιοι την γράφουν; Και πότε; Και αν οι Ρωμιοί τη γράφουν, γιατί επιλέγουν να αναδείξουν τον ρόλο της Ιβηρίας, ειδικά αν βρίσκονταν σε ανταγωνιστική σχέση με τους Γεωργιανούς;

Παρά τα πολιτικά γεγονότα στον Καύκασο και τον βυζαντινό χώρο, και παρά τη μείωση του πληθυσμού των Γεωργιανών στη μονή Ιβήρων, η μονή Ιβήρων δεν φαίνεται να χάνει τελείως επαφή με τον Καύκασο. Το λεγόμενο *Συνοδικόν* της μονής Ιβήρων,<sup>601</sup> που γράφεται από τον Ιβηρίτη μοναχό Μιχαήλ Δαγανισόνελη (Daghalisoneli) τον 12ο αιώνα,

---

<sup>598</sup> P. Maraval – P. Périchon, *Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique*, τ.1, Παρίσι 2004, I.20 στ.133-134.

<sup>599</sup> J. Bidez - G. Hansen, *Sozomenus - Kirchengeschichte* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 50], Βερολίνο 1960, 2.7.

<sup>600</sup> L. Parmentier – F. Scheidweiler, *Theodoret, Kirchengeschichte*, Βερολίνο 1954, 74, στ.18.

<sup>601</sup> Το κείμενο σώζεται στο χειρόγραφο A558 της Βιβλιοθήκης Χειρογράφων της Τιφλίδας.

παραδίδει μια σειρά από σύντομα χρονικά μετά το 1074, τα οποία σχετίζονται με την ιστορία της μονής.<sup>602</sup> Το κείμενο του *Συνοδικού* τελειώνει στο έτος 1180, ωστόσο κάποιο πολύ μεταγενέστερο χέρι, στις αρχές του 16ου αιώνα, κατά τα φαινόμενα, προσέθεσε στο τέλος τρία σύντομα χρονικά. Συγκεκριμένα, το χρονικό υπ' αριθμ. 162 αναφέρει ότι ο Αμβρόσιος, θετός υιός του ηγεμόνα (atabeg) του Σάμτσχε<sup>603</sup> Κβαρκβαρέ (Qvarqvaré) Δ' (1554 – 1581) και θετός αδελφός του Καϊχοσρό (Kaikhosro) πραγματοποίησε μια σειρά από δωρεές στη μνήμη του αδελφού του Χαϊχοσρό στον ελλαδικό χώρο, την Ιερουσαλήμ και το Σινά. Μέσω Τραπεζούντας, συνεχίζει το χρονικό, μετέβη στην Κωνσταντινούπολη κι από κει στο Άγιο Όρος, όπου επισκέφθηκε όλα τα μοναστήρια, τα ησυχαστήρια και τα κελλία, προσφέροντας δωρεές. Στη μονή Ιβήρων δώρισε 25.000 «οθωμανικά νομίσματα», άλλα σε χρυσά νομίσματα και άλλα σε αργυρά άσπρα.<sup>604</sup> Σε ανταπόδοση της δωρεάς, όλοι οι μοναχοί, Ρωμαίοι και Γεωργιανοί, μνημόνευαν τον Καϊχοσρό κάθε Παρασκευή και Σάββατο, ενώ κάθε 6 Μαΐου, ημέρα θανάτου του, τελούσαν θεία λειτουργία.<sup>605</sup>

Το επόμενο σύντομο χρονικό, με αριθμό 163, αναφέρει ότι ο Αμβρόσιος ενέδυσε την εικόνα της Πορταΐτισσας με χρυσό, και ανήγειρε στη μονή Ιβήρων έναν πύργο με κανόνι και ένα νοσοκομείο, ενώ δώρισε στη μονή και ένα μετόχι στο Γομάτο. Σε ανταπόδοση, οι μοναχοί τελούσαν κάθε Τρίτη θεία λειτουργία προς τιμήν του στο παρεκκλήσι της Προταΐτισσας. Τέλος, το χρονικό με αριθμό 164 αναφέρει ότι ο Ρωμιός ιερομόναχος Σίμων, ευνοημένος των ηγεμόνων του Σάμτσχε, καθώς και ο υποτακτικός τους Γεωργιανός μοναχός Ακάκιος, ανέλαβαν την εκπλήρωση δωρεάς στις μονές του Αγίου Όρους, δίνοντας στη μονή Ιβήρων 20.000 νομίσματα, στη μνήμη των μακαριστών ηγεμόνων του Σάμτσχε με αφορμή τον θάνατο του 20χρονου Βαχαδούρ. Το κείμενο τελειώνει με την πληροφορία ότι παλαιότερα η μονή Ιβήρων είχε περιέλθει σε ένδεια, ότι το Καθολικό είχε υποστεί καταστροφές, ότι τα κελλία και οι τοίχοι ήταν γκρεμισμένοι, και ότι το μοναστήρι ήταν απροστάτευτο.<sup>606</sup>

---

<sup>602</sup> *Actes d'Iviron* IV, 3-11.

<sup>603</sup> Το Samtskhe είναι μια περιοχή που σήμερα (ενωμένο διοικητικά με το Javakheti) βρίσκεται στον άξονα Τιφλίδας-Μπατούμι.

<sup>604</sup> Περί των νομισμάτων στο χρονικό αυτό βλ. το σύντομο κείμενο της C. Morrisson στα *Actes d'Iviron* IV, σ. 25.

<sup>605</sup> *Actes d'Iviron* IV, σ.23-24. Βλ. επίσης R. Blake, "Some Byzantine Accounting Practices Illustrated from Georgian Sources", *Harvard Studies in Classical Philology* 51 (1940) 32-33.

<sup>606</sup> *Actes d'Iviron* IV σ.24.

Τα τρία αυτά σύντομα χρονικά τα οποία φαίνεται να γράφονται κατά τα πρώτα έτη του 16ου αιώνα,<sup>607</sup> αποτυπώνουν την επίσκεψη ενός μέλους της οικογένειας των ηγεμόνων του Σάμτσχε στο Άγιο Όρος στο τέλος του 15ου αιώνα ή τις αρχές του 16ου, και σίγουρα μετά το 1498, έτος θανάτου του Κβαρκβαρέ Δ'. Πρέπει να τονίσουμε ότι το Σάμτσχε ήταν η περιοχή από την οποία καταγόταν ο Τορνίκιος, εκ των κλητόρων της μονής Ιβήρων, όπου η οικογένειά του διέθετε, όσο ζούσε, και την έγγεια περιουσία της. Είναι πιθανό αυτή η πληροφορία να παρέμεινε γνωστή, μαζί με κάποια ιδιαίτερη σχέση της μονής με την περιοχή κατά τους αιώνες μετά τον Τορνίκιο. Ωστόσο, το γεγονός ότι οι ηγεμόνες του Σάμτσχε αποφασίζουν να στείλουν μέλη της οικογένειάς τους στο Άγιο Όρος και να δωρίσουν τεράστια – για την εποχή – ποσά χρημάτων στη μονή Ιβήρων, η οποία μέχρι τότε είχε περιπέσει σε ένδεια, όπως αναφέρει το χρονικό 164 του *Συνοδικού*, σημαίνει ότι υπήρξε κάποιο γεγονός που προκάλεσε αυτό το ξαφνικό ενδιαφέρον.

Το γεγονός αυτό είναι κατά τα φαινόμενα ένα ταξίδι ζητείας που διοργάνωσαν οι Ιβηρίτες στη Γεωργία το 1492. Την πληροφορία τη βρίσκουμε σε ένα χρονικό που γράφεται από τον ιερομόναχο Θεοδόσιο Ιβηρίτη το 1514, ο οποίος εγκαταβίωσε στη μονή το 1511, ερχόμενος από την Παλαιστίνη,<sup>608</sup> και πρόκειται πιθανότατα για μια προσπάθεια συνέχισης του κειμένου του *Συνοδικού* της μονής.<sup>609</sup> Το κείμενο αυτό δημοσιεύει ο Μανουήλ Γεδεών το 1885, ο οποίος μας ενημερώνει ότι το έλαβε από τον Ιβηρίτη αρχιμανδρίτη Γεράσιμο εκ Ζακύνθου, που διετέλεσε ηγούμενος του μετοχίου της μονής Ιβήρων στη Γεωργία από το 1858 έως το 1869.<sup>610</sup> Σε αυτό αναφέρεται ότι το 1492 κάποιοι Ιβηρίτες μοναχοί μετέβησαν στη Γεωργία και «τῷ εὐσεβεῖ ἐκεῖνῳ ἐντυχόντες αὐθέντη κὺρ Γοργοράνη (Κβαρκβαρέ) καὶ συνομιλήσαντες ἅπαντα τὰ τῆς μονῆς ἱκανῶς ἐπεκούρησε καὶ βεβοήθηκεν».<sup>611</sup> Ωστόσο, συνεχίζει ο Θεοδόσιος, αυτός (ο Κβαρκβαρέ) απεβίωσε και οι διάδοχοί του βοήθησαν πολύ το μοναστήρι ξαναχτίζοντας κελλία και μετόχια, τον πύργο της μονής εκ βάρων, τους τρούλλους και τον εξωνάρθηκα του Καθολικού.<sup>612</sup>

---

<sup>607</sup> Βλ. *Actes d'Iviron* IV σ.24.

<sup>608</sup> Γεδεών, Άθως, 174.

<sup>609</sup> Ό.π. 172-175.

<sup>610</sup> Βλ. Ν. Λιβανός, Το μετόχι της μονής Ιβήρων στη Γεωργία, στο: Η εξακτίωση του Αγίου Όρους στον ορθόδοξο κόσμο: Τα μετόχια. Πρακτικά Θ' Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη 2014, 304.

<sup>611</sup> Γεδεών, Άθως 173.

<sup>612</sup> Σημειωτέο ότι δεν αναφέρει την επένδυση της Πορταΐτισσας, την οποία αναφέρει το σύντομο χρονικό του *Συνοδικού*.

Το «ταξίδιον» της ζητείας στη Γεωργία φαίνεται ότι ήταν αρκετά προσοδοφόρο. Πέρα από τις δωρεές που πραγματοποίησαν τα μέλη της οικογένειας του Σάμτσχε στη μονή Ιβήρων στις αρχές του 16ου αιώνα, γνωρίζουμε ότι την ίδια περίοδο, ο ηγεμόνας του Καχέτι Αλέξανδρος δωρίζει στη μονή 12.000 χρυσά φλωρία, ποσό ιδιαιτέρως μεγάλο για την εποχή, το οποίο βοήθησε σημαντικά στην απαλλαγή της μονής από το μεγάλο χρέος της.<sup>613</sup> Μάλιστα, είναι αρκετά πιθανό την περίοδο αυτή να δωρήθηκε στη μονή και το αργυρεπίχρυσο κάλυμμα Ευαγγελίου που εικονίζει την Πορταΐτισσα και αποτελεί αφιέρωση του Καθολικού της Αμπχαζίας Ευθυμίου Σακβαρελίτζε.<sup>614</sup> Το, κατά τα φαινόμενα, προσοδοφόρο ταξίδιον των Ιβηριτών στη Γεωργία φαίνεται ότι δημιούργησε τις προϋποθέσεις για την παρουσία και άλλων αγιορειτών στη Γεωργία, αλλά και τη συνέχεια της στήριξης της μονής Ιβήρων από γεωργιανούς ηγεμόνες, όπως μαρτυρεί η επιγραφή στο Καθολικό της μονής Φιλοθέου, που αναφέρει ότι κτίσθηκε το 1542 από τον «αυθέντη Λέοντα της Ιβηρίας»,<sup>615</sup> καθώς και οι οικοδομικές εργασίες στην τράπεζα της μονής Ιβήρων και η ιστόρηση της το 1672, που έγιναν από δωρεά του Ίβηρα αυθέντη Ασότ.<sup>616</sup> Λίγο νωρίτερα, και συγκεκριμένα το 1640, η βασίλισσα Μαριάμ, σύζυγος του βασιλιά Ροστόμ του Κάρτλι, αφιερώνει στη μονή Ιβήρων ένα μικρό κομμάτι γης περίπου 2,5 στρεμμάτων στο Τσχινβάλι της Γεωργίας. Το κτήμα αυτό παρέμεινε στην ιδιοκτησία της μονής για πολλές δεκαετίες ακόμα και αποτέλεσε ένα από τα πρώτα κτήματα ενός πολύ προσοδοφόρου, κατά εποχές, μετοχίου που ανέπτυξε η μονή Ιβήρων στη Γεωργία από το δεύτερο μισό του 18ου αιώνα και μετά, μέχρι το πρώτο τέταρτο του 20ού αιώνα, όταν και απαλλοτριώθηκε από την ΕΣΣΔ.<sup>617</sup>

Στο κείμενο του Θεοδοσίου αναφέρεται ότι η μεν – χρηματική – βοήθεια ήρθε από τη Γεωργία, ο κόπος δε των ανακατασκευών ήταν των μοναχών της μονής, οι οποίοι εργάζονταν νύχτα και μέρα, και προσθέτει: «καὶ ταῦτα μὲν παρ’ ἡμῶν ἂν εἶεσαν, τὸ δὲ

---

<sup>613</sup> Γεδεών, Άθως, 175-6 και Μ. Γεδεών, *Χρονογραφία της εν Άθω Μονής των Ιβήρων*, Κωνσταντινούπολη 1906 (αυτοτελώς). Την πληροφορία αυτή δίνει ο ηγούμενος της μονής Ιερεμίας (α΄ μισό 17ου αι.) στο χρονικό της μονής που ξεκίνησε ο Θεοδόσιος ιερομόναχος (α΄ μισό 16ου αι.) και συνέχισε ο Ιερεμίας.

<sup>614</sup> *Θησαυροί του Αγίου Όρους*, Θεσσαλονίκη 1997, 368-369.

<sup>615</sup> G. Millet - J. Pargoire - L. Petit, *Recueil des inscriptions chrétiennes de l' Athos*, Παρίσι 1904 (φωτ. ανατ. Θεσσαλονίκη 2004), 305, σ.99. Πρόκειται για τον Levan ή Λέοντα, βασιλιά της Καχετίας (1503-1574). Ο Λέων ανήκε στη δυναστεία των Bagrationi.

<sup>616</sup> Γεδεών, Άθως 178.

<sup>617</sup> Περί του μετοχίου αυτού βλ. Λιβανός, Ό.π. 299-309.

πᾶν τῆς ἄνω προνοίας ἦν καὶ τῆς ὑπὲρ λόγον διὰ λόγου κυησάσης τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον, τῆς ἀειπαρθένου καὶ Θεομήτορος Θεοτόκου Μαρίας, ἣτις καὶ αὐθέντας διήγειρε καὶ τὸν τῶν μοναχῶν ἀριθμὸν προσετίθει εἰς αὔξησιν καὶ πληθυσμὸν».<sup>618</sup> Ἡ τελευταία αὐτῆς ἀναφορά δὲν εἶναι τίποτε περισσότερο ἀπὸ μιὰ δοξαστικὴ ἀναφορά στὴν Θεοτόκο, ὡστόσο, ὡς ἀποστροφή λόγου, οἱ λέξεις κρύβουν ἐνδεχομένως τὸν ρόλο ποὺ μπορεῖ νὰ ἔπαιξε ἡ ἀφήγηση τῆς ἐλευσης τῆς Θεοτόκου στὸν Ἄθω, ἡ ὁποία καὶ «αὐθέντας διήγειρε». Κι αὐτὸ διότι μιὰ ἀντίστοιχη προσπάθεια μετὰ τὴν χρῆση ἀγιορειτικῶν ἀφηγήσεων γίνεται στὶς ἀρχές τοῦ 16ου αἰῶνα καὶ ἀπὸ τὸν Βατοπεδινό Μάξιμο τὸν Γραικὸ στὴ Ρωσία, ἐνώπιον τοῦ ἡγεμόνα Βασιλείου Γ'.<sup>619</sup> Τέλος, μιὰ τέτοια χρῆση τῶν ἀφηγήσεων, δηλαδὴ γιὰ τὴν προσέλκυση δωρεῶν ἀπὸ Χριστιανούς ἡγεμόνες ἄλλων περιοχῶν ἐκτὸς τῆς Οθωμανικῆς Αυτοκρατορίας θὰ ἐξηγοῦσε καὶ τοὺς λόγους τῆς ξαφνικῆς καὶ μαζικῆς, γιὰ τὰ δεδομένα, ἀντιγραφῆς τῶν *Πατρῶν*.

Συμπερασματικὰ, ἡ διήγηση περὶ τῆς ἐλευσης τῆς Θεοτόκου στὸν Ἄθω στὰ *Πάτρια* φαίνεται νὰ δομεῖται ἀπὸ ἀφηγηματικὰ στοιχεῖα τὰ ὁποῖα ὑπάρχουν ἤδη στὰ τέλη τοῦ 10ου αἰῶνα ὅταν συγκεντρώνεται μεγάλος ἀριθμὸς γεωργιανῶν μοναχῶν γύρω ἀπὸ τὸν Ἀθανάσιο καὶ ὕστερα στὴ δική τους μονὴ τῶν Ἰβήρων. Μάλιστα, ἔχουμε ἐνδείξεις ὅτι ἡ συσχέτιση τοῦ Ἄθω μετὰ τὴν Θεοτόκο χρονολογεῖται ἤδη στὰ πρῶτα χρόνια μετὰ τὴν ἰδρυση τῆς μονῆς Ἰβήρων, καὶ ἐμφανίζεται ἀρχικὰ στους Γεωργιανούς, οἱ ὁποῖοι ἔχουν ἀπὸ πολὺ νωρίτερα ἀναπτύξει τὸ ἰδεολόγημα ὅτι κατὰγονται ἐκ σπέρματος Δαυὶδ, καὶ ἀρα ἀπὸ τὴν Θεοτόκο, καὶ ἔχουν ἀποδώσει ἤδη στους Γεωργιανούς μιὰ «ιερότητα» ἡ ὁποία σχετίζεται μετὰ αὐτὴν, ἀντικαθιστώντας σταδιακὰ τὸ ἰδεολόγημα ὅτι ὁ ἐκχριστιανισμὸς τῆς Ἰβηρίας οφείλεται στὸν ἀπόστολο Ἀνδρέα.

Ενδέχεται ἡ ἀφήγηση αὐτὴ νὰ ἔπαιξε κάποιον ρόλο ὑπὲρ τῶν δικαιωμάτων τῶν γεωργιανῶν μοναχῶν τῆς μονῆς Ἰβήρων κατὰ τὸν 14ο αἰῶνα, ὅταν ὁ ἀριθμὸς τοὺς ἔχει μειωθεῖ δραματικὰ, καὶ ἀποτελοῦν, κυρίαρχη μὲν, ἀλλὰ μειοψηφία στὴν ἀδελφότητα τοῦ μοναστηριοῦ. Κάποιες λεπτομέρειες, ὡστόσο, ὅπως ἡ ἀναφορά στὸν ἐκχριστιανισμὸ τῆς Ἰβηρίας ἀπὸ κείμενα ἐλληνικὰ καὶ ὄχι γεωργιανὰ μας ὁδηγοῦν στὸ συμπέρασμα ὅτι πιθανότατα γράφεται μετὰ τὴ μορφή ποὺ ἐμφανίζεται στὰ χειρόγραφα τοῦ 16ου αἰῶνα στὶς

---

<sup>618</sup> Γεδεών, *Ἄθως* 174.

<sup>619</sup> Βλ. κεφ. 1.3.2.β τῆς παρούσας μελέτης.

τελευταίες δεκαετίες του 15ου αιώνα, όταν οι Ρωμαίοι μοναχοί απευθύνονται σε Γεωργιανούς ηγεμόνες του Καυκάσου για τη σωτηρία της μονής. Το συμπέρασμα αυτό εκφράζει και ο Προφύριος Ουσπένσκυ στα τέλη του 19ου αιώνα, χωρίς, όμως, να το τεκμηριώνει, και χωρίς να αναφέρει σε ποια εποχή θα μπορούσε να αυτό να συντελείται.<sup>620</sup>

## 6.2. Η διήγηση της μονής Βατοπεδίου και τα αρχειακά τεκμήρια

Όπως είδαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο,<sup>621</sup> ούτε η αναφορά στους αυτοκράτορες Κωνσταντίνο και Θεοδόσιο, ούτε η χρονολόγηση της εικόνας της Θεοτόκου βοηθούν στο να οδηγηθούμε σε συμπεράσματα σχετικά με τη χρονολόγηση της αφήγησης περί της μονής Βατοπεδίου. Η ύπαρξη μιας διαφοροποιημένης παραλλαγής της διήγησης περί του Βατοπεδίου στο Νόβγκοροντ λίγα χρόνια μόλις μετά την πρώτη αναφορά στα *Πάτρια*, φαίνεται ότι η αφήγηση προϋπήρχε σε προφορική μορφή πριν την καταγραφή της σε κείμενο. Με εξαίρεση την περίπτωση όπου υπάρχουν σαφείς αναφορές και στενά ενδοκειμενικά *termina*, η χρονολόγηση των προφορικών σταδίων μιας αφήγησης με ασφάλεια είναι εξαιρετικά επισφαλής. Στην περίπτωση της διήγησης της μονής Βατοπεδίου, ωστόσο, θα επιχειρήσουμε, χρησιμοποιώντας τις πληροφορίες που έχουμε στη διάθεσή μας, να αποτυπώσουμε τα χρονικά πλαίσια της αφήγησης με βάση όχι το περιεχόμενό της, όπως στην περίπτωση της διήγησης της έλευσης της Θεοτόκου στον Άθω, αλλά την αποδοχή και διάχυσή της.

Σε αυτήν την κατεύθυνση, η έρευνά μας εστίασε στον τρόπο με τον οποίο γραφόταν το όνομα της μονής Βατοπεδίου διαχρονικά σε έγγραφα από αρχεία της ίδιας της μονής και άλλων μονών του Αγίου Όρους. Η έρευνα είχε ως αφετηρία το γεγονός ότι οι διαφορετικές γραφές του ονόματος της μονής Βατοπεδίου, είτε με *ε* είτε με *αι*, αντιπροσωπεύουν διαφορετικές ετυμολογίες, όπου η γραφή με *αι* απηχεί την παράδοση όπως αποτυπώνεται στα *Πάτρια*. Για την πραγματοποίηση της έρευνας μελετήθηκαν περισσότερα από 2.000 εκδεδομένα και ανέκδοτα έγγραφα από το αρχείο της μονής Βατοπεδίου αλλά και άλλων μονών του Αγίου Όρους. Τα έγγραφα χρονολογούνται από τα

---

<sup>620</sup> Ρ. Uspenskiy, *Istoriya Afona*, τ.1, Μόσχα 2007, 202.

<sup>621</sup> Βλ. κεφ. 3 της παρούσας μελέτης.

τέλη του 10ου αιώνα μέχρι τα μέσα του 18ου αιώνα, όταν πλέον η αφήγηση περί της μονής έχει σχηματοποιηθεί, και έχει διαδοθεί χάρη, κυρίως, στα προσκυνητάρια και άλλα έντυπα βιβλία.<sup>622</sup>

Αιτούμενο της μελέτης ήταν η αναφορά του ονόματος της μονής είτε στο σώμα του κειμένου του εγγράφου είτε σε τυχόν υπογραφές μοναχών της μονής, οι οποίοι στις συντριπτικές περιπτώσεις είχαν κάποιο αξίωμα στο μοναστήρι (ηγούμενοι, σκευοφύλακες, δικαίοι ή εκπρόσωποι στις Καρυές). Το ενδιαφέρον μας δεν στρέφεται μόνο στον τρόπο με τον οποίο οι ίδιοι οι Βατοπεδινόι αντιλαμβάνονταν την ιστορία τους, και άρα ετυμολογούσαν το όνομα της μονής τους, αλλά και στον τρόπο με τον οποίο η παράδοση προσλαμβάνεται εκτός μονής ή και εκτός Αγίου Όρους. Για τον σκοπό αυτό συμπεριλήφθηκαν στην έρευνα και έγγραφα άλλων φορέων, όπως, για παράδειγμα, τις αρχές του Αγίου Όρους, τις κρατικές αρχές (μέχρι τον 15ο αιώνα) και τις εκκλησιαστικές αρχές (κυρίως το πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως). Στη συνέχεια, έγινε ποσοτική κατανομή των εγγράφων που διασώζουν το όνομα της μονής ή παράγωγά του ανά εποχή και ανά φορέα απόλυσης.

Στατιστική ανάλυση με πλήρη αποτελέσματα είναι, ασφαλώς, αδύνατη, λόγω της έλλειψης του συνόλου των εγγράφων που γράφηκαν και απολύθηκαν, και θα πρέπει να βασιστούμε στα σωζόμενα έγγραφα, και στα αποτελέσματα που αυτά προσφέρουν. Όπως θα φανεί, το γενικότερο πρόβλημα της έλλειψης αρχειακών πηγών κυρίως από τον 13ο και τον 15ο αιώνα σε σχέση με άλλες εποχές είναι αρκετά εμφανές, και για τον λόγο αυτό, δεν μπορούμε να θεωρήσουμε το οποιοδήποτε συμπέρασμα παρά μόνο ως ένδειξη περί της πρόσληψης της διήγησης των *Πατρίων* στα σωζόμενα έγγραφα.

Μεθοδολογικά, η επιλογή των εγγράφων που χρησιμοποιήθηκαν για την έρευνα στηρίζεται σε δύο θεμελιώδη και ισότιμα κριτήρια. Πρώτο κριτήριο είναι η γενικότερη ορθογραφία του κειμένου. Η επιλογή της γραφής του ονόματος της μονής ως ένδειξη αποδοχής ή μη της παράδοσης δεν μπορεί να προσδιοριστεί ως εκούσια ή ακούσια όταν ένα έγγραφο είναι στο σύνολό του ανορθόγραφο. Μόνο ένα ορθογραφημένο έγγραφο

---

<sup>622</sup> Τα έγγραφα που μελετήθηκαν –εκδεδομένα και ανέκδοτα– προέρχονται από τα αρχεία των μονών Μεγίστης Λαύρας, Βατοπεδίου, Ιβήρων, Χιλανδαρίου, Διονυσίου, Κουτλουμουσίου, Παντοκράτορος, Ξηροποτάμου, Δοχειαρίου, Ξενοφώντος, Εσφιγμένου, Αγ. Παντελεήμονος και Κωνσταμονίου.



μπορεί να δηλώνει μια πιθανή ετυμολογική επιλογή γραφής. Ποιοι κανόνες, ωστόσο, καθορίζουν το πότε ένα έγγραφο θεωρείται ορθογραφημένο ή μη; Η επιλογή αποδεικνύεται πολλές φορές αρκετά δύσκολη, διότι πρέπει να λαμβάνονται υπόψη διαφορετικές ορθογραφικές τάσεις κατά εποχές, καθώς και ο αριθμός των λαθών σε ένα έγγραφο. Η έρευνα αυτή δεν θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί αν δεν υπήρχε προηγουμένως η σημαντική συμβολή του Νίκου Οικονομίδη, ο οποίος προσεγγίζοντας το ζήτημα της αξιολόγησης του μορφωτικού επιπέδου των μοναχών του Αγίου Όρους διαχρονικά, προσέφερε ένα χρήσιμο μεθοδολογικό εργαλείο για τον καταμερισμό υπογραφών σε ορθογραφημένες ή μη.<sup>623</sup> Ο Οικονομίδης καταμέρισε το κείμενο μιας υπογραφής σε συλλαβές και κατέγραψε τα ορθογραφικά λάθη τόσο ποσοτικά όσο και ποιοτικά. Με τον τρόπο αυτό μπόρεσε να αναδείξει μια αρχική πτώση στο μορφωτικό επίπεδο στο Άγιο Όρος από τον 14ο έως τον 15ο αιώνα, και μια κατακόρυφη πτώση στη συνέχεια κατά τον 16ο και τον 17ο αιώνα.

Ως προς τον τρόπο εργασίας, η επεξεργασία μεγάλου αριθμού εγγράφων, που ξεπερνούσε τα 2.000, δεν επέτρεπε η αποτίμηση της ορθογραφίας κάθε εγγράφου να γίνει σε κάθε στίχο, αλλά περιορίστηκε στους δύο πρώτους στίχους και σε τρεις τυχαίους από το μέσον του. Στον τρόπο αυτό εργασίας καταλήξαμε ύστερα από δοκιμή σε έναν μικρό αριθμό εγγράφων, που έδειξε ότι η ανάλυση πέντε στίχων από το κείμενο, δύο από την αρχή και τριών από το μέσο, επιβεβαίωνε και ποσοτικά τη γενική εικόνα που συνήθως δινόταν εμπειρικά από την ανάγνωση του εγγράφου.

Ως αποτέλεσμα αυτού του τρόπου εργασίας, και για την εξασφάλιση της μεθοδολογικής αρτιότητας, εκατοντάδες έγγραφα δεν λήφθηκαν υπόψη, παρά το γεγονός ότι χρονολογούνταν σε περιόδους από τις οποίες τα σωζόμενα έγγραφα είναι πολύ λίγα. Αρκετές εκατοντάδες εγγράφων έμειναν επίσης εκτός καταγραφής έπειτα από την εφαρμογή και ενός δεύτερου, πολύ σημαντικού, κριτηρίου, αυτού της χρονολόγησης. Τα έγγραφα με προβληματική χρονολόγηση ήταν πολλά, και σημαντικός αριθμός αυτών δεν κατέστη δυνατό να χρονολογηθούν με ασφάλεια σε κάποια πεντηκονταετία, που θα επέτρεπε τη στατιστική χρήση τους.

---

<sup>623</sup> N. Oikonomides, «Mount Athos: Levels of Literacy», *Dumbarton Oaks Papers* 42 (1988) 167-178.

Ως αποτέλεσμα της έρευνας,<sup>624</sup> από το σύνολο των αναφορών του ονόματος της μονής και παραγώγων του είτε εντός του κειμένου είτε σε υπογραφές, από την εποχή της ίδρυσης της μονής μέχρι το μέσον του 18ου αιώνα βρίσκουμε 466 περιπτώσεις, από τις οποίες 323 φέρουν γραφή *ε*, 139 γραφή *αι* και 4 που φέρουν μέσα στο ίδιο κείμενο και τις δύο γραφές.<sup>625</sup> Από το έτος 980 έως τον 14ο αιώνα βρίσκουμε 32 έγγραφα με γραφή *ε*, ενώ μόλις 2 με *αι*. Εξ αυτών, καταγράφηκαν 14 υπογραφές ηγουμένων της μονής Βατοπεδίου ή μοναχών της, όλες με γραφή *ε*, ενώ 4 έγγραφα που απολύθηκαν από το ίδιο το μοναστήρι την περίοδο αυτή γράφουν όλα το όνομα επίσης με *ε*. Κατά τον 14ο αιώνα, από τον οποίο σώζονται περισσότερα τεκμήρια, βρίσκουμε 136 έγγραφα με γραφή *ε*, 3 μόνο με *αι*, ενώ βρίσκουμε και 2 έγγραφα που φέρουν και τις δύο γραφές στο ίδιο κείμενο. Από τα συνολικά 40 έγγραφα που απολύθηκαν από τη μονή Βατοπεδίου, 2 φέρουν γραφή *αι*, ενώ δεν βρέθηκε καμία υπογραφή με γραφή *αι*, από τις 18 που καταμετρήθηκαν. Στο έτος 1364 ανήκει και το μοναδικό σωζόμενο χρονολογημένο αυτοκρατορικό βυζαντινό έγγραφο που αναγράφει το όνομα της μονής με *αι*.<sup>626</sup> Με δεδομένη την οργάνωση και καλή γλωσσική κατάρτιση της αυτοκρατορικής γραμματείας, το έγγραφο αυτό μας προβληματίζει ιδιαίτερα, κυρίως σε συνδυασμό με τη συντριπτική επικράτηση του *ε* στα έγγραφα που απολύονται ακόμα και από το ίδιο το μοναστήρι.

Από την περίοδο μεταξύ 1401 και 1450, καταγράφονται μόλις 11 έγγραφα που πληρούν τα μεθοδολογικά μας κριτήρια, από τα οποία ένα μόνο φέρει γραφή *αι*, και αυτό είναι έγγραφο εκκλησιαστικών αρχών εκτός Αγίου Όρους.<sup>627</sup> Ένα, ωστόσο, φέρει και τις δύο γραφές στο ίδιο κείμενο παρουσιάζοντας, μάλιστα, ιδιαίτερο ενδιαφέρον.<sup>628</sup> Πρόκειται για ένα συμφωνητικό του έτους 1420, όπου ο συντάκτης του εγγράφου όχι μόνο γράφει το όνομα της μονής Βατοπεδίου τότε με *ε* και τότε με *αι*, αλλά ακριβώς πάνω από την κάθε συλλαβή *ε* ή *αι* σημειώνει την ακριβώς αντίθετη γραφή. Η περίπτωση αυτή

---

<sup>624</sup> Ο αναλυτικός πίνακας ευρημάτων στον Πίνακα 3 της παρούσας μελέτης.

<sup>625</sup> Τα 227 έγγραφα είναι εκδεδομένα και τα 239 ανέκδοτα. Ο αριθμός αυτός αναφέρεται σε χωριστές περιπτώσεις αναφοράς του ονόματος και όχι σε έγγραφα, και αυτό διότι στο ίδιο έγγραφο μπορούμε να βρούμε μία γραφή στο κείμενο, και την αντίθετη γραφή σε κάποια υπογραφή, δεδομένου ότι το κείμενο γράφηκε από άλλο πρόσωπο από αυτό του υπογράφοντος. Στην περίπτωση αυτή το ίδιο έγγραφο μπορεί να καταχωρισθεί ως δύο χωριστές περιπτώσεις. Διπλή ορθογραφία καταγράφεται όταν στο ίδιο κείμενο, και από το ίδιο χέρι, εμφανίζονται και οι δύο τρόποι ορθογραφίας.

<sup>626</sup> *Actes de Vatopédi II*, 119, στ. 11, 19 και 25.

<sup>627</sup> *Actes de Kutlumus* 46, στ.3.

<sup>628</sup> Αρχείο μονής Βατοπεδίου, Τετρ. Γ, αρ. 128 (ανέκδοτο).

δείχνει με γλαφυρό – θα λέγαμε – τρόπο όχι μόνο ότι ο συντάκτης του εγγράφου δεν ήταν σίγουρος για τη γραφή που έπρεπε να επιλέξει ως προς το όνομα της μονής, αλλά και ότι κατά το πρώτο μισό του 15ου αιώνα υπήρχε κάποιος προβληματισμός γύρω από την ετυμολογία του ονόματος ώστε να απασχολήσει τον γραφέα ή τον συντάκτη του εγγράφου.

Από το δεύτερο μισό του 15ου αιώνα, καταγράφονται οι διπλάσιες περιπτώσεις γραφής του ονόματος της μονής, 20 στον αριθμό, από τις οποίες οι 4 φέρουν γραφή με *αι*. Ωστόσο, το αξιοσημείωτο είναι πως και οι 4 αυτές περιπτώσεις ανήκουν σε υπογραφές Βατοπεδινών. Οι υπογραφές αυτές είναι και οι πρώτες σωζόμενες χρονολογημένες και ορθογραφημένες με *αι* από την εποχή της ίδρυσης της μονής τον 10ο αιώνα, και κατά την πεντηκονταετία αυτή υπερτερούν οριακά έναντι μόλις τριών με γραφή *ε*.

Ακολούθως, ο 16ος αιώνας, εμφανίζει μια σημαντική ιδιαιτερότητα. Κατά το πρώτο μισό, είναι ορατή η επικράτηση, για πρώτη φορά πλέον, του *αι* τόσο στο σύνολο των εγγράφων, όσο και στις υπογραφές Βατοπεδινών και τα μοναστηριακά έγγραφα. Το γεγονός αυτό έρχεται να συνδυασθεί με την αντιγραφή της διήγησης των *Πατρίων* σε χειρόγραφα της εποχής αυτής, καθώς και με τη διάχυση των κειμένων προς τον σλαβικό κόσμο μέσω μεταφράσεων στα ρωσικά και τα σερβικά.<sup>629</sup> Συγκεκριμένα, σε σύνολο μόλις 25 περιπτώσεων, οι 18 γράφονται με *αι* έναντι επτά με *ε*. Μάλιστα, από τις 18 περιπτώσεις με *αι*, οι δέκα είναι υπογραφές ηγουμένων και μοναχών της μονής, αν και σώζονται πέντε υπογραφές με γραφή *ε*.

Η διαφορά υπέρ του *αι* δεν φαίνεται να συνεχίζεται στο δεύτερο μισό του 16ου αιώνα. Σε σύνολο 21 περιπτώσεων από το 1551 έως το 1600, το *ε* υπερτερεί πάλι όχι μόνο στο σύνολο, αλλά και στις υπογραφές Βατοπεδινών, και στα απολυμένα από το μοναστήρι έγγραφα. Χαρακτηριστικό δείγμα είναι ένα έγγραφο των Αρχών του Αγίου Όρους του 1579.<sup>630</sup> Αν και στο κείμενο από το χέρι κάποιου γραφέα του Πρωτάτου η μονή γράφεται με *αι*, ο υπογράφων μοναχός του Βατοπεδίου, πιθανότατα ο αντιπρόσωπος της μονής στις Καρυές γέροντας Ματθαίος, υπογράφει με *ε*.

---

<sup>629</sup> Βλ. κεφ. 1.3 της παρούσας μελέτης.

<sup>630</sup> Αρχείο μονής Παντοκράτορος, έγγρ. Α26 (ανέκδοτο).

Από τις αρχές του 17ου αιώνα και μέχρι το 1750, οι υπογραφές των Βατοπεδινών με γραφή *αι* ποτέ δεν πλειοψηφούν πλέον, αν και στο σύνολο υπερτερεί το *αι* με εξαίρεση το δεύτερο μισό του 17ου αιώνα. Μάλιστα, ενώ ο αριθμός των υπογραφών κλείνει ποσοτικά υπέρ του *ε* στο πρώτο μισό του 18ου αιώνα, τα απολυμένα από το μοναστήρι έγγραφα με γραφή *αι* υπερτερούν κατά πολύ αυτών με *ε*, αλλά παρά την επικράτηση της παράδοσης, ακόμα καταγράφεται ένας σημαντικός αριθμός περιπτώσεων γραφής με *ε*. Μια πρώτη σκέψη να εξηγηθεί το φαινόμενο ως προτίμηση του ευκολότερου *ε* έναντι του *αι*, θα πρέπει μάλλον να απορριφθεί, αφενός διότι τα συγκεκριμένα έγγραφα που απολύονται από τη μονή είναι αρκούτως ορθογραφημένα, αφετέρου διότι η λέξη *παῖς* που δικαιολογεί το *αι*, είναι αρκετά οικεία ώστε να απορρίπτεται το *αι* από τον γράφοντα ως δυσκολότερη γραφή.

Ο εκούσιος χαρακτήρας της επιλογής της γραφής του ονόματος της μονής είναι φανερός σε ένα ομόλογο του κελτίου Αγίων Πάντων Κολιτσούς του 1629 από το αρχείο της μονής Βατοπεδίου. Εδώ πολλές λέξεις διορθώνονται από κάποιο άλλο χέρι άγνωστης χρονολογίας σύμφωνα με το αίσθημα ορθογραφίας του διορθωτή. Ανάμεσά τους όχι μόνο το όνομα της μονής, αλλά και η υπογραφή του δικαίου της μονής, που είναι και τα δύο γραμμένα με *ε*, διορθώνονται *supra lineas* σε *αι*.<sup>631</sup>

Ενδεικτικό των τάσεων κατά αιώνα που περιγράφονται παραπάνω είναι και το γεγονός ότι οι αρχές του Αγίου Όρους δεν υιοθετούν το *αι* στη γραφή του ονόματος της μονής παρά μόνο από το πρώτο μισό του 16ου αιώνα, με εξαίρεση το δεύτερο μισό του 16ου, εποχή κατά την οποία η προσωρινή μεταστροφή υπέρ του *ε* εμφανίζεται τόσο σε έγγραφα της ίδιας της μονής όσο και στις υπογραφές των μοναχών της. Ούτε η βυζαντινή αυτοκρατορική γραμματεία ούτε οι κρατικοί λειτουργοί υιοθετούν ποτέ τη γραφή με *αι* μέχρι τα μέσα του 15ου αιώνα. Ενδιαφέρον είναι, επίσης, ότι οι εκκλησιαστικές αρχές εκτός Αγίου Όρους, κυρίως το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, δεν φαίνεται να υιοθετούν ποτέ το *αι* ακόμα και μέχρι τον 18ο αιώνα, με τη γραφή *ε* να υπερτερεί συνεχώς άλλοτε με μικρότερη και άλλοτε με μεγαλύτερη διαφορά.

---

<sup>631</sup> Αρχείο μονής Βατοπεδίου, τετρ. ΣΤ, αριθμ. Σ2/17 (ανέκδοτο), στ. 1 και 16.

Συμπερασματικά, εξετάζοντας τους αριθμούς που προκύπτουν από την έρευνα, παρατηρούμε ότι η γραφή του ονόματος της μονής Βατοπεδίου με ετυμολογία που προέρχεται από τα *Πάτρια* υπερσχύει μόνο κατά το πρώτο μισό του 16ου αιώνα και εξής, εποχή κατά την οποία εμφανίζεται η τεκμηριωμένη διάδοση των αφηγήσεων των *Πατρίων*.

Είναι σημαντικό να αναφέρουμε είναι ότι η εμφάνιση περιπτώσεων γραφής του ονόματος της μονής Βατοπεδίου με *αι* ήδη από τον 14ο αιώνα δείχνει, ενδεχομένως, μια σχετική επιρροή της αφήγησης ακόμα και δύο αιώνες πριν από την αντιγραφή των παλαιότερων σωζόμενων χειρογράφων. Η πρώτη, ωστόσο, ορθογραφημένη και χρονολογημένη υπογραφή ηγουμένου ή μοναχού της μονής Βατοπεδίου που γράφει το όνομα της μονής του με *αι* εμφανίζεται μόλις στο δεύτερο μισό του 15ου αιώνα, εποχή κατά την οποία φαίνεται να διαμορφώνεται το πλαίσιο της συγκρότησης της διήγησης. Την αμέσως επόμενη πενηκονταετία πλειοψηφεί η χρήση του *αι* και στα έγγραφα των αρχών του Αγίου Όρους, ενώ, όπως προκύπτει από την έρευνα, οι εκκλησιαστικές αρχές εκτός Αγίου Όρους, κυρίως το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, επιμένουν στη γραφή του ονόματος της μονής με *ε*, ακόμα και κατά τον 16ο αιώνα, πιθανώς αρνούμενοι να δεχθούν την ετυμολογία του ονόματος της μονής από την αφήγηση των *Πατρίων*. Ως προς το βυζαντινό κράτος, αυτό, με μία εξαίρεση που μπορεί να εξηγηθεί με πολλούς τρόπους, ποτέ δεν υιοθετεί τη γραφή *αι*.

Κατόπιν τούτου, βλέπουμε ότι η αφήγηση των *Πατρίων* περί της μονής Βατοπεδίου σχηματίζεται πριν τον 16ο αιώνα, πιθανότατα κατά το τέλος του 14ου αιώνα. Ασφαλώς, δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε τη μορφή της αφήγησης από τις απαρχές της. Αφετηρία και πυρήνας της αφήγησης ήταν αφενός η εικόνα της Θεοτόκου, η οποία ήδη ήταν γνωστή, όπως είδαμε νωρίτερα, ως θαυματουργή από τον 13ο αιώνα τουλάχιστον.<sup>632</sup> Αφετέρου, όταν οι κτήτορες της μονής στα τέλη του 10ου αιώνα έκτιζαν το Καθολικό της μονής, το έκτιζαν πάνω στα θεμέλια ενός πολύ παλαιότερου ναού, πολύ κοντά στην εποχή του Θεοδοσίου. Ο ναός αυτός μπορούσε να τροφοδοτήσει την αφήγηση με μια παλαιότητα που θα έμοιαζε να ταιριάζει με τη σημασία και το εκτόπισμα της μονής την εποχή που συγκροτείται η αφήγηση, δεδομένου ότι η μονή Βατοπεδίου δεν διασώζει

---

<sup>632</sup> Βλ. κεφ. 3.3 της παρούσας μελέτης.

αυτοκρατορικές απαρχές όπως η Λαύρα του αγίου Αθανασίου, ή άλλες μονές του Αγίου Όρους. Η μονή Βατοπεδίου ήταν αποδέκτης αυτοκρατορικής εύνοιας, αλλά μεταγενέστερης, και οι καταβολές της φαίνονταν να είναι πιο ταπεινές από αυτές που ενδεχομένως θα απαιτούσαν οι συνθήκες ενός άτυπου ανταγωνισμού εντός του Αγίου Όρους, και της επιθυμητής απήχησης έξω πέρα από τα σύνορά του.

### 6.3. Η χρονολόγηση των διηγήσεων

Το ερώτημα που τίθεται πάντοτε ενώπιον ενός αχρονολόγητου κειμένου αφορά το χρονικό πλαίσιο της συγγραφής του. Στην περίπτωση των *Πατρίων*, όπως δείξαμε μέχρι τώρα, οι διηγήσεις πέρασαν από δύο στάδια μέχρι την καταγραφή τους. Το πρώτο στάδιο είναι αυτό του σχηματισμού της αφηγηματικής δομής, κατά την οποία η αφήγηση λειτουργεί στο επίπεδο του προφορικού λόγου. Το στάδιο αυτό μπορεί να χρονολογηθεί είτε με τη μελέτη των ιστορικών πληροφοριών που παραδίδει το κείμενο, εξακριβώνοντας τη σχέση της αφήγησης με την ιστορική πληροφορία καθώς και το πώς και πότε είναι διαθέσιμη, είτε με τη μελέτη των ενδοκειμενικών εκείνων στοιχείων της αφήγησης που οδηγούν στη χρήση παλαιότερων προτύπων, εξετάζοντας την παλαιότητα των προτύπων, τον χρόνο εμφάνισής τους και τις συνθήκες μέσα στις οποίες διαμορφώνονται. Το δεύτερο στάδιο είναι αυτό της συγκρότησης του κειμένου των διηγήσεων. Στο στάδιο αυτό η χρονολόγηση γίνεται όχι με αναγωγή των προτύπων, αλλά με εξέταση του ρόλου που διαδραματίζει και του σκοπού που υπηρετεί η αφήγηση σε συγκεκριμένο ιστορικό πλαίσιο. Τα κείμενα του είδους αυτού συνήθως γράφονται όταν καλούνται να διαδραματίσουν έναν συγκεκριμένο ρόλο στο ιστορικό πλαίσιο της εποχής που γράφονται. Οι δύο διηγήσεις που μελετήθηκαν για τη χρονολόγηση των *Πατρίων* επιλέχθηκαν ως αντικείμενα μελέτης τόσο του πρώτου σταδίου της αφήγησης, δηλαδή της διαμόρφωσης της αφήγησης, όσο και του δεύτερου σταδίου, αυτής του πλαισίου καταγραφής τους.

Σε ό,τι αφορά τη διήγηση της έλευσης της Θεοτόκου στον Άθω, φάνηκε ότι τα τρία σύντομα χρονικά του *Συνοδικού της μονής Ιβήρων*, που γράφονται κατά τα πρώτα έτη του

16ου αιώνα,<sup>633</sup> αποτυπώνουν την επίσκεψη ενός μέλους της οικογένειας των ηγεμόνων του Samtskhe στο Άγιο Όρος στο τέλος του 15ου αιώνα ή τις αρχές του 16ου, και σίγουρα μετά το 1498, έτος θανάτου του Qvarqvaré Δ'. Το γεγονός της μεγάλης δωρεάς από τους ηγεμόνες του Samtskhe φαίνεται να σχετίζεται με ένα ταξίδι ζητείας που διοργάνωσαν οι Ιβηρίτες στη Γεωργία το 1492. Το ταξίδιον της ζητείας στη Γεωργία φαίνεται ότι ήταν πολύ προσοδοφόρο, και είναι βέβαιο ότι θα είχε προετοιμαστεί μέσω του – αμυδρού ακόμα – δικτύου επικοινωνίας που διέθετε η μονή με τον Καύκασο.

Δεν αφήνει, όμως, αμφιβολία ότι όπως ο Μάξιμος Γραικός χρησιμοποίησε τις διηγήσεις των *Πατρίων* για να απευθυνθεί στον Ρώσο ηγεμόνα Βασίλειο Γ' το 1516, με αντίστοιχο τρόπο, η διήγηση που συνδέει τη Θεοτόκο με την Ιβηρία και τον Άθω απευθυνόταν στους Γεωργιανούς ηγεμόνες. Είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι το Βυζάντιο στο γύρισμα του 15ου προς 16ο αιώνα δεν ήταν μια παλιά ιστορική ανάμνηση. Τα γεγονότα της Άλωσης της Κωνσταντινούπολης το 1453 συνέβησαν μόλις λίγες δεκαετίες πριν, και οι μνήμες ήταν ακόμα ζωντανές, τροφοδοτώντας βλέψεις συνέχειας του δικαιώματος της αυτοκρατορικής εξουσίας σε Χριστιανούς βασιλείς.

Σε ό,τι αφορά τη μελέτη της διήγησης της μονής Βατοπεδίου, ο Μάξιμος ο Γραικός καθιστά σαφές στον Ρώσο ηγεμόνα ότι το Βατοπέδι είναι μονή όχι απλώς με αυτοκρατορικές καταβολές, αλλά με απαρχές επί των πρώτων αυτοκρατόρων και ιδρυτών της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, της οποίας αυτός είναι διάδοχος, διότι, όπως του υπενθυμίζεται από τον Μάξιμο, είναι μέλος της οικογένειας των Παλαιολόγων, της τελευταίας αυτοκρατορικής οικογένειας του Βυζαντίου.<sup>634</sup> Οι απαρχές στον Μέγα Κωνσταντίνο και τον Μέγα Θεοδόσιο είναι, ίσως, οι πιο μεγαλειώδεις απαρχές οποιασδήποτε άλλης μονής του Αγίου Όρους, οι οποίες θα εντυπωσίαζαν οποιονδήποτε ακροατή της αφήγησης.

Κατόπιν των παραπάνω, αν λάβουμε υπόψιν ότι η διήγηση της Θεοτόκου στον Άθω έπαιξε σημαντικό ρόλο στην τελευταία δεκαετία του 15ου αιώνα, ότι η παράδοση περί της ιστορίας της μονής Βατοπεδίου επικρατεί στη συλλογική μνήμη των μοναχών της μονής κατά το πρώτο μισό του 16ου αιώνα, ότι δεν φαίνεται να σώζεται κανένα

---

<sup>633</sup> Βλ. *Actes d'Iviron* IV σ.24.

<sup>634</sup> Βλ. κεφ. 1.3.2.β της παρούσας μελέτης.

χειρόγραφο από τον 15ο αιώνα, ενώ τον 16ο αιώνα έχουμε μαζική – για τα δεδομένα της εποχής – εμφάνιση χειρογράφων, και ότι οι διηγήσεις μεταφράζονται κατά την πρώτη δεκαετία του 16ου αιώνα, θα πρέπει να θεωρήσουμε ως βέβαιο ότι τα *Πάτρια*, ως σώμα διηγήσεων όπως εξετάζεται στην παρούσα μελέτη, γράφονται κατά την τελευταία δεκαετία του 15ου αιώνα ή τα πρώτα οκτώ χρόνια του 16ου αιώνα, και παίζουν άμεσο ρόλο στη διάδοση της αθωνικής ιεροτοπίας, με όλα τα οφέλη που αυτή μπορεί να φέρει για τις μονές του Αγίου όρους.

#### 6.4. Οι διηγήσεις και ο ρόλος τους στην ανάπτυξη του αθωνικού ιερού τοπίου

Εξ αρχής, η διαρκώς αυξανόμενη παρουσία ασκητών στον Άθω έδωσε στη χερσόνησο έναν χαρακτήρα όμοιο με αυτόν άλλων αντίστοιχων παλαιότερων ορεινών – συνήθως – τόπων που έπαιζαν τον ρόλο της «ερήμου» για όσους επιθυμούσαν να εγκαταλείψουν τον κόσμο και να αφιερωθούν στην πνευματική άσκηση. Όρη όπως ο Όλυμπος της Βιθυνίας ή το Λάτρος έλαβαν το προσωνύμιο «άγιον όρος», που αποδιδόταν κατά συνήθεια σε όλους σχεδόν τους τόπους οργανωμένης συγκέντρωσης ασκητών και μοναστών.<sup>635</sup> Αυτό αντανακλούσε σε μεγάλο βαθμό τον σεβασμό της υπόλοιπης κοινωνίας απέναντι σε αυτούς που αποφάσιζαν να εγκαταλείψουν τα εγκόσμια, κάτι που – στη θεωρία τουλάχιστον – ήταν μια πράξη επαινετή, και ο ασκητής, μέσω κυρίως της αγιολογικής γραμματείας, αποτελούσε ένα είδος υψηλού προτύπου Χριστιανού.

Αν και η πρώτη αναφορά στον Άθω ως "Άγιο Όρος" εμφανίζεται στις σωζόμενες μέχρι σήμερα πηγές το 1008 στον κολοφώνα ενός γεωργιανού χειρογράφου,<sup>636</sup> είναι

---

<sup>635</sup> Ήταν σύνηθες να χαρακτηρίζεται ένας ορεινός τόπος όπου συγκεντρώνονται ασκητές «άγιον όρος». Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Μέλανος Όρους και του Θαυμαστού Όρους στη βόρειο Συρία: ενδεικτικά βλ. Τυπικό του Νίκωνος (V. Beneshevich, *Taktikon Nikona Chernogortsa. St. Petersburg: Zapiski Istoriko-Philologicheskago Fakulteta Petrogradskago Universiteta*, Πέτρογκραντ 1917) ή τον Βίο του Συμεών του Νέου Στυλίτου (P. van den Ven, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le jeune (521-592)* [Subsidia hagiographica 32], Βρυξέλλες, 1962). Πρέπει, ωστόσο, να επισημάνουμε ότι η παλαιότερη αναφορά σε «άγιον όρος» βρίσκεται στην Παλαιά Διαθήκη και αφορά το όρος Σιών μαζί με την Ιερουσαλήμ επειδή εκεί βρισκόταν ο Ναός (Ζαχ. 8:3, *Καὶ ἐπιστρέψω ἐπὶ Σιών καὶ κατασκηνώσω ἐν μέσῳ Ἱερουσαλήμ, καὶ κληθήσεται ἡ Ἱερουσαλήμ πόλις ἡ ἀληθινή καὶ τὸ ὄρος Κυρίου παντοκράτορος ὄρος ἄγιον*).

<sup>636</sup> Πρόκειται για το γεωργιανό χειρόγραφο Ιβήρων υπ' αρ. 4. Βλ. R. Blake, «Catalogue des manuscrits Georgiens de la Bibliotheque de la laure d' Iviron au Mont Athos», *Revue de l'Orient Chretien* 28 (1931-32) 4.



βέβαιο ότι οι ασκητές, κυρίως μέσω της φήμης αυτών που ξεχώριζαν, όπως ο Πέτρος ο Αθωνίτης, ο Ευθύμιος ή ακόμα και ο Ιωσήφ Αρμένιος, συγκρότησαν μια ιδιαίτερη αγιορειτική ιεροτοπία,<sup>637</sup> που αναπτύχθηκε στη βάση ενός ευρύτερου τόπου που γεωγραφικά οριζόταν ως το σύνολο της χερσονήσου του Άθω, η οποία λόγω των δύσβατων και απόκρημνων ορεινών όγκων και του υλώδους δάσους της κατέστη "έρημος" ασκητών και αναχωρητών. Αυτό, για παράδειγμα, είναι εμφανές στον Βίο του Πέτρου του Αθωνίτη, που έχει χρονολογηθεί στη δεκαετία μεταξύ 970/972 και 980.<sup>638</sup> Στην αφήγηση του Βίου, ο Πέτρος ζει απομονωμένος σε σπηλιές και απόκρημνα μέρη του Άθω που δεν κατονομάζονται, με εξαίρεση το Πρωτάτο, όπου αναφέρεται ως τόπος συγκέντρωσης μια φορά τον χρόνο των ασκητών της χερσονήσου.

Σε αυτό το πλαίσιο της παν-αθωνικής ιεροτοπίας του Αγίου Όρους θα πρέπει να εντάξουμε και τη διήγηση της έλευσης της Θεοτόκου στον Άθω. Ο Άθως των Ιβήρων του 10ου αιώνα είναι ο Άθως της Θεοτόκου και της σχέσης της με τη βασιλική οικογένεια των Γεωργιανών ηγεμόνων. Δεν είναι απλώς ένας τόπος ιερός, αλλά ο ιερότερος τόπος, διότι είναι κλήρος της Θεοτόκου. Το Άγιο Όρος, η κατοικία της Θεοτόκου, γίνεται το ιδανικό πεδίο, πλέον, για την απρόσκοπτη ανάπτυξη και εξέλιξη του πολιτισμού των Γεωργιανών μέσα στην καρδιά του Βυζαντίου.

Σταδιακά, ωστόσο, σε αυτήν την παν-αθωνική ιεροτοπία προστίθεται και ένα σύνολο τοπικών ιεροτοπιών με επίκεντρο τα μοναστήρια. Πλέον, οι αθωνικές μονές αναπτύσσουν μια δική τους δυναμική καθαγίασης γύρω από εικόνες, λείψανα και τοπικούς αγίους με αποτέλεσμα το Άγιο Όρος να αλλάξει δομικά από έναν ενιαίο συμπαγή ιερό τόπο σε ένα σύνολο πολλών μικρότερων ιερών τόπων που αναπτύσσονταν γύρω από τα μοναστήρια και τον χώρο του Πρωτάτου. Κύριο όχημα αυτού του είδους ιεροτοπίας

---

Στις ελληνικές πηγές η πρώτη αναφορά βρίσκεται στο λεγόμενο τυπικό του Μονομάχου (1045). Βλ. και κεφάλαιο της παρούσας μελέτης περί της διήγησης της έλευσης της Θεοτόκου στον Άθω.

<sup>637</sup> Με τον όρο *ιεροτοπία* αποδίδεται στην παρούσα μελέτη όχι μόνο η έννοια του «ιερού τόπου» (*espace sacré/sacred space*) ως χώρου ιεροφάνειας, κατά τον ορισμό του Mircea Eliade (*The Sacred and the Profane - The Nature of Religion*, Νέα Υόρκη 1959, 26), αλλά και η – συνειδητή ή ασυνείδητη – διαδικασία που δημιουργεί και αναπαράγει έναν ιερό τόπο. Η προσέγγιση αυτή ως μεθοδολογία ερμηνείας στην Ιστορία της Τεχνης εκφράσθηκε το 2006 από τον Alexei Lidov (*Hierotopy. The creation of sacred space as a form of creativity and subject of cultural history*, στο: A. Lidov (επιμ.), *Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, Μόσχα 2006, 32-58).

<sup>638</sup> D. Papachryssanthou, «La vie ancienne de saint Pierre l'Athonite», *Analecta Bollandiana* 92 (1974) 48-49.

δεν είναι άλλο από τις αφηγήσεις των θαυμάτων. Για όσο διάστημα οι αφηγήσεις αυτές ήταν μόνο προφορικές, η δυναμική τους ήταν τοπική και περιορισμένη. Η συγκρότησή τους σε διηγηματικά κείμενα, και μάλιστα η ένταξή τους σε διηγηματικά σύνολα, όπως αυτό των *Πατρίων*, τους προσδίδει μια δυναμική που ξεπερνά την τοπική ιεροτοπία και συμβάλλουν στην ανάπτυξη μιας συγκεκριμένης εικόνας για το παρελθόν του Άθω που προσδίδει μεγαλύτερο κύρος και προσελκύει την προσοχή των εκτός Άθω Χριστιανών με επιρροή ή χρήματα.

Ο Αθανάσιος ο Αγιορείτης τιμήθηκε και τιμάται ως η σημαντικότερη μορφή του της αθωνικής χερσονήσου, και η κτητορική του σχέση με τη Λαύρα που ίδρυσε και η παρουσία του λειψάνου του σε αυτήν τον κατέστησαν προστάτη του μοναστηριού, δημιουργώντας πιθανότατα την πρώτη χρονικά τοπική ιεροτοπία στο Άγιο Όρος. Στο συμπέρασμα αυτό, ωστόσο, καταλήγουμε με κάποια σχετική επιφύλαξη, διότι δεν πρέπει να ξεχνούμε την παρουσία αρκετών μονών και μονυδρίων στον Άθω πριν και κατά τη διάρκεια της ίδρυσης της Λαύρας και των άλλων μεγάλων μονών, για τα οποία ελάχιστα ουσιαστικά γνωρίζουμε. Για τις μικρότερες αυτές μονές, όχι μόνο δεν σώζεται κάποια αφήγηση περί των απαρχών τους ή των εικόνων τους, αλλά για τη συντριπτική πλειονοψηφία αυτών δεν γνωρίζουμε παρά το όνομά τους από υπογραφές μοναχών τους, αγνοώντας πολλές φορές και την τοποθεσία τους.

Οι μόνες περιπτώσεις που θα μπορούσαν να αναδειχθούν σε ένα τοπικό κέντρο λατρείας στον προαθανασιακό Άθω και να αναδυθεί μια τοπική ιεροτοπία ήταν η μονή του Κολοβού στην Ιερισσό, η οποία είχε παρακμάσει στα τέλη του 10ου αιώνα, και το Πρωτάτο, το οποίο υπήρξε διοικητικό κέντρο του Άθω πριν την άφιξη του Αθανασίου σε αυτόν. Η μονή του Κολοβού ιδρύθηκε λίγα χρόνια πριν το 883, και έλαβε το όνομά της από τον ιδρυτή της Ιωάννη Κολοβό που υπήρξε ασκητής στον Άθω μέχρι το 866.<sup>639</sup> Ο Κολοβός κατάφερε σε σχετικά σύντομο χρονικό διάστημα να αυξήσει σημαντικά την περιουσία της μονής του μετά την άνοδο στην εξουσία του Λέοντα Ζ', στην οποία πλέον ανήκε και ένα σημαντικό μέρος της χερσονήσου.<sup>640</sup> Μέχρι τον 10ο αιώνα η μονή ήταν ήδη

---

<sup>639</sup> Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός* 127.

<sup>640</sup> Ό.π. 128.

«βασιλική» αλλά ο συνεχώς αυξανόμενος πληθυσμός των ασκητών στον Άθω φαίνεται ότι επέφερε μια ισορροπία στη μέχρι τότε κυριαρχία της μονής στην περιοχή.

Το 979/80 η μονή Κολοβού έχει ήδη παρακμάσει και καθίσταται εξάρτημα της μονής Ιβήρων.<sup>641</sup> Η Παπαχρυσάνθου αναφέρει ότι «ενώ ο Άθως κινδύνεψε να γίνει εξάρτημα ενός μοναστηριού της Ιερισσού, είναι τελικά αυτός που απορρόφησε και υπέταξε την όλη περιοχή».<sup>642</sup> Στην περίπτωση της μονής Κολοβού, δεν έχουμε ενδείξεις ότι ο κτήτοράς της Ιωάννης Κολοβός λατρευόταν ως άγιος. Αν και δεν μπορούμε να το αποκλείσουμε, η λατρεία του δεν φαίνεται να ξεπέρασε τα όρια της μονής και τα χρονικά όρια της ζωής της μονής.<sup>643</sup> Επίσης, πουθενά δεν σώζεται αναφορά σε θαύμα ή θαυματουργή εικόνα στη μονή αυτή.

Η δεύτερη περίπτωση τοπικής ιεροτοπίας στον Άθω είναι αυτή του Πρωτάτου. Όπως δείξαμε νωρίτερα στην παρούσα μελέτη,<sup>644</sup> οι Καρυές αναφέρονται στον Βίο του Αθανασίου ως τόπος συγκέντρωσης των ασκητών. Εξ αρχής πρέπει να λειτούργησε εκεί κάποια μορφή διοικητικής οργάνωσης, κυρίως για την αντιμετώπιση θεμάτων που αφορούσαν όλους τους ασκητές της χερσονήσου, κάτι που θα διευκόλυνε την ανάδειξη του ναού του Πρωτάτου σε κέντρο λατρείας. Ωστόσο, αν και μαρτυρείται η παρουσία εικόνας της Θεοτόκου στις Καρυές ήδη στον Βίο του αγίου Σάββα,<sup>645</sup> η παλαιότερη γνωστή προσπάθεια ανάδειξης μιας τοπικής ιεροτοπίας στις Καρυές εμφανίζεται τον 15ο αιώνα, με δύο διηγήσεις που συνδέονται με την εφέστια εικόνα της Θεοτόκου Καρεώτισσας.<sup>646</sup> Οι διηγήσεις αυτές εμφανίζονται σε μια εποχή που αναζητείται η ισχυροποίηση του θεσμού του Πρώτου στην προσπάθεια να διατηρηθούν τα προνόμια του Αγίου Όρους σε καιρούς δύσκολους.<sup>647</sup>

---

<sup>641</sup> Ό.π. 131.

<sup>642</sup> Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός* 135.

<sup>643</sup> Η παρουσία του Ιωάννη Κολοβού μαρτυρείται στον βίο του Ευθυμίου όπου, όμως, δεν αναφέρεται ως άγιος, αλλά ως ένας από τους αναχωρητές που ακολούθησαν τον Ευθύμιο. Βλ. Βίος Ευθυμίου σ. 34.

<sup>644</sup> Βλ. κεφ. 1.2.

<sup>645</sup> Ι. Πόποβιτς, *Βίος και Πολιτεία τῶν ἁγίων Σάββα καὶ Συμεῶν τῶν φωτιστῶν τῶν Σέρβων*, (μτφ. Α. Ράντοβιτς), Θεσσαλονίκη 1995, 36.

<sup>646</sup> Η σημερινή εικόνα της Καρεώτισσας ή Άξιον Εστί, όπως είναι γνωστή, έχει χρονολογηθεί στον 14ο αιώνα. Βλ. Κ. Χρυσοχοϊδης, *Παραδόσεις και πραγματικότητες στο Άγιον Όρος στα τέλη του 15' και στις αρχές του 16' αιώνα*, στο: *Ο Άθως στους 14ο - 16ο αιώνες*, Αθήνα 1997., 120.

<sup>647</sup> Βλ. κυρίως Χρυσοχοϊδης, Ό.π. 115-122.

Η αλλαγή στον γεωγραφικό χαρακτήρα της αθωνικής ιεροτοπίας δεν έχει χαρακτήρα άμεσο, ωστόσο θα πρέπει να θεωρηθεί ως απότοκο της ίδρυσης της Λαύρας από τον Αθανάσιο τον Αθωνίτη, και των υπολοίπων μεγάλων μονών στη συνέχεια, σχηματίζοντας σταδιακά έναν χώρο που αποτελούνταν από μεγάλες κυρίαρχες μονές με υποταγμένα τα άλλοτε ανεξάρτητα μονούδρια, και με έναν διαρκώς αυξανόμενο πληθυσμό μοναχών. Αναπτύχθηκε, έτσι, ένα κλίμα ιεραρχικού, οικονομικού – αλλά και πνευματικού – ανταγωνισμού, που με τη σειρά του τροφοδότησε ένα κλίμα μοναστηριακού τοπικισμού.

Παράλληλα, η μονή Ζωγράφου, της οποίας ο κήτορας ήταν ένας ταπεινός, για τα δεδομένα άλλων μονών, αγιογράφος, αναζητά ρίζες σε ένα αυτοκρατορικό παρελθόν που θα της δώσει την απαραίτητη αίγλη που χρειάζεται ώστε να μη συνθλιβεί από το βάρος αυτού του σιωπηρού αλλά εμφανούς ανταγωνισμού τόσο στο εσωτερικό του Αγίου Όρους όσο και στο πεδίο των «νέων» κτητόρων, οι οποίοι θα στηρίξουν οικονομικά τη μονή και θα βάλουν τα θεμέλια για την επιβίωσή της. Τέλος, μέσω της διήγησης της μονής Ξηροποτάμου, η αγία τράπεζα του Καθολικού της μονής καθίσταται τάφος των Τεσσαράκοντα μαρτύρων όχι μόνο συμβολικά αλλά και εικονικά, αναπτύσσοντας μια *ad hoc* ιεροτοπία με επίκεντρο όχι κάποια εικόνα, όπως στην περίπτωση της μονής Βατοπεδίου ή της μονής Ζωγράφου, αλλά του ίδιου του κέντρου της λατρείας που είναι το θυσιαστήριο του ναού, σε μια αντίστοιχη προσπάθεια με τις άλλες μονές.

Όπως είδαμε νωρίτερα, πριν λάβει τη μορφή της μια διήγηση όπως αυτές των *Πατρίων*, συνήθως προηγείται μια προφορική αφήγηση με βάθος χρόνου από λίγα έτη μέχρι και κάποιους αιώνες. Ένας πυρήνας πραγματικότητας, όπως η ύπαρξη μιας παλαιότερης εκκλησίας στο σημείο όπου βρίσκεται η σημερινή, η καταγωγή μιας πολύ παλιάς εικόνας, η πιθανή εγκατάσταση μοναχών προερχομένων από έναν άλλο καθγιασμένο τόπο ή ένα μοναστήρι, ή ακόμα και η θρησκευτική πολιτική ενός αυτοκράτορα, επενδυόταν σταδιακά με διάφορα αφηγηματικά στρώματα τα οποία καθιστούσαν τον όποιο πυρήνα πραγματικότητας δυσδιάκριτο.<sup>648</sup> Η πιθανή ανάμνηση ενός πραγματικού γεγονότος έδωσε με το πέρασμα του χρόνου τη θέση της σε μια

---

<sup>648</sup> Περί της διάρθρωσης μιας αντίστοιχης αφηγηματικής παράδοσης στα ρωσικά χρονικά, βλ. D.S. Likhachev, *Izbrannye raboty v trekh tomakh*. τ.2. Leningrad, 1987.

αφήγηση αποτελούμενη από στρώματα που σχηματίζονταν μέσα από διαδικασίες συλλογικού αυτοπροσδιορισμού και, πολύ συχνά, ταπεινών (ή όχι τόσο ταπεινών) επιδιώξεων. Το γραπτό κείμενο έρχεται στη συνέχεια να δώσει το τελικό και πλήρες σχήμα της αφήγησης, εξασφαλίζοντας ταυτόχρονα και την επιβίωσή της.

Κατά τη διάρκεια της μελέτης των *Πατρίων*, πολλά είναι τα ερωτήματα που τέθηκαν. Ουσιώδη, ωστόσο, ερωτήματα που τίθενται όταν εξετάζεται μια ιστορική πηγή αφορούν τους λόγους για τους οποίους γράφεται, από ποιους γράφεται και σε ποιους απευθύνεται το κείμενο. Όπως γράψαμε νωρίτερα, τα *Πάτρια* δεν έτυχαν ιδιαίτερης μελέτης ή ενδιαφέροντος από τους ιστορικούς μέχρι πρόσφατα. Αυτό οφείλεται, κατά την άποψή μας, στο γεγονός ότι οι παλαιότεροι ιστορικοί έβλεπαν το κείμενο ως πηγή γεγονότων. Η Διονυσία Παπαχρυσάνθου, με μεγάλη προσφορά στην αθωνική ιστορική έρευνα, είναι σαφής ως προς τα κείμενα αυτά: «Η ιστορική τους αξία είναι γενικά μηδαμινή».<sup>649</sup> Ακόμα και ο Εσφιγμενίτης Γεράσιμος Σμυρνάκης, από τον οποίο θα αναμέναμε ίσως μια διαφορετική, πιο μοναστική προσέγγιση, γράφει για τη διήγηση της έλευσης της Θεοτόκου στον Άθω: «Παράδοξον δ' ὅμως ὅτι οὐδείς τῶν ιστορικῶν οὐδὲ τῶν συγχρόνων τῆ Ὑπεραγία Θεοτόκῳ [...] οὐδὲν ἀναφέρουσι».<sup>650</sup> Και αν οι δύο αυτοί μελετητές ζουν και γράφουν στην εποχή της ιστορικής επιστημονικότητας, γεγονότα αναζητεί και ο άγνωστος σχολιαστής του χειρογράφου της μονής Διονυσίου 132 τον 17ο αιώνα: «Ταῦτα γὰρ οὐκ εἰσὶν ἔπαινοι τῆ Θεοτόκῳ, ἀλλὰ μάλιστα βλασφημία. Ἡ γὰρ Θεοτόκος οὐκ ἐξῆλθεν ἐκ τῆς ἀγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ...».<sup>651</sup> Όλοι αναζητούσαν, δηλαδή, στο κείμενο των *Πατρίων* πραγματολογικές πληροφορίες, οι οποίες σαφώς δεν υπάρχουν, και δεν αναζητήθηκαν οι πληροφορίες που τα κείμενα αυτά προσφέρουν έξω και γύρω από τα γεγονότα που περιγράφουν.

Τα *Πάτρια* έχουν αξία ως ιστορική πηγή, και μάλιστα αρκετά σημαντική, μόνο αν αναζητήσει αυτήν την αξία στην ίδια τους την ύπαρξη. Αν περιέχουν μεγάλες ιστορικές ανακρίβειες, γιατί γίνεται αυτό; Τι σκοπό ή σκοπούς εξυπηρετούν αυτές οι ανακρίβειες; Στο πλαίσιο ποιας κοινωνικής πραγματικότητας σχηματίζονται και γιατί αναπαράγονται επί αιώνες; Τα ερωτήματα αυτά απαντώνται μόνο όταν κατανοήσουμε ότι οι διηγήσεις

<sup>649</sup> Παπαχρυσάνθου, *Μοναχισμός*, 30 σημ.29.

<sup>650</sup> Σμυρνάκης, 15.

<sup>651</sup> Βλ. κεφ. 1.3.1.β.12 της παρούσης μελέτης.

αυτές δεν είναι προϊόν ενός ή κάποιων συγκεκριμένων προσώπων, αλλά προϊόν μιας κοινωνίας ή μιας κοινότητας, η οποία εκφράζεται μέσα από την αφήγηση.<sup>652</sup> Πρόκειται για έναν μηχανισμό συγκρότησης συλλογικής μνήμης<sup>653</sup> μιας σχηματοποίησης του παρελθόντος στο πλαίσιο του αυτοπροσδιορισμού είτε σε μια δεδομένη χρονική περίοδο είτε διαχρονικά.<sup>654</sup> Κατά συνέπεια, τα *Πάτρια*, αν και αναφέρονται στο παρελθόν, δεν είναι από τη φύση τους ιστορικά κείμενα, διότι δεν μπαίνουν στη διαδικασία διαλόγου με τις πηγές και τα επιχειρήματα.<sup>655</sup> Σκοπό έχουν την παραγωγή μιας «αλήθειας» περί του παρελθόντος που συμβάλλει στον αυτοπροσδιορισμό της ίδιας της μοναστικής

---

<sup>652</sup> Για την προσέγγιση αυτή βλ. D.S. Likhachev, *Избранные работы в трех томах (Επιλεγμένα έργα σε τρεις τόμους)*, τ.2. Leningrad, 1987, 5. Περί της ευρύτερης σχέσης αφήγησης και ιστορικότητας βλ. H. White, *The Content of the Form – Narrative Discourse and Historical Representation*, Βαλτιμόρη και Λονδίνο, 1987.

<sup>653</sup> Η αντίληψη περί συλλογικής μνήμης ως διαδικασίας ανασύστασης του παρελθόντος από την Ιστορία εκφράσθηκε αρχικά από τον Maurice Halbwachs (*Les cadres sociaux de la mémoire*, Παρίσι 1925· του ιδίου, *La Topographie légendaire des Évangiles en terre sainte; étude de mémoire collective*, Παρίσι, 1941 και του ιδίου, *La mémoire collective*, Paris, 1959). Έκτοτε, αν και η βιβλιογραφία περί συλλογικής μνήμης έχει γίνει πολύ μεγάλη, οι μελέτες που κατά την άποψή μου συμβάλλουν στην ευρύτερη προβληματική είναι οι ακόλουθες: F.A. Yates, *The Art of Memory*, Chicago, 1966· P. Nora, *Les Lieux de mémoire*, Paris, 1984· D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, 1985· B. Zelizer, «Reading the past against the grain: the shape of memory studies», *Critical Studies in Mass Communication* 12/2 (1995) 214-239· N. Gedi, Y. Elam, "Collective memory - What is it?", *History and Memory* 8/1 (1996) 30-44 (η μελέτη αυτή αντικρούει την ευρύτερη έννοια της συλλογικής μνήμης)· P. Nora, *Realms of Memory*, Νέα Υόρκη, 1996· E. Zerubavel, «Social memories: steps to a sociology of the past», *Qualitative Sociology* 19 (1996) 283-299· P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, 2000· B. Misztal, *Theories of Social Remembering*, Maidenhead, 2003· R. Eyerman, "The past in the present: Culture and the transmission of memory", *Acta Sociologica* 47/2 (2004) 159-169· J. Assmann, *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*, (μτφ στα αγγλικά: R. Livingstone), Stanford, 2006· A. Erll, A. Nünning (επιμ.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin, 2008.

<sup>654</sup> Σχετικά με το πόσο πίσω χρονικά μπορεί να εκτείνεται η συλλογική μνήμη βλ. W. Soyinka, "Memory, truth and healing", στο: I. Amadiume, A. An-Na'im (επιμ.), *The Politics of Memory: Truth, Healing and social Justice*, London, 2000, 21-37. Ωστόσο, οφείλουμε να διευκρινίσουμε ότι τόσο η μελέτη αυτή όσο και οι γενικότερες αναφορές στη χρονική έκταση της συλλογικής μνήμης εστιάζουν σε κοινωνίες και κοινότητες της μεταβιομηχανικής εποχής. Για αντίστοιχη εποχή είναι και το συλλογικό έργο υπό τον Eric Hobsbawm, *The invention of tradition*, Cambridge, 1983, (όπου και οι μελέτες διαφόρων περί της παράδοσης ως πρόσφατης κατασκευής).

<sup>655</sup> Στην ευρύτερη συζήτηση περί της σχέσης μνήμης και Ιστορίας, θεμελιώδες είναι το έργο των Jacques Le Goff (ιδιαίτερα: *Histoire et mémoire*, Παρίσι, 1988) και Paul Ricoeur (ιδιαίτερα: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, 2000). Ενδεικτικά βλ. και P. Μπενβενίστε, "Μνήμη και Ιστοριογραφία", στο: P. Μπενβενίστε – Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και τόποι της μνήμης – Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, Αθήνα 1999, 11-26·

κοινότητας και στον προσδιορισμό της θέσης της έναντι των άλλων μονών και του έξω κόσμου μέσα από το πρίσμα της ιερότητας και του καθγιασμένου χώρου.<sup>656</sup>

Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η αφήγηση της μονής Βατοπεδίου στο όπως παραδίδεται στο Προσκυνητάρειο του Κομνηνού όπου οι μοναχοί πέφτουν θύματα μιας αραβικής επιδρομής, αλλά παράλληλα ο ηρωϊσμός ενός μοναχού να σώσει την εικόνα της Θεοτόκου βάζει τα θεμέλια για τη συνέχιση της μονής που εκφράζεται μέσα από τη διαρκή προστασία της από την εικόνα. Στην περίπτωση του Βατοπεδίου, ένας αφηγηματικός πυρήνας που είναι η ανάμνηση της ανέγερσης του Καθολικού στα ερείπια μιας παλαιοχριστιανικής βασιλικής από τους πρώτους μοναχούς της στα τέλη του 10ου αιώνα, μεταμορφώνεται σε ένα αφήγημα που θέλει την ύπαρξη ενός μοναστηριού ήδη από τον 4ο αιώνα, ιδρυμένο μάλιστα από δύο «μεγάλους» αυτοκράτορες. Ο πυρήνας επενδύεται με διάφορα αφηγηματικά στρώματα μέχρι την εμφάνιση μιας διήγησης που αντιγράφεται αθρόα, διαβάζεται σε μοναστηριακές τράπεζες και σε κελλία, και τελικά διαμορφώνει την αντίληψη των μοναχών για το παρελθόν της μονής τους, και έμμεσα ένα είδος μοναστηριακής «ταυτότητας» με σαφή διαφοροποιητικά στοιχεία από αυτήν άλλων μονών και τόπων.

Η μελέτη των αφηγηματικών στρωμάτων μιας αφήγησης δεν είναι, ασφαλώς, κάτι πρόσφατο. Ήδη το 1928 ο Ρώσος Vladimir Propp εξέφρασε τη θεωρία των «επαναλαμβανόμενων σταθερών» για την ανάλυση της τυπολογίας των ρωσικών παραμυθιών,<sup>657</sup> ενώ το 1932, ο ψυχολόγος Frederic Bartlett είχε δείξει ότι η γνωστική λειτουργία του ανθρώπου είναι κυρίως μια διαδικασία που σχετίζεται περισσότερο με τη σταδιακή παραγωγή παρά με τη σχέση ερεθίσματος-αντίδρασης.<sup>658</sup> Η σχέση, ωστόσο, αφηγηματικών προτύπων και μνήμης έχει αναλυθεί αρκετά πρόσφατα στις μελέτες του κοινωνιολόγου James Wertsch, ο οποίος εξέφρασε τη θεωρία του «σχηματοποιημένου αφηγηματικού προτύπου».<sup>659</sup> Ο Wertsch, στην προσπάθειά του να αποτυπώσει τη

---

<sup>656</sup> Βλ. I. Lur'e, "K izucheniyu letopisnogo zhanra" (Περί της μελέτης του Χρονικού ως είδους), στο: *Trudy otdela drevnerusskoy literatury*, τ. 27, Λενινγκράντ, 1972, 76. Ειδικά περί της σχέσης συλλογικής ταυτότητας και συλλογικής μνήμης βλ. R. Eyerman, "The past in the present: Culture and the transmission of memory", *Acta Sociologica* 47/2 (2004) 159-169.

<sup>657</sup> V. Propp, *Η μορφολογία του παραμυθιού*, (μτφ. Α. Παρίση), Αθήνα 1991.

<sup>658</sup> F. Bartlett, *Remembering: A study in experimental and social psychology*, Cambridge 1932.

<sup>659</sup> Schematic narrative template. Βλ. J. Wertsch, *Voices of Collective Remembering*, Cambridge 2002 και του ίδιου, "The Narrative Organization of Collective Memory", *Ethos* 36,1 (2008) 120-135.

σημασία της αφήγησης στην περιγραφή του παρελθόντος, δίνει έμφαση στον ρόλο που παίζουν στη συγκεκριμένη αφηγηματική λειτουργία τα γενικευμένα αφηγηματικά σχήματα, που αποτελούν πρότυπα διαρκώς αναπαραγόμενα. Αν και οι λεπτομέρειες μεταξύ των παραλλαγών μιας αφήγησης είναι διαφορετικές – ενίοτε και πολύ διαφορετικές – διατηρείται πάντοτε ένας πυρήνας αφηγηματικής δομής που προσαρμόζεται ανάλογα με την περίπτωση.<sup>660</sup>

Παρά, ωστόσο, τα όποια αφηγηματικά στρώματα που επενδύουν τον πυρήνα της αφήγησης υπάρχει πάντοτε ένα σημείο αναφοράς της κοινότητας γύρω από το οποίο κτίζεται η παράδοση.<sup>661</sup> Στην περίπτωση ενός ιερού τόπου, το συνηθέστερο σημείο αναφοράς είναι ένα φυσικό αντικείμενο, δηλαδή μια εικόνα, ένας άγιος, κάποια λείψανα, αλλά μπορεί να είναι και ένα συγκεκριμένο σημείο ή κτίσμα όπου θεωρείται ότι συντελέστηκε κάποιο γεγονός, όπως ένα πηγάδι, μια σπηλιά ή ένα μοναστήρι. Το υπαρκτό λείψανο ενός αγίου, πέρα από τις όποιες άλλες λατρευτικές προεκτάσεις που μπορεί να έχει, συνιστά έναν μνημονικό τόπο που λειτουργεί ως υπόμνηση ενός υποδειγματικού χριστιανικού Βίου και των θαυμάτων που συνετέλεσε ο άγιος είτε όσο ζούσε είτε μέσω του λειψάνου του. Αντίστοιχη λειτουργία έχει και η θαυματουργή εικόνα, η οποία συνιστά έμμεσα σημείο αναφοράς με διπλό ρόλο, τόσο ως προς το αφήγημα που συνδέεται με το ιερό πρόσωπο ή το γεγονός που απεικονίζεται, όσο και ως προς το αφήγημα ή τα αφηγήματα που συνδέονται με τη συγκεκριμένη αυτή εικόνα και τον τόπο όπου βρέθηκε ή φυλάσσεται. Η θαυματουργή εικόνα, δηλαδή, της Θεοτόκου Πορταΐτισσας στη μονή Ιβήρων ανακαλεί στη μνήμη αφ' ενός τα όσα σχετίζονται με τη Θεοτόκο ως ιερό πρόσωπο, δηλαδή τα γεγονότα που περιγράφονται στην Καινή Διαθήκη, η παρουσία της μέσα από τα κείμενα των Πατέρων της Εκκλησίας, ή τα θαύματα που αποδίδονται διαχρονικά σε αυτήν, και αφ' ετέρου, το θαύμα της έλευσης της εικόνας δια θαλάσσης από την Κωνσταντινούπολη στο Άγιο Όρος και η ιδιαίτερη σχέση της με τους Γεωργιανούς μέσω της αφήγησης στην οποία πρωταγωνιστεί ο Γεωργιανός μοναχός Γαβριήλ.

---

<sup>660</sup> J. Wertsch, «The Narrative Organization of Collective Memory», *Ethos* 36/1 (2008) 123.

<sup>661</sup> Ενέχει μια λειτουργία παρόμοια με αυτήν του "μνημονικού τόπου" (lieux de mémoire) του Pierre Nora. Βλ. P. Nora, *Les Lieux de mémoire*, Paris, 1984.



## 7. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στην παρούσα μελέτη, παρουσιάσαμε αναλυτικά την ιστορία και εξέλιξη των *Πατρίων*. Συγκροτείται από μια σειρά διηγήσεων που αφορούν τη θρυλούμενη έλευση της Θεοτόκου στον Άθω και τον χαρακτηρισμό του Αγίου Όρους ως «κλήρου» της Θεοτόκου, τη θρυλούμενη ίδρυση της μονής Βατοπεδίου τον 4ο αιώνα αρχικά από τον Μέγα Κωνσταντίνο και στη συνέχεια από τον Μέγα Θεοδόσιο, τη θαυματουργή έλευση της εικόνας της Θεοτόκου Πορταΐτισσας στη μονή Ιβήρων, τη θαυματουργή έλευση της ζωγραφικής της εικόνας του αγίου Γεωργίου στη μονή Ζωγράφου, καθώς και το θαύμα της εμφάνισης μανιταριού στη μονή Ξηροποτάμου.

Το σώμα αυτό των διηγήσεων αποτελείται από κείμενα ευρύτερου αγιολογικού χαρακτήρα, και, όπως φαίνεται από τη διάδοσή του, έχει κυρίαρχη θέση ανάμεσα στα όμοια κείμενα διηγηματικού χαρακτήρα που αφορούν την ιστορία μονών του Αγίου Όρους μετά την οθωμανική κατάκτηση. Η έμφαση σε κάθε διήγηση δίνεται στην επεξήγηση της ονομασίας κάθε μονής ή/και της ιδιαίτερης θέσης κάθε εικόνας στην ίδρυση ή την ιστορία ενός εκάστου ιδρύματος ή του Αγίου Όρους συνολικά. Τα *Πάτρια*, αν και γνωστά ως κείμενο στην επιστημονική κοινότητα που μελετά την ιστορία του Αγίου Όρους ήδη από τον 19ο αιώνα, δεν έτυχε διεξοδικής μελέτης μέχρι σήμερα. Αιτία για αυτό ήταν κατά κύριο λόγο η απουσία αξιόπιστων ιστορικών πραγματολογικών πληροφοριών σχετικά με την ιστορία του Άθω.

Η παρούσα μελέτη, αν και αναδεικνύει τους πιθανούς πυρήνες πραγματικών γεγονότων σε κάθε διήγηση, δεν προσεγγίζει τα κείμενα ως πηγή πραγματολογικών πληροφοριών για την ιστορία του Αγίου Όρους. Η έμφαση δίνεται στον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιήθηκαν τα *Πάτρια* ως εργαλείο για τη δημιουργία μιας τοπικής και διατοπικής αθωνικής ιεροτοπίας, για τον σχηματισμό της τοπικής συλλογικής μνήμης των μοναχών κάθε μονής, και, τελικώς, για την προσέλκυση πόρων και εύνοιας από ξένους ηγεμόνες και προσκυνητές.

Το παλαιότερο σωζόμενο τεκμήριο των *Πατρίων* είναι μια σλαβονική μετάφρασή του του 1508, ενώ από τα ελληνικά χειρόγραφα που παραδίδουν το πρωτότυπο κείμενο, ο παλαιότερος χρονολογημένος κώδικας είναι του 1547/8, χωρίς να αποκλείεται άλλος

κώδικες του 16ου αιώνα να είναι παλαιότεροι αυτού, όχι, όμως πριν το 1500. Πολλοί μελετητές της ιστορίας του Αγίου Όρους μέχρι σήμερα θεώρησαν ότι τα παλαιότερα σωζόμενα χειρόγραφα με το ελληνικό κείμενο των *Πατρίων* χρονολογούνται στον 15ο αιώνα, επηρεασμένοι από την αντίστοιχη χρονολόγηση που φέρουν κάποιοι κώδικες στον κατάλογο του Σπυρίδωνα Λάμπρου όπου περιγράφονται. Όλοι, ωστόσο, οι κώδικες που στον κατάλογο του Λάμπρου χρονολογήθηκαν στον 15ο αιώνα θα πρέπει να χρονολογηθούν στον 16ο ή και στον 17ο αιώνα, ο καθένας για πολύ συγκεκριμένους λόγους.

Εκτός από τους κώδικες που διασώζουν το ελληνικό κείμενο, η παρούσα μελέτη καταγράφει την παρουσία των διηγήσεων σε κείμενα προσκυνητών πριν ή μετά τον 16ο αιώνα, όπως του Βασίλειου Μπάρσκυ, του John Covel ή του Ιωσήφ Γεωργειρήνη, καθώς και σε προσκυνητάρια του Αγίου Όρους, με παλαιότερο αυτό του Ιωάννη Κομνηνού που εκδίδεται για πρώτη φορά το 1701. Στα τελευταία αυτά κείμενα διακρίνουμε σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό την κεντρική θέση των αφηγήσεων των *Πατρίων* στο αφήγημα κάθε μονής γύρω από το παρελθόν της, και επισημαίνεται ο σημαντικός ρόλος των αφηγήσεων των προσκυνητών και του Προσκυνηταρίου του Κομνηνού στη διάχυση των διηγήσεων εκτός Αγίου Όρους.

Από τη μελέτη της διήγησης για τη θρυλούμενη έλευση της Θεοτόκου στον Άθω προκύπτουν στοιχεία τα οποία μέχρι σήμερα δεν έχουν δημοσιευτεί. Η διήγηση συγκροτείται από αφηγηματικά στρώματα που χρονολογούνται από τον 3ο ήδη αιώνα μέχρι και τον 13ο αιώνα. Η αναφερόμενη παράδοση περί του διαμοιρασμού των τόπων στους οποίους θα ταξίδευαν οι απόστολοι είναι αρκετά παλιά, και μπορεί να αναχθεί μέχρι τον Ωριγένη (3ος αι.). Σχεδόν εξίσου παλιά φαίνεται ότι είναι και η γενικότερη ιδέα της αποστολικότητας της Ιβηρίας, η οποία, ωστόσο, σχετίζεται αρχικά με τον απόστολο Ανδρέα, ο οποίος ταξιδεύει προς τη Σκυθία, η οποία φαίνεται να περιλαμβάνει και τον Καύκασο. Στα *Πάτρια* ο Ανδρέας αντικαθίσταται από τη Θεοτόκο, και αυτό σχετίζεται αφενός με την επιρροή του Βίου της αγίας Νίνο μετά τον 7ο αιώνα στον σχηματισμό της θρησκευτικής και αργότερα πολιτικής ταυτότητας των Ιβήρων, και αφετέρου στο κυρίαρχο ιδεολόγημα που θέλει τους Ίβηρες να κατάγονται από τον βασιλιά Δαυίδ της Παλαιάς Διαθήκης. Η παλαιότερη μαρτυρία περί του εκχριστιανισμού των Ιβήρων από γυναίκα, η οποία στη συνέχεια έγινε γνωστή ως αγία Νίνο, καταγράφεται ήδη από τον

Ρουφίνο της Ακυληίας τον 4ο αιώνα. Το κείμενο των *Πατρίων* συνδέει την αιχμάλωτη γυναίκα με τη Θεοτόκο, η οποία αποστέλλει μια άλλη γυναίκα να ολοκληρώσει το έργο της, χρίζοντάς την απόστολο και ευαγγελίστρια της Ιβηρίας.

Η ίδρυση της μονής Ιβήρων στον Άθω στο δεύτερο μισό του 10ου αιώνα ήταν ένα γεγονός με καταλυτική σημασία για την εξέλιξη του γεωργιανού πολιτισμού. Τον 9ο αιώνα, σε κείμενο του βυζαντινού αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου, καταγράφεται η αντίληψη ότι οι Βαγρατίδες, η κυρίαρχη επί αιώνες δυναστεία των Γεωργιανών, κατάγονται απευθείας από τη Θεοτόκο. Η αντίληψη αυτή γεννάται μέσα από τη διασκευή της αρμενικής παράδοσης περί της καταγωγής τους από τους Εβραίους, μετά το δογματικό και εκκλησιαστικό σχίσμα με τους Αρμενίους το 607. Το αφήγημα που σχηματίζεται θέλει τους Γεωργιανούς να κατάγονται από τον βασιλιά Δαβίδ, όπως ο Ιησούς και η Θεοτόκος, και μέσα από αυτήν την παράδοση κτίζεται μια ιδιαίτερη σχέση με την Ιερουσαλήμ και τους Αγίους Τόπους. Στο Άγιο Όρος, η μονή των Ιβήρων καθίσταται στα τέλη του 10ου και τον 11ο αιώνα περιφερειακό κέντρο των Γεωργιανών σε μια εποχή ανάπτυξης, δημιουργίας και πολιτικής χειραφέτησης για αυτούς. Όπως δείχνουμε, ο άγιος Αθανάσιος ο Αθωνίτης, ο ιδρυτής της Μεγίστης Λαύρας και κυρίαρχη μορφή στην εξέλιξη του αθωνικού μοναχισμού, καταγόταν κατά το ήμισυ εκ μητρός από την Ιβηρία, γεγονός που έπαιξε καθοριστικό ρόλο για τη συγκέντρωση μεγάλου αριθμού Ιβήρων στον Άθω.

Δείχνουμε επίσης, ότι η διήγηση των *Πατρίων* περί της έλευσης της Θεοτόκου στον Άθω φαίνεται να απηχεί ένα αφήγημα σε κάποια μορφή που θα είχε αναπτυχθεί μεταξύ των Γεωργιανών της μονής Ιβήρων ήδη από τα τέλη του 10ου αιώνα. Σε αυτό συνηγορούν το ήδη ανεπτυγμένο ιδεολόγημα των Γεωργιανών που τους συνδέει απευθείας με τη Θεοτόκο, η αθρόα παρουσία τους στον Άθω κατά τα τέλη του 10ου αιώνα, η αναφορά στα *Πάτρια* της μονής με το παλιό της όνομα (μονή του Κλήμεντος), καθώς και η πρώτη αναφορά αυτής της ιδιαίτερης σχέσης του Άθω με τη Θεοτόκο σε γεωργιανά και όχι σε ελληνικά χειρόγραφα της εποχής.

Ως προς τη μονή Βατοπεδίου, οι σωζόμενες πηγές δείχνουν ότι ιδρύεται ανάμεσα στο 972 και το 985. Τα *Πάτρια*, ωστόσο, ανάγουν την ίδρυσή της στον 4ο αιώνα αρχικά από τον Μεγάλο Κωνσταντίνο, και στη συνέχεια τη συσχετίζουν με τον «παίδα» υιό κάποιου «Βάτου», του αναφερόμενου ως αδελφού του αυτοκράτορα Θεοδοσίου. Οι δύο αυτοκράτορες Κωνσταντίνος και Θεοδόσιος εμφανίζονται με παρόμοιο τρόπο και ως οι

πρώτοι κτήτορες του ναού της Αγίας Σοφίας στα βυζαντινά *Πάτρια* Κωνσταντινουπόλεως, κάτι που μας τοποθετεί ενδεχομένως μπροστά στη χρήση ενός γενικότερου μοτίβου που θέλει τον Κωνσταντίνο να ανεγείρει κάποιον – συνήθως ξακουστό – ναό, αυτός να γκρεμίζεται στη συνέχεια, και να ξαναχτίζεται από τον Θεοδόσιο. Η αναφορά στα *Πάτρια* ότι οι κίονες του ναού προήλθαν από την Ιταλία θα πρέπει επίσης να ιδωθεί στο πλαίσιο αντίστοιχων μοτίβων που εκφράζουν την ιδέα της *translatio imperii* από τη Ρώμη.

Κεντρικό σημείο αναφοράς της διήγησης της μονής Βατοπεδίου είναι η θαυματουργή εικόνα της Θεοτόκου Βατοπεδινής, ή, όπως είναι γνωστή σήμερα, Βηματάρισσας. Την πρώτη τεκμηριωμένη ύπαρξη της εφέστιας εικόνας του Βατοπεδίου τη βρίσκουμε στα μέσα του 13ου αιώνα στον βίο των αγίων Συμεών και Σάββα. Το σημερινό προσωνύμιο της εικόνας *Βηματάρισσα* απηχεί, ωστόσο, όχι την εύρεση της εικόνας σε πηγάδι τον 4ο αιώνα, όπως αναφέρεται στα *Πάτρια*, αλλά το θαύμα της σωτηρίας της εικόνας από τον βηματάρη της μονής και της θαυματουργής της επιβίωσης, και ως προσωνύμιο δεν απαντά, μετά από έρευνά μας, στις πηγές πριν το Προσκυνητάριο του Κομνηνού, δηλαδή το 1701. Ενδιαφέρον παρουσιάζει και το πηγάδι, στο οποίο τα *Πάτρια* αναφέρουν ότι βρέθηκε η εικόνα. Στην Καινή Διαθήκη το πηγάδι σχετίζεται με τη Σαμαρείτιδα και τον Χριστό, ωστόσο στην ευρύτερη αγιολογική γραμματεία ενέχει, όπως δείχνουμε, έναν συμβολικό ρόλο, όπου κατοικούν κακοί δαίμονες, φίδια και δράκοι. Κατά τις σχετικά πρόσφατες ανασκαφές κάτω από το Καθολικό της μονής δεν βρέθηκε πηγάδι, όπως αναφέρουν τα *Πάτρια*, κάτι που δείχνει ότι η αναφορά έλκει πιθανώς την καταγωγή της από τη *θάλασσα*, ένα αγγείο που υπήρχε στην Αγία Σοφία και σε άλλους ναούς κάτω από την αγία τράπεζα για την υποδοχή των υδάτων καθαρισμού της.

Τρίτη κατά σειρά διήγηση στα *Πάτρια* είναι αυτή που αφορά την εικόνα της Θεοτόκου Πορταΐτισσας στη μονή Ιβήρων. Η διήγηση αυτή είναι μια πιο σύντομη εκδοχή μιας άλλης, παλαιότερης, διήγησης με τίτλο «Υπόμνημα περὶ τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἰθῶν καὶ περὶ τῶν κτιστόρων τῆς σεβασμίας καὶ βασιλικῆς μονῆς τῶν Ἰβήρων, καὶ περὶ τῆς ἁγίας καὶ προσκυνητῆς εἰκόνας τῆς Θεοτόκου τῆς Πορταΐτισης· καὶ ὅθεν καὶ ὅπως καὶ κατὰ τίνα τρόπον εἰσῆλθεν ἐν ταύτῃ τῇ μονῇ· καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις» (BHG 1070), η οποία σώζεται σε 11 χειρόγραφα, το παλαιότερο εκ των οποίων χρονολογείται (με επιφύλαξη) στον 15ο αιώνα. Στη μελέτη μας αναδεικνύουμε τις ομοιότητες και διαφορές μεταξύ των

*Πατρίων* και της διήγησης αυτής, η οποία, εκτός από παλαιότερη, είναι και αφηγηματικά πληρέστερη.

Στο θαύμα της εικόνας στα *Πάτρια*, αλλά και στο αναφερθέν Υπόμνημα, κύριο πρόσωπο αναφοράς είναι ένας ασκητής με το όνομα Γαβριήλ, Ίβηρας στην καταγωγή. Η μελέτη μας αναδεικνύει τις όποιες σωζόμενες πληροφορίες περί του Γαβριήλ, οι οποίες φθάνουν μέχρι τον Βίο των αγίων Ιωάννη και Ευθυμίου, κείμενο του 11ου αιώνα, δείχνοντας ότι επρόκειτο κατά πάσα πιθανότητα για υπαρκτό πρόσωπο, που ήταν φημισμένος, στην εποχή του, αναχωρητής. Ομοίως, αναδεικνύουμε τις πληροφορίες σχετικά με το παρεκκλήσι της Θεοτόκου Πορταΐτισσας, η παλαιότερη αναφορά στο οποίο ανάγεται στο 1183.

Η παρούσα μελέτη δείχνει, επίσης, ότι η περιγραφή του ταξιδιού της εικόνας της Προταΐτισσας μέσω της θάλασσας απαντά στη διήγηση του 11ου αιώνα περί της εικόνας της Θεοτόκου Ρωμαίας στην Κωνσταντινούπολη, αλλά και στη διήγηση της εικόνας της Θεοτόκου Ελεούσας της μονής του Κύκκου του 15ου αιώνα. Αναδεικνύουμε τον ρόλο της θάλασσας ως συμβολικό μέσο προστασίας της εικόνας, αλλά και αφηγηματικής διασύνδεσης του Άθω με την Κωνσταντινούπολη. Τέλος, κατατίθεται η άποψη ότι η διήγηση, αν και διαμορφώνεται αφηγηματικά αρκετά νωρίτερα, σχηματίζεται οριστικά κατά τον 15ο αιώνα, στο πλαίσιο της αναζήτησης διεξόδων από τις πραγματικότητες που διαμορφώνονται μετά τον 14ο αιώνα.

Ακολούθως, αναλύεται διεξοδικά η διήγηση περί της εικόνας του αγίου Γεωργίου «του Αχειροποίητου» στη μονή Ζωγράφου, της οποίας η αποτύπωση φέρεται στην αφήγηση να ήρθε στο Άγιο Όρος θαυματουργικά από τη Λύδδα της Παλαιστίνης. Αναδεικνύονται οι πτυχές των στρωμάτων της αφήγησης, όπως η αναφορά ότι ιδρύθηκε από τρεις κτήτορες την εποχή του Λέοντος Σοφού, και ότι η αποτύπωση της εικόνας του αγίου Γεωργίου ήρθε στο Άγιο Όρος από τη Λύδδα της Παλαιστίνης. Συγκεκριμένα, η αφήγηση τοποθετείται στο πλαίσιο ενός διηγηματικού κύκλου γύρω από τη Λύδδα, ο οποίος χρονολογείται στις δεκαετίες μετά την Εικονομαχία, και αναδεικνύεται η σημασία της μετάφρασης σχετικής διήγησης από τις απόκρυφες Πράξεις Πιλάτου από τον Γεώργιο τον Ίβηρα τον 11ο αιώνα, για τον σχηματισμό του αφηγηματικού μέρους της διήγησης της μονής Ζωγράφου. Η απόκρυφη αυτή διήγηση προσφέρει και μια εναλλακτική εξήγηση στην παρουσία κάποιου Ιωάννη Σελιμά ως κήτορα της μονής στη μεταγενέστερη

παράδοση, συνδέοντάς τον με τις αφηγήσεις περί της Λύδδας, αντί με ένα τοπωνύμιο στο Άγιο Όρος. Τέλος, αναδεικνύεται ο πιθανός ρόλος της διήγησης στο πλαίσιο της προσπάθειας οικονομικής ανάκαμψης της μονής Ζωγράφου προς το τέλος του 15ου αιώνα και τις αρχές του 16ου, η οποία επικεντρώνεται στην εύρεση πόρων από ξένους ηγεμόνες, κυρίως από τη Βλαχία και τη Μολδαβία.

Τελευταία, κατά σειρά, διήγηση είναι αυτή περί του θαύματος του μανιταριού της μονής Ξηροποτάμου, που σχετίζεται με τους Τεσσαράκοντα Μάρτυρες στους οποίους είναι αφιερωμένο το μοναστήρι. Αν και η διήγηση αυτή των *Πατρίων* είναι εξαιρετικά σύντομη, συνδέεται με αναφορές περί της ίδρυσης της μονής τον 5ο αιώνα από τη βασίλισσα Πουλχερία που αναφέρονται από τον προσκυνητή Βασίλειο Μπάρσκυ τον 17ο αιώνα. Η μονή Ξηροποτάμου τιμάται στο όνομα των Τεσσαράκοντα μαρτύρων της Σεβάστειας από τα τέλη του 13ου αιώνα μετά την ερήμωσή της λόγω των πειρατικών επιδρομών στις αρχές της Λατινοκρατίας, και η αλλαγή στην αφιέρωση της μονής φαίνεται να έρχεται με μια προσπάθεια ανακαίνισης στο β' μισό του 13ου αιώνα, η οποία οδηγεί στην ανέγερση του νέου Καθολικού. Στο πλαίσιο αυτό αναδεικνύεται ο ρόλος του Δεσπότη Ιωάννη Παλαιολόγου, αδελφού του αυτοκράτορα Μιχαήλ Η', στην αφιέρωση της μονής στους Τεσσαράκοντα Μάρτυρες, και προτείνεται ότι πιθανώς έγινε μετά τη νικηφόρα επιστροφή του από τη Μικρά Ασία το 1267. Αυτή η διαπίστωση τοποθετεί την αφιέρωση του Καθολικού της μονής Ξηροποτάμου στους Τεσσαράκοντα μάρτυρες μεταξύ 1267 και 1273, έτος θανάτου του Ιωάννη, προσφέροντας ένα *terminus post quem* για τη συγκεκριμένη αφήγηση.

Τα *Πάτρια* είναι η παλαιότερη σωζόμενη πηγή όπου γίνεται αναφορά στο θαύμα του μανιταριού στη μονή Ξηροποτάμου, ωστόσο αναδεικνύουμε την πιθανότητα η αφήγηση περί του μανιταριού να ήταν εμπνευσμένη από παρεμφερή αφήγηση σχετικά με τον τάφο της αυτοκράτειρας Ζωής (1028-1050), όπου το γεγονός ότι φύτεψε ένα μανιτάρι κάτω από το κιβώριο του τάφου χρησιμοποιήθηκε από τον σύζυγό της αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Θ' στην προσπάθεια να της αποδώσει αγιοσύνη. Αυτός ο συσχετισμός έχει αξία αν λάβουμε υπόψη τη σημασία του Κωνσταντίνου Θ' Μονομάχου για το Άγιο Όρος, κυρίως λόγω του λεγόμενου «Τυπικού του Μονομάχου». Τέλος, αναδεικνύονται οι σχέσεις της μονής με τους ηγεμόνες της Βλαχίας και Μολδαβίας κατά

τον 15ο και 16ο αιώνα ως πιθανό πλαίσιο για τον σχηματισμό του σωζόμενου κειμένου της διήγησης.

Καίριο ερώτημα στο οποίο προσπαθεί να απαντήσει η παρούσα μελέτη σχετίζεται με χρονολογία συγγραφής των *Πατρίων*. Η χειρόγραφη παράδοσή τους εμφανίζεται τον 16ο αιώνα σε σχετικά μεγάλο, για το είδος του, αριθμό χειρογράφων, εκ των οποίων πολλά, τα οποία είναι ενδεχομένως και τα παλαιότερα, είναι αχρονολόγητα. Για τον λόγο αυτόν, και λόγω της εμφανούς παρουσίας μιας προϋπάρχουσας προφορικής παράδοσης, η προσπάθεια χρονολόγησης βασίζεται, στον βαθμό που αυτό είναι εφικτό, τόσο σε ενδοκειμενικά τεκμήρια όσο και σε εξωκειμενικά. Η εξέτασή μας έδειξε ότι η διήγηση περί της έλευσης της Θεοτόκου στον Άθω φαίνεται να δομείται από αφηγηματικά στοιχεία τα οποία υπάρχουν ήδη στα τέλη του 10ου αιώνα ή τις αρχές του 11ου αιώνα. Θεωρείται πιθανό η αφήγηση αυτή να έπαιξε κάποιον ρόλο στο να υπογραμμιστούν τα δικαιώματα των γεωργιανών μοναχών της μονής Ιβήρων κατά τον 14ο αιώνα, όταν ο αριθμός τους έχει μειωθεί δραματικά, και αποτελούν, κυρίαρχη μεν, αλλά μειοψηφία στην αδελφότητα του μοναστηριού. Ωστόσο, κάποιες λεπτομέρειες, όπως η αναφορά στον εκχριστιανισμό της Ιβηρίας από κείμενα ελληνικά και όχι γεωργιανά μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι πιθανότατα γράφεται με τη μορφή που εμφανίζεται στα χειρόγραφα του 16ου αιώνα στα τελευταία χρόνια του 15ου αιώνα, όταν οι μοναχοί απευθύνονται σε Γεωργιανούς ηγεμόνες του Καυκάσου για τη σωτηρία της μονής.

Στο πλαίσιο της έρευνας για τη χρονολόγηση των *Πατρίων* διεξήχθη έρευνα σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο γραφόταν το όνομα της μονής Βατοπεδίου διαχρονικά σε έγγραφα από αρχεία της ίδιας της μονής και άλλων μονών του Αγίου Όρους. Η έρευνα είχε ως αφετηρία το γεγονός ότι οι διαφορετικές γραφές του ονόματος της μονής Βατοπεδίου, είτε με *ε* είτε με *αι*, αντιπροσωπεύουν διαφορετικές ετυμολογίες, όπου η γραφή με *αι* απηχεί την παράδοση όπως αποτυπώνεται στα *Πάτρια*. Για την πραγματοποίηση της έρευνας μελετήθηκαν περισσότερα από 2.000 εκδεδομένα και ανέκδοτα έγγραφα, τα οποία χρονολογούνται από τα τέλη του 10ου αιώνα μέχρι τα μέσα του 18ου αιώνα. Συμπερασματικά παρατηρούμε ότι η ετυμολόγηση του ονόματος της μονής Βατοπεδίου με βάση την παράδοση υπερισχύει στο σύνολο των περιπτώσεων από το πρώτο μισό του 16ου αιώνα και εξής, παρά την πρόσκαιρη κάμψη που εμφανίζεται στη δεύτερη πεντηκονταετία, και είναι μια σοβαρή ένδειξη της επιρροής του κειμένου των

*Πατρίων* στην αντίληψη περί του παρελθόντος της μονής, όπως αυτό αντανακλάται στη γραφή του ονόματός της.

Τέλος, εξετάζοντας τα *Πάτρια* ως διηγηματικό σύνολο, διαπιστώνουμε ότι όλες οι διηγήσεις χρησιμοποιούν αφηγηματικά μέρη από παλαιότερες αφηγήσεις, ωστόσο διαπιστώνεται ότι τα *Πάτρια* ως σώμα διηγήσεων σχηματίζεται στο διάστημα μεταξύ της τελευταίας δεκαετίας του 15ου αιώνα και των πρώτων οκτώ χρόνων του 16ου αιώνα. Η περίοδος αυτή συμπίπτει με ανοίγματα των μονών του Αγίου Όρους προς πηγές χρηματοδότησης σε Χριστιανούς Ορθόδοξους βασιλείς και ηγεμόνες. Κύριο στοιχείο αυτών των προσπαθειών είναι η ανάδειξη των ιδιαιτεροτήτων της ιεροτοπίας του Αγίου Όρους η οποία συνδυάζει το βυζαντινό παρελθόν με την τοπική ιερότητα, και προσελκύει το ενδιαφέρον ευσεβών ορθοδόξων ηγετών, οι οποίοι βλέπουν ανοικτό τον δρόμο της ανάδειξης και ενίσχυσης του κράτους τους και της ηγεμονίας τους μέσα από πρακτικές που εφάρμοζαν οι – απόντες πλέον – βυζαντινοί βασιλείς, όπως η γενναία οικονομική ενίσχυση μοναστηριών.

Η παρούσα μελέτη ολοκληρώνεται με τη διαπίστωση ότι οι διηγήσεις αυτές αποτελούν εργαλεία που βοηθούν τόσο στον σχηματισμό όσο και στην ανάδειξη της τοπικής ιεροτοπίας κάθε μονής, ενώ ταυτόχρονα καθίστανται εργαλεία τοπικής συλλογικής μνήμης, η οποία δομείται γύρω από ένα ή περισσότερα σημεία αναφοράς που είναι συνήθως η εφέστια εικόνα κάθε μοναστηριού ή σημαντικά ιερά λείψανα.



## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### ΠΗΓΕΣ

«Βίος καὶ Πολιτεία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Πέτρου τοῦ Ἀθωνίτου», *Αγιορειτική Βιβλιοθήκη* 5 (1940-1941) 35-50.

Μ. Γεδεών, *Ο Ἄθως*, Κωνσταντινούπολη 1885 [φωτ. ανατ. Αθήνα 1990].

Π. Γουναρίδης, *Αρχεῖο της Ι.Μ. Ξηροποτάμου. Επιτομές μεταβυζαντινῶν εγγράφων*, [Αθωνικά Σύμμεικτα 3], Αθήνα 1993.

Ι. Κομνηνός, *Προσκυνητάριον του Αγίου Ὄρους του Ἄθωνος*, Synagobo 1701 [φωτ. ανατ. Ἅγιο Ὄρος 1984].

Κ. Κωνσταντινίδης, *Ἡ «Διήγησις» τῆς θαυματουργῆς εἰκόνας τῆς Θεοτόκου Ἐλεούσας τοῦ Κύκκου κατὰ τὸν Ἑλληνικό κώδικα 2313 τοῦ Βατικανοῦ*, Λευκωσία 2002.

Σ. Λάμπρος, «Τα Πάτρια του Αγίου Ὄρους», *Νέος Ἑλληνομνήμων* 9 (1912) 116-161 καὶ 209-244.

Φ. Μαρινέσκου, *Ρουμανικά ἔγγραφα του Αγίου Ὄρους – Αρχεῖο Ιεράς Μονῆς Ξηροποτάμου*, τ.1, Αθήνα 1997 καὶ τ.2, Αθήνα 2014

Π. Μυλωνάς (επιμ.) – Ε. Στεργιοπούλου (μτφ), *Βασίλι Γκρηγορόβιτς Μπάρσκι - Τα ταξίδια του στο Ἅγιον Ὄρος, 1725-1726 καὶ 1744-1745*, Θεσσαλονίκη 2009.

Νικηφόρος ιερομόναχος, *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Σίμωνος τοῦ Ἀθωνίτου*, στο: *Νέον Λειμωνάριον*, Βενετία 1819, 89-99 (ανατύπωση Ιουστίνος Σιμωνοπετρίτης (επιμ.), *Ἅγιος Σίμων ο Αθωνίτης*, Αθήνα 1987, 40-49).

Ι. Πόποβιτς, *Βίος καὶ Πολιτεία τῶν ἁγίων Σάββα καὶ Συμεὼν τῶν φωτιστῶν τῶν Σέρβων*, (μτφ. Α. Ράντοβιτς), Θεσσαλονίκη 1995.

Β. Ρηγόπουλος, *Θησαυρός Δαμασκηνοῦ του Στουδίτου*, Θεσσαλονίκη 2004.

- A.Adler (έκδ.), *Suidae Lexicon*, τ.2-4, Λειψία 1931-33.
- V. Adrianova-Peretts – D. Likhachev – M. Sverdlov (εκδ.), *Povest vremennykh let*, Sankt Petersburg 1996.
- F. Amsler (εκδ.), *Acta Philippi*, [Corpus Christianorum / Series apocryphorum, 12] τ.2, Turnhout: Brepols, 1999.
- G. Bardy, *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique* [Sources chrétiennes 31], τ.1, Παρίσι 1952.
- N. Barsukov (εκδ.), *Stranstviya Vasiliya Grigorovicha-Barskogo po svyatym mestam Vostoka s 1723 po 1747*, τ.3, Αγία Πετρούπολη 1887.
- V. Beneshevich, *Taktikon Nikona Chernogortsa - Zapiski Istoriko-Philologicheskago Fakulteta Petrogradskago Universiteta*, Πέτρογκραντ 1917.
- J. Bidez - G.C. Hansen, *Sozomenus - Kirchengeschichte* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 50], Βερολίνο 1960.
- M. Billerbeck – C. Zubler, *Stephani Byzantii Ethnica* τ.4, 2016
- E. Bodnar - S. Mitchell – C. Mitchell (επιμ.), *The Journeys of Cyriaco of Ancona - Cyriacus of Ancona's Journeys in the Propontis and the Northern Aegean, 1444–5*, Φιλαδέλφεια 1976.
- J. Bompaire – J. Lefort – V. Kravari – C. Giros (εκδ.), *Actes de Vatopédi I*, [Archives de l' Athos XXI], Παρίσι 2001.
- J. Bompaire (εκδ.), *Actes de Xéropotamou*, [Archives de l' Athos III], Παρίσι 1965.
- M. Bonnet (εκδ.), *Acta apostolorum apocrypha*, τ. 2.2, *Acta Thomae*, Λειψία 1903 (επανεκτ. Hildesheim 1972).
- J.B. Bury, «Iveron and Our Lady of the Gate», *Hermathena* 23 (1897) 71-99.
- Av. Cameron - J. Herrin (εκδ.), *Constantinople in the early eighth century: The Parastaseis syntomoi chronikai*, Leiden 1984.

- A. Constantinides Hero, *Letters of Gegory Akindynos. Greek Text and English Translation* [CFHB Series Washingtonensis 21] Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1983.
- J. Cramer (εκδ.), *Anecdota Graeca: E Codd. Mss. Bibliothecarum Oxoniensium*, τ.4, Άμστερνταμ 1963
- C. de Boor, *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*, τ.1.2, Βερολίνο 1903.
- C. de Boor, *Georgii monachi chronicon*, τ.2, Λειψία 1904.
- H. Delehaye, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae (e codice Sirmondiano nunc Berolinensi), Acta Sanctorum* Bruxelles 1902 (επανεκτ. 1985).
- L. Dindorf (έκδ.), *Chronicon Paschale*, [CSHB], τ.1, Βόννη 1832.
- L. Dindorf (εκδ.), *Ioannis Zonarae epitome historiarum*, τ.1, Λειψία 1868
- A. Failler (εκδ.), *Georges Pachymérès relations historiques* [CFHB 24] τ.1, Παρίσι 1984.
- D. Feissel, «Receuil des inscriptions chrétiennes de Macédoine du IIIe au VIe siècle», *Bulletin de Correspondance Hellénique* [suppl. 8], Παρίσι 1983.
- J.H. Forsyth, *The Byzantine-Arab Chronicle (938-1034) of Yahyā B. Sa'īd Al-Anṭākī*, Ann Arbor 1986
- P. Gautier, «Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos», *Revue des études byzantines* 42 (1984) 5-145
- T. Grdzelidze, *Georgian Monks on Mount Athos. Two Eleventh-Century Lives of the Hegoumenoi of Iviron*, London: Bennett & Bloom, 2009.
- F.W. Hasluck, *The First English Traveller's Account of Athos (1677)*, *ABSA* 17 (1910-11), 103-131.

- B. W. Häuptli (εκδ.), *Jacobus de Voragine: Legenda aurea. Goldene Legende - Jacopo da Varazze: Legendae sanctorum. Legenden der Heiligen. Edition, Übersetzung und Kommentar*, [Fontes Christiani 1], Freiburg - Basel - Βιέννη 2014.
- G. Heil (εκδ.), *Εἰς τὸν βίον τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ*, στο: *Gregorii Nysseni Sermones pars II*, [Gregorii Nysseni Opera 10/1], Leiden 1990
- M. Heinemann – G. Loeschcke (εκδ.), *Gelasius - Kirchengeschichte*, Λειψία 1918
- R. Henry (εκδ.), *Photius, Bibliothèque*, τ. 1-8, Παρίσι 1959-1977.
- K. Holl, *Epiphanius. Ancoratus und Panarion*, Λειψία, τ. 1, 1915.
- C. Hude (εκδ.), *Herodoti Historiae*, τ.1, Οξφόρδη 1927 (ανατ.1990)
- C. Hude (εκδ.), *Herodoti Historiae*, τ.2, Οξφόρδη 1913 (ανατ. 1991)
- S. Impellizzeri – U. Criscuolo – S. Ronchey (εκδ.), *Imperatori Di Bisanzio*, τ.1, Μιλάνο 1984.
- M. Jugie, L. Petit, and X.A. Siderides (eds), *Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios*, vol. 7, Παρίσι 1936.
- A. Kaldellis, “Christodoros on the Statues of the Zeuxippos Baths: A New Reading of the Ekphrasis”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 47 (2007), 361–383.
- B. de Khitrowo (επιμ. - μτφ.), *Itinéraires Russes en Orient*, Γενεύη 1889.
- J. Koder, «Patres athonenses a latinophilis occisi sub Michaelae VIII», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 18 (1969), 79-88.
- P.B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, τ. 2 [Patristische Texte und Studien 12], Berlin: De Gruyter, 1973.
- V. Kravari (εκδ.), *Actes du Pantocrator*, [Archives de l’Athos XVII], Παρίσι 1991.
- K. Lake, *The Early Days of Monasticism on Mount Athos*, Oxford 1909.
- J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou – H. Métrévéli – V. Kravari (εκδ.), *Actes d’Iviron I*, [Archives de l’Athos XIV], Παρίσι 1985.

J. Lefort – N. Oikonomidès – D. Papachryssanthou – H. Métrévéli – V. Kravari (εκδ.), *Actes d'Iviron II*, [Archives de l'Athos XVI], Παρίσι 1990.

J. Lefort – N. Oikonomidès – D. Papachryssanthou – H. Métrévéli – V. Kravari (εκδ.), *Actes d'Iviron III*, [Archives de l'Athos XVIII], Παρίσι 1994.

J. Lefort – N. Oikonomidès – D. Papachryssanthou – H. Métrévéli – V. Kravari (εκδ.), *Actes d'Iviron IV*, [Archives de l'Athos XIX], Παρίσι 1995.

J. Lefort – V. Kravari – C. Giros – K. Smyrlis (εκδ.), *Actes de Vatopédi II*, [Archives de l'Athos XXII], Παρίσι 2006.

J. Lefort (εκδ.), *Actes d'Esphigménou*, [Archives de l'Athos VI], Παρίσι 1973.

P. Lemerle – A. Guillou – N. Svoronos – D. Papachryssanthou (εκδ.), *Actes de Lavra II. De 1204 à 1328*, [Archives de l'Athos VIII], Παρίσι 1977.

P. Lemerle – A. Guillou – N. Svoronos – D. Papachryssanthou (εκδ.), *Actes de Lavra III. De 1329 à 1350*, [Archives de l'Athos X], Παρίσι 1979.

P. Lemerle – A. Guillou – N. Svoronos – D. Papachryssanthou (εκδ.), *Actes de Lavra IV, Études historiques, Actes serbes*, [Archives de l'Athos XI], Παρίσι 1970.

P. Lemerle – A. Guillou – N. Svoronos (εκδ.), *Actes de Lavra I. Des origines à 1204*, [Archives de l'Athos V], Παρίσι 1970.

P. Lemerle – G. Dagron – S. Cirkovic (εκδ.), *Actes de Saint-Pantéléèmon*, [Archives de l'Athos XII], Παρίσι 1982.

P. Lemerle (εκδ.), *Actes de Kutlumus*, [Archives de l'Athos II], Παρίσι 1988.

A. Lesmüller-Werner και I. Thurn (εκδ.), *Iosephi Genesisii Regum Libri Quattuor*, [CFHB 14] Βερολίνο – Νέα Υόρκη 1978.

G. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Ουάσιγκτον 1984.

- P. Maraval, *Aetheria, Journal De Voyage: (itinéraire)*, Παρίσι 2002.
- P. Maraval – P. Périchon, *Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique*, τ.1, Παρίσι 2004
- H. Melovski, “Opis na zhivotot na golemiot majstor na muzitskata umetnost gospodin jovan koukouzel – Διήγησις εἰς τὸν βίον τοῦ μεγάλου μαΐστορος τῆς μουσικῆς τέχνης κυροῦ Ἰωάννου τοῦ Κουκουζέλη», *Pelagonitisa* 5/6 (1998), 66-73.
- R. Metreveli (επιμ.), *Kartlis Tskhovreba, A History of Georgia*, Tbilisi: Artanuji, 2014.
- P. Meyer (εκδ.), *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Λειψία 1894 (φωτ. ανατ. 2005).
- J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus...Series Graeca*, τ.1-161, Παρίσι 1857-1866.
- J.-P. Migne – D. Vallarsi, (εκδ.), *Tyrannii Rufini Aquileiensis Presbyteri Opera Omnia*, Turnhout 1967
- G. Millet - J. Pargoire - L. Petit, *Recueil des inscriptions chrétiennes de l' Athos*, Παρίσι 1904 [φωτ. ανατ. Θεσσαλονίκη 2004].
- T. Mommsen – E. Meyer (εκδ.), *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, Βερολίνο 1905.
- B. Montfaucon, *Palaeografia Graeca sive, De Ortu Et Progressu Literarum Graecarum et de Variis Omnium Saeculorum Scriptionis Graecas*, Παρίσι 1708.
- K. Mras, *Eusebius Werke, Band 8, Die Praeparatio evangelica* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 43.1 & 43.2], Βερολίνο, 1954-1956.
- B. Niese, *Flavii Iosephi opera*, τ.2, Βερολίνο 1885
- J. Noret, *Vitae Duae Antiquae Sancti Athanasii Athonitae*, Turnhout 1982.
- N. Oikonomidès (εκδ.), *Actes de Docheiariou*, [Archives de l' Athos XIII], Παρίσι 1984.
- N. Oikonomidès (εκδ.), *Actes de Dionysiou*, [Archives de l' Athos IV], Παρίσι 1968.

- N. Oikonomidès (εκδ.), *Actes de Kastamonitou*, [Archives de l' Athos IX], Παρίσι 1978.
- D. Papachryssanthou (εκδ.), *Actes du Prôtaton*, [Archives de l' Athos VII], Παρίσι 1975.
- D. Papachryssanthou (εκδ.), *Actes de Xénophon*, [Archives de l' Athos XV], Παρίσι 1986.
- J. Paramelle – G. Dagron, «Un texte patriographique : le "Récit merveilleux, très beau et profitable sur la colonne du Xérolophos" (Vindob. suppl. Gr. 172, fol. 43-63)», *Travaux et mémoires* 7 (1979) 491-523.
- L. Parmentier - F. Scheidweiler (εκδ.), *Theodoret, Kirchengeschichte*, Βερολίνο 1954.
- F. Paschoud (εκδ.), *Zosime. Histoire nouvelle*, τ.3, Παρίσι 1986.
- G. Parpulov, *The Slavonic Patria of Mount Athos (BHG 1054u + BHG 2333)*, Πλόβντιβ 2013.
- C. Pavlikianov, «The Miracles of the Archangels in the Athonite Monastery of Docheiariou – A Diplomatic Edition of the Greek and Slavic Text», *Palaeobulgarica* 25/3 (2001) 86-104.
- C. Pavlikianov, *The Mediaeval Greek and Bulgarian Documents of the Athonite Monastery of Zographou (980-1600): Critical Edition and Commentary of the Texts*, Σόφια 2014.
- L. Petit (εκδ.), «Vie et office de St. Euthyme le Jeune», *Revue de l' Orient Chrétien* 8 (1903) 155-205 και 503-536.
- T. Preger (εκδ.), *Scriptores originum constantinopolitarum*, τ.Ι-ΙΙ, Λειψία 1901-1907.
- J.-M. Prieur (εκδ.), *Acta Andreae* [Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 6], Turnhout 1989.
- G. Prinzing (εκδ.), *Demetrios Chomatenos - Πονήματα διάφορα* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae 38], Βερολίνο 2002.
- E. Renauld (εκδ.), *Michel Psellos. Chronographie ou Histoire d'un Siècle de Byzance (976-1077)*, τ.1, Παρίσι 1967
- S. Qauxchishvili (εκδ.), *Kartlis Tskhovreba*, τ.1, Τιφλίδα 1955.

S. Rapp (εισαγωγή) – R.W. Thomson (μετάφραση), *K'art'lis C'xovreba: The Georgian Royal Annals and their Medieval Armenian Adaptation*, Delmar 1998.

J.O. Rosenqvist, *The hagiographic Dossier of St. Eugenios of Trepizond in Codex Athous Dionysiou 154* [Acta Universitatis Uppsaliensis. Studia Byzantina Uppsaliensia 5], Ούψαλα 1996].

D.A. Russell και N.G. Wilson, *Menander Rhetor*, Οξφόρδη 1981.

T. Schermann, *Prophetarum vitae fabulosae*, Λειψία 1907.

X.A. Siderides, *Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios*, vol. 7, Παρίσι 1936.

N. Sinitsyna, «Poslaniye Maksima Greka Vasiliyu III ob ustroystve Afonskikh monasteryey (1518–1519)», *Vizantiyskiy Vremennik* 26 (1965) 110-136.

N. Sinicyna, *Prepodobnii Maksim Grek*, τ. 1-2, Μόσχα 2008.

A. Soloviev - V. Moshin, *Grcke povelje Srpskih vladara - Diplomata graeca regnum et imperatorum Serviae*, Βελιγράδι 1936.

D.S. Sullivan, *The Life of Saint Nikon*, Brookline 1987.

A.M. Talbot – R. Greenfield (εκδ.-μτφ.), *Holy Men of Mount Athos*, Cambridge, MA – Λονδίνο 2016.

E. Tchkoïdze, *Ένας Γεωργιανός προσκυνητής στον βυζαντινό κόσμο του 9ου αιώνα: ο Άγιος Ιλαρίων ο Γεωργιανός*, Αθήνα 2011.

J. Thomas – A. Constantinides-Hero (επιμ.), *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, Ουάσιγκτον 2000.

M. Treu, «Excerpta Anonymi Byzantini ex codice Parisino Suppl. gr. 607», *Programm des städtischen Gymnasiums zu Ohlau*, 2, 1880.



M. Tsibrasnk-Kostova – I. Biliarsky, «Patria Athonensia and Otchystviye Svyataya Gory: A 16th-Century Slavonic Source About the Zographou Monastery», *Scripta & e-Scripta* 12 (2013) 41-56.

H. Usener, *Der Heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos*, Leipzig 1890.

J. Verpeaux (εκδ.), *Pseudo-Kodinos. Traité des offices. Introduction, texte et traduction*, Παρίσι 1966.

P. van den Ven, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le jeune (521-592)* [Subsidia hagiographica 32], Βρυξέλλες, 1962.

E. Von Dobschütz, "Maria Romaia. Zwei unbekante Texte", *Byzantinische Zeitschrift* 12 (1903), 173-214.

M. Wardrop, *Life of St. Nino*, Οξφόρδη 1903, [φωτ. ανατ. *Analecta Gorgiana* 3, Οξφόρδη 2006].

P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, τ.2, Βερολίνο 1897 (ανατ. Βερολίνο 1962).

L.G. Westerink, *Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora*, τ. 2, Λειψία 1972.

G. Wirth - J. Hauray, *Procopii Caesariensis opera omnia*, Λειψία τ.1, 1962 και τ.2, 1963.

M. Zivojinović – C. Giros – V. Kravari (εκδ.), *Actes de Chilandar I – Des origines à 1319*, [Archives de l'Áthos XX], Παρίσι 1995.

#### **ΚΑΤΑΛΟΓΟΙ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΩΝ ΚΩΔΙΚΩΝ**

Γεράσιμος Μικραγιαννανίτης, «Κατάλογος χειρογράφων κωδίκων της βιβλιοθήκης του Κυριακού τής κατά το Αγώνυμον Όρος του Άθω ιεράς και μεγαλωνύμου Σκήτης της Αγίας Θεομήτορος Άννης», *ΕΕΒΣ* 29 (1959) 87-192.

Ευδόκιμος Ξηροποταμινός, *Κατάλογος αναλυτικός των χειρογράφων κωδίκων της εν Αγίω Όρει του Άθω Ιεράς και σεβασμίας βασιλικής, Πατριαρχικής και Σταυροπηγιακής Μονής του Ξηροποτάμου*, Θεσσαλονίκη, 1932.

Σ. Ευστρατιάδης - Άρκάδιος Βατοπεδινός, *Κατάλογος τῶν ἐν τῇ ἱερᾷ μονῇ Βατοπεδίου ἀποκειμένων κωδίκων*, Παρίσι 1924.

Σ. Λάμπρος, *Κατάλογος των εν ταις βιβλιοθήκαις του Αγίου Όρους ελληνικών κωδίκων, Α-Β*, Καίμπριτζ 1895-1900.

Σ. Λάμπρος, «Κατάλογος των κωδίκων των εν Αθήναις βιβλιοθηκών. Β' Κώδικες της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας», *Νέος Ελληνομνήμων* 6 (1909) 230-240, 340-349, 474-482, 7 (1910) 75-85, 321-337, 469-483, 8 (1911) 80-90, 229-232, 353-358, 489-494, 9 (1912) 290-298, 453-465, 10 (1913) 181-191, 329-342, 470-481.

Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ιεροσολυμιτική βιβλιοθήκη: ήτοι κατάλογος των εν ταις βιβλιοθήκαις του αγιωτάτου αποστολικού τε και Καθολικού ορθοδόξου πατριαρχικού θρόνου των Ιεροσολύμων και πάσης Παλαιστίνης αποκειμένων ελληνικών κωδίκων*, τ.3, Ιεροσόλυμα 1897 (φωτ. Ανατ. Βρυξέλλες 1963).

Ι. Σακκελίων, *Κατάλογος των χειρογράφων της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος*, Αθήνα 1892.

Σπυρίδων Λαυριώτης και Σ. Ευστρατιάδης, *Κατάλογος των κωδίκων της Μεγίστης Λαύρας*, Παρίσι 1925.

Π. Σωτηρούδης, *Ιερά Μονή Ιβήρων – Κατάλογος ελληνικών χειρογράφων*, τ.11 (1387-1568), Άγιον Όρος 2007.

R.P. Blake, "Catalogue des manuscrits Georgiens de la Bibliotheque de la laure d' Iviron au Mont Athos", *Revue de l'Orient Chretien* 28 (1931-32) 289-361 και 29 (1933-34) 114-159.

H. Coxe, *Catalogus Codicum MSS Collegii Lincolniensis*, [Catalogus Codicum Mss qui in Collegiis Aulisque Oxoniensibus Hodie Adservantur], Οξφόρδη 1852.

H. Delehaye, «Catalogus Codicum Hagiographicorum Graecorum Bibliothecae D. Marci Venetiarum», *Analecta Bollandiana* 24 (1905) 169-256.

I. Mircea, *Repertoire des manuscrits slaves en Roumanie - Auteurs Byzantins et Slaves*, Σόφια 2005.

P. Panaitescu, *Catalogul manuscriselor slavo-române si slave din Biblioteca Acadimiei Române*, Βουκουρέστι 2003.

C. Pavlikianov, «A Short Catalogue of the Slavic mss in the Docheiariou monastery», *Σύμμεικτα* 14 (2001) 301-321.

#### **INSTRUMENTA STUDIORUM**

F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Βρυξέλλες 1957.

A. Kazhdan (εκδ.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, τ. 1-3, Οξφόρδη 1991.

H. Liddell – E. Barber – R. Scott – H. Jones – R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon*, Οξφόρδη 1940<sup>1</sup>, 2007<sup>9</sup>.

#### **ΜΕΛΕΤΕΣ**

Χ. Αγγελίδη, «De Aelia Pulcheria Augusta eiusque fortuna», *Δίπτυχα* 5 (1991) 251-269.

Χ. Αγγελίδη - Τ. Παπαμαστοράκης, Η μονή των Οδηγών και η λατρεία της Θεοτόκου Οδηγήτριας στο: Μ. Βασιλάκη (επιμ.), *Μήτηρ Θεού: Απεικονίσεις της Παναγίας στη βυζαντινή τέχνη*, Αθήνα-Μιλάνο 2000, 373-385.

Αλέξανδρος Λαυριώτης, *Ιερά Μονή Μεγίστης Λαύρας. Οικονόμισσα. Η Κυρία Κουκουζέλισσα*, Αθήνα 1956.

Α. Αναστασίου, Ὁ θρυλούμενος διωγμὸς τῶν ἀγιορειτῶν ὑπὸ τοῦ Μιχαήλ Η΄ καὶ τοῦ Ἰωάννου Βέκκου στὸ: Π. Χρήστου (επιμ.), Ἀθωνικὴ Πολιτεία ἐπὶ τῇ χιλιετηρίδι τοῦ Ἁγίου Ὁρους, Θεσσαλονίκη 1963.

Ι. Αναστασίου, *Βίος Κωνσταντίνου-Κυρίλλου - Βίος Μεθοδίου (μετάφρασις) - Βίος Κλημέντος Αχρίδος*, Θεσσαλονίκη 1968.

Ανωνύμου, *Εὐεργεσίαι τῶν Ρωμούνων πρὸς τὰς Μονὰς τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἄθω καὶ πρὸς ἅπασαν τὴν Ἀνατολήν. Μετάφρασις ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ῥωμανικῆς Ἐφημερίδος "Ὁ Ορθόδοξος"*, Βουκουρέστι 1881.

Π. Αραβαντινός, *Βιογραφικὴ συλλογὴ λογίων τῆς Τουρκοκρατίας*, Ἰωάννινα 1960, 83-86.

Γ. Βελουδῆς, *Γραμματολογία – Θεωρία Λογοτεχνίας*, Αθήνα 1994.

Κ. Βλάχος, *Ἡ χερσόνησος τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἄθω καὶ αἱ ἐν αὐτῇ Μοναὶ καὶ οἱ μοναχοὶ πάλαι τε καὶ νυν* : Μελέτη ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ , Βόλος 1903.

Π. Βοκοτόπουλος, *Ἡ εἰκόνα τῆς Παναγίας Πορταΐτισσας τῆς Ἱεράς Μονῆς τῶν Ἰβήρων*, στο *Ἅγιον Ὄρος. Φύση - Ἱστορία – Τέχνη τ.Β΄*, Θεσσαλονίκη 2001, 81-88.

Γ. Βούρος, «*Το ναῦδριο τοῦ καθίσματος τῆς Παναγίας Πορταΐτισσας Ἱεράς Μονῆς Ἰβήρων*», στο: *Δώρον - Τιμητικὸς τόμος στὸν καθηγητὴ Νίκο Νικονάνο*, Θεσσαλονίκη 2006, 259-268.

Θ. Γιάγκου καὶ Ν. Παπατριανταφύλλου-Θεοδωρίδου, Πανηγυρικὴ Α΄, στο: Ν. Ζαχαρόπουλος, Δ. Τσάμης, Κ. Οικονόμου καὶ Ι. Καραβιδόπουλος, *Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα*, τ. 3, Πάφος, 1999, 111-542.

Π. Γουναρίδης, «*Ὁ Ἅγιος Παῦλος καὶ ἡ μονὴ Ξηροποτάμου*», *Σύμμεικτα* 8 (1989) 135-142.

*Δαμασκηνοῦ Ὑποδιακόνου καὶ Στουδίτου τοῦ Θεσσαλονικέως Θησαυρὸς*, Βενετία: Νικόλαος Γλυκὺς 1751.

Ε. Δεληδήμος, *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου*, Θεσσαλονίκη: Βασ. Ρηγοπούλου, 1983.

Ευδόκιμος μον. Ξηροποταμηνός, *Ἡ ἐν Ἀγίῳ Ὄρει Ἄθω ἱερὰ μονή τοῦ Ξηροποτάμου* - 424-1925, Θεσσαλονίκη 1926.

Δ. Ζακυθηνός, *Βυζαντινή Ιστορία*, Αθήνα-Γιάννενα 1989

Ἰουστίνος Σιμωνοπετρίτης, «Ἄξιον Ἐστίν» - *Ἡ θαυματουργή εικόνα του Πρωτάτου, Ἅγιον Ὄρος* 1982.

Σ. Καδάς, *Τα σημειώματα των χειρογράφων της ἱερᾶς Μεγίστης Μονῆς Βατοπαιδίου*, Ἅγιον Ὄρος 2000.

Σ. Καδάς, *Τα σημειώματα των χειρογράφων της μονῆς Διονυσίου Ἀγίου Ὄρους*, Ἅγιον Ὄρος 1996, 33-34

Ε. Κακουλίδη, Ο Ἰωάννης Μορεζήνος και το ἔργο του, *Κρητικά Χρονικά* 22 (1970), 7-78 και 389-506 (παράρτημα).

Γ. Καρδαράς, *Το Βυζάντιο και οἱ Ἄβαροι (ΣΤ΄-Θ΄αι.)*, Αθήνα 2010.

Α. Καρκαγιάννης, «Πώς ορθογραφείται το Βατοπέδι;», *εφημ. Καθημερινή*, φ. 25 Σεπ 2008.

Σ. Κάρποβ, *Ιστορία της Αυτοκρατορίας της Τραπεζούντας*, (μτφ. Ε. Κριτσέφσκαγια – Α. Ευσταθίου), Αθήνα 2017.

Α. Καρπόζηλος, *Βυζαντινοί Ιστορικοί και Χρονογράφοι*, τ. 2, Αθήνα: Κανάκης, 2002.

Ν. Κατραμής, *Φιλολογικά Ἀνάλεκτα Ζακύνθου*, Ζάκυνθος 1880 [φωτ. ἀνατ. Ζάκυνθος 1997].

Κ. Κοικυλίδης – Ι. Φωκυλίδης (επιμ.), *Αρχαία λατινικά, ελληνικά, ρωσικά και γαλλικά τινὰ οδοιπορικά ἢ προσκυνητάρια της Ἀγίας Γης*, Ἱεροσόλυμα 1912.

Η. Κολοβός, «Νέα στοιχεία για την ιστορία του Καθολικού της μονῆς Ξηροποτάμου», *Κληρονομία* 29 (1997) 121-153.

Ε. Κουρίλας, «Ἡ επίσημος λιτανεία της Παναγίας «Ἄξιον ἔστιν» ἐν Καρεαίς κατὰ τὴ δευτέραν ἡμέραν τοῦ Πάσχα», *Αγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη* 18 (1953) 64-72.

Χ. Κτενάς, *Άπαντα τα Αγία Όρει ιερά ιδρύματα και αι προς το δούλον Έθνος υπηρεσίαι αυτών*, Αθήνα 1935

Α. Λάνδος, *Άμαρτωλών σωτηρία*, Αθήνα 1969

Ν. Λιβανός, Το μετόχι της μονής Ιβήρων στη Γεωργία, στο: *Η εξακτίνωση του Αγίου Όρους στον ορθόδοξο κόσμο: Τα μετόχια. Πρακτικά Θ' Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου*, Θεσσαλονίκη 2014, 299-309.

Κ. Λοβέρδου-Τσιγαρίδα, Βυζαντινή μικροτεχνία, στό: *Ίερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου – Παράδοση, Ιστορία, Τέχνη*, τ.2, "Άγιον"Όρος 1996.

Σ. Μαμαλούκος, *Το Καθολικό της Μονής Βατοπαιδίου – Ιστορία και Αρχιτεκτονική*, [διδακτορική διατριβή], Αθήνα 2001.

Γ. Μαντζαρίδης και Ε. Τσιγαρίδας, *Οι Θαυματουργές Εικόνες στο Περιβόλι της Παναγίας, Άγιον Όρος* 2013.

Φ. Μαρινέσκου, Τα μετόχια στη Ρουμανία, στο: *Ίερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου – Παράδοση, Ιστορία, Τέχνη*, Άγιον Όρος 1996.

Δ. Μούσουρα, *Αι Μοναί Στροφάδων και Αγίου Γεωργίου των Κρημνών Ζακύνθου*, Αθήνα 2003.

Ι. Μπάκας, «Ο ιεροδιάκονος Ιγνάτιος Κεμίζος ή Επιδαύριος – Ένας κληρικός λόγιος στις Σέρρες και τη Νιγρίτα του 18ου αιώνα», *Σίρις* 6 (1997-2002) 179-186.

Ρ. Μπενβενίστε, "Μνήμη και Ιστοριογραφία", στο: Ρ. Μπενβενίστε – Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Διαδρομές και τόποι της μνήμης – Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, Αθήνα 1999, 11-26.

Ν. Μπονόβας, «Το ιστορικό ανοικοδόμησης και τοιχογράφησης του Καθολικού της μονής Ξηροποτάμου Αγίου Όρους και η συμβολή των Σερραίων στην ολοκλήρωσή του τον 18ο αιώνα». *Σερραϊκά Σύμμεικτα* 1 (2010) 41-82.

Ν. Μυλωνάς, «Η κατά παράδοσιν επίσκεψις της Υπεραγίας Θεοτόκου εν Λάρνακι», *Κυπριακά Χρονικά* 1 (1923) 29-32.

- Z. Μυλωνά, *Μουσείο Εκκλησιαστικής Τέχνης Ιεράς Μονής Στροφάδων και Αγίου Διονυσίου*, Αθήνα 2011.
- Χ. Νοταράς, *Αντίρρησις εἰς τὰ ὅσα κακῶς, ψευδῶς καὶ ἀναρμόστως λέγονται εἰς τὸ προσκυνητᾶριον τοῦ Ἁγίου Ὁρους Σινᾶ, ἐπανορθοῦντος Ἀλεξάνδρου Καγκελλαρίου*, Βενετία 1732.
- N. Οικονομίδης, *Βυζαντινὸ Βατοπαίδι: Μία μονὴ τῆς υψηλῆς αριστοκρατίας*, στο: *Ιερά Μεγίστη Μονὴ Βατοπαιδίου – Παράδοση, Ἱστορία, Τέχνη*, Ἅγιον Ὄρος 1996.
- N. Οικονομίδης, *Μονὴ Βατοπεδίου. Τα προνόμια του ΙΑ΄ αἰῶνα*, στο: Π. Γουναρίδης (επιμ.), *Ιερά Μονὴ Βατοπεδίου – Ἱστορία καὶ Τέχνη*, [Αθωνικά Σύμμεικτα 7], Αθήνα 1999.
- Θ. Παζαράς, «Ἰστορία τῆς θαυματουργικῆς ἔλευσης τῆς εἰκόνας τῆς Παναγίας Πορταΐτισσας στη μονὴ Ἰβήρων», *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς καὶ Αρχαιολογικῆς Εταιρείας* 20 (1998) 385-398.
- Θ. Παζαράς, «Ὁ τάφος τῶν κτητόρων στο Καθολικὸ τῆς μονῆς Βατοπεδίου», *Βυζαντινά* 17 (1994), 407-440.
- Δ. Πάλλας, *Ἡ «Θάλασσα» τῶν ἐκκλησιῶν. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ χριστιανικοῦ βωμοῦ καὶ τὴν μορφολογίαν τῆς λειτουργίας*, Αθήνα 1952.
- Χ. Παπαδόπουλος, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων*, Ἀλεξάνδρεια 1910.
- Ι. Παπάγγελος, «Τὰ πῆλινα αἰσιότῃρα τῆς Μονῆς Βατοπεδίου», στο: Ν. Τουτός (επιμ.), *Τὸ Ἅγιον Ὄρος στὸν 15ο καὶ 16ο αἰῶνα. Πρακτικὰ συνεδρίου*, Θεσσαλονίκη 2012, 367-416.
- Ι. Παπάγγελος – Σ. Παλιομπέης, «Προχριστιανικὲς ἀρχαιοτήτες στὸν Ἄθω», *Αρχαιολογικὸ Ἔργο Μακεδονίας Θράκης* 16 (2002), 391-405.
- Χ. Παπαϊωάννου, «Ἡ περὶ τῆς ἐπισκέψεως τῆς Θεοτόκου διήγησις», *Ἐκκλησιαστικὸς Κήρυξ* 2 (1912) 430-432.
- Δ. Παπαχρυσάνθου, *Ὁ Αθωνικὸς Μοναχισμὸς*, Αθήνα 2004.

- Σ. Πασχαλίδης και Σ. Αντωνίου, «Διονύσιος ο Ρήτωρ ή Στουδίτης», στο: Σ. Πασχαλίδης (επιμ.), *Τῶν ἐν Ἄθῳ Ἁγίων ὁ Χορός - Ἁγιορετικὸν Πανάγιον*, Θεσσαλονίκη 2013, 271-273.
- Μ. Πολυβίου, *Το Καθολικό της μονής Ξηροποτάμου - Σχεδιασμός και κατασκευή στη ναοδομία του 18ου αιώνα*, Αθήνα 1999.
- Προσκυνητάριον Ἱεράς Μεγίστης Μονῆς Βατοπαιδίου*, Ἅγιον Ὄρος 1993.
- Ε. Ράγια, *Λάτρος – Ἐνα ἀγνωστο μοναστικὸ κέντρο στη δυτικὴ Μικρὰ Ασία*, Θεσσαλονίκη 2008.
- Γ. Ράλλης – Μ. Ποτλῆς, *Σύνταγμα θείων και ιερῶν Κανόνων*, τ.4, Αθήνα 1854.
- Σάββας ιερομόναχος Αγιορείτης, «Διήγησις του θαύματος όπου ἐγένεν εις την σκήτην των Καρεῶν», *Αγιορειτικὸν Ἡμερολόγιον* 4 (1930) 24-25.
- Α. Σαββίδης, «Ο εκχριστιανισμός των Ρώσων και το ρωσικὸ χρονικὸ του Νέστορος», *Ἰστωρ* 2 (1992), 83-94.
- Γ. Σμυρνάκης, *Το Ἅγιον Ὄρος*, Αθήνα 1903 (φωτ. ανατ. Ἅγιον Ὄρος 1988).
- Χ. Σούλης, *Ἱστορικὰ Μελετήματα*, Αθήνα 1980.
- Κ. Σπυριδάκης, «Ἡ Παναγία εις Κύπρον», *Κυπριακαὶ Σπουδαί* 8 (1944) 135-137
- Δ. Στρατής, *Ελληνικὰ ἐγγραφα του Ειρηνουπόλεως και Βατοπαιδίου Γρηγορίου (1761-1846)*, Ἅγιον Ὄρος 2003.
- Ι. Συκουτρῆς, «Ἡ Παναγία εν Κύπρω», *Κυπριακά Χρονικά* 1 (1923) 121-126.
- Σωφρόνιος Μιχαηλίδης, *Ἱστορία της κατὰ Κίτιον Εκκλησίας*, Λάρνακα 1992.
- Α.Α. Ταχιάος, *Ανέκδοτα ελληνικά και ρωσικά ἐγγραφα περι του γεωργιανικοῦ ζητήματος*, Θεσσαλονίκη 1972.
- Α.Α. Ταχιάος, *Βυζάντιο – Σλάβοι – Ἅγιον Ὄρος. Αναδρομὴ σε αμοιβαίες σχέσεις και επιδράσεις*, Θεσσαλονίκη 2006.



A.A. Ταχιάος, *Ο Αθωνίτης μοναχός Μάξιμος ο Γραικός. Ο τελευταίος των Βυζαντινών στη Ρωσία*, Θεσσαλονίκη 2008.

A.A. Ταχιάος, *Το γεωργιανικόν ζήτημα (1868-1918) – Συμβολή εις την ιστορίαν της ρωσικής πολιτικής εν Αγίω Όρει*, Θεσσαλονίκη 1962.

E. Ν. Τσιγαρίδας – Κ. Λοβέρδου-Τσιγαρίδα, *Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου – Βυζαντινές Εικόνες και Επενδύσεις*, Άγιον Όρος 2006.

E. Τσιγαρίδας και A. Τριφοнова, «Οι θαυματουργικές εικόνες της μονής Ζωγράφου», *Μακεδονικά* 35 (2005-2006) 119-122.

Φ. Χατζηαντωνίου, «Ιωσήφ Γεωργειρήνη περιγραφή του όρους Άθω», *Αθωνικά Τετράδια* 1 (2014) 131-164.

Χ. Χοτζάκογλου, «Ο Άγιος Λάζαρος, οι μαρτυρίες για τον βίο του και η σχέση του με το Κίτιον – Ξαναδιαβάζοντας τις πηγές», *Κυπριακά Σπουδαί* 66 (2002) 33-42.

A. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, τ.2/2 (867-1081), Αθήνα 1988

Κ. Χρυσοχοΐδης, Άθως και Ρωσία (15ος-18ος αιώνας). Ιδεολογήματα και πραγματικότητες (Μια προσέγγιση), στο: *Ρωσία και Μεσόγειος, Πρακτικά Α΄ διεθνούς συνεδρίου (Αθήνα 2005)*, Αθήνα 2011, 267-282.

Κ. Χρυσοχοΐδης, Από την Οθωμανική κατάκτηση ως τον 20ό αιώνα, στο: *Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου – Παράδοση, Ιστορία, Τέχνη*, Άγιον Όρος 1996.

Κ. Χρυσοχοΐδης, *Ο Παχώμιος Ρουσάνος στον Άθω*, στο: *Παχώμιος Ρουσάνος, 450 χρόνια από την κοίμησή του (†1553) - Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συμποσίου*, Ζάκυνθος 2005, 203-228.

Κ. Χρυσοχοΐδης, Παραδόσεις και πραγματικότητες στο Άγιον Όρος στα τέλη του ΙΕ΄ και στις αρχές του ΙΣΤ΄ αιώνα, στο: *Ο Άθως στους 14ο - 16ο αιώνες*, Αθήνα 1997.

Κ. Χρυσοχοΐδης, «Συμπληρώσεις στον κατάλογο των πρώτων του Αγίου Όρους», *Βυζαντινά Σύμμεικτα* 8 (1989) 435-471.

Κ. Χρυσοχοϊδης, Το Άξιον Εστιν – Ιστορία-Λατρεία, στο: Κ. Χρυσοχοϊδης – Ι. Ταβλάκης – Γ. Οικονομάκη-Παπαδοπούλου (επιμ.), *Το Άξιον Εστίν. Παναγία η Καρυώτισσα. Η εφέστια εικόνα του Πρωτάτου. Ιστορία – Λατρεία – Τέχνη*, Άγιον Όρος 1999, 7-17.

Κ. Χρυσοχοϊδης, Το βιβλιογραφικό εργαστήριο της μονής Ιβήρων στις πρώτες δεκαετίες του 16ου αιώνα, στο: Σ. Πατούρα (επιμ.), *Η ελληνική γραφή κατά τους 15ο και 16ο αιώνες*, Αθήνα 2000, 523-568.

N. Adontz, "Tornik le moine", *Byzantion* 13 (1983), 143-164.

A. Alexakis (έκδ.) και A.-M. Talbot (μτφ), Life of Efthymios the Younger, στο: A.M. Talbot – R. Greenfield (εκδ.-μτφ.), *Holy Men of Mount Athos*, Cambridge, MA – Λονδίνο 2016., 1-39.

Z. Alexidze, Four Recensions of the "Conversion of Georgia" (Comparative Study), στο: W. Seibt (επιμ.), *Die Christianisierung Des Kaukasus: Referate Des Internationalen Symposions (Wien, 9-12 Dezember 1999)*, Βιέννη 2002, 9-16.

E. Alliatta, The Legends of the Madaba Map, στο: M. Piccirillo – E. Alliata (επιμ.), *στο: The Madaba Map Centenary 1897–1997: Travelling through the Byzantine Umayyad Period - Proceedings of the International Conference Held in Amman, 7–9 April, 1997*, Ιερουσαλήμ 1999, 47-102.

E. Amand de Mendieta, *L' Art Au Mont Athos*, Θεσσαλονίκη 1977.

B. Anderson, «Classified knowledge: the epistemology of statuary in the Parastaseis Syntomoi Chronikai», *Byzantine and Modern Greek Studies* 35 (2011) 1-19.

C. Angelidi, The Veneration of the Virgin Hodegetria and the Hodegon Monastery, στο: Μ. Βασιλάκη (επιμ.), *Μήτηρ Θεού*, Αθήνα 2000, 373-387.

C. Angelidi – T. Papamastorakis, Picturing the spiritual protector: from Blachernitissa to Hodegetria, στο: Μ. Vassilaki (επιμ.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2005, 209-223.

- J. Assmann, *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*, (μτφ R. Livingstone), Stanford 2006.
- M. Avi-Yonah, «The Haditha Mosaic Pavement», *Israel Exploration Journal* 22/2-3 (1972) 118-122.
- M. Bacci, The legacy of the Hodegetria: Holy icons and legends between East and West, στο: M. Vassilaki (επιμ.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2005
- C. Bakirtzis, Byzantine monasteries in Eastern Macedonia and Thrace (Synaxis, Mt Papikion, St. John Prodromos monastery), στο: A. Bryer - M. Cunningham (επιμ.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism - Papers from the Twenty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1994*, Aldershot 1996.
- F. Bartlett, *Remembering: A study in experimental and social psychology*, Καίμπριτζ 1932.
- P. Baumgarte, *De Christodoro Poeta Thebano*, Βόννης 1881.
- J. Bédier, *Les fabliaux*, Παρίσι 1893.
- H. Belting, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*, (μετ. E. Jephcott), Σικάγο-Λονδίνο 1994.
- A. Berger (μτφ.), *Accounts of Medieval Constantinople – The Patria*, Cambridge, MA – Λονδίνο 2013.
- A. Berger (εκδ.), *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar*, Βερολίνο 2006.
- P. Bertrand de la Grassière, *Histoire des Chevaliers-Hospitaliers de Saint-Lazare*, Παρίσι 1932.
- P. Bertrand de la Grassière, *L'Ordre militaire et hospitalier de Saint-Lazare de Jérusalem. Son histoire - son action*, Παρίσι 1960.
- S. Binon, *Les Origines Légendaires et l'Histoire de Xéropotamou et de St Paul de l'Athos*, Λουβαίν 1942.

- R. Blake, "Some Byzantine Accounting Practices Illustrated from Georgian Sources", *Harvard Studies in Classical Philology* 51 (1940) 11-33.
- W. Boeder, «Die georgischen Mönche auf dem Berge Athos und die Geschichte der georgischen Schriftsprache», *Bedi Kartlisa* 41 (1983) 85-95.
- M. Bonnet (εκδ.), «Πράξεις καὶ περίοδοι τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἀνδρέου ἐγκωμίῳ συμπεπλεγμέναι», *AB* 13 (1894) 311-352.
- L. Brubaker – J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era, c.680-850*, Καίμπριτζ 2011
- D. Bulanin, *Perevody i poslaniya Maksima Greka - Neizdannyye teksty*, Λενινγκράντ 1987.
- P. Canart, *Lezioni di paleografia e codicologia greca*, Βατικανό 1980.
- P. Canivet – A. Leroy-Molinghen (εκδ.), *Théodoret de Cyr, Histoire des Moines de Syrie* [Sources Chretiennes 234-257], Παρίσι τ.1 1977, τ.2 1979.
- M. Chamberlain – P. Thompson (επιμ.), *Narrative and genre*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 2003.
- K. Chrysochoidis, Cenobio e deserto nella tradizione monastica Bizantina, στο: K. Agoras κ.ά. (επιμ.), *Comunione e Solitudine – Atti del XVIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa – Bose, 8-11 settembre 2010*, Bose 2011, 127-143.
- K. Chrysochoidis, Dall'ereemo al cenobio: Storia e tradizioni delle origini del monachesimo athonita στο: K. Chrysochoidis, A. Louf, Makarios di Simonos Petras, J. Noret (επιμ.), *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos*, Bose 2005, 27-45.
- K. Chrysochoidis, The Portaitissa icon at Iveron monastery and the cult of the Virgin on Mount Athos στο: M. Vassilaki (έκδ.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2004, 133-142.
- C. Clermont-Ganneau, "La Géographie médiéval de la Paléatine d'après des documents Arabes", *Recueil d'Archéologie Orientale* 2 (1898) 55-60.
- R. Coate, *Mont Athos. La Sainte Montagne*, Παρίσι 1949.

- C.M. Constantinides, Teachers and students of rhetoric in the late Byzantine period, στο: E. Jeffreys (επιμ.), *Rhetoric in Byzantium: Papers from the Thirty-Fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001*, Aldershot 2003, 39-53
- L. Cotovanu, Aux débuts de la dédicace des lieux de culte 'roumains' envers le Mont-Athos (seconde moitié du XVIe siècle): entreprise publique ou privée, στο: *Η εξακτίνωση του Αγίου Όρους στον Ορθόδοξο κόσμο: Τα Μετόχια, Πρακτικά Θ' Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου*, Θεσσαλονίκη 2014, 249-272.
- G. Coutant, *Les Commanderies, Graduelles, Masculines et Perpétuelles et La Commanderie Héritaire de la Motte des Courtils*, Παρίσι 1963.
- G. Coutant, *Les Chevaliers et Hospitaliers de Saint Lazare de Jérusalem de 1789 à 1930*, Παρίσι 1984.
- G. Coutant, (μετ. και επιμ.), *History of the Military and Hospitaller Order of Saint Lazarus of Jerusalem*, Παρίσι 1988.
- G. Dagron, "Les moines et la ville – Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451)", *Travaux et Mémoires* 4 (1970), 230-276.
- G. Dagron, *Constantinople Imaginaire, Études sur le recueil des 'Patria'*, Παρίσι 1984.
- G. Dagron, *Η Γέννηση μιας Πρωτεύουσας*, (μτφ. Μ. Λουκάκη), Αθήνα 2009.
- J. De Beaugourdon – J. Algrant y Cañete, *Armorial of the Military & Hospitaller Order of St Lazarus of Jerusalem*, Delft 1983.
- H. Delehaye, «Saints de Chypre», *Analecta Bollandiana* 26 (1907) 162-175.
- E. Denissoff, *Maxime le Grec et l' Occident - Contribution à l' histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*, Παρίσι 1943.
- A. Desreumaux, "La place des textes apocryphes dans la littérature syriaque", *Parole de l'Orient* 20 (1995) 61-72.

- L. Di Segni – Y. Zelinger, «A Fourth-Century Church near Lod (Diospolis)», *Liber Annuus* 56 (2006) 459-468.
- F. Dölger, *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges. 115 Urkunden und 50 Urkundensiegel aus 10 Jahrhunderten*, Μόναχο 1948.
- F. Dölger, «Johannes 'von Euböia'», *Analecta Bollandiana* 68 (1950) 5-26.
- F. Dvornik, *The idea of Apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Andrew*, Καίμπριτζ 1958.
- M. Ebanoidze – J. Wilkinson, *Timothy Gabashvili, Pilgrimage to Mount Athos, Constantinople, and Jerusalem, 1755-1759*, Τιφλίδα 2001.
- A. Eastmond, Gender and Orientalism in Georgia in the Age of Queen Tamar, στο: L. James (επιμ.), *Women, Men and Eunuchs – Gender in Byzantium*, Οξφόρδη 1997, 100-118.
- A. Eastmond, *Royal Imagery in Medieval Georgia*, Πενσυλβάνια 1998, 93-99.
- S. Efthymiadis, Le “premier classicisme byzantin”: mythes grecs et reminiscences païennes chez Photius, Léon VI le Sage et Aréthas de Césarée, στο: C. Gastgeber – C. Messis – D.I. Mureşan – F. Ronconi (επιμ.), *Pour l’amour de Byzance. Hommage à Paolo Odorico*, Φραγκφούρτη 2013, 99-114.
- A. Ehrhardt, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche* τ.3, Λειψία 1952.
- M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, (μτφ. R. Sheed), Νέα Υόρκη 1958.
- M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, μετ. W. Trask, Ορλάντο 1959.
- C. Enlart, *Les monuments des Croisés dans le Royaume de Jérusalem – Architecture religieuse et civile*, τ.2, Παρίσι 1928.
- W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Großen*, Μόναχο 1953.

- A. Erll – A. Nünning (επιμ.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Βερολίνο 2008.
- R. Eyerman, «The past in the present: Culture and the transmission of memory», *Acta Sociologica* 47/2 (2004) 159-169.
- E. Feigl, *Memento*. Der militärische und hospitalische Orden des heiligen Lazarus von Jerusalem, Βιέννη 1978.
- B. Fonkic, Ο ρόλος των ελληνικών μοναστηριών στην πολιτιστική ζωή της Ρωσίας τον 17ο αιώνα, στο: Κ. Νικολάου (επιμ.), *Τάσεις του Ορθόδοξου Μοναχισμού – 9ος-20ός αιώνες*, Αθήνα 1996, 109-114.
- G. Gagoshidze, Mtskheta – Georgian Jerusalem, Svitskhoveli, στο: A. Hoffmann και G. Wolf (επιμ.), *Jerusalem As Narrative Space: Erzählraum Jerusalem*, Leiden 2012.
- N. Gedi, Y. Elam, "Collective memory - What is it?", *History and Memory* 8/1 (1996) 30-44.
- J. Gippert, «M. Ninos Legenda: Gansxvavebul qarota kvali», *Enatmecnierebis Sak'itxebi* 1-2 (2006) 104-122.
- J. Gippert, St. Nino's Legend: Vestiges of its various sources, στο: *Perspective, XXI / VI: Indo-Iranica et Caucasica. Studies Volume in Honour of Prof. M. Andronikashvili*, Τιφλίδα 2004, 106-113.
- A. Grabar, Une source d'inspiration de l'iconographie byzantine tardive: les ceremonies du culte de la Vierge, *Cahiers Archéologiques* 25 (1976) 143-162.
- A. Grabar, *Les revêtements en or et en argent des icônes byzantines du moyen âge*, Βενετία 1975.
- A. Grabar, «L'Hodigitria et l'Eleousa», *Zbornik za Likovne Umetnosti* 10 (1974) 3-14.
- G. Grasshoff – A. Stückelberger, *Klaudios Ptolemaios Handbuch der Geographie*, τ.1, Basel 2006.

- H. Grégoire, Le monastère d'Iviron et le rôle des Géorgiens du Mont Athos, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 32 (1963), 420-426.
- H. Grégoire – M.A. Kugener, *Marc le diacre - Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Παρίσι 1930.
- V. Grumel, «Légende et Histoire à l' Athos. Un cas typique: Les monastères de Xéropotamou et de Saint Paul», *Études Byzantines* 2 (1944) 248-254.
- M. Halbwachs *Les cadres sociaux de la mémoire*, Παρίσι 1925.
- M. Halbwachs, *La Topographie légendaire des Évangiles en terre sainte; étude de mémoire collective*, Παρίσι 1941.
- M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Παρίσι 1959.
- F. Halkin, La Passion de Sainte Parascève par Jean d'Eubée, στο: P. Wirth (επιμ.), *Polychronion - Festschrift Franz Dölger zum 75 Geburtstag*, Χαϊδελεβέργη 1966, 226-237.
- F. Halkin, *Hagiographica inedita decem* [Corpus Christianorum, Series Graeca 21], Turnhout 1989.
- P. Hatlie, *The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350-850*, Καίμπριτζ 2007.
- G. Hewitt, *The Abkhazians: a handbook*, Νέα Υόρκη 1998.
- A. Hilhorst – P.J. Lalleman, The Acts of Andrew and Matthias: Is it Part of the Original Acts of Andrew?, στο: J.D. Bremmer (επιμ.), *The Apocryphal Acts of Andrew*, Leuven 2000, 1-14.
- E. Hobsbawm, *The invention of tradition*, Καίμπριτζ 1983.
- C. Holmes, *Basil II and the Governance of Empire (976-1025)*, Οξφόρδη 2005
- C.B. Horn, «St. Nino and the Christianization of Pagan Georgia», *Medieval Encounters*, 4/3 (1998) 242-264.
- T.A. Isachenko, «Ray Myslennyi" Stefana Svyatogortsa v izdaniyakh i rukopisyakh RGB», *Polzunovskiy Almanakh* 4/1/1 (2017) 198-205.



- A. Ivanov, *Literaturnoe nasledie Maksima Greka. Harakteristika, atribucii, bibliografija*, Λενινγκράντ 1969.
- P. Jackson, *The Mongols and Europe*, στο: D. Abulafia (επιμ.), *The Cambridge Medieval History*, τ.5 (c.1198-c.1300), Καίμπριτζ 2008, 703-719.
- L. James, *Dry bones and painted pictures: Relics as icons in Byzantium* στο: A. Lidov (επιμ.), *Eastern Christian Relics*, Μόσχα 2003, 45-55
- R. Janin, *La Géographie Ecclésiastique de l'Empire Byzantin, p. I t. 3 Les églises et les monastères*, Παρίσι 1953.
- R. Janin, *Les Églises Et Les Monastères des Grands Centres Byzantins (bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Παρίσι 1975.
- K. Kain, «Before New Jerusalem: Patriarch Nikon's Iverskii and Krestnyi Monasteries», *Russian History* 39 (2012) 173–231.
- M. Kaplan, *Why were monasteries founded?*, στο: M. Mullett (επιμ.), *Founders and Refounders of Byzantine Monasteries*, Μπέλφαστ 2007, 28-42.
- A.P. Kazhdan – A. Wharton Epstein, *Αλλαγές στον Βυζαντινό Πολιτισμό κατά τον 11ο και 12ο αιώνα*, Αθήνα 2004.
- A. Kapustin, «Zametki Poklonnika Svyatoy Gory», *Trudi Kievskoi Duchovnoi Akademii* 3 (1861), 210-244.
- A. Kazhdan, «‘Constantin Imaginaire’: Byzantine legends of the ninth century about Constantine the Great», *Byzantion* 57 (1987) 196-250.
- K. Kekelidze - A. Baramidze, *Dzveli kartuli literaturis istoria [Ιστορία της γεωργιανής λογοτεχνίας]*, Τιφλίδα 1969
- K. Kekelidze, «Le Chronique d'Hippolyte et l'historien Géorgien Leonti Mroveli», *Bedi Kartlisa* 17-18 (1964) 88-94

- W. Kemp, *Visual Narratives, Memory, and the Medieval Esprit du Système*, στο: S. Kuchler - W. Melion (επιμ.) *Images of Memory: On remembering and representation*, Νέα Υόρκη 1991.
- N. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, Λονδίνο 1961.
- S. Kissas, «Dve Domentijanove beleške o Protatonu», *Hilandarski Zbornik* 6 (1986) 47-86.
- T. Kluge, «Die apokryphe Erzählung des Joseph von Arimathäa über den Bau der ersten christlichen Kirche in Lydda», *Oriens Christianus* 4 (1915) 24-38.
- R. Kosinski, «Peter the Fuller, Patriarch of Antioch (471–488)», *Byzantinoslavica* 68/1 (2010) 49–73.
- D. Kosourov, «K voprosu o datirovke polucheniya titula kuropalata pravitelem Tao-Klardzheti Davidom III», *Antichnaya Drevnost I Sredniye Veka* 46 (2018) 90-101.
- G. Krämer, *A History of Palestine: From the Ottoman Conquest to the Founding of the State of Israel*, Βοστώνη 2011.
- A. Külzer, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam – Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*, Φραγκφούρτη (am Main) 1994.
- M. Kuršanskis, «L'Empire de Trébizonde et la Géorgie», *Revue des Études Byzantines*, 35 (1977) 237-256.
- W. Lackner, «Ein byzantisches Marienmirakel», *Βυζαντινά* 13/2 (1985) 835-860.
- A. Laiou, Economic activities of Vatopedi in the fourteenth century, στο: Π. Γουναρίδης (επιμ.), *Ιερά Μονή Βατοπεδίου – Ιστορία και Τέχνη*, [Αθωνικά Σύμμεικτα 7], Αθήνα 1999, 55-72.
- V. Laurent – J. Darrouzès, *Dossier Grec De L'union De Lyon (1273-1277)*, Παρίσι 1976.
- J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Παρίσι, 1988.

J. Le Goff, *Ο Πολιτισμός της Μεσαιωνικής Δύσης*, (μτφ. Ρ. Μπενβενίστε), Θεσσαλονίκη 1991.

I.N. Lebedeva, *Grecheskiye Rukopisi*, Λενινγκράντ 1973.

J. Lefort – D. Papachryssanthou, «Les premiers géorgiens à l’Athos», *Bedi Kartlisa* 41 (1983) 27-33.

H. Lietzmann, *Das Leben des Heiligen Symeon Stylites*, Λειψία 1908.

P. Lemerle, “Les archives du monastère des Amalfitains du Mont Athos”, *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 23 (1953) 548-566.

M. Leontsini, «Notes concernant les translations légendaires des reliques: les errances des reliquaries en Méditerranée», *Mésogeios* 5 (1999) 86-94.

H. Leppin, *Theodosius der Große. Auf dem Weg zum christlichen Imperium, Reihe Gestalten der Antike*, Darmstadt 2003.

C. Lerner, *The Wellspring of Georgian Historiography: The Early Medieval Historical Chronicle the Conversion of K'art'li and the Life of St. Nino*, Λονδίνο 2004.

A. Lidov, The Flying Hodegetria - The Miraculous Icon as Bearer of Sacred Space, στο: E. Thunø – G. Wolf (επιμ.), *The Miraculous Image in The Late Middle Ages and Renaissance*, Ρώμη 2004, 273-304.

A. Lidov, Hierotopy - The creation of sacred space as a form of creativity and subject of cultural history, στο: A. Lidov (επιμ.), *Hierotopy - Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, Μόσχα 2006, 32-58.

A. Lidov, *Iyerotopiya. Prostranstvennyye ikony i obrazy-paradigmy*, Μόσχα 2009.

A. Lidov, Spatial icons. The miraculous performance with the Hodegetria of Constantinople, στο: A. Lidov (επιμ.), *Hierotopy - Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, Μόσχα 2006, 349-372.

- A. Lidov (επιμ.), *Svyataya Voda v Ierotopii I Ikonografii Hristianskogo Mira (Ιερό νερό και ιεροτοπία στην εικονογραφία του χριστιανικού κόσμου)*, Μόσχα 2017.
- D.S. Likhachev, *Izbrannye raboty v trekh tomakh*, τ.2, Λενινγκράντ 1987.
- M. Lordkipanidze, *Essays on Georgian History*, Τιφλίδα 1994.
- O. Lordkipanidze, "La Géorgie et le monde grec", *Bulletin de Correspondance Hellénique* 98/2 (1974) 897-948.
- K. Loverdou-Tsigarida, "Revêtement de l'icône de la Vierge Vimatarissa datant de l'époque des Paléologues, monastère de Vatopédi", *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 44 (2007) 423-434.
- D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Καίμπριτζ 1985.
- H. Lowry, «A note on the population and status of the Athonite monasteries under Ottoman rule (ca. 1520)», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 73 (1981) 115-135.
- I. Lurye, K izucheniyu letopisnogo zhanra, στο: *Trudy ot dela drevnerusskoy literatury*, τ. 27, Λενινγκράντ 1972, 76-93.
- R. Macrides, From the Komnenoi to the Palaiologoi – Imperial models in decline and exile, στο: P. Magdalino (επιμ.), *New Constantines*, Aldershot 1994.
- R. Macrides, «The New Constantine and the New Constantinople - 1261?», *Byzantine and Modern Greek Studies* 6 (1980) 13-41.
- S. Mamaloukos, The buildings of Vatopedi and their patrons, στο: A. Bryer και M. Cunningham (έπιμ.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism. Papers from the Twenty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1994*, [Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications, 4], Aldershot 1996.
- E. Mamboury, Topographie de Sainte Sophie, στο: *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Bizantini, Roma 20- 26 settembre 1936*, Ρώμη 1940.

C. Mango, "A Journey Round the Coast of the Black Sea in the Ninth Century", *Palaeoslavica* 10/1 (2002) 255-264.

C. Mango, The Chalkoprateia Annunciation and the Pre-Eternal Logos, *Δελτίον της Χριστιανικής και Αρχαιολογικής Εταιρείας* 17 (1993-1994) 165-170.

B. Martin-Hisard, «Du T'ao- K'lardzheti à l'Athos: Moines géorgiens et réalités sociopolitiques (IXe-XIe siècles)», *Bedi Kartlisa* 41 (1983) 34-46.

B. Martin-Hisard, Le roi géorgien Vaxt'ang Gorgasal dans l'histoire et dans la légende, στο: *Temps, mémoire, tradition au moyen-âge*, Aix-en Provence 1983, 207-242.

B. Martin-Hisard, «Les 'Treize saints pères syriens' - Formation et évolution d'une tradition hagiographique géorgienne (VI-XII siècles)», *Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes* 1 (1985) 141-169 και 2 (1986) 75 -111.

B. Martin-Hisard, «La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères», *Revue des Études Byzantines* 99 (1991) 67-147.

B. Martin-Hisard, *Syriac Fathers in the Traditions of Eastern and Western Churches*, Τιφλίδα 2009.

M. Mašnić, «The icon of the Holy Virgin Vatopedini with a portrait of Voevoda Ioan Radul», *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 40 (2003) 313-321.

H. Mayer, «The Origins of the Lordships of Ramla and Lydda in the Latin Kingdom of Jerusalem» *Speculum* 60 (1985) 537-552.

M. McCormick, Byzantium on the move: imagining a communications history, στο: R. Macrides (επιμ.), *Travel in the Byzantine World: Papers from the Thirty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, April 2000*, Aldershot 2002, 3-29.

M. Merlini, Founding a Latin Monastery on Mount Athos: The Challenge of Apothikon, Later Amalfion, στο: *Afon i Slavyanskiy Mir - Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy 1000-letiyu prisutstviya russkikh na Svyatoy Gore Belgrad, 16–18 maya 2013 g.*, Άγιον Όρος 2014, 5-34.

C. Messis, De l'invisible au visible : Les éloges de Venise dans la littérature Byzantine, στο: P. Odorico – C. Messis (επιμ.), *Villes de toute beauté – L'kephrasis des cites dans les littératures byzantine et byzantine-slaves*, Παρίσι 2012, 149-179.

E. Metreveli, «La reine Thamar dans le folklore géorgien», *Bedi Kartlisa* 27 (1970) 126-134.

E. Metreveli, *Nark'vevebi Atonis k'ult'urul-saganmanatlebelo k'eris istoriidan*, Τιφλίδα 1996.

B. Miljković, «La vie de Saint Sava de Serbie par Domentijan et les cultes des icônes Athonites thaumaturges de la Vierge», *Byzantion* 78 (2008), 304-338.

B. Misztal, *Theories of Social Remembering*, Maidenhead 2003.

G. Moravcsik, *Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae 1], Ουάσιγκτον 1967.

R. Morris, *The Byzantine Aristocracy and the monasteries*, στο: M. Angold (επιμ.), *The Byzantine Aristocracy IX to XIII centuries*, Οξφόρδη 1984.

C. Morrisson, *Ο Βυζαντινός Κόσμος. Τ.Α'. Η Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία (330-641)*, (μτφ. Α. Καραστάθη), Αθήνα 2007.

V. Mošin – A. Sovre, *Dodatki H Grškim Listinam Hilandarja - Supplementa Ad Acta Graeca Chilandarii*, Λιουμπλιάνα 1948.

Movses Xorenac'i, *History of the Armenians*, μτφ. R.W. Thomson, Cambridge MA, 1978.

M. Mullett, *Rhetoric, theory and the imperative of performance: Byzantium and now*, στο: E. Jeffreys (επιμ.), *Rhetoric in Byzantium: Papers from the Thirty-Fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001*, Aldershot 2003, 151-170.

- P. Nasturel, Aux origines des relations roumano-athonites. L'icône de saint Athanase de Lavra du voïvode Vladislav, στο: *Actes du VIe Congrès d'Etudes Byzantines*, Παρίσι 1948, τ.2, 307-314.
- P. Nasturel, «Aperçu critique des rapports de la Valachie et du Mont Athos dès origines au début du XVIe siècle», *Revue des études sud-est européennes* 2 (1964) 93-126.
- P. Nasturel, *Le Mont Athos et les Roumains – Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654*, Ρώμη 1986.
- V. Nikolayev, Vodyanyye znaki na bumage srednevekovykh dokumentov bolgarskikh knigokhranilishch, τ.1, Σόφια 1954.
- P. Nora, *Les Lieux de mémoire*, Παρίσι 1984.
- P. Nora, *Realms of Memory*, Νέα Υόρκη 1996.
- P. Odorico, «Du recueil à l'invention du texte: le cas des Parastaseis Syntomoi Chronikai», *Byzantinische Zeitschrift*, 107/2 (2014) 97-126.
- P. Odorico και C. Messis (επιμ.), *Villes de toute beauté – L'ékphrasis des cités dans les littératures byzantine et byzantine-slaves*, Παρίσι 2012.
- N. Oikonomides, «Mount Athos: Levels of Literacy», *Dumbarton Oaks Papers* 42 (1988) 167-178.
- N. Oikonomides, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe – XIe s.)*, Αθήνα 1996.
- D. Papachryssanthou, «L' office ancien de Pierre l' Athonite », *Analecta Bollandiana* 88 (1970) 27-41.
- D. Papachryssanthou, «La Vie ancienne de saint Pierre l'Athonite. Date, composition et valeur historique», *Analecta Bollandiana* 92 (1974) 19-61.
- T. Papamastorakis, 'The empress Zoe's Tomb', στο: Β. Βλυσίδου (επιμ.), *Η Αυτοκρατορία σε κρίση (;) – Το Βυζάντιο τον 11ο αιώνα (1025-1081)*, Αθήνα 2003, 497-511.

- G. Patsch, «Die Bekehrung Georgiens – Mokcevey Kartlisay», *Bedi Kartlisa* 33 (1975) 287-337.
- N. Patterson-Ševčenko, «Icons in the Liturgy», *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991) 45-57.
- N. Patterson-Ševčenko, Servants of the Holy Icon, στο: D. Mouriki (επιμ.), *Byzantine East, Latin West. Art Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann*, Πρίνστον 1995, 547-553.
- R. Paun, Gabriel of Mount Athos, στο: D. Thomas – J. Chesworth (επιμ.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History.: Volume 7. Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, Leiden 2015, 76-84.
- C. Pavlikianov, *The Athonite Monastery of Vatopedi from 1480 to 1600*, Sofia 2006.
- C. Pavlikianov, *The Athonite Monastery of Vatopedi from 1462 to 1707: The Archive evidence*, Sofia 2008.
- C. Pavlikianov, *The Early Years of the Bulgarian Athonite Monastery of Zographou (980-1279) and its Byzantine Archive*, Sofia 2011.
- P. Peeters, «Histoires monastiques Géorgiennes», *Analecta Bollandiana* 36-37 (1917-1919) 5-317.
- P. Peeters, «Traductions et traducteurs dans l'hagiographie orientale à l'époque Byzantine», *Analecta Bollandiana* 40 (1922) 241- 298
- P. Peeters, «Les débuts du Christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques», *Analecta Bollandiana* 50 (1932) 5-58.
- B. Pentcheva, The 'Activated' icon: The Hodegetria Procession and Mary's Eisodos, στο: M. Βασιλάκη (επιμ.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2005, 195-207.
- B. Pentcheva, The Hodegetria Icon and its Tuesday Procession, στο: B. Pentcheva (επιμ.), *Icons and Powers - The Mother of God in Byzantium*, Pennsylvania 2006.



- A. Pertusi, *Monasteri I monaci Italiani all'Athos nell' alto Medioevo*, στο: O. Rousseau (επιμ.), *Le Millénaire du Mont Athos, 963-1963*, Chevetogne 1963, 217-251.
- L. Prashkov, *Icons from Bulgaria 9th-15th century*, Σόφια 2000.
- T. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, Βερολίνο 2005.
- T. Preger, *Beiträge zur Textgeschichte der Patria Konstantinupoleos*, Μόναχο 1895.
- D. Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus*, τ.2, Καίμπριτζ 1993.
- V. Propp, *Η μορφολογία του παραμυθιού*, (μτφ. Α. Παρίση), Αθήνα 1991.
- S. Rapp Jr, *Studies in Medieval Georgian Historiography: Early Texts and Eurasian Contexts*, Louvain 2003.
- S. Rapp Jr, *Georgian Christianity*, στο: K. Parry (επιμ.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, New Jersey 2007, 137-155.
- S. Rapp Jr, *Georgia before the Mongols*, Λήμμα στο: *Oxford Research Encyclopedia, Asian History*, Οξφόρδη 2016.
- S. Rapp Jr, *Sumbat Davit'is-dze and the Vocabulary of Political Authority in the Era of Georgian Unification*, *Journal of the American Oriental Society*, 120/4 (2000) 570-576.
- S. Rapp Jr, *Caucasia and the Second Byzantine Commonwealth: Byzantinization in the Context of Regional Coherence (Working paper for the National Council for Eurasian and East European Research)*, 2012 ([https://www.academia.edu/15250940/Caucasia\\_and\\_the\\_Second\\_Byzantine\\_Commonwealth\\_Byzantinization\\_in\\_the\\_Context\\_of\\_Regional\\_Coherence\\_Working\\_paper\\_2012](https://www.academia.edu/15250940/Caucasia_and_the_Second_Byzantine_Commonwealth_Byzantinization_in_the_Context_of_Regional_Coherence_Working_paper_2012))
- S. Rapp Jr, *Imagining history at the crossroads: Persia, Byzantium, and the architects of the written Georgian past* [Διδακτορική Διατριβή], Ann Arbor 1997
- P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oublié*, Παρίσι 2000.

A. Rigo, "La Διήγησις sui monaci Athoniti martirizzati dai latinophroni (BHG 2333) e le tradizioni athonite successive: alcune osservazioni", *Studi Veneziani* 15 (1988), 71-106.

A. Rigo, *Alle origini dell'Athos. Vita di Pietro l'Athonita*, Bose 1999.

A. Rigo, "Vie et littérature spirituelle au Mont Athos (XVIe s.). Le cas de Denys le Stoudite", στο: *Πρακτικά Στ' Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου: Το Άγιον Όρος στον 15ο και 16ο αιώνα*, Θεσσαλονίκη 2012, 239-261.

A. Rigo, Il monte Athos e la controversia palamitica dal concilio del 1351 al Tomo sinodale del 1368, στο: A. Rigo (επιμ.), *Gregorio Palamas e oltre - Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Φλωρεντία 2004, 1-51.

K. Salia, «Les moines et les monastères géorgiennes à l'étranger», *Bedi Kartlisa* 8-9 (1960) 30-59.

K. Salia, «Notice sur la conversion de Géorgie par St Nino», *Bedi Kartlisa* 21-22 (1966) 52-65.

E. Santos Marinas, Christian Myths of Origin among the East Slavs: The alleged Apostolic Roots of Christianity in the Kievan Rus', στο: Maria Manuel Baptista (επιμ.), *Proceedings of the International Conference "Europe of Nations. Myths of Origin: Modern and Postmodern Discourses"*, Aveiro 2011, 324-335.

H. Saradi, «The Kallos of the Byzantine City: The Development of a Rhetorical Topos and Historical Reality», *Gesta* 34/1 (1995) 37-56.

K. Sathas, *La tradition hellénique et la légende de Phidias, de Praxitèle et de la fille d'Hippocrate au moyen age*, Le Puy 1875.

J. Schwartz, *Lod (Lydda), Israel: From Its Origins through the Byzantine Period 5600 B.C.E.–640 C.E* [BAR International Series 571], Οξφόρδη 1991.

K.D. Seemann, *Die Altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte Eines Literarischen Genres*, Μόναχο 1976.

W. Seibt, *Die Skleroi. Eine prosopographisch-sigillographische Studie*, Βιέννη 1976

- G. Lenhoff Vroon, *The Making of the Medieval Russian Journey*, Ann Arbor 1978, 146-97.
- I. Shalina, *Relikvii v Vostochnokhristianskoy Ikonografii*, Μόσχα 2005.
- M. Sharon, *Handbook of Oriental Studies: The Near and Middle East. Corpus inscriptionum Arabicarum Palaestinae*, Leiden 2009.
- J. Shepard, The Origins of Rus', στο: M. Perrie (επιμ.), *The Cambridge History of Russia – v.1 From Early Rus' to 1689*, Καίμπριτζ 2006.
- S. Schmidt, «Skazaniya ob afonskikh monastyryakh v novgorodskoy rukopisi XVI veka», στο: *Issledovaniya i materialy po drevnerusskoy literature - Drevnerusskaya literatura i yeye svyazi s novym vremenem*, Μόσχα 1968, 355-363.
- S.J. Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Οξφόρδη 2002.
- S.J. Shoemaker, «The Virgin Mary's Hidden Past: From Ancient Marian Apocrypha to the Medieval Vitae Virginis», *Marian Studies* 60 (2009) 1-30.
- N. Sinitsyna, *Skazaniya o prepodobnom Maksime Greke (XVI–XVII vv.)*, Μόσχα 2006.
- N. Sinitsyna, *Maksim Grek v Rossii*, Μόσχα 2008.
- Z. Skhirtladze, "The Original Cladding of the Portaitissa Icon", *Oriens Christianus* 89 (2005) 148-219.
- K. Smyrlis, *La fortune des grands monastères Byzantins (fin du Xe – milieu du XIVe siècle)*, Παρίσι 2006.
- W. Soyinka, Memory, truth and healing, στο: I. Amadiume, A. An-Na'im (επιμ.), *The Politics of Memory: Truth, Healing and social Justice*, Λονδίνο 2000, 21-37.
- R. Stankovic, *La description des filigranes et l'album des manuscrits grecs XV-XIX siècle du Centre de Recherches Slavo-Byzantines "Prof. Ivan Dujcev"*, Σόφια 2006.

T. Steppan, Überlegungen zur Ikone der Panhagia Portaitissa im Kloster Iwiron am Berg Athos, στο: P. Naredi-Rainer (επιμ.), *Sinnbild und Abbild - Zur Funktion des Bildes. Kunstgeschichtliche Studien - Innsbruck, Neue Folge, Band 1*, [Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 198], Innsbruck 1994, 23-49.

J. Sumption, *Pilgrimage: An Image of Mediaeval Religion*, Λονδίνο 2002.

R.G. Suny, *The Making of the Georgian Nation*, Μπλούμινγκτον 1996<sup>2</sup>.

J.C. Tanguy, «Tholeiitic basalt magmatism of Mount Etna and its relations with the alkaline series», *Contributions to Mineralogy and Petrology* 66 (1978) 51–67.

M. Tarchnišvili – J. Assfalg – K.S. Kekelidze, *Geschichte Der Kirchlichen Georgischen Literatur*, Βατικανό 1977.

P. Tarchinshvili, «Le soulèvement de Bardas Skleros», *Bedi Kartlisa* 17-18 (1964) 95-97.

R. Thomson (εκδ.), *Rewriting Caucasian History: The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles. The Original Georgian Texts and the Armenian Adaptation by Robert W. Thomson*, Οξφόρδη 1996.

T. Todorov, *Ποιητική*, (μτφ. Α. Καστρινάκη), Αθήνα 1989.

B. Tomashevski, Thématique, στο: T. Todorov (επιμ.), *Théorie de la littérature*, Παρίσι 1965.

C. Toumanoff, «On the Relationship between the Founder of the Empire of Trebizond and the Georgian Queen Tamar», *Speculum* 15/3 (Ιουλ. 1940) 299-312.

A. Turilov, Vospominanie otchasti Svyatyya Gory Afonskiya, kako narechena byst' Svyataya Gora i koikh vin [del] radi tako prozvasya στο: *Pravoslavnaya Entsiklopediya*, τ.9, Μόσχα 2005, 467–469.

A. Turilov, *Ot Kirilla Filosofa do Konstantina Kostenetskogo i Vasiliya Sofiyanina - Istoriya i Kultura Slavian IX - XVII Vekov*, Μόσχα 2011.

P. Uspenskiy, *Istoriya Afona*, τ.1-3, Αγ. Πετρούπολη 1877-1892<sup>1</sup>, τ.1-2, Μόσχα 2007<sup>2</sup>

P. Uspenskiy, *Pervoye Puteshestviye v Afonskiye Monastiri I Skity - chast II: Otdeleniye Vtoroye 1846 god*, Μόσχα 1880.

I. Varalis, Reverend prototypes? Constantinian churches and their later imitations in the Balkans, στο: M. Rakosija (επιμ.), *Niš i Vizantija VI*, Niš 2008.

M. Van Esbroeck, «Apocryphes géorgiens de la dormition», *Analecta Bollandiana* 91 (1973) 55-75.

M. Van Esbroeck, «“Généalogie de la Vierge” en Géorgien», *Analecta Bollandiana* 91 (1973) 347-356.

M. Van Esbroeck, «Gli apocryphi georgiani», *Augustinianum* 23/1 (1983) 145-159.

M. Van Esbroeck, «L'empereur Jean Tzimiscès dans le calendrier de Georges l'Athonite», *Bedi Kartlisa* 41 (1983) 67-72.

M. Van Esbroeck, «L'histoire de l'Église de Lydda dans deux textes géorgiens», *Bedi Kartlisa* 35 (1977), 109-131.

M. Van Esbroeck, «Nouveaux apocryphes de la Dormition conservés en géorgien», *Analecta Bollandiana* 90 (1972) 363-369.

G. Vikan, Relics and Icons, στο: M. Acheimastou-Potamianou (επιμ.), *Holy Image, Holy Space: Icons and Frescoes from Greece*, Βαλτιμόρη-Αθήνα 1988, 45-48.

P. Vocotopoulos, «Note sur l'icône de la Vierge Portaitissa», *Zograf* 25 (1996) 27-30.

F. Von Lilienfeld, Amt und geistliche Vollmacht der heiligen Nino, “Apostel und Evangelist” von Ostgeorgien, nach den ältesten georgischen Quellen, στο: M. Kohlbacher - M. Lesinsky (επιμ.), *Horizonte der Christenheit. Festschrift für F. Heyer*, Erlangen 1994, 224-249.

L. von Ranke, *Geschichte der romanischen und germanischen Volker von 1494 bis 1514*, Λειψία 1824.

D. Vamvakas, «Note sur l'ancien monastère Athonite de Kaproulis», *Byzantion* 50 (1980) 624-627.

- R. Webb, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham-Burlington 2009.
- J. Wertsch, *Voices of Collective Remembering*, Καίμπριτζ 2002.
- J. Wertsch, «The Narrative Organization of Collective Memory», *Ethos* 36,1 (2008) 120-135.
- A. Weyl Carr, The Mother of God in public, στο: Μ. Βασιλάκη (επιμ.), *Μήτηρ Θεού*, Αθήνα 2000, 325-337.
- A. Weyl Carr, «Icons and the Object of Pilgrimage in Middle Byzantine Constantinople», *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002) 75-92.
- H. White, *The Content of the Form – Narrative Discourse and Historical Representation*, Βαλτιμόρη και Λονδίνο 1987.
- F.A. Yates, *The Art of Memory*, Σικάγο 1966.
- N. Zajc, «Some Notes on the Life and Works of Maxim the Greek», *Scrinium* 11 (2015) 314-325.
- D. Ze'evi, *An Ottoman century: the district of Jerusalem in the 1600s*, Νέα Υόρκη 1996.
- B. Zelizer, "Reading the past against the grain: the shape of memory studies", *Critical Studies in Mass Communication* 12/2 (1995) 214-239.
- E. Zerubavel, "Social memories: steps to a sociology of the past", *Qualitative Sociology* 19 (1996) 283-299.
- M. Živojinović, «O Jovanu Paleologu, bratu Mihaila VIII», *Zbornik Filozofskog Fakulteta u Beogradu* 14/1 (1979) 103-122.

## ΠΙΝΑΚΕΣ

Πίνακας 1 – Τα χειρόγραφα που παραδίδουν τα Πάτρια, 16ος-19ος αι.:

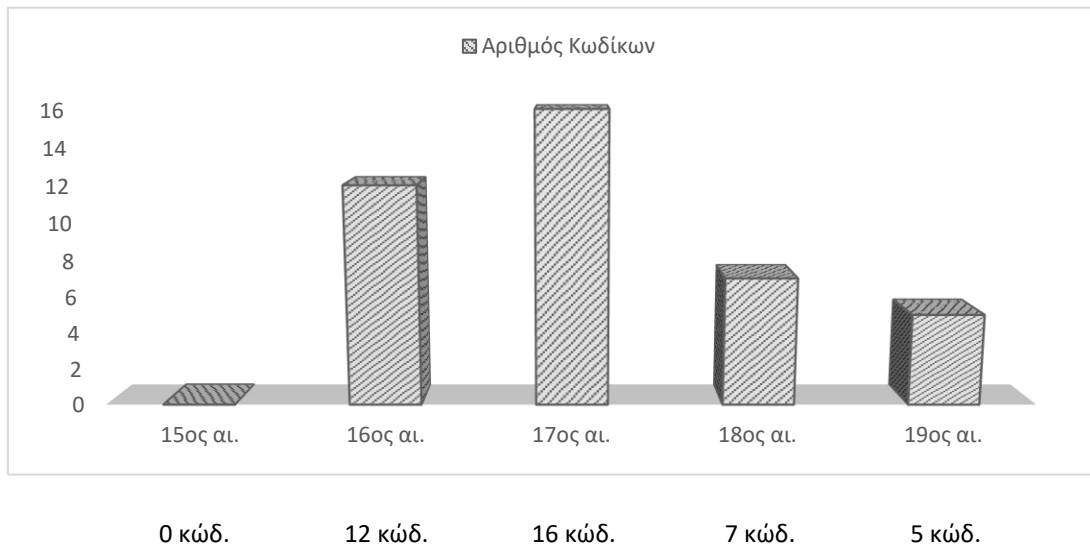
	16ος αι.	17ος	18ος	19ος
1	*Oxford Lincoln College 29	Αγίου Παντελεήμονος 801	Βατοπεδίου 174	*Βατοπεδίου 292
2	*Βατοπεδίου 754	**Αγίου Διονυσίου 260	**Αγίου Διονυσίου 287	*Βατοπεδίου 293
3	Ιεροσολύμων Τιμ. Στ. 102	Μεγίστης Λαύρας Ι 23	Αγίου Παντελεήμονος 789	Κωνσταμονίου 62
4	*Ιβήρων 692 (1083)	**Αγίας Πετρούπολης Ο 150	Μεγίστης Λαύρας Καθ. 5	Αγίου Παντελεήμονος 204
5	**Αγίου Διονυσίου 132	*Ιβήρων 800 (469)	Βατοπεδίου 443	Καυσοκαλυβίων 11
6	Ξηροποτάμου 94	Μεγίστης Λαύρας Ι 58	Αγίας Άννης 20	
7	*Δοχειαρίου 194	Μεγίστης Λαύρας Ι 31	*ΕΒΕ 472	
8	**Καρακάλλου 66	Μεγίστης Λαύρας Λ 66		
9	**Στροφάδων 2	*Ιβήρων 893 (347)		
10	ΙΕΕ 254	*Ιβήρων 1181 (755)		
11	Marcianus Gr. II 109	*Ιβήρων 1451		
12	Marcianus Gr. VII 41	**Αγίου Διονυσίου 230		
13		**Αγίου Διονυσίου 521		
14		Παντοκράτορος 135		
15		*Σταυρονικήτα 78		
16		*Πρωτάτου 46		

Σημ.: Με **ισχυρούς χαρακτήρες**, οι χρονολογημένοι κώδικες.

Με έναν αστερίσκο (\*) οι κώδικες που μελετήθηκαν από μικροταινία.

Με δύο αστερίσκους (\*\*) οι κώδικες που μελετήθηκαν με αυτοψία.

Πίνακας 2 - Συγκριτική απεικόνιση του αριθμού των χειρογράφων κατά αιώνα





Πίνακας 3 – Ανάλυση των τεκμηρίων (εγγράφων) κατά είδος και 50ετία

	ΟΡΘΟΓΡΑΦΙΑ	980-1000	1001-1050	1051-1100	1101-1150	1151-1200	1201-1250	1251-1300	1301-1350	1351-1400	1401-1450	1451-1500	1501-1550	1551-1600	1601-1650	1651-1700	1701-1750	ΣΥΝΟΛΑ
Συνολο εγγράφων	ε	1	11	4	3	0	0	13	54	82	9	16	7	16	27	53	27	323
	αι	0	1	1	0	0	0	0	1	2	1	4	18	5	32	34	40	139
Έγγραφα με διπλή ορθ/φια		0	0	0	0	0	0	0	0	2	1	0	0	0	1	0	0	4
Υπογραφές μοναχών Βατοπεδίου	ε	1	7	0	1	0	0	5	8	10	2	3	5	7	12	30	13	104
	αι	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	4	10	2	9	19	10	54
Έγγραφα μονής	ε	0	3	0	0	0	0	1	14	24	1	3	1	4	9	36	15	111
	αι	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	2	1	14	18	32	69
Μερικό Συνολο	ε	0	9	0	1	0	0	5	22	32	3	6	6	9	16	39	22	169
	αι	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	4	11	3	17	22	35	94
Έγγραφα Αρχών και μονών ΑΟ	ε	0	2	2	2	0	0	0	8	14	2	6	0	4	1	0	0	41
	αι	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	6	1	3	5	5	21
Εκκλησ/κά εκτός ΑΟ	ε	0	0	0	0	0	0	1	3	7	1	4	3	3	10	6	3	41
	αι	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	0	2	1	5	0	0	10
Αυτοκρατορικά και κρατικά	ε	0	0	1	0	0	0	7	16	28	3	0	0	0	0	0	0	55
	αι	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1

## ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Α΄ - ΤΟ ΚΕΙΜΕΝΟ ΤΩΝ ΔΙΗΓΗΣΕΩΝ

Το κείμενο των *Πατρίων* έχει δημοσιευθεί τόσο από τον Μανουήλ Γεδεών όσο και από τον Σπυρίδωνα Λάμπρο. Ωστόσο, ο Μανουήλ Γεδεών δημοσιεύει το κείμενο από τον κώδικα της μονής Παντοκράτορος 135 του 17ου αιώνα,<sup>662</sup> ενώ ο Σπυρίδων Λάμπρος από τον κώδικα της μονής Διονυσίου 132,<sup>663</sup> επίσης του 17ου αιώνα. Καμία από τις δύο εκδόσεις δεν είναι φιλολογικές, δηλαδή με κριτική έκδοση, και δεν προέρχονται από κάποιο από τα παλαιότερα χειρόγραφα. Για την όσο το δυνατόν μεγαλύτερη ακρίβεια, ακολούθως δίνεται διπλωματική μεταγραφή του κειμένου από τον κώδικα Oxford Lincoln College 29, το παλαιότερο χρονολογημένο ελληνικό χειρόγραφο (1548).<sup>664</sup>

f.202r **Ἀνάμνησις μερικῆ, περὶ τοῦ ἁγίου ὄρους | τοῦ Ἄθω· τὰ λεγόμενα Πάτρια. |**

Μετὰ τὴν φρικτὴν ἀνάστασιν τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ | σ(ωτῆ)ρ(ο)ς ἡμῶν  
Ἰ(ησοῦ) Χ(ριστοῦ), ἦσαν ἅπαντες οἱ ἀπόστολοι | ὁμοθυμαδὸν, ἐν τῷ ὑπερώῳ τῆς  
ἁγί(ας) Σιών, σὺν | Μαριάμ τῇ μ(ητ)ρὶ τοῦ Κ(υρίου) Ἰ(ησοῦ). Ἔβαλον οὖν κλήρους  
| πρὸς ἑαυτοὺς εἰς ἑκάστου τόπου ὄνομα ὁ|ποῖος τοῦ ἀπελθεῖν κηρῦσαι τῶν  
ἀποστόλ(ων). | Αἰτήσασα καὶ ἡ μ(ήτ)ηρ τοῦ Κ(υρίου) Ἰ(ησοῦ) κλῆρον, ὅπως |  
μηδ' αὐτὴ εἶη ἄμοιρος· λέγεται δὲ ὅτι ὑ|π' αὐτῆς διεδόθησαν οἱ κλήροι. Ὁ δὲ  
κλῆρος | αὐτῆς, ἔπεσεν εἰς Ἰβερίαν ἀπελθεῖν· ἡ | δ' αὐτῆς, ἀσμένως διεδέξατο·  
ὄθεν καὶ ἀ|πελθεῖν ἠθέλεν. Ἐπέστη δε, ὁ ἀρχάγγελος Γα|βριήλ, καὶ λέγει αὐτῇ·  
μη χωρίζου παρθένη, | ἐκ τῆς Ἰουδαίας. Ταῦτά σοι κελεύει ὁ ὑπὸ σοῦ | τεχθεῖς.  
Ἡ γῆ ἢ σὺ κεκλήρωται, ἐν ὑστέροις | καιροῖς ὑπὸ τοῦ σοῦ προσώπου  
φωτισθῆ|σεται, καὶ οὐ δ' αὐτή, ἀκόπως διαμείνης. | Ὁ δὲ Λάζαρος ὁ

f.202v τετραήμερος, ἦν ἐν τῇ νήσῳ || Κύπρῳ, διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων. Ἐκεῖ | καὶ  
ποιμὴν ἐχειροτονήθη ὑπὸ Βαρνάβα | τοῦ ἀποστόλου. Ἦθελε καὶ πολλάκις  
ἀπελθεῖν | τοῦ ἰδεῖν τὴν μ(ητέ)ρα τοῦ Ἰ(ησοῦ) καὶ οὐκ ἐτόλμα | ἐκ τῶν Ἰουδαίων

<sup>662</sup> Γεδεών, Ὁ Ἄθωσ 74.

<sup>663</sup> Λάμπρος *Πάτρια* 123 (υποσημ.).

<sup>664</sup> H. Coxe, *Catalogus Codicum MSS Collegii Lincolniensis*, [Catalogus Codicum Mss qui in Collegiis Aulisque Oxoniensibus Hodie Adservantur], Οξφόρδη 1852, 16. Βλ. καὶ τὸ σχετικὸ λήμμα τοῦ κώδικα στο ἀντίστοιχο υποκεφάλαιο.

τῶν ἐν Ἰ(ερουσα)λήμ. Καὶ ἦν ἐν ἀ|δημονία πολλή, ἐπὶ τοῦτο. Γνοῦσα δὲ ἡ | ἀγία  
 Θ(εοτό)κος τὴν αὐτοῦ ἀπαρὰ μύθητον ἀθυμίαν, | ἔγραψε πρὸς αὐτὸν, τοῦ  
 ἀποστεῖλαι αὐτῆς | πλοιάριον ἵνα ἀπέλθῃ πρὸς αὐτὸν καὶ ἰδεῖν | ἀλλήλοις. Ὁ δὲ  
 μετὰ πολλῆς περιχαρεί(ας) ἀ|πέστειλεν καὶ εὐτρεπίσας αὐτό. Ἡ δὲ λαβοῦ|σα  
 τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὸν παρθένον καὶ εὐα|γγελιστήν, καὶ δῶρα ἃ ἐποίησε διὰ τὸν  
 Λά|ζαρον, ὠμοφόριον, καὶ ἐπιμάνικα. Ἐμβάν|τες οὖν εἰς τὸ πλοῖον ἀπέπλευσαν  
 πρὸς | τὴν Κύπρον. Ἀνέμου δὲ πνεύσαντος μεγάλου | ἀπήγαγεν τὸ πλοῖον ἐν τῷ  
 ὄρει τοῦ Ἄθωνος, | εἰς τὸν ἀσκάλωνα, τοῦ Κλήμεντος λεγόμενον. | Τοῦτο δε, ἦν  
 οἰκονομία θεϊκή, ἵνα μὴ μείνη, | μηδ' αὐτὴ χωρὶς κόπου, κατὰ τὴν τοῦ ἀγγέλου  
 f.203r || πρόρρησιν. Τὸ δὲ ὄρος ἦν κατείδωλον. Καὶ | γὰρ ἐκεῖσαι ἦν τὸ ἱερεῖον τοῦ  
 Ἀπόλλωνος. Π(άν)|τες δὲ οἱ Ἕλληνες τῆς οἰκουμένης, τὸ ὄρος τὸ | τοῦ Ἄθου,  
 εἶχον μέγα τε καὶ σεβάσμιον. Κάκεῖ | προσήρχοντο πανταχόθεν· οἱ μὲν εἰς  
 πρὸς|κύνησιν τοῦ Ἀπόλλωνος οἱ δὲ διὰ χρησμάτων(ων) | καὶ ἀνιγμάτων. Τοῖνον  
 καὶ ἕκαστος ἀπελάμ|βανε κατὰ τὴν αὐτοῦ δόκησιν. Καὶ ἦν ἐκεῖ|σε πᾶσα  
 μέθοδος καὶ ἐπιστήμη τοῦ διαβόλου. | Τότε τοιγαροῦν ἐκ πάντων τῶν εἰδωλίων,  
 | κραυγὴ σὺν βοῇ μεγάλη γενομένη τοιάδε: ἄν|δρες οἱ τοῦ Ἀπόλλωνος ἅπαντες  
 πορευ|θέντες εἰς τὸν τοῦ Κλήμεντος λι(μ)μένα καὶ | προσυπαντήσατε τὴν  
 μ(ητέ)ρα τοῦ μεγάλου | Θεοῦ Ἰ(ησοῦ) Μαρίαν. Τούτων δὲ θαυμαζόντων, |  
 πάντες συνέδραμον εἰς τὸν ριθέντα λιμένα | καὶ εὐρόντες τὸ πλοῖον, ἐρώτησαν  
 περὶ | τῆς μ(ητρ)ὸς τοῦ μεγάλου Θεοῦ. Ἡ δὲ μ(ήτ)ηρ τοῦ Κ(υρίου) καὶ | Θεοῦ  
 καὶ σ(ωτῆ)ρ(ο)ς ἡμῶν Ἰ(ησοῦ) Χ(ριστοῦ), ἐφάνέρωσεν ἑαυτήν) | ἀφόβως  
 f.203v εἰποῦσα: ἐγὼ εἰμί. Οἱ δὲ λαβόντες || αὐτήν μετὰ πάντων τῶν ἐν τῷ πλοίῳ,  
 ἀ|πήγαγον ἐν τῷ συναγωγίῳ ἑαυτῶν μετὰ δέους | πολλοῦ, καὶ σεβάσματος.  
 Ἐπερωτήσαντ(ες) | αὐτήν, πῶς ἐκύησεν τὸν μέγαν Θεόν εἰπώντ(ες) | φράσον  
 ἡμῖν περὶ τούτου. Ἡ δε, ἀνοίξασα | τὸ μακάριον στόμα αὐτῆς, ἅπαντα διεξήει |  
 τὰ γενόμενα ἐπαυτῆς. Καὶ σημεῖα οὐκ ὀλίγα, | ἐν αὐτοῖς ἐποίησεν.  
 Εὐαγγελίσαστο ἅπαν(τας) | καὶ πάντες προσεκύνησαν τῷ | Θε(ε)ῷ τῷ τεχθέντι ἐξ  
 αὐτῆς. Καὶ κατηχύσας | αὐτοὺς σὺν αὐτῇ, ἐβάπτισεν αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ  
 Π(ατ)ρ(ὸ)ς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πν(εύματος). | Τούτων καὶ ποιμένα  
 ἐχειροτόνησεν Κλήμεν|τά τινα τοῦνομα. Ἐχάρην δε, ἡ ἀγία Θ(εοτό)κος | χαρὰν  
 μεγάλην καὶ ἡγαλλιάσατο τῷ πν(εύμα)τι, ἐπὶ | πάντων τῶν γινομένων. Καὶ εἶπεν:

τοῦτο | γὰρ τὸ ὄρος, ἐδόθη μοι εἰς κλῆρον ἐμόν, παρὰ | τοῦ υἱοῦ καὶ Θεοῦ  
 μου· καὶ εὐχαριστῶ αὐτόν | ὅτι οὐκ εἶασέ με ἄμοιρον. Προσηύξατο τοῖ|νυν ἐπὶ  
 f.204r τοῦ τόπου καὶ κλήρου αὐτῆς εἰποῦσα: || υἱέ μου καὶ Θε(ε)έ, εὐλόγησον τὸν  
 τόπον τοῦτον. | καὶ ἔκχεον τὸ ἔλεός σου ἐπ’ αὐτόν ἕως τῆς | συντελείας τοῦ  
 αἰῶνος, καὶ ἐπὶ τοὺς κατοικούν|τας ἐν αὐτῷ, διὰ τὸ ὄνομά σου καὶ διὰ τὸ ἐμόν  
 ὄνομα. Διὰ μικροῦ κόπου καὶ ἀγῶνος, | ἄφες τὰ πλημμελήματα αὐτῶν καὶ  
 ἀπά|λλασσον αὐτούς τῆς αἰωνίου κολάσεως. Ἐμ|πλησον αὐτούς παντός ἀγαθοῦ  
 ἐν τῷ νῦν | αἰῶνι, καὶ ζωὴν ἐν τῷ μέλλοντι. Καὶ δόξασο(ν) | τὸν τόπον τοῦτον,  
 ὑπὲρ παντός τόπου. | Καὶ πλάτυνον τὰ σκηνώματα ἐν αὐτῷ ἀπ’ ἄ|κρου ἕως  
 ἄκρον αὐτοῦ, καὶ ἀπὸ βορρᾶν καὶ | νότου. Καὶ σῶσον αὐτόν, ἀπὸ παντός  
 πειρα|τηρίου, ἐκ τῶν ὀρατῶν, καὶ ἀοράτων ἐ|χθρῶν. Φωνὴ δὲ οὐ(ρα)νόθεν,  
 ἀπεκρίθη αὐτῆ: | ἔσται σοι οὕτως ὡς προσηύξω, ἐάνπερ καὶ | αὐτοὶ τὸν  
 σ(ωτή)ριον νόμον φυλάξωσιν. Εὐχα|ριστήσασα δὲ τῷ Θεῷ ἐπὶ πάντων, καὶ  
 εὐλό|γησε τὸν τόπον, καὶ τὸν λαόν. Εἰσελθοῦσα | τοίνυν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ πρὸς  
 f.204v τὴν Κύπρον || παραπλευσαι ὄρμησαν. Ὁ δὲ Λάζαρος ἐ|ν ἀγωνίᾳ ἦν καὶ  
 ἀδημονία πολλῇ περὶ τῆς | ἀγίας Θε(εοτό)κου καὶ τοῦ πλοίου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ |  
 ἀν(θρώπ)ων νομίζοντος αὐτοῦ ὅτι ἐναυάγησαν, | καὶ ἀπαρακλήτως ἐθρήνει τὴν  
 συμφορὰν. | Τὸ μὲν πλοῖον προσέγγισε τὴν Κύπρον, καὶ | τῆ χέρσω. Ἀνέβησάν  
 τε εὐθύς καὶ ἀπῆλθον | πρὸς τὸν Λάζαρον. Ὁ δὲ Λάζαρος, ἀθρόως | ἰδὼν αὐτούς,  
 ἐξέστη. Ἡ δὲ μ(ήτ)ηρ τοῦ Ἰ(ησο)ῦ, τὴν | λύπην αὐτοῦ, εἰς χαρὰν μετέβαλεν.  
 Δοῦσα | δὲ αὐτῷ, καὶ τὰ δῶρα: τὸ ὠμοφόριον, καὶ | τὰ ὑπομάνικα, ἃ ἐκ τῆς  
 Ἰ(ερουσα)λήμ ἐκόμισεν, | καθῶσπερ ἀπάρχῃς ἐδηλώσαμεν. Καὶ πάντα |  
 ἐσαφήνισεν αὐτῷ, τὰ ἐν τῷ Ἄθω γενόμενα. | Ἐχάρησάν τε ὡς θέμις ἀλλήλοις,  
 καὶ τὸν Θε(ο)ν | δοξάσαντες ἀνεχώρησαν. Ἀπέστειλαν αὐτὴν, | πάλιν μετὰ  
 πλοίου εἰς τὸ πέραν, καθῶς | ἡ τοῦ δικαίου Λαζάρου, ἱστορία δηλεῖ. | Ἔζησεν  
 οὖν ἡ ὑπεραγία Θε(εοτό)κος, ἐν τῇ ἀν(θρ)ωπ)ότητι | οὕτως: ἐν τῷ ναῷ Κ(υρίου),  
 f.205r ἔτη δεκατέσσαρα· || ἐν τῷ οἴκῳ Ἰωσήφ μῆνας δεκατρίς, καὶ εὐη|γγελίσθη καὶ  
 ἔτεκεν τὸν Κ(ύρι)ον ἡμῶν Ἰ(ησοῦ)ν Χ(ριστό)ν, ὁμοῦ | ἔτη δεκαπέντε καὶ μῆνας  
 εἴς· καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ | Κ(υρίου) ἑναν(θρ)ωπ)ίσεως, ἔτη τριάκοντα τρία· καὶ | μετὰ  
 τὴν ἀνάληψιν, ἔτη ἑνδεκα· ἐν τῷ οἴ|κῳ τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου, ὁμοῦ ἔτη  
 | πενήντην ἑνῶντα καὶ μετέστη εἰς οὐ(ρα)νοὺς πρ(ὸς) Κ(ύρι)ον. | Περὶ τοῦ Ἄθωνος

ὄρους, γράφη καὶ ὁ Ἰωάννης | ὁ εὐαγγελιστὴς εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν αὐτοῦ οὕτως:  
| καὶ ἐδόθησαν τῇ γυναικὶ δύο πτέρυγες τοῦ | ἀετοῦ τοῦ μεγάλου, ἵνα πέταται  
εἰς τὴν ἔρημον, εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, ὅπως τρέφητε | ἐκεῖ καιρὸν, καὶ καιροὺς  
ἀπὸ προσώπου τοῦ | ὄφεις. Ἑρμη(νεία), Παλαιὰ καὶ Νέα Διαθήκη. | Ἐδόθησαν  
οὖν τῇ ἁγίᾳ Ἐκκλησίᾳ δύο γραφαὶ | Θεοῦ τοῦ τρισυποστάτου, ἵνα ὑμνεῖται  
ὁρ|θῶς εἰς ἐκείνην τὴν ἔρημον, ὅπερ καὶ εὐροῦ|σα ἄνεσιν ἀπὸ τῶν αἰρετικῶν,  
καὶ κρατή|σει ἐκεῖσαι καλῶς, ἡγουν τὰ ἀρχαῖα καὶ τὰ μέσα, | καὶ τὰ ἐσύτερον,  
f.205v ὑπὸ τῶν ζιζανίων τοῦ ἐχθροῦ. || Πολλοὶ τινες τῶν ἁγίων εἰρήκασιν, ὅτι ταῦτα |  
ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῦ Ἄθω φυλαχθήσονται, τὰ παρὰ τοῦ | Ἰω(άννου)υ λεχθέντα, καὶ  
οὕτως ἔχει τὸ ἀληθές. Καὶ | ταῦτα μὲν περὶ τούτου. | Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις τοῦ  
μεγάλου βασιλέως Κωνσταντίνου γυ|νή τις εὐλαβῆς εἰς ἄκρον ἐν ἀσκήσει, καὶ  
ἐν ὁρ|θοδόξῳ πίστει διαλάμψασα, Μαρία ὀνόματι, | ἀπηνέχθη αἰχμάλωτος εἰς  
Ἰβερίαν, καὶ ὑ|π' αὐτῆς ἦλθον εἰς θεογνωσίαν οἱ Ἰβηρες, κατὰ | τὴν τοῦ ἀγγέλου  
πρὸς τὴν Παρθένον πρόσρησιν | ὅτι τὴν γῆν ἦν ἄν σοι ὁ κληρὸς κεκλήρωται |  
ἕστερον ὑπὸ τοῦ σοῦ προσώπου φωτισθή|σεται, ὃ καὶ γέγονεν ὑπὸ τοῦ  
μεγ(άλου) Κωνσταντίνου. | Ὁ δὲ μέγας Κωνσταντῖνος, ἐν τῷ τοῦ Ἄθω ὄρει, |  
ἀνήγειρεν τρεῖς ναοὺς μεγίστους ἐπ' ὀνόματι | τῆς κοιμήσεως τῆς ὑπεραγί(ας)  
δεσποίνης ἡμῶν | Θεοτόκου. Ἐνα μὲν, ἐν τῷ τοῦ Κλίμεντος λιμένι, | δεύτερον  
δε, ἐν τῷ συντακτικῷ, τρίτον δὲ ὅπου καὶ εἰσῆλθεν ἡ ἁγία Θεοτόκος ἐν τῷ  
f.206r πλοίῳ. | Καὶ μοναχοὺς ἐγκατοικίσας ἐν αὐτοῖς παρά|δεισον τῆς Θεοτόκου  
ἐπωνόμασεν. Καὶ τὸ ὄρος προ|στάξας πανταχόθεν λέγεσθαι ἅγιον, καὶ τὴν |  
πόλιν τοῦ Ἀπόλλωνος, μετονόμασε Ἰερισ(σὸν) καὶ πάντα θεαρέστως ἐν βίῳ καὶ  
λόγῳ πρεπόν|τως ἐποίησεν. Μετὰ δὲ τὴν ἀποβίωσιν αὐτοῦ, | καὶ τῶν υἱῶν  
αὐτοῦ, ἔλαβε τὴν βασιλείαν Ἰου|λιανὸς ὁ παραβάτης, καὶ οὐ πο(λ)λὸν τῷ ἐν  
μέσῳ, | ἀνέστη μετὰ μεγάλου θυμοῦ πρὸς τοὺς Χριστι|ανούς, καὶ τὰ παρὰ τοῦ  
μεγάλου Κωνσταντίνου | οἰκοδομηθέντα εὐκτήρια ἐν τῷ Ἄθῳ ὄρει π(άν)|τα  
ἐξηφάνισεν ἕως ἐδάφους τῆς γῆς. | **Περὶ τῆς με(γάλης) μονῆς τοῦ**  
**Βατοπαι(δίου) ἢ δόμησις.** | Μετὰ δὲ παραδρομὴν χρόνων, τῷ ἐβδόμῳ ἔτει | τῆς  
βασιλεί(ας) Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου, ἀπέ|στειλεν Βάτος ὁ ἀδελφιδοῦς αὐτοῦ,  
ἐκ Ρώμης | τὸν υἱὸν αὐτοῦ, μετὰ [με]γάλου πλοίου καὶ | δορυφορί(ας) πολλῆς  
εἰς τὴν βασιλεύουσαν τ(ῶν) | πόλεων, θεάσασθαι τὸν θεῖον αὐτοῦ καὶ

βα|σιλέαν, καὶ γενέσθαι γνώριμος αὐτοῦ. Γενο|μένου δὲ τοῦ πλοίου, ἐν τῷ  
 f.206v Αἰγαίῳ Πελάγει, || ἀνέμου δὲ βιαίου πνεύσαντος, συνεπόδισε | τὸν ἐθέρα, καὶ  
 τὸν παῖδα ἐρρίπησεν ἐν τῇ | θαλάσῃ. Τὸ δὲ παιδίον ἐβόησε μόνον, το, |  
 Παναγία Θεοτόκε βοήθει μοι. Καὶ εὐθύς εὐρέθη ἐν | τῇ χέρσῳ, ἐν τῷ τοῦ Ἄθω  
 ὄρει, καὶ φωνὴν | ἀκούει τοιάδε, ἄνωθεν λέγουσα: ἀνακαίνισο(ν) | τὸν ναόν, ὃς  
 ἐστὶν τῆς ἐκλυτρωσάσης σε ἐκ | τοῦ πικροῦ θανάτου. Λέγεται δὲ ὅτι αὐτὸς | ἦν  
 ὁ τρίτος ναὸς ὃν ὁ μέγας Κωνσταντῖνος ἀνή|γειρεν, καὶ ὁ παραβάτης Ἰουλιανὸς  
 ἔδαφί|ασεν. Τὸ δὲ πλοῖον διεσώθη μετὰ πάντων | εἰς τὸ Βηζάντιον, καὶ τῷ  
 βασιλεῖ ἀνεφάνησ(αν) | τὰς γραφὰς τοῦ ἀδελφιδοῦ αὐτοῦ, καὶ πάντα |  
 σαφηνίσαντες καὶ περὶ τοῦ παιδός. Ὁ δὲ | βασιλεὺς, ὃς τὰ τοῦ παιδός ἤκουσε,  
 περίλυ|πος γενόμενος, ὁμοίως καὶ πᾶσα ἡ σύγκλητος. | Εὐθύς κελεύσας ὁ  
 βασιλεὺς περιορῆσαι αὐτούς, | ὡς αἰτίους τῆς τοῦ παιδός ἀπωλεί(ας), καὶ τῇ |  
 φρουρᾷ παραδοῦναι. Ὁ δὲ παῖς, ὀδηγηθεὶς | παρὰ τινων τῶν ἐν τῷ τόπῳ  
 f.207r μοναχῶν, || ἕως τὴν Κωνσταντινούπολιν ἀπήγαγον, | καὶ ὤφθη τῷ βασιλεῖ, καὶ  
 τὰ περὶ αὐτοῦ πάντα | διεσάφησεν, καὶ τοὺς ἀθῶους ἠλευθέρωσεν. | Γράψας  
 τοίνυν ὁ βασιλεὺς πρὸς τὸν ἀδελφιδοῦν αὐτοῦ πρὸς τὴν Ρώμην, πάντα τὰ  
 συμβεβηκότα τῷ υἱῷ αὐτοῦ, καὶ τὰ περὶ τῆς δο|μήσεως τοῦ ναοῦ. Ὁ δὲ  
 ἀδελφιδοῦς αὐτοῦ, κο|μίσας λίθους καὶ κίωνας, καὶ μουσίων πολὺ|ποικίλων  
 χρωμάτων, οἰκοδομῆσαι ναὸν τοῦ | ἀγίου ἀποστόλου Ἰακώβου τοῦ  
 ἀδελφοθέου | εἰς τιμὴν τοῦ ἀγίου, καὶ εἰς μνημόσυνον αὐτοῦ. | Καὶ ὡς ἀνέγνω  
 τὴν γραφὴν τοῦ βασιλέως, | εὐθύς βαλὼν αὐτὰ εἰς πλοῖον, καὶ τέσσαρας |  
 κίονας γεραννέους, οὓς ἐκ τοῦ κοιτῶνος αὐ|τοῦ ἐξέβαλεν, κάκεῖσε ταχὺ  
 ἀπέστειλε οἰκο|δομῆσαι ναὸν τῇ Θεομήτορι. Ἄρξαντες δὲ ἀνακαθαίρειν τὸν  
 τόπον, εὐθέως εὐρί|σκουσι φρέαρ βαθύ. Ἐξαντλήσαντες | δὲ αὐτῷ, εὐρόντες ἐν  
 f.207v τῷ πυθμένι πίνακα | φερομένην μὸρφωσιν τῆς Παναχράντου || δεσποίνης  
 ἡμῶν Θεοτόκου, φέρουσα ἐν ἀγκάλαις | τὸ προαιώνιον βρέφος, ὡς ἐν ὀλίγῳ  
 ἀνιστο|ρισμένην διαλάμπουσαν, καὶ κηρὸς μέγιστος | ἀποκαψάδιος. Ἐπὶ  
 τούτου τοῦ θαύματος, | χαρὰ μεγάλη γέγονεν, ὥστε τοὺς πάντας τῇ | θεᾷ  
 ἐκπλαγῆναι. Ἐπὶ τοῦ φρέατος οὓν ἄνω|θεν ἀνεστήλωσαν τὴν ἁγίαν τράπεζαν,  
 καὶ τὸ | θυσιαστήριον. Δομήσαντες δέ, καὶ τὸν ναόν, | ἐπὶ τοὺς τέσσαρας  
 κίωνας, οὓς προέφημ(εν), | καὶ μουσίῳ ἀνιστόρισαν πανευπρεπεῖ | τῷ τείχῳ,

σὺν τῷ ἐδάφει. Καὶ τὴν ὀροφὴν, | χαλκῷ κεχρυσωμένῳ κατεστῆσαν. Τὴν  
 μ(άν)|δραν τείχεσιν ὑψηλοῖς κατεσκεύασαν, καὶ | ἐντὸς κελίων, ὄλην  
 ἀνεπλήρωσαν, ἃ ὡς | θέμις ἠύτρεπτησαν, καὶ Βατοπαίδιον ἐ|πωνόμασαν, ἢ ἐστὶ  
 κτιτορικῶς ἢ ἐπωνυμία | ἕως τῆς σήμερον. **Τῆς Πορτιάτισας.** | Περί δὲ τῆς  
 Πορτιάτισας, τῆς ἀγί(ας) εἰκόνοσ τ(ῆς) | ὑπ(ερα)γ(ίας) δεσποίνης ἡμῶν  
 Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου | Μαρί(ας), τὴν οὖσαν ἐν τῇ μονῇ τοῦ Κλήμεντος,  
 f.208r || ἐκπλήττεται πᾶσα ἀκοή καὶ ἔννοια τῆς αὐτ(ῆς) | παρουσί(ας) τὸ μέγεθος.  
 Ὁφθη δὲ πλησίον πρ(ὸς) | τοῦ Ἄθωνος ὄρος ἐν τῷ Αἰγαίῳ Πελάγει καὶ | ἀκτίνας  
 ἡλίου ἐκπέμπουσα, ὥστε τ(οὺς) | πάντας ἐκπλήττεσθε τῇ θεᾷ. Ἐμβάντες | δὲ ἐν  
 πλοίοις πάντες οἱ ἐνασκούμενοι ἐν | τῷ Ἁγίῳ Ὄρει ὀνομαστοὶ, καὶ πρὸς τὴν  
 ἀγίαν εἰκό|να ὤχοντο. Ἡ δὲ εἰκὼν, τούτους ἔφευγεν | ἔ[ν]θεν κάκεῖθεν, ὥστε ἐκ  
 τῆς εἰκόνοσ πρὸς τοὺς | μοναχοὺς, φωνῆσ τοιάσδε εἰπούσης, ὅτι | εἰ μὴ Γαβριὴλ  
 ὁ Ἰβηρ ἔλθη ἐκ τοῦ μικροῦ Ἄθω|νος, οὐκ ἐξέρχομαι τῇ χέρσῳ. Ἄπαντες δὲ | οἱ  
 μοναχοὶ τοῦ Ὄρουσ, ἀπῆλθον πρὸς τὸν ἀβᾶν | Γαβριὴλ τὸν Ἰβηρα, ἐν τῷ μικρῷ  
 Ἄθωνι, καὶ | ἠντιβόλουν αὐτόν, ἀπελθεῖν. Ὁ δ' αὐτόσ, ἀ|νάξιον ἑαυτόν ἔλεγεν  
 τοιοῦτου τολμήμα|τος. Διὰ δὲ τὴν πολλὴν ἀντιβολλὴν τῶν π(ατέ)ρων, |  
 ἐπορεύθη εἰς τὸν αἰγιαλὸν καὶ προσηύξατο | πατήσασ τὰ ὕδατα. Ἡ δὲ θεία εἰκὼν  
 f.208v τῆσ πα|ναχράντου Θεοτόκου, εἴλασεν ἐπὶ τῆσ ἀγκάλαισ || τοῦ γέροντοσ. Καὶ  
 ἐξελθὼν μετ' αὐτῆσ ἐν τῇ | χέρσῳ, καὶ πάντεσ προσεκύνησαν τῇ εἰκόνι, |  
 ἀπήνέγκαν τε ἐν τῇ μονῇ τοῦ Κλήμεντοσ ἐν | τῷ ναῷ ἀνέθεντο, εὐχαριστήσαντεσ  
 τῷ Θεῷ | ἐπὶ τοῦ τοιοῦτου παραδόξου θαύματοσ. Τὸ | δὲ πρῶτῃ, εὐρέθη ἔξω τῆσ  
 μονῆσ ἐν τῷ λόφῳ | τὰσ ἀκτίνασ ἐπαφειῖσα ἕωσ τῆσ μονῆσ. Αὐ̃|θισ ἐν τῷ ναῷ  
 αὐτὴν εἰσήγαγον, καὶ πάλιν ἐφυ|γάδευσε, ἕωσ οὗ̃ πάλιν ἀπεκαλύφθη τῷ |  
 μοναχῷ Γαβριὴλ τῷ Ἰβηρ[ι], ὅτι εἰ μὴ ἕτερον να|ὸν ἐν τῇ πόρτῃ δομήσωσιν, οὐ  
 προσμένω ἐν|τόσ. Καὶ ταχὺ ἀνήγειραν ἐν τῇ πόρτῃ ναὸν περι|καλλή, καὶ ἐν αὐτῷ  
 τὴν ἀγίαν εἰκόνα κατέθεντο, | ὡσ αὐτὴ προσέταξεν, καὶ Πορτιάτῃσα  
 ἐ|πονομάσαντεσ. Ἐποίει δὲ καθεκάστην ὡσ | ἡμέραι σημεῖα καὶ τέρατα πολλὰ,  
 ὡσ ἢ κατ' αὐ|τῆσ ἱστορία δηλοῖ. **Περί τῆσ μονῆσ τοῦ** | Ἐπὶ τῆσ βασιλεί(ασ)  
 Λέοντοσ **Ζωγράφου.** | τοῦ σοφοῦ, τρεῖσ ἀδελφοὶ γνήσιοι, οὓσ ἦνε|γκεν ἢ  
 f.209r μεγαλόπολισ Λυχνιδόν, ἐπὶ ἐνὸσ σκο||ποῦ ὀμογνωμονήσαντεσ, γεγόνασι  
 μοναχοί. | Ἀφήκασιν τοίνυν πλοῦτον, καὶ τὴν ἄλλην φαν|τασίαν τοῦ κόσμου,

μετανάσται γενόμενοι ἐν | τῷ Ἄθω ὄρει, εὐαγγελικῶς διὰ τὴν βασιλείαν | τῶν  
οὐ(ρα)νῶν. Καὶ ποιήσαντες ἑαυτοὺς τρεῖς | σκηναὶς κατώκησαν, ὑπὸ μικροῦ  
διαστήματος, | ἀλλήλοις διαχωριζόμενοι. Μόνον ἡ Κυριακὴ | προσεκάλει κατὰ  
τὸ εἰωθὸς αὐτῶν, ὥστε π(αν)|ταχοῦ τῆς ἀρετῆς ἢ φήμη ἐξῆλθεν, καὶ πολλοὶ |  
προσεκολλήθησαν αὐτοῖς, ἢ καὶ νεῦσις θεϊκὴ | δομῆσαι ναὸν εἰς μοναστήριον  
προὔξενησεν. | Εὐρόντες τοιγαροῦν τόπον, δι' ἀποκαλύψε(ως) | Θεοῦ  
ῶκοδόμησαν. Ἡθέλησαν τοίνυν τὸν | ναὸν ἐπονομάσαι. Τῶν μὲν λεγόντων, τοῦ  
| ἀγίου Νικολάου, τῶν δὲ τοῦ ἀγίου Κλήμεντος | τοῦ ἐν τῇ Ἀχρίδι. Διὰ δέ, τὸ  
ἀσύμφωνον, | ἔκειτο ἢ εἰκὼν ἐν τῷ τόπῳ ἀνιστόριστος. | Ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν  
πρωτῇ ὥφθη ἱστορισ|μένη, φέρουσα τὸν μεγαλομάρτυρα Γεώρ|γιον καὶ  
f.209v ἐξεθαμβήθησαν ἐπὶ τοῦ τοιούτου || παραδόξου θαύματος. Δοξάσαντες οὖν τὸν  
Θ(εὸ)ν, | ἐπονόμασαν δὲ καὶ τὸν ναὸν ἐπὶ τῷ ὀνόματι | τοῦ μεγαλομάρτυρος  
Γεωργίου. Περὶ δὲ τῆς εἰ|κόνας τοῦ ἀγίου, τὰ τῆς ἀρχῆς οὕτως εἶχε. | Κώμη τις  
πλησίον πόλεως Λύδδης, Φανουήλ καλου|μένη, ναὸν εἶχε τοῦ μεγαλομάρτυρος  
Γεωργίου, | σὺν οὐκ ὀλίγοις μοναχοῖς, καὶ ἦν ἐκεῖσε θαυμα|τουργῶν ὁ ἅγιος  
ἐξάισια. Ὅσοι δὲ ἐν ποικί|λοις νόσοις, καὶ ἀνιάτοις τραύμασιν, καὶ | πάθεισιν  
κατασχεμένοι, προσέτρεχον ἐν | τῷ ναῷ, καὶ πάντες τὴν ἴασιν ἀντλούμενοι, | εἰς  
τὰ ἴδια χαίροντες ἀπέρχοντο, εὐχαριστό(ν)|τες τῷ Θεῷ, καὶ τῷ μεγαλομάρτυρι  
Γεωρ(γίω). | Ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν ἄφαντος ἢ ἱστορία | τοῦ ἀγίου ἐκ τῆς  
εἰκόνας γενομένη. Μόνον δὲ | ἢ εἰκὼν γυμνὴ καὶ κενὴ ἐν τῷ τόπῳ ἴστατο. | Τοὺς  
πάντας μὲν ἐξέπληξε καὶ εἰς λύπη(ν) | ἐνέβαλε, τὸ τοιῷδε θαῦμα. ὁ δὲ ἅγιος  
ἐφά|νη τῇ νυκτὶ κατ' ὄναρ τῷ ποιμαίνι καὶ φη(σί) | πρὸς αὐτόν: τί περίλυπος εἶ  
f.210r περὶ ἐμοῦ || ὧ ποιμήν; Κάγῳ εὗρον ἐν τῷ Ἄθω ὄρει, ὧ ἐ(στιν) | εἰς κληρον τῆς  
ὑπεραγί(ας) δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου | καὶ ἀειπαρθένου Μαρί(ας). Εἰ γὰρ  
θέλης ρυσθῆναι | ἐκ τῆς επερχομένης ἀνάγκης δεῦρο καὶ αὐ|τὸς ἐκεῖσε μετὰ  
τῶν σὺν σοὶ ἀδελφῶν, κάκεῖ | μὲ εὔρητε. Παρέδωκεν γὰρ ὁ Θε(εὸ)ς τὴν  
Παλαισί|νην, πᾶσ(αν) τοῖς Σαρακινοῖς, διὰ τὸ πλῆθος | τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ.  
Ἐξυπνος δὲ γενό|μενος ὁ ποιμήν, καὶ πιστεύσας τὸ ὠραθ(έν), | συναθροίσας  
τοὺς μοναχοὺς, ἀπήγγειλε τὰ | παρὰ τοῦ ἀγίου φθεγγόμενα. Εἶτα  
προσκαλε|σάμενος τῶν ἐγκρίτης πόλεως καὶ τῆς κώ|μης, εἰπόντες πρὸς αὐτούς:  
παρακατέχε(τε) | τὴν μονὴν καὶ φυλάξατε· ἡμεῖς δε, ἀπερ|χόμεθα εἰς τόπους



ἀγίους προσκυνῆσαι, καὶ | τὸ τοῦ Θεοῦ θέλημα γενέσθω ἐφ’ ἡμᾶς, καὶ εἰς |  
 ὑμᾶς. Τὸ δὲ μυστήριον καὶ τὸ ὄραμα ἐξ αὐτῶν | ἀπέκρυσαν. Εὐθύς πρὸς  
 δυσμάς, πορίαν | ποιήσαντες, μετὰ δακρύων καὶ ὀδυρμῶν | κατέβρεχον τὰς  
 f.210v παρειὰς αὐτῶν, διὰ τε τῶν | χωρισμῶν τῆς μονῆς καὶ τῶν οἰκείων. Ἰκανῶν οὖν  
 | ἡμερῶν, ὀδεύσαντες, ἕως οὗ φθάσαντες ἐν τῷ | Ἄθω ὄρει, καὶ τὴν μονὴν  
 εὐρόντες εἰσηλθὲν ἐν | τῷ ναῷ. Εὐθύς ἰδόντες τὴν εἰκόνα ἐπέγνωσαν | τὸν  
 ἅγιον ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον καθῶς | ἦν ἐν τῇ κώμῃ Φανουήλ τὸ πρότερον.  
 Καὶ πεσόντες ἔμπροσθεν τῆς ἀγίας εἰκόνας ἐν τῷ ἐδάφει | τοῖς δάκρυσιν  
 κατέβρεχον λέγοντες: τί τοῖς σαύτην λύπην περιέβαλλες ἡμᾶς μεταναστεύσας |  
 ἡμῖν ἐνθάδε ὦ μεγαλομάρτυς Γεώργιε; Οἱ δὲ | μοναχοὶ τῆς μονῆς, μόλις  
 κατέπαυσαν αὐτῶν | τὰ δάκρυα, ἐπερώτων τε αὐτούς, τί ἐστὶν | ὁ τοσοῦτος  
 κοπετὸς ἀδελφοὶ παρ’ ὑμῶν; | φράσσεται ἡμῖν. Οὐπω γὰρ ἐγίνωσκον, τὰ παρὰ  
 τοῦ ἀγίου γενόμενα. Οἱ δέ, διεξήεσαν πάντα περὶ τοῦ ἀγίου καὶ τὰ ἑαυτῶν. Καὶ  
 οὗτοι | κάκεινοις τὰ ὅμοια λέγουσαντες τὰ ἐν αὐτοῖς | γενόμενα παρὰ τοῦ  
 ἀγίου. Καὶ ἀμφοτέρω | δοξάσαντες τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ, καὶ τὸν | ἅγιον  
 f.211r μεγαλομάρτυρα Γεώργιον, τὸν ποιμένα | δὲ τὸν ἐν Φανουήλ, καὶ ὧδε  
 ποιήσαντες ποιμένα ἐν τῇ μονῇ. Οὗ καὶ ἡ ἐπωνυμία αὐτοῦ, | Εὐστράτιος,  
 ποιμένων ἐν Χριστῷ τῷ ἑαυτοῦ | ποιμνιον ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ. | **Περὶ**  
**τῆς τοῦ Ξηροποτάμου μονῆς.** | Ἐπὶ τῆς βασιλείας Ῥωμανοῦ, ἐκτίσθη καὶ ἡ τοῦ  
 | Ξηροποτάμου μονή, μετὰ βασιλικῶν ἀναλωμάτων. Μετὰ γὰρ τὴν  
 συμπλήρωσιν τοῦ ἔργου, | προσκαλεσάμενοι τὸν ἀρχιερέα τοῦ καθιερωσῆσαι τὸν  
 ναόν, ὃς καὶ προσελθὼν κατὰ τὴν τάξιν | ἤρξατο καθιερῶσαι. Μετὰ δὲ τὴν  
 ἐπίκλησιν | τοῦ ναοῦ ἐπὶ τῷ ὀνόματι τῶν ἁγίων Τεσσαράκοντα μεγάλων  
 μαρτύρων τῶν ἐν Σεβαστείᾳ, | παρὰ τοῦ ἀρχιερέως ξεφωνηθέν, ὧ τοῦ |  
 θαύματος, ἔστη χαμαὶ ἐν τῷ ἐδάφει τῆς ἀγίας | τραπέζης μανιτάριον, καὶ  
 ὑψωθὲν ἐφ’ ὕψει | κατεσκίασεν ὅλον τὸ θυσιαστήριον, περιέχων  
 τεσσαράκοντα μῆλα ἐπὶ τοῖς ὄρπιξιν | αὐτοῦ, εἰς ἕξδος μανιταρίων. Τοῦτο δὲ  
 f.211v ἦν, | εἰς δόξαν καὶ τιμὴν τῶν ἁγίων Τεσσαράκοντα | | μεγάλων μαρτύρων,  
 ὥστε τοὺς πάντας ἐκπλαγῆναι τῇ θεᾷ | καὶ δοξάσαι τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ ἐπὶ  
 τοῦ τοιοῦτου παραδόξου γενομένου θαύματος. Πολλὰ γὰρ καὶ ἄλλα σημεῖα  
 καὶ τέρατα ἔδειξεν ὁ Θεὸς | ἐν ὅλῳ τῷ Ἁγίῳ Ὄρει καὶ πρῶτον καὶ ἐν ὑστέροις),

| εἰς δόξαν καὶ εἰς τιμὴν τοῦ ἁγίου τόπου, καὶ τῶν | κατοικούντων ἐν αὐτῷ ἐν  
ἀγιωσύνη. Ὅτι αὐτῷ πρέπει τιμὴ, δόξα κράτος, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων,  
ἀμήν. Τέλος περὶ τῶν | π(ατ)ρίων τοῦ Ἁγίου Ὁρ(ους). Ἐν ἔτει ,ΖΝΖ'.

## ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Β΄ - ΟΙ ΑΘΩΝΙΚΕΣ ΔΙΗΓΗΣΕΙΣ ΤΟΥ ΝΟΒΓΚΟΡΟΝΤ

Ακολουθεί μετάφραση από ανατολική σλαβική (παλαιορωσική) γλώσσα των αγιορειτικών διηγήσεων από τον κώδικα *Κρατικού Αρχείου Ιαροσλάβλ 1265* του 1557-8, προερχόμενο από την περιοχή του Νόβγκοροντ, όπως εκδίδονται από τον ρώσο ιστορικό και εθνογράφο Sigurd O. Schmidt:<sup>665</sup>

Περί της μονής του Αγίου Όρους που ονομάζεται των Ιβήρων όπου βρίσκεται ο ναός της Κοιμήσεως της Θεοτόκου.

Ζούσε στο Βασίλειο της Ιβηρίας ένας πολύ πλούσιος έμπορος που είχε αρρωστήσει από θανατηφόρο ασθένεια, και είχε και έναν υιό που ήταν ακόμα μικρός σε ηλικία. Μοίρασε στους φτωχούς και τους ιερούς ναούς πολύ πλούτο, και όσος χρυσός και άργυρος έμεινε, μαζί με τα υπόλοιπα υπάρχοντά του, τα κληροδότησε στον υιό του, ζητώντας από τους συγγενείς του να φροντίζουν το παιδί και την περιουσία του. Όταν, όμως, πέθανε, οι κηδεμόνες του παιδιού άρχισαν ένας-ένας δολίως να παίρνουν ό,τι πολύτιμο είχε η περιουσία. Το παιδί, όντας σε μικρή ηλικία, δεν ήταν σε θέση να τους εμποδίσει, και με τον τρόπο αυτόν ιδιοποιήθηκαν όλη την περιουσία, τον χρυσό και άργυρο, και όλα τα σκεύη, καθώς και όλα όσα υπήρχαν αποταμιευμένα· μαζί με αυτά και τις εικόνες.

Στην κατοχή του παιδιού βρισκόταν και μια εικόνα της Θεοτόκου πολύ όμορφη, που είχε επένδυση από χρυσό και πολύτιμους λίθους. Ο νεαρός άρχισε να κλαίει μπροστά στην εικόνα λέγοντας: «Ελεήμων Δέσποινα, ελέησον την κατάντια μου. Βλέπεις τη βία των εχθρών μου, οι οποίοι σαν άγρια θηρία καταλήστευσαν όλη την κληρονομιά του πατέρα μου. Αυτοί στους οποίους με άφησαν για να με φροντίζουν, με κατέστρεψαν, και τώρα θέλουν να με χωρίσουν από τη σεβάσμια εικόνα σου για να μην τη βλέπω και να μην την προσκυνώ. Όμως, Δέσποινα, σώσε την κληρονομία σου και φρόντισε την εικόνα σου, και

---

<sup>665</sup> S.O. Schmidt, Skazaniya ob afonskikh monastyryakh v novgorodskoy rukopisi XVI veka, στο: *Issledovaniya i materialy po drevnerusskoy literature - Drevnerusskaya literatura i yeye svyazi s novym vremenem*, Μόσχα 1968, 355-363. Για τη βοήθειά της στη μετάφραση των διηγήσεων ευχαριστώ τη Victoria Bolshakova.

δώσε ανάπαυση στην κατάντια μου, Εσύ που είσαι η μητέρα του Παντοδύναμου.» Τότε, λοιπόν, πήγε στην ακτή και με ευσέβεια και δάκρυα πολλά άφησε την εικόνα στο νερό της θάλασσας. Και ιδού η σεβάσμια εικόνα σηκώθηκε στον αέρα σαν να τη σήκωσε ένα δυνατό χέρι, και πέταξε μόνη της ταχύτερα κι από αετό. Το παιδί, βλέποντας το θαύμα, έκλαιγε που δεν θα μπορούσε πλέον να δει την εικόνα. Στη συνέχεια, γύρισε σπίτι του χωρίς ελπίδα, γιατί τίποτε δεν του είχε πλέον απομείνει, και άρχισε να ζητιανεύει στην πόλη. Δεν μπόρεσε, όμως, να αντέξει την ντροπή, και έφυγε από την πόλη της Τραπεζούντας και βρέθηκε να κυκλοφορεί σε άλλες πόλεις. Όταν έφτασε στην ηλικία του Χριστού, πήγε στο Άγιο Όρος να μονάσει. Ήταν ευσεβής και η όψη του ήταν ευειδής, και αγαπούσε την καθαρότητα της ψυχής, καθώς και την άκρα ταπείνωση και την ησυχία. Εκεί έμεινε χρόνια ζητιανεύοντας, και ως παις εν καμίνω, καιγόταν από τις συμφορές και τα κακά περιδιαβαίνοντας άσκοπα.

Στο μεταξύ, η θεία και πανσέβαστη εικόνα της Θεομήτορος όταν την άφησε το παιδί στη θάλασσα κατέφτασε στο Άγιο Όρος, σε μέρος όπου υπήρχε ένα μοναστήρι. Η εικόνα σταμάτησε στον αρσανά της μονής, σε ένα σημείο όπου οι μοναχοί έπαιρναν νερό για κάθε ανάγκη. Τότε περνούσε ένας μάγεις να πάρει νερό και είδε το ανέκφραστο θαύμα, την εικόνα που έπλεε κοντά στην ακτή σε απόσταση ενός χεριού. Από τη χαρά του έτρεξε να πιάσει την εικόνα, αλλά αυτή ξέφυγε από το χέρι του. Τρεις φορές ο μάγεις προσπαθούσε να την πιάσει και δεν μπορούσε. Επέστρεψε στο μοναστήρι και είπε στον ηγούμενο ότι μια εικόνα έπλεε στην ακτή και ότι προσπάθησε πολλές φορές να την πιάσει μα αυτή διέφυγε από τα χέρια του. Ο ηγούμενος σηκώθηκε γρήγορα, διέταξε να χτυπήσουν οι καμπάνες, ενδύθηκε τα άμφιά του και πήγε στο σημείο εκείνο με όλους τους μοναχούς. Όταν έφτασαν στην ακτή με κεριά και θυμιατά είδαν την απερίγραπτη, πανέμορφη και σεβάσμια εικόνα, η οποία πλησίασε στην ακτή. Ο ηγούμενος, έμπλεος πνευματικής αγαλλίασης, πλησίασε με σκοπό να πάρει την εικόνα, αλλά η εικόνα μόνη της πήδηξε στα χέρια του. Ο ηγούμενος, παρμένος από ανέκφραστη χαρά, ζήτησε να τη θυμιατίσουν με σεβάσμια αρώματα και να ψάλλουν παράκληση στη Θεοτόκο, και αφού έφερε την εικόνα στο μοναστήρι, την τοποθέτησε στον ναό της Κοιμήσεως κοντά στην Ωραία Πύλη ώστε να τη βλέπουν όλοι όσοι εισέρχονταν στον ναό.

Μετά από πολύ καιρό, ήρθε ο νεαρός στο Άγιον Όρος, άρχισε να γυρνά στα μοναστήρια. Πήγε και εκεί στον αρσανά της μονής και ζήτησε να τον δεχτούν ως μοναχό,

όμως κανένα μοναστήρι δεν τον δεχόταν και του προκαλούσαν λύπη. Η Θεοτόκος, ωστόσο, προνόησε για τον δούλο της, διότι εκεί που ζει και εκείνη πρέπει να ζει και ο δούλος της. Το μοναστήρι αυτό ήταν το πιο ασήμαντο και πιο φτωχό από όλα τα άλλα και πήγε εκεί, ως πάμπτωχος, χωρίς να ξέρει ότι η εικόνα βρισκόταν εκεί. Μπαίνοντας στο μοναστήρι, οι μοναχοί τελούσαν τη θεία λειτουργία και ο καιρός ήταν καλοκαιρινός, κι εκείνος μπήκε στην εκκλησία και άρχισε να προσκυνά τις εικόνες. Βλέπει τότε την αγγελόμορφη εικόνα της Θεοτόκου που κάποτε βρισκόταν στο σπίτι του. Από την ανέκφραστη χαρά του δεν μπορούσε να πει τίποτε για πολλή ώρα ούτε να φύγει, και ο ηγούμενος και οι άλλοι μοναχοί δεν μπορούσαν να καταλάβουν γιατί στέκεται τόση ώρα εκεί. Το παιδί όμως έγινε έξαλλο, έπεσε μπροστά στην εικόνα και κλαίγοντας άρχισε να φωνάζει και να λέει: «Ω Δέσποινά μου Παναγία, εδώ βρήκες το σπίτι σου, σε αυτήν την πανσέβαστη μονή και στον σεπτό αυτόν ναό που φτιάχτηκε στο όνομά σου», και απευθύνθηκε στον ηγούμενο, και άρχισε να του διηγείται ότι η εικόνα ήταν στο σπίτι του πατέρα του. Ανέφερε το όνομα του πατέρα του, και είπε πώς την άφησε στη θάλασσα και πότε έγινε αυτό. Ο ηγούμενος, όμως, άρχισε να τον επιπλήττει κατηγορώντας τον ότι αν και ζητιάνος τολμά να λέει ότι είναι γιος τέτοιου πατέρα και ότι η εικόνα ήταν τάχα δικιά του. «Δεν είσαι καλός άνθρωπος!», του είπε. «Έχω ακούσει για τον πατέρα σου και οι άλλοι μοναχοί τον γνώριζαν. Αυτός ήταν μεγάλος αξιωματούχος κι εσύ λες ότι είναι πατέρας σου. Μήπως θέλεις να κλέψεις την εικόνα;»

Έδιωξαν το παιδί από το μοναστήρι χωρίς τροφή και νερό και αυτός καθισμένος κάτω από τα τείχη της μονής άρχισε να κλαίει και να λέει στη Θεοτόκο: «Δέσποινα, γιατί με ξέχασες και με εγκατέλειψες στη δυστυχία μου; Ήλπιζα σε σένα, αλλά με έδιωξαν από το σπίτι σου με κατηγορίες και ντροπή». Πολλά άλλα έλεγε από τη μεγάλη του στενοχώρια, και ξάπλωσε στο έδαφος κάτω από τον καυτό ήλιο, και αν και καιγόταν αυτός δεν αισθάνθηκε το παραμικρό. Η θαυματουργή εικόνα, χωρίς να μεταφερθεί από κάποιον, βγήκε από τον ναό, και στάθηκε στον αέρα πάνω από το παιδί και άρχισε να του σκιάζει το πρόσωπο, και το παιδί μη γνωρίζοντας ότι γίνεται αυτό, κοιμόταν ανενόχλητος. Οι μοναχοί που έτρωγαν στην τράπεζα κάλεσαν για τον εσπερινό. Μπήκαν στον ναό, δεν είδαν την εικόνα, και σκέφθηκαν ότι την πήρε ο ζητιάνος, και ξεκίνησαν για να τον βρουν. Όπως βγήκαν από το μοναστήρι βλέπουν το άφραστο θαύμα της εικόνας στον αέρα χωρίς να την κρατά κάποιος σκιάζοντας το πρόσωπο του παιδιού που κοιμόταν. Αυτοί στάθηκαν

έκπληκτοι, και ξύπνησαν το παιδί παρακαλώντας τον να έρθει μαζί τους στο μοναστήρι. Στη συνέχεια, έπεσαν γονυκλιτώς μπροστά στην εικόνα με προσευχές και την απέθεσαν στη θέση της εντός του ναού. Στον νεαρό απέδωσαν τιμές, τον έκειραν μοναχό, και ύστερα από χρόνια έγινε ηγούμενος της μονής αυτής. Μετά από αυτό το γεγονός το μοναστήρι άρχισε να επεκτείνεται και να πλουτίζει, και οι μοναχοί εκεί έφτασαν τους επτακόσιους, και ήταν συγκεντρωμένοι όλοι στη δόξα του Χριστού και της Παναγίας του Μητρός.

Το αυτό περί άλλης μονής του Αγίου Όρους, που ονομάζεται Βατοπέδι.

Ζούσε στην Ρώμη ένας έμπορος πάρα πολύ πλούσιος και αποφάσισε κατά την συνήθεια του να περάσει τη θάλασσα και να ταξιδέψει σε ξένες χώρες. Έτσι, φόρτωσε το πλοίο με διάφορα εμπορεύματα και πήρε μαζί του τον υιό του κι την γυναίκα του. Πέρασε σε ξένη γη έναν χρόνο ολόκληρο και αποφάσισε να επιστρέψει στην πατρίδα με μεγάλα κέρδη. Ο άνεμος, ωστόσο, δεν έπνευσε προς τη σωστή κατεύθυνση και το κύμα τους έφερε στον Άθω. Ο έμπορος, τότε, μαζί με την γυναίκα του, το παιδί του και τους άλλους κατέβηκε στην ξηρά. Ο υιός του ήταν μικρός, σε ηλικία που μόλις μάθαινε να περπατάει και δεν μιλούσε ακόμα. Όταν γύρισαν στο πλοίο ανακάλυψαν ότι το παιδί δεν ήταν μαζί τους. Άρχισαν να το ψάχνουν, αλλά δεν μπόρεσαν να το βρουν, και φοβούνταν ότι μπορεί να το είχε αρπάξει κάποιο άγριο θηρίο ή να έπεσε στην θάλασσα.

Ο άνεμος, ωστόσο, άρχισε να πνέει και έπρεπε οπωσδήποτε να ταξιδέψουν. Έτσι, επέστρεψαν στην πατρίδα χωρίς το παιδί. Έκλαιγαν πολύ και κανείς δεν μπόρεσε να τους παρηγορήσει, και με τα πολλά, πέρασε ένας χρόνος. Μια φορά έρχεται η γυναίκα στον άντρα της και λέει: «δεν μπορώ να ξεχάσω το παιδί μας, πάμε στον Άθω να το ψάξουμε· μπορεί ο θεός να μας ελεήσει και να μας επιστρέψει το παιδί ζωντανό ή έστω νεκρό». Πήγαν, λοιπόν, πάλι στον Άθω και ήρθαν στο μέρος όπου άφησαν το παιδί και βλέπουν το παιδί τους να τρέχει προς μία βάτο. Η μητέρα το ακολούθησε λέγοντας: «παιδί μου, εγώ είμαι η μητέρα σου· γιατί φεύγεις από μένα;» «Δεν είσαι μητέρα μου, η μητέρα μου είναι εδώ, και αυτή με τρέφει», απάντησε το παιδί. Οι γονείς πλησίασαν το θάμνο και είδαν την εικόνα της Θεοτόκου και ένα κερύ αναμμένο μπροστά της και ρώτησαν «ποιος

σε τρέφει;» Το παιδί κοίταξε την εικόνα και είπε «αυτή με τρέφει και είναι η μητέρα μου, και το κερί είναι αναμμένο, χωρίς να σβήνει μέρα-νύχτα, και εσύ δεν ξέρω ποια είσαι». Οι γονείς ρίχτηκαν μπροστά στην εικόνα και έκλαιγαν ευχαριστώντας τη Θεοτόκο γιατί έσωσε το παιδί τους, και έψαλλαν μπροστά στην εικόνα, και έχτισαν εκκλησία στο σημείο όπου βρήκαν το παιδί τους. Αφιέρωσαν, δε, τον ναό στην Ευαγγελισμό της Θεοτόκου, και ανήγειραν και μοναστήρι, στο οποίο ο έμπορος έδωσε όλη την περιουσία του αφού πρώτα εκάρη μοναχός. Σήμερα το μοναστήρι είναι μεγάλο και γύρω του έχει πέτρινο τείχος. Το παιδί μεγάλωσε κι αυτό στο μοναστήρι, και το μοναστήρι πήρε το όνομα *Βατοπαίδι*, δηλαδή η βάτος του παιδιού. Το κερί μπροστά στην εικόνα είναι αναμμένο ακόμα και τώρα. Ήθελαν να σκεπάσουν την εικόνα με χρυσό, αλλά δεν το επέτρεψε η Θεοτόκος. Αυτό το μοναστήρι ιδρύθηκε πριν την Λαύρα.

Το θαυμαστό αυτό γεγονός μάς διηγήθηκε ένας αγιορείτης γέρων ονόματι Γεράσιμος.

Όπως μας διηγήθηκε ένας αγιορείτης γέρων ονόματι Γεράσιμος, έγινε ένα φοβερό θαύμα. Ζούσε ένας γέροντας και είχε έναν μαθητή ιερομόναχο, κι όταν ήρθε η ώρα της νηστείας, ο γέροντας δεν άντεχε άλλο τη νηστεία. Ο ιερομόναχος υποτακτικός του, όμως, ήθελε να τελέσει τη θεία λειτουργία των προηγιασμένων σύμφωνα με το τυπικό της μονής. Ο γέροντας του ζήτησε να μην το κάνει, λέγοντας «δεν μπορώ να μη φάω μέχρι την ώρα εκείνη. Να κάνεις τη λειτουργία στις τρεις, νωρίτερα από ότι γράφει το τυπικό». Ο ιερομόναχος φοβήθηκε να παραβιάσει το τυπικό, αλλά δεν ήθελε και να παρακούσει τον γέροντά του, ούτε να στενοχωριέται ότι εκείνος υποφέρει εξαιτίας της ηλικίας του. Έτσι πήγε στην εκκλησία και άρχισε να προσεύχεται στην εικόνα του Χριστού. «Κύριε Δέσποτα Ιησού Χριστέ μου τι να κάνω; Φοβάμαι να παραβιάσω το τυπικό και να παραβιάσω τους κανόνες, μα φοβάμαι και να παρακούσω τον γέροντά μου.» Και τότε φωνή ακούστηκε από την εικόνα και του είπε: «μην παρακούσεις τον γέροντά σου. Κάνε όπως σου λέει». Αυτός χάρηκε επειδή αξιώθηκε να ακούσει τη φωνή του Χριστού από την εικόνα και άρχισε να ψάλλει όπως του είπε ο γέροντας.

Ο ίδιος γέρων Γεράσιμος διηγήθηκε.

Ένας γέρων χωρίς γένεια ονόματι Παύλος ήρθε στο Άγιον Όρος από την Κωνσταντινούπολη, και δεν τον δεχόταν κανένα μοναστήρι επειδή ήταν αγένειος. Υπήρχε τυπικό σε όλες τις μονές του Αγίου Όρους που απαγόρευε την κουρά αγενείων μοναχών, κι αν δέχονταν κάποιον τέτοιο, θα ήταν καταραμένοι και ο δέξας και ο δεχθείς, κι αν τύχει να πεθάνει αγένειος μοναχός, δεν θα φθαρούν τα οστά του όπως των άλλων και θα βρωμούν. Ο γέρων Παύλος ζήτησε ένα κάθισμα για τον εαυτό του μακριά από το μοναστήρι του Ξηροποτάμου και από τις άλλες μονές, και άρχισε να ζει πολύ ασκητικά. Οι νηστείες και οι αγρυπνίες του ήταν ξακουστές, και έρχονταν διάφοροι για εξομολόγηση και άρχισαν κάποιοι να μένουν μαζί του, κι ο γέρων άρχισε να σκέφτεται τον θάνατο. Και είπε στους αδελφούς που ζούσαν μαζί του όταν πεθάνει να μη θάψουν το σώμα του στο Άγιον Όρος για να μην καταπατηθούν οι κανόνες εξαιτίας του. «Ορκιστείτε στους αγίους Πατέρες να με πάτε στη θάλασσα και να ρίξετε το σώμα μου στον βυθό». Ο Παύλος αυτός είχε δύο αδελφούς που ζούσαν στην Κωνσταντινούπολη. Όταν ήταν πια μεγάλος ο γέρων πέθανε, και ένας αδελφός πήρε το σώμα του, και όπως ζήτησε το πήγε στη θάλασσα με ένα σάνταλο<sup>666</sup>. Όταν απομακρύνθηκε από την ακτή, ο μοναχός αποφάσισε να ρίξει το σώμα του στη θάλασσα. Και τότε άρχισε το σάνταλο να πηγαίνει μόνο του χωρίς να το καθοδηγεί κάποιος και χωρίς να μπορεί να το σταματήσει κανείς. Το σάνταλο πήγαινε οδηγημένο από τη θεία πρόνοια προς την πρωτεύουσα, και έφτασε στο λιμάνι. Δύο άνθρωποι είδαν ότι έφθασε ένα πλοίο στο λιμάνι και σκέφθηκαν ότι μάλλον ήταν κάποιος έμπορος και έχει κάποιο εμπόρευμα<sup>667</sup>· ας πάμε να το αγοράσουμε πρώτοι. Ήρθαν αυτοί στο πλοίο και είδαν το σώμα του οσίου Παύλου και ρώτησαν τίνος είναι. Οι ευρισκόμενοι στο πλοίο τους απάντησαν ότι πρόκειται για τον Παύλο, εξιστορώντας και όλον τον βίο του, λέγοντας ότι καταγόταν από την Κωνσταντινούπολη. Αποκαλύφθηκε τότε ότι οι δύο αυτοί άνδρες ήταν οι αδελφοί του Παύλου και έσπευσαν να διηγηθούν τα γεγονότα στον πατριάρχη, κι αυτός διέταξε να τον θάψουν με τιμή στο μοναστήρι με τους πατέρες. Μετά την ταφή του, έγιναν πολλά θαύματα και ασθενείς θεραπεύτηκαν εις δόξαν της αγίας Τριάδος, και δόξασαν τον Θεό που κάνει θαύματα μέσω των αγίων αυτού. Μετά, στο Άγιον Όρος όπου ζούσε ο Παύλος, ο δεσπότης Γεώργιος<sup>667</sup> ίδρυσε σέρβικο μοναστήρι, και

---

<sup>666</sup> Είδος πλοίου.

<sup>667</sup> Ενν. ο Σέρβος δεσπότης Γεώργιος Βράνκοβιτς.



συγκεντρώθηκαν μέχρι και 500 μοναχοί, και έχτισαν ναό προς τιμήν του αγίου Γεωργίου, και σήμερα ονομάζεται μονή του Αγίου Παύλου, εις ανάπαυσιν της ψυχής πάντων ημών.