

Αιγυπτιακός μοναχισμός και αναδιάρθρωση των πολιτισμικών δομών της ύστερης Ἀρχαιότητας (4ος-7ος αἰ. μ.Χ.)

ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΜΟΣΧΟΥ*

1. Πολιτισμός και δομές

Ἡ ἔννοια τῶν «πολιτισμικῶν δομῶν» ἀνήκει στοῦ εὐρύτερου μεθοδολογικοῦ πλαισίου τοῦ δομολειτουργισμοῦ, πού περιγράφει μιὰ ἀνθρώπινη κοινωνία ὡς σύνολο δομῶν καί λειτουργιῶν, πού ἔχουν ἀναπτυχθεῖ γιά νά τήν διασφαλίσουν καί νά τήν ἀναπτύξουν. Ἀποτελεῖ μιὰ μεγάλη ἐξέλιξη στήν ἐπιστήμη τῆς Κοινωνιολογίας πού εἰσήχθη μέ τόν Talcott-Parsons. Ἀποτελεῖ ὁμως καί μιὰ σημαντική ἐξέλιξη στή γενικώτερη μελέτη τῆς ἀνθρώπινης δράσης συνδυαζόμενη καί μέ τίς ἐπιστήμες τῆς Ἐθνολογίας καί τῆς Ἀνθρωπολογίας, διότι στήν ἔννοια τῶν δομῶν προσετέθη καί τὸ στοιχεῖο τοῦ πολιτισμοῦ, ὡς σύνολο νοημάτων καί ἐπικοινωνιακῶν κωδίκων πρὶν καί πέρα ἀπὸ τοὺς θεσμούς καί τίς ἀμυγῶς κοινωνικοοικονομικές διαδικασίες πού παρατηροῦνται σὲ μιὰ κοινωνία¹.

Περιέργως, ἐνῶ στὰ ἐγχειρίδια Κοινωνιολογίας μαθαίνουμε ὅτι μετὰ τὴ δεκαετία τοῦ '60 ὁ δομολειτουργισμὸς ἀντιμέτωπος ἐμεγάλῃ κριτικῇ², βλέπουμε ὅτι στή μελέτη εἰδικὰ τῆς ἀρχαίας Ἱστορίας ἡ πολιτιστικὴ ἀνθρωπολογία ἐφαρμόζοντας δομολειτουργικές θεωρήσεις δημιούργησε ἕνα σαρωτικὸ κύμα πού ἀνανέωσε μὲν τὴν προσέγγιση σὲ διάφορα προβλήματα καί ἐμπλούτισε τὴν ὀπτική μας, ὑπέταξε ὁμως τὴν ἔννοια τῆς ἱστορικότητας σὲ περιγραφικὰ μοντέ-

* Ὁ Δημήτριος Μόσχος εἶναι Λέκτωρ Γενικῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας τοῦ Τμήματος Θεολογίας τοῦ Παν/μίου Ἀθηνῶν.

1. Σημαντικὸ ἔργο στή συνάφεια αὐτή, πού ἀναφέρεται συχνὰ ἀπὸ θεολόγους καί θρησκευτολόγους στοῦ ἐξωτερικοῦ καί μελετᾷ τίς πολιτιστικές δομές ἐντάσσοντας σ' αὐτὲς καί τὴ θρησκεία, εἶναι τοῦ CLIFFORD GEERTZ, *Ἡ ἐρμηνεία τῶν πολιτισμῶν* (μτφρ. Θ. Παραδέλλη), Ἀθήνα 2003 (ἀγγλ. πρωτότυπο *The Interpretation of Cultures*, α' ἔκδ. 1973).

λα, με τὰ ὅποια ὁ ἱστορικός δὲν αἰτιολογεῖ, ἀλλὰ περιγράφει τὴν ἱστορική ἐξέλιξη ὡς μεταβολὴ ἑνὸς ὀργανικοῦ ὄλου. Πρωτοπόρος ὑπῆρξε στὸν τομέα αὐτὸ ὁ μαθητὴς τοῦ Radcliffe-Brown ἰρλανδὸς Peter Brown πὺν παρακολούθησε τὴν ἐξέλιξη τοῦ ἑλληνορωμαϊκοῦ κόσμου πρὸς αὐτὸ πὺν ὀνομάσθηκε “Ὑστερη Ἀρχαιότητα (τὸ διάστημα μεταξὺ 4ου καὶ 7ου αἰ. μ.Χ.) μέσα ἀπὸ βασικὲς πολιτιστικὲς καὶ ἀνθρωπολογικὲς δομὲς, ὅπως τὴ μετακίνηση στὴν ὀριοθετικὴ γραμμὴ μεταξὺ ὀρατοῦ καὶ ἀοράτου, στίς σχέσεις τῶν δύο φύλων κ.λπ. Σ’ αὐτὲς τίς δομὲς ἐντάσσεται ἄμεσα καὶ ἡ δράση τοῦ Χριστιανισμοῦ, με χαρακτηριστικὸ παράδειγμα τὴν ἄνοδο τοῦ “ἁγίου ἀνδρός” πὺν ξεπήδησε ἀπὸ τὸν χριστιανικὸ ἀσκητισμὸ³. Ἔτσι, ἡ μελέτη ὀψεων τῆς δικῆς μας ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας ἔγιναν ἰδιαίτερα δημοφιλεῖς στὴ διεθνή, κυρίως ἀγγλοσαξωνική, ἱστοριογραφία μέσα ὀμως ἀπ’ αὐτὸ τὸ συγκεκριμένο πρίσμα: ὀχι ἱστοριογενετικὴ μελέτη ἐκκλησιαστικῶν γεγονότων (δηλαδὴ π.χ., πῶς δημιουργήθηκε ἡ ὀριγενικὴ ἔριδα, τί συνετέλεσε στὴν ἐξέλιξη τῶν ἀρειανικῶν ἔριδων, τὰ πρόσωπα, οἱ θεσμοὶ ἢ οἱ ἰδέες κ.τ.τ.) ἀλλὰ ἡ περιγραφὴ διαδικασιῶν μέσα καὶ γύρω ἀπὸ τὰ ἐκκλησιαστικὰ γεγονότα (προσκηνοῦ καὶ παρασκηνοῦ) πὺν μαρτυροῦν δομὲς μιᾶς κοινωνίας. Γιὰ παράδειγμα, ἡ ὀριγενικὴ ἔριδα ἐρευνᾶται ὡς μιὰ “πολιτιστικὴ κατασκευή”⁴, ἡ σχέση τοῦ Μ. Ἀθανασίου με τοὺς ἀσκητὲς ὡς μιὰ ἐξισορροπησὴ δομικῶν τάσεων σ’ ἕνα μεταβαλλόμενο τοπίο⁵ κ.λπ. Στὴ μεγάλη αὐτὴ τάση πὺν διαμορφώθηκε, μποροῦμε νὰ δοῦμε τὴν πραγμάτευση πὺν ἀκολουθεῖ ὡς τὴν ἀνίχνευση μιᾶς ἀπάντησης γιὰ τὸ πῶς μπορεῖ νὰ γίνεῖ ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία στὸ νέο αὐτὸ πεδίο με ὀρους θεολογικοῦς.

Στὸ πλέγμα τῶν δομῶν, ὀχι μόνο κοινωνικοοικονομικῶν ἀλλὰ γενικώτερα πολιτιστικῶν, ὀπως ἀναφέραμε, μποροῦμε νὰ διακρίνουμε, πράγματι, τὴν πᾶλη

2. N. S. TIMASHEFF - G. A. THEODORSON, *Ἱστορία κοινωνιολογικῶν θεωριῶν* (μτφρ. Δ. Γ. Τσαούση), Ἀθήνα 1983, σ. 412-454.

3. Βρίσκειται σὲ διάφορα μελετήματα με κυριότερο τὸ «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Journal of Roman Studies* 61 (1971), 80-101 πὺν περιέχεται στὸν τόμο τοῦ ἰδίου, *Society and the Holy in Late Antiquity*, μαζί με κάποια ἄλλα ὀμοίως ὀπτικῆς. Ὁ τόμος αὐτὸς ἔχει μεταφρασθεῖ στὰ Ἑλληνικά ὡς P. Brown, *Ἡ κοινωνία καὶ τὸ Ἅγιο στὴν Ὑστερη Ἀρχαιότητα* (μτφρ. Α. Παπαθανασοπούλου), Ἀθήνα 2000. Γιὰ τὴν ἐπίδραση τοῦ ἔργου τοῦ P. Brown βλ. ELM S.- JANOWITZ N. (ἐπιμ.), «Peter Brown’s Holy Man. Twenty five Years On», *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998), σ. 343-539.

4. Βλ. π.χ. τὴ σχετικὴ ἐργασία τῆς ELIZ. A. CLARK, *The Origenist controversy; the cultural construction of an early christian debate*, Princeton 1992.

5. Βλ. τὸ παράδειγμα τῆς ἐργασίας τοῦ BRAKKE D., *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford 1995.

ἀλλὰ καὶ τὴ διαλεκτικὴ συμπλήρωση ἀνάμεσα σὲ πολλὰ δίπολα μέσα στὰ ὁποῖα ἐγγράφεται τὸ σύνολο τῶν κοινωνικῶν σχέσεων καὶ τῶν νοηματοδοτήσεών τους στὴν ὑστεροαρχαϊκὴ κοινωνία. Τέτοια δίπολα εἶναι ἡ σχέση ἀνάμεσα στὴν πόλη καὶ τὴν περιφέρεια, στοὺς ἄνδρες καὶ τὶς γυναῖκες, τὸ ὄρατὸ καὶ τὸ ἀόρατο κ.λπ. Διερευνώντας τὴ γένεση καὶ τὴν ἐξέλιξη τοῦ αἰγυπτιακοῦ μοναχισμοῦ⁶ συνειδητοποίησα ὅτι σ' αὐτὰ τὰ δίπολα ἡ ἀνάπτυξη τοῦ μοναχισμοῦ ἔφερε μιὰ οὐσιαστικὴ ἀναδιάρθρωση. Ὅμως, ἡ γένεση τοῦ μοναστικοῦ κινήματος τὸν 4ο αἰῶνα ἀποτελεῖ ἕνα ἱστορικὸ ἄλμα, βγαλμένο μέσα ἀπὸ τὴν παραδοξότητα τοῦ λόγου τοῦ χριστιανικοῦ Εὐαγγελίου ἀπέναντι στὸν κόσμον, κι ὄχι μιὰ κοινωνικὴ ἢ ἄλλη νομοτέλεια ἢ λειτουργικὴ ἀνάγκη. Μποροῦμε, συνεπῶς, νὰ θεωρήσουμε τὸν Χριστιανισμό καὶ τὴν ἱστορία του, ὄχι μόνο ὡς μέρος ἑνὸς πλέγματος δομῶν, ἀλλὰ καὶ ὡς παράγοντα ἀλλαγῆς τῶν δομῶν αὐτῶν πού προκύπτει μέσα ἀπὸ τὴ δική του ἐσωτερικὴ ἐξέλιξη, δηλαδὴ τὴν αὔξηση καὶ τὴν οἰκοδομὴ τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας καὶ τὴν βίωση τοῦ ἔργου τῆς χάριτος μὲ νέους τρόπους, ὅπως ἦταν στὴν περίπτωσή μας τὸ μοναστικὸ κίνημα. Φυσικὰ, τὸ καινούριο ἀποτέλεσμα πού ἐπέρχεται στὶς σχέσεις καὶ τὶς δομές τῆς περιβάλλουσας κοινωνίας ὀδηγεῖ σὲ μιὰ ἀνατροφοδότηση τὸ ἴδιο τὸ ἔργο τῆς Ἐκκλησίας, πού μὲ τὴ σειρά τῆς ἐπηρεάζεται δευτερογενῶς ἀπὸ τὴ δράση αὐτή. Τέτοιου εἴδους προσέγγιση δίνει στὴν ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία ἕνα δυναμικὸ περιεχόμενο, ἀνεξαρτητοποιώντας τὴν ἀπὸ θεραπευτικὴ μιᾶς θρησκευτικῆς ἢ χριστιανικῆς κοινωνιολογίας. Θὰ περιορισθῶ σὲ δύο βασικὰ παραδείγματα ἐργασίας: τὴν ἐπίδραση τοῦ μοναχισμοῦ στὴν προαναφερθεῖσα σχέση πόλης καὶ περιφέρειας καὶ στὴ σχέση μεταξύ πεπαιδευμένων καὶ ἀποκλεισμένων ἀπὸ τὴν παιδεία.

2. Πόλη καὶ περιφέρεια στὴν Ὑστερὴ Ἀρχαιότητα

Ὅσον ἀφορᾷ τὴν πόλη, πρέπει νὰ θυμόμαστε ὅτι ἡ σχέση ἀντιπαράθεσης καὶ συμπληρωματικότητας μὲ τὴν ὑπαιθρο προκύπτει ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι στὸν ἀρχαῖο κόσμον ἡ πόλη εἶναι τὸ κέντρο τῆς διανομῆς τοῦ πλούτου καὶ τῆς διοίκησης καὶ φυσικὰ τῆς ἰδεολογικῆς ἡγεμονίας. Ὅμως ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ ἀγροτικὴ περιφέρεια κάθε πόλης εἶναι τὸ κέντρο τῆς πραγματικῆς παραγωγῆς (δηλαδὴ

6. MOSCHOS D., *Eschatologie im ägyptischen Mönchtum. Die Rolle christlicher eschatologischer Denkvarianten in der Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktion*, Tübingen 2010.

τῆς ἀγροτικῆς, πάνω στὴν ὁποία βάσιζε τὴν οἰκονομία του ὁ ἀρχαῖος κόσμος, μιὰ καὶ ἡ τότε βιομηχανικὴ παραγωγή καταλάμβανε πολὺ μικρὸ ποσοστὸ στὴν παραγωγή κοινωνικοῦ πλεονάσματος). Οἱ κάτοχοι τῆς μεγάλης ἀγροτικῆς ιδιοκτησίας (τὴν περίοδο ποὺ ἐξετάζουμε), οἱ διανοούμενοι (ὅπως ρήτορες καὶ φιλόσοφοι) καὶ τὸ ἱερατεῖο, ἡ χρηματοπιστωτικὴ δραστηριότητα, ὅλ' αὐτὰ βρίσκονταν στὴν πόλη⁷. Ἐπομένως, ἡ «πόλις» μὲ ὅλους τοὺς θεσμοὺς τῆς κλασικῆς δημοκρατίας (ἐλληνικῆς καὶ ρωμαϊκῆς) καθὼς καὶ ὅλο τὸ συμβολικὸ φορτίο, ἦταν ἡ πηγὴ τῆς ταυτότητας, τῆς εὐζωίας, τοῦ πολιτισμοῦ κ.λπ. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, χρειάζοταν ἀπαραιτήτως τὴν περιφέρειά της, ἀλλιῶς πολὺ γρήγορα καταδικάζοταν σὲ λιμό. Οἱ μεγάλες πόλεις καὶ βασικὰ ἢ Ρώμη (καὶ κατόπιν καὶ ἡ Κων/νη) φρόντιζαν νὰ ὑπάρχει μόνιμος μηχανισμὸς ἀνεφοδιασμοῦ σὲ σιτάρι (ἀννῶνα, διατήρηση ἑνὸς εἴδους στρατηγικοῦ ἀποθέματος) γιὰ νὰ ἀποφεύγεται ὁ λιμὸς καὶ πολλὲς φορὲς καὶ ἡ μεγάλη διόγκωση τοῦ πληθυσμοῦ σ' αὐτὲς ἦταν τεχνητὴ ἐξ αἰτίας αὐτοῦ τοῦ λόγου⁸. Ὅλ' αὐτὰ δημιουργοῦσαν τὸ φθόνο, τὰ αἰσθήματα κατωτερότητας τῆς ὑπαίθρου καὶ τὴν ἐξαφάνισή της ἀπὸ τὴν ἱστορικὰ δρωσα κοινωνία, καθὼς δὲν ἀποτελοῦσε ἀντικείμενο καμμίας ἱστορικῆς ἢ γενικὰ θεωρητικῆς προσέγγισης. Ὅταν ὁ Προκόπιος περιγράφει μὲ λεπτὴ εἰρωνεία τὴ διοικητικὴ μετατροπὴ τοῦ χωριοῦ Καπούτβαδα στὴ Λιβύη (Βυζακηνή) σὲ πόλη ἀπὸ τὸν Ἰουστινιανό, καταδεικνύει ἀκριβῶς τὴν παραδοξότητα τοῦ ξαφνικοῦ περάσματος ἀπὸ τὴν ἀνυπαρξία στὴν ὑπαρξη: “[ὁ Ἰουστινιανός] ἐς πόλιν αὐτίκα μεταβιβάσαι τὸ χωρίον τοῦτο βεβούλευται, τείχει μὲν ἐρυσμῆν, τῇ δὲ ἄλλη κατασκευῇ ἐς πόλεως ὄγκον ὑπογεγραμμένην εὐδαίμονος, καὶ γέγονεν ἔργον τὸ τοῦ βασιλέως ἐνθύμημα. Τείχος τε γὰρ ἀποτετόρνευται καὶ πόλις, καὶ ἀγροῦ τύχη ἐξαπιναίως ἀμείβεται. Οἱ τε ἄγροικοι τὴν ἐχέτλην ἀπορριψάμενοι πολιτικῶς βιοτεύουσιν, οὐκ ἄγροικον δίκαιταν ἔτι, ἀλλ' ἀστείαν διαχειρίζοντες. Ἐπει καὶ ἀγοράζουσιν ἐναυῦθα διημερεύοντες, καὶ ὑπὲρ τῶν σφίσιν ἀναγκαίων ἐκκλησιάζουσι, καὶ ἀγορὰν ἀλλήλοις συμβάλλουσι, τᾶλλα τε ἅπαντα πρᾶσσουσιν ὅσα δὴ ἐς πόλεως ἀξίωμα ἦκει”⁹. Ἡ ἀγορά, ἡ πολιτικὴ

7. Σύντομη εἰσαγωγή στὴ διαστρωμάτωση τῆς κοινωνίας τῆς ὑστερῆς Ἀρχαιότητος βλ. TINNEFELD F., *Die frühbyzantinische Gesellschaft, Struktur-Gegensätze-Spannungen*, München 1977.

8. DURLIAT J., *De la ville antique à la ville byzantine. Le problème des subsistances*, Rome 1990.

9. ΠΡΟΚΟΠΙΟΥ, *Περὶ κτισμάτων* 6.6: ἐκδ. G. Dindorf, Bonna 1838 [CSHB τ. 44], σ. 341,20 - 342,4.

βιοτή, ή “ἀστεία (ἀστική, ἐκλεπτυσμένη) δίαιτα”, βρίσκονται σὲ εὐθεία ἀντίθεση μὲ τὴν “ἐχέτλην” (τὸ ἄροτρο) καὶ τὸν “ἄγροικο” βίο. Ἀπὸ τὴν ἄλλη ἢ πόλη (καὶ εἰδικὰ οἱ μεγάλες ὅπως ἡ Ρώμη, ἡ Ἀλεξάνδρεια) στιγματίζεται σὲ πολλὰ κείμενα ὡς τόπος ταραχῶν, ἁμαρτιῶν, ἀλαζονείας κ.λπ., ἐνῶ ἀναπτύσσονται εἶδη λογοτεχνίας ποὺ ἐξαίρουν τὴν ἀγνότητα καὶ τὴν εἰρήνη τοῦ ἀγροτικοῦ βίου (βουκολικὴ ποίηση). Αὐτὴ ἡ ἀμφίθυμη προσέγγιση στὴν πόλη βρίσκεται καὶ στὸν τρόπο σκέψης καὶ δράσης στὴν Ἐκκλησία, καθὼς, ἀφ’ ἐνὸς ὁ Χριστιανισμὸς ὑπῆρξε ἀρχικὰ σαφῶς φαινόμενο τῶν πόλεων, ἀφ’ ἑτέρου στὶς πόλεις ἐμφανίζεται ἐντονώτερα καὶ ἡ κοσμικὴ πρόκληση ἀπέναντι τὰ χριστιανικὰ ἦθη.

Βλέπουμε ὅτι μὲ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ μοναχισμοῦ, αὐτοῦ τοῦ εἴδους ἡ ἀμφίθυμη ἐξάρτηση τῆς περιφέρειας ἀπὸ τὴν πόλη μεταβάλλεται. Στὸν μόνιμο προσανατολισμὸ τοῦ κατοικοῦ τῆς πόλης στὰ πλούτη, στὸν πολυτελεῖ ἐξωστρεφεῖ βίο («ἄρτος καὶ θεάματα»), τὴν ἀπαίτηση γιὰ δωρεὰν σίτιση κ.τ.τ. ἀντιπαράκειται τὸ ἰδανικὸ τῆς αὐτάρκειας καὶ τῆς ἀξιοπρέπειας τοῦ νὰ ζεῖς λιτά. Στὸν ἀναχωρητισμὸ ἢ μόνη προσέγγιση μὲ τὸν κόσμον εἶναι ἡ ἀγορά, ὅπου ὁ ἀσκητὴς πρέπει νὰ παρέχει τὸ προϊόν του καὶ νὰ παίρνει τὸ ἀντίτιμο ἐν σιωπῇ¹⁰. Ὁ ἀββᾶς Ἰσίδωρος τῆς Σκήτεως πῆγε κάποτε στὴν ἀγορὰ «πωλῆσαι σκευὴ μικρά» καί, ὅταν εἶδε τὴν ὄργη νὰ τὸν ἀγγίζει, παράτησε τὰ σκευὴ καὶ ἔφυγε¹¹. Τὸ προϊόν τῆς ἀσκητικῆς ἐργασίας εἶναι συνήθως σχοινιά ἢ καλάθια καὶ σπανιότερα πρὸ σύνθετα προϊόντα ὅπως ὑφάσματα, ἀντιγραφὴ χειρογράφων κ.λπ., δεδομένου ὅτι αὐτὰ ὀδηγοῦσαν καὶ σὲ ὑπερηφάνια, φιλοχρηματία κ.λπ.¹². Ἡ κατασκευὴ σχοινιῶν ἢ καλάθων ἦταν γιὰ τὴν αἰγυπτιακὴ ζωὴ τῆς μικρῆς πόλης, ἀλλὰ καὶ τοῦ χωριοῦ, μιὰ συμπληρωματικὴ μόνον οἰκονομικὴ δραστηριότητα, πολλὰ φορὲς ὑπόθεση τῶν φτωχῶν γυναικῶν¹³, ἀλλὰ ὄχι σοβαρὸς τρόπος γιὰ νὰ ζεῖ μιὰ μικρομεσαία οἰκογένεια. Τώρα αὐτὸ ἀντιστρέφεται καὶ αὐτὸ ποὺ παύει νὰ εἶναι τὸ πρότυπο εἶναι ἡ ἀγροτικὴ ἐργασία μεγάλης κλίμακος, ἢ πάκτωση κ.λπ.¹⁴, ποὺ

10. Γεροντικόν, Ἀγάθωνος 16: PG 65, 113A.

11. Γεροντικόν, Ἰσίδωρον τῆς Σκήτεως 7: PG 65, 221A.

12. Πρβλ. τὶς παρατηρήσεις κάποιου γέροντα γιὰ τὰ ὠφέλιμα ἐπαγγέλματα γιὰ ἓναν μοναχὸ στὸ Γεροντικόν (ἀνώνυμη συλλογὴ) 375: ἐκδ. F. NAU, *Revue d'Orient Chrétienne* 18 (1913), σ. 141.

13. BAGNALL R., *Egypt in late Antiquity*, Princeton 1993, ἰδιαιτ. σ. 97 καὶ 132.

14. Πράγματι, συχνὰ παρουσιάζεται ἡ καταδίκη τῆς καλλιέργειας ἀγροῦ ὡς ἔργο ἀπάδον πρὸς τὴ μοναχικὴ ιδιότητα (στὸν ἀναχωρητισμὸ κυρίως βλ. Γεροντικόν, Ποιμένος 22: PG 65, 328). Ἐνῶ στὸ λατινιστὶ σωζόμενο κείμενο τοῦ λεγόμενου Κανόνος τοῦ Μεγάλου Ἀντωνίου, ποὺ

όδηγεί σὲ προσκόλληση στὴν ὕλη, ἔριδες, οἴηση καὶ ἀπομακρύνει ἀπὸ τοὺς οὐσιαστικούς στόχους τῆς ζωῆς σύμφωνα μὲ τὸ Εὐαγγέλιο.

Ἀλλὰ καὶ στὸ παχωμιακὸ κοινόβιο, ὅπου ἡ παραγωγή εἶναι πιὸ μεγάλη μὲ ἐργασία στοὺς ἀγρούς κ.λπ. γίνεται μιὰ προσπάθεια νὰ καταληφθοῦν ἐγκαταλειμμένα χωριά καὶ νὰ δημιουργηθεῖ ἕνας ἀγροτικός συνεταιρισμὸς ἀσκητῶν, ποὺ εἶναι τὸ νέο κέντρο ζωῆς, μιὰ ἐναλλακτικὴ «πόλις»¹⁵. Κάθε χρόνο (τὸν Αὐγούστο) ὁ συνεταιρισμὸς τῶν 9 μονῶν τῆς Κοινωνίας συναθροίζοταν καὶ ἔκανε ἀπολογισμὸ ποὺ ἐξίσωνε μοναστήρια μὲ παθητικὸ μὲ ἄλλα ποὺ σημείωσαν κέρδη, ἐνῶ τοποθετοῦνταν οἱ νέοι ἀξιωματοῦχοι στὰ διάφορα διακονήματα¹⁶. Ἡ ὅλη διαδικασία καταδεικνύει σαφῶς συμμετοχικὲς πολιτικὲς λειτουργίες τέτοιες ποὺ διαδραματίζονταν στὴν κοινὴ ζωὴ τῶν μεγάλων πόλεων, κινούμενη ὅμως ἀπὸ ἕνα βαθὺ πνευματικὸ νόημα ποὺ συνδέεται μὲ τὶς πολιτικὲς διαδικασίες ἐνὸς ἀγίου πολιτικοῦ ὑποκειμένου, ὅπως τὸ βρῖσκουμε στὸ Δευτερονόμιο καὶ τὸ προβλεπόμενο σ' αὐτὸ Σαββατικὸ ἔτος¹⁷.

Τέλος, πρέπει νὰ προσθέσουμε καὶ τὸ μεγάλο ἔργο εὐποίας ποὺ ἀνελάμβαναν τὰ μοναστήρια μὲ ἄξονα τὴν περιφέρεια καὶ ποὺ ἀποτελοῦσε ἕνα ὑποκατάστατο τῶν ἀντίστοιχων λειτουργιῶν κοινωνικῆς πρόνοιας μέσα στὶς πόλεις. Παροχὲς σὲ σιτᾶρι καὶ ἄλλα τρόφιμα δίνονταν ἀπὸ μεγάλα μοναστήρια σὲ χωριά, ὅπως εἶναι ἡ περίπτωση τῆς (πιθανὸν μελιτιανῆς) μονῆς ἡ μονῶν στὸ Χάθωρ ἤδη τὸ 360 (Κυνοπολίτης)¹⁸ ἢ ἀργότερα ἀπὸ ἄλλα μικρότερα μοναστήρια, ὅπως φαίνεται σὲ ἰδιωτικὲς ἀποδείξεις (παπυρικὰ εὐρήματα)¹⁹.

πιθανὸν ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῆς συνθήκης μᾶς πρόωμης μοναστικῆς κοινότητος τοῦ β' μισοῦ τοῦ 4ου αἰ. στὸ Νακλόν, κοντὰ στὸ Φαγιούμ, ἀποτρέπονται οἱ μοναχοὶ ἀπὸ σὺναψη συμβολαίων μὲ γαιοκτήμονες (ANTONII Regula 18 (13): PG 40, 1067-1068D).

15. Ἐκεῖ φαίνεται πῶς ἰδρύθηκαν τὰ πρῶτα παχωμιακὰ μοναστήρια, βλ. GOEHRING J. E., «Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt», *Harvard Theological Review* 89 (1996), σ. 267-285.

16. Βλ. π.χ. τὴν ἐπιστολὴ Παχωμίου στὸ DESEILLE PL., *Ὁ παχωμιακὸς μοναχισμὸς - πνευματικὸς σχολιασμὸς - Οἱ Κανόνες* (μτφρ. Ν. Μπαρούση), Ἀθήνα 1992, σ. 112 κ.έ.

17. Πρὸβλ. τὶς παρατηρήσεις τοῦ JOEST CHR., «Das Herz dem Bruder öffnen, Pachoms Brief 7: Deutsche Übersetzung und Deutung, zugleich ein Versuch zur Echtheitsfrage der Pachombriefe», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 107 (1996), σ. 300-318, ἰδιαίτ. 313.

18. P. Nephros 36, βλ. μιὰ καλὴ εἰσαγωγή γιὰ γενικώτερα εὐρήματα τέτοιου εἴδους στὸ KRAMER B., «Neuere Papyri zum früheren Mönchtum in Ägypten», στὸ MOST G. W. - PETERSMANN H. - RITTER A. M. (ἐπιμ.), *Philanthropia kai eusebeia*, Göttingen 1993, σ. 217-233 καὶ ἐιδικὰ γιὰ τὸ συγκεκριμένο πάπυρο σ. 230.

19. Βλ. π.χ. PAPATHOMAS A., «Eine Abrechnung über Getreideüberlieferungen eines Xenodocheions an hilfsbedürftigen Personen. Zur wohlthätigen Aktivität der spätantiken Kirche»

Μ' όλα αυτά βλέπουμε ότι η περιφέρεια αποκτά τη δική της φωνή. Η βασική λειτουργία της πόλης, ή κοινωνική πρόνοια στους πολίτες γίνεται και από τα μοναστήρια και τις μοναστικές ομάδες και στα χωριά. Ο ίδιος ο φτωχός αγρότης με άξονα τις αξίες του έν ασκήσει βιουμένου χριστιανικού Ευαγγελίου μαθαίνει να ζει αξιοπρεπώς, όπως φαίνεται σ' αυτή τη χαρακτηριστική διήγηση του Γεροντικού (άνωνυμη συλλογή): “Ἡλθόν τινες τῶν Ἑλλήνων δοῦνα ἀγάπην ἐν Ὀστρακίῃ, καὶ λαμβάνουσι μεθ' ἑαυτῶν τοὺς οἰκονόμους, ἵνα δείξωσιν αὐτοῖς τίνες εἰσὶν οἱ ἐπανάγκων χρεῖαν ἔχοντες, καὶ ἀποφέρουσιν αὐτοὺς πρὸς τινα λελωβημένον, καὶ διδόασιν αὐτῷ. Ὁ δὲ οὐκ ἠθέλε λαβεῖν λέγων· Ἴδου τὰ μικρὰ βάρια· ταῦτα κοπιῶ καὶ πλέκω, καὶ ἐσθίω τὸν ἄρτον μου. Καὶ πάλιν ἀποφέρουσιν αὐτοὺς εἰς κελλίον μιᾶς χήρας μετὰ τέκνου, καὶ κρούσαντες τὴν θύραν, ὑπήκουσε ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἔσωθεν τῆς θύρας γυμνὴ οὖσα, ἡ δὲ μήτηρ αὐτῆς ἦν ἀπελθοῦσα ἐργάσασθαι, ἦν γὰρ πλύτρια. Καὶ παρέχουσιν αὐτῇ ἱμάτιον καὶ κέρμα. Ἡ δὲ οὐκ ἠθέλε λαβεῖν λέγουσα· Ὅτι ἦλθεν ἡ μήτηρ μου καὶ εἶπεν μοι ὅτι θάρσει, ἠθέλησεν ὁ θεός, καὶ εὔρον σήμερον ἐργάσασθαι, καὶ ἔχομεν τὴν τροφὴν ἡμῶν. Καὶ ὡς ἦλθεν ἡ μήτηρ αὐτῆς, παρεκάλεσαν αὐτὴν λαβεῖν καὶ οὐκ ἠθέλησε, λέγουσα· Ἐγὼ ἐγὼ τὸν φροντιστὴν μου θεόν, καὶ ὑμεῖς θέλετε λαβεῖν αὐτὸν ἀπ' ἐμοῦ; Οἱ δὲ ἀκούσαντες τὴν πίστιν αὐτῆς, ἐδόξασαν τὸν θεόν”²⁰. Τὸ σύστημα κοινωνικῆς πρόνοιας τῶν (ἐθνικῶν) ἀρχῶν τῆς πόλης φαίνεται ξεπερασμένο μπροστὰ στὴ νέα κοινωνικὴ ταυτότητα ποὺ ἀποκοῦν οἱ συγκεκριμένοι φτωχοὶ Χριστιανοί, ποὺ δὲν εἶναι, σημειωτέον, μοναχοί, ἀλλὰ ἐμπνέονται στὸ σκεπτικὸ καὶ στὴ δράση ἀπὸ τὴ μοναχικὴ ζωὴ²¹. Στὸν πρόλογο τῆς Ἱστορίας τῶν κατ' Αἴγυπτον μοναχῶν (στὸ ἐξῆς ΗΜ) διαβάζουμε

στὸ R. DE SMET-H. MELAEST-C. SAERENIS (ἐπιμ.), *Papyri in honorem Bingen Octogenarii*, Louvain 2000, σ. 561-571, ιδιαίτερα τὸ τμῆμα γιὰ τὰ «Ξενοδοχεῖα», ὅπου γίνεται λόγος γιὰ τὸ Ξενοδοχεῖο, “τόπου Ἄπα Δίου” (PSI IV, 284, 2-6, ἀπὸ τὴν κόμη Ἀφροδιτώ, μέσα βου αἰ.) καὶ τοῦ «Ἄπα Ἀρίωνος» (P. Oxy. XXVII 2480, 44, ἀπὸ τὴν Ὁξύρρυγχο, σ. 565-566). Ἐπίσης, γενικὴ θεώρηση στὸ WIPSYCYKA E., «Les aspects économiques de la vie de la communauté des Kellia» δημοσίευση τοῦ 1986 ἀνατυπωμένη στὸ ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive*, Rome 1996, σ. 337-362, ιδιαίτ. σ. 356-357.

20. *Γεροντικό* (άνωνυμη συλλογή) 263: μν. ἔκδ., *Revue d'Orient Chrétienne* 14 (1909), σ. 364. Νέες χειρόγραφες μαρτυρίες γιὰ τὸ Ἀπόφθεγμα αὐτὸ βλ. στὸ BAGNALL R./GONIS N., «An Early Fragment of the Greek Apophthegmata Patrum», *Archiv für Religionsgeschichte* 5 (2003), σ. 260-278.

21. Ἄλλωστε καὶ ἡ συγκεκριμένη διήγηση, ὅπως γενικὰ τὸ ἀνώνυμο *Γεροντικόν*, ἀφορᾷ κυρίως ἀκροατήρια μοναχῶν καὶ φιλομονάχων, ἐπομένως ἀνήκει στὴν εὐρύτερη συνάφεια.

ὅτι πολλοὶ μοναχοὶ «οὐδ' ὅτι κόσμος ἐστὶν ἕτερος ἐπὶ γῆς ἐπίστανται, οὐδ' ὅτι κακία ἐν πόλεσιν ἐμπολιτεύεται, ἀλλ' ὄντως εἰρήνη πολλὴ τοῖς ἀγαπῶσι τὸν νόμον λέγει κύριος παντοκράτωρ»²². Ἡ αἰχμὴ γιὰ τὴν “κακία σὺς πόλεις” ἀναδεικνύει τὴν “εἰρήνη” τοῦ μοναχικοῦ βίου. Ἄπ' αὐτὰ καταλαβαίνουμε ὅτι ὁ κλασσικὸς τρόπος περιγραφῆς τῆς μοναστικῆς ζωῆς ἀπὸ τὸν Μέγα Ἀθανάσιο, ὅτι «ἡ ἔρημος ἐπολίσθη»²³ ἀποκτᾶ μιὰ ἰδιαίτερη σημασία. Πιὸ πέρα κι ἀπὸ τὴν ἀγροτική περιφέρεια, ἀκόμη κι ὁ ἄξενος τόπος τῆς ἐρήμου μετατρέπεται σὲ μιὰ «ἐναλλακτικὴ» πόλη, ἐνῶ παράλληλα τὸ νὰ εἶσαι φτωχὸς παύει νὰ σημαίνει ὅτι εἶσαι κοινωνικὰ ἀποκλεισμένος καὶ ἐμπεριέχει μιὰ νέα ταυτότητα καὶ μιὰ ἀξιοπρέπεια²⁴.

3. Πειραυδευμένοι καὶ ἀπαιδευτοὶ

Τὸ δεύτερο δίπολο ποὺ χαρακτηρίζει τὶς κοινωνικὲς σχέσεις στὸν ἀρχαῖο κόσμο εἶναι ἡ σχέση πειραυδευμένων καὶ ἀπαιδευτῶν. Ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα σὲ σοφοὺς καὶ ἀπαιδευτοὺς εἶναι βέβαια μιὰ κοινὴ συνισταμένη ἤδη ἀπὸ τὴν κλασσικὴ ἀρχαιότητα, καθὼς τὸ ἰδεῶδες τῆς παιδείας, τοῦ θεωρητικοῦ βίου κ.λπ. πέρασε ἀπὸ τὴν κλασσικὴ ἐποχὴ στὴν ἑλληνιστικὴ καὶ κωδικοποιήθηκε στὸν ἀττικισμό, στὴν ἀσιατικὴ ρητορικὴ κ.λπ. καὶ ἀπετέλεσε τὸ ἰδανικὸ κάθε ἐλεύθερου ἀνθρώπου γιὰ νὰ συνδιαλέγεται μὲ τοὺς ὁμοίους του, νὰ παίρνει ἀποφάσεις ποὺ ἀφοροῦσαν τὴν πόλη, νὰ κυβερνᾷ καὶ νὰ δικάζει κ.λπ. Ἄπ' ὅλα αὐτὰ ἦταν αὐτονόητα ἀποκλεισμένοι οἱ ἀπαιδευτοὶ. Εἶναι προφανὲς ὅτι ὁ ἴδιος ὁ πυρήνας τοῦ χριστιανικοῦ μηνύματος χαρακτηριζόταν ἀπὸ τὴν ἄρση αὐτοῦ τοῦ διαχωρισμοῦ ποὺ φάνηκε καὶ στὸ προφητικὸ καὶ τὸ ἀποστολικὸ ἔργο, ἔργο ἀπλῶν ἀπαιδευτῶν ἀνθρώπων ποὺ τὸ εὐαγγελίστηκαν τὴν ἡμέρα τῆς Πεντηκοστῆς (Πράξεις 2, 17), διότι «τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ Κύριος» ποὺ θὰ ἔφεραν τὸ Εὐαγγέλιο, ἀλλὰ καὶ στὴν ἐν Χριστῷ πρόληψη τῶν ἐσχάτων μὲ τὴ

22. HM Πρόλογος 6: ἐκδ. Festugière, *Historia Monachorum in Aegypto*, [Subsidia hagiographica 34], Brüssels 1961, σ. 7, στ. 36-39.

23. *Βίος Ἀντωνίου* 14, 7: Vie d'Antoine/Athanase d'Alexandrie; introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.J.M. Bartelink, [SC 400] Paris 2004, σ. 174.

24. Βλ. καὶ τὶς παρατηρήσεις τοῦ MARTIN J., *Spätantike und Völkerwanderung* [Oldenburg, Grundriss der Geschichte 4], München 1995⁴, σ. 84, καθὼς καὶ γενικὰ τὸ ἔργο τῆς PATLAGEAN E., *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4^e-7^e siècles*, Den Haag 1977.

λύτρωση διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀφοῦ ἐν αὐτῷ «οὐκ ἔστιν Ἰουδαῖος καὶ Ἕλλην κ.λπ.».

Στὸ μοναστικὸ κίνημα τὸ κεντρικὸ αὐτὸ ζήτημα τίγεται ἤδη στὸν Βίο τοῦ Μ. Ἀντωνίου, ὅπου ὁ βιογράφος τοῦ Μ. Ἀθανάσιος τὸν παρουσιάζει ὡς ἀγράμματο (προφανῶς ἄμοιρο ἑλληνικῆς παιδείας) καί, ἀφοῦ διηγηθεῖ τὴ θαυματουργικὴ του δύναμη μπροστὰ τοὺς ἐκκλητικούς μορφωμένους “φιλοσόφους”, τοὺς διαβεβαιώνει διὰ στόματος ἀγίου Ἀντωνίου ὅτι “οὐκ ἔσμεν ἡμεῖς οἱ ποιοῦντες, ἀλλ’ ὁ Χριστὸς ἔστιν, ὁ διὰ τῶν εἰς αὐτὸν πιστευόντων ταῦτα ποιῶν”. Εἶναι ἡ πίστις “δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη”, τὴν ὁποία ἂν διαθέτετε κι ἐσεῖς οἱ φιλόσοφοι, συνεχίζει, “οὐκέτι τὰς διὰ λόγων ἀποδείξεις ζητήσετε, ἀλλ’ αὐτάρκη τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν ἠγήσεσθε”²⁵. Ἡ κεντρικὴ αὐτὴ ιδέα ποὺ βρίσκεται στὸ πρωταρχικὸ καὶ κρίσιμο στάδιο τῆς γένεσης τοῦ μοναστικοῦ κινήματος, ἐπιμερίζεται καὶ ἐξελισσεται μὲ διάφορους τρόπους στὴ συνέχεια καὶ στὶς διάφορες μοναστικὰς ἐπιμέρους παραδόσεις καὶ ομάδες. Στὸ ιδιαίτερα ἐνθουσιαστικὸ περιβάλλον διαφόρων ομάδων στὴν Κεντρικὴ Αἴγυπτο (δείγματα τῶν ὁποίων ἔχουμε στὴν Ἱστορία τῶν κατ’ Αἴγυπτον μοναχῶν, σὲ ὀρισμένους κοπτικὸς Βίους καὶ ἀρχαιολογικὰ εὐρήματα) ἔχουμε τὸ μοτίβο τῆς θαυματουργικῆς ἐκμάθησης τῆς Ἁγίας Γραφῆς: ὁ πρῶν τυμβωρῦχος Κόπρις μετανοεῖ καὶ μένοντας τρία χρόνια στὴν ἔρημο μὲ ἄσκησις καὶ ξηροφαγία ἐπιστρέφει στὸ χωριό του «χάρις γὰρ αὐτῷ δεδόσθαι θεόθεν ἔλεγεν ἀποστηθίζειν ἔξωθεν τὰς γραφάς»²⁶.

Στὸ πιὸ ἐσωτερικὸ-φιλοσοφικὸ περιβάλλον τῶν κύκλων τοῦ Εὐαγγερίου τοῦ Ποντικοῦ ποὺ βρίσκονται κυρίως στὰ Κελλία, ἔχουμε τὴν ἐξίσωση ὄλων (σοφῶν καὶ ἀπαιδευτῶν) μέσα ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ πνευματικὴ πρόοδο διὰ τῆς ἀσκήσεως καὶ τῆς διακρίσεως τῶν λογισμῶν. Ἡ ἐνασχόλησις μὲ θεολογικὰ-ἐξηγητικὰ προβλήματα ἀρχίζει καὶ γίνεται ὑποπτη γιὰ ψυχικὴ βλάβη μέσα ἀπὸ τὴν πολυπραγμὸνισμὸν τῶν κειμένων, μολονότι ὁ ἴδιος ὁ Εὐάγγελος ἦταν καὶ μορφωμένος καὶ δεινὸς ἐρμηνευτὴς τῆς Γραφῆς. Ἡ διαφορὰ ἐγκτεται στὸ ὅτι δὲν παύει, βέβαια, ἡ Γραφή νὰ εἶναι ὁδηγὸς γιὰ τὴν μοναχικὴ ζωὴ, ἡ κατανόησίς της

25. Βίος Ἀντωνίου 80, 5-6: μν. ἔκδ. Bartelink, σ. 338-340. Τὸ ἂν αὐτὴ ἡ εἰκόνα τοῦ Μ. Ἀθανασίου ἰσχύει ἀπολύτως, ἢ ἐὰν πρέπει νὰ ἀναθεωρηθεῖ μὲ τὸ νὰ ἀποδεχθεῖ κανεὶς τὴν πατρότητα τῶν ἐπ’ ὀνόματί του συνταγμένων 7 ἐπιστολῶν, ἐκφεύγει βέβαια ἀπὸ τὰ ὄρια αὐτῆς τῆς εἰσηγήσεως. Τὶς τελευταῖες δεκαετίες ὑπερασπίζεται μὲ σθένος τὴν γνησιότητα αὐτῶν τῶν ἐπιστολῶν ὁ RUBENSON S., (*The letters of St. Antony; Origenist Theology, Monastic Tradition and the making of a Saint*, Lund 1995², α’ ἔκδοσις 1990), ὅπου, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸν τίτλο ἐπιδιώκει νὰ ἀναδείξει τὴν εἰκόνα ἐνὸς ὠριγενίζοντος ἀσκητῆ μὲ μιὰ μέση ἑλληνικὴ παιδεία.

26. ΗΜ, κεφ. 10 (Πατερμούθιος), 7: μν. ἔκδ., σ. 78, 46-47.

γίνεται όμως έσωτερική υπόθεση καθημερινού αγώνα, πού δημιουργεί μιὰ παιδεία με βάση την αυτοπαρατήρηση. Στο Γεροντικόν διαβάζουμε: «Εἶπέ τις τῷ μακαρίῳ Ἀρσενίῳ: πῶς ἡμεῖς ἀπὸ τοσαύτης παιδείσεως καὶ σοφίας οὐδὲν ἔχομεν, οὗτοι δὲ οἱ ἀγροῖκοι καὶ Αἰγύπτιοι, τοσαύτας ἀρετὰς κέκτηνται; λέγει αὐτῷ ὁ ἀββᾶς Ἀρσένιος: ἡμεῖς ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου παιδείσεως, οὐδὲν ἔχομεν. Οὗτοι δὲ οἱ ἀγροῖκοι καὶ Αἰγύπτιοι, ἀπὸ τῶν ἰδίων πόνων ἐκτήσαντο τὰς ἀρετὰς»²⁷. Ἀπέναντι στὴν παιδείου «τοῦ κόσμου» (πρὸβλ. Α΄ Κορ. 3, 18-20) οἱ ἀγροῖκοι ἔχουν τὴ δική τους παιδείου ἀπὸ τὸν Θεό. Στὴν ἐπόμενη διήγησιν ρωτᾷ ὁ Ἀρσένιος κάποιον γέροντα Αἰγύπτιο γιὰ τοὺς λογισμοὺς του καὶ κάποιος ἄλλος (ἴσως ὁ Εὐάγγελος) τὸν ρωτᾷ μετὰ τὴ σειρά του: «Ἀββᾶ Ἀρσένιε, πῶς τοσαύτην παιδείου Ρωμαϊκὴν καὶ Ἑλληνικὴν ἐπιστάμενος, τοῦτον τὸν ἀγροῖκον περὶ τῶν σῶν λογισμῶν ἐρωτᾷ; ὁ δὲ εἶπε πρὸς αὐτόν: τὴν μὲν Ρωμαϊκὴν καὶ Ἑλληνικὴν ἐπίσταμαι παιδείου τὸν δὲ ἀλφάβητον τοῦ ἀγροῖκου τούτου οὐπω μεμάθηκα»²⁸. Τέτοιου εἶδους διηγήσεις ἀπεικονίζουν τὴ συνταρακτικὴ ἄρση τῆς βαθειὰ ριζωμένης διάκρισης μετὰξὺ τῆς ἑλληνορωμαϊκῆς ἐλίτ (τῆς ὁποίας παράδειγμα ἦταν ὁ παιδαγωγὸς τοῦ Παλατιοῦ Ἀρσένιος) καὶ τῶν ἐντόπιων «ἀγροῖκων», μιὰ ἄρση πού ἐπιτυγχάνεται μετὰ τὴν ἐσωτερικὴ ἐπεξεργασία τοῦ ψυχικοῦ κόσμου διὰ τῆς ἀσκήσεως, πού ἐν Χριστῷ εἶναι ἀνοιχτὴ σὲ ὅλους, μορφωμένους καὶ ἀμόρφωτους καὶ τὸ μόνο πού τοὺς διαφοροποιεῖ εἶναι πλέον ἢ πρόθεσή τους. Πρέπει δὲ νὰ προσθέσουμε ὅτι παρὰ τοὺς ἰσχυρισμοὺς μεγάλο μέρος τῆς ἐπιστημονικῆς κοινότητος ὅτι ἡ εὐαγγελιανὴ σκέψη καταδιώχθηκε ἀπὸ τὸν Θεόφιλο Ἀλεξανδρείας μετὰ τὸ 399 καὶ ἐπιβλήθηκε ὁ ἀντιωριγενισμὸς τοῦ «ἐκκλησιαστικοῦ κατεστημένου», ἡ δομὴ τῆς σκέψης του καὶ ἡ τύχη τῶν ἔργων του μᾶλλον τὸ ἀντίθετο δείχνουν, ἀφοῦ χαρακτηρίζουν μεγάλο μέρος τῆς νηπτικῆς γραμματείας καὶ τῶν θεωρητικῶν ἔργων περὶ τὸ μοναχικὸ βίον²⁹. Ἔτσι, ἡ τομὴ αὐτὴ στό θέμα τῆς διακρίσεως μετὰξὺ ἀπαιδευτῶν καὶ πεπαιδευμένων εἶχε διάρκεια ἐφάμιλλη μετὰ τὴν ἐξάπλωσιν καὶ χρῆσιν τῆς νηπτικῆς γραμματείας γιὰ πολλοὺς αἰῶνες.

27. Γεροντικόν, Ἀρσένιος 5: PG 65, 88-89.

28. Γεροντικόν, Ἀρσένιος 6: PG 65, 88.

29. Πιὸ ἀναλυτικὰ γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ μπορεῖ νὰ δεῖ ὁ ἐνδιαφερόμενος καὶ στό ΜΟΣΧΟΥ Δ., «Ἡ ἐσχατολογία στὸν αἰγυπτιακὸ μοναχισμὸ ἐπὶ τῆ βάσει τῆς Ἱστορίας τῶν κατ' Αἴγυπτον μοναχῶν καὶ τῆς Λαυσαϊκῆς Ἱστορίας», στό Ἰ. Μ. Δημητριάδος-Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν (ἐπιμ.), Ἑκκλησία καὶ Ἑσχατολογία, Χειμερινὸ Πρόγραμμα 2000-2001, Ἀθήνα 2003, σ. 191-221.

Στήν παχωμιανική Κοινωνία έχουμε την ίδια ιδέα διατυπωμένη άλλωστε: ο νέος μοναχός πρέπει να μάθει ανάγνωση αν δεν γνωρίζει, «ακόμη κι αν αρνείται», ώστε να έχει πρόσβαση, να μελετά και να απαγγέλλει διαρκώς κομμάτια από την Αγία Γραφή. Στους παχωμιανικούς Κανόνες προβλέπεται η παράδοση μαθημάτων σε συγκεκριμένες ώρες μέσα στο μοναστήρι γι' αυτό το λόγο «έντελως δωρεάν»³⁰. Είναι προφανής η βαρύτητα που έχει ένα τέτοιο μέτρο στην αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων. Βεβαίως, η παχωμιανική πνευματικότητα δίνει γενικά μεγάλη έμφαση στο γραπτό λόγο και ειδικά στο αλφάβητο, όπως μπορεί κανείς να συμπεράνει και από το «μυστικό αλφάβητο» που κατά τις μεταγενέστερες παραδόσεις αποκαλύφθηκε στον Μέγα Παχώμιο από άγγελο Κυρίου.

4. Συμπεράσματα

Ποιά είναι τα πρακτικά αποτελέσματα από τα παραπάνω; Καθώς οι «άγροικοι» και απάιδευτοι της περιφέρειας αποκτούν τη δική τους οντότητα και παύουν να είναι δορυφόροι και κομπάρσοι της «πραγματικής» ζωής της πόλεως, «εισέρχονται» στην ιστορία και γίνονται αντικείμενο ιστορίας. Τα μεγάλα «σοβαρά» ιστορικά έργα, όπως οι Έκκλησιαστικές Ιστορίες του Σωζομενουῦ και του Σωκράτους Σχολαστικού περιλαμβάνουν ολόκληρα κομμάτια από «λαϊκά αναγνώσματα» της εποχής, όπως η Ιστορία των κατ' Αίγυπτον μοναχῶν, κι αυτό είναι ένα δείγμα της αλλαγής των πολιτισμικών μοτίβων³¹. Η διάδοση του μοναχικού βίου στις ίδιες τις πόλεις ή η επανασυγκρότηση της έννοιας της πόλης με βάση αυτό το στοιχείο, που ξεκινά από το Μ. Βασίλειο και φθάνει κατά τη γνώμη μου στον ιρλανδικό μοναχισμό τον 6ο αιώνα, είναι στοι-

30. *Παχωμίου Κανόνες*, Praecepta 139: έκδ. Pachomiana Latina, Règle et Épitres de S. Pachôme, Épitre de S. Theodore et «Liber», de S. Orsiesius. Texte latin de S. Jérôme, édité par A. Boon. Appendice: La Règle de S. Pachôme, Louvain 1932. Βλ. και την ελληνική μετάφραση στο DESEILLE PL., μν. έκδ. σ. 91. Υπάρχει σειρά μελετών για τη σημασία που έχει το μελετάν-meditari στον Παχώμιο. Βλ. σχετική βιβλιογραφία στον αναλυτικότερο σχολιασμό των παχωμιανικών κανόνων από τον BACHT H., *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum*, τ. Β', Frankfurt 1983, σ. 146.

31. Το φαινόμενο αυτό το παρατήρησε ιδιαίτερα διεισδυτικά η PATLAGEAN E., «Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale», *Annales Économies, Sociétés, Civilisations* 23 (1968), σ. 106-126.

χεῖα αὐτῆς τῆς ἀναδιάταξης. Ὁ κοινωνικὸς καὶ ὁ οἰκονομικὸς ἀκόμη χῶρος ἀναδιατάσσεται μὲ βάση τὰ μοναστήρια, τὰ προσκυνήματα κ.λπ. Τέλος, ἡ ἀνάδειξη τῆς ὀντότητας τῶν ἀπαιδευτῶν πλάι στοὺς πεπαιδευμένους μὲ τὰ στοιχεῖα τῆς προφητείας, τῆς ἀνάγνωσης τῆς Ἀγίας Γραφῆς, τῆς ἀντιγραφῆς βίων ἁγίων κ.λπ. ὀδηγεῖ σὲ ἓναν «ἐκδημοκρατισμό» τῆς ἀρχαίας κουλτούρας³², ἡ ὁποία μέσα στὴν ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας φαίνεται στὴν ἀνάμειξη πολλῶν μοναχῶν στὶς δογματικὲς ἔριδες, ἀνάμειξη, βέβαια, ὄχι πάντα θετική, ἀλλὰ αὐτὸ δὲν μπορεῖ ν' ἀναλυθεῖ περισσότερο ἐδῶ.

Τί συμπέρασμα μπορεῖ νὰ βγάλει ὁ ἐκκλησιαστικὸς ἱστορικὸς; Εἶναι μιὰ κεντρικὴ μεθοδολογικὴ ἐπαγωγή: ἡ ἱστορία δὲν εἶναι μόνο μιὰ διαδικασία ὁμαλῆς προσαρμογῆς σὲ διάφορες κοινωνικὲς ἀνάγκες, ἀλλὰ εἶναι μιὰ διαδικασία μὲ ἀπρόοπτα, ἄλματα, ἀντιφάσεις καὶ συγκρούσεις. Ἡ ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας συνδέεται ἄρρηκτα μὲ τὴν κοσμικὴ ἱστορία καὶ ἡ σύνδεση αὐτὴ δὲν εἶναι μόνο μιὰ ἔκφραση τῶν ἀναγκῶν τῆς κοινωνίας, ἀλλὰ εἰσάγει καὶ ἡ ἴδια ἀπρόοπτα, συγκρούσεις καὶ ἄλματα (πρβλ. τὰ κυριακὰ λόγια “πῦρ ἦλθον βαλεῖν...” Λουκ. 12, 49). Αὐτὸ συμβαίνει γιατί τὸ ἔργο τῆς Ἐκκλησίας ἐμπεριέχει ἓνα στοιχεῖο παραδοξότητας γιὰ τὰ μέτρα τοῦ κόσμου τούτου. Τὸ χριστιανικὸ Εὐαγγέλιο βασιζόμενο σ' αὐτὴ τὴν παραδοξότητα διαθέτει μιὰ δική του δυναμικὴ πού, μπαίνοντας στὶς πολιτιστικὲς καὶ γενικώτερες δομές, τὶς μεταβάλλει σὲ κάποιον βαθμὸ καθὼς διαλέγεται μαζί τους, ὅπως στὸ παράδειγμα τοῦ μοναχισμοῦ στὴν κοινωνία τῆς ὑστερῆς Ἀρχαιότητος πὺν ἐξετάσαμε. Ὁ ἐκκλησιαστικὸς ἱστορικὸς κατανοεῖ καλύτερα τὴ διαδικασία αὐτὴ “ἐκ τῶν ἔσω”, καθὼς νοηματοδοτεῖ καὶ ὁ ἴδιος τὰ ἐξιστορούμενα γεγονότα μὲ βάση τὴ χριστιανικὴ θεολογία φωτίζοντας ἔτσι ἀποφασιστικὰ τὴν ἐξέλιξη τόσο τῆς ἴδιας τῆς Ἐκκλησίας στὴν ἀνθρώπινη πορεία της ὅσο καὶ τῆς περιβάλλουσας αὐτὴν κοινωνίας.

32. Γιὰ τὰ ζητήματα αὐτὰ βλ. SALAMITO J.-M., «Aspects populaires et aspects aristocratiques de l'être-chrétien aux IIIe et IVe siècles», στὸ Association pour l'Antiquité Tardive (ἐπιμ.), *La "démocratisation de la culture" dans l'antiquité tardive, [atti del Convegno di Vercelli, 14 - 15 giugno]*, Turnhout 2002, [Antiquité tardive 9], σ. 165-178, PERRIN M.-Y., «À propos de la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'antiquité tardive: considérations introductives», ὁ.π. σ. 179-199, καθὼς καὶ M. VAN UYTFANGHE, «L'hagiographie de l'Antiquité tardive: une littérature populaire?», ὁ.π. 201-218.