

Ἄδηλες ἀπηχῆσεις: Ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος καὶ ἡ ἀγάπη στὸν Ἐρωτόκριτο

Ζαμπίας Ἀγριμάκη*

Στοὺς εἰσαγωγικοὺς στίχους τοῦ Ἐρωτόκριτου, μετὰ τὴ στοχαστικὴ διαπίστωση γιὰ τὸ εὐμετάβλητο τῆς μοίρας καὶ τῶν συνθηκῶν τοῦ ἀνθρώπινου βίου, ὁ Κορνάρος δηλώνει ποιά εἶναι ἡ ὑπόθεση τοῦ ποιήματός του: «ἡ ἀμάλαγη φιλιὰ» δύο νέων (A 10), ἡ «μπιστικὴ ἀγάπη» τους (A 21), ποὺ κατάφερε νὰ νικήσει τὶς ἀντιξοότητες. Καὶ πάλι, ὀλοκληρώνοντας τὴν ποιητικὴ του ἀφήγηση, θὰ μιλήσει γιὰ τὸ εὐτυχὲς τέλος τῆς «μπιστικῆς ἀγάπης» (E 1521), ποὺ ἔρχεται ὡς ἐπιβράβευση τῆς ἀμοιβαίας ἀφοσίωσης τῶν πρωταγωνιστῶν. Αὐτὰ τὰ δύο φραστικὰ καὶ ἀφηγηματικὰ ὅρια περικλείουν τὴν ἐρωτικὴ ἱστορία τοῦ Ἐρωτόκριτου καὶ τῆς Ἀρετούσας, ποὺ ἐκτυλίσσεται στὴν προχριστιανικὴ Ἀθήνα, σὲ ἓναν κόσμο ποὺ ὁ Ἐρωτας, στὴ μυθολογικὴ ἐκδοχὴ τοῦ φτερωτοῦ τοξότη, ἀποτελεῖ τὴ μοναδικὴ θεϊκὴ παρουσία. Παραδόξως, αὐτὸ ποὺ δείχνει νὰ συνάδει μὲ τὴ χρονολογικὴ σκηνοθεσία τῆς ἱστορίας (μὴ ἀρχαία θεότητα σὲ ἓναν προχριστιανικὸ κόσμο) ἦταν ἡ ἀφορμὴ γιὰ τὴν πρώτη ἂν καὶ ὄχι τὴ σημαντικώτερη διαφιλονικία ἀνάμεσα στοὺς μελετητὲς τοῦ Ἐρωτόκριτου. Ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια, ἡ ἀρχὴ ἔγινε μὲ τὸν Γερμανὸ φιλόλογο Christian August Brandis (1790-1867), ὁ ὁποῖος ἐπεσήμανε τὸ χριστιανικὸ πνεῦμα τοῦ ποιήματος. Στὴ συζήτηση ποὺ ἀκολούθησε ἄλλοι μελετητὲς ὑπεστήριξαν ὅτι δὲν ὑπάρχει καμμία χριστιανικὴ ἐπίδραση, ἐνῶ ἄλλοι ἀνεφέρθησαν σὲ ἀπόηχους τῆς χριστιανικῆς παράδοσης. Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις, τὸ ζήτημα τῆς θρησκευτικότητας τοῦ Ἐρωτόκριτου κατὰ κανόνα δὲν ἀντιμετωπίσθηκε αὐτόνομα, ἀλλὰ συνδέθηκε μὲ τὴ χρονολόγηση τοῦ ἔργου καὶ τὴν ταυτότητα τοῦ ποιητῆ του. Ὅσον ἀφορᾷ τὸ ἐπίμαχο

* Ἡ Ζαμπία Ἀγριμάκη εἶναι διδάκτωρ τῆς Νέας Ἑλληνικῆς Φιλολογίας τοῦ Πανεπιστημίου Κρήτης καὶ ἱστορικός.

θέμα, έπεκράτησε τελικώς ή άποψη ότι ό χριστιανισμός δέν έπηρεάζει την πλοκή του ποιήματος, χωρίς όμως να έχει διερευνηθεί πιθανή επίδρασή του σε άλλα επίπεδα του κειμένου.

Η άποψη του Christian August Brandis, που διατυπώθηκε στο μνημειώδες έργο του *Mittheilungen über Griechenland* (1842), ήταν ένα από τα κριτήριά του για την αξιολόγηση του Έρωτόκριτου. Κατά τον μελετητή, τó ποιήμα είναι διαποτισμένο με χριστιανικές ιδέες και αναφέρεται σε χριστιανικές σχέσεις, καθώς ό τρόπος με τον όποιο παρουσιάζεται ό έρωτας και ή συζυγική πίστη παραπέμπει όχι στα άρχαία ήθη αλλά στη χριστιανική έποχή. Έτσι όμως διαταράσσεται ή έσωτερική άρμονία του έργου, διότι ή ιστορία έκτυλίσσεται σε έναν κόσμο παγανιστικό, ό όποιος έν τούτοις δείχνει έντελώς προσχηματικός, έφ' όσον οι άρχαίες θεότητες είναι μάλλον διακοσμητικά στοιχεία, χωρίς καμμία όργανική παρουσία στον ποιητικό μύθο. Ό Brandis διατυπώνει την άπορία πώς ό ποιητής, προφανώς έγκρατης τής ιταλικής λογοτεχνίας, φθάνει στην «παράδοξη άπάρνηση» του χριστιανισμού, χωρίς παράλληλα να άποπειραθεί την ποιητική αναβίωση τής παγανιστικής θρησκείας. Καταλήγοντας, έπισημαίνει ότι μία από τις ούσιώδεις έλλείψεις του Έρωτόκριτου είναι πώς ή άγάπη και ή καρτερία που έξυμνούνται στους στίχους του δέν έχουν διόλου θρησκευτική ρίζα¹.

1. Chr. A. Brandis, *Mittheilungen über Griechenland*, τ. 3, Brockhaus, Leipzig 1842, σσ. 50-87, έδω: 80-82: „Kriegesehre und Frauenliebe sind die Mittelpunkte ihrer Bestrebungen, und Frauenliebe und eheliche Treue werden in einer Weise verherrlicht, wie sie, dem Alterthum durchaus fremd, der christlichen Zeit angehören. So von christlicher Gesinnung durchdrungen und auf christliche Zustände bezüglich, hat die Dichtung nur zum Nachtheil des innern Einklangs die Formen heidnischer Götterverehrung, Gebete an Himmel und Erde, Zeus, Apoll und die übrigen Gottheiten des griechischen Alterthums, als fremdartigen Anwuchs aufnehmen können, und schwer begreiflich, wie der Dichter, ohne Zweifel mit italienischer Poesie bekannt, zu so seltsamer Verläugnung des Christlichen sich mochte verleiten lassen, ohne nur ein Mal zu versuchen, die heidnische Götterwelt poetisch zu beleben [...]. Sie sind durchaus leere, unlebendige Zeichen, nur geeignet, die Aufmerksamkeit auf einen wesentlichen Mangel der Dichtung zu lenken, auf den Mangel der religiösen Wurzel der in ihr gepriesenen Liebe und Treue“. Άποσπάσματα τής κριτικής του Brandis παραθέτει παραφρασμένα ό Στ. Ξανθουδίδης, «Είσαγωγή», στο Βιτσέντζου Κορνάρου, Έρωτόκριτος. Έκδοσις κριτική, Στυλ. Μ. Άλεξίου, Ήράκλειο 1915, σ. CXLVI.

Ἀντίθετη ἐντελῶς ἄποψη θὰ διατυπώσῃ μερικὰ χρόνια ἀργότερα, ὁ Κωνσταντῖνος Ν. Σάθας, ὁ ὁποῖος ὑπογραμμίζει τὴν παντελῆ ἀπουσία χριστιανικοῦ ἴχνους, βρίσκοντας ὅτι ὡς πρὸς τοῦτο ὁ Ἐρωτόκριτος προσομοιάζει τὰ δημοτικὰ τραγούδια, ποὺ ἐπίσης δὲν ἔχουν χριστιανικὸ χαρακτήρα² ὡς τεκμήριο τῆς ἀποψῆς του ἐπιφέρει τὸν στίχο «ὄποῦχεν ἡ θρησκεία των θεμελιωμένη ρίζα» (Α 20), ποὺ ἀποτελεῖ ψευδῆ γραφὴ τοῦ στίχου «κι ὄπου δὲν εἶχε ἡ πίστι τως θεμέλιο μηδὲ ρίζα»³. Ὁ Σάθας χρησιμοποιεῖ αὐτὸ τὸ στοιχεῖο γιὰ νὰ στηρίξῃ τὴ θεωρία του ὅτι ὁ Ἐρωτόκριτος εἶναι στρατιωτικὸ ποίημα καὶ ὁ ἀρχικὸς πυρήνας του διαμορφώθηκε στὴν Ἀθήνα ἢ τὴ Θεσσαλία· στὴν Κρήτη μεταφέρθηκε μετὰ τὸ τέλος τῆς ἀραβοκρατίας, ὅποτε δημιουργήθηκαν στὸ νησί στρατιωτικοὶ οἰκισμοί, καὶ σταδιακὰ διασκευάστηκε κατὰ τὸ κρητικὸ ἰδίωμα⁴.

2. C. N. Sathas, *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge*, Maisonneuve, Paris 1888, τ. 7, σ. i-ii: «Dans toutes les épopées populaires qui nous sont parvenues on ne rencontre pas la moindre allusion au christianisme; même dans les poèmes crétois, qui sont un remaniement modern de textes plus anciens, il règne le silence le plus absolu sur la religion dominante [...]. *Erotocritos*, ce roman si goûté du peuple, ne citant pas un mot chrétien, prelude par l'éloge de la religion des anciens Athéniens». Βλ. καὶ Λ., «Μοναχοὶ καὶ στρατιῶται», *Ἐστία*, τ. 25, τχ. 644 (1.5.1888) 275, ὅπου παρατίθεται ἡ ἴδια ἄποψη τοῦ Σάθα: «Εἰς τὰ Κρητικὰ δράματα ἐμφανίζονται ἐπὶ σκηνῆς οἱ θεοὶ τοῦ ἑλληνισμοῦ, ἵνα ἐπαναφέρωσιν ἐπὶ τῆς γῆς τὴν ἐκδιωχθεῖσαν ἑλληνικὴν εὐθυμίαν· αὐτὸς ὁ Ἐρωτόκριτος, [...], οὐδαμοῦ μνημονεύων τὸ χριστιανικὸν ὄνομα, ἄρχεται ἀπὸ ἐγκωμίου τῆς θρησκείας τῶν παλαιῶν Ἀθηναίων».

3. Μέχρι τὴν πρώτη κριτικὴ ἔκδοσι τοῦ Ἐρωτόκριτου ἀπὸ τὸν Ξανθοῦδιδῆ (ῥ.π.), οἱ μελετητὲς χρησιμοποιοῦσαν κατ' ἀνάγκην ἔκδόσεις ἀμφίβολης φιλολογικῆς ποιότητος. Ὑπενθυμίζεται ὅτι τὸ ποίημα κυκλοφόρησε ἀρχικῶς σὲ χειρόγραφα καὶ τυπώθηκε γιὰ πρώτη φορὰ στὴ Βενετία τὸ 1713, ἀπὸ τὸν Antonio Bortolli. Ἀκολούθως, ἔγιναν ἀρκετὲς ἀνατυπώσεις του ἀπὸ τὸν Νικόλαο Γλυκύ, ἐπίσης στὴ Βενετία, καὶ τὸν 19ο αἰῶνα κυκλοφόρησε σὲ διάφορες ἀγοραῖες ἔκδόσεις, μὲ σημαντικὲς ἀποκλίσεις ἀπὸ τὸ αὐθεντικὸ κείμενο, βλ. Στ. Ἀλεξίου, «Εἰσαγωγή», στό: Βιτσέντζος Κορνάρος, *Ἐρωτόκριτος*, κριτικὴ ἔκδοσι, Ἐρμῆς, Ἀθήνα 1994, σσ. ιγ', κζ'. Στὸ παρὸν μελέτημα, προκειμένου γιὰ τὸ κείμενο παραπέμπουμε στὴν κριτικὴ ἔκδοσι τοῦ Στυλιανοῦ Ἀλεξίου, ῥ.π.

4. Κ. Ν. Σάθας, «Ἑλληνες στρατιῶται ἐν τῇ Δύσει καὶ ἀναγέννησις τῆς ἑλληνικῆς τακτικῆς», *Ἐστία*, τ. 19, τχ. 492 (2.6.1885), σ. 375. Τὴν ἄποψη τοῦ Σάθα υἱοθετεῖ ὁ ἀρχιμανδρίτης Ἀγαθάγγελος Ξηρουχάκης σημειώνοντας: «Τὴν ἀρχαιότητα τοῦ ποιήματος πρὸς τοὺς ἄλλοις ἀποδεικνύει καὶ ἡ ἐντελῶς ἐν τούτῳ ἀποσιωπωμένη πυρῖτις, τότε γνωστοτάτη, καὶ ἡ παντελῆς ἀποσιώπησις τοῦ κρατοῦντος χριστιανικοῦ θρησκείματος», βλ. Ἀγαθάγγελος Ξηρουχάκης, «Εἰσαγωγή», στό: Ὁ Κρητικὸς πόλεμος

Τὴν προσέγγιση τοῦ Σάθα θὰ ἀπορρίψει ὁ Ἀντώνιος Γιάνναρης, ἐστιάζοντας ὅμως στὰ περὶ τῆς ταυτότητας τοῦ ποιητῆ καὶ τῆς χρονολόγησής τοῦ ποιήματος. Ἀνασκευάζει λοιπὸν τὴν ἄποψη γιὰ τὴν ἔλλειψη χριστιανικότητας, ἐπικαλούμενος τὴ σχετικὴ ἄποψη τοῦ Brandis, καὶ παραθέτει τὴν ὀρθὴ γραφὴ τοῦ στίχ. Α 20 ἀλλὰ καὶ τοὺς στίχους τοῦ ἐπιλόγου «Βιτσέντζος εἶν' ὁ ποιητὴς καὶ στὴ γενιὰ Κορνάρου / ποὺ νὰ βρεθῆ ἀκριμάτιστος, σὰ θὰ τὸν πάρῃ ὁ Χάρος» (E 1543-1544)⁵.

Σύμφωνος μὲ τὴν τοποθέτηση τοῦ Σάθα γιὰ τὴ θρησκευτικότητα τοῦ ποιήματος (ἂν καὶ δὲν τὸν μνημονεύει) εἶναι ὁ Νορβηγὸς καθηγητὴς Sven Oftedal. Στὸ μελέτημά του «Ἐρωτόκριτος καὶ οἱ κριταὶ του» συνοψίζει τὶς σημαντικώτερες κριτικὲς ἀποτιμήσεις τῶν Εὐρωπαϊῶν λογίων καὶ ἐξετάζει τὴ βασιμότητά τους. Ἀναφερόμενος στὸν Brandis, διατυπώνει μὲ ἀπόλυτο ὕφος τὴν ἄποψη ὅτι ὁποιαδήποτε διαπίστωση χριστιανικῆς ἐπίδρασης εἶναι «φαντασιώδης», δίδοντας ὡς παράδειγμα τὸν στίχ. Α 20. Στὴ συνέχεια ἀποφαίνεται ὅτι «εἰς τὸν Ἐρωτόκριτον δὲν ἐπικρατεῖ τὸ θρησκευτικόν, οὔτε εἰς τὴν εἰδωλολατρικὴν οὔτε εἰς τὴν χριστιανικὴν τῆς λέξεως ἔννοιαν, ἀλλὰ τὸ ἀνθρώπινον» καὶ καταλήγει: «Ἐν γένει λείπει ἡ βάσις ἀληθῶς χριστιανικοῦ, θρησκευτικοῦ ἐνδιαφέροντος, ἐξ οὗ ὁ Ἐρωτόκριτος διαφέρει καὶ ὡς πρὸς τὸν σκοπὸν ἀπὸ τοῦ ῥωμαντικοῦ ἔπους τῶν Ἰταλῶν»⁶.

Τὴν ἔλλειψη χριστιανικοῦ χαρακτῆρα ἐπισημαίνει καὶ ὁ Νικόλαος Γ. Πολίτης, πραγματευόμενος ζητήματα προέλευσης καὶ χρονολόγησής τοῦ κειμένου. Εἰδικώτερα, σχολιάζοντας τὸν ἐπίλογο τοῦ Ἐρωτόκριτου (E 1543-1544), τὸν ὁποῖο θεωρεῖ μεταγενέστερη προσθήκη, τὸν χαρακτηρίζει «παράδοξο», διότι «εἶναι ἡ μόνη θεολογικὴ χριστιανικὴ ἔννοια ἐν ὅλῳ τῷ ποιήματι, τοῦ ὁποῖου ἰδιαίτερος καὶ δυσεξήγητος χαρακτῆρ εἶναι ἡ παντελὴς ἔλλειψις χριστιανικῆς χροιᾶς»⁷.

(1645-1669). Συλλογὴ τῶν ἑλληνικῶν ποιημάτων Ἀνθίμου Διακρούση – Μαρίνου Ζάνε, Λούδ, Τεργέστη 1908, σ. 12, σημ. 1.

5. Α. Ν. Γιάνναρης, *Περὶ Ἐρωτοκρίτου καὶ τοῦ ποιητοῦ αὐτοῦ*. Κριτικὴ καὶ γλωσσικὴ διατριβὴ ἐπὶ ὕφηγείᾳ, Α. Κωνσταντινίδης, Ἀθήνα 1889, σ. 2, σημ. 1.

6. Sv. Oftedal, «Ἐρωτόκριτος καὶ οἱ κριταὶ αὐτοῦ», *Μηνιαῖον Παράρτημα ἐφημ. «Ἀθῆναι»*, Ἰούνιος 1909, σσ. 1938-1947 (ἐδῶ: 1942-1943).

7. Ν. Γ. Πολίτης, «Ὁ Ἐρωτόκριτος», *Λαογραφία* 1 (1909), σσ. 19-70 (ἐδῶ: 40-41).

Στήν ἴδια συνάφεια –σέ σχέση δηλαδή μέ τήν ταυτότητα τοῦ ποιητῆ καί τή χρονολόγηση τοῦ ἔργου– ἀντιμετωπίζει τò θέμα ó Στέφανος Ξανθουδίδης. Σχολιάζοντας τίς μέχρι τότε δημοσιευμένες θεωρίες καί προσεγγίσεις τῶν μελετητῶν, ἐπιχειρεῖ νά δείξει πρώτιστα ó θρησκευτικός χαρακτήρας τοῦ Ἐρωτόκριτου δέν ἀποτελεῖ σημαντικό τεκμήριο οὔτε γιά τή χρονολόγησή του οὔτε γιά τήν ταυτότητα τοῦ Κορνάρου. Πέραν τούτων ὅμως ὑποστηρίζει óτι οἱ ἰσχυρισμοί περὶ ἔλλειψης χριστιανικῆς χροιάς εἶναι ἀνακριβεῖς, «διότι ἀρκετοὶ χριστιανικοὶ ὑπαινιγμοὶ εὐρίσκονται ἐν αὐτῷ καί δὴ ἐν ἀρχῇ τοῦ ποιήματος, ὅπου καταδικάζεται ἡ ἐθνικὴ θρησκεία ὡς στερουμένη βάσεως (ψευδῆς)» καί σέ ὑποσημείωση παραθέτει, πλὴν τῶν ἤδη μνημονευθέντων στίχων Α 20 καί Ε 1543-1544, ἀρκετοὺς ἀκόμη ποὺ θεωρεῖ óτι ἀποκαλύπτουν χριστιανικὲς ἐπιδράσεις.⁸ Πράγματι, σέ χριστιανικὸ νοηματικὸ πλαίσιο δείχνουν νά λειτουργοῦν οἱ στίχοι μέ ἀναφορὲς στὸν Παράδεισο ἢ στὴ φωτιὰ τῆς Κόλασης (Γ 460, 1498), στὴ συγχώρηση καί στό «κρίμα», τὴν ἀμαρτία δηλαδή (Β 1048· Δ 408), στὰ στέφανα τοῦ γάμου (Ε 1274) καί στὴ μετὰ θάνατον μετατροπὴ τῆς σάρκας σέ χῶμα (Δ 1910). Ἀντιθέτως, οἱ στίχοι ποὺ ὁμιλοῦν γιά τὴν ἀθανασία τοῦ πνεύματος καί γιά τὴν ψυχὴ (Δ 119· Ε 860-861, 1032) δέν ἀποτυπώνουν κατ' ἀνάγκη χριστιανικὲς ἔννοιες, ἐνῶ εἶναι μᾶλλον ἀμφίβολοι οἱ στίχοι «μὴν πὰ νὰ πάρης θάνατο καί χάσης τὴ ζωὴ σου / καί μ' ἔτριο τέλος ἄσκημο μαυρίσης τὸ κορμί σου» (Γ 1309-1310), κυρίως ἐπειδὴ ἡ αὐτοκτονία ἐμφανίζεται ἐδῶ ὡς καταστροφὴ τοῦ σώματος καί ὄχι ὡς ἀπώλεια τῆς ψυχῆς. Ἀπὸ τὰ παραδείγματα τοῦ Ξανθουδίδη θεωροῦμε ὡς πιὸ ἀντιπροσωπευτικούς τοὺς στίχους: «Κι ἂν τὰ ὄνειροφαντάσματα δύναμην εἶχαν τόση / τί ἤξαζε τὸ φτεξούσιο στὸν ἄνθρωπο κ' ἡ γνώση;» (Δ 137-138)· ὁ συνδυασμὸς τοῦ αὐτεξούσιου καί τῆς γνώσης, πιστεύουμε ὅτι συνιστοῦν ἀσφαλῆστερα δείγματα χριστιανικῆς σκέψεως, ἴσως μάλιστα σέ βαθύτερο ἐπίπεδο.

Παρ' ὅλα αὐτά, οἱ παρατηρήσεις τοῦ Ξανθουδίδη δέν ἀρκοῦν γιά νά τεκμηριώσουν οὐσιαστικὴ ἐπίδραση τοῦ χριστιανισμοῦ στὸν κόσμον τοῦ Ἐρωτόκριτου· γι' αὐτὸ ἐξ ἄλλου ὁ μελετητὴς κάνει λόγο γιά «ὑπαινιγμούς». Τὰ παραδείγματά του δέν ἀποκαλύπτουν τίποτε

8. Στ. Ξανθουδίδης, *ὁ.π.*, σ. XXXI.

περισσότερο από την αϋθόρμητη ένσωμάτωση στο ποίημα στοιχείων ήσσανος σημασίας για την πλοκή, τὰ ὅποια ἀπλῶς ἀντανακλοῦν τὴν ἀνατροφή τοῦ ποιητῆ σὲ μιὰν ὀρισμένη παράδοση. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ διαπίστωση τοῦ Oftedal ὅτι δὲν ὑπάρχει κανένα θρησκευτικὸ ἐνδιαφέρον στὸν Ἐρωτόκριτο φαίνεται νὰ ἀποδίδει μὲ ἀκρίβεια τὴν ποιητικὴ πραγματικότητα. Ἀπὸ τὴ μεταγενέστερη ἔρευνα δὲν προέκυψε κάποιο στοιχεῖο ποὺ νὰ τὴ θέσει ἐν ἀμφιβόλῳ – τοῦναντίον, ἀποδείχτηκε ἡ ἐξοικείωση τοῦ ποιητῆ μὲ τὴν εὐρωπαϊκὴ λογοτεχνία καὶ τὴ θύραθεν γραμματεία τῆς Ἀναγέννησης μᾶλλον, παρὰ μὲ τὴ θεολογικὴ περιρρέουσα ἀτμόσφαιρά της.⁹

Ὡστόσο, σχετικῶς πρόσφατο δημοσίευμα τοῦ καθηγητῆ Δ. Ἰ. Χατζόπουλου ἐπανέθεσε τὸ ζήτημα τῶν χριστιανικῶν ἐπιδράσεων.¹⁰ Ὁ Δ. Ἰ. Χατζόπουλος διαπίστωσε ὁμοιότητες ἀνάμεσα στὴ σκηνὴ τῆς ἀποκάλυψης-ἀναγνώρισης τοῦ Ἐρωτόκριτου καὶ στὸ κεφ. 20 τοῦ Κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου. Εἰδικώτερα, ὁ Ἐρωτόκριτος φανερώθηκε πρῶτα στὴν Ἀρετὴ (ὅπως ὁ Ἰησοῦς ἐμφανίστηκε πρῶτα στὴ Μαγδαληνὴ, Ἰω. 20: 14), ἡ Ἀρετὴ δὲν τὸν ἀναγνώρισε ἀμέσως (ὅπως ἡ Μαγδαληνὴ «οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστι», Ἰω. 20: 14), καὶ ἀκολούθως φανερώθηκε στοὺς ὑπόλοιπους, ἀγκάλιασε ὅμως πρῶτα τοὺς γονεῖς του (ὅπως ὁ Ἰησοῦς, μετὰ ἀπὸ τὴν ἐμφάνισή του στὴ Μαγδαληνὴ, ἀνέβηκε στὸν Πατέρα Του, Ἰω. 20: 17). Ἐπιπλέον, ἡ «ἀπιστία» τοῦ Πολυδώρου (Ε 1449-1456) ἔχει ἀναλογίες μὲ τὴν ἀπιστία τοῦ Θωμᾶ, παρὰ τὴ βασικὴ διαφορὰ ὅτι ὁ Πολύδωρος δὲν πιστεύει σὲ αὐτὸ ποὺ βλέπει, ἐνῶ ὁ Θωμᾶς σὲ αὐτὰ ποὺ ἀκούει καὶ ζητεῖ νὰ δεῖ γιὰ νὰ πιστέψει. Εἶναι ὅμως ἀξιοπρόσεκτη ἡ χρήση τῆς φράσης «κ' εἶδε κι αὐτὸς κ' ἐπίστεψε»

9. Γιὰ τὶς πηγές τοῦ Ἐρωτόκριτου, βλ. ἐνδεικτικὰ Στ. Ξανθουδίδης, «Εἰσαγωγή», ὁ.π., σ. LXXXIX-CXIV, καὶ Στ. Ἀλεξίου, «Εἰσαγωγή», ὁ.π., σ. ξ'-ο'. Πβ. τὸ ἐνδιαφέρον μελέτημα τοῦ Massimo Peri, *Malato d' amore: la medicina dei poeti e la poesia dei medici*, (Medioevo romanzo e orientale: Studi, τ. 7), Rubbettino, Messina 1996 [ἑλλ. ἔκδ.: *Τοῦ πόθου ἀρρωστημένος: Ἱατρικὴ καὶ ποίηση στὸν Ἐρωτόκριτο*, μτφ. Ἀφροδίτη Ἀθανασοπούλου, Πανεπιστημιακὲς Ἐκδόσεις Κρήτης, Ἡράκλειο 1999], ὅπου τὸ ποίημα ἀναλύεται σὲ σχέση μὲ τὶς ἱατρικὲς θεωρίες τῆς Ἀναγέννησης, τὶς ὁποῖες προφανῶς γνώριζε ὁ Κορνάρος.

10. Δ. Ἰ. Χατζόπουλος, «Ὁ ἄπιστος μαθητὴς καὶ ὁ ἄπιστος φίλος», ἐφημ. «Ρεθεμνιώτικα Νέα», 28.8.2013 (διαθέσιμο ἠλεκτρονικά: <http://www.rethnea.gr/article.aspx?id=7295>, ἀνάκτηση 25.4.2018).

(Ε 1454), πού ἀνακαλεῖ εὐθέως τό «καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν» (πού λέγεται γιὰ τὸν Ἰωάννη, Ἰω. 20: 8) καὶ ἐμμέσως τό «ὅτι ἐώρακάς με, πεπίστευκας» (πού λέγεται γιὰ τὸν Θωμᾶ, Ἰω. 20: 29). Μὲ δεδομένο ὅτι ἡ σκηνὴ τῆς ἀπιστίας τοῦ Πολυδώρου εἶναι περιττὴ καὶ δὲν μπορεῖ νὰ δικαιολογηθεῖ οὔτε κἂν ὡς εὕρημα γιὰ τὴν ἐνίσχυση τῆς δραματικῆς ἔντασης¹¹, ὑποπτεύεται κανεὶς πὼς ὁ ρόλος τῆς ἐξαντλεῖται στὴν ὑπόμνηση τῆς συγκεκριμένης φράσης, στὴν ἔμμεση δηλαδὴ παραπομπὴ στὴν εὐαγγελικὴ ἀφήγηση.

Ὁ ἐντοπισμὸς αὐτῶν τῶν ἀναλογιῶν δὲν καθιστᾶ βέβαια χριστιανικὸ τὸν πλασματικὸ κόσμον τοῦ ποιήματος, ἀφοῦ οἱ λογοτεχνικοὶ χαρακτῆρες ἐξακολουθοῦν νὰ κινοῦνται στοὺς περασμένους ἐκείνους καιροὺς πού κυριαρχοῦσαν ἄλλες θρησκευτικὲς πεποιθήσεις, νὰ ἐπικαλοῦνται «τὸν Ἥλιο καὶ τὸν Οὐρανὸν» καὶ νὰ ἀναφέρονται στὸν φτερωτὸ θεὸ Ἐρωτα. Ὑποδεικνύει ὡστόσο ὅτι ὁ ποιητὴς προσεγγίζει τὸν πλασματικὸ αὐτὸν κόσμον, μὲ ὄρους καὶ προϋποθέσεις τῆς δικῆς του θρησκευτικῆς παράδοσης, ἔστω καὶ ἀσυνείδητα· εὐλόγο ἄλλωστε ἐφ' ὅσον δὲν ἔφθασε στὸ σημεῖο τῆς νοοτροπικῆς ἀποκοπῆς ἀπὸ τὴ δική του ἐποχή.

Ἡ ὑπόθεση ὅμως γίνεται πιὸ περίπλοκη καὶ πιὸ ἐνδιαφέρουσα ὑπὸ τὸ φῶς μιᾶς πολὺ οὐσιαστικώτερης ἐπίδρασης, πού μέχρι τώρα δὲν εἶχε ἐντοπισθεῖ. Ὁ λόγος εἶναι γιὰ τὸ Ἰπόμνημα εἰς τὴν Α΄ πρὸς Κορινθίους Ἐπιστολῇ τοῦ Ἰωάννου Χρυσόστομου, ἀπηχῆσεις τοῦ ὁποίου ὑπάρχουν σὲ δύο (τοῦλάχιστον) σημεία τοῦ ποιήματος, ὅπου περιγράφονται βασικὲς ιδιότητες τοῦ ἔρωτα καὶ τῆς ἀγάπης.

Τὸ πρῶτο ἀπόσπασμα στίχων ἐντάσσεται στὴ σκηνὴ τῆς σύγκρουσης τοῦ Ἐρωτόκριτου καὶ τοῦ Πεζόστρατου μὲ τοὺς φρουροὺς τοῦ παλατιοῦ, οἱ ὁποῖοι ἔχουν ἐντολὴ ἀπὸ τὸν βασιλιᾶ νὰ ἀνακαλύψουν τὸν μυστηριώδη τραγουδιστὴ, πού γεμίζει τὶς νύχτες μὲ τὴ μελωδία τοῦ λαγούτου καὶ τῆς φωνῆς του. Ἐνῶ λοιπὸν ὁ Ἐρωτόκριτος λέει στὸν

11. Ὁ Δ. Ἰ. Χατζόπουλος (δ.π.) ἐπισημαίνει τὴν ἀσυνέπεια, ὑποθέτει ὅμως ὅτι ἡ σκηνὴ εἰσάγεται γιὰ νὰ ἀποδώσει δύναμη καὶ ἔνταση. Ἄς σημειωθεῖ ὅτι ὁ Πολύδωρος εἶναι θεατῆς τῆς δεύτερης ἀποκάλυψης-ἀναγνώρισης τοῦ Ἐρωτόκριτου, πού γίνεται σὲ δημόσια θέα στὸ παλάτι τοῦ βασιλιᾶ ἐνώπιον ὄλων. Ἡ ἀπιστία του θὰ ἦταν ἴσως δικαιολογημένη, ἂν ὁ ποιητὴς τὴν τοποθετοῦσε νωρίτερα καὶ ὄχι στὸ τέλος τῆς σκηνῆς μετὰ ἀπὸ τὴ συνάντηση τοῦ Ἐρωτόκριτου μὲ τοὺς γονεῖς του καὶ τὴν ἐμφάνιση τῆς δῆθεν ἀνύποπτης Ἀρετούσας. Πέραν τούτου ὅμως καὶ σὲ δραματικὸ ἐπίπεδο δὲν δείχνει νὰ ἔχει κάποια εἰδικώτερη λειτουργία.

φίλο του ότι είναι έπιτακτικό να πολεμήσουν με όλη τους την ανδρεία, για να μην αποκαλυφθεί ή ταυτότητά τους, ο ποιητής παρεμβάλλει τους στοχασμούς του για τη δύναμη του έρωτα:

Γροικήσετε τοῦ Ἔρωτα, θαμάσματα τὰ κάνει:
εἰσὲ θανάτους ἑκατό, ὅσοι ἀγαποῦν τοὺς βάνει·
πληθαίνει τως τὴν ὄρεξη καὶ δύναμι τῶς δίδει,
μαθαίνει τσι νὰ πολεμοῦ τὴ νύκτα, στὸ σκοτίδι·
κάνει τὸν ἀκριβὸ φτηνό, τὸν ἄσκημο ἐρωτάρη,
κάνει καὶ τὸν ἀνήμπορο ἄντρα καὶ παλληκάρι·
τὸν φοβητσάρην ἄφοβο, πρόθυμο τὸν ὀκνιάρη
κάνει καὶ τὸν ἀκάτεχο νὰ ξεύρη κάθε χάρη.

[A 543-550]¹²

Στὴ μεταμορφωτικὴ δύναμη τῆς ἀγάπης ἀναφέρεται ἐκτενῶς ὁ Χρυσόστομος, ἐρμηνεύοντας τὸ κεφ. 13 τῆς Α΄ Πρὸς Κορινθίους Ἐπιστολῆς τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, γνωστὸ ὡς «Ὑμνος τῆς Ἀγάπης». Παραθέτω τὰ σχετικὰ ἀποσπάσματα:

«Σκόπει δέ· Τὸ δαπανᾶν λυπηρὸν εἶναι δοκεῖ καὶ ποιεῖ αὐτὸ αὕτη [ἢ ἀγάπη] ἡδύ· τὸ λαμβάνειν τὰ ἐτέρων ἡδύ, καὶ οὐκ ἀφήσιν αὐτὸ φαίνεσθαι ἡδύ, ἀλλὰ φεύγειν ὡς μοχθηρὸν παρασκευάζει» (Ὀμιλία 32, κεφ. Στ', PG 61, 273).

«Καὶ εἰ βούλει μαθεῖν αὐτῆς [τῆς ἀγάπης] τὴν δύναμιν, ἄγε μοι ἄνδρα δειλὸν καὶ φοφοδεῆ καὶ τὰς σκιὰς τρέμοντα, καὶ ὀργίλον καὶ τραχὺν καὶ θηρίον μᾶλλον ἢ ἄνθρωπον, καὶ λάγνον καὶ ἀσελγῆ, καὶ πᾶσαν ἔχοντα κακίαν, καὶ παράδος αὐτὸν ταῖς τῆς ἀγάπης χερσί, καὶ εἰς τὸ γυμνάσιον εἰσάγαγε τοῦτο, καὶ ὄψει ταχέως τὸν δειλὸν ἐκείνον καὶ ἄτολμον, ἀνδρεῖον καὶ μεγαλόψυχον γινόμενον καὶ πάντα τολμῶντα ῥαδίως. [...]

12. ἀκριβός = φιλάργυρος· φτηνός = γενναιόδωρος· ἐρωτάρης = ἐραστής· ὀκνιάρης = τεμπέλης· ἀκάτεχος = ἄπειρος.

Σκόπει δέ· Ὁ Ἰακώβ ἄπλαστος ἦν, οἰκῶν οἰκίαν, καὶ πόνον ἀμελέτητος καὶ κινδύνων, ἀνείμενον τινὰ βίον ζῶν καὶ ἐλεύθερον, καὶ καθάπερ παρθένος ἐν θαλάμῳ, οὕτω καὶ οὗτος ἔνδον καθήμενος τὰ πλείονα οἰκουρεῖν ἠναγκάζεται [...]. Ἐπειδὴ αὐτὸν ὁ πυρσὸς τῆς ἀγάπης ἀνήψε, τὸν ἄπλαστον τοῦτον καὶ οἰκοῦντα οἰκίαν ὅρα πῶς ἐποίησεν καρτερικὸν καὶ φιλόπονον [...]. Ἄλλ' ὅρα πῶς πάλιν οὗτος ὁ δειλὸς λέοντος θρασύτερος ὑπὸ τῆς ἀγάπης γέγονε [...]. Εἶδες πῶς δειλὸς ὢν, τολμητῆς γέγονεν ἀθρόον, οὐ τὴν ἕξιν μεταβαλὼν, ἀλλ' ὑπὸ τῆς ἀγάπης κρατυνθείς; [...]

Ὅτι δὲ καὶ τὸν θρασὺν ἐπεικῆ, καὶ τὸν ἀσελγῆ σῶφρονα ποιεῖ τὸ φιλεῖν, οὐδὲ παραδειγμάτων ἡμῖν ἐνταῦθα χρεῖα λοιπὸν πᾶσι γὰρ τοῦτο δῆλον· κὰν θηρίου παντὸς τις ἀγριώτερος ἦ, προβάτου παντὸς ἡμερώτερος ἀπὸ τοῦ φιλεῖν γίνεται» (Ὁμιλία 33, κεφ. Στ', PG 61, 284-286).

Παρ' ὅλο ποῦ ὁ Χρυσόστομος ὁμιλεῖ γιὰ τὴν ἀγάπη εἶναι νομίζω σαφὲς ὅτι στοὺς στίχους τοῦ Ἐρωτόκριτου συνδυάζονται ἔννοιες καὶ εἰκόνες ἀπὸ τὸ ἔργο του, γιὰ νὰ ἀποδοθεῖ μία ὄψη τῆς δύναμης τοῦ ἔρωτα¹³. Ἀπὸ τίς περιπτώσεις ποῦ περιγράφονται στὸ πατερικὸ κείμενο, ὁ ποιητῆς ἐπιλέγει τὸν «ἀκριβό», δηλαδὴ τὸν φιλάργυρο («τὸ δαπανᾶν λυπηρὸν εἶναι δοκεῖ...») καὶ τὸν δειλό, ποῦ ἀναλύεται περισσότερο ἀπὸ τὸν Χρυσόστομο (ὁ ὁποῖος φέρει ὡς παραδείγματα τὸν Ἰακώβ καὶ τὸν Μωυσῆ), ἐνῶ ἡ ἀναφορὰ στὸν «ὄκνιάρη», ποῦ γίνεται «πρόθυμος», ἀπηχεῖ τὸν «καρτερικὸ καὶ φιλόπονο» Ἰακώβ. Παρατηροῦμε ὅτι ὁ Κορνάρος ἐξειδικεύει τὴ σύνθετη πατερικὴ περιγραφή τοῦ δειλοῦ σὲ δύο εἰδικώτερους τύπους, στὸν «ἀνήμπορο» (τὸν ἀδύναμο) ποῦ ἀνδρειώνεται καὶ τὸν «φοβητσάρη» ποῦ γίνεται τολμηρός. Αὐτὴ ἡ ἐξειδίκευση, μολονότι ὑπονοεῖται ἀπὸ τὸν Χρυσόστομο¹⁴, εἶναι ἀναγκαῖο

13. Στὴ μεταμορφωτικὴ δύναμη τοῦ ἔρωτα ἀναφέρεται καὶ τὸ πλατωνικὸ Συμπόσιο, βλ. 179a: «οὐδεὶς οὕτω κακὸς ὄντινα οὐκ ἂν αὐτὸς ὁ Ἔρως ἔνθεον ποιήσειε πρὸς ἀρετὴν, ὥστε ὅμοιον εἶναι τῷ ἀρίστῳ φύσει». Πβ. 179b-c, ὅπου ὁ Φαῖδρος ὁμιλεῖ γιὰ τὴ δύναμη τοῦ ἔρωτα νὰ ὑπερνικᾷ τὸν φόβο τοῦ θανάτου, φέροντας ὡς παράδειγμα τὴν Ἄλκηστη. Χωρὶς νὰ ἀποκλείω τὴν ἐπίδραση τοῦ πλατωνικοῦ κειμένου, θεωρῶ ὅτι ἡ παρουσία τοῦ Χρυσοστόμου εἶναι ἰσχυρότερη.

14. Τὰ βιβλικὰ παραδείγματα τοῦ Ἰακώβ καὶ τοῦ Μωυσῆ ὑποδηλώνουν ἐπίσης ψυχικὸ θάρρος, ὅχι μόνον ἀνδρεία. Στὴν περίπτωση τοῦ Ἰακώβ ὅμως, παρ' ὅλο ποῦ γίνεται

νά γίνει με τρόπο σαφή, ώστε νά μὴν ταυτιστεῖ ὁ τολμηρὸς μόνον με τὸν ἀνδρεῖο καὶ τὸ θάρρος μόνον με τὴν πολεμικὴ γενναιότητα· ἐξ ἄλλου ὁ Ἐρωτόκριτος, ἂν καὶ ἀνδρεῖος στὴ μάχη, ὑπῆρξε στὴν ἀρχὴ ἄτολμος νά ὁμολογήσει τὸν ἔρωτά του στὴν Ἀρετούσα¹⁵.

Πέραν τοῦ περιεχομένου ὅμως ἀκόμη καὶ ὁ ἐναρκτήριοι στίχος παραπέμπει στὸ πατερικὸ κείμενο. Ἡ μεταμορφωτικὴ δύναμη τοῦ ἔρωτα ἀποδίδεται με τὴ λέξη “θαμάσματα”, δηλαδή θαύματα. Ὁ Χρυσόστομος ὁμοίως χρησιμοποιεῖ τὸν ὄρο “θαυμαστόν”, στὴν ἐναρκτήρια μάλιστα πρόταση τοῦ κεφαλαίου, γιὰ νά περιγράψει τὴν ἰδιότητα τῆς ἀγάπης νά καθαίρει τὰ πάθη, διατηρώντας μονάχα τὸ ἀγαθό: «Καὶ τὸ δὴ θαυμαστόν τῆς ἀγάπης ὅτι τὰ μὲν ἄλλα ἀγαθὰ ἔχει παρεζευγμένα τὰ κακά» (Ὁμιλία 32, κεφ. Στ', PG 61, 271). Με τὸν ἴδιο ὄρο θὰ ἀποδώσει τὴ δύναμη τῆς ἀγάπης νά μεταβάλλει τὴν ἀντίδραση ἐκείνου ποὺ ἀγαπᾷ στὴν ἀρνητικὴ συμπεριφορὰ τῶν ἄλλων: «Καὶ γὰρ τὸ θαυμαστόν αὐτῆς [τῆς ἀγάπης] τοῦτό ἐστιν ὅτι τὸν ὑβριζόμενον οὐ μόνον οὐκ ἀφήσιν ἀλγεῖν οὐδὲ δάκνεσθαι, ἀλλὰ καὶ χαίρειν παρασκευάζει» (Ὁμιλία 33, κεφ. Β', PG 61, 279)¹⁶.

Ἀπηγήσεις ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Χρυσοστόμου ἀνευρίσκονται καὶ στὸ τρίτο μῆρος τοῦ ποιήματος. Αὐτὴ τὴ φορὰ τὰ λόγια δὲν εἶναι τοῦ ποιητῆ ἀλλὰ τῆς Ἀρετούσας, ἡ ὁποία ἀπαντᾷ με ἀρκοῦντως συγκινησιακὸ τρόπο, στὶς νουθεσίες τῆς παραμάνας της, ποὺ προσπαθεῖ νά τὴ συνεισφέρει:

Θωρῶ σε πῶς πλιὰ παρὰ με τρομάσσεις καὶ φοβᾶσαι·
γιατὶ δειλιᾷς τὸ θάνατο, σήμερο μ' ἀπαρνᾶσαι.

λόγος καὶ γιὰ τὴν ἀπόκτηση καρτερικότητας καὶ φιλοπονίας, τονίζεται περισσότερο ἡ πολεμικὴ γενναιότητα, γιὰ νά ἐνισχυθεῖ ἡ ἀντίθεση με τὴν πρότερη κατάστασή του («ἄπλαστος ἦν...»).

15. Ἀπηγήσεις τῆς ἴδιας ιδέας γιὰ τὴν ἐσωτερικὴ μεταμόρφωση ποὺ ὑφίσταται ὁ ἐρωτευμένος ἀπαντοῦν καὶ σὲ ἄλλα σημεία τοῦ ποιήματος. Βλ. ἐνδεικτικὰ Γ 199-200: «θωρῶ κ' ἐξαναγίνηκα, γνωρίζω το ἀπατή μου [= ἡ ἴδια], / γιατί ὅλα ἀλλάξαν εἰς ἐμέ, δὲν εἶναι πλιὸ [= πιά] σὰν ἡμου» καὶ Γ 515-516: «τὸ' ἐξᾶς [= τῆς ἐξουσίας] μου καὶ δὲν εἶμαι πλιό, δὲν εἶμαι πλιὸ δική μου, / ὅλη ἐξαναμαλάχηκα, δὲν εἶμαι πλιὸ σὰν ἡμου». Ἄς ἐπισημανθεῖ ἐδῶ ἡ ταυτόσημη διατύπωση, ποὺ κορυφώνεται με τὴν ἐπανάληψη ὁλόκληρου ἡμιστιχίου.

16. Πβ. Ὁμιλία 33, κεφ. Στ': «Καὶ τὸ δὴ θαυμαστόν ὅτι οὐ τῆς φύσεως αὐτῶ μεταβληθείσης ταῦτα γίνεται, ἀλλ' ἐν αὐτῇ τῇ δειλῇ ψυχῇ τὴν ἑαυτῆς ἐνδείκνυσι δύναμιν, ἡ ἀγάπη» (PG 61, 284).

Τὰ πάθη ὅπου σοῦ μίλησα σ' φόβο πολὺ σὲ βάλα
 κ' ἐχάσα τὴν ἀναθροφή καὶ τῷ βυζῶν τὸ γάλα·
 κι ὅ,τι 'λεγες, κι ὅ,τι 'τασσεσ ἀλλότεσ, ἐπεράσα·
 τσ' ὀλπίδες πού 'χα πρὸς ἐσὲ ὅλεσ ἐδὰ τσ' ἐχάσα
 κι ἄσ εἶχεσ εἶσται μετὰ μέ, καὶ σ' μιὰ βουλὴν ὁμάδι,
 κι ἄσ μᾶσε δώσου θάνατο κι ἄσ πᾶμε κ' εἰς τὸν Ἄδη.
 Ἐγὼ 'μαι νιὰ καὶ κοπελιὰ καὶ πάλι δὲ φοβοῦμαι
 καὶ γιὰ θανάτουσ ἐκατὸ τὸν πόθο δὲν ἀρνοῦμαι·
 κ' ἐσύ, Φροσύνη, πού 'σαι γρά, γυναίκα τοῦ καιροῦ σου,
 φοβᾶσαι τόσο καὶ δειλιᾶσ κ' εἶσ' ὄξω ἀπὸ τὸ νοῦ σου
 νὰ μὴν τὸ μάθη ὁ κύρησ μου, νὰ πὰ νὰ σοῦ μανίση;

[...]

Πῶσ τὸ βαστᾶσ καὶ πῶσ τὸ θὲσ κ' ἡ ψή σου πῶσ τὸ κάνει
 ν' ἀφήσησ ἔτοιο σπλαχνικὸ παιδί σου ν' ἀποθάνη;
 Καὶ τόσο αὐτεῖνη ἡ ὄρεξη μὴν ἤθελε μανίσει
 καὶ λόγια τῆσ παρηγοριᾶσ ἄσ μοῦ 'θελεν ἀφήσει
 κι ἄσ τό 'χεσ συβαστῆ κ' ἐσὺ ὅ,τι ἤβαλα στὸ νοῦ μου
 καὶ μὴ σὲ κάμη ἔτσι ἄσπλαχνην ὁ φόβοσ τοῦ κυροῦ μου
 κι ἄσ εἶχεσ μπῆ σὲ κίντυνο καὶ πείραξη γιὰ μένα,
 ἄσ εἶχεσ τὴν ἀπομονὴν ὡσὰν καλὴ μου νένα.
 Φίλοσ γιὰ φίλον εἶδαμε νὰ πέση, ν' ἀποθάνη,
 κ' ἐτοῦτα 'ναι τὰ πωρικὰ ὅπου ἡ ἀγάπη κάνει.
 κ' ἐγὼ πού σοῦ 'μαι φίλαινα καὶ τέκνο στὴν ἀγάπη,
 ὀγιά τὸ φόβο τῆσ ἀσκιᾶσ ὁ νοῦσ σου ἐπαρატράπη;
 Καὶ τάχα ἐξαναγίνηκεν εἰς κάθε πράμα ἡ φύση
 κ' ἐκεῖνα ὅπου ξετέλειωσε θὲ νὰ τὰ καταλύση;
 Ποιόσ εἰς τὸν κόσμο ἐφάνηκε κι ἀγάπη δὲν κατέχει;
 Ποιόσ δὲν τὴν ἐδικίμασε; Ποιόσ δὲν τήνε ξετρέχει;
 Ὅχι οἱ ἀθρῶποι μοναχά, πῶχου μιλιὰ καὶ γνώση,
 τρέχου εἰς τοῦτο τὸ δεντρὸ τσ' ἀγάπησ, γιὰ νὰ τρῶσι:
 πέτρεσ, δεντρὰ καὶ σίδερα καὶ ζὰ στὴν οἰκουμένη
 ὅλα γνωρίζου καὶ γρικοῦ τὸν πόθο πῶσ τὰ γιαινει
 κ' ἔνα μὲ τ' ἄλλο τῆ φιλιὰ κι ἀγάπη λογαριάζει

κι ὅλα ἀγαποῦν καὶ πεθυμοῦν τὸ πρᾶμα ποὺ ταιριάζει,
 μὰ ὅλα γιὰ μένα σφάλασι καὶ πᾶσιν ἄνω κάτω,
 γιὰ μὲ ξαναγεννήθηκεν ἡ φύση τῶν πραγμάτων.

[Γ 1225-1278]¹⁷

Ἡ ἀπάντηση διαρθρώνεται σὲ δύο μέρη. Στὸ πρῶτο, ἡ Ἀρετούσα ἐπικαλεῖται τὴν ἀγάπη τῆς Φροσύνης, διαπιστώνοντας μὲ παράπονο ὅτι τελικὰ δὲν ἦταν τόσο βαθειὰ οὔτε τόσο δυνατή. Στὴν προκειμένη περίπτωση, ὁ διάλογος μὲ τὸ πατερικὸ κείμενο εἶναι ἀμεσώτερος. Ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς χρυσοστομικῆς ἀνάλυσης, ἡ Φροσύνη δὲν φαίνεται νὰ ἀγαπάει τὴν Ἀρετούσα «ὡς σεαυτήν», δὲν κινεῖται δηλαδὴ ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ ἀγάπη. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος ποὺ δὲν ἔχει «μεταμορφωθεί», ἀλλὰ ἐξακολουθεῖ νὰ φοβᾶται, νὰ εἶναι ἄτολμη καὶ προσκολλημένη στὴν ἐφήμερη ζωὴ τῆς καὶ βέβαια διόλου πρόθυμη νὰ ὑποφέρει γιὰ τὴν Ἀρετούσα. Ὡστόσο, ἡ ἀδιαφορία ἐκείνου ποὺ ἀγαπᾶ γιὰ τὴν προσωπικὴ του ἀσφάλεια καὶ ἡ προθυμία του νὰ φθάσει ἕως θανάτου γιὰ τὸν ἀγαπημένο του συνιστᾶ κατ' ἐξοχὴν χαρακτηριστικὸ τῆς ἀγάπης. «Μεῖζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ», λέγει ὁ Ἰησοῦς στὸ *Κατὰ Ἰωάννην* (Ιω. 15: 13)· τὰ λόγια του παραθέτει ὁ Χρυσόστομος (Ὁμιλία 32, κεφ. 4, PG 61, 269), προβάλλοντας τὴ σταυρικὴ θυσία ὡς τὴν ὑψιστὴ πράξη ἀγάπης: «δεικνὺς ὅτι οὕτω δεῖ φιλεῖν, ὡς καὶ σφάττεσθαι ὑπὲρ τῶν ἀγαπωμένων· τοῦτο γὰρ μάλιστα αὐτόν ἐστι φιλεῖν» (Ὁμιλία 32, κεφ. 5, PG 61, 271). Καὶ ἀποφαινεται ὡς ἐκ τούτου: «Αἰσχύνῃ γὰρ τὸ μὴ εἰδέναι φιλεῖν, οὐ τὸ φιλοῦντα κινδυνεύειν καὶ πάντα ὑπομένειν ὑπὲρ τῶν φιλουμένων» (Ὁμιλία 33, κεφ. Β', PG 61, 279)· διότι ὅποιος γνωρίζει τὴν οὐσίαν τῆς ἀγάπης, αὐτονοήτως καὶ αὐτομάτως θὰ κινδυνεύσει γιὰ χάρη ἐκείνων ποὺ ἀγαπάει. Ἔτσι, τὸ παράπονο τῆς Ἀρετούσας ὅτι ἡ ἀγάπη τῆς Φροσύνης ἦταν «φαινόμενη» καὶ μὴ πραγματικὴ, βασίζεται ἀκριβῶς στὴν ἀπουσία τοῦ χαρακτηριστικοῦ τῆς αὐτοθυσίας.

Στὸ δεῦτερο μέρος, ἡ Ἀρετούσα ἀναφέρεται στὴν καθολικότητα τῆς ἀγάπης, ποὺ ἀπλώνεται ἀδιακρίτως ἐπὶ ἐμφύχων καὶ ἀψύχων.

17. βουλή = σκέψη, ἀπόφαση· μανίζω = θυμῶν· φή = ψυχὴ· συβάζομαι = πείθομαι, συμφωνῶ· πείραξι = δοκιμασία· φίλαινα = φίλη, ἀγαπημένη· ἀσικιά = σικιά· παρατρέπομαι = παρεκτρέπομαι.

Ἄν καὶ στὰ λόγια της ἀναγνωρίζονται πλατωνικοὶ καὶ νεοπλατωνικοὶ τόνοι¹⁸, ἡ εἰκόνα τῆς ἀγάπης ὡς καρποφόρου δέντρου ποὺ ριζώνει στὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ ἀπαντᾶ ἐπίσης στὸν Χρυσόστομο: «Ἐπεὶ οὖν δημιουργὸς ἀρετῆς ἀπάσης ἢ ἀγάπῃ, μετὰ ἀκριβείας ἀπάσης ἐν ταῖς ἑαυτῶν καταφυτεύσωμεν αὐτὴν ψυχαῖς, ἵν' ἡμῖν πολλὰ κομίση τὰ ἀγαθὰ, καὶ βρύοντα αὐτῆς διηνεκῶς τὸν καρπὸν ἔχωμεν, τὸν ἀεὶ τετηλότα καὶ οὐδέποτε μαραινόμενον» (Ὁμιλία 332, κεφ. Α', PG 61, 286).¹⁹

Δὲν εἶναι χωρὶς σημασία ὅτι ἡ μεταφορικὴ αὐτὴ ἀπόδοση τῆς ἀγάπης περικλείεται σὲ δύο δίστιχα (Γ 1267-1268 καὶ 1277-1278) ποὺ ἀναφέρονται στὴ «φύση» (δηλαδὴ στὴν οὐσία) τῶν πραγμάτων καὶ στὴν «ἀναγέννησῆ» της, μὲ τὴν ἔννοια ὅμως τῆς ἀλλοίωσης καὶ ὄχι τῆς ἀνακαίνισης. Ἔχοντας περιγράψει μία ἀπὸ τὶς σημαντικώτερες ιδιότητες τῆς ἀγάπης, ἡ Ἀρετούσα προχωρεῖ στὴ διαπίστωση ὅτι αὐτὸ ποὺ συνιστᾶ τὴ «φύση» της, τὸ οὐσιῶδες δηλαδὴ χαρακτηριστικὸ της, ἀπουσιάζει ἀπὸ τὴν ἀγάπῃ τῆς παραμάνας της, διότι ἐνῶ ὅλα τὰ ἔμφυχα καὶ ἄψυχα ὄντα δονοῦνται ἀπὸ τὴ δύναμη τῆς ἀγάπης ποὺ μπορεῖ νὰ

18. Ἡ ἰδέα ὅτι ὁ ἔρωτας ἐπηρεάζει ἐπίσης τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ ἀπαντᾶ στὸ πλατωνικὸ *Συμπόσιο* (186a: «οὐ μόνον ἐστὶν ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς καλοὺς ἀλλὰ καὶ πρὸς ἄλλα πολλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, τοῖς τε σώμασι τῶν πάντων ζῴων καὶ τοῖς ἐν τῇ γῇ φυομένοις, καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν ἐν πᾶσι τοῖς οὐσι»). Τὴν ἴδια ἰδέα, σὲ πλατωνικὴ συνάφεια ἀλλὰ διευρυμένη ὥστε νὰ ἀφορᾷ καὶ τὸν κόσμον τῶν ἀψύχων, ἀναπτύσσει ὁ Marsilio Ficino (1433-1499) στὸ *De Amore* (1484, Λόγος III, κεφ. 1-2· ὁ Ficino τὸ μετέφρασε στὰ ἰταλικά, μὲ τίτλο *Sopra lo Amore*, τὸ 1474, ἀλλὰ ἡ ἔκδοσή του ἔγινε τὸ 1544· βλ. Marsilio Ficino, *Sopra lo Amore ovvero Convito di Platone*, ἐπιμ. Giuseppe Renzi, Lanciano: R. Carabba 1934, σ. 42-45) καὶ ὁ Ἰούδας Ἀμπραβανέλ, γνωστὸς ὡς Leone Ebreo (1465-περ. 1523), στὸ *Dialoghi d' Amore* (1535, "De la Comunità d' Amore, Dialogo Secondo", βλ. Leone Ebreo, *Dialoghi d' Amore*, ἐπιμ. Santino Caramella, Bari: Laterza 1929, σ. 61-95). Καὶ τὰ δύο ἔργα ἦταν διαδεδομένα κατὰ τὴν Ἀναγέννηση καὶ, πιθανότατα, γνωστὰ στὸν Κορνάρο.

19. Πβ. Ὁμιλία 33, κεφ. Α': «Διὸ καὶ δεικνὺς αὐτοῖς, ὅσα ἐντεῦθεν καρπώσονται τὰ ἀγαθὰ, τοὺς καρποὺς αὐτῆς ὑπέγραψε, διὰ τῶν ἐγκωμίων αὐτῆς τὰ ἐκείνων νοσήματα καταστέλλων» (PG 61, 286). Ἡ παρομοίωση τοῦ ἔρωτα καὶ τῆς ἀγάπης μὲ δέντρο εἶναι συνήθης στὸν Ἑρωτόκριτο, βλ. ἐνδεικτικὰ στίχ. Α 175-176, 301-302, 663, 670· Β 315-316· Γ 677-678, 1421-1422. Σημειωτέον ὅτι ἀπὸ μόνῃ της ἢ παραβολῇ τῆς ἀγάπης μὲ δέντρο δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ θεμελιώσῃ ἐπίδραση τοῦ Χρυσοστόμου, μπορεῖ ὅμως νὰ θεωρηθεῖ ὡς πρόσθετο στοιχεῖο, ἐπειδὴ στὸ ὑπὸ συζήτησιν ἀπόσπασμα ἀπαντᾶ μέσα στὴ συγκεκριμένη συνάφεια, στὴν ὁποία ἀναγνωρίζεται ὁ διάλογος μὲ τὸ πατερικὸ κείμενο.

παρακινήσει στην αυτοθυσία χάριν τοῦ ἄλλου, ἡ Φροσύνη φροντίζει περισσότερο γιὰ τὴν προσωπική της ἀσφάλεια. Στὴν περίπτωση τῆς Ἀρετούσας λοιπὸν φαίνεται πὼς ὁ συμπαντικὸς νόμος τῆς ἀγάπης παραβιάστηκε, ἔχασε τὴν ἰσχύ του· συνεπῶς «τὰ πράγματα» ἀπώλεσαν τὴν πρωταρχική τους οὐσία²⁰.

Αναλύοντας τὴ δύναμη τῆς ἀγάπης, ὁ Χρυσόστομος ἐπισημαίνει ὅτι εἶναι «τείχους ἰσχυρότερα, ἀδάμαντος στερότερα», ἀκατανίκητη ἐξ ἴσου ἀπὸ τὸν πλοῦτο καὶ ἀπὸ τὴν πενία καὶ ἰκανὴ νὰ ἐξαφανίσει ἀκόμη καὶ τὸν διάβολο, ἀφοῦ εἶναι πιθανώτερο νὰ ἀντέξει τὸ χόρτο τῆ φωτιά, παρὰ ὁ διάβολος τῆ φλόγα τῆς ἀγάπης (Ὁμιλία 32, κεφ. Στ', PG 61, 272). Στὴ συνέχεια, ἀναφέρεται στὴν ιδιότητα τῆς ἀγάπης νὰ μεταμορφώνει τὰ πράγματα, ξεκινώντας μετὰ τὴ γενική διαπίστωση «ἀλλὰ μετατίθησιν αὕτη τῶν πραγμάτων τὴν φύσιν» (PG 61, 273), γιὰ νὰ ἐξειδικεύσει ἀκολούθως μετὰ ἀπαρίθμηση περιπτώσεων καὶ παραδειγμάτων.

Πιστεύω ὅτι ἡ ὁμοιότητα τῶν φράσεων «μετατίθησιν αὕτη τῶν πραγμάτων τὴν φύσιν» καὶ «γιὰ μετὰ ξαναγεννήθηκεν ἡ φύσις τῶν πραγμάτων» δὲν εἶναι συμπτωματικὴ οὔτε περιορίζεται στὸ ἐπίπεδο τῆς ἐκφορᾶς. Ἡ νοηματικὴ διάρθρωση τῆς ἀπάντησης τῆς Ἀρετούσας δείχνει νὰ προϋποθέτει τὸ πατερικὸ κείμενο. Ἡ Ἀρετούσα ἀποδέχεται ὡς *a priori* ἀληθεῖς τὶς ιδιότητες τῆς ἀγάπης κατὰ τὴ χρυσοστομικὴ ἀνάλυση, ἀποδίδοντάς τους μάλιστα τὴν ἰσχύ μιᾶς συμπαντικῆς κανονικότητας. Ἡ διαπίστωσή της γιὰ τὴν ἀλλοίωση τῆς «φύσεως τῶν πραγμάτων» λειτουργεῖ κατὰ τρόπο ἀντίστροφο πρὸς τὴν πατερικὴ ρῆση, διότι ἀναφέρεται στὴν ἀποδόμηση ἐκείνης τῆς κατάστασης καὶ τῆς οὐσίας, τὴν ὁποία ὁ Χρυσόστομος περιγράφει ὡς θαυμαστὰ συγκροτημένη, ὡς μιὰ πραγματικότητα ποὺ πηγάζει ἐκ Θεοῦ.

Ἄν οἱ «χριστιανικοὶ ὑπαινιγμοί» ποὺ διαπιστώνει ὁ Ξανθοῦδίδης καὶ ἡ ἀναλογία μετὰ τὴν εὐαγγελικὴ ἀφήγηση στὸ Κατὰ Ἰωάννην μποροῦν νὰ ἐρμηνευθοῦν ἀπλῶς ὡς ἐπιδράσεις τῆς περιρρέουσας ἀτμόσφαιρας

20. Οἱ δύο τελευταῖοι στίχοι τοῦ ἀποσπάσματος «μὰ ὅλα γιὰ μένα σφάλασι καὶ πᾶσιν ἄνω κάτω / γιὰ μετὰ ξαναγεννήθηκεν ἡ φύσις τῶν πραγμάτων» ἔχουν θεωρηθεῖ ὡς ἀναφορὰ στὴ μεταμορφωτικὴ δύναμη τοῦ ἔρωτα. Πρόκειται ἀσφαλῶς γιὰ παρανόληση, ποὺ ὀφείλεται στὴν ἀπομόνωση τῶν στίχων ἀπὸ τὸ εὐρύτερο συμφραστικὸ τους πλαίσιο. Μετὰ αὐτὴν τὴν ἔννοια, τοὺς ἔχω χρησιμοποιήσει σὲ παλαιότερο δημοσίευσμά μου, βλ. Λ. Χατζοπούλου, «Οἱ μεταμορφώσεις τοῦ ἔρωτα καὶ ὁ κόσμος τοῦ Ἐρωτόκριτου», περ. *Πόλις καὶ Πρόσωπο*, τεύχ. 1 (2001).

μέσα στην οποία ζει ο ποιητής, οι απηχήσεις του πατερικού κειμένου ορίζουν ένα άλλο πλαίσιο. Σε αντίθεση με τον Κατηχητικό λόγο του Χρυσοστόμου, το *Υπόμνημα εις την Α΄ προς Κορινθίους Έπιστολή* δεν διαβάζεται στη Θεία Λειτουργία. Δεν αποκλείεται βέβαια ο Κορνάρος να άκουσε αποσπάσματά του σε κάποιο κήρυγμα, σε κάθε περίπτωση όμως θα πρέπει να είχε στη διάθεσή του το κείμενο και να το μελέτησε μόνος του ή με τη συνδρομή ενός προσώπου με θεολογική παιδεία. Χειρόγραφα των έργων του Χρυσοστόμου είχαν ευρύτατη διάδοση τόσο στην Ανατολή όσο και στη Δύση, ενώ αποσπάσματα από κείμενά του περιλαμβάνονταν σε ανθολογίες, μηνολόγια και σειρές (κατένες)²¹. Έπιπλέον, το 1529 είχαν εκδοθεί στα έλληνικά τα *Υπομνήματά του* στις *Έπιστολές του Άποστόλου Παύλου*²², ενώ το 1612 είχε ολοκληρωθεί ή επίσης έλληνική έκδοση όλων του των έργων από τον Henry Savile²³. Ένας λόγιος που ζούσε στον Χάνδακα του 15ου-16ου αιώνα δεν θα ήταν άπιθανο να έχει αποκτήσει ή να έχει μελετήσει το χρυσοστομικό κείμενο είτε σε χειρόγραφο είτε σε έντυπη μορφή.

Σύμφωνα με αυτά τα δεδομένα, το δημοφιλέστερο ποίημα της Κρητικής Λογοτεχνίας μοιάζει να συνομιλεί με δύο παραδόσεις, σε δύο διαφορετικά επίπεδα. Στο επίπεδο της πλοκής ενσωματώνει πρότυπα, επιδράσεις, μοτίβα και νόρμες της ευρωπαϊκής λογοτεχνίας και γραμματείας. Ο κόσμος των λογοτεχνικών χαρακτήρων πράγματι, δεν είναι ούτε χριστιανικός ούτε ειδωλολατρικός, επειδή ο θρησκευτικός του προσδιορισμός είναι έντελως αδιάφορος για την πλοκή θα μπορούσε να τοποθετηθεί σε όποιονδήποτε γεωγραφικό

21. Για τον έντυπιακό αριθμό των χειρογράφων και τη διάδοσή τους, βλ. Chr. Baur, *S. Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire*, Albert Fontemoing, Paris / Bureaux du Recueil, Louvain 1907, σ. 28-31.

22. Johannes Chrysostomus, *In omnes Pauli apostoli epistolas accuratissima vereque aurea et divina interpretatio*, έκδ. Bernardino Donati, 2τ., Stefano Nicolini da Sabio, Verona 1529 (βλ. Baur, *ό.π.*, σ. 92, άρ. 13). Αυτή ή "Graeca veronensis editio" έπανεκδίδεται στη Χαϊδελβέργη το 1596 (*Expositio in divi Pauli epistolas*, 2τ., βλ. Baur, *ό.π.*, σ. 102, άρ. 99) και το 1603 ως μέρος του τετράτομου έργου *Expositio perpetua in novum Jesu Christi testamentum* (Baur, *ό.π.*, σ. 104, άρ. 115).

23. *Το έν άγίοις πατρός ήμων Ιωάννου, Αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, του Χρυσοστόμου, των εύρισκομένων*, τ. 1-8, δι' επιμελείας και αναλωμάτων Έρρίκου του Σαβιλίου εκ παλαιών αντιγράφων έκδοθείς, Ioannes Norton, Etonae 1612 (Baur, *ό.π.*, σ. 106, άρ. 128).

τόπο και σε οποιαδήποτε χρονική περίοδο, χωρίς τούτο να επηρεάσει τὸ περιεχόμενο και τὴν εξέλιξη τῆς ιστορίας²⁴. Κάτω ἀπὸ τὴν ἱστορία ὅμως ὑπάρχει μιὰ ὑποστηρικτικὴ βάση, ποὺ δικαιολογεῖ γιατί οἱ λογοτεχνικοὶ χαρακτήρες ἐνεργοῦν καὶ σκέπτονται μὲ ἓνα συγκεκριμένο τρόπο. Σὲ αὐτὴν τὴν ὑποστηρικτικὴν βάση, κεντρικὸ ρόλο ἔχει ἡ ἔννοια τῆς ἀγάπης, ἡ ὁποία προσεγγίζεται μὲ ὄρους χριστιανικοὺς καὶ ἀπηχεῖ τὸ κείμενο τοῦ Χρυσοστόμου. Παρ' ὅλο ποὺ ἡ ἱστορία εἶναι ἐρωτικὴ, ὁ Κορνάρος τελικὰ ἀναδεικνύει περισσότερο τὴν ἀγάπη, ὑποδηλώνοντας ἴσως ὅτι εἶναι ἀδιαφοροποίητη ὅτι ὁ ἔρωτας, ἡ «πεθυμιά», «ἡ φιλία» (ποὺ ὅμως προέρχεται ἀπὸ τὸ ἀρχαιοελληνικὸ ρῆμα «φιλῶ», δηλαδή «ἀγαπῶ») ἀποτελοῦν ἀπλῶς ἐκφάνσεις τῆς.

Ἄν ἡ ἀπήχηση τοῦ Χρυσοστόμου στὸν Ἑρωτόκριτο ἔχει περαιτέρω συνέπειες καὶ λειτουργίες, ἂν δηλαδή συνδέεται μὲ παιδαγωγικὲς προθέσεις καὶ στόχους ποὺ σχετίζονται μὲ τὴν ἀπόκρουση λατινικῶν θρησκευτικῶν πεποιθήσεων, δὲν τὸ γνωρίζουμε καὶ ἴσως θὰ ἦταν παρακινδυνευμένο νὰ τὸ υποθέσουμε. Πάντως, ὁ λανθάνων διάλογος τοῦ ποιήματος μὲ ἓνα σημαντικὸ ἔργο τῆς πατερικῆς γραμματείας ὁπωσδήποτε διευρύνει τοὺς ἐρευνητικοὺς καὶ ἐρμηνευτικοὺς ὀρίζοντες γιὰ τὰ ἔργα τῆς λεγόμενης «Κρητικῆς Ἀναγέννησης».

24. Ἦπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια, στὸν Ἑρωτόκριτο τὸ παρελθὸν χρησιμοποιεῖται ὅπως ἀκριβῶς καὶ στὸ *romance* (καὶ στὸ παραμῦθι), ὡς πρόφαση καὶ ὡς τοπίο, καὶ ὅχι ὡς μιὰ ἀναγνωρίσιμη, ρεαλιστικὰ δοσμένη πραγματικότητα. Βλ. σχετικὰ τὴν παρατήρηση τοῦ Οὐμπέρτο Ἔκο: «Ἐπομένως, τὸ *romance* δὲν εἶναι κἀν ἀπαραίτητο νὰ διαδραματίζεται στὸ παρελθόν, ἀρκεῖ νὰ μὴ διαδραματίζεται ἐδῶ καὶ τώρα [...]. Τὸ *romance* εἶναι ἡ ἱστορία τοῦ ἄλλοῦ» (*Ἐπιμῦθιο στὸ ὄνομα τοῦ Ρόδου*, μτφρ. Ἐφη Καλλιφατίδη, Γνώση, Ἀθήνα 1985, σ. 70).

SUMMARY

Latent resonances:
 Saint John Chrysostom and the theme of love in *Erotokritos*

by Zambia Agrimaki
PhD of Modern Greek Philology, Historian

In his monumental work *Mittheilungen über Griechenland* (1842), the 19th century renowned German scholar Christian August Brandis claimed that *Erotokritos* by Vincenzo Kornaros had an essential flaw: despite the fact that the love story takes place in paganistic surroundings, the whole poem is in fact marked by Christian faith. His view caused the first, although not the most important, dispute about the great Cretan poem. Some scholars contended that there is no christian influence at all, whereas others spoke of general and rather vague resonances of Christian ideas. It should be noted that in both cases, the religious character of the poem had been treated in connection with two other major problems, its dating and Kornaros' identity. Eventually, the scholars concluded that Christianity did not have a considerable influence on *Erotokritos*' plot and that some allusions to Christian beliefs were of a rather superficial character.

The quasi paganistic scenery of the plot, however, does not exclude the possibility that Christian ideas may indeed pervade the poem, constituting an almost invisible background. *Erotokritos* is a hymn to love, "a pure untainted love", as Kornaros puts it. This love does not correspond to any paganistic view and attitude, but is defined by Christian mentality: Brandis was right to point this out, although he did not take pains to go further than to identify Kornaros' view on love with the ideal courtly love chanted by medieval troubadours. This paper explores another influence, surprisingly unnoticed until now, that of Saint John Chrysostom's Homilies on First Corinthians.