





Ο ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΑΝΔΡΕΑΣ  
ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΤΕΧΝΗ





ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ

ΠΡΑΚΤΙΚΑ  
ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ

Ο ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΑΝΔΡΕΑΣ  
ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΤΕΧΝΗ

ΠΑΤΡΑ, 17-19 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2006

Επιμέλεια

ΕΛΕΝΗ Γ. ΣΑΡΑΝΤΗ – ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ



ΠΑΤΡΑ 2013

ISBN 978-960-89611-5-9

© Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου

Εκτύπωση-Βιβλιοδεσία:  
Γεώργιος Ιωάννου Πετράκης  
Κρόνου 5, Ψαροφάι Πατρών

Η εικόνα του εξωφύλλου προέρχεται από τοιχογραφία με τον Πρωτόκλητο Ανδρέα από το ναύδριο εντός ρωμαϊκού μαυσωλείου στην οδό Ερμού 82 στην Πάτρα, τελευταίο τέταρτο 14ου αιώνα (Φωτογραφικό αρχείο 6ης Εφορείας Βυζαντινών Αρχαιοτήτων): Α. Κουμούση, Άγνωστος ναός στο Παυλόκαστρο Πατρών. Συμβολή στη μνημειακή ζωγραφική της Αχαΐας κατά τους υστεροβυζαντινούς χρόνους, *Αρχαιολογικόν Δελτίον* 58-64 (2003-2009), Α': Μελέτες, Αθήνα 2012, σελ. 466, εικ. 10.





Στη μνήμη  
Κωνσταντίνου Γ. Πισάκη



## ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ

ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ – 17 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ

18.00 Υποδοχή Συνέδρων

18.30 Προσφωνήσεις – Χαιρετισμοί

*Εναρκτήρια συνεδρία*

Πρόεδρος: Μυρτώ Γεωργοπούλου-Βέρρα

19.00 ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΧΡΥΣΟΣ, Πανεπιστήμιο Αθηνών

*Εισαγωγή στη θεματική του Συνεδρίου*

19.20 ΕΛΕΝΗ Γ. ΣΑΡΑΝΤΗ, Πανεπιστήμιο Πατρών

*Ο άγιος Ανδρέας και η Πάτρα: ιστορία και παράδοση*

19.40 XAVIER LEQUEUX, Société des Bollandistes, Βρυξέλλες

*Les Passions anciennes du dossier hagiographique latin de S. André*

20.00 MICHAEL BIBIKOV, Ακαδημία Επιστημών της Ρωσίας

*The Legends of St. Andreas in Russia and Caucasus and their Byzantine Sources*

Δεξίωση

ΣΑΒΒΑΤΟ – 18 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ

*Πρωινή Συνεδρία*

### Ο ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΑΝΔΡΕΑΣ: Η ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

Πρόεδρος: Michael Bibikov

9.00 ΙΩΑΝΝΗΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ

*Η ανδρεία αποστολικότης του θρόνου Πατρών (η αποστολική παράδοση των θρόνων Πατρών και Νέας Ρώμης)*

9.20 ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΙΤΣΑΚΗΣ, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης

*Η αποστολικότης της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως: Μία προσέγγιση από την άποψη του εκκλησιαστικού δικαίου*

9.40 ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΓΟΝΗΣ, Πανεπιστήμιο Αθηνών

*Ο άγιος Ανδρέας και το ψευδοπρόβλημα της αποστολικότητας της Εκκλησίας της Ρωσίας*

10.00 ALEXEI MURAVIEF, Ακαδημία Επιστημών της Ρωσίας

*St. Andrew in Syriac Sources*

10.20 ΙΩΑΝΝΗΣ ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ

*Η λατρεία του αγίου Ανδρέα και ο ανταγωνισμός μεταξύ Ρώμης και Ραβέννας (6ος-9ος αι.)*

10.40 Συζήτηση

11.00-11.30 Διάλειμμα

## Ο ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΑΝΔΡΕΑΣ ΣΤΗΝ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΚΑΙ ΤΗΝ ΤΕΧΝΗ ΤΗΣ ΚΥΠΡΟΥ

Πρόεδρος: Δημήτριος Γόνης

- 11.30 ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, Πανεπιστήμιο Κύπρου  
*Ο Πρωτόκλητος στην Κύπρο: Παραστάσεις, τεκμήρια και συμφραζόμενα*
- 11.50 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΙΩΑΝΝΙΔΗΣ  
*Ο απόστολος Ανδρέας στη βυζαντινή λειτουργική πράξη της Κύπρου*
- 12.10 ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΣ Γ. ΧΟΤΖΑΚΟΓΛΟΥ, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο  
*Ιδιαιτερότητες της εικονογραφίας του Πρωτοκλήτου και η ιστόρησή του σε μνημεία της Κύπρου*
- 12.30 ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, Ίδρυμα Αρχιεπισκόπου Μακαρίου Γ', Λευκωσία  
*Απόστολος Ανδρέας Καρπασίας και τοπωνυμικό: σχέσεις με την Κωνσταντινούπολη*
- 12.50 ΔΙΟΜΗΔΗΣ ΜΥΡΙΑΝΘΕΑΣ, Πανεπιστήμιο Πατρών  
*Το οικοδομικό χρονικό της Μονής Αποστόλου Ανδρέα Καρπασίας Κύπρου*
- 13.10 ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΠΟΛΥΔΩΡΙΔΗΣ, ΠΕΤΡΟΣ ΚΟΥΦΟΠΟΥΛΟΣ, Πανεπιστήμιο Πατρών  
*Προτάσεις αποκατάστασης και ανάδειξης της Μονής του Αγίου Ανδρέα στο Ριζοκάρπασο Κύπρου*
- 13.30 Συζήτηση

*Επίσκεψη της Έκθεσης: Μονή του Αγίου Ανδρέα, Ριζοκάρπασο Κύπρου: Προτάσεις αποκατάστασης και ανάδειξης*

Απογευματινή Συνεδρία

## Ο ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΑΝΔΡΕΑΣ ΣΤΗ ΛΑΤΡΕΥΤΙΚΗ ΤΕΧΝΗ ΤΗΣ ΠΑΤΡΑΣ

Πρόεδρος: Νικόλαος Ζίας

- 17.30 ΜΥΡΤΩ ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΕΡΡΑ, 6η Εφορεία Βυζαντινών Αρχαιοτήτων  
*Εικονογραφία του αγίου Ανδρέα σε βυζαντινές τοιχογραφίες της Αχαΐας*
- 17.50 ΑΦΕΝΤΡΑ ΜΟΥΤΖΑΛΗ, 18η Εφορεία Βυζαντινών Αρχαιοτήτων  
*Η λατρεία του αποστόλου Ανδρέα στην πόλη και στην επαρχία Πατρών*
- 18.10 ΧΑΡΗΣ ΑΛΚ. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, Πανεπιστήμιο Πατρών  
*Ο παλαιός και ο νέος ναός του Αγίου Ανδρέα στην Πάτρα: Αποτίμηση και διάγνωση βλαβών*
- 18.30 ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΠΑΝΕΤΣΟΣ, Πανεπιστήμιο Πατρών  
*Σχέδιο του Otto Wagner για τον παλαιό ναό του Αγίου Ανδρέα Πατρών*
- 18.50 ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΜΙΝΩΣ, Διεύθυνση Συντήρησης Αρχαιοτήτων Υπουργείου Πολιτισμού  
*Οι ελαιογραφίες της ουρανίας του παλαιού ναού του Αγίου Ανδρέα Πατρών και τα προβλήματα συντήρησής τους*
- 19.10 ΕΥΓΕΝΙΑ ΓΑΤΟΠΟΥΛΟΥ, Υπηρεσία Νεωτέρων Μνημείων και Τεχνικών Έργων Δυτικής Ελλάδας  
*Ο καθολικός και ο αγγλικανικός ναός του Αγίου Ανδρέα στην Πάτρα (αρχιτεκτονική και ιστορία)*
- 19.30 Συζήτηση

Μετάβαση στο ναό του Αγίου Ανδρέα

- 20.30 ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΖΙΑΣ, Πανεπιστήμιο Αθηνών  
*Ο ζωγραφικός διάκοσμος στον παλαιό ναό του Αγίου Ανδρέα στην Πάτρα*
- 21.30 Νέος ναός του Αγίου Ανδρέα  
Οργανισμός «Πάτρα 2006 – Πολιτιστική Πρωτεύουσα της Ευρώπης». *Cappella Glinka της Αγίας Πετρούπολης: Εσπερινοί (Ολονυκτία), έργο 37 του Sergei Rachmaninov*

#### ΚΥΡΙΑΚΗ – 19 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ

##### *Πρωινή Συνεδρία*

#### ΘΕΜΑΤΑ ΛΑΤΡΕΙΑΣ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗΣ

Πρόεδρος : Φώτιος Δημητρακόπουλος

- 10.00 ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΠΕΝΝΑ, Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου  
*Η εικονογραφία του αγίου Ανδρέα στις βυζαντινές σφραγίδες*
- 10.20 ΙΩΑΝΝΑ ΜΠΙΘΑ, Κέντρο Έρευνας της Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Τέχνης, Ακαδημία Αθηνών  
*Η παρουσία του αποστόλου Ανδρέα στο εικονογραφικό πρόγραμμα των βυζαντινών ναών των Κυθήρων*
- 10.40 ΜΑΡΙΑ ΚΩΝΣΤΑΝΤΟΥΔΑΚΗ, Πανεπιστήμιο Αθηνών  
*Απεικονίσεις του αγίου Ανδρέα σε κρητικές εικόνες*
- 11.00 ΑΝΑΣΤΑΣΙΑ ΚΟΥΜΟΥΣΗ-ΒΓΕΝΟΠΟΥΛΟΥ, 6η Εφορεία Βυζαντινών Αρχαιοτήτων  
*Παραστάσεις του αγίου Ανδρέα σε φορητές μεταβυζαντινές εικόνες*
- 11.20 Συζήτηση  
Διάλειμμα

Πρόεδρος: Κωνσταντίνος Γ. Πιτσάκης

- 12.00 ΦΩΤΙΟΣ ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, ΜΑΡΙΑ ΧΡΟΝΗ, Πανεπιστήμιο Αθηνών  
*Ανδρέας ο Πρωτόκλητος και οσία Φιλοθέη*
- 12.20 ΘΕΩΝΗ ΚΟΛΛΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου  
*Υμνογραφικά για τη γιορτή του Πρωτοκλήτου αποστόλου Ανδρέα*
- 12.40 ΣΤΑΥΡΟΣ ΜΑΜΑΛΟΥΚΟΣ, Πανεπιστήμιο Πατρών, και ΜΙΛΤΙΑΔΗΣ ΠΟΛΥΒΙΟΥ, 10η Εφορεία Βυζαντινών Αρχαιοτήτων  
*Η Σκότη του Αγίου Ανδρέα (Σεράϊ) στο Άγιον Όρος: ιστορία και αρχιτεκτονική*
- 13.00 ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΤΟΜΠΡΟΣ, Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου  
*1460 – 1964: Η πορεία ενός λειψάνου*
- 13.20 Συζήτηση

Σύνοψη των εργασιών:

ΕΛΕΝΗ Γ. ΣΑΡΑΝΤΗ, ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ



## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΛΕΝΗ Γ. ΣΑΡΑΝΤΗ – ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ: ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	1
ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ.....	3
ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΧΡΥΣΟΣ: Εισαγωγή στη θεματική του Συνεδρίου.....	5
XAVIER LEQUEUX: Les anciennes Passions latines de l'Apôtre André.....	9
ΕΛΕΝΗ Γ. ΣΑΡΑΝΤΗ: Ο άγιος Ανδρέας και η Πάτρα: ιστορία και παράδοση.....	17
ΙΟΑΝΝΙΣ THEODORAKOPOYLOS: Le culte de saint André et la rivalité entre Rome et Ravenne (VIe – IXe siècles).....	47
ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Β. ΓΟΝΗΣ: Ο άγιος Ανδρέας και το ψευδοπρόβλημα της αποστολικότητας της Εκκλησίας της Ρωσίας.....	63
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Γ. ΠΙΤΣΑΚΗΣ†: Η αποστολικότητα της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως: Μια προσέγγιση από την άποψη του εκκλησιαστικού δικαίου.....	75
ΘΕΩΝΗ ΚΟΛΛΥΡΟΠΟΥΛΟΥ: Ύμνογραφικά για την εορτή του Πρωτοκλήτου αποστόλου Ανδρέα.....	87
ΦΩΤΙΟΣ ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ – ΜΑΡΙΑ ΧΡΟΝΗ: Πρωτόκλητος Ανδρέας και οσία Φιλοθέη.....	101
ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ: Ο Πρωτόκλητος στην Κύπρο: Τεκμήρια και συμφραζόμενα.....	129
ΑΦΕΝΤΡΑ ΜΟΥΤΖΑΛΗ – ΕΛΕΝΗ Γ. ΣΑΡΑΝΤΗ: Ναοί του αποστόλου Ανδρέα στην Πάτρα: Πηγές και ερμηνείες τους (4ος-19ος αι.).....	149
ΙΩΑΝΝΑ ΜΠΙΘΑ: Η παρουσία του αποστόλου Ανδρέα στο εικονογραφικό πρόγραμμα των βυζαντινών ναών των Κυθήρων (13ος αιώνας).....	173

ΑΝΑΣΤΑΣΙΑ ΚΟΥΜΟΥΣΗ: Παραστάσεις του αγίου Ανδρέα σε φορητές μεταβυζαντινές εικόνες.....	201
ΜΙΛΤΙΑΔΗΣ Δ. ΠΟΛΥΒΙΟΥ: Ο Πατριάρχης Σεραφείμ Β΄ κτήτορας του κελιού του Αγίου Ανδρέου στις Καρυές.....	213
ΧΑΡΗΣ Α. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΣ: Ο παλαιός και ο νέος ναός του Αγίου Ανδρέα στην Πάτρα: Διάγνωση και αποτίμηση βλαβών.....	227



## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το 2006 η Πάτρα ορίστηκε Πολιτιστική Πρωτεύουσα της Ευρώπης, θεσμός που καθιερώθηκε στις 13 Ιουνίου 1985 από το Συμβούλιο Υπουργών της Ευρωπαϊκής Ένωσης, με πρόταση της Ελληνίδας Υπουργού Πολιτισμού Μελίνας Μερκούρη. Ο θεσμός αυτός δίνει στις πόλεις που ορίζονται για ένα χρόνο Πολιτιστική Πρωτεύουσα της Ευρώπης τη δυνατότητα να προβάλλουν την πολιτισμική τους κληρονομιά με ποικίλες εκδηλώσεις, να επαναπροσδιορίσουν την κατεύθυνση που επιθυμούν να δώσουν σε σύγχρονες εκφράσεις της πολιτισμικής τους δημιουργίας και να φιλοξενήσουν ξένους επισκέπτες.

Στο πλαίσιο των εκδηλώσεων του φορέα «Πάτρα 2006: Πολιτιστική Πρωτεύουσα της Ευρώπης» προτείναμε την οργάνωση συνεδρίου με θέμα «Ο Απόστολος Ανδρέας, πολιούχος της Πάτρας». Τον πυρήνα του συνεδρίου θα αποτελούσαν οι βυζαντινολόγοι του Πανεπιστημίου της Πάτρας, της οικείας 6ης Εφορείας Βυζαντινών Αρχαιοτήτων και οι Κύπριοι συνάδελφοί τους. Φορείς οργάνωσης του συνεδρίου ήταν το Πανεπιστήμιο Πατρών, το Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, το Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου, το Υπουργείο Πολιτισμού και η 6η Εφορεία Βυζαντινών Αρχαιοτήτων της Πάτρας, κάθε ένας από τους οποίους συνέβαλε με τον δικό του τρόπο στην υλοποίηση του συνεδρίου. Τον συντονισμό των συνεδριών από την Κύπρο ανέλαβε το Πανεπιστήμιο Κύπρου (Δημήτριος Δ. Τριανταφυλλόπουλος). Το συνέδριο τέθηκε υπό την αιγίδα της Ιεράς Μητροπόλεως Πατρών. Εκτός από τα τρία Πανεπιστήμια, χορηγός ήταν και η «Γέφυρα Α.Ε.».

Την οργανωτική επιτροπή απετέλεσαν οι Μ. Γεωργοπούλου-Βέρρα και Ε. Γ. Σαράντη και την επιτροπή προγράμματος οι Ε. Σαράντη (πρόεδρος), Δ. Δ. Τριανταφυλλόπουλος (αντιπρόεδρος), Μ. Γεωργοπούλου-Βέρρα, Κ. Γ. Πιτσάκης (†), Ευ. Χρυσός. Το συνέδριο έλαβε χώρα στο Συνεδριακό Κέντρο του Πανεπιστημίου της Πάτρας και συμπεριέλαβε μουσική του *S. Rachmaninov* από την Cappella Glinka της Αγίας Πετρούπολης στον παλαιό ναό του Αγίου Ανδρέα, καθώς και φωτογραφική έκθεση σχετική με την πρόταση αναστήλωσης της Ι. Μονής Αποστόλου Ανδρέου Καρπασίας στην κατεχόμενη Βόρεια Κύπρο, που συνέταξε το Πανεπιστήμιο Πατρών. Προς όλους όσους συνέβαλαν στην οργάνωση και την χρηματοδότηση του συνεδρίου εκφράζουμε θερμά τις ευχαριστίες μας και ιδιαίτερα στην Μ. Γεωργοπούλου-Βέρρα, η οποία συνέβαλε στην επίλυση πλήθους πρακτικών ζητημάτων της οργάνωσης.

Στον παρόντα τόμο περιλαμβάνονται τα κείμενα τα οποία κατετέθησαν τελικά προς έκδοση και που η συγκέντρωσή τους απαίτησε δυσανάλογα μεγάλο διάστημα και με ορισμένα κενά, ιδιαίτερα ως προς την Κύπρο. Πραγματεύονται ποικίλα θέματα της παράδοσης σχετικά με τον άγιο Ανδρέα, πολιούχο της πόλης της Πάτρας: ζητήματα της απόκρυφης παράδοσης, φιλολογικά και ιστορικά, καθώς και θέματα τέχνης και αρχαιολογίας. Χρονικά ξεκινούν από το τέλος του ρωμαϊκού κόσμου, καλύπτουν τον Μεσαίωνα και καταλήγουν στα νεότερα χρόνια. Γεωγραφικά τοποθετούνται στο Βυζάντιο, την Κύπρο, την Ρωσία και την Ιταλία. Στα θέματα εξετάζονται η ιστορική συνέχεια μιας μεγάλης παράδοσης σχετικά με τον πρωτόκλητο Ανδρέα, ποικίλες λογοτεχνικές και καλλιτεχνικές εκφάνσεις της θρησκευτικής ευλάβειας και διάφορες πολιτικές σκοπιμότητες σχετικά με την λατρεία του. Διαμορφώνονται προβληματισμοί για τη δαιδαλώδη παράδοση της διάδοσης της λατρείας του και αναδύεται η ιστορική πραγματικότητα που την διαμόρφωνε σε κάθε χρονική περίοδο. Αν η αρχική παράδοση για τον Πρωτόκλητο μοιάζει μυθιστορηματική, λόγω της μορφής στην οποία έχει διασωθεί, οι μορφές της λατρείας του και ο ιστορικός και πολιτικός συμβολισμός του στον Μεσαίωνα και στους νεότερους χρόνους, τόσο στον ελληνικό χώρο όσο και στη Δύση και στη Ρωσία, τον καθιστούν σύμβολο διαχρονικό. Οι μελέτες στον τόμο αυτό όχι μόνον ξανασυζητούν δεδομένα θέματα της παράδοσης του αγίου Ανδρέα με νέα οπτική, αλλά και προτείνουν ερμηνείες

και λύσεις παλαιών προβλημάτων. Τέλος, στον επετειακό αυτόν τόμο οι μελετητές προβάλλουν την ιστορική σημασία της λατρείας του αγίου Ανδρέα για την πόλη της Πάτρας, αλλά και δεσμούς με άλλες εθνότητες πέρα από πολιτικές και ιδεολογικές διαμάχες και την ταυτότητα δόγματος.

Την έκδοση των πρακτικών του συνεδρίου ανέλαβε το Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου, προς το οποίο εκφράζουμε τις ειλικρινείς ευχαριστίες μας. Επίσης ευχαριστούμε θερμά την συνάδελφο κα Θεώνη Κολλυροπούλου για την συμβολή της στην τελευταία διόρθωση των τυπογραφικών δοκιμίων και τον κ. Χρήστο Ρούσση για τις πολύτιμες συμβουλές του σχετικά με την σελιδοποίηση και την καλλιτεχνική εμφάνιση του τόμου. Κλείνοντας σκεφτόμαστε με πόνο τον εξαίρετο συνάδελφο, φίλο και διακεκριμένο επιστήμονα Κωνσταντίνο Γ. Πιτσάκη, που συνέβαλε με θέρμη στην οργάνωση του συνεδρίου και ανηρόπαγη εκ μέσου ημών αδόκητα στις 6 Αυγούστου 2012, πριν ολοκληρωθεί η δημοσίευση των πρακτικών στη μνήμη του θεωρήσαμε χρέος μας να αφιερώσουμε τον παρόντα τόμο.

ΕΛΕΝΗ Γ. ΣΑΡΑΝΤΗ – ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ

## ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

- AAA: Αρχαιολογικά Ανάλεκτα εξ Αθηνών  
AB: *Analecta Bollandiana*  
ABME: Α. Ορλάνδος (εκδ.), Αρχείο των Βυζαντινών Μνημείων της Ελλάδος  
ΑΔ: Αρχαιολογικόν Δελτίον  
ΑΕ: Αρχαιολογική Εφημερίς  
AJP: *American Journal of Philology*  
AnSoc: *Ancient Society*  
ΑπΒ: Απόστολος Βαρνάβας  
ARDAC: *Annual Report of the Department of Antiquities [of Cyprus]*  
BAR: *British Archaeological Reports International Series*  
BBGG: *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*  
BHG: F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*  
BHL: F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Latina*  
BMGS: *Byzantine and Modern Greek Studies*  
ΒΣ: Βυζαντινά Σύμμεικτα  
BZ: *Byzantinische Zeitschrift*  
ByzF: *Byzantinische Forschungen*  
ByzMetabyz: *Byzantina Metabyzantina*  
ByzSl: *Byzantinoslavica*  
CahArch: *Cahiers Archéologiques*  
CChr: *Corpus Christianorum*  
CFHB: *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*  
CorsiRav: *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina*  
CQ: *Classical Quarterly*  
CSEL: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*  
ΔΧΑΕ: Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας  
DHGE: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*  
DOP: *Dumbarton Oaks Papers*  
DS: *Dictionnaire de la spiritualité*  
ΔωδΧρ: Δωδεκανησιακά Χρονικά  
ΕΕΒΣ: Επετηρίς της Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών  
ΕΕΘΣΠΑ: Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών  
ΕΕΦΣΠΑ: Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών  
ΕΚΕΕ: Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών [Κύπρου]  
Εκκλαλ: Εκκλησιαστική Αλήθεια  
FelRav: *Felix Ravenna*  
GOrThR: *Greek Orthodox Theological Review*  
ΓρηγΠαλ: Γρηγόριος ο Παλαμάς  
ΘΗΕ: *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαιδεία*  
JECS: *Journal of Early Christian Studies*  
JLA: *Journal of Late Antiquity*  
JÖB: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*  
JSS: *Journal of Semitic Studies*  
JThS: *Journal of Theological Studies*  
ΚερκΧρ: Κερκυραϊκά Χρονικά  
ΚρητΧρον: Κρητικά Χρονικά  
ΚΣ: Κυπριακαί Σπουδαί

*ΛακΣπ: Λακωνικάί Σπουδαί*  
*LCI: Lexikon der christlichen Ikonographie*  
*MEFRA: Mélanges de l'École Française de Rome, Antiquité*  
*MGH, AuctAnt: Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum, Auctorum Antiquissimorum*  
*MGH, SRG: Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum*  
*MGH, SRM: Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*  
*MKE: Μεγάλη Κυπριακή Εγκυκλοπαίδεια*  
*MY: Μελέται καί Υπομνήματα*  
*NE: Νέα Εστία*  
*NEλλ: Νέος Ελληνομνήμων*  
*ΝΣ: Νέα Σιών*  
*OCA: Orientalia Christiana Analecta*  
*ODB: Oxford Dictionary of Byzantium*  
*OstkSt: Ostkirchliche Studien*  
*ΠΑΑ: Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*  
*ΠΑΕ: Πρακτικά της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας*  
*PBSR: Papers of the British School at Rome*  
*PG: J. P. Migne, Patrologia Graeca*  
*PL: J. P. Migne, Patrologia Latina*  
*PO: Patrologia Orientalis*  
*RbK: Reallexikon zur byzantinischen Kunst*  
*REB: Revue des études byzantines*  
*REG: Revue des études grecques*  
*RHM: Römische Historische Mitteilungen*  
*RIS: Rerum Italicarum Scriptores*  
*ROL: Revue de l'Orient Latin*  
*RSR: Revue des sciences religieuses*  
*SH: Subsidia Hagiographica*  
*Synax. CP: H. Delehaye, Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*  
*TM: Travaux et Mémoires*  
*VChr: Vigiliae Christianae*  
*WS: Wiener Studien*  
*ZRVI: Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*

## ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΧΡΥΣΟΣ

### ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗ ΘΕΜΑΤΙΚΗ ΤΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ

Με πολλή χαρά ανεβαίνω στο βήμα του ομιλητού για να εισαγάγω το εκλεκτό ακροατήριο στη θεματική του διεθνούς συνεδρίου. Χαιρετίζω κατ' αρχήν το γεγονός ότι η πόλη της Πάτρας φιλοξενεί το συνέδριο αυτό, το οποίο ευτυχώς βρήκε τη θέση του στη μακρά αλυσίδα πολιτιστικών δράσεων, που πλουτίζουν και κοσμούν την πόλη στο πλαίσιο του ρόλου της ως πολιτιστικής πρωτεύουσας της Ευρώπης. Γιατί αν οι εκδηλώσεις αυτές οφείλουν να έχουν όλες ευρωπαϊκή διάσταση, το συνέδριό μας είναι αφιερωμένο σε ένα θέμα όχι μόνον άμεσα συνδεδεμένο με την πρωτεύουσα της Αχαΐας, αλλά να είναι και κατ' εσχολήν ευρωπαϊκό. Από την επώνυμη πόλη του Αγίου Ανδρέα, το St. Andrews της Σκωτίας ως το Novgorod της Ρωσίας, την Ουκρανία, τη Γεωργία, τη Γαλλία, την Ιταλία, την Τουρκία, την Κύπρο και φυσικά την Ελλάδα, αλλά και στις Εκκλησίες της Μέσης Ανατολής, ο Πρωτόκλητος Απόστολος Άγιος Ανδρέας έχει αναδειχθεί σε σύμβολο και σημείο αναφοράς για τον Ευαγγελισμό, τις απαρχές του χριστιανικού βίου της χριστιανικής Ευρώπης. Αν τα ονόματα-σύμβολα έχουν καθοριστική σημασία για τον προσδιορισμό της ιστορικής ταυτότητας και του πολιτιστικού βίου των λαών, η λατρεία του Αγίου Ανδρέα αποτελεί ασφαλή απόδειξη της πνευματικής ταυτότητας και συνοχής των εθνών της Ευρώπης όλων των χριστιανικών παραδόσεων, αφού ο Άγιος Ανδρέας τιμάται τόσο στην Ορθόδοξη όσο και στη Ρωμαιοκαθολική αλλά και στην Αγγλικανική Εκκλησία. Τιμώντας λοιπόν τον Άγιο Ανδρέα και μελετώντας τη μακραίωνη παράδοση του ιεραποστολικού του έργου και των έργων τέχνης που δημιούργησε, υπηρετούμε την ιδέα και την πραγματικότητα της Ευρώπης του χθες και του σήμερα.

Δεν έχω πρόθεση να προκαταλάβω τους ομιλητές του συνεδρίου και να εισπηδήσω στα θέματα των εισηγήσεών τους, που αποτελούν αναμφίβολα καρπό ειδικής έρευνας και ελπίζω με πρωτοτυπία. Ήδη η συνάδελφος, που θα με ακολουθήσει στο βήμα, η συνάδελφος κυρία Ελένη Σαράντη, η πρόεδρος του συνεδρίου, έχει εξαγγείλει θέμα που αναμένεται να καλύψει με τρόπο άρτιο τις ανάγκες μιας εισαγωγικής ομιλίας. Θα αρκεσθώ στη διατύπωση ορισμένων απλών σκέψεων για την έννοια της παράδοσης. Η έννοια αυτή, της παράδοσης, βρίσκεται στο επίκεντρο κάθε αναφοράς στον Άγιο Ανδρέα, αφού το ιεραποστολικό έργο του το γνωρίζουμε όχι από ιστορικές ειδήσεις, που παρέδωσαν αυτόπτες μάρτυρες, αλλά από κείμενα της εκκλησιαστικής παράδοσης, που χρονολογούνται σε μεταγενέστερες εποχές.

Όπως γνωρίζετε, στη βάση της χριστιανικής πίστεως και της χριστιανικής λατρείας δεν βρίσκονται ιστορικές αναφορές, αλλά η συλλογική εμπειρία της Εκκλησίας, η οποία βιώνει τη θρησκευτική αλήθεια μέσα από τη συλλογική έκφραση της πίστεως. Και όπως θα ακούσετε από πολλούς ομιλητές του συνεδρίου, η καταλυτική παρουσία του Αγίου Ανδρέα στη συλλογική και συνεχή εμπειρία της χριστιανικής Ευρώπης ήταν διαρκής και παρέμεινε τόσο ισχυρή, ώστε να διαμορφώσει μια δυναμική εκκλησιαστική φιλολογία και τέχνη διαχρονικά και να συμμετάσχει καθοριστικά στη διαμόρφωση των διεκκλησιαστικών σχέσεων, επιδρώντας στην ανάδειξη της πρωτοκαθεδρίας των επισημότατων θρόνων στην εκκλησιαστική διοίκηση.

Η έρευνα των διασωθέντων αρχαιολογικών και άλλων στοιχείων και ενδείξεων για την ιστορικότητα του ιεραποστολικού έργου του Αγίου Ανδρέα, που έχει μακρό και πλούσιο παρελθόν, είναι πολύτιμη και ελπίζω ότι στο συνέδριο θα ακούσουμε να μνημονεύονται και να αναλύονται περαιτέρω στοιχεία και ενδείξεις προς την κατεύθυνση αυτή για τον μαρτυρικό θάνατο και την ταφή του Αγίου Ανδρέα στην Πάτρα και την μετακομιδή του σκηνώματός του στην Κωνσταντινούπολη. Εξίσου ιστορικά πολύτιμη είναι ωστόσο και η με-

λέτη και ανάδειξη της παράδοσης που διαμόρφωσε και εμπλούτισε την αυτογνωσία των κατά τόπους Εκκλησιών. Πώς, υπό ποιους όρους και μέσα σε ποιές συγκεκριμένες συγκυρίες καταγράφηκε και υιοθετήθηκε η παράδοση αυτή, αποτελεί ένα θέμα εξίσου ιστορικό όσο και η μελέτη της ιστορικότητας των στοιχείων που ερανίστηκε και τις εμπειρίες που βρήκαν έκφραση μέσα από την παράδοση. Και είναι αυτή η παράδοση, που διατηρήθηκε επί αιώνες σε μια φάση κρίσιμη της πρώτης χριστιανικής περιόδου ως στοιχείο ζωοποιούν της ευρωπαϊκής πνευματικότητας.

Την έννοια της ιεράς παραδόσεως και τη λειτουργία της ως παράγοντος καθοριστικού την κληρονόμησε η χριστιανική Εκκλησία από το Ισραήλ. Ήταν το στοιχείο εκείνο που έδινε στο αρχαίο Ισραήλ το πνευματικό περιεχόμενο παράλληλα και δίπλα στην Αγία Γραφή. Η πατρώα παράδοσις ή η παράδοσις τών γονέων, όπως θα την ονομάσει ο Φίλων στην ελληνόφωνη κοινότητα των Εβραίων στην ελληνιστική Αλεξάνδρεια. Η παράδοση διατήρησε τη ζωντάνια της παρόλον ότι ήταν και έμεινε για πολλούς αιώνες ακατάγραφη και μεταφερόταν από γενεά σε γενεά με τρόπο προφορικό. Το στοιχείο αυτό υιοθέτησαν όλες οι λεγόμενες θρησκείες του Βιβλίου, τόσο η χριστιανική όσο και η μουσουλμανική. Όταν ο Απόστολος Παύλος χρειάστηκε να οριοθετήσει την ιδιοπροσωπεία των Χριστιανών και την πίστη τους έναντι της εβραϊκής παράδοσης δεν αποκήρυξε μεν τον Νόμο, δηλαδή την Παλαιά Διαθήκη, εισήγαγε όμως την τομή των παραδόσεων, διαχωρίζοντας την Εκκλησία των εθνών από την λατρευτική παράδοση των ισραηλιτικών κοινοτήτων της διασποράς. Έτσι έγραφε στην *Πρὸς Κορινθίους ἐπιστολὴ και δι' αυτού προς τους Έλληνες: Γνωρίζω ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον, ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἐστήκατε, δι' οὗ καὶ σώζεσθε, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν... Παρέδωκα γὰρ [παρέδωκα!] ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς* (Α' Κορ. 15, 1-3). Λέξη-κλειδί είναι βέβαια η λέξη *παρέδωκα*, εξ ου και η παράδοσις.

Η ιδιαιτερότητα της παράδοσης είναι ότι κοινοποιείται, μεταδίδεται προφορικά και καταγράφεται μόνον αργότερα, εάν και όταν ειδικές ανάγκες επιβάλλουν την καταγραφή της. Η αναζήτηση των ειδικών αυτών αναγκών είναι λοιπόν ένα εξίσου θεμιτό, θα έλεγα απαραίτητο, αλλά και γοητευτικό έργο του ιστορικού.

Στο μεθοδολογικό αυτό πλαίσιο η ιστορικότητα του περιεχομένου της παράδοσης συμφύρεται και συνδέεται, αν δεν συγχέεται με την ιστορική πραγματικότητα της καταγραφής της ίδιας της παράδοσης. Όπως δείχνουν οι νεότερες τάσεις στην ιστορική έρευνα, η οποία αναδεικνύει την ιστοριογραφία ως πολύτιμο και αναπόσπαστο στοιχείο της ίδιας της ιστορίας, έτσι η προφορική παράδοση και η μετάδοσή της, όπως και η καταγραμμένη ιστορική μαρτυρία, αποτελούν ισότιμες πηγές για το έργο του ιστορικού. Ειδικοί επιστημονικοί κλάδοι, όπως η εθνογραφία, η εθνολογία και η κοινωνική ανθρωπολογία, έχουν μάλιστα αναπτύξει εξειδικευμένες μεθοδολογικές τεχνικές, που επεξεργάζονται σχεδόν αποκλειστικά την ιστορική ύλη της προφορικής παράδοσης. Έτσι λοιπόν και η παράδοση της οικουμενικής ιεραποστολής του Πρωτοκλήτου Αποστόλου Ανδρέα αποτελεί ένα γνήσιο αντικείμενο της ιστορικής έρευνας της χριστιανικής εμπειρίας της Ευρώπης.

Οι εισηγήσεις που θα ακούσουμε και οι συζητήσεις μας τις μέρες αυτές, που εύχομαι να είναι ζωηρές, μάς υπόσχονται μια σαγηνευτική περιπλάνηση στην παράδοση του Αγίου Ανδρέα, που θα μας διδάξει πολλά για τον ίδιο και τη λατρεία του και κυρίως θα μας αποκαλύψει τη λειτουργία των συχνά κρυφών ή και απόκρυφων μηχανισμών, που οδηγούν στη δημιουργία συμβόλων στην τέχνη του λόγου, στην τέχνη της λατρείας και στην τέχνη την κατ' εξοχήν, δηλαδή την εικαστική, την τέχνη της αναπαράστασης των συμβόλων, που υπηρετεί την μετάβαση από το αποτυπωμένο στο πρωτότυπο.

Κλείνω με τις σύντομες αυτές παρατηρήσεις μαζί με τις ευχαριστίες μου για την προσχή σας.

## EVANGELOS CHRYSOS

### Introduction to the Theme of the Conference

The cult of St. Andrew became a symbol of the missionary spread of Christian faith in Europe. It is honored by the Orthodox, the Catholic and the Anglican Churches, suggesting the spiritual identities of Europe's nations. By honoring St. Andrew in this conference, and by studying the long tradition of his missionary work and of the works of art that it produced, we serve the idea of Europe of yesterday and of today.

We know of St. Andrew's missionary work from the Church tradition and not from historical accounts related by witnesses. The Church inherited the notion and function of the holy tradition from Israel. Since tradition was transmitted orally and registered later, it is important to investigate the conditions and needs which dictated the writing of the oral tradition. Thus the tradition of St. Andrew's ecumenical missionary activity is an object of historical inquiry in connection with Europe's Christian experience.





## XAVIER LEQUEUX

### LES ANCIENNES PASSIONS LATINES DE L'APÔTRE ANDRÉ

Au VI<sup>e</sup> siècle, les exploits de l'apôtre André ne manquèrent pas de retenir l'attention d'un Grégoire de Tours fasciné par les miracles des saints. Disposant d'une version latine des Actes grecs du martyr de Patras,<sup>1</sup> l'évêque avait jugé bon d'en fournir un abrégé expurgé de cette verbosité qui détourne de la foi pure, comme il l'affirme dans le prologue du texte. Étant donné que le début des Actes grecs n'a pas été conservé, l'abrégé latin (*BHL* 430) permet d'avoir une idée de ce que racontait le texte pour tout ce qui précède l'arrivée d'André à Patras. Par contre, pour le martyre d'André, le résumé concocté par l'évêque tourangeau peu avant sa mort en 593,<sup>2</sup> s'avère nettement moins intéressant. La relation qu'en donne Grégoire est on ne peut plus succincte; elle constitue la matière d'un unique paragraphe:

*Post haec conpraehensus beatus apostolus ab Egea proconsule, positus est in carcere. Ad quem omnes conveniebant, ut audirent verbum salutis. At ille non cessabat praedicare nocte et die verbum Dei. Paucis vero diebus interpositis, eductus de carcere et gravissime caesus, cruci suspensus est. In qua cum per triduum vivens penderet, non cessabat praedicare Dominum salvatorem, donec tertia die, populis flentibus, spiritum exalaret, quod lectio passionis eius plenissime declarat. Cuius beatum corpus Maximilla accipiens, conditum aromatibus recondidit in sepulchro, assidue super illum depraecans Dominum et, ut ei beatus apostolus memor esset, exorans.*

«Après cela le bienheureux apôtre fut arrêté par le proconsul Egéate et mis en prison. Tous s'y rassemblaient pour entendre la parole du salut. Et lui ne cessait pas de prêcher nuit et jour la parole de Dieu. Peu de jours après, il fut tiré de prison, violemment battu, puis suspendu à une croix. Il y resta pendu, vivant, trois jours durant, sans cesser de prêcher le Dieu Sauveur. Au troisième jour, il rendit l'esprit devant le peuple en larmes, ainsi que le raconte amplement le récit de sa passion. Maximilla recueillit son corps bienheureux, et l'ayant embaumé avec des aromates, le déposa dans un sépulcre, où elle pria assidûment le Seigneur, demandant que le bienheureux apôtre se souvînt d'elle».<sup>3</sup>

Le lecteur désireux d'obtenir de plus amples informations sur les derniers moments de la vie terrestre de l'apôtre est prié de consulter une Passion de saint André.

Deux Passions latines anciennes nous ont été transmises par les légendiers médiévaux: il s'agit, d'une part, de l'Épître des presbytres et diacres d'Achaïe (*BHL* 428), et d'autre part, de la Passion *Conversante et docente* (*BHL* 429).

Le premier texte passe pour avoir été composé au VI<sup>e</sup> siècle;<sup>4</sup> il se présente comme l'œuvre de témoins oculaires, les presbytres et les diacres des églises d'Achaïe, qui s'adressent aux

1 L'existence de cette version latine est désormais acceptée: T. ADAMIK, *Eroticism in the Liber de miraculis beati Andreae apostoli* of Gregory of Tours, in: J. N. BREMMER (ed.), *The Apocryphal Acts of Andrew* [= *Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles*, 5], Louvain 2000, 35-36.

2 Cette datation, communément admise de nos jours, a été proposée par M. BONNET, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890, 12.

3 Texte latin et traduction française empruntés à J.-M. PRIEUR, *Acta Andreae* [= *CChr, Series Apocryphorum*, 5-6], Turnhout 1989, 648-649 (§ 36).

4 J. FLAMION, *Les Actes apocryphes de l'Apôtre André* [= *Université de Louvain, Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie*, 33], Louvain 1911, 40.

églises du monde entier. Cette encyclique fictive, qui relève en réalité du genre des Actes de martyrs, commence *ex abrupto* par l'arrivée du proconsul *Aegeas* à Patras. Le fonctionnaire, bien décidé à imposer aux chrétiens de sacrifier aux idoles, est accosté par André. *Aegeas* identifie son interlocuteur et l'entretien s'engage aussitôt: il porte sur les dieux païens, le mystère de la Croix, avec la critique habituelle de l'adoration du crucifié, et le mystère de l'Eucharistie. *Aegeas* prétend alors arracher à André la connaissance de ses mystères par la torture, ce à quoi l'apôtre réplique qu'il ne pourra jamais y accéder autrement qu'en croyant. La réponse provoque alors la colère du magistrat, qui relègue André en prison. Pendant la nuit, une foule veut délivrer le détenu, mais celui-ci exhorte ses amis à se préparer comme des athlètes au combat futur. Le lendemain matin, le proconsul fait venir André au tribunal pour vérifier s'il n'a pas changé d'avis. L'apôtre demeure ferme dans ses convictions, ce qui lui vaut d'être flagellé. Excédé, *Aegeas* décide de faire supplicier André et recommande aux bourreaux de l'étendre sur la croix, pieds et mains liés, sans le clouer, pour qu'il souffre davantage. À partir de ce moment, l'Épître reprend le plan général des autres relations du martyr: prière à la croix, crucifiement de l'apôtre, invasion par 20.000 personnes de la maison du proconsul. Ce dernier est contraint de revenir délivrer l'apôtre. Après une tentative avortée des bourreaux pour le détacher de la croix, André rend le dernier souffle, alors qu'une lueur intense illumine les cieux. Le récit s'achève avec le suicide de *Aegeas*, dont le frère, Stratoclès, refuse la succession et s'enfuit avec la dépouille de l'apôtre. Toutes ces péripéties suscitent une grande frayeur qui provoque une masse de conversions.

L'Épître des presbytres et diacres d'Achaïe nous est parvenue en quatre recensions: trois principales, une latine et deux grecques, ainsi qu'une autre recension grecque, dérivée et ici sans intérêt. Pendant longtemps, on estima que l'original était à chercher du côté grec. Cette opinion reçue fut mise en question par Bonnet, celui-là même qui allait fournir une nouvelle édition des textes.<sup>5</sup> L'érudit, dans un article publié en 1894,<sup>6</sup> parvint aux conclusions suivantes:

- la recension latine *BHL* 428 (sigle D chez Bonnet) est l'original;
- la recension *BHG* 93 (sigle C) est une traduction grecque de *BHL* 428; les derniers chapitres de l'original s'y trouvent abrégés;
- la recension *BHG* 94 (sigle B) est une traduction grecque plus littérale de *BHL* 428 jusqu'au chapitre 9; à partir du chapitre 10, le traducteur amplifie le récit en ajoutant des éléments directement empruntés au Martyre primitif grec; les bribes du texte original sont imprimées en caractères plus espacés, entre parenthèses grasses par Bonnet.
- la dernière recension grecque (sigle A), non recensée dans la *BHG*, est un remaniement de *BHG* 94.

Ces conclusions ont été adoptées par ceux qui, ultérieurement, ont étudié l'Épître: Flamion en 1911,<sup>7</sup> et plus récemment Jean-Marc Prieur, l'éditeur des Actes d'André dans la *Series Apocryphorum* du *Corpus Christianorum*.<sup>8</sup>

L'autre Passion latine est traditionnellement désignée par son incipit *Conversante et docente*. Le texte *BHL* 429, resté longtemps inédit, fut publié par Bonnet en 1894.<sup>9</sup> Plusieurs passages torturés attestent que la pièce est elle-même traduite en partie du grec.<sup>10</sup> Tout comme l'Épître, la pièce fait précéder l'arrestation d'André par un dialogue avec un pro-

5 M. BONNET (ed.), *Acta Apostolorum apocrypha*, vol. II, 1, Leipzig 1898, 1-37.

6 M. BONNET, La Passion de l'apôtre André en quelle langue a-t-elle été écrite?, *BZ* 3 (1894), 458-469.

7 FLAMION, *Actes apocryphes* (cf. n. 4), 6-7.

8 Se reporter de préférence à son article introductif, paru sous le titre: Les Actes apocryphes de l'apôtre André: présentation des diverses traditions apocryphes et état de la question, in: W. HAASE (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II/25, Berlin 1988, 4397-4398.

9 M. BONNET, *Acta Andreae apostoli cum laudatione contexta*, *AB* 13 (1894), 374-378.

10 FLAMION, *Actes apocryphes* (cf. n. 4), 48-49, n. 2.

consul dénommé cette fois *Aegeates*. L'échange entre les deux individus est toutefois plus réduit; le rédacteur semble pressé d'entrer dans le vif du sujet: le martyre de l'apôtre. Jeté en prison à la suite de l'entretien, l'apôtre reçoit la visite d'une foule à laquelle il fait ses adieux. Comparaisant à nouveau devant *Aegeates*, André est condamné à être suspendu à une croix sans y être cloué. Tout comme dans l'Épître, la foule contraint le proconsul à revenir sur sa décision. Ce dernier retourne sur les lieux du supplice pour délivrer le condamné; mais juste avant qu'on ne puisse le dépendre, l'apôtre rend l'esprit devant une foule en larmes. Une sénatrice, Maximilla, recueille la dépouille qu'elle prépare pour l'ensevelissement, tandis qu'*Aegeates* met fin à ses jours en se précipitant d'une hauteur. Le geste de l'infortuné suscite la réprobation de son frère Stratoclès, qui refuse la succession.

On aura remarqué dans ce résumé que l'apôtre rendit l'esprit (*reddidit spiritum*) devant une foule en larmes.<sup>11</sup> Il s'agit précisément du détail mis en exergue par Grégoire de Tours, qui connaissait donc la Passion *Conversante et docente*,<sup>12</sup> ou du moins un texte qui lui était apparenté.

Une lecture de l'Épître en parallèle avec la Passion *Conversante* fait apparaître de nombreuses concordances, parfois même verbales. Aussi essaya-t-on de déterminer le lien existant entre les textes. Flamion était d'avis que la Passion combinait deux sources: l'*Epistula* et une source proche du Martyre grec primitif.<sup>13</sup> Jean-Marc Prieur, de son côté, fit observer 1) que la Passion contient de nombreux éléments proches du Martyre primitif grec, qui ne se lisent pas dans l'Épître; 2) que la plupart des éléments de *Conversante et docente* qui sont étrangers au Martyre primitif, figurent dans l'Épître.

Aussi l'éditeur des *Acta Andreae* conclut-il tout logiquement que l'auteur de la Passion a bien utilisé deux documents: l'Épître et un exemplaire du Martyre primitif.<sup>14</sup>

Cette conclusion ne prend pas suffisamment en compte le fait que l'*Epistula* nous est parvenue en trois recensions principales: c'est ainsi qu'un passage de la Passion *Conversante*, prétendument sans correspondant dans l'*Epistula*,<sup>15</sup> possède néanmoins son parallèle dans la recension grecque longue du texte!

Pour illustrer le propos, prenons à titre d'exemple le passage où les œuvres relatent le décès de l'apôtre et sa mise au tombeau:

11 Dans le Martyre grec, tel qu'il nous est parvenu, les pleurs de la foule interviennent *après* le décès de l'apôtre: éd. PRIEUR, *Acta Andreae* (cf. n. 3), 543 (§ 64 [10]).

12 C'est aussi l'avis de FLAMION, *Actes apocryphes* (cf. n. 4), 53-54, suivi par PRIEUR, *Acta Andreae* (cf. n. 3), 650.

13 FLAMION, *Actes apocryphes* (cf. n. 4), 53-54.

14 PRIEUR, *Actes apocryphes* (cf. n. 8), 4403-4404.

15 *Ibid.*, note 40, à propos de la Passion *Conversante et docente* (BHL 429, § 5, lignes 21 et suivantes); pour le parallèle dans la recension grecque longue (BHG 94, 8. 12), se reporter à BONNET, *Acta Apostolorum* (cf. n. 5), 28 (lignes 20 et suivantes).

*Passion Conversante et docente*  
(*BHL* 428)

6. [...]

Et haec dicens

diutissime dominum clarificans  
et gaudens  
nobis flentibus  
reddidit spiritum.

7. Sic quaedam Maximilla  
senatrix  
diligens pudicitiam et castitatem  
et sanctitatem

cum reverentia colligans  
corpusculum  
conditum

aromatibus

optimo in loco sepelivit

*Epistula, recension grecque longue (BHG 94)*

14. [...]

Καὶ ὡς ταῦτα εἰρήκει,  
ὁρώντων πάντων  
ἐγένετο χαίρων καὶ ἀγαλλιώμενος·  
λαμπηδῶν γὰρ σφοδροτάτη ὡς ἀστραπὴ ἐκ τοῦ  
οὐρανοῦ ἐξεληθοῦσα  
κατηύγασεν αὐτόν, καὶ οὕτως αὐτὸν περιεκύκλωσεν  
ὥστε τὸ παράπαν ἐκ τῆς τοιαύτης λαμπρότητος  
ὀφθαλμοὶ ἀνθρώπινοι μὴ δύνασθαι αὐτῷ  
προσβλέψαι.  
ὡς δὲ διέμεινεν ἡ αἴγλη ὡς ἡμιωρίου διάστημα,  
ὑποχωροῦντος τοῦ φωτὸς  
δοξάσας ἐπὶ πλεῖον τὸν κύριον

παρέδωκε τὸ πνεῦμα,  
καὶ ἅμα σὺν αὐτῇ τῇ λαμπηδόνι ὤχετο πρὸς κύριον  
σὺν τῇ εὐχαριστίᾳ αὐτοῦ.

15. Μετὰ δὲ τὴν ἔξοδον τοῦ μακαριωτάτου  
Ἀνδρέου τοῦ ἀποστόλου  
ἡ Μαξιμίλλα, δυνατωτάτη οὔσα τῶν ἐπισήμων θη-  
λειῶν  
καὶ ἐν τοῖς λεληθόσιν διάγουσα,  
παραυτίκα ὡς ἔμαθεν τὸν ἀπόστολον τοῦ Χριστοῦ  
πρὸς κύριον πορευθέντα, πρόσεισι τῷ σταυρῷ ἅμα  
σὺν τῷ Στρατοκλεῖ· μηδὲ ὄλως φροντίσασα τῶν πα-  
ρεστώτων,  
καὶ μετὰ πάσης εὐλαβείας καθεῖλεν τὸ σῶμα  
τοῦ μακαριωτάτου Ἀνδρέου.  
καὶ ὀψίας γενομένης  
τὴν ἀναγκαίαν αὐτῷ ἐπιμέλειαν προσαγαγοῦσα  
ἐκήδευσεν ἀρώμασιν πολυτίμοις,  
καὶ ἐν τῷ τόπῳ ἐν ᾧ αὐτοὶ κατεστήσαντο θάπτε-  
σθαι  
ἐκεῖ αὐτὸν κατέθετο.

*Epistula, recension latine (BHL 429)*

*Epistula, recension grecque courte (BHG 93)*

<p>14. [...] Et cum haec dixisset, uidentibus cunctis</p> <hr/> <p>splendor nimius sicut fulgor de caelo ueniens</p> <hr/> <p>ita circumdedit eum</p> <hr/> <p>ut penitus prae ipso splendore</p> <hr/> <p>oculi eum non possent humani aspicere.</p> <hr/> <p>cumque permansisset splendor fere dimidiae horae spatio,</p> <hr/> <p>abscedente lumine</p> <hr/> <p>emisit spiritum, simul cum ipso lumine pergens ad dominum, cui est gloria in saecula saeculorum.</p>	<p>14. [...] Καὶ ταῦτα εἰπὼν βλεπόντων πάντων</p> <hr/> <p>ἀπαύγασμα ὡσπερ ἀστραπὴ ἐκ τοῦ οὐρα- νοῦ ἐλθὼν</p> <hr/> <p>οὕτως ἐκύκλωσεν αὐτὸν</p> <hr/> <p>ὥστε ἐξαίφνης ἐξ αὐτοῦ τοῦ φωτὸς</p> <hr/> <p>οἱ ὀφθαλμοὶ τῶν ἀνθρώπων μὴ δύνασθαι ἀτενίσαι,</p> <hr/> <p>ὡς ἐπέμενεν ἡ ἔλλαμψις ἐκείνη ἐπὶ ἡμι- ωρίου διαστήματος·</p> <hr/> <p>ὑποχωροῦντος δὲ αὐτοῦ</p> <hr/> <p>ἀφῆκε τὸ πνεῦμα σὺν αὐτῷ τῷ φωτὶ πορευόμενος πρὸς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰη- σοῦν Χριστόν,</p> <hr/> <p>ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.</p>
<p>15. [...] frater [= Stratocles] uero eius tenens corpus sancti Andreae euasit.</p>	<p>15. [...] ὁ δὲ ἀδελφὸς αὐτοῦ κρατῶν τὸ σῶμα τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου διέλαθεν.</p>

Observons d'abord dans les passages rigoureusement parallèles, que les choix lexicaux de la recension *BHG 94* diffèrent sensiblement de ceux opérés par la recension *BHG 93*, ce qui n'aurait pas lieu d'être dans une simple relation entre version longue et version courte utilisant une même langue.

La Passion *Conversante et docente (BHL 429)*, tout comme Grégoire de Tours, rapporte que la toilette de la dépouille et son ensevelissement furent effectués par la sénatrice Maximilla (§ 7). L'intervention de Maximilla ne figure pas dans l'*Epistula*, du moins dans sa recension latine *BHL 428* ni dans sa recension grecque courte *BHG 93*. Les deux textes se contentent en effet d'affirmer que le corps du défunt fut emporté par Stratoclès, qui se cache. Par contre, la version longue *BHG 94* fait bien état de l'initiative de Maximilla.

L'utilisation des aromates lors l'ensevelissement de l'apôtre n'est pas mentionnée dans les principales réélaborations (*BHG 94h* et *99c*) du Martyre grec primitif; ces états de texte, ainsi que la traduction arménienne (*BHO 52*),<sup>16</sup> indiquent au chap. 64:

16 L. LELOIR, *Écrits apocryphes sur les Apôtres. Traduction de l'édition arménienne de Venise* [= CChr, Ser. Apocryphorum, 3], Turnhout 1986, 256 (§ 38). Sur la valeur de cette traduction arménienne, pas toujours servile, cf. V. CALZOLARI, La version arménienne du Martyre d'André, in: J. N. BREMMER (ed.), *The Apocryphal Acts of Andrew* [= Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles, 5], Louvain 2000, 148-185.

ἡ Μαξιμίλλα ἅμα τῷ Στρατοκλεῖ μηδενὸς ὄλως φροντίσασα τῶν παρεστώτων αὐτῇ προσελθοῦσα ἔλυσεν τὸ λείψανον τοῦ μακαρίου, καὶ ὀφίας γενομένης, τὴν ἀναγκαίαν αὐτῷ ἐπιμέλειαν προσαγαγοῦσα ἐκήδευσεν.

«Maximilla, accompagnée de Stratoclès, sans se soucier le moins du monde de ceux qui l'entouraient, vint détacher le corps du bienheureux et, le soir venu, lui rendit les devoirs funèbres».<sup>17</sup>

Une présentation aussi succincte est adoptée par d'autres pièces constitutives du dossier hagiographique de S. André: le *Martyrium prius* (BHG 96),<sup>18</sup> la *Laudatio* de Nicétas Paphlagon (BHG 100),<sup>19</sup> la *Narratio* (BHG 99)<sup>20</sup> et le *Martyrium alterum A* (BHG 97).<sup>21</sup> Le *Martyrium alterum B* (BHG 98) précise de son côté que Maximilla apporta de la myrrhe et qu'elle frotta le corps avec de l'aloès, avant de l'envelopper d'un linceul.<sup>22</sup> Étant donné que le substantif «aromates» se rencontre dans la Passion *Conversante* et chez Grégoire de Tours, le détail n'est pas une innovation de l'auteur de la version grecque longue: il figurait déjà dans le modèle latin qu'il avait sous les yeux. Par conséquent, le modèle utilisé ne peut être identifié avec la recension latine de l'*Epistula*, éditée par Bonnet. La solution la plus évidente consiste à postuler l'existence d'une *Epistula* primitive, dont la recension grecque longue serait le plus fidèle témoin.

Un indice supplémentaire de l'existence d'une telle *Epistula* aujourd'hui disparue réside dans la relation du décès de l'apôtre. Comme le montrent les lignes soulignées du tableau, à la différence de la Passion *Conversante et docente*, les diverses formes de l'*Epistula* rapportent unanimement que la mort de l'apôtre fut précédée de l'apparition d'une lueur aveuglante dans le ciel. Le phénomène céleste n'est attesté dans aucun texte grec connu, ni dans sa traduction arménienne, ni dans le résumé de Grégoire de Tours. Cette lueur, qui relève du lieu commun hagiographique,<sup>23</sup> a toutes les apparences d'une innovation introduite par le rédacteur de l'*Epistula* primitive; pareille initiative n'a d'ailleurs rien d'étonnant dans une littérature vivante, où l'imagination humaine donne libre cours à sa créativité.

Ce phénomène céleste rapporté en exclusivité dans les versions de l'*Epistula* met aussi à mal la dépendance communément admise de la Passion *Conversante et docente* vis-à-vis de l'Épître des presbytres et des diacres d'Achaïe. On s'explique difficilement pourquoi l'auteur de la Passion n'aurait pas repris à son compte, s'il l'avait connu, le miracle de la lueur qui emmène l'esprit de l'apôtre dans les cieux. Il est moins hasardeux de penser que la Passion *Conversante* et l'Épître relèvent de deux compositions indépendantes, qui dérivent, chacune à leur manière, d'une source héritière des Actes primitifs.<sup>24</sup>

Toutes ces considérations nous permettent de proposer un nouveau stemma des Passions latines de S. André:

17 Texte grec et traduction française empruntée à PRIEUR, *Acta Andreae* (cf. n. 3), 542-545.

18 PRIEUR, *Acta Andreae* (cf. n. 3), 702 (§ 18).

19 BONNET, *Acta Andreae apostoli* (cf. n. 9), 348 (§ 49).

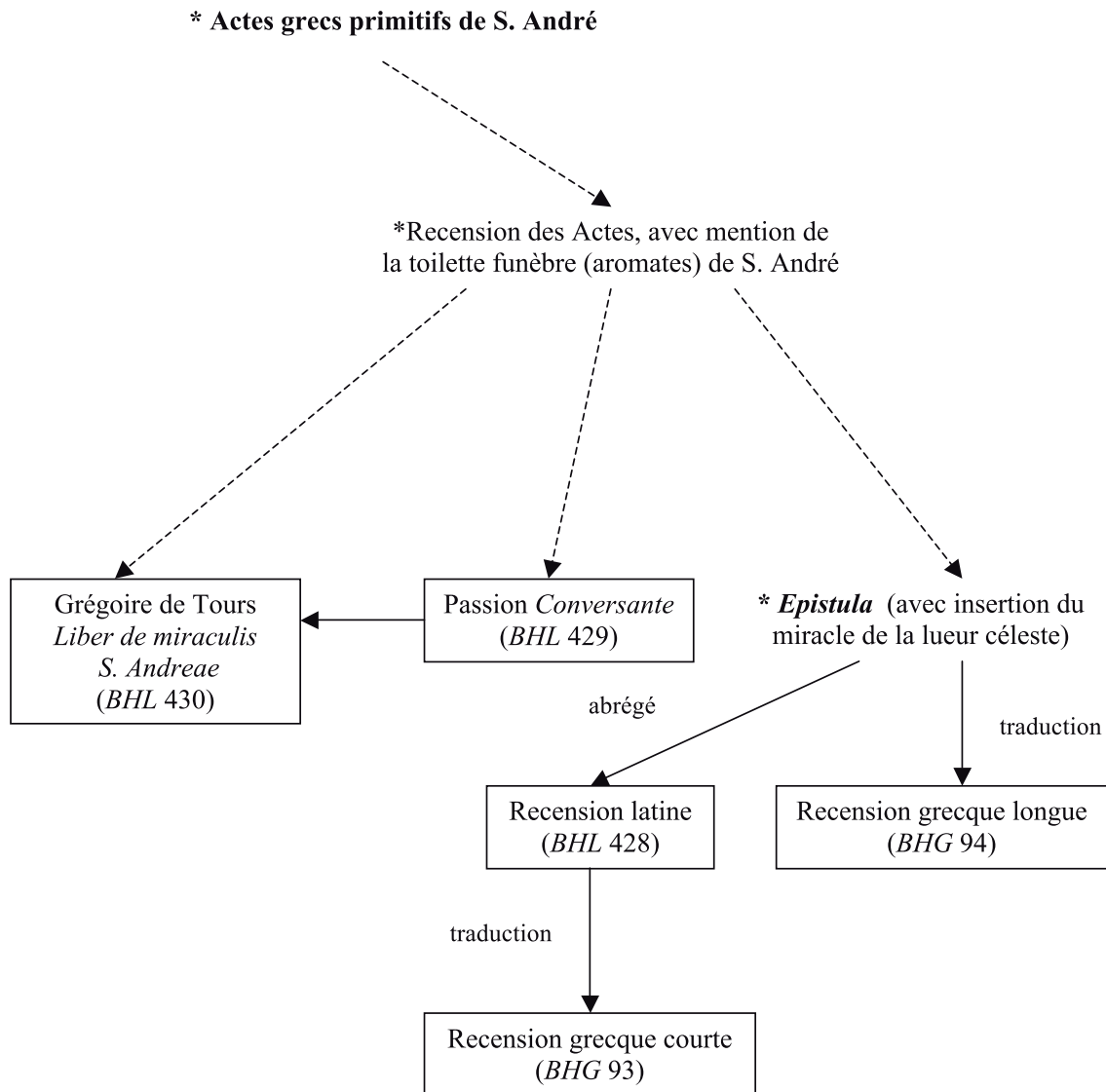
20 *Ibid.*, p. 372 (§ 36).

21 BONNET, *Acta Apostolorum* (cf. n. 5), 63 (ligne 9).

22 *Ibid.*, lignes 25 et 26.

23 Autres saints illuminés par une lueur céleste lors du trépas: Synclétique, Hilaire de Poitiers et Servais de Langres.

24 Plusieurs mois après avoir prononcé notre communication, nous avons eu la satisfaction de constater qu'un autre chercheur était parvenu à une conclusion analogue: L. ROIG LANZILLOTTA, *Acta Andreae apocrypha. A New Perspective on the Nature, Intention and Significance of the Primitive Text* [= Cahiers d'Orientalisme, 26], Genève 2007, 31 et 85-86. Toutefois à propos de la nature de BHG 94, l'érudit (*ibid.*, 58, 83-85) partage partiellement l'opinion de Bonnet: le texte grec est une traduction de BHL 429, mais ses interpolations proviennent d'une recension déjà révisée des Actes apocryphes.



XAVIER LEQUEUX

Les anciennes Passions latines de l'Apôtre André

À côté de l'abrégé des Actes apocryphes grecs de S. André (*BHL* 430) élaboré par Grégoire de Tours, les légendiers de l'Occident médiéval conservent deux Passions de l'apôtre martyrisé à Patras; il s'agit de la Passion *Conversante et docente* (*BHL* 429) et de l'Épître des presbytres et des diacres d'Achaïe, transmises par le biais de trois recensions principales (*BHL* 428; *BHG* 93 et 94). La recension *BHL* 428, elle-même traduite en grec (*BHG* 93), dérive en réalité d'un texte aujourd'hui disparu, dont la recension *BHG* 94 constitue un fidèle témoin. Cette *Epistula* primitive utilise une source analogue à celle qui fut mise à profit par l'auteur anonyme de la Passion *Conversante et docente*. Contrairement à l'opinion reçue, Passion et *Epistula* constituent deux compositions indépendantes.



## ΕΛΕΝΗ Γ. ΣΑΡΑΝΤΗ

### Ο ΑΓΙΟΣ ΑΝΔΡΕΑΣ ΚΑΙ Η ΠΑΤΡΑ: ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

Ρευστότητα της παράδοσης, φανταστικά στοιχεία, μυθιστορηματικά θέματα, φιλοσοφικές ιδέες, αιρετικές αντιλήψεις, προπαγανδιστικές προθέσεις του κλήρου της Αχαΐας, πολιτικές σκοπιμότητες της Κωνσταντινούπολης, όλα αυτά χαρακτηρίζουν τις πρώιμες πηγές που αφηγούνται τις αποστολικές περιοδείες και το μαρτύριο του Αποστόλου Ανδρέα και την εγκαθίδρυση της λατρείας του σε Πάτρα και Κωνσταντινούπολη. Είναι οι περίπλοκοι και ασαφείς δίαυλοι μέσα από τους οποίους διαμορφώθηκε η παράδοση για την αποστολική δράση του Πρωτοκλήτου, έτσι ώστε οι μελετητές που προσπαθούν να ανασκευάσουν την ιστορική αλήθεια να καταλήγουν σε εκ διαμέτρου αντίθετες απόψεις ή το λιγότερο να δηλώνουν αμηχανία.

Εκκλησιαστικές πηγές και σύγχρονοι ερευνητές προσεγγίζουν την αγιολογική παράδοση σχετικά με τον άγιο Ανδρέα με καχυποψία. Το ρωμαϊκό Μαρτυρολόγιο, π.χ., παρατηρεί ότι τα *Acta S. Andreae tam varia extant quam fabulosa*<sup>1</sup> και ο Anthony Bryer συγκαταλέγει τις περιοδείες του Αποστόλου στις ταξιδιωτικές φανταστικές αφηγήσεις.<sup>2</sup>

#### 1. Η μυθιστορηματική απόκρυφη παράδοση και το ιστορικό πλαίσιο της Πάτρας

Η παλαιότερη παράδοση για τον Απόστολο Ανδρέα αναφέρεται από τον Ωριγένη στα *Σχόλια στην Γένεση* σύμφωνα με την οποία ο Απόστολος έδρασε στις περιοχές του Πόντου και στη Σκυθία, δηλαδή τη βόρεια Μαύρη Θάλασσα.<sup>3</sup> Προβληματισμό δημιουργεί η διαπίστωση ότι στις αρχές του 3ου αιώνα ο Ωριγένης, που ταξίδεψε δύο φορές στην Αχαΐα (230-240), δεν γνώριζε την παράδοση της δράσης του Αποστόλου Ανδρέα στην Πάτρα, όπου και μαρτύρησε. Έχουν προταθεί δύο ερμηνείες αυτής της σιωπής: κατά τον J. Flamion η παράδοση του μαρτυρίου του Αποστόλου δεν είχε δημιουργηθεί, όταν ο Ωριγένης επισκέφθηκε την Πάτρα, ενώ, κατά τον νεότερο εκδότη των απόκρυφων *Πράξεων*<sup>4</sup> του Ανδρέου (ή *Πράξεων του Αποστόλου Ανδρέου*) J.-M. Prieur, που χρονολογεί το κείμενο στο δεύτερο μισό του 2ου αιώνα, ο Ωριγένης αγνοούσε την παράδοση.<sup>5</sup> Την ίδια παράδοση του Ωριγένη ακολουθούν και ο Τερτυλλιανός (2ος-3ος αιώνα μ.Χ.) και ο επίσκοπος ιστορικός της Εκκλησίας στα χρόνια του Μ. Κωνσταντίνου, Ευσέβιος Καισαρείας.<sup>6</sup>

Η αβεβαιότητα μεγαλώνει στους επόμενους αιώνες, οπότε τοπικές παραδόσεις συνδέουν τους Αποστόλους και αγίους με διάφορες πόλεις προκειμένου να προβληθούν με τη δράση και τον θάνατό τους. Στον Βίο του Πέτρου του Ίβηρα (+ ca. 485) η μεία λειψάνων του

1 *Martyrologium Romanum* (= *Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris*), Βρυξέλλες 1940, 555.

2 A. BRYER, Who goes there? Jacob d'Ancona and Other Travellers, *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies*, London, 21-26 August 2006. *Abstracts of Panel Papers*, τόμ. II, Λονδίνο 2006, 291: "Who is not the 'fake': Anacharsis, St Andrew, Timarion, the authors of the *Patria Constantinoupoleos*, the *Toparcha Gothicus* and the *Lettres Persanes*, or Edward Brown, John Francis Gemelli Careri and, most recently, Jacob d'Ancona?"

3 Την πληροφορία αυτή του Ωριγένη διασώζει ο Ευσέβιος Καισαρείας: *Εκκλησιαστική Ιστορία*, III.1.1, έκδ. G. BARDY, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, τόμ. I [SC 31], Παρίσι 1955. Βλ. και É. JUNOD, Origène, Eusèbe et la tradition sur la répartition des champs de mission des apôtres (Eusèbe, *HE* III, 1, 1-3), F. BOVON et alii (επιμ.), *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Γενεύη 1981, 233-248.

4 Για τον όρο *Πράξεις* ως τίτλο βλ. A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Μόνστερ 1921, 94-104.

5 J. FLAMION, *Les Actes apocryphes de l'apôtre André. Les Actes d'André et de Matthias, de Pierre et d'André et les textes apparentés*, Λουβαίν 1911, 245-246. J.-M. PRIEUR, *Acta Andreae*, τόμ. I: *Praefatio-Commentarius*, II: *Textus* [CChr, Series Apocryphorum 5, 6], Turnhout 1989, τόμ. I, 73 (υποσ. 3)-74 και για τη χρονολογία των *Πράξεων*: 413-414 (στο εξής: PRIEUR, *Acta Andreae*). Ο J. N. BREMMER, *Man, Magic, and Martyrdom in the Acts of Andrew*, Ο ΙΔΙΟΣ (επιμ.), *The Apocryphal Acts of Andrew*, Λουβαίν 2000, 20 υποστηρίζει ότι το κείμενο συντάχθηκε στα τέλη του 2ου ή στις αρχές του 3ου αιώνα στηριζόμενος σε παρατηρήσεις σχετικά με τις πολιτικές αρετές που αναφέρονται στο πρώτο μέρος και την απαλλαγή από τη στρατιωτική θητεία. Στο εξής: BREMMER, *The Apocryphal Acts of Andrew*.

6 *De praescriptione haereticorum* 36.1-2. ΕΥΣΕΒΙΟΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, III.25.6.

Αποστόλου στην Άκρα της Φοινίκης οφείλεται μάλλον σε σύγχυση με τοπικό άγιο. Η συριακή παράδοση τοποθετούσε τον θάνατο του Αποστόλου Ανδρέα στην Κωνσταντινούπολη, πιθανόν αποτέλεσμα σύγχυσης με τον τόπο ανακομιδής των λειψάνων του στο ναό των αγίων Αποστόλων. Το *Μαρτύριο του Αποστόλου Ανδρέου* στα κοπτικά, αραβικά και αιθιοπικά διαφέρει από την λοιπή αγιολογική παράδοση, καθώς περιγράφει το τέλος του Αποστόλου δια λιθοβολισμού, ποινή σμημική, ενώ τα τοπωνύμια του μαρτυρίου του σ' αυτά τα κείμενα έχουν ταυτισθεί με την Σκυθία ή την Αχαΐα.<sup>7</sup>

Η αναφορά στην Σκυθία στις πρωιμότερες πηγές και η παράδοση του μαρτυρίου στην Πάτρα στη συνέχεια οδήγησαν στην αμφισβήτηση της ιστορικότητας της αχαϊκής παράδοσης. Στα τέλη του 19ου αιώνα ο R. A. Lipsius υπέθεσε ότι έχουμε να κάνουμε με μια σύγχυση ανάμεσα σε δύο διαφορετικές περιοχές και λαούς με ταυτόσημο όνομα: την Αχαΐα της ανατολικής πλευράς του Ευξείνου Πόντου και την Αχαΐα της Πελοποννήσου. Στην πρώτη κατοικούσαν Σκύθες στην περιοχή όπου έδρασε ο Απόστολος Ανδρέας. Σύμφωνα με τον Διονύσιο τον Αλικαρνασέα στην Ταυρίδα κατοικούσε ένα βαρβαρικό φύλο, οι Αχαιοί, ενώ ο Στράβων αναφέρει ότι κοντά στον Κιμμερικό Βόσπορο, το στενό δηλαδή που οδηγεί από τον Ευξείνο Πόντο στην Αζοφική Θάλασσα, υπήρχε κόμη με το όνομα Πατραεύς.<sup>8</sup> Την περιοχή αυτή θα αποκαλέσει, αργότερα, ο Κάλλιστος Ξανθόπουλος χώρα των ανθρωποφάγων.<sup>9</sup> Στην εξωτική αυτή περιοχή διαδραματίζεται και μέρος της πλοκής του μυθιστορήματος του Μεγάλου Αλεξάνδρου του Ψευδοκαλλισθένη του 3ου αιώνα και αναφέρεται και στο Ποίημα του Διγενή Ακρίτα.<sup>10</sup> Έτσι, κατά τον Lipsius, αυτή η σκοτεινή περιοχή έξω από τα όρια του γνωστού πολιτισμένου κόσμου της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, αντικαταστάθηκε αργότερα με την Αχαΐα της Πελοποννήσου, περιοχή που ήταν γνωστή σε όλους και βρισκόταν στην καρδιά της αυτοκρατορίας.<sup>11</sup> Ο J. Flamion και ο F. Dvornik θεώρησαν τις *Πράξεις Ανδρέου* έργο ενός κατοίκου της Πάτρας, η φιλοπατρία του οποίου τον ώθησε να αποδώσει αποστολική αρχή στην Εκκλησία της Πάτρας και εμπνεύστηκε για τον άγιο Ανδρέα μια παράδοση ανάλογη με αυτήν του αγίου Πέτρου. Ο Dvornik μάλιστα υπέθεσε ότι πρόκειται για σύγχυση με κάποιον τοπικό άγιο Ανδρέα και συνεπώς η παράδοση του μαρτυρίου του Πρωτοκλήτου στην Πάτρα θα ήταν πλάνη μεταγενέστερων συγγραφέων.<sup>12</sup>

Πέρα όμως από αυτές τις υποθέσεις, ο τελευταίος μελετητής των *Πράξεων Ανδρέου*, ο J.-M. Prieur, προβάλλει δύο βασικά επιχειρήματα υπέρ της δημιουργίας της παράδοσης του μαρτυρίου του Αποστόλου στην Πάτρα: πρώτον, ότι, όπως έδειξε ο H. Delehay, ο τόπος και ο χρόνος του τέλους των Μαρτύρων είναι τα πιο αληθοφανή στοιχεία της αγιολογικής βιογραφίας, και, δεύτερον, ότι καμία πόλη εκτός από την Πάτρα δεν διεκδίκησε τον Απόστολο Ανδρέα. Συνεπώς, κατά τον Prieur, η παράδοση του μαρτυρίου του Αποστόλου Ανδρέα στην Πάτρα επεβλήθη από τις *Πράξεις Ανδρέου*, που χρονολογεί στο δεύτερο μισό του 2ου αιώνα, οι οποίες πηγάζουν από μια παλαιότερη παράδοση, η ιστορικότητα της οποίας δεν μπορεί να διαπιστωθεί με βεβαιότητα.<sup>13</sup>

7 PRIEUR, *Acta Andreae*, τόμ. I, 74-76.

8 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΛΙΚΑΡΝΑΣΣΕΥΣ, *Ρωμαϊκή Αρχαιολογία*, έκδ. K. JACOB, *Dionysii Halicarnasei antiquitatum Romanarum quae supersunt*, Λειψία 1885 (επανέκδ. Στουτγάρδη 1967), I, 89.4. ΣΤΡΑΒΩΝ, έκδ. A. MEINEK, *Strabonis geographica*, Λειψία 1877, 11.2.8.

9 PG 145, 860.

10 ΨΕΥΔΟΚΑΛΛΙΣΘΕΝΗΣ, έκδ. G. KROLL, A. I, 42 (σ. 48.8-13). Έκδ. S. REICHMANN, *Das byzantinische Alexandergedicht nach dem Codex Marcianus 408*, Hain 1963, στ. 2.102 κ.εξ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΔΙΓΕΝΗΣ ΑΚΡΙΤΑΣ, έκδ. Π. Π. ΚΑΛΟΝΑΡΟΥ, Α', παραλλαγή Α, στ. 2419 (σ. 133). Βλ. Ν. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, L' "Épopée" de Digénis et la frontière orientale de Byzance aux Xe et XIe siècles, *TM* 7 (1979), 391, υποσ. 55.

11 R. A. LIPSIUS, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, τόμ. I, II/1, 2, Braunschweig 1833-1890, επανέκδ. Άμστερνταμ 1976, τόμ. I, 609 κ.εξ.

12 FLAMION, *Les Actes apocryphes de l'apôtre André*, ό.π. (υποσ. 5). F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, *Καίμπριτζ Μασσαχουσέττης* 1958, 220-221.

13 PRIEUR, *Acta Andreae*, τόμ. I, 72-76, 78-80. Σελ. 76: "On est frappé de la facilité avec laquelle la tradition de la mort à Patras s'est imposée. N'est-ce pas, en définitive, qu'on ignorait tout de cette question, et que l'on s'est attaché au premier renseignement disponible: celui des AA?". Σελ. 80: "La valeur historique de cette tradition est très incertaine. Les deux arguments qui nous ont

Οι *Πράξεις Ανδρέου* είναι το παλαιότερο κείμενο που αφηγείται την αποστολική δράση του Αποστόλου. Ανήκε στα *απόκρυφα* που χαρακτηρίζονται από λογοτεχνική μορφή και τεχνικές διαφόρων γραμματειακών ειδών, και αντιλήψεις που καταδικάστηκαν από την Ορθόδοξη Εκκλησία ως αιρετικές. Αποδίδουν όμως γλαφυρά τις πνευματικές τάσεις και την κοινωνική πραγματικότητα των χρόνων του πρώιμου Χριστιανισμού. Τα *απόκρυφα* ήταν πολύ δημοφιλή και σε ορθόδοξους κύκλους για την διδακτική τους αξία και την αφηγηματική απόλαυση που προσέφεραν στους αναγνώστες, ώστε αρκετά από αυτά συνέχιζαν να μελετώνται και να αντιγράφονται για αιώνες.

Οι *απόκρυφες Πράξεις Ανδρέου (Acta)* που περιέγραφαν τη δράση του Αποστόλου στις περιοχές της Μικράς Ασίας, του Πόντου και τέλος στην Πάτρα και το μαρτύριό του εκεί δεν σώθηκαν ακέραιες. Στην αρχική του μορφή το κείμενο ήταν εκτενέστατο, αποτελούμενο από συρραφή πολλών επεισοδίων που μπορούσαν να αποτελέσουν ανεξάρτητες ιστορίες. Ο J.-M. Prieur το αποκατέστησε σε μεγάλο μέρος με βάση μεταγενέστερες επεξεργασίες του. Οι *Πράξεις* διαιρούντο σε δύο βασικά μέρη: το πρώτο περιελάμβανε τη δράση του Αποστόλου στις επαρχίες της Μικράς Ασίας και βαρβαρικές περιοχές, ενώ το δεύτερο τα θαύματά του και το μαρτύριό του στην Πάτρα. Μεγάλα αποσπάσματα του κειμένου αντεγράφησαν αργότερα σε διάφορες μορφές, συνεπτυγμένα ανάλογα με τις προτιμήσεις και τους στόχους κάθε συγγραφέα και, βέβαια, σε εξάρτηση από το κλίμα κάθε εποχής. Ο τόπος συγγραφής των *Πράξεων Ανδρέου* είναι αβέβαιος. Έχουν προταθεί η Συρία, η Αχαΐα, η Αίγυπτος και, τελευταία, ο Πόντος.<sup>14</sup> Κατά την γνώμη μας ο Πόντος φαίνεται πιθανός τόπος συγγραφής του *απόκρυφου κειμένου*, διότι εξηγεί την έμφαση της *απόκρυφης παράδοσης* στις περιηγήσεις του Αποστόλου στην περιοχή του Ευξείνου Πόντου. Η αναφορά όμως σε τοπογραφικά στοιχεία της Πάτρας, που θα εξετάσουμε πιο κάτω, δείχνουν γνώση της πόλης από τον συγγραφέα ή την πηγή του.

Στην παρούσα μελέτη μάς ενδιαφέρουν τα κείμενα που αναφέρονται στη δράση και στο μαρτυρικό θάνατο του Αποστόλου στην Πάτρα. Βασικό κείμενο είναι το *Μαρτύριον του Αγίου και ένδοξου Πρωτοκλήτου Ανδρέου του Αποστόλου* που εκδόθηκε από τον Θ. Δετοράκη από δύο χειρόγραφα του 10ου και 12ου αιώνα και στη συνέχεια από τον J.-M. Prieur.<sup>15</sup> Πηγάζει από παλαιότερο κείμενο του οποίου επιτομή έχει σωθεί κολοβή στον cod. vat. gr. 808 (10ου ή 11ου αιώνα) (BHG 95) και το οποίο βρίσκεται πιο κοντά στις αρχικές *Πράξεις Ανδρέου*.<sup>16</sup> Το *Μαρτύριο* αποτελεί το τέλος των αρχικών *Πράξεων*. Από την ίδια αχαϊκή παράδοση προέρχεται και η φερόμενη ως επιστολή των Πρεσβυτέρων και Διακόνων της Αχαΐας με τίτλο *Πράξεις και μαρτύριον του αγίου αποστόλου Ανδρέου*, που απηύθυναν στις υπόλοιπες Εκκλησίες και κοινοποιούσαν το μαρτύριο του Αποστόλου στην Πάτρα (*ἄπερ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν ἑθεασάμεθα πάντες οἱ τε πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι τῶν Ἐκκλησιῶν Ἀχαΐας*). Η επιστολή είναι γραμμένη στη λατινική (BHL 428) τον 6ο αιώνα και σώζεται και σε δύο ελληνικές μεταφράσεις.<sup>17</sup> Σε αντίθεση με τις αρχικές *Πράξεις*, είναι γραμμένη από την οπτική της επίσημης Ορθόδοξης Εκκλησίας, με έμφαση στη δογματική φύση της Τριαδικής θεότητας και στο σωτηριολογικό μήνυμα, με αναφορές στο διωγμό των χριστιανών από τις ρωμαϊκές αρχές και με τη μορφή διαλόγου μεταξύ του Ρωμαίου διοικητή και του Πρωτοκλήτου, όπως και τα *Μαρτύρια*.

Μια διασκευή της δράσης και του μαρτυρίου του Αποστόλου συνέταξε ο Γρηγόριος, επί-

engagé à envisager avec sérieux son historicité (importance du lieu du martyr en hagiographie et absence de tout site concurrent) ne suffisent absolument pas à l'établir."

14 PRIEUR, *Acta Andreae*, τόμ. I, 414-416. BREMMER, *Man, Magic, ό.π.* (υποσ. 5), 15-16.

15 Θ. ΔΕΤΟΡΑΚΗΣ, *Τό ανέκδοτο Μαρτύριο του Αποστόλου Ανδρέα, Πρακτικά του Β' Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών, Πάτρα, 25-31 Μαΐου 1980, Πελοποννησιακά, Παράρτημα 8, Αθήνα 1981-1982, 325-352. Το κείμενο του Μαρτυρίου εκδόθηκε από τους κώδικες Sinaiticus gr. 526 και Hierosolymitanus sabbaiticus 103. PRIEUR, *Acta Andreae*, τόμ. II, 442-549.*

16 M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, Λειψία 1898, επανέκδ. Darmstadt 1959, τόμ. 2/1, 38-45. Βλ. L. ROIG LANZILLOTTA, *Acta Andreae Apocrypha. A New Perspective on the Nature, Intention and Significance of the Primitive Texts*, Γενεύη 2007.

17 Έκδ. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, ό.π. (υποσ. 16), τόμ. 2/1, 1-37. PG 2, 1217-1248.

σκοπος της Τουρ (538-594) (BHL 430), με βάση τις λατινικές *Πράξεις*, τις οποίες ανακάλυψε και οι οποίες ήταν, προφανώς, μετάφραση των ελληνικών *Πράξεων*. Ο Γρηγόριος διασκεύασε το κείμενο, όπως εξηγεί, που μερικοί θεωρούσαν απόκρυφο λόγω της πολυλογίας του (*propter nimiam verbositatem*). Κράτησε μόνον τα θαύματα και παρέλειψε τους εκτενείς διαλόγους που περιείχαν λεπτές ιδέες χριστιανικής και φιλοσοφικής πνευματικότητας, καθώς και άλλα στοιχεία που θα ενοχλούσαν τον αναγνώστη της εποχής του (*retractis enucleatisque tantum virtutibus, praetermissis his quae fastidium generabant*).<sup>18</sup> Οι διευκρινίσεις του Γρηγορίου για τον τρόπο με τον οποίο εργάστηκε για να διασκεύασει το αρχικό κείμενο των *Πράξεων* είναι διαφωτιστικές. Πρόκειται για την γνωστή μέθοδο της «μετάφρασης» που είχε ρίζες στην εβραϊκή και τη χριστιανική παράδοση. Αφαιρούνται στοιχεία, προστίθενται λεπτομέρειες και αλλάζει το νόημα του κειμένου ή μέρους του. Λίγες μόλις δεκαετίες μετά τον Γρηγόριο, ο Ιωάννης Θεσσαλονίκης (ca. 610-649) αναφέρει ότι ήδη στην εποχή του πολλοί βυζαντινοί συγγραφείς είχαν χρησιμοποιήσει την απόκρυφη παράδοση αφαιρώντας αιρετικά στοιχεία και ότι οι Πατέρες είχαν ήδη απαλλάξει από τέτοια στοιχεία και τις *Περίόδους* των Αποστόλων Πέτρου και Παύλου, και Ανδρέα και Ιωάννου.<sup>19</sup>

Η ιστορική αξία της παράδοσης για την αποστολική δράση και το μαρτύριο του Αποστόλου Ανδρέα, όπως παρουσιάζεται στις *Πράξεις Ανδρέου*, έχει προβληματίσει τους ερευνητές. Βέβαια η αναζήτηση της ιστορικής υποδομής της παράδοσης, που μας ενδιαφέρει πολύ περισσότερο από την αναγνώριση των μορφολογικών στοιχείων του κειμένου, αντιμετωπίζει ανυπέρβλητες δυσκολίες. Κατ' αρχήν αποφασιστική ήταν η στάση ορθόδοξων συγγραφέων του 4ου αιώνα που καταδίκασαν τις *Πράξεις* ως κείμενο αιρετικό. Ο Επιφάνιος Σαλαμίνας της Κύπρου κατονομάζει τους αιρετικούς που χρησιμοποιούσαν τις απόκρυφες *Πράξεις* των Αποστόλων, συμπεριλαμβανομένων και των *Πράξεων Ανδρέου*: οι Εγκρατίτες, οι Αποστολικοί ή Αποτακτικοί και οι Ωριγενιστές· οι Μανιχαίοι επίσης μελετούσαν τις *Πράξεις* λόγω της δυαρχικής αντίληψης του κόσμου και του ασκητικού τους πνεύματος, καθώς και οι Πρισκιλλιανοί.<sup>20</sup> Έτσι η μορφή με την οποία είχε διασωθεί η παράδοση αμφισβητήθηκε από ορθόδοξους θεολόγους και επεβλήθησαν περιορισμοί.

Παρ' όλα αυτά η απόκρυφη παράδοση για το τελευταίο στάδιο της αποστολικής δράσης του Ανδρέα και το μαρτύριό του στην Πάτρα μας μεταφέρει γλαφυρά στο κλίμα της εποχής και στη σύνδεση του Αποστόλου με την πόλη. Ο συντάκτης του κειμένου του *Μαρτυρίου* δηλώνει ότι ήταν αυτόπτης μάρτυρας του σταυρικού θανάτου του Πρωτοκλήτου και ότι ανήκε στην ομάδα των πρώτων πιστών. Το κείμενο όμως έχει έντονα μυθιστορηματικό χαρακτήρα. Το μεγαλύτερο μέρος της αφήγησης διαδραματίζεται στον οίκο του ανθυπάτου (ιδιωτικές οικίες ήταν συνήθης τόπος διάδοσης της νέας θρησκείας<sup>21</sup>) και στη φυλακή. Η πόλη της Πάτρας προβάλλει μόνον στο τέλος της αφήγησης με αναφορά στον μαρτυρικό θάνατο του Αποστόλου.

Ο Πρωτόκλητος επισκέφθηκε την Πάτρα δύο φορές. Την πρώτη, ανθύπατος ήταν ο Λέσβιος. Στην δεύτερη επίσκεψή του ανθύπατος ήταν ο Αιγεάτης από τον οποίο φυλακίστηκε και μαρτύρησε. Η πρώτη επίσκεψη του Αποστόλου στην Πάτρα παραδίδεται από τον Γρηγόριο της Τουρ, το λεγόμενο *Martyrium prius* (BHG 96) του 8ου αιώνα και τον *Βίο* του Πρωτοκλήτου που έγραψε ο μοναχός Επιφάνιος (BHG 94d, 95b, 95d, 102) τον 9ο αιώνα. Παρακολουθούμε την αφήγηση της πρώτης επίσκεψης στην Πάτρα από τον Γρηγόριο της Τουρ, καθώς βρίσκεται πιο κοντά στην αρχαία παράδοση και στην αρχή της δημιουργίας

18 PRIEUR, *Acta Andreae*, τόμ. II, 569 (προοίμιο, στ. 6, 8-9).

19 M. JUGIE, *Κοίμησις τῆς Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας*, PO 19 (1926), 376-377.

20 ΕΥΣΕΒΙΟΣ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία* III.25.6. ΕΠΙΦΑΝΙΟΣ, *Πανάριον*, έκδ. K. HOLL, *Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*, τόμ. II, Λευψία 1922, 47.1.5, 61.1.5, 63.2.1.

21 Βλ. H. O. MAIER, *Heresy, Households, and the Disciplining of Diversity*, V. BURRUS (επιμ.), *Late Ancient Christianity*, Μιννεάπολις 2005, 213-233.

των κανόνων και τόπων της αγιολογίας.<sup>22</sup> Ο Απόστολος έφθασε στην Πάτρα με πλοίο από την Θεσσαλονίκη, αφού, καθώς βρισκόταν στους Φιλίππους, ο Πέτρος και ο Ιωάννης τού προανήγγειλαν σε όραμα το μαρτύριό του.<sup>23</sup> Στην Πάτρα φιλοξενήθηκε στο σπίτι ενός ντόπιου, δίδασκε και έκανε θαύματα, τα οποία όμως δεν περιγράφονται. Θεράπευσε τον ανθύπατο Λέσβιο που μεταστράφηκε στη νέα θρησκεία.<sup>24</sup>

Η δεύτερη κεντρική ιστορία με μυθιστορηματικό χαρακτήρα, που ξετυλίγεται κατά την πρώτη παραμονή του Ανδρέα στην Πάτρα, προσομοιάζει το βασικό θέμα της αφήγησης της δεύτερης επίσκεψής του στην πόλη: την διάλυση του δεσμού ενός ζεύγους από την προσηλυτισθείσα γυναίκα. Η πόρνη Τροφίμη, σκλάβια και παλαιά ερωμένη του Λέσβιου, εγκατέλειψε τον άνδρα με τον οποίο συζούσε, καθώς παρακολουθούσε τη διδασκαλία του Αποστόλου. Έχοντας κατηγορηθεί από τον σύντροφό της στην γυναίκα του Λέσβιου ότι δήθεν την απατούσε με τον ανθύπατο, καταδικάστηκε σε πορνείο, όπου όμως προστάτευσε τον εαυτό της από τους άνδρες με τη δύναμη ενός Ευαγγελίου.<sup>25</sup> Το τοπίο της Πάτρας διαγράφεται αχνά στη συνέχεια της αφήγησης: ο Ανδρέας παρουσιάζεται να περπατάει με τον Λέσβιο και άλλους πιστούς στην παραλία της πόλης και, καθισμένος στην άμμο μαζί τους, να διδάσκει. Εκεί έλαβε χώρα και το πιο εντυπωσιακό θαύμα του, η ανάσταση πτωμάτων που ξέβρασε η θάλασσα.<sup>26</sup> Στην παραλία θα διαδραματισθεί αργότερα και το μαρτύριό του με σταυρικό θάνατο. Η παραλία αυτή πρέπει να ήταν δυτικά του ρωμαϊκού λιμένος της Πάτρας, στο σημείο που βρίσκεται ο σύγχρονος ναός του, που και σήμερα είναι αμμουδερή.

Στη συνέχεια ο Απόστολος μετέβη στην Κόρινθο, όπου πραγματοποίησε θαύματα, και, περνώντας από τα Μέγαρα, επέστρεψε στην Πάτρα. Παρακολουθούμε τα γεγονότα που διαδραματίστηκαν στη δεύτερη επίσκεψή του στην Πάτρα από την αφήγηση του *Μαρτυρίου*. Ο συγγραφέας του εστιάζει μόνο στα πρόσωπα της οικογένειας του διοικητού: τον ανθύπατο Αιγεάτη (πρόκειται για ιστορική ανακρίβεια, αφού ο ανθύπατος, ο θεσμός του οποίου δημιουργήθηκε το 44 μ.Χ., είχε έδρα την Κόρινθο), τον αδελφό του Στρατοκλή, την γυναίκα του Μαξιμίλλα και την αδελφή της Ιφιδάμα, και υπηρέτες. Όλα τα ονόματα είναι ελληνικά, με εξαίρεση της Μαξιμίλλας, που όμως ήταν πολύ κοινό όνομα. Καθώς παραπέμπουν σε μούσες, ποιητές και τόπους που συνδέονται με ποιητές, υποδηλώνουν την αρχαιομάθεια και τα κίνητρα του λόγιου συγγραφέα που μεταμόρφωσε στοιχεία της κλασικής παιδείας σε χριστιανικά.<sup>27</sup> Ο συγγραφέας φαίνεται να έχει εμπνευσθεί τη μορφή του Αιγεάτη από την ελληνική μυθολογία, αφού είχε παρόμοιο όνομα και τον ίδιο θάνατο με αυτόν του μυθικού Αιγέα, πατέρα του Θησέα. Έχει επίσης υποτεθεί ότι το όνομα παραπέμπει στην «αίγα» υπονοώντας την αγριότητα του Αιγεάτη.<sup>28</sup> Πέρα όμως από αυτούς τους συμβολισμούς, λογοτεχνικής φύσης, θεωρούμε ότι είναι πιθανόν τα ελληνικά ονόματα των κεντρικών προσώπων της ιστορίας, του Ρωμαίου διοικητή και των συγγενών του, να αποδίδουν την ιστορική εξέλιξη της κοινωνίας της Πάτρας τον 2ον αιώνα, κατά τον οποίο πιστεύεται ότι συντάχθηκε το απόκρυφο κείμενο. Πράγματι σύμφωνα με τον Παυσανία, ο οποίος περιηγήθηκε την Ελλάδα τον ίδιο αιώνα, από ολόκληρη την Αχαΐα, ο Αύγουστος έδωσε ελευθερία μόνον στους κατοίκους της Πάτρας και τους χάρισε όσα δικαιώματα έδιναν συνήθως οι Ρωμαίοι στους αποίκους. Καθώς τέτοια ιδιαίτερα δικαιώματα στους Αχαιούς από

<sup>22</sup> Για τους τόπους των αγιολογικών κειμένων βλ. T. PRATSCH, *Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenwiten in mittelbyzantinischer Zeit*, Βερολίνο – Νέα Υόρκη 2005.

<sup>23</sup> ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΤΗΣ ΤΟΥΡ, *PRIEUR, Acta Andreae*, τόμ. II, 615-617 (κεφ. 20).

<sup>24</sup> Το ίδιο, 619-621 (κεφ. 22).

<sup>25</sup> Το ίδιο, 623-627 (κεφ. 23).

<sup>26</sup> Το ίδιο, 627-631 (κεφ. 24).

<sup>27</sup> BREMMER, *Man, Magic*, ό.π. (οποσ. 5), 16-17: Καλλιόπη, Αλκμάνης, Γρατίνος (=Κρατίνος), Αντιφάνης, Λέσβιος, ενώ το Καλλίστα υποδηλώνει την πιο όμορφη και το Μαξιμίλλα την πιο σπουδαία.

<sup>28</sup> Βλ. J. E. SPITTLER, *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles. The Wild Kingdom of Early Christian Literature*, Τυβίγγη 2008.

τον Αύγουστο δεν τεκμηριώνονται από άλλες πηγές, έχει υποθεθεί ότι ο Πausανίας αποτυπώνει μόνον την προσέγγιση που είχε επέλθει μεταξύ Ελλήνων και Ρωμαίων κατοίκων της Πάτρας στην εποχή του.<sup>29</sup>

Γύρω από τα πρόσωπα της Μαξιμίλλας και του Αιγεάτη πλέκεται μια μυθιστορηματική αφήγηση. Η Μαξιμίλλα μαζί με έναν κύκλο πιστών δέχεται συχνά στον κοιτώνα της<sup>30</sup> τον Απόστολο και άκουγαν το δίδαγμά του. Η θέση του Αποστόλου ενισχύθηκε όταν θεράπευσε τον δαιμονισμένο γιο του Στρατοκλή, ο οποίος, εντυπωσιασμένος από το θαύμα, προσηλυτίσθηκε. Όλα αυτά συνέβαιναν ενώ έλειπε ο σύζυγος της Μαξιμίλλας, ο ανθύπατος Αιγεάτης. Η αφήγηση λαμβάνει αίφνης δραματική πλοκή: μια Κυριακή, τη στιγμή που ο Αιγεάτης επέστρεψε στο πραιτώριο, μέσα στον κοιτώνα της Μαξιμίλλας βρισκόταν ο Απόστολος με τους ακολούθους του. Η Μαξιμίλλα φοβήθηκε την οργή του συζύγου της, αλλά το κακό αποφεύχθηκε με την θαυματουργή παρέμβαση του Αποστόλου και την προκληθείσα στομαχική ενόχληση στον Αιγεάτη, που υποχρεώθηκε να παραμείνει στην είσοδο προκειμένου να συνέλθει, ώστε να δοθεί χρόνος στον Απόστολο να απομακρυνθεί από το πραιτώριο. Όταν ο Αιγεάτης συνήλθε και συνάντησε επιτέλους την γυναίκα του, την οποία πράγματι αγαπούσε (ήρα γάρ αὐτῆς),<sup>31</sup> την βρήκε να προσεύχεται. Έκπληκτος άκουσε τις δικαιολογίες της για τον λόγο για τον οποίο τον απέφευγε, και, κουρασμένος, αποσύρθηκε να κοιμηθεί.

Ο Απόστολος Ανδρέας ενεθάρρυνε την Μαξιμίλλα να αντισταθεί στον Αιγεάτη, να διατηρήσει την ψυχή της καθαρή, να την διαφυλάξει από το μισρό αυτό μίσημα (δηλαδή την σωματική σχέση με τον σύζυγό της) και να την συζεύξει με τον εσωτερικό σύζυγο (και ἄρμοςον αὐτὴν τῷ ἔσω ἀνδρὶ),<sup>32</sup> δηλαδή τον Χριστό.

Μέσα στο ιδεολογικό αυτό πλαίσιο πλέκεται ένα δεύτερο μυθιστορηματικό επεισόδιο, συγκινησιακά τονισμένο αλλά με δραματική κατάληξη. Η Μαξιμίλλα, προκειμένου να απαλλαγεί από τις πιέσεις του Αιγεάτη, έπεισε μια όμορφη δούλη της να την αντικαταστήσει στα συζυγικά της καθήκοντα, ανταμείβοντάς την με κοσμήματα και χρήματα. Επί οκτώ μήνες ο Αιγεάτης δεν αντελήφθη την απάτη, έως ότου η ίδια η δούλη, κομπάζοντας, το αποκάλυψε στους άλλους δούλους. Ένα βράδυ, όταν η Μαξιμίλλα, μεταμφιεσμένη, επέστρεψε στο πραιτώριο<sup>33</sup> από μια συνάντηση με τον Απόστολο και τους άλλους πιστούς, την αντελήφθησαν οι δούλοι. Ενώ της ζήτησαν χρήματα για να εξασφαλίσει τη σιωπή τους, πληροφόρησαν τον Αιγεάτη για το τέχνασμά της ἀπεστραμμένης τὴν πρὸς αὐτὸν μίξιν ὡς τι δεινὸν καὶ αἰσχρὸν ἔργον.<sup>34</sup> Ο Αιγεάτης έδειξε τότε όλη του την αγριότητα προς τη δούλη: την γλωσσοτόμησε, την ακρωτηρίασε και διέταξε να διωχθεί από τον οίκο του. Μένοντας χωρίς τροφή για μέρες, η δούλη έγινε βορά των σκυλιών.

Στη συνέχεια ο συγγραφέας παρουσιάζει με αριστοτεχνική δεξιοτητα την προσωπικό-

29 ΠΑΥΣΑΝΙΑΣ VII.18, 7, έκδ. F. SPIRO, *Pausaniae Graeciae descriptio*, I, Λειψία 1903. Για τα προνομιακά δικαιώματα των Αχαιών κατοίκων της πόλης και σε σύγκριση με την πολιτική που εφάρμοσε ο Αύγουστος στις νέες ρωμαϊκές αποικίες και για την ερμηνεία του χωρίου του Πausανία βλ. τις σκέψεις του A. D. RIZAKIS, *La colonie de Patras en Achaïe dans le cadre de la colonisation augustéenne, Patrasse colonia di Augusto e le trasformazioni culturali, politiche ed economiche della Provincia di Acaia agli inizi dell'età imperiale romana, Atti del Convegno internazionale, Patrasse 23-24 marzo 2006 / Η Πάτρα αποικία του Αυγούστου και οι πολιτιστικές, πολιτικές και οικονομικές αλλαγές της Επαρχίας της Αχαΐας στις αρχές της ρωμαϊκής εποχής, Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου, Πάτρα 23-24 Μαρτίου 2006* [Tripodes 8], Αθήνα 2009, 17-31, και ιδίως 29-30, όπου και προγενέστερη βιβλιογραφία.

30 Στους μεγάλους ρωμαϊκούς οίκους υπήρχαν ξεχωριστοί κοιτώνες για το ανδρόγυνο και κατά την ημέρα εχρησιμοποιούντο για προσωπικές συναντήσεις με στενούς φίλους, ανάγνωση και πνευματική άσκηση ή ιδιαίτερα εμπιστευτικές υποθέσεις. Βλ. A. WALLACE-HADRILL, *Engendering the Roman House*, D. E. E. KLEINER – S. B. MATHESON (επιμ.), *I. Claudia. Women in Ancient Rome*, New Haven 1996, 110-111. Για το ρόλο του κοιτώνα στα *Gesta Martyrum* βλ. K. SESSA, *Christianity and the Cubiculum: Spiritual Politics and Domestic Space in Late Antique Rome*, *J ECS* 15/2 (2007), 171-204.

31 PRIEUR, *Acta Andreae*, τόμ. II, 461 (κεφ. 14.7).

32 Το ίδιο, 463 (κεφ. 16.9).

33 Το ίδιο, 467 (κεφ. 19).

34 Το ίδιο, 469 (κεφ. 21.13-14). Βλ. B. WEHN, *Geschunden die einen, und die anderen leben...über Herrschaft, Gewalt und Tod in einem christlichen Schreckenstext (Andreas-Akten 17-22)*, F. CRÜSEMANN et al. (επιμ.), *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag*, Gütersloh 2004, 465-487.

τητα του Αιγεάτη και την αγάπη του για την γυναίκα του: ο Ρωμαίος διοικητής έπεσε στα πόδια της κλαίγοντας, δηλώνοντας έτοιμος να την συγχωρήσει σε περίπτωση που είχε προτιμήσει άλλον άνδρα.<sup>35</sup> Η Μαξιμίλλα δικαιολογήθηκε εξηγώντας στον σύζυγό της ότι ήταν ερωτευμένη, αλλά ότι το αντικείμενο του έρωτά της, που την εξάπτει και φλέγει, δεν ανήκε σ' αυτόν τον κόσμο και του ζήτησε να της επιτρέψει να ενωθεί με «εκείνον».<sup>36</sup> Έξαλλος ο Αιγεάτης, καθώς δεν τολμούσε να κακομεταχειριστεί την Μαξιμίλλα, διότι καταγόταν από ανώτερη κοινωνική τάξη, αναρωτιόταν τί της είχε συμβεί. Όταν πληροφορήθηκε από έναν δούλο για τον ξένο που είχε φθάσει στην πόλη και είχε γίνει διάσημος για την θαυματουργή του δύναμη να θεραπεύει ασθενείς και να ανασταίνει νεκρούς, συνέλαβε τον Απόστολο και τον φυλάκισε ως υπαίτιο της μεταστροφής της γυναίκας του. Έχει υποστηριχθεί ότι η μορφή του Αιγεάτη εκπροσωπεί τον σατανά με κάθε είδους γήινα και καταχθόνια στοιχεία.<sup>37</sup> Εκφράζει όμως γλαφυρά τον τύπο του αριστοκράτη της ρωμαϊκής εποχής, με τη βαναυσότητα που τον χαρακτήριζε στην άσκηση των καθηκόντων του, όπως είναι γνωστός από άλλες πηγές.<sup>38</sup>

Η απομάκρυνση της γυναίκας του ήταν μεγάλο πλήγμα για τον Ρωμαίο αξιωματούχο, καθώς ήταν αντίθετη προς τις κοινά αποδεχτές ρωμαϊκές αρχές, σύμφωνα με τις οποίες ήταν αδιανόητο η γυναίκα να μην σέβεται τους ίδιους θεούς με τον σύζυγό της.<sup>39</sup> Είναι ενδιαφέρον όμως ότι στο κείμενο του *Μαρτυρίου* δεν ήταν η πίστη της Μαξιμίλλας σε άλλο θεό που εξόργισε τον Αιγεάτη, αλλά η διακοπή της συζυγικής τους σχέσης.

Ο Απόστολος συνέχιζε να διδάσκει στη φυλακή σε πλήθος πιστών, όπου τον επισκεπτόταν η Μαξιμίλλα. Όταν ο Αιγεάτης θυμήθηκε το θέμα του Αποστόλου Ανδρέα, σ' έναν μονόλογο γεμάτον αγωνία, με αναφορές στον έγγαμο βίο του με την Μαξιμίλλα, στο πόσο την τίμησε και την υπηρέτησε, της έθεσε το δίλημμα: έπρεπε να αποφασίσει μέχρι την επομένη αν ήθελε να επιστρέψει σ' αυτόν, οπότε και θα αποφυλάκιζε τον Ανδρέα, ή θα την τιμωρούσε τιμωρώντας εκείνον. Ο συγγραφέας δεν καταγράφει εσωτερική σύγκρουση της Μαξιμίλλας στο δίλημμα που της ετέθη, κατέφυγε στον Ανδρέα, του ανέφερε την αξίωση του Αιγεάτη και αυτός την παρακίνησε δια μακρών να μην υποχωρήσει, να αποφύγει τον βρώμικο σαρκικό βίο και να παραμείνει αγνή. Ο Ανδρέας προφήτευσε στον Στρατοκλή την εκτέλεσή του δια ανασκολοπισμού και την απόφαση της Μαξιμίλλας να παραμείνει μακριά από τον σύζυγό της. Η Μαξιμίλλα απαλλάσσεται από κάθε ευθύνη για τον θάνατο του Αποστόλου, καθώς ο συγγραφέας δηλώνει ότι έσπευσε να ανακοινώσει την απόφασή της στον Αιγεάτη, μη γνωρίζοντας την προφητεία του Ανδρέα. Ακολουθούν θέματα συνήθη στα *Μαρτύρια*, η ομιλία του Αποστόλου τη νύχτα στους πιστούς, και ο διάλογος με τον Ρωμαίο κριτή, ο οποίος τον αποκαλεί ξένο, αλλότριο, εχθρό και καταστροφέα του οίκου του, που κατέστρεψε την γυναίκα που του άρεσε, χωρίς όμως αυτή να έχει προτιμήσει άλλον άνδρα.<sup>40</sup>

Καθ' οδόν προς τον τόπο του μαρτυρίου, ο Στρατοκλής κατόρθωσε να αποσπάσει τον Απόστολο από τους δημίους του. Κρατώντας τον από το χέρι – μια σκηνή οικειότητας και αγάπης – περπάτησαν στον αιγιαλό όπου επρόκειτο να εκτελεστεί (και κρατών τῆς χειρὸς

35 Για τη συζυγική αγάπη στη ρωμαϊκή εποχή βλ. π.χ. S. DIXON, *The Sentimental Ideal of the Roman Family*, B. RAWSON (επιμ.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Οξφόρδη 1991, 99-113.

36 Βλ. C.T. SCHROEDER, *Embracing the Erotic in the Passion of Andrew. The Apocryphal Acts of Andrew, the Greek Novel, and Platonic Philosophy*, BREMMER (επιμ.), *The Apocryphal Acts of Andrew*, 110-126. I. NILSSON, *Desire and God have always been around, in Life and Romance alike. ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ* (επιμ.), *Plotting with Eros. Essays on the Poetics of Love and the Erotics of Reading*, Κοπεγχάγη 2009, 235-261, ιδιαίτερα 240-241.

37 M. PESTHY, *Aegeates, the Devil in Person*, BREMMER, *The Apocryphal Acts of Andrew*, 47-55.

38 Βλ. R. MACMULLEN, *Judicial Savagery in the Roman Empire*, *Chiron* 16 (1986), 147-166 (= *Changes in the Roman Empire*, Πρίνστον 1990, 204-219). P. BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Μάντισον, Ουισκόνσιν, 1992, 54-55. M.-A. CALVET-SEBASTI, *Colère et compassion dans les récits apocryphes chrétiens*, B. POUDERON – C. BOST-POUDERON (επιμ.), *Passions, vertus et vices dans l'ancien roman*, Λυών 2009, 271-282.

39 Βλ. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ, *Γαμικά παραγγέλματα* (*Praecepta Conjugalia*), έκδ. F. C. BABBITT, *Plutarch's moralia*, Καίμπριτζ Μασσαχουσέτης 1928 (επανέκδ. 1962), τόμ. 2, 19.140D: *Ἰδίου οὐ δεῖ φίλους κτᾶσθαι τὴν γυναῖκα, κοινοῖς δὲ χρῆσθαι τοῖς τοῦ ἀνδρός. Οἱ δὲ θεοὶ φίλοι πρῶτοι καὶ μέγιστοι. Διὸ καὶ θεοὺς οὓς ὁ ἀνὴρ νομίζει σέβεσθαι τῇ γαμετῇ.*

40 PRIEUR, *Acta Andreae*, τόμ. II, 507-509 (κεφ. 51).

του ἀποστόλου ἀπῆει σὺν αὐτῷ εἰς τὸν παραθαλάσσιον τόπον ἔνθα ἔχρησεν αὐτὸν ἀναρτηθῆναι).<sup>41</sup> Ἡ παράδοση της θέσης της σταύρωσης του Ανδρέα κοντά στον αιγιαλό της Πάτρας, ὡπως παραδίδεται ἀπὸ το *Μαρτύριο*, διατηρήθηκε στα κείμενα των ἐπόμενων αἰώνων. Ἦταν τόσο ισχυρή, ὥστε στους πρωτοβυζαντινούς χρόνους ἡ βασιλική πρὸς τιμὴν του Πρωτοκλήτου κτίσθηκε στὴν παραλία, στὴν θέση περίπου που βρίσκεται καὶ σήμερα ὁ σύγχρονος ναὸς του. Ὁ J. N. Bremmer θεωρεῖ ὅτι ἡ θέση της σταύρωσης στὴν παραλία εἶναι περιέργη («intriguing») καὶ γιὰ νὰ τὴν ἐρμηνεύσει, υποθέτει ὅτι πρόκειται γιὰ τὴν ἀρχαιοελληνική προέλευση τῆς ἀντίληψης σύμφωνα με τὴν ὁποία μiasμένα ἀντικείμενα ἀποβάλλονταν στὸν αιγιαλό.<sup>42</sup> Στὸ ἀπόκρυφο κείμενο ἡ σχέση του Αποστόλου με τὴ θάλασσα τὸνίζεται σε ὀρισμένα χωρία κατὰ τρόπο ἐντυπωσιακό. Σύμφωνα με τὸν Γρηγόριο τῆς Τουρ, στὴν παραλία ὁ Απὸστολος ἀνέστησε πτώματα που ξέβρασε ἡ θάλασσα, καὶ θεράπευσε ἕναν ἀσθενή μπαίνοντας μαζί του μέσα στὸ νερό.<sup>43</sup> Στὸ ἐλληνικό *Μαρτύριο*, ὅταν ὁ Ανδρέας ἀρνήθηκε νὰ δεχθεῖ τὴν ἀπελευθέρωσή του, που διέταξε ὁ Αἰγεάτης υποχωρώντας στὸ αἶτημα των κατοίκων τῆς Πάτρας, καθὼς φοβήθηκε τὴν ἐξέγερσή τους, ὁ Ἅγιος ἀπηύθυνε ἀπὸ τὸν σταυρὸ ἕνα λόγο στὸν Αἰγεάτη, ἡ σημειολογία του ὁποῖου εἶναι ἀποκαλυπτική: προβλέπει τὴ δυστυχία που θὰ ἐπερχόταν στὸν Αἰγεάτη, πόσο θὰ υπέφερε ἀπὸ τὴν ἀποφασὴ του νὰ καταδικάσει τὸν Πρωτόκλητο, καὶ ὅτι θὰ ετοιμαζόταν νὰ ἐνωθεῖ με τὴ συγγενή του, τὴ θάλασσα, ἡ ὁποία ἦταν ἤδη φουρτουνιασμένη ἀπὸ ὀργή (καὶ γὰρ κλαύση καὶ τύψη καὶ βρῦξη καὶ λυπηθῆση καὶ ἀθυμῆση καὶ κόψη καὶ ἀνιάση καὶ παρασκευάση ἅμα τῇ συγγενίδι σου θαλάσση ἦν καὶ νῦν ὄραξ κυμαινομένην ὀργίλως ὅτι ὑμῶν ἀπήλλαγμα).<sup>44</sup> Διάφορες ἐρμηνείες ἔχουν προταθεῖ γιὰ νὰ ἐρμηνεύσουν τὴ «συγγένεια» του Αἰγεάτη με τὴ θάλασσα: μπορεῖ νὰ υποδηλώνει ὅτι ἡ αυτοκτονία του ἀπὸ κάποιον ὕψος, που δὲν προσδιορίζει τὸ κείμενο, ἦταν στὴ θάλασσα, ὡπως του μυθικοῦ Αἰγέα, ἢ ὅτι ἡ συγγένεια του Αἰγεάτη με τὴ θάλασσα υποδηλώνει τὴν ταραγμένη του σκέψη, ἢ ὅτι παραπέμπει σε ιδέες του Ποιμάνδρου (*Poimandres*) στὸν *Ερμὴ Τρισμέγιστο* (*Corpus Hermeticum*).<sup>45</sup> Μια ἄλλη ἐρμηνεία θὰ μπορούσε ἐπίσης νὰ προταθεῖ: τὸ κείμενό μας συνδέει τὴν ἀγρία φύση του Ρωμαίου διοικητῆ με τὴν καταστροφικὴ δύναμη τῆς θάλασσας, καὶ στὴ συνέχεια προβάλλει μὴ ἀλληγορικὴ εἰκόνα τῆς, φουρτουνιασμένη ἀπὸ ὀργή λόγω του ἐπιχειρήματος μαρτυρίου του. Στὰ δύο θαύματα καὶ στὴν ομιλία του Ανδρέα ἀπὸ τὸν σταυρὸ ἡ θάλασσα προβάλλεται με τὴν διττὴ τῆς φύση: χώρος γιὰ μiasμένα πτώματα (που ξέβρασε νεκροὺς στὸ ἕνα θαύμα), στοιχεῖο καταστροφικό (ὡπως ἡ φύση του Αἰγεάτη), ἀλλὰ που μετατρέπεται σε στοιχεῖο ζωῆς καὶ θεραπείας (ὡπως στὸ δεύτερο θαύμα), που ὁμως μεταμορφώνεται σε θετικό στοιχεῖο που συμπάσχει στὸ δράμα του Πρωτοκλήτου, καὶ τελικὰ σε στοιχεῖο υπέρβασης του θανάτου με τὸν σταυρικό του θάνατο στὴν παραλία. Κάτω ἀπὸ αὐτὸ τὸ πρίσμα, νομίζουμε ὅτι μπορεῖ νὰ προταθεῖ μὴ ἐξηγητικὴ ἐρμηνεία στὴν σταύρωση του Ανδρέα στὴν παραλία: οἱ πρῶτοι ἐξηγητὲς Ιουστίνος καὶ Μεθόδιος Ὀλύμπου<sup>46</sup> συνδέουν ἐμφατικὰ τὴ δύναμη του σταυροῦ (καὶ ἀλληγορικὰ τὴ δύναμη του ξύλου καὶ τῆς ράβδου, ὡπως π.χ. του Μωσῆ που ἀνοῖξε τὴν Ἐρυθρὰ Θάλασσα) με τὸ νερὸ τῆς θάλασσας, των ποταμῶν καὶ των πηγῶν. Ἐτσι δίνουν ἀλληγορικὴ καὶ προφητικὴ σημασία σε σχετικὰ με τὰ ὑδάτινα στοιχεῖα χωρὶα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καὶ συνδέουν τὴν λύτρωση δια τῆς σταύρωσης με τὸν ἐξαγνισμό δια του ὕδατος.<sup>47</sup> Κάτω ἀπὸ αὐτὸ τὸ πρίσμα μπορούμε νὰ κατανοήσουμε τὸ ἐντεχνο συγγραφικὸ ἐπίτευγμα του συγγραφέα του *Μαρτυρίου*, που συνδυάζει τὴν ἀρχαία παράδοση τῆς θάλασσας ὡς καταστροφικό στοιχεῖο καὶ ὡς χώρου που δέχε-

41 Το ἴδιο, 511 (κεφ. 52.10-12).

42 BREMMER, *Man, Magic*, ὅ.π. (υποσ. 5), 34.

43 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΤΗΣ ΤΟΥΡ, *PRIEUR, Acta Andreae*, τόμ. II, 627-631 (κεφ. 24), 645-647 (κεφ. 33.13-15).

44 *PRIEUR, Acta Andreae*, τόμ. II, 539 (κεφ. 62.22-25).

45 Βλ. J. BOLLÓK, *Poimandres and the Acta Andreae*, BREMMER, *The Apocryphal Acts of Andrew*, 104-109.

46 J.-M. *PRIEUR, La croix dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, Βέρνη-Βερολίνο 2006, κεφ. 86, 90, 98 (Ιουστίνος), 218 (Μεθόδιος). Ὁ *Prieur* ὁμως δὲν συνδυάζει τὰ χωρία αὐτὰ με τὸν συμβολισμό τῆς θάλασσας στὸ μαρτύριο του Ανδρέα.

47 Βλ. S. COSTANZA, ἐκδ., *Ps. Basilii Eius τὰ ὕδατα καὶ εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα*, Μεσσήνη 1967, 39-44.



ται μιάσματα, με τον ιουδαϊκό-χριστιανικό συμβολισμό του νερού ως στοιχείου εξαγνισμού και ζωοδόχου πηγής.<sup>48</sup> Η τοποθεσία της σταύρωσης του Ανδρέα στην παραλία της Πάτρας παίρνει τώρα ιδιαίτερο νόημα.

Ο Απόστολος, αναγνωρίζοντας τον τόπο του μαρτυρίου του από τον σταυρό που ήταν ήδη στημένος, τον πλησίασε, τού απηύθυνε χαιρετισμό ως συμβόλου πλήρους ζωής και φωτός, και ανέβηκε σ' αυτόν παρακαλώντας τους πιστούς να επιτρέψουν στους δημίους του να κάνουν τη δουλειά τους. Δεμένος από τα πόδια και τις μασχάλες, σύμφωνα με εντολή του Αιγεάτη, χωρίς να τον καρφώσουν, έμεινε κρεμασμένος στον σταυρό τρία μερόνυχτα εξακολουθώντας να διδάσκει τα πλήθη. Οι κάτοικοι, βλέποντας το αλύγιστο ψυχικό του σθένος και τη σοφία του πνεύματός του, αγανακτισμένοι, έσπευσαν στο δικαστήριο του Αιγεάτη. Στο σημείο αυτό της αφήγησης εμφανίζεται ο λαός της Πάτρας να υπερασπίζεται τον Άγιο του τονίζοντας την ιδιαίτερη θέση της ρωμαϊκής Πάτρας: ήταν η πόλη του Καίσαρα που είχε αναστατωθεί. Πρόκειται για μια αναφορά στη θέση της πόλης στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία στον 1ον αιώνα μ.Χ. Η Πάτρα έγινε ρωμαϊκή αποικία από τον Οκταβιανό Αύγουστο μετά την νίκη του στο Άκτιο το 31 π.Χ. Η ιδιαίτερη σχέση του Αυγούστου με την Πάτρα αποτυπώνεται στα νομίσματά της, τα οποία φέρουν τη μοναδική στις ελληνικές επαρχίες επιγραφή *Pater Patriae*.<sup>49</sup> Οι κάτοικοί της ζητούσαν από τον Αιγεάτη να μην την προδώσει, υπονοώντας προφανώς την αυτοκρατορική εύνοια και προστασία που απολάμβανε ως ρωμαϊκή αποικία και, πιθανόν, τα προνόμια τα οποία είχαν δοθεί στους Αχαιούς κατοίκους της πολύ ευνοϊκότερα από αυτά άλλων ρωμαϊκών αποικιών.<sup>50</sup> Αν ο Αιγεάτης χάριζε την ζωή στον Απόστολο, όλοι θα εστρέφοντο στη φιλοσοφία και η πόλη θα απολάμβανε δικαιοσύνη και η Αχαΐα θα ελεείτο:

... ἀγανακτήσαντες πρὸς τὸν Αἰγεάτην σὺν ἐνὶ πάντες ἔσπευδον ἐπὶ τὸ βῆμα, καὶ καθεζομένου αὐτοῦ κατεβῶν· «Τίς ἢ κρίσις σου, ἀνθύπατε; κακῶς ἐδίκασας, ἀδίκως ἔκρινας· ἀνοσιώτατα τὰ δικαστήριά σου· τί ἠδίκησεν ὁ ἀνῆρ; τί κακὸν ἔπραξεν; ἡ πόλις τεθορύβηται· πάντας ἡμᾶς λυπεῖς, πάντας ἡμᾶς ἀδικεῖς· μὴ προδῶς τὴν Καίσαρος πόλιν· χάρισαι Ἀχαιοῖς ἄνδρα δίκαιον· χάρισαι ἡμῖν ἄνδρα θεοσεβῆ· μὴ ἀποκτείνης ἄνδρα ἔνθεον· μὴ ἀνέλῃς ἄνδρα εὐσεβῆ· τέσσαρσιν ἡμέραις κρεμάμενος ζῆ· μηδὲν φαγῶν ἡμᾶς τῶν λόγων αὐτοῦ ἐχόρτασεν· κάθελε τὸν ἄνδρα καὶ πάντες φιλοσοφήσομεν· λῦσον τὸν σώφρονα καὶ ὄλαι Πάτραι δίκαιαι· ἀπόλυσον τὸν ἔμφρονα καὶ πᾶσα ἡ Αχαΐα ἐλεηθήσεται».<sup>51</sup>

Φοβούμενος την οργή του πλήθους, καθώς περίπου δύο χιλιάδες άτομα ήταν έτοιμα να επιτεθούν, ο Αιγεάτης διέταξε την απελευθέρωση του Αποστόλου. Όταν ο ίδιος πλησίασε τον σταυρό για να λύσει τον Ανδρέα, ο Απόστολος προσευχήθηκε στον Θεό να επιταχύνει το τέλος του και, δοξάζοντάς τον, παρέδωσε το πνεύμα. Οι πιστοί, μεταξύ των οποίων και ο συντάκτης του *Μαρτυρίου*, θρήνησαν τον θάνατό του (*κλαίωντων οὖν ἡμῶν καὶ ἀνιωμένων ἀπάντων ἐπὶ τῷ χωρισμῷ αὐτοῦ*) και η Μαξιμίλλα έθαψε το σώμα του. Η ίδια δεν

48 Για τον εξαγνιστικό και αποτροπαϊκό χαρακτήρα της θάλασσας στο τελετουργικό τυπικό της χριστιανικής λειτουργίας και την έννοια του βόθρου κάτω από την αγία τράπεζα των εκκλησιών βλ. Δ. Ι. ΠΑΛΛΑΣ, *Η 'θάλασσα' στην Εκκλησία. Συμβολή εις την ιστορίαν του Χριστιανικού βωμού και την μορφολογία της λειτουργίας*, Αθήνα 1952. Ευχαριστώ τον Δ. Δ. Τριανταφυλλόπουλο που έθεσε υπόψη μου αυτήν την μελέτη. Για την σύνδεση του τόπου λατρείας του αγίου Ανδρέα με θέσεις με νερό και κοντά στη θάλασσα βλ. Σ. Δ. ΗΜΕΛΛΟΣ, *Άγιου Ανδρέα λαϊκή λατρεία, Πελοποννησιακά* 19 (1991-1992), 243 κ.εξ. Δ. Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο Πρωτόκλητος στην Κύπρο: Τεκμήρια και συμφραζόμενα, στον παρόντα τόμο*, 129-147.

49 Α. Δ. RIZAKIS, *Achaïe, II, La cité de Patras. Épigraphe et histoire* [Meletemata 25], Αθήνα 1998, 24-28. Για την επιγραφή στα νομίσματα της Πάτρας της εποχής του Αυγούστου βλ. Χ. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΑΔΟΥ-ΜΠΑΝΗ, *Αύγουστος: αποικιακή και δυναστική πολιτική στη νομισματική εικονογραφία της Πάτρας, Patrasso colonia di Augusto*, ό.π. (υποσ. 29), 261-262.

50 Βλ. πιο πάνω, υποσ. 29.

51 PRIEUR, *Acta Andreae*, τόμ. II, 529-531 (κεφ. 59.10-21).

επέστρεψε στον έγγαμο βίο, αλλά έζησε σεμνή και ήρεμη ζωή μαζί με τους χριστιανούς αδελφούς. Ο Αιγεάτης την εκλιπάρησε να επιστρέψει σ' αυτόν, έτοιμος να της δώσει όλα του τα αγαθά, και μη μπορώντας να την πείσει, απελπισμένος, ένα βράδυ, έπεσε από ένα ψηλό σημείο της πόλης και αυτοκτόνησε. Ο Στρατοκλής αρνήθηκε να κληρονομήσει την περιουσία του αδελφού του (ο Αιγεάτης δεν είχε παιδιά), δηλώνοντας την αφοσίωσή του στον Ιησού. Έτσι ολοκληρώθηκε η διάλυση της οικογένειας του Αιγεάτη τόσο σε επίπεδο ανθρωπινων σχέσεων όσο και σε επίπεδο οικονομικών αναφορών. Όλα όσα έδεναν την οικογένεια, η συζυγική και η οικονομική σχέση, διαλύθηκαν γιατί προτιμήθηκε ο δεσμός με τον Ιησού.<sup>52</sup>

Στο κείμενο του *Μαρτυρίου* ο Απόστολος Ανδρέας δεν θανατώθηκε διότι δίδασκε μια άλλη θρησκεία. Ο Αιγεάτης δεν τιμώρησε τον Ανδρέα για την ασέβειά του προς τους θεούς της Ρώμης, αλλά γιατί παρέσυρε την σύζυγό του έξω από την οικογενειακή ζωή σε μια πνευματική αγάπη μακριά από τον γήινο κόσμο. Είναι ενδιαφέρον ότι και άλλα επεισόδια της αποστολικής δράσης του Ανδρέα εστιάζουν στην επιδίωξή του να παρεμποδίσει το γάμο υπέρ της προαγωγής της μοναχικής ζωής, όπως άλλωστε παρατηρεί η απόκρυφη λατινική επιστολή του Αποστόλου Τίτου, μαθητή του Παύλου.<sup>53</sup> Το θέμα της συζύγου ή της μνηστής (όπως στην περίπτωση της Θέκλας) που σπάζει τα δεσμά του γάμου και της κοινωνικής της τάξης είναι κοινό στα απόκρυφα<sup>54</sup> και έχει αναλυθεί από διάφορες οπτικές. Έχει θεωρηθεί ότι πηγάζει από τις αντιλήψεις των Εγκρατιτών,<sup>55</sup> ότι είναι θέμα παράλληλο φιλοσοφικών τάσεων της αρχαιότητας που κήρυσσαν την αγαμία,<sup>56</sup> έχει ερμηνευθεί ως κίνημα απελευθέρωσης των γυναικών από καταπιεστικούς γάμους,<sup>57</sup> ως μέσο ανατροπής της καθεστηκυίας τάξης της ρωμαϊκής κοινωνίας από τον Χριστιανισμό, καθώς ο γάμος συμβόλιζε, ως μικρόκοσμος, την κοινωνική τάξη,<sup>58</sup> και ως αντίθεση στην εξιδανίκευση του γάμου που στα χρόνια της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας προβλήθηκε ως νέο ήθος μεταξύ συζύγων της ανώτερης τάξης.<sup>59</sup> Οπωσδήποτε έρχεται σε αντίθεση με το αρχαίο μυθιστόρημα, όπου ο γάμος των ηρώων προβάλλεται ως ευτυχής κατάληξη της πλοκής.<sup>60</sup> Πέρα από τις ερμηνείες αυτές, η θρησκευολογική διάσταση του θέματος έχει επίσης αναγνωρισθεί: σύμφωνα με αντιλήψεις των μυστηριακών θρησκειών της αρχαιότητας, που αποτυπώνονται και στο αρχαίο μυθιστόρημα, μετά τον προσηλυτισμό σε μια νέα θρησκεία, όταν ο ήρωας μεταμορφώνεται ριζικά μετά από μία μυστηριακή εμπειρία, απομακρύνεται από την οικογένεια.<sup>61</sup> Η ερμηνεία αυτή φαίνεται να ταιριάζει με το μυθιστορηματικό ύφος του *Μαρτυρίου* και αντανακλά τις θρησκευτικές εμπειρίες του αρχαίου κόσμου. Αναγνωρίζουμε συνεπώς

52 Παράθεμα: το ίδιο, 543 (κεφ. 64.1-2). Για την επίδραση του χριστιανισμού και του κινήματος του ασκητισμού στον ρωμαϊκό *domus* από την άποψη των συνεπειών στην ιδιοκτησία και στην δια της κληρονομικότητας μεταβίβαση της περιουσίας βλ. K. COOPER, *Approaching the Holy Household*, *J ECS* 15/2 (2007), 131-142.

53 PRIEUR, *Acta Andreae*, τόμ. I, 21. Βλ. T. ADAMIK, *Eroticism in the Liber de Miraculis Beati Andreae Apostoli* of Gregory of Tours, *BREMMER, The Apocryphal Acts of Andrew*, 35-46. Για τάσεις εναντίον της οικογένειας στην πρόωμη χριστιανική σκέψη βλ. K. BRADLEY, *Sacrificing the Family: Christian Martyrs and their Kin*, *Ancient Narrative* 3 (2003), 150-181. J. N. BREMMER, *The Social and Religious Capital of the Early Christians*, *Hephaistos* 24 (2006), 269-278, κυρίως 272-275.

54 J. PERKINS, *Fictional Narratives and Social Critique*, BURRUS (επιμ.), *Late Ancient Christianity*, ό.π. (υποσ. 21), 49-50.

55 S. GASPARRO, *Gli Atti apocrifi degli Apostoli e la tradizione dell'enkrateia*, *Augustinianum* 23 (1983), 287-307. P. J. LALLEMAN, *The Acts of John*, Λουβαίν 1998, 217-244.

56 R. L. FOX, *Pagans and Christians*, Νέα Υόρκη 1987, 340-374.

57 S. L. DAVIES, *The Revolt of the Widows. The Social World of Apocryphal Acts*, Carbondale 1980, *passim*, και ιδιαίτερα 95-129. V. BURRUS, *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, Lewiston/Queenston 1987.

58 P. BROWN, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Νέα Υόρκη 1988, 17. K. COOPER, *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Καίμπριτζ 1996, 55 κ.εξ. PERKINS, *Fictional Narratives*, ό.π. (υποσ. 54), 50-54.

59 A. S. JACOBS, 'Her own proper Kinship: Marriage, Class and Women in the Apocryphal Acts of the Apostles', A.-J. LEVINE - M. M. ROBBINS (επιμ.), *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, Λονδίνο - Νέα Υόρκη 2006, 18-46.

60 B. EGGER, *Women and Marriage in the Greek Novels: The Boundaries of Romance*, J. TATUM (επιμ.), *The Search for the Ancient Novel*, Βαλτιμόρη - Λονδίνο 1994, 260-280. J. PERKINS, *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Λονδίνο 1995, 41-76.

61 R. MERKELBACH, *Roman und Mysticism in der Antike*, Μόναχο 1962. Αλλά και ερμηνείες στο πλαίσιο παράλληλων ιστοριών της Παλαιάς και Καινής Διαθήκης έχουν επίσης επιχειρηθεί: J. BOLYKI, *Triangles and What is Beyond Them. Literary, Historical, and Theological Systems of Coordinates in the Acts of Andrew*, BREMMER, *The Apocryphal Acts of Andrew*, 70-80.

στο στοιχείο αυτό ένα μίγμα λογοτεχνικών τεχνικών με θρησκευτικές δοξασίες της εποχής.

Στο *Μαρτύριο* εμφανίζεται ο Ανδρέας ως διδάσκαλος της μαιευτικής και η άρνησή του να σωθεί προτιμώντας τον θάνατο προσομοιάζει με το τέλος του Σωκράτη. Απαντώνται επίσης στοιχεία φιλοσοφικών σχολών, του πλατωνισμού, του νεοπυθαγορισμού και στοιχεία της στωικής ηθικής, του ερμητισμού και του γνωστικισμού, όλα πνευματικές τάσεις της εποχής.<sup>62</sup> Από τον Χριστιανισμό του *Μαρτυρίου* απουσιάζουν αναφορές στην χριστιανική ιεροτελεστία και τα μυστήρια, όπως το βάπτισμα, οι ισραηλιτικές καταβολές του Χριστιανισμού δεν αναφέρονται ούτε ο σταυρικός θάνατος του Ιησού, αλλά ο συγγραφέας στρέφει την προσοχή του αναγνώστη στον αληθινό Θεό, τη ζωή της ψυχής και πνευματικές αναζητήσεις. Η σαφής λογοτεχνική φύση του κειμένου οδήγησε στην υπόθεση ότι το *Μαρτύριο* είναι μια χριστιανική αλληγορία των ομηρικών επών, ιδίως της Οδύσσειας, με επίδραση από τον Ευριπίδη και τον Πλάτωνα, σε μια προσπάθεια να μετασχηματισθεί ο αρχαίος ομηρικός μύθος σε χριστιανική ιστορία με χριστιανικές αρετές, και συνεπώς πρόκειται για ένα διδακτικό έπος στο πλαίσιο της παράδοσης της εποχής.<sup>63</sup>

Ως συγγραφέας του *Μαρτυρίου* φέρεται ο γνωστικός Λεύκιος Χαρίνος<sup>64</sup> που απέδωσε τις φιλοσοφικές τάσεις της εποχής του, και τις ιδέες του οποίου ο Φώτιος καταδίκασε ως αιρετικές.<sup>65</sup> Ο Χαρίνος περιέβαλε το θέμα του με μυθιστορηματική αφήγηση και λογοτεχνικές τεχνικές του ελληνιστικού μυθιστορήματος,<sup>66</sup> της τραγωδίας και των *Μαρτυρίων*: ανευρίσκουμε τον σύντομο και συναισθηματικά φορτισμένο διάλογο, την έκπληξη από το αναπάντεχο και την παρανόηση των λεγομένων λόγω άγνοιας των πραγματικών γεγονότων, την εναλλαγή των καταστάσεων χωρίς κενά στην πλοκή, τις αιφνιδιαστικές συμπτώσεις και εκκρεμείς καταστάσεις, την αντικατάσταση της συζύγου στα συζυγικά της καθήκοντα από την δούλη,<sup>67</sup> ιδεολογικές συγκρούσεις, την σκηνική αίσθηση της πλοκής που εντείνει την δραματική υπόσταση της αφήγησης, τον θάνατο του Αγίου που οδηγεί στη δραματική ένταση και την τραγική κάθαρση με τον θάνατο του Αιγεάτη. Και ο θάνατος απαντάται ως τραγικό στοιχείο στο αρχαίο μυθιστόρημα,<sup>68</sup> ενώ βέβαια στην αγιολογία αποκτά ένα δυναμικό χαρακτήρα, καθώς πλασιώνεται με την ομολογία του Αγίου, την προσευχή του και τα θαύματα.<sup>69</sup> Πέρα όμως από τις ομοιότητες με το αρχαίο μυθιστόρημα, το *Μαρτύριο* Άνδρέου προσομοιάζει την μυθιστορηματική βιογραφία αρχαίων φιλοσόφων, κείμενα πολύ δημοφιλή εκείνη την εποχή, καθώς, πέρα από την τυπολογία των γραμματειακών ειδών, οι κοι-

62 PRIEUR, *Acta Andreae*, τόμ. I, 306-307, 372-379, 407-412. F. BOVON, The Words of Life in the Acts of Andrew, BREMMER, *The Apocryphal Acts of Andrew*, 81-95. G. P. LUTTIKHUIZEN, The Religious Message of Andrew's Speeches, στο ίδιο, 96-103. SCHROEDER, Embracing the Erotic, ό.π. (υποσ. 36), 110-126. L. ROING LANZILLOTTA, *The Acts of Andrew. A New Approach to the Character, Thought and Meaning of the Primitive Text*, Διδ. Διατρ., Groningen 2004. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Acta Andreae Apocrypha*, ό.π. (υποσ. 16). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, One Human Being, Three Early Christian Anthropologies. An Assessment of Acta Andreae's Tenor on the Basis of its Anthropological Views, *VChr* 61 (2007), 414-444.

63 D. R. MACDONALD, *Christianizing Homer: The Odyssey, Plato, and The Acts of Andrew*, Νέα Υόρκη – Οξφόρδη 1994. Αντίθετη άποψη εκφράζουν οι A. HILHORST – P. J. LALLEMAN, The Acts of Andrew and Matthias: Is it Part of the Original Acts of Andrew?, BREMMER, *The Apocryphal Acts of Andrew*, 1-14, ιδιαίτερα, 12-14.

64 PRIEUR, *Acta Andreae*, τόμ. I, 122-123. BREMMER, *Man, Magic*, ό.π. (υποσ. 5), 16-18.

65 Photius, *Bibliothèque*, έκδ. R. HENRY, Παρίσι 1960, κώδ. 114, τόμ. II, 84.

66 Επίδρασεις από το ελληνικό και το ιουδαϊκό μυθιστόρημα έχουν αναγνωρισθεί στα απόκρυφα. Βλ. R. SÖDER, *Die apokryphen Apostelgeschichte und die romanhafte Literatur der Antike*, Στουτγάρδη 1932 (επανέκδ. 1969). R. I. PERVO, *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Φιλαδέλφεια 1987. Του ιδίου, *The Ancient Novel becomes Christian*, G. SCHMELING (επιμ.), *The Novel in the Ancient World*, Λέιντεν 1996, 685-711. R. F. HOCK, et al. (επιμ.), *Ancient Fiction and Early Christian Narrative*, Ατλάντα 1998. T. HÄGG, *The Novel in Antiquity*, Μπέρκλεϊ – Λος Άντζελες, 1983, μετφρ. Τ. ΜΑΣΤΟΡΑΚΗΣ – Γ. ΓΙΑΤΡΟΜΑΝΩΛΑΚΗΣ, *Το αρχαίο μυθιστόρημα*, Αθήνα 2006. M. J. EDWARDS, *The Clementina: A Christian Response to the Pagan Novel*, *CQ* 42 (1992), 459-474. S. F. JOHNSON, *The Life and Miracles of Thekla. A Literary Study*, Ουάσιγκτον – Καίμπριτζ Μασσαχουσέττης 2006, 85-86. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Late Antique Narrative Fiction: Apocryphal Acta and the Greek Novel in the Fifth-Century Life and Miracles of Thekla*, ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ (επιμ.), *Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot 2006, 189-207.

67 Βλ. S. THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, τόμ. 4, Κοπενχάγη 1957, 2η έκδ., αρ. K1843.4.

68 M. VAN UYTFANGHE, L'hagiographie: un 'genre' chrétien ou antique tardif?, *AB* 111 (1993), 135-188, ιδιαίτερα 147-149.

69 Οι *Πράξεις* Άνδρέου ακολουθούν εν μέρει τη δομή των μαρτυρολογίων: A. HILHORST, *The Apocryphal Acts as Martyrdom Texts: The Case of the Acts of Andrew*, J. N. BREMMER, *The Apocryphal Acts of John*, Κάμπτεν 1995, 1-14.

νές πολιτισμικές καταβολές της βυζαντινής αγιολογίας με την βιογραφία φιλοσόφων και με άλλα σχετικά κείμενα της ύστερης αρχαιότητας είναι προφανείς.<sup>70</sup> Η πλοκή περιστρέφεται γύρω από πρόσωπα της άρχουσας τάξης και στα ιδιωτικά διαμερίσματα του πραιτωρίου, αποδίδει με ηθογραφική δύναμη τα εκλεπτυσμένα συναισθήματα του Ρωμαίου αριστοκράτη προς τη σύζυγό του, ενώ αγνοεί τους φτωχούς που δίδαξε και θεράπευσε ο Απόστολος Ανδρέας στην Πάτρα. Το κείμενο μοιάζει να είναι γραμμένο από και για τα μορφωμένα μέλη της ανώτερης τάξης, αν και, όπως και άλλα απόκρυφα, θα διαβάζονταν ευχάριστα και από μέλη κατώτερων κοινωνικών ομάδων.<sup>71</sup> Από τη σύντομη αυτή αναδρομή στο περιεχόμενο και τη μορφή των αρχικών *Πράξεων* και του *Μαρτυρίου* γίνεται φανερή η σχέση του *Μαρτυρίου* με την λογοτεχνία της εποχής.<sup>72</sup>

Η πόλη της Πάτρας είναι το τοπογραφικό πλαίσιο που διαδραματίστηκε η δράση και το μαρτύριο του Αποστόλου Ανδρέα, παρ' όλο που οι περισσότερες σκηνές της αφήγησης έλαβαν χώρα στο πραιτώριο και στη φυλακή. Στο απόκρυφο κείμενο ο δημόσιος χώρος της πόλης, όπου η άρχουσα τάξη δρούσε και προβαλλόταν και ο οποίος εξέφραζε την κουλτούρα της αρχαίας πόλης, αποβάλλουν τον συμβολισμό τους. Το πραιτώριο χάνει την αίγλη της ρωμαϊκής δύναμης με τη διείσδυση του Αποστόλου, και η φυλακή, από χώρος των καταδίκων, μετατρέπεται σε χώρο πνευματικού θριάμβου. Πρόκειται για μια βαθειά ανατροπή του συμβολισμού της ρωμαϊκής πόλης.<sup>73</sup> Το τοπίο της Πάτρας σηματοδοτούν επίσης η θάλασσα, όπου ο Απόστολος θεράπευσε έναν ασθενή μπαίνοντας μαζί του μέσα στο νερό, και η αμμουδερή παραλία της, όπου ανέστησε νεκρούς, περπάτησε με τους πιστούς<sup>74</sup> και σταυρώθηκε. Η παραλία αναμφισβήτητα παραπέμπει σε σκηνές της Καινής Διαθήκης, και σηματοδοτεί τον χώρο του μαρτυρίου του. Ταυτόχρονα, οι αναφορές στο θαλάσσιο τοπίο της πόλης ζωντανεύουν ρεαλιστικά το φυσικό περιβάλλον της. Η απουσία αναφορών σε συγκεκριμένα κτήρια του αστικού ιστού της Πάτρας, όπως την αγορά, το ωδείο, το θέατρο, το στάδιο, εύλογα θα οδηγούσαν στο συμπέρασμα ότι ο συγγραφέας δεν ήταν ντόπιος. Οι αναφορές στην ακτογραμμή της Πάτρας είναι άμεσες και σαφείς, καθώς η Πάτρα, με ελώδη παραθαλάσσια ζώνη, χωρίς φυσικό λιμάνι,<sup>75</sup> είχε στην ελληνιστική και πρώιμη ρωμαϊκή εποχή στοιχειώδεις λιμενικές εγκαταστάσεις (σε τέτοια λιμάνια τα μεγάλα πλοία αγκυροβόλούσαν στα βαθιά και η μεταφορά προϊόντων και επιβατών γινόταν με βάρκες): τον 2ο αιώνα μ.Χ., οπότε συντάχθηκε το *Μαρτύριο*, οι Ρωμαίοι το διηύρυναν μετατρέποντάς το σε διπλό σκαπτό λιμάνι,<sup>76</sup> στα όρια του οποίου, προς στα δυτικά, βρίσκεται ο σύγχρονος ναός του αγίου Ανδρέα, όπου τοποθετείται η σταύρωσή του. Η αμμουδερή παραλία που ο Πρωτόκλητος παρουσιάζεται να περπατάει με τον Στρατοκλή, να διδάσκει, να ανασταίνει πτώ-

70 R. BAUCKHAM, *Imaginative Literature*, PH. F. ESLER (επιμ.), *The Early Christian World*, τόμ. 2, Λονδίνο – Νέα Υόρκη 2000, 803-805. VAN UYTFANGHE: *L'hagiographie*, ό.π. (υπόσ. 68), 135-188. Πρβλ. Επίσης I. PAMELLI, *Les vertus de la chasteté et de la piété dans les romans grecs et les vertus des Chrétiens. Le cas d'Achille Tatius et d'Héliodore*, POUDERON – BOST-POUDERON, *Passions, vertus*, ό.π. (υπόσ. 38), 149-168.

71 BAUCKHAM, *Imaginative Literature*, ό.π. (υπόσ. 70), 802-803. Για το κοινό που απηυθύνονταν το αρχαίο μυθιστόρημα που δεν ανήκε αποκλειστικά στην ανώτερη τάξη βλ. T. WHITMARSH, *Class, TOY IDIOY* (επιμ.), *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel*, Καίμπριτζ 2008, 72-87.

72 É. JUNOD, *Créations romanesques et traditions ecclésiastiques dans les Actes apocryphes des Apôtres. L'alternative fiction romanesque – vérité historique. Une impasse*, *Augustinianum* 23 (1983), 271-285. PERVO, *Profit with Delight*, ό.π. (υπόσ. 66). D. R. MACDONALD, *The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Matthias in the City of the Cannibals*, Ατλάντα 1990. TOY IDIOY, *Christianizing Homer*, ό.π. (υπόσ. 63). Του ίδιου (επιμ.), *Mimesis and Intertextuality in Antiquity and Christianity*, Χάρισμαπουργκ 2001.

73 Βλ. J. PERKINS, *Social Geography in the Apocryphal Acts of the Apostles*, M. PASCHALIS – S. FRANGOULIDIS (επιμ.), *Space in the Ancient Novel*, Γρόνινγκεν 2002, 118-131.

74 Βλ. πιο πάνω υπόσ. 41, 43.

75 ΣΤΡΑΒΩΝ, VIII, 7.5: μέτριο αγκυροβόλι (ύφορμον μέτριον).

76 I. Α. ΠΑΠΑΠΟΣΤΟΛΟΥ, *Θέματα τοπογραφίας και πολεοδομίας των Πατρών κατά τη Ρωμαιοκρατία*, Α. Δ. ΡΙΖΑΚΗΣ (επιμ.), *Αρχαία Αχαΐα και Ηλεία: Ανακρινώσεις κατά το Πρώτο Διεθνές Συμπόσιο, Αθήνα 19-21 Μαΐου 1989 / Achaiia und Elis in der Antike. Akten des 1. Internationalen Symposiums, Athen, 19.-21. Mai 1989* [Meletemata 13], Αθήνα 1991, 315. Για το ρωμαϊκό λιμάνι βλ. συνοπτικά Μ. ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Ρωμαϊκές παρεμβάσεις στο πολεοδομικό σχέδιο της Πάτρας, Patras colonia di Augusto*, ό.π. (υπόσ. 29), 61-62. Για παραστάσεις του σε ρωμαϊκά νομίσματα βλ. Ν. Δ. ΠΑΠΑΧΑΤΖΗΣ, *Παυσαίου Ελλάδος Περιηγήσεις. Αχαΐα, Αρκαδικά*, 1967, 126 υπόσ. 39, 40.

ματα, και όπου σταυρώθηκε μπορεί να τοποθετεί δυτικά του ρωμαϊκού λιμανιού. Καθώς ο συγγραφέας έδωσε έμφαση στην θάλασσα και στην παραλία της Πάτρας, μπορούμε να υποθέσουμε ή ότι ήταν Πατρινός ή ότι γνώρισε από επίσκεψή του την πόλη ή ότι διατήρησε στην αφήγησή του τοπογραφικά στοιχεία της παλαιότερης παράδοσης για τον άγιο Ανδρέα. Μέσα από αυτά προβάλλεται ζωντανά και ρεαλιστικά η γεωγραφική θέση της Πάτρας, η σημασία της οποίας στη θαλάσσια επικοινωνία με την Ιταλία ήταν γνωστή από την εποχή του Αυγούστου και περιγράφεται στις αρχαίες πηγές.<sup>77</sup>

Συμπερασματικά, η ανάλυσή μας του *Μαρτυρίου*, παρά τα διάφορα μυθιστορηματικά του στοιχεία, μέσα από τα οποία προβάλλονται πολιτισμικά χαρακτηριστικά της κοινωνίας του 2ου-3ου αιώνα, όπως ο θρησκευτικός εκλεκτισμός σε συνδυασμό με φιλοσοφικά ρεύματα και ποικίλα λογοτεχνικά μοτίβα, μας οδήγησε σε ορισμένες ιστορικές παρατηρήσεις: α) η ιδιαίτερη θέση της Πάτρας ως ρωμαϊκής αποικίας αναφέρεται με έμφαση· β) η ελληνικότητα του πληθυσμού της προβάλλεται μέσα από τα ελληνικά ονόματα της οικογένειας του Ρωμαίου διοικητή της και αντιστοιχεί με την εικόνα που δίνει ο Παυσανίας για την πόλη στο δεύτερο ήμισυ του 2ου αιώνα· γ) το παραθαλάσσιο τμήμα της, το λιμάνι και η παραλία, χαρακτηριστικά της τοπογραφίας της πόλης, υποδηλώνουν ότι, παρά τον μυθιστορηματικό χαρακτήρα του κειμένου, ο συγγραφέας είχε γνώση της πόλης ή διατήρησε στοιχεία από την προγενέστερη παράδοση.

## 2. Η Πάτρα και ο άγιος Ανδρέας στην αγιολογική παράδοση του 7ου-9ου αιώνα: ένα νέο πολιτισμικό μόρφωμα

Οι *Πράξεις Ανδρέου*, αν και καταδικάστηκαν ως απόκρυφο κείμενο, αποτέλεσαν τη βάση πάνω στην οποία στηρίχθηκε η μεταγενέστερη αγιολογική παράδοση με τη μέθοδο της *μεταφράσεως*, δηλαδή της εκ νέου επεξεργασίας του κειμένου με αφαιρέσεις στοιχείων που κρίθηκαν ακατάλληλα και την προσθήκη ή έμφαση στοιχείων που ταίριαζαν στο πολιτισμικό περιβάλλον της μεταγενέστερης εποχής και με έναν καθιερωμένο πλέον ρητορικό λόγο. Η ελεύθερη μυθιστορηματική μορφή των *Πράξεων* εγκαταλείπεται, καθώς οι δημιουργικές μορφές αφήγησης των απόκρυφων εξέφραζαν τον πολιτισμό της ύστερης αρχαιότητας κυρίως μέσω του μύθου, δηλαδή της μυθιστορηματικής πλοκής. Έδωσαν τη θέση τους σε μια νέα συστηματικότερη πολιτισμική δημιουργία και συμβολισμό με τις επιλογές και τις προτεραιότητες της μεσαιωνικής εποχής. Τα νέα κείμενα συγκλίνουν με το ύφος και τη θεματική των αγιολογικών κειμένων της επίσημης Εκκλησίας. Έτσι, παλαιά στοιχεία της παράδοσης διατηρούνται και μεταπλάθονται με νέα έμφαση σε νέες δεσμευτικές συμβάσεις. Η μεταγενέστερη παράδοση αλλοιώνει την πρωταρχική αφήγηση της δράσης του Ανδρέα στην Πάτρα, η ιστορία της Μαξιμίλλας και του Αιγεάτη απλοποιείται, αποβάλλει το μυθιστορηματικό της χαρακτήρα με όλες τις λεπτομέρειες που θα ήταν ενοχλητικές από την οπτική της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Ταυτόχρονα η αφήγηση εμπλουτίζεται με θαύματα του Αποστόλου στην Πάτρα και με αναχρονιστικές αναφορές σε καταστροφές των ειδωλολατρικών ναών και ειδώλων της περιοχής, ακόμα και στην δια πυράς καταστροφή ειδωλολατρικών βιβλίων, στην ανοικοδόμηση εκκλησιών και στην παροχή θείων κειμηλίων. Προστίθεται και η αναφορά στην ανοικοδόμηση του ναού του Αγίου Ανδρέα από τον ίδιο τον Άγιο. Πρόκειται για συνήθεις τύπους σε αγιολογικά κείμενα της μέσης κυρίως βυζαντινής εποχής.

Έμφαση στη θέση που είχε καθιερωθεί στην παράδοση ως τόπος του *μαρτυρίου* του Πρωτοκλήτου, και στον οποίο είχε κτισθεί ο ναός αφιερωμένος στον άγιο Ανδρέα, δίνει το *Μαρτύριο BHG 99* που χρονολογείται τον 7ον-8ον αιώνα. Στηρίζεται στις *Πράξεις* αλλά με σημαντικές αποκλίσεις.<sup>78</sup> Εισάγεται τώρα η πληροφορία ότι η φυλακή, όπου φυλακί-

<sup>77</sup> Για τη σημασία της Πάτρας στη θαλάσσια επικοινωνία με την Ιταλία βλ. RIZAKIS, *Achaïe*, II, ό.π. (υπόσ. 49), 453-472.

<sup>78</sup> Ονομάστηκε *Narratio* από τον M. Bonnet. Έκδ. M. BONNET, *Acta Andreae Apostoli cum laudatione context, Martyrium*

σθηκε ο Άγιος, ο τόπος του σταυρικού του θανάτου και ο τόπος της ταφής του βρίσκονταν στον ίδιο χώρο κοντά στη θάλασσα: ...συλλαβόμενος τὸν μακάριον κατέκλεισεν ἐν φρουρᾷ πλησίον τῆς αὐτόθι θαλάσσης..., πεπηγότα τὸν σταυρὸν πρὸς τὸ χεῖλος τῆς θαλαττίας φάμμου..., ἢ Μαξιμίλλα... προσαγαγοῦσα ἔθαψεν αὐτὸν πλησίον τοῦ αἰγιαλοῦ, ἔνθα κατάκλειστος ὑπῆρχεν...<sup>79</sup> Η θέση του ναού που ανοικοδομήθηκε την πρωτοβυζαντινή εποχή στην δυτική παραλία της Πάτρας στη θέση ιερού της Δήμητρας, δίπλα στο παλαιό ρωμαϊκό λιμάνι και σε επαφή με τα τεράστια ρωμαϊκά λουτρά που ήταν ορατά μέχρι τους νεότερους αιώνες, συνδέεται τώρα με όλα τα στάδια του μαρτυρίου του Ανδρέα.<sup>80</sup> Μέσα από αυτήν την εξέλιξη της παράδοσης ο παραθαλάσσιος ναός, φημισμένος και στη Δύση, όπως θα δούμε, για τα θαύματα που ελάμβαναν χώρα εκεί, έγινε το σύμβολο της λατρείας του στην Πάτρα, έχοντας συνδεθεί εκ των υστέρων με όλα τα στάδια του μαρτυρίου του Πρωτοκλήτου.

Το λεγόμενο *Martyrium Prius* (BHG 96), που χρονολογείται τον 8ο αιώνα και στηρίχθηκε σ' ένα προγενέστερο κείμενο που πήγαζε από τις Πράξεις,<sup>81</sup> προσδίδει έντονη ορθόδοξη υφή στο αρχικό κείμενο και στοιχεία της βυζαντινής αγιολογικής παράδοσης. Μετά την αναφορά στη διανομή στους Αποστόλους των περιοχών που θα δίδασκαν, και την μεία της Βιθυνίας, Λακεδαιμονίας<sup>82</sup> και Αχαΐας που δόθηκαν στον Ανδρέα, το κείμενο εστιάζει στην Πάτρα. Δίνεται περισσότερη έμφαση στην πόλη που προσηλυτίζεται και που τελικά θα συνδεθεί άρρηκτα με τον Απόστολο. Ο Ανδρέας παρουσιάζεται να εισέρχεται στην πόλη της Πάτρας ταπεινός, με μόνο εφόδιο το όνομα του Ιησού (το οποίο ελάχιστα αναφέρεται στο αρχικό *Μαρτύριο*), δια του οποίου έκανε θαύματα:

*Καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς τὴν πόλιν φήμη διεδόθη ὅτι ἄνθρωπος ξένος ἦλθεν εἰς τὴν πόλιν γυμνός, φησίν, ἔρημος, μηδὲν ἐπιφερόμενος εἰς ἐφόδιον ἀλλ' ἢ μόνον ὄνομά τινος Ἰησοῦ, δι' οὗ σημεῖα καὶ τέρατα ποιεῖ μεγάλα καὶ νόσους παύει καὶ δαίμονας ἐκβάλλει καὶ νεκροὺς ἀνιστᾷ καὶ λεπροὺς ἰᾶται καὶ πᾶν πάθος θεραπεύει.*<sup>83</sup>

Η περιγραφή παραπέμπει σε μια εκχριστιανισμένη σκηνή *adventus*. Ο Ανδρέας θα κυριαρχήσει στην πόλη με τον δικό του τρόπο και την δική του πνευματική δύναμη. Η πόλη παρουσιάζεται τώρα να συμμετέχει στα γεγονότα της δράσης του Αποστόλου πολύ περισσότερο απ' ό,τι στο αρχικό *Μαρτύριο*. Μετά τον προσηλυτισμό του Λέσβιου *πᾶσα ἡ πόλις ἔχαιρεν ἐπὶ τῇ σωτηρίᾳ τοῦ ἀνθυπάτου*.<sup>84</sup> Όχλοι συνέρρεαν για να τους θεραπεύσει ο Απόστολος με την προσευχή του στον Ιησού και με την επίθεση των χειρών. Οι κάτοικοι της Πάτρας έκπληκτοι από τα θαύματα αναγνώρισαν τη δύναμη του νέου θεού, μεταστράφηκαν στη νέα θρησκεία και όρμησαν στους ειδωλολατρικούς ναούς που έκαψαν και κατέστρεψαν με τη σύμφωνη γνώμη του ανθυπάτου Λέσβιου:

Sancti Apostoli Andreae, AB 13 (1894), 353-372 και *Supplementum Codicis Apocryphi* II, Παρίσι 1895, 46-64. Νέα έκδοση Α. VINOGRADOV, S. *Andreae Apostoli Traditio Graeca*, I: *Vitae*, Αγία Πετρούπολη 2005, 98-116 και για την χρονολόγηση: σελ. 35-37 (στο εξής: VINOGRADOV, S. *Andreae Apostoli Traditio Graeca*).

79 BONNET, *Martyrium*, ό.π. (υποσ. 78), 359.17, 367.3-4, 372.4-5 = VINOGRADOV, S. *Andreae Apostoli Traditio Graeca*, 102.2 (κεφ. 11), 109.17-18 (κεφ. 26), 115.5-6 (κεφ. 36).

80 Βλ. Ε. ΣΑΡΑΝΤΗ, Πάτρα: Φραγκοκρατία – Βενετοκρατία, Πάτρα: από την αρχαιότητα έως σήμερα, Τ. ΣΚΛΑΒΕΝΙΤΗ – Κ. ΣΤΑΪΚΟΥ (επιμ.), Αθήνα 2005, 163-165 = *The Periods of Frankish and Venetian Rule, History and Topography, Patras: from Ancient Times to the Present*, Αθήνα 2005, 163-165 με προγενέστερη βιβλιογραφία. Βλ. επίσης και Α. ΜΟΥΤΖΑΛΗ – Ε. Γ. ΣΑΡΑΝΤΗ, Ναοί του Αποστόλου Ανδρέα στην Πάτρα: Πηγές και ερμηνείες τους (4ος-9ος αι.), στον παρόντα τόμο, 149-171.

81 BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, ό.π. (υποσ. 16), 46-57. Επανεκδοση PRIEUR, *Acta Andreae*, τόμ. II, 675-703.

82 Επίσκεψη του Ανδρέα στην Λακεδαιμονία αναφέρει και ο Γρηγόριος της Τουρ και ο Prieur πιθανολογεί ότι η παράδοση υπήρχε ήδη στα απόκρυφα: PRIEUR, *Acta Andreae*, τόμ. II, 641 (κεφ. 29.21), 640 υποσ. 3, και τόμ. I, 50.

83 Το ίδιο, τόμ. II, 686 (κεφ. 3.3-8).

84 Το ίδιο, 689 (κεφ. 6.1-2).

*Και θάμβος κατέλαβεν πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν πόλιν, καὶ βοῶντες ἔκραζον· «Μεγάλη ἡ δύναμις τοῦ ξένου θεοῦ· μέγας ὁ θεὸς ὁ κηρυσσόμενος ὑπὸ τοῦ ξένου Ἀνδρέα· ἡμεῖς ἀπὸ τῆς σήμερον τὰ ξόανα τῶν εἰδώλων ἡμῶν ἀπολλύομεν, τὰ ἄλση αὐτῶν ἐκκόπτωμεν, τὰς στήλας αὐτῶν συντριβόμεν, τὴν πολυθεον γινῶσιν τῶν ματαίων δαιμόνων ἐκτρεπώμεθα, τὸν μόνον θεὸν τὸν δι' Ἀνδρέου κηρυσσόμενον ἐπιγινώσκωμεν· μέγας ὁ θεὸς Ἀνδρέου.» Καὶ πάντες ὁμοθυμαδὸν ὀρμήσαντες ἐπὶ τοὺς ναοὺς τοὺς θεοῦ αὐτῶν ἐνέπρησαν, ἐλέπτυναν, ἐξέκοψαν, ἐξουθένησαν, κατεπάτησαν, ἀπώλεσαν λέγοντες· «Μόνος ὁ Ἀνδρέου θεὸς ὀνομαζέσθω.» Καὶ ὁ ἀνθύπατος Λέσβιος συνέχαιρεν τῇ βοῇ τοῦ δήμου καὶ τῷ ἔργῳ τοῦ ὄχλου.<sup>85</sup>*

Στη συνέχεια ο Λέσβιος απολύθηκε από τον Καίσαρα, εγκατέλειψε το πραιτώριο για να μείνει με τον Ανδρέα, και αντικαταστάθηκε από τον Αιγεάτη. Ο Ανδρέας οραματίζεται τον Χριστό να τον καλεί να ἀρει τον σταυρό του και να τον ακολουθήσει, καθώς την επαύριο θα ἐφευγε από τον κόσμο τούτο. Η Πάτρα βρίσκεται τώρα με ἐμφαση στο κέντρο του *Μαρτυρίου* στα τελευταία λόγια του Χριστού: *Σπεῦδε ἐν Πάτραις.*<sup>86</sup>

Ο προσηλυτισμός των κατοίκων και η καταστροφή των ναῶν ἀνέτρεψαν την ρωμαϊκή τάξη στην πόλη. Ο Αιγεάτης που σ' αυτήν την ἀφήγηση ἐστάλη από τον Ρωμαῖο αυτοκράτορα στην Πάτρα για να ἐπιβάλει την τάξη, συνέλαβε τον Ανδρέα παρά την ἀντίσταση ὅλης της πόλης (*συνήχθη πᾶσα ἡ πόλις*)<sup>87</sup> που συγκεντρώθηκε για να ἐμποδίσει τη σύλληψή του. Στην ἀπαγγελία της κατηγορίας ἀπὸ τον Αιγεάτη ἀναφέρεται τώρα η καταστροφή των ἀρχαίων θεῶν ἀπὸ τον Ανδρέα και η ἐισαγωγή της πίστεως στον ἐσταυρωμένο σε ὅλη την Ἀχαΐα. Η πόλη της Πάτρας ἠλώθη χωρὶς την χρῆση ὀπλων:

*Εἶπέ, ὦ ξένε ἀνθρωπε καὶ τοῦ τόπου καὶ τοῦ τρόπου καὶ τοῦ ἡμετέρου αἵματος, τίνι πεποισθῶς εἰσῆλθες εἰς τοὺς βασιλευμένους τόπους Καίσαρος καὶ τὴν σεβάσιμον προσκύνησιν τῶν θεῶν ἡμῶν ἀπώλεσας; τίνι δὲ ἐσταυρωμένῳ προσέχειν ὅλην τὴν Ἀχαΐαν προσέταξας καὶ τὴν πόλιν Πάτραν ἄνευ δόρατος εἴληφας καὶ τὰ τῶν ἐχθρῶν διέθηκας· ἰδοὺ γὰρ καὶ οἱ θεοὶ τῆς πόλεως ἐφυγαδεύθησαν ὑπὸ σοῦ, οἱ ναοὶ κατεστράφησαν, τὰ ὠραῖα ἄλση τῶν ἀφιερωμάτων κατεκάησαν, καὶ σάκκον καὶ κόνιν περιέβαλες ἡμῶν πᾶσαν τὴν πόλιν, ἐν οἷς ὀνόματα βασιλέων καὶ εἰκόνες αὐτοκρατόρων ἴστανται καὶ τροπαια κατ' ἐχθρῶν.<sup>88</sup>*

Σ' αυτήν την διασκευή, η Πάτρα παρουσιάζεται να καταλαμβάνεται ἀπὸ τον Ἀπόστολο χωρὶς ὄπλα, οἱ θεοὶ της να ἐκδιώκονται ἀπ' αὐτόν, οἱ ναοὶ να καταστρέφονται, τα ὠραῖα ἄλση να καίγονται. Η ἐλκυστική ἱστορία της Μαξιμίλλας ἀπουσιάζει, καθώς η κατηγορία της διασάλευσης της οικογενειακῆς ζωῆς με τον προσηλυτισμό της Μαξιμίλλας ἐχει λησμονηθεῖ σε μια ἐποχή που προβάλλεται ο τύπος της αγίας μέσα στο πλαίσιο της οικογενειακῆς ζωῆς.<sup>89</sup> Μία σύντομη ἀναφορά στη γυναίκα του Αιγεάτη γίνεται μόνον στο τέλος του κειμένου, ὅτι ἔλυσε και ἔθαψε το λείψανο του αγίου μαζί με τον Στρατοκλή. Ο Στρατοκλῆς στην παρὰλλαγή αὐτὴ πουλάει την περιουσία του Αιγεάτη και την μοιράζει στους φτωχοὺς.

85 Το ἴδιο, 689-690 (κεφ. 6.5-16).

86 Το ἴδιο, 691 (κεφ. 8.5).

87 Το ἴδιο, 693 (κεφ. 9.10-11).

88 Το ἴδιο, 695 (κεφ. 11.1-11).

89 Π.χ. η αγία Θεοφανώ (+ 895 ἢ 896), η αγία Μαρία η Νέα (+ ca. 902) και η αγία Θωμάδα η Λεσβία τον 10ον αἰώνα: Α. ΛΑΪΟΥ, Η ἱστορία ἐνὸς γάμου: Ο βίος της Αγίας Θωμάδας της Λεσβίας, *Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συμποσίου: Η καθημερινή ζωὴ στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ἐλληνιστικὴ και ρωμαϊκὴ παράδοση*, 15-17 Σεπτεμβρίου 1988, Ἀθήνα 1989, 237-251.

Στην αφήγηση αυτή η παρουσία της Πάτρας είναι έντονη. Ο Άγιος έχει μεταμορφωθεί σε κατακτητή της πόλης και σε καταστροφέα της αρχαίας θρησκείας. Ο λαός της είναι συνειδητά παρών, ο προσηλυτισμός της τονίζεται με έμφαση, το τοπίο της σηματοδοτείται με την καταστροφή των ειδωλολατρικών ναών. Σημειώνουμε ότι καταστροφή ειδωλολατρικών ναών παύει να ενδιαφέρει τους αγιογράφους της μέσης εποχής, σε αντίθεση με αυτούς των πρωτοβυζαντινών αιώνων, καθώς η ειδωλολατρία δεν ήταν πια εχθρός.<sup>90</sup>

Οι παραλλαγές του Βίου του αγίου Ανδρέα που έγραψε ο Επιφάνιος (BHG 94d, 95b, 95d, 102), μοναχός της μονής Καλλιστράτη στην Κωνσταντινούπολη (post 815), είναι το επόμενο κείμενο που μας ενδιαφέρει. Στηρίχθηκαν στις *Πράξεις Ανδρέου* της παράδοσης της Πάτρας, αλλά εισάγουν νέα στοιχεία που μεταλλάσσουν ακόμα περισσότερο το τοπίο της Πάτρας και αποδίδουν την ορθόδοξη αγιολογική παραγωγή.<sup>91</sup> Δίνεται ιδιαίτερη έμφαση σε στοιχεία που τεκμηριώναν την αρχαιότητα της λατρείας των εικόνων, καθώς πρόκειται για εικονόφιλα κείμενα. Ο Επιφάνιος μάλιστα αναφέρει τις πηγές του, τον Κλήμεντα Ρώμης, τον Ευάγριο Σικελό και τον Επιφάνιο Κύπρου, και εξηγεί ότι η παράδοση είχε μεταδοθεί αγράφως και από ιστοριογράφους αποκρύφων και συγγραφείς εγκωμίων, καθώς και από άλλες πηγές.<sup>92</sup> Ο Βίος αφηγείται τις περιηγήσεις του Ανδρέα στον Πόντο, την Σκυθία και την Μικρά Ασία, καταγράφει τοπικές παραδόσεις που σώζονταν στις μέρες του συγγραφέα και αναφέρει τη χειροτονία του Στάχυ ως πρώτου επισκόπου του Βυζαντίου, καθώς και την ανοικοδόμηση μιας πρώτης εκκλησίας στην ακρόπολη της βυζαντινής πρωτεύουσας. Η αφήγηση των γεγονότων στην Πάτρα ακολουθεί την απόκρυφη παράδοση προσθέτοντας πολλά θαύματα και, όπως το *Martyrium prius*, την καταστροφή των ειδωλολατρικών ναών της πόλης, των χρυσών και αργυρών ξοάνων και το κάψιμο των ειδωλολατρικών βιβλίων. Τώρα εισάγεται και το θέμα της οργάνωσης της Εκκλησίας της Πάτρας από τον Απόστολο: με δωρεές από τους πιστούς ο Απόστολος εγκαθιδρύει ένα σύστημα φιλανθρωπίας για ορφανά και χήρες και για την ανοικοδόμηση εκκλησιών, τους δίνει την Παλαιά και την Καινή Διαθήκη, χειροτονεί πρεσβυτέρους και διακόνους και ορίζει την ανοικοδόμηση μιας μεγάλης εκκλησίας. Η έμφαση στην οργάνωση της Εκκλησίας της Πάτρας θα μπορούσε να ερμηνευθεί από την ενίσχυση της θέσης της Εκκλησίας της πόλης κατά τον 8ο αιώνα, στην οποία θα αναφερθούμε πιο κάτω. Ο Επιφάνιος στην προσπάθειά του να προβάλει την αρχαιότητα της λατρείας των εικόνων, παραδίδει ή κατασκευάζει ο ίδιος την παράδοση των ντόπιων για την εικονογράφηση του ναού κατ' εντολήν του ιδίου του Αποστόλου Ανδρέα με σκηνές από την Παλαιά και την Καινή Διαθήκη:

ἐκέλευσεν ἐκκλησίαν γενέσθαι μεγάλην κελύσας γράψαι ἐν τοῖς τοίχοις τὴν Παλαιὰν Διαθήκην καὶ τὴν Νέα, ὡς οἱ ἐντόπιοι μαρτυροῦσιν μέχρι τῆς σήμερον τὴν παράδοσιν ἔχοντες.<sup>93</sup>

Ο Ανδρέας καθαγίασε την εκκλησία και βάπτισε πλήθη, χειροτόνησε πρεσβυτέρους και

90 Βλ. Η. SARADI, *The Christianization of Pagan Temples from the Greek Hagiographical Texts (4th-6th C.)*, J. HAHN – S. EMMEL – U. GOTTER (επιμ.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Λέιππεν – Βοστώνη 2008, 113-134.

91 Έκδ. Α. DRESSEL, *Epiphaniai Monachii et Presbyteri Edita et Inedita*, Παρίσι – Λειψία 1843, 45-82. PG 120, 216-260. Νεότερη έκδοση: VINOGRADOV, S. *Andreae Apostoli Traditio Graeca*, 156-184. Εδώ εκδίδονται και οι *Περίοδοι και πράξεις του Αποστόλου Ανδρέα* (BHG 95b) και ο ανέκδοτος βίος και Μαρτύριο BHG 99b: σελ. 251-266. Για τις πηγές του Επιφάνιου και την έμφαση σε τοπογραφικά στοιχεία της λατρείας του Αποστόλου βλ. Α. VINOGRADOV, André: du prédicateur encratite à l'Apôtre byzantin, *Apocrypha* 22 (2011), 105-114, κυρίως 113-114. Ο Α. KAZHDAN, *A History of Byzantine Literature (650-850) in collaboration with L. SHERRY – CHR. ANGELIDI*, Αθήνα 1999, 307-308, περιλαμβάνει την αφήγηση του Επιφάνιου στις «κωμικές αφηγήσεις» (comic discourse) και την χαρακτηρίζει “perverse romance” (σελ. 307), χωρίς όμως να λαμβάνει υπόψη του ότι η ιστορία στηρίζεται στο πρώιμο Μαρτύριο, και συνεπώς όλα τα στοιχεία που φαίνονται να αντιστρέφουν τα στοιχεία του αρχαίου μυθιστορήματος ανήκουν στο πρώιμο απόκρυφο κείμενο.

92 PG 120, 216-217. VINOGRADOV, S. *Andreae Apostoli Traditio Graeca*, 157.13-18 (κεφ. 1).

93 PG 120, 248B = VINOGRADOV, S. *Andreae Apostoli Traditio Graeca*, 150.18-20, 182.9-11 (κεφ. 39).



διακόνους και τέλεσε την θεία μυσταγωγία, που ολοκληρώθηκε με την μετάληψη όλων. Η Πάτρα απέκτησε και τον πρώτο της επίσκοπο, τον Στρατοκλή, τον οποίο ο Απόστολος χειροτόνησε και στον οποίο παρέδωσε τους κανόνες της λειτουργίας. Έτσι, πολύ αργά, επιβεβαιώνεται η αποστολικότητα της Εκκλησίας της Πάτρας. Επί πλέον η Μαξιμίλλα και ο Στρατοκλής μοίρασαν την μεγάλη τους περιουσία στους φτωχούς και ενίσχυσαν την επισκοπή κτίζοντας μοναστήρια.<sup>94</sup>

Με τέτοιες μεταγενέστερες μεταφραστικές επεξεργασίες των *Πράξεων Ανδρέου* η προϋπάρχουσα ρευστή παράδοση περνάει στην ιστορία και καθιερώνεται, νομιμοποιείται και καθίσταται αδιαμφισβήτητη. Καθώς καλύπτεται με ιστορική βεβαιότητα, η παράδοση γίνεται «ιστορία».

### 3. Η Πάτρα και η εξακτίωση της λατρείας του αγίου Ανδρέα σε Κωνσταντινούπολη και Δύση

Παρά την έμφαση που τα αγιολογικά κείμενα δίνουν στην πόλη της Πάτρας, η οποία αναφέρεται πάντα ως τόπος του μαρτυρίου και της ταφής του Αποστόλου, απουσιάζουν απ' αυτά εγκώμια και εγκωμιαστικές εκφράσεις της πόλης, που είναι συνήθεις ρητορικοί τόποι σε πολλά αγιολογικά κείμενα ήδη από την πρωτοβυζαντινή εποχή. Η πόλη απ' όπου κατάρχονταν οι άγιοι και η πόλη όπου αγίασαν και μαρτύρησαν περιβάλλονταν με αίγλη από την φήμη που τους προσέδιδαν, και εγκωμιάζονται από τους αγιογράφους με ποικίλα ρητορικά σχήματα.<sup>95</sup> Ο Απόστολος Ανδρέας, αν και στενά συνδεδεμένος με την Πάτρα, δεν προβάλλεται στα αγιολογικά κείμενα να λαμπρύνει με ρητορική έμφαση την πόλη όπου μαρτύρησε. Το ίδιο φαινόμενο έχει παρατηρηθεί και στα υμνογραφικά κείμενα.<sup>96</sup> Η λογοτεχνική αυτή παράλειψη πρέπει να οφείλεται κυρίως στην διεκδίκηση του Πρωτοκλήτου από την Κωνσταντινούπολη, όπου ήδη τον 4ο αιώνα έγινε η ανακομιδή μέρους των λειψάνων του από την Πάτρα. Καθώς, σύμφωνα με την παράδοση, ο Απόστολος Ανδρέας ίδρυσε την Εκκλησία της Κωνσταντινούπολης με την χειροτονία του πρώτου επισκόπου της Στάχυ, η ιδέα της αποστολικότητας της Εκκλησίας της Κωνσταντινούπολης, που άρχισε να διαμορφώνεται σιγά-σιγά, επισκίασε αυτήν της πόλης των Πατρών στα εκκλησιαστικά ρητορικά κείμενα και δεν διευκόλυνε την διάκριση εγκωμίων του αγίου Ανδρέα με εγκωμιαστικές περιγραφές της πόλης του μαρτυρίου του. Ο Απόστολος Ανδρέας ανήκε πλέον και στην παράδοση της Κωνσταντινούπολης, διαμορφωνόταν ως εθνικός άγιος ξεπερνώντας τα όρια της πόλης όπου μαρτύρησε.

Οι πληροφορίες των πηγών για τη χρονολογία της ανακομιδής των λειψάνων του αγίου Ανδρέα στην Κωνσταντινούπολη αποκλίνουν. Οι λατινικοί υπατικοί κατάλογοι (*Fasti*) χρονολογούν την ανακομιδή στις 22 Ιουνίου 336, σύμφωνα με τον αρειανίζοντα εκκλησιαστικό ιστορικό Φιλοστόργιο (368-+433) η ανακομιδή των λειψάνων από την Πάτρα έγινε μαζί με τα λείψανα των Αποστόλων Λουκά και Τιμόθεου στα χρόνια της βασιλείας του Κωνσταντίνου (337- 361),<sup>97</sup> ενώ σύμφωνα με τον *Βίο του αγίου Αρτεμίου* την αποστολή ανέλαβε ο άγιος Αρτέμιος. Η ημερομηνία της ανακομιδής προσδιορίζεται από το *Πασχάλιο Χρονικό* στις 3 Μαρτίου 357.<sup>98</sup> Έχει προταθεί η υπόθεση ότι η ανακομιδή των λειψάνων από την Πάτρα

94 PG 120, 248A-B, 249C = VINOGRADOV, S. *Andrae Apostoli Traditio Graeca*, 154.1-4 (κεφ. 42), 155.20-156.1 (κεφ. 44), 184.7-9, 185.20-22 (κεφ. 44).

95 Βλ. A.-M. TALBOT, Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period', S. ČURČIĆ – D. MOURIKI (επιμ.), *The Twilight of Byzantium: Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire. Papers from the Colloquium Held at Princeton University 8-9 May 1989*, Πρίνστον 1991, 23-24. PRATSCH, *Der hagiographische Topos*, έ.α (οποσ. 22), 57-58. H. SARADI, The Kallos of the Byzantine City: The Development of a Rhetorical Topos and Historical Reality, *Gesta. The International Center of Medieval Art* 34/1 (1995), 43-44, 47-48. ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ, *The Byzantine City in the Sixth Century: Literary Images and Historical Reality*, Αθήνα 2006, 115-117. ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ, The City in Byzantine Hagiography, S. EFTHYMIADIS (επιμ.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, Ashgate, υπό έκδοση, 2014.

96 Βλ. Θ. ΚΟΛΛΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, Υμνογραφικά για την εορτή του Πρωτοκλήτου Αποστόλου Ανδρέα, στον παρόντα τόμο, 87-99.

97 Έκδ. J. BIDEZ, επανέκδ. F. WINKELMANN, *Philostorgius, Kirchengeschichte*, Βερολίνο, 3η έκδ., 1981, 3.2 (σελ. 31-32).

98 L. DINDORF, *Chronicon Paschale*, Βόννη 1832.

στο ναό των Αγίων Αποστόλων στην Κωνσταντινούπολη έλαβε χώρα στις 22 Ιουνίου 336. Εκεί ετάφη και ο Κωνσταντίνος. Ο γιός του Κωνσταντίνος όμως αποφάσισε να ανοικοδομηθεί ο ναός των Αγίων Αποστόλων διακριτός από το αυτοκρατορικό μαυσωλείο και στις 3 Μαρτίου 357 μεταφέρθηκαν εκεί τα λείψανα. Μεταγενέστερη παράδοση συνέδεσε την μετακομιδή με τον άγιο Αρτέμιο.<sup>99</sup>

Ο ιστορικός ρόλος του αγίου Ανδρέα για την Κωνσταντινούπολη αρχίζει τώρα να αυξάνεται. Η αρχαιότερη σωζόμενη ομιλία για τον Πρωτόκλητο είναι του Πρόκλου, πατριάρχη της Κωνσταντινούπολης (434-446),<sup>100</sup> και εκφωνήθηκε στον εορτασμό της μνήμης του Αποστόλου στον ναό των Αγίων Αποστόλων. Γραμμένη με πλήθος ρητορικών σχημάτων, και χωρίς κανένα βιογραφικό στοιχείο και καμία αναφορά στην Πάτρα, προβάλλει έντεχνα την αποστολικότητα του θρόνου της Κωνσταντινούπολης σ' ένα ευρύ πλαίσιο, δηλαδή στο σύνολο όλων των Αποστόλων. Τονίζεται σκοπίμως ότι ο Πρωτόκλητος Ανδρέας προηγήθηκε του Πέτρου στην αποδοχή του Ευαγγελίου.<sup>101</sup> Το εγκώμιο του Βασιλείου Σελευκείας (ca. 431-468), που περιλαμβάνεται στα *spuria* του Μ. Αθανασίου,<sup>102</sup> περιορίζεται σε μια ελάχιστη αναφορά στην Αχαΐα, ενώ δεν μνημονεύει καθόλου την Πάτρα. Και η σταύρωση του Ανδρέα αφορά τώρα ολόκληρη την Ελλάδα: *Σταυρός οὖν ἐπὶ μέσῃ Ἑλλάδος [επαρχίας Αχαΐας] ἐπήγνυτο καὶ Ἀνδρέας ἐκρεμάτο.*<sup>103</sup> Τονίζει όμως, όπως και ο Πρόκλος, με ποικίλα ρητορικά σχήματα την προτεραιότητα του Ανδρέα έναντι του αδελφού του Πέτρου, καθότι ήταν πρωτόκλητος, υπονοώντας διακριτικά την υπεροχή της Εκκλησίας του Βυζαντίου έναντι της Ρώμης.<sup>104</sup> Πέρα από την προβολή της Κωνσταντινούπολης λόγω των λειψάνων του Πρωτοκλήτου, στην αποσιώπηση της Πάτρας σ' αυτά τα κείμενα ρόλο, ίσως, έπαιξε και η πολιτική και εκκλησιαστική της εξάρτηση από την Δύση: η Πελοπόννησος είχε ενταχθεί στο διοικητικό σύστημα της Ιταλίας (ως τμήμα του Ιλλυρικού) έως τα τέλη του 4ου αιώνα, οπότε με την διαίρεση της αυτοκρατορίας στους δύο γιούς του από τον Θεοδοσίο Α' (379-395), στην *Notitia dignitatum* η Αχαΐα εντάχθηκε στη διοίκηση της Μακεδονίας που ανήκε πλέον στην υπαρχία του Ιλλυρικού της Ανατολής (*Praefectura praetorio per Illyricum*). Η Εκκλησία όμως της Αχαΐας παρέμεινε αρκετούς ακόμα αιώνες στη δικαιοδοσία της Ρώμης, έως το 732/3, οπότε ο Λέων Γ' Ίσαυρος (717-741) την προσάρτησε στην Εκκλησία της Κωνσταντινούπολης.<sup>105</sup> Η εκκλησιαστική εξάρτηση από την Δύση επί σειρά αιώνων επηρέασε πολλές πτυχές της εκκλησιαστικής ζωής και της τέχνης, όπως έχει παρατηρηθεί ακόμα και για την Θεσσαλονίκη, η οποία είχε επίσης υπαχθεί στην παπική Εκκλησία.<sup>106</sup>

Η εκκλησιαστική εξάρτηση της Πάτρας από την Ρώμη εξηγεί και το ενδιαφέρον των Δυτικών αυτούς τους αιώνες για τον τόπο του μαρτυρίου του Πρωτοκλήτου και τα λείψανά του. Η παράδοση σχετικά με τα λείψανα είναι περίπλοκη και σκοτεινή: λείψανα του Αποστόλου αναφέρονται στις αρχές του 5ου αιώνα σε διάφορες πόλεις της Δύσης, στην Βρέσκια της Β. Ιταλίας, στην Ακυλγία, στην Ρουέν, στην Νόλα, κ.λπ. και δόθηκαν από τον Αμ-

99 D. WOODS, *The Date of the Translation of the Relics of SS. Luke and Andrew to Constantinople*, *VChr* 45 (1991), 286-292. R. W BURGESS, *The Passio S. Artemii, Philostorgius, and the Dates of the Invention and Translations of the Relics of Sts Andrew and Luke*, *AB* 121 (2003), 5-36.

100 *PG* 65, 821-828.

101 Το αυτό, 825D, 828A.

102 *PG* 28, 1101-1108.

103 Το αυτό, 1108B-C.

104 Ο DVORNIK, *The Idea of Apostolicity*, ό.π. (υποσ. 12), 148, αποσιωπά αυτήν την έμφαση στην προτεραιότητα του πρωτοκλήτου Ανδρέα και επιμένει ότι η αποστολικότης της Εκκλησίας της Κωνσταντινούπολης δεν είχε γίνει ακόμα αισθητή, διότι εθεωρείτο ότι ο αυτοκρατορικός θρόνος και μόνον προσέδιδε αίγλη στον πατριάρχη.

105 Για τον ανταγωνισμό μεταξύ της Εκκλησίας της Ρώμης και της Κωνσταντινούπολης για την δικαιοδοσία στις επισκοπές του Ιλλυρικού βλ. CH. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, II, Ρώμη 1976, 1069-1147. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *La géographie de l'Illyricum ecclésiastique et ses relations avec l'Église de Rome (Ve-VIe siècles), Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin, Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 12-14 mai 1982)*, Ρώμη 1984, 21-59.

106 Βλ. το συμπέρασμα του Α. ΜΕΝΤΖΟΥ, *Ο Άγιος Ανδρέας και η Εκκλησία της Θεσσαλονίκης*, *Εγνατία* 8 (2004), 303-321, ιδίως 318.

βρόσιο, επίσκοπο Μεδιολάνων. Ο επίσκοπος της Ραβέννας Μαξιμιανός (+546) ανακατασκεύασε τον ναό του Αγίου Ανδρέα, όπου εναπέθεσε μικρό μέρος λειψάνων που πήρε από την Κωνσταντινούπολη.<sup>107</sup> Ο πάπας Γρηγόριος Α΄ (590-604) μετέφερε από την Κωνσταντινούπολη ένα μέρος του λειψάνου και το εναπόθεσε στην μονή του Αγίου Ανδρέα *Clivus Scauri*, που είχε ιδρύσει. Οι μοναχοί αυτής της μονής εστάλησαν από τον πάπα να προσηλυτίσουν την Αγγλία (597), με αποτέλεσμα να διαδοθεί εκεί η λατρεία του Αποστόλου. Ενώ αυτούς τους αιώνες οι Δυτικοί έδειχναν τόσο έντονο ενδιαφέρον για τα λείψανα του Πρωτοκλήτου, αντίθετα, τον 6ο αιώνα στο Βυζάντιο, σύμφωνα με μαρτυρία του Προκόπιου, τα λείψανα του αγίου Ανδρέα είχαν λησμονηθεί και, κατά τις εργασίες ανακαίνισης του ναού των Αγίων Αποστόλων από τον Ιουστινιανό, ανακαλύφθηκαν από εργάτες μέσα σε ξύλινα κιβώτια με επιγραφές που τα ταύτιζαν με τον Πρωτόκλητο.<sup>108</sup> Η εξάρτηση της Εκκλησίας της Πάτρας από την Ιταλία φαίνεται πιθανή ερμηνεία.

Κατά τον 5ο και 6ο αιώνα έχουμε τις περισσότερες μαρτυρίες για τον ναό του Αποστόλου Ανδρέα και την λατρεία του στην Πάτρα, καθώς περιηγητές, πρεσβευτές και πάπες από την Δύση που περνούσαν από την περιοχή σταματούσαν να επισκεφθούν τον ναό, να προσκυνήσουν ή να ζητήσουν την θαυματουργή επέμβαση του αγίου. Στις αρχές του 5ου αιώνα ο Παυλίνος της Νόλας (409-431) και ο Gaudence της Μπρέσκια (ca. 390-410/411) γνωρίζουν τον τάφο και παίρνουν λείψανα.<sup>109</sup> Ο Γρηγόριος της Τουρ στο *Βιβλίο των Θαυμάτων* αναφέρει ότι ένας απεσταλμένος του βασιλιά των Φράγγων Theodebert (586-612), ο Μαμμόλος, καθ' οδόν προς την Κωνσταντινούπολη σε αποστολή προς τον Ιουστινιανό, σταμάτησε στην Πάτρα, όπου πέρασε τη νύχτα στο ναό του Αποστόλου περιμένοντας να εμφανισθεί στο όνειρό του ο Άγιος για να τον θεραπεύσει.<sup>110</sup> Πρόκειται για την αρχαία πρακτική της «κατ' όναρ επιφανείας του θείου» (*incubatio*), η οποία συνεχίστηκε στη χριστιανική λατρεία. Η διανυκτέρευση σε χριστιανικούς ναούς με σκοπό την θεία επιφάνεια και θεραπεία είναι γνωστή κυρίως από τα Θαύματα των αγίων Κύρου και Ιωάννη και της αγίας Θέκλας. Η λατρεία του Αποστόλου Ανδρέα ευνοούσε τέτοια πρακτική, αφού ο τόπος της λατρείας του συνδεόταν στην αρχαία παράδοση με την μαντική πηγή μπροστά στον ναό της Δήμητρας, η οποία, σύμφωνα με τον Πausανία, αφορούσε μόνον θεραπεία ασθενών: *Μαντεῖον δὲ ἐνταῦθ' ἔστιν ἄψευδες, οὐ μὲν ἐπὶ παντὶ γε πράγματα, ἀλλὰ ἐπὶ τῶν καμνόντων*.<sup>111</sup> Είναι επίσης γνωστό ότι στη λατρεία της Δήμητρας, στην εορτή των Επιφανίων, συμπεριλαμβάνονταν διανυκτέρευση των πιστών σε υπόγεια αίθουσα.<sup>112</sup> Με αυτή την λατρευτική παράδοση θα πρέπει, νομίζω, να συνδεθεί και η μαρτυρία σε επιγραφή που βρέθηκε στο Ασκληπείο στην Αθήνα, που καταστράφηκε από τους Χριστιανούς περί το 485: η φύση της αρχαίας λατρείας συνέχισε στην χριστιανική εκκλησία, αφιερωμένη σύμφωνα με επιγραφή στον άγιο Ανδρέα και η στοά όπου γινόταν η *incubatio*, η ιερή πηγή και το καταγώγειον διατηρήθηκαν.<sup>113</sup> Ο Γρηγόριος της Τουρ αναφέρει επίσης ότι από τον τάφο του Αποστόλου Ανδρέα έβγαινε «μάννα», με τη μορφή φαρίνας, και λάδι με τερπνό άρωμα (*manna in modum farinae et oleum odore suavissimo*). Η ποσότητά τους αποκάλυπτε στους κατοίκους αν η συγκομιδή της χρονιάς θα ήταν καλή (*a quo, quae sit anni praesentis fertilitas, incolis regionis ostenditur*). Επισημαίνει μάλιστα ότι το λάδι έτρεχε μέχρι το μέσον της εκκλησίας,

107 Βλ. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity*, ό.π. (όποσ. 12), 149-152. Βλ. και I. THEODORAKOPOULOS, *Le culte se Saint André et la rivalité entre Rome et Ravenne (VIe- IXe siècles)*, στον παρόντα τόμο, 47-60.

108 *Procopii Caesariensis opera omnia, Περί των κτισμάτων*, I.4.21, έκδ. J. HAURY και G. WIRTH, τόμ. 4, Λειψία 1964.

109 PAULINUS NOLANUS, *Carmen* 19.78, 27.406, 410 (CSEL 30, σελ. 121, 280). GAUDENTIUS BRIXIENSIS, *Tractatus*, XVII, 11 [CSEL 68], έκδ. A. GLÜCK, 1936 (σελ. 144).

110 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΤΗΣ ΤΟΥΡ, *Libri VIII miraculorum*, PL 71, 731-733 (κεφ. 1, 30).

111 ΠΑΥΣΑΝΙΑΣ, ό.π. (όποσ. 29), VII.21.12.

112 C. KERÉNYI, *Eleusis, Archetypal Image of Mother and Daughter*, μετφρ. R. MANHEIM, Πρίνστον 1967, 116-118.

113 T. E. GREGORY, *The Survival of Paganism in Christian Greece: A Critical Essay*, *AJP* 107/2 (1986), 238-239. A. KARIVIERI, *The Christianization of an Ancient Pilgrimage Site: A Case Study of the Athenian Asklepieion*, *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie*, Bonn 22.-28. September 1991, 2, Münster 1995, 898-905.

μια πρώιμη αναφορά στο μύρο.<sup>114</sup>

Η σύνδεση της λατρείας του Ανδρέα με την θαυματουργή εμφάνιση αλεύρου εκπλήττει, αφού, όπως τονίσθηκε πιο πάνω, το απόκρυφο κείμενο τον είχε ιδιαίτερα συνδέσει με την θάλασσα. Πιθανόν πρόκειται για τον συγκερασμό δύο παραδόσεων: α) του ρόλου του Ανδρέα στο θαύμα του πολλαπλασιασμού των άρτων, όπως περιγράφεται στο *Κατά Ιωάννην* 6.7-8 και μνημονεύουν ο Βασίλειος Σελευκείας και ο Συμεών Μεταφραστής (*BHG* 100),<sup>115</sup> και β) των λατρευτικών παραδόσεων της θεάς Δήμητρας, θεάς της γεωργίας, την λατρεία της οποίας διαδέχθηκε στη θέση του ιερού της η λατρεία του Ανδρέα: είναι γνωστό ότι η Δήμητρα ήταν θεά του σίτου και της γεωργίας, ως θεά Εύνοστος λατρευόταν ως προστάτης των μύλων, και ότι η σύνδεση της λατρείας της με την προσφορά *απαρχής* από την ετήσια παραγωγή σιτηρών ήταν αρχαιότατο έθιμο.<sup>116</sup> Συνεπώς, στα τέλη του βου αιώνα η λατρεία του αγίου Ανδρέα στην Πάτρα είχε αφομοιώσει στοιχεία παλαιότερης λατρείας της θεάς Δήμητρας και η φήμη του ως θεραπευτή αγίου είχε πλατειά διάδοση. Η μαρτυρία του Γρηγορίου της Τουρ είναι σημαντική, διότι επιβεβαιώνει έμμεσα την παράδοση ότι ο παραθαλάσσιος βυζαντινός ναός του Αγίου Ανδρέα ήταν κτισμένος στη θέση του ναού της θεάς Δήμητρας με την μαντική πηγή.

Μία επιγραφή γραμμένη σε δακτυλικό εξάμετρο, που βρέθηκε σε ανασκαφές καθαρισμού της πηγής του Αγίου Ανδρέα το 1876, αναφέρει ότι «αυτό το νερό που ήταν ακριβές για τη θεραπεία ασθενειών ήταν κάποτε της Δήμητρας, στο μέρος αυτό σταυρώθηκε ο Ανδρέας και περιέβαλε με την προστασία του την Πάτρα»: *Νημερτές τόδ' ὕδωρ Ἰδημήτερος ἦν ποτε νούσοις ἰένθα παγείς ξύλω Ἄνδρέας ἰ Πάτρας ἀμφιβέβηκεν*.<sup>117</sup> Δυστυχώς έχει σωθεί μόνον μαρμάρινο αντίγραφο της επιγραφής, με αποτέλεσμα να απαξιωθεί από τους ερευνητές ως νεότερη. Όμως η διαβεβαίωση του Ν. Γ. Πολίτη, ο οποίος την δημοσίευσε, ότι πράγματι βρέθηκε σε ανασκαφές, επιβάλλει να ληφθεί υπ' όψιν, καθώς αποτελεί την τρίτη επιγραφικά μαρτυρημένη αντικατάσταση ειδωλολατρικής λατρείας από χριστιανική στον ελλαδικό χώρο.<sup>118</sup> Για τη χρονολόγησή της μπορούν να ληφθούν υπ' όψιν διάφορες παράμετροι, όπως η απουσία εχθρικού τόνου προς την αρχαία θεότητα, η χρονική απόσταση που χωρίζει τον λόγιο συντάκτη της από την αρχαία λατρεία (... *Δημήτερος ἦν ποτε*), η αναφορά στην προστασία της Πάτρας από τον άγιο Ανδρέα, που μάλλον ταιριάζουν στο κλίμα της μέσης βυζαντινής εποχής. Καθώς κανένα από τα αγιολογικά κείμενα για τον άγιο Ανδρέα δεν μνημονεύει τον τόπο λατρείας της Δήμητρας, όπου σταυρώθηκε ο Πρωτόκλητος και χτίσθηκε ο ναός του, μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο λόγιος που συνέταξε το επίγραμμα θα γνώριζε την περιοχή και είχε διαβάσει τον Πausανία και επιγραφές που μνημόνευαν την αρχαία θεότητα, ακόμα ορατές στον χώρο.

Η επιλογή της θέσης του ναού της Δήμητρας για την λατρεία του αγίου Ανδρέα σηματοδοτεί την συνέχιση, με νέα μορφή, της ταυτότητας της Πάτρας σε επίπεδο θρησκευτικής και ιστορικής παράδοσης: α) η λατρεία της Δήμητρας στην Πάτρα ήταν συνδεδεμένη με πανάρχαιο μύθο σχετικά με τον αυτόχθονα βασιλιά Εύμηλο που δέχθηκε από τον Τριπτόλεμο

114 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΤΗΣ ΤΟΥΡ, *PRIEUR, Acta Andree*, τόμ. II, 651 (κεφ. 37.1-3): *De quo sepulchro manna in modum farinae et oleum cum odore suavissimo defluit, a quo, quae sit anni praesentis fertilitas, incolis regionis ostenditur. Si exiguum profluit, exiguum terra exhibet fructum; si vero copiose processerit, magna fructuum opulentia ministratur. Nam ferunt, hoc oleum usque ad medium basilicae sanctae decurrere, sicut in primo Miraculorum scripsimus libro.* Για το έλαιο των λειψάνων βλ. L. CANETTI, *Olea sanctorum: reliquie e miracoli fra tardoantico e alto medioevo, Olio e vino nell'Alto Medioevo. Spoleto, 20-26 aprile 2006, Spolèto 2007*, τόμ. 2, 1335-1415.

115 ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΣΕΛΕΥΚΕΙΑΣ, *PG* 28, 1105-1108 (κεφ. 5). ΣΥΜΕΩΝ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗΣ, *VINOGRADOV, S. Andree Apostoli Traditio Graeca*, 232.3-13 (κεφ. 7).

116 βλ. KERÉNYI, *Eleusis*, ό.π. (υποσ. 112), 120-130. K. CLINTON, *The Eleusinian Aparche in Practice: 329/8 B.C., I. LEBENTH - X. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ* (επιμ.), *Ιερά και λατρείες της Δήμητρας στον αρχαίο ελληνικό κόσμο. Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Βόλος, 4-5 Ιουνίου 2005*, Βόλος 2010, 1-15.

117 Ν. Γ. ΠΟΛΙΤΗΣ, *Λαογραφία. Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας* 6 (1918), 313, υποσ. 3. Η επιγραφή σχολιάζεται στον παρόντα τόμο: ΜΟΥΤΖΑΛΗ - ΣΑΡΑΝΤΗ, *Ναοί του Αποστόλου Ανδρέα στην Πάτρα*, ό.π. (υποσ. 80), 152-155.

118 Ι. Κ. ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, *Ο Ιοβιανός της βασιλικής της Παλαιόπολεως Κερκύρας, ΑΕ 1942-1944, Παράρτημα*, 39-48. Α. ΜΑΤΘΑΙΟΥ - Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Επιγραφές Ικαρίας*, Αθήνα 2003, 60-65 (No. 31). *Inscriptiones graecae* 12/6, αρ. 1265.

τον ήμερο καρπό και έμαθε πώς να συνοικίσει μια πόλη, καθώς ακόμα και τα τοπωνύμια των πρώτων οικισμών, Αρόη (από την άροση=όργωμα) και Άνθεια, παραπέμπουν στην γεωργία και την ευφορία της γης.<sup>119</sup> β) ως διατήρηση της ανάμνησης της ιστορικής ταυτότητας της πόλης, καθώς στην Πάτρα η Δήμητρα λατρευόταν ως Παναχαΐα, προστάτις της Αχαϊκής Συμπολιτείας.<sup>120</sup> γ) καθώς η παράδοση του αγίου Ανδρέα εστιάζει στην άρνηση του γάμου, βρισκόταν σε προφανή αντίθεση με τη λατρεία της Δήμητρας και της Κόρης που από την ελληνιστική εποχή εθεωρούντο προστάτιδες των νεαρών γυναικών, ιδίως εκείνων που η ερωτική σχέση τους δεν είχε ολοκληρωθεί με το δεσμό του γάμου, αλλά και που στην ρωμαϊκή εποχή σχετιζόταν άμεσα με ιεροτελεστίες του γάμου και του συμβολισμού του (θεογαμία, παραστάσεις της Δήμητρας σε στάση ανακάλυψης, δηλαδή της αποκάλυψης της νύφης στο τέλος της τελετής του γάμου<sup>121</sup>). συνεπώς ο συμβολισμός της σταύρωσής του στον χώρο του ιερού της Δήμητρας θα ήταν προφανής στους ειδωλολάτρες.

Οι αναφορές στον θαυματουργό ναό του Αγίου Ανδρέα συνεχίζονται και στους μέσους βυζαντινούς χρόνους. Ο γνωστός επίσκοπος Κρεμώνης Λιουτπράνδος, στην δεύτερη πρεσβεία του στην Κωνσταντινούπολη το 969, έφθασε στην Πάτρα και προσευχήθηκε στον ναό του Αποστόλου Ανδρέα. Στην επιστροφή του όμως αμέλησε να ξαναπεράσει, με αποτέλεσμα να ερμηνεύσει την τρικυμία από την οποία κινδύνευσε ως ένδειξη δυσαρέσκειας του Πρωτοκλήτου. Τότε από την απέναντι ακτή ο Λιουτπράνδος, που σημειώνει ότι μπορούσε να δει την εκκλησία, καθώς βρισκόταν στην παραλία, εκλιπάρησε τον Άγιο να τον ελεήσει. Το θαύμα έγινε και η θάλασσα ηρέμησε.<sup>122</sup> Η φήμη του ναού του Πρωτοκλήτου στην Πάτρα παρέμενε σημαντική στην Δύση και μετά την εξάρτηση της Εκκλησίας της Πάτρας από το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως.

#### 4. Ο νέος ιστορικός ρόλος του προστάτη της πόλης και η αυτοκρατορική πολιτική

Η απόφαση του Λέοντα Γ' του Ισαύρου το 732/3 να αποσπάσει την Εκκλησία της Πάτρας από την παπική δικαιοδοσία και να την εντάξει στο Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως σηματοδοτεί την αρχή μιας σειράς γεγονότων που θα έφεραν την πόλη και τον Άγιο της στο προσκήνιο της ιστορίας. Γεωστρατηγικές εξελίξεις αναβαθμίζουν τη θέση της Πάτρας, καθώς, μετά την απώλεια από τους Βυζαντινούς του ελέγχου μέρους της Εγνατίας οδού δυτικά της Θεσσαλονίκης λόγω των σλαβικών επιδρομών, η Πάτρα έγινε σημαντικός σταθμός στην επικοινωνία της Κωνσταντινούπολης με την Ιταλία (δια θαλάσσης μέχρι την Πάτρα και από εκεί δια του χερσαίου δρόμου μέσω Κορίνθου).<sup>123</sup> Τον 8ο αιώνα η σχέση του αγίου Ανδρέα με την Πάτρα προσλαμβάνει νέα διάσταση, καθώς ιστορικά γεγονότα και πολιτικές συγκυρίες μεταμορφώνουν τον Πρωτόκλητο από άγιο θεραπευτή των ασθενών σε προστάτη ολόκληρης της πόλης. Τα συμβάντα αφηγγείται αργότερα ο Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος (913-959) στο *Πρός τον ίδιον υιόν Ρωμανόν* στο κεφάλαιο 49 με τίτλο *Ό ζητών, όπως τῆ τῶν Πατρῶν Ἐκκλησία οἱ Σκλάβοι δουλεύειν καὶ ὑποκείσθαι ἐτάχθησαν, ἐκ τῆς παρούσης μανθανέτω γραφῆς*. Μετά την υποταγή των Σλάβων της δυτικής και κεν-

119 ΠΑΥΣΑΝΙΑΣ, ό.π. (υποσ. 29), VII.18.2-3.

120 Βλ. Μ. ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΣ, Η λατρεία της Δήμητρας στην Αχαΐα, ΛΕΒΕΝΤΗ – ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Ιερά και λατρείες της Δήμητρας*, ό.π. (υποσ. 116), 155-178. Ε. ΜΑΚΚΙΛ, *Creating a Common Polity, Religion, Economy and Politics in the Making of the Greek Koivon*, Μπέροκλεϋ – Λός Αντζελες – Λονδίνο 2013, 173-177, 194-202, ιδίως 200, 201 και υποσ. 210.

121 Βλ. KERÉNYI, *Eleusis*, ό.π. (υποσ. 112), 118-119. Α. ΠΑΥΤΑΣΣΟ, *Anakalypsis e anakalypteria*. Iconografie votive e culto nella Sicilia Dionigiiana, C. A. DI STEFANO (επιμ.), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti del I Congresso internazionale. Enna, 1-4 luglio 2004*, Πίσια – Ρώμη 2008, 285-291. Βλ. επίσης και την εισαγωγή του Πλουτάρχου στα *Γαμικά παραγγέλματα* τον ρόλο της ιέρειας της Δήμητρας: *μετά τὸν πάτριον θεσμόν, ὃν ὑμῖν ἡ τῆς Δήμητρος ἰέρεια συνειργουμένοις ἐφήρμοσεν*, ό.π. (υποσ. 39), 138B.

122 MGH. SRG, 3, *Legatio*, κεφ. 60, σελ. 361. Μετάφραση J. SCHNAPP, *Liutprand de Crémone, Ambassades à Byzance*, σχόλια S. LEROU, Παρίσι 2004, 93-95.

123 Δ. ΓΚΑΓΚΤΖΗΣ – Μ. ΛΕΟΝΤΕΙΝΗ – Α. ΠΑΝΟΠΟΥΛΟΥ, *Πελοπόννησος και Νότια Ιταλία: Σταθμοί επικοινωνίας στη μέση βυζαντινή περίοδο*, *Πρακτικά του Β' Διεθνούς Συμποσίου, Η Επικοινωνία στο Βυζάντιο*, Ν. Γ. ΜΟΣΧΟΝΑΣ (επιμ.), Αθήνα 1993, 473-476.

ντρικής Πελοποννήσου από τους στρατηγούς Σταυράκιο το 783 και Σκληρό γύρω στο 800, στα χρόνια της βασιλείας του Νικηφόρου Α' (802-811),<sup>124</sup> το 805 οι Σλάβοι των περιχώρων της Πάτρας επαναστάτησαν και πολιορκήσαν την πόλη με τη βοήθεια των Αράβων. Οι κάτοικοι, περιμένοντας βοήθεια από τον στρατηγό της Κορίνθου, έστειλαν έναν απεσταλμένο στα όρη προς ανατολάς της πόλης με εντολή να κατεβάσει το φλάμουρο ως σημάδι ότι η στρατιωτική βοήθεια ήταν καθ' οδόν. Ο απεσταλμένος όμως επέστρεψε με όρθιο το φλάμουρο, έχοντας πληροφορηθεί ότι δεν ερχόταν βοήθεια. Τότε με την θαυματουργή παρέμβαση του αγίου Ανδρέα το άλογο γλίστρησε και έγειρε το φλάμουρο, δίνοντας την εντύπωση στους υπερασπιστές της Πάτρας ότι ο στρατηγός πλησίαζε με στρατιωτική βοήθεια. Έχοντας ανακτήσει το θάρρος τους, άνοιξαν τις πύλες και βγήκαν έξω από τα τείχη· τότε είδαν τον Πρωτόκλητο πάνω σε άλογο να επέρχεται εναντίον των βαρβάρων τους οποίους έτρεψε εις φυγήν μακριά από την πόλη:

...και είδον τὸν πρωτόκλητον ἀπόστολον ὀφθαλμοφανῶς ἵππῳ ἐπικαθήμενον καὶ δρόμῳ ἐπερχόμενον κατὰ τῶν βαρβάρων· καὶ δὴ τρέψας τούτους κατὰ κράτος καὶ διασκορπίσας καὶ ἀπελάσας πόρρω τοῦ κάστρου φυγάδας ἐποίησεν.<sup>125</sup>

Στο κείμενο του Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου ο άγιος Ανδρέας προσλαμβάνει όλα τα στοιχεία στρατιωτικού αγίου, προστάτη της πόλης: ...ἐπὶ τῇ κατ' αὐτῶν κραταιᾷ ἐπελεύσει τοῦ ἀήττητου καὶ ἀκαταγωνίστου ὀπλίτου καὶ στρατηγοῦ καὶ ταξιάρχου καὶ τροπαιούχου καὶ νικηφόρου πρωτοκλήτου ἀποστόλου Ἀνδρέου...<sup>126</sup> Η παρέμβασή του χαρακτηρίζεται ως εποπτεία στην πόλη και συμμαχία μαζί της (ἐπισκοπήν καὶ συμμαχίαν).<sup>127</sup> Πρόκειται για την τρίτη περίπτωση αγίου στις βυζαντινές ιστορικές πηγές που υπερασπίζεται την πόλη του εμφανιζόμενος στα τείχη, μετά από τον άγιο Δημήτριο και την Παναγία που έσωσαν την Θεσσαλονίκη και την Κωνσταντινούπολη αντιστοίχως. Αξίζει να σημειωθούν κάποια κοινά χαρακτηριστικά αυτών των περιπτώσεων: α) και στα τρία συμβάντα ο εχθρός ήταν οι Σλάβοι ή οι Αβαρο-Σλάβοι, ένδειξη της τρομακτικής απειλής που αντιμετώπιζαν οι πολιορκημένοι κάτοικοι πόλεων από τα τέλη του βου έως τις αρχές του 9ου αιώνα, β) οι άγιοι Δημήτριος και Ανδρέας περιγράφονται πάνω στο άλογο να τρέπουν τους εχθρούς σε φυγή,<sup>128</sup> ένα μοτίβο που απαντάται ενίοτε και σε στρατιωτικές συγκρούσεις εκτός από πολιορκίες πόλεων,<sup>129</sup> γ) και στις τρεις περιπτώσεις η πολιτική εξουσία απουσίαζε, οπότε ο πατριάρχης ή ο επίσκοπος ανέλαβε πρωτοβουλίες για την υπεράσπιση της πόλης του, γεγονός που ερμηνεύει την προβολή της θαυματουργής σωτηρίας των πόλεων.<sup>130</sup> Ειδικά στην ιστορία της σωτηρίας παρέμβασης του Πρωτοκλήτου κατά την πολιορκία των Σλάβων η

124 Για την πολιτική εποικισμού και αναδιοργάνωσης των πόλεων από τον Νικηφόρο Α' βλ. P. CHARANIS, Nicephorus I, the Savior of Greece from the Slavs (810), *ByzMetabyz* 1 (1946), 75-92. Για το Χρονικό της Μονεμβασίας που παραδίδει την επί αιώνες υποδομή της κεντρικής και δυτικής Πελοποννήσου στους Σλάβους βλ. επιλεκτικά: P. LEMERLE, La chronique improprement dite de Monemvasie: Le context historique et légendaire, *REB* 21 (1963), 5-49. *Cronaca di Monemvasia: introduzione, testo critico e note*, έκδ. I. DUIČEV, Παλέομο 1976. P. CHARANIS, The Chronicle of Monemvasia and the Question of the Slavonic Settlements in Greece, *DOP* 5 (1950), 141-166. J. KODER, Arethas von Kaisareia und die sogenannte Chronik von Monembasia, *JÖB* 25 (1976), 75-80. E. KISLINGER, *Regionalgeschichte als Quellenproblem: die Chronik von Monembasia und das sizilianische Demenna; eine historisch-topographische Studie*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Βιέννη 2002.

125 Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ῥωμανόν (Constantine Porphyrogenitus De administrando imperii), έκδ. G. MORAVCSIK, μετφρ. R. J. H. JENKINS, Ουάσιγκτον 1967, κεφ. 49 (σελ. 228-230), παράθεμα: κεφ. 49.30-33 (σελ. 228).

126 Το ίδιο, κεφ. 49.34-37 (σελ. 228-230).

127 Το ίδιο, κεφ. 49.45, 49 (σελ. 230). Βλ. A. M. ORSELLI, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Μπολωνία 1965.

128 Για τον άγιο Δημήτριο στην πολιορκία της Θεσσαλονίκης το 586: P. LEMERLE, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, τόμ. 1., *Le texte*, Παρίσι 1979, κεφ. 161 (σελ. 157).

129 Π.χ. ΝΙΚΗΤΑΣ ΠΑΦΛΑΓΩΝ, *Βίος τοῦ πατριάρχου Ἰγνατίου*, PG 105, 564A: ο άγιος Ιγνάτιος (+ 877) εμφανίσθηκε σε όνειρο στον στρατηγό Σικελίας πάνω σε άλογο και οδήγησε τον στρατό σε νίκη κατά των Αγαρηνών.

130 Στην περίπτωση της Θεσσαλονίκης ο έπαρχος με τον στρατό βρισκόταν στην Ελλάδα και οι άρχοντες είχαν μεταβεί στην Κωνσταντινούπολη: LEMERLE, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius*, ό.π. (υποσ. 128), κεφ. 128, 129, σελ. 137.

Εκκλησία της Πάτρας ευνοήθηκε ιδιαίτερα. Κατ' αρχήν οι ηττηθέντες Σλάβοι, αναγνωρίζοντας την προστασία που χάρισε ο Άγιος στην πόλη του, κατέφυγαν στον ναό του ζητώντας άσυλο. Ως εκ τούτου ο αυτοκράτορας Νικηφόρος διέταξε να αφιερωθούν οι Σλάβοι και τα λάφυρά τους στον ναό του Αποστόλου και εξέδωσε σχετικό σιγίλλιο στην μητρόπολη της Πάτρας. Τα γεγονότα αυτά είχαν παραδοθεί προφορικά, μας πληροφορεί ο Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος, και έκτοτε οι Σλάβοι υπηρετούσαν ως τραπεζοποιοί και μάγειροι τους κρατικούς απεσταλμένους, απαλλάσσοντας έτσι την μητρόπολη απ' αυτήν την υποχρέωση προς το κράτος. Ο Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος ενδιαφέρεται να πληροφορήσει τον γιό του ότι με ένα σιγίλλιο του Λέοντα ΣΤ' εξασφαλίστηκαν οι Σλάβοι σχετικά με τις υποχρεώσεις τους προς το κράτος, ορίστηκε ακριβώς τί όφειλαν να παρέχουν στην μητρόπολη ως πάροικοι και απαγορεύθηκε στους μητροπολίτες να τους εκμεταλλεύονται και να τους καταπιέζουν.<sup>131</sup>

Η νίκη των Πατρινών, σε μια εποχή που το τμήμα αυτό της Πελοποννήσου μόλις είχε περιέλθει στη βυζαντινή διοίκηση, φαίνεται ότι οδήγησαν, το 805, στην προαγωγή της Εκκλησίας της Πάτρας από επισκοπή σε μητρόπολη.<sup>132</sup> Η εξέλιξη αυτή θα ήταν λογική και αναμενόμενη, καθώς η προστασία που χάριζαν άγιοι σε πόλεις τους εξασφάλιζε, στο Βυζάντιο όπως και στην Δύση, μια υψηλή θέση στην ιεραρχία των πόλεων.<sup>133</sup> Ιδιαίτερα στην περίπτωση της Πάτρας η αφήγηση της προστασίας του αγίου Ανδρέα περιέβαλε την πόλη με αίγλη, την οποία είχε ιδιαίτερη ανάγκη, καθώς είχε πρόσφατα ενταχθεί στη βυζαντινή διοίκηση και, σύμφωνα με το *Χρονικό της Μονεμβασίας*, ο γηγενής πληθυσμός της είχε επανέλθει από την μετοικεσία του στο Ρήγιο της Καλαβρίας. Η ιδεολογία της νέας πόλης διαμορφωνόταν με κεντρικό σημείο αναφοράς τον άγιο προστάτη της.<sup>134</sup> Η ιδεολογία αυτή προβαλλόταν μέσα από γεγονότα που αφορούσαν την αναπτυσσόμενη μητρόπολη που διεκδικούσε δικαιώματα πάνω στους ενσωματωθέντες, κοινωνικά και οικονομικά, Σλάβους της περιοχής. Ενώ, όπως είδαμε, η παράδοση σχετικά με την σωτήρια παρέμβαση του αγίου Ανδρέα και την ενισχυμένη θέση της Εκκλησίας της Πάτρας ήταν αρχικά προφορική, επιβλήθηκε ως ιστορικό γεγονός με την καταγραφή της σε αυτοκρατορικά σιγίλλια που εξασφάλιζαν τα δικαιώματα της μητρόπολης και του κράτους. Κλείνουμε αυτό το θέμα με την υπόθεση ότι το ενδιαφέρον του Κωνσταντίνου Πορφυρογεννήτου για την ιστορία αυτή ίσως να οφείλεται σε μια συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία: πιθανόν η εξέγερση τοπικών αρχόντων και εκκλησιαστικών, συμπεριλαμβανομένων και μοναχών, της Πάτρας το 920, που αναφέρει ο Αρέθας Καισαρείας,<sup>135</sup> αφορούσε διεκδικήσεις τους πάνω στους παροίκους Σλάβους, τους οποίους όμως προστάτευε το σιγίλλιο του Λέοντα ΣΤ'. Ιστορικά γεγονότα, σκοπιμότητες και θρησκευτική μυθοπλασία συμπλέκονται μέσα από έναν συνεχή ανταγωνισμό κοινωνικών ομάδων και μια επίμονη προσπάθεια επιβολής εξουσίας και οικονομικών συμφερόντων.

Αργότερα, τον 11ον αιώνα, η παράδοση της νίκης που χάρισε ο άγιος Ανδρέας στην πόλη του με τη θαυματουργή του παρέμβαση μεγενθύνθηκε, αλλοιώνοντας την ιστορική αλήθεια, με στόχο να αποτραπεί η αφαίρεση επισκοπών από μητροπόλεις από τον Αλέξιο Α΄ Κομνηνό (1081-1118): το 1084 σε μία συνοδική επιστολή του ο πατριάρχης Νικόλαος Γ' Γραμματικός (1084-1111) επιμένει ότι οι επισκοπές της μητρόπολης Πατρών δεν

131 *Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ρωμανόν*, ὁ.π. (υποσ. 125), κεφ. 49.55-75 (σελ. 230-232). Βλ. Ο. KRESTEN, Zur Echtheit des σιγίλλιον des Kaisers Nicephoros I. für Patras, *RHM* 19 (1977), 15-78. S. TURLEJ, The Legendary Motif in the Tradition of Patras. St. Andrew and the Dedication of the Slavs to the Patras Church, *ByzSl* 60 (1999), 374-399 με την προγενέστερη βιβλιογραφία.

132 V. LAURENT, La date de l'érection des métropoles de Patras et de Lacédémone, *REB* 21 (1963), 129-136.

133 Βλ. π.χ. τις περιπτώσεις του Μιλάνου και της Βερόνας στην Ιταλία: J.-CH. PICARD, Conscience urbaine et culte des saints. De Milan sous Liutprand à Verone sous Pépin Ier d'Italie, *Hagiographie, cultures et sociétés IVe - XIIe siècles, Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Παρίσι 1981, 455-469.

134 Βλ. τις γόνιμες σχέσεις του Η. ΑΝΑΓΝΩΣΤΑΚΗ, Μονεμβασία - Λακεδαίμων: Για μια τυπολογία αντιπαλότητας και για την Κυριακή αργία στις πόλεις, Τ. ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ (επιμ.), *Οι βυζαντινές πόλεις: 8ος -15ος αιώνας. Προοπτικές της έρευνας και νέες ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, Ρέθυμνο 2012, 101-137, ιδίως 104-106.

135 Την τοπική αυτή εξέγερση αναφέρει ο Αρέθας Καισαρείας, ο οποίος και κατηγορήθηκε ότι την προετοίμασε: *Arethae Archiepiscopi Caesariensis Scripta Minora*, έκδ. L. G. WESTERINK, I, Λευφία 1968, αρ. 25, σελ. 226-232.

μπορούσαν να αποσπασθούν από την μητρόπολη λόγω της μεγάλης σημασίας του θαύματος του Πρωτοκλήτου:

*...διὰ τὸ ἐν τῇ καταστροφῇ τῶν Ἀβάρων παρὰ τοῦ κορυφαίου τῶν Ἀποστόλων καὶ Πρωτοκλήτου Ἀνδρέου ὀφθαλμοφανῶς γενόμενον θαῦμα, ἐπὶ διακοσίοις δεκαοκτῶ χρόνοις ὅλοις κατασχόντων τὴν Πελοπόννησον, καὶ τῆς ῥωμαϊκῆς ἀρχῆς ἀποτεμομένων, ὡς μηδὲ πόδα βαλεῖν ὅλως δύνασθαι ἐν αὐτῇ Ῥωμαῖον ἄνδρα· ἐν μιᾷ δὲ ὥρᾳ τούτων μὲν ἀφανισθέντων ἐκ μόνης ἐπιφανείας τοῦ Πρωτοκλήτου, τῆς δὲ χώρας ἀπάσης τοῖς ῥωμαϊκοῖς σκήπτροις ἐπανελθούσης.<sup>136</sup>*

Ο Πατριάρχης Νικόλαος παρουσιάζει το τέλος της σλαβικής επανάστασης το 805 με την παρέμβαση του Πρωτοκλήτου ως λήξη της σλαβικής κατοχής της δυτικής Πελοποννήσου που διήρχησε 218 έτη, αποσιωπώντας όμως την προηγηθείσα υποταγή των Σλάβων από τους βυζαντινούς στρατηγούς Σταυράκιο το 783 και Σκληρό γύρω στο 800 και την μετοικεσία των κατοίκων πίσω στην πατρώα εστία. Στο συνοδικό γράμμα το θαύμα του Πρωτοκλήτου απελευθέρωσε όχι μόνον την Πάτρα αλλά όλη την δυτική και κεντρική Πελοπόννησο. Ο Ο. Kresten αναγνώρισε στο έγγραφο του Νικολάου Γραμματικού φράσεις που προέρχονταν από κάποιο αυτοκρατορικό έγγραφο και όρους που περιγράφουν τη θαυματουργή παρέμβαση του αγίου όμοιους με αυτούς που χρησιμοποίησε ο Ιουστινιανός Β' (685-695) αναφερόμενος στον άγιο Δημήτριο.<sup>137</sup> Η προσέγγιση των δύο αγίων ως προς τις ιδιότητές τους θα μας απασχολήσει πιο κάτω.

Η παράδοση της θαυματουργής επέμβασης του αγίου Ανδρέα για τη σωτηρία της Πάτρας συνεχίστηκε με αφορμή νέα επανάσταση των Σλάβων, πιθανόν το 842, στην οποία αναφέρεται ο κανόνας που συνέταξε ο Ιωσήφ ο υμνογράφος (ca +886) για τον κλήρο και τον λαό της Πάτρας. Ο Πρωτόκλητος υμνείται με παρόμοιο θριαμβευτικό λεξιλόγιο:

*Λιμένα σε / σωτηρίας εύρόντες, ἀπόστολε, / εύχαις σου ρυσθείημεν / ζάλης παθῶν τε καὶ θλίψεων / καὶ ἐπαναστάσεως / τῶν ἀνημέρων βαρβάρων / ἀξιάγαστε.<sup>138</sup>*

Στον ίδιο κανόνα αναφέρεται η νίκη του Ανδρέα επί μυριάδων εχθρών (ὄλεσας ἐχθρῶν μυριάδας), ενώ ταυτόχρονα οι Πατρινοί τον ικετεύουν να καταβάλει πολυάριθμο στρατό των Αγαρηνῶν (Στρατὸν πολυάριθμον / Ἀγαρηνῶν κατάβαλε).<sup>139</sup> Το υμνογραφικό αυτό κείμενο αναφέρεται και στο μύρο που έβγαινε από τον τάφο, στοιχείο όμοιο με αυτό της λατρείας στο ναό του Αγίου Δημητρίου της Θεσσαλονίκης.<sup>140</sup> Ο άγιος Ανδρέας έχει μετατραπεί σε φύλακα προστάτη της πόλης της Πάτρας, σε πολιούχο αγίό της, και, κατά τον Συμεών Μεταφραστή, σε φρουρό με πατρική φροντίδα για την πόλη του (Πατρεῦσι φρουρόν, πατρικὴν στοργὴν διασῶζοντα).<sup>141</sup> Έχει προσλάβει χαρακτηριστικά όμοια με αυτά του αγίου Δημητρίου που έσωσε την Θεσσαλονίκη από τους Αβαροσλάβους, όπως περιγρά-

136 Γ. Α. ΡΑΛΛΗΣ – Μ. ΠΟΤΛΗΣ, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων ...* τόμ. 5, Αθήνα 1855, 72.

137 KRESTEN, Zur Echtheit des sygllion des Kaisers Nicephoros I, ό.π. (υποσ. 131), 38-41. H. GREGOIRE, Un édit de l'empereur Justinien II, daté de Septembre 688, *Byzantion* 17 (1944-45), 119-124.

138 Α. ΚΟΜΙΝΙΣ (εκδ.), *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris*, III, *Canones Novembris*, Ρώμη 1972, 547, στ. 49-55. Βλ. Ν. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΕΣ, St Andrew, Joseph the Hymnographer, and the Slavs of Patras, J. O. ROSENQVIST, *Λειμών. Studies Presented to Lennart Rydén on His Sixty-Fifth Birthday*, Ουψάλα 1996, 71-78. Η επανάσταση των Σλάβων ανάμεσα στο 840-842 κατεπνίγη από τον στρατηγό Θεόκτιστο Βρυέννιο πιθανόν το 842: *Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ῥωμανόν*, ό.π. (υποσ. 125), κεφ. 50.1-25.

139 ΚΟΜΙΝΙΣ, *Analecta Hymnica Graeca*, ό.π. (υποσ. 138), 552 (στ. 204), 553 (στ. 218-219).

140 Το ίδιο, 551 (στ. 160-162): *μύρον αισθητῶς ὁ τάφος σου πηγάζει εὐωδιάζον τὰς ψυχὰς ἡμῶν*.

141 ΣΥΜΕΩΝ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗΣ, VINOGRADOV, S. *Andrae Apostoli Traditio Graeca*, 242.21-22 (κεφ. 34).



φεται στα Θαύματά του: έφιππος στα τείχη διώκει τους εχθρούς και μύρο ρέει στον τάφο του. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι παράλληλες ιδιότητες του αγίου Δημητρίου και αγίου Ανδρέα δεν εκφράζονται μόνον σε επίπεδο φιλολογικο-ιστορικό, αλλά αποτυπώνονται και στην τοπογραφία της Πάτρας: ένα χωρίο του Ιταλού εμπόρου και συλλέκτη αρχαιοτήτων, Κυριακού του Αγκωνίτη, τον 15ον αιώνα, στο οποίο περιγράφεται ένα ρωμαϊκό μωσαίο στην Πάτρα, συνδέει τον άγιο Ανδρέα με τον άγιο Δημήτριο σημειώνοντας ότι το μωσαίο βρισκόταν *ad aedem SS Andreae Apostoli SS nomine Demetrii*. Δυστυχώς όμως ένα χάσμα στο χειρόγραφο δεν επιτρέπει να κατανοήσουμε ακριβέστερα το λατινικό κείμενο.<sup>142</sup>

Το ενδιαφέρον του Λέοντα ΣΤ΄ του Σοφού για την μητρόπολη της Πάτρας με την έκδοση σιγιλλίου που αναγνώριζε τις υποχρεώσεις των υποταχθέντων Σλάβων έναντι της μητρόπολης και του κράτους, ενώ ταυτόχρονα εξασφάλιζε τα δικαιώματά τους, καθώς και το ενδιαφέρον του γιού του, Κωνσταντίνου Πορφυρογένητου, να συμπεριλάβει τη σχετική αφήγηση στο πόνημά του προς τον γιό του Ρωμανό, εξηγεί, πέρα από τις υποθέσεις που προτάθηκαν πιο πάνω, και η σχέση του ιδρυτή της Μακεδονικής δυναστείας Βασιλείου Α΄ (867-886) με τον άγιο Ανδρέα και τον ναό του στην Πάτρα. Την παράδοση αυτής της σχέσης αναφέρει ο Συνεχιστής του Θεοφάνους στο τμήμα του έργου του που είναι γνωστό ως *Βίος του Βασιλείου*, και που θεωρείται ότι γράφτηκε από τον Κωνσταντίνο Πορφυρογέννητο για τον παππού του Βασίλειο Α΄, και επαναλαμβάνει ο Ιωάννης Σκυλίτζης (σκηές της απεικονίζονται στο περίφημο χειρόγραφο του Σκυλίτζη της βιβλιοθήκης της Μαδρίτης): ο ιδρυτής της Μακεδονικής δυναστείας, Βασίλειος, από φτωχή οικογένεια γεωργών από την Αδριανούπολη, υπηρετούσε ως πρωτοστράτορας τον Θεόφιλο (επονομαζόμενο Θεοφιλίτζη), συγγενή του Μιχαήλ Γ΄ (842-867). ο Βασίλειος έφθασε με τον Θεόφιλο στην Πάτρα για κρατικές υποθέσεις και στον ναό του Αγίου Ανδρέα ένας μοναχός, αντικρίζοντάς τον, σηκώθηκε να τον προσκυνήσει και προφήτεψε ότι θα γινόταν αυτοκράτορας.<sup>143</sup> Άλλες δύο προφητείες αναφέρονται να προβλέπουν την άνοδο του Βασιλείου στο θρόνο: η μία του προφήτη Ηλία στην μητέρα του και η άλλη του αγίου Διομήδη στον ηγούμενο της μονής του στην Κωνσταντινούπολη. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο Βασίλειος, ο οποίος ανέβηκε στο θρόνο δολοφονώντας τον Μιχαήλ Γ΄ και τον Βάρδα, ενομιμοποιείτο έχοντας την προστασία αγίων.

Προφητείες που νομιμοποιούσαν αυτοκράτορες και τους περιέβαλαν με αίγλη κατέληγαν συχνά σε απονομή προνομίων στα άτομα που τις είχαν προωθήσει.<sup>144</sup> Έτσι η προφητεία του μοναχού στον ναό του Αγίου Ανδρέα στην Πάτρα εντυπωσίασε την πλούσια αρχόντισσα της περιοχής Δανηλίδα που συνδέθηκε με τον Βασίλειο, απέσπασε την εύνοιά του και εξασφάλισε οφέλη για την οικογένειά της. Ο Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος και ο κύκλος του, στα γραπτά τους, ενδιαφέρθηκαν να αποδώσουν ευγενική καταγωγή στον παππού του Βασίλειο, ιδρυτή της Μακεδονικής δυναστείας, του οποίου όμως η άνοδος στον θρόνο είχε βαφτεί με αίμα. Προς τον σκοπό αυτόν αναπαρήχθησαν στην ιστορία της δυναστείας στοιχεία από τη βιογραφία ενδόξων αυτοκρατόρων και βασιλέων του παρελθόντος, αλλά και από μυθιστορίες ηρώων. Η σύνδεση του Βασιλείου Α΄ με τον άγιο Ανδρέα και τον ναό του προσέδιδε αίγλη και αποστολική προστασία στην άνοδό του στο θρόνο: είχε κατά κάποιον τρόπο επιλεγεί από τον Πρωτόκλητο. Η προφητεία αυτή μπορεί επίσης να ερμηνευθεί στο πλαίσιο της πολιτικής ζωής της Κωνσταντινούπολης, γεμάτης σκληρό ανταγωνισμό για εξουσία, και που δεν έχει αξιοποιηθεί σε συνδυασμό με τα ανωτέρω γεγονότα.

142 Για τις πιθανές ερμηνείες του χωρίου βλ. ΣΑΡΑΝΤΗ, Πάτρα: Φραγκοκρατία – Βενετοκρατία, ό.π. (υποσ. 80), 164-166.

143 ΣΥΝΕΧΙΣΤΗΣ ΤΟΥ ΘΕΟΦΑΝΟΥΣ, έκδ. I. BEKKER, Βόννη 1838, 226-228, 316-321. ΙΩΑΝΝΗΣ ΣΚΥΛΙΤΖΗΣ, *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*, έκδ. H. THURN, Βερολίνο 1973, 121-123, 160-161. Αμφιβολίες για την ιστορικότητα του επεισοδίου της Δανηλίδας έχουν εκφραστεί από τον H. ΑΝΑΓΝΩΣΤΑΚΗ, Το επεισόδιο της Δανηλίδας, *Η Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο*, Αθήνα 1989, 375 κεξ. Βλ. όμως την κριτική του I. ŠEVČENKO, Re-reading Constantine Porphyrogenitus, J. SHEPARD – S. FRANKLIN, *Byzantine Diplomacy: Papers of the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, March 1990*, Aldershot – Hampshire 1992, 192-193, υποσ. 68.

144 A. TIMOTIN, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance: étude sur l'hagiographie méso-byzantine (IXe-XIe siècles)* [Dossiers byzantins 10], Παρίσι 2010, 73-76, 92-95, 96, 117.

Ο Νικήτας Παφλαγών στον *Βίο του Ιγνατίου* καταγράφει ένα όνειρο που είδε ο Καίσαρας Βάρδας με την συμβολική εμφάνιση του αγίου Πέτρου, όπου η προφητεία του θανάτου του Βάρδα προβάλλει σαν εγκώμιο του πατριάρχη Ιγνατίου (846-858, 867-877).<sup>145</sup> Η αναζήτηση πολιτικών ερεισμάτων από τον πατριάρχη Ιγνάτιο στον πάπα εξηγεί την επιλογή του αγίου Πέτρου στο προφητικό όνειρο του Βάρδα. Αν ο ιδρυτής της Εκκλησίας της Ρώμης Απόστολος Πέτρος στο όνειρο του Βάρδα προφήτησε τον θάνατό του, ο ιδρυτής της Εκκλησίας της Κωνσταντινούπολης Πρωτόκλητος Ανδρέας φανέρωσε μέσω του μοναχού του ναού του στην Πάτρα την άνοδο στο θρόνο του Βασιλείου Α'. Ο σκληρός πολιτικός ανταγωνισμός Βάρδα και Βασιλείου, που οδήγησε στη δολοφονία του πρώτου από τον δεύτερο, βρίσκει τρόπους έκφρασης στο προφητικό όνειρο και στην προφητεία που σχετίζεται με τους δύο κορυφαίους Αποστόλους. Οι πρωταγωνιστές της αυλικής σκηνής της πρωτεύουσας, στην προσπάθειά τους να εξουδετερώσουν τους αντιπάλους τους και, ταυτόχρονα, να καταξιωθούν, επιλέγουν την εμπλοκή αγίων που τους χαρίζουν δύναμη με πολιτικό συμβολισμό.

Ο πολιούχος της Πάτρας αυτούς τους αιώνες έχει ξεπεράσει τα όρια της πόλης του έχοντας συνδεθεί με σημαντικά ιστορικά γεγονότα και τον ιδρυτή της Μακεδονικής δυναστείας. Σταδιακά αναδεικνύεται και σε πολιούχο της Κωνσταντινούπολης και υμνείται ως προστάτης της από εχθρικές επιδρομές. Ένας κανόνας του Ανδρέα Κρήτης (+740) τον υμνεί διότι έσωσε την πόλιν *άλισκομένην τῇ αίμοβόρῳ φθορᾷ*, και κανόνας του Μεθοδίου, πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως (843-847), ικετεύει τον άγιο να σώσει την Κωνσταντινούπολη από επιθέσεις Αγαρηνών.<sup>146</sup> Η εξέλιξη αυτή στην λατρεία του Πρωτοκλήτου στην Κωνσταντινούπολη αποτυπώνεται τον 10ον αιώνα στο εγκώμιο του Νικήτα Παφλαγόνα για τον άγιο Ανδρέα (*BHG* 100).<sup>147</sup> Ο Νικήτας διαμορφώνει μια ολοκληρωμένη αγιολογική αφήγηση, περιλαμβάνοντας όλα τα στοιχεία σχετικά με την Πάτρα που εντοπίστηκαν στις προγενέστερες παραλλαγές του *Βίου* του Επιφανίου (την καταστροφή των ειδωλολατρικών ναών, την ίδρυση της Εκκλησίας της Πάτρας, την ανοικοδόμηση του ναού από τον Πρωτόκλητο, κ.λπ.), ολοκληρώνοντας την αφήγηση του μαρτυρίου στην Πάτρα με την αναφορά στα θαύματα που ελάμβαναν χώρα στον τάφο του από την στιγμή της ενταφιάσεώς του μέχρι των ημερών του Νικήτα.<sup>148</sup> Το κείμενο τελειώνει με την αφήγηση της ανακομιδής των λειψάνων στην Κωνσταντινούπολη.<sup>149</sup> Τώρα η παράδοση της λατρείας του Πρωτοκλήτου στην Πάτρα συμβαδίζει αρμονικά με την παράδοση της Κωνσταντινούπολης, την αποστολικότητα του θρόνου της και την λατρεία των λειψάνων στην πρωτεύουσα. Μας ενδιαφέρει το λεξιλόγιο του πολιούχου της Κωνσταντινούπολης με το οποίο εγκωμιάζεται ο Απόστολος από τον Νικήτα:

*...και ανακομιδὴν ποιήσασθαι πρὸς τὴν ὑπ' αὐτὸν πανευδαίμονα μεγάλωπολιν νέαν Ῥώμην, τὴν βασιλίδα τῶν πόλεων, εἰς φυλακτῆριον ταύτης ἀσφαλὲς καὶ ἀρραγέστατον ἑδραῖωμα... εἰσχομίζουσιν ἔνδον τῶν τοῦ θεοῦ ναοῦ ὄχυρωμάτων τὸ νοητὸν τεῖχος καὶ ἀνάλωτον ὄχυρωμα...*<sup>150</sup>

Τα λείψανα του Ανδρέα θα πρόσφεραν στην Κωνσταντινούπολη ασφαλή προφύλαξη και θα ήταν στερεότατο οχύρωμα. Η σύνδεση των δύο παραδόσεων στο εγκώμιο του Νικήτα Παφλαγόνος και η αναφορά στον Πρωτόκλητο με το λεξιλόγιο του πολιούχου μπορεί να ερμηνευθούν από τα ιστορικά γεγονότα που διαδραματίστηκαν τον 9ον αιώνα, όταν ο πο-

145 PG 105, 533D-536C. ΣΥΝΕΧΙΣΤΗΣ ΤΟΥ ΘΕΟΦΑΝΟΥΣ, ὁ.π. (ὕποσ. 143), 203.12-204.11. ΣΚΥΛΙΤΖΗΣ, ὁ.π. (ὕποσ. 143), 111.58-73. TIMOTIN, *Visions, prophéties*, ὁ.π. (ὕποσ. 144), 168-169.

146 KOMINIS, *Analecta Hymnica Graeca*, ὁ.π. (ὕποσ. 138), 531 (στ. 27-28, 35-38), 542 (στ. 91-95, 131-133).

147 Η ταύτιση του συγγραφέα με τον Νικήτα Παφλαγόνα οφείλεται στην *BHG* 100. PRIEUR, *Acta Andreae*, τόμ. I, 15.

148 BONNET, *Acta Andreae*, ὁ.π. (ὕποσ. 78), 349.19-26. VINOGRADOV, *S. Andreae Apostoli Traditio Graeca*, 225.23-226.4 (κεφ. 50).

149 BONNET, *Acta Andreae*, ὁ.π. (ὕποσ. 78), 349-352. VINOGRADOV, *S. Andreae Apostoli Traditio Graeca*, 226-228 (κεφ. 50-54).

150 BONNET, *Acta Andreae*, ὁ.π. (ὕποσ. 78), 350.13-16, 351.11-12. VINOGRADOV, *S. Andreae Apostoli Traditio Graeca*, 226.23-25, 227.17-18 (κεφ. 51, 53).

λιούχος της Πάτρας συνδέθηκε με την Μακεδονική δυναστεία. Η λατρεία του, αν και μέρος της θρησκευτικής και ιστορικής παράδοσης της Πάτρας, ξεπέρασε τα όρια της πόλης του και προβλήθηκε ως προστάτης της Μακεδονικής δυναστείας και της Κωνσταντινούπολης μέσα από διαύλους προπαγάνδας και πολιτικών σκοπιμοτήτων.

##### 5. Ο άγιος Ανδρέας και η Πάτρα στο όραμα της αναβίωσης του Βυζαντίου: 1460

Στα χρόνια αμέσως μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης διαδραματίζεται η τελευταία σκηνή του ιστορικού ρόλου του αγίου Ανδρέα για το Βυζάντιο. Εμπνευστής της ήταν ο Θωμάς Παλαιολόγος, γιός του Μανουήλ Β' (1391-1425), και δεσπότης του Μοριά (1428/30-1460). Μετά την κατάκτηση της Κωνσταντινούπολης από τους Τούρκους και αντιμέτωπος με την τουρκική εισβολή στην Πελοπόννησο το 1460, ο Θωμάς, λατινόφιλος σε αντίθεση με τον αδελφό του Δημήτριο που προσέγγισε τους Τούρκους, έπλευσε στην Κέρκυρα με την οικογένειά του· από εκεί κατέφυγε στη Ρώμη (461).<sup>151</sup> Καθ' οδόν προς την Κέρκυρα παρέλαβε από την Πάτρα την κάρα του αγίου Ανδρέα για να την προσφέρει ως πολύτιμο δώρο στον πάπα της Ρώμης. Στο Δεσποτάτο του Μυστρά, κάτω από την επίδραση του διάσημου ανθρωπιστή Βησσαρίωνα, η προσωπική σχέση του οποίου με την Ιταλία και την παπική Εκκλησία είναι γνωστή, διαμορφώθηκε ένα σχέδιο προσέγγισης με τον πάπα με στόχο την απόσπαση βοήθειας από την Δύση για την ανακατάληψη της Πελοποννήσου, και κατ' επέκταση την ανασύσταση του Βυζαντίου και τη στέψη του Δεσπότη του Μυστρά Θωμά Παλαιολόγου ως αυτοκράτορα. Στο πλαίσιο αυτής της προσέγγισης, ο Θωμάς αποφάσισε να χαρίσει στον πάπα της Ρώμης Πίο Β' (1458-1464) την κάρα του Αποστόλου Ανδρέα που φυλασσόταν ακόμα στην Πάτρα, ως έκφραση τόσο καλής θέλησης όσο και βαθείας ευγνωμοσύνης έναντι της παροχής πόρων από τον πάπα, για να επιβιώσει με την οικογένειά του, και ως αντάλλαγμα για το παπικό σχέδιο ανακατάληψης του Μοριά και της Κωνσταντινούπολης από τους Τούρκους.<sup>152</sup>

Είναι γνωστή η σημασία των λειψάνων για την εξωτερική πολιτική του Βυζαντίου ως συμβόλων πολιτικής ισχύος και ως μέσου διπλωματικών επαφών με την Δύση. Τον 14ον αιώνα, στις τραγικές συνθήκες στις οποίες βρισκόταν το κατατεμαχισμένο Βυζαντινό κράτος, τα λείψανα προβλήθηκαν και ως σύμβολο επιβίωσης της Κωνσταντινούπολης. Οι βυζαντινοί αυτοκράτορες, ιδίως ο Μανουήλ Β', προσπάθησαν απελπισμένα να συγκεντρώσουν χρήματα και να αποσπάσουν βοήθεια από την Δύση για να αντιμετωπίσουν τους Τούρκους προσφέροντας επανειλημμένα λείψανα σε δυτικούς ηγεμόνες.<sup>153</sup> Η Silvia Ronchey αναφέρθηκε στην προσπάθεια του Θωμά Παλαιολόγου με τη φράση *Orthodoxy on Sale: the last Byzantine and the lost Crusade*.<sup>154</sup> Πέντε ζωγραφικοί πίνακες αποθανάτισαν την μεταφορά του κειμηλίου από τον Θωμά Παλαιολόγο από την Πάτρα στην Ιταλία.<sup>155</sup> Βρίσκονται στο επισκοπικό Μουσείο Θρησκευτικής Τέχνης της Pienza (Σιένα) και ζωγραφίσθηκαν από τον Φλαμανδό ζωγράφο Bernard Rantwyck έναν αιώνα αργότερα με εντολή του Francesco Maria Piccolomini, απογόνου του πάπα Enea Silvio. Στον πρώτο πίνακα απεικονίζεται ο Θωμάς

151 K. SATHAS, *Documents inédits relatives à l'histoire de la Grèce au Moyen Âge*, I, Παρίσι 1880, 233-236. P. SCHREINER, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, τόμ. I, Βιέννη 1975, χρονικό 34.26, σελ. 274, τόμ. II, 1977, 497-498.

152 S. RONCHEY, *Orthodoxy on Sale: the Last Byzantine, and the Lost Crusade, Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, London, 21-26 August 2006*, I, *Plenary Papers*, Aldershot – Burlington HPA, 2006, 316-317. ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ, *L'enigma di Piero. L'ultimo bizantino e la crociata fantasma nella rivelazione di un grande quadro*, Μιλάνο 2006. ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ Andrea, *il rifondatore di Bisanzio. Implicazioni ideologiche del ricevimento a Roma della testa del patrono della chiesa ortodossa nella settimana santa del 1462*, M. KOUMANOUDI – CHR. MALTEZOU (επιμ.), *Dopo le due cadute di Costantinopoli (1204, 1453). Eredi ideologici di Bisanzio. Atti del Convegno internazionale di studi, Venezia, 4-5 dicembre 2006* [Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Neoellenici di Venezia], Βενετία 2008, 259-272.

153 I. KALAVREZOU, *Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court*, H. MAGUIRE (επιμ.), *Byzantine Court Culture from 829-1204*, Ουάσινγκτον 1997, 53-79. S. MERGIALI-SAHAS, *Byzantine Emperors and Holy Relics. Use, and Misuse, of Sanctity and Authority*, *JÖB* 51 (2001), 41-60. ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ, *An Ultimate Wealth for Inauspicious Times: Holy Relics in Rescue of Manuel II Palaeologus' Reign*, *Byzantion* 76 (2006), 264-275.

154 RONCHEY, *Orthodoxy on Sale*, ό.π. (όπισθ. 152), 313-342.

155 Το αυτό, 314-315.

στο λιμάνι της Πάτρας (που αποδίδεται σαν ιταλική πόλη της εποχής) να παίρνει στο πλοίο την κάρρα καλυμμένη με ένα λευκό μεταξωτό ύφασμα. Σύμφωνα με την παράδοση, η κάρρα του Αποστόλου διετηρείτο για αιώνες στην Πάτρα σε θήκη στο σχήμα προτομής. Στον επόμενο πίνακα απεικονίζεται η άφιξη της κάρρας στην Αγκώνα και η παραλαβή της από τον Βησσαρίωνα. Η μεταφορά της κάρρας απεικονίζεται στο βράχο της πόλης Narni και μετά στη Milvia γέφυρα, μια γέφυρα με βαθύτατο θρησκευτικό και ιστορικό συμβολισμό, όπου ο Μέγας Κωνσταντίνος νίκησε τον Μαξέντιο μετά το όραμα του χριστογράμματος. Εκεί στήθηκε το άγαλμα του αγίου Ανδρέα εις ανάμνηση της μεταφοράς του από την Πάτρα. Τελικά το κειμήλιο κατατέθηκε στον ναό του Αγίου Πέτρου στη Ρώμη. Ο πάπας παρέλαβε την κάρρα την Μεγάλη Τετάρτη του 1462. Στον λόγο του εξέφρασε την ευγνωμοσύνη του προς τον έκπτωτο δεσπότη και την ελπίδα ότι μια μέρα με την βοήθεια του Θεού και του αδελφού του Πρωτοκλήτου, Αποστόλου Πέτρου, ο Θωμάς θα επανήρχετο στο θρόνο του. Τον διαβεβαίωσε ότι τίποτα δεν επιθυμούσε περισσότερο από το να υπερασπισθεί τη χριστιανική πίστη ενάντια στους Τούρκους, καθώς οι Τούρκοι ήταν εχθροί και των Ορθοδόξων και των Καθολικών.<sup>156</sup> Η απόκτηση της κάρρας από τον πάπα Πίο Β΄ απεικονίζεται και στον διάκοσμο του νεκρικού μνημείου του στον ναό του Αγίου Ανδρέα della Valle στη Ρώμη, ο οποίος διακοσμείται με σκηνές της ζωής και του μαρτυρίου του Αποστόλου Ανδρέα. Η εκκλησία αυτή είχε αφιερωθεί στον Πρωτόκλητο από την Costanza Piccolomini, δούκισσα του Αμάλφι, του οποίου προστάτης ήταν ο άγιος Ανδρέας, καθώς το λείψανό του μετέφεραν εκεί το 1204 οι σταυροφόροι από την Κωνσταντινούπολη.

Το πολιτικό σχέδιο του Θωμά δεν ευοδώθηκε. Έτσι ο Σφραντζής σημειώνει με πικρία ότι ο Θωμάς δεν κατόρθωσε τίποτε άλλο από την παράδοση της κάρρας του Πρωτοκλήτου Ανδρέα και την απολαβή από τον πάπα των αναγκαίων πόρων για τον ίδιο και τους δικούς του.<sup>157</sup> Ο Σφραντζής μας πληροφορεί ότι ο Θωμάς έδωσε στον πρωτότοκο γιό του, που γεννήθηκε την 17.1.1453, το όνομα Ανδρέας. Σύμφωνα με το Βραχύ χρονικό 34 γεννήθηκε στην Πάτρα και συνεπώς το όνομα του Ανδρέα εδόθη για να τιμήσει τον πολιούχο της πόλης. Ο Σφραντζής εκφράζει την ευχή εκ τούτων Ρωμαίων μικρού τούτου σπινθηρος ο Ανδρέας Παλαιολόγος να γίνει διάδοχος και κληρονόμος.<sup>158</sup> Καθώς το όνομα του Πρωτοκλήτου δεν ήταν διαδεδομένο στα μέλη της ανώτερης τάξης και στις δυναστικές οικογένειες του Βυζαντίου, η επιλογή του από τον Θωμά Παλαιολόγο για τον γιο του είναι σημειολογικά ενδιαφέρουσα. Πιθανόν φανερώνει τη βούληση του Δεσπότη του Μυστρά να υποδηλώσει συμβολικά τη μεταφορά του εκκλησιαστικού συμβόλου της Κωνσταντινούπολης στο έδαφος του Δεσποτάτου, όπου άλλωστε ο Πρωτόκλητος μαρτύρησε και στο οποίο είχε ενταφιασθεί. Από χρόνια, άλλωστε, το Δεσποτάτο οικειοποιείτο εκκλησιαστικά εικαστικά σύμβολα της πρωτεύουσας, ισχυροποιώντας τους δεσμούς του με αυτήν και νομιμοποιώντας τον πολιτικό του ρόλο.<sup>159</sup> Ήταν ένα μήνυμα με ιδεολογικές συνέπειες.

Τον συμβολισμό του αγίου Ανδρέα στο πλαίσιο της πολιτικής ιδεολογίας του Δεσποτάτου εκφράζει γλαφυρά ο Βησσαρίων στον λόγο που εκφώνησε στην Ρώμη, όταν η κάρρα κατετέθη στον ναό του Αγίου Πέτρου. Η αφήγηση της ανακομιδής της κάρρας και οι ομιλίες που εκφωνήθηκαν παραδίδονται από την διήγηση Andreis του Αλεξίου επισκόπου Κλουσίου (Ghiusi).<sup>160</sup> Ο Βησσαρίων χαιρετίζει την έλευση της κάρρας του Ανδρέα στην Ρώμη ως ένωσή του με τον αδελφό του Πέτρο· τον Ανδρέα κρατούσε επί αιώνες η Αχαΐα, όπου μαρ-

156 Το αυτό, 315.

157 R. MAISANO (εκδ.), *Giorgio Sfranze. Cronaca*, Ρώμη 1990, 170.9-13.

158 Το αυτό, 132.1-3. Για τον Ανδρέα Παλαιολόγο που αργότερα προβαλλόταν στην Ιταλία ως βασιλεύς και αυτοκράτωρ Ρωμαίων βλ. G. VESPIGNANI, *Andrea Paleologo, ultimo "imperator Constantinopolitanus"* nella Roma dei papi di fine Quattrocento e il progetto di Crociata, *Dopo le due cadute*, ό.π. (υποσ. 152), 201-214.

159 Για τη χρήση συμβόλων της Κωνσταντινούπολης σε εκκλησιαστικό και εικαστικό επίπεδο στον Μυστρά βλ. T. PAPAMASTORAKIS, *Reflections of Constantinople. The Iconographic Program of the South Portico of the Hodegetria Church*, Mystras, S. E. J. GERSTEL (επιμ.), *Viewing the Morea. Land and People in the Late Medieval Peloponnese*, Ουάσιγκτον 2013, 371-395.

160 Σ. ΛΑΜΠΡΟΣ, *Η εκ Πατρών εις Ρώμην ανακομιδή της κάρρας του αγίου Ανδρέου*, ΝΕΛΛ 10 (1913), 80-112.

τύρησε, μακριά από την Ρώμη· ο Πρωτόκλητος παρουσιάζεται να απευθύνεται στον Πέτρο και να εξηγεί τον λόγο της μετάβασης της κάρας εκεί· αφού κήρυξε το ευαγγέλιο σε πολλά έθνη, τα οποία όμως αποσιωπώνται, έφθασε στην Αχαΐα, όπου βρήκε σταυρικό θάνατο από τον Αιγεάτη, διότι μετέστρεψε την σύζυγό του και τους κατοίκους στον Χριστιανισμό· έμεινε στην Αχαΐα τιμώμενος και λατρευόμενος επί αιώνες, έως ότου η περιοχή κατελήφθη από τους Τούρκους και διέφυγε στην Ιταλία.<sup>161</sup> Ο Βησσαρίων χειρίζεται το θέμα του με συνείδηση των πολιτικών σκοπιμοτήτων της στιγμής: έντεχνα αποσιωπώνται η περιοχή του Πόντου και της Κωνσταντινούπολης, όπου δίδαξε ο Πρωτόκλητος και ίδρυσε εκκλησίες, σταθερά στοιχεία της προγενέστερης παράδοσης· οι περιοχές αυτές και η Κωνσταντινούπολη βρίσκονταν τώρα υπό οθωμανική κατοχή και εκτός του γεωγραφικού και πολιτικού χώρου του Θωμά· αντίθετα η νέα πολιτική πραγματικότητας υπαγόρευε έμφαση στην Αχαΐα, την οποία οι εξόριστοι του Δεσποτάτου του Μυστρά ήλπιζαν ότι θα ανακτούσαν. Δείξαμε πιο πάνω ότι από τα αγιολογικά και ρητορικά κείμενα για τον άγιο Ανδρέα αποσιωπάζουν τα εγκώμια για τον τόπο του μαρτυρίου του. Στην ομιλία του Βησσαρίωνα για πρώτη φορά εγκωμιάζεται η Αχαΐα ως επαρχία της Πελοποννήσου για τους κατοίκους της, εξαιρετους για την ευγενική τους καταγωγή και παιδεία: *in Achaïam Peloponnesi provinciam multitudine hominum tum nobilitate, tum doctrina praedictorum refertam...*<sup>162</sup> Ο Βησσαρίων αποσιωπά άλλους τόπους του εγκωμίου μιας χώρας, όπως τη θέση, τη φύση, την ιστορία της, και εστιάζει στο εγκώμιο της εξέχουσας τάξης· ήταν μια φιλοφρόνηση για τους εξοριστούς του Δεσποτάτου που άκουγαν τον λόγο του.

Απαντώντας στην έκκληση του Βησσαρίωνα για βοήθεια, ο πάπας δήλωνε στη δική του ομιλία ότι θα κατέβαλε κάθε προσπάθεια για να ανακτήσει ο Απόστολος Ανδρέας το ποίμνιό του και τον οίκο του: *omnes suppetias quae sunt in nostra potestate ad recuperandas tuas oves tuamque domum hic in terra volenti et cupido animo pollicemur.*<sup>163</sup> Στη σειρά των πηγών που αναφέρονται στο άγιο Ανδρέα, οι ομιλίες αυτές δεν είναι, όπως είδαμε, τα μόνα κείμενα που υπαγορεύονται από πολιτικές σκοπιμότητες· είναι όμως τα μόνα κείμενα που ατενίζουν το μέλλον και εκφράζουν έντονο συναισθηματισμό. Η ιστορία πάντως έδειξε ότι τα πολιτικά σχέδια του Θωμά Παλαιολόγου και του πάπα Πίου Β΄ που σχεδιάστηκαν γύρω από την κάρα του αγίου Ανδρέα δεν ευδοκίμησαν.

Η παράδοση του Απόστολου Ανδρέα ξεκινάει με αφηγήσεις περίπλοκων, ρευστών και δυσκολοπροσδιόριστων φιλολογικών διαδρομών των αποκρύφων, συνδέεται με την ίδρυση της Εκκλησίας της Κωνσταντινούπολης προσδίδοντάς της αποστολική αρχή και αίγλη παρόμοια με αυτή της Εκκλησίας της Ρώμης, συμβάλλει στην προαγωγή της Εκκλησίας της Πάτρας σε μητρόπολη, συνδυάζεται με δύο ιστορικές παραδόσεις με την λαμπρότερη δυναστεία της αυτοκρατορίας, την Μακεδονική, και εμπνέει την ανασύσταση της αυτοκρατορίας μετά το 1453 προβάλλοντάς το κειμήλιο του Αποστόλου ως το πολυτιμότερο δώρο του επίδοξου αυτοκράτορα Θωμά Παλαιολόγου προς τον πάπα της Δύσης. Σχεδόν όλες οι πηγές που αναφέρουν τον Απόστολο Ανδρέα και τον ναό του στην Πάτρα καθοδηγούνται από πολιτικοϊστορικούς στόχους και εμπνέονται από συμβολισμούς που από την αρχή του Βυζαντίου τον 4ον αιώνα ξεπέρασαν τα όρια της Πάτρας, δίνοντας στην παράδοση και στη λατρεία του Πρωτοκλήτου μια διάσταση πολύ ευρύτερη από αυτήν της πόλης του.

Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου

161 Το αυτό, 104-105.

162 Το αυτό, 104.26-105.1.

163 Το αυτό, 109.21-24.

HELEN G. SARADI

Saint Andrew and Patras: History and Tradition

The paper surveys the tradition of Saint Andrew in relation to the city of Patras. At first, certain elements of the apocryphal *acta* of Andrew are detected, which indicate that the author carefully displays knowledge of the topography and history of Patras (the exceptional raised place of the city's citizens in the system of Roman colonies, the emphasis on the city's coastal line); if the author was not a citizen of Patras, he might have visited the city or based his account on the previous tradition, formed in Patras. An exegetic interpretation of the allegorical image of the sea is proposed; among others, an explanation of the choice of the site of Demeter's sanctuary for Andrew's martyrdom is suggested, based on the connection of Demeter's cult with marriage from the Hellenistic period, for Andrew had repeatedly attacked marital relations.

Second, the analysis of the apocryphal, hagiographic and homiletic texts throughout the centuries shows that the image of the city of Patras is progressively emphasized, for the *topoi* of hagiographical texts were fixed after the early Byzantine period, and the historical events improved the city's position in the Byzantine empire (the placement of the Church of Patras under the jurisdiction of the patriarchate of Constantinople, the defeat of the Slavs in the early 9th century).

Third, the connection of Basil I, founder of the Macedonian dynasty, with Saint Andrew and Patras is interpreted in the context of palatial struggle for power between Basil and Caesar Bardas. The translation of the relics of Saint Andrew to Constantinople in the 4th century somehow overshadows the Apostle's connection with Patras in the hagiographical and homiletic texts. In the 10th century the homily of Nicetas Paphlagon shows that Saint Andrew was perceived as defender of Constantinople (*poliouchos*) too. It is only in Bessarion's homily, on the occasion of the translation of Andrew's relic to Rome, that Achaia is for the first time praised, when a crusade was being planned to recover the Morea and restore to the throne Thomas Palaiologos. The survey of these texts shows that the cult of Saint Andrew was profoundly related to the historical and political events of each period.

# IOANNIS THEODORAKOPOULOS

## LE CULTE DE SAINT ANDRÉ ET LA RIVALITÉ ENTRE ROME ET RAVENNE AUX VI<sup>e</sup> – IX<sup>e</sup> SIÈCLES

Nombre de sources témoignent que saint André joua un rôle emblématique dans la rivalité entre les Églises de Constantinople et de Rome pour la primauté.<sup>1</sup> En revanche, un seul passage du chroniqueur Agnellus laisse entendre que l'apôtre a dû jouer un rôle semblable dans la lutte de Ravenne pour son indépendance par rapport à Rome.

Agnellus, membre du haut clergé ravennate, était né dans une noble famille qui avait activement participé à la vie publique. Sa date de naissance est située entre 794 et 804, tandis que celle de sa mort reste inconnue.<sup>2</sup> Sa chronique intitulée *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis* (dorénavant *LPER*),<sup>3</sup> relève du genre des *gesta episcoporum* dont l'archétype est le *Liber Pontificalis* romain (dorénavant *LP*).<sup>4</sup> À l'instar de ce dernier, *LPER* contient les Vies des évêques de la ville, depuis saint Apollinaire, censé être le fondateur de l'Église ravennate, jusqu'aux contemporains de l'auteur.

Selon D. Mauskopf Deliyannis, *LPER* a été composée en plusieurs phases, sur une période d'au moins quinze ans, s'étalant de 831-836 jusqu'après 846.<sup>5</sup> Agnellus lui-même prétend qu'il l'écrit à la demande de ses confrères.<sup>6</sup> À plusieurs reprises, il utilise aussi le terme *fratres*, en s'adressant à un auditoire apparemment constitué de citoyens de Ravenne.<sup>7</sup> Le chroniqueur se présente comme le porte-parole du clergé aristocratique de la ville,<sup>8</sup> et il se montre extrêmement sensible à chaque atteinte portée aux intérêts de ce groupe social, qu'elle provienne des milieux séculiers ou ecclésiastiques. Donc, en dépit du fait qu'il nourrit un profond respect pour la charge épiscopale,<sup>9</sup> il n'hésite pas à élever la voix pour défendre les droits du reste du clergé face au despotisme de certains évêques.<sup>10</sup>

L'épisode qui nous intéresse ici est rapporté dans la biographie de Maximien, l'archevêque

1 Sur ce sujet cf. F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, Massachusetts, 1958, 138-299 (désormais cité: DVORNIK, *The Idea of Apostolicity*).

2 Pour la reconstitution de la biographie d'Agnellus, cf. en dernier lieu D. MAUSKOPF DELIYANNIS, *Agnellus of Ravenna: The Book of Pontiffs of the Church of Ravenna*, Washington 2004, 6-13 (désormais cité: MAUSKOPF DELIYANNIS, *Agnellus*).

3 La première édition critique de *LPER* est due à O. HOLDER-EGGER, *Agnelli qui et Andreas liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*, Hanovre 1878, *MGH SRL IX*, 265-391. La seconde, celle d'A. TESTI-RASPONI, *Codex pontificalis ecclesiae Ravennatis, RIS<sup>2</sup> 2*, 3, Bologne 1924, resta inachevée. Nous renvoyons à l'édition récente de D. MAUSKOPF DELIYANNIS, *Agnelli Ravennatis, Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*, CChr [Continuatio Mediaevalis 199], Turnhout 2006 (désormais cité: *LPER*). La même chercheur publia une traduction anglaise de la chronique fondée sur le texte de la nouvelle édition critique, cf. eadem, *Agnellus*.

4 Sur ce genre historiographique qui fleurit dans la période carolingienne, cf. M. SOT, *Local and Institutional History (300-1000)*, dans D. MAUSKOPF DELIYANNIS (éd.), *Historiography in the Middle Ages*, Leiden – Boston 2003, 100-114.

5 MAUSKOPF DELIYANNIS dans *LPER*, 11-16.

6 *LPER*, c. 32, 21-25: *Hunc praedictum Pontificalem, ..., ego Agnellus qui et Andreas, ..., rogatus et coactus a fratribus ipsius sedis, composui*. MAUSKOPF DELIYANNIS, dans *ibid.*, 9, conteste l'existence de ces commanditaires, dont aucun n'est nommé, et pense que le chroniqueur rédigea son œuvre de sa propre initiative.

7 Cf. par exemple *LPER*, c. 166, 60-61 (*Sed ego vobis dico, fratres mei, commilitones mei, Ravennenses cives, ...*). Pour des raisons que nous exposerons par la suite, cf. *infra*, n. 112, nous ne partageons pas l'opinion de MAUSKOPF DELIYANNIS, *Agnellus*, 258, n. 3 et 291, n. 4, selon laquelle cette section de la chronique est en réalité la copie d'un discours de l'évêque Félix. Par ailleurs l'affirmation catégorique de J. M. PIZARRO, *Writing Ravenna: the Liber Pontificalis of Andreas Agnellus*, Ann Arbor 1995, 31, que l'auditoire d'Agnellus ne comportait pas de laïcs, nous semble par trop absolue, cf. aussi R. SAVIGNI, *Memoria urbis*: l'immagine di Ravenna nella storiografia di età carolingio-ottoniana, *Ravenna da capitale imperiale a capitale esarcale. Atti del XVII Congresso internazionale di studio sull'alto medioevo. Ravenna, 6-12 giugno 2004*, vol. II, Spoleto 2005, 633, n. 55 (désormais cité: SAVIGNI, *Memoria urbis*).

8 Cf. aussi les remarques de SAVIGNI, *Memoria urbis*, 633-634 et 640, n. 80.

9 Cf. par exemple, *LPER*, c. 100, 45: *Si considerare vultis, episcopus plus est quam rex*. Cf. aussi SAVIGNI, *Memoria urbis*, 631 et 654-655.

10 Cf. entre autres, MAUSKOPF DELIYANNIS dans *LPER*, 9. La bibliographie concernant Agnellus est abondante. Pour s'orienter, voir MAUSKOPF DELIYANNIS dans *LPER*, 129-135 (index) et SAVIGNI, *Memoria urbis*, 616, n. 3.

de Ravenne (546-557),<sup>11</sup> dont la figure apparaît au côté de celle de Justinien I sur la fameuse mosaïque de Saint-Vitale de Ravenne.<sup>12</sup> Cette œuvre monumentale ne reflète cependant en rien la situation difficile des Byzantins en Italie à l'époque de sa création. En effet, Maximien exerça pendant une période des plus dramatiques de l'histoire italienne: le pays était alors une pomme de discorde entre les Ostrogoths, les Byzantins et les Francs et essayait de terribles désastres dus aux interminables conflits militaires.<sup>13</sup> Parallèlement, l'Italie était déchirée par les conflits religieux, car l'empereur voulait imposer aux Églises d'Occident ses convictions théologiques, ce qui conduisit au schisme des Trois Chapitres.<sup>14</sup> Ravenne, reconquise par l'armée romaine en 540, fut, au cours de la guerre contre les Ostrogoths, la base la plus importante de l'Empire pour la reconquête de la péninsule, tant sur le plan militaire que sur le plan religieux. Maximien, un choix personnel de Justinien, fut sacré par le pape Vigile, qui l'investit aussi du pallium, à Patras, au cours de son voyage de Sicile à Constantinople, le 14 octobre 546.<sup>15</sup> Le nouvel évêque, qui prit son poste après une vacance de plus de deux ans, eut à assumer un rôle délicat, puisqu'il fut le seul allié ecclésiastique de l'empereur en Italie pendant plus d'une décennie, et qui plus est au nord de la péninsule, où avaient leur siège ses contestataires les plus tenaces. Justinien lui conféra par la suite le titre d'archevêque,<sup>16</sup> une nouveauté à cette époque,<sup>17</sup> probablement en récompense de ses services, mais également afin de renforcer son pouvoir face aux autres métropolitains d'Italie.

Selon Agnellus, Maximien vola à Constantinople le corps de saint André avec l'intention de le transférer dans son évêché. Quand Justinien s'en aperçut, il lui ordonna de revenir dans la capitale avec la relique. L'astucieux évêque employa alors un artifice pour en conserver au moins une partie: il pria l'empereur de lui permettre de veiller le corps en psalmodiant avec les prêtres de son entourage. À la fin de la veillée, il coupa d'un coup d'épée la barbe de l'apôtre, qu'il déposa ensuite sous l'autel de la basilique Saint-André à Ravenne.<sup>18</sup> Le chroniqueur termine son récit par une apostrophe à son auditoire,<sup>19</sup> montrant par là l'importance qu'il attache à la possession du corps apostolique et la déception profonde que lui cause l'échec de la tentative de Maximien: *Et re vera, fratres, quia si corpus beati Andreae, germani Petri principis, hic humasset, nequaquam nos Romani pontifices sic subjugassent* (En réalité, frères, s'il avait enterré ici le corps du bienheureux André, frère de Pierre, prince [des apôtres], les pontifes romains ne nous auraient nullement mis ainsi sous leur joug).<sup>20</sup> En insérant cette phrase, Agnellus

11 Pour Maximien, voir TESTI-RASPONI, *Codex* (cité n. 3), 186-213; O. G. VON SIMSON, *Sacred Fortress: Byzantine Art and Statecraft in Ravenna*, Chicago 1948, 1-22; M. MAZZOTTI, L'attività edilizia di Massimiano di Pola, *FelRav* 71 (1956), 5-30; G. BOVINI, Massimiano di Pola, arcivescovo di Ravenna, *FelRav* 74 (1957), 5-27 et F. W. DEICHMANN, *Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*, I: *Geschichte und Monumente*, Wiesbaden 1969, 15 et II: *Kommentar*, 2, Wiesbaden 1976, 186-187 (désormais cité: DEICHMANN, *Ravenna*).

12 Sur cette mosaïque cf. en dernier lieu D. MAUSKOPF DELIYANNIS, *Ravenna in Late Antiquity*, New York 2010, 238-243 et J. ELSNER, *Late Antiquity: a Period of Cultural Interaction*, A. LAZARIDOU (éd.), *Transition to Christianity: Art of Late Antiquity, 3rd -7th Century AD*, New York – Athènes 2011, 28-30.

13 Voir la triste image de l'Italie de l'époque que Procope donne dans *De Bello Gothico*, éd. J. HAURY – G. WIRTH, VI, XX, 15-36.

14 Sur la crise doctrinale des Trois Chapitres, cf. en dernier lieu les contributions rassemblées dans C. CHAZELLE – C. CUBITT (éd.), *The Crisis of the Oikoumene: The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean*, Turnhout 2007. En ce qui concerne particulièrement l'impact de cette crise en Italie, cf. C. SOTINEL, *The Three Chapters and the Transformations of Italy*, dans *ibid.*, 85-120. Sur les relations de Justinien I avec les évêques occidentaux en général, cf. *idem*, *Emperors and Popes in the Sixth Century: The Western View*, M. MAAS (éd.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge 2005, 275-287.

15 *LPER*, c. 70, 35-39.

16 Maximien est le premier prélat de l'Église de Ravenne à porter ce titre, cf. R. A. MARKUS, *Carthage. Prima Justiniana*, *Ravenna: an Aspect of Justinian's Kirchenpolitik*, *Byzantion* 49 (1979) (repris dans *idem*, *From Augustine to Gregory the Great: History and Christianity in Late Antiquity*, Ashgate Variorum, Aldershot, Hampshire 2002, XIII), 294.

17 Le titre d'archevêque ne constituait pas encore un degré distinct de la hiérarchie ecclésiastique; il était octroyé par Justinien aux titulaires de certains évêchés favorisés pour leur donner la prééminence et le contrôle sur les autres métropolitains, cf. MARKUS, *ibid.*, 277-306, notamment 278, 294 et 301-302.

18 *LPER*, c. 177-193 et c. 82, 362-364.

19 Sur la composition de cet auditoire, cf. *supra*, 47 et n. 7.

20 *LPER*, c. 76, 194-196. Les références au joug romain abondent dans la chronique, cf. *ibid.*, c. 110, 8-10: *Multis vicibus Constantinopolim attigit [l'archevêque Maurus (642-671)], ut ecclesiam suam ab iugo vel condicione Romanorum everteret*; *ibid.*, c. 113,



se passe sans transition de la narration du passé à la politique romano-ravennate de son temps. Il invite ainsi à examiner cet épisode à un double niveau: l'histoire et la mémoire, autrement dit l'événement passé et son inscription dans le présent du chroniqueur.

Avant d'entreprendre ce travail, il convient d'identifier l'origine de cette anecdote. En réalité, la Vie de Maximien (cc. 69-83) constitue un patchwork d'éléments disparates: anecdotes, informations sur son activité en tant que patron des arts et auteur, fragments de sa «chronique»<sup>21</sup> et des *Annales de Ravenne*,<sup>22</sup> éloges de l'évêque qui servent de prétexte à une critique acerbe de ses successeurs<sup>23</sup> et enfin le récit de l'exhumation du corps de Maximien sous l'épiscopat de Pétronax (c. 818-837) avec la participation d'Agnellus lui-même.<sup>24</sup> Cette méthode narrative, ou plutôt l'absence de méthode, caractérise d'une manière générale la composition des Vies épiscopales jusqu'à celle de Jean IV (625-631) (cc. 105-107).<sup>25</sup> De plus, dans la Vie de Maximien on constate l'existence d'une rupture dans la rédaction, puisque le chapitre 70 a été rédigé avant 836, tandis que le chapitre 80 est sans aucun doute postérieur à 837.<sup>26</sup>

Pour revenir à notre sujet, les anecdotes que nous venons de citer concernent la découverte d'un trésor par Maximien – cause de sa rencontre avec Justinien –,<sup>27</sup> la façon dont l'évêque parvint à fléchir l'opinion des habitants de Ravenne à propos de son intronisation,<sup>28</sup> la collecte en une nuit d'une abondance de matériaux de construction pour l'édification de l'église Saint-Étienne,<sup>29</sup> la coupe de la barbe de l'apôtre<sup>30</sup> et la dernière rencontre de l'archevêque avec l'empereur.<sup>31</sup> Certains de ces récits incluent des éléments légendaires relevant du folklore, mais qui pourraient tout aussi bien être des broderies imaginaires sur un canevas essentiellement historique. En effet, l'image de Maximien qui en ressort est parfaitement cohérente: il s'agit d'un diplomate habile qui ne recule devant aucun moyen pour parvenir à ses fins. En revanche, Justinien apparaît comme un homme naïf qui voit en l'évêque une

123-124 (le même archevêque s'adressant à son clergé): *Quacumque enim Romae subjugati fueritis, non eritis integri*; *ibid.*, c. 114, 176-178: *Qui tempore domni Constantini imperatoris liberavit ecclesiam suam de iugo Romanorum servitutis*; *ibid.*, c. 116, 31-32: *Non sub Romana se subjugavit* [l'archevêque Reparatus (671-677)] *sede.*; *ibid.*, c. 124, 327-328: *Cum autem pervenisset* [l'archevêque Théodore (677-691)] *Roman, subjugavit se suamque ecclesiam sub Romano pontifice.*

21 Sur la chronique, aujourd'hui perdue, de Maximien, la seule des sources écrites qu'Agnellus utilise pour la composition de la Vie de Maximien et dont il fait mention, cf. MAUSKOPF DELIYANNIS dans *LPER*, 29-30.

22 Sur la question des «Annales de Ravenne», cf. *ibid.*, 26-29 καὶ 30-31.

23 *LPER*, c. 82, 341-361. Il ne s'agit pas du seul passage de son œuvre dans lequel Agnellus loue les vertus, réelles ou imaginaires, d'évêques d'autrefois, dans le but de stigmatiser leur absence chez les évêques contemporains, cf. *ibid.*, cc. 58, 68, 100, 104, 105 et 116. Cf. aussi SAVIGNI, *Memoria urbis*, 635-636. En revanche, il ne souffle mot sur les controverses politico-ecclésiastiques de l'époque de Maximien. Il est vrai cependant que le chroniqueur ne s'intéresse généralement pas beaucoup aux débats théologiques, cf. aussi *ibid.*, 631.

24 *LPER*, c. 83. L'exhumation du corps de Maximien fut rendue nécessaire par la hausse du niveau de la nappe phréatique qui provoqua l'inondation de son sarcophage. Agnellus a aussi pris part aux exhumations d'autres évêques, à savoir de Pierre III (le chroniqueur croit erronément qu'il s'agit de Pierre I Chrysologue), *ibid.*, c. 26, et de Néon, *ibid.*, c. 29, 77-81 et c. 56, 170-173.

25 MAUSKOPF DELIYANNIS dans *LPER*, 17.

26 *Ibid.*, 13. La rupture est visible à la fin du chapitre 79, cf. *ibid.*, 17. Selon la même chercheur, *ibid.*, 19, Agnellus commença à rédiger cette Vie dans la première phase de son activité littéraire, c'est-à-dire entre 831 et 836, et l'acheva dans la seconde phase, c'est-à-dire entre 837 et 839.

27 *LPER*, c. 70, 11-30.

28 *Ibid.*, c. 70, 40-71, 87. Maximien a dû attendre des jours entiers en dehors des murailles de la ville, jusqu'à ce qu'il parvienne, à l'aide de pots-de-vin, à être accepté par ses ouailles. Selon TESTI-RASPONI, *Codex* (cité n. 3), 189, n. 2, les habitants de Ravenne auraient désapprouvé son élection en raison de leur opposition à la politique religieuse de Justinien, cf. aussi DEICHMANN, *Ravenna*, II, 2, 186-187. Néanmoins, leur hostilité envers Maximien aurait pu également être due à son origine étrangère (il était originaire de Pola d'Istrie), voir leur réaction à l'élection de Pierre II (originaire d'Imola), *LPER*, c. 49, 122-127, qu'Agnellus confond avec Pierre I Chrysologue, cf. *infra*, n. 84, et du romain Marinien, cf. R. A. MARKUS, *Ravenna and Rome*, 554-604, *Byzantium* 51 (1981) (repris dans IDEM, *From Augustine to Gregory the Great: History and Christianity in Late Antiquity*, Ashgate VARIORUM, Aldershot, Hampshire 2002, XIV), 573, n. 33. Sur les causes de l'opposition des Ravennates à Maximien, en tant que candidat impérial, voir aussi SOTINEL, *The Three Chapters* (cité n. 14), 89. Sur l'intervention impériale dans la nomination des évêques, principalement des villes majeures, et les réactions qu'elle provoquait, cf. P. NORTON, *Episcopal Elections 250-600. Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*, Oxford 2007, notamment 81-117.

29 *LPER*, 73.

30 Cf. *supra*, 48.

31 *LPER*, 74.

personne digne de foi, tandis que ce dernier profite de lui sans scrupules.<sup>32</sup> Cette cohérence démontre que tous les récits ont une source commune, mi-légitime mi-historique, qui est probablement la tradition orale.<sup>33</sup> Nous pensons pouvoir écarter l'hypothèse selon laquelle Agnellus lui-même les aurait forgés, car le portrait que ces récits brossent de Maximien, celui d'un aventurier, s'accorde difficilement avec la dignité que l'auteur veut attacher à la personne de l'évêque. Enfin, il est peu probable que les deux sources écrites qu'Agnellus est censé avoir utilisées pour rédiger cette Vie, c'est-à-dire la chronique de Maximien et les *Annales de Ravenne*,<sup>34</sup> aient contenu des éléments de ce type.<sup>35</sup>

Quant à l'épisode qui fait l'objet de notre étude, à savoir celui du vol manqué, certains indices plaident en faveur de l'existence d'un noyau historique. Le chroniqueur ne mentionne pas la date, mais il rapporte deux voyages de Maximien à Constantinople après qu'il est monté sur le trône épiscopal de Ravenne. Le premier eut lieu entre mai 548 et mai 549,<sup>36</sup> tandis que le second lui fut bien postérieur.<sup>37</sup> Selon toute probabilité, la tentative de Maximien date du premier de ces voyages, au cours duquel il prit probablement aussi le titre d'archevêque.<sup>38</sup> Cette hypothèse se trouve renforcée par le fait que cette visite de Maximien dans la capitale fut contemporaine de la réinvention des corps d'André, de Luc et de Timothée, au cours des travaux de reconstruction de l'église des Saints-Apôtres.<sup>39</sup> Il paraît tout à fait probable qu'il assista aux festivités qui s'ensuivirent et qu'il eut donc l'occasion de commettre le vol avant que les corps n'aient été inhumés à nouveau le jour de l'inauguration de la nouvelle église, le 28 juin 550.<sup>40</sup> Si Maximien essaya de s'approprier la relique apostolique au cours du voyage où il fut institué archevêque, il nous est permis de penser qu'il voulait, au retour, être accompagné du corps d'un apôtre. Cela aurait ajouté au prestige de son nouveau titre et montré, une fois encore, qu'il jouissait de la faveur impériale. Mais dans ce cas,

32 En particulier, la première anecdote, à savoir celle de la découverte du trésor, présente des analogies évidentes avec celle du vol de la relique.

33 L'usage du verbe *audio* au début du premier de ces récits (*LPER*, c. 70, 7-10: *Sed cur alienigena pontificatum istius urbis tenuit indicabo; non abscondam, sed publice patefaciam, sicut a narrantibus per curricula temporum longa audivi, et veritas est absque ulla dubitatione*) démontre que le chroniqueur puisa dans la tradition orale. Néanmoins, MAUSKOPF DELIYANNIS dans *LPER*, 49-52, conteste le fait que les phrases d'oralité chez Agnellus renvoient nécessairement à la tradition orale. Il est toutefois indéniable qu'Agnellus l'utilisa, dans un certain nombre de cas: par exemple, les *longaevi* qu'il mentionne (*ibid.*, c. 32, 26-27: *et quod per seniores et longaevos audivi, vestris oculis non defraudavi*), sont visiblement des personnes vivantes, et pas des auteurs anciens.

34 Cf. *supra*, 49.

35 D. MAUSKOPF DELIYANNIS, Proconnesian Marble in Ninth Century Ravenna, J. J. EMERICK – D. MAUSKOPF DELIYANNIS (éd.), *Archaeology in Architecture: Studies in Honor of Cecil L. Striker*, Mayence 2005, 40, pense pourtant qu'Agnellus peut avoir trouvé la matière pour bâtir l'histoire du vol dans la chronique de Maximien et peut-être aussi avoir appris de la même source que l'archevêque a reconstruit ou achevé la basilique Saint-André à Ravenne. À l'appui de sa thèse, elle invoque le fait que, selon Agnellus, la chronique de Maximien incluait des événements qu'il avait vus de ses propres yeux. L'exemple qu'Agnellus cite, à savoir que Maximien avait vu, au cours de son voyage en Orient, Timothée III (517-535), le patriarche d'Alexandrie, bien administrer dans son siège, ne ressemble néanmoins en rien aux récits fabuleux dont sa Vie fourmille. Il faut donc admettre qu'Agnellus a laissé libre cours à son imagination.

36 TESTI-RASPONI, *Codex* (cité n. 3), 192, n. 17.

37 TESTI-RASPONI, *ibid.*, 195, 3, le place en 554 environ en le reliant à l'affaire du schisme des Trois Chapitres. Néanmoins, la mention du vieillissement de Maximien et de Justinien entre-temps, cf. *LPER*, 74, 144-146, laisse entendre qu'un intervalle plus grand se serait écoulé entre les deux voyages. Il n'est toutefois pas possible de dater ce second voyage au-delà de 557, l'année de la mort de Maximien.

38 Cf. R. A. MARKUS, Carthage (cité n. 16), 298-299. Selon Agnellus, Maximien rapporta de ce voyage de nombreuses reliques à Ravenne, cette fois-ci avec l'approbation impériale. Apparemment, il s'agit de reliques de provenance constantino-politaine, qu'il déposa dans l'église Saint-Étienne. Agnellus ne précise pas leur nature, mais il s'agit sans doute des reliques représentatives (*brandea*). Parmi celles-ci, se trouvait une relique d'André, qu'on ne saurait naturellement identifier avec sa barbe. Il est à noter que dans la source que le chroniqueur utilise ici le nom d'André figure, comme il est d'usage, en troisième position dans la liste, après ceux de Pierre et de Paul. Sur la nature de cette source, cf. MAUSKOPF DELIYANNIS, *Ravenna* (cité n. 12), 256.

39 Procope, *De aedificiis*, éd. J. HAURY – G. WIRTH, I. 4. 22-23.

40 La date de la déposition est donnée par Malalas, éd. I. THURN [CFHB, *Series Berolinensis* 35], Berlin 2000, 412. (Cf. aussi *Theophanis Chronographia*, éd. C. DE BOOR, Lipsie 1883-1885, vol. I, 227, 10-15). Voir aussi TESTI-RASPONI, *ibid.* M. CAROLI, La barba dell'apostolo. Traslezioni di reliquie in età carolingia tra legittimazione e propaganda, K. STANTCHEV – ST. PARENTI (éd.), *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli, Atti del I e II Seminario di Studio Roma – Grottaferrata 2000-2001*, ANAΛEKTA KPYΠTOΦEPPHΣ 5 (2007), 290-294, prétend que c'était Maximien qui avait trouvé le corps d'André à Patras et que Justinien le lui a extorqué.

il semblerait que Justinien ait considéré qu'il lui avait suffisamment donné.

Otto von Simpson émet l'hypothèse que derrière le choix des saints dont l'archevêque apporta les reliques à Ravenne, et les églises en leur honneur qui y furent par la suite érigées, se cache une stratégie ecclésiastique dirigée contre le chef suprême des évêques d'Italie, à savoir le pape lui-même. En ce qui concerne André en particulier, le chercheur, se fondant sur le rôle de l'apôtre dans le conflit entre Rome et Byzance, croit que la réinvention de son corps à ce moment précis pourrait avoir été plus qu'une simple coïncidence. Selon lui, il se peut également que Maximien, lors de sa visite, ait discuté avec l'empereur de la possibilité du transfert de la relique apostolique à Ravenne.<sup>41</sup> Dans une période de crise ecclésiastique ce transfert aurait montré l'importance de la ville et aurait mis en relief sa place comme digne rivale de Rome elle-même. Cependant, l'empereur aurait finalement rejeté l'idée du transfert, car Ravenne n'était pas encore suffisamment à l'abri des dangers – sur le plan militaire aussi bien qu'ecclésiastique – pour devenir dépositaire d'un trésor aussi sacré.<sup>42</sup> Il est également probable que Justinien évita de provoquer encore davantage les autres évêques d'Italie. Enfin, et plus que tout, il était important, dans le cadre de ses aspirations personnelles, de conserver dans sa capitale l'une des reliques les plus vénérables de la chrétienté.<sup>43</sup>

À l'origine F. W. Deichmann était du même avis. Le savant allemand soutenait qu'après la reprise de la ville par les Byzantins, la dédicace d'une église ravennate au patron de Constantinople et à l'apôtre sur lequel le siège de la Nouvelle Rome fondait sa primauté en Orient ainsi que son égalité avec l'Ancienne Rome, et par dessus tout la concession de la relique, devaient avoir été faites, sinon à l'initiative du moins avec l'approbation de l'empereur. En effet, cette offre constituait l'expression d'un programme, voire d'un nouveau lien ecclésiastique de Ravenne avec la capitale orientale, dont l'aspect politique est patent.<sup>44</sup> Cependant, Deichmann nuança par la suite son opinion et appela à la prudence quant à la signification politique du transfert, en particulier dans le contexte de la rivalité entre l'Ancienne et la Nouvelle Rome, puisque, selon F. Dvornik, la tradition de l'origine apostolique du siège de Constantinople n'était pas encore formée au VI<sup>e</sup> siècle.<sup>45</sup> Quoi qu'il en soit, l'érudit allemand estime que la concession de la relique d'André à Maximien, et à travers lui à Ravenne, visait surtout à lier l'ex-capitale de l'Occident à la capitale de l'Orient et dans le même temps à associer Ravenne aux faveurs du patron de Constantinople.<sup>46</sup>

Malgré leur attrait, ces théories présentent l'inconvénient de ne pas prendre en considération le laps de temps écoulé entre l'époque où a eu lieu l'épisode du vol et celle où Agnellus l'a consigné par écrit, probablement pour la première fois. En effet, le chroniqueur voit la

41 Simpson n'admet donc pas que Maximien ait tenté de voler le corps à l'insu de Justinien. À l'appui de sa thèse, il faut mentionner qu'aux IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles le schéma narratif du vol fut souvent utilisé pour légitimer l'acquisition d'une relique, qui en réalité n'était pas le fruit d'un vol. Pour la bibliographie sur le sujet, cf. L. CANETTI, *Mnemostoria e archeologia rituale delle traslazioni di reliquie tra antichità e medioevo*, STANTCHEV – PARENTI (éd.), *Liturgia e agiografia* (cité n. 42), 131-132.

42 DVORNIK, *The Idea of Apostolicity*, 152, n. 47; conteste que Justinien ait jamais envisagé la possibilité d'un tel transfert.

43 VON SIMSON, *Sacred Fortress* (cité n. 11), 17-18.

44 DEICHMANN, *Ravenna*, I, 26.

45 La tradition selon laquelle André sacra Stachys, son disciple, évêque de Byzance ou d'Argyroupolis, est, pour la première fois, consignée par écrit dans la «Liste des apôtres et des disciples du Seigneur», dont la première version est conservée dans un manuscrit latin du Ve-VI<sup>e</sup> siècle, mais qui existait également en grec. Cette liste initiale fut remaniée par un auteur que les manuscrits identifient avec Épiphane de Chypre (+ 403). Les chercheurs modernes contestent cependant cette attribution. Pour la bibliographie sur le sujet, voir É. DE LA VAISSIÈRE, *Saint André chez les Sogdiens: aux origines de Sogdaia, en Crimée*, dans C. ZUCKERMAN (éd.), *La Crimée entre Byzance et le khaganat khazar*, [Collège de France – CNRS Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance Monographies 25], Actes du colloque "La Crimée entre Byzance et le khaganat khazar" organisé les 28 et 29 novembre 2005 à Paris (Centre d'histoire et civilisation de Byzance, Collège de France) dans le cadre du Groupement de Recherche Européen «L'EST EUROPÉEN DANS LE HAUT MOYEN ÂGE: DES TRIBUS À L'ÉTAT», Paris 2006, 173. Quoi qu'il en soit, il semble que cette tradition n'ait pas eu de retentissement avant le Xe siècle, cf. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity*, 257, et en tout cas son importance dans la polémique antiromaine fut limitée, cf. G. DAGRON, Constantinople, la primauté après Rome, dans F. ELIA (éd.), *Politica, retorica e simbolismo del primato: Roma e Constantinopoli IV-VII sec. d. C.*, *Convegno internazionale di Studi in Omaggio a Rosario Soraci (4-7 ottobre 2001)*, Catania 2002, (repris dans G. DAGRON, *Idees byzantines*, t. II, Paris 2012, *Bilans de recherche* 8/II), 713 et n. 41.

46 DEICHMANN, *Ravenna*, II, 2, 306.

période antérieure à travers le prisme des préoccupations et des préjugés qui sont autant les siens que ceux de son temps. Au lieu d'essayer d'en clarifier l'image, les savants modernes la déforment encore en ajoutant d'autres anachronismes à ceux de l'auteur médiéval.

Tout d'abord, André, bien que fondateur de l'Église de Constantinople, n'a jamais été le patron de la ville, comme les chercheurs dont nous venons de parler le prétendent. Cette qualité a été attribuée à la Vierge des Blachernes,<sup>47</sup> dont le culte, lorsqu'il fut transporté de Constantinople à Ravenne, au VIIe siècle ou dans la première moitié du VIIIe, avait une dimension semblable, à savoir celle de protectrice de la ville contre les ennemis étrangers.<sup>48</sup> De plus, rien n'indique qu'André ait fait l'objet d'une dévotion particulière de la part des Constantinopolitains du VIe siècle.<sup>49</sup> En revanche, le fait que l'on ait oublié la place de sa sépulture pourrait être interprété comme un signe de négligence à son égard.<sup>50</sup> Certes, la réinvention de ses reliques sous Justinien, accidentelle ou non, aurait donné l'occasion de renforcer son culte.<sup>51</sup> Cela signifie-t-il que ce culte s'inscrivait déjà dans le cadre de la rivalité de l'Église de Constantinople avec celle de Rome pour la primauté? Signalons ici que Procope, qui raconte cet épisode – dont il est le contemporain – ne fait aucune distinction entre André et les deux autres saints ensevelis avec lui. Le fait qu'il ne mette pas l'apôtre en relief démontre que celui-ci n'avait pas encore acquis, pour la politique religieuse des Byzantins, l'importance qu'il a prise par la suite, et à plus forte raison qu'il ne constituait pas encore un facteur dans l'antagonisme entre les deux sièges patriarcaux.<sup>52</sup>

Il convient d'examiner ici les arguments évoqués par Justinien pour justifier son refus de satisfaire à la requête de Maximien. Selon l'empereur, la relique devait rester sur place, premièrement, puisque l'Ancienne Rome est le domaine de l'un des frères, la Nouvelle appartient nécessairement à l'autre, les deux villes étant sœurs de même que les deux apôtres sont frères, deuxièmement, parce qu'un siège impérial est la place appropriée pour le corps d'un apôtre.<sup>53</sup> Ces paroles auraient pu être inventées par l'auteur ou par sa source.<sup>54</sup> Fusent-elles authentiques, elles ne dénoncent pas, à notre avis, une rivalité avec le siège romain. Justinien établit un parallélisme entre le lien fraternel de Pierre et d'André, et celui de l'Ancienne Rome et de la Nouvelle, mais sans en déduire forcément qu'elles sont égales

47 Sur le culte de la Vierge à Constantinople, cf. V. LIMBERIS, *Divine Heiress: the Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, Londres – New York 1994.

48 DEICHMANN, *Ravenna* I, 28 et 33 et R. FARIOLI CAMPANATI, *Ravenna, Costantinopoli: aspetti topografico-monumentali e iconografici*, dans CARILE (éd.), *Storia di Ravenna* II. 2: *Dall'età bizantina all'età ottoniana (Ecclesiologia, cultura e arte)*, Venise 1992, 136-137.

49 En général, le culte d'André dans l'Église de Constantinople ne correspond pas à celui qui devrait être le sien en tant que fondateur, cf. A. VINOGRADOV, *André: Du prédicateur encratite à l'apôtre byzantin*, *Apocrypha* 22 (2011), 108, 114.

50 Procope, *De aedificiis* (cité n. 39), I. 4. 20-22: ἀποστόλων δὲ σώματα ἀνεῖσθαι δοκῶν. ἀλλὰ νῦν Ἰουστινιανοῦ βασιλέως ἀνοικοδομουμένου τὸ ἱερὸν τοῦτο, οἱ μὲν λιθοργοὶ τὸ ἔδαφος διώρυσσον ὄλον, τοῦ μὴ τι ἄκοσμον τῆδε λελείφθαι θήκας δὲ ξυλῖνας ἐνταυθα πη ἀπημελημένας τεθέανται τρεῖς, γράμμασιν ἐγκειμένοις σφίσι δηλούσας. ὡς Ἀνδρέου τε καὶ Λουκᾶ καὶ Τιμοθέου τῶν ἀποστόλων σώματα εἶεν. Sur la cause possible de cet oubli total, cf. infra, 53 et n. 59.

51 Les patriographes mentionnent une église Saint-André «ἐν τῷ Βουκίνῳ», dont ils attribuent la construction à Justinien, cf. T. Preger (éd.), *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, Lipsie 1901-1907, rééd. New York 1975, 258, c. 135, p. 7-10 et R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, I: *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, 3: *Les églises et les monastères*, Paris 1969<sup>2</sup>, 28. André figure également à la première place à droite de la croix surmontant l'image du Christ dans les médaillons (*imagi clipeatae*) aux effigies des apôtres et des prophètes, qui entourent le panneau central de la mosaïque de la Transfiguration à Sainte-Catherine du Sinaï. Néanmoins, R. PILLINGER, *Der Apostel Andreas. Ein Heiliger von Ost und West im Bild der frühen Kirche*, Vienne 1994 [Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 612], 17, explique cette place prépondérante par le fait que Pierre, auquel elle revenait normalement, est déjà représenté sur le panneau central.

52 La tradition sur la fondation de l'Église constantino-politaine par André existait déjà aux VIe-VIIe siècles dans la capitale orientale, cf. supra, n. 45 et VINOGRADOV, *André* (cité n. 49), 110. Si les Byzantins l'avaient formée pour rivaliser avec Rome, comme Vinogradov le soutient, *ibid.*, 111, il faut admettre qu'ils furent lents à la mettre en œuvre, parce qu'ils ne l'ont invoquée dans leurs disputes avec le siège romain qu'après 1204, cf. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity*, 289ff.

53 LPER, 244, c. 76, 182-185 (*Non sit tibi gravis, pater, quod primam unus tenet Romam frater, iste vero secundam teneat. Ambae sorores et hi ambo germani. Nolo tibi eum dare, quia et ubi sedes imperialis est, expedit et ibi corpus esse apostoli*).

54 Néanmoins, VON SIMSON, *Sacred Fortress* (cité n. 11), 17, considère que les remarques de l'empereur qui lient André à Constantinople semblent trop pertinentes pour avoir été inventées de toutes pièces.

dans l'ordre ecclésiastique.<sup>55</sup> Par ailleurs, l'empereur n'évoque pas la fondation de l'Église constantinopolitaine par André, à savoir son origine apostolique.<sup>56</sup> En revanche, il étaye son argumentation sur un motif d'ordre purement politique, à savoir le rang de capitale impériale que Constantinople partageait avec Rome. Cela est révélateur de la portée symbolique du corps d'André pour Agnellus. Pour lui, la concession de ce corps à Ravenne par Justinien équivalait à attribuer à la ville un statut égal à celui de Rome, un statut auquel, selon l'empereur, seule Constantinople avait droit. Le refus indirect de Justinien de mettre Ravenne sur un pied d'égalité avec Rome, après la réintégration de la première dans l'Empire justement, scella donc irrévocablement son infériorité par rapport au siège papal.

En réalité, Justinien aurait pu avoir d'autres raisons de ne pas vouloir céder cette relique particulière. La translation du corps d'André à Constantinople, afin qu'il soit déposé dans l'église des Saints-Apôtres, le mausolée des empereurs, lia en effet dès l'origine son culte dans la capitale avec l'institution impériale.<sup>57</sup> En d'autres termes, la présence des corps apostoliques dans cet édifice contribuait à la mise en valeur du caractère sacré de la fonction impériale.<sup>58</sup> Entre-temps, les débuts de ce processus furent oubliés, probablement du fait qu'ils étaient imprégnés de l'hérésie arienne.<sup>59</sup> Justinien semble pourtant vouloir renouer avec cette tradition et rappeler à ses contemporains que l'église qu'il avait lui-même restaurée, était non seulement le lieu de sépulture des empereurs, mais aussi celui d'apôtres. Selon toute probabilité leur invention aurait donc servi à affermir le culte impérial plutôt que les leurs. En conséquence, on imagine bien que Justinien, du reste fervent collectionneur de reliques,<sup>60</sup> se serait difficilement privé de l'honorable voisinage posthume d'un corps apostolique qui, en outre, fut redécouvert sous son règne.<sup>61</sup>

Par ailleurs, le fait que la rivalité de Ravenne avec Rome ait été une préoccupation majeure d'Agnellus et de certains évêques de sa ville n'implique pas nécessairement qu'elle préoccupait également Maximien, ou du moins qu'elle constituait l'une de ses priorités. Il est vrai que l'absence de Vigile dès 547, retenu en otage à Constantinople,<sup>62</sup> de même que l'affaiblissement de l'institution papale au cours de cette période,<sup>63</sup> auraient pu tenter un archevêque ambitieux tel que Maximien. Néanmoins, sa mission principale en Italie, qui était d'imposer la politique religieuse de l'empereur,<sup>64</sup> l'obligeait à s'allier au pape dans la mesure

55 Paulin de Nola (c. 353-431) établit un parallélisme semblable entre les deux capitales de l'Empire romain et les corps des deux apôtres, apparemment sans vouloir contester la primauté de l'Église romaine, cf. Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani, *Opera*, pars II: *Carmina indices voluminum XXVIII et XXX*, éd. G. DE HARTEL, *CSEL* 30, Prague – Vienne – Lipsie 1894, 129, 329-130, 342 (*nam Constantinus proprii cum conderet urbem nominis et primus Romano in nomine regum christicolam gereret, divinum mente recepit consilium, ut quoniam Romanae moenibus urbis aemula magnificis strueret tunc moenia coeptis his quoque Romuleam sequeretur dotibus urbem, ut sua apostolica muniret moenia laetus corporibus, tunc Andream devexit Achivis Timotheumque Asia; geminis ita turribus extat Constantinopolis, magnae caput semula Romae, verius hoc similis Romanis culmine muris, quod Petrum Paulumque pari deus ambitione compensavit ei, meruit quae sumere Pauli discipulum cum fratre Petri*).

56 Il faut en déduire soit que cette tradition n'était pas connue alors, soit que c'est délibérément qu'Agnellus ne la mentionne pas, souhaitant mettre l'accent sur l'aspect politique de l'affaire.

57 Sur la date de la translation des corps des trois apôtres à Constantinople et de leur dépôt dans l'église des Saints-Apôtres, cf. en dernier lieu R. W. BURGESS, *The Passio S. Artemii, Philostorgius, and the Dates of the Invention and Translations of the Relics of Sts Andrew and Luke*, *AB* 121 (2003), 5-36.

58 DVORNIC, *The Idea of Apostolicity*, 139-140.

59 R. W. BURGESS (cite n. 57), 34, n. 105.

60 Cf. *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, éd. P. LEMERLE, I: *Le texte*, Paris 1979, c. 53, p. 89.25-90.13 et H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, [SH 20] Bruxelles 1933, 63 et 81, n. 2 et 3.

61 Selon Procope, *De aedificiis* (cité n. 39), I, 4. 23-24, le fait que les apôtres firent leur «réapparition» sous Justinien est une preuve de la faveur qu'ils lui accordent.

62 Dans la capitale orientale il y avait aussi Datius, l'évêque de Milan, qui a dû fuir la ville dès 536 (ou 537). Milan resta sans évêque résident jusqu'en 552, une situation sans précédent, laquelle aurait donné libre champ aux ambitions des titulaires des sièges rivaux, cf. SOTINEL, *The Three Chapters* (cité n. 14), 87-88, 110, 116.

63 Vigile finit par céder aux pressions de Justinien et anathématisa les Trois Chapitres dans le *judicatum* du 11 avril 548, pour se rétracter par la suite – en 550 – devant la vive réaction des évêques occidentaux. Ses revirements lui valurent la condamnation par les défenseurs aussi bien que les adversaires des Trois Chapitres. Sur ce pape, cf. en dernier lieu C. SOTINEL, *Autorité pontificale et pouvoir impérial: le pape Vigile*, *MEFRA* 104.1 (1992), 439-463, qui s'efforce de réhabiliter ce personnage controversé.

64 Cf. supra, 48.

où celui-ci accomplissait la volonté impériale. Cette alliance se perpétua avec les successeurs immédiats de Maximien, pendant toute la durée du schisme des Trois Chapitres. Du reste, les deux sièges avaient des ennemis communs, à savoir les milieux schismatiques d'Italie du Nord, dont le champion n'était autre qu'un rival traditionnel de l'évêque de Ravenne, c'est-à-dire le métropolitain d'Aquilée. Certes, la volonté, d'une part, des archevêques de Ravenne de se débarrasser de la domination papale et, d'autre part, des souverains pontifes de les maintenir sous leur contrôle, les aurait inévitablement conduits à la rupture ouverte. Le moment de cette rupture n'était pourtant pas encore arrivé... Pendant toute la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, rien n'indique l'existence d'un conflit ecclésiastique sérieux entre Ravenne et Rome, sans que cela signifie pour autant que la fragile harmonie entre les deux sièges n'ait été menacée par des tensions latentes.<sup>65</sup>

Enfin, contrairement à Constantinople, il manquait à Ravenne une tradition relative à saint André, sur laquelle elle aurait pu fonder des prétentions à l'égalité avec le siège romain. L'apôtre auquel remontait la fondation de l'Église ravennate n'était pas André, mais Pierre, qui est supposé y avoir envoyé Apollinaire, son disciple présumé et premier évêque de la ville.<sup>66</sup> En effet, il sera l'origine pétrinienne de son siège, que l'archevêque Maurus fit valoir lorsqu'il revendiqua l'indépendance de celui-ci vis-à-vis de Rome.<sup>67</sup>

Néanmoins, si Maximien n'avait pas eu l'intention d'utiliser le corps d'André comme atout dans l'antagonisme avec l'Église romaine, pourquoi insista-t-il tant pour l'obtenir et pourquoi le préféra-t-il aux corps des deux autres saints, Luc et Timothée, qui étaient également ensevelis dans l'église des Saints-Apôtres? On pourrait avancer d'autres raisons pour expliquer cette prédilection de l'archevêque pour André. En effet, celui-ci était le seul des trois qui ait appartenu au groupe des douze apôtres et il avait, de surcroît, la qualité de «premier appelé» (πρωτόκλητος).<sup>68</sup> Du reste, son culte était déjà connu à Ravenne.<sup>69</sup> Enfin, des motifs personnels auraient pu rendre chère la mémoire d'André à Maximien. En effet, son choix aurait pu être déterminé par le fait qu'il avait été sacré évêque de Ravenne à Patras,<sup>70</sup> la ville où la tradition place le martyr de l'apôtre.<sup>71</sup>

Cela ne signifie pas nécessairement que c'est Maximien qui mit l'église sous le vocable d'André, comme certains chercheurs le pensent.<sup>72</sup> Nous disposons en effet de témoignages sur la préexistence du culte de l'apôtre dans la ville. Il est vrai que l'Église de Ravenne ne semble pas avoir initialement pris part au processus de l'introduction du culte d'André en Italie. En revanche, ceux qui en eurent l'initiative sont les prélats de ses rivales futures, à savoir les évêques de Milan et d'Aquilée. C'est en fait Ambroise de Milan qui introduisit le culte des apôtres, y compris André, en Italie du Nord. Celui-ci distribua, sur le modèle oriental,<sup>73</sup> des *brandea* apostoliques – provenant, pour la plupart, de Constantinople –<sup>74</sup> à des

65 Sur les rapports entre les deux Églises dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, cf. MARKUS, *Ravenna* (cité n. 28).

66 Le lien d'Apollinaire avec Pierre n'existait pas dans la première phase du culte de l'évêque; il est apparu dans la tradition ultérieure, dont sa Passion légendaire (*BHL* 623) se fait l'écho. Le débat sur la date de rédaction de ce texte n'est pas encore clos (pour la bibliographie sur ce sujet, voir MAUSKOPF DELIYANNIS, dans *LPER*, 39, n. 70), mais il semble probable qu'il fut écrit au VII<sup>e</sup> siècle lors de la controverse sur l'autocéphalie de l'Église de Ravenne, et qu'il faisait partie du projet initié par l'archevêque Maurus pour rehausser l'importance de son siège, cf. eadem, *Ravenna* (cité n. 12), 260 et 283. Sur le culte d'Apollinaire à Ravenne, cf. DEICHMANN, *Ravenna*, I, 21 et II: *Kommentar*. 3: *Geschichte, Topographie, Kunst und Kultur*, Stuttgart 1989, 175 et G. MONTANARI, dans CARILE (éd.), *Storia di Ravenna* II. 2 (cité n. 48), 265-266.

67 Cf. supra, n. 66.

68 *Évangile selon saint Jean*, I, 36-41.

69 Cf. infra, 55.

70 Cf. supra, 48.

71 Cf. dans le même volume, H. SARADI, *Ο Άγιος Ανδρέας και η Πάτρα: ιστορία και παράδοση*, 17-45.

72 Cf. à titre d'exemple, R. FARIOLI CAMPANATI, *Le tombe dei vescovi di Ravenna dal Tardoantico all'Altomedioevo*, dans Y. DUVAL – J. C. PICARD (éd.), *L'inhumation privilégiée du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècles en Occident. Actes du colloque tenu à Créteil les 16-18 mars 1984*, Paris 1986, 167.

73 DELEHAYE, *Les origines* (cité n. 60), 79.

74 N. B. McLYNN, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley – Los Angeles – Londres 1994, 230-231, attribue le choix de ces reliques – offertes comme présents à la ville de Milan en général, et non à Ambroise personnellement – à

évêchés d'Italie du Nord, créant ainsi un réseau de cultes communs et instaurant des relations de clientélisme avec les titulaires de ces sièges.<sup>75</sup>

Faute de calendriers liturgiques locaux pour l'Église de Ravenne, au moins jusqu'au IXe siècle, nous sommes obligés d'avoir recours à d'autres sources pour retrouver les premières traces du culte d'André dans la ville. La plus ancienne est le court sermon que l'évêque Pierre I Chrysologue (c. 431-450) lui dédia.<sup>76</sup> L'orateur établit un parallèle entre les deux frères apôtres, André et Pierre, afin de mettre en relief leur égalité, du moins en ce qui concerne le martyr.<sup>77</sup> Cela ne suggère pourtant en aucune façon une rivalité avec l'Église de Rome, pour laquelle et pour le patron de laquelle Pierre Chrysologue a un profond respect.<sup>78</sup>

André jouissait d'une grande popularité à Ravenne, comme le prouve la dédicace d'au moins cinq églises en son honneur. Malheureusement, contrairement à ce qu'il fait pour d'autres édifices qui furent complétés ou restaurés par Maximien, Agnellus ne mentionne ni la date de construction de la basilique Saint-André – où la barbe de l'apôtre fut déposée – ni le nom de son fondateur. L'église fut entièrement reconstruite aux environs de l'an 1000, mais la basilique du XIe siècle fut à son tour démolie au XIXe siècle. Son site n'a pas encore été fouillé et la question de la datation de la première phase reste donc ouverte.<sup>79</sup> Le chroniqueur laisse toutefois entendre que l'église devait déjà avoir une certaine ancienneté à l'époque de Maximien.<sup>80</sup> Selon M. Mazzoti, elle daterait du Ve siècle.<sup>81</sup>

Deichmann soutient que Maximien aurait eu un intérêt particulier pour cette église, puisqu'il y fut enseveli, ce qui se faisait ordinairement dans la plus importante des constructions d'un évêque fondateur ou celle qui lui tenait le plus à cœur.<sup>82</sup> Néanmoins, un autre motif aurait pu influencer sur le choix de l'archevêque. Selon nous, ce qui pesa ne fut pas tant l'importance de l'église en elle-même, que la présence en son sein de la relique d'André. Comme l'empereur aurait reposé dans l'église des Saints-Apôtres aux côtés du corps apostolique, son «modeste» ami aurait, d'une certaine manière, partagé cette gloire impériale posthume en gisant près de l'infime partie de la relique précieuse, qu'il réussit finalement à posséder.<sup>83</sup>

Il est également significatif que la chapelle archiépiscopale, dédiée initialement au Christ, ait été par la suite mise sous le patronage d'André.<sup>84</sup> Selon Testi-Rasponi, c'est Maximien qui la

Théodose I qui avait visité deux fois Milan.

75 DELEHAYE, *Les origines* (cité n. 60), 338 (Milan), 332 (Aquilée) et 333 (Concorde). Sur les relations d'Ambroise de Milan avec les évêques italiens voisins, cf. McLYNN, *Ambrose of Milan* (cité n. 73), 276-290. Sur la fonction de la distribution des reliques, qualifiée par ce chercheur de «marketing strategy», cf. *ibid.*, notamment 284.

76 A. OLIVAR (éd.), *Sancti Petri Chrysologi collectio sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extravagantibus adiectis*, CChr., ser. lat. XXIV B: *Sancti Petri Chrysologi collectio sermonum* Pars III, Turnhout 1982, (homilie 133) 815-816.

77 La préface de saint André dans le sacramentaire grégorien établit également un parallèle entre saint Pierre et son frère: tous deux étaient des pêcheurs et, après avoir prêché l'Évangile, ils furent crucifiés, cf. *DACL*, s.v. *ANDRÉ (saint)*, I, 2, col. 2033.

78 Cf. l'Épître à Eutychés dans *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, éd. E. SCHWARTZ, II, 3, Pars 1, Berlin et Leipzig 1937, 6-7 (citée aussi par Agnellus, *LPER*, c. 48).

79 L'étude principale sur cette église reste l'article de M. MAZZOTI, *La basilica ravennate di Sant'Andrea Maggiore, Corsi Rav 2* (1959), 157-174. Cf. aussi DEICHMANN, *Ravenna*, II, 2, 305-307 et MAUSKOPF DELIYANNIS, *Ravenna* (cité n. 12), 256.

80 *LPER*, c. 77, 244, 175-177 (*columnas marmoreas suffulsit [Maximian], ablatasque vetustas ligneas de nucibus proconnisas decoravit*).

81 MAZZOTI, *La basilica* (cité n. 79), 173, signale une particularité architecturale de cette église, qu'elle partage avec la cathédrale Ursiana et Saint-Jean l'Évangéliste, toutes deux du Ve siècle, à savoir le fait que l'arc de l'abside est soutenu par deux grandes colonnes. DEICHMANN, *Ravenna*, II, 2, 307, objecte pourtant que l'arc absidal de Saint-André, de même que celui de l'Ursiana, fut modifié au Moyen Âge. Par conséquent, il pourrait s'agir d'un exemple ultérieur, autrement dit de l'œuvre d'un retardataire qui imite les modèles d'avant.

82 DEICHMANN, *Ravenna*, II, 2, 306.

83 Sur la pratique très répandue dans les premiers siècles de notre ère, de choisir sa dernière demeure au voisinage du tombeau des saints, cf. Y. DUVAL, *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation «ad sanctos» dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe au VIIe siècle*, Paris 1988 et Y. DUVAL – J. C. PICARD (éd.), *L'inhumation privilégiée* (cité n. 72). Sur le tombeau de Maximien en particulier, cf. R. FARIOLI CAMPANATI, *Le tombe* (cité n. 72), *ibid.*

84 Agnellus attribue sa construction à l'évêque Pierre II (494-520), qu'il confond néanmoins avec Pierre I Chrysologue, cf. MAUSKOPF DELIYANNIS dans *LPER*, 99. Sur la chapelle archiépiscopale de Ravenne cf. M. C. MILLER, *The Development of the Archiepiscopal Residence in Ravenna, 300-1300, FelRav*, s. VI, 141-144 (1991/92), 145-173 et *eadem*, *The Bishop's Palace: Architecture and Authority in Medieval Italy*, Ithaca 2000, 223. Il est à noter que c'est justement dans cette chapelle que se trouve la

dédia à l'apôtre, puisque cet archevêque fut le dernier à réaliser des travaux sur l'édifice voisin, appelé Domus Tricoli, et qu'il rapporta de Constantinople des reliques d'André.<sup>85</sup> Aucun de ces arguments n'est décisif et il paraît en outre curieux que le prélat qui rénova une église de Ravenne dédiée à un saint, ait également fait de lui le titulaire de la chapelle archiépiscopale de la ville.<sup>86</sup> Il semble donc plus probable que cette dédicace doive être attribuée à l'un de ses successeurs. Deichmann la date soit du VIIe, soit du VIIIe siècle et y voit la manifestation d'un lien particulièrement étroit de l'Église de Ravenne avec celle de Constantinople.<sup>87</sup> Quoi qu'il en soit, vers la fin du VIe siècle on observe une exaltation du culte d'André à Rome sous le patronage de Grégoire I (590-604) qui, comme Maximien, rapporta de Constantinople une partie du corps de l'apôtre, à savoir un bras. Grégoire déposa cette relique au monastère de Saint-André sur le Célius, dont il était le fondateur.<sup>88</sup> Marinien, disciple de Grégoire et archevêque de Ravenne (595-606), fut membre de la même communauté monastique.<sup>89</sup> Voilà qui ferait de lui un candidat pour la dédicace de la chapelle archiépiscopale à André.

Une autre église nous est exclusivement connue par un poème de Venant Fortunat.<sup>90</sup> Son fondateur est un évêque Vitale, inconnu par ailleurs,<sup>91</sup> qui y avait déposé, entre autres, des reliques de l'apôtre.<sup>92</sup> Deichmann envisage la possibilité d'identifier cette église avec la suivante, dont le nom du fondateur n'est pas rapporté.<sup>93</sup>

La quatrième église Saint-André (*monasterium<sup>94</sup> sancti Andreae apostoli*), était, d'après tous les documents qui en font mention, voisine de celle qu'on appelait «église des Goths» (*ecclesia Gothorum*).<sup>95</sup>

Enfin, il y avait le *monasterium sancti Andreae quod vocatur Ierichomium*, à l'origine la demeure d'un ancêtre d'Agnellus, Joannice, qui la transforma en édifice religieux.<sup>96</sup>

Il apparaît donc que le culte d'André était populaire à Ravenne, mais on ignore quand il fut introduit et par qui. Le caractère cosmopolite de la ville dans l'antiquité tardive, point de contact entre l'Italie et la Méditerranée orientale, rend difficile l'identification des canaux par lesquels un culte aurait pu être introduit, surtout si ce culte est aussi largement répandu que celui d'André. Quoi qu'il en soit, le sermon de Pierre Chrysologue en constitue le *terminus ante quem*.<sup>97</sup> À cette époque, on constate la première grande influence de Constantinople sur la vie religieuse de Ravenne.<sup>98</sup> Une série de faits comme le séjour dans la capitale

première représentation individualisée de l'apôtre, cf. PILLINGER, *Der Apostel Andreas* (cité n. 51), 29 et 31.

85 TESTI-RASPONI, *Codex* (cité n. 3), 150, 14.

86 Cf. aussi les réticences de DEICHMANN, *Ravenna*, II: *Kommentar*. 1, Wiesbaden 1974, 199.

87 DEICHMANN, *Ravenna*, I, 28.

88 DVORNIC, *The Idea of Apostolicity*, 158-160.

89 R. A. MARKUS, *Ravenna* (cité n. 28), 570.

90 *Venanti Honori Clementiam Fortunati presbyteri italici Opera poetica*, éd. F. LEO, *MHG AuctAnt* 4. 1, Berlin 1881 (réimpr. anast. Munich 1981), 369.

91 Sur cet évêque dont l'épiscopat pose des problèmes chronologiques, cf. en dernier lieu MAUSKOPF DELIYANNIS dans *LPER*, p. 108.

92 DEICHMANN, *Ravenna*, II, 2, 303-304.

93 *Ibid.*, 304.

94 Sur les diverses significations du terme *monasterium* dans *LPER*, voir MAUSKOPF DELIYANNIS, *Agnellus*, 330-332, où est rassemblée la bibliographie antérieure sur le sujet. Y ajouter l'article d'E. MORINI, *Le strutture monastiche a Ravenna*, dans CARILE (éd.), *Storia di Ravenna* II, 2 (cité n. 48), 310-311.

95 Dernière mise au point par P. NOVARA, *La nascita del culto di Sant'Andrea a Ravenna e la Basilica di Sant'Andrea «dei Goti»*, *Romagna - arte e storia* 6, 17 (1986), 5-10. C'est dans ce *monasterium* abritant le tombeau de l'archevêque Maurus, le champion de l'autocéphalie, que se situe la rencontre de Théodore l'archiprêtre avec Théodore l'archidiaque, point de départ de l'épisode le plus dramatique dans les relations du clergé ravennate avec son prélat, à savoir la révolte des clercs contre le «mauvais» archevêque Théodore. Celui-ci n'hésita par la suite à faire alliance avec le pape aux dépens de son clergé et à céder l'autocéphalie, pour laquelle ses prédécesseurs avaient tant luttés. Les deux Théodore (l'archiprêtre et l'archidiaque) font serment qu'ils ne se trahiront pas, invoquant l'apôtre comme garant, après Dieu, cf. *LPER*, c. 121, 293, 163-294, 190. Sur cet épisode voir aussi J. M. PIZARRO, *Writing Ravenna* (cité n. 7), 52-60.

96 Sur cette église cf. DEICHMANN, *Ravenna*, II, 2, 304. Le nom *Ierichomium* provient du terme grec «γεροντοκομειον = γεροχομειον, γεροχομειον = *Geroconium*», cf. *ibid.*

97 Cf. *supra*, 55.

98 Sur le culte des saints orientaux à Ravenne, cf. E. MORINI, *Santi orientali a Ravenna*, dans CARILE (éd.), *Storia di Ravenna*,



orientale de Galla Placidia avec ses enfants, et le mariage en 437 de Valentinien III, son fils, avec Eudoxie, la fille de Théodose II, conduisirent en effet au resserrement des liens entre les deux branches de la dynastie théodosienne.<sup>99</sup> Ce rapprochement entre les deux cours s'est également traduit dans le domaine religieux par la translation à Ravenne de cultes qui fleurissaient alors à Constantinople sous le patronage impérial.<sup>100</sup> Le fait qu'Arcadie, fille de l'empereur Arcadius, éleva une église en son honneur prouve la vénération de la famille impériale de Constantinople pour André.<sup>101</sup> Par ailleurs, le patriarche Proclus (434-447), favori de l'impératrice Pulchérie, et contemporain de Pierre Chrysologue, dédia également une homélie à l'apôtre (*BHG* 103).<sup>102</sup> Certes, aucune mention n'est faite d'une église consacrée à André parmi les édifices ecclésiastiques érigés à Ravenne par Galla Placidia et sa famille.<sup>103</sup> Néanmoins, l'église où Maximien déposa la barbe de l'apôtre date probablement du Ve siècle.<sup>104</sup> Il n'est pas certain en revanche que l'église ait été dédiée à André dès l'origine.<sup>105</sup> Enfin, il faut noter que les reliques, transportées par Maximien de Constantinople à Saint-Étienne, parmi lesquelles se trouvait une relique d'André,<sup>106</sup> appartenaient toutes à des saints déjà vénérés à Ravenne à l'initiative de la dynastie théodosienne, comme Étienne lui-même, le prophète Zacharie, Jean l'Évangéliste et Jean Baptiste.<sup>107</sup>

Afin que notre investigation soit complète, il faut également envisager la possibilité que l'église Saint-André ait été bâtie par les maîtres Goths de Ravenne, autrement dit qu'il se soit agi d'un sanctuaire arien.<sup>108</sup> Agnellus rapporte néanmoins que les églises gothiques de la ville furent concédées par Justinien à l'Église orthodoxe sous l'archiépiscopat du successeur de Maximien, à savoir Agnellus (557-570).<sup>109</sup> Enfin, même s'il s'agit d'une église arienne, il n'est pas certain qu'elle ait été originellement dédiée à l'apôtre.<sup>110</sup>

Il semble donc que l'épiscopat de Maximien constitue une étape importante dans le culte d'André à Ravenne, mais il n'en est pas le point de départ. En effet, l'archevêque n'y introduisit pas ce culte mais, comme pour d'autres saints orientaux, il renforça le culte préexistant, avec la première translation attestée des reliques du saint dans la ville.<sup>111</sup> La réinvention du corps de l'apôtre à Constantinople aurait probablement incité Maximien à essayer d'obtenir pour son siège une relique plus remarquable qu'un simple *brandeum*.

II. 2 (cité n. 48), 283-303, et DEICHMANN, *Ravenna*, II. 3, 176 -188.

99 DEICHMANN, *Ravenna*, I, 5-6.

100 Sur le rôle de la cour impériale occidentale dans la translation des cultes constantinopolitains à Ravenne, cf. DEICHMANN, *Ravenna*, II. 2, 23-25, 32 et FARIOLI CAMPANATI, *Ravenna, Costantinopoli* (cité n. 48), 134-135.

101 *Chronicon Paschale*, éd. L. DINDORF, [CSHB] Bonne 1832, vol. I, 566, 14-15. Sur cette église, cf. JANIN, *La géographie ecclésiastique*, cité n. 51, 27. Sur Arcadie, cf. *PLRE*, vol. 2, 129, s.v. *Arcadia* 1.

102 Cf. aussi le rôle que McLYNN attribue à Théodose I dans l'introduction du culte d'André à Milan, *supra*, n. 74.

103 Agnellus fait état d'une église Saint-André parmi les constructions de Pierre Chrysologue, cf. *LPER*, c. 50, 214, 151-153. Il s'agit en réalité de la chapelle archiépiscopale et le chroniqueur confond Pierre I Chrysologue avec Pierre II, cf. *supra*, n. 84.

104 Cf. *supra*, 55 et n. 81. Dans la seconde moitié du Ve siècle, nous observons également une grande activité architecturale concernant André à Rome, cf. DELEHAYE, *Les origines* (cité n. 60), 338 et DVORNIK, *The Idea of Apostolicity*, 153.

105 Par exemple, la basilique Saint-Probe de Classe, érigée peut-être dès la fin du IVe siècle, fut sans doute dédiée à Probe par Maximien, qui y déposa le corps de cet évêque, ainsi que ceux d'autres évêques locaux, cf. *LPER*, c. 77, 246, 232-236. Les églises gothiques de Ravenne devaient aussi avoir changé de vocable, lorsqu'elles furent rendues à l'Église orthodoxe, comme le démontre leur dédicace à des saints militaires (Théodore, Serge, Georges), populaires en Orient, mais «nouveaux» dans l'univers culturel de la ville, cf. MORINI, *Santi orientali* (cité n. 97), 291-292. Sur la «byzantinisation» religieuse de Ravenne après sa réintégration dans l'Empire, cf. *ibid.*, 292-294.

106 Cf. *supra*, n. 38.

107 FARIOLI CAMPANATI, *Ravenna, Costantinopoli* (cité n. 48), 134, D. MAUSKOPF DELIYANNIS, *Proconnesian Marble* (cité n. 35), 37-41 remarque que sur les quatre fois, qu'Agnellus identifie un marbre comme proconnesien, trois se réfèrent à des églises dédiées à saint André. Elle en déduit donc que le mot «proconnesian», un terme technique en apparence, porte en lui toutes sortes de connotations apostoliques constantinopolitaines et que le chroniqueur l'a utilisé délibérément et dans des contextes particuliers, afin de souligner le lien étroit entre Ravenne et Constantinople, représentée par André, et la primauté politico-épiscopale. Agnellus ne fait néanmoins nulle part mention de l'origine apostolique de l'Église de Constantinople ni d'une relation privilégiée de celle-ci avec l'apôtre.

108 Sur le culte de l'apôtre par les Goths, cf. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity*, 151, 47<sup>d</sup> et *DAcL*, (cité n. 77), col. 2033-2034.

109 *LPER*, cc. 85-86 et c. 89, 122-123.

110 Cf. *supra*, n. 105.

111 Sur le rôle de Maximien dans l'introduction à Ravenne du culte des saints constantinopolitains, cf. DEICHMANN, *ibid.*, 32.

Le culte de l'apôtre se prolongea à Ravenne durant les siècles qui séparent l'époque de Maximien de celle d'Agnellus, mais beaucoup d'autres choses changèrent radicalement. La grandeur de la ville sous l'archiépiscopat du premier n'était qu'un souvenir nostalgique au temps du second. Ravenne n'était plus la capitale de l'Exarchat ni le bastion le plus avancé de Byzance en Occident, elle était désormais tombée au rang de puissance locale sous la souveraineté franque. L'œuvre d'Agnellus témoigne de la fierté qu'il tire du passé glorieux de sa ville, passé qui se reflète sur les magnifiques monuments, mais aussi de son pessimisme face à la situation présente.<sup>112</sup> Le véritable danger pour l'autonomie de Ravenne n'était toutefois pas tant l'Empire carolingien – alors en cours de dissolution sous la pression des puissances féodales centrifuges – que l'émergence dans la région d'une nouvelle entité politique, connue par la suite sous le nom d'«États pontificaux». Ravenne, avec le reste du territoire de l'ancien Exarchat courait le danger d'être absorbée par cette entité, ce qui finit par arriver.<sup>113</sup>

Les ambitions papales se heurtèrent à la réaction des citoyens ravennates dont des siècles de quasi-autonomie avaient forgé la conscience civique.<sup>114</sup> Cette réaction se rassembla autour des archevêques qui ambitionnaient, à l'instar des papes, de concentrer dans leurs mains l'autorité ecclésiastique ainsi que l'autorité séculaire, en suppléant les exarques byzantins disparus.<sup>115</sup> À l'époque d'Agnellus le combat pour l'indépendance ecclésiastique de Ravenne était donc inextricablement lié à celui pour son indépendance politique et les évêques – qui sont les «héros» de son œuvre – apparaissent comme les champions de cette double lutte.<sup>116</sup> Derrière les plaintes continues du chroniqueur à propos des déficiences des archevêques contemporains se cache une déception, celle qu'ils ne soient jamais dignes de leur rôle de *pater patriae*, sur le modèle des grands évêques du passé tel que Maximien.<sup>117</sup>

Devant le danger imminent d'être assujettis au Saint-Siège, les archevêques anti-romains firent appel aux divers membres de la dynastie carolingienne, offrant leur alliance dans les guerres civiles, en échange de leur autonomie.<sup>118</sup> Cependant, à l'époque d'Agnellus cette

112 C'est sans doute pour cela que certains passages de sa chronique ont un ton sombre et apocalyptique, comme si la fin du monde était proche, cf. *LPER*, c. 68, 64-85 et c. 166. Selon MAUSKOPF DELIYANNIS, *Agnellus*, 258, n. 3 et 291, n. 4, la «sermonette» du c. 166 est l'*expositum* de l'archevêque Félix (709-725) sur le Jugement Dernier. Il y a néanmoins des similitudes phrastiques entre ce texte et d'autres passages de la chronique, cf. *LPER*, c. 68, 71-74 (*antecedent juvenis senem, et subsequentes nullum honorem prioribus reddent sed et filii despiciunt patres et non solum derident sed etiam subiugabunt*) et *ibid.*, c. 166, 87-88 (*antecedent iuvenes senes et doctrinam seniorum et sanctam derident ecclesiam*) et 106-107 (*honorem nullum antecedentibus repraesentabunt*). Par ailleurs, l'atmosphère qui se dégage du texte en question s'accorde bien avec l'époque d'Agnellus, qui voit la dissolution de l'Empire carolingien et les invasions des Arabes et des Normands, cf. par exemple *ibid.*, c. 166, 100-102 (*Et quod nunc est Romanorum imperium desolabitur, et super augustalem solium reges sedebunt*), 114-116 (*Et venient circa litora maris gentes ignotae Deum, et interficiunt christianos et praedabuntur regiones eorum, et qui residui fuerint, erunt ei tributarii*), et 120-125 (*Et Agarenorum gens ab oriente insurgent et praedabunt civitates in marinis litoribus sitas, et non erit qui eruat. Nam in cunctis regionibus terrae erunt inopes reges et diligentes munera, et oppriment populos sibi subjectos, et peribit Romanorum Francorum imperium, et sedebunt reges super augustalem solium.... Cf. aussi *ibid.*, c. 174, 81-83 (*Qualis in hoste solus, decem sicut ille [Lothaire I] fuisset, <ut> imperium divisum non esset, nec tantos in sedilia reges*). Enfin, l'intronisation des mauvais évêques sur la chaire de Ravenne, présentée comme un signe de la chute de la ville (cf. *ibid.*, c. 166, 105-113), constitue une critique transparente des «mauvais» évêques contemporains d'Agnellus, laquelle provient certainement de l'auteur lui-même, cf. *supra*, 49 et n. 23.*

113 Double-diarchie est le terme qu'utilise T. F. X. NOBLE, *The Republic of St-Peter. The Birth of the papal State, 680-825*, Philadelphia, 1984, pour décrire la situation politique de Ravenne à cette époque «on the one hand pope and king shared rule and on the other hand pope and archbishop divided authority». Cf. aussi, T. S. BROWN, *Louis the Pious and the Papacy: a Ravenna Perspective*, P. GODMAN – R. COLLINS (éd.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford 1990, 297-308.

114 Sur la conscience civique des Ravennates cf. A. GUILLOU, *Régionalisme et indépendance dans l'Empire byzantin au VIIe siècle. L'exemple de l'Exarchat et de la Pentopole d'Italie*, Rome 1969, *Studi Storici* 75-76, *passim*, notamment 227, SAVIGNI, *Memoria urbis*, 624 et n. 25, 658-659.

115 R. SAVIGNI, *I papi e Ravenna dalla caduta dell'esarcato alla fine del secolo X*, CARILE (éd.), *Storia di Ravenna* II, 2 (cité n. 48), notamment 331. Le fait que les archevêques aient été vus comme les successeurs des exarques est attesté par Agnellus lui-même qui présente l'archevêque Serge (744-769) comme une sorte d'exarque: cf. *LPER*, c. 159, 181-183 (*veluti exarchus sic omnia disponebat, ut soliti sunt modo Romani facere*), voir l'interprétation de ce passage par SAVIGNI, *ibid.*, 333. Sur l'appropriation du titre d'exarque par les archevêques de Ravenne, cf. *ibid.*, 336-337 et *idem*, *Memoria urbis*, 653-654 et n. 130.

116 Cela ne signifie pas nécessairement que la conscience urbaine des Ravennates s'identifie tout court avec les positions idéologiques de leur archevêque; nous avons même des témoignages du contraire cf. SAVIGNI, *Memoria urbis*, 659 et n. 148.

117 Cf. aussi SAVIGNI, *Memoria urbis*, 654-655.

118 SAVIGNI, *I papi e Ravenna* (cité n. 115), *passim*.

politique conduisit à la catastrophe, puisque Georges, l'archevêque de Ravenne et ex-ami du chroniqueur,<sup>119</sup> choisit le mauvais camp. Plus précisément, dans la guerre entre l'empereur Lothaire I et son demi-frère, le roi Charles II le Chauve, non seulement il s'allia avec le premier qui fut le vaincu, mais encore il eut l'imprudance d'insulter le second qui sortit vainqueur. Après la défaite de Lothaire à la bataille de Fontenoy en 841, Georges parvint finalement à sauver sa place, sinon la face, mais les trésors ecclésiastiques de Ravenne, qu'il avait apportés sur le champ de bataille, furent pillés et les anciens privilèges faisant état de l'indépendance de son siège vis-à-vis du pape brutalement détruits.<sup>120</sup> Leur destruction exprime symboliquement l'effondrement des espoirs que la ville reste indépendante de Rome.<sup>121</sup>

Cet échec devait porter un grand coup aux Ravennates qui étaient hostiles à l'expansionnisme romain. Agnellus qui, par tradition familiale appartenait au camp anti-papal,<sup>122</sup> s'en fait l'écho. La défense de l'indépendance de l'Église ravennate par rapport au Saint-Siège constitue d'ailleurs l'un des paramètres principaux de son œuvre.<sup>123</sup> C'est pour cette raison qu'il condamne les évêques qui s'allièrent aux souverains pontifes, tandis qu'il ne tarit pas d'éloges sur ceux qui s'opposèrent à eux, à l'exception de Georges.<sup>124</sup>

Dans ces circonstances, la référence du chroniqueur au joug romain prend un sens particulier, tant en raison de la tension qu'elle révèle que du fait qu'elle est la première d'une longue série sur ce sujet.<sup>125</sup> Le ton pathétique démontre qu'Agnellus ne se faisait guère d'illusions: la sujétion de l'Église de Ravenne au Saint-Siège était un fait accompli. Qui plus est, la victoire du rival paraît prédéterminée depuis des siècles. Selon le chroniqueur, Ravenne avait perdu la partie dans son antagonisme avec Rome bien avant que sa décadence matérielle devienne perceptible, au moment fatal où elle manqua l'occasion de recevoir sur son sol le corps de l'apôtre. Si la référence en question n'a pas été ajoutée postérieurement, elle appartient à la première phase de l'activité rédactionnelle d'Agnellus (831-836)<sup>126</sup> et elle reflète donc ses sentiments au cours de cette période, pendant laquelle l'Église de Ravenne a été conduite par l'archevêque pro-papal, Pétronax (c. 818-837).<sup>127</sup> Par conséquent, le chroniqueur était pessimiste sur le destin de la ville avant que celui-ci fût scellé à Fontenoy.<sup>128</sup>

Apparemment, Agnellus croyait que si Ravenne possédait dans son intégrité le corps d'André, cela aurait contrebalancé la possession du corps de Pierre par Rome. De surcroît, la référence à André aurait permis au chroniqueur de contourner la tradition de l'origine pétrinienne de l'Église ravennate à travers Apollinaire,<sup>129</sup> et par conséquent de sa dépendance

119 L'amitié entre les deux hommes avait été rompue par un procès concernant la possession du monastère de Saint-Barthélemy. Agnellus le gagna, mais il nourrit dès lors une haine implacable pour son ancien ami, cf. *LPER*, c. 171.

120 *LPER*, c. 174.

121 Les archevêques ravennates eurent plus de chance avec les empereurs othoniens, dont la protection et la résidence dans la ville, à la fin du Xe et au cours du XIe siècle, renforcèrent la position des prélats, cf. VASINA, *Ravenna e la renovatio Imperii ottoniana, Ravenna da capitale imperiale a capitale esarcale* (cité n. 7), vol. I, 135-154.

122 L'un de ses ancêtres (le grand-père de son père) mourut emprisonné à Rome pour son implication dans un complot contre la vie du pape Étienne II (752-757). C'est l'ardeur patriotique qui motiva les conspirateurs: ils voulaient empêcher le pape de faire main basse sur les trésors de l'Église de Ravenne, cf. *LPER*, c. 159.

123 Voir entre autres, MAUSKOPF DELIYANNIS dans *LPER*, 9 et 11. Sa chronique est pleine de déclarations anti-papales témoignant de ses préjugés contre le siège romain cf. à titre d'exemple, supra, n. 20. L'aversion d'Agnellus pour le joug romain aurait pu l'avoir entraîné encore plus loin que l'état fragmentaire de son texte – résultat selon toute probabilité de la censure papale – nous le laisse voir. Le style apocalyptique avec lequel il prophétise la catastrophe future de Rome, prouve qu'il voyait en elle une seconde Babylone, *LPER*, c. 166, 135-136. Il est vrai qu'il annonce aussi la catastrophe de Ravenne, mais celle-ci ne sera pas totale, *ibid*, 94-100. Le chroniqueur n'arrive néanmoins pas à contester la primauté romaine; il cite même des textes en faveur, *LPER*, c. 48 (cf. aussi c. 107, 91-96), ainsi que des exemples d'intervention positive des papes dans les affaires ecclésiastiques de Ravenne, *LPER*, c. 60. En fin de compte, son attitude face à l'institution papale, aussi bien qu'archiépiscopale, apparaît souvent contradictoire, dépendant de ses sources ou de motifs personnels.

124 SAVIGNI, *Memoria urbis*, 650; MAUSKOPF DELIYANNIS dans *LPER*, 10.

125 Cf. supra, n. 20.

126 Cf. supra, 49 et n. 26.

127 La Vie de Pétronax est aujourd'hui perdue, sans doute parce que les censeurs d'Agnellus n'approuvaient pas son contenu.

128 Ce pessimisme est plus qu'évident à la fin de la Vie de Victor, le prédécesseur de Maximien, *LPER*, c. 68.

129 Cf. supra, 54. À la même époque, Venise exprime symboliquement son indépendance par rapport à Constantinople, en

vis-à-vis de l'Église romaine.<sup>130</sup> En revanche, la relation fraternelle d'André et de Pierre suggère l'égalité des Églises mises sous leur protection respective, comme le patriarcat de Constantinople s'en était rendu compte.

Cela nous conduit naturellement à poser la question: Agnellus a-t-il été influencé par l'exemple de Constantinople? Notre réponse ne saurait être aussi catégorique que chez certains de nos prédécesseurs, puisque le chroniqueur n'y fait pas la moindre référence, et que, de surcroît, le culte de l'apôtre ne semble pas encore avoir pris à Byzance une dimension ouvertement anti-papale.<sup>131</sup> Quoi qu'il en soit, la conception du rôle d'André dans la panoplie antiromaine chez les polémistes byzantins diffère sensiblement de celle d'Agnellus: pour les premiers, c'est la tradition de la fondation de l'Église constantinopolitaine par André qui compte, tandis que la possession de sa relique ne joue pas un rôle considérable. Pour le second au contraire, la protection de sa ville par le saint dépend exclusivement de la présence de sa relique *in toto*, sans qu'il soit besoin d'autre chose. Agnellus aurait pu avoir été influencé par l'exemple de Venise, la rivale et voisine de Ravenne qui, grâce à l'acquisition du corps de saint Marc, assura sa suprématie sur les villes adriatiques du Nord, de même que son indépendance par rapport à ses «maîtres» byzantins.<sup>132</sup>

Enfin, l'auteur devait avoir un attachement particulier pour l'apôtre, car il portait comme nom de baptême celui d'André de même que certains de ses parents, ce qui démontre la dévotion de sa famille pour le saint.<sup>133</sup> On rappellera également que l'une des églises Saint-André de Ravenne était une construction de Joannice, un ancêtre du chroniqueur.<sup>134</sup> Ainsi, pour Agnellus-André, la protection de son saint patron s'étendait, au-delà de sa personne et de sa famille, à l'ensemble de sa ville.

En conclusion, nous pouvons dire que, influencé par l'actualité politique de son époque, Agnellus donna une nouvelle dimension à l'ancienne tradition concernant la tentative de vol manquée de Maximien pour s'approprier le corps de saint André. Dans une perspective apologétique, pour expliquer l'échec de Ravenne à garder son autonomie face à Rome, l'auteur médiéval invoqua une raison purement métaphysique, à savoir l'échec de Maximien qui ne réussit pas à obtenir, pour son Église, le corps entier et, à travers lui, le patronage du frère aîné de Pierre. Explication en apparence naïve et simpliste, qui exprime toutefois très bien, à un niveau symbolique, la complexité des enjeux politico-religieux qui décidèrent du destin de Ravenne.

---

remplaçant saint Théodore, son patron byzantin, par l'évangéliste Marc qui, selon une tradition cultivée par les métropolitains d'Aquilée, était l'apôtre de la région. Son corps arriva en 827 d'Alexandrie à Venise à la suite d'un vol, cf. P. J. GEARY, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton – New Jersey, 1990<sup>2</sup>, 91-94.

130 En tant que disciple de Pierre, Apollinaire se trouvait dans une position d'infériorité par rapport à son maître, ce qui justifie que ses successeurs dépendent également de ceux de l'apôtre. Bien que la personnification d'une Église par son fondateur soit un lieu commun, il se peut que le rédacteur de la Vie du pape Nicolas I, en l'appliquant respectivement aux sièges de Rome et de Ravenne, ait eu l'intention de souligner cette relation afin de présenter les transgressions des droits papaux par l'archevêque Jean VIII comme un acte d'insubordination d'un disciple à l'égard de son maître, cf. *LP*, éd. L. DUCHESNE, vol. II, Paris 1892, 155, 17-20 (*necnon et sanctae Romanae ecclesiae plurima praedia aufererat [l'archevêque Jean], missos illius spernebat, et gloriam beati Petri apostoli, quantum in se erat, evacuabat. Precepta etiam iuris sancti Petri, si apud quoscumque inveniebat, frangebat et ad ius sancti Apollinaris transferebat.*). Voir aussi SAVIGNI, I papi e Ravenna (cité n. 115), 343 et n. 98.

131 Cf. supra, n. 52.

132 Cf. supra, n. 129.

133 *LPER*, c. 32, 11: *ego Agnellus qui et Andreas; ibid.*, c. 146: *Ioanics Agnem genuit, Agnes Andream procreavit. Ex Andrea Basilii natus est Basilius, qui genuit Andream presbiterum, editorem huius Pontificalis. Sed quae eius notaries, qui postea huius sancta ecclesia ab eo eruditus scriniarius fuit, nomine Ilarus ad eius nepotem, filius filia sua, Andream, ut diximus, nomine, avus meus. Pater matris meae, de eo retulit, in medium proferamus.* (cf. aussi *ibid.* 167, 11). Sur la généalogie d'Agnellus et les problèmes qu'elle pose, cf. MAUS-KOPF DELIYANNIS, *Agnellus*, 7-9. Un autre cas d'attachement au même saint, pour des raisons semblables, est celui de Grégoire de Tours qui, dans son recueil des miracles d'André, déclare qu'il se croyait un *alummus* du saint, puisqu'il était né le jour de sa fête, le 30 novembre, cf. *Georgii Florentii Gregorii episcopi Turonensis liber de miraculis beati Andrea Apostoli*, éd. M. BONNET, *MGH SRM I*, Hanovre 1885, 846.

134 Cf. supra, 56.

JOHN THEODORAKOPOULOS

The Cult of Andrew and the Rivalry Between Rome and Ravenna  
(VIe – IXe Centuries)

In this article we study the cult of St. Andrew as a factor in the conflict between two cities, Rome and Ravenna, as well as between two ecclesiastical institutions, the papal Church and the local archbishopric, starting from an event related by the medieval chronicler Agnellus (794/804 - ?). According to Agnellus, the archbishop of Ravenna Maximian (546-557) attempted to transfer clandestinely the body of St. Andrew from Constantinople to his see. Since this enterprise failed after the intervention of the emperor Justinian I, Maximian ought to content himself with the acquisition of the Apostle's beard. Agnellus, under the influence of the political reality of his time, gave a new dimension to the ancient legend about this theft: he claimed that, should the archbishop had managed to secure the entire body of the saint to Ravenna, the city would not have fallen under the yoke of the Roman pontiffs. In contrast with precedent scholars, we consider the declaration of Agnellus irrelevant to the Byzantine tradition regarding the foundation of the Constantinopolitan see by Andrew, and to the subsequent use of this tradition in the conflict on the primacy raised between Constantinople and Rome. In our opinion, Agnellus focused only on the physical presence of the saint's body in the city and was influenced by the cult of the relics in his period and the role that relics played in the formation of the local patriotic sentiment in other cities of the medieval West, like Venice. Therefore, this story of "furta sacra" fits into the general trend of the times and reflects the typical medieval mentality on the power of the saint's relics and their capacity of intervention not only in the events of everyday life but also in the general course of history.



## ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Β. ΓΟΝΗΣ

### Ο ΑΓΙΟΣ ΑΝΔΡΕΑΣ ΚΑΙ ΤΟ ΨΕΥΔΟΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΟΤΗΤΑΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΡΩΣΙΑΣ

Τὴν ἀφορμὴ γιὰ τὴν παροῦσα ἀνακοίνωση μοῦ τὴν ἔδωσε μιὰ εἴδηση ποὺ φιλοξενεῖται στὸ γνωστὸ *Χρονικὸ τοῦ Νέστορα*, ὁ ὁποῖος ὑπῆρξε μοναχὸς τῆς Λαύρας τῶν Σπηλαίων στὸ Κίεβο. Στὸ *Χρονικὸ* αὐτὸ ἀναφέρονται τὰ ἐξῆς:

Ὅταν ὁ Ἄνδρέας δίδαξε στὴ Σινώπη καὶ ἔφθασε στὴ Χερσώνα, διαπίστωσε ὅτι ἡ ἐκβολὴ τοῦ Δνειπέρου εἶναι κοντὰ στὴ Χερσώνα. Καὶ θέλησε νὰ μεταβεῖ στὴ Ρώμη καὶ ταξίδεψε ὡς τὴν ἐκβολὴ τοῦ Δνειπέρου καὶ ἀπὸ ἐκεῖ ταξίδεψε διὰ μέσου τοῦ Δνειπέρου πρὸς τὰ πάνω. Καὶ ἔτυχε νὰ φθάσει καὶ νὰ σταθμεύσει κάτω ἀπὸ λόφους στὴν ὄχθη. Καὶ τὴν ἄλλη ἡμέρα σηκώθηκε καὶ εἶπε στοὺς μαθητὲς, ποὺ ἦταν μαζί του: «Βλέπετε αὐτοὺς τοὺς λόφους; Λοιπὸν, ἐπὶ αὐτῶν τῶν λόφων θὰ ἀπαστράψει ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ. Θὰ γίνῃ μιὰ μεγάλη πόλη καὶ ὁ Θεὸς θὰ ἀνεγείρει πολλὰ ἐκκλησίες». Καὶ μετὰ ταῦτα ἀνέβηκε πάνω σὲ αὐτοὺς τοὺς λόφους, τοὺς εὐλόγησε καὶ ἔστησε ἓνα σταυρὸ. Καὶ μετὰ προσευχήθηκε στὸ Θεό, κατέβηκε ἀπὸ αὐτὸν τὸ λόφο, ὅπου ἀργότερα κτίστηκε τὸ Κίεβο. Καὶ ταξίδεψε πρὸς τὰ πάνω διὰ μέσου τοῦ Δνειπέρου καὶ ἔφθασε στοὺς Σλοβένους, ὅπου τώρα βρίσκεται τὸ Νόβγκοροντ, καὶ εἶδε τοὺς ἀνθρώπους, ποὺ ἦταν ἐκεῖ, τί ἔθιμα ἔχουν καὶ πῶς πλένονται καὶ αὐτομαστιγώνονται. Καὶ παραξενεύθηκε μὲ αὐτοὺς καὶ ταξίδεψε μετὰ τῶν Βαράγγων καὶ μετέβη στὴ Ρώμη καὶ διηγήθηκε ὅ,τι εἶχε μάθει καὶ ὅ,τι εἶχε ἰδεῖ. Καὶ εἶπε σὲ αὐτούς: «Θαυμαστὰ ἔχω ἰδεῖ στὴ χώρα τῶν Σλοβένων, ὅταν ταξίδεψα πρὸς τὰ ἐδῶ. Εἶδα ξύλινα λουτρὰ καὶ τὰ ζεσταίνουν μέχρι ὑπερθερμάνσεως καὶ γδύνονται καὶ εἶναι γυμνοί. Καὶ ἀλείφονται μὲ δεψικὸ ὄξύ. Καὶ ἀνυψώνουν νεαρά (χλωρά) κλαδιὰ ἐναντίον τοῦ ἑαυτοῦ τους καὶ αὐτοδέρνονται, καὶ αὐτοδέρνονται πάρα πολὺ, μέχρι τοῦ σημείου νὰ ἀποφύγουν μετὰ δυσκολίας τὸ θάνατο. Καὶ περιλούονται μὲ κρύο νερὸ καὶ ἔτσι συνέρχονται πάλι. Καὶ αὐτὸ τὸ κάνουν ὅλες τὶς ἡμέρες, μὴ βασανισθέντες ἀπὸ κανέναν, ἀλλὰ αὐτοὶ οἱ ἴδιοι αὐτοβασανίζονται. Καὶ αὐτὸ τὸ κάνουν στοὺς ἑαυτοὺς τους ὡς καθαριότητα καὶ ὄχι ὡς βασανισμό». Αὐτοὶ πάλι, ὅταν τὰ ἄκουσαν αὐτά, ἐθαύμασαν. Ὁ Ἄνδρέας ὁμως, μετὰ τὴν παραμονή του στὴ Ρώμη, ἐπέστρεψε στὴ Σινώπη.<sup>1</sup>

Ἡ προσεκτικὴ μελέτη τοῦ ἀνωτέρω κειμένου ἐγείρει σωρεῖα ἐρωτημάτων, τὰ ὁποῖα καὶ καταγράφουμε ἐν συνεχείᾳ:

- 1) Ποιὸς ὁ συντάκτης του;
- 2) Ποιὸς ὁ στόχος τῆς συγγραφῆς του;

<sup>1</sup> Τὴ διήγηση τοῦ Χρονικοῦ στὸ πρωτότυπο βλ. στὴ σειρά Polnoe sobranie russkikh letopisej, tom pervyi, *Laurent'evskaja Letopis'*, vyp. 1: *Povest' vremennyh let*, Λένινγκραντ 1926<sup>2</sup>, στ. 7-9. Πρβλ. τὴν ἀνατύπωση: *Handbuch zur Nestorchronik*, ἐπιμ. L. MÜLLER, τόμ. 1, Μόναχο 1977 [Forum Slavicum 48]. Πρὸς διευκόλυνση βλ. μετάφραση τῆς διηγήσεως σὲ ἐρωρωπαϊκὲς γλώσσες: L. LEGER, *Chronique dite Nestor (Nestorova ili pervonačalnaja letopis')*. Traduite sur le texte slavon-russe avec introduction et commentaire critique, Παρίσι 1884, 5-6. R. TRAUTMANN, *Die altrussische Nestorchronik Povest' vremennyh let in Übersetzung herausgegeben. Die Nestorchronik*, [Slavisch-Baltische Quellen und Forschungen VI], Λεψία 1931, 4-5. S. H. CROSS – O. P. SHERBOWITZ-WETZOR, *The Russian Primary Chronicle. Laurentian Text*, The Medieval Academy of America, Καϊμπριτζ Μασσαχουσέτης 1953, 53-54. L. MÜLLER, *Helden und Heilige aus russischer Frühzeit. Dreissig Erzählungen aus der altrussischen Nestorchronik*, Μόναχο 1984, 9. L. MÜLLER, *Die Taufe Russlands. Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988*, [Quellen und Studien zur russischen Geistes-Geschichte 6], Μόναχο 1987, 9-10 (ἐφεξῆς: MÜLLER, *Die Taufe Russlands*).

- 3) Ποιά ή αυθεντικότητα των πληροφοριών του;  
 α) Μετέβη ό απόστολος Άνδρέας στον τόπο όπου μεταγενέστερα κτίστηκε τó Κίεβο;  
 β) Μετέβη ό απόστολος Άνδρέας στο Νόβγκοροντ;  
 γ) Συνάντησε Σλάβους στο Νόβγκοροντ;  
 δ) Μετέβη στη Ρώμη;  
 ε) Άνταποκρίνεται στα πράγματα ή συνήθεια των Σλάβων που περιγράφεται από τó συγγραφέα τής διηγήσεως;
- 4) Ποιά έρείσματα είχε ό συγγραφέας τής διηγήσεως σε προγενέστερες πηγές, για να δημιουργήσει τó θρύλο αυτό;
- 5) Γιατί ή διήγηση αυτή έμφανίζεται στη ρωσική γραμματεία τόν 11ο αιώνα και όχι νωρίτερα;
- 6) Πότε έγινε ή πρώτη διάδοση του Χριστιανισμού στους Ρώσους του Κιέβου;
- 7) Ή πηγή αυτή ένισχύει την άποψη για την άρχική διάδοση του Χριστιανισμού στους Ρώσους του Κιέβου;
- 8) Ύπηρεξε άντικείμενο έκμεταλλεύσεως ή διήγηση αυτή από ρωσικούς κύκλους στο έκκλησιαστικό και κατά προέκταση στο πολιτικό πεδίο;
- 9) Τελικά είναι δυνατόν να γίνει σοβαρός λόγος για άποστολικότητα του θρόνου του Κιέβου και κατ' επέκταση τής Έκκλησίας τής Ρωσίας ή αυτό αποτελεί ένα ψευδοπρόβλημα; Φυσικά στο πλαίσιο μιás εισηγήσεως δέν είναι φρόνιμο να επιχειρηθούν άπαντήσεις σε τόσα έρωτήματα. Έκτός αυτού ήδη Ρώσοι κυρίως αλλά και δυτικοί έρευνητές έχουν δώσει σύντομες ή και έκτενείς άπαντήσεις σε πολλά από τά άνωτέρω έρωτήματα.<sup>2</sup> Και τούτο είναι εύλογο, γιατί οι πληροφορίες τής υπό εξέταση διηγήσεως έρχονται σε σκανδαλώδη σύγκρουση με πληροφορίες αυθεντικών ή μη προγενέστερων πηγών.
- Ή άνωτέρω διήγηση φιλοξενείται στο *Χρονικό του Νέστορα*, ό οποίος υπήρξε μοναχός τής Λαύρας των Σπηλαίων του Κιέβου. Ή σύνταξη του κειμένου τοποθετείται στο τέλος του 11ου και τις άρχές του 12ου αιώνα. Τó *Χρονικό* φέρει τόν τίτλο: *Διήγησις περι των παρελθόντων έτών, πόθεν ή ρωσική χώρα έλαβε την άρχήν αυτής, ποίος ήτο ό πρώτος ήγεμών του Κιέβου και κατά ποίον τρόπον προήλθεν ή ρωσική χώρα*; Ή σύνταξη τής διηγήσεως-παραδόσεως από μελετητές του *Χρονικού του Νέστορα* δέν άποδίδεται στον Νέστορα, αλλά στον ήγούμενο τής μονής Κιέβου Wudizki Σίλβεστρο, ό οποίος έπεξεργάστηκε και συμπλήρωσε τó *Χρονικό του Νέστορα* (άρχές του 12ου αιώνα) και εισήγαγε στο *Χρονικό* την παράδοση αυτή.<sup>3</sup> Άν γίνει δεκτή ή θέση αυτή, τότε θα πρέπει να έρμηνευθεί ως προσπάθεια του Σιλβέστρου, έστω και έμμεσα, να συνδέσει την Έκκλησία του Κιέβου με έναν από τούς άποστόλους. Φυσικά δέν άποκλείεται ή πιθανότητα ή παράδοση αυτή να αποτελεί έκφραση του εϋσεβοϋς πόθου του Νέστορα ή του Σιλβέστρου να συνδέσει δηλαδή την τοπική Έκκλησία του Κιέβου με έναν Άπόστολο, χωρίς πίσω από την ένεργεια αυτή να κρύβεται κάποιος δόλος ή κάποια ύστεροβουλία. Ή έκκλησιαστική γραμματεία άνετα μάς επιτρέπει να διατυπώσουμε αυτή την άποψη, αφού ήταν σύνηθες φαινόμενο ή δημιουργία

2 Βλ. ένδεικτικά G. PODSKALSKY, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, Μόναχο 1982, 11-12, ύποσ. 47. Τó πρόβλημα τής μεταβάσεως ή μη στη Ρωσία άπασχόλησε και μικρό άριθμό έλλήνων έρευνητών. Αναφέρουμε ειδικότερα τόν Παναγιώτη Χ. Σιμιγιάτο και τή Χριστίνα Μπουλάκη-Ζήση. Ό πρώτος συνέταξε συντομότατο άρθρο με τίτλο «Μετέβη ό απόστολος Άνδρέας εις Ρωσίαν;», *Έκκλησία* 37 (1960), 216-217. Άφορμή για τή σύνταξη του άρθρου αυτού υπήρξαν ή φρόνησή του στο Όρθόδοξο Ρωσικό Θεολογικό Ίνστιτούτο Παρισίων και ή μελέτη τής Έκκλησιαστικής Ίστορίας τής Ρωσίας. Με άδρες γραμμές παρουσιάζει πηγαίο ύλικό, στο όποιο στηρίζεται τó όλο οικόδομημα τής παραδόσεως αυτής. Ή δεύτερη, στο πλαίσιο τής διδακτορικής της διατριβής, με τίτλο *Ό έκχριστιανισμός των Ρώσων*, Θεσσαλονίκη 1989, άφιερώνει στην άνάπτυξη του θέματός μας δύο έκτενείς παραγράφους με τίτλους «Ό απόστολος Άνδρέας στη Ρωσία» (σσ. 48-77). Με βάση τις πηγές και σχετική βιβλιογραφία ή έρευνητρια αυτή δίνει πειστικές άπαντήσεις σε άρκετά έρωτήματα, που έχουν διατυπωθεί άνωτέρω.

3 H.-D. DÖPMANN, *Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Βερολίνο 1981<sup>2</sup>, 18. Ό L. Müller καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ή παλαιορωσική παράδοση του άποστόλου Άνδρέα δημιουργήθηκε επί ρωσικού έδάφους, κυκλοφορούσε στην άρχή προφορικά και ύστερα εντάχθηκε στο *Χρονικό του Νέστορα*: «Ό χρονικογράφος συγκεντρώνει ό,τι μπορεί να πληροφορηθεί για την πρώιμη ιστορία τής Ρωσίας. Άκούει επίσης την παράδοση για τó ταξίδι του άποστόλου Άνδρέα δια μέσου τής Ρωσίας και την έντάσσει στο ιστορικό του έργο». Και ή ένταξη έγινε με πολύ προσεκτικό και κριτικό τρόπο, με την ένδειξη «ώς λέγει τις» ή «όπως λένε»: MÜLLER, *Die Taufe Russlands*, 15.



παραδόσεων για δράση αποστόλων σε πόλεις ή χώρες, χωρίς αντικειμενική επιβεβαίωση, και πολλές φορές με άφετηρία μιὰ μαρτυρία πηγών γενικού χαρακτήρα.

Ἡ παράδοση αὐτὴ ἐκ πρώτης ὄψεως δὲν στρεφόταν κατὰ τῆς Κωνσταντινουπόλεως, στὴ δικαιοδοσία τοῦ ὁποῖου ἀνήκε ἡ Μητρόπολη τοῦ Κιέβου (δηλαδή ἡ Ἐκκλησία τῶν Ρώσων), ἂν λάβουμε ὑπ' ὄψη τὸ γεγονός ὅτι στὸ Πατερικὸ τῆς Λαύρας τῶν Σηηλαίων στὸ Κιέβο, μέρος τοῦ ὁποῖου συνέταξε ὁ Νέστορας, τονίζεται ὁ στενὸς δεσμὸς τῆς Λαύρας μὲ τὴν Ἐκκλησία τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Στὸ Πατερικὸ αὐτὸ λοιπὸν τονίζονται, μεταξὺ ἄλλων, καὶ τὰ ἑξῆς: 1) Ὅτι ὁ μοναχὸς Ἀντώνιος, ποὺ μαζί μὲ τὸ μοναχὸ Θεοδόσιο ἀποτελοῦσαν τὴν πνευματικὴ ἡγεσία τῆς Λαύρας, μόνασε στὸ Ἅγιον Ὅρος τοῦ Ἁθωνᾶ<sup>4</sup> καὶ μετέφερε τὴν πνευματικὴτητα τοῦ Βυζαντίου στὸ Κιέβο. 2) Ὅτι γιὰ τὴν ἀνέγερση τῆς πέτρινης ἐκκλησίας τῆς Κοιμήσεως τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου στὸ Κιέβο μετέβησαν ἐκεῖ τεχνίτες ἀπὸ τὴν Κωνσταντινούπολη, οἱ ὁποῖοι ἔφεραν γιὰ τὴν ἐκκλησία καὶ λείψανα τῶν ἁγίων μαρτύρων «Ἀρτεμίου, Πολυεύκτου, Λεοντίου, Ἀκακίου, Ἀρέθα, Ἰακώβου καὶ Θεοδώρου».<sup>5</sup> 3) Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὶς τοιχογραφίες τῆς ἴδιας ἐκκλησίας. Ἦλθαν ἁγιογράφοι ἀπὸ τὴν Κωνσταντινούπολη καὶ ἀνέλαβαν νὰ φέρουν εἰς πέρας τὸ ἔργο αὐτό.<sup>6</sup> 4) Ὅτι τὸ Τυπικὸ τῆς Λαύρας εἶχε ὡς βάση του τὸ Τυπικὸ τῆς μονῆς τοῦ Στουδίου, ποὺ ἔφερε ἀπὸ τὴν Κωνσταντινούπολη ὁ μοναχὸς Ἐφραίμ, μετὰ ἀπὸ σχετικὸ αἴτημα.<sup>7</sup>

Χωρὶς ἰδιαίτερες ἐπιφυλάξεις μπορεῖ κανεὶς νὰ δεχθεῖ ὅτι μὲ τὴν παράδοση αὐτὴ ὁ συντάκτης τῆς ἀπέβλεπε στὴν αὐξηση τοῦ κύρους τοῦ Κιέβου καὶ ἐκκλησιαστικῶς καὶ πολιτικῶς. Ἡ νεοσύστατη σχετικᾶ Ἐκκλησία τοῦ Κιέβου τότε γνώριζε ἡμέρες ἀκμῆς καὶ δόξας. Εἶχε πιά ὀργανωθεῖ ὡς μία Μητρόπολη μὲ ἐπισκοπὲς ὑπὸ τὴ δικαιοδοσία τῆς καὶ προοδευτικᾶ ἐπεκτεινόταν. Ὁ μοναχικὸς βίος ἀναπτυσσόταν ραγδαῖα. Τὸν 12ο αἰῶνα μόνον στὸ Κιέβο ὑπῆρχαν 17 μονές. Στὸ Νόβγκοροντ οἱ μονές ἀνέρχονταν σὲ εἴκοσι, ἐνῶ σὲ ὁλόκληρη τὴν περιοχὴ σὲ σαράντα.<sup>8</sup> Ἡ Ἐκκλησία ἀπέκτησε αὐτάρκεια λειτουργίας σὲ πολλοὺς τομεῖς, μάλιστα εἶχε ἤδη προχωρήσει καὶ στὴν ἀνακήρυξη τοπικῶν ἁγίων.<sup>9</sup> Ἡ σύνδεση, κατὰ συνέπειαν, τῆς Ἐκκλησίας αὐτῆς μὲ ἕναν ἀπόστολο ὅπως δὴποτε ἐνίσχυε τὸ κύρος καὶ τὴν αὐθεντία τῆς. Παράλληλα ἐνίσχυε καὶ τὸ κύρος τοῦ ἡγεμόνα τοῦ Κιέβου, ἀφοῦ ἡ πρωτεύουσά του ἦταν ἔδρα τῆς Μητροπόλεως, τῆς μοναδικῆς μητροπόλεως στὸ ρωσικὸ χῶρο, καὶ συγχρόνως αὐτὴ ἀναγνωριζόταν ὡς ὁ τόπος ποὺ εἶχε ἐπισκεφθεῖ ὁ ἀπόστολος Ἀνδρέας, τὸν εὐλόγησε καὶ προφήτευσε γι' αὐτόν. Αὐτὸ ἀποτελοῦσε συνήθη πρακτικὴ στὸ σλαβικὸ κόσμο, ἀφοῦ οἱ ἡγεμόνες του ἐπεδίωκαν πάντοτε νὰ ἐνισχύουν τὴν πολιτικὴ τους ἀνεξαρτησία μὲ τὴν ἀνεξαρτησία τῆς τοπικῆς τους Ἐκκλησίας. Ὡς προγενέστερα παραδείγματα εἶναι δυνατὸν νὰ ἀναφερθοῦν οἱ περιπτώσεις τῆς Μεγάλης Μοραβίας καὶ τῆς Βουλγαρίας. Ὁ ἡγεμόνας τῆς Μεγάλης Μοραβίας Ραστισλάβος ζήτησε ἀπὸ τὸν αὐτοκράτορα τοῦ Βυζαντίου Μιχαὴλ τὸν Γ' τὸ 862 ἐπίσκοπο, μὲ σκοπὸ νὰ δημιουργήσει ἀνεξάρτητη Μοραβικὴ Ἐκκλησία· τὸ ἔργο αὐτὸ ἀπὸ τὸν αὐτοκράτορα ἀνατέθηκε στοὺς ἁγίους ἀδελφοὺς Κύριλλο καὶ Μεθόδιο, τοὺς φωτιστὲς τῶν Σλάβων. Ὁ ἡγεμόνας τῶν Βουλγάρων Βόρις, μετὰ τὴν ἀποδοχὴ τοῦ Χριστιανισμοῦ ἀπὸ τὸ Βυζάντιο (864), ἔσπευσε, μὲ ἐπιστολὴ του πρὸς

4 *Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters*, ἔκδ. D. ABRAMOVIČ, νέα ἔκδ. D. TSCHIZIEWSKI, [Slavische Propyläen Texte in Neu- und Nachdrucken 2] Μόναχο 1964, 17-18 (ἑφεξῆς: *Paterikon*). M. HEPPEL (μεταφρ.), *The Paterik of the Kievan Caves Monastery* [Harvard Library of Early Ukrainian Literature], τόμ. I, Καϊμπριτζ Μασσαχουσέτης 1985, 20-22 (ἑφεξῆς: *The Paterik*). Πρβλ. *Πατερικὸν τῶν Σηηλαίων τοῦ Κιέβου. Δηγήσεις ἀπὸ τῆ ζωῆ καὶ τὰ κατορθώματα τῶν ὁσίων πατέρων τῆς Κιέβο-Πετσέρακαγια Λαύρας*. Ἀπόδοση ἀπὸ τὰ ρωσικὰ Ἄρχιμ. ΤΙΜΟΘΕΟΥ Ἱεράς Μονῆς Παρακλήτου, ἔκδ. Ἱεράς Μονῆς Παρακλήτου, Ὁρωπὸς Ἀττικῆς 1990, 16-17 (ἑφεξῆς: *Πατερικόν*).

5 *Paterikon*, 5-6. *The Paterik*, 6-7. *Πατερικόν*, 84-90.

6 *Paterikon*, 9-12. *The Paterik*, 11-13. *Πατερικόν*, 90-95.

7 *Paterikon*, 19-20, 39, 198. *The Paterik*, 23, 44-45, 222. *Πατερικόν*, 39-40, 116.

8 Βλ. Βλ. I. ΦΕΙΔΑΣ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία τῆς Ρωσίας (988-1988)*, Ἀθῆναι 1988, 118-119 (ἑφεξῆς: ΦΕΙΔΑΣ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία τῆς Ρωσίας*).

9 Βλ. L. MÜLLER, Zur Frage nach dem Zeitpunkt der Kanonisierung der heiligen Boris und Gleb, A. - E. N. TACHIAOS (ἐπιμ.), *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow* [Hellenic Association for Slavic Studies], Θεσσαλονίκη 1992, 321-339. Δ. Β. ΓΟΝΗΣ, Οἱ πρῶτοι Ἅγιοι καὶ Μάρτυρες στὴς Ὀρθόδοξες Σλαβικὲς Ἐκκλησίες, Ὁ Ἅγιος καὶ ὁ Μάρτυρας στὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας, *Εἰσηγήσεις IB' Συνεδρίου Πατερικῆς Θεολογίας*, Ἀθήνα 1994, 154-160.

τὸν τότε πάπα Ρώμης Νικόλαο τὸν Α', νὰ ζητήσει ἔμμεσα τὴν ἀνακήρυξη τῆς Ἐκκλησίας τῆς Βουλγαρίας σὲ Πατριαρχεῖο. Οἱ ἐπιθυμίες τῶν δύο ἡγεμόνων δὲν πραγματοποιήθηκαν, ὅμως δὲν παύουν νὰ δείχνουν τὶς προθέσεις τους. Μάλιστα τὸ παράδειγμά τους τὸ μιμήθηκαν σὲ μεταγενέστερους χρόνους οἱ πολιτικοὶ ἡγέτες τῶν Βουλγάρων, τῶν Σέρβων καὶ τῶν Ρώσων, ἢ πολιτικῆ τῶν ὁποίων ἐκφράστηκε μὲ τὸ σύνδρομο «τῆς πατριαρχοποιήσεως» τῶν τοπικῶν τους Ἐκκλησιῶν, ἐπειδὴ ἡ ὑπαρξὴ Πατριαρχῶν στὰ κράτη τους θὰ τοὺς ἐξασφάλιζε τὴ δυνατότητα νὰ ἀνακηρυχθοῦν οἱ ἴδιοι αὐτοκράτορες (τσάροι).

Ὁ συντάκτης τῆς παραδόσεως γιὰ τὴ μετάβαση τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα στὴ Ρωσία (στοὺς τόπους ὅπου κτίστηκαν σὲ μεταγενέστερους χρόνους τὸ Κίεβο καὶ τὸ Νόβγκοροντ) ἀσφαλῶς ἔλαβε τὴν ἀφορμὴ ἀπὸ ὀρισμένα ἑλληνικὰ κείμενα ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων, τὰ ὁποῖα κάμνουν λόγο γιὰ ἱεραποστολικὴ δράση τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα σὲ παράλιες πόλεις καὶ χώρες γύρω ἀπὸ τὸν Εὐξείνιο Πόντο. Δὲν εἶναι τυχαῖο τὸ γεγονός ὅτι στὸ *Χρονικὸ τοῦ Νέστορα* μνημονεύονται οἱ πόλεις Σινώπη καὶ Χερσώνα. Δὲν εἶναι ἐπίσης τυχαία καὶ ἡ πληροφορία ὅτι τελικὸς σταθμὸς τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα μετὰ ἀπὸ τὴν δῆθεν ἐπιστροφή του ἀπὸ τὴ Ρώμη ἦταν ἡ Σινώπη. Οἱ διαπιστώσεις αὐτὲς μᾶς ὑποχρεώνουν νὰ ἀποκλείσουμε ὡς πηγὲς τοῦ *Χρονικοῦ τοῦ Νέστορα* τὰ πολυάριθμα ἐκεῖνα κείμενα ποὺ κάμνουν λόγο γιὰ ἱεραποστολικὴ δράση τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα στὴ Σκυθία.<sup>10</sup> Ὡς Σκυθία πρέπει νὰ ἐννοήσουμε τὴ χώρα βορειῶς τοῦ Εὐξείνου Πόντου, ἀπὸ τὸν ποταμὸ Δὸν ὡς τὸ Δέλτα τοῦ Δουνάβεως, ὅπου ἀπὸ τὸν 8ο αἰῶνα π.Χ. εἶχαν εἰσχωρήσει τὰ ἱρανικὰ φύλα τῶν Σκυθῶν.<sup>11</sup> Ἀφετηρία τῶν ἀνωτέρω κειμένων ὡς πρὸς τὴ δράση τοῦ ἁγίου Ἀνδρέα στὴ Σκυθία καὶ τοὺς Σκύθες ἀποτελοῦν ὁ Ἰππόλυτος Ρώμης καὶ ὁ Ὀριγένης. Συγκεκριμένα ὁ πρῶτος γράφει: *Ἀνδρέας, Σκύθαις, Θράκαις κηρύξας, ἐσταυρώθη ἐν Πάτραις τῆς Ἀχαΐας ἐπὶ ἐλαίας ὄρθιος, καὶ θάπτεται ἐκεῖ.*<sup>12</sup> Τὴ σχετικὴ μαρτυρία τοῦ Ὀριγένους μᾶς τὴ διέσωσε ὁ Καισαρείας Εὐσέβιος στὴν *Ἐκκλησιαστικὴ του Ἱστορία: Τῶν δὲ ἱερῶν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἀποστόλων τε καὶ μαθητῶν ἐφ' ἅπασαν κατασπαρέντων τὴν οἰκουμένην, Θωμᾶς μὲν, ὡς ἡ παράδοσις περιέχει, τὴν Παρθίαν εἰληγεν, Ἀνδρέας δὲ τὴν Σκυθίαν.*<sup>13</sup> Καὶ πρέπει νὰ ἀποκλειστοῦν οἱ πηγὲς αὐτὲς, ὅχι μόνον γιὰτὶ φιλοξενοῦν μία πληροφορία γενικοῦ χαρακτήρα (ὁ Ὀριγένης δὲν διστάζει νὰ τὴ χαρακτηρίσει *παράδοσιν*), ἀλλὰ καὶ γιὰτὶ οἱ πληροφορίες τους δὲν συνδέονται ἄμεσα μὲ τὸ *Χρονικὸ τοῦ Νέστορα* (πόλεις καὶ τόποι δράσεως τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα). Ἀντιθέτως ὑπάρχουν ἄλλες πηγὲς ποὺ μᾶς βοηθοῦν νὰ ἀνιχνεύσουμε τὴν ἀφετηρία τοῦ συντάκτη τῆς ρωσικῆς παραδόσεως στὸ *Χρονικὸ τοῦ Νέστορα*. Πρόκειται γιὰ τὰ ἑξῆς ἔργα: α) *Πράξεις Ἀνδρέου καὶ Ματθεῖα εἰς τὴν πόλιν τῶν ἀνθρωποφάγων*, β) *Πράξεις καὶ περίοδοι τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου ἐγκωμίῳ συμπλεγμέναι*, γ) *Ψευδο-Ἐπιφανίου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου, Περί τοῦ βίου καὶ τῶν πράξεων καὶ τοῦ τέλους τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου καὶ πρωτοκλήτου τῶν ἀποστόλων Ἀνδρέου, καὶ δ) Ψευδο-Δωροθέου, ἐπισκόπου Τύρου, Σύγγραμμα ἐκκλησιαστικὸν περὶ τῶν ὀ μαθητῶν τοῦ Κυρίου.*

Κατὰ τὶς *Πράξεις Ἀνδρέου καὶ Ματθεῖα*, ὁ ἀπόστολος Ἀνδρέας μετέβη στὴ Σινώπη, συνελήφθη, φυλακίστηκε, βασανίστηκε, ἀλλὰ οἱ μεγάλες καταστροφὲς ποὺ ξέσπασαν κατὰ παράξενο τρόπο, ὅταν ἀπὸ τὸ στόμα ἀλαβάστρινου ἀνδριάντα βγήκε πολὺ νερὸ μὲ

10 Βλ. ἐνδεικτικὰ ΨΕΥΔΟΕΠΙΦΑΝΙΟΣ ΚΥΠΡΟΥ, *Τὰ ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ποὺ ἐκήρυξαν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ πῶς ἐτελειώθησαν*, ἐκδ. TH. SCHERMANN, *Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque domini Dorotheo Eriphanio Hippolyto aliisque vindicata*, [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Λειψία 1907, 108-109. ΔΩΡΟΘΕΟΣ Ο ΤΥΡΙΟΣ, *Περὶ τῶν δώδεκα Χριστοῦ Ἀποστόλων*, Dorothei Tyrii, De SS. Prophetis, Apostolis et LXX. Christi Discipulis, ἐκδ. A. FABRICII, *De Vita et Morte Mosis*, Ἀμβούργο 1714, 470. PG 92, 1072BC. ΝΙΚΗΤΑΣ Ο ΠΑΦΛΑΓΩΝ, *Τῶν πάντων ἀποστόλων ἐγκωμιαστικοὶ λόγοι ἄλλοι τέ τινες ἑορταστικοί*. Λόγος Δ'. *Εἰς τὸν ἅγιον καὶ πανευφήμον ἀπόστολον Ἀνδρέαν*, PG 105, 64C. H. DELEHAYE, *Syn.CP.* 266. ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ ΚΑΛΛΙΣΤΟΣ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Β'*, λθ', PG 145, 860C.

11 Γ. ΜΑΛΙΓΚΟΥΔΗ, *Ἱστορία τῆς Ρωσίας*. Α' Ἡ Ρωσία τοῦ Κιέβου 9ος αἰ.-1240, [Βιβλιοθήκη Σλαβικῶν Μελετῶν 3], Θεσσαλονίκη 1992, 18 (ἐφεξῆς: ΜΑΛΙΓΚΟΥΔΗ, *Ἱστορία τῆς Ρωσίας*, Α').

12 ΠΗΠΟΛΥΤΟΣ, *Περὶ τῶν ἱβ' ἀποστόλων ποὺ ἕκαστος αὐτῶν ἐκήρυξεν, καὶ ποῦ ἐτελειώθη*, PG 10, 952.

13 ΕΥΣΕΒΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Γ'*, Α', PG 20, 213D-216A.

τῆ μορφῆ κατακλυσμοῦ («ὡσπερ ἐκ διώρυγός τινος, καὶ ὑψώθη τὸ ὕδωρ ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἦν ἄλμυρον σφόδρα κατεσθίον σάρκας ἀνθρώπων») καὶ ὁ θαυματουργικὸς τρόπος διακοπῆς τους –μετὰ ἀπὸ προσευχῆ τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα– ὁδήγησαν στὴν ἀπελευθέρωση τοῦ ἀποστόλου καὶ τὸν ἐκχριστιανισμό τῶν κατοίκων τῆς πόλεως. Στὸ κείμενο αὐτὸ οὐσιαστικά γίνεται λόγος μόνο γιὰ τὴν ἱεραποστολικὴ δράση τοῦ ἀποστόλου στὴ Σινώπη, ποὺ συνδυάζεται καὶ μὲ τὴν ἀπελευθέρωση τοῦ Ματθεῖα.<sup>14</sup>

Κατὰ τὶς *Πράξεις καὶ περιόδους τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἀνδρέου*, ὁ Ἀνδρέας ἦλθε καταρχὰς ἐν Σινώπῃ πόλει παρὰ θάλασσαν τοῦ Εὐξείνου πόντου κειμένην, καθὼς αὐτὸς Πέτρος ἐν τῇ καθολικῇ αὐτοῦ ἐπιστολῇ γράφει διεληλυθέναι Πόντον καὶ Γαλατίαν. Στὴν πόλιν αὐτὴ ἐπανέρχεται μετὰ ἀπὸ ἐπίσκεψιν στὰ Ἱεροσόλυμα. Μάλιστα ἐν συνεχείᾳ ἐπισκέπτεται πόλεις καὶ χώρες τοῦ Καυκάσου καὶ βορείως τοῦ Εὐξείνου Πόντου (Βόσπορος, Θεοδοσία, Χερσῶν). Καὶ ἡ περιγραφή τῆς ἐπιστροφῆς του στὴ Σινώπη εἶναι σύντομη, σαφέστατη καὶ πολὺ διαφωτιστικὴ ὡς πρὸς τὴν πορεία τῆς:

*Καὶ καταλιπὼν αὐτοὺς ἐν Χερσῶνι προσαγορευομένη πόλει τῆς Σκυθίας παραγίνεται... παρ' οἷς ἡμέρας ἱκανὰς ἐπιμείνας ὁ θεῖος ἀπόστολος πρὸς Βόσπορον αὐθις ὑπέστρεψεν· καὶ κεῖθεν ἀναχθεὶς ἐν πλοίῳ σκυθικῷ διεπέρασε καὶ ἦλθεν εἰς τὰ Εὐξείνου πόντου μέρη· καὶ ἐν τῇ τῶν Σινωπέων πόλει καταντήσας, ἐπ' ὀλίγαις ἡμέραις ἐπιστηρίξας τοὺς ἤδη πεπιστευκότας, ἕνα τε τῶν συνεπομένων αὐτῷ μαθητῶν Φιλόλογον τοῦνομα ἐπίσκοπον αὐτοῖς καταστήσας ὄχετο.*<sup>15</sup>

Ὁ Ψευδο-Ἐπιφάνιος δὲν περιορίζεται μόνο στὴν περιγραφή τῆς ἀφίξεως στὴ Σινώπη, τῆς δράσεως σὲ αὐτὴν καὶ τῆς ἀναχωρήσεως τοῦ Ἀνδρέου ἀπὸ αὐτήν, ἀλλὰ συνεχίζει τὴ λεπτομερῆ παρουσίαση τοῦ ἱεραποστολικοῦ ἔργου τοῦ ἀποστόλου σὲ πόλεις καὶ χώρες γύρω ἀπὸ τὸν Εὐξείνου Πόντο.<sup>16</sup> Μὲ λιτὸ μάλιστα τρόπο πραγματεύεται καὶ τὴν ἐπιστροφή τοῦ Ἀνδρέα στὴ Σινώπη ἀπὸ τὶς βόρειες ἀκτὲς τοῦ Εὐξείνου Πόντου:

*Καὶ καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθεν εἰς Χερσῶνα... Εὐπερίστατον δὲ ἔθνος, οἱ Χέρσακες, καὶ ἰσχυροὶ μέχρι τῆς σήμερον πρὸς πίστιν, ψεῦσται καὶ παντὶ ἀνέμῳ περιφερόμενοι. Ὁ δὲ Ἀνδρέας ποιήσας παρ' αὐτοῖς ἡμέρας ἱκανὰς, ὑπέστρεψεν εἰς Βόσπορον, καὶ εὐρὼν πλοῖον Χερσακινὸν ἐπέστρεψεν εἰς Σινώπην. Καὶ ποιήσας ὀλίγας ἡμέρας καὶ ἐπιστηρίξας αὐτοὺς κατέστησεν αὐτοῖς ἐπίσκοπον τὸν Φιλόλογον.*<sup>17</sup>

Ἀπλὴ σύγκριση τοῦ τελευταίου κειμένου μὲ τὸ ἀντίστοιχο κείμενο τῶν *Πράξεων καὶ περιόδων τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἀνδρέου* ἀποδεικνύει τὴν ἀναμφίβολη ἐξάρτηση τοῦ Ψευδο-Ἐπιφανίου ἀπὸ τὶς *Πράξεις*. Τοῦτο δὲν πρέπει νὰ προξενεῖ ἐντύπωση, δεδομένου ὅτι, κατὰ τοὺς ἐρευνητές, οἱ *Πράξεις* ἔχουν γραφεῖ ἀρκετοὺς αἰῶνες πρὶν ἀπὸ τὴ σύνταξη τοῦ κειμένου τοῦ Ψευδοεπιφανίου (8ος αἰώνας).<sup>18</sup>

Τὴ μετάβαση τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα στὴ Σινώπη μαρτυρεῖ καὶ ὁ Ψευδο-Δωρόθεος Τύρου, ἀλλὰ αὐτὴ τὴ φορά ἀπὸ τὴν Ἀργυρούπολη τῆς Θράκης: Ὡς οὖν περὶ τοὺς δισχιλίους

14 *Πράξεις Ἀνδρέου καὶ Ματθεῖα εἰς τὴν πόλιν τῶν ἀνθρωποφάγων*, ἔκδ. R. A. LIPSIIUS – M. BONNET, *Acta apostolorum apocrypha*, Partis alterius volumen prius, Darmstadt 1959, 65-116. Ἡ χώρα τῶν ἀνθρωποφάγων ταυτίζεται μὲ τὴ Σινώπη.

15 *Πράξεις καὶ περίοδοι τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἀνδρέου ἐγκωμίῳ συμπεπλεγμέναι* 7, 14, 25, 31, ἔκδ. M. BONNET, *Acta Andreae apostoli cum laudatione contexta*, AB 13 (1894), 317, 322, 330, 334.

16 ΕΠΙΦΑΝΙΟΣ ΜΟΝΑΧΟΣ ΚΑΙ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΣ, *Περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν πράξεων καὶ τοῦ τέλους τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου καὶ πρωτοκλήτου τῶν ἀποστόλων Ἀνδρέου*, PG 120, 217D-224B.

17 Στὸ ἴδιο ἔργο, PG 120, 244BC.

18 Βλ. ἐνδεικτικὰ P. M. PETERSON, *Andrew, Brother of Simon Peter. His History and his Legends*, Leiden 1958 [Supplements to *Novum Testamentum* I], 41, πίνακας μὲ τίτλο Byzantine legends.

ἐπισυνάξας, τῷ Χριστῷ θυσιαστήριον ἐδράσας ἐν τῇ Ἀργυροπόλει, καὶ τὸν Στάχυν ἐπίσκοπον καταστήσας, εἰς Σινώπην τοῦ Πόντου μεθίσταται.<sup>19</sup> Ὁ ἴδιος συγγραφέας δὲν παραλείπει νὰ ὁμιλήσει καὶ γιὰ τὴ δράση τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα βορείως τοῦ Εὐξείνου Πόντου, μόνον ποὺ κέντρο τῆς δράσεώς του τώρα εἶναι ἡ Σεβαστόπολις: Μετέπειτα ἐπορεύθη ἐν Σεβαστοπόλει τῇ μεγάλῃ, ὅπου ἡ παρεμβολὴ Ἄψαρος, καὶ ὁ Φάσις ποταμός, ἔνθα οἱ ἐσώτεροι Αἰθίοπες κατοικοῦσιν.<sup>20</sup>

Μετὰ τὶς ἀνωτέρω διαπιστώσεις, γίνεται δεκτὸ ὅτι ὁ συντάκτης τῆς παραδόσεως στὸ *Χρονικὸ τοῦ Νέστορα* ὅπωςδήποτε εἶχε ὑπόψη του τὰ κείμενα ποὺ μιλοῦσαν γιὰ μετάβαση καὶ δράση τοῦ ἁγίου Ἀνδρέα στὴ Σινώπη τοῦ Πόντου καὶ τὴ Χερσώνα, ἀλλὰ τὰ προσάρμοσε στὸ στόχο, στὸν ὁποῖο ἀπέβλεπε, στὴ συνέχιση δηλαδὴ τῆς ἱεραποστολῆς τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα στοὺς τόπους τῶν Ρώσων (Κιέβο καὶ Νόβγκοροντ) μέσῳ τοῦ Δνειπέρου. Ἔτσι ὁ Ἀνδρέας μεταβαίνει ἀπὸ τὴ Σινώπη στὴ Χερσώνα, ἀπὸ ἐκεῖ ταξιδεύει δυτικότερα ὡς τὶς ἐκβολὲς τοῦ Δνειπέρου καὶ μετὰ ταῦτα συνεχίζει τὴν πορεία του πρὸς τὸ βορρᾶ, ἀκολουθώντας τὸν γνωστὸ «δρόμο ἀπὸ τοὺς Βαράγγους πρὸς τοὺς Ἑλληνας». Ἡ ἔμμεση ἐξάρτησή του ἀπὸ τοὺς Ἑλληνας συγγραφεῖς τὸν ὑποχρέωσε στὸ τέλος τῆς διηγήσεως-παραδόσεως του νὰ ἐπιστρέφει τὸν ἀπόστολο Ἀνδρέα ἀπὸ τὴ Ρώμη στὴ Σινώπη (ἀντὶ ἀπὸ πόλη βορείως τοῦ Εὐξείνου Πόντου – Χερσών, Βόσπορος, Σεβαστόπολις, Θεοδοσία).

Ἡ ἀξιοπιστία τῆς παραδόσεως γιὰ τὸν ἀπόστολο Ἀνδρέα, ποὺ φιλοξενεῖται στὸ *Χρονικὸ τοῦ Νέστορα*, ἀπορρίπτεται ἀπὸ τὴ νηφάλια ἔρευνα. Καὶ τοῦτο εἶναι εὐνόητο, ἀφοῦ περιέχει καὶ ἱστορικὲς ἀνακρίβειες καὶ γεγονότα ποὺ δὲν ἐπιβεβαιώνονται ἀπὸ ἄλλες πηγές, οἱ ὁποῖες περιγράφουν τὶς ἱεραποστολικὲς πορεῖες καὶ δραστηριότητες τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα, καὶ τὸ στοιχεῖο τῆς ὑπερβολῆς. Εἶναι πραγματικὰ ὑπερβολικὸ νὰ στέλνεις τὸν ἀπόστολο Ἀνδρέα στὴ Ρώμη μέσῳ τοῦ Νόβγκοροντ καὶ τῆς χώρας τῶν Βαράγγων. Εἶναι ἱστορικὴ ἀνακρίβεια νὰ στέλνεις τὸν ἀπόστολο Ἀνδρέα σὲ μιὰ ἔρημη περιοχὴ (στὴν ὁποία μετὰ ἀπὸ αἰῶνες οἱ ἀνατολικοὶ Σλάβοι-Ρῶσοι θὰ δημιουργήσουν τὸ Κιέβο) ἢ στοὺς Σλάβους τοῦ Νόβγκοροντ, μὲ στόχο νὰ διαδώσει τὸ Χριστιανισμό.

Εἶναι ἱστορικὰ ἐξακριβωμένο ὅτι οἱ Σλάβοι, ὡς ἔθνογλωσσικὰ ἐνιαῖος πληθυσμὸς, ζοῦν στὴν ἀρχικὴ τους κοιτίδα ὡς τὸν 4ο-5ο μ.Χ. αἰώνα. Ἡ ἀρχικὴ κοιτίδα τῶν Σλάβων τοποθετεῖται γεωγραφικὰ στὴ σημερινὴ ἀνατολικὴ Πολωνία καὶ τὴ δυτικὴ Οὐκρανία, μὲ νότιο ὄριο τὶς βόρειες παρυφῆς τῶν Καρπαθίων, δυτικὸ τὸν ποταμὸ Βιστούλα, ἀνατολικὸ ποὺ προχωρεῖ δεξιότερα τοῦ μέσου ροῦ τοῦ Δνειπέρου, ἐνῶ τὸ βόρειο δὲν φτάνει στὴ Βαλτικὴ θάλασσα.<sup>21</sup> Ἡ μετακίνηση τῶν Σλάβων ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ τους κοιτίδα πρὸς τὴν ἀνατολικὴ Εὐρώπη ἔγινε κατὰ τοὺς αἰῶνες 5ο-8ο. Τὰ ἀνατολικὰ σλαβικὰ φύλα (Σλοβένοι, Κριβίτσοι, Πολιάνοι, Σεβεριάνοι, Βιάτιτσοι, Ραδιμίτσοι κ.ἄ.) μετακινήθηκαν καὶ ἐγκαταστάθηκαν ἀνατολικὰ τοῦ Δνειπέρου ποταμοῦ καὶ πρὸς τὰ βόρεια ἔφτασαν ὡς τὴ λίμνη Λαντόγκα.<sup>22</sup> Μὲ βάση τὰ ἀνωτέρω στοιχεῖα, γίνεται δεκτὸ ὅτι ἡ ἐγκατάσταση τῶν Σλάβων στὸ χῶρο τοῦ Κιέβου καὶ τοῦ Νόβγκοροντ γίνεται μετὰ τὸν 5ο αἰώνα ποὺ προοδευτικὰ ἀναπτύσσονται σὲ ἀκμάζουσες πόλεις. Μάλιστα τὸν 9ο αἰώνα δημιουργεῖται ἓνα κράτος τῶν ἀνατολικῶν Σλάβων, τὸ ὁποῖο εἶναι γνωστὸ στὴν ἱστορία ὡς τὸ Κράτος τοῦ Κιέβου ἢ τῆς Ρωσίας τοῦ Κιέβου.<sup>23</sup> Τὸ Νόβγκοροντ δὲν πρέπει νὰ ιδρύθηκε νωρίτερα ἀπὸ τὸν 10ο αἰώνα. Τὸ ἴδιο τὸ ὄνομά του (Nov+gorod = Νέα+πόλη = Νεάπολις) μαρτυρεῖ ὅτι γίνεται λόγος γιὰ μιὰ νέα πόλη, ποὺ δημιουργήθηκε ἀπὸ τὴ συνένωση τριῶν ἀστικῶν κέντρων.<sup>24</sup> Τὴν ἐποχὴ τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα στὸ χῶρο τοῦ Νόβγκοροντ δὲν ὑπῆρχαν Σλάβοι.

19 ΔΩΡΟΘΕΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΤΥΡΟΥ, ἀρχαῖος ἀνδρὸς, πνευματοφόρος, καὶ μάρτυρος γεγονότος ἐν τοῖς καιροῖς Λικινίου καὶ Κωνσταντίνου τῶν βασιλέων, *Σύγγραμμα ἐκκλησιαστικόν, Περὶ τῶν ὁ μαθητῶν τοῦ Κυρίου*, PG 92, 1068CD.

20 Στὸ ἴδιο ἔργο, PG 92, 1072BC.

21 ΜΑΛΙΓΚΟΥΔΗ, *Ἱστορία τῆς Ρωσίας*, Α', 19.

22 Τὸ αὐτό, 20 κ.ἑξ.

23 Τὸ αὐτό, 36.

24 Τὸ αὐτό, 42.

Ἡ πρώτη διάδοση τοῦ Χριστιανισμοῦ στοὺς Ρώσους τοῦ Κιέβου πραγματοποιήθηκε ἐπὶ τῆς πατριαρχίας τοῦ Φωτίου, μετὰ τὸ ἔτος 860. Γιὰ τὸ γεγονός αὐτὸ ἔχουμε τὴν ἀδιάφυστη μαρτυρία τοῦ ἴδιου τοῦ Φωτίου σὲ ἐγκύκλιο ἐπιστολὴ του πρὸς τοὺς πατριάρχες τῆς Ἀνατολῆς τὸ 867 μ.Χ. Γράφοντας γιὰ τὴ διάδοση τοῦ Χριστιανισμοῦ στοὺς Βουλγάρους προσθέτει:

*Καὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἔθνος τοῦτο τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν τῆς προτέρας ἀσεβείας ἠλλάξατο, ἀλλὰ γε δὴ καὶ τὸ παρὰ πολλοῖς πολλακίς θρυλούμενον καὶ εἰς ὠμότητα καὶ μαιφονίαν πάντας δευτέρους ταττόμενον, τοῦτο δὴ τὸ καλούμενον Ῥῶς, οἷ δὴ καὶ κατὰ τῆς Ῥωμαϊκῆς ἀρχῆς, τοὺς πέριξ αὐτῶν δουλωσάμενοι κάκειθεν ὑπέρογκα φρονηματισθέντες, χεῖρας ἀντήραν. Ἄλλ' ὅμως νῦν καὶ οὗτοι τὴν τῶν Χριστιανῶν καθαρὰν καὶ ἀκίβδηλον θρησκείαν τῆς Ἑλληνικῆς καὶ ἀθеоῦ δόξης ἐν ἧ κατείχοντο πρότερον ἀντηλλάξαντο, ἐν ὑπηκόων ἑαυτοῦς καὶ προξένων τάξει ἀντὶ τῆς πρὸ μικροῦ καθ' ἡμῶν λεηλασίας καὶ τοῦ μεγάλου τολμήματος ἀγαπητῶς ἐγκαταστήσαντες. Καὶ ἐπὶ τοσοῦτον αὐτοῦς ὁ τῆς πίστεως πόθος καὶ ζῆλος ἀνέφλεξεν (Παῦλος πάλιν βοᾷ: “εὐλογητὸς ὁ θεὸς εἰς τοὺς αἰῶνας”), ὥστε καὶ ἐπίσκοπον καὶ ποιμένα δέξασθαι καὶ τὰ τῶν Χριστιανῶν θρησκευόμενα διὰ πολλῆς σπουδῆς καὶ ἐπιμελείας ἀσπάσασθαι.<sup>25</sup>*

Οἱ Ρῶσοι τοῦ Κιέβου, σύμφωνα μὲ τὴν ἐπιστολὴ τοῦ Φωτίου, ὄχι μόνον ἀσπάστηκαν τὸ Χριστιανισμό, ἀλλὰ καὶ δέχθηκαν καὶ ἐπίσκοπο καὶ ποιμένα, ὁ ὁποῖος φρόντισε γιὰ τὴν ὀργάνωση τῆς νεοφώτιστης τοπικῆς Ἐκκλησίας. Ὁ ἐκχριστιανισμὸς τῶν Ρώσων τὸν 9ο αἰῶνα ὑπῆρξε ἀπόρροια τῆς περιώνυμης ἐπιδρομῆς τῶν Ρῶς τὸ 860 κατὰ τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ποὺ κατέληξε σὲ καταστροφὴ τους καὶ τοὺς ὑποχρέωσε νὰ δεχθῶν τὸ χριστιανισμό.<sup>26</sup> Τὴν ἐπιδρομὴ τῶν Ρῶς ἀπαθανάτισε ὁ πατριάρχης Φώτιος στὶς γνωστὲς ὁμιλίες του, τὶς ἀφιερωμένες στὴν ἔφοδο τῶν Ρῶς.<sup>27</sup> Ὁ ἐκχριστιανισμὸς τῶν Ρώσων σὲ δευτέρου στάδιο πραγματοποιήθηκε ἀπὸ βυζαντινοὺς ἱεραποστόλους τὸ 988 ἐπὶ ἡγεμόνος τῶν Ρώσων Βλαδιμήρου.<sup>28</sup>

Ἡ φράση τῆς παραδόσεως τοῦ Χρονικοῦ «καὶ θέλησε (ἐπιθύμησε) νὰ μεταβεῖ στὴ Ρώμη» (ὁ ἀπόστολος Ἀνδρέας) παρέχει τὴν ἀφορμὴ σὲ ὀρισμένους ἐρευνητὲς νὰ ἐστιᾶσουν τὴν προσοχὴ τους ὄχι τόσο στὸ ἐρώτημα ἂν ὁ Ἀνδρέας ἐπέλεξε τὸν Δνείπερο γιὰ νὰ μεταβεῖ στοὺς Σλάβους, ἀλλὰ ἂν τὸν ἐπέλεξε γιὰ νὰ μεταβεῖ στὴ Ρώμη, δεδομένου ὅτι ὁ γνωστὸς δρόμος ἀπὸ τοὺς Βαράγγους στοὺς Ἑλληνες μποροῦσε νὰ χρησιμοποιηθεῖ καὶ γιὰ μετάβαση ἀπὸ τὸν Εὐξείνιο Πόντο στὴ Ρώμη. Ἡ διάσταση αὐτὴ τοῦ ἐρωτήματος γεννᾷ καὶ ἄλλο εὐλόγο ἐρώτημα: Ποιὸς ὁ λόγος μεταβάσεως τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα στὴ Ρώμη; Ἡ εὐκόλη

25 ΦΩΤΙΟΣ ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ, Ἐπιστ. 2. *Ἐγκύκλιος ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἀρχιερατικοὺς θρόνους, Ἀλεξανδρείας φημί καὶ τῶν λοιπῶν· ἐν ἧ περὶ κεφαλαίων τινῶν διάλυσις πραγματεύεται, καὶ ὡς οὐ χρὴ λέγειν ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα προέρχεσθαι, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς μόνον*, Β. LAURDAS – L. G. WESTERINK (ἐκδ.), *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, τόμ. 1, *Epistularum pars prima*, [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Λειψία 1983, 50. Πρβλ. ΦΕΙΔΑΣ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία τῆς Ρωσσίας*, 12-15. MÜLLER, *Die Taufe Russlands*, 57-66.

26 Βλ. σχετικὰ Α. Α. VASILIEV, *The Russian Attack on Constantinople in 860*, Καίμπριτζ Μασσαχουσέττης 1946.

27 Τὶς δύο ὁμιλίες τοῦ Φωτίου (ὁμιλία πρώτη καὶ ὁμιλία δευτέρα εἰς τὴν ἔφοδο τῶν Ρῶς) βλ. στὴν ἔκδοση τοῦ Β. ΛΑΟΥΡΔΑ, *Φωτίου Ὁμιλίαι*. Ἐκδόσεις κειμένου Εἰσαγωγὴ καὶ Σχόλια, [Ἑλληνικά, Παράρτημα 12] Θεσσαλονίκη 1959, 29-52. Εἰσαγωγικὰ στὶς δύο ὁμιλίες, 34\*-41\*. Πρβλ. C. MANGO, *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople*; English translation, introduction and commentary by..., [Dumbarton Oaks Studies III], Καίμπριτζ Μασσαχουσέττης 1958, 74-110.

28 Γιὰ τὸ βάπτισμα τοῦ Βλαδιμήρου καὶ τῶν Ρώσων τοῦ Κιέβου ὑπάρχει ἐκτενέστατη βιβλιογραφία (ἐγχειρίδια Ἱστορίας τῆς Ρωσικῆς Ἐκκλησίας, αὐτοτελεῖς ἐργασίες, ἄρθρα σὲ περιοδικὰ καὶ σὲ ἐπετειακοὺς καὶ ἀφιερωματικοὺς τόμους, εἰσηγήσεις σὲ τόμους συνεδρίων κ.ά.). Βλ. ἐνδεικτικὰ Α. POPPE, *The Political Background to the Baptism of Rus'*, *Byzantino-Russian Relations between 986-989*, *DOP* 30 (1976), 195-244. PODSKALSKY, *Christentum und theologische Literatur...*, 17-24. MÜLLER, *Die Taufe Russlands*, 92 κ.ἑξ. V. VODOFF, *Naissance de la chrétienté russe. La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, [Nouvelles études historiques] Παρίσι 1988. X. ΜΠΟΥΛΑΚΗ-ΖΗΣΗ, *Ὁ ἐκχριστιανισμὸς τῶν Ρώσων*, Θεσσαλονίκη 1989, 175-205. ΜΑΛΙΓΚΟΥΔΗ, *Ἱστορία τῆς Ρωσσίας*, Α', 62-69, 75, ὑποσ. 5, ὅπου παρατίθενται τίτλοι πρακτικῶν συνεδρίων, ποὺ πραγματοποιήθηκαν κατὰ τὴν ἐπέτειο τῶν χιλίων χρόνων ἀπὸ τὸν ἐκχριστιανισμὸ τῶν Ρώσων (988-1998).

ἀπάντηση πού δίνεται στο τελευταίο ἐρώτημα είναι: Για να συναντήσει τὸν ἀδελφὸ του Πέτρο στὴν πόλη αὐτή, στὴν ὁποία καὶ μαρτύρησε ἐπὶ Νέρωνος (54-68 μ.Χ.).<sup>29</sup> Ἡ ἀπάντηση στὸ ἀνωτέρω ἐρώτημα εἶναι κατηγορηματικὰ ἀρνητική: α) Γιατὶ καμμία προγενέστερη τοῦ Χρονικοῦ πηγὴ δὲν κάμνει λόγο γιὰ μετάβαση τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα στὴ Ρώμη. β) Διότι ἡ ὁδὸς ἀπὸ τοὺς Βαράγγους στοὺς Ἕλληνας δὲν λειτουργοῦσε κατὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα, ἀλλὰ σὲ πολὺ μεταγενέστερους χρόνους, κατὰ τὴ βυζαντινὴ περίοδο. γ) Διότι ἡ μετάβαση στὴ Ρώμη μέσω τοῦ Δνειπέρου καὶ τοῦ Νόβγκοροντ ἦταν καὶ πιὸ μακρόχρονη καὶ πιὸ ἐπικίνδυνη, τὴν ἐποχὴ τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα, σὲ σύγκριση μὲ τὴν μετάβαση ἀπὸ τὸν Εὐξείνιο Πόντο στὴ Ρώμη μέσω τῆς Βαλκανικῆς χερσονήσου καὶ τῆς Ἀδριατικῆς. δ) Διότι ἡ μετάβαση τοῦ Ἀνδρέα στὴ Ρώμη ἔρχεται σὲ καταφανῆ ἀντίθεση μὲ τὶς βασικῆς πηγές πού κάμνουν λόγο γιὰ τὴν πορεία τῶν ἱεραποστολικῶν περιοδειῶν του (Μικρὰ Ἀσία – παράλιες πόλεις νότια, ἀνατολικά καὶ βόρεια τοῦ Εὐξείνου Πόντου – Σινώπη – Θράκη – Μακεδονία – Θεσσαλία – Πελοπόννησος, ὅπου καὶ μαρτύρησε, στὴν Πάτρα). ε) Διότι εἶναι ἀληθές ὅτι στὸ κείμενο τοῦ Χρονικοῦ δὲν γίνεται λόγος γιὰ πραγματικὴ ἱεραποστολὴ στοὺς Σλάβους, ἀλλὰ δὲν παύουν νὰ ἀποτελοῦν τὸ κεντρικὸ σημεῖο τῆς διηγήσεως, θὰ λέγαμε τὸν πυρήνα τῆς, ἡ ἀποβίβασή του στὸ χῶρο πού θὰ κτιζόταν ἀργότερα τὸ Κίεβο, ἡ προφητεία του γιὰ τὴν εὐλογία τοῦ Θεοῦ καὶ τὶς πολλὲς του ἐκκλησίες, ἡ εὐλόγηση τῶν λόφων ἀπὸ τὸν ἀπόστολο καὶ τὸ στήσιμο τοῦ σταυροῦ. στ) Διότι ἡ διήγηση τοῦ Χρονικοῦ δὲν μᾶς λέει τίποτε γιὰ τὸ σκοπὸ τῆς μεταβάσεως στὴ Ρώμη. Παρέχει τὴν ἐντύπωση ὅτι ὁ Ἀνδρέας μετέβη στὴ Ρώμη γιὰ νὰ ἐπιστρέψει στὴ Σινώπη. Ἀποδεικνύεται δηλαδὴ τελικὰ ὅτι στόχος τῆς διηγήσεως ἦταν ἡ σύνδεση τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα μὲ τὸ Κίεβο καὶ ὄχι ἡ περιγραφὴ τοῦ ταξιδιοῦ του στὴ Ρώμη.

Ἡ νηφάλια ἔρευνα τοῦ 20οῦ αἰώνα, κατὰ κανόνα, ἀπορρίπτει τὴν ἱστορικότητα τῆς διηγήσεως τοῦ Χρονικοῦ ὡς πρὸς τὴν μετάβαση τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα στοὺς Σλάβους<sup>30</sup> (μεταγενέστερα Κίεβο καὶ Νόβγκοροντ), ἀλλὰ στὸ παρελθὸν ὑπῆρξαν καὶ ἄλλοι πού δέχθηκαν καὶ στήριξαν τὴν ἀξιοπιστία τῆς. Τοῦτο ἰσχύει ἰδιαίτερα γιὰ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς καὶ πολιτικοὺς κύκλους τῆς Ρωσίας, κυρίως ἀπὸ τὸ 16ο αἰώνα καὶ ἐξῆς, ὅταν ἐμφανίστηκε στὸ προσκήνιο ἡ θεωρία περὶ τῆς Τρίτης Ρώμης καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἡγεσία τῆς Ρωσίας ἐργάστηκαν, γιὰ νὰ ἐξασφαλίσουν τὸν ἡγετικὸ ρόλο τῆς χώρας τους, τοῦ τσάρου τῆς Ρωσίας, μεταξὺ τῶν ὀρθόδοξων λαῶν, ἀφοῦ πιά δὲν ὑφίστατο ἡ Βυζαντινὴ αὐτοκρατορία. Καὶ φυσικὰ θὰ ἐπιτύγχαναν τὸ στόχο τους, ἂν ἡ ἀξίωση τῆς Ρωσικῆς Ἐκκλησίας θὰ ἐνισχυόταν καὶ μὲ τὴν προβολὴ τῆς ἀποστολικότητάς της, μὲ τὴν προβολὴ τῆς ἀποστολικότητάς τοῦ θρόνου τοῦ Κιέβου, πού ὑπῆρξε ἡ πρώτη ἔδρα τοῦ Μητροπολίτη τῆς Ρωσίας, πού ἀργότερα μεταφέρθηκε στὸ Βλαδιμῆρ (1299) καὶ τελικὰ στὴ Μόσχα (1325-1326).<sup>31</sup> Τοῦτο τονίζεται μὲ λιτὸ ἀλλὰ ἀφοπλιστικὸ τρόπο ἀπὸ τὸν ἀείμνηστο π. Γεώργιο Φλορόβσκυ. Γιὰ νὰ ἐπιτευχθεῖ ἡ ἰδέα τῆς Τρίτης Ρώμης ἀπὸ τοὺς Ρώσους, ἔπρεπε νὰ ἀπορριφθεῖ ἡ βυζαντινὴ μεσολάβηση στὴ διάδοση τοῦ Χριστιανισμοῦ στὴ Ρωσία:

*Στὴν πραγματικότητα, μ' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν τρόπο, θὰ πρέπει νὰ κατανοηθεῖ ἡ σημασία τῆς παράδοσης γιὰ τὸ ἱεραποστολικὸ κήρυγμα τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα στὴ Ρωσία. Ἡ παράδοση αὐτὴ ἐμφανίστηκε ζωντανὴ στὸ δέκατο*

29 Β. Ν. ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, Πέτρος, Ὁ ἀπόστολος τοῦ Χριστοῦ, ΘΗΕ 10 (1966), 351.

30 Βλ. ἐνδεικτικὰ Ε. Ε. GOLUBINSKIJ, *Istoriija ruskoj cerkvi*, τόμ. Ι, 1, Μόσχα 1901<sup>2</sup> (ἀνατύπωση: Χάγη-Παρίσι 1969), 28-30. Α. AMMAN, *Abriss der Ostslawischen Kirchengeschichte*, Βιέννη 1950: «Ἡ ὄψιμη πληροφορία, πού ἔχει παραδοθεῖ μόνο διὰ ρωσικῶν πηγῶν, ὅτι ἦδη ὁ ἅγιος Ἀνδρέας κατὰ τὴ διάρκεια ἐνὸς ταξιδιοῦ ἀπὸ τὴ Μαύρη Θάλασσα γιὰ τὴ Ρώμη διέσχισε τὴ Ρωσία μέσω τῆς "Ὀδοῦ ἀπὸ τοὺς Βαράγγους πρὸς τοὺς Ἕλληνας", εἶναι σίγουρα θρυλικὴ (μυθικὴ)». F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Καϊμπριτζ Μασσαχουσέττης 1958, 181-222. Καὶ ὁ Dvornik δίνει τὸν ἴδιο χαρακτηρισμὸ στὴ σχετικὴ διήγηση. L. MÜLLER, *Drevnerusskoe skazanie o hozdenii apostola Andreja v Kiev i Novgorod*, *Letopisi i hroniki*, Μόσχα 1974, 63.

31 ΦΕΙΔΑΣ, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῆς Ρωσίας*, 144, 146. Γ. ΜΑΛΠΚΟΥΔΗ, *Ἱστορία τῆς Ρωσίας. Β', Τὸ Κράτος τῆς Μόσχας 1240-1643* [Βιβλιοθήκη Σλαβικῶν Μελετῶν], Θεσσαλονίκη 2000<sup>2</sup>, 167-168, 217.

έκτο αιώνα, αφού τροποποιήθηκε και τοποθετήθηκε σε νέα βάση.<sup>32</sup>

Ἡ Μόσχα μετὰ τὴ Σύνοδο Φερράρας-Φλωρεντίας (1438-1439) καὶ τὴν ὑπογραφή τῆς ἐνώσεως ἀπὸ τῆ Μητέρα Ἐκκλησία (Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως) καλλιέργησε τὴν ἰδέα ὅτι τὸ Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως ἐξέπεσε ἀπὸ τὴν ὀρθή πίστη, ἐνῶ ἡ ἴδια μονοπωλοῦσε τὴν καθαρότητα τῆς ὀρθόδοξης πίστεως. Ἡ Μητρόπολη τῆς Μόσχας, ἂν καὶ ἀνῆκε στὴ δικαιοδοσία τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, διέκοψε τὶς σχέσεις της μὲ αὐτὸ ὡς πρὸς τὸ ζήτημα τῆς ἐκλογῆς τοῦ Μητροπολίτη της ἀπὸ τὴ Σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως, προοδευτικὰ ἐξασφάλισε τὴν ἀνεξαρτησία, τὴν αὐτοκεφαλία της<sup>33</sup> καὶ στὸ τέλος, τὸ 1588 (ὀριστικὴ ἐπικύρωση τῆς ἀποφάσεως τὸ 1593), ἀνακηρύχθηκε σὲ Πατριαρχεῖο.<sup>34</sup> Τώρα ἡ Ρωσία εἶχε τὶς βασικὲς προϋποθέσεις νὰ πραγματώσει τὴν πολιτικὴ της θεολογία, ἀφοῦ διέθετε καὶ τσάρο καὶ πατριάρχη.

Γιὰ νὰ ἐνισχύσουν τὴν ἰδέα τῆς Τρίτης Ρώμης καὶ τῆς ρωσικῆς μονορθοδοξίας, ἐκκλησιαστικοὶ κύκλοι τῆς Ρωσίας δημιούργησαν διάφορους θρύλους καὶ παραδόσεις, ἀπὸ τὶς ὁποῖες θὰ παρουσιάσουμε δύο πολὺ χαρακτηριστικὲς. Ἡ πρώτη ἀναφέρεται στὴν εἰκόνα τῆς Παναγίας τοῦ Τίχβιν. Εἶχε φιλοτεχνηθεῖ κατ' ἐντολὴν τοῦ πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Γερμανοῦ (715-730), ἐξ αἰτίας τῆς εἰκονομαχίας ἐστάλη στὴ Ρώμη, ἐπιστράφηκε ἀργότερα στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ ἐξήντα ἔτη πρὶν ἀπὸ τὴν Ἄλωση τῆς Πόλεως, κατὰ θαυμαστὸ τρόπο, μετέβη στὸ Τίχβιν.<sup>35</sup> Ἡ δευτέρα παράδοση εἶναι γνωστὴ ὡς παράδοση τῆς λευκῆς μίτρας ἢ τοῦ λευκοῦ ἐπανωκαλύμμαχου καὶ ἀποτελεῖ τροποποίηση τῆς ψευδο-Κωνσταντίνειας δωρεᾶς. Κατὰ τὴν παράδοση, ἡ λευκὴ μίτρα εἶχε δοθεῖ στὸν πάπα Σίλβεστρο (314-335) ἀπὸ τὸν Μεγάλον Κωνσταντῖνον, ἀλλὰ ἐξαιτίας τῆς αἱρέσεως τοῦ Ἀπολιναρισμοῦ, στὸν ὁποῖο περιέπεσαν ὁ βασιλεὺς Κάρολος ὁ Μέγας (742-814) καὶ ὁ πάπας Φορμόζος (891-896), κατὰ θαυμαστὸ τρόπο μετέβη στὴν Κωνσταντινούπολη. Ὁ πατριάρχης Φιλόθεος (1353-1354/5, 1364-1376), σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση, διέταξε νὰ ἀποσταλεῖ στὸ Νόβγκοροντ καὶ εἶπε τὰ ἐξῆς χαρακτηριστικὰ λόγια:

*Στὴν τρίτη Ρώμη, πού εἶναι ἡ Ρωσία, ἀστράπτει ἡ χάρις τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Γνώρισε, ὦ Φιλόθεε, ὅτι ὅλες οἱ χριστιανικὲς αὐτοκρατορίες φτάνουν στὸ τέλος τους καὶ ἐνώνονται μεταξύ τους στὴ μοναδικὴ αὐτοκρατορία τῆς Ρωσίας... Ὁ Κύριος θὰ ἀνυψώσει τὸν ρώσο τσάρο ὑπεράνω ὅλων τῶν ἐθνῶν καὶ πολλοὶ τσάροι τῶν ἄλλων ἐθνῶν θὰ ὑποταγοῦν στὴν αὐτοκρατορία του. Τὸ πατριαρχικὸ ἀξίωμα θὰ μεταφερθεῖ ἐν συνεχείᾳ ἀπὸ τὴν αὐτοκρατορικὴ αὐτὴ πόλη (Κωνσταντινούπολη) στὴ ρωσικὴ γῆ, γιὰ νὰ τεθεῖ ὑπὸ τὴν ἐξουσία της, καὶ ἡ χώρα θὰ κληθεῖ ἁγία Ρωσία.<sup>36</sup>*

Παράλληλα μὲ τὰ ἀνωτέρω γεγονότα ἐκκλησιαστικοὶ κυρίως παράγοντες δὲν ἔχαναν τὴν ἐυκαιρία νὰ φέρουν στὸ προσκῆνιο καὶ νὰ προβάλλουν τὴν ἀποστολικότητα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρωσίας. Τέτοια παραδείγματα ὑπάρχουν ἀρκετὰ ἀπὸ τὸν 16ο αἰώνα καὶ μέχρι σήμερα. Θὰ ἀναφέρουμε μόνο μερικὰ. Ὁ μητροπολίτης Μόσχας Μακάριος (1481/2-1563) στὰ γνωστὰ «Velikie Minei Četii» ἐνέταξε, μεταξύ τῶν ἄλλων, καὶ τὴν παράδοση περὶ τῆς μεταβάσεως τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα στὴ Ρωσία.<sup>37</sup> Ὁ τσάρος Ἰβάν Δ΄ ὁ Τρομερός (1530-1582),

32 Γ. ΦΛΟΡΟΦΣΚΥ, *Σταθμοὶ τῆς Ρωσικῆς θεολογίας*, Μέρος πρῶτο, μτφρ. Εὐ. Β. Γιούλτση [Γεωργίου Φλορόφσκου Ἔργα 5], Θεσσαλονίκη 1986, 30, ὑποσ. 60, 411-412.

33 ΦΕΙΔΑΣ, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῆς Ρωσίας*, 159-160, 184-191. Χρ. Π. ΛΑΣΚΑΡΙΔΗΣ, *Ἀρσένιος ὁ Γραικὸς καὶ ἡ Μόσχα τοῦ 17ου αἰώνα* [Ἑλληνισμὸς καὶ κόσμος τῶν Σλάβων 1], Θεσσαλονίκη 2002, 280-298.

34 ΦΕΙΔΑΣ, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῆς Ρωσίας*, 259. Σχετικὰ μὲ τὴν ἴδρυση τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας κείμενα βλ. Α.-Α. ΤΑΧΙΑΟΥ, *Πηγὲς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας τῶν Ὀρθοδόξων Σλάβων*, τεῦχος πρῶτο, Θεσσαλονίκη 1984, 165-223.

35 ΦΕΙΔΑΣ, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῆς Ρωσίας*, 189.

36 ΦΕΙΔΑΣ, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῆς Ρωσίας*, 189-190. Πρὸβλ. ΛΑΣΚΑΡΙΔΗΣ, *Ἀρσένιος ὁ Γραικὸς*, 303.

37 ΛΑΣΚΑΡΙΔΗΣ, *Ἀρσένιος ὁ Γραικὸς*, 312.

ὅταν τὸν ἐπισκέφθηκε ὁ παπικὸς ἀπεσταλμένος Ἀντώνιος Ποσσεβίνος, τοῦ δήλωσε:

*Οἱ Ἕλληνες γιὰ μᾶς δὲν εἶναι τὸ Εὐαγγέλιο. Πιστεύουμε στὸ Χριστὸ καὶ ὄχι στοὺς Ἕλληνες. Ἔχουμε λάβει τὴ χριστιανικὴ πίστη ἀμέσως μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς χριστιανικῆς Ἐκκλησίας, ὅταν ὁ Ἀνδρέας, ὁ ἀδελφὸς τοῦ ἀποστόλου Πέτρου, κατὰ τὸ ταξίδι του πρὸς τὴ Ρώμη, ἦλθε σὲ αὐτοὺς τοὺς τόπους... Κατὰ συνέπειαν ἐμεῖς στὴ Μόσχα ἔχουμε λάβει τὴ χριστιανικὴ πίστη τὴν ἴδια ἐποχὴ πού τὴν λάβατε ἐσεῖς στὴν Ἰταλία...<sup>38</sup>*

Στὴ Σύνοδο τοῦ Κιέβου τοῦ 1621 λέχθησαν τὰ ἑξῆς: «Ὁ ἀπόστολος Ἀνδρέας εἶναι πρῶτος ἐπίσκοπος τῆς Κωνσταντινουπόλεως, Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης καὶ ἀπόστολος τῶν Ρώσων».<sup>39</sup> Ὁ ἱερομόναχος Ἀρσένιος Σουχάνοβ στὸ ἔργο του «Περὶ πίστεως συζητήσεις μὲ τοὺς Ἕλληνες» καὶ συγκεκριμένα στὴν τέταρτη καὶ τελευταία συζήτηση, πού πραγματοποιήθηκε στὶς 6 Ἰουλίου 1650 στὸ Ταργκόβιστε τῆς Βλαχίας, ἀπευθυνόμενος πρὸς τοὺς Ἕλληνες εἶπε:

*Σὲ τί εἶστε καλύτεροι ἀπὸ ἐμᾶς; Κάθε ἐξουσία πού εἶχατε περιῆλθε σὲ μᾶς. Κάποτε εἶχατε ἓνα θεοσεβῆ αὐτοκράτορα, ὄχι ὁμῶς καὶ τώρα, γιὰ τὴν θέσιν ἐκεῖνου ὁ μεγαλοδύναμος ἐξέλεξε στὴ Μόσχα τὸν εὐσεβῆ τσάρο... Μάλιστα καυχίστε ὅτι ἀπὸ σᾶς πήραμε τὸ βάπτισμα, γιὰ τὴν ἐμῶν τὸ δεχθήκαμε ἀπὸ τὸν ἀπόστολο Ἀνδρέα... Στὴ θέσιν τοῦ πάπα ἐμεῖς στὴ Μόσχα ἔχουμε τὸ δικό μας πατριάρχη, τὸν ὁποῖο μεγαλύνουμε ὄχι μόνο ὡς τὸν πατριάρχη τῆς Κωνσταντινουπόλεως, γιὰ τὸν αὐτὸς εἶναι δεύτερος στὴν τάξιν, ἀλλὰ ὡς τὸν πρῶτο ἐπίσκοπο τῆς Ρώμης, καὶ αὐτὸ γιὰ τὸν δικὸς μας φέρει τὸ ἐπανωκαλύμμαχο τοῦ πάπα Σιλβέστρου.<sup>40</sup>*

Ἀνεξάρτητα ἀπὸ ὅσα ἐλέχθησαν ἀνωτέρω, ὀφείλουμε νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι οἱ φιλότιμες προσπάθειες τῶν Ρώσων ἐρευνητῶν καὶ ἐκκλησιαστικῶν παραγόντων νὰ στηρίξουν τὴν ἀποστολικότητα τοῦ ἐπισκοπικοῦ θρόνου τοῦ Κιέβου καὶ κατὰ συνέπειαν τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρωσίας, ἀφοῦ ἡ ἀρχικὴ ἔδρα τῆς ὑπῆρξε στὸ Κίεβο, ἀποδεικνύονται μάταιες καὶ ἀναπόδεικτες. Ἀκόμη καὶ ἂν ὑποθέσουμε ὅτι ἐγίναν τὰ πράγματα ὅπως τὰ περιγράφει τὸ *Χρονικὸ τοῦ Νέστορα*, καὶ πάλι δὲν κατοχυρώνεται αὐτὴ καθ' ἑαυτὴ ἡ ἱεραποστολικὴ δράση τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα στοὺς Ρώσους, ὄχι μόνο γιὰ τὸν ὅτι δὲν ὑπῆρχαν Ρῶσοι (τότε γενικῶς Ἀνατολικοὶ Σλάβοι) στὸ χωρὸ τῶν μεταγενεστέρων πόλεων Κιέβου καὶ Νόβγκοροντ, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸν ὅτι δῆθεν μετάβαση τοῦ ἀποστόλου στὶς πόλεις αὐτὲς δὲν συνδέεται μὲ πραγματικὴ ἀποστολικὴ δράση. Γι' αὐτὸ καὶ στὸν τίτλο τῆς παρούσας εἰσηγήσεως γίνεται λόγος γιὰ ψευδοπρόβλημα τῆς ἀποστολικότητος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρωσίας. Πολὺ ὀρθὰ ὁ L. Müller τονίζει ὅτι τὸ ἔργο τοῦ ἀποστόλου τὴν ἐποχὴ ἐκείνη (1ος μ.Χ. αἰώνας) ἦταν τριπλό: α) Κήρυττε, β) βάπτιζε ὅσους ἐπιθυμοῦσαν νὰ καταστοῦν μέλη τῆς Ἐκκλησίας καὶ γ) ἐγκαθιστοῦσε ἐπισκόπους.<sup>41</sup> Κατὰ τὴν διήγησιν τοῦ *Χρονικοῦ*, ὁ ἀπόστολος Ἀνδρέας δὲν ἔπραξε τίποτε ἀπὸ τὰ ἀνωτέρω. Ἀπλῶς εὐλόγησε τὸν τόπο τοῦ μελλοντικοῦ Κιέβου, προφήτευσεν τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἀκμὴν τῆς πόλεως, ἔστησε σταυρὸν καὶ πέρασε ἀπὸ τὸ Νόβγκοροντ. Μὲ ἀπλὰ λόγια, σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση τοῦ *Χρονικοῦ*, ὁ ἀπόστολος Ἀνδρέας ἀπλῶς διῆλθε ἀπὸ ἓνα χωρὸ στὸν ὁποῖο, μετὰ ἀπὸ ἑκατοντάδες χρόνια, ἐγκαταστάθησαν διάφορα ἀνατολικά σλαβικά φύλα, ἀπὸ τὰ ὁποῖα προοδευτικὰ προέκυψαν καὶ διαμορφώθησαν οἱ ἐθνότητες τῶν Ρώσων, Οὐκρανῶν καὶ Λευκο-

38 A. V. KARTAŠEV, *Očerki po istorii russkoj cerkvi*, τόμ. 1, Μίνσκ 2007, 48. ΣΙΜΙΓΙΑΤΟΣ, Μετέβη ὁ ἀπόστολος Ἀνδρέας εἰς Ρωσίαν, 217. MÜLLER, *Die Taufe Russlands*, 10.

39 KARTAŠEV, *Očerki po istorii russkoj cerkvi*, 48. ΣΙΜΙΓΙΑΤΟΣ, Μετέβη ὁ ἀπόστολος Ἀνδρέας εἰς Ρωσίαν, 217.

40 ΛΑΣΚΑΡΙΔΗΣ, *Ἀρσένιος ὁ Γραικός*, 99-101. Πρβλ. KARTAŠEV, *Očerki po istorii russkoj cerkvi*, 48. ΣΙΜΙΓΙΑΤΟΣ, Μετέβη ὁ ἀπόστολος Ἀνδρέας εἰς Ρωσίαν, 217.

41 MÜLLER, *Die Taufe Russlands*, 12.



ρώσων. Ἡ διαπίστωση αὐτὴ ἀποδεικνύει καὶ τὴν εἰλικρίνεια τοῦ δημιουργοῦ τῆς παραδόσεως αὐτῆς, τοῦλάχιστον ὡς πρὸς τὸ σκέλος τοῦ Κιέβου. Γνώριζε πολὺ καλὰ ὅτι δὲν μποροῦσε νὰ κάνει λόγο γιὰ ἱεραποστολὴ στοὺς Σλάβους τοῦ Κιέβου, ἀφοῦ ἡ πόλη αὐτὴ δὲν ὑφίστατο τὸν 1ο μ.Χ. αἰῶνα καὶ οἱ ἀνατολικοὶ Σλάβοι τότε βρίσκονταν μακριὰ ἀπὸ τὸ χῶρο αὐτό, στὴν ἀρχικὴ κοιτίδα τους. Ἐν πάσῃ περιπτώσει ἡ παράδοση αὐτὴ ἔχει καὶ θετικὰ στοιχεῖα, διότι ἔμμεσα δείχνει ὅτι ἡ ἀρχικὴ ἐστία τῶν Ρώσων ἦταν τὸ Κίεβο, ὅτι ὁ χριστιανισμὸς, ἀκόμη καὶ ἐπὶ τῆς πατριαρχίας τοῦ Φωτίου, διαδόθηκε πρῶτα στοὺς Ρώσους τοῦ Κιέβου καὶ ὅτι τὸ ἄλλο σημαντικὸ κέντρο τῶν Ρώσων ἦταν τὸ Νόβγκοροντ. Ἐπίσης ὁ ὑπερτονισμὸς τοῦ Κιέβου ἀπὸ τὸ δημιουργὸ τῆς παραδόσεως σὲ σύγκριση μὲ τὸ Νόβγκοροντ δείχνει ὅχι μόνον ὅτι ὁ δημιουργὸς προερχόταν ἀπὸ τὸ Κίεβο, ἀλλὰ καὶ ὅτι ὑπῆρξε ἐκφραστὴς μιᾶς ἀντιπαλότητος τῶν δύο πόλεων. Ἐξαντλεῖ κάθε θετικὸ στοιχεῖο γιὰ τὸ μελλοντικὸ Κίεβο ἀπὸ ἐκκλησιαστικὴ ἔποψη, ἐνῶ γιὰ τὸ Νόβγκοροντ ἀπαθανατίζει οὐσιαστικὰ ἓνα βάρβαρο ἔθιμο τῶν κατοίκων του (τὰ ὑπερθερμασμένα λουτρά καὶ τὴν αὐτομαστίγωση τῶν λουομένων). Καὶ ἡ δυσμενὴς εἰκόνα γιὰ τοὺς Σλοβένους τοῦ Νόβγκοροντ λαμβάνει εὐρύτερες διαστάσεις, ἀφοῦ οἱ «*δηθεν ἀχροατὲς*» τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα στὴ Ρώμη δὲν θαύμασαν γιὰ τὶς ἐνέργειές του στὸ Κίεβο, ἀλλὰ γιὰ τὶς παραξενιὲς τῶν κατοίκων τοῦ Νόβγκοροντ.

Μετὰ τὴν ἀνωτέρω πραγμάτευση ἐπιθυμῶ νὰ ὑπογραμμίσω συμπερασματικὰ τὰ ἐξῆς:

Εἶναι γεγονὸς ὅτι οἱ ρωσικοὶ κύκλοι ἀπὸ τὸν 16ο αἰῶνα καὶ ἐξῆς, γιὰ νὰ στηρίξουν τὴν ἰδέα καὶ τὸ ὅλον οἰκοδόμημα περὶ τῆς Τρίτης Ρώμης, πρόβαλλαν: α) τὴ ρωσικὴ πολιτικὴ ἰδεολογία γιὰ τὴν ἀνάδειξη τοῦ ἡγεμόνα τῆς Μόσχας σὲ τσάρο ὡς διάδοχο τοῦ αὐτοκράτορα τοῦ Βυζαντίου, β) τὴ ρωσικὴ μονορθοδοξία καὶ γ) τὴν ἀποστολικότητα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρωσίας. Πάντως οἱ θιασῶτες τῆς ἀξιοπιστίας τῆς παραδόσεως γιὰ τὴν ἱεραποστολὴ τοῦ ἀποστόλου Ἀνδρέα στοὺς Ρώσους, ὅπως ἐμφανίζεται στὸ *Χρονικὸ τοῦ Νέστορα*, ἀπέτυχαν νὰ πείσουν τοὺς ἱστορικοὺς ἐρευνητές. Καὶ ἀπέτυχαν γιὰ τρεῖς κυρίως λόγους: α) Διότι ἡ παράδοση αὐτὴ εἶναι πολὺ μεταγενέστερη, ἀφοῦ δημιουργήθηκε μετὰ τὴν ἐπίσημη διάδοση τοῦ Χριστιανισμοῦ στὴ Ρωσία (988), στὰ τέλη τοῦ 11ου καὶ τὶς ἀρχὲς τοῦ 12ου αἰῶνα. β) Διότι ἡ παράδοση αὐτὴ εἶναι συνδεδεμένη μὲ ἓνα σωρὸ ἀνακρίβειες καὶ ὑπερβολές. γ) Διότι ἡ διάδοση τοῦ Χριστιανισμοῦ στοὺς Ρώσους ἀπὸ τὸ Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως, τόσο στὴν ἐποχὴ τοῦ πατριάρχου Φωτίου (τὸ 860 ἢ λίγο μετὰ), ὅσο καὶ ἐπὶ τοῦ ἡγεμόνα Βλαδιμήρου (988), ὑπῆρξε ἱστορικὸ γεγονὸς, ποὺ θεμελιώνεται σὲ ἀξιόπιστο πηγαῖο ὑλικό.

Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν

DEMETRIOS V. GONIS

St. Andrew and the False Issue  
of the Apostolicity of the Church of Russia

The paper examines the problem of apostolicity of the Church of Russia according to the in connection with the tradition recorded in the Chronicle of Nestor (11th-12th c.), according to which Apostle Andrew passed through the area where Kiev was later built and the Slavs of Novgorod settled.

It is argued that the apostolicity of the Church of Russia is not founded for a number of reasons: a) the above mentioned tradition was created later (11th-12th c.); b) because at the time when the missionary activity of Apostle Andrew took place, there were no Slavs-Russians in the land where the cities of Kiev and Novgorod were later built; c) because this tradition has several egregious historical inaccuracies; d) because the information of the tradition, with a strong element of exaggeration, is not supported by earlier authentic sources; e) because even if one assumes the authenticity of the tradition, there is no evidence proving any missionary activity of Apostle Andrew in Kiev and Novgorod (he did not preach, nor was he baptized, or installed bishop, but he just passed through this territory). Despite all these, Russian circles, clergymen and politicians, and researchers used this tradition to support the apostolicity of the Church of Russia to enhance its prestige and to strengthen the theory of Third Rome (= Moscow).

## ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Γ. ΠΙΤΣΑΚΗΣ†

### Η ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΟΤΗΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ: ΜΙΑ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΠΟΨΗ ΤΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

Βρισκόμαστε στο β' ήμισυ του 18ου αιώνα, σε μία περίοδο πολλαπλών εκκλησιαστικών συγχύσεων και ανακατατάξεων, σε επίπεδο θεολογικής διδασκαλίας, εκκλησιαστικής διοίκησης και θεσμών, ιδεολογίας και πολιτικής, μέσα σ' αυτόν τον πολλαπλώς δύσκολο και «επικίνδυνο» 18ο αιώνα, που προαγγέλλει μία νέα εποχή, που δεν θα είναι αυτή την όποια έχει παραδοσιακά βιώσει η Έκκλησία· μία Έκκλησία που αναζητεί νέα, ένιοτε παράδοξα, έρευσματα, που εκδηλώνει συχνά παράξενα αντανακλαστικά μπροστά στους κινδύνους που διαβλέπει, και για την ορθοδοξία της από τις ξένες θρησκευτικές επιρροές, αλλά συγχρόνως και από τις νέες ιδεολογίες που απειλούν έξ' ίσου και τους δογματικούς αντιπάλους της, με τους οποίους βρίσκεται σε διαρκή πόλεμο, αλλά συγχρόνως και σε μία ανομολόγητη σιωπηρή de facto συμμαχία απέναντι στον κοινό ιδεολογικό έχθρο, και των οποίων υίοθετεί πλέον εύρέως τα όπλα, είτε για να τα στρέψει εναντίον αυτών των ίδιων, είτε για να τα χρησιμοποιήσει εναντίον του κοινού έχθρου (τυπική περίπτωση: Νικόδημος ο Άγιορείτης). Σ' αυτήν την περίοδο μιὰς αναπόφευκτης, εκ των πραγμάτων, εκκλησιολογικής παρακμής, οι δύο εκκλησιαστικοί άνδρες που σημαδεύουν το 1759 την καθιέρωση της «θρονικής έορτής» του Άγιου Ανδρέα στην Κωνσταντινούπολη, φίλοι και στενοί συνεργάτες, ο πατριάρχης Σεραφείμ Β' (1757-1761) και ο Εὐγένιος Βούλγαρις, εκφράζουν κατά βάση, συνειδητά ή μή, δύο διαφορετικές εκκλησιολογίες σε σχέση με την «ἀποστολικότητα». Και είναι ένδεικτικό των, όχι ανεξήγητων τελικά, αντιφάσεων (ή έστω των φαινομένων αντιφάσεων: των *έναντιοφανειών*, κατά την οικειότερη στους ιστορικούς του δικαίου βυζαντινή νομική όρολογία) που χαρακτηρίζουν την εποχή - και κυρίως τη γέννηση και την εξέλιξη του έλληνικού διαφωτισμού<sup>1</sup> - ότι δεν είναι ο πατριάρχης του Φαναρίου, ο διάδοχος της βυζαντινής παράδοσης και φορέας της συνέχειάς της, αλλά ο Έπτανήσιος διαφωτιστής, έστω ο μελλοντικός διαφωτιστής, ο δυτικοθρεμμένος πάντως Έπτανήσιος διανοητής, που φαίνεται να βρίσκεται πλησιέστερα στην εκκλησιολογία της Ανατολικής Έκκλησίας και στην κανονική της παράδοση.<sup>2</sup>

Ο πατριάρχης Σεραφείμ φαίνεται να έμμένει σε μία συγκεκριμένη ἀποστολικότητα του θρόνου της Κωνσταντινουπόλεως, που συνίσταται όχι απλώς στην ίδρυση της Έκκλησίας της από τον Απόστολο Ανδρέα, δια του κηρύγματός του και της διδασκαλίας του, αλλά και στο γεγονός ότι ο Ανδρέας υπήρξε προσωπικά ο πρώτος επίσκοπος του Βυζαντίου· αυτά κατ' αντιστοιχία, βέβαια, προς την δυτική εκκλησιολογική και κανονική παράδοση: ο Πέτρος πρώτος επίσκοπος της Ρώμης, ο πάπας προσωπικός διάδοχος του Πέτρου στην ιδιότητα αυτή, και δυνάμει της προσωπικής αυτής διαδοχής διάδοχός του και στο πρωτείο του Πέτρου μεταξύ των Αποστόλων. Ο Πρωτόκλητος Ανδρέας, αδελφός του Πέτρου, ο όποιος εκάλεσε τον Πέτρο στη συνοδεία του Ίησού, θα ήταν ένας εξαιρετος υποψήφιος με τις μαρτυρίες οι όποιες θα μπορούσαν να ευοδώσουν ένα κήρυγμα του Ανδρέα στις χώρες της Θράκης ή/και της Σκυθίας, χώρες της στενότερης ή ευρύτερης γειτονίας και της κανονικής δικαιοδοσίας της Κωνσταντινουπόλεως, προς τις όποιες ή όδος, από την Άσία, είναι εύλογο να διέρχεται από τον κόμβο του Βυζαντίου - αν ληφθῆ υπ' όψη τέτοιο κριτή-

1 «... το κλίμα των αντιθέσεων απ' όπου εξέκίνησε ο έλληνικός διαφωτισμός»: Κ. Θ. ΔΗΜΑΡΑΣ, *Νεοελληνική Επιστολογραφία* [= Βασική Βιβλιοθήκη, 43], Αθήνα 1955, 94 (σε αναφορά, ακριβώς, προς την άλληλογραφία του Βούλγαρη).

2 Βλ. Κ. Γ. ΠΙΤΣΑΚΗΣ, «Ο Εὐγένιος Βούλγαρις στη νομική ιστορία: μερικά παραδείγματα», στη συζήτηση στοργυλής τραπεζίας για τον Εὐγένιο Βούλγαρη που ώργανώθηκε από το Γενικό Προξενείο της Ελλάδος στην Πετρούπολη σε συνεργασία με τον Όμιλο Μελέτης Έλληνικού Διαφωτισμού στο πλαίσιο του διεθνούς επιστημονικού συνεδρίου *Η Ελλάδα και ἡ Αγία Πετρούπολη: παρελθόν και παρόν* (Πετρούπολη, 26-29 Οκτωβρίου 2006). Τώρα στον τόμο: *Ελλάδα και Αγία Πετρούπολη: παρελθόν και παρόν*, Πετρούπολη 2008, 98-119.

ριο αξίας των θρόνων. Μία άλλη αποστολικότητα, με αυτή την έννοια, της Κωνσταντινουπόλεως θα μπορούσε να συνδέεται με το πρόσωπο του Αποστόλου Ίωάννου, του Θεολόγου, κατ'έξοχην αποστόλου της Μικρᾶς Ἀσίας, ὁ ὁποῖος καὶ εἶχε ἀπευθύνει τὴν Ἀποκάλυψή του στὶς ἑπτὰ Ἐκκλησίες τῆς Ἀσίας (Ἐφέσου, Σμύρνης, Περγάμου, Θυατείρων, Σάρδεων, Φιλαδελφείας, Λαοδικείας)–, ὅλες Ἐκκλησίες τῆς κωνσταντινουπολιτικῆς δικαιοδοσίας, τοῦλάχιστον μετὰ τὴ Σύνοδο τῆς Χαλκηδόνος, ἀπὸ τὴν Πάτμο, νῆσο ἐπίσης τῆς πατριαρχικῆς δικαιοδοσίας - καὶ τοῦ ὁποῖου ὁ τάφος ἐπεδεικνύετο στὴν Ἔφεσο. Αὐτὴ ἡ διπλῆ ἀποστολικότητα τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἡ ὁποία ὁμως δὲν ἀνήκει, ὅπως εἴπαμε, μετὰ τὴν ἐννοια τῆς τυπικῆς ἱεράρχησης τῶν θρόνων, στὴ λογικὴ τῆς ἐκκλησιολογίας τῆς Ἀνατολῆς, θὰ χρησιμοποιοῦνται, φαίνεται, μόνον ὡς ὄπλο, ὅταν ἡ ρωμαϊκὴ Δύση, προβάλλοντας τὴ δική της ἐκκλησιολογία, ἐπικαλεῖται τὴ δική της ἀποστολικότητα, μετὰ τὰ δικά της κριτήρια. Στὴν ἀποσπασματικὴ μεταφορὰ πρακτικῶν τῆς δίκης τοῦ πατριάρχη Ἰγνατίου, κατὰ τὴν Πρωτοδευτέρα Σύνοδο (861), στὴν κανονικὴ συλλογὴ τοῦ καρδινάλιου πρεσβυτέρου Deusdedit (11ος αἰ.),<sup>3</sup> ὁ Ἰγνατίος φέρεται νὰ ἀπαντᾷ στοὺς παπικοὺς ληγάτους Ροδόαλδο ἐπίσκοπο Πόρτου καὶ Ζαχαρία ἐπίσκοπο Ἀνάγνου, ποὺ ἐπικαλοῦνται τὸ παπικὸ πρωτεῖο, δυνάμει τῆς πετρεῖου ἀποστολικότητος τῆς Ρώμης: «Καὶ ἐγὼ κατέχω ἐπίσης τὸν θρόνον τοῦ ἀποστόλου Ἰωάννου καὶ τοῦ πρωτοκλήτου ἀποστόλου Ἀνδρέου». Τὸ ἐπιχείρημα δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἔχει ἀκουσθῆ πειστικὰ μετὰ τὸ ἀνατολικῶν θεολόγων.

Ἡ συνείδηση γιὰ τὴν ἀνδρῆιο καταγωγὴ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως εἶναι λοιπὸν παλαιά. Τὸ ζήτημα εἶναι ποῖος χαρακτήρας ἀποδίδεται στὴν ἀποστολικότητα αὐτῆ. Καί, ὡς θεμέλιο γιὰ τὸν ἐνδεχομένως «νομικὸ» - κανονικὸ χαρακτήρα τῆς «ἀποστολικότητος», κατὰ τὸ ρωμαϊκὸ πρότυπο: εἶναι ὁ Ἀνδρέας «πρῶτος ἐπίσκοπος» τοῦ Βυζαντίου καὶ ὁ οἰκουμενικὸς πατριάρχης «διάδοχος» του; Στὸ εὐρείας διάδοσης καὶ κυρίως ἐπιρροῆς Χρονογραφικὸν Σύντομον τοῦ πατριάρχη Νικηφόρου τοῦ Ὁμολογητοῦ (806-815, ...829), π.χ. στὸν πατριαρχικὸ κατάλογο ὑπὸ τὸν οὐδέτερο, ἐν προκειμένῳ, τίτλο Ἔτη τῆς ἐπισκοπῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἥτοι γνῶσις τῶν ἐν αὐτῇ διδασκάντων ἀναγράφονται κατὰ σειρᾶν: α' Ἀνδρέας ὁ ἀπόστολος, καὶ Στάχυς ἐν Ἀργυροπόλει ἔτη ις'· στὴν πιθανὸν μεταγενέστερη μορφή τοῦ ἴδιου καταλόγου ὑπὸ τὸν τίτλο πλέον: Καὶ ὅσοι ἐπίσκοποι ἐν Βυζαντίῳ ἀπὸ Χριστοῦ καὶ τῶν ἀποστόλων ἢ ἀναγραφῆ εἶναι: Ἀνδρέας ὁ ἀπόστολος ἐν Βυζαντίῳ τὸν λόγον κηρύξας εὐκτήριο ὄϊον πέραν ἐν Ἀργυροπόλει δημάμενος, χειροτονεῖ ἐπίσκοπον τῆς αὐτῆς πόλεως Στάχυν, οὗ μέμνηται ὁ ἀπόστολος [vel ὁ Παῦλος] ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῇ [= Ρωμ. 16.9], καὶ ἀκολουθεῖ: β' Στάχυς ὁ αὐτὸς ἔτη ις'.<sup>4</sup> Ἡ ἀμφισημία στὸν δεῦτερο κατάλογο εἶναι πλήρης ὡς πρὸς τὸ ἐὰν ὁ Ἀνδρέας θεωρεῖται ἐδῶ πρῶτος ἐπίσκοπος τοῦ Βυζαντίου: ἀφ' ἑνός, ὁ τίτλος τοῦ καταλόγου καὶ ἡ συνεχῆς ἀρίθμηση (α', β')· ἀφ' ἑτέρου, ἡ ἀπουσία ρητῆς ἀναφορᾶς στὸν Ἀνδρέα ὡς ἐπίσκοπο καὶ μάλιστα ἡ σαφῆς πληροφορία: χειροτονεῖ ἐπίσκοπον τῆς αὐτῆς πόλεως Στάχυν καὶ ἡ ἀποσιώπηση τῆς χρονικῆς διάρκειας τῆς ὑποτιθέμενης «ἀρχιερατείας» τοῦ Ἀνδρέα, καὶ μόνον αὐτοῦ...

Μία σύντομη ἀναφορὰ στὰ ἄλλα ὀρθόδοξα πατριαρχεῖα. Στὴν περίπτωση τῶν Ἱεροσολύμων, ὅπου ἡ θέση τοῦ Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοθέου στὴν τοπικὴ Ἐκκλησία, ὡς πρώτου ἐπισκόπου, ἔχει καὶ τὴν ἰσχυρότερη ἱστορικὴ (καὶ ἀγιογραφικὴ) τεκμηρίωση, ἢ κυρίαρχη, οὕτως ἢ ἄλλως, θέση τῶν Ἁγίων Τόπων στὴν ἱστορία τῆς Θείας Οἰκονομίας καὶ τῆς ἴδρυσης τῆς Ἐκκλησίας δὲν καθιστᾷ ἀπαραίτητο τὸν ὑπερτονισμὸ μιᾶς εἰδικῆς «ἀποστολικότητος»: ἀρκεῖ συνήθως ἡ ὑπόμνηση περὶ τῆς Ἁγίας Σιών, ὡς Μητρὸς τῶν Ἐκκλησιῶν - ἀντίστοιχα ἢ Κωνσταντινούπολη, Νέα Ρώμη, θὰ εἶναι καὶ Νέα Σιών· ἀντίθετα, στὴν Ἀλεξάνδρεια ὁ εἰδικὸς αὐτὸς χαρακτήρας τῆς «ἀποστολικότητος», καὶ ἡ θέση τοῦ Ἀλεξανδρείας ὡς προσωπικοῦ δι-

3 V. WOLF VON GLANVELL, *Die Kanonensammlung des Kardinals Deusdedit*, I, Paderborn 1905. ΠΑΥΛΟΣ ΜΕΝΕΒΙΣΟΓΛΟΥ, μητροπολίτης Σουηδίας, *Ἱστορικὴ εἰσαγωγή εἰς τοὺς κανόνας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Στοχόλμη 1990, 478-492.  
4 C. DE BOOR, *Nicéphori archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula Historica*, Λειψία 1880, 112.

αδόχου (τρίτος και δέκατος τῶν ἀποστόλων) τοῦ ἀποστόλου Μάρκου, πρώτου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας, περίπου κατὰ τὸ ρωμαϊκὸ πρότυπο, ἔχει ἱστορικὰ ὑπερτονισθῆ. Ἡ ἀντίληψη μιᾶς αὐτόχρομα «ἐπισκοπικῆς» ἀποστολικῆς συνέχειας, ὅπου πρῶτο στοὺς ἐπισκοπικούς καταλόγους ἐμφανίζεται, σταθερά, τὸ ὄνομα ἀποστόλου, διευκολύνεται πάντως, στὶς δύο αὐτὲς περιπτώσεις, ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι οἱ φερόμενοι ὡς πρῶτοι ἐπίσκοποι Ἀπόστολοι, ὁ Ἰάκωβος καὶ ὁ Μᾶρκος ἀντίστοιχα, δὲν εἶναι μεταξύ τῶν Δώδεκα καὶ ἐπομένως μποροῦν εὐχερέστερα νὰ διεκδικηθοῦν ὡς ἐπίσκοποι μιᾶς τοπικῆς Ἐκκλησίας: ἀπ' ἑτέρου, ἡ ρωμαϊκὴ παραδοσιακὴ ἀγιολογία, ἡ ὁποία θέλησε τὸν Ἰάκωβο τὸν ἀδελφὸθεο ταυτιζόμενο μὲ τὸν Ἰάκωβο τὸν Ἀλφαίου («Ἰάκωβος ὁ Μικρός»), ἀπὸ τοὺς Δώδεκα, δὲν θὰ εἶχε δυσκολία νὰ τὸν ἀποδεχθῆ καὶ ὡς ἐπίσκοπο Ἱεροσολύμων, σύμφωνα μὲ τὴ δική της, ρωμαϊκὴ, ἐκκλησιολογία καὶ τὸ ρωμαϊκὸ πρότυπο τοῦ Πέτρου, ὡς πρώτου ἐπισκόπου Ρώμης. Στὴν περίπτωση τῆς Ἀντιοχείας ἢ ἰσχυρότατη «ἀποστολικότης» τῆς Ἐκκλησίας της, ἀναγομένη στοὺς ἀποστόλους Πέτρο καὶ Παῦλο, δὲν ἐπέτρεψε τὴν ἰσχυρὴ ἀνάπτυξη καὶ τέτοιας διεκδίκησης ἐιδικῶς «ἐπισκοπικῶς» τοὺς χαρακτήρα: ἡ προσωπικότης τοὺς ὑπῆρξε πολὺ οἰκουμενικὴ, γιὰ νὰ λειτουργήσουν ὡς «πρῶτοι ἐπίσκοποι» μιᾶς τοπικῆς Ἐκκλησίας, ἐνῶ, στὴν περίπτωση τοῦ Πέτρου, θὰ ὑπῆρχε, βέβαια, καὶ ἡ σύγκρουση μὲ τὴ ρωμαϊκὴ ἐκκλησιολογικὴ παράδοση.

Ὁ Σεραφεῖμ Β' θὰ διεκδικήσῃ ρητὰ, σ' ἓνα πρῶτο στάδιο, ἓνα ἀντίστοιχο πρὸς τὴν «ἀποστολικότητα» κατὰ τὸ ρωμαϊκὸ ἐκκλησιολογικὸ πρότυπο χαρακτήρα γιὰ τὴν ἀποστολικότητα τοῦ θρόνου τῆς Κωνσταντινουπόλεως: ὁ Ἀπόστολος Ἀνδρέας εἶναι ὁ πρῶτος ἐπίσκοπος τοῦ Βυζαντίου, ὁ πατριάρχης εἶναι ὁ προσωπικὸς διάδοχός του στὸν θρόνο αὐτόν. Λίγες ἡμέρες πρὶν ἀπὸ τὸν ἐορτασμὸ τῆς 30ῆς Νοεμβρίου 1759 ὁ Σεραφεῖμ ἐκδίδει πατριαρχικὸ γράμμα, ὅπου ρητὰ καὶ κατ' ἐπανάληψη διακηρύσσεται ἡ ἰδιότης τοῦ Ἀνδρέα ὡς πρώτου ἐπισκόπου Βυζαντίου/Κωνσταντινουπόλεως:

*ὡς πρωτοκλήτῳ τῶν ἀποστόλων καὶ πρώτῳ ἱεράρχῃ τοῦ καθ' ἡμᾶς τούτου ἀγιωτάτου θρόνου..., τὸν ταύτης ἱερὸν θρόνον κατακοσμήσαντος... Πρὸς δὲ τούτοις ἐντελλόμεθα ὑμῖν τοῖς ἱερεῦσι... ὅπως τὸ ἀπὸ τοῦδε ἐν ταῖς ἀπολύσεσι τῶν ἱερῶν ἀκολουθιῶν μνημονεύητε καὶ τοῦ πανευφήμου τούτου πρωτοκλήτου τῶν ἀποστόλων καὶ πρώτου ἱεράρχου Κωνσταντινουπόλεως Ἀνδρέου ἐξ ἅπαντος.<sup>5</sup>*

Γιὰ τὸν πρῶτο ἐκεῖνο ἐορτασμὸ τῆς 30ῆς Νοεμβρίου 1759, ὁ ἱεροδιάκονος Εὐγένιος Βούλγαρις θὰ ἐκφωνήσῃ τὸν μόνον γνωστὸ ἐκκλησιαστικὸ του λόγο.<sup>6</sup> Ὁ Βούλγαρις τεχνηέντως ἀποφεύγει νὰ προσχωρήσῃ στὶς θέσεις τοῦ Σεραφεῖμ Β', ἀκριβῶς ὅταν φαίνεται ὅτι τὶς υἰοθετεῖ καὶ τὶς στηρίζει:

*Ἡ ἔχομεν νὰ ἀνακαινίσωμεν καὶ ἡμεῖς τώρα περὶ τῶν μαθητῶν τοῦ Χριστοῦ τὴν ἄτακτον ἐκείνην καὶ ἀπρεπῆ φιλονεικίαν... «τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων»... Εἰς αὐτὸ τὸ ζήτημα ἄς ματαιοφρονῆ ἀκόμη ἢ παλαιὰ Ρώμη, ῥιπιζομένη ἀπὸ τὰς αὔρας τοῦ τύφου καὶ τῆς φιλοδοξίας καί, διὰ νὰ πετᾷ αὐτὴ ὑπερνέφελος, ἄς ἀγωνίζεται τάχα νὰ ὑψώσῃ ἀπάνω εἰς τοὺς ὤμους τῶν Χερουβείμ τὴν καθέδραν τοῦ Πέτρου... Ὅχι ἡμεῖς τοιοῦτοτρόπως, ὄχι ἡμεῖς!*

5 Μ. ΓΕΔΕΩΝ, *Κανονικαὶ Διατάξεις*, τόμ. 2, Κωνσταντινούπολη 1889, 456-459 ἀρ. ΣΜΓ'/ΣΝΒ'.

6 Ἔκδ. Γ. ΑΙΝΙΑΝ, *Συλλογὴ ἀνεκδότων συγγραμμάτων τοῦ αἰοδίου Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως...* τόμ. 1, Ἀθήνα 1838, 85 κέ. Ἀναδημοσιεύεται ἀπὸ τὸν Β. ΤΑΤΑΚΗ, *Σκοῦφος-Μηνιάτης-Βούλγαρις-Θεοτόκης, Νεολληνικὴ Ρητορικὴ* [= Βασικὴ Βιβλιοθήκη, (40=) 8], Ἀθήνα 1957, 239-249. Χαρακτηριστικὴ λεπτομέρεια: πρόκειται γιὰ τὸ μόνο κείμενο τοῦ Βούλγαρη ποὺ θησαυρίζεται στὸν τόμο αὐτὸν τῆς «Βασιλικῆς Βιβλιοθήκης», ποὺ τοῦ εἶναι (συν-)ἀφιερωμένος. Γιὰ τὸν λόγο βλ. τελευταία Κ. ΘΥΜΗΣ, Ὁ λόγος τοῦ Εὐγενίου Βουλγάρεως εἰς τὸν Ἅγιον Ἀνδρέαν τὸν Πρωτόκλητον (θεολογικὲς καὶ ἱστορικὲς προσεγγίσεις), στὸ διεθνὲς ἐπιστημονικὸ συνέδριο τοῦ Τμήματος Ἱστορίας τοῦ Ἰονίου Πανεπιστημίου Εὐγενίου Βούλγαρη: ὁ ἄνδρας καὶ τὸ ἔργο του (Κέρκυρα, 1-3 Δεκεμβρίου 2006) καὶ ΠΙΤΣΑΚΗΣ, Ὁ Εὐγένιος Βούλγαρις, ἐνθ' ἀνοστέρω (ὑποσ. 2).

*Ἡμεῖς τιμῶμεν ἐπ' ἴσης τοὺς ἀποστόλους, ἐπ' ἴσης τοὺς μεγαλύνομεν... ὁμολογοῦμεν ἰσόμερον εἰς αὐτοὺς τὴν χάριν, ἰσοβαρῆ τὴν δύναμιν, ἰσοῦψῆ τὴν ἀξίαν, ἰσότημα τὰ προνόμια...*

Ὁ Βούλγαρις ἀποφεύγει λοιπὸν νὰ προσχωρήσει στὴν ἐκκλησιολογία ποὺ ἀποπνέει τὸ πατριαρχικὸ γράμμα τοῦ Σεραφεῖμ: Ὅχι ἡμεῖς τοιουτοτρόπως, ὄχι ἡμεῖς! - χωρὶς νὰ ἀναφέρεται βέβαια ρητὰ στὸν πατριάρχη του, στοῦ ὁποῖου τὶς θέσεις δὲν ἀποφεύγει, ἐν τέλει, νὰ κάνει ὠρισμένες παραχωρήσεις, τονίζοντας τὴ σημασία τῆς ἀποστολικῆς ἴδρυσης ἐνὸς θρόνου καὶ ἀποδίδοντας στὴν ἀποστολικότητα χαρακτηριστὰ ποὺ δὲν ἔχει στὴν ἀνατολικὴ νομοκανονικὴ παράδοση:

*Ἐγὼ ἕως ἐδῶ, ἀχροαταί, ἐφάνηκα, ἂν τὸ ἐσημειώσατε, ἐφάνηκα ἕνας πολλὰ δειλὸς ἐγκωμιαστὴς καὶ ἕνας πανηγυριστὴς πολλὰ ὀλιγόψυχος, ὁμιλῶντας μὲ μεγάλην συστολὴν καὶ μὲ πολὺν φόβον καὶ μὲ ὄλην τὴν προσοχήν, ὅσον ἠδυνήθην, μὴ τύχη καὶ πέσω εἰς τὴν σύγκρισιν... Ἐδῶ ὅμως περὶ τὸ τέλος στοχαζόμενος, πόσῃ καρποφορίαν ἔδωκεν εἰς τὸν εὐαγγελικὸν ἀγρὸν τοῦ πρωτοκλήτου Ἀνδρέου ἡ ἀποστολή, ἤμπορῶ νὰ ὀμιλήσω μὲ θάρρος καὶ νὰ εἰπῶ χωρὶς ὑπερβολῆς ὅτι ὁ ἀπόστολος οὗτος ἐφάνη ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἀνώτερος... ὅτι περισσότερον πάντων ἐκαρποφόρησεν. Ἡ παροῦσα τῆς Ἐκκλησίας κατάστασις φανερὰ παρασταίνει. Πῶς εὐρίσκεται ἀπὸ τόσους χρόνους καὶ ἐδῶ ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρώμης, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου τὸ στάδιον καὶ τὸ ἀγώνισμα; ἄχ! ἐξέκλινεν ἡ ὑβρίστρια καὶ διεστράφη. Πῶς ἡ τῆς Ἀλεξανδρείας; πῶς ἡ τῆς Ἀντιοχείας; πῶς ἡ τῶν Ἱεροσολύμων; αὐταὶ μένουσιν ἀληθινὰ στερεαὶ εἰς τὴν ὀρθοδοξίαν, πλὴν ἄχ! ὠλιγώθησαν καὶ αὐταὶ καὶ εἰς πολλὰ στενοχωρημένα ὅρια συνεστάλησαν! Ἀλλ' ἡ Ἐκκλησία τῆς Κωνσταντινουπόλεως, αὕτη, τοῦ μεγάλου Ἀνδρέου ὁ μέγας καρπός, καὶ ἐξ ἀρχῆς καὶ ἕως τέλους θάλλει καὶ μεγαλύνεται...*

Ἀλλὰ αὐτὰ δὲν εἶναι πλέον ἀνατολικὴ ἐκκλησιολογία καὶ ἀνατολικὸ κανονικὸ δίκαιο.

Ἐν τούτοις, ἡ διατύπωση τοῦ Βούλγαρη εἶναι ἐκκλησιολογικὰ καὶ κανονικὰ ἄφορη, ἀπὸ ἀποψη ἀνατολικῆς ἐκκλησιολογίας καὶ ἀνατολικοῦ κανονικοῦ δικαίου, ὅταν, καὶ στὸ σημεῖο αὐτό, ἀποφεύγει ἐπιμελῶς νὰ μνημονεύσει τὸν Ἀνδρέα ὡς πρῶτο ἐπίσκοπο τοῦ Βυζαντίου καὶ τοὺς πατριάρχες Κωνσταντινουπόλεως ὡς διαδόχους του. Οἱ φράσεις ποὺ χρησιμοποιεῖ εἶναι σαφῶς κανονικῶς οὐδέτερες:

*Πόσαι πόλεις... αἱ Πάτραι, τὸ Βυζάντιον τοῦτο, τὸ τότε Βυζάντιον· ὅλαι πολιτεῖαι ἐπίσημοι καὶ μεγάλαι, ὅπου δροσιζονται καὶ φωτίζονται... ἀπὸ τοῦ μεγάλου Ἀνδρέου τὸ κήρυγμα... Πόσα ἔθνη: Ἀλανοί, Ἀβασγοί, Ζεκχοί, Βοσπορινοί, Χερσονησίται... Ἐφθασε καὶ νὰ φωτίσῃ τόσα ἔθνη, καὶ νὰ συστήσῃ τόσας ἐκκλησίας καὶ νὰ κομίσῃ τόσους θρόνους... ἡ Ἐκκλησία τῆς Κωνσταντινουπόλεως αὕτη, τοῦ μεγάλου Ἀνδρέου ὁ μέγας καρπός..., αὕτη εἶναι τῆς ἀποστολῆς τοῦ πρωτοκλήτου ὁ καρπός, καὶ τῶν εὐαγγελικῶν του ἀγῶνων τὸ ἀποτέλεσμα. Καὶ ἂν εἶναι ἔτσι λοιπὸν, καθὼς ἀναμφιβόλως εἶναι, ποῖον ἄλλον ἀνάμεσα εἰς τοὺς χοροὺς τῶν ἀγίων πρέπει μᾶλλον νὰ τιμᾷ ἡ τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἐκκλησία... παρὰ τὸν μέγαν τοῦτον ἀπόστολον, ἀπὸ τὸν ὁποῖον γνωρίζει τὴν πρώτην καταβολὴν καὶ τὴν στερέωσιν καὶ τὴν σύστασιν...*

Προβλ.: Καὶ τοῦτο ποῦ, μέσα εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν, ἐδῶ ὅπου ὁ μέγας οὗτος ἀπόστολος μὲ τόσῃ καρποφορίαν ἔσπειρε τὸν εὐαγγελικὸν σπόρον τῆς πίστεως, ἐδῶ ὅπου μὲ τόσῃ προθυμίαν καὶ μὲ τόσον ζῆλον ἠπλωσε τὰ ἀποστολικὰ δίκτυά του...

Ἐπίσης:

*Τιμῶντες... τὸν πρωτόκλητον φίλον τοῦ Θεοῦ, τῆς Ἐκκλησίας ταύτης τὴν πρώτην μετὰ τὴν πρώτην ἀρχήν, καὶ τὸν πρώτον μετὰ τὸν πρώτον θεμέλιον.*

Τὴν ἴδια προσεκτικὴ διατύπωση διαπιστώνουμε καὶ στὴν ἐπιστολὴ τοῦ Βούλγαρη πρὸς τὸν πατριάρχη Σεραφεῖμ, ποῦ ἔχει δημοσιεύσει ὁ Μανουὴλ Γεδεών: *έορτὴν τε τὴν τοῦ πρωτοκλήτου ἀποστόλου, ὡς ἄρα πρώτου τῆς Βυζαντίδος, ἣν διέπειν κεκλήρωσαι, ἐκκλησίας τοὺς θεμελίους καταβαλόντος, λαμπρῶς τιμᾶσθαι καὶ πανηγυρικώτερον διεθέσπισας.*<sup>7</sup> Ἄν ληφθῆ ὑπ' ὄψη ὅτι λίγες ἡμέρες πρὶν ἀπὸ τὸν έορτασμὸ τοῦ 1759 εἶχε ἐκδοθῆ ἡ κανονικὴ διάταξη τοῦ Σεραφεῖμ, ποῦ διακηρύσσει, ὅπως εἶδαμε, κατηγορηματικὰ τὸν Ἄνδρέα ὡς πρώτο ἐπίσκοπο τῆς Κωνσταντινουπόλεως, οἱ ἀποσιωπήσεις ἀπὸ τὸν Βούλγαρη πρέπει νὰ εἶναι ἠθελημένες καὶ ἐνσυνείδητες.

Ἐξ ἄλλου, ὁ Βούλγαρις ἀντιλαμβάνεται ὅτι ἡ ἔξαρση τῆς πρωτοβουλίας τοῦ Σεραφεῖμ νὰ καθιερώσει τὴν έορτὴ τοῦ Ἁγίου Ἄνδρέα καὶ αὐτὸ ποῦ ὀνομάζουμε σήμερα «θρονικὴ έορτὴ» τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχη δὲν πρέπει νὰ φθάσει στὸ σημεῖο νὰ δημιουργεῖ τὴν ἐντύπωση ὅτι τότε μόνον ἐπιδιώκεται γιὰ πρώτη φορὰ νὰ γεννηθῆ, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, συνείδηση γιὰ τὴν ἀνδρικο καταγωγὴ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλης, πράγμα ποῦ θὰ ἀναιροῦσε τὸν ἴδιο τὸν κυρίαρχο σκοπὸ τοῦ έορτασμοῦ, ὅπως τοῦλάχιστον τὸν εἶχε φαντασθῆ ὁ πατριάρχης του:

*Καὶ ὁμως ἕως τώρα ἔτρεχεν ἄσημος καὶ ἡμελημένη εἰς τὰς ἡμέρας μας... τοῦ πρωτοκλήτου Ἀνδρέου ἡ έορτὴ. Ἡ Ἐκκλησία, ἀληθινά, ἐξ ἀρχῆς μὲ ἀκολουθίαν δοξολογίας μεγάλης τὴν ἐλάμπρυνε καὶ μὲ γλυκυτάτους ὕμνους τερπνοτάτων ἀσμάτων τὴν ἐφαίδρυνεν· ἀλλ' εἶχε λείψει, δὲν ἠξέυρω πῶς, ἀπὸ αὐτὴν ἐκεῖνο τὸ ἐξωτερικὸν εἶδος τῆς παρρησίας καὶ τῆς λαμπρότητας... Καὶ ἐτελείτο λοιπὸν μία έορτὴ, διὰ νὰ εἶπω ἔτσι, ἀνέορτος καὶ μία πανήγυρις ὄχι πανηγυρικὴ, τὴν ὁποῖαν τὸ πλῆθος τῶν περισσοτέρων χριστιανῶν μόλις τὴν διάκριναν ἀπὸ τὰ ὀψάρια, ὅπου ἀπληστότερα ἔτρωγαν, καὶ ἀπὸ τὰ μελίπαστα κολλύρια, ὅπου κατὰ συνήθειαν ἐπικρατήσασαν εἰς τρυφήν ἐγεύοντο.<sup>8</sup> Καὶ τοῦτο ποῦ; μέσα εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν! ἐδῶ, ὅπου ὁ μέγας οὔτος ἀπόστολος μὲ τόσην καρποφορίαν ἔσπειρε τὸν εὐαγγελικὸν σπόρον τῆς πίστεως, ἐδῶ ὅπου μὲ τόσην προθυμίαν καὶ μὲ τόσον ζῆλον ἠπλωσε τὰ ἀποστολικά δίκτυά του...*

Ὅταν μετὰ τὴν ἔκπτωσή του ἀπὸ τὸν θρόνο ὁ Σεραφεῖμ θὰ ἐγκατασταθῆ στὸ Ἅγιον Ὅρος, στὸ βατοπεδινὸ κελλί τοῦ Ἁγίου Ἀντωνίου, τὸ ὁποῖο θὰ ἀνακαινίσει καὶ θὰ μετονομάσει στὸ ὄνομα πάντοτε τοῦ Ἀποστόλου Ἀνδρέα, στὸ ἐπίγραμμα ποῦ θὰ τοποθετήσῃ τὸν Μάρτιο τοῦ 1768 στὸν ἀνακαινισμένο ναὸ τοῦ κελλίου, θὰ μνημονεύσει, βέβαια, τὴν ἀφοσίωσή του στὸν Ἀπόστολο Ἀνδρέα, ὡς ἰδρυτὴ τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Βυζαντίου, θὰ μνημονεύσει καὶ τὴν καθιέρωση τῆς θρονικῆς έορτῆς, ἀλλὰ θὰ ἔχει ἐγκαταλείψει πιά, κάτω ἴσως ἀπὸ τὸ πνεῦμα τῆς διδασκαλίας τοῦ Βούλγαρη, τὴν ἰδέα τοῦ Ἀνδρέα ὡς πρώτου ἐπισκόπου τῆς Πόλης, καὶ τοῦ πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως ὡς προσωπικοῦ διαδόχου του:

*Σεραφεῖμ ὁ πατριάρχης πρώην ὢν τῆς Κωνσταντίου,  
ὁ διάδοχος τοῦ Στάχου χριστοκήρυκος ἐκεῖνου,*

7 Μ. ΓΕΔΕΩΝ, Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρους ἀνέκδοτος ἐπιστολὴ πρὸς τὸν πατριάρχη Σεραφεῖμ Β', ἘκκλΑλ 3 (1882), 54-62 (ἡ ἐπιστολὴ στίς σσ. 61-62). Ἐκεῖ καὶ ἡ ἀδικαιολόγητη μᾶλλον χρονολογικὴ ἐπιφύλαξη τοῦ Γεδεών: «Περὶ δὲ τῆς καθιερώσεως τῆς έορτῆς τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου λέγω μετὰ θάρρους ὅτι ἡ μὲν περὶ ταύτης ἀπόφασις ἐγένετο λήγοντος τοῦ 1759, ἡ δὲ έορτὴ ἐπανηγυρίσθη τῷ 1760... ἐὰν καλῶς ὀρίζω τὸν χρόνον καθ' ὃν ἐγράφη ἡ ἐπιστολὴ αὐτῆ...».

8 Ὑποθέτω ὅτι ἡ ἐννοια εἶναι ὅτι ἀπλῶς στὴν έορτὴ τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα, στίς 30 Νοεμβρίου, ὡς έορτὴ Ἀποστόλου, γινόταν, κανονικά, μερικὴ κατάλυση τῆς νηστείας τῶν Χριστουγέννων, ἡ ὁποία εἶχε ἀρχίσει ἀπὸ τὴν 15 Νοεμβρίου.

*ὅστις Στάχυς παρ' Ἀνδρέου ἐπίσκοπος τοῦ Βυζαντίου  
ἐχειροτονήθη πρῶτος, ἅγιος παρὰ ἀγίου·  
ὅθεν καὶ οἰκουμεναρχοῦσα ἡ αὐτοῦ παναγιότης  
πρῶτη κ' ὑστερνὴ γιορτάζει - ὦ! τί θεία φρονιμότης -  
μὲ μεγάλην παρρησίαν μ' ὄλην τῆς τὴν νεολαίαν  
μὲ δικὴν τῆς λειτουργίαν τὸν πρωτόκλητον Ἀνδρέαν...<sup>9</sup>*

Δὲν ὑπεισέρχομαι ἐδῶ καθόλου σὲ θέματα ιστορικότητας τῆς ἀνδρείου καταγωγῆς τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Βυζαντίου - τὰ ὁποῖα δὲν ἐνδιαφέρουν τὸ θέμα μου καὶ δὲν τὸ ἐπηρεάζουν. Θὰ ἤθελα ἀκριβῶς νὰ κάνω αὐτὸν τὸν διαχωρισμό, ἀπὸ τὴν ἀποψη τοῦ κανονικοῦ δικαίου καὶ τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιολογίας. Ἡ ἀποστολικότης τῶν Ἐκκλησιῶν, μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀποστολικῆς ἵδρυσης τῆς κάθε συγκεκριμένης Ἐκκλησίας, εἶναι, ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτῆ, ἐντελῶς ἀδιάφορη. Εἶναι ἡ ἴδια σχέση ποὺ μπορεῖ νὰ ἔχουμε μὲ τοὺς τυχὸν ἐνδόξους ἀπώτερους προγόνους τῆς οἰκογενείας μας: δικαιοῦμεθα, ἀναμφίβολα, νὰ τοὺς τιμοῦμε (ὅπως ἡ Ἐκκλησία τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἡ Ἐκκλησία τῶν Πατρῶν τιμοῦν τὸν Ἀνδρέα), νὰ εἶμαστε ὑπερήφανοι γιὰ αὐτούς, καὶ νὰ διακηρύττουμε, ἂν θέλουμε, *urbi et orbi* τὴν ὑπερηφάνειά μας αὐτῆ, καὶ νὰ ἐπιδεικνύουμε, ἐνδεχομένως, τὰ πορτραῖτα τους στὸ σάλονι μας καὶ τὰ κειμήλιά τους στὶς βιτρίνες μας - εἶναι ὄχι μόνον δικαίωμά μας, ἀλλὰ καὶ ὑποχρέωσή μας καὶ καθήκον μας. Μόνον ποὺ ἡ καταγωγή αὐτῆ δὲν μᾶς παρέχει κανένα, ἀπολύτως κανένα, «νομικὸ» προνόμιο, καμμία ὑπεροχὴ τυπικῆς ἰσχύος, κανένα δικαίωμα - ἴσως μόνον δικαίωμα στὸν θαυμασμό ἢ στὴ ζηλοφθονία τῶν ἄλλων, ἀλλὰ αὐτὰ δὲν ἀνήκουν στὸν κόσμον τοῦ δικαίου (οὔτε τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ). Καὶ εἶναι, ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτῆ, τοῦλάχιστον ἀξιοπερίεργη ἢ ἀγωνία κάποιων γειτονικῶν στὴν πόλη αὐτῆ τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα τοπικῶν Ἐκκλησιῶν νὰ διεκδικήσουν μία, ἔστω τυχαία, ἔστω «ἐκ παραδρομῆς», μετέωρη ἀποστολικὴ διέλευση, ἢ ὁποῖα θὰ τοὺς ἐξασφάλιζε, ὑποτίθεται, αὐτὴν τὴν χωρὶς σημασία «ἀποστολικότητα» (ἢ ὁποῖα δὲν θὰ τοὺς χορηγοῦσε κανένα προνόμιο - δὲν ἐπιθυμῶ νὰ ἀναφερθῶ σὲ ἄλλης φύσεως, ἐνδεχομένως, εὐκαιρίες ἐκμετάλλευσης...), ἔστω καὶ ἂν γιὰ τὴ διεκδίκηση αὐτῆ θὰ ἔπρεπε νὰ ἀπαρνηθοῦν τὴν οὐδέποτε ἀμφισβητηθεῖσα ἐλληνικότητα τῶν ἀρχαίων προγόνων τους καὶ νὰ ἀποδεχθοῦν μία ἔνταξή τους στὸν κόσμον τῶν φιλανθρωπῶν ὁπωσδήποτε, «βαρβάρων»: *Καὶ διασωθέντες τότε ἐπέγνωσαν ὅτι Μελίτη ἢ νῆσος καλεῖται· οἱ δὲ βάρβαροι παρείχον οὐ τὴν τυχοῦσαν φιλανθρωπίαν ἡμῖν... ὡς δὲ εἶδον οἱ βάρβαροι... (Πράξεις 28.1-4)* - πολυπραγμοσύνη δηλωτικὴ τῆς ἀμβλυνοσης τῶν ἐκκλησιολογικῶν κριτηρίων. Ἡ ἀποστολικότης τῶν Ἐκκλησιῶν, ὅλων τῶν Ἐκκλησιῶν, βασιζέται στὸ κήρυγμα καὶ τὴ διδασκαλία τῶν Ἀποστόλων ἐν γένει καὶ στὴ συνείδηση ὅτι ἀνήκουν στὴ Μία, Ἁγία, Καθολικὴ καὶ Ἀποστολικὴ Ἐκκλησία - δὲν βασιζέται σὲ ἰδιαίτερους ἰδρυτικοὺς τίτλους. Ἄλλως, ἡ ἰσότης τῶν ἐπισκόπων, ὡς διαδόχων ἀπὸ κοινοῦ τῶν Ἀποστόλων, ἀρχὴ θεμελιώδης τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιολογίας, θὰ ἦταν ἀδιανόητη - ἀφοῦ ἐξ ὀρισμοῦ κανεὶς ἐπίσκοπος τῆς Νέας Γουϊνέας δὲν θὰ εἶχε καμμία ἐλπίδα «ἀποστολικότητος», καὶ πολὺ περισσότερο ἰσότητος πρὸς ὁποιοδήποτε συνάδελφό του μὲ τὴν ἀναντίρρητη καὶ ἀδιασάλευτη ἀποστολικότητα τῶν Φιλίππων ἢ τῆς Κορίνθου. Ἡ ἀποστολικὴ διαδοχὴ, διαδοχὴ διὰ τῆς ἀδιάσπαστης σειρᾶς χειροτονιῶν - καὶ ὄχι διὰ τῆς διαδοχῆς σὲ συγκεκριμένες ἔδρες - καὶ ἡ ἀποστολικὴ διδασκαλία εἶναι ἡ μόνη πηγὴ τῆς ἀποστολικότητος - καὶ οἱ ἐπίσκοποι εἶναι διάδοχοι τῶν Ἀποστόλων, ὄχι ἐνὸς συγκεκριμένου ἀποστόλου ποὺ ἵδρυσε τὴν

<sup>9</sup> Τὸ ἐπίγραμμα ἀπὸ τὸν Μ. ΓΕΔΕΩΝ, *Πατριαρχικοὶ Πίνακες*, Κωνσταντινούπολη 1890 (Ἀθήναι 1996), 654 σμ. 1202 (βάσει ἀντιγράφου ποὺ τοῦ εἶχε ἀποστείλει ὁ ἐκεῖ τότε ἐφησυχάζων Ἰωακείμ Γ'). Γιὰ τὸ κελλὶ καὶ τὴν ἐκεῖ ἐγκατάσταση τοῦ Σεραφεῖμ Β' βλ. εἰδικά Μ. ΠΟΛΥΒΙΟΥ, 'Ὁ ναὸς τοῦ πατριάρχου Σεραφεῖμ τοῦ Β' στὴ σκῆτη τοῦ Ἁγ. Ἀνδρέου Καρυῶν, *Ἐκκλησίες στὴν Ἑλλάδα μετὰ τὴν Ἄλωση*, τόμ. 5, Ἀθήνα 1998, 207-228. Τοῦ ἴδιου, Τὸ «Σαράι» τοῦ Σεραφεῖμ Β' παρὰ τὶς Καρυές, *Ἡ Δεκάτη. Ἐνημερωτικὴ ἔκδοση ἔργου τῆς 10ῆς Ἐφορείας Βυζαντινῶν Ἀρχαιοτήτων...* 1 (2003-2004), 26-39. Βλ. τώρα καὶ Μ. ΠΟΛΥΒΙΟΥ, 'Ὁ Πατριάρχης Σεραφεῖμ Β' κτήτορας τοῦ κελιοῦ τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέου στὶς Καρυές, στὸν παρόντα τόμο, 213-226. Παλαιότερα Χ. ΚΤΕΝΑΣ, 'Ὁ πατριάρχης Σεραφεῖμ Β' καὶ τὸ ἐνταῦθα κελλίον αὐτοῦ, τὸ ἐπικληθὲν Σεράγιον, *Γρηγορ. Παλ* 63 (1921), 136 κέ.



Ἐκκλησία τους, γιατί οἱ Ἀπόστολοι δὲν ὑπῆρξαν ἐπίσκοποι καμμιάς συγκεκριμένης ἐπὶ μέρους Ἐκκλησίας. Τὸ κοινὸ ἀπολυτικὸ τῶν ἱεραρχῶν ἀγίων: *Καὶ τρόπων μέτοχος καὶ θρόνων διάδοχος τῶν ἀποστόλων...* ἐκφράζει αὐτὴ τὴν ἀντίληψη - καὶ βέβαια δὲν ἐξετάζει ἂν ὁ συγκεκριμένος θρόνος τοῦ τιμωμένου ἀγίου ἔχει ἀποστολικὴ ἴδρυση (ποῦ συνήθως δὲν ἔχει): ὁ ἐπίσκοπος εἶναι θρόνων διάδοχος τῶν ἀποστόλων - καὶ ὄχι διάδοχος ἐνὸς ἀποστόλου στὸν συγκεκριμένο θρόνο.

Τὰ πρωτεῖα διοίκησης καὶ τιμῆς, κατὰ τὴν Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία, συνδέονται ἀποκλειστικὰ μὲ τὴν παραδεδομένη διοικητικὴ τάξη στὴν ὀργάνωση τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας σὲ πολιτειακὰ καὶ πολιτικὰ μορφώματα, καὶ κατ' ἐξοχὴν στοὺς κόλπους τῆς Ρωμαϊκῆς Πολιτείας, ὅπου γεννήθηκε ἡ Ἐκκλησία καὶ ὅπου ὠργάνωσε τὴ νομικὴ-κανονικὴ θέσμισή της καὶ τὴν ἐκκλησιολογία της: *Ecclesia vivit lege romana* - καὶ ὄχι σὲ οποιαδήποτε συγκεκριμένη ἀποστολικὴ ἴδρυση τῶν θρόνων, ποῦ μπορεῖ νὰ ὑπάρχει ἢ νὰ μὴν ὑπάρχει, ὅπως μπορεῖ ἓνας θρόνος εὐχερῶς νὰ ἔχει ὑποκείμενες Ἐκκλησίες μὲ ἴση ἢ καὶ ἰσχυρότερη ἱστορικὰ «ἀποστολικότητα», μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀποστολικῆς ἴδρυσης, ἔννοια ὅμως, ὅπως εἶπαμε, κανονικὰ καὶ ἐκκλησιολογικὰ ἀδιάφορη.

Τὴν κρατοῦσα αὐτὴ θέση τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησιολογίας ἐκφράζουν ρητὰ ὅλοι οἱ κανόνες τῶν ἀρχαίων Οἰκουμενικῶν Συνόδων τῆς ἐνιαίας Ἐκκλησίας, ποῦ ἀναφέρονται στοὺς (κατὰ τὴ σημερινὴ ὀρολογία) πατριαρχικοὺς θρόνους:

*Τὰ ἀρχαῖα ἔθνη κρατήτω, τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν· ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν. Ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις... (κανὼν 6 τῆς Α' Οἰκουμενικῆς Συνόδου).*

*Τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν Νέαν Ῥώμην (κανὼν 3 τῆς Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου).*

*Τὰ αὐτὰ καὶ ἡμεῖς ὀρίζομεν τε καὶ ψηφίζομεθα περὶ τῶν πρεσβεῖων τῆς ἀγιωτάτης ἐκκλησίας τῆς αὐτῆς Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης· καὶ γὰρ τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην οἱ πατέρες εἰκότως ἀποδεδώκασιν τὰ πρεσβεῖα. Καὶ τῷ αὐτῷ σκοπῷ κινούμενοι οἱ ἕκαστον πεντήκοντα θεοφιλέστατοι ἐπίσκοποι, τὰ ἴσα πρεσβεῖα ἀπένευμαν τῷ τῆς Νέας Ῥώμης ἀγιωτάτῳ θρόνῳ, εὐλόγως κρίναντες τὴν βασιλεία καὶ συγκλήτῳ τιμηθεῖσαν πόλιν καὶ τῶν ἴσων ἀπολαύουσαν πρεσβεῖων τῇ πρεσβυτέρῳ βασιλίδι Ῥώμῃ, καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς ὡς ἐκείνην μεγαλύνεσθαι πράγμασι, δευτέραν μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν... (κανὼν 28 τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου).*

Μία μόνον ἐξαίρεση ἰσχύει, δυνάμει τοῦ κανόνος 7 τῆς Α' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, γιὰ τὴν τιμητικὴ τότε, καὶ χωρὶς τότε ἀκόμη ἀληθινὴ «πατριαρχικὴ» δικαιοδοσία, θέση ποῦ ἐπιφυλάχθηκε στὰ Ἱεροσόλυμα: *Ἐπειδὴ συνήθεια κεκράτηκε καὶ παράδοσις ἀρχαία ὥστε τὸν ἐν Αἰλίᾳ ἐπίσκοπον τιμᾶσθαι, ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς.* Χαρακτηριστικὸ: ἀκόμη καὶ ἡ ἀγία πόλις Ἱερουσαλὴμ μὲ ὅλο της τὸ ἱστορικὸ, θεολογικὸ καὶ συμβολικὸ βᾶρος, ὀνομάζεται ἐδῶ, στὸν ἴδιο τὸν ἐκκλησιαστικὸ κανόνα, μόνον μὲ τὸ διοικητικὸ της ὄνομα στὴ Ρωμαϊκὴ διοίκηση, *Aelia Capitolina* - ἐνῶ προστίθεται, καίρια, καὶ ἡ ἐπιφύλαξη: *τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος·* δηλαδή, χωρὶς νὰ θίγονται τὰ δικαιώματα καὶ τὰ προνόμια τῆς διοικητικῆς μητρόπολης τῆς Πρώτης Παλαιστίνης, Καισαρείας. Τὴν «πλήρη» πατριαρχικὴ ἀξία θὰ ἀποκτήσουν τὰ Ἱεροσόλυμα στὸν κανόνα 36 τῆς ἐν Τρούλλῳ (Πενθέ-

κτης) Συνόδου (692), όπου και θα όριστικοποιηθῆ ἡ τάξη τῶν πατριαρχείων καὶ ὅπου τὰ Ἱεροσόλυμα θα λάβουν όριστικὰ τὴν πέμπτη θέση - πέμπτη μόνον θέση, γιὰ μία ὄχι ἀπλῶς ἀποστολικῆς ἴδρυσης Ἐκκλησία, ἀλλὰ γιὰ τὴν περιοχὴ, ὅπου γεννήθηκε, δίδαξε, ἀπέθανε καὶ ἀνέστη ὁ Κύριος τῆς Ἐκκλησίας καὶ ὅπου ἰδρύθηκε ἡ Ἐκκλησία.

Ἔτσι, στὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιολογία, ἂν ἡ συνείδηση γιὰ ἀποστολικὴ ἴδρυση τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Βυζαντίου/Κωνσταντινουπόλεως μπορούσε ποτὲ νὰ ἐπιβεβαιωθῆ μὲ ἀδιάσειστες ἱστορικὲς μαρτυρίες ἢ ἂν τυχὸν ἀποδεικνυόταν, ἀντίθετα, ἀπολύτως καὶ ἀναντιρρήτως πεπλανημένη, τίποτε, ἀπολύτως τίποτε, δὲν θα ἄλλαζε στὴν ἱεραρχικὴ τάξη τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ στὴν πρωτεύουσα θέση της στὴν Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία· ὅπως τίποτε δὲν θα ἄλλαζε, γιὰ τὴν Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία, ὡς πρὸς τὴν ἐκ μέρους της ἀναγνώριση τοῦ πρωτείου τιμῆς καὶ διακονίας τοῦ πρώτου θρόνου τῆς ὅλης χριστιανικῆς Ἐκκλησίας, τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης, ἂν μπορούσε ποτὲ νὰ ἀποδειχθῆ ἀδιάσειστα ὡς ἀναληθῆς ἢ πέτριος καταγωγῆ τῆς Ἐκκλησίας καὶ τοῦ θρόνου τῆς Ρώμης - τὸ πρωτείο τιμῆς τοῦ ἐπισκόπου της θα παρέμενε ἀκλόνητο γιὰ τοὺς ἀνατολικούς· ἡ δυτικὴ ἐκκλησιολογία εἶναι αὐτὴ ποὺ θα ἔπρεπε νὰ ἀναθεωρηθῆ...

Τὸν 12ο αἰῶνα ὁ μεγάλος κανονολόγος Θεόδωρος Βαλσαμών, ὅταν πλέον εἶναι ὁ ἴδιος πατριάρχης Ἀντιοχείας, ὑπερόριος ὅμως στὴν Κωνσταντινούπολη, λόγω τῆς λατινικῆς κατάκτησης τῆς πόλης,<sup>10</sup> συγγράφει τὴν *ad hoc* πραγματεία του *Χάριν τῶν πατριαρχικῶν προνομίων*,<sup>11</sup> στὴν ὁποία ὁμιλεῖ ἐν πολλοῖς καὶ *pro domo sua*. Εἶναι ὑπερήφανος γιὰ τὴν πόλη τῆς πατριαρχικῆς του ἑδρας, εἶναι ὑπερήφανος γιὰ τὴν ἀποστολικὴ ἴδρυση τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀντιοχείας, μνημονεὺει ὅμως βέβαια καὶ τὴν ἴδρυση τῆς Ἐκκλησίας τῆς Θράκης ἀπὸ τὸν Ἀνδρέα, ἀλλὰ συγχρόνως μὲ τοὺς ἐπαίνους του γιὰ τὴν Κωνσταντινούπολη, αὐτὸς ὁ Κωνσταντινουπόλιτης ἀκραιφνέστατος, θέλων καὶ εὐχόμενος ἔχει τὸν Κωνσταντινουπόλεως ἀσκανδαλίστως πάντα τὰ παρὰ τῶν θείων κανόνων ἐπιφιλοτιμηθέντα αὐτῷ προνόμια, ὅπως γράφει ἀλλοῦ,<sup>12</sup> ὑπερήφανος γιὰ τὴν ἀρχαιότητα τῆς μεγάλης θεουπόλεως Ἀντιοχείας, ὅπου οἱ χριστιανοὶ ἔλαβαν τὸ ὄνομά τους, ἐπιτρέπει στὸν ἑαυτό του ἕναν ἐλαφρῶς μειωτικὸ ὑπαινιγμὸ γιὰ τὸ παλαιὸ πολίχνιον *Βυζάντιον*· διαστρέφει λίγο καὶ τὴν ἱστορία, γιὰ νὰ πεῖ ὅτι πρῶτος ἀρχιερατεύσας στὴ Ρώμη ἦταν ὁ Σίλβεστρος (ὁ μέγας ἐν πατράσι, γράφει, ἰσορροπῶντας κάπως τὰ πράγματα), μόλις ἐπὶ Μεγάλου Κωνσταντίνου! Ἀλλὰ βρισκόμαστε ἀπλῶς στὸν χῶρο τῆς ἐπιτρεπόμενης ἢ ἀνεκτῆς ἱστορικῆς ὑπερηφανείας, γιὰ τὴν ὁποία μιλήσαμε. Ἡ ἀποστολικὴ ἴδρυση δὲν σχετίζεται μὲ τάξη, προνόμια ἢ πρωτεία τῶν θρόνων· ἄλλωστε πρόκειται γιὰ μία διάχυτη ἀποστολικότητα σὲ ὅλη τὴ γῆ: ὁ μὲν ἐν Ρώμῃ, ὁ δὲ ἐν Ἰνδοῖς, ὁ δὲ ἐν Γαλάταις ἢ Βρετανοῖς τοὺς τῆς διδασκαλίας μετωχέτευσε πίδακας - χωρὶς σ' αὐτὲς τὶς Ἐκκλησίες νὰ ἐγερθῆ ποτὲ θέμα ἰδιαίτερης ἀποστολικότητας ἢ πρεσβείων· ἕνας μόνον λίθος ἀκρογωνιαίος ὠνόμασται, ὁ Κύριος καὶ Θεὸς ἡμῶν. Τὸ κείμενο εἶναι δεκτικὸ πολλαπλῶν ἀναγνώσεων, καὶ ἐνδέχεται νὰ βιάζω κάπως τὶς θέσεις του - ἐλπίζω ὅμως ὄχι ὑπερβολικά.

Τὴν κρατοῦσα ἀνατολικὴ ἐκκλησιολογία διατυπώνει ἐντονώτερα καὶ σαφέστερα τέσσερις αἰῶνες (καὶ μία ὀλόκληρη ἱστορικὴ περίοδο) ἀργότερα, ἡ Σύνοδος τοῦ Βλάχ-Σεραΐου τοῦ 1593 ἐπὶ Ἱερεμίου Β', ἡ ὁποία ἐπικυρώνει ὀριστικὰ τὴν ἴδρυση τοῦ πατριαρχείου Μόσχας. Τὰ πρακτικὰ της συντάσσει ὁ Μελέτιος Πηγᾶς, πατριάρχης Ἀλεξανδρείας, μιμούμενος τὸ ὕφος πρακτικῶν τῶν ἀρχαίων Συνόδων.<sup>13</sup> Μόνος λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ Μόσχα ἔχει δικαί-

10 Κ. Γ. ΠΙΤΣΑΚΗΣ, Ἡ ἔκταση τῆς ἐξουσίας ἐνὸς ὑπερόριου πατριάρχη: ὁ πατριάρχης Ἀντιοχείας στὴν Κωνσταντινούπολη τὸν 12ο αἰῶνα, εἰς Ν. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ (ἐπιμ.), *Τὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 12ο αἰῶνα: κανονικὸ δίκαιο, κράτος καὶ κοινωνία*, Ἀθήνα 1991, 91-139.

11 Γ. Α. ΡΑΛΛΗΣ - Μ. ΠΟΤΑΝΗΣ, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφύμων Ἀποστόλων καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν Συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων*, 6 τόμοι, Ἀθήνα 1852-1859 (ἀνατύπ. Ἀθήνα 1966), τόμ. 4, 542-555. Γιὰ τὴ χρονολόγησή της πραγματείας βλ. G. P. STEVENS, *De Theodoro Balsamone: analysis operum ac mentis iuridicae* [= *Corona Lateranensis*, 16], Ρώμη 1969, 96-98.

12 Στὸν σχολιασμὸ ἀκριβῶς τοῦ κανόνος 28 τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου: ΡΑΛΛΗΣ - ΠΟΤΑΝΗΣ, *Σύνταγμα*, ἐνθ' ἄνωτ. (ὕποσ. 11), τόμ. 2, 285-286.

13 Τὸ κείμενο: ΡΑΛΛΗΣ - ΠΟΤΑΝΗΣ, *Σύνταγμα*, ἐνθ' ἄνωτ. (ὕποσ. 11), τόμ. 5, 149-155 = Κ. ΔΕΛΙΚΑΝΗΣ, *Πατριαρχικὰ ἔγγραφα*, τόμ. 3, Κωνσταντινούπολη 1905, 93-118 = Κ. ΣΑΘΑΣ, *Βιογραφικὸν σχεδιάσμα περὶ τοῦ πατριάρχου Ἱερεμίου Β'*, Ἀθήνα 1870, 82-92 = Α.-ΑΙ. ΤΑΧΙΑΟΣ, *Πηγᾶς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας τῶν Ὀρθοδόξων Σλάβων*, Θεσσαλονίκη 1984, 214-219.

ωμα στην πατριαρχική τιμή: ἐπειδὴ κρίνεται δίκαιον εἶναι τὴν Θεοῦ φιλανθρωπία καὶ χάρι-  
τι κοσμηθεῖσαν βασιλεία πόλιν ὀρθοδοξοτάτην Μοσχοβίας καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς με-  
γαλύνεσθαι πράγμασι· καὶ σαφέστερα: οὐδὲ ἡ ἀγία καὶ μεγάλη σύνοδος τῶν τῆς θεοφόρων  
πατέρων [= Ἀ' Οἰκουμενικῆ] φαίνεται δι' ἄλλον τινὰ λόγον διανείμασα τάξεις τε καὶ ἐπαρ-  
χίας τοῖς πατριαρχικοῖς θρόνοις οὓς ἐτυπώσατο, εἰμὴ πρὸς τὰ τῶν βασιλείων ἀξιώματα.  
Χαρακτηριστικὸ καὶ πάλι: καὶ ὁ ζ' [κανὼν τῆς ἴδιας Συνόδου], ἐν ᾧ τὸν Αἰλίας ἐτίμησε θρό-  
νον τῆ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν διὰ σαρκὸς οἰκονομία κατ' ἐκείνην τὴν χώραν γεγεννημένη νέμο-  
ντες προσῆκον σέβας, εἰ καὶ ἔσχατα τῶν ἄλλων πατριαρχικῶν θρόνων, ἵνα μὴ φαντασί-  
αν τινὰ παράσχοιεν, τῶν ἄλλων προτιμήσαντες, τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν δοξάζειν ἐπί-  
γειον - ἀκριβῶς ἐπειδὴ μόνον ἡ ἐπίγειος βασιλεία δίδει τάξιν στοὺς θρόνους. Προσοχὴ ὅμως,  
φαίνεται νὰ λέγει ἡ μεταβυζαντινὴ Σύνοδος: ὄχι ἡ ἐκάστοτε «περιστασιακῆ» ἐπίγειος βασι-  
λεία, ἀλλὰ αὐτὴ μόνον ποὺ λειτουργεῖ στὰ ὅρια τῆς θεωρητικῆς αἰώνιας καὶ οἰκουμενικῆς πο-  
λιτείας τῶν Ρωμαίων, ὅπως ἐφ' ἅπαξ ὠρίσθηκε, ἔστω καὶ ἂν αὐτὴ σήμερα «χηρεύει». Ἐν ἡ  
Νέα Ρώμη ἠξιώθη τῶν ἴσων πρεσβειῶν τῆς πρεσβυτέρας διὰ τὸ μετατεθῆναι ἐκεῖθεν ἐνθά-  
δε τὸ βασιλεῖον, ἡ εὐσεβεστάτη καὶ ὀρθόδοξος πόλις Μοσχόβου δικαιούται μὲν εἶναι τε καὶ  
λέγεσθαι πατριαρχεῖον διὰ τὸ βασιλείας ἀξιώθησθαι παρὰ Θεοῦ τὴν χώραν ταύτην, ἀλλὰ ἡ  
βασιλεία αὐτὴ δὲν εἶναι ἡ πολιτεία ἢ ἡ βασιλεία τῶν «Ρωμαίων»· οὐδέποτε ἔγινε καὶ νέα με-  
τάθεσις τοῦ βασιλείου, ὥστε ὁ θρόνος τῆς Μόσχας νὰ παρεμβληθῆ μετὰ τὸν θρόνον τῆς Κων-  
σταντινουπόλεως. Ἐτσι ὀρίζεται: ἔχειν τὸν τόπον αὐτοῦ μετὰ τὸν μακαριώτατον Ἱεροσο-  
λύμων ἔν τε τοῖς ἱεροῖς διπτύχοις καὶ ἐν ταῖς ἐκκλησιαστικαῖς συνελεύεσσι.<sup>14</sup>

Δίνεται ἀπάντηση στὸ αἶτημα τοῦ πατριαρχείου Μόσχας γιὰ ὑψηλότερη θέση στὴν τάξιν  
τῶν πατριαρχῶν, ἀλλὰ κυρίως γίνεται ἔμμεση «διόρθωση» τῆς ὑπογραφῆς τοῦ πατριάρχη  
Ἱερεμίας στὴν πράξη τῆς ἴδρυσης τοῦ πατριαρχείου Μόσχας (1589), ποὺ εἶχε ὑπογραφῆ ὑπὸ  
τις γνωστὲς συνθήκες στὴ Μόσχα. Ὁ Ἱερεμίας καὶ ἡ συνοδεία του δὲν ἦταν σὲ θέση νὰ ἀντι-  
ληφθοῦν τὸ κείμενο, συντεταγμένο στὴ σλαβονικὴ γλῶσσα, ἢ ἦταν διατεθειμένοι νὰ δεχθοῦν  
κάθε ἀπαίτηση ἢ ἰδιοτροπία τῶν γενναιόδωρων ἀλλὰ πιεστικῶν οἰκοδεσποτῶν τους, φαίνο-  
νταν νὰ ἀναγνωρίζουν τὸ ἰδεολόγημα περὶ τῆς Μόσχας ὡς Τρίτης Ρώμης.<sup>15</sup> Ἡ ὀριστικὴ ἀπο-  
δοχὴ ἀπὸ τὴ Μόσχα τῆς ἔκτης θέσης μετὰ τῶν πατριαρχείων (πέμπτης στὴν Ὀρθόδοξην  
Ἐκκλησίαν) ἀπετέλεσε καὶ τὴν ἐπίσημη, ἂν καὶ σιωπηρὴ καὶ πάλι, ἀποδοχὴ τῆς κωνσταντι-  
νουπολιτικῆς ἐρμηνείας. Καμμία ἀναφορά, εἴτε ἀπὸ τὴν Κωνσταντινούπολη εἴτε ἀπὸ τὴ Ρω-  
σία, σὲ «ἀποστολικότητα», ὡς στοιχεῖο νομιμοποίησης πρὸς τὴ μίαν ἢ τὴν ἄλλη κατεύθυνση.

Στὸν ἑορτασμὸ τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα τὸ 1759 στὴν Κωνσταντινούπολη, γιὰ νὰ ἐπανέλθου-  
με στὸ σημεῖο ἀπ' ὅπου ξεκινήσαμε, τὸ ρωσικὸ ἐνδιαφέρον εἶναι ἐκδηλο. Τὶς εἰδήσεις πα-  
ρῆχει ὁ Σέργιος Μακραῖος στὴν ἱστορία του<sup>16</sup>:

*Κατ' αὐτὸ δὴ τὸ ἔτος, τῆς ἑορτῆς τοῦ πρωτοκλήτου τῶν ἀποστόλων ἁγίου  
Ἀνδρέου κυκλομένης καὶ ἀργίας ἐνδιατάκτου καὶ κανονικῆς κηρυττομένης,  
ἔδοξε τῷ παναγιωτάτῳ κυρίῳ Σεραφεῖμ καὶ τῇ περὶ αὐτὸν ἱερᾶ συνόδῳ λα-  
μπροτέραν ἐν τῇ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ ἐν τῷ ἰδίῳ κλήρῳ ποιῆσαι τὴν ἑορτὴν τοῦ  
ἀποστόλου, καὶ συνῆλθον ἐν τῇ πανηγύρει ἅπαντες οἱ τε ἀρχιερεῖς καὶ ἄρχο-  
ντες, προητοίμασε δὲ πανηγυρικὸν καὶ ὁ μέγας Εὐγένιος. Πολλοὶ ἐκ τῶν  
περὶ τὰς Συκᾶς [= τὸν Γαλατᾶ] τόπων, ἵνα καὶ τὴν παρρησίαν τοῦ πατριάρ-  
χου ἴδωσι καὶ τὴν ὁμιλίαν τοῦ διδασκάλου ἀκούσωσι συνεισηλθον ἐτοίμως.*

14 Βλ. εἰδικὰ C. G. PITSAKIS, A propos des actes du patriarcat de Constantinople concernant la proclamation de l'Empire en Russie: survivances et souvenirs de la terminologie et de l'idéologie impériale constantinopolitaines, *L'idea di Roma a Mosca* [= Da Roma alla Terza Roma. IX Seminario Internazionale di Studi Storici], Ρώμη 1989, 85-138, ἐδῶ 115-121. Ὡς πρὸς τὴν τάξιν τῆς Μόσχας, ἡ Σύνοδος ἐμμένει στὴ συνοδικὴν πράξιν τοῦ 1590, ποὺ εἶχε ἐπικυρώσει ἀρχικὰ τὴν ἴδρυση τοῦ πατριαρχείου: καὶ ἔχει τὴν τάξιν καὶ τὸ μνημόσυνον μετὰ τὸν πατριάρχη Ἱεροσολύμων. Βλ. PITSAKIS, 113-115.

15 PITSAKIS, A propos des actes, τὸ αὐτό, 111-113.

16 Ἐκδ. Κ. ΣΑΘΑΣ, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, τόμ. 3, Βενετία 1872, 230 (-231).

Μεταξύ αὐτῶν ἦταν, ἀνεπισημως, ὁ Ρῶσος πρέσβυς στὴν Κωνσταντινούπολη:

ἐν οἷς μετὰ τῶν περὶ αὐτὸν ἐντίμων συνήλθε καὶ Ἀβρεσκόφιος,<sup>17</sup> ἀρμοστής τῆς εὐσεβοῦς αὐτοκρατορίας τῶν Ρώσων, ἐν κοινῷ σχήματι. Ἐγένετο οὖν φαιδροτάτη ἢ πανήγυρις καὶ ἀγαστή ἦν τοῖς τε ἐνθέως τελοῦμένοις καὶ ὀρωμένοις καὶ ἀκρωμένοις ἅπασιν, ὥστε ἀπελύοντο ἅπαντες χαίροντες. Συμπανηγυρίσας δὲ εὐσεβῶς καὶ τῆς πνευματικῆς χαρᾶς καὶ χάριτος συμμετασχῶν ὁμοπίστως ὁ ὀρθόδοξος ἀρμοστής τῶν Ρώσων ἐπανήλθε, μῆτε ἰδίᾳ μῆτε κοινῇ ἐντυχὼν τῷ παναγιωτάτῳ, μῆτε τῷ εὐσεβεῖ πληρώματι τῆς ἐκκλησίας γνωρισθεὶς ὁποῖος ἦν, τῶν δυσμενῶν τὰς ὑπονοίας περιαιρῶν καὶ συνετῶς πάντοθεν φυλαττόμενος τὰς κατὰ τῶν ὁμοπίστων διαβολάς.

Ἐποχὴ κατὰ τὴν ὁποία ἡ ἀναζήτησις μιᾶς κοινῆς ἀποστολικότητος στὸν Ἅγιο Ἀνδρέα δὲν ἐδίχαζε τὴ θυγατέρα ρωσικῆ Ἐκκλησία ἀπὸ τῆ μητέρα Ἐκκλησία τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ὅπως ἐνίστε συμβαίνει στὶς ἡμέρες μας, ἀλλὰ τὶς ἔνωσε: «Ἡ παράδοσις περὶ τῆς ὑπὸ τοῦ πρωτοκλήτου τῶν ἀποστόλων εἰς Ρωσίαν εἰσαγωγῆς τοῦ χριστιανισμοῦ, ἀρχαιοτάτη οὖσα, φανεράν ποιεῖται καὶ προαιώνιον τὴν μεταξὺ τῆς καθ' ἡμᾶς ἐν Ἀνατολῇ ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας καὶ τῆς Ρωσικῆς ὑπάρχουσας ἀδιάκοπον ἀδελφικὴν ἀγάπην», θὰ γράφει ὁ Μανουήλ Γεδεῶν στοὺς *Πατριαρχικοὺς Πίνακας*,<sup>18</sup> στὸ πνεῦμα καὶ τῆς πολιτικῆς τοῦ Ἰωακείμ Γ', στὸν ὁποῖο εἶναι πιστὸς καὶ στὸν ὁποῖο ἀφιερώνει τὸ βιβλίον. Κατὰ τὰ λοιπὰ, γνωρίζουμε ὅτι ὁ Γεδεῶν μὲ ἐξαιρετικὰ περίτεχνη καὶ φροντισμένα δυσδιάκριτη εἰρωνεῖα ἀντιμετώπιζε τὴν παράδοσις γιὰ τὴν ἀποστολικὴ καταγωγὴ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως<sup>19</sup> (σὲ ἄλλες περιστάσεις, λιγώτερο λεπτεὲς καὶ «ἐπικίνδυνες», γνωρίζει νὰ εἶναι πολὺ σκληρότερος στὴν εἰρωνεῖα του).

Οἱ προφυλάξεις πάντως τοῦ Ρώσου πρέσβυ γιὰ τὴν ἐπαφή του μὲ τὸν πατριάρχη καὶ τὴ συμμετοχὴ του σὲ μία τελετὴ βαθύτατα πολιτικοῦ, καὶ ὄχι μόνον κανονικοῦ-ἐκκλησιολογικοῦ περιεχομένου, μὲ τὴν ὁποία ἐτίθετο τὸ ζήτημα μιᾶς οἰκουμενικῆς ἀποστολικότητος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἀπέναντι στὸ πρωτεῖο καὶ τὴν ἀποστολικότητα τῆς Ρώμης, ἦταν δικαιολογημένες: οἱ φόβοι ἐπαληθεύτηκαν, ὅταν ὁ πρωτοσπαθάριος Γεώργιος Σταυράκης ἢ Σταυράκογλου, δυσμενῆς ὢν τῷ παναγιωτάτῳ κυρίῳ Σεραφεῖμ ἐπὶ τῇ τόλμῃ αὐτοῦ, καταθαρρήσας κατήγγειλε τὸν πατριάρχη στὴν Ἰψηλὴ Πύλη τὰ περιστατικὰ αὐτὰ καὶ ἡ ἐξέλιξί τους δὲν θὰ μᾶς ἀπασχολήσουν ἐδῶ.<sup>20</sup> Ἡ ἔξωση τοῦ Σεραφεῖμ πάντως δὲν θὰ γίνῃ τότε, ἀλλὰ τὸ 1761. Εἶδαμε ὅτι στὸ Ἅγιον Ὄρος, ὅπου θὰ μείνει, ἀγοράζει τὸ βατοπεδινὸ κελλὶ τοῦ Σεραΐου - κελλὶ τοῦ Ἁγίου Ἀντωνίου· πάντοτε πιστὸς στὴ μνήμη τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα καὶ στὴν ἰδέα τῆς ἀνδρείας καταγωγῆς τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως θὰ τὸ μετονομάσει στὸ ὄνομα τοῦ Ἀποστόλου Ἀνδρέα. Εἶδαμε ἤδη ὅτι στὸ ἐπίγραμμα ποῦ θὰ τοποθετήσῃ τὸ 1768 στὸν ἀνακαινισμένο ναὸ τοῦ κελλίου θὰ ἀναφερθῇ καὶ στὴν

17 Ὑποθέτω: *Abrikosoff*. Γνωστὸ ὄνομα πετροπολιτικῆς οἰκογενείας. Τὸ κατάστημα *Abrikosoff* ὑπάρχει πάντοτε στὴν Nevskij Prospekt.

18 Ἐνθ' ἄνωτ. (ὕποσ. 9), 88-89. Ὅλες οἱ παραπομπὲς στοὺς *Πατριαρχικοὺς Πίνακας* γίνονται κατὰ τὴν σελιδαρίθμηση τῆς πρώτης ἐκδόσεως.

19 «Ἡ περὶ Ἀνδρέου τοῦ πρωτοκλήτου ὡς πρώτου κηρύξαντος τὸν Χριστὸν ἐν Βυζαντίῳ παράδοσις ἀνεφάνη, κατὰ πᾶσαν πιθανότητα, τὸ πρῶτον κατὰ τὸν Δ' αἰῶνα, εἰ καὶ κριτικώτερον ἠδύνατο νὰ εἴπῃ τις ὅτι διετυπώθη κατὰ τὸν ΣΤ'... Καὶ ὁ μὲν Εὐσέβιος ἐν βιβλίῳ Α', κεφαλαίῳ 12, λέγει ῥητῶς ὅτι «τῶν ἐβδομήκοντα μαθητῶν κατάλογος οὐδεὶς οὐδαμῇ φέρεται», ὁ δὲ Δωρόθεος [ὁ Τύρου] οὐ μόνον ἀριθμεῖ τούτους κατ' ὄνομα, ἀλλ' ἀναφέρει καὶ τὸν τόπον, ἐνθα ἕκαστος ἐκήρυξεν... Τὴν ἀπαρίθμησην ταύτην δεχόμεθα ὡς τὴν αὐτὴν αὐθεντίαν ἔχουσαν, ἢν ἔχουσι καὶ τὰ περὶ τῶν πρώτων ἐπισκόπων τοῦ Βυζαντίου...»: *Πατριαρχικοὶ Πίνακες*, ἐνθ' ἄνωτ. (ὕποσ. 9), 82-83 σμ. 1. Πρβλ. αὐτόθι, 82: «Καὶ δεχόμεθα μὲν τὰ τῶν ἐπισκόπων ὀνόματα καὶ τὴν σειρὰν κατὰ τὴν ἀρίθμησην τοῦ Δωροθέου, ...καθάπαξ ταύτην ἀποδεκτὴν θεωρήσας τις...», καὶ 84: «Κατὰ τὸν τρόπον τοῦτον, ὡς ἡ παράδοσις περὶ τοῦ Πρωτοκλήτου μαρτυρεῖ, συνεστήθη καὶ ἡ ἐκκλησία τοῦ Βυζαντίου, περὶ οὗ καὶ τῆς αὐτοῦ καταστάσεως ἡ παράδοσις αὐτὴ γίνεται χειραγωγὸς εἰς ἡμᾶς».

20 Βλ. ΣΕΡΓΙΟΣ ΜΑΚΡΑΙΟΣ, ἐνθ' ἄνωτ. (ὕποσ. 16), στὴ συνέχεια τῆς ἐκεῖ ἀφηγήσεως.

Ίδρυση τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Βυζαντίου/Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ τὸν Ἀπόστολο Ἀνδρέα καὶ στὴν καθιέρωση τῆς θρονικῆς ἐορτῆς τὸ 1759, ἀλλὰ θὰ ἔχει, ὅπως φαίνεται, ἐγκαταλείψει τὴν ιδέα περὶ τοῦ Ἀνδρέα ὡς πρώτου ἐπισκόπου τοῦ Βυζαντίου.<sup>21</sup>

Σήμερα ἡ Κωνσταντινούπολη ἔχεται μὲ ὑπερηφάνεια τῆς ἀνδρείου ἀποστολικότητός της· στὴ μεθαιριανὴ θρονικὴ ἐορτὴ τῆς αὐτοῦ τοῦ ἔτους (2006) θὰ παραστῆ καὶ ὁ νέος πάπας τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης, ὁ πρῶτος πάντοτε, καὶ γιὰ τὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιολογία, μετὰ τῶν ἐπισκόπων τοῦ Χριστοῦ, ὁ πατριάρχης τῆς Δύσεως καὶ πρῶτος τῶν πατριαρχῶν, ὡς ἐπίσκοπος τῆς βασιλείας τιμηθείσης πρεσβυτέρας Ρώμης, στὴ Νέα Ρώμη, τὴν βασιλεία καὶ συγκλήτῳ τιμηθεῖσαν πόλιν καὶ τῶν ἴσων ἀπολαύουσαν πρεσβείων τῆ πρεσβυτέρα βασιλίδι Ρώμη, καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς... δευτέραν μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν. Ἐν καὶ σὲ δημοσιευόμενους κατὰ καιροὺς ἐπισκοπικούς της πίνακες, ἀκόμη καὶ σὲ ἐπίσημη ἐνίστε ἢ ἡμιεπίσημη χρῆση, δὲν ἀποφεύγεται πάντοτε ἡ ὑπερβολὴ τῆς ἀναγραφῆς τοῦ Ἀνδρέα ὡς πρώτου ἐπισκόπου,<sup>22</sup> ὅπως θέλησε κάποτε ὁ Σεραφεῖμ Β', συνήθως ἡ ἀποστολικότης αὐτῆ τοποθετεῖται σὲ ὑγιᾶ ἐκκλησιολογικὴ βάση, καὶ ἀποφεύγεται, ὀρθά, νὰ ὑπερεκτιμᾶται ἡ κανονικὴ σημασία τῆς ἀποστολικῆς ἱδρύσεως τῆς Ἐκκλησίας της.

Μὲ χαρὰ διαβάζουμε στὸ σύντομο ἱστορικὸ σημείωμα γιὰ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο ποὺ δημοσιεύεται στὸ κατ' ἔτος ἐκδιδόμενο Ἡμερολόγιό του ἓνα εἰσαγωγικὸ κεφάλαιο περὶ τῆς ἀποστολικῆς ἀξίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως, τὸ ὁποῖο, μετὰ τὴν ἀναφορὰ στὸν Ἀπόστολο Ἀνδρέα, σύμφωνα μὲ τὶς ἱστορικὲς πηγές καὶ τὴν παράδοση τῆς Ἐκκλησίας, καταλήγει: «Ἡ ἀποστολικὴ ὁμῶς καταξίωσις τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως ἐρείδεται πολὺ περισσότερον ἐπὶ τοῦ ἀποστολικοῦ αὐτῆς ἔργου, τὸ ὁποῖον ἐπετέλεσε, κατὰ ἀξιοθαύμαστον ὄντως τρόπον, καὶ ἐν τῇ συγκροτήσει τῆς πρώτης καὶ μοναδικῆς ἐν τῷ κόσμῳ χριστιανικῆς πολιτείας τοῦ Βυζαντίου, καὶ ἐν τῇ διαδόσει τοῦ Εὐαγγελίου, ἀποστολικῶ τῷ ἦθει καὶ τοῖς τρόποις... καταστάσα οὕτως ἰσαπόστολος...».<sup>23</sup> Ἔτσι εἶναι.

Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης

<sup>21</sup> Ἀνωτέρω, ὑποσ. 9.

<sup>22</sup> Στὸ κατὰ τὰ τελευταῖα ἔτη ἐκδιδόμενο ἔτησιο Ἡμερολόγιον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου δημοσιεύεται σταθερὰ «Κατάλογος οἰκουμενικῶν πατριαρχῶν», ὅπου πρῶτο τίθεται τὸ ὄνομα: «Ἀνδρέας ὁ Ἀπόστολος, ὁ καὶ ἱδρυτὴς τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως» καὶ δεύτερο: «Στάχυς ὁ Ἀπόστολος». Καὶ ὁ Μανουὴλ Γεδεὼν στοὺς Πατριαρχικούς Πίνακας, ἔθετε ὡς ὑπότιτλο: *Εἰδήσεις ἱστορικαὶ βιογραφικαὶ περὶ τῶν πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως, ἀπὸ Ἀνδρέου τοῦ πρωτόκλητου μέχρι Ἰωακείμ Γ' τοῦ ἀπὸ Θεσσαλονίκης*. Στὸ κείμενο ἀπαντοῦν φράσεις ὅπως: «ἐπίσκοποι τοῦ Βυζαντίου... διαδεξάμενοι τὸν Πρωτόκλητον Ἀνδρέαν...» (σσ. 81-82). Τὸ πρῶτο κεφάλαιο-βιογραφικὸ σημείωμα εἶναι: «Ἀνδρέας ὁ Πρωτόκλητος» (σσ. 82-89) - ἀλλὰ ἡ ἀρίθμηση τῶν ἐπισκόπων/πατριαρχῶν ἀρχίζει (ἀρ. 1) ἀπὸ τὸν Στάχυ, ἔτ. 38-54 (σ. 89, ὅπου καί: «Ὁ ἱερός Στάχυς ἦν εἷς ἐκ τῶν ἑβδομήκοντα τοῦ Κυρίου μαθητῶν, κατασταθεὶς πρῶτος ἐπίσκοπος Βυζαντίου ὑπὸ τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου...»). - Γιὰ μία πρόσφατη συνολικὴ παρουσίαση τῆς ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης βλ. Α. ΓΛΑΒΙΝΑΣ, *Πατριαρχικὰ Ἀνάλεκτα*, Θεσσαλονίκη 2002, 11-65 («Α'. Ἀπόστολος Ἀνδρέας, ὁ ἱδρυτὴς τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Ὁ ἀπόστολος Ἀνδρέας στὴν παράδοση τῆς Ἐκκλησίας μας») [= τοῦ ἴδιου, «Ὁ ἀπόστολος Ἀνδρέας στὴν παράδοση τῆς Ἐκκλησίας μας», *Πρωτοκλήτεια* 1996 - *Πρωτοκλήτεια* 1997, Ἀθήνα 1998, 41-91].

<sup>23</sup> Ἡμερολόγιον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἔτ. 2006, 594 (σ. 574 στὸ Ἡμερολόγιον ἔτ. 2007).

CONSTANTINE G. PITSAKIS†

The Apostolicity of the Church of Constantinople:  
An Approach from the Point of View of the Ecclesiastical Law

The paper investigates the two different approaches to the apostolicity of the Church of Constantinople by patriarch Serapheim II (1757-1761) and Eugenios Boulgaris (1716-1806). In 1759 Serapheim gave prominence to the celebration of the feast of St. Andrew, who had ordained the first bishop of Byzantium. By promoting the apostolic foundation of the Church of Constantinople, the patriarch's intention was to raise the status of the Church of Constantinople vis-à-vis the Church of Rome, founded by Apostle Peter. However, Eugenios Boulgaris, the enlightened intellectual cleric educated in the West, was closer to the ecclesiology of the Eastern Church and the canonical tradition than the patriarch. The apostolicity of each Church is not based on titles of apostolic foundation, because bishops are not heirs of any Apostle on a bishopric. According to the tradition and the canon law of the Orthodox Church, the honors of priority of a Church are based on the administrative order of the Empire and not on any apostolic foundation of bishops' sees.

(Helen Saradi)

## ΘΕΩΝΗ ΚΟΛΛΥΡΟΠΟΥΛΟΥ

### ΥΜΝΟΓΡΑΦΙΚΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΟΡΤΗ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΚΛΗΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΑΝΔΡΕΑ

Ο Πρωτόκλητος απόστολος Ανδρέας, αδελφός του Πέτρου και πολιούχος της πόλεως των Πατρών, είναι μία μορφή που γοητεύει μέσω των αιώνων κι αυτό φαίνεται από την υμνογραφία για την εορτή του,<sup>1</sup> τα πατερικά και αγιολογικά κείμενα<sup>2</sup> που τον αφορούν και την ογκώδη βιβλιογραφία, που φωτίζουν τις ποικίλες πλευρές των θεμάτων που συνδέονται με τον ποιμένα της Αχαϊκής πρωτεύουσας.

Η μορφή του αποστόλου διαγράφεται συνοπτικά στα κανονικά βιβλία της Καινής Διαθήκης,<sup>3</sup> ιδιαίτερος στο Ευαγγέλιο του Ιωάννη, ενώ πλήθος μαρτυριών προέρχεται από την απόκρυφη παράδοση. Οι περιορισμένες πληροφορίες που αντλούμε από τα κανονικά βιβλία της Καινής Διαθήκης είναι οι εξής: Ο απόστολος Ανδρέας και ο αδελφός του Πέτρος ήταν αδελφοί του Ιωνά ή Ιωάννη,<sup>4</sup> κατάγονταν από την Βηθσαϊδά<sup>5</sup> (πόλη χτισμένη στις όχθες της λίμνης Τιβεριάδος) της Γαλιλαίας. Τα δύο αδέρφια ακολούθησαν τον Ιωάννη τον Πρόδρομο και έγιναν μαθητές του, όπως και ο Ευαγγελιστής Ιωάννης. Ο Ανδρέας και ο Ιωάννης συνάντησαν πρώτοι τον Χριστό,<sup>6</sup> γι' αυτό και ο Ανδρέας ονομάστηκε πρωτόκλητος,<sup>7</sup> και κάλεσαν τους αδελφούς τους, Πέτρο και Ιάκωβο αντιστοίχως,<sup>8</sup> να γνωρίσουν τον Διδάσκαλο και να γίνουν μαθητές Του. Το όνομα του Ανδρέα αναφέρεται στον κατάλογο των μαθητών του Ιησού σε διαφορετική θέση από τον κάθε Ευαγγελιστή.<sup>9</sup> Ο Ανδρέας παρουσιάζεται ως ιδιαίτερα ανήσυχο πνεύμα<sup>10</sup> και διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο σε σημαντικά πε-

1 Για τα υμνογραφικά κείμενα που έχουν συντεθεί για τον Πρωτόκλητο βλ. H. FOLLIERI, *Initia hymnorum Ecclesiae graecae* [Studi e Testi 211-215bis, Βατικανό 1960-1966], V<sub>2</sub>, 29-30 (στο εξής: FOLLIERI, *Initia hymnorum*). *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae Inferioris*, XIII, Ρώμη 1983, 339 (στο εξής: AHG). Ε. ΠΑΠΑΝΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ-ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Ταμείον ανεκδότων βυζαντινών ασματικών κανόνων seu Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani, I. Κανόνες Μηναιών* [Σύλλογος πρὸς Διάδοσιν Ὡφελίμων Βιβλίων], Αθήνα 1996, 336 (στο εξής: ΠΑΠΑΝΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ-ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Ταμείον*). Πρβλ. Δ. ΣΤΡΑΤΗ-ΓΟΠΟΥΛΟΣ, *Ἐντυπες ακολουθίες αγίων. Συλλογή Ντόρης Παπαστράτου*, Αθήνα 2007, 12, 23-24.

2 Για τα αγιολογικά κείμενα που έχουν γραφεί για τον Πρωτόκλητο βλ.: BHL 428-429. P. PEETERS (επιμ.), *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* [Subsidia Hagiographica 10], Βρυξέλλες 1910, 48-57. Νέα έκδοση των αγιολογικών κειμένων: A. VINOGRADOV, *S. Andreae apostoli traditio graeca, I: Vitae* [Bibliotheca Orientis Christiani 3], Αγία Πετρούπολη 2005.

3 Χρησιμοποιήθηκε η έκδοση της Καινής Διαθήκης υπό K. ALAND – E. NESTLE, *Novum Testamentum Graece...* United Bible Societies, Λονδίνο <1971>. Για την απόκρυφη παράδοση για τον άγιο Ανδρέα βλ. J.-M. PRIEUR, *Acta Andreae*. *Textus* [CChr. Series Apocryphorum 5, 6], 2 τόμ., Turnhout 1989, και Θ. ΔΕΤΟΡΑΚΗΣ, Το ανέκδοτο μαρτύριο του αποστόλου Ανδρέα, *Πρακτικά του Β' Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών, Πάτρα 25-31 Μαΐου 1980, Πελοποννησιακά*, Παράρτημα 8, Αθήνα 1981-1985, 325, υποσ. 1.

4 Ιω. 1, 42. Πρβλ. και L. CLUGNET, André (Saint), *DHGE* I, 1600.

5 Ιω. 1, 45.

6 Με αυτόν τον τρόπο περιγράφει την συνάντηση ο Ιω. 1, 35-41· με διαφορετικό τρόπο ο Ματθ. 1, 18-20 και ο Μάρ. 1, 16-18, οι οποίοι κάνουν λόγο για από κοινού κλήση του Ανδρέα και του Πέτρου από τον Ιησού. Ο Λουκ. 5, 1-11 συνδέει την πρόσκληση του Πέτρου και των υιών του Ζεβεδαίου με την δια θαύματος αλιεία παρά την λίμνη Γεννησαρέτ, παραλείποντας τον Ανδρέα.

7 Ο τίτλος πρωτόκλητος προέρχεται από το Ευαγγέλιο του Ιωάννη. Η αναφορά του θέματος από τον Βασίλειο Σελευκείας (Εγκώμιον εις τὸν ἅγιον Ἀνδρέαν τὸν ἀπόστολον, PG 28, 1104A<sub>6</sub>) δείχνει ότι ο Ανδρέας καθιερώθηκε ως πρωτόκλητος πολύ νωρίς (Ανδρέας... ἡ τῆς ἀποστολικῆς χορείας ἀρχή, πρβλ. 1104C<sub>6</sub>: Ἀνδρέας ἡ πρώτη τῶν ἀποστόλων φυτεία). Βλ. I. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ, Ο απόστολος Ανδρέας. Μαρτύριο και παράδοση, *Πελοποννησιακά*, Παράρτημα τόμου 27 (2003-2004), 118, υποσ. 29, όπου και σχετική βιβλιογραφία. Πρβλ. επίσης Σ. ΔΕΣΠΟΤΗΣ, Οι πρώτοι λόγοι του Ιησού στο κατά Ιωάννην και η δημιουργία του κύκλου των μαθητών του, *Θεολογία* 81 (2010), 49, όπου επισημαίνεται ότι στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο πραγματικά πρωτόκλητος είναι ο Φίλιππος.

8 Με αυτόν τον τρόπο περιγράφει την σκηνή ο Ιω. 1, 52, διαφορετικά αφηγούνται το περιστατικό ο Ματθ. 4, 21-22 και ο Μάρ. 1, 19-20: οι δύο αδελφοί Ιάκωβος και Ιωάννης ψαρεύουν μαζί με τον πατέρα τους, αποδέχονται την κλήση του Ιησού και τον ακολουθούν.

9 Ο Ματθ. 10, 2 και ο Λουκ. 6, 14 αναφέρουν τον Ανδρέα μετά τον Πέτρο και ακολουθούν ο Ιάκωβος και Ιωάννης, ο Μάρ. 3, 18 τον κατατάσσει μετά τους Πέτρο, Ιάκωβο και Ιωάννη και ακολουθεί ο Φίλιππος. Στην ίδια θέση αναφέρεται ο Ανδρέας και στις Πράξ. 1, 13. Στην τέχνη ο Ανδρέας ιεραρχείται μετά τον Πέτρο, βλ. σχετικά K. ΧΑΡΑΛΑΜΠΙΔΗΣ, Ο απόστολος Ανδρέας στην Παλαιохριστιανική τέχνη, *Βυζαντινά* 20 (1999), 374.

10 Μαζί με τον Πέτρο, τον Ιάκωβο και τον Ιωάννη ζητούν διευκρινίσεις από τον Ιησού για τα σχετικά με την καταστροφή της Ιερουσαλήμ, την οποία προφήτευσε (Μάρ. 13, 1-4).

ριστατικά της επίγειας πορείας του Ιησού, όπως στον δια θαύματος χορτασμό των πεντακισχιλίων<sup>11</sup> και στην συνάντηση του Ιησού με τους Έλληνες.<sup>12</sup>

Μετά την Πεντηκοστή δεν υπάρχει αναφορά για τον Ανδρέα στα κανονικά βιβλία της Κ. Διαθήκης και όσα γνωρίζουμε προέρχονται από την απόκρυφη παράδοση. Ο Ανδρέας κήρυξε στην βόρεια Μικρά Ασία, στην περιοχή του Ευξείνου Πόντου και στην Θράκη και μαρτύρησε στην Πάτρα επί Νέρωνος.

Σχετικά με την ημέρα κατά την οποία τιμάται η μνήμη του δεν υπάρχει διαφοροποίηση στις συναξαριακές και άλλες αναφορές: στο *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*<sup>13</sup> η εορτή είναι την 30η Νοεμβρίου, όπως και στα έντυπα λειτουργικά Μηναία. Ομοίως στο *Martyrologium Romanum*,<sup>14</sup> όπου γίνεται λεπτομερής αναφορά στον καθορισμό της ημέρας, και στο Γοτθικό Μαρτυρολόγιο,<sup>15</sup> το οποίο έχει δεχθεί ανατολικές επιδράσεις. Τέλος στο χρονολογούμενο τον 10ον αιώνα αρχαίο Γεωργιανό καλεντάριο, που παραδίδεται στον κώδ. Σιναίτ. 34,<sup>16</sup> και στο Αγιολόγιο του Σ. Ευστρατιάδου<sup>17</sup> αναφέρεται η 30η Νοεμβρίου, ενώ στο αρχαίο Μαρτυρολόγιο της Εκκλησίας της Καρθαγένης η μνήμη του αποστόλου εορτάζεται στις 29 Νοεμβρίου.<sup>18</sup>

Ο Ανδρέας επίσης τιμάται από κοινού με τους άλλους αποστόλους στις 30 Ιουνίου, όταν εορτάζεται η σύναξη των δώδεκα αποστόλων.<sup>19</sup> Από την εποχή του Κωνσταντίνου Ζ' Πορφυρογεννήτου (912-959) εορταζόταν την 20η Ιουνίου η εορτή της ευρέσεως και μεταθέσεως των χιτώνων και περιβολαίων των αποστόλων (και του Ανδρέα), τα οποία κατετέθησαν στον ναό των Αγίων Αποστόλων.<sup>20</sup> Η Ανατολική Εκκλησία εορτάζει στις 3 Μαρτίου την εορτή της ανακομιδής των λειψάνων των αποστόλων στον ναό των Αγίων Αποστόλων στην Κωνσταντινούπολη, σύμφωνα με πληροφορία του *Πασχάλιου Χρονικού* (357).<sup>21</sup> Η Δυτική Εκκλησία εορτάζει στις 9 Μαΐου την ανακομιδή των λειψάνων του αποστόλου Ανδρέου στον ναό των Αγίων Αποστόλων στο Μεδιόλανο, όταν επίσκοπος Μεδιολάνου ήταν ο Αμβρόσιος.<sup>22</sup>

Στις 30 Νοεμβρίου η μνήμη του αποστόλου Ανδρέα τιμάται στα έντυπα λειτουργικά Μηναία με πλήρη ακολουθία, η οποία περιλαμβάνει εσπερινό και όρθρο.<sup>23</sup>

Κατά την ακολουθία του μικρού εσπερινού ψάλλονται δευτερούμενα στο *Κύριε, ἐκέκραξα* τρία στιχηρά προσόμοια σε ἦχο δ', προς το *Ὁ ἐξ ὑψίστου κληθείς*,<sup>24</sup> ιδιόμελο δοξαστικό σε ἦχο δ', το οποίο αποδίδεται στον Ανατόλιο<sup>25</sup> και ανωνύμως παραδεδομένο θεο-

11 Ιω. 6, 8.

12 Ιω. 12, 22.

13 *Synax. CP*, 265-268· εκεί (σ. 266) διαβάζουμε ότι η μνήμη του Ανδρέα εορταζόταν στην Κωνσταντινούπολη στον ναό των Αγίων Αποστόλων, όπου είχε κατατεθεί και το λείψανό του.

14 H. DELEHAYE – P. PEETERS – M. COENS – B. DE GAFFIER – P. GROSJEAN – F. HALKIN, *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum (Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris)*, Βρυξέλλες 1940, 181.

15 *Calendarium Gothicum: PL* 18, 878-879.

16 V. GARDHAUSEN, *Catalogus codicum Graecorum Sinaiticorum*, Οξφόρδη 1866, 10. M. KAMIL, *Catalogue of all manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai*, Wiesbaden 1970, 63. G. GARITTE, *Le Calendrier Palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)* [SH 30], Βρυξέλλες 1958, 399.

17 Σ. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ, μητροπολίτης πρώην Λεοντοπόλεως, *Αγιολόγιο της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Αθήναι, Αποστολική Διακονία 1995, 39.

18 Βλ. H. LIETZMANN, *Die drei ältesten Martyrologien* [Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen 2], Βόννη 1911, 7.

19 Πρβλ. και J. MATEOS S.I., *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte Croix n° 40, Xe siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes* [OCA 165-166], 2 τόμοι, Ρώμη 1962-1963, τόμ. 2, 116.

20 *Synax. CP*, 759-760.

21 Για τις θεωρίες που έχουν προταθεί προκειμένου να ερμηνευθούν οι διαφορετικές πληροφορίες των ποικίλων πηγών βλ. D. WOODS, *The Date of the Translation of the Relics of SS. Luke and Andrew to Constantinople*, *VChr* 45 (1991), 286-292. R. W. BURGESS, *The Passio S. Artemii, Philostorgius, and the Dates of the Invention and Translations of the Relics of Sts Andrew and Luke*, *AB* 121 (2003), 5-36.

22 DELEHAYE et al., *Martyrologium Romanum*, έ.α. (υποσ. 14), 181.

23 Για τα υμνογραφικά κείμενα σχετικά με τον Ανδρέα βλ. και I. ΦΟΥΝΤΟΥΛΗΣ, *Ο απόστολος Ανδρέας ο πρωτόκλητος στην υμνογραφία (δειγματοληπτική προσέγγιση)*, *Πρωτοκλήτεια 1996-1997*, *Ιερά Μητρόπολις Πατρών-Ιερός Ναός Αγίου Ανδρέου*, Αθήναι 1998, 145-162. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο απόστολος Ανδρέας*, έ.α. (υποσ. 7), 116, υποσ. 21.

24 Παραδίδονται ανωνύμως. Έκδ. *Μηναία του όλου ενιαυτού*, I-VI, εν Ρώμη 1888-1901, II, 322 (στο εξής: MR).

25 Βλ. Σ. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ, *Ανατόλιος*, ΝΣ 43 (1948), 85-87, 623.



τοκίο στον ίδιο ήχο.<sup>26</sup> Ακολουθούν τρία αναγνώσματα από την Α΄ Καθολική Επιστολή του αποστόλου Πέτρου.<sup>27</sup> Στην λιτή ψάλλονται τέσσερα στιχηρά ιδιόμελα αποδιδόμενα στον Ανδρέα Κρήτης (περίπου 660-740).<sup>28</sup> Από αυτά τα τρία πρώτα μερίζονται σε ήχο α΄, το δε τελευταίο σε ήχο πλ. δ΄.<sup>29</sup> Ακολουθούν δοξαστικό και θεοτοκίο, και τα δύο ιδιόμελα.<sup>30</sup> Η πατρότητα του δοξαστικού στα Μηναία είναι αμφίβολη: αποδίδεται στον Ανδρέα Κρήτης, ή στον Ανατόλιο. Το θεοτοκίο παραδίδεται ανωνύμως. Στον στίχο ψάλλονται τρία στιχηρά προσόμοια σε πλ. α΄ ήχο προς το *Χαίροις ἀσκητικῶν*,<sup>31</sup> ιδιόμελο δοξαστικό σε ήχο γ΄, το οποίο αποδίδεται στον Γερμανό Α΄, πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως (715/717-730).<sup>32</sup> Επίσης ψάλλεται ιδιόμελο θεοτοκίο στον ίδιο ήχο, ανωνύμως παραδεδομένο.<sup>33</sup> Το θεοτοκίο αυτό δεν αναφέρεται στον απόστολο, αλλά στην εορτή των Εισοδίων της Θεοτόκου (που έχει εορτασθεί λίγες ημέρες νωρίτερα και ουσιαστικά εγκαινιάζει στην υμνογραφία τον προεόρτιο κύκλο των Χριστουγέννων). Η ακολουθία του εσπερινού ολοκληρώνεται με το απολυτίκιο του αποστόλου, το γνωστό Ὡς τῶν ἀποστόλων πρωτόκλητος. Ο Εμμ. Παντελάκης<sup>34</sup> έχει επισημάνει ότι ο Ανδρέας, ο Ιάκωβος (23 Οκτωβρίου) και ο Ιωάννης (26 Σεπτεμβρίου) είναι οι μόνοι απόστολοι για τους οποίους στα Μηναία υπάρχει ιδιαίτερο απολυτίκιο, ενώ οι υπόλοιποι απόστολοι τιμώνται με το ίδιο απολυτίκιο Ἀπόστολε, ἄγιε (τάδε), πρέσβευε τῷ ἐλεήμονι Θεῷ... κ.λπ. Είναι γνωστό ότι και για μάρτυρες και οσίους είχε συντεθεί στην αρχή ένα κοινό απολυτίκιο, πολύ γενικό, για να ταιριάζει σε όλους· αργότερα αντικαταστάθηκε από άλλα, που συνετέθησαν για κάθε έναν άγιο και χαρακτηρίζονται από έμφαση στα ιδιαίτερα γνωρίσματα του συγκεκριμένου αγίου.

Στον όρθρο ψάλλονται τρεις ομάδες προσομοίων καθισμάτων, ανωνύμως εκδεδομένων στο MR:<sup>35</sup> πρόκειται για καθίσματα του αποστόλου (που ψάλλονται δευτεροόμενα) και της Θεοτόκου. Συγκεκριμένα: μετά την α΄ στιχολογία ψάλλονται κάθισμα της εορτής και θεοτοκίο προσόμοια, σε ήχο α΄, προς το *Τὸν τάφον σου, σωτήρ*. Ομοίως μετά την β΄ στιχολογία ψάλλονται προσόμοια καθίσματα σε ήχο γ΄, προς το *Θείας πίστεως* και μετά τον Πολυέλεον προσόμοια καθίσματα σε ήχο πλ. α΄, προς το *Τὸν συνάναρχον Λόγον*. Ακολουθώντας ψάλλονται δύο ασματικοί κανόνες του αποστόλου και τρία εξαποστειλάρια. Στους αίνους ψάλλονται τέσσερα στιχηρά προσόμοια σε ήχο α΄, προς το *Τῶν οὐρανίων ταγμάτων*, ιδιόμελο δοξαστικό σε πλ. δ΄ αποδιδόμενο στον Ανδρέα Κρήτης ή τον Ανατόλιο και ιδιόμελο θεοτοκίο (προεόρτιο των Χριστουγέννων) σε πλ. δ΄. Οι κανόνες διακόπτονται μετά την γ΄ ωδή, για να ψαλλούν τρία καθίσματα ανωνύμως παραδεδομένα (δύο του αποστόλου και θεοτοκίο) σε ήχο πλ. δ΄, προσόμοια προς το *Τὴν Σοφίαν καὶ Λόγον*. Επίσης μετά την ζ΄ ωδή των κανόνων διαβάζεται το προοίμιο και ο α΄ οίκος από τον ύμνο προς τιμήν του αποστόλου. Περισσότερους οίκους του ύμνου έχει εκδόσει ο J. B. Pitra.<sup>36</sup> Οι δύο κανόνες του εντύπου Μηναίου είναι σε ήχο α΄ και συμπλέκονται με κανόνα προς τιμήν της Θεοτόκου, επίσης σε ήχο α΄, ο οποίος προηγείται (άρχ.: Ὡς μόνη τὸν ἄχραντον/ Υἱόν) και παραδίδεται στο MR<sup>37</sup> ανωνύμως.

26 Έκδ. MR II, 322.

27 Α΄ Πέτρ. 1, 1-2, 10-25, 2, 1-6, 21-25, 3, 1-9, 4, 1-11.

28 Για το υμνογραφικό έργο του Ανδρέου Κρήτης βλ. FOLLIERI, *Initia hymnorum*, V, 253-254. AHC XIII, 339-340. J. SZÖVÉRFY, *A Guide to Byzantine Hymnography*, II [Medieval Classics: Texts and Studies 11-12], Μπρούκλιν Μασσαχουσέτης – Λέιντεν 1978-1979, 308. ΠΑΠΑΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ-ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Ταμείον*, 332.

29 Έκδ. MR II, 325.

30 Έκδ. MR II, 325-326.

31 Παραδίδονται ανωνύμως. Έκδ. MR II, 326-327.

32 Για το υμνογραφικό έργο του Γερμανού (634-740) βλ. Θ. ΞΥΔΗΣ, *Βυζαντινή υμνογραφία*, Αθήνα 1978, 115-127. FOLLIERI, *Initia hymnorum*, V, 259-260.

33 Έκδ. MR II, 327.

34 Ε. ΠΑΝΤΕΛΑΚΗΣ, Συμβολαί εις την χριστιανικήν ελληνικήν ποίησιν, *Αθηνά* 44 (1932), 158.

35 Έκδ. MR II, 327-328.

36 J. B. PITRA, *Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata*, I, Παρίσι – Τούσκουλο – Βενετία 1876-1884, 555-557. Βλ. και άλλους ύμνους: ΦΟΥΝΤΟΥΛΗΣ, Ο απόστολος Ανδρέας ο πρωτόκλητος στην υμνογραφία, έ.α. (υποσ. 23), 147.

37 Έκδ.: MR II, 329-341.

1. Από τους ασματικούς κανόνες προς τιμήν του αποστόλου ο προτασόμενος<sup>38</sup> είναι έργο Ιωάννου μοναχού,<sup>39</sup> σύμφωνα με την διδασκαλία του Μηναίου, άρχ.: *Τὴν τεθολωμένην μου ψυχὴν καὶ ἔχει συντεθεὶ χωρὶς ακροστιχίδα*. Κάθε ωδή του αποτελείται από τρία τροπάρια προς τιμήν του αποστόλου και θεοτοκίο, εξαιρουμένων των ωδών γ' και θ', οι οποίες αποτελούνται από τέσσερα τροπάρια προς τιμήν του αποστόλου και θεοτοκίο.

2. Ο δεύτερος κανόνας<sup>40</sup> (άρχεται: *Τῷ καλὰ μω τοῦ εὐαγγελίου*) παραδίδεται στα έντυπα Μηναία ανωνύμως, έχει συντεθεί χωρίς ακροστιχίδα και αποτελείται από τέσσερα τροπάρια κατ' ωδήν προς τιμήν του αποστόλου συνοδευόμενα από τριαδικό και θεοτοκίο.

Τρεις επιπλέον κανόνες έχουν εκδοθεί από τον αείμνηστο Αθ. Κομίνη στην δωδεκάτομη σειρά *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae Inferioris*, η οποία εξεδόθη υπό την επιστημονική εποπτεία του G. Schirò στην Ρώμη.

3. Ο πρώτος<sup>41</sup> είναι έργο Ανδρέου Κρήτης, έχει μελισθεί σε ήχο α', άρχεται: *Ὁ μέγας ἀπόστολος καὶ ὑποφήτης καὶ ὄντως διακρίνουμε σε αὐτόν ὅλα τα χαρακτηριστικά των κανόνων του Ανδρέου, ὅπως τα ἔχει παρουσιάσει ο G. Schirò<sup>42</sup> (δηλαδή εννέα πολυειρμικές ωδές, απουσία ακροστιχίδας, ύπαρξη τριαδικού και θεοτοκίου σε κάθε ωδή).*

Μελετώντας παλαιά χειρόγραφα Μηναία εντοπίσαμε εκδοχή του κανόνα αυτού, αποτελούμενη από ωδές και τροπάρια που ανήκουν τόσο στον ανώνυμο κανόνα του Μηναίου, όσο και στον αποδιδόμενο στον Ανδρέα στα *Analecta Hymnica Graeca*. Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι πρόκειται για πολυειρμικό κανόνα, τον οποίο συνέθεσε ο Ανδρέας Κρήτης για τον ομώνυμό του απόστολο. Ο κανόνας αυτός ήταν ένας από τους «μεγάλους» κανόνες του μελωδού και είχε όλα τα χαρακτηριστικά των «μεγάλων» κανόνων: πολυειρμικές ωδές, έχει συντεθεί με εννέα ωδές και στο Μηναίο εξέπεσε η β' ωδή του, είχε τριαδικό και θεοτοκίο σε κάθε ωδή.

Την άποψη ότι πρόκειται για «μεγάλο» κανόνα ενισχύει μία ακόμη ανέκδοτη εκδοχή του κανόνα των *Analecta Hymnica Graeca*, την οποία εντόπισε η Ελ. Παπαηλιοπούλου σε διαφορετικά χειρόγραφα από αυτά που εξετάσαμε.<sup>43</sup> Είναι λοιπόν εμφανές ότι αντιμετωπίζουμε και πάλι το συνηθισμένο φαινόμενο του κατακερματισμού ενός κανόνα για την κάλυψη συγκεκριμένων λειτουργικών αναγκών.<sup>44</sup>

Ο συγκεκριμένος κανόνας παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον από πλευράς παράδοσης κειμένου και εξέλιξης των λειτουργικών βιβλίων, διότι ανήκει στην πρώιμη περίοδο των κανόνων, κατά την οποία το συγκεκριμένο ποιητικό είδος ήταν ακόμη σε πλήρη εξέλιξη. Δεν θα επιμείνουμε όμως για τον κανόνα στην παρούσα ανακοίνωση, διότι προσεχώς θα εκδοθεί το κείμενό του και θα παρουσιασθούν διεξοδικά τα συνδεόμενα με αυτόν.

4. Ο δεύτερος (άρχεται: *Πρόκλητε πάντων τῶν σοφῶν ἀποστόλων*) είναι ένας σπάνιος κανόνας<sup>45</sup> που έχει συντεθεί για τον Ανδρέα σε ήχο β' από τον Μεθόδιο Συρακούσιο, τον μετέπειτα εικονόφιλο πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Μεθόδιο Α' (+866).<sup>46</sup> Είναι σε προ-

38 Έκδ. κανόνος: MR II, 329-341. Στο εξής παραπέμπουμε στον κανόνα αυτόν με το Α και με ένδειξη ωδής, τροπαρίου και σελ. του MR.

39 Για το υμνογραφικό έργο Ιωάννου του Δαμασκηνού (679/680-;) βλ. FOLLIERI, *Initia hymnorum*, V, 273-274, 276-277. SZÖVÉRFY, *A Guide to Byzantine Hymnography*, έ.α. (υποσ. 28), II, 310. ΠΑΠΑΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ-ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Ταμείον*, 333 (σημειώνονται οι κανόνες που αποδίδονται σε ποιητές με το όνομα Ιωάννης ή Ιωάννης μοναχός). AHG XIII, 371-372.

40 Έκδ. κανόνος: MR II, 329-341. Στο εξής παραπέμπουμε στον κανόνα αυτόν με το Β και με ένδειξη ωδής, τροπαρίου και σελ. του MR, όπως και στον προηγούμενο κανόνα.

41 Έκδ. κανόνος: AHG III, 530-537.

42 G. SCHIRÒ, *Caratteristiche dei canoni di Andrea Cretese. Studio su alcune composizioni inedite del melode*, *Πεπραγμένα Α' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου (Ηράκλειο 1961)*, *Κρητ.Χρον* 15-16:2 (1962), 113-138.

43 Βλ. ΠΑΠΑΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ-ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Ταμείον*, 111-112, αρ. 297.

44 Για το θέμα του κατακερματισμού των κανόνων και της δημιουργίας εξ αυτών άλλων κανόνων, μικρότερων σε έκταση βλ. Θ. ΚΟΛΛΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Περί του προβλήματος της β' ωδής των κανόνων*, Αθήνα 2012, 268, 341.

45 Έκδ. κανόνος: AHG III, 538-544.

46 Βλ. FOLLIERI, *Initia hymnorum*, V, 293. SZÖVÉRFY, *A Guide to Byzantine Hymnography*, έ.α. (υποσ. 28), II, 40. ΠΑΠΑΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ-ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Ταμείον*, 333.

σωδιακά ιαμβικά μέτρα, με τετράστιχη ακροστιχίδα σε ηρωελεγειακό στίχο<sup>47</sup> και μιμείται τον ιαμβικό κανόνα του Δαμασκηνού στα Θεοφάνεια τόσο από πλευράς μέλους, διότι δανείζεται τους ειρμούς του, επομένως και την μουσική, όσο και από πλευράς λέξεων και εκφράσεων, η μίμηση όμως δεν είναι σε επίπεδο διασκευής του κανόνος του Δαμασκηνού.

5. Ο Ιωσήφ ο υμνογράφος (9ος αιώνας)<sup>48</sup> είχε συνθέσει για τον Ανδρέα μία σειρά κατ'ήχον κανόνων, δηλαδή οκτώ κανόνες, έναν σε κάθε ήχο. Στα *AHG* εκδίδεται ο δεύτερος κανόνας,<sup>49</sup> σε ήχο β'. Αποτελείται από οκτώ ωδές, άρχεται: *Τῷ φωτὶ τῷ θεῷ παρεστῶς και έχει ακροστιχίδα: Τῷ πρωτοκλήτῳ δεύτερον πλέκω μέλος. Ἰωσήφ.* Η έκδοση αυτού του κανόνος δείχνει ότι είναι εσφαλμένη η παρατήρηση που γίνεται στην *PG*<sup>50</sup> ότι ο Ιωσήφ δεν συνέθεσε υμνογραφικά κείμενα για τον Ανδρέα.

6. Στο *Ανθολόγιον* το οποίο επιμελήθηκε ο Ph. Vitali έχει εκδοθεί ένας ακόμη κανόνας, ποίημα Βαρθολομαίου Κρυπτοφέρρης. Συνετέθη χωρίς ακροστιχίδα, είναι μελισμένος σε ήχο πλ. β' (άρχ.: *Σὲ τὸν πρωτόκλητον πάντες τῶν μαθητῶν*) και σύμφωνα με την σημείωση του κώδικα Crypt. Δ.α. III, φφ. 181<sup>v</sup>-184<sup>v</sup> ψαλλόταν στο απόδειπνο.<sup>51</sup>

Εκτός των προαναφερθέντων εκδεδωμένων κανόνων η Ελ. Παπαηλιοπούλου παραθέτει<sup>52</sup> πληροφορίες για τους εξής ανέκδοτους κανόνες:

7. Ανέκδοτος κανόνας, ανωνύμως παραδεδωμένος, ο οποίος άρχεται: *Ὁ κόλπων πατρικῶν ἀχώριστος, χωρίς ακροστιχίδα και μελισμένος σε ήχο δ'.* Παραδίδεται από έναν και μοναδικό κώδικα, τον Marc. gr. II 166, φ. 131<sup>v</sup>.

8. Ανέκδοτος κανόνας, ομοίως χωρίς ακροστιχίδα, ποίημα του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Γερμανού. Ο κανόνας άρχεται: *Τὸ στήριγμα τῆς ἀνδρείας./ τὸν ἀλιέα και παραδίδεται από έναν και μοναδικό κώδικα, τον Paris. gr. 259, φφ. 303<sup>v</sup>-305<sup>v</sup>.*

9. Ανέκδοτος κανόνας, ο οποίος άρχεται: *Ἀνδρείας στήλη φερώνυμος και έχει ευθεία κατ' αλφάβητο ακροστιχίδα (Α-Ω).* Και αυτός παραδίδεται από έναν και μοναδικό κώδικα, τον Λαύρ. Δ 14, φφ. 108<sup>v</sup>-111<sup>v</sup>. Όπως φαίνεται από την ακροστιχίδα, την οποία σχηματίζουν τα αρχτικά γράμματα των θεοτοκίων, ποιητής είναι ο Γεώργιος.

Είναι γνωστό ότι το πρόβλημα της ταυτότητας των υμνογράφων με το όνομα Γεώργιος παραμένει αναπάντητο μέχρι σήμερα, αφού δεν έχει γίνει συστηματική έρευνα επ' αυτού, επομένως προς το παρόν ο κανόνας αποδίδεται μετ' επιφυλάξεων στον Γεώργιο Νικομηδείας (9ος αιώνας).<sup>53</sup>

47 Η ακροστιχίδα είναι:

*Πρωτοθρόνων πρόκλητον ἐν εὐκλεσίῳ μελέεσιν  
κλειῶν λίσσομ' ἐμαῖς σὴν χάριν οὐρανόθεν,  
Υἱὲ Θεοῦ, δοθῆναι ἐνὶ φρεσὶ, ὄφρα γεραίρων,  
ὡς ἐπέοικε, λόγοις λύσιν ἔχοιμι πόνων.*

48 Για τον πολυγραφότερο όλων των υμνογράφων βλ. την μονογραφία του ΕΥ. ΤΩΜΑΔΑΚΗ, *Ιωσήφ ο υμνογράφος: βίος και έργον...* [«Αθήνα», σειρά διατριβών και μελετημάτων 11], εν Αθήναις 1971, όπου και η μέχρι τότε βιβλιογραφία. Μετά το 1971 ενδεικτικώς σημειώνουμε: D. STIERNON, La vie et l'œuvre de S. Joseph l'hymnographe, A propos d'une publication récente, *REB* 31 (1973), 243-266. D. STIERNON, Joseph l'hymnographe (Saint), hieromoine byzantin (+886), *DS* 8 (1974), 1349-1354. N. ΤΩΜΑΔΑΚΗΣ, Η γλώσσα Ιωσήφ του υμνογράφου, *ΕΕΦΣΠΑ* 23 (1972-1973), 22-42. Μ. ALEXIOU, The Lament of the Virgin in Byzantine Literature and Modern Greek Folk-Song, *BMGs* 1 (1975), 111-118. N. B. TOMADAKIS, La lingua di Giuseppe innografo (poeta grecopalermitano), *Byzantinologica. Miscellanea di scritti in memoria di G. Rossi Taibi* [Quaderni dell' Istituto Sicil. di Studi Byzantini e Neoellenici 8], II, Παλέρμο 1975, 497-506. E. FOLLIERI, Problemi di agiografia bizantina: il contributo dell'innografia allo studio dei testi agiografici in prosa, *BBGG* n.s. 31 (1977), 3-14. A. ARMATI, Giuseppe innografo negli *AHG*, *Δίπτυχα* 4 (1986-1987), 141-148. SZÖVERFFY, *A Guide to Byzantine Hymnography*, έ.α. (υποσ. 28), II, 22-29, 82-83, 89-155. R. HILLIER, Joseph the Hymnographer and Mary the Gate, *JThS* 36 (1985), 311-320. ΠΑΠΑΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ-ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Ταμείον*, 333. Δ. ΜΟΥΣΟΥΡΑΣ, Ρυθμοτονικά τάσεις εις τας ακροστιχίδας Ιωσήφ του υμνογράφου, *Αθηνά* 83 (1997-1999), 239-256. 49 Έκδ. κανόνος: *AHG* III, 545-553.

50 Πρόκειται για σχόλιο στην βιογραφία του Ιωσήφ από τον Ιωάννη Διάκονο, *PG* 105, 963, υποσ. 5. Πρβλ. και *AHG* III, 636, υποσ. 2.

51 *Ανθολόγιον...*, Ph. Vitali (επιμ.), I, Ρώμη 1738, σοσ. Πρβλ. G. GIOVANELLI, Catalogo completo dei canoni e contaci e li altri inni sacri composti da S. Bartolomeo, *BBGG* 6 (1952), 43.

52 ΠΑΠΑΗΛΙΟΠΟΥΛΟΥ-ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Ταμείον*, 110-111, αρ. 298-300.

53 Βλ. σχετικώς E. FOLLIERI, Problemi di innografia Bizantina, *Actes du XIIe Congrès International d'Études Byzantines (Αχρίδα 1961)*, II, Βελγιάδι 1964, 316, υποσ. 28, αρ. 11.

Ο μεγάλος αριθμός κανόνων που έχει παραδοθεί σε αρχαία χειρόγραφα Μηναία θέτει το θέμα των διαφορών που παρουσιάζει η ακολουθία του αποστόλου σε αυτά συγκρινόμενη με τα έντυπα Μηναία. Παρατηρούμε λοιπόν στην ακολουθία ότι εκτός των διαφορετικών κανόνων διαφέρουν και τα καθίσματα και τα στιχηρά προσόμοια των αίνων, ενώ μικρές διαφοροποιήσεις βρίσκουμε στην χρήση των ιδιόμελων συνθέσεων. Τις ίδιες διαφορές παρατηρούμε και σε ένα από τα αρχαιότερα λειτουργικά τυπικά, το Τυπικό της μονής Θεοτόκου της Ευεργέτιδος στην Κωνσταντινούπολη,<sup>54</sup> που χρονολογείται τον 12ον αιώνα: παραδίδεται η χρήση ιδιόμελων αποστίχων στον εσπερινό *εἰς ἦχον γ΄. Τὸν συναίμονα Πέτρου*, το οποίο στο MR παραδίδεται ως ιδιόμελο δοξαστικό πού ψάλλεται στον εσπερινό (στον στίχο) και αποδίδεται στον Γερμανό, όπως αναφέρθηκε προηγουμένως. Τονίζουμε ιδιαίτερα την διαφορά στα στιχηρά προσόμοια των αίνων, διότι θα επανέλθουμε στο θέμα αυτό: κατά το Τυπικό της Ευεργέτιδος ψάλλονται στιχηρά προσόμοια σε ἦχο α΄, προς το *Νεφέλην σε φωτός*, αντί των προσομοίων σε ἦχο α΄, προς το *Τῶν οὐρανίων ταγμάτων* που παραδίδει το MR.

Θα παρουσιάσουμε τα σημαντικότερα και χαρακτηριστικότερα σημεία των υμνογραφικών κειμένων για τον Πρωτόκλητο, με βάση τα κείμενα που είναι εκδεδομένα στα Μηναία και στα AHG.

Α) Ο απόστολος εγκωμιάζεται ως μιμητής του Χριστού, κυρίως διότι ακολουθεί τα ίχνη του<sup>55</sup> και βρίσκει θάνατο δια σταυρού όπως κι Εκείνος: ακολούθησε τον αμνό τον αίροντα τας αμαρτίας του κόσμου<sup>56</sup> και για τον λόγο τούτο σταυρώθηκε, όπως ο Ιησούς.<sup>57</sup> Ο Ανδρέας Κρήτης καταφεύγει και πάλι στα γνωστά σύμβολα φωτός-σκότους: *Ὁ ἥλιος Χριστὸς δύει ἐν ξύλῳ*, όπως *ὁ τοῦ ἡλίου φωστὴρ Ἀνδρέας κρεμάται ἐπὶ ξύλου*.<sup>58</sup> Ο Γερμανός συνδέει το μαρτύριο του Ανδρέα με την αλιεία.<sup>59</sup>

Κατά τον Ιωάννη ο Ανδρέας ακολουθεί τα ίχνη του Χριστού και με την θαυματουργή γαλήνευση της θάλασσας,<sup>60</sup> που θυμίζει την δια θαύματος κατάπαυση της τρικυμίας από τον Ιησού, την οποία αναφέρουν οι ευαγγελικές αφηγήσεις.<sup>61</sup> Μάλλον απηχείται το θαύμα της κατασίγασης της τρικυμίας από τον απόστολο με την προσευχή του, που έλαβε χώρα κατά το θαλάσσιο ταξίδι του από την Νικομήδεια στο Βυζάντιο.<sup>62</sup> Το θαύμα τονίζεται από τον Δαμασκηνό στην προσπάθειά του να δείξει μέχρι ποίου σημείου υπήρξε ο απόστολος μιμητής του Ιησού.

Β) Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται από τους ποιητές στο θέμα του αλιέως. Ο Ανδρέας μαζί με τον αδελφό του Πέτρο ήταν αλιείς και μάλιστα εύποροι, εξ όσων συνάγουμε από τις ευαγ-

54 Βλ. Α. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgitseskich rukopisej chronjascichsja v bibliotekach Pravoslavnago Vostoka*, τόμ. I-III, Κίεβο-Πετρούπολη 1895-1917 (φωτομηχανική ανατύπωση 1965), 328-329. R. H. JORDAN, *The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis. September to February. Text and Translation by R. H. Jordan* [Belfast Byzantine Texts and Translations, 6.5], Μπέλασαστ 2000, 246.

55 Α, ωδή ε΄, τροπάριο 2, MR II, 334.

56 β΄ εκ των καθισμάτων που ακολουθούν την γ΄ ωδή του κανόνος, MR II, 332.

57 Α, ωδή ε΄, τροπάριο 2, ωδή θ΄, τροπάριο 1, Β, ωδή ε΄, τροπάριο 1, MR II, 334, 341, 334-335 αντιστοίχως, Πρβλ. και *τρόπω τῆς τελευτῆς τὸν Δεσπότην μιμούμενος...*: Βασίλειος Σελευκείας, *Ἐγκώμιον*, έ.α. (υποσ. 7), 1108B<sub>12</sub>.

58 *Τοῦ νοητοῦ ἡλίου/ ἐπὶ ξύλου δύναντος/ αὐτεξουσίῳ βουλή/ ὁ τοῦ ἡλίου/ φωστὴρ συναναλύσαι ζιτῶν/ καὶ δύναι εἰς Χριστὸν/ ἐν ξύλῳ ἐκρεμάσθη σταυροῦ, Ἀνδρέας ὁ μέγας...* (Β, ωδή η΄, τροπάριο 3, MR II, 340).

59 Δοξαστικό εσπερ., MR II, 327. Βλ. το κείμενο κατωτέρω, υποσ. 75.

60 *τῷ γὰρ σάλῳ ὁ φοιτητής σου/ ὁ ἐνθεώτατος/ λόγω ἐμβρομώμενος/ πρὸς ἰλαρὰν γαλήνην μετέβαλεν*, Α, ωδή ζ΄, τροπάριο 1, MR II, 337-338.

61 Ματθ. 8, 23-27, Μάρ. 4, 36-41, Ιω. 6, 16-21. Για την μεταφορική σημασία της θάλασσας στην Βίβλο βλ. CH. REYNIER, *La Bible et la mer*, Παρίσι 2003. Το θέμα της θάλασσας στην αρχαία ελληνική και βυζαντινή λογοτεχνία έχει μελετηθεί για τους ποιητικούς λογοτεχνικούς και φιλοσοφικούς συμβολισμούς του. Βλ. π.χ. Α. LESKY, *Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer*, Βιέννη 1947. S. VRYONIS, *Thalassa and Hydor: The Sea and Water in Byzantine Literature*, S. VRYONIS (επιμ.), *The Greeks and the Sea*, New Rochelle 1993, 97-112. H. BORK, *Wind, Wave, and Generative Metaphor in Greek*, διδ. διατρ., Washington University, St. Louis, 2011. V. SANTINI, *Il filosofo e il mare: immagini marine e nautiche nella Repubblica di Platone* [Filosofie 95], Μιλάνο 2011. J. G. M. HEIRMAN, *Space in Archaic Greek Lyric: City, Countryside and Sea*, *Άμστερνταμ* 2012, 115-174.

62 Βλ. και F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* [Dumbarton Oaks Studies IV], Καίμπριτζ Μασσαχουσέτης 1958, 185.

γελικές αφηγήσεις. Εγκαταλείπουν την οικογενειακή επιχείρησή τους και ακολουθούν τον Ιησού. Τονίζουμε την οικονομική ευρωστία του Ανδρέα πριν ακολουθήσει τον Ιησού, διότι έτσι φαίνεται η αξία της επιλογής του να ακολουθήσει Εκείνον, ο οποίος δεν είχε ποῦ τὴν κεφαλήν κλίνῃ.<sup>63</sup> Στα υμνογραφικά και αγιολογικά κείμενα το εγκώμιο ευκατάστατων ανθρώπων που αρνούνται τα πλούτη τους για τον Χριστό είναι τόπος. <sup>64</sup> Οι ποιητές μάλιστα συγκρίνουν την επιλογή αυτή των αγίων με τον πλούσιο νεανίσκο του Ευαγγελίου,<sup>65</sup> ο οποίος διστάζει να απαρνηθεί τα πλούτη του, ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλά. Οι ποιητές των κανόνων του αποστόλου δεν αξιοποιούν ποιητικά το θέμα αυτό<sup>66</sup> (έχουμε μόνο μία λιτή αναφορά από τον Ανδρέα Κρήτης στον κανόνα του Μηναίου: τῷ Χριστῷ εὐθύς ἠκολούθησε/ σὺν τῷ Ἀνδρέᾳ καὶ Κηφᾶς/ τὸν γενέτην ἐάσαντες/ καὶ τὸ σκάφος καὶ τὰ δίκτυα/ ὡς πίστεως πρόβολοι),<sup>67</sup> αλλά καταφεύγουν στην κλήση του Ιησού προς τους δύο αδελφούς, Πέτρο και Ανδρέα, και την υπόσχεση ότι θα τους κάνει ἀλιεῖς ἀνθρώπων.<sup>68</sup>

Είναι ενδιαφέρων ο τρόπος, με τον οποίο μεταπλάθεται ποιητικά το συγκεκριμένο θέμα: Ο Ανδρέας παρουσιάζεται να αλιεύει ανθρώπους αντί για ψάρια, λογικούς ἰχθύας<sup>69</sup> σύμφωνα και με την ευαγγελική ρήση, προσελκύνότας τους με την σαγήνη του λόγου,<sup>70</sup> με το καλάμι του κηρύγματος,<sup>71</sup> ή του Σταυρού,<sup>72</sup> με το αγκίστρι της ευσεβείας,<sup>73</sup> ή του Σταυρού.<sup>74</sup> Δεν είναι ξεκάθαρο αν πρόκειται για την δύναμη του Σταυρού του Ιησού ή για τις συνέπειες του σταυρικού θανάτου του αποστόλου, οι οποίες τονίζονται και στα αγιολογικά κείμενα και από τον πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Γερμανό σε δοξαστικό του εσπερινού: ο Ανδρέας σαγήνευσε τους άνομους διώκτες του παραδίδοντας τις σάρκες του στο μαρτύριο σαν να ήταν το δόλωμα στα ψάρια: Τὸν συναίμονα Πέτρου/ καὶ Χριστοῦ μαθητήν./ τῶν ἰχθύων ἀγρευτήν/ καὶ ἀλιέα τῶν ἀνθρώπων/ ἐν ὕμοις τιμήσωμεν/ Ἀνδρέαν τὸν ἀπόστολον./ τοῦ γὰρ Ἰησοῦ τὰ διδάγματα/ πάντας ἐξεπαίδευσεν τοῖς δόγμασι./ καὶ ὡς δέλεαρ ἰχθύσι/ τὰς σάρκας τοῖς ἀνόμοις παρέδωκε/ καὶ τούτους ἐσαγήνευσεν.<sup>75</sup>

63 Λουκ. 9, 58.

64 Αυτό επισημαίνεται μεταξύ άλλων στον κανόνα της Ευφημίας (ωδή α', τροπάριο 2, MR I, 181) και της Θέκλας (ωδή δ', τροπάριο 4, MR I, 241). Επίσης επαινείται η Ανουσία και η Μελάνη, διότι μοίρασαν τα πλούτη τους στους φτωχούς (ωδή η', τροπάριο 1, MR II, 735 και προοίμιο και οίκος, MR I, 181 αντίστοιχα). Ομοίως η οσία Μάρθα (5 Ιουλ., AHG XI, 90, στ. 188-195) Για τους τόπους στη βυζαντινή λογοτεχνία βλ. A. GARZYA, Topik und Tendenz in der byzantinischen Literatur [Anzeiger phil.-hist. Klasse, Österreichische Akademie der Wissenschaften 113], Βιέννη 1976, 301-319. Για τους τόπους στα αγιολογικά κείμενα βλ. TH. PRATSCH, *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit* [Millenium Studien 6], Βερολίνο 2005. N. DELIERNEUX, L'exploitation des *topoi* hagiographiques: du cliché figé à la réalité code, *Byzantion* 70 (2000), 57-90. A. J. FESTUGIÈRE, Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive, *WS* 73 (1960), 123-152. Για σχετικά θέματα στην υμνογραφία βλ. D. CHRISTIANS, Athleten, Ackerbauern und Hirten: Typisierung der Heiligenverehrung im Gottesdienstmenäum, D. CHRISTIANS – D. STERN – V. S. TOMELLERI (επιμ.), *Bibel, Liturgie und Frömmigkeit in der Slavica Byzantina. Festgabe für Hans Rothe zum 80. Geburtstag* [Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe 3], Μόναχο-Βερολίνο 2009, 151-176.

65 Ματθ. 19, 16-26, Μάρ. 10, 17-31.

66 Αντιθέτως ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Πρόκλος (434-446) τονίζει ότι ο Ανδρέας απέρριψε την εργασία του ως ευτελή και ασήμαντη όταν βρήκε τον Μεσσία, ο οποίος είναι ο επουράνιος θησαυρός που αναφέρει ο Ιησούς στον πλούσιο νεανίσκο: ὡς μικρὰ ἄρνησαι ταῦτα πάντα καὶ ὡς ἐνύπνια τὰ παρόντα... τὸ ἀμφίβληστρον, ὡς πενίας ὄργανον' τὸ σκάφος, ὡς ναυαγίου θάλαμον' τὴν τέχνην ὡς βωμοῦ μητέρα' τοὺς ἰχθύας, ὡς γαστρομαργίας ἐμπορίαν... Εὐρήκαμεν τὸν τοῦ νόμου θησαυρόν... τὸν θησαυρόν οὐ ἡ εὐπορία ἀκένωτος καὶ ὁ πλοῦτος ἄστυλος... Πρόκλου, *Λόγος ιθ'*. *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Ἀνδρέαν τὸν Ἀπόστολον*, PG 65, 825D<sub>12</sub>-828A<sub>2</sub>, 828A<sub>9-10</sub>, 828B<sub>5-7</sub>.

67 B, ωδή γ', τροπάριο 1, MR II, 331.

68 Ματθ. 4, 19, Μάρ. 1, 17.

69 A, ωδή γ', τροπάριο 3, MR II, 331.

70 Ἐθνη τὰ μὴ εἰδῶτα Θεόν/ ὡς ἐκ βυθοῦ τῆς ἀγνωσίας/ ἐζώγησας/ σαγήνη/ τῶν σῶν λογίων... (γ' απόστιχο εσπερινού, MR II, 326).

71 Κατὰ τον Ανατόλιο ἀπόστολε, ἀνθρώπους σαγηνεύεις/ καλάμω τοῦ κηρύγματος... (δοξαστικό εσπερινού, MR II, 322).

72 Κατὰ τον Ανδρέα Κρήτης ο ἀπόστολος τὴν οἰκουμένην/ τῷ καλάμω σαγηνεύει τοῦ σταυροῦ... (β' ιδιόμελο λιτής, MR II, 325-326).

73 Κατὰ τον Ανατόλιο χαλῶν ὡσπερ ἄγχιστρον/ τῆς εὐσεβείας τὸ δέλεαρ... (δοξαστικό εσπερινού, MR II, 322).

74 Κατὰ τον Ανδρέα Κρήτης Κύριε./ Ἀνδρέας ὁ ἀπόστολος/ τοὺς ἐν βυθῷ τῆς ἀγνοίας/ πλανωμένους ποτέ/ τῷ ἀγκίστρῳ τοῦ σταυροῦ σου ἀνελεύσας... (α' ιδιόμελο λιτής, MR II, 325). Πρβλ. για όλα τα ανωτέρω: Ἄντι μὲν γὰρ καλάμου, τείνουσι τὸ κήρυγμα'... ἄντι ἰχθύων βασιλεῖς θηρεύουσιν'... ἄντι σαγήνης, τὸ εὐαγγέλιον ἐξέτειναν'... ἄντι δὲ δικτύων, τῷ σταυρῷ σαγηνεύουσι. Πρόκλου, *Ἐγκώμιον*, ε.α. (υποσ. 66), 824B<sub>1-9</sub>.

75 Δοξαστικό εσπερινού, MR II, 327.

Ο Ανδρέας Κρήτης και ο Ιωάννης Δαμασκηνός εξειδικεύουν περισσότερο και τονίζουν ότι το κήρυγμα του αποστόλου απευθυνόταν στα *ἔθνη τὰ μὴ εἰδῶτα Θεόν*.<sup>76</sup> Αυτή την φορά χρησιμοποιούνται σύμβολα φωτός και σκότους (τα ἔθνη ἔλκονται ἀπὸ το σκότος και τον βυθὸ της ἀγνωσίας στο φως του Χριστοῦ)<sup>77</sup> και γίνεται αναφορά στις καταστροφές ἀπὸ τον ἀπόστολο εἰδωλολατρικῶν ναῶν ἀγαλμάτων και βωμῶν<sup>78</sup> ἢ την μετατροπὴ ἀρχαίων ἱερῶν σε χριστιανικὲς ἐκκλησίες.<sup>79</sup> Γνωρίζουμε ὅτι οἱ καταστροφές αὐτές ἀρχίζουν σταδιακὰ ἀπὸ τα χρόνια της βασιλείας του Μ. Κωνσταντίνου (324-337) και ἐντείνονται ἀπὸ την βασιλεία του Θεοδοσίου Α' (379-395). Ὅπως ἐδείξα σε ἀνακοίνωσή μου στο 21ο Διεθνὲς Βυζαντινολογικὸ Συνέδριο στο Λονδίνο (2006), πολὺ συχνὰ ἡ ἀναφορά στα ὑμνογραφικὰ κείμενα των ἀποστόλων σε καταστροφές ἀρχαίων ἱερῶν ἢ σε μετατροπὴ τους σε χριστιανικὲς ἐκκλησίες συνιστᾷ τόπο: τόσο οἱ ἀναφορές στους ἀποστόλους ὅσο και ὁ θριαμβικὸς τόνος που κυριαρχεῖ στους κανόνες οφείλεται στο ὅτι ἡ καταστροφὴ των ναῶν συμβολίζει τὴ νίκη του χριστιανισμοῦ κατὰ της εἰδωλολατρείας. Ἐπομένως οἱ καταστροφές που ἀποδίδονται στον Ἀνδρέα και τους ἄλλους ἀποστόλους δεν συνιστοῦν ἱστορικὰ γεγονότα, ἀλλὰ ἀναχρονισμό με καθαρὰ συμβολικὸ χαρακτήρα.<sup>80</sup>

Ὀλοκληρώνουμε την ἀναφορά στο συγκεκριμένο θέμα με μία ἰδιαίτερη ἐπιπόνηση του Ἀνδρέα Κρήτης και πάλι: οἱ πιστοὶ παρουσιάζονται ὡς *οἱ τῷ ἄλατι τὸν νοῦν/ ἄρτυθέντες τοῦ Χριστοῦ*<sup>81</sup> σε μία ἀπὸ τις πιο σπάνιες ποιητικὲς ἀναφορές στην παρομοίωση των πιστῶν ἀπὸ τον Ἰησοῦ ὡς ἄλας.<sup>82</sup> Πιο ἐνδιαφέρον εἶναι ὅτι ἔχουμε μία ἀγαπητὴ στον Ἀνδρέα Κρήτης εἰκόνα, την ὁποία χρησιμοποιεῖ και σε τριῶδιο πρὸς τους ἀγίους ἀποστόλους που φάλλεται ἐναλλασσομένων των ὡδῶν του με αὐτές του Μεγάλου Κανόνα: ἐκεῖ ἀποκαλεῖ τους ἀποστόλους *ἀλάτι που προλαμβάνει τὴν σήψη του νοῦ του πιστοῦ: Ὡς ἄλας τῶν νοστίμων/ ὄντες διδασκάλων/ τὴν σηπεδόνα νοῦς μου ξηράνατε/ και τῆς ἀγνοίας τὸ σκότος/ ἀποδιώξατε*.<sup>83</sup> Αὐτὸ το θέμα του Μεγάλου Κανόνα συναντοῦμε και στο 3ο στιχηρὸ του ἐσπερινοῦ του ἀποστόλου Ἀνδρέου: *σηπεδόνα/ ἀθεΐας ἐξήρανας/ ἄλας τίμιον/ ἐμβαλῶν*

76 γ' ἀπόστ. ἐσπερινοῦ, MR II, 326-327.

77 γ' στιχηρὸ ἐσπερινοῦ, MR II, 326 (βλ. το κείμενο στην ὑποσ. 70).

78 *Τῶν εἰδῶλων τὰ θρόση/ καταβαλῶν...* (β' ἐκ των καθισμάτων που ἀκολουθοῦν τὴν γ' ὡδὴ του κανόνος, MR II, 332).

79 *Τὰ εἰδωλεῖα μετεποίησας/ εἰς ναοὺς Θεοῦ...*(B, ὡδὴ γ', τροπάριο 2, MR II, 331). Παρόμοια σύνδεση των συμβόλων φωτός-σκότους και των καταστροφῶν των εἰδωλολατρικῶν ἱερῶν ἀπὸ τους ἀποστόλους βλ. στο Πρόκλου, *Εγκώμιον*, ἐ.α. (ὑποσ. 66), 825B-C: *ἐθέρισαν τοὺς βωμοὺς ὡς ἀκάνθας' ἐνέκρωσαν τὰ εἰδῶλα ὡς θηρία' κατέφλεξαν τὸν Ἑλληνισμόν ὡς ὕλην'... κατήστραψαν τὰ πάντα ὡς ἐωσφόροι κ.λπ.*

80 Οἱ καταστροφές των εἰδωλολατρικῶν ναῶν και ἡ μετατροπὴ πολλῶν ἐξ αὐτῶν σε ἐκκλησίες ἔχουν μελετηθεῖ ἀπὸ ἱστορικὴ, ἀρχαιολογικὴ και φιλολογικὴ ἀποψη. Ἀπὸ τὴν πλουσιότατη βιβλιογραφία παραπέμπουμε ἐπιλεκτικὰ στις κάτωθι μελέτες: J.-M. SPIESER, *La christianisation des sanctuaires païens en Grèce*, U. JANTZEN (ἐπιμ.), *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern*, Τυβίγγη 1976, 309-320. G. FOWDEN, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire AD 320-435*, *JThS*, n.s., 29 (1978), 53-78. R. P. C. HANSON, *The Transformation of Pagan Temples into Churches in the Early Christian Centuries*, *JSS* 23 (1978), 257-267. J. VAES, *Christliche Wiederverwendung antiker Bauten: ein Forschungsbericht*, *AnSoC* 17 (1986), 305-443. F. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, 2 τόμ., Λέιντεν 1993-1994. M. MILOJEVIC, *Retrofit Ecclesia: A Non-Conforming Building Type*, *ByzF* 24 (1997), 343-366. B. CASEAU, *Sacred Landscapes*, G. W. BOWERSOCK – P. BROWN – O. GRABAR (ἐπιμ.), *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Καίμπριτζ Μασσαχουσέττης 1999, 21-59. L. FOSCIA, *La réutilisation des sanctuaires païens par les Chrétiens en Grèce continentale (IVe – VIIe s.)*, *REG* 113 (2000), 413-434. ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ, *The Preservation, Restoration, and (Re)Construction of Pagan Cult Places in Late Antiquity, with Particular Attention to Mainland Greece (Fourth-Fifth Centuries)*, *JLA* 2 (2009), 209-223. R. BAYLISS, *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion* [BAR 1281], Ὀξφόρδη 2004. J. HAHN, *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II* [Klio n.s. 8], Βερολίνο 2004. J. HAHN – S. EMMEL – U. GOTTER (ἐπιμ.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* [Religions in the Greco-Roman World 163], Λέιντεν 2008. – Πρέπει να σημειωθεί ὅτι, σε ἀντίθεση με τὴν ὑμνογραφία, στην ἀγιολογία ὁ ρυθμὸς καταστροφῶν των εἰδωλολατρικῶν ναῶν και ἡ μετατροπὴ τους σε χριστιανικὲς ἐκκλησίες ἀνταποκρίνεται στη σειρά των σχετικῶν αυτοκρατορικῶν διαταγμάτων και των ἱστορικῶν γεγονότων που εἶναι γνωστά ἀπὸ τις ἄλλες ἱστορικὲς πηγές (νομοθεσία, ἱστοριογραφία, ἐπιγραφικὴ): H. SARADI, *The Christianization of Pagan Temples from the Greek Hagiographical Texts (4th-6th C.)*, στο αὐτὸ, 113-134.

81 B, ὡδὴ ζ', MR II, 336.

82 Ματθ. 5, 13. Πρβλ. και Μάρ. 9, 50, Λουκ. 14, 34-35.

83 Ὡδὴ η', τροπάριο 3, ΤρV, τνδ'.

τήν σοφίαν σου.<sup>84</sup> Με παρόμοιο τρόπο γίνεται αναφορά στον απόστολο Άρχιππο<sup>85</sup> και στον απόστολο Βαρθολομαίο.<sup>86</sup>

Γ') Άλλο σημαντικό θέμα είναι αυτό της θάλασσας· στους κανόνες πηγάζει από την 5' Βιβλική ωδή που αναφέρεται στον προφήτη Ιωνά.<sup>87</sup> Συνδέεται με την θάλασσα της ζωής και την τρικυμία της αμαρτίας, τον κίνδυνο να βυθισθεί ο πιστός στον βυθό της απωλείας και στον σωτήριο ρόλο της Θεοτόκου ή του αγίου που εγκωμιάζεται κάθε φορά και γίνεται απάνεμο και ασφαλές λιμάνι ή στον ρόλο της νοητής νηός, της Εκκλησίας, στην σωτηρία της ψυχής του.

Όλα αυτά τα χαρακτηριστικά απαντώνται μόνον στον κανόνα του Δαμασκηνού: ο απόστολος περνά την θάλασσα του βίου με το σκάφος του σώματος και συναντά τον κυβερνήτη Ιησού,<sup>88</sup> είναι κύμα γαλήνιο που ξηραίνει την θάλασσα της πολυθείας και αναβλύζει ποταμούς θεογνωσίας.<sup>89</sup> Υπενθυμίζεται ότι στα υμνογραφικά κείμενα με το σύμβολο του ποταμού συνδέεται ο Ιησούς και οι άγιοι<sup>90</sup> και γενικά στην Κ. Διαθήκη το νερό και τα σύμβολα ύδατος συνδέονται με την καθαρτική δύναμη που έχει η φωτιά στην Π. Διαθήκη, και ότι, σύμφωνα με την Γένεση, ο Παράδεισος περιβάλλεται από ποταμούς.<sup>91</sup>

Δ') Στους κανόνες μνημονεύεται εγκωμιαστικά η πατρίδα του Ανδρέα, η Βηθσαϊδά.<sup>92</sup> Στην υμνογραφία συνηθίζεται να εγκωμιάζεται κατά κόρον η πόλη στην οποία μαρτύρησε ο άγιος ή η πόλη που κατέχει το λείψανό του.<sup>93</sup> Πρόκειται για τόπο, ο οποίος απαντά συχνότατα και στα αγιολογικά κείμενα, καθώς πρόκειται για παλαιό ρητορικό στοιχείο του εγκωμίου προσώπων.<sup>94</sup> Αυτών λαμβανομένων υπ' όψιν, ξενίζει η απουσία εγκωμίου της Πάτρας από τα υμνογραφικά κείμενα του Ανδρέα. Πρέπει βέβαια να σημειωθεί ότι απουσία εγκωμίου της Πάτρας έχει επίσης παρατηρηθεί και στα αγιολογικά κείμενα τα σχετικά με τον Ανδρέα.<sup>95</sup>

Ε') Ο Ανδρέας παρουσιάζεται στα υμνογραφικά κείμενα ως προστάτης και πολιούχος και της Κωνσταντινούπολης και της Πάτρας.

Αναφορά της Κωνσταντινούπολης γίνεται στους κανόνες του Ανδρέου Κρήτης και του πατριάρχη Μεθοδίου: μνημονεύονται κίνδυνοι που απείλησαν την αυτοκρατορία και την πρωτεύουσα και η θαυματουργή παρέμβαση του αποστόλου.

Στον κανόνα του Ανδρέα Κρήτης ο απόστολος εγκωμιάζεται, διότι έσωσε την πόλη, την Κωνσταντινούπολη, από κίνδυνο εχθρών (*Έσωσας/ πόλιν άλισκομένην τῇ αίμοβόρω φθορᾷ*)<sup>96</sup> και αναφέρεται επανειλημμένως η λατρεία των λειψάνων του.<sup>97</sup> Μάλλον απηχείται η επιτυχής απόκρουση των Αράβων κατά την πολιορκία της πρωτεύουσας το 717. Στον κανόνα του Μεθοδίου η αναφορά στους Άραβες είναι ρητή, χωρίς όμως μνεία της Κωνσταντι-

84 γ' στιχηρό του εσπερινού, MR II, 327.

85 νόστιμον άλας λόγων, ωδή δ', τροπάριο 3, MR III, 619.

86 Βλ. ωδή γ', τροπάριο 3, MR IV, 266. Ίσως συστηματικότερη ενασχόληση με το θέμα δείξει ότι πρόκειται για τόπο ως προς την ανύμνηση αποστόλων.

87 Ιωνάς 2, 3-10.

88 *Τῆν θάλασσαν τοῦ βίου περαιούμενος/ ἐν σκάφει τῷ τοῦ σώματος/ τὸν τὰ πάντα διέποντα Χριστὸν/ εὔρες κυβερνήτην...* (Α, ωδή ζ', τροπάριο 1, MR II, 335). Φαίνεται ότι στο συγκεκριμένο τροπάριο έχει επιδράσει ο ειρμός της ωδής, φαινόμενο όχι σπάνιο.

89 *Ὡς κύμα γαλήνῳν πραεῷ πνεύματι/ κινούμενον, μακάριε./ ἀπεξήρανας θαλάσσης πονηράς/ τῆς πολυθείας θεῖος ρεύμασι/ καὶ ποταμούς/ θεογνωσίας/ πᾶσιν ἐξέβλυσας* (Α, ωδή ζ', τροπάριο 3, MR II, 336).

90 Βλ. ενδεικτικῶς AHG XIII, 153 και για τον απόστολο την υποσ. 89.

91 Γεν. 2, 10-15. Πρβλ.: *Ἡ ζωηφόρος σου πλευρά/ ὡς ἐξ Ἐδέμ πηγῆ ἀναβλύζουσα/ τὴν Ἐκκλησίαν σου, Χριστέ./ ὡς λογικὸν ποτίζει Παράδεισον/ ... τὸν κόσμον ἀρδεύουσα...* (τροπάριο μακαρισμῶν ὁρθρου Μ. Παρασκευῆς, ΤρV, φκη).

92 Αντιθέτως ο Πρόκλος συναριθμεί την Βηθσαϊδά μεταξύ εκείνων που με μεγάλη προθυμία απαρνείται ο απόστολος επιλέγοντας τον ουράνιο θησαυρό, τον Μεσσία: *τὴν Βηθσαϊδὰν ὡς εὐτελὲς χωρίον...* Πρόκλου, *Εγκώμιον*, έ.α. (υποσ. 66), 825D<sub>13</sub>.

93 Π.χ. *Εὐφραίνου ἐν Κυρίῳ./ πόλις Θεσσαλονίκη./ ἀγάλλου καὶ χόρευε/ πίστει λαμπροφοροῦσα/ Δημήτριον τὸν πανένδοξον/ ἀθλητὴν καὶ μάρτυρα τῆς ἀληθείας/ ἐν κόλποις κατέχουσα ὡς θησαυρὸν (ἄ' ιδιόμελο λιτής, MR I, 520-521).* Πρβλ. MR II, 406 (ωδή δ'), V, 340 (ωδή ζ'), AHG II, 300, στ. 176-183, IV, 192, στ. 49-53, IX, 185, στ. 228-230, XI, 117, στ. 202-204.

94 Βλ. σχετική με το θέμα βιβλιογραφία στο Ε. ΣΑΡΑΝΤΗ, Ο άγιος Ανδρέας και η Πάτρα: ιστορία και παράδοση, στον ίδιο τόμο, 33 υποσ. 95.

95 Βλ. ΣΑΡΑΝΤΗ, Ο άγιος Ανδρέας και η Πάτρα, έ.α. (υποσ. 94), 33.

96 AHG III, 531, στ. 27-28.

97 AHG III, 531, στ. 31-34, 535, στ. 113-117, 537, στ. 173. Ο ίδιος στον κανόνα του Μιχαίου, ωδή ε', τροπάριο 4, MR II, 335.

νούπολης: ο ποιητής αποκαλεί τους Άραβες *πάγκακον Ίσμαήλ* και *δυσμενές ἔθνος Ἰγαρο* απευθύνει ικεσία στον Πρωτόκλητο (*νεῦσον πρὸς ὕμνους ἱκετῶν σου, Ἄνδρέα*) η θεία δύναμη του οποίου (*φέρων ἄνωθεν σαῖς λιταῖς θεῖον σθένος*) καταβάλλει τις πολεμικές τους επιχειρήσεις (*θραῦον βέλη*).<sup>98</sup> Προφανώς απηχούνται οι ταραχές και οι πόλεμοι στην περιοχή της Μ. Ασίας κατά το πρώτο μισό του 9ου αιώνα και οπωσδήποτε η θλίψη του ποιητή για την υποδούλωση της ιδιαίτερης πατρίδας του Σικελίας από τους Άραβες το 828. Από πλευράς ύφους στον κανόνα του Ανδρέα Κρήτης ο εχθρός υπονοείται και ο κίνδυνος έχει παρέλθει, όπως φαίνεται από τον χρόνο των ρημάτων,<sup>99</sup> στον κανόνα του Μεθοδίου η απειλή είναι ακόμη υπαρκτή<sup>100</sup> και ο εχθρός προβάλλεται ως απειλή όχι μόνο της πρωτεύουσας αλλά όλης της αυτοκρατορίας και κατονομάζεται με εντονότατα αρνητικές εκφράσεις.

Μνεία της Πάτρας εντοπίζουμε σε δύο υμνογραφικά κείμενα. Η πρώτη γίνεται στον κανόνα του Ιωσήφ του υμνογράφου και η δεύτερη στο 4ο προσόμοιο στιχηρό των αίνων του Μηναίου.<sup>101</sup> Ο Ν. Οικονομίδης υποστήριξε ότι στον κανόνα του Ιωσήφ απηχείται επανάσταση των Σλάβων της περιοχής των Πατρών, πιθανόν το 842. Οι Σλάβοι επαναστάτησαν ενισχυμένοι από Σαρακηνούς και η πόλη σώθηκε χάρη στην θαυματουργή επέμβαση του απόστολου. Ο Ν. Οικονομίδης υποθέτει ότι ο Ιωσήφ έγραψε τον κανόνα κατ' απαίτηση του κλήρου της Πάτρας μετά την θαυματουργή σωτηρία της πόλεως.<sup>102</sup> Ο ποιητής απευθύνει επίσης στον απόστολο δέηση για σωτηρία από στρατὸν πολυάριθμον Ἰγαρονηῶν.<sup>103</sup>

Στο 4ο προσόμοιο στιχηρό των αίνων ο απόστολος παρουσιάζεται ως πολιούχος και υπέρμαχος της πόλης:

*Ἡ τῶν Πατρῶν σε πόλις  
ποιμένα κέκτηται  
καὶ πολιοῦχον θεῖον  
καὶ κινδύνων παντοίων  
ρύστην καὶ φρουρόν σε,  
Ἄνδρέα σοφέ...<sup>104</sup>*

Αναφέρθηκε ήδη ότι τα προσόμοια στιχηρά των αίνων που υπάρχουν στα σημερινά έντυπα Μηναία είναι μεταγενέστερα. Στα χειρόγραφα Μηναία και μέχρι τον 12ο αιώνα απαντώνται διαφορετικά στιχηρά, στα οποία η Πάτρα απουσιάζει, όπως ακριβώς και στους κανόνες. Συμπεραίνουμε λοιπόν ότι εξαιρουμένου του κανόνος του Ιωσήφ η υμνογραφία τόσο της πρωτεύουσας (Τυπικό της μονής Ευεργέτιδος) όσο και της περιφέρειας (Ιεροσόλυμα και Κάτω Ιταλία) αγνοούν την Πάτρα, τα πρόσωπα με τα οποία σχετίστηκε ο απόστολος στην Αχαϊκή πρωτεύουσα και τον σταυρικό του θάνατο σε αυτήν. Αυτή η απουσία ερμηνεύεται από την έμφαση που δόθηκε από τους υμνογράφους στην λατρεία του αποστόλου στην Κωνσταντινούπολη λόγω των λειψάνων του, τα οποία είχαν εναποτε-

98 AHG III, 542, στ. 91-95. Πρβλ. *ἔξωσον βλάβην/ ἔχθιστον οὖσαν Ίσμαήλ τοῦ παγκάκου* (AHG III, 540, στ. 42-43), *ἰσχὺν σχεδάζοις Ίσμαήλ τῶν ἐγγόνων* (AHG III, 544, στ. 133).

99 Βλ. στους στ. 23, 27 στην υποσ. 100 (AHG III, 531).

100 Βλ. τον χρόνο και την έγκλιση των ρημάτων στην υποσ. 102. Πρβλ. το ρήμα *κατάβαλε*, στ. 219) στον κανόνα του Ιωσήφ, το οποίο δείχνει ότι ο κίνδυνος δεν έχει απομακρυνθεί.

101 MR II, 343.

102 *...προσκυλινδοῦμαί σου/ τοῖς θεοῖς ἔχνεσιν* (AHG III, 549, στ. 119-120). Βλ. Ν. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ, St. Andrew, Joseph the Hymnographer and the Slavs of Patras, *Λειμῶν. Studies Presented to Lennart Rydén on his Sixty-fifth Birthday* [Studia Byzantina Uppsalsensia 6], Ουψάλα 1998, 71-78. Πρβλ. επίσης S. TURLEJ, The Legendary Motif in the Tradition of Patras. St. Andrew and the Dedication of the Slavs to the Patras Church, *ByzSl* 60/2 (1999), 374-399.

103 AHG III, 553, στ. 218-219.

104 Οι λέξεις με τις οποίες παρουσιάζεται η σχέση του αποστόλου με την Πάτρα ανήκουν και στο στρατιωτικό λεξιλόγιο (*ρύστην, φρουρόν*). Πρβλ. και Α, ωδή δ', τροπάριο 2 (ο απόστολος γκρεμίζει τα οχυρώματα των εχθρών και αιχμαλωτίζει τα έθνη χρησιμοποιώντας όχι υλικά, σαρκικά όπλα), ωδή ε', τροπάριο 3 (ο απόστολος παρομοιάζεται με βέλος, το οποίο χρησιμοποιεί ο Ιησούς με διπλό αποτέλεσμα, διότι τραυματίζει με αυτό τους δαίμονες και θεραπεύει τους ανθρώπους που έχουν πληγωθεί από την ασέβεια), MR II, 331, 334 αντιστοίχως, όπου επίσης χρησιμοποιείται στρατιωτική ορολογία για τον απόστολο.



θεί στον ναό των Αγίων Αποστόλων ήδη από τον 4ο αιώνα. Είναι λοιπόν προφανές ότι η Κωνσταντινούπολη επεσκίασε από νωρίς την σχέση του Ανδρέα με την Πάτρα τόσο στην υμνογραφία όσο και στην αγιολογία.<sup>105</sup>

Ε΄) Στους κανόνες γίνεται επίσης αναφορά και στην εικονομαχία. Στον κανόνα του ο Δαμασκηνός και ο Ανδρέας Κρήτης ευχαριστούν τον απόστολο, διότι η Εκκλησία αντιμετώπισε επιτυχώς την απειλή των αιρέσεων,<sup>106</sup> και οι σχεδόν σύγχρονοι Κατω-ιταλιώτες και εικονόφιλοι Μεθόδιος και Ιωσήφ δέονται στους κανόνες τους να σώσει ο απόστολος την χειμαζόμενη από την εικονομαχική έριδα Εκκλησία και να χαρίσει την νίκη στους εικονοφίλους.<sup>107</sup>

Στους κανόνες του Δαμασκηνού και του Ανδρέα Κρήτης κράτος και Εκκλησία έχουν αντιμετωπίσει τους κινδύνους και ασφαλείς πλέον ευχαριστούν τον απόστολο, στους κανόνες του Ιωσήφ και του Μεθοδίου ο κίνδυνος είναι υπαρκτός και η δέηση είναι ουσιαστική. Εδώ απουσιάζουν οι τυποποιημένες δεήσεις για την σωτηρία της ψυχής των πιστών, στις οποίες καταφεύγουν οι ποιητές, όταν το θέμα τους δεν είναι ιδιαίτερα πλούσιο.

ΣΤ΄) Η έμφαση που δίνεται στην Κωνσταντινούπολη στα υμνογραφικά κείμενα για τον Ανδρέα και η συνακόλουθη αποσιώπηση της Πάτρας πρέπει να ερμηνευθούν και από την οπτική γωνία του ανταγωνισμού της Εκκλησίας της πρωτεύουσας με την Εκκλησία της Ρώμης. Θεωρούμε ότι η έμφαση που δίνεται στην μίμηση από τον Ανδρέα του Ιησού, στο σταυρικό πάθος και των δύο και το θαύμα της δια λόγου κατασίγασης της τρικυμίας που επινοούν οι ποιητές επιδιώκουν να προβάλλουν την προστασία της Εκκλησίας της Κωνσταντινούπολης από έναν απόστολο που έχει στον ίδιο, αν όχι σε ανώτερο βαθμό, τα χαρακτηριστικά και τις αρετές του Πέτρου, ιδρυτή της Εκκλησίας της Ρώμης.

Ξέρουμε ότι οι ποιητές χρησιμοποιούν λογοπαίγνια με το όνομα του αποστόλου, το οποίο συνδέουν με την ανδρεία της ψυχής κ.λπ. *Τὸν τῆς ἀνδρείας ἐπώνυμον θεηγόρον διαβάζουμε στο προοίμιο του ύμνου.*<sup>108</sup> Μας εντυπωσιάζει ότι ο Μεθόδιος σε ένα αντίστοιχο λογοπαίγνιο αποκαλεί τον απόστολο *Ρώμη: Ρώμη, πρόσβλημα Πατρὸς εὐλογητὸς εἶ.*<sup>109</sup> Δεν θεωρούμε τυχαία την επιλογή του λογοπαίγνιου, αλλά κρίνουμε ότι πρέπει να την εντάξουμε στο πλαίσιο της διαμάχης των Εκκλησιών Ρώμης και Κωνσταντινούπολης.

Στο έμμετρο συναξάριο του αποστόλου το οποίο παρεμβάλλεται στην ακολουθία του ὁρθρου μετά την 5΄ ωδή του κανόνος και είναι έργο Χριστοφόρου Μυτιληναίου (11ος αιώνας) διαβάζουμε:

*Ἀντίστροφον σταύρωσιν Ἀνδρέας φέρει,  
Φανείς ἀληθῶς οὐ σκιώδης ἀντίπους.  
Σταυρὸν κακκεφαλῆς τριακοστῆ Ἀνδρέας ἔτλη.*

Στο ιαμβικό δίστιχο επίγραμμα βρίσκουμε την πρώτη αναφορά στην αντεστραμμένη σταύρωση του αποστόλου η οποία είναι γνωστή και από την τέχνη,<sup>110</sup> στον δε τρίτο στίχο

105 Βλ. και τα συμπεράσματα της ΣΑΡΑΝΤΗ, Ο άγιος Ανδρέας και η Πάτρα, έ.α. (υποσ. 94), 33.

106 Βλ. Α. ωδή ε΄, τροπάριο 3, MR II, 334, AHG III, 531, στ. 23-25, 537, στ. 168-169.

107 AHG III, 541, στ. 54, 542, στ. 94, 98 και 181, στ. 180-182.

108 MR II, 336. Πρβλ. *Ἀνδρέας ὁ τῆς ἀποστολικῆς ἀνδρείας ἐπώνυμος* (Βασίλειος Σελευκείας, *Ἐγκώμιον*, έ.α. (υποσ. 7), 1104A<sub>2</sub>). Για το θέμα αυτό βλ. R. PILLINGER, *Der Apostel Andreas. Ein Heiliger von Ost und West im Bild der frühen Kirche*, Βιέννη 1994, 25 κ.εξ. Δ. Σ. ΛΟΥΚΑΤΟΣ, *Εἰσαγωγή στήν ἑλληνική Λαογραφία* [Μορφωτικό Ίδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης], Ἀθήνα 1992, 271. Σ. Δ. ΗΜΕΛΛΟΣ, Ἁγίου Ἀνδρέα λαϊκή λατρεία, *Πελοποννησιακά* 19 (1991-1992), 227 κ.εξ. Δεν συναντούμε στα υμνογραφικά κείμενα κανένα στοιχείο για τα χαρακτηριστικά της εμφάνισης του αποστόλου, διότι οι ποιητές εστιάζουν στην δύναμη της ψυχῆς του και στον χαρακτήρα του. Για τα στοιχεία της εμφάνισης του Ανδρέα βλ.: M. BONNET, *Acta Andreae Apostoli cum laudatione... Suppl. codicis Aprocryphi II*, Παρίσι 1895, 12. PILLINGER, *Der Apostel Andreas*, έ.α. (υποσ. 108).

109 AHG III, 542, στ. 100.

110 Τα ελάχιστα γνωστά παραδείγματα χρονολογούνται στους ύστερους αιώνες και θεωρούνται ότι έχουν δεχθεί δυτική επίδραση. Παράσταση αντεστραμμένης σταύρωσης του αγίου Ανδρέα στο ναύδριο ρωμαϊκού μαυσωλείου της οδού Ερμού 82 στην Πάτρα, χρονολογούμενη στο τελευταίο τέταρτο 14ου αιώνα, που ανακοινώθηκε από την Μ. Γεωργοπούλου-Βέρρα στο ίδιο συνέδριο, παραμένει αδημοσίευτη (για την χρονολόγηση άλλης παράστασης του αγίου Ανδρέα του ίδιου ναϊδρίου στο τελευταίο τέταρτο του 14ου αιώνα βλ. Α. ΚΟΥΜΟΥΣΗ, Άγνωστος ναός στο Παυλόκαστρο Πατρών. Συμβολή στη μνημειακή ζω-

εμφανώς γίνεται λόγος για ανασκολοπισμό, λέξη με την οποία περιγράφεται το μαρτύριο του αποστόλου και στα αγιολογικά κείμενα. Επομένως στο έμμετρο συναξάριο του Μηναιίου παρουσιάζονται δύο διαφορετικές παραδόσεις του τρόπου θανάτου του αποστόλου, η πρώτη των οποίων αφορά και τον απόστολο Πέτρο (ο οποίος σταυρώθηκε με το κεφάλι κάτω). Η υιοθέτηση για τον Ανδρέα του τρόπου σταύρωσης του Πέτρου μπορεί ομοίως να ερμηνευθεί υπό το πρίσμα του ανταγωνισμού των δύο Εκκλησιών λόγω του σχίσματος.<sup>111</sup>

Η) Ως γνωστόν προστάτης, πολιούχος της Κωνσταντινούπολης και υπέρμαχος στρατηγός είναι η Θεοτόκος και γι' αυτές τις ιδιότητές της υμνείται από τους ποιητές. Μάλιστα ο Ιωσήφ ο υμνογράφος έχει συνθέσει τον κανόνα της ακολουθίας του Ακάθιστου Ύμνου προς την Θεοτόκο. Αν συγκρίνουμε τους δύο κανόνες του Ιωσήφ, προς την Θεοτόκο και προς τον πολιούχο και προστάτη της πρωτεύουσας απόστολο Ανδρέα συναντούμε χαρακτηριστικές ομοιότητες:

α') Ο ποιητής και στους δύο κανόνες χρησιμοποιεί εικόνες λιμένος και ουρανού,<sup>112</sup>

β') η χάρις του αποστόλου σκέπει τους πιστούς, όπως ακριβώς και της Θεοτόκου,<sup>113</sup>

γ') ο Ανδρέας βαδίζει τήν τρίβον τήν σωτήριον, η Θεοτόκος είναι ὁδὸν ἢ κηήσασα ζωής, δηλαδή τον Ιησού,<sup>114</sup>

δ') και στους δύο κανόνες ο ποιητής χρησιμοποιεί πολεμικό-στρατιωτικό λεξιλόγιο (το οποίο είναι τόπος).<sup>115</sup>

Επομένως στους κανόνες αυτούς ο Ιωσήφ αποδίδει στην Θεοτόκο, πολιούχο της Κωνσταντινούπολης, και στον Ανδρέα, ιδρυτή της Εκκλησίας της, κοινές ιδιότητες ανυμνώντας τους ως πάνοπλους προστάτες και καταφύγιο των κατοίκων της πρωτεύουσας. Πολλά από τα αποδιδόμενα στην Θεοτόκο και τον Ανδρέα χαρακτηριστικά είναι τόποι. Η χρησιμοποίησή τους όμως από τον ίδιο ποιητή για τα συγκεκριμένα πρόσωπα δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαία. Παρά ταύτα δεν έχουμε στοιχεία που να δείχνουν ότι η εορτή του αποστόλου Ανδρέα στην Κωνσταντινούπολη ήταν εορτή πολιούχου της πόλεως. Μάλιστα στο Τυπικό της Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας ορίζεται ότι ὅλη την εβδομάδα της Διακαινησίμου η Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως τελούσε συναξείς προς τιμήν της Θεοτόκου και ορισμένων εκ των αγίων αποστόλων<sup>116</sup> αλλά δεν τελείται σύναξη προς τιμήν του αποστόλου Ανδρέα, όπως θα αναμενόταν. Επομένως τα υμνογραφικά κείμενα αποδίδουν αφ' ενός μεν τον ανταγωνισμό των δύο Εκκλησιών, αφετέρου δε την προσπάθεια που έλαβε χώρα κατά τον 9ον και 10ον αιώνα από την Μακεδονική δυναστεία να προβληθεί η λατρεία του αποστόλου Ανδρέα ως προστάτη της για λόγους πολιτικής σκοπιμότητας.<sup>117</sup> Όμως, συνολικά, από την ακολουθία του αποστόλου και το Τυπικό στην πρωτεύουσα δεν προκύπτει ότι η μνήμη του ήταν μεγάλη εορτή: προστάτης της Κωνσταντινούπολης παρέμενε η Θεοτόκος.<sup>118</sup>

γραφική της Αχαΐας κατά τους υστεροβυζαντινούς χρόνους, ΑΔ 58-64 (2003-2009), Α': Μελέτες, Αθήνα 2012, 463 – η παράσταση στη σελ. 171 του παρόντος τόμου.

111 Πρβλ. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity*, έ.α. (υποσ. 62). Μ. ANASTOS, *The legend of the founding of the Church of Constantinople by Andrew, "the first-called of the Apostles"* (John 1, 37-42), ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Aspects of the Mind of Byzantium (Political Theory, Theology, and Ecclesiastical Relations with the See of Rome)* [Variorum Collected Studies Series 717], Ashgate 2001. Πρβλ. και Ioli Kalavrezou, "Approach to receive". The Apostle Andrew from the communion scene of the old Metropolis of Serres, 219-226, Β. Πέννα (επιμ.), *Ναός περικαλλής. Ψηφίδες Ιστορίας και ταυτότητας του Ιερού Ναού των Αγίων Θεοδώρων Σερρών*, Σέρρες 2013.

112 ΑΗΓ III, 547, στ. 49 για τον απόστολο, και λιμὴν ἡμῖν γενοῦ θαλαττεύουσα/ και ὁρμητήριον... για την Θεοτόκο (ωδή ζ', τροπάριο 3, ΤρV, τοδ'). Επίσης οὐρανὸς ὑψηλὸς ἐχρημάτισας (ΑΗΓ III, 549, στ. 113) για τον Απόστολο και οὐρανῶν ὑψηλότερα για την Θεοτόκο (ωδή δ', τροπάριο 3, ΤρV, τογ').

113 ΑΗΓ III, 547, στ. 56-57 για τον Απόστολο, και σκέπη και κραταίωμα/ τείχος και ὄχύρωμα... για την Θεοτόκο (ωδή η', τροπάριο 5, ΤρV, τοη').

114 ΑΗΓ III, 546, στ. 31 για τον Απόστολο, για την Θεοτόκο ωδή ε', τροπάριο 1, ΤρV, τοδ'.

115 Βλ. υποσ. 97 για τον απόστολο και Ἴσχυς και ὄχύρωμα ἀνθρώπων... σκέπη και κραταίωμα, τείχος και ὄχύρωμα... για την Θεοτόκο (ωδή ζ', τροπάριο 2, ΤρV, τοδ' και ωδή η', τροπάριο 5, ΤρV, τοη' αντιστοίχως).

116 Συγκεκριμένα: Δευτέρα: ἅγιοι απόστολοι, Τρίτη: Θεοτόκος εν Χαλκοπρατείς, Τετάρτη: Θεοτόκος εν Βλαχέρναις, Πέμπτη: απόστολοι Ιάκωβος και Ιωάννης, Παρασκευή: απόστολοι Πέτρος και Παύλος βλ. ΜΑΤΕΟΣ, *Le Typicon de la Grande Église*, έ.α. (υποσ. 19), 96-108.

117 Βλ. ΣΑΡΑΝΤΗ, Ο ἅγιος Ανδρέας και η Πάτρα, έ.α. (υποσ. 94), 41-42 με την προγενέστερη βιβλιογραφία.

118 C. KONSTANTINIDIS, *La fête de l'apôtre saint André dans l'Église de Constantinople à l'époque byzantine et aux temps*

Συνοψίζοντας τα προηγούμενα για την υμνογραφία της εορτής του Πρωτοκλήτου αποστόλου Ανδρέου καταλήγουμε στα εξής συμπεράσματα:

α') υπάρχει μεγάλη ποικιλία υμνογραφικών κειμένων για τον απόστολο, τα οποία παρουσιάζουν ενδιαφέρον από πλευράς παράδοσης των κειμένων, διάρθρωσης των ακολουθιών και εξέλιξης των λειτουργικών βιβλίων,

β') ο Ανδρέας εγκωμιάζεται ως μιμητής Χριστού, κυρίως για τον σταυρικό του θάνατο, και πολιούχος της Κωνσταντινούπολης και σε δύο μόνο γνωστές περιπτώσεις της Πάτρας,

γ') στα υμνογραφικά κείμενα εντοπίζουμε απηχήσεις των αραβοβυζαντινών συγκρούσεων των 7ου-9ου αιώνων, απηχήσεις των εντάσεων που προκάλεσαν στην Εκκλησία οι αιρέσεις, η εικονομαχική έριδα και ο ανταγωνισμός των Εκκλησιών Ρώμης και Κωνσταντινούπολης,

δ') από λογοτεχνική άποψη συναντούμε ενδιαφέροντα θέματα και πρωτότυπες (όσο επιτρέπει το δόγμα) ποιητικές προσεγγίσεις των αφηγήσεων της Αγίας Γραφής και των αγιολογικών κειμένων.

Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου

THEONI KOLLYROPOULOU

*Varia* on Hymnographical Texts on the Feast of Apostle Andrew

The purpose of this study is to examine the hymnographical texts referring to *the first-called of the Apostles* and the connection between hymnographical texts and the Biblical tradition or the rich hagiological tradition related to the apostle. The treatment of various Biblical and New Testament themes by the hymnographers is examined. In the hymns Andrew is celebrated as imitator of Christ (primarily because of his martyrdom on the cross) and founder and protector of the Church of Constantinople and the Church of Patras as well. The kanons contain some references to the anti-iconoclastic movement, to a Slavic revolt in Patras and Arab attacks. Our study shows that the *topos* of the praise of the city of martyrdom, i.e. the city of Patras, is omitted in the hymns. On the contrary, the hymns often refer to the enemy threat on Constantinople and ask for Andrew's protection, while the Theotokos remains the principal defender of the capital. The protection Saint Andrew was offering to Constantinople is explained by the transfer of the Apostle's relic in the capital, the antagonism with Rome on the issue of the apostolicity and hierarchical position of their episcopal sees, and the interest the Macedonian dynasty has shown on Apostle Andrew for political reasons. The only known reference to Andrew's upside down crucifixion is mentioned in the metrical synaxarium of Christophoros Mytilenaios. This may be explained as an attempt of the Byzantine Church to raise Apostle Andrew as a parallel to Saint Peter in the context of the antagonism with the Church of Rome in the same century.

## ΦΩΤΙΟΣ ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ – ΜΑΡΙΑ ΧΡΟΝΗ

### ΠΡΩΤΟΚΛΗΤΟΣ ΑΝΔΡΕΑΣ ΚΑΙ ΟΣΙΑ ΦΙΛΟΘΗ

Στήν έλληνική ιστορία μετά την πτώση τής Κωνσταντινουπόλεως, λαμπρή θέση κατέχουν οί έθνομάρτυρες και νεομάρτυρες. Σχεδόν κάθε πόλη τής πατρίδας μας δίπλα στον πολιοῦχο τής άγιο έχει ένα νεομάρτυρα, τον όποιον τιμά ως δεύτερο πολιοῦχο. Η πόλη τής Αθήνας δίπλα στον ιδρυτή τής εκκλησίας τής, άπόστολο Παῦλο και τον πολιοῦχο τής άγιο Διονύσιο τον Άρεοπαγίτη, πρώτο έπίσκοπο Αθηνών, τοποθετεί την όσιομάρτυρα Φιλοθέη τήν Αθηνναία, μιá θαυμαστή γυναικεία προσωπικότητα, που λαμπρύνει τó στερέωμα τών άγίων τής Όρθοδόξου Έκκλησίας ως νεομάρτυς και έθνομάρτυς.

Οί άγιολογικές πηγές οί σχετικές με τήν όσία Φιλοθέη είναι πολύ λίγες και όχι πάντα σαφείς. Οί κυριότερες είναι:

α) Η έπιστολή Προς τον Ίερακα, τον Μέγα Λογοθέτη τής Μεγάλης του Χριστού Έκκλησίας,<sup>1</sup> ή όποία φέρει τó όνομά τής, χωρίς νά έχει γραφεί άπό τήν ίδια· τήν συντάξε κάποιος λόγιος συνεργάτης τής εν γνώσει τής (εικ. 1).

β) Η έπιστολή Προς τήν Γερουσία τών Βενετών,<sup>2</sup> ή όποία συντάχθη άπό τήν ίδια και φέρει τó πρωτότυπο τής ύπογραφής τής (εικ. 2)· παρέχει πλήθος πληροφοριών σχετικά με τó έργο και τις δραστηριότητες τής όσίας ως καθηγουμένης τής μονής του Άγίου Ανδρέα.

γ) Ο Βίος και ή Άκολουθία τής όσιομάρτυρος Φιλοθέης (εικ. 3),<sup>3</sup> που συνέγραψε μάλλον ό Μέγας Λογοθέτης Ίεραξ, άμέσως μετά τον θάνατό τής και άποτελεί τήν πληρέστερη άγιολογική πηγή για τήν όσία. Πρέπει να έπισημανθει στο σημείο αυτό ότι έπειδή ό Βίος και ή ακολουθία έγράφησαν πολύ κοντά στον θάνατο τής όσίας –μέσα στα πέντε πρώτα χρόνια– και υπό καθεστώς δουλείας, σε πολλά σημεία άποκρύπτουν εύλόγως τοπωνύμια και όνόματα προσώπων.

Έκτός άπό τις άγιολογικές, άλλες σημαντικές μεταγενέστερες πηγές είναι τά συγγράμματα του Δημητρίου Καμπούρογλου Αθηνναϊκόν Άρχοντολόγιον<sup>4</sup> και Μνημεία τής Ιστορίας τών Αθηνναίων,<sup>5</sup> καθώς και ή μονογραφία του Ίωάννη Γενναδίου Ο Οίκος τών Μπενιζέλων και ή όσία Φιλοθέη.<sup>6</sup> Και οί δύο συγγραφείς, όπως δηλώνουν οί ίδιοι, έλκουν τήν καταγωγή τους άπό τήν οικογένεια τών Μπενιζέλων. Στα έργα τους φωτίζουν πολλά σημεία του Βίου, προσφέροντας πλούσιο πληροφοριακό ύλικό σχετικά με πρόσωπα και τοπωνύμια.

Στις πηγές αυτές βασίζεται τó περιεχόμενο τής παρούσας μελέτης. Τά έπιπλέον στοιχεία που άφορούν τήν ιστορία τών μνημείων που σχετίζονται με τήν όσία Φιλοθέη και τον Πρωτόκλητο Ανδρέα βασίζονται σε δημοσιεύσεις του Άναστασίου Όρλάνδου,<sup>7</sup> Paul

1 Τó χειρόγραφο τής έπιστολής τής Φιλοθέης μοναχής προς τον Ίερακα, τον Μέγα Λογοθέτη, σώζεται στον κώδικα 1474 τής Έθνικής Βιβλιοθήκης. Έξεδόθη για πρώτη φορά άπό τον Κ. ΣΑΘΑ στη Νεοελληνική Φιλολογία. Έν Αθήναις 1868, 193-195.

2 Τó χειρόγραφο τής έπιστολής-έκκλησης τής Φιλοθέης μοναχής προς τήν Γερουσία τών Βενετών σώζεται στο Κρατικό Άρχείο τής Βενετίας, Deliberazioni Constantinopoli, (Filza No 5). Έξεδόθη για πρώτη φορά άπό τον Κ. ΜΕΡΤΖΙΟ στα Έλληνικά 13 (1954), 122-123.

3 Ο Βίος και ή Άκολουθία τής όσίας Φιλοθέης εκδόθηκε για πρώτη φορά τó 1775 στην Βενετία. Ο πλήρης τίτλος τής εκδόσεως είναι: Βίος και Άκολουθία τής όσίας μητρος ήμων Φιλοθέης τής έξ Αθηνών φαλλομένη κατά τήν δεκάτην έννάτην του Φεβρουαρίου μηνός. Ένετίησιν 1775. Έπανέκδοση και ανασύνταξη υπό έπισκόπου Ρωγών ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ, μετ' εισαγωγής Ν. Β. ΤΩΜΑΔΑΚΗ, Αθήνα 1953.

4 Δ. Γ. ΚΑΜΠΟΥΡΟΓΛΟΥ, Αθηνναϊκόν Άρχοντολόγιον, Οί άρχοντες Μπενιζέλοι, Αθήνα 1921.

5 Δ. Γ. ΚΑΜΠΟΥΡΟΓΛΟΥ, Μνημεία τής πόλεως τών Αθηνών, τόμ. Α' και Β', Αθήνα 1898-1892. Βλ. επίσης Δ. Γ. ΚΑΜΠΟΥΡΟΓΛΟΥ, Η ιστορία τών Αθηνών, Τουρκοκρατία, Αθήνα 1895.

6 Ι. ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ, Ο οίκος τών Μπενιζέλων και ή όσία Φιλοθέη, Αθήνα 1929. Βλ. επίσης και Ι. ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ, Η όσία Φιλοθέη, Μέγα Πανηπειρωτικόν Έγκυκλοπαιδικόν Σύγγραμμα Η Δωδώνη, τόμ. Α', Αλεξάνδρεια 1931, 330-344.

7 Α. ΟΡΛΑΝΔΟΣ, Δύο άνέκδοτοι ναοί τών Αθηνναίων Μπενιζέλων, ΕΕΒΣ 12 (1930), 318-327.

Durand,<sup>8</sup> Γεωργίου Λαμπάκη,<sup>9</sup> Ανδρέα Ξυγγόπουλου<sup>10</sup> και Ναυσικάς Πανσελήνου.<sup>11</sup>

Σύμφωνα με τον Βίο, ή κατά κόσμον Ρεγούλα Μπενιζέλου γεννήθηκε στην Αθήνα το 1522 και υπήρξε μοναχικός γόνος μιᾶς ἀπὸ τις πλουσιότερες και μεγαλύτερες αθηναϊκές οικογένειες, αὐτῆς τῶν Μπενιζέλων. Ἔλαβε τὴν στοιχειώδη γιὰ τὴν ἐποχὴ ἐκπαίδευση και ὑψηλὴ κοινωνικὴ παιδεία ἀπὸ τοὺς γονεῖς τῆς Ἄγγελου και Συρίγου. Μετὰ ἀπὸ ἓνα σύντομο ἀποτυχημένο γάμο και τὸν θάνατο τῶν γονέων τῆς, ἀποφάσισε νὰ μονάσει, ἀσκώντας ὅμως ἓνα εἶδος φιλανθρωπικοῦ και ἱεραποστολικοῦ μοναχισμοῦ σὲ καθίδρυμα, τὸ ὁποῖο δημιούργησε με πρότυπο τὴν «Βασιλειάδα» τοῦ Μεγάλου Βασιλείου.

Κατέχοντας ὡς μοναδικὴ κληρονόμος τὴν τεράστια κτηματικὴ και χρηματικὴ περιουσία τῶν Μπενιζέλων, ἀνοικοδόμησε στὸ κέντρο τῆς Ἀθήνας, στὴν περιοχὴ τῆς Πλάκας, παρθενώνα πρὸς τιμὴν τοῦ πρωτοκλήτου ἀποστόλου Ἀνδρέα, τὸν ὁποῖον, σύμφωνα με τὸν βιογράφο τῆς, εἶδε σὲ ὄραμα:

*Και πρῶτον μὲν, δι' ἐν ὀράματι ἐπιταγῆς τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου τοῦ πρωτοκλήτου οἰκοδομεῖ Παρθενώνα, ἐπ' ὀνόματι τούτου τοῦτον τιμήσασα, μεῖς ἱκανὰ κελλεῖα, και ἄλλα ἀναγκαῖα οἰκοδομήματα και περιοχάς, και τὸν ἐπροικιδότησε με μετόχια και ὑποστατικὰ ἱκανὰ πρὸς ἀναγκαῖαν ζωοτροφίαν τῶν ἐν τούτῳ μοναζουσῶν.<sup>12</sup>*

Ἀπὸ τὸ σημεῖο αὐτὸ ἀρχίζει νὰ ἀναπτύσσεται μιὰ ξεχωριστὴ σχέση εὐλάβειας και τιμῆς ἀπὸ τὴν Φιλοθέη πρὸς τὸν πρωτόκλητο Ἀνδρέα. Ἡ σχέση αὐτὴ εἶναι και σήμερα ἐμφανῆς ἀπὸ τὰ σωζόμενα μνημεῖα, πού οἰκοδόμησε ἡ ἴδια στὴν περιοχὴ τῆς Ἀττικῆς και τὰ εὐρήματά τους.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὸν παρθενώνα-μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα στὴν Πλάκα, ἀπὸ τὸν ὁποῖον σώζονται μόνο ἀναπαραστάσεις και σπαράγματα εἰκόνων, σημαντικὰ μνημεῖα τῆς Φιλοθέης εἶναι τὰ δύο σωζόμενα μετόχια τοῦ παρθενώνα, τὸ μετόχι τοῦ Πυρσοῦ στὴν Καλογρέζα και ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα στὰ Κάτω Πατήσια.

Ἐξετάζοντας τὰ ὀνόματα τῶν μετοχίων και τὸ εἰκονογραφικὸ πρόγραμμα τῶν καθολικῶν τους γίνεται σαφῆς αὐτὴ ἡ ξεχωριστὴ θέση πού κατεῖχε ὁ πρωτόκλητος Ἀνδρέας στὴν ζωὴ και τὸ ἔργο τῆς ὁσίας Φιλοθέης.

#### **Α) Ἡ Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα στὴν Πλάκα**

Ὁ ἐπονομαζόμενος παρθενώνας ἀπὸ τὸν πρῶτο βιογράφο τῆς ὁσίας (εἰκ. 4), οἰκοδομήθηκε τὸ 1571 σὲ κτῆμα τῆς οικογένειας τῶν Μπενιζέλων, στὴν περιοχὴ τῆς Πλάκας, πολὺ κοντὰ στὸ πατρικὸ τῆς σπίτι· υπήρξε τὸ βασικὸ κέντρο ὄλων τῶν φιλανθρωπικῶν και ἱεραποστολικῶν δραστηριοτήτων τῆς.

Ἡ ὑπαρξὴ και ἡ λειτουργία τῆς μονῆς ὡς παρθενώνα, με φιλανθρωπικὴ κυρίως ἀλλὰ και ἱεραποστολικὴ δράση, περιγράφεται ἐκτενῶς σὲ ὅλες τις ὑπάρχουσες πηγές. Μετὰ τὸν θάνατο τῆς ὁσίας, ἡ ἀδελφότητα και οἱ διάδοχες τῆς ἐξακολούθησαν τὸ ἔργο τῆς μέχρι τις παραμονές τῆς Ἐπανάστασης τοῦ 1821. Χάρη στὴν φροντίδα τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας διασώθηκε λεπτομερέστατο ἀρχιτεκτονικὸ σχέδιο τῆς Μονῆς, τὸ ὁποῖο ἐκπονήθηκε ἀπὸ τὸν μηχανικὸ Ἰωάννη Φιλιππίδη με ἐντολὴ τοῦ γενικοῦ γραμματέα τῆς Ἐταιρείας Γεωργίου Λαμπάκη και δημοσιεύθηκε ἀπὸ τὸν καθηγητὴ Ἀνδρέα Ξυγγόπουλο.<sup>13</sup>

Κατὰ τὴν διάρκειά τοῦ Ἀγῶνα ἡ Μονὴ ἐγκαταλείφθηκε και ἐρημώθηκε. Τὴν περίοδο τῆς

8 Τ. ΚΑΛΑΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ, *Μεσαιωνικοὶ ναοὶ τῆς Ἀθήνας ἀπὸ σωζόμενα σχέδια τοῦ Paul Durand*, Ἀθήνα 2002.

9 Γ. ΛΑΜΠΑΚΗΣ, Αἱ ἐν τῇ Μονῇ Φιλοθέης καταστραφεῖσαι πολῦτιμα βυζαντιακαὶ χριστιανικὰ ἀρχαιότητες και ἀγιογραφίαι, *ΔΧΑΕ*, περίοδ. Α', 2 (1894), 136-146.

10 Α. ΞΥΓΓΟΠΟΥΛΟΣ, *Εὐρετήριον τῶν Μεσαιωνικῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος*, τευχ. Β', Ἀθήνα 1929, 108-110.

11 Μ. ΧΡΟΝΗ-ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΥ, Ν. ΠΑΝΣΕΛΗΝΟΥ, *Φιλοθέη Μπενιζέλου, ἡ Ἀθηναία*, Ἀθήνα 2006, 125-152.

12 *Βίος και Ἀκολουθία τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν Φιλοθέης τῆς ἐξ Ἀθηνῶν* (1775), ὁ.π. (ὕποσ. 3), 35.

13 ΞΥΓΓΟΠΟΥΛΟΣ, *Εὐρετήριον*, ὁ.π. (ὕποσ. 10), 108-110.

ἀντιβασιλείας τοῦ Ὁθωνα παραχωρήθηκε ἀπὸ τὴν πολιτεία σὲ κάποιον ἰδιώτη, τὸν Δημήτριο Ποστολάκα, ὡς ἀντάλλαγμα μιᾶς συλλογῆς ἀρχετύπων ἐκδόσεων τοῦ Ἄλδου Μανούτιου, ποὺ αὐτὸς προσέφερε στὸ ἑλληνικὸ κράτος. Ὑπῆρξαν τότε ἔντονες ἀντιδράσεις ἀπὸ τὴν οἰκογένεια τῶν Μπενιζέλων καὶ ἔγιναν προσπάθειες νὰ λυθεῖ ἡ διένεξη δικαστικά. Δὲν ὑπῆρξε ὅμως κανένα οὐσιαστικὸ ἀποτέλεσμα καθὼς ἡ Μονὴ περιήλθε μὲν καὶ πάλι στὸ ἑλληνικὸ δημόσιο, ὅμως παρέμεινε ἐρειπωμένη καὶ ἐγκαταλελειμμένη, καταφύγιο φτωχῶν καὶ ἀστέγων. Ὁ Ἀλέξανδρος Μωραϊτίδης περιγράφει γλαφυρὰ τὰ ἐρείπια τῆς Μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα στὸ ἄρθρο του Ἔνας Ἑσπερινός, ποὺ πρωτοδημοσιεύτηκε στὴν ἔφημερίδα Ἀκρόπολις, τὴν 1η Δεκεμβρίου 1901, καὶ ἀναδημοσιεύτηκε στὸ ἔργο του Μὲ τοῦ Βορῆ τὰ κύματα:

*Ποῖος ἐκ τῶν συγχρόνων μας δὲν ἐνθυμεῖται τὰ ἐρείπια ἐκεῖνα τὰ τόσον σεπτὰ καὶ τόσον βυζαντινά, ἀλλὰ τὰ ὁποῖα εἶχον ἀφεθῆ ἔρημα καὶ ἀνοικτὰ εἰς τῶν φαυλοβίων τὴν κυριότητα. Κελλία ἐρειπωμένα, φωλεαὶ σκορπιῶν καὶ ὄφρων καὶ ἀνθρωπίνων ἐχιδνῶν. Μοναστηριακὴ Τράπεζα μὲ συντρίμματα κιονίσκων, μὲ ὑπόσαθρα θρανία καὶ πέτρινα ἐδώλια, θύραι καὶ θυρίδες διὰ τὰ ἐρπετά, κλίμακες διὰ τοὺς ποντικούς καὶ τοὺς ποντικωτέρους ἐκείνους φερροίκους. Ἦσαν τὰ λείψανα αὐτὰ τῆς περιβλέπτου γυναικείας Μονῆς τῆς Ἁγίας Φιλοθέης, τῆς Ἀθηναίας ἀρχοντοπούλας, ἣτις τόσον ἐτίμησε τὸ ὄνομα τῆς πόλεως διὰ τοῦ κάλλους τῆς ψυχῆς της, καὶ ἣτις τόσον ἐτίμηθη ὑπὸ τῆς εὐσεβοῦς ἀλλὰ τουρκοπατημένης Ἀθήνας. Κ' ἐσώζετο ἐκεῖ μία πολυδαίδαλος ἠρειπωμένη σκιαγραφία παγκάλου ποτὲ ναοῦ τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα, μὲ θόλους καὶ κίονας, μὲ μάρμαρα καὶ γλυφὰς τοῦ μεσαιωνικοῦ Ἑλληνισμοῦ. Ἡμεῖς τὰ ἐνθυμούμεθα πολὺ καλὰ τὰ βυζαντινά ἐκεῖνα ἐρείπια. Ἐπεσκέφθημεν πολλάκις τὸν ἀρχαῖον ναὸν τῆς σωζόμενον ἀκόμη ἀλλὰ ἐρειπωμένον καὶ μὴ λειτουργούμενον, καὶ ἀνέβημεν πολλάκις εἰς τὰ ἀρχαῖα ἐκεῖνα ἐρείπια μὲ φόβον βέβαια· ἀλλ' ἀνέβημεν καὶ περιεγράψαμεν αὐτὰ εἰς τὸν Ε' τόμον τῶν Δηγημάτων μας, τὸ Τάξιμον.<sup>14</sup>*

Τὸ 1836 ὁ Σπυρίδων Μπενιζέλος, ὡς ἐκλεγμένος ἐπίτροπος τῆς μονῆς, δώρησε τὶς εἰκόνας καὶ τὰ σκεῦη της στὴν Ἐπισκοπὴ τῆς Ἀττικῆς γιὰ νὰ τὰ προστατεύσει. Σύμφωνα μὲ τὶς πληροφορίες τῶν Καμπούρογλου καὶ Γενναδίου, ἡ μονὴ διέθετε τράπεζα διακοσμημένη μὲ θαυμάσιες εἰκόνας, ἔργα Κρητικῶν, Ἐπτανησίων καὶ Ἀθηναίων καλλιτεχνῶν. Τὸ καθολικὸ τῆς ἦταν ὅλο διακοσμημένο μὲ τοιχογραφίες ἐξαιρετικῆς τέχνης, ὅπως πληροφορούμαστε ἀπὸ ἔκθεση μελῶν τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας, τῆς 18ης Μαρτίου 1892:

*Αἱ τοιχογραφίαι τοῦ Ναοῦ ὀλίγισται σωζόμεναι, καὶ αὗται σχεδὸν κατεστραμμένοι ἐν τῷ ἱερῷ βήματι, οὐκ ὀλίγην τὴν καλλιτεχνικὴν αὐτῶν ἀξίαν ἔχουσιν. Ἐν τῇ κεντρικῇ κόγχῃ ἡ Πλατυτέρα μετὰ τῶν ἀγγέλων ἐπὶ θρόνου καθημένη εἶναι ἔργον λαμπρᾶς τέχνης, ἣν ὁ Λουδοβίκος Θεῖρσιος ἀντέγραψε πιστότατα. Κάτωθεν ταύτης ἡ Μετάδοσις τοῦ Κυριακοῦ Σώματος, ἣν ἐπίσης ὁ Θεῖρσιος ἐμελέτησε καὶ ἐν τῷ ἐν Πετροπόλει ἀνακτορικῷ ναῷ ἐξετέλεσε, κάτωθεν δὲ πάλιν τῆς παραστάσεως ταύτης ἀπεικονίζονται οἱ ἱεράρχαι ἐν μεγαλοπρεπεῖ στάσει οὐδαμοῦ διασωθέντες τόσον καλῶς (...).<sup>15</sup>*

Ἀπὸ τὸ καθολικὸ διασώθηκαν δύο τμήματα τοιχογραφιῶν, ἀπὸ τὴν κόγχη τῆς εἰσόδου.

14 Α. ΜΩΡΑΪΤΙΔΗΣ, Ἔνας Ἑσπερινός, Μὲ τοῦ Βορῆ τὰ κύματα, τόμ. ΣΤ', Ἀθήνα 1927, 123-125. Βλ. ἐπίσης Α. ΜΩΡΑΪΤΙΔΗΣ, Τὸ τάξιμον. Δηγήματα, φιλολ. ἐπιμ. Ν. Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, τόμ. Γ', Ἀθήνα 1993, 13-14.

15 ΛΑΜΠΑΚΗΣ, Αἱ ἐν τῇ Μονῇ Φιλοθέης καταστραφεῖσαι...ἀρχαιότητες καὶ ἀγιογραφίαι, ὀ.π. (ὕποσ. 9), 136.

Και στα δύο διακρίνεται η μορφή του αποστόλου Ανδρέα. Το ένα αναπαριστά την συνάντηση του Χριστού με τον Ιωάννη τον Πρόδρομο, κατά την οποία ο Πρόδρομος δείχνει τον Χριστό στον Ιωάννη και τον Ανδρέα, στο ειλητό του οποίου υπήρχε η επιγραφή «Ευρήκαμεν τον Μεσσίαν» (βλ. εικ. 5). Το άλλο τμήμα τοιχογραφίας έχει θέμα την κλήση των μαθητών από τον Ίησού στην θάλασσα της Γαλιλαίας. Διακρίνεται άρκετά καθαρά, άριστερά κάτω, η μορφή του αποστόλου Ανδρέα (βλ. εικ. 6). Σώθηκαν επίσης από την Μονή δύο σπαράγματα τοιχογραφιών με γυναικείες μορφές. Η μία παριστάνει την άγια Αικατερίνη ενώ η άλλη άταύτιστη άγια (βλ. εικ. 7 και 8). Όλες οι σωζόμενες τοιχογραφίες χρονολογούνται στο δεύτερο μισό του 16ου αιώνα, και εντάσσονται στο ύψος της Κρητικής Σχολής.<sup>16</sup>

Από τις εικόνες που δώρισε ο Σπυρίδων Μπενιζέλος στην Ήπειρο διασώθηκαν και φυλάσσονται σήμερα στο Βυζαντινό Μουσείο Αθηνών ο ένθρονος Χριστός και η ένθρονη Παναγία του τέμπλου (βλ. εικ. 9 και 10). Και οι δύο είναι έργα του Έμμανουήλ Τζάνε, ο οποίος τις φιλοτέχνησε την εποχή που ζούσε στην Βενετία, μαζί με δύο ακόμη, αυτές του Προδρόμου και του αποστόλου Ανδρέα, που δυστυχώς δεν σώζονται. Η ανάθεση της παραγγελίας στον περίφημο μεταβυζαντινό καλλιτέχνη έγινε από τον Ιωάννη Σολδάκη, έμπορο, ο οποίος αντιπροσώπευε τα συμφέροντα της οικογένειας των Μπενιζέλων στην Βενετία.<sup>17</sup>

Σώζεται επίσης και δημοσιεύεται από τον Α. Ευγγρόπουλο η περιγραφή του Γάλλου Ήσουϊτη μοναχού Babin, ο οποίος επισκέφτηκε την Μονή του Αγίου Ανδρέα το δεύτερο μισό του 17ου αιώνα και έζηρε την λαμπρότητα του έσωτερικού του καθολικού και ιδιαίτερα των εικόνων του τέμπλου (βλ. εικ. 11).<sup>18</sup>

Πολύτιμες πληροφορίες για το εικονογραφικό πρόγραμμα του καθολικού του Αγίου Ανδρέα προσφέρουν τα σχέδια του Paul Durand, Γάλλου γιατρού, έραστη της βυζαντινής τέχνης (βλ. εικ. 12, 13, 14, 15). Δεν πρόκειται για έναν απλό περιηγητή, αλλά για συστηματικό μελετητή των χριστιανικών ναών της Αθήνας, μέλος έρευνητικής ομάδας, ο οποίος κατά την διάρκεια των τεσσάρων ταξιδιών του στην Ελλάδα, μεταξύ των ετών 1839-1864, μελέτησε, σχεδίασε και κατά κάποιον τρόπο «διέσωσε» πολλούς μεσαιωνικούς ναούς της Αθήνας. Για το καθολικό του Αγίου Ανδρέα διαθέτουμε 18 σχέδια, τα οποία καλύπτουν σχεδόν όλο το εικονογραφικό πρόγραμμα του ναού.<sup>19</sup>

Ένα από τα πολυτιμότερα σωζόμενα κειμήλια της Μονής είναι το παλαιότυπο Εὐαγγέλιο από την Βενετία, με χρονολογία 1599 (βλ. εικ. 16).<sup>20</sup>

Το έτος 1890 ο μητροπολίτης Αθηνών Γερμανός Καλλιγᾶς αποφάσισε να κατεδαφίσει την μονή του Αγίου Ανδρέα και στην θέση της να οικοδομήσει το σημερινό Μητροπολιτικό Μέγαρο και τα γραφεία της Ήρας Συνόδου. Το έργο αυτό ολοκληρώθηκε το 1893. Η απόφαση αυτή του Γερμανού «ελήφθη μέσα στο γενικότερο αντιβυζαντινό πνεῦμα της εποχής», όπως γράφει χαρακτηριστικά ο Καμπούρογλου.<sup>21</sup> Αντίθετα, ο Μωραϊτίδης επικροτεί την πρωτοβουλία του Μητροπολίτου, θεωρώντας ότι πραγματοποίησε ένα είδος αναστήλωσης της Μονής, η οποία, κατά την άποψή του, ἦταν τόσο κατεστραμμένη που δεν μπορούσε να ανακαινιστεί:

*Άληθῶς ἡ ἡμέρα του Πρωτοκλήτου, ἡ έορτή του Αγίου Ανδρέα, ἦτο μία από τὰς ὡραιότερας του χειμῶνος. Ἐκτακτος δὲ ὑπῆρξε καὶ ἡ πανήγυρις του ἱεροῦ Ναοῦ του, ἐν τῷ Μητροπολιτικῷ Μεγάρῳ. Κάτασπρος ὁ ἀνακαινισθεὶς ναὸς του Αγίου Ανδρέα ἔλαμπεν ὅλος μέσα εἰς τὰ φῶτα καὶ τὰς λάμπεις του Ἑσπερινοῦ τῆς ὡραίας έορτῆς. Τὸν γνωρίζετε αὐτὸν τὸν ὡραῖον ναῖσκον; Γνωρίζετε τί ἦτο ἐκεῖ ἄλλοτε; (...) Τὰ ἐρείπια*

16 ΧΡΟΝΗ-ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΥ, ΠΑΝΣΕΛΗΝΟΥ, Φιλοθέη Μπενιζέλου, ὁ.π. (ὕποσ. 11), 134.

17 Ν. Β. ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, Ὁ Έμμανουήλ Τζάνε Μπουναλιῆς θεωρούμενος ἐξ εἰκόνων του σωζομένων κυρίως ἐν Βενετία, Αθήνα 1962, 123. Μ. ΑΧΕΙΜΑΣΤΟΥ-ΠΟΤΑΜΙΑΝΟΥ, Εἰκόνες του Βυζαντινοῦ Μουσείου Αθηνών, Αθήνα 1998, 234.

18 ΞΥΤΤΟΠΟΥΛΟΣ, Εὐρετήριον, ὁ.π. (ὕποσ. 10), 108-110.

19 ΚΑΛΑΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ, Μεσαιωνικοὶ ναοὶ τῆς Αθήνας, ὁ.π. (ὕποσ. 8), 30, 28, 33 καὶ 48 ἀντίστοιχα, ἀπὸ ὅπου καὶ οἱ Εἰκ. 12-15.

20 Βυζαντινὸ καὶ Χριστιανικὸ Μουσεῖο, Μεταβυζαντινὴ Αθήνα. Ἡμερολόγιο 2005, Αθήνα 2004, 38.

21 ΚΑΜΠΟΥΡΟΓΛΟΥ, Αθηναϊκὸν Ἀρχοντολόγιον, ὁ.π. (ὕποσ. 4), 69.



ἐκεῖνα τὰ ὄζοντα σύγχρονον περιφρόνησιν, ὅλοι τὰ ἔβλεπον μέχρις ἐσχάτων, καὶ παρήχοντο χωρὶς νὰ ρίψουν ἓν βλέμμα, ἢ καὶ περιφρονητικῶς ἀποστρέφοντες τὸ βλέμμα των. ὡς οἱ παρερχόμενοι πρὸ τοῦ περιπεσόντος εἰς τοὺς ληστὰς τῆς Εὐαγγελικῆς παραβολῆς· πλὴν ἓνας μόνον εὐρέθη νὰ τὰ τιμῆσῃ. Καὶ αὐτὸς ὁ ἓνας ἦτο ὁ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει Μητροπολίτης Ἀθηνῶν, ὁ ἀοίδιμος Γερμανός, ὁ φιλόκαλος ἐκεῖνος καὶ ἐκκλησιαστικώτατος ἀνὴρ, ὅστις ἐπροίκισε τὰς Ἀθήνας μὲ τόσα εὐπρεπῆ ἔργα του. (...) Ὁ φιλόκαλος λοιπὸν ἐκεῖνος, (...) προέβη πρῶτον μὲν εἰς τὴν ἀνακάθαρσιν τῶν ἱστορικῶν ἐκείνων ἐρειπίων ἀνεγείρας ἐπὶ τοῦ τόπου ἐκεῖ τὸ Μητροπολιτικὸν Μέγαρον (...). Καὶ ἐπὶ τοῦ σχεδίου τοῦ παλαιοῦ ναΐσκου τῆς Μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέου, ἀνήγειρεν ἓναν ὀλόχρυσον ναΐσκον εἰς τιμὴν τοῦ Πρωτοκλήτου Ἀποστόλου.<sup>22</sup>

Σήμερα μέσα στὸν χῶρο τοῦ Μητροπολιτικοῦ Μεγάρου, ἐπὶ τῆς ὁδοῦ Ἁγίας Φιλοθέης καὶ ἀπέναντι ἀπὸ τὴν ὁδὸ Ἁγίου Ἀνδρέα, ἔχει οἰκοδομηθεῖ μικρὸς ναὸς πρὸς τιμὴν τοῦ Πρωτοκλήτου καὶ εἰς ἀνάμνηση τοῦ κατεδαφισθέντος. Στὴν εἴσοδο τοῦ συνοδικοῦ ὑπάρχει ἐγκύρια μαρμαρίνη ἐπιγραφή, τὴν ὁποία τοποθέτησε ὁ μητροπολίτης Γερμανός ὡς ἀνάμνηση τῆς ὑπαρξῆς στὸν τόπο αὐτὸ τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα, τοῦ περιφημοῦ Παρθενώνα τῆς Φιλοθέης:

*Πάλαι μὲν ὤδε Φιλοθέη σεπτὴν ἐδειμάτο Μονὴν Ἐθνικοῦ Τεμένου. Νῦν δ' αὖ Γερμανός Ἀθηνῶν Μητροπολίτης ἐκ βάθρων ἀνήγειρε τόδε συνοδικόν.*

## **B) Τὸ μετόχι τοῦ Πυρσοῦ - Καλογρέζας**

Ἡ ἱστορία τοῦ μετοχίου διαχέεται μεταξὺ τῆς ἰσχυρῆς προφορικῆς παράδοσης ποὺ ὑπάρχει στὴν περιοχὴ καὶ τῶν ἐλάχιστων γραπτῶν μαρτυριῶν.<sup>23</sup> Ἡ ὑπαρξὴ του σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ὑπαρξὴ τῆς κρύπτῆς τῆς Φιλοθέης στὴν ἴδια περιοχὴ καὶ τὰ τοπωνύμια τῶν πέριξ προαστίων, ἐπιβεβαιώνει τὴν προφορικὴ παράδοση, ποὺ πιστεύει ὅτι ἐδῶ ὑπῆρξε τὸ δευτέρου μεγάλο κέντρο δράσης τῆς ὁσίας, μετὰ τὴν μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα στὴν Πλάκα. Τὸ μετόχι πῆρε τὸ ὄνομά του ἀπὸ τὸν Πυρσό, παλαιότερη ὀνομασία τοῦ σημερινοῦ Περισοῦ καὶ βρίσκεται στὰ ὄρια Καλογρέζας καὶ Φιλοθέης. Σύμφωνα μὲ τοὺς Γεννάδιο καὶ Καμπούρογλου, *Καλογρέζα* ἀποκαλοῦσαν οἱ κάτοικοι τῆς περιοχῆς τὴν ὁσία Φιλοθέη, ὡς ἰδιωματικὴ παραφθορὰ τοῦ *Κυρὰ ἢ καλὴ Καλόγρηα*,<sup>24</sup> ἐνῶ Φιλοθέη ὀνομάστηκε, ἀμέσως μετὰ τὴν κοίμησίν της, ὅλη ἢ εὐρύτερη περιοχὴ<sup>25</sup> καὶ ἀργότερα ὁ σημερινὸς δῆμος.

Ὁ ναὸς εἶναι τὸ μόνον κτίσμα ποὺ σώζεται ὀλόκληρο καὶ σὲ σχετικὰ καλὴ κατάσταση, ἐνῶ ἐπικεχωσμένα ἐρείπια κελλιῶν καὶ μέρος τῆς τράπεζας στὴν νοτιοανατολικὴ πλευρὰ φανερώνουν τὴν ὑπαρξὴ ὀργανωμένου μετοχίου. Σύμφωνα μὲ τοὺς Καμπούρογλου καὶ Γεννάδιο, τὸ μετόχι λειτουργοῦσε ὡς νοσοκομεῖο - ἀναρρωτήριον τῆς Μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα.<sup>26</sup> Ἐδῶ μεταφέρθηκε καὶ ἡ ὁσία Φιλοθέη γιὰ νὰ νοσηλευθεῖ ἀπὸ τὶς συμμαχαστρίδες της, μετὰ τὸν βασανισμό της στὸν Ἅγιο Ἀνδρέα Πατησίων, τὴν νύχτα τῆς 2ας Ὀκτωβρίου 1588. Μετὰ τὴν κοίμησίν της, τὴν 19η Φεβρουαρίου 1589, ἐτάφη ἐδῶ. Ἀπὸ τὸν τάφο της, σύμφωνα μὲ τὸν πρῶτο βιογράφο, ἀνέβλυζε μῦρο καὶ πολλοὶ ἀσθενεῖς εὐρισκαν ἐδῶ τὴν θεραπεία. Ὅταν συμπληρώθηκε ἓνας χρόνος ἀπὸ τὴν κοίμησίν της, ἔγινε ἀνακομιδὴ τοῦ λειψάνου, τὸ ὁποῖο βρέθηκε *σῶον καὶ ἀκέραιον* καὶ μεταφέρθηκε στὴν μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα στὴν Πλάκα.

Ὁ μικρὸς ναὸς τοῦ μετοχίου τοῦ Πυρσοῦ εἶναι μονόκλιτη θολωτὴ βασιλικὴ μὲ μιὰ ἡμιεξαγωγικὴ ἐξωτερικῶς ἀψίδα στὴν μοναδικὴ εἴσοδο στὴ δυτικὴ πλευρὰ (βλ. εἰκ. 17, 18).

22 ΜΩΡΑΪΤΙΔΗΣ, Ἕνας Ἑσπερινός. Μὲ τοῦ Βορηᾶ τὰ κύματα, ὁ.π. (ὑποσ. 14), 123-127.

23 Βλ. Τὸ Μετόχι ἁγίας Φιλοθέης: Ὁ τόπος ὅπου ἐκοιμήθη καὶ ἐτάφη ἡ ἁγία Φιλοθέη, ἔκδ. Σύλλογος Ἀναδείξεως Μνημείων τῆς Ἁγίας Φιλοθέης τῶν Ἀθηνῶν, Ἀθήνα 2004 (ἀνατ. 2007).

24 ΚΑΜΠΟΥΡΟΓΛΟΥ, Ἡ ἱστορία τῶν Ἀθηνῶν, ὁ.π. (ὑποσ. 5), τόμ. Β', 258. καὶ ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ, Ἡ ὁσία Φιλοθέη, ὁ.π. (ὑποσ. 6).

25 ΚΑΜΠΟΥΡΟΓΛΟΥ, Μνημεῖα τῆς πόλεως τῶν Ἀθηνῶν, ὁ.π. (ὑποσ. 5), τόμ. Α', 209.

26 ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ, Ἡ ὁσία Φιλοθέη, ὁ.π. (ὑποσ. 6), 350.

Εἶναι ἀφιερωμένος στὰ Εἰσόδια τῆς Θεοτόκου, τὸν ἅγιο Ἀνδρέα καὶ τὴν ἁγία Φιλοθέη. Σύμφωνα μὲ τὸν Καμπούρογλου, ἀρχικὰ ἦταν ἀφιερωμένος στὴν Θεοτόκο καὶ στὸν ἅγιο Ἀνδρέα. Μετὰ ὅμως τὴν ἁγιοποίηση τῆς Φιλοθέης τιμᾶται καὶ ἐπ’ ὀνόματί της.<sup>27</sup>

Τὸ εἰκονογραφικὸ πρόγραμμα τοῦ ναοῦ, ἂν καὶ πολὺ μικρότερο, ταυτίζεται μὲ αὐτὸ τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα στὴν Πλάκα, ὡς πρὸς τὴν θεματολογία, τὴν χρονολόγηση καὶ τὴν τεχνοτροπία. Προφανῶς φιλοτεχνήθηκε ἀπὸ τὸ ἴδιο καλλιτεχνικὸ ἐργαστήρι.<sup>28</sup> Στὴν πρώτη ζώνη τῆς κόγχης τοῦ Ἱεροῦ ἡ ἐνθρονη Βρεφοκρατοῦσα Πλατυτέρα δορυφοροῦμενη ἀπὸ τοὺς ἀρχαγγέλους Μιχαὴλ καὶ Γαβριὴλ (βλ. εἰκ. 19). Στὴν κόγχη τῆς Προθέσεως ἡ Ἄκρα Ταπεινώσις μὲ Ἑξαπτέρυγα (εἰκ. 20). Στὴν δεύτερη ζώνη τῆς κόγχης τοῦ Ἱεροῦ ἡ σκηνὴ τῆς Κοινωνίας τῶν Ἀποστόλων σὲ δύο ἡμιχόρια. Στὴν τελευταία ζώνη οἱ συλλειτουργοῦντες Ἱεράρχες, Βασίλειος, Χρυσόστομος, Ἀθανάσιος καὶ Γρηγόριος. Στὸν βόρειο τοῖχο τοῦ Ἱεροῦ Βήματος ὁ Προφήτης Μελχισεδέκ. Οἱ προφῆτες Ἰεζεκιήλ, Δαυῖδ, Σολομών, Μωϋσῆς, Ἐλισαῖος, Ἡλίας, ὀλόσωμοι ἢ σὲ θωράκια, κοσμοῦν τὸν βόρειο καὶ νότιο τοῖχο τοῦ ναοῦ.

Τὸ τύμπανο τοῦ νότιου τοῖχου καταλαμβάνεται ἀπὸ τὴν παράσταση τῶν Εἰσοδίων τῆς Θεοτόκου (βλ. εἰκ. 21), ἐνῶ ἀντίστοιχα τὸ τύμπανο τοῦ βορείου τοῖχου ἀπὸ τὴν παράσταση τῆς Ὑπαπαντῆς τοῦ Χριστοῦ. Ἐκατέρωθεν τῆς Ὑπαπαντῆς, ἀριστερὰ ὁ ἅγιος Νικόλαος καὶ δεξιὰ ὁ ἅγιος Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης (βλ. εἰκ. 22). Ἐκατέρωθεν τῶν Εἰσοδίων, ὁ πρωτόκλητος Ἀνδρέας ἀριστερὰ καὶ ἡ ὁσία Φιλοθέη δεξιὰ (βλ. εἰκ. 23). Ἡ μορφὴ τῆς εἶναι ἐπιζωγραφισμένη πάνω στὸ πρόσωπο ἄλλης παλαιότερης ἁγίας. Φαίνεται ὅτι μετὰ τὴν ἁγιοποίησή της κάποιος ἀπὸ εὐλάβεια καὶ εὐγνωμοσύνη ἔσπευσαν νὰ τὴν ἀπεικονίσουν στὸ καθολικὸ τοῦ μετοχίου αὐτοῦ, στὸ ὁποῖο καὶ ἐκοιμήθη. Ἡ ἐπιζωγράφισή αὐτὴ φέρει προφανῶς τὰ γνήσια χαρακτηριστικὰ τῆς, καθὼς ἔγινε ἀμέσως μετὰ τὸν θάνατό της.<sup>29</sup> Μοιάζει πολὺ ὡς πρὸς τὰ χαρακτηριστικὰ μὲ δύο ἄλλες παραστάσεις τῆς ὁσίας ποὺ χρονολογοῦνται λίγα χρόνια μετὰ τὸν θάνατό της, στὴν Σαλαμίνα καὶ στὴν Αἴγινα (βλ. εἰκ. 24),<sup>30</sup> ὅπου ἐπίσης, εἶχε ἰδρῦσει μικρὰ μετόχια, γιὰ νὰ φυγαδεύει τοὺς κατατρεγμένους ἀπὸ τοὺς Τούρκους. Ἡ ὁσία Φιλοθέη τοῦ Πυρσοῦ εἰκονίζεται σὲ νεώτερη ἡλικία ἀπὸ τὶς ἄλλες δύο.

Ἡ ἐπιζωγράφισή τῆς ἁγίας ἔγινε στὰ τέλη τοῦ 16ου αἰώνα καὶ δὲν σχετίζεται μὲ τὴν ἐπιζωγράφισή ποὺ ἔχουν ὑποστῆ ὅλες σχεδὸν οἱ ἄλλες μορφές τῶν τοιχογραφιῶν στὸ μετόχι τοῦ Πυρσοῦ.<sup>31</sup> Αὐτὴ ἔγινε πολὺ ἀργότερα, στὰ τέλη τοῦ 19ου αἰώνα, μὲ σκοπὸ τὴν συντήρηση τῶν τοιχογραφιῶν καὶ παράλληλῃ ὅμως ἐξάλειψή τῶν βυζαντινῶν χαρακτηριστικῶν τῶν προσώπων, ὑποκινούμενη ἀπὸ τὸ γενικότερο ἀντιβυζαντινὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς, ὅπως ἀναφέρει χαρακτηριστικὰ ἡ Ναυσικᾶ Πανσελήνου.<sup>32</sup>

### Γ) Ὁ Ναὸς τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα Πατησίων

Ὁ ναὸς βρίσκεται ἐπὶ τῆς ὁδοῦ Λευκωσίας στὰ Κάτω Πατήσια καὶ εἶναι τὸ μόνο σωζόμενο κτίσμα ἀπὸ τὸ συγκεκριμένο μετόχι (βλ. εἰκ. 25, 26). Σύμφωνα μὲ τὶς πληροφορίες ἀπὸ τὸν Βίο τῆς ὁσίας πρέπει νὰ χτίστηκε λίγα χρόνια ἀργότερα ἀπὸ τὴν μονὴ στὴν Πλάκα. Γράφει χαρακτηριστικὰ ὁ βιογράφος:

*Πολλοὶ ἀκούοντες τὴν φήμην τῆς ἁγίας προσερχόμενοι ἐλάμβανον ψυχικὰς καὶ σωματικὰς ἰατρείας· ὅθεν διὰ τὴν τοιαύτην ἐνόχλησιν καὶ διὰ τὸ πλῆθος τῶν μοναζουσῶν, ὅπου καθ’ ἑκάστην ἡῴξανε καὶ ἐστενοχωρεῖτο τὸ μοναστή-*

27 ΚΑΜΠΟΥΡΟΓΛΟΥ, *Μνημεῖα τῆς πόλεως τῶν Ἀθηνῶν*, ὁ.π. (ὕποσ. 5), τόμ. Α', 215.

28 ΧΡΟΝΗ-ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΥ, ΠΑΝΣΕΛΗΝΟΥ, *Φιλοθέη Μπενιζέλου*, ὁ.π. (ὕποσ. 11), 135.

29 Ὁ.π., 139. Α. ΞΥΓΓΟΠΟΥΛΟΣ, *Εἰκόνες τῆς ὁσίας Φιλοθέης, Ἡμερολόγιον τῆς Μεγάλης Ἑλλάδος*, τόμ. Δ', Ἀθήνα 1925, 451-455.

30 Χ. ΠΕΝΝΑΣ, *Ἡ βυζαντινὴ Αἴγινα*, Ἀθήνα 2004.

31 ΧΡΟΝΗ-ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΥ, ΠΑΝΣΕΛΗΝΟΥ, *Φιλοθέη Μπενιζέλου*, ὁ.π. (ὕποσ. 11), 139.

32 Ὁ.π., 140.

*ριον, έπαρακινήθη ή άγία και ώκοδόμησε και έτερον, μακράν όλίγον τής πό-  
λεως, εις τόπον λεγόμενον Πατήσια, πρὸς τελειότεραν ήσυχίαν τών αδελφών,  
εις τὸ όποϊον συχναζούσα συνεφιλοσόφει και συνησκειτο μετὰ τών ύπ' αὐτήν.<sup>33</sup>*

Ό ναός αὐτός έχει ιδιαίτερη σημασία για τήν ἴδια τήν όσια Φιλοθέη, καθώς μέσα σέ αὐτόν έξαγριωμένοι Τουρκοί τήν βασάνισαν θανάσιμα, τήν νύχτα τής 2ας πρὸς 3η Ὀκτωβρίου 1588, κατὰ τήν διάρκεια τής άγρυπνίας πού έτελείτο πρὸς τιμὴν τοῦ πολιούχου τών Ἀθηνῶν, άγίου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου. Ἀπὸ τὰ κτυπήματα πού δέχτηκε δὲν μπόρεσε ποτὲ νὰ συνέλθει και παρέμεινε κλινήρης στὸ μετόχι τοῦ Πυρσοῦ, όπου τήν μετέφεραν, μέχρι τὸν θάνατό της τήν 19η Φεβρουαρίου 1589. Σήμερα σώζεται ὁ μικρὸς κιονίσκος, όπου, κατὰ τήν παράδοση, τήν έδεσαν οἱ βασανιστές της και τήν ξυλοκόπησαν άγρια.

Ἡ τελευταία γραπτὴ μαρτυρία για τὸ μετόχι αὐτὸ εἶναι ἓνα πωλητήριο έγγραφο τοῦ 1595 πού άφορᾷ τήν επέκτασή του, με τήν άγορὰ γειτονικῶν κτημάτων. Σύμφωνα με τὸν Ἀ. Ὁρλάνδο, πρέπει νὰ έγκαταλείφθηκε πολὺ πρὶν ἀπὸ τήν Ἐπανάσταση τοῦ 1821, ἂν κρίνωμεν ἐκ τής παντελοῦς έξαφανίσεως τών κελλίων του και ἐκ τής άρκετὰ παχειάς ἐπιχώσεως, ύφ' ἧς καλύπτεται τὸ έσωτερικὸν τοῦ άστέγου παραμείναντος καθολικοῦ του.<sup>34</sup> Ἀπὸ μεταγενέστερα ταφικὰ εύρήματα συμπεραίνουμε ὅτι μετὰ τήν έγκατάλειψή του πρέπει νὰ λειτούργησε ὡς ναὸς νεκροταφείου.<sup>35</sup>

Ό ναὸς αὐτὸς βρισκόταν έρειπωμένος μέχρι τὸ 1950, ὅταν για πρώτη φορά άπασχόλησε ἐπιστημονικὰ τὸν καθηγητὴ Ἀναστάσιο Ὁρλάνδο. Τὸ καθολικὸ ἦταν τρίκλιτη βασιλική, με μία έξαγωνική άψίδα και μία θύρα εἰσόδου στὴ δυτικὴ πλευρά. Τὸ μεσαῖο κλίτος ἦταν πλατύτερο και οἱ διαχωριστικοὶ κίονες ἦταν μονόλιθοι και μαρμάρινοι. Τὸ ἱερὸ δὲν συγκοινωνοῦσε με τὸ Διακονικὸ και τήν Πρόθεση με θύρα, ἀλλὰ χωριζόταν ἀπὸ αὐτὰ με τοῖχο (βλ. εἰκ. 27). Ἡ στέγη τοῦ ναοῦ ἦταν ἐνιαία, ξύλινη δικλινής. Στὴν κόγχη τοῦ Ἱεροῦ Βήματος εἶχαν διατηρηθεῖ άχνὰ λείψανα τοιχογραφίας τής Πλατυτέρας.<sup>36</sup>

Τὸ 1950 ὁ ναὸς ἀναστηλώθηκε ἀπὸ τὸν Ἀ. Ὁρλάνδο και ἱστορήθηκε ἐκ νέου ἀπὸ τὸν Φώτη Κόντογλου, ὅπως μαρτυρεῖ και ἡ ἐπιγραφή στὸ υπέρθυρο τοῦ ναοῦ:

*Ό θεῖος και ἱερὸς οὔτος ναὸς τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέου Φιλοθέης Ἀθηναίας ἐστὶν ἱδρυμα ἐν ᾧ βαναύσως ἐπλήγη πρὸς θάνατον χερσὶν Ἀγαρηνῶν· ἀνεστηλώθη ἐξ έρειπίων φιλοτέχνῳ μερίμνῃ Ἀναστασίου Ὁρλάνδου· ἱστορήθη δὲ διὰ χειρὸς Φωτίου Κόντογλου Κυδωνιέως και τοῦ βοηθοῦ αὐτοῦ Γεωργίου Γλιάτα (ἐκ χώρας Λιγούδιστα Μεσσηνίας σὺν Παντελῇ Ὁδαμπάσῃ ἐκ Νικομηδείας), ἐν ἔτει σωτηρίῳ ,αϑν', (=1950) μηνὶ Νοεμβρίῳ κθ' (=29). Στερέωσον, Κύριε, τήν ἐκκλησίαν, ἣν ἐκτήσω τῷ Τιμίῳ σου Αἵματι (βλ. εἰκ. 28).<sup>37</sup>*

Τὸ 1948 ὁ Κόντογλου φιλοτέχνησε τὶς εἰκόνες τοῦ τέμπλου, μετὰξὺ τών όποίων εἶναι αὐτὲς τοῦ πρωτοκλήτου Ἀνδρέα (βλ. εἰκ. 27) και τής άγίας Φιλοθέης. Τὸ 1950 ἱστόρησε τὸν ἀνακαινισμένο ναὸ με τοιχογραφίες έξαιρετικῆς τέχνης. Ἀνάμεσά τους ξεχωρίζουν δύο σπάνιες θεματικά: Ἡ παράσταση Τοῦ μαρτυρίου τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα ἐν Πάτραις στὸν νότιο τοῖχο τοῦ ναοῦ (βλ. εἰκ. 29) και ἡ παράσταση τής Ἁγίας Φιλοθέης μετὰ τής συνοδίας αὐτῆς ἐν τῇ Ἱερᾷ Μονῇ, στὸν ἀνατολικὸ τοῖχο (βλ. εἰκ. 30). Καὶ οἱ δύο τοιχογραφίες περιστοιχίζονται ἀντίστοιχα ἀπὸ άλλες μικρότερες ἀπὸ τοὺς βίους τοῦ πρωτοκλήτου Ἀνδρέα και τής όσίας Φιλοθέης.

Δυστυχῶς, ἐνῶ ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα ἀποτελεῖ ἓνα σημαντικὸ ἔργο τής ἐκκλησι-

33 Βίος και Ἀκολουθία τής όσίας μητρὸς ἡμῶν Φιλοθέης τής ἐξ Ἀθηνῶν (1775), ὁ.π. (ύποσ. 3), 38.

34 ΟΡΛΑΝΔΟΣ, Δύο ἀνέκδοτοι ναοὶ τών Ἀθηναίων Μπενιζέλων, ὁ.π. (ύποσ. 7), 320.

35 Ὁ.π., 321.

36 Ὁ.π., 324.

37 Ν. ΖΙΑΣ, Φώτης Κόντογλου, ζωγράφος, Ἀθήνα 1991.

αστικής ζωγραφικής του Κόντογλου, ή σημερινή κατάσταση των τοιχογραφιών του είναι πολύ κακή. Η ύγρασία και η αιθάλη από τα κεριά έχουν αμαυρώσει τον διάκοσμο του κυρίως ναού. Συντηρητές του Υπουργείου Πολιτισμού που προσπάθησαν το 1988 να τις συντηρήσουν, διαπίστωσαν ότι το ζωγραφικό υλικό είναι τόσο ευαίσθητο που δεν επιδέχεται καμμία επέμβαση.<sup>38</sup>

Μετά την ίδρυση του νέου ελληνικού κράτους ή οικογένεια Μπενιζέλου παρέδωσε το λείψανο της Αγίας Φιλοθέης στην Μητρόπολη Αθηνών. Όταν ανοικοδομήθηκε ο Καθεδρικός Ναός της Μητροπόλεως, το λείψανο μεταφέρθηκε στο υπόγειο παρεκκλήσιο του Ναού, το οποίο τιμάται επ' όνοματι του Πρωτοκλήτου Ανδρέα. Σήμερα το παρεκκλήσιο λειτουργεί ως μουσείο εκκλησιαστικών μεταβυζαντινών κειμηλίων, ανάμεσα στα οποία ανήκει και η ξύλινη λειψανοθήκη, με την οποία έγινε η πρώτη ανακομιδή των λειψάνων της όσιας Φιλοθέης. Το λείψανο της Όσιομάρτυρος φυλάσσεται σήμερα μέσα στον Μητροπολιτικό Ναό των Αθηνών.

#### Δ) Η οικία των Μπενιζέλων στην Πλάκα

Καταληκτικά αναφερόμαστε και σε αυτό το μνημείο, αν και δεν σχετίζεται άμεσα με τον πρωτόκλητο Ανδρέα, επειδή σύμφωνα με την προφορική παράδοση, το εξαιρετικού αρχαιολογικού και αρχιτεκτονικού ενδιαφέροντος αρχοντικό του 17ου -18ου αιώνα είναι κτισμένο πάνω στην γενέθλια οικία της όσιας Φιλοθέης. Ως γνωστόν, σήμερα στην επιστήμη της ιστορίας ή προφορική παράδοση αποτελεί μία βασική πηγή για την συγγραφή της ιστορίας, ιδιαίτερα όταν το πληροφοριακό υλικό που προέρχεται από αυτήν συμφωνεί με τα γεωγραφικά και χρονολογικά στοιχεία των γραπτών και αρχαιολογικών πηγών. Η οικία αυτή βρίσκεται στην οδό Αδριανού 96 στην Πλάκα, πολύ κοντά στο σημερινό αρχιεπισκοπικό μέγαρο, το οποίο δυστυχώς ανηγέρθη την δεκαετία του 1890 πάνω στα ερείπια της μονής του Αγίου Ανδρέα, που υπήρξε το σπουδαιότερο κέντρο δράσης της όσιας Φιλοθέης. Διακόσια χρόνια μετά τον θάνατο της Φιλοθέης, στην οικία αυτή φιλοξενήθηκε ο λόρδος Μπάυρον από την τότε ιδιοκτήτρια Θεοδώρα Μακρή, χήρα του υποπρόξενου της Αγγλίας στην Αθήνα, για μία από τις κόρες της οποίας ο ποιητής έγραψε το έργο του «Η κόρη των Αθηνών». Το μνημείο έγινε γνωστό από τον αρχαιολόγο Α. Όρλάνδο<sup>39</sup> και σήμερα έχει ανακατασκευαστεί πλήρως και προορίζεται για Έκκλησιαστικό Μουσείο (βλ. εικ. 31, 32).<sup>40</sup>

Συνοψίζοντας, με βάση τα στοιχεία των φιλολογικών πηγών και των μαρτυριών, από τα μνημεία που ίδρυσε ή όσια Φιλοθέη, διακρίνουμε την πνευματική διαλογική σχέση μεταξύ της Αθηναίας αγίας και του πρωτοκλήτου Ανδρέα. Η πιο εύλογη έρμηνεία είναι ότι το όραμα του Αποστόλου στα χρόνια της μεγάλης απόφασης να μονάσει και να υπηρετήσει το υπόδουλο γένος, σημάδευσε την πορεία της Φιλοθέης και κατέστησε τον πρωτόκλητο Ανδρέα προστάτη της, όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Γεννάδιος:

*Ἐκ τοῦ οράματος ἔλαβεν τὸν Πρωτόκλητον οἰκεῖον προστάτην, ἀποστολικὸν ὁδηγόν, φρουρὸν τῆς Μονῆς καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῇ.*<sup>41</sup>

Πανεπιστήμιο Αθηνών

38 ΧΡΟΝΗ-ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΥ, ΠΑΝΣΕΛΗΝΟΥ, *Φιλοθέη Μπενιζέλου*, δ.π. (ύποσ. 11), 145.

39 Α. ΟΡΛΑΝΔΟΣ, *Αθηναϊκό αρχοντικό της Τουρκοκρατίας, ΑΒΜΕ*, τόμ. Ε' (1939-1940).

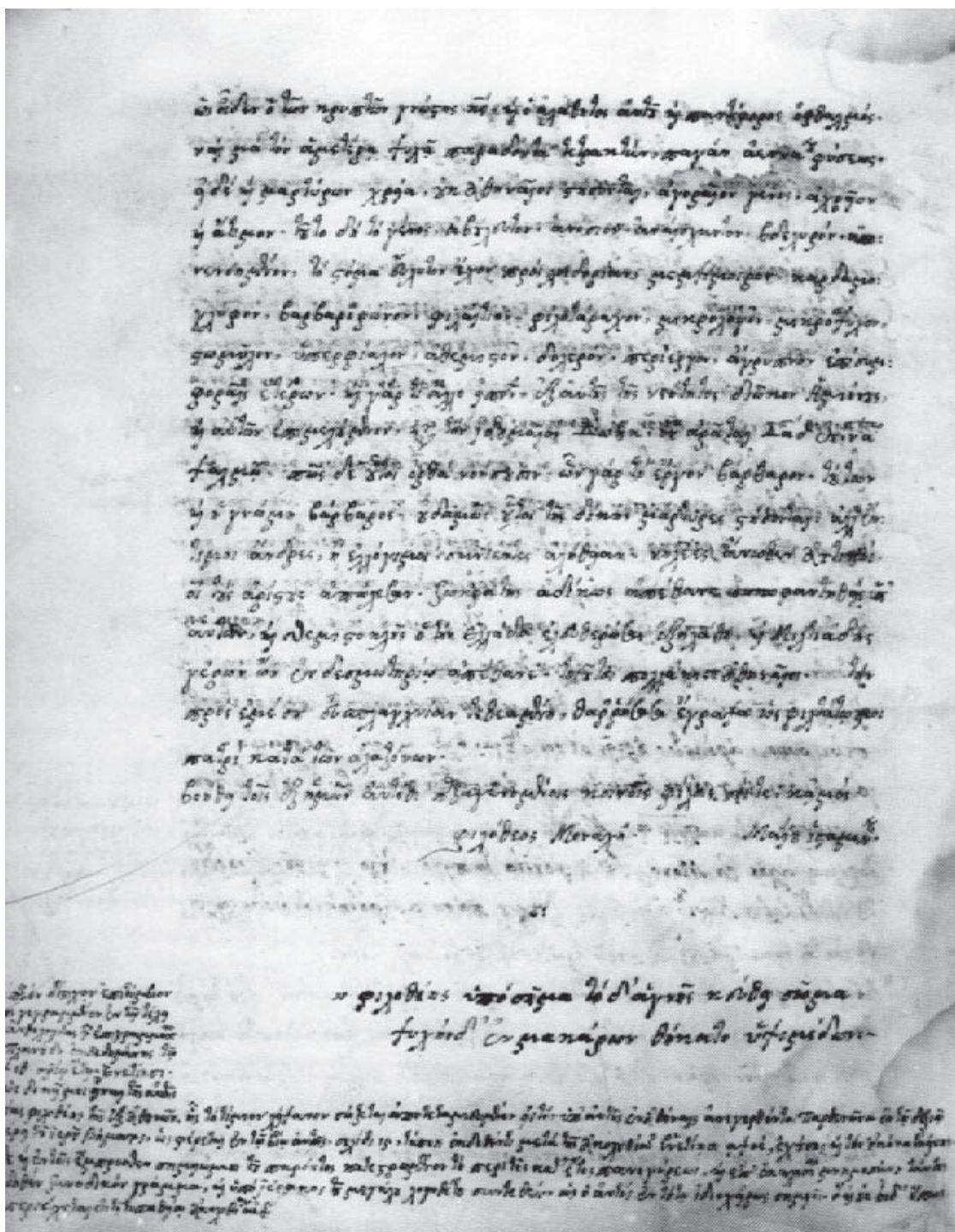
40 Βλ. σχετικό φωτογραφικό επίμετρο στο τέλος της παρούσας μελέτης.

41 ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ, *Ο οίκος των Μπενιζέλων*, δ.π. (ύποσ. 6), 42.

PHOTIOS DIMITRAKOPOULOS – MARIA CHRONI

The First-Called Apostle Andrew and Holy Philothei

Philothei Benizelou was born in Athens in 1642 and died due to tortures suffered by the Turks in 1561. She came from the aristocratic family of Benizelos from her father's side, and from the family of Palaeologus from her mother's side. The family of Benizelos had large real estate properties and monetary assets, which Philothei offered in order to perform her charity work: the protection of women victimized by the Turks, the acquisition of prisoners and the education of women. For the accomplishment of these goals Philothei established institutions and a monastery in Athens, in the area where Plaka is today, under the name "Parthenon", and smaller monasteries belonging to the main one (*μετόχια*) in the suburbs of Athens (the areas of Patissia and Kalogreza), as well as in the islands of Aegina, Salamis and Andros. All institutions of Philothei were in honor of Apostle Andrew. According to her biographer, Philothei saw a vision of Apostle Andrew, when she decided to become a nun and devote herself to charity. The present study is a systematic description of all surviving monuments of Philothei in the area of Attica from a historical perspective and from the point of view of art history.



Εἰκ. 1. Τὸ χειρόγραφο τῆς ἐπιστολῆς τῆς ὁσίας Φιλοθέης πρὸς τὸν Μέγα Λογοθέτη Ἰέρακα. Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος, κώδικας 1474.

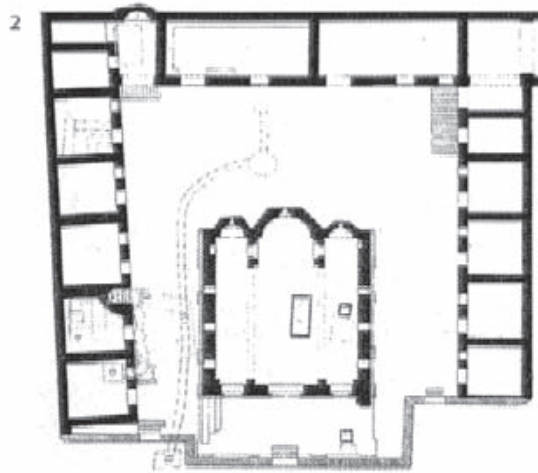


Εικ. 2. Τὸ χειρόγραφο τῆς ἐπιστολῆς τῆς ὁσίας Φιλοθέης πρὸς τὴν Γερουσία τῶν Βενετῶν. Κρατικὸ ἀρχεῖο Βενετίας, f. 5.



Εἰκ. 3. Τὸ ἐξώφυλλο τῆς ἀ' ἐκδόσεως τοῦ Βίου καὶ τῆς Ἀκολουθίας τῆς ὁσίας Φιλοθέης, Βενετία 1775.





Εικ. 4. Μονή Αγίου Ανδρέα. Σχέδιο κάτοψης.  
Αρχείο Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας.



Εικ. 5. Τμήμα της άποτοιχισμένης τοιχογραφίας από τὸ καθολικὸ τῆς μονῆς τοῦ Αγίου Ανδρέα: Ὁ Ἰωάννης Πρόδρομος δείχνει τὸν Χριστὸ στὸν Ἰωάννη καὶ τὸν Ανδρέα.  
Χριστιανικὸ καὶ Βυζαντινὸ Μουσεῖο Ἀθηνῶν.



Εικ. 6. Τμήμα τῆς ἀποτοιχισμένης τοιχογραφίας ἀπὸ τὸ καθολικὸ τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα: Ὁ Χριστὸς στὴν θάλασσα τῆς Τιβεριάδας. Διακρίνεται τὸ πρόσωπο τοῦ Ἀποστόλου Ἀνδρέα. Χριστιανικὸ καὶ Βυζαντινὸ Μουσεῖο Ἀθηνῶν.



Εικ. 7 & 8. Μονὴ Ἁγίου Ἀνδρέα. Τράπεζα. Ἀποτοιχισμένες τοιχογραφίες. Ἀριστερά: Κεφαλὴ Ἁγίας Αἰκατερίνης. Δεξιά: Κεφαλὴ ἄγνωστης ἁγίας. Βυζαντινὸ καὶ Χριστιανικὸ Μουσεῖο Ἀθηνῶν.



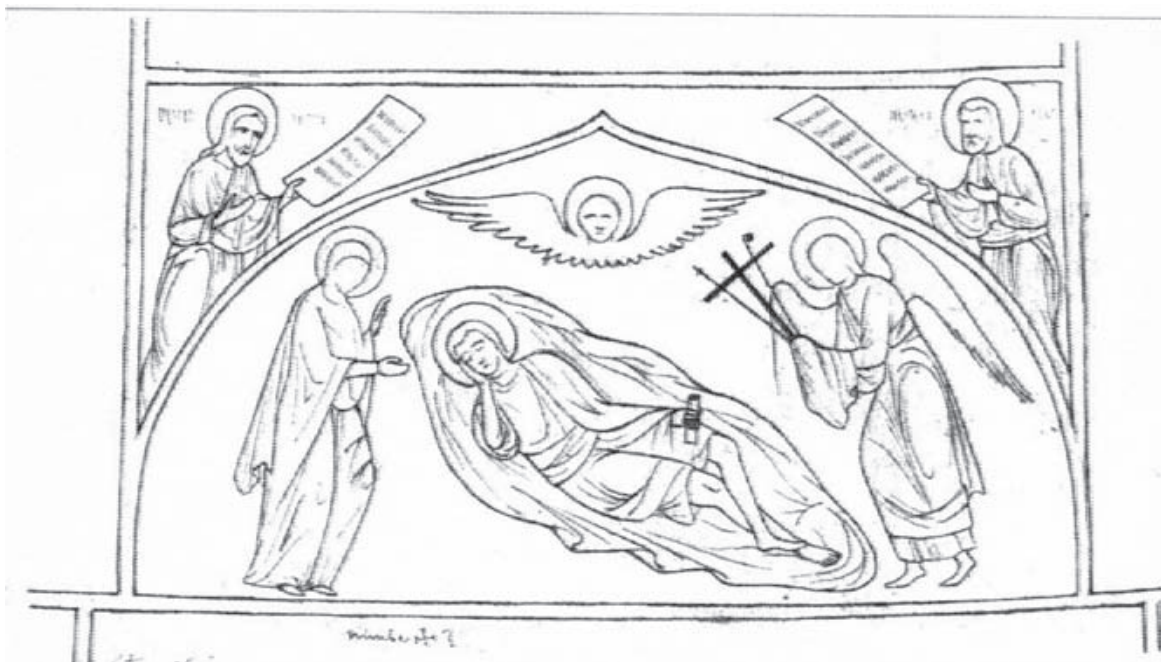
Είχ. 9 καί 10. Ὁ ἔνθρονος Χριστὸς καὶ ἡ ἔνθρονη Παναγία ἀπὸ τὸ τέμπλο τοῦ καθολικοῦ τῆς Μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα. Ἔργα Ἐμμανουὴλ Τζάνες, 1664. Χριστιανικὸ καὶ Βυζαντινὸ Μουσεῖο Ἀθηνῶν.



Είχ. 11. Καθολικὸ Μονῆς Ἁγίου Ἀνδρέα. Ἡ Πλατυτέρα τῆς κόγχης τοῦ Ἱεροῦ δορυφορούμενη ἀπὸ τοὺς ἀρχαγγέλους Μιχαὴλ καὶ Γαβριὴλ.



Εικ. 12. Καθολικὸ Μονῆς Ἁγίου Ἀνδρέα.  
Μεγάλῃς Βουλῆς Ἄγγελος στὸ τεταρτοσφαίριο τῆς Προθέσεως.  
Σχέδιο P. Durand.



Εικ. 13. Καθολικὸ Μονῆς Ἁγίου Ἀνδρέα. Ὁ Ἀναπεσὼν Χριστὸς  
σὲ θαλαστὸ ὄξυκόρυφο πλαίσιο. Σχέδιο P. Durand.



Εικ. 14. Καθολικό Μονής Ἁγίου Ἀνδρέα.  
Ἡ Ἄκρα Ταπείνωση στὴν κόγχη τῆς Προθέσεως τοῦ Ἱεροῦ. Σχέδιο P. Durand.



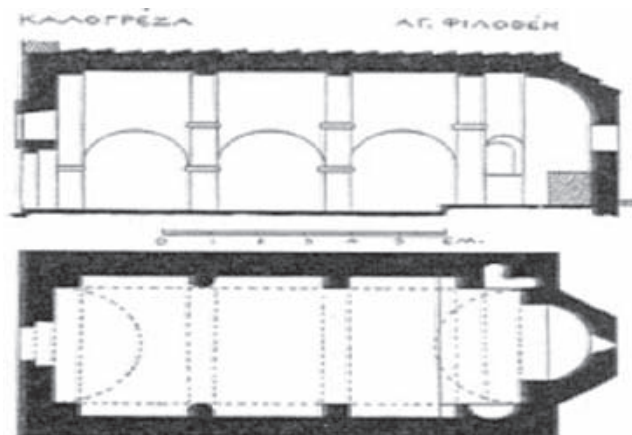
Εικ. 15. Καθολικό Μονής Ἁγίου Ἀνδρέα. Οἱ ἅγιοι Ὀνούφριος, Προφητάνακτες Δαυΐδ  
καὶ Σολομών, Μαρία Αἰγυπτία καὶ Ζωσιμᾶς καὶ ἄλλοι ἀδιόγνωστοι.  
Σχέδιο P. Durand.



Εἰκ. 16. Μονὴ Ἁγίου Ἄνδρέα. Εὐαγγέλιο, Παλαίτυπο. Βενετία 1599.  
Χριστιανικὸ καὶ Βυζαντινὸ Μουσεῖο Ἀθηνῶν.



Εικ. 17. Τὸ καθολικὸ τοῦ μετοχίου τοῦ Πυρσοῦ.



Εικ. 18. Καθολικὸ μετοχίου Πυρσοῦ. Τομὴ κατὰ μῆκος καὶ κάτοψη.  
Ἄ. Ὀρλάνδος, *Εὐρετήριον Μεσαιωνικῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος*, 1933.



Είχ. 19. Έσωτερικὸ καθολικὸ μετοχίου Πυρσοῦ.  
Ἡ κόγχη τοῦ ἱεροῦ μετὰ τὶς παραστάσεις τῆς Πλατυτέρας καὶ τῆς Κοινωνίας τῶν Ἀποστόλων.



Είχ. 20. Μετόχι Πυρσοῦ. Ἐξαπτέρυγο. Λεπτομέρεια ἀπὸ τὴν παράσταση  
τῆς Ἄκρας Ταπείνωσης στὴν κόγχη τῆς Προθέσεως.





Είκ. 21. Μετόχι Πυρσοῦ.

Λεπτομέρεια ἀπὸ τὴν παράσταση τῶν Εἰσοδίων τῆς Θεοτόκου  
καὶ ὁ Πρωτόκλητος Ἀνδρέας στὸ βόρειο τύμπανο τοῦ καθολικοῦ.



Εικ. 22. Ἡ παράσταση τῆς Ὑπαπαντῆς στὸ δεξιὸ τύμπανο τοῦ ναοῦ· ἐκατέρωθεν οἱ Ἱεράρχες, ἅγιος Νικόλαος καὶ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης.



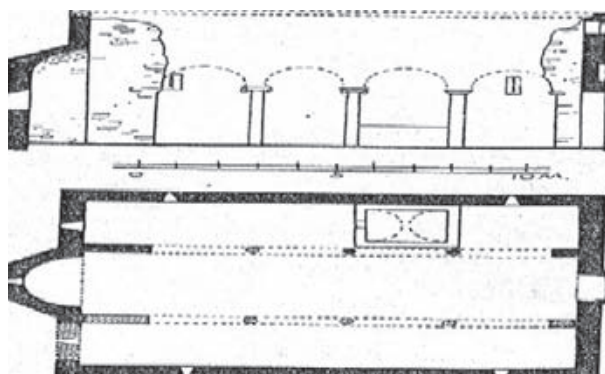
Εικ. 23. Μετόχι Πυρσοῦ. Ἡ ὁσία Φιλοθέη ἐπιζωγραφισμένη στὴ θέση ἄλλης ἀγίας, στὸν βόρειο τοῖχο τοῦ καθολικοῦ. 16ος αἰ.  
Πρόκειται γιὰ μία ἀπὸ τὶς πρῶτες ἀπεικονίσεις τῆς Φιλοθέης.



Εικ. 24. Τοιχογραφία μετὴν μορφῆ τῆς ὁσίας Φιλοθέης στὸν Ναὸ Ζωοδόχου Πηγῆς στὴν Αἴγινα (1610).



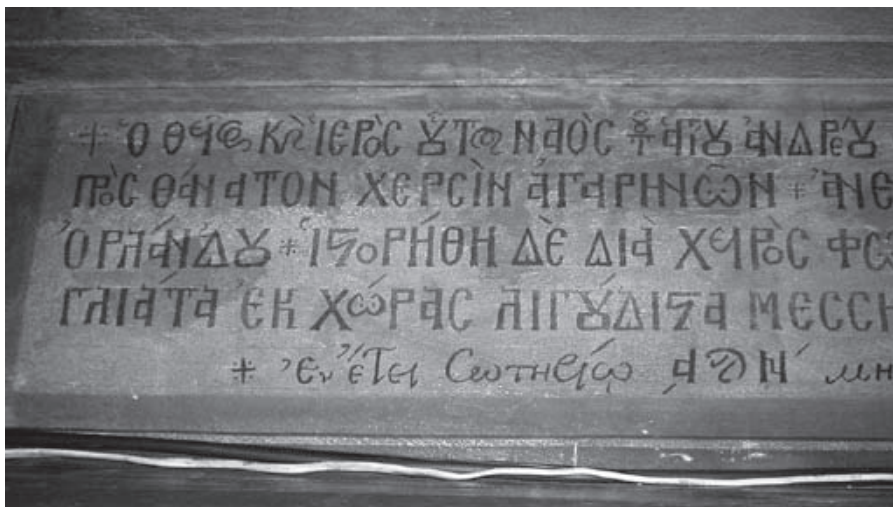
Εικ. 25. Ό ναός του Άγιου Άνδρέα Κάτω Πατησιών.  
Άρχιτο Μ. Χρόνη.



Εικ. 26. Τομή κατὰ μήκος και κάτοψη του καθολικού.  
Ά. Όρλάνδος, *ΕΕΒΣ* 7 (1930).



Είχ. 27. Καθολικό ναοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα Κάτω Πατησίων. Ἡ εἰκόνα τοῦ Πρωτοκλήτου στὸ τέμπλο. Διακρίνεται τὸ σημεῖο ὅπου μαρτύρησε ἡ ὁσία Φιλοθέη.



Είχ. 28. Καθολικό ναοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα Κάτω Πατησίων. Ἡ κτητορική ἐπιγραφή ἐπάνω ἀπὸ τὴν εἴσοδο τοῦ ναοῦ.



Εικ. 29. Καθολικό ναοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα Κάτω Πατησίων. Τοιχογραφία στὸν νότιο τοῖχο  
μὲ θέμα «Τὸ μαρτύριο τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου ἐν Πάτραις».  
Ἔργο Φ. Κόντογλου, 1950.



Εικ. 30. Καθολικό ναοῦ Ἁγίου Ἀνδρέα Κάτω Πατησίων. Τοιχογραφία στὸν βόρειο τοῖχο  
μὲ θέμα «Ἡ Ὁσία Φιλοθέη ἐν τῇ Μονῇ τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέου».  
Ἔργο Φ. Κόντογλου, 1950.



Εικ. 31. Οικία Μπενιζέλων



Εικ. 32. Οικία Μπενιζέλων





## ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ

### Ο ΠΡΩΤΟΚΛΗΤΟΣ ΣΤΗΝ ΚΥΠΡΟ: ΤΕΚΜΗΡΙΑ ΚΑΙ ΣΥΜΦΡΑΖΟΜΕΝΑ

*Στόν Οικονόμο π. Ζαχαρία Γεωργίου,  
αυτοέγκλειστο θεράποντα του Πρωτοκλήτου  
στήν έν πικρᾷ δουλείᾳ έσχατιά τῆς Κύπρου,  
δείγμα ελάχιστο τιμῆς καί θαυμασμοῦ*

#### Προλογικά

Στήν Κύπρο άκούει κανείς τά έπιχωριάζοντα βαπτιστικά Άντρος, Άντρίκος, Άντρη, Άντρούλ(λα) άσυνήθιστα συχνά,<sup>1</sup> όπως στήν Πάτρα τά αντίστοιχά τους πρός τιμήν του ίδιου Αγίου της. Άν ύποτεθεϊ ότι παραβλέψει κανείς τό νομικό-πολιτικό-ήθικό φράγμα τῆς τουρκικῆς κατοχῆς καί έπισκεφθεϊ τό μοναστήρι του Αγίου Ανδρέα<sup>2</sup> (Άη Ντρικᾶ) στήν καρπασίτικη, ανατολική έσχατιά του Νησιού μιά ήμέρα άργίας, άσφαλώς θά έντυπωσιασθεϊ άπό τό πλήθος των προσκυνητών, Χριστιανών καί Μουσουλμάνων, πού καταθέτουν στόν Άγιο τά τάματα, τίς εϋχαριστίες γιά κάποιον θαῦμα του καί τίς άγωνίες τους.<sup>3</sup> Άν μάλιστα εἶχε εϋτυχῆσει νά βρεθεϊ εκει πριν άπό τό μοιραίο 1974 γύρω στόν Δεκαπενταύγουστο, τότε πού γίνεται τό μεγάλο πανηγύρι του Αγίου μαζί μέ τή σεπτή Κοίμηση τῆς Θεοτόκου, θά καταλάβαινε γιατί όλοι οί νεώτεροι έπισκέπτες έντυπωσιάζονταν: Οί Κύπριοι βρίσκονταν πανοικει καθ' όδόν πρός τόν Άγιο, προκειμένου νά τόν τιμήσουν άλλά καί νά βαπτίσουν τά παιδιά τους στό όνομά του,<sup>4</sup> όπως όδεϋουν μέχρι σήμερα τόν Σεπτέμβριο πρός τήν Κυκλώτισσα (Γενέσιο τῆς Θεοτόκου) καί του Σταυροῦ πρός τήν όμώνυμη Μονή στό Όμοδος, στό Σταυροβούνι κ.λπ.<sup>5</sup> Άλλ' άφοϋ στίς μέρες μας δέν έλειψαν οί μεγάλες κοσμοσυνάξεις σέ θρησκευτικές πανηγύρεις, πρός τί ή έκπληξη; Αϋτή δικαιολογεϊται άπό τό ότι: α) 'Η Μονή στήν Καρπασία δέν λειτουργεϊ ως καθαυτό Μονή, άλλά κυριότατα ως προσκυνηματικό κέντρο καί τόπος βαπτίσεων μετά τήν άνοικοδόμησή της στά 1867 μέχρι σήμερα· β) τό μνημείο, έξαιρώντας τόν μικρών διαστάσεων γοθικό, υπόγειο ναΐσκο-άγίασμα του 15ου αϊώνα, δέν παρέχει, τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως, τεκμήρια άρχαιότητας, όπως θά άναμενόταν γιά μιά τόσο έντονη λατρεία καί διάδοση του όνόματος του Αγίου· γ) καμία άπό τίς

1 Γιά τίς κυπριακές μορφές του όνόματος πρβλ. Χ. Π. ΣΥΜΕΩΝΙΔΗΣ, *Ιστορία τῆς κυπριακῆς διαλέκτου* [Κέντρο Μελετών 'Ι. Μονῆς Κύκκου], Λευκωσία 2006, 183, 249 κ.έξ.

2 Βασική βιβλιογραφία γιά τήν κυπριακή μονή: C. ENLART, *Gothic Art and the Renaissance in Cyprus*, μετάφρ. D. HUNT, Λονδίνο 1987 (άρχιική δίτομη γαλλική έκδοση, Παρίσι 1899), 309-313. G. JEFFERY, *A Description of the Historic Monuments of Cyprus*, Λευκωσία 1918 (άναντύπωση: Λονδίνο 1983), 256-257. R. GUNNIS, *Historic Cyprus*, Λονδίνο 1956, 168-170. ΝΕΑΡΧ. ΚΛΗΡΙΔΗΣ, *Μοναστήρια στήν Κύπρο*, Λευκωσία 1958, 91-94. Ι. Π. ΤΣΙΚΝΟΠΟΥΛΛΟΣ, 'Ο Άπόστολος Άνδρέας, Λευκωσία 1967. Έφημ. «ΠΟΛΙΤΗΣ» (έκδ.), *Χρονικό. Μαρτυρία ... μαρτυρίοι. Άπόστολος Άνδρέας*, Κυριακή 1.12.2002. Χ. Γ. ΧΟΤΖΑΚΟΓΛΟΥ (έπιμ.), *Άπόστολος Άνδρέας. Εικόνες καί κειμήλια άπό τήν Κύπρο. Κατάλογος έκθέσεως (Δημοτική Πινακοθήκη Δήμου Πατρέων, 21.11. - 6.12.2007)*, Λευκωσία 2007. Κ. ΚΟΚΚΙΝΟΦΤΑΣ, *'Η Μονή του Άποστόλου Άνδρέα* [Κέντρο Μελετών 'Ι. Μονῆς Κύκκου], Λευκωσία 2009 (έφεξῆς: ΚΟΚΚΙΝΟΦΤΑΣ, *Μονή Άποστόλου Άνδρέα*). Α. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *'Η χριστιανική τέχνη στό κατεχόμενο άπό τόν τουρκικό στρατό τμήμα τῆς Κύπρου* [Γερά Άρχιεπισκοπή Κύπρου], Λευκωσία 2010, 404-409 (έφεξῆς: ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *'Η χριστιανική τέχνη*).

3 Μαρτυρίες γιά τήν τιμή του προσκυνηματος του Αγίου εκ μερους Μουσουλμάνων εἶναι συχνές, βλ. ένδεικτικά ΤΣΙΚΝΟΠΟΥΛΛΟΣ, 'Ο Άπόστολος Άνδρέας, ό.π., 44. «ΠΟΛΙΤΗΣ», *Χρονικό*, ό.π., 8-11. ΚΟΚΚΙΝΟΦΤΑΣ, *Μονή Άποστόλου Άνδρέα*, 101-108. Γίναμε κατ' επανάληψη μάρτυρες του γεγονότος στίς μεταβάσεις μας στή Μονή (πρβλ. 'Επίμετρο).

4 'Τούτο μαρτυρεϊ καί ή διαμόρφωση του «έξωνάρθηκα» σέ εϋρύχωρο χώρο βαπτίσματος: γιά τήν έξαιρετικά εκτεταμένη όνοματοδοσία μέ τό όνομα του Πρωτοκλήτου πρβλ. ΤΣΙΚΝΟΠΟΥΛΛΟΣ, ό.π., 35.

5 Γιά τίς πανηγύρεις αϋτές καί τήν (πιθανή) βυζαντινή καταγωγή τους βλ. 'Ίδρυμα Άρχιεπισκόπου Μακαρίου Γ' / Γραφείον Κυπριακῆς Ιστορίας (έκδ.), *Ιστορία τῆς Κύπρου*, εκδομένη υπό τήν διεύθυνσην ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΛΟΥ, τόμ. Γ': *Βυζαντινή Κύπρος*, σέ 2 μέρη, Λευκωσία 2005, 795, ύποσ. 13 (έφεξῆς: *Ιστορία Κύπρου*, Γ'). Γιά τήν πανήγυρη στή Μονή μας άπό πλευρᾶς λαογραφικῆς βλ. καί Μ. ΡΑΡΑΣΚΕΒΟΠΟΥΛΟΥ, *Recherches sur les traditions des fêtes religieuses populaires de Chypre*, Λευκωσία 1978, 87-90.

γνωστές μεσαιωνικές και μεταγενέστερες πηγές δέν μνημονεύει κάτι τό ιδιαίτερο γιά τή Μονή, αντίθετα μέ άλλες κυπριακές Μονές· καί δ) ἡ λατρεία τοῦ Πρωτοκλήτου εἶναι κατά τά άλλα περιορισμένη στό Νησί, ὅπου ἐλάχιστοι ναοί ἤ παρεκκλήσια τοῦ ἔχουν ἀφιερωθεῖ.<sup>6</sup>

### Τό Προσκύνημα τοῦ Πρωτοκλήτου: Ἐρωτήματα καί πιθανές ἀπαντήσεις

Ὁ ἐπιστήμονας τίθεται κατά συνέπεια ἐμπρός στό ἐρώτημα: αὐτή ἡ ἔντονη λατρεία τοῦ Ἀπ. Ἀνδρέα στή Μονή του εἶναι νεοπαγής ἢ ἔχει προῖστορία; Καί γιατί ἐμφανίστηκε καί περιορίστηκε κατεξοχῆν στήν Καρπασία, τό ἐγγύτερο πρὸς τή Μικρά Ἀσία σημεῖο τῆς Κύπρου;

### I. Ἡ μαρτυρία τῶν πηγῶν

Μία πρώτη διαπίστωση ἔρχεται ἀπό τήν πλευρά τοῦ καρπασίτικου τοπωνυμικοῦ, πού ἀντανακλᾷ σέ σημαντικό βαθμό ἐκεῖνο τῆς Κωνσταντινουπόλεως<sup>7</sup>, γεγονός πού διασταυρώνεται καί μέ άλλα, ὅπως θά δοῦμε.

Υπό τό ὄνομα τοῦ Πρωτοκλήτου στή συγκεκριμένη περιοχή ἀναφέρονται στίς πηγές τρία πράγματα: 1) ἡ Μονή· 2) τό ἀκρωτήριο (ἡ “μύτη” τοῦ Νησιοῦ) ἢ/καί ὁ λιμενίσκος, λίγο στά ΒΑ του (μέ τόν ὀνομαστό προῖστορικό οἰκισμό τοῦ Κάστρου, ὅπου καί τό τέμενος τῆς Ἀφροδίτης Ἀκραίας,<sup>8</sup> πού πρόσφατα ἰσοπεδώθηκε βάρβαρα ἀπό τουρκική μπουλντόζα)· 3) τό δάσος πού ἀπλώνεται πρὶν φτάσουμε στή Μονή. Παρατίθενται κατά χρονολογική σειρά μαρτυρίες πηγῶν μέ τό τοπωνύμιο:

1103: Ἀπό τόν περιηγητή Saewulfus μνεῖα τοῦ Ἀκρωτηρίου ὡς Ἀποστόλου Ἀνδρέα.<sup>9</sup>

1191: Δυτικά Χρονικά, ὅπως τοῦ Βενεδίκτου τοῦ Peterborough, πού μνημονεύουν τά τοῦ Ριχάρδου Λεοντόκαρδου καί τῆς κατάκτησης τῆς Κύπρου, φέρουν τόν Ἰσαάκιο Κομνηνό, τελευταῖο βυζαντινό αὐθέντη τοῦ Νησιοῦ, νά καταφεύγει σέ Ἀκρωτήριο ἢ σέ Μονή Ἀποστόλου Ἀνδρέα, μέ ὄχρωση κατά κάποιες πηγές, καί ἐκεῖ νά παραδίδεται στόν Ἀγγλο βασιλιά.<sup>10</sup>

1298 περ.: Μαρτυρία γιά βαίλο Ἀκρωτηρίου Ἀποστόλου Ἀνδρέα.<sup>11</sup>

15ος αἰ.: Γενικά ἀποδεκτή χρονολόγηση τοῦ σωζόμενου, ὑπόγειου, γοθικοῦ ναΐσκου.<sup>12</sup>

1485: Μνεῖα τοῦ Ἀκρωτηρίου στό *Isolario* τοῦ Bartolomeo dalli Sonetti.<sup>13</sup>

1489: Μνεῖα τοῦ Ἀκρωτηρίου σέ πορτολάνο.<sup>14</sup> Ἐφεξῆς ἀναφέρεται συχνά σέ πορτολά-

6 Ὁ ἀριθμός παλαιῶν καί νεωτέρων ναῶν ἐπ' ὀνόματι τοῦ Πρωτοκλήτου δέν ὑπερβαίνει τούς 15· πρβλ. τά συναφῆ λήμματα στούς Μ. Ν. CHRISTODOULOU – Κ. KONSTANTINIDES, *A Complete Gazetteer of Cyprus*, I, Λευκωσία 1987, 24, 25, 121· γιά τά ἐπιμέρους μνημεῖα βλ. στά λήμματα τῶν οἰκείων οἰκισμῶν στή ΜΚΕ· εἰδικά γιά τά κατεχόμενα μέρη τῆς Κύπρου ΧΟΤΖΑΚΟ-ΓΛΟΥ, *Ἀπόστολος Ἀνδρέας*, ὁ.π. (ὕποσ. 2), 16. Τό σημαντικότερο ἦταν ἡ μικρὴ ὁμώνυμη Μονή στό Πολύστυπο Προόδου, μαρτυρούμενη κατά τήν Ἐνετοκρατία ἀλλά ἀπό τήν ὁποία ἀπέμεινε μόνο τό ἀνανεωμένο κατά τό τέλος τῆς Τουρκοκρατίας καθολικό· βλ. Ν. Γ. ΚΥΡΙΑΖΗΣ, *Τά μοναστήρια ἐν Κύπρῳ*, Λάρισα 1950, 18-19. ΜΚΕ, τόμ. 2, 177, τόμ. 11, 375-376. ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΤΡΑΠΕΖΗΣ ΚΥΠΡΟΥ – ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΜΟΡΦΟΥ (ἐκδ.), *Τερά Μητροπόλις Μόρφου. 2000 χρόνια Τέχνης καί Ἀγιότητος*, Λευκωσία 2000, 186 καί λήμματα ἀρ. 50-56, 76-79. *ARDAC* 2003, 25.

7 Βλ. Θ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΛΟΣ, Τοπωνύμια Ριζοκαρπάσου, ΚΣ 46 (1982), 217-270.

8 Βλ. γιά τόν οἰκισμό καί τή μερική καταστροφή του Β. ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΗΣ, Ἡ ἀρχαιολογία τῆς Καρπασίας, ΣΩΜΑΤΕΙΟ ΕΛΕΥΘΕΡΗ ΕΝΙΑΙΑ ΚΑΡΠΑΣΙΑ (ἐκδ.), *Καρπασία. Πρακτικά Α' ἐπιστημονικοῦ συνεδρίου «Ἐς γῆν τῶν Ἀγίων καί τῶν Ἡρώων»* (Λεμεσός, 4-5/4/2009), Λεμεσός 2010, 39. Πρβλ. Σ. ΧΑΤΖΗΣΑΒΒΑΣ, Ἡ Καρπασία ἀπό τήν Προῖστορία μέχρι τήν Ρωμαϊκή περίοδο, αὐτόθι, 86.

9 SÆWULF, *Relatio de peregrinatione Sæwulfi ad Hierosolimam et Terram Sanctam* κ.λπ. [Palestine Pilgrim's Text Society], Λονδίνο 1892, 50. Πρβλ. ΕΘΝΙΚΟΝ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ / KENTRON BYZANTINON EPEYNON (ἐκδ.), *Παράλιος κυπριακός χώρος. Ἀποδελτίωση πηγῶν καί καταγραφή μνημείων (μέσα 11<sup>ου</sup>-τέλη 13ου αἰ.)*, Ἀθήνα 1982, λήμμα 231. Ἐπίσης Ε. MALAMUT, *Les îles de l'empire byzantin, VIII-XIII siècles*, I, Παρίσι 1988, 257.

10 Παραπέμπω ἀπό τήν ἀγγλική μετάφραση τοῦ ΒΕΝΕΔΙΚΤΟΥ στόν C. D. COBHAM, *Excerpta Cypria. Materials for a History of Cyprus*, Καϊμπριτζ 1908 (ἀνατύπωση: Νέα Ὑόρκη 1986), 8. Περαιτέρω πηγές: MALAMUT, *Les îles*, ὁ.π. G. GRIVAUD, *Villages désertés à Chypre (fin XIIIe-fin XIXe siècle)*, MY 3 (1998), 302. P. W. EDBURY, *Τό βασίλειο τῆς Κύπρου καί οἱ σταυροφορίες 1191-1374*, μετάφρ. Α. ΝΙΚΟΛΑΟΥ-ΚΟΝΝΑΡΗ, Ἀθήνα 2003, 31 ὕποσ. 14. *Ἱστορία Κύπρου*, Γ', 405 ὕποσ. 146.

11 *Παράλιος κυπριακός χώρος*, ὁ.π. (ὕποσ. 9), λήμμα 232. Ἀναλυτικότερα γιά τόν θεσμό αὐτό Ν. ΠΑΤΑΠΙΟΥ, Νέες εἰδήσεις γιά τήν Καρπασία ἀπό ἀνέκδοτα βενετικά ἔγγραφα, *Καρπασία. Πρακτικά Α' ἐπιστημονικοῦ συνεδρίου*, ὁ.π. (ὕποσ. 8), 110 κ.ἔξ.

12 ENLART, *Gothic Art*, ὁ.π. (ὕποσ. 2). ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *Ἡ χριστιανικὴ τέχνη*.

13 A. & J. STYLIANOU, *Cartography of Cyprus*, Λευκωσία 1980, 9 κ.ἔξ. Γιά τήν ὀρθή χρονολόγηση πρβλ. *Ptolemy and European Cartographers of Eastern Mediterranean 1477-1777. From the Collection of Professor A. Nicolaidis*, [Leventis Municipal Museum], Λευκωσία 2011, 54.

14 STYLIANOU, *Cartography of Cyprus*, ὁ.π., 8 κ.ἔξ.

νους καί χάρτες.

1573: Τό Ἀκρωτήριο μνημονεύει ὁ ζήσας ἐπὶ τόπου ἱστοριογράφος Στέφανος Λουζινιανός.<sup>15</sup>

1738: Ἀπὸ τὸν περιηγητὴ Λόρδο John Montague, τέταρτο κόμητα τοῦ Sandwich, ἀναφέρεται τὸ Ἀκρωτήριο καί ὁμώνυμη Μονή, ὡσάν βραχόκτιστη (*cut out of the rock*).<sup>16</sup> Τὴν ἴδια χρονιά ὁ περιηγητής R. Pococke περιγράφει τὴ μονή ὡς περίπου ἀκατοίκητη, μὲ ἐλάχιστους μοναχοὺς.<sup>17</sup>

1821: Πυρπολεῖται κατὰ τὴν Ἑλληνικὴ Ἐπανάσταση.<sup>18</sup>

Πρὸ τοῦ 1866: Ἐναρξὴ ἐργασιῶν ριζικῆς πιθανόν ἀνακαίνισης τοῦ ὑπεράνω τοῦ γοτθικοῦ ναῖσκου συγκροτήματος ἀπὸ τὸν Οἰκονόμο Χατζῆ παπᾶ Ἰωάννη, ἐγκαίνια τὸ 1867.<sup>19</sup>

Ἄν δὲν μᾶς ἔχουν διαφύγει σημαντικὲς μαρτυρίες, αὐτὴ εἶναι ἡ εἰκόνα τῶν παλαιότερων πηγῶν σχετικὰ μὲ τὴν ὑπαρξὴ τῆς μονῆς. Ἡ μνεῖα, ἤδη στίς ἀρχές τοῦ 12ου αἰ., ἀκρωτηρίου Ἀποστόλου Ἀνδρέα προϋποθέτει τὴν ὑπαρξὴ ὁμώνυμου ναοῦ ἢ μονῆς στὴν περιοχὴ κατὰ τὸν 11ο αἰ., ἀφοῦ τὸ Νησί ἀπὸ τὸ 965 βρῖσκεται ξανά στὸν φυσικὸ του χώρου τοῦ Βυζαντίου.

Ἐρχόμαστε στὴν παράδοση σχετικὰ μὲ τὴν παρουσία τοῦ Ἀποστόλου Ἀνδρέα ἐδῶ.<sup>20</sup> Κατὰ μία παραλλαγή τῆς ὁ Πρωτόκλητος, ταξιδεύοντας μὲ πλοῖο ἀπὸ τὴν Ἰόππη Παλαστίνης πρὸς τὸν ἀδελφὸ του Ἰωάννη στὴν Ἐφεσο (κατ' ἄλλη παραλλαγή πρὸς τὸ Βυζάντιο, δηλαδὴ τὴν Κωνσταντινούπολη), ἀναγκάστηκε νὰ σταματήσῃ λόγω ἀπνοίας τῶν ἀνέμων στό μικρὸ λιμανάκι πού φέρει τώρα τ' ὄνομά του. Ἡ ἔλλειψη νεροῦ στὴν ἔρημη περιοχὴ τὸν ὠδήγησε νὰ προσευχηθεῖ, σταύρωσε τὸν βράχο καί θαυματουργικὰ ἀνέβλυσε ἀπὸ αὐτὸν πόσιμο νερό, τὸ σημερινὸ ἀγίασμα (Εἰκ. 1). Κατόπιν ἀνεχώρησαν γιὰ τὴ Μικρὰ Ἀσία καί οἱ Χριστιανοὶ ἔσπευσαν στὴν Κύπρο νὰ κτίσουν ναὸ στό σημεῖο ἐκεῖνο.

Ἐάν μπορεῖ νὰ ἐξαχθεῖ κάποιον συμπέρασμα ἀπὸ τὴν παράδοση, τοῦτο ἴσως εἶναι διπλό: πρῶτον, ὅτι τὸ ἀγίασμα, πού ἔδωσε πιθανόν τὴν ἀφορμὴ γιὰ τὴ γένεση τῆς παράδοσης, πρέπει νὰ ἀνήκει σὲ παλαιοχριστιανικὴ ἢ βυζαντινὴ φάση· δεύτερον, ὅτι ἡ ἔμφαση πού δίνεται γιὰ τὴν κατεύθυνση τοῦ ἀγίου, δηλαδὴ πρὸς Ἐφεσο-Κωνσταντινούπολη, πιθανόν ὑποκρύπτει τὴν προεικονομαχικὴ παράδοση γιὰ τίς σχέσεις τοῦ Πρωτοκλήτου πρὸς τὴ Βασιλεύουσα καί τὸ Πατριαρχεῖο.<sup>21</sup> Δηλαδὴ ἡ ἀμάρτυρη στά σχετικὰ ἀπόκρυφα κείμενα παράδοση εἶναι δυνατὸν νὰ ἀναγεται σὲ πολὺ παλαιότερους χρόνους ἀπ' ὅ,τι θεωροῦμε συνήθως, ἀλλὰ καί νὰ ἐπικυρώνει τίς σχέσεις πρὸς τὴ Βασιλεύουσα, ὅπως φανερώνει καί τὸ τοπωνυμικὸ τῆς περιοχῆς.<sup>22</sup>

Τὸ καίριο ζήτημα, σὲ ποιά ἐποχὴ ἀνάγεται τὸ τοπωνυμικὸ αὐτό,<sup>23</sup> ὀδηγεῖ νὰ διατυπωθῶν ἐρωτήματα: Ἐχει σχέση μὲ τὴ μαζικὴ μετοικεσία Κυπρίων στὴ Νέα Ἰουστινιανή (περιοχὴ Ἀρτάκης στὴν Προποντίδα), στά τέλη τοῦ 7ου αἰ. καί τὴν ἐπιστροφή τους λίγα χρόνια μετὰ;<sup>24</sup> Ἡ πρέπει νὰ κατέλθουμε στὴ μετα-ἀραβικὴ περίοδο τῆς Κύπρου (965 κ.ἔξ.),

15 Παραπέμπω στὴν ἀγγλικὴ ἔκδοσή του: *Lusignan's Chorography and Brief General History of the Island of Cyprus (A.D. 1573)*, transcribed and trans. by O. PELOSI [Sources for the History of Cyprus, edited by P. W. WALLACE & A. G. ORPHANIDES, X], Altamont, N.Y. 2001, 17 § 21.

16 D. MARTIN, *English Texts: Frankish and Turkish Period* [Sources for the History of Cyprus, edited by P. W. WALLACE & A. G. ORPHANIDES, V], Altamont, N.Y. 1998, 43.

17 COBHAM, *Excerpta Cypria*, ὁ.π. (ὅπος. 10), 258.

18 C. N. CONSTANTINIDES – R. BROWNING, *Dated Greek Manuscripts from Cyprus to the Year 1570*, Οὐάσιγκτον D.C. [Dumbarton Oaks Studies XXX], Λευκωσία [Cyprus Research Center / Texts and Studies of the History of Cyprus XVIII] 1993, 29.

19 Βλ. βιβλιογραφία ὅπος. 2.

20 Γιὰ τὴν κυπριακὴ παράδοση βλ. ἰδιαιτέρα ΚΛΗΡΙΔΗΣ, *Μοναστήρια στὴν Κύπρο*, ὁ.π. (ὅπος. 2). ΤΣΙΚΝΟΠΟΥΛΛΟΣ, *Ἀπόστολος Ἀνδρέας* (ὅπος. 2), 21, 62. PARASKÉVOPOULOU, *Recherches sur les traditions*, ὁ.π. (ὅπος. 5). ΚΟΚΚΙΝΟΦΤΑΣ, *Μονὴ Ἀποστ. Ἀνδρέα*, 14. Γιὰ τὴν ἀπόκρυφη παράδοση περὶ τοῦ Πρωτοκλήτου βλ. J.-M. PRIEUR, *Acta Andreae* [CChr, Series Aprocryphorum 5 & 6], τόμοι 2, Turnhout 1989.

21 Γιὰ τὴν ἐκτεταμένῃ βιβλιογραφία περὶ τοῦ Πρωτοκλήτου καί τῆς σημασίας του γιὰ τὸ Βυζάντιο καί τὴν οἰκουμηνικότητα τοῦ Πατριαρχείου βλ. ἐνδεικτικὰ: F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Καϊμπριτζ Μασσαχουσέττης 1958. *Bibliotheca Sanctorum*, I, Ρώμη 1961, 1094-1113. *THE 2*, στ. 660-668. W. SANDERS (ἐπιμ.), *Andreas. Apostel der Ökumene zwischen Ost und West*, Κολωνία 1985. *ODB 1*, στ. 92. Β. ΦΕΙΔΑΣ, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, Α', Ἀθήναι 1994, 840 κ.ἔξ. Χ. ΚΡΙΚΩΝΗΣ, *Ὁ Ἀπόστολος Ἀνδρέας ὁ Πρωτόκλητος*, Θεσσαλονίκη 2009, κ.ἄ.

22 Πρβλ. ὅπος. 7.

23 Ὁ.π.

24 Γιὰ τὰ σχετικὰ γεγονότα βλ. *Ἱστορία Κύπρου*, Γ', 137 κ.ἔξ.

υποθέτοντας ότι έχουμε να κάνουμε με έσωτερική ιεραποστολή στο Νησί εκ μέρους του Πατριαρχείου μετά την παρατεταμένη παρουσία Μουσουλμάνων επί τρεις αιώνες;<sup>25</sup> Για το τελευταίο φαίνεται να συνηγορεί και η εμφάνιση μεγάλων κυπριακών μοναστικών κέντρων στον 11ο και 12ο αι., που συνδέονται άμεσα με την Κωνσταντινούπολη.<sup>26</sup> Σημειώνεται πάντως ότι η μνήμη του πατριάρχη και συστηματικού καλλιεργητή της ιεραποστολής Ιεροῦ Φωτίου (†μετά το 893) διατηρείται αρκετά έντονα στην Καρπασία.<sup>27</sup>

## II. Αρχαιολογικές ενδείξεις

Αρχαιολογικό υλικό για το μνημείο παλαιότερο του 15ου αι. έθεωρείτο ανύπαρκτο μέχρι σήμερα – ευλόγως εν μέρει, διότι ούτε διεξήχθησαν ποτέ ανασκαφές, μήτε το σημερινό κτίσμα, πέραν της αρκετά τεκμηριωμένης αλλά όχι πλήρους περιγραφής του γοθτικού ναΐσκου του 15ου αι., διερευνήθηκε ποτέ ολοκληρωμένα.<sup>28</sup> Η προκαταρκτική έργασία, που εκτελείται τώρα από το Πολυτεχνείο Πατρών, είναι καθοριστικής σημασίας για την αρχαιολογική διερεύνηση του μνημείου. Χωρίς να προκαταλαμβάνουμε συμπεράσματα άλλων συναδέλφων, θα περιοριστούμε σε ό,τι, κατά τη γνώμη μας, συνιστά αποχρώσα ένδειξη για φάσεις του κτίσματος παλαιότερες του 15ου αι.

α) Περιγράφοντας ήδη ο Enlart στα τέλη του 19ου αι. τον ήμιυπόγειο γοθτικό «δίκλιτο» ναΐσκο, παρατήρησε στον βόρειο τοίχο, κοντά στην κόγχη του Ιεροῦ Βήματος, ότι το εκεί παράθυρο, ήμικυκλικό πιθανότατα στην αρχική του μορφή, βλέπει προς τα έξω μέσω χαλάσματος, υποθέτει δέ ότι προϋπήρξε μία προηγούμενη κατασκευή, που πρέπει να συμπεράνουμε ότι κατεδαφίστηκε για να δώσει τη θέση της στον σημερινό ναΐσκο του 15ου αι.<sup>29</sup> Πράγματι, σε παλαιές απεικονίσεις του μνημείου βλέπουμε στο έξωτερικό, στη ΒΑ. γωνία, να υπάρχουν λείψανα απροσδιόριστης κατασκευής, σήμερα ισοπεδωμένα ή κατωμαμένα (Εικ. 2-5).

β) Τί έξυπηρετούσε ο ήμιυπόγειος γοθτικός ναΐσκος του 15ου αιώνα (Εικ. 2, 4); Ο πρώτος συστηματικός μελετητής Enlart άμφιταλαντεύθηκε ανάμεσα σε συνηθισμένο παρεκκλήσιο και σε κρύπτη μεγαλύτερου γοθτικού ναού, που θα προϋπήρχε στη θέση του σημερινού, υπέργειου καθολικού, αλλά θεωρεί άλυτο το πρόβλημα.<sup>30</sup> Ωστόσο ήταν γνωστό ήδη στον Enlart ότι υπό το λίθινο δάπεδο του ναΐσκου ρέει σε αύλακες το άγιασμα καταλήγοντας στην έξωτερική έκροή στα ανατολικά του μνημείου, πολύ κοντά στη θάλασσα, αυτό

25 Ανάλογα παραδείγματα από τη μεσοβυζαντινή Ελλάδα (Νίκων ο Μετανοείτε, Όσιος Λουκάς, Ιωάννης ο Έένος στην Κρήτη κ.λπ.) βλ. στον τόμο ΕΛ. ΚΟΥΝΤΟΥΡΑ-ΓΑΛΑΚΗ (έπιμ.), *Οί ήρωες της Όρθόδοξης Έκκλησίας. Οί νέοι άγιοι, 8ος-16ος αιώνας* [E.I.E. / I.B.E., Διεθνή συμπόσια 15], Αθήνα 2004, συχνάκις.

26 *Ιστορία Κύπρου*, Γ', 421 κ.έξ. Πρβλ. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *Η χριστιανική τέχνη*, 404.

27 Μία αναλυτική παρουσίαση των συναφών μαρτυριών και τεκμηρίων υπερβαίνει τα έδω όρια, πάντως δέν έχει επιτευχθεί όμοφωνία για την άκριβή χρονολόγηση του ναού του Άγ. Φωτίου Γαλιούσας. Απαιτείται έκτενης πραγμάτευση ως προς τό εάν ή άφιέρωση άφορά στον πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως, στη μνήμη του όποιου και έορτάζει, ή στον γνωστό από τόν Λεόντιο Μαχαίρα τοπικό άγιο (βλ. για τόν τελευταίο ΜΑΚΑΡΙΟΣ Γ', Άρχιεπ. Κύπρου, *Κύπρος ή Άγία Νήσος*, Λευκωσία <sup>2</sup>1997, 48, άρ. 236. ΒΛΑΣΙΟΣ, *Μονάχος Σταυροβουνιώτης, Πατερικόν της Νήσου Κύπρου*, Θεσσαλονίκη <sup>3</sup>1999, 136, άρ. 64). Ένδεικτικά για τόν ναό στην Γαλιούσα πρβλ. Τ. ΡΑΡΑΚΟΣΤΑΣ, *Byzantine Cyprus. The Testimony of its Churches, 650-1200*, άδημοσίευτη διδακτ. διατριβή (Oxford / Exeter College, 1999), τόμ. 2, 70 [χρονολόγηση: Μεσοβυζαντινή]. Ε. ΠΡΟΚΟΠΙΟΥ, *Ό συνεπτυγμένος σταυροειδής έγγεγραμμένος ναός στην Κύπρο*, διδακτ. διατριβή [Μουσείον Ι. Μ. Κύκκου / Μελέτες Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης, 2], Λευκωσία 2007, 17-28, 455, 459 [χρονολόγηση στον 7ο-8ο αι.], Χ. Γ. ΧΟΤΖΑΚΟ-ΓΛΟΥ, *Βυζαντινή αρχιτεκτονική και τέχνη στην Κύπρο*, *Ιστορία Κύπρου*, Γ', 483 κ.έξ. [θεωρεί πρώιμη τη χρονολόγηση στον 8ο αι.], ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *Η χριστιανική τέχνη*, 91-95 [τέλη 8ου/άρχές 9ου]. Α. ΦΟΥΛΙΑΣ, *Αρχαιολογία και τέχνη της Κύπρου κατά την περίοδο των άραβικών έπιδρομών (649-965)*, άδημοσίευτη διδακτ. διατριβή (Πανεπιστήμιο Αθηνών, 2011), 40-45 [τέλη 8ου / άρχές 9ου], κ.ά.

28 Ό Α. ΡΑΡΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *Ikonen aus Zypern*, Μόναχο – Γενεύη – Παρίσι 1969, 71, παραθέτει πριν την είσβολή του 1974 λεπτομέρεια εικόνας του Αρχαγγέλου Γαβριήλ, που την αναφέρει ως ανήκουσα στη Μονή και τη χρονολογεί περί τό 1500. Άγνωστές άλλες λεπτομέρειες και που βρίσκεται σήμερα ή εικόνα, ή όποια δέν συμπεριελήφθη στη μετά την είσβολή έκτενέστερη έκδοση του *Εικόνες της Κύπρου* [Ιερά Αρχιεπισκοπή Κύπρου], Λευκωσία 1991, ούτε στην πρόσφατη, σημαντική συμβολή του ίδιου, *Η χριστιανική τέχνη*, ό.π. δέν μνημονεύεται επίσης στην – όχι πλήρη – άπαρίθμηση των κειμηλίων από τόν ΤΣΙΚΝΟΠΟΥΛΟ, *Ό Απόστολος Ανδρέας*, ό.π. (όποσ. 2), 8-14.

29 ENLART, *Gothic Art*, ό.π. (όποσ. 2), 312.

30 Ό.π., 312-313.

πού συνέδεσε πιθανότατα τόν τόπο με τή γένεση τῆς παράδοσης περί Ἀποστόλου Ἀνδρέα.<sup>31</sup> Τό ἀγίασμα ἀντλείται ἀπό φρεάτιο στό δάπεδο τοῦ ναΐσκου, ὅπως μαρτυροῦν οἱ λεκάνες τοῦ ἀγιάσματος στή ΒΔ. καί ΝΔ. γωνία του καθὼς καί στό σήμερα ἄστεγο προστώο πού ἐκτείνεται στήν κύρια, νότια πλευρά του, πού κατά τήν ἐποχή τοῦ Enlart σώζονταν πιθανόν ἀκέραιες<sup>32</sup> (Εἰκ. 2, κάτοψη). Ὅπως διαπιστώθηκε γιά πρώτη φορά κατά τή φετινή ἀποτύπωση τοῦ Πολυτεχνείου Πατρῶν (Εἰκ. 6), τό ὑπόγειο ρυάκι ἀγιάσματος, πρὶν καταλήξει ὑπό τό δάπεδο τοῦ ναΐσκου, διέρχεται ἐναλλάξ κάτω ἀπό ὀξυκόρυφη καί ἡμικυλινδρική καμάρα (Εἰκ. 7). Ἡ ἐναλλαγή ἡμικυκλικῆς καί ὀξυκόρυφου τόξου ἴσως ὑποδηλώνει ὅτι τό ἀρχικά ἡμικυκλικό βυζαντινό σύστημα στέγασης τῶν αὐλάκων ἐνισχύθηκε, προφανῶς πρὶν τήν ἀνεγερση τοῦ ὑφιστάμενου ναΐσκου τοῦ 15ο αἰ., μέ τό ὀξυκόρυφο. Εἶναι πιθανόν λοιπόν ὁ ἡμιυπόγειος ναΐσκος νά ἀνεγέρθηκε –ἢ νά ἀντικατέστησε παλαιότερο– γιά στέγαση τοῦ ἀγιάσματος. Ἐχοντας ὑποθέσει ὅτι ἡ παράδοση γιά τόν Ἀπ. Ἀνδρέα εἶναι προφραγκική, βυζαντινή, μποροῦμε νά ἀποδεχτοῦμε, ἔστω σάν ὑπόθεση ἐργασίας, ὅτι προϋπήρξε ἐδῶ κάποιος βυζαντινός ναΐσκος γιά προστασία καί ἀνάδειξη τοῦ ἀγιάσματος, κάτι ὄχι σπάνιο στήν Κύπρο, ἰδιαίτερα στήν Καρπασία.<sup>33</sup>

γ) Κλείνω μέ μιάν ἄλλη, ἐπίσης ἰσχνή ἀλλά πιθανόν ἐπαληθεύσιμη, κατά τίς προσεχεις ἐργασίες ἀναστήλωσης, ἔνδειξη. Ἡ μικρή κόγχη πού σχηματίζει τήν ἀψίδα τοῦ γοθτικοῦ ναΐσκου δίνει τήν ἐντύπωση χωριστῆς φάσης ἀπό τόν ὑπόλοιπο ναό, ἀπολήγοντας ἄνω σέ ἐλαφρῶς ὀξυκόρυφο τόξο (Εἰκ. 8). Ἡ ὑπαρξη τοῦ ὀξυκόρυφου τόξου δέν ἀποτελεῖ ἀναγκαστική ἀπόδειξη γιά κτίσμα μέ *terminus post quem* τό 1191, ἔτος κατάκτησης τοῦ Νησιοῦ· ὅπως ἀνέλυσε στή διδακτορική της διατριβή ἡ Ἑλ. Προκοπίου, ἀπαντᾶται σέ βυζαντινούς κυπριακοὺς ναοὺς ἀπό τόν 11ο αἰ.<sup>34</sup> Ἄν ἡ ὑπόψία μας γιά παλαιότερη φάση στήν ἀψίδα ἐπαληθευτεῖ,<sup>35</sup> ὁδηγεῖ μέ τίς δύο ἄλλες στό συμπέρασμα γιά προϋπαρξη βυζαντινοῦ κτίσματος, πού τό διαδέχθηκε τό γοθτικό.<sup>36</sup>

Ἐδῶ ἐγείρεται τό ἐνδιαφέρον ἐρώτημα, γιατί ἀνακαινίζεται τόν 15ο αἰ. τό κτίσμα καί ἂν θά μποροῦσε νά χρονολογηθεῖ ἀκριβέστερα. Ὁ Enlart, διαπρεπῆς ἀρχαιολόγος στά τῆς μεσαιωνικῆς δυτικῆς ἀρχιτεκτονικῆς,<sup>37</sup> δέν ἀποπειράται νά χρονολογήσει μέ μεγαλύτερη ἀκρίβεια, μάλιστα σημειώνει ὅτι ὁ ναΐσκος δίνει τήν αἴσθηση κτίσματος φτιαγμένου μέ βιασύνη (λ.χ. δέν ζωγραφήθηκε ποτέ καί ἔχει γίνει πολὺ μικρή χρήση γλυπτῶν σέ βάναιυση ἐκτέλεση).<sup>38</sup> Ἡ παρακμή τῶν Λουζινιάν ἐπιτάθηκε τόν 15ο αἰῶνα μέ τίς ἄγριες ἐπιδρομές τῶν Μαμελούκων, πού κατέληξαν στόν ὄλεθρο τῶν Φράγκων κατά τή μάχη τῆς Χοιροκοιτίας στά 1426.<sup>39</sup> Οἱ δυστυχεῖς Κύπριοι, πού κατά τίς ἀρχές τοῦ αἰῶνα (1406) εἶχαν ὑποστῆ τήν ἄρνηση τοῦ Πατριαρχείου, κατόπιν εἰσηγήσεως τοῦ περιώνυμου Ἰωσήφ Βρυεννίου, νά μή τοὺς ὑπαγάγει στήν ἄμεση διοίκησή του,<sup>40</sup> ἀνακουφίστηκαν σημαντικά μέ τόν γάμο τοῦ Ἰωάννου Β΄ Λουζινιάν μέ τήν Ἑλένη Παλαιολογίνα ἀπό τόν Μυστρά (1442), πού ὑποστήρι-

31 Βλ. ἐδῶ, ὕποσ. 20.

32 ENLART, *Gothic Art*, ὅ.π. (ὕποσ. 2), 309 καί εἰκ. 278.

33 Παραδείγματα χάριν ἢ γνωστῆ κιστέρνα-ἀγίασμα στή Σαλαμίνα, ὁ ναός τοῦ Ἁγίου Θύρσου/Θέρισου στή Γιαλούσα, ὁ Ἅγιος Θεράπων στήν Ἀγκαστίνα, ἡ Ἁγία Σολομονή στήν Κώμα τοῦ Γιαλοῦ, ἡ Παναγία στή Νέτα κ.ἄ. στήν Καρπασία· πρβλ. ΧΟΤΖΑΚΟΓΛΟΥ, *Βυζαντινὴ ἀρχιτεκτονικὴ*, ὅ.π. (ὕποσ. 27), 541.

34 ΠΡΟΚΟΠΙΟΥ, Ὁ *συνεπτυγμένος σταυροειδής*, ὅ.π. (ὕποσ. 27), 426-429.

35 Τὴν ἴδια ἀποψη ἐξέφρασε ἀργότερα καί ὁ Π. ΚΟΥΦΟΠΟΥΛΟΣ, *Τό οἰκοδομικὸ χρονικὸ τῆς Μονῆς Ἀποστόλου Ἀνδρέα στό Ριζοκάρπασο, Περιλήψεις Τετάρτου Διεθνoῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου (Λευκωσία, 29.4.-3.5.2008)*, Λευκωσία 2008, 113-114.

36 Τὴν ὑπόψία μας γιά ὑπαρξη παλαιότερου, βυζαντινοῦ ναοῦ διατυπώσαμε ἤδη τό 2002, πρὶν ἀπό τίς ἀνωτέρω ἐργασίες· βλ. Δ. Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, Ἡ ἀποκατάσταση τῆς Ἱερᾶς Μονῆς. Ὅροι καί ὅρια σύγχρονης ἀναστήλωσης. «ΠΟΛΙΤΗΣ», *Χρονικὸ*, ὅ.π. (ὕποσ. 2), 20. Ἐντεῦθεν, ὡς καί ἀπό σχετικὴ μεταγενέστερη διάλεξή μας, ἀντλεῖ ὁ ΚΟΚΚΙΝΟΦΤΑΣ, Ἡ *Μονὴ τοῦ Ἀποστόλου Ἀνδρέα*, 33, πιθανόν καί ὁ ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, Ἡ *χριστιανικὴ τέχνη*, 404.

37 Βλ. γιά τὴ σημασία του στή γνώση τῆς μεσαιωνικῆς δυτικῆς ἀρχιτεκτονικῆς τὴν εἰσαγωγή τοῦ Ν. COLDSTREAM στόν ENLART, *Gothic Art*, ὅ.π. (ὕποσ. 2), 1-10.

38 Σημειώνεται ὅτι στό ναΐσκο σώζεται πλῆθος ἀκτιογραφημάτων πού δέν ἔχουν μελετηθεῖ συστηματικά καί ἐνδέχεται νά δίνουν ἕνα ἀκριβέστερο *terminus ante quem*.

39 Βλ. ἀναλυτικὰ στήν *Ἱστορία Κύπρου*, τόμ. Δ΄/Ε΄, *Μεσαιωνικὸν Βασιλεῖον - Ἐνετοκρατία*, σέ 3 μέρος, Λευκωσία 1995-1996, 159-176.

40 Ὁ.π., 618-634.

ξε τούς Ὀρθοδόξους ἕως τόν θάνατό της (1458).<sup>41</sup> Ἐπιπλέον, ἡ Καρπασία κράτησε κατά τό μᾶλλον ἢ ἥττον φιλοπαλαμική στάση κατά τήν ἡσυχαστική διαμάχη.<sup>42</sup> Ἐπιπρόσθετα, ἀποτελοῦσε φέουδο τῆς Ζωῆς Καντακουζηνῆς, κόρης τοῦ Θωμᾶ τοῦ Δεσποτάτου τοῦ Μορέως, παντρεμένης μέ τόν Jacques de Fleurry (1464-66), κόμητα τῆς Ἰόπτης καί τοῦ Καρπασίου, πού συνῆψε τό συνοικέσιο μεταξύ Ἰωάννου Λουζινιάν καί Ἐλένης Παλαιολογίνας.<sup>43</sup> Προφανῶς ἡ Καρπασία συνδεόταν μέ πολλαπλούς δεσμούς, φανερούς ἢ πλάγιους, μέ τή βυζαντινὴ Αὐλή στήν Κωνσταντινούπολη καί τόν θρόνο τοῦ Πρωτοκλήτου.

Ἀκόμα κάτι σημαντικό γιά τό θέμα μας. Τό 1460 μεταφέρεται ἀπό τήν Πάτρα, γιά νά διασωθεῖ ἀπό τούς Ὀθωμανούς, ἡ κἀρα τοῦ Ἀποστόλου στήν Ἰταλία, παραδίδεται στό Ἑλληνα καρδινάλιο Βησσαρίωνα, γιά νά καταλήξει τό 1462 σέ μεγαλοπρεπή πομπή στό Βατικανό ὑπό τόν Πάπα Πίο Β΄ καί ἡ λατρεία του γνωρίζει καινούργια ἀκμή στή Δύση.<sup>44</sup> Μέσα σέ αὐτό τό πλαίσιο πιθανόν νά ἀνακαινίστηκε καί ὁ κυπριακός ναός, δηλαδή μετά τό 1442 (ἄφιξη Παλαιολογίνας) ἢ τό 1462. Τό ὅτι τοῦτο ἔγινε σέ ὑστερογοθικό-ἀναγεννησιακό ὕφος, ἐνσωματώνοντας πιθανόν παλαιότερη, βυζαντινὴ ἀψίδα, δέν ἀποκλείει ὁ ναός νά βρισκόταν στά χέρια τῶν Ὀρθοδόξων, ὅπως δεκάδες ἄλλα παρόμοια μνημεῖα στό Νησί καί ἐν γένει στή φραγκοκρατούμενη Ἀνατολή,<sup>45</sup> ἀφοῦ ἡ ἀρχιτεκτονική ἀπό τίς τέχνες εἶναι, ὡς γνωστόν, ἡ λιγότερο ἐκτεθειμένη σέ δογματικές διαφορές.<sup>46</sup>

### III. Ἄλλα τεκμήρια τῆς σημασίας τοῦ Ἀποστόλου Ἀνδρέα γιά τήν Κύπρο

Ἔχει ὑποστηριχθεῖ, ὅτι μετά τό 1204 ἐπαναπροβάλλεται ἔντονα ὁ Ἄπ. Ἀνδρέας ἀπό τούς Βυζαντινοὺς ἔναντι τῶν Λατίνων.<sup>47</sup> Ἡ Κύπρος παρουσιάζει τέτοιες ἐνδείξεις στήν τέχνη της στήν ἐκκλησιαστικὴ κατάσταση πού βρίσκεται;<sup>48</sup>

Γιά τήν περίοδο τῶν Λουζινιάν (1191-1489) δέν ἔχει ἀνιχνευθεῖ κάτι, πέρα ἀπό τήν ὑπόθεση πού κάναμε ἐδῶ γιά τό παρεκκλήσιο στήν ὁμώνυμη Μονή. Παρενθετικά σημειώνεται, ὅτι στή φραγκικὴ ὀχύρωση τῆς Λευκωσίας μαρτυρεῖται πύργος καί πύλη τοῦ Ἁγ. Ἀνδρέα, πού ἡ θέση τους παραμένει ἄγνωστη ὅπως καί ἡ χρονολόγησή τους, ἂν δηλαδή ἦσαν ὑπό-

41 Ὁ.π., 194-200, 647, 768.

42 Γ. Χριστοδούλου, Ὁ Ἅγιος Φίλων τῶν Ἀγριδίων, Καρπασίας, ὡς φέουδο μεγάλων οἰκογενειῶν τῆς Ἑνετοκρατίας, *Πρακτικά Διεθνoῦς Συμποσίου «Κύπρος - Βενετία. Κοινές ἱστορικές τύχες»* (Ἀθήνα, 1-3 Μαρτίου 2001), *Μνήμη Κωνσταντίνου Λεβέντη hominis universalis*, ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΚΑΙ ΜΕΤΑΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ ΒΕΝΕΤΙΑΣ – ΣΠΙΤΙ ΤΗΣ ΚΥΠΡΟΥ – ΓΕΝΝΑΔΕΙΟΣ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ (ἐκδ.), Βενετία 2002, 167-174.

43 Αὐτόθι.

44 Τά ἱστορικά τῆς ἀνακομιδῆς βλ. στή βιβλιογραφία τῆς ὑποσ. 21· ἐπίσης S. RONCHEY, Andrea, il rifondatore di Bisanzio. Implicazioni ideologiche del ricevimento a Roma della testa del patrono della chiesa ortodossa nella settimana santa del 1462. M. KOUMANOUDI – CHR. MALTEZOU (ἐκδ.), *Dopo le due cadute di Costantinopoli (1204, 1453). Convegno internazionale di studi "Dopo le due cadute di Costantinopoli: Eredi ideologici di Bisanzio"* (Venezia 2006) [Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Neoellenici di Venezia], Βενετία 2008, 259-272. Γιά τὰ φερόμενα ὡς λείψανά του στόν ἀρχιεπισκοπικό ναό Λευκωσίας καί στή Μονή Κύκκου (πρβλ. O. MEINARDUS, Relics in the Churches and Monasteries in Cyprus, *OstSt* 19 [1970], 23) δέν γνωρίζουμε καμία ἱστορικὴ μαρτυρία. Ἀξιοσημείωτο πάντως εἶναι, ὅτι ἡ Μονή Κύκκου ἀνήγειρε παρεκκλήσιό του στή θέση Παραδείσι κοντά στή Μονή τόν 18ο αἰ.: βλ. ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΥ (Ἡγουμένου Κύκκου), *Ἡ ἱερά βασιλικὴ καί σταυροπηγιακὴ Μονή τοῦ Κύκκου*, Κύπρος 1969, 75. Θ. ΣΤΑΥΡΙΑΔΗΣ, *Ὁ ἱουστινιανὸς Πατριαρχεῖο καί Κύπρος. Τὰ πατριαρχικά ἔγγραφα τῶν ἐτῶν 1600-1878* [Κέντρο Μελετῶν Ἱερᾶς Μονῆς Κύκκου], Λευκωσία 2001, 148. ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ Ι. ΜΟΝΗΣ ΚΥΚΚΟΥ (ἐκδ.), *Ἱερά Μονή Κύκκου. Εἰκὼν ἀνεσπέρου φωτός*, Ἀθήνα 2010, 247 (φωτογραφία).

45 Βλ. μία σύνοψη στόν K. M. SETTON, *A History of the Crusades, IV: The Art and Architecture of the Crusader States*, edited by H. M. HAZARD, University of Wisconsin Press 1977. Πρβλ. C. MANGO, *Byzantinische Architektur*, Στουτγάρδη – Μιλάνο 1975, 259. R. KRAUTHEIMER – S. ČURČIĆ, *Early Christian and Byzantine Architecture* [The Pelican History of Art], Harmondsworth, Middlesex 1986, 416 κ.ἐξ. X. ΜΠΟΥΡΑΣ, *Ἱστορία τῆς Ἀρχιτεκτονικῆς*, Β΄, Ἀθήνα (1994), 388 κ.ἐξ. Ο ΑΥΤΟΣ, *Βυζαντινὴ καί Μεταβυζαντινὴ Ἀρχιτεκτονικὴ στήν Ελλάδα*, Ἀθήνα 2001, 166 κ.ἐξ. S. ČURČIĆ, *Architecture in the Balkans: From Diocletian to Suleyman the Magnificent*, c. 300-1550, Yale University Press 2010, 599-702, σποραδικά.

46 Δ. Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, «Μεταφράζοντας» τὴ βυζαντινὴ τέχνη. Τό πρόβλημα τῆς παράδοσής της στοὺς ἐκ Σκιάθου Ἀλεξάνδρους, ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ (ἐκδ.), *Πρακτικά Γ' Διεθνoῦς συνεδρίου γιά τόν Ἀλεξάνδρου Παπαδιαμάντη (Σκιάθος, 29/9-2/10/2011)*, τόμ. Α', Ἀθήνα 2012, 449-471, ἐδῶ 461-462.

47 DVORNIK, *The Idea of Apostolicity*, ὁ.π. (ὑποσ. 21), 256 κ.ἐξ. Ν. ΓΚΙΟΛΕΣ, *Εἰκονογραφικά θέματα στή βυζαντινὴ τέχνη ἐμπνευσμένα ἀπό τήν ἀντιπαράθεση καί τὰ σχίσματα τῶν δύο Ἐκκλησιῶν, Θωράκιον. Ἀφιέρωμα στή μνήμη τοῦ Παύλου Λαζαρίδη*, Ἀθήνα 2004, 266-267.

48 Γιά τήν ἐν γένει εἰκονογραφία του στήν Κύπρο βλ. ΧΟΤΖΑΚΟΓΛΟΥ, *Ἀπόστολος Ἀνδρέας*, ὁ.π. (ὑποσ. 2).

λειμμα βυζαντινής οχύρωσης.<sup>49</sup>

Λίγες δεκαετίες μετά τις χρονολογικές τομές του 1442 (ἄφιξη Ἑλένης Παλαιολογίνας) καὶ τοῦ 1462 (μεταφορά τῆς κάρας στή Ρώμη), ἡ Βενετία ἀναλαμβάνει καὶ τυπικά τὴν ἡγεμονία στό Νησί (1489) καὶ ἡ θρησκευτική πίεση ἐπὶ τῶν Ὁρθοδόξων χαλαρώνει αἰσθητά. Ὅχι τυχαία, μία πλειάδα εἰκονογραφικῶν καὶ τεχνοτροπικῶν καινοτομιῶν δείχνει νέους προσανατολισμούς, ἄλλοτε πρὸς ὁσμώσεις καὶ ἄλλοτε πρὸς ἀντιπαραθέσεις, εὐεξήγητες στό πλαίσιο τοῦ μεταβυζαντινοῦ, πλέον, κόσμου.<sup>50</sup> Περιορίζομαι στήν εἰκονογραφία τοῦ Πρωτοκλήτου στοὺς Ὁρθοδόξους:<sup>51</sup> πέρα ἀπὸ παραστάσεις ὅπου ἐμφανίζεται ἐκ τῶν πραγμάτων καὶ ὁ Πρωτόκλητος (λ.χ. στά ἀποστολικά τοῦ τέμπλου, στήν Κλήση τῶν Μαθητῶν, στὸν Μυστικὸ Δεῖπνο, στήν Ἀνάληψη κτ.), παρατηροῦνται καὶ συνθέσεις, ὅπου τοῦ ἐκχωρεῖται πρωτεύων ρόλος στά διαδραματιζόμενα· παράδειγμα τὰ κατωτέρω τοιχογραφημένα μνημεῖα.

Στό νὰ τοῦ Ἁγιασμάτι (Τιμίου Σταυροῦ) στήν Πλατανιστάσα (1505), στὸν βόρειο τοῖχο ἀνάμεσα στήν κόγχη, ὅπου προβάλλεται ὁ Σταυρός, καὶ τῆ θύρα ἐξόδου ἐξαίρονται ὁ Ἄνδρέας, ὁ Πέτρος καὶ ὁ ἅγιος Νικόλαος (Εἰκ. 9).<sup>52</sup> Τὸ ἴδιο συμβαίνει στὸν Ἅγιο Νικόλαο Γαλαταριάς (16ος αἰ.),<sup>53</sup> ἐνῶ στή Σωτήρα Παλαιχωρίου (16ος αἰ.) ὁ Πέτρος ἔχει ἀντικατασταθεῖ ἀπὸ τὸν Εὐαγγελιστὴ Λουκά.<sup>54</sup> Στό νὰ τοῦ Τιμίου Σταυροῦ τοῦ χωριοῦ Ἁγ. Εἰρήνη σὺν Τρόδος, τοιχογραφημένον ἐπίσης τὸν 16ο αἰ., ἐμφανίζεται παράδοξη ἰδιοτυπία στό θέμα τῆς Κοινωνίας τῶν Ἀποστόλων πού κοσμεῖ τὴν ἀψίδα:<sup>55</sup> ὁ Πρωτόκλητος παρουσιάζεται ὄχι μόνον νὰ εἶναι αἰσθητὰ ὑψηλότερος τῶν ἄλλων (ὡς προσέχων), ἀλλὰ καὶ νὰ στρέφεται πρὸς τὰ πίσω, κοιτάζοντας ἔντονα πρὸς τὸν προδότη Ἰούδα, πού μέ γυρισμένα τὰ νῶτα πρὸς τὸν Χριστὸ καὶ τὸν χορὸ τῶν Ἀποστόλων κρατᾷ σφιχτὰ τὸ πουργί μέ τὰ ἀργύρια (Εἰκ. 10). Ἡ ἔξαρση τοῦ Ἄνδρέα ὑπονοεῖ πιθανόν τὴν πρωτοκαθεδρία τοῦ Πατριαρχείου, ὁ φιλάργυρος προδότης Μαθητὴς τοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ πράξη του θὰ μπορούσαν νὰ σημαίνουν γιὰ τοὺς Ὁρθοδόξους, πού πιέζονταν ἀπὸ Λατίνους, λατινόφωνους καὶ φιλενωτικούς,

49 ENLART, *Gothic Art*, ὅ.π. (ὕποσ. 2), 389. G. HILL, *A History of Cyprus*, τόμ. 2, Καϊμπριτζ 1948, 399 κ.ἐξ. P. LEVENTIS, *Twelve Times in Nicosia* κ.λπ., Λευκωσία 2005, Appendix no. I, 350 καὶ σποραδικά. D. MICHAELIDES (ἐκδ.), *Historic Nicosia*, Λευκωσία 2012, 133. Γιὰ τίς ὑποθέσεις περὶ βυζαντινῆς οχύρωσης τῆς Λευκωσίας βλ. D. D. TRIANTAPHYLLOPOULOS – G. CHRISTODOULOU, *Early Christian and Early Byzantine Leucosia/Ledra/Ledroi/Nicosia: An Essay on Historical Geography and Hagio-Topography*, K. BELKE – E. KISLINGER – A. KÜLZER – M. A. STASSINOPOULOU (ἐκδ.), *Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, Βιέννη – Κολωνία – Βαϊμάρη 2007, 681· πρβλ. *Historic Nicosia*, ὅ.π., 53, 83-84 [πλημελής γνώση τῆς βιβλιογραφίας], 137.

50 Δ. Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, Ἡ τέχνη στήν Κύπρο ἀπὸ τὴν ἄλωση τῆς Κωνσταντινουπόλεως (1453) ἕως τὴν ἔναρξη τῆς Τουρκοκρατίας (1571): Βυζαντινὴ/μεσαιωνικὴ ἢ μεταβυζαντινὴ; *Πρακτικά Γ΄ Διεθνoῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου* (Λευκωσία 1996), Β', Λευκωσία 2001, 621-650. Ο ΑΥΤΟΣ, *Βενετία καὶ Κύπρος. Σχέσεις τους στήν τέχνη. Κύπρος – Βενετία*, ὅ.π. (ὕποσ. 42), 319 κ.ἐξ. Ο ΑΥΤΟΣ, *Τὸ μεταβυζαντινὸ Βυζάντιο ἀνάμεσα σὲ Ἀνατολὴ καὶ Δύση. Ἡ μεταβυζαντινὴ τέχνη (1453-1830) στὸν ἑλληνορθόδοξο χώρο*, ΝΕ, τεύχ. 1763 (Ὀκτ. 2003), 371-405, σποραδικά.

51 Γενικά γιὰ τὴν εἰκονογραφία του: L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, III/1, Παρίσι 1958, 75-84. H. AURENHAMMER, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Βιέννη 1959, I, 132-138. *Bibliotheca Sanctorum*, ὅ.π. (ὕποσ. 21). RbK I, στ. 154-156. J. EMMINGHAUS, *Andreas*, Recklinghausen 1969. LCI 5, στ. 138-152. *Lexikon des Mittelalters*, 1, 600-601. ODB, ὅ.π. (ὕποσ. 21). *Enciclopedia dell'arte medievale* 1, 589-590. R. PILLINGER, *Der Apostel Andreas. Ein Heiliger von Ost und West im Bild der frühen Kirche*, Βιέννη 1994. ΧΟΤΖΑΚΟΓΛΟΥ, *Ἀπόστολος Ἄνδρέας* (ὕποσ. 2), κ.ἄ.

52 Γιὰ τὴν παράσταση πρβλ. Χ. ΑΡΓΥΡΟΥ – Δ. ΜΥΡΙΑΝΘΕΥΣ, *Ὁ ναὸς τοῦ Τιμίου Σταυροῦ τοῦ Ἁγιασμάτι* [Πολιτιστικὸ Ἴδρυμα Τραπεζῆς Κύπρου / Ἱερά Μητρόπολις Μόρφου: Ὁδηγοὶ Βυζαντινῶν Μνημείων Κύπρου], Λευκωσία 2004, εἰκ. σ. 39. Γιὰ τὴν ἀναχρονολόγηση τοῦ μνημείου στὰ 1505 –ἀντὶ τοῦ 1494– βλ. I. Α. ΗΛΙΑΔΗΣ, *Ἡ κυπριαναγεννησιακὴ ζωγραφικὴ: Τὸ Λατινικὸ Παρεκκλήσιο τῆς Μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Λαμπαδιστοῦ στὸν Καλοπαναγιώτη καὶ τὰ παρεμφερῆ μνημεῖα*, 2 τόμοι, ἀδημοσίευτη διδακτορικὴ διατριβὴ (Πανεπιστήμιον Κύπρου, 2008), κατάλογος μνημείων, α/α 63. – Ἅγιος Νικόλαος στήν κυπριακὴ εἰκονογραφία: Δ. Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Ὁ ἅγιος Νικόλαος στή λατρεία καὶ τὴν τέχνη τῆς Κύπρου / San Nicola nel culto e nell'arte di Cipro*, I. Α. ΗΛΙΑΔΗΣ (ἐπιμ.), *Ἡ Κύπρος καὶ ἡ Ἱταλία τὴν ἐποχὴ τοῦ Βυζαντίου. Τὸ παράδειγμα τῆς εἰκόνας τοῦ Ἁγίου Νικολάου τῆς Στέγης τοῦ 13ου αἰ. πού συντηρήθηκε στή Ρώμη / Cipro e l'Italia al tempo di Bisanzio. L'Icona Grande di San Nicola tis Stegis del XIII secolo restaurata a Roma* [Βυζαντινὸ Μουσεῖο καὶ Πινακοθήκη Ἰδρύματος Ἀρχιεπισκόπου Μακαρίου Γ'], Λευκωσία 2009, 70-89.

53 A. & J. STYLIANOU, *The Painted Churches of Cyprus*, Λευκωσία 2013, 405. ΗΛΙΑΔΗΣ, *Ἡ κυπριαναγεννησιακὴ ζωγραφικὴ*, ὅ.π. (ὕποσ. 52), α/α 67 κατάλογος μνημείων.

54 Σ. ΣΟΦΟΚΛΕΟΥΣ (ἐπιμ.), *Τὰ Παλαιχώρια. Κληρονομία αἰῶνων* [Ἴδρυμα Α. Γ. Λεβέντης], Λευκωσία 2002, 140 καὶ εἰκ. σ. 130. I. Α. ΗΛΙΑΔΗΣ, *Ναὸς Μεταμορφώσεως τοῦ Σωτήρος Παλαιχωρίου*, Λευκωσία 2009, 86-88, εἰκ. 1 καὶ 69-71.

55 STYLIANOU, *The Painted Churches*, ὅ.π. (ὕποσ. 53), 152. ΗΛΙΑΔΗΣ, *Ἡ κυπριαναγεννησιακὴ ζωγραφικὴ*, ὅ.π. (ὕποσ. 52), α/α 85 κατάλογος μνημείων.

ὅτι τὸν παραλληλίζουν μὲ τούς προδότες τοῦ πατρίου, ὀρθοδόξου δόγματος.<sup>56</sup>

Μία ἄλλη παράσταση εἶναι ἐπίσης χαρακτηριστική καὶ πρόσφατα ἔγινε σαφέστερο τὸ νόημά της.<sup>57</sup> Πρόκειται πάλι γιὰ τὴ σύνθεση τῆς Κοινωνίας τῶν Ἀποστόλων, τυπικό, ὡς γνωστόν, εὐχαριστιακό θέμα σὲ ὅλη τὴ βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ περίοδο. Στὴ συντριπτικὴ πλειονότητα τῶν παραστάσεων πού σώθηκαν προηγούνται τῶν δύο ἡμιχορίων οἱ πρωτοκορυφαῖοι Πέτρος καὶ Παῦλος, ἐκπροσωπώντας τίς Ἐκκλησίες ἐξ Ἰουδαίων καὶ ἐξ Ἑθνῶν. Σὲ μία σειρά κυπριακῶν μνημείων ὅμως ἤδη τὸν 12ο αἰ. ὁ Ἰωάννης ἀντικατέστησε τὸν Παῦλο, ἔνδειξη ἰδιαίτερης τιμῆς στὸν ἀγαπημένο μαθητὴ, ἰδιαζόντως προσφιλή στό Νησί καὶ κατὰ συνέπεια καὶ στὰ εἰκονογραφικὰ προγράμματα.<sup>58</sup> Ὡστόσο στὴν Ἁγία Μαύρα στό Κοιλάνι, στὰ τέλη τοῦ 15ου αἰώνα, παρατηροῦμε ἓνα ἄλλο ἄπαξ, ὅπου ὁ Ἀπόστολος Πέτρος ἔχει παραχωρήσει τὴ θέση του στὸν Πρωτόκλητο:<sup>59</sup> ἀσφαλῶς ἦταν ἀνάγκη νὰ τονιστεῖ τὸ ἀπορριπτεῖο πρωτεῖο τοῦ Πάπα<sup>60</sup> καὶ ἡ πρωτοκαθεδρία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, χωρὶς τοῦτο νὰ ἐμποδίσαι συμπερίληψη τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου στό εἰκονογραφικὸ ρεπερτόριο τοῦ ναοῦ, σπάνια εἰκονιζόμενου στὴν ὀρθόδοξη Ἀνατολή.<sup>61</sup> Αὐτὴ ἡ ἐξισοροπητικὴ τάση ἐκδηλώθηκε κατεξοχὴν κατὰ τὴν Ἑνετοκρατία, ἀπόρροια τῆς ψευδοενωτικῆς συνόδου Φερράρας-Φλωρεντίας (1438-1439).<sup>62</sup>

Γιὰ νὰ γενικεύσουμε, τί συμβολίζει ἡ τονισμένη ἐδῶ παρουσία τοῦ Ἀποστόλου Ἀνδρέα; Κατὰ τὴ γνώμη μας, οἱ ἀπαντήσεις μποροῦν νὰ κυμανθοῦν ἀνάμεσα στὰ δύο: εἴτε ὅτι τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο ἐποφθαλμιοῦσε τὴν αὐτοκεφαλία τῆς Κυπριακῆς Ἐκκλησίας (ἀλλὰ τὰ διαθέσιμα στοιχεῖα δὲν ὀδηγοῦν σὲ κάτι τέτοιο ἕως τὸ τέλος τῆς λατινικῆς κυριαρχίας),<sup>63</sup> εἴτε ὅτι, τὸ πιθανότερο, ἐπρόκειτο γιὰ διατράνωση τῶν σχέσεων μὲ τὴν Κωνσταντινούπολη, δηλαδὴ ἔμμονὴ ἔναντι τῶν προσπαθειῶν προσηλυτισμοῦ ἢ ἀφομοίωσης ἐκ μέρους τῶν Λατίνων.

Ἄν ἡ παρουσία τῆς Μονῆς στὴν ἀνατολικὴ ἐσχατιά τοῦ Νησιοῦ (καὶ τοῦ σημερινοῦ ἐλληνικοῦ χώρου) ἐδήλωνε ὄντως τὴν ἐπιθυμία τῆς Νέας Ρώμης νὰ ὑπογραμμίσαι τὴν παρήγορη στοὺς γηγενεῖς παρουσία της, τὰ παραδείγματα τῶν τοιχογραφημένων ναῶν τῆς Βενετοκρατίας μιλοῦν γιὰ τὴν ἄλλη, ὀδυνηρὴ ὄψη: Ἐκείνη τῶν κατατρεγμένων Ἑλληνορθοδόξων Κυπρίων, πού δὲν ἔστεργαν τὴν ξενικὴ κατοχὴ ἀλλὰ ζητοῦσαν διακαῶς νὰ λογαριάζονται ἐκεῖ πού ἀνῆκαν πάντοτε θρησκευτικὰ καὶ ἔθνικα. Τὰ διδάγματα τῆς τέχνης τῆς συγκεκριμένης περιόδου δὲν προσφέρονται γιὰ δῆθεν μοντέρνα ἱστορικὰ ἐγχειρίδια μιᾶς στρεβλῆς,

56 Παρόμοια στάση τοῦ Ἰούδα, χωρὶς τὸ ἀποκόμβιον τῶν τριάκοντα ἀργυρίων τῆς προδοσίας, συναντᾶται στὶς ἀρχικὲς τοιχογραφίες τῆς Παναγίας τῆς Ἀσίνου στὴν ἀψίδα (1106)· βλ. STYLIANOU, *The Painted Churches*, ὅ.π. (ὕποσ. 53), 117, εἰκ. 58. Εἶναι πιθανόν ἐκεῖ ὑπὸ τὴ μορφὴ τοῦ Ἰούδα νὰ ὑπονοοῦνται οἱ ἀλλαξοπιστήσαντες πρὸς τὸν Μουσουλμανισμό (δηλαδὴ οἱ προδότες τῆς πίστεως) κατὰ τὴν ἐπέλαση τῶν Σελτζούκων Τούρκων στὴ Μ. Ἀσία, μὲ κύματα πολυπληθῶν προσφύγων στὴν Κύπρο (πρβλ. *Ἱστορία Κύπρου*, Γ', 306). Στὴν ἴδια διδακτικὴ κατεῦθυνση κινεῖται, πιστεύουμε, καὶ ἄλλη διαδεδομένη σκηνὴ κατὰ τίς ἀρχές τοῦ 12ου αἰ. σὲ κυπριακὰ τοιχογραφημένα σύνολα, ὅπως θὰ ἐκθέσουμε ἄλλοῦ.

57 ΓΚΙΟΛΕΣ, *Εἰκονογραφικὰ θέματα*, ὅ.π. (ὕποσ. 47).

58 Αὐτὴ εἶναι λ.χ. ἡ περίπτωση στὴν ἀψίδα τῆς Ἀσίνου (βλ. ὕποσ. 56). Μεταγενέστερα παραδείγματα στὸν Δ. Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟ, *Ἀποκαλύψεις ὁράματα στὴν Κύπρο. Ἱστορικὴ πραγματικότητα καὶ ἐσχατολογικὴ προοπτικὴ*, ΚΣ 64/65 (2000-2001), 412 κ.ἑξ.

59 STYLIANOU, *The Painted Churches*, ὅ.π. (ὕποσ. 53), 236-237, εἰκ. 134. Ν. ΓΚΙΟΛΕΣ, *Ἡ χριστιανικὴ τέχνη στὴν Κύπρο* [Μουσεῖον Ἱερᾶς Μονῆς Κύκκου], Λευκωσία 2003, 195. Ο ΑΥΤΟΣ, *Εἰκονογραφικὰ θέματα*, ὅ.π. (ὕποσ. 47), 275. ΗΛΙΑΔΗΣ, *Ἡ κυπροαναγεννησιακὴ ζωγραφικὴ*, ὅ.π. (ὕποσ. 52), α/α 22 καταλόγου μνημείων.

60 Ἡ ἔμφραση πού δίνεται στὸν Πέτρο, μάλιστα νὰ κρατᾶει τὰ προσφιλή στὴ δυτικὴ εἰκονογραφία κλειδιά τοῦ Παραδείσου, σὲ χρητικὲς εἰκόνες μὲ τούς δύο πρωτοκορυφαίους Ἀποστόλους Πέτρο καὶ Παῦλο ἔχει θεωρηθεῖ ὅτι ἀφορμᾶται ἀπὸ φιλενωτικὲς θέσεις, προβάλλοντες ἔμμεσα τὸ παπικὸ πρωτεῖο· βλ. Δ. Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Μελέτες γιὰ τὴ μεταβυζαντινὴ ζωγραφικὴ. Ἑνετοκρατούμενη καὶ τουρκοκρατούμενη Ἑλλάδα καὶ Κύπρος* [Σύλλογος πρὸς Διάδοσιν Ὠφελίμων Βιβλίων, 84], Ἀθήνα 2002, 217-218.

61 Ἦδη στὰ βυζαντινῆς πνοῆς ψηφιδωτὰ τῶν Νορμανδῶν, Ρωμαιοκαθολικῶν βασιλέων στό Παλατινὸ Παρεκκλήσιο τοῦ Παλέρμου (12ος αἰ.· γιὰ τὸ μνημεῖο ἀναλυτικὰ βλ. Β. BRENK – S. SETTIS [Ἐπιμ.], *La Cappella Palatina a Palermo*, τόμος 4, Μόδενα 2010). Πιὸ ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ περίπτωση ἀπεικόνισής του σὲ εὐάριθμα μεταβυζαντινὰ χρητικὰ ἔργα, προορισμένα ἴσως γιὰ πελατεία λατινικοῦ δόγματος, λ.χ. σὲ πίνακα τοῦ Ἰωάννη Πεμενιιάτη (Βενετία, Μουσεῖο Correr, πρῶτες δεκαετίες 16ου αἰ.), μὲ θέμα μία Sacra Conversazione· βλ. Ν. ΧΑΤΖΗΔΑΚΗ, *Venetiae quasi alterum Byzantium. Ἀπὸ τὸν Χάνδακα στὴ Βενετία. Ἑλληνικὲς εἰκόνες στὴν Ἰταλία, 15ος-16ος αἰ. Κατάλογος ἐκθεσης*, Μουσεῖο Correr, Βενετία 17.9.-30.10.1993 [Ἴδρυμα Ἑλληνικοῦ Πολιτισμοῦ], Ἀθήνα 1993, ἀρ. 32 (ἡ συγγραφέας δὲν ἐρμηνεύει ὀρθὰ τὸ εἰκονογραφικὸ θέμα).

62 *Ἱστορία Κύπρου*, Δ/Ε', ὅ.π. (ὕποσ. 39), 658 κ.ἑξ.

63 Ὁ.π., 543-666.



χειραγωγούμενης ψευδο-πολυπολιτισμικότητας “Νεοκυπρίων” με τά νεφελώδη, άτεκμηρίωτα ιδεολογήματα!<sup>64</sup>

\*\*\*

Τό συνέδριό μας χρωστάει τήν πραγματοποίησή του στον Πολιούχο τής πόλης πού μάς φιλοξενεί, Έκεινον πού προστατεύει μέσα σέ νοητό τρίγωνο (Πάτρα – Βασιλεύουσα – Κύπρος) τόν πάλαι ποτέ συμπαγή Έλληνισμό. Ή νεώτερη εξέλιξη στο κυπριακό ένδιαίτημά του, σέ σχέση μέ τήν ανακαίνιση τής Μονής τό 1867<sup>65</sup> και τήν έπελθοῦσα Άγγλοκρατία, πού έκανε νά θεριέψουν και «άντρείψουν» οί άπολυτρωτικές έλπίδες,<sup>66</sup> ίσως μάς βοηθάει νά άντιληφθοῦμε πώς και γιατί, άκόμη και στήν έποχή μας μετά τό έπάρατο για τό Νησί 1974, ή περίπυστη μονή του κατέληξε σέ συγκινητικό σύμβολο τοῦ άδούλωτου κυπριακοῦ Έλληνισμού (Εικ. 1). Μέ τήν ιδιότυπη άρχιτεκτονική του, τά κολλημένα δηλαδή «κελλιά» πάνω στο νάο στο ὕψος τοῦ γυναικωνίτη, τό κτίσμα από μακριά μοιάζει μέ πέτρινο πουλί, έτοιμο ν’ άνοιξει τίς φτεροῦγες του προς τό πέλαγος πού εκτείνεται μπροστά του, προς τήν Έλευθερία!<sup>67</sup> Ή λαχτάρα τών Κυπρίων νά βρεθοῦν στον Άγιο τους από κάθε γωνιά τοῦ Νησιοῦ αλλά και τοῦ έξωτερικοῦ, ἦταν εκείνη πού μετέτρεψε τό μοναστήρι του σέ σύμβολο έναργοῦς μνήμης από τό 1974 μέχρι σήμερα. Για τοῦτο ἦταν άνάγκη έπιτακτική νά σωθεῖ τοῦτο στή μορφή πού έφτασε ως εἰμᾶς και χρέος ὄλων μας, Κυπρίων και Έλλαδιτῶν, νά βοηθήσουμε ὅσο μπορούμε (βλ. Έπίμετρο)! Και ὄλοι νά εὔγνωμονοῦμε πού ὁ Άγιος κράτησε έπιτόπου, οἰκονόμο του πιστό και θεράποντα ισόβιο, τόν πατέρα Ζαχαρία! Ή έμβληματική υπόμνηση στο άκρογιάλι, σχεδόν δίπλα στο άγίασμα, πάνω στήν άμμο τήν ξανθή (Εικ. 12) από τόν άνώνυμο προσκυνητή μιλάει εὔγλωττα για χρέος, εὔτολμία και άσβεστη έλπίδα!

64 Για τήν άπομυθοποίηση αὐτῶν τῶν παρωχημένων ιδεολογικῶν κατασκευῶν πρβλ. Άρχιμ. BEN. (ΠΑΥΛ.) ΕΓΓΛΕΖΑΚΗΣ, *Εἶκοσι μελέται διά τήν Έκκλησίαν τής Κύπρου (4ος-20ός αἰών)* [Ίδρυμα Α. Γ. Λεβέντη / Μορφωτικόν Ίδρυμα Έθνικῆς Τραπεζῆς], Ἀθήναι 1996, 19-56 σποραδικά. Θ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΛΟΣ, Ή ιδεολογική άπεξάρτηση τής κυπριακῆς ιστορίας, ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΥΠΡΟΥ (έκδ.), *Τελετή άναγόρευσης τοῦ Θεοδώρου Παπαδοπούλλου σέ Έπίτιμο Διδάκτορα*, Λευκωσία 2004, 23-48 [άναδημοσίευση: ΚΣ 64/65 (2000-2001), xv-xxv]. Σ. ΒΡΥΩΝΗΣ, *Βυζαντινή Κύπρος* [Πολιτιστικό Ίδρυμα Τραπεζῆς Κύπρου], Λευκωσία 1989 [και άγγλικά, αὐτόθι: 1990]. Πρβλ. και στίς έργασίες μας: Δ. Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Άποκαλύψεις ὁράματα*, ὅ.π. (όποσ. 58), 400 κ.έξ. Ο ΙΔΙΟΣ, *Άνατολή και Δύση στήν Κύπρο*, Μιά περιδιάβαση στα χριστιανικά τής μνημεία μέ ὄδηγό τόν Γιώργο Σεφέρη, ΚΣ 67-68 (2003-2004), 67 κ.έξ. Ο ΙΔΙΟΣ, *Ένα βιβλίο για τή χριστιανική τέχνη τής Κύπρου και σκέψεις για τή σημερινή κατάσταση τής έρευνας τής ΝΕ*, τεῦχ. 1783 (Νοέμβριος 2005), 780 κ.έξ. Ο ΙΔΙΟΣ, *Άγιοι Τόποι και Έργλείστρα*, Δοκίμιο επανερμηνείας τοῦ εἰκονογραφικοῦ προγράμματος τοῦ άσκητηρίου, ΙΕΡΑ ΒΑΣΙΛΙΚΗ & ΣΤΑΥΡΟΠΗΓΙΑΚΗ ΜΟΝΗ ΑΓΙΟΥ ΝΕΟΦΥΤΟΥ (έκδ.), *Πρακτικά Α΄ Διεθνoῦς Συνεδρίου «Άγιος Νεόφυτος ὁ Έγκλειστος»* (Πάφος, 22-26.4.2009) [Έγκλειστρωτικά Ἀνάλεκτα, 1], Πάφος 2010, 828-829. Ο ΙΔΙΟΣ, *Ο άγιος Νεόφυτος ως σημείον άντιλεγόμενον*, *Ερμηνείες και παρανοήσεις τής τέχνης τής Έργλείστρας*, *Πεπραγμένα Α΄ Διεθνoῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου* (Λευκωσία 29/4-3/5/2008), ὑπό εκτύπωση.

65 Βλ. τή βιβλιογραφία τής ὕποσ. 2, κυρίως τίς μελέτες ΤΣΙΚΝΟΠΟΥΛΛΟΥ, ΚΟΚΚΙΝΟΦΤΑ και ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ.

66 Πάγκκοινοσ ὁ παρετυμολογικός συσχετισμός τοῦ ὀνόματος τοῦ Αγίου μέ τήν άνδρεία· τοῦτο εἶναι γνωστό τόσο από τήν ὕμνολογία του (βλ. τήν ακολουθία του τής 30ῆς Νοεμβρίου στο *Μηναῖον*), ὅσο και από τήν εκκλησιαστική φιλολογία (βλ. PILLINGER, *Der Apostel Andreas*, ὅ.π. [όποσ. 51], 25 κ.έξ.). Ή ταύτιση επέζησε στή λαϊκή λατρεία· βλ. Δ. Σ. ΛΟΥΚΑΤΟΣ, *Εἰσαγωγή στήν ελληνική Λαογραφία* [Μορφωτικό Ίδρυμα Έθνικῆς Τραπεζῆς], Ἀθήνα 1992, 271. Σ. Δ. ΗΜΕΛΛΟΣ, *Άγίου Ἀνδρέα λαϊκή λατρεία*, *Πελοποννησιακά* 19 (1991-1992), 227 κ.έξ. Στήν ἴδια παρετυμολογία χρωστᾶμε και προσωπικούς χαρακτήρες τής παράστασῆς του ἦδη από τήν παλαιοχριστιανική έποχή (PILLINGER, ὅ.π.).

67 Ή προνομιακή του θαλάσσια θέση, στήν προς Α. έσχατία τής Εὐρώπης και εμπρός στο στενό πέραςμα πού τή διαχωρίζει αλλά και συνδέει μέ τήν Ἀσία, συνάπτει τόν κυπριακό θρύλο για τήν εἰδῶ παρουσία του μέ τήν ευρύτερη λατρεία τοῦ τῶς ἀλιεύς Πρωτοκλήτου ως προστάτη τῶν ὁμοτέχνων του, ἐξ οὗ και άπαντῶνται ναοί του, ὅπως και τοῦ αγίου Νικολάου, σέ τόπους ὀδάτινους· πρβλ. ΗΜΕΛΛΟΣ, *Άγίου Ἀνδρέα*, ὅ.π. (όποσ. 66), 243 κ.έξ., 245 κ.έξ.

## ΕΠΙΜΕΤΡΟ

## Συνοπτικό σημείωμα για τις προσπάθειες αποκατάστασης τής Μονής

Γνωρίζουμε μερικά πράγματα για τις επεμβάσεις στο μνημείο και τα προσκτίσματά του μετά το 1867 έως και το 1974, που έπεσε στα χέρια των εισβολέων και έκτοτε προγραμματικά έχει άφευκτη να καταρρέει.<sup>68</sup> Τό κτίσμα που τέμνει εγκάρσια σε ύψηλότερο επίπεδο τον νάρθηκα-βαπτιστήριο του ναού προστέθηκε το 1914, καλύπτοντας ανάγκες συνοδικού και οικονομείου.<sup>69</sup> Τά «κελλιά» στον όροφο τής εξωτερικής νότιας στοάς, που έρεϊδονται στην άνωδομή του ναού και προορίζονταν για έξυπνότερη των πολυπληθών προσκυνητών, προστέθηκαν πιθανότατα κατά τη δεκαετία του 1930.<sup>70</sup> οι ἀκαλαίσθητες τσιμεντένιες προσθήκες στην ανατολική πλευρά αντικατέστησαν παλαιότερες ξύλινες επάνω από τη μικρή στοά («διαβατικό») τής ίδιας πλευράς και έχουν προκαλέσει και τις περισσότερες βλάβες στο κτίσμα, είναι δέ προϊόντα επεμβάσεων στη δεκαετία του 1960.<sup>71</sup> Ο ενδιαφέρων κλασικιστικός ξενώνας κοντά στη ΒΔ. γωνία, αξιολογικό έργο του γνωστού στην εποχή του αρχιτέκτονα Θεοδώρου Φωτιάδη (1878-1952),<sup>72</sup> ανάγεται στη δεκαετία 1910-1920.<sup>73</sup> Στην ίδια εποχή ανατρέχει και η νεοκλασική φιάλη-κρήνη του προαύλιου χώρου, κοντά στη ΝΔ. γωνία του ναού.<sup>74</sup> Τά νεώτερα, αρχιτεκτονικώς άσήμαντα κελλιά του αναπεπταμένου αύλειου χώρου προς Δ. του καθολικού προστέθηκαν μετά την ανεξαρτησία τής Κύπρου.<sup>75</sup> ο ἀδέξια νεωτερικός, ἀκαλαίσθητος «ξενώνας» (αρχικά έστιατόριο) και τό «διοικητήριο» στη νότια πλευρά είναι ασύμβατα προς τον χώρο κτίσματα του αρχιτεκτονικού γραφείου I. & A. Φιλίππου (Λευκωσία).<sup>76</sup>

Συστηματική ή επείγουσα, μερική αναστηλωτική-στερεωτική εργασία δέν μαρτυρείται να είχε εκτελεσθεί μέχρι και την παράνομη εισβολή των τουρκικών δυνάμεων και την κατοχή (1974).<sup>77</sup> Έκτοτε τό σεπτό προσκύνημα απέθηκε στην τύχη του, μέ άγρυπνο φροντιστή του τον ήρωικό αυτοέγκλειστο Οικονόμο π. Ζαχαρία Γεωργίου. Η μακροχρόνια οικονομική αφαιμάξη, ή έλλειψη προσκυνητών, ή τουρκική παλιμβουλία και οι δυσμενείς εδαφολογικές και καιρικές συνθήκες επιδείνωσαν την κτηριακή κατάσταση στο καθολικό, λιγότερο στα κτήρια συνοδείας. Μέ τό άνοιγμα των συνόρων (2003 και έξής) πύκνωσαν μέν οι επισκέψεις των προσκυνητών, αλλά δέν βελτιώθηκε ή κτηριακή κατάσταση.

Τό 2000 τά Ήνωμένα Έθνη, ως έλιγμό «έπαναπροσέγγισης» Έλληνοκυπρίων και Τουρκοκυπρίων, αποφάσισαν να χρηματοδοτήσουν, κατά την αρχή τής άμοιβαιότητας, την ανα-

68 Βλ. κυρίως ΤΣΙΚΝΟΠΟΥΛΟΣ, Ο Απόστολος Ανδρέας, ό.π. (όπος. 2). ΚΟΚΚΙΝΟΦΤΑΣ, Η Μονή του Αποστόλου Ανδρέα και Χρονικό «ΠΟΛΙΤΗ», ό.π. (όπος. 2).

69 ΚΟΚΚΙΝΟΦΤΑΣ, Η Μονή του Αποστόλου Ανδρέα, 38.

70 Ο.π., σ. 39. Για τούς υπέρμαχους τής «λύσης Croci» (βλ. κατωτέρω), άνίδεους από βυζαντινή και μεταβυζαντινή αρχιτεκτονική, αυτά αποτέλεσαν και την κύρια πέτρα του σκανδάλου, ως άδιανόητη καινοτομία. Ωστόσο παρόμοια μορφή κελλιών, προσκολλημένων στο καθολικό, δέν είναι κάτι τό ασύνθητες· βλ. λ.χ. CURČIĆ, Architecture in the Balkans, ό.π. (όπος. 45), 597· παρόμοια προσκόλληση μή λειτουργικών χώρων στο Πρωτάτο του Αγίου Όρους κατά την Τουρκοκρατία (ΑΓΙΟΠΕΙΤΙΚΗ ΕΣΤΙΑ [έκδ.], Μανουήλ Πανσέληνος, Έκ του Ιερού ναού του Πρωτάτου, Θεσσαλονίκη 2003, 75 κ.έξ.)· άλλα παραδείγματα στον Α. Κ. ΟΡΛΑΝΔΟ, Μοναστηριακή Αρχιτεκτονική, Αθήνα 1958, σποραδικά. Σχετικά μέ την άνοιχτή στοά του Ισογείου στη νότια πλευρά, τό γεγονός ότι αυτή συνεχίζεται και στην ανατολική καθιστά πιθανόν ότι σχεδιάζονταν και αντίστοιχη στη βόρεια πλευρά, που τελικά δέν πραγματοποιήθηκε· στη δυτική πλευρά, όπως είδαμε, είχε ήδη προστεθεί τό συνοδικόν-οικονομείον.

71 ΚΟΚΚΙΝΟΦΤΑΣ, Μονή Αποστόλου Ανδρέα.

72 Για την προσωπικότητά του βλ. Ι. ΙΩΝΑΣ, Ο Θεόδωρος Φωτιάδης: μία στροφή στην ιστορία τής αρχιτεκτονικής στην Κύπρο, ΕΚΕΕ 19 (1992), 759- 774.

73 ΚΟΚΚΙΝΟΦΤΑΣ, ό.π., 38-39.

74 Ο.π., 39.

75 Ο.π.

76 Ο.π., χωρίς μνεία αρχιτεκτόνων. Στην ιδιότητα του ως άνω γραφείου ως (ήμι)επίσημου αρχιτεκτονικού οίκου τής Κυπριακής Έκκλησίας επί δεκαετίες όφείλεται, σε μεγάλο βαθμό, ή άκαιρα μοντερνίζουσα εκκλησιαστική αρχιτεκτονική τής Κύπρου μετά την άπελευθέρωση του Νησιού (1960 και έξής)· πρβλ. Δ. Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, Γ. ΦΙΛΟΘΕΟΥ, «Σύγχρονη ναοδομία στην Κύπρο», συνέντευξη στο περιοδικό Σελίδες έφημ. «ΦΙΛΑΕΛΕΥΘΕΡΟΣ» Λευκωσίας, τεύχ. 229 (12.04.1996), 58-62.

77 Οι εργασίες που έγιναν τό 1967 για τον έορτασμό των 100χρονων του νεότερου καθολικού άφορούσαν επέκταση των κτηρίων συνοδείας και βάνουση ταμμενοποίησης μέρους του έξωτερικού του Ιερού Βήματος (βλ. έδω, παραπάνω).

στήλωση δύο θρησκευτικών μνημείων με ιδιαίτερη συμβολική σημασία μέσω του United Nations Office for Project Services (UNOPS), του Τεκέ της Χαλά Σουλτάν στη Λάρνακα, μεγάλου προσκυνήματος των Μουσουλμάνων, και της Μονής Άποστόλου Άνδρέα Καρπασίνας.<sup>78</sup> Τό πρώτο σκέλος άποπερατώθηκε σύντομα με τή σύντονη σύμπραξη Τούρκων, Μουσουλμάνων άλλων κρατών ως και Αρχαιολόγων του Τμήματος Αρχαιοτήτων της Κυπριακής Δημοκρατίας· παρά ταύτα μέχρι σήμερα άπουσιάζει λεπτομερειακή αρχαιολογική έκθεση του Τμήματος Αρχαιοτήτων Κύπρου για τά καθέκαστα της άναστήλωσης και των συναφών έρευνών στον Τεκέ,<sup>79</sup> μνημείο σημαντικό, πού κατά τή γνώμη μας οί καταβολές του πρέπει να άνάγονται στην πρωτοβυζαντινή έποχή.<sup>80</sup>

Η Μονή του Άποστόλου Άνδρέα, αντίθετα, επέπρωτο να πέσει και πάλι θύμα της παρελκυστικής τακτικής των Τούρκων και άτυχών χειρισμών κυπριακών Άρχων και άρμοδίων.<sup>81</sup> Καταρχήν, ανατέθηκε ή άναστήλωση στον διεθνοϋς φήμης Ίταλό Αρχιτέκτονα-Άναστηλωτή Δρ. Giorgio Croci, ό όποιος όμως δέν φαίνεται να διαθέτει έμπειρία σε άναστηλώσεις τέτοιου είδους μνημείων και δέν προσήλθε σε άνοιχτό διάλογο, όπως προσκλήθηκε έπίσημα (2002). Τό κυριότερο: Η έκθεση δέν προέβλεπε άναστήλωση αλλά καθαίρεση και άνακατασκευή του νεώτερου καθολικού(!), με διατήρηση μόνο του γοθτικού ήμιπόγειου παρεκκλησίου (Εικ. 11), πράγμα αντίθετο προς τίς διεθνείς συμβάσεις περί αρχαιοτήτων και μνημείων.<sup>82</sup>

Σέ εύρεία σύσκεψη (21.3.2001) υπό τον μακαριστό Αρχιεπίσκοπο Κύπρου Χρυσόστομο Α΄ συμμετείχε και ό ύπογράφων, ως έπιστημονικός σύμβουλος της Διαχειριστικής Έπιτροπής της Μονής. Τό Τμήμα Αρχαιοτήτων, εκπροσωπούμενο από τον τότε διευθυντή του Δρ. Σοφοκλή Χατζησάββα, Κλασικό Αρχαιολόγο, άρνούμενον ότι ή Μονή ήταν κηρυγμένο διατηρητέο μνημείο, ύποστήριξε με δυσερμήνευτο πείσμα και χωρίς έπιστημονικά έπιχειρήματα τή “λύση Croci”· συνεπικουρήθηκε από τό Έπιστημονικό Τεχνικό Έπιμελητήριο Κύπρου (ΕΤΕΚ, Πρόεδρος Θέμος Δημητρίου), από τον Έπίτ. Διευθυντή Αρχαιοτήτων, Βυζαντινολόγο-Αρχαιολόγο Άθαν. Παπαγεωργίου, διορισμένο από τήν Αρχιεπισκοπή για τήν παρακολούθηση του έργου,<sup>83</sup> και από τό Τεχνικό Γραφείο Ί. & Ά. Φιλίππου, πού είχε άναλάβει έναντι σεβαστού ποσού τήν εκτέλεση του έργου, παρά τή συζητήσιμη έμπειρία του σε άναστηλωτικά έργα.<sup>84</sup> Τό Ίστορικό και Αρχαιολογικό Τμήμα και ή Έρευνητική Μονάδα Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κύπρου, έπιστημονικώς άρμόδια να παρέμβουν, παρά τίς συνεχείς εκκλήσεις του ύπογράφοντος προτίμησαν τήν τακτική της σιωπής και των ίσων άποστάσεων. Παρά ταύτα, τά έπιχειρήματα των προμάχων της «λύσης Croci» άνατράπηκαν πλήρως από τή Διαχειριστική Έπιτροπή και ό Αρχιεπίσκοπος συντάχθηκε κατηγορηματικά με τίς άπόψεις της τελευταίας.<sup>85</sup>

Η όδύσσεια του μνημείου συνεχίστηκε λόγω ποικίλων προσκομμάτων. Τό θέμα ήχθη ένώ-

78 Βλ. Χρονικό «ΠΟΛΙΤΗ» (ύποσ. 2), 16.

79 Βλ. λ.χ. τήν έτήσια περιοδική έκδοσή του ARDAC, έτών 2000 (Λευκωσία 2007) κ.έξ.

80 Πρόσφατη σύνοψη του ζητήματος στον V. CHRISTIDES, *The Image of Cyprus in the Arabic Sources* [Κυπριολογική Βιβλιοθήκη 15], Λευκωσία 2006, 61-63. Πρβλ. Δ. Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, “Ένα παράδειγμα σύγκρουσης και συνύπαρξης πολιτισμών στην Κύπρο: Από τήν Άγγελόκτιστη του Κιτίου στον Τεκέ της Χαλά Σουλτάν και στον Άγιο Λάζαρο Λάρνακας, Βυζαντινή Κύπρος, Ίστορία και Τέχνη, ΙΑ΄ πολιτιστικό τμήμαρο της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Άθηνών για τήν Κύπρο (Άθήνα, 16-18 Δεκεμβρίου 1998), Πρόγραμμα και περιλήψεις άνακοινώσεων του Συμποσίου, Άθήνα 1998, χ.σ. (ή μελέτη παραμένει άνέκδοτη).

81 Η Διαχειριστική Έπιτροπή της Μονής κατέχει όγκώδη φάκελο σχετικά με τήν προγραμματισθείσα και έγκριθείσα από τά Ήνωμένα Έθνη «άναστήλωση» και τή μακροχρόνια διαμάχη για να άποφευχθεί ή όλέθρια για τό μνημείο έφαρμογή της στοιχείας βλ. στο άφιέρωμα του Χρονικού στον «ΠΟΛΙΤΗ», ό.π.

82 «ΠΟΛΙΤΗΣ», Χρονικό, ό.π., 16-19 (άνωνύμως), και 20-22 (ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ).

83 «ΠΟΛΙΤΗΣ», Χρονικό, 16. Μετά τήν όριστική -θέλωμε να πιστεύουμε- ματαίωση της «λύσης Croci» έτάχθη ύπέρ της διατήρησης των κτηρίων: ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, Η χριστιανική τέχνη, 405.

84 «ΠΟΛΙΤΗΣ», Χρονικό, 16. Για τό συγκεκριμένο Τεχνικό Γραφείο βλ. και άνωτέρω, ύποσ. 76. Είναι ένδιαφέρον να άνατρέξει κανείς στον τύπο της έποχής για τίς κακοτεχνίες και τίς υπερβάσεις πού καταγγέθηκαν σχετικά με τήν εκτέλεση εργασιών στα κτήρια συνοδείας καθώς και στο άναπεπταμένο προαύλιο υπό τήν έτικέτα της «τοπιοτέχνησης» (sic, αντί «διαμόρφωσης περιβάλλοντος [χώρου]»).

85 Κατά περίεργο τρόπο, οϋδέποτε ύπογράφηκε και δημοσιεύθηκε τό σχετικό πρακτικό, πιθανόν λόγω και της προσβολής του Αρχιεπισκόπου από γεροντική άνοια λίγο άργότερα· πρβλ. «ΠΟΛΙΤΗΣ», Χρονικό, ό.π., 17.

πιον τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου, ὅπου ἡ πλειονότης τῶν Ἱεραρχῶν συντάχθηκε ἀτυχῶς μέ τῆ «λύση Crosi».<sup>86</sup> Στή συνέχεια ἤλθε πρὸς συζήτηση στήν ἀρμόδια κοινοβουλευτική ἐπιτροπή τῆς Κυπριακῆς Βουλῆς μέ ἀμφίρροπα ἀποτελέσματα.<sup>87</sup> Ἀκολούθησε διάσκεψη ἐκκλησιαστικῶν ταγῶν καί ἐκπροσώπων τῶν Ἠνωμένων Ἐθνῶν, ὅπου προβλήθηκε ἐκβιαστικά, ὡς ἀποκλειστική, ἡ «λύση Crosi», γιά νά καταλήξει τό θέμα στόν τότε Πρόεδρο τῆς Δημοκρατίας, αἰμίμηστο Τάσσο Παπαδόπουλο, ὅπου καί πάλι δέν κατέστη δυνατόν νά ἀκυρωθοῦν οἱ παρασκηνιακές ἐνέργειες τῶν ἐχόντων ἄμεσα συμφέροντα στήν ἐκτέλεση τῶν ἔργων σύμφωνα μέ τῆ «λύση Crosi». Στό μεταξύ, εἶχε ἀποκαλυφθεῖ διά τοῦ τύπου ὅτι ὑπῆρχε πρὶν ἀπό τό 1974 σχέδιο «ἀξιοποίησης» τοῦ εὐρύτερου χώρου μέ τήν ἀνέγερση ξενοδοχείων(!), πού εἶχε ἀπορριφθεῖ ἀπό τόν ἀοίδιμο Ἀρχιεπίσκοπο Μακάριο Γ'. Παρά ταῦτα, τό σχέδιο ἄρχισε νά ξανασυζητεῖται ὡς δείγμα «ἐλληνοτουρκικῆς προσέγγισης καί συνεργασίας» καί ἐκθειάζοταν πάλι ἡ προσαρμοσίμη σέ αὐτό «λύση Crosi»!

Ἡ Διαχειριστική Ἐπιτροπή, ἔχοντας ἐπίγνωση τῶν κινδύνων καί τῶν ἀθέμιτων βλέψεων πού περιέσφιγγαν τό πολύπαθο μνημεῖο, ἀποφάσισε νά δημοσιοποιήσει τό θέμα καί νά ἀναθέσει τήν ἐκ νέου ἐκπόνηση μελέτης ἀναστήλωσης καί ἀνάδειξης του στή μεγάλη ἐμπειρία ἀναστηλωτική ὁμάδα τῆς Ἀρχιτεκτονικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Πατρῶν.<sup>88</sup> Ἡ ἐπαρκῶς τεκμηριωμένη ἔκθεση συντάχθηκε σέ σύντομο χρονικό διάστημα, ἐγκρίθηκε ἀπό τό Τμήμα Ἀρχαιοτήτων ὑπό τόν νέο διευθυντή του, Δρ. Παῦλο Φλουρέντζο, υἱοθετήθηκε ἀπό τήν Ἱερά Σύνοδο καί ὑπολειπόταν ἡ ἐφαρμογή της.<sup>89</sup> Ἀλλά, ἀφοῦ ἐπιτράπηκε μόνο προσωρινή ὑποστήλωση τῶν πλέον ἐπικίνδυνων τμημάτων, ἡ τουρκοκυπριακή ψευδοκυβέρνηση μέ ποικίλα προσχήματα ἔχει ἀναβάλει μέχρι σήμερα τήν ἐναρξη τῶν ἐργασιῶν, μέ ἀποτελεσματική προφανή ἐπιδείνωση τῶν ζημιῶν.

Γιά ἄλλη μιά φορά τά μνημεῖα τῆς Κύπρου, μάρτυρες εὐγλωττοι γιά τό ἐλληνορθόδοξο παρελθόν της, μετατρέπονται κυνικά σέ πολιτικά ὄπλα γιά τόν ἐξανδραποδισμό τοῦ Ἑλληνισμοῦ τοῦ Νησιοῦ.<sup>90</sup> Ὁ Πρωτόκλητος ἐξακολουθεῖ νά εἶναι Μάρτυρας (μαρτυρίας καί μαρτυρίου) γιά τόν τόπο, μέ τόν ὁποῖο τόν συνέδεσε παράδοση παλαιότατη καί ζωντανή μέχρι σήμερα.

Πανεπιστήμιο Κύπρου

86 Τῆς Συνόδου δέν προήδρευε, λόγω τῆς ἀσθενείας, ὁ Ἀρχιεπίσκοπος ἀλλά ὁ ἀρμόδιος ἀναπληρωτής του. Θετική στάση, ὑπὲρ τῶν ἀπόψεων τῆς Διαχειριστικῆς Ἐπιτροπῆς, ἐτήρησαν οἱ Μητροπολίτες Λεμεσοῦ Ἀθανάσιος καί Μόρφου Νεόφυτος, καθώς καί οἱ Ἡγούμενοι τῶν Μονῶν Κύκκου Νικηφόρος (νῦν Μητροπολίτης Κύκκου καί Τηλυρίας) καί Μαχαιρᾶ Παρφύριος†· ὁρισμένοι ἱεράρχες κράτησαν οὐδέτερη ἢ ἐπαμφοτερίζουσα στάση. Ἀπό τά τέλη τοῦ 19ου αἰ. ἡ Μονή τοῦ Ἀποστόλου Ἀνδρέα τελεῖ ὑπό εἰδικό καθεστῶς διαχείρισης (πρβλ. ἄρθρο 92 τοῦ παλαιότερου *Καταστατικοῦ Χάρτη τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου*, ἔκδοση 1979, σ. 49· ἐπίσης τόν ἀπό 13.9.2010 νέο *Καταστατικό Χάρτη*: ΑΠΒ, περίοδ. Γ', τόμ. 71, τεῦχ. 11 [Νοέμβριος 2010], ἄρθρο 65 σ. 610-612, Παράρτημα Α', σ. 636: XI. Ἱ. Ἐπισκοπή Καρπασίας, καί Παράρτημα Γ', σ. 679, ἄρθρο 15.1).

87 Πρέπει νά ἐξαρθεῖ ἡ θαρραλέα καί ἀνυποχώρητη στάση τοῦ Βουλευτῆ Ἀμμοχώστου κ. Ζαχαρία Κουλία, ἄμισθου Νομικοῦ Συμβούλου τῆς Διαχειριστικῆς Ἐπιτροπῆς τῆς Μονῆς Ἀποστόλου Ἀνδρέα.

88 Ἐκφράζω θερμές εὐχαριστίες στήν Ὁμάδα Μελέτης γιά τήν ἄδεια χρήσης μέρους τοῦ τεκμηριωτικοῦ της ὑλικοῦ.

89 Στό σημείο αὐτό, τό 2008, ἀποχώρησε ὁ ὑπογράφων ἀπό τῆ Διαχειριστικῆς Ἐπιτροπῆς λόγω συνταξιοδότησής του ἀπό τό Πανεπιστήμιο Κύπρου καί παρατεταμένων διαστημάτων ἀπουσίας στήν Ἑλλάδα· ἡ θέση του ἔμεινε κενή μέχρι σήμερα.

90 Βλ. γιά τήν ἰδεολογική χρήση κυπριακῶν μνημείων τῆ βιβλιογραφία τῆς ὑποσ. 64.

DEMETRIOS D. TRIANTAPHYLLOPOULOS

Apostle Andreas (St. Andrew) in Cyprus:  
Documents and their Connotations

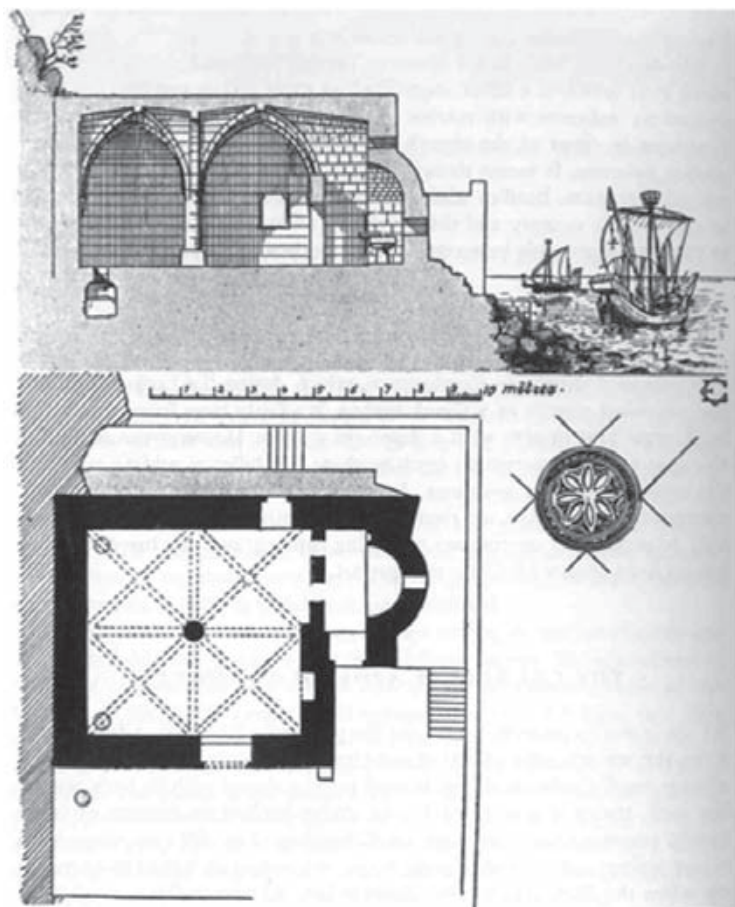
The purpose of the paper is to collect the *testimonia* for the Monastery of Apostle Andreas in Karpassia (North Cyprus), illegally occupied by Turks since 1974, and to interpret them, in order to gain a more accurate chronology for the initial foundation. We came to the conclusion that before 1191, i.e. before the Frankish occupation, a Byzantine building must have been erected, perhaps in connection with Constantinople, that was linked with the *hagiasma* and with the local tradition of the miraculous presence of the First-Called Apostle here.

A second goal was the interpretation of some iconographical peculiarities of the Saint in Cyprus, especially during the Venetian dominion (1489-1571). What has been deduced from such “deviations” demonstrates, in a direct or indirect way, the indomitable belief of the Orthodox Greek Cypriots that they belonged to the Oecumenical Patriarchate of Constantinople, established according to the legend by St. Andrew.

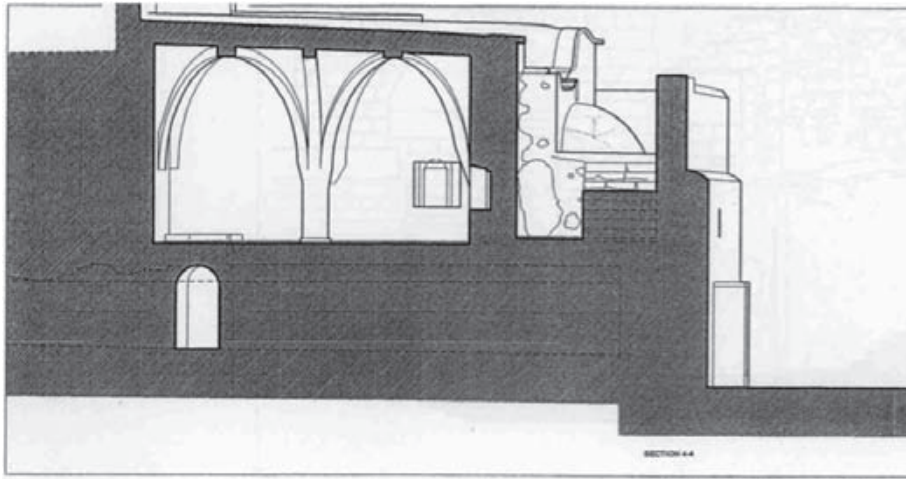
The annex gives a brief sketch of the misfortunes of the monument and of the painstaking efforts after the Turkish invasion (1974) to avert its demolition, according to a “restoration” plan by the United Nations (UNOPS); instead, an up-to-date full restoration and consolidation project has been elaborated (2006) by the Faculty of Architecture (University of Patras), still waiting from the illegal “Government” the permission for its application.



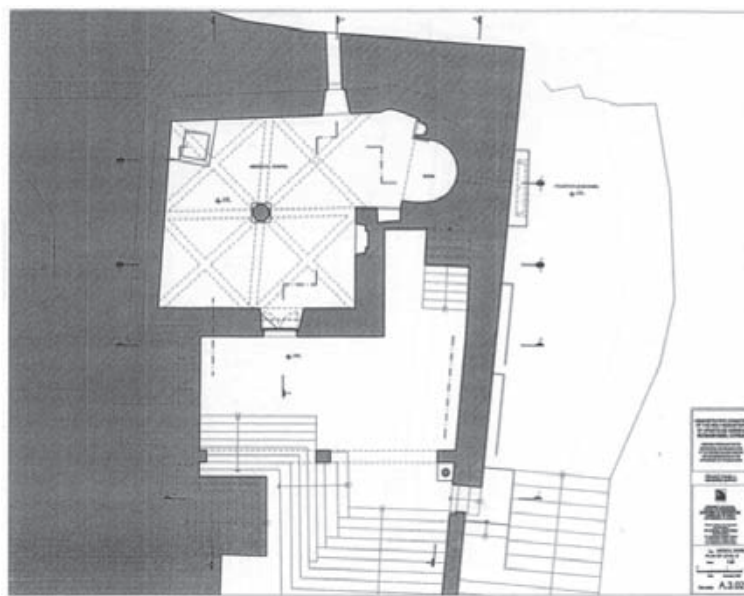
Είκ. 1: Άποψη τοῦ καθολικοῦ Μονῆς Ἀποστ. Ἀνδρέα ἀπό ΝΑ., κάτω δεξιά τό ἁγίασμα. (Πηγή: Διαδίκτυο).



Είκ. 2: Μονή Ἀποστ. Ἀνδρέα, γοθτικός ἡμιπόγειος ναῖσκος, τομή κατά μήκος (βόρεια πλευρά) καί κάτοψη ναῖσκου. (Πηγή: Enlart, σχ. 278).



Εικ. 3: Τό προηγούμενο, σημερινή κατάσταση (σχέδιο Πολυτεχνείου Πατρών).



Εικ. 4: Μονή Άποστ. Άνδρέα, γοθτικός ναΐσκος, κάτοψη (σχέδιο Πολυτεχνείου Πατρών).



Εικ. 5: Μονή Ἀποστ. Ἀνδρέα, ἡ ΒΑ. ἐξωτερικὴ γωνία μὲ οἰκοδομικὰ λείψανα σὲ φωτογραφία περὶ τὸ 1906. (Πηγή: Ἀρχεῖο Πολυτεχνείου Πατρῶν).

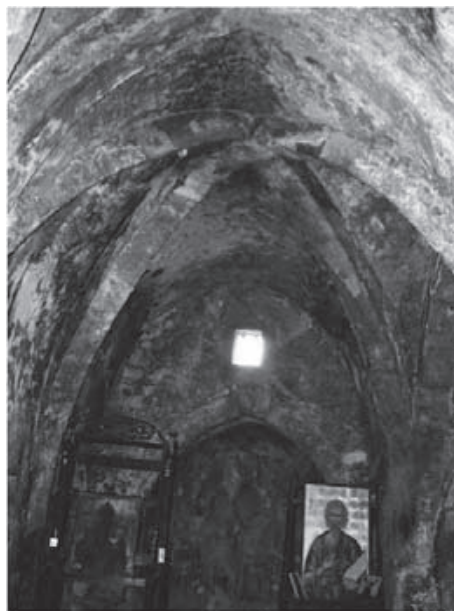


Εικ. 6: Μονή Ἀποστ. Ἀνδρέα, σύστημα αὐλάκων ἀγιάσματος σὲ κάτοψη (σχέδιο Πολυτεχνείου Πατρῶν).





Εικ. 7: Τό προηγούμενο, σύστημα στέγασης αλάκων αγιάσματος.  
(Πηγή: Αρχείο Πολυτεχνείου Πατρών).



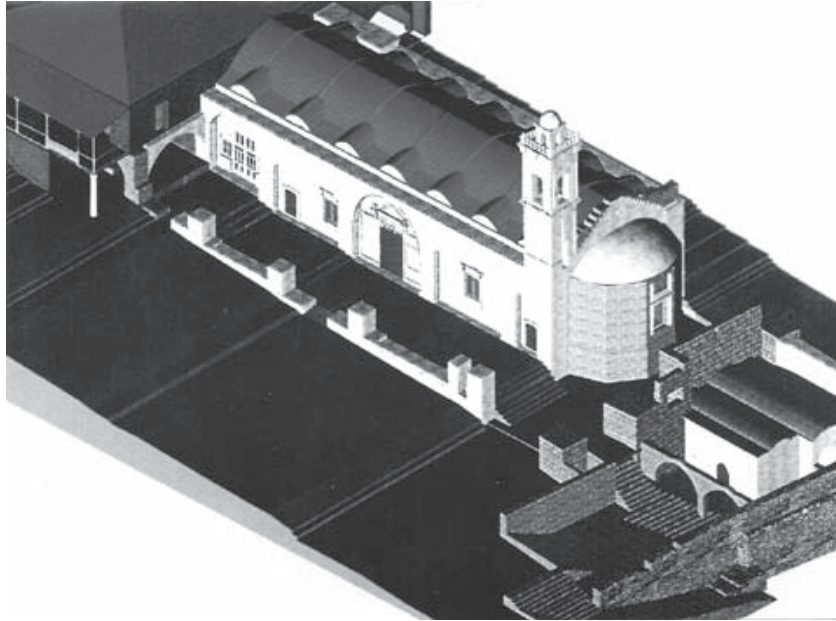
Εικ. 8: Μονή Άποστ. Άνδρέα, άψίδα υπόγειου ναΐσκου.  
(Πηγή: Αρχείο Πολυτεχνείου Πατρών).



Είκ. 9: Ναός Τιμίου Σταυροῦ τοῦ Ἀγιασμάτι Πλατανιστάσας,  
Β. τοῖχος: Ἅγιοι Ἀνδρέας, Πέτρος, Νικόλαος. (Πηγή: Ἀρχεῖο Ἱ. Ἀ. Ἡλιάδη).



Είκ. 10: Ἁγία Εἰρήνη, ν. Τιμίου Σταυροῦ: Κοινωνία Ἀποστόλων,  
βόρειο ἡμιχόριο. (Πηγή: Ἀρχεῖο Ἱ. Ἀ. Ἡλιάδη).



Εικ. 11: Μονή Άποστ. Άνδρέα, σχέδιο αποκατάστασης τοῦ καθολικοῦ κατὰ τή μελέτη G. Croci. (Πηγή: Άρχεῖο Διαχειριστικῆς Ἐπιτροπῆς Ἱ. Μ. Άποστ. Άνδρέα).



Εικ. 12: Μονή Άποστ. Άνδρέα, χάραγμα στήν παραλία ἔμπρός ἀπό τό καθολικό.



## ΑΦΕΝΤΡΑ ΜΟΥΤΖΑΛΗ – ΕΛΕΝΗ Γ. ΣΑΡΑΝΤΗ

ΝΑΟΙ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΑΝΔΡΕΑ ΣΤΗΝ ΠΑΤΡΑ:  
ΠΗΓΕΣ ΚΑΙ ΕΡΜΗΝΕΙΕΣ ΤΟΥΣ (4ος-19ος ΑΙΩΝΑΣ)

Στο άρθρο που ακολουθεί,<sup>1</sup> επανεξετάζονται οι πηγές που αναφέρονται σε ναούς αφιερωμένους στη μνήμη του αποστόλου Ανδρέα στην Πάτρα, από την παλαιοχριστιανική εποχή ως το τέλος του 19ου αιώνα. Αξιολογούνται οι γραπτές πηγές σε συνδυασμό με τα ελάχιστα αρχαιολογικά τεκμήρια, καθώς και μεταγενέστερες μαρτυρίες που ρίχνουν φως στους ναούς του Αγίου Ανδρέα περασμένων αιώνων μέσα στο πλαίσιο των ιστορικών γεγονότων και του αστικού τοπίου της Πάτρας κάθε εποχής.

### Το ρωμαϊκό παρελθόν της παλαιοχριστιανικής πόλης

Η παλαιοχριστιανική Πάτρα διατήρησε πολλά στοιχεία από τον πολεοδομικό ιστό της ρωμαϊκής πόλης, που τα προσαρμοσε στις ανάγκες της εποχής.<sup>2</sup> Διατηρήθηκαν το υδραγωγείο, οι κύριες οδικές αρτηρίες, το ύφορμον μέτριον<sup>3</sup> ρωμαϊκό λιμάνι με τις στοιχειώδεις αρχικά για τον ελλιμενισμό των πλοίων εγκαταστάσεις του, οι οποίες ενισχύθηκαν κατά τον 2ο αιώνα μ.Χ. με διπλό σκαπτό λιμάνι<sup>4</sup>, και η αγορά στα ανατολικά του ρωμαϊκού ωδείου, το οποίο κτίστηκε τον 2ο αιώνα και ήταν ορατό μέχρι τους νεότερους χρόνους (σχέδ. 1, 2).<sup>5</sup>

Τον 2ο αιώνα μ.Χ. η Πάτρα, μέσα στο πλαίσιο της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, ήταν χωνευτήρι λατρειών. Μαζί με τους παλιούς Ολύμπιους θεούς, λατρευόταν η Κυβέλη, ο Άττης, η Ίσιδα, ο Σέραπης κ.ά. Κοντά στο λιμάνι υπήρχαν, όπως μας πληροφορεί ο Παυσανίας, τα ιερά του Ποσειδώνα και της Αφροδίτης, ενώ στο άλσος κοντά στη θάλασσα βρισκόταν το ιερό της Δήμητρας και η μαντική της πηγή.<sup>6</sup> Η λατρεία της Δήμητρας ήταν μία από τις κυρίαρχες λατρείες στην Αχαΐα, καθώς λατρευόταν ως προστάτιδα όλων των Αχαιών, «Παναχαΐα», και προστάτευε τη γεωργική παραγωγή. Η λατρεία της στην Αχαΐα ανάγεται στα προϊστορικά χρόνια και κατά τον μύθο εισήχθη από την Ελευσίνα.<sup>7</sup> Στο ιερό της βρισκόνταν τρία αγάλματα, που αποτελούσαν ιερή τριάδα: της Δήμητρας και της Κόρης σε στάση όρθια, και της Γαίας καθιστής.<sup>8</sup> Η λατρεία της Γαίας, κατά τον J. Herbillon, έναν από τους πρώτους και πιο σημαντικούς μελετητές των λατρειών της Πάτρας, καθιερώθηκε λόγω των συχνών σεισμών από τους οποίους υποφέρει η παραλιακή

1 Τα σχέδια 1 και 2 εκπόνησε ο τοπογράφος-σχεδιαστής της ΣΤ' ΕΠΚΑ κ. Λάμπης Μαρινόπουλος, ενώ την επεξεργασία του υλικού τεκμηρίωσης, που συνοδεύει το άρθρο, επιμελήθηκε ο φωτογράφος κ. Α. Σκέντος.

2 Α. ΜΟΥΤΖΑΛΗ, Η πόλη των Πατρών κατά την πρωτοβυζαντινή περίοδο, Α. ΡΙΖΑΚΗΣ (επιμ.), *Αρχαία Αχαΐα και Ηλεία: Ανακρινώσεις κατά το Πρώτο Διεθνές Συμπόσιο, Αθήνα 19-21 Μαΐου 1989 / Achaïa und Elis in der Antike. Akten des 1. Internationalen Symposiums, Athen, 19.-21. Mai 1989* [E.I.E. / K.E.P.A., Μελετήματα 13], Αθήνα 1991, 259-264, σχέδ. σ. 262.

3 ΣΤΡΑΒΩΝ, VIII.7.5.

4 Τμήματα του ρωμαϊκού λιμανιού εντοπίστηκαν σε διάφορα σημεία της οδού Μπουμπουλίνιας, κοντά στην ακτογραμμή της Πάτρας, που έχει από τότε μετατοπισθεί εξαιτίας φυσικών και τεχνητών προσχώσεων: ΑΔ 31 (1976), Β'1: Χρονικά, 114, πίν. 84β, ΑΔ 34 (1979), Β'1: Χρονικά, 147, ΑΔ 52 (1997), Β'1: Χρονικά, 284-285. Στην Πάτρα, σε ανασκαφή της οδού Παπαφλέσσα 2 και στο τμήμα της μεταξύ Ευμήλου και Ακτής Δυμαίων, βρέθηκε ισχυρός τοίχος διαστάσεων 5,70x0,80x0,50 μ. και η συνέχειά του των ρωμαϊκών χρόνων, κατασκευασμένος κατά το *opus caementicium* που αποτελεί τμήμα μιας οχυρωματικής προστατευτικής εγκατάστασης ή μέρος λιμενικής εγκατάστασης: Μ. ΣΤΑΥΡΟΠΟΥΛΟΥ-ΓΑΤΣΗ, ΑΔ 51 (1996), Β'1: Χρονικά, 216, 229. Μ. ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΣ, Ρωμαϊκές παρεμβάσεις στο πολεοδομικό σχέδιο της Πάτρας, *Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου: Η Πάτρα αποικία του Αυγούστου και οι πολιτιστικές, πολιτικές και οικονομικές αλλαγές της επαρχίας της Αχαΐας στις αρχές της ρωμαϊκής εποχής. Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου, Πάτρα 23-24 Μαρτίου 2006* [Tripodes 8], 61-62 και εικ. 5.

5 Ι. Α. ΠΑΠΑΠΟΣΤΟΛΟΥ, Θέματα τοπογραφίας και πολεοδομίας των Πατρών κατά τη Ρωμαιοκρατία, Α. Δ. ΡΙΖΑΚΗΣ (επιμ.), *Αρχαία Αχαΐα και Ηλεία*, ό.π. (υποσ. 2), 305-320 και ιδιαιτέρως 307.

6 ΠΑΥΣΑΝΙΑΣ, VII.21.8-12.

7 J. HERBILLON, *Les Cultes de Patras*, Βαλτιμόρη – Λονδίνο – Οξφόρδη 1929, 32. Μ. OSANNA, *Santuari e culti dell'Achaia antica*, Νάπολη 1996, 118-120.

8 ΠΑΥΣΑΝΙΑΣ, VII.21.11-12.

Αχαΐα.<sup>9</sup> Μπροστά στο ιερό της Δήμητρας υπήρχε υπόγεια σπηλαιώδης πηγή, της οποίας η πλευρά προς το ναό, σύμφωνα με τον Παυσανία, ήταν φραγμένη με ξερολιθιά και εξωτερικά είχε κατασκευασθεί κατάβαση προς την μαντική πηγή. Η μαντεία αφορούσε μόνον ασθενείς και γινόταν με τη βοήθεια κατόπτρου. Ο ενδιαφερόμενος έδενε με κλωστή το κάτοπτρο και το κατέβαζε ως την επιφάνεια του νερού της πηγής. Κατόπιν προσευχόταν στη θεά, έκαιγε θυμίαμα και κοιταζόταν στο κάτοπτρο. Ανάλογα με την εικόνα του ειδώλου του, ζωντανού ή νεκρού, αντιλαμβάνονταν την πορεία της υγείας του. Η μαντική πηγή της Δήμητρας γεμίζει σήμερα με καθαρό νερό, το λεγόμενο «πηγάδι» του Αγίου Ανδρέα δίπλα στον λεγόμενο «Παλαιό Ναό του Αγίου Ανδρέα» κοντά στη δυτική παραλία της Πάτρας.

Στη γωνία των οδών Μαιζώνος 205 και Τριών Ναυάρχων, αποκαλύφθηκε ναός του Σέραπη<sup>10</sup> και δίπλα στο ρωμαϊκό λιμάνι της πόλης, στην οδό Μπουμπουλίνας 67-69, βρέθηκε ένα λυγνομαντείο.<sup>11</sup> Η λυγνομαντεία γινόταν από το σχήμα της φλόγας και εισήχθη στην Πάτρα από τους Ρωμαίους. Το λυγνομαντείο εξυπηρετούσε κυρίως τους ναυτικούς, που τους ενδιέφεραν οι καιρικές προγνώσεις για τα ταξίδια τους. Κεντρικός ρωμαϊκός δρόμος, παράλληλος προς τη σημερινή οδό Γούναρη, με κατεύθυνση Δ. προς Α. εντοπίστηκε ανασκαφικά σε πολλά σημεία. Ο δρόμος αυτός, λιθόστρωτος σε μεγάλο μέρος, διέσχιζε την πόλη και κατέληγε στο λιμάνι (σχέδ. 1).

#### Εδραίωση της λατρείας του αποστόλου Ανδρέα στην Πάτρα και πρώτες μαρτυρίες για τον παράλιο ναό

Πέρα από τις αναφορές στην Καινή Διαθήκη, πληροφορίες για τη ζωή και τη δράση του αποστόλου Ανδρέα προέρχονται από μια σειρά απόκρυφων κειμένων, γραμμένων αρχικά στα ελληνικά και κατόπιν στα λατινικά, αρμενικά και κοπτικά με τον κοινό τίτλο *Πράξεις ή Περίοδοι Ανδρέου*.<sup>12</sup> Τα κείμενα αυτά στηρίζονται σε αφηγήσεις που συντάχθηκαν ανάμεσα στον 2ο και τις αρχές του 3ου αιώνα μ.Χ. σε διάφορους τόπους και αρκετά τμήματά τους δεν έγιναν αποδεκτά από την Εκκλησία και δεν διατηρήθηκαν σε μεταγενέστερες διασκευές, διότι απηχούσαν αιρετικές δοξασίες. Οι *Πράξεις ή Περίοδοι Ανδρέου* γράφτηκαν ανάμεσα στο 150 και 200 μ.Χ., και κυκλοφόρησαν σε σώμα τον 3ο αιώνα μ.Χ. μαζί με τις *Πράξεις των άλλων Αποστόλων*.<sup>13</sup>

Οι *Πράξεις Ανδρέου* ανήκουν σε δύο ομάδες. Στην πρώτη ανήκουν τα κείμενα που αφηγούνται τα ταξίδια του Αποστόλου στις περιοχές της Σκυθίας και του Πόντου, ενώ τα κείμενα της δεύτερης ομάδας περιλαμβάνουν αφήγηση του τελευταίου μέρους της ζωής του στην Πάτρα και το μαρτυρικό του θάνατο στην ίδια πόλη. Σύμφωνα με το απόκρυφο κείμενο, ο Απόστολος καταδικάστηκε σε σταυρικό θάνατο από τον Ρωμαίο διοικητή διότι προσηλύτισε την γυναίκα του Μαξιμίλλα, η οποία διέκοψε κάθε συζυγική σχέση μαζί του.<sup>14</sup>

Τα απόκρυφα δεν κάνουν καμία μνεία του ναού του Αποστόλου Ανδρέα στην Πάτρα, πράγμα που δικαιολογείται για την τόσο πρόωμη αυτή εποχή. Αναφέρεται μόνον ότι λίγος

9 J. HERBILLON, *Les Cultes de Patras*, ό.π. (υποσ. 7), 29, 31, 35. Μ. ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΣ, Η λατρεία της Δήμητρας στην Αχαΐα, Ι. ΛΕΒΕΝΤΗ – Χ. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ (επιμ.), *Ιερά και λατρείες της Δήμητρας στον αρχαίο ελληνικό κόσμο. Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου. Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Βόλος, 4-5 Ιουνίου 2005*, Βόλος 2010, 155-178 και ιδιαιτέρως 157.

10 ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΣ, Ρωμαϊκές παρεμβάσεις, ό.π. (υποσ. 4), 63.

11 Μ. ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Τα εργαστήρια των ρωμαϊκών λυγναριών της Πάτρας και το λυγνομαντείο*, Αθήνα 1999, 132, 134-136 και κυρίως 142. Το λυγνομαντείο λειτουργούσε από τα μέσα του 2ου αιώνα μ.Χ. μέχρι τα τέλη του 3ου με αρχές του 4ου αιώνα, οπότε καταστράφηκε από σεισμό.

12 J. K. ELLIOT, *The Apocryphal New Testament*, Οξφόρδη 1999<sup>2</sup>, 231 κ.ε. J. M. PRIEUR, *Acta Andreae*, τόμ. I: *Praefatio-Commentarius*, II: *Textus* [CChr, Series Apocryphorum 5, 6], Turnhout 1989.

13 PRIEUR, *Acta Andreae*, ό.π. (υποσ. 12), 413-414.

14 Για τα χαρακτηριστικά της αφήγησης των αποκρύφων και τη σχετική βιβλιογραφία βλ. στον παρόντα τόμο Ε. ΣΑΡΑΝΤΗ, Ο άγιος Ανδρέας και η Πάτρα: ιστορία και παράδοση, 17-29.

μυημένοι φρόντισαν για τον τάφο του. Όταν αναγνωρίσθηκε ο χριστιανισμός από τον Μ. Κωνσταντίνο, ο τάφος του Αποστόλου θα πρέπει να έτυχε επιμέλειας από τους χριστιανούς της πόλης. Η μετακομιδή του λειψάνου του Αποστόλου τον 4ον αι. στην Κωνσταντινούπολη στον ναό των Αγίων Αποστόλων το 336<sup>15</sup> αφήνει σαφώς να εννοηθεί ύπαρξη λατρευτικού χώρου στην Πάτρα, όπου εφυλάσσετο το λείψανο. Η έμφαση του απόκρυφου στην παραλία της Πάτρας,<sup>16</sup> όπου ο Απόστολος έκανε θαύματα, εμφανίζεται να περπατάει με πιστούς και όπου αναφέρεται σαφώς ότι σταυρώθηκε, οδηγούν στη λογική υπόθεση ότι και ο αρχικός ναός του Αγίου Ανδρέα, όπως και ο μεταγενέστερος και ο σύγχρονος ναός του, θα πρέπει να βρισκόταν στον αιγιαλό της πόλης, κοντά στον τόπο όπου μαρτύρησε και όπου ετάφη.

Στις αρχές του 5ου αι. ο Παυλίνος της Νόλας (409-431) και ο Gaudentius της Brescia (περί το 390-410/411) αναφέρουν τον τάφο απ' όπου πήραν λείψανα.<sup>17</sup> Στα τέλη του 6ου αι. έχουμε την πρώτη ασφαλή μαρτυρία του ναού του Αποστόλου Ανδρέα από τον Γρηγόριο της Τουρ στο *Liber miraculorum beati Andreae apostoli*. Ο Γρηγόριος αναφέρει ότι ο Μαμμόλος, απεσταλμένος του Φράγκου βασιλιά Θεοδεβέρτου, πηγαίνοντας σε αποστολή στον αυτοκράτορα Ιουστινιανό (527-565) στην Κωνσταντινούπολη, σταμάτησε στην Πάτρα και διανυκτέρευσε στον ναό του Αποστόλου για να τον θεραπεύσει.<sup>18</sup> Ο Γρηγόριος της Τουρ αναφέρει επίσης ότι από τον τάφο έβγαινε αλεύρι και ανάβλυζε λάδι με ευχάριστη μυρωδιά που έρρεε μέχρι το μέσον της βασιλικής του Αποστόλου· η ποσότητά του έδειχνε στους κατοίκους αν η συγκομιδή της χρονιάς θα ήταν καλή:

*De quo sepulchro manna in modum farinae et oleum cum odore suavissimo defluit, a quo, quae sit anni praesentis fertilitas, incolis regionis ostenditur. Si exiguum profluit, exiguum terra exhibet fructum; si vero copiose processerit, magna fructuum opulentia ministratur. Nam ferunt, hoc oleum usque ad medium basilicae sanctae decurrere, sicut in primo Miraculorum scripsimus libro.*<sup>19</sup>

Γίνεται φανερό ότι η σύνδεση της λατρείας του Ανδρέα με την εμφάνιση αλεύρου στον ναό του παραπέμπει στην λατρεία της θεάς Δήμητρας και συνιστά μια πρώτη έμμεση επιβεβαίωση ότι ο ναός του είχε κτισθεί στη θέση του ναού της Δήμητρας. Η Ε. Σαράντη στον παρόντα τόμο παραθέτει και άλλα στοιχεία της λατρείας της Δήμητρας που την συνδέουν με την λατρεία του αγίου Ανδρέα, όπως παραδίδεται στο απόκρυφο *Μαρτύριο*.<sup>20</sup>

Στο *Μαρτύριον* του Αποστόλου Ανδρέα BHG 99, που χρονολογείται τον 7ον-8ον αιώνα, παραδίδεται ότι μετά τον θάνατό του η Μαξιμίλλα έλυσε το λείψανο και το έθαψε κοντά στην παραλία, όπου είχε φυλακισθεί:

*... έθαψεν αυτόν πλησίον του αιγιαλού, ένθα κατάκλειστος υπήρχεν, και παρέμεινεν αυτόθι κεχωρισμένη του Αίγεάτου δια την θηριώδη αυτού γνώμην και άνομον πολιτείαν...*<sup>21</sup>

15 D. WOODS, The Date of the Translation of the Relics of SS. Luke and Andrew to Constantinople, *VChr* 45 (1991), 286-292. R. W BURGESS, The *Passio S. Artemii*, Philostorgius, and the Dates of the Invention and Translations of the Relics of Sts Andrew and Luke, *AB* 121 (2003), 5-36.

16 Βλ. στον παρόντα τόμο τις παρατηρήσεις της ΣΑΡΑΝΤΗ, Ο άγιος Ανδρέας και η Πάτρα: ιστορία και παράδοση, 24-25, 28-29.

17 PAULINUS NOLANUS, *Carmen* 19.78, 27.406, 410 (CSEL 30, σελ. 121, 280). GAUDENTIUS BRIXIENSIS, *Tractatus*, XVII, 11 [CSEL 68], έκδ. A. GLÜCK, 1936 (σελ. 144).

18 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΤΗΣ ΤΟΥΡ, *Libri VIII miraculorum*, PL 71, 731-733 (κεφ. 1, 30).

19 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΤΗΣ ΤΟΥΡ, *Acta Andreae*, ό.π. (οποσ. 12), τόμ. II, 651 (κεφ. 37.1-3).

20 ΣΑΡΑΝΤΗ, Ο άγιος Ανδρέας και η Πάτρα: ιστορία και παράδοση, στον παρόντα τόμο, 35-37. Για τη λαϊκή λατρεία του αγίου Ανδρέα στα νεώτερα χρόνια βλ. Σ. ΗΜΕΛΛΟΣ, Αγίου Ανδρέα λαϊκή λατρεία, *Πελοποννησιακά* 19 (1991-1992), 225-251.

21 M. BONNET, *AB* 13 (1894), κεφ. 36, σ. 372.4-7. A. VINOGRADOV, *S. Andreae apostoli traditio graeca*, 1: *Vitae* [Bibliotheca

Στο κείμενο αυτό συνδέεται σαφώς για πρώτη φορά ο τόπος φυλάκισης με τον τόπο ταφής του Αποστόλου στην παραλία της Πάτρας. Η παράδοση είχε πλέον διαμορφωθεί και τοποθετούσε όλες τις φάσεις του μαρτυρίου του Αποστόλου, την φυλάκιση, την σταύρωση και την ταφή του στην παραλία της Πάτρας.

### Η χαμένη επιγραφή και η μαντική πηγή του ναού της Δήμητρας

Την σχέση του τόπου λατρείας του αγίου Ανδρέα με τον ναό της Δήμητρας, εκτός από τις έμμεσες ενδείξεις της λατρείας του που αναφέρθηκαν, μαρτυρεί και μια επιγραφή η οποία όμως σώζεται σε αντίγραφο. Το έτος 1876, κατά τις εργασίες καθαρισμού και αποχλωμάτωσης του «πηγαδιού του Αγίου Ανδρέα», 33 χρόνια μετά την ανέγερση του ναού του λεγόμενου «Παλαιού Αγίου Ανδρέα» (εικ. 1) από τον διάσημο αρχιτέκτονα της εποχής Λύσανδρον Καυταντζόγλου, βρέθηκε στην επίκωση του πηγαδιού επιγραφή χαραγμένη επί λίθου που αναφέρει ότι στον χώρο της μαντικής πηγής της Δήμητρας σταυρώθηκε ο άγιος Ανδρέας και έγινε προστάτης της πόλης της Πάτρας (εικ. 2). Η ανεύρεση της χαμένης σήμερα επιγραφής εντυπωσίασε τους λογίους Πατρινούς της εποχής, θεωρήθηκε σημαντικό γεγονός και καταγράφηκε στην εβδομαδιαία εφημερίδα της πόλης *Τοξότης*. Στη συνέχεια, το 1877, δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Παρνασσός*<sup>22</sup> και τον επόμενο χρόνο από τον Στέφανο Θωμόπουλο στην *Ιστορία της πόλεως Πατρών*, ο οποίος δηλώνει ότι δεν ήταν γνωστόν από ποιόν συντάχθηκε η επιγραφή.<sup>23</sup> Ο Θωμόπουλος στο μικρό βιβλίο του *Ο Απόστολος Ανδρέας* το 1899 επαναδημοσίευσε την επιγραφή με την παρατήρηση «υπό συγχρόνου συνταχθείσα».<sup>24</sup>

Αργότερα, το 1918, σχολιάστηκε από τον Νικόλαο Πολίτη στο *Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας* ως ένα παράδειγμα συνέχισης πρακτικών της ειδωλολατρικής λατρείας στους χριστιανικούς χρόνους.<sup>25</sup> Ο Πολίτης αντικρούει τον Σ. Θωμόπουλο και τον Κ. Baedeker στο έργο του *Greece. Handbook for Travellers* του 1889,<sup>26</sup> οι οποίοι θεώρησαν την επιγραφή νεότερο κατασκευάσμα. Μάλιστα ο Πολίτης βεβαιώνει ότι ανέθεσε στον λόγιο Πατρινό Χ. Κορύλλο να διερευνήσει τις συνθήκες ανεύρεσης της επιγραφής και την τύχη της. Ο Κορύλλος τον διαβεβαίωσε ότι οι επίτροποι του ναού του Αγίου Ανδρέα κάλεσαν έναν Πατρινό μαρμαροτεχνίτη, του έδωσαν την επιγραφή και παρήγγειλαν ένα πανομοιότυπο αντίγραφο. Ο μαρμαροτεχνίτης παρέδωσε το αντίγραφο, το οποίο οι επίτροποι εντοίχισαν στην πρόσοψη του αγιάσματος του Αγίου Ανδρέα και πέταξαν το πρωτότυπο ως άχρηστο και παλιό:

*Ἡ παράδοξος ἐν χριστιανικῷ ἐπιγράμματι μνεῖα ἀρχαίας θεότητος καθὼς καὶ ἡ νεωτερικὴ τοῦ λίθου καὶ τοῦ χαραγματος ὄψις εἶναι ἡ αἰτία, δι' ἣν ἀδιστακτῶς ἀποφαίνονται ὅσοι κάμνουν λόγον περὶ τῆς ἐπιγραφῆς, ὅτι εἶναι σύγχρονον ἔργον (Βλ. Θωμόπουλος, ἔνθ. ἀν. Baedeker, Griechenland 1883, σ. 20 – 1888 σ. 30 – 1908 σ. 283). Ἄλλ' ὅμως εἶναι παλαιά, εὐρεθεῖσα ἐντὸς*

Oriens Christiani 3], Αγία Πετρούπολη 2005, 115.5-7.

22 1877, τόμ. Α', 73: *Παρὰ τῆ μεσημβρινῆ πλευρᾷ τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέου ὑπάρχει φρέαρ βαθύ, εἰς οὗ τὸ ὕδωρ ἡ χριστιανικὴ εὐσέβεια ἀποδίδωσι καὶ ἐτέρας μὲν ιδιότητος, ἰδίᾳ δὲ τὴν τοῦ θεραπεύειν πολλὰς νόσους τῶν μετ' εὐλαβείας καὶ πίστεως αὐτὸ πινόντων. Γιγνομένων πρὸ οὗ πολλοῦ ἀνασκαφῶν πρὸς καθαρισμὸν τοῦ φρέατος, ἀνευρέθη πλᾶξ φέρουσα ἐπιγραφὴν ἣν ἐδημοσίευσεν ἡ ἐκ Πατρῶν ἐφημερίς Τοξότης ὡδε πως...*

23 Σ. ΘΩΜΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστορία της πόλεως Πατρών από αρχαιωτάτων χρόνων μέχρι του 1821*, Πάτρα 1888, 81 (πρβλ. 2η έκδοση με επιμέλεια Κ. Ν. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΥ, Πάτρα 1950, 208-209 και υποσ. 5).

24 Σ. ΘΩΜΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο Απόστολος Ανδρέας*, εν Αθήναις 1899, 24 υποσ. 2.

25 Ν. ΠΟΛΙΤΗΣ, *Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας* 6 (1918), 313, υποσ. 3.

26 Κ. BAEDEKER, *Greece. Handbook for Travellers*, Λειψία – Λονδίνο 1889, 31: ... near which [τον ναό του Αγίου Ανδρέα] are some marble tablets and broken columns supposed to have belonged to a temple of Demeter. A few steps here descend to a spring, where an inscription in indifferent modern Greek verses refers to its ancient oracular powers: sick persons let down a mirror into the water and according as the reflection showed the face of a living or a dead person, judged the probability of their recovery.



τοῦ φρέατος ἐν ἀνασκαφαῖς γενομέναις πρὸς καθαρισμὸν αὐτοῦ κατὰ τὸ 1876. Ἐδημοσιεύθη δ' εὐθὺς μετὰ τὴν εὕρεσιν ἐν τῇ ἐφημερίδι τῶν Πατρῶν *Τοξότη*, καὶ ἐξ αὐτῆς ἐν *Παρνασσῶ* 1877 τ. Α' σ. 73. Περὶ τῶν τυχῶν τῆς ἐπιγραφῆς, ἐρωτηθεὶς ὑπ' ἐμοῦ μοι ἀνεκοίνωσεν ὁ ἐν Πάτραις φίλος συνεργάτης τῆς Λαογραφίας κ. Χ. Κορύλλος, ἰατρός, ὅτι «ὡς ἐβεβαιώθη μετ' ἀκριβεῖς καὶ ἐπιπόνους ἐρεῦνας, ὄντως κατὰ τὸν καθαρισμὸν τοῦ φρέατος καὶ τῶν πέριξ εὐρέθη πλάξ ἐνεπίγραφος, ἣτις ὑπὸ τῶν τότε ἐπιτρόπων τοῦ ναοῦ, ἐμπόρων μὴ ἱκανῶς μορφωμένων, ἐδόθη πρὸς ἀντιγραφὴν εἰς μαρμαρογλύφον, ἀσχολούμενον τότε εἰς τὴν ἐπιδιόρθωσιν ἐν γένει τοῦ ναοῦ. Ἡ ἐπιγραφὴ ἀντεγράφη πανομοιότηπως, ὡς βεβαιώνει ὁ ἐπιζῶν ἔμπορος ἐπιτροπος τοῦ ναοῦ, ἀλλ' ἡ πρωτότυπος πλάξ δὲν ἐπεστράφη, μὴ ζητηθεῖσα, διότι ἐθεωρήθη ἄχρηστος πλέον. Ταῦτ' ἐβεβαίωσε καὶ ὁ μαρμαρογλύφος Καθρέπτης, ὅστις κατὰ τὸ 1876 ἐμαθήτευσε παρὰ τῷ χαράξαντι τὴν στήλην ἀδελφῶ του.»

Το κείμενο της επιγραφῆς, ὅπως δημοσιεύθηκε τότε στον *Παρνασσό*, στην *Ιστορία* του Θωμόπουλου και ἀπὸ τον Πολίτη, ὡς τετράστιχη μεγαλογράμματη, ἔχει ὡς εξής:

ΝΗΜΕΡΤΕΣ ΤΟΔ' ΥΔΩΡ  
ΔΗΜΗΤΕΡΟΣ ΗΝ ΠΟΤΕ ΝΟΥΣΟΙΣ  
ΕΝΘΑ ΠΑΓΕΙΣ ΕΥΛΩΙ ΑΝΔΡΕΑΣ  
ΠΑΤΡΑΣ ΑΜΦΙΒΕΒΗΚΕΝ

«Αλάνθαστο ἦταν κάποτε στο παρελθόν αὐτὸ τὸ νερό της Δήμητρας για τις νόσους, σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο σταυρωθεὶς ὁ Ἀνδρέας, τὴν πόλη των Πατρῶν περιβάλλει προστατευτικά». Ἡ ἐπιγραφὴ εἶναι ἐμμετρῆ, συγκροτώντας δύο ἀρτίους δακτυλικούς εξαμέτρους στίχους:<sup>27</sup>

ΝΗΜΕΡΙΤΕΣ ΤΟΔ' ΥΔΩΡ ΔΗΙΜΗΤΕΡΟΣΙ ΗΝ ΠΟΤΕΙ ΝΟΥΣΟΙΣΙ  
ΕΝΘΑ ΠΑΙΓΕΙΣ ΕΥΛΩΙΙ ΑΝΔΡΕΑΣΙ ΠΑΤΡΑΣΙ ΑΜΦΙΒΕΙΒΗΚΕΝ

Εἶναι προφανές ὅτι ὁ συντάκτης τῆς ἐπιγραφῆς ἔχει ἐξαιρετὴ ἀρχαιοελληνικὴ παιδεία, χρησιμοποιεῖ λέξεις που ἀπαντοῦν στον Ὅμηρο και τους τραγικούς, ὅπως *νημερτῆς* και *ἀμφιβέβηκεν*. Ἰδιαίτερη σημασία ἔχει τὸ ρῆμα *ἀμφιβέβηκεν*, τὸ ὁποῖο ἀπαντᾷ για να δηλώσει τὴν προστασία ἀπὸ πολιοῦχο θεότητα στην *Ιλιάδα* Λ, 37 και στον *Αἰσχύλο*, *Ἐπτὰ ἐπὶ Θήβας* 174-175 (*ὠ φίλοι δαίμονες/ λυτήριοι τ' ἀμφιβάντες πόλιν/ δείξασθαι ὡς φιλόπολεις*).

Ἡ συνέλιση λατρείας σε χώρους ἀρχαίων εἰδωλολατρικῶν ναῶν ἀπὸ τους χριστιανούς εἶναι γνωστὸ φαινόμενο και ἔχει μελετηθεῖ και για τον ελλαδικὸ χώρο<sup>28</sup> χωρίς ὁμως συστηματικὴ ἀναφορὰ στην λατρεία του ἀγίου Ἀνδρέα στην Πάτρα. Τὸ ἐρώτημα που τίθεται ἐν προκειμένῳ εἶναι ἀν ἡ ἐπιγραφὴ χρονολογεῖται στην παλαιοχριστιανικὴ ἐποχὴ ἢ ἀν εἶναι μεταγενέστερη. Καθὼς ἡ πρωτότυπη ἐπιγραφὴ ἔχει χαθεῖ, ἐπιγραφικὲς παρατηρήσεις ὡς πρὸς τὸ σχῆμα και τὸ βάθος των γραμμάτων δὲν μποροῦν να γίνουν, και συνεπῶς εἴμαστε ἀναγκασμένοι να ἀρκεστοῦμε σε υποθέσεις στηριζόμενοι σε ἄλλες σκέψεις. Ἐγκατάσταση χριστιανικῆς ἐκκλησίας σε εἰδωλολατρικὸ ναὸ στην παλαιοχριστιανικὴ πε-

27 Ευχαριστοῦμε θερμὰ τον πρῶν Διευθυντὴ του Ἐπιγραφικοῦ Μουσείου Ἀθηνῶν κ. Χ. Κριτζά, για τὴν πρόθυμη βοήθειά του στη μετρικὴ τῆς ἐπιγραφῆς.

28 Δ. ΠΑΛΛΑΣ, *Η Αθήνα στα χρόνια της μετάβασης ἀπὸ τὴν ἀρχαία λατρεία στη Χριστιανικὴ*, *ΕΕΘΣΠΑ* 28 (1989), 1-86. J.-M. SPIESER, *La christianisation des sanctuaires païens en Grèce*, U. JANTZEN (επιμ.), *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern. Symposium in Olympia 10.-12. Oktober 1974. Anlässlich der Hundertjahrfeier der Abteilung Athen*, Τυβίγγη 1976, 309-320. L. FOSCHIA, *La réutilisation des sanctuaires païens par les chrétiens en Grèce continentale (IVe-VIIe s.)*, *REG* 113 (2000), 413-434.

ρίοδο στον ελλαδικό χώρο μαρτυρείται επιγραφικά σε δύο μόνο περιπτώσεις, στην βασιλική της Παλαιόπολης της Κέρκυρας και σε μία βασιλική της Ικαρίας.<sup>29</sup> Και στις δύο περιπτώσεις το όνομα του ειδωλολατρικού θεού δεν αναφέρεται, πράγμα που καθιστά αξιοσημείωτη την παρατήρηση του Ν. Πολίτη. Δύο στοιχεία της επιγραφής της πηγής του Αγίου Ανδρέα μας οδηγούν στην υπόθεση ότι μάλλον είναι μεταγενέστερη: α) η αναφορά στην Δήμητρα χωρίς επιθετικό τόνο, καθώς επιθετικότης θα ταίριαζε σε μια εποχή έντονου ανταγωνισμού των δύο θρησκειών και συγκρούσεων χριστιανών με τους ειδωλόλατρες, και β) η αναφορά στον άγιο Ανδρέα ως προστάτη της Πάτρας, καθώς άγιοι άρχισαν να θεωρούνται προστάτες πόλεων στην πρώιμη εποχή σιγά-σιγά και διστακτικά από τον 5ον αιώνα, χωρίς όμως επιγραφικές μαρτυρίες, δεδομένου ότι προστάτης των πόλεων θεωρείτο ακόμα ο αυτοκράτορας.<sup>30</sup> Φαίνεται συνεπώς πιθανόν ότι η επιγραφή ανήκει στην μέση ή ύστερη βυζαντινή εποχή. Εν πάση περιπτώσει όμως έκπληξη προκαλεί η αναφορά στη διαδοχή της λατρείας του αγίου Ανδρέα στη θέση της λατρείας της Δήμητρας, καθώς ούτε οι απόκρυφες *Πράξεις Ανδρέου* αλλά ούτε οι μεταγενέστερες επεξεργασίες τους παραδίδουν τέτοια πληροφορία. Δεδομένου ότι μόνον ο Πausανίας αναφέρει την μαντική πηγή της Δήμητρας, είναι εύλογη η υπόθεση ότι ο λόγιος που συνέταξε το κείμενο της επιγραφής είχε μελετήσει τον Πausανία. Αυτός μπορεί να ήταν ο Αρέθας, καθώς ένα σχόλιο σε χειρόγραφο του 1490/1491 μαρτυρεί ότι είχε διαβάσει τον Πausανία γύρω στο 900, ενώ λίγο αργότερα το Λεξικό της Σούδας περιλαμβάνει 26 αποσπάσματα από τον αρχαίο περιηγητή.<sup>31</sup> Θεωρούμε λοιπόν πιθανόν ο συντάκτης της επιγραφής να ήταν κάποιος λόγιος επίσκοπος, με αρχαιοελληνική παιδεία και άριστη γνώση της περιοχής των Πατρών, όπως ο Αρέθας.

Περιηγητές στην Ελλάδα στα χρόνια της Τουρκοκρατίας ακολούθησαν το κείμενο του Πausανία για να εντοπίσουν αρχαιότητες και ταύτισαν τη θέση που ήταν κτισμένος ο ναός του Αγίου Ανδρέα με τον χώρο του ιερού της Δήμητρας λόγω της μαντικής πηγής και της γειτνίασης με το ρωμαϊκό λιμάνι (εικ. 3). Κάποιοι απ' αυτούς αναφέρουν ότι η θέση του ναού στον χώρο του ιερού της Δήμητρας ήταν γνωστή στους κατοίκους της Πάτρας. Ο J. Spion (1647-1685), που ταξίδεψε το 1675-1676, αναφέρει κοντά στο λιμάνι της Πάτρας το ναό της Δήμητρας και την μαντική πηγή και συμπεραίνει:

*Je ne doute point que l'église S. André, qui est presque toute à bas, n'ait été fondée sur les ruines de ce temple, car on void encore au coin de l'église une fontaine d'eau douce, quoy que ce soit assez proche de la mer.*<sup>32</sup>

Ο G. Wheler (1650-1723) παρατήρησε την πηγή κοντά στη θάλασσα σε απόσταση όσο μια ρίψη πέτρας και, αναφερόμενος στη μαρτυρία του Πausανία, την ταύτισε με την μαντική πηγή της Δήμητρας.<sup>33</sup>

Το 1804 ο Simone Pomardi επισκέφθηκε την Πάτρα και σημειώνει ότι, σύμφωνα με την παράδοση, η εκκλησία του Αγίου Ανδρέα κτίσθηκε πάνω στα ερείπια του ναού της Δήμητρας σε μικρή απόσταση από την θάλασσα:

29 I. K. ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, Ο Ιοβιανός της βασιλικής της Παλαιόπολης Κερκύρας, *AE* (1942-44), παράρτ., 39-48. Α. ΜΑΤΘΑΙΟΥ – Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Επιγραφές Ικαρίας*, Αθήνα 2003, 61-65, αρ. 31.

30 Βλ. τα συμπεράσματα της C. SOTINEL, From Belenus to Peter and Paul. Christianity and the Protection of the City in Late Antiquity, T. KAIZER – A. LEONE – E. THOMAS – R. WITCHER (επιμ.), *Cities and Gods. Religious Space in Transition*, Λουβραίν – Παρίσι – Walpole MA 2013, 143-154.

31 C. GUILMET, Η επιβίωση του κειμένου του Πausανία, M. ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΥ et al. (επιμ.), *Στα βήματα του Πausανία. Η αναζήτηση της ελληνικής Αρχαιότητας*, Αθήνα 2007, 52.

32 J. SPON – G. WHEELER, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce, et du Levant, fait les années 1675 & 1676*, Λυών 1678, τόμ. II, 13.  
33 G. WHEELER, *Voyage de Dalmatie, de Grèce, et du Levant enrichi de medailles, et de figures des principales antiquités, qui se trouvent dans ces lieux, avec la description des coutumes des villes, rivières, ports de mer, et de ce qui s'y trouve de plus remarquable, traduit de l'Anglois*, Αμβέρσα 1689, τόμ. II, 316-317.

*La tradizione vuole, che l'Apostolo S. Andrea vi predicasse la fede cristiana, ed in onore di questo Santo edificarono una chiesa sopra le rovine del tempio di Cerere a poca distanza dal mare.*<sup>34</sup>

Η εκκλησία καταστράφηκε σχεδόν ολοκληρωτικά κατά τον τελευταίο ρωσικό πόλεμο (τα Ορλωφικά, 1768-1774) και μπροστά της φαινόταν ακόμα η περιφημη μαντική πηγή που περιγράφει ο Πausανίας. Ο περιηγητής σημειώνει ότι η πηγή βρισκόταν ακόμα όπως την περιέγραψε ο Πausανίας.<sup>35</sup> Αρχαία ερείπια φαίνονταν κοντά στην θάλασσα, που ο Pomardi πιθανολογεί ότι ανήκαν στο ρωμαϊκό λιμάνι.

Και ο W. M. Leake (1777-1860) το 1805 αναγνώρισε τη θέση του ναού της Δήμητρας με βάση την περιγραφή της μαντικής πηγής από τον Πausανία, αλλά και την τοπική παράδοση. Είδε μια καμάρα που ανήκε στα ερείπια του ναού του Αγίου Ανδρέα, ο οποίος σύμφωνα με τους Έλληνες μαρτύρησε σ' αυτόν τον χώρο και «τον οποίο η Δήμητρα παραχώρησε όταν καταργήθηκε η ειδωλολατρία»:

*There is still a descent of four steps to the well, which is under a vault belonging to the remains of a church of St. Andrew, the patron saint of Patra, who, according to the Greeks, suffered martyrdom at this place, and to whom Ceres appears to have resigned her dwelling on the abolition of paganism.*<sup>36</sup>

Στη συνέχεια ο περιηγητής αναφέρει ότι η εκκλησία ήταν ερειπωμένη ήδη από την εποχή του Spon και Wheler, αλλά κάποια τμήματά της παρέμεναν ακόμη, όπου οι κάτοικοι προσεύχονταν και έκαιγαν λιβάνι. Οι κάτοικοι της Πάτρας έπιναν από το νερό της πηγής στην γιορτή του αγίου Ανδρέα, γιατί θεωρείτο αγίασμα.<sup>37</sup>

Αργότερα και ο Francois Pouqueville (1770-1838), διπλωμάτης, συγγραφέας, περιηγητής και ιστορικός, που ταξίδεψε στην Οθωμανική αυτοκρατορία από το 1798 έως το 1820, καταγράφει πληροφορίες για τον χώρο του ναού του Αγίου Ανδρέα. Επικαλείται την κοινή γνώμη καθώς και παρατηρήσεις του στον χώρο (*l'opinion commune et les observations*) που οδηγούσαν στη βεβαιότητα ότι ο ναός του Αγίου Ανδρέα κτίστηκε στη θέση του ιερού της Δήμητρας. Σημειώνει ότι παρατήρησε την μαντική πηγή της Δήμητρας που χώριζε από τον περιβάλλοντα τοίχο του ναού ένας ισχυρός τοίχος, κάτω από τον οποίο αναγνώρισε αρχαιοελληνική υποδομή. Κατέβαινε κανείς με λίγα σκαλιά, αλλά το νερό περικλειόταν από ένα τειχίο και δεν έρρεε προς τα έξω. Ενώ οι μαγικές ιδιότητες της πηγής είχαν πια λησμονηθεί, πλήθη Πατρινών συγκεντρώνονταν την ημέρα της γιορτής του Αγίου για να πιούν από το νερό της, καθώς του αποδίδονταν θεραπευτικές ιδιότητες.<sup>38</sup>

Η επιγραφή πάντως, ακόμα και αν ήταν δημιουργημα μεταγενεστέρων χρόνων, καταγράφει την παλαιότερη μορφή μιας παράδοσης των κατοίκων της Πάτρας, την οποία επιβεβαιώνουν με ασφάλεια οι περιηγητές, σύμφωνα με την οποία ο αρχικός ναός του Αποστόλου Ανδρέα στην Πάτρα κτίστηκε στο σημείο που μαρτύρησε, δίπλα στη μαντική πηγή της Δήμητρας.

34 *Viaggio nella Grecia fatto da Simone Pomardi negli anni 1804, 1805, e 1806*, τόμ. I, Ρώμη 1820, 42-43.

35 Στο ίδιο: *Questa si trova ancora come Pausania la describe, dentro una grotta di opera laterizia alla quale si scende per cinque o sei gradini. In mezzo alla stanza si vede un piccolo pozzo quadrato cinto di pietre, la cui acqua è buonissima, e può toccarsi colle mani.*

36 W. M. LEAKE, *Travels in the Morea*, Λονδίνο 1830, επανέκδ. Άμστερνταμ 1968, τόμ. II, 135.

37 Το ίδιο, 136.

38 F.-C.-H.-L. POUQUEVILLE, *Voyage de la Grèce*, β' έκδ., τόμ. IV, Παρίσι 1826, 360.

**Η θέση του παλαιοχριστιανικού ναού και το ρωμαϊκό λουτρό**

Μία εικόνα των παλαιοχριστιανικών βασιλικών της Πάτρας μας δίνουν τα τμήματα μεγάλης βασιλικής των αρχών του βου αιώνα, που αποκαλύφθηκαν στις οδούς Κορίνθου 283, Ερμού 64 και στην Πλατεία Γεωργίου Α΄. Η βασιλική αυτή ονομάστηκε από ψηφιδωτή επιγραφή «της διακόνου Αγριππιανής», η οποία χρηματοδότησε την κατασκευή του ψηφιδωτού δαπέδου.<sup>39</sup> Η βασιλική της Αγριππιανής ήταν κοιμητηριακή, καθώς τάφοι ανασκάφηκαν στην άμεση περιοχή της, όπου ήταν και ο χώρος ρωμαϊκού νεκροταφείου. Οι ενδείξεις για τις υπόλοιπες παλαιοχριστιανικές βασιλικές της Πάτρας στις οδούς Δ. Γούναρη, Γ. Ρούφου, Κανακάρη και Μαιζώνος<sup>40</sup> δεν είναι απόλυτα ασφαλείς, καθώς είναι αποσπασματικές λόγω της συνεχούς και πυκνής δόμησης της σύγχρονης πόλης.

Ερείπια τμήματος ενός ρωμαϊκού λουτρού μεγάλων διαστάσεων αποκαλύφθηκαν το 1977 και ήταν ορατά έως το 1980 νοτίως του «Παλαιού ναού του Αγίου Ανδρέα».<sup>41</sup> Το λουτρό, πολύ κοντά στο ρωμαϊκό λιμάνι, εξυπηρετούσε προφανώς τις ανάγκες των ταξιδιωτών που έφθαναν στην πόλη. Ο αρχικός ναός του Αγίου Ανδρέα κτίστηκε πάνω σε τμήμα του ρωμαϊκού λουτρού, το οποίο ήταν προφανώς εγκαταλελειμμένο την εποχή εκείνη. Γνωστό παράδειγμα ανοικοδόμησης χριστιανικού ναού πάνω σε ρωμαϊκό λουτρό στον ελλαδικό χώρο είναι η βασιλική του Αγίου Δημητρίου της Θεσσαλονίκης.<sup>42</sup> Τα ερείπια του ρωμαϊκού λουτρού επί του οποίου κτίστηκε ο ναός του Αγίου Ανδρέα ήταν ορατά μέχρι τα χρόνια της Τουρκοκρατίας, σύμφωνα με πληροφορίες του περιηγητή G. Wheeler το 1675. Ο Wheeler σημειώνει ότι παλαιότερα υπήρχαν πολλοί ναοί αφιερωμένοι στον Άγιο Ανδρέα στην Πάτρα (*il y avoit autrefois plusieurs églises qui lui étoient dédiées*), και ο ίδιος πήγε να δει τον ναό που βρισκόταν κοντά στην θάλασσα: ήταν πολύ αρχαίο κτήριο ερειπωμένο (*un bâtiment ruiné fort ancien*).<sup>43</sup> Όταν έφθασε εκεί, είδε δύο μεγάλες υπόγειες καμάρες, παράλληλες η μία με την άλλη, και τα θεμέλια δύο άλλων που φαινόταν από κάθε πλευρά, που μαζί έφταναν τα 46 βήματα και 2 πόδια πλάτος. Ο Wheeler θεώρησε ότι η μία καμάρα εχρησιμοποιείτο στο παρελθόν ως εκκλησία, καθώς είχε ακόμα έναν θόλο στο ανατολικό άκρο με μεγάλες κόγχες για αγάλματα και άλλες πιο μικρές σε άλλα μέρη. Αυτές, καταλήγει ο Wheeler, τον έκαναν να συμπεράνει ότι παλαιά εχρησιμοποιούντο ως ναός ή λουτρό των Ρωμαίων:

*On y voit deux grandes voûtes sous terre parallèles l'une à l'autre, & les fondements de deux autres qui paroissent encore de chaque côté, qui sont ensemble de quarante six pas & deux pieds de largeur. Je crois que l'une auroit autrefois particulièrement servi d'Eglise, ayant encore un dome debout à l'extrémité orientale, avec de grandes niches pour des statues, & quelques autres plus petites en d'autres endroits, ce qui me feroit croire, qu'elle auroit encore auparavant servi de temple, ou de bain aux Romains.*<sup>44</sup>

39 Ε. ΜΑΣΤΡΟΚΩΣΤΑΣ, Τρεις παλαιοχριστιανικοί βασιλικοί εν Αχαΐα, Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών, τόμ. Β, Αθήνα 1976, 370-371. Μ. SPIRO, *Critical Corpus of the Mosaic Pavements of the Greek Mainland*, Νέα Υόρκη 1978, 86, 654. Π. ΑΣΗΜΑΚΟΠΟΥΛΟΥ-ΑΤΖΑΚΑ, *Σύνταγμα των παλαιοχριστιανικών ψηφιδωτών δαπέδων της Ελλάδος*, 2. Πελοπόννησος – Στερεά Ελλάδα, Θεσσαλονίκη 1987, 86-87. Α. ΜΟΥΤΖΑΛΗ, ΑΔ 43 (1988), Β΄1: Χρονικά, 189. Α. ΛΑΜΠΡΟΠΟΥΛΟΥ – Α. ΜΟΥΤΖΑΛΗ, Η πόλη των Πατρών κατά την παλαιοχριστιανική και τη βυζαντινή περίοδο, Τ. ΣΚΛΑΒΕΝΙΤΗΣ – Κ. ΣΤΑΪΚΟΣ (επιμ.), Πάτρα: από την αρχαιότητα έως σήμερα, Αθήνα 2005, 68 εικ. 5, 69 εικ. 6.

40 Οδός Δ. Γούναρη 81-83: Ι. ΠΑΠΑΠΟΣΤΟΛΟΥ, ΑΔ 27 (1972), Β΄1: Χρονικά, 282, σχ. 3, 4. Οδός Γ. Ρούφου 18-20: Ι. ΠΑΠΑΠΟΣΤΟΛΟΥ, ΑΔ 28 (1973), Β΄1: Χρονικά, 226, σχ. 16, πίν. 191δ. Οδός Κανακάρη 124-126, 128, 138: Φ. ΠΕΤΣΑΣ, ΑΔ 26 (1971), Β΄1: Χρονικά, 174, σχ. 19, πίν. 154α-δ. Π. ΑΓΑΛΟΠΟΥΛΟΥ, ΑΔ 29 (1973-1974), Β΄2: Χρονικά, 400, σχ. 3, πίν. 154α-δ. Οδός Μαιζώνος 177-179 και Μιαούλη: Ι. ΠΑΠΑΠΟΣΤΟΛΟΥ, ΑΔ 27 (1972), Β΄1: Χρονικά, 282-287, σχ. 5, πίν. 221α-γ, 223β. Βλ. και Π. ΑΣΗΜΑΚΟΠΟΥΛΟΥ-ΑΤΖΑΚΑ, *Σύνταγμα των παλαιοχριστιανικών ψηφιδωτών*, ό.π. (υποσ. 39), 82-86.

41 Η διαμόρφωση του χώρου νοτίως του σύγχρονου ναού κάλυψε το ρωμαϊκό λουτρό το οποίο παραμένει αδημοσίευτο.

42 Γ. & Μ. ΣΩΤΗΡΙΟΥ, *Η βασιλική του Αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης*, Αθήνα 1952, 35. Για τα κτήρια πάνω στα οποία κτίζονταν οι παλαιοχριστιανικές βασιλικές βλ. J. VAES, *Christliche Wiederverwendung antiker Bauten: ein Forschungsbericht*, *AnSo* 15-17 (1984-1986), 305-443 και για λουτρά: 317-319.

43 WHEELER, *Voyage de Dalmatie, de Grèce, et du Levant*, ό.π. (υποσ. 33), 316. Οι SPON – WHEELER, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce*, ό.π. (υποσ. 32), 17, σημειώνουν ότι υπήρχαν δύο ή τρεις εκκλησίες αφιερωμένες στον Άγιο Ανδρέα και η πιο μεγάλη ήταν στην παραλία.

44 WHEELER, *Voyage de Dalmatie, de Grèce, et du Levant*, ό.π. (υποσ. 33), 316-317.

Ο Wheler είναι ο πρώτος που ταυτίζει τα ρωμαϊκά κτίσματα επί των οποίων κτίσθηκε ο παλαιοχριστιανικός ναός του Αγίου Ανδρέα με λουτρό. Αργότερα πληροφορούμαστε από την *Expédition Scientifique de Morée* ότι ένα τμήμα της αρχαίας λουτρικής εγκατάστασης είχε μετατραπεί σε χαμάμ, που χρησιμοποιούσε το άφθονο νερό της θέσης.<sup>45</sup>

Τα αρχαιολογικά τεκμήρια για το κτήριο που προϋπήρχε στη θέση που βρίσκεται ο σύγχρονος ναός («Παλαιός») του Αγίου Ανδρέα και όπου η παράδοση τοποθετεί ως τόπο του μαρτυρίου του έχουν δώσει μια αποσπασματική εικόνα του χώρου. Ο Σ. Θωμόπουλος αναφέρει ότι στην εποχή του, στα τέλη του 19ου αιώνα, εσώζοντο από τον βυζαντινό ναό δύο στήλες από μαύρο γρανίτη, το κενοτάφιο του Αποστόλου, μια πλάκα με δικέφαλο αετό, και μέχρι το 1853 εσώζετο μέρος του ψηφιδωτού δαπέδου του ναού.<sup>46</sup>

Το έτος 2001 από σωστική ανασκαφή που έγινε από την 6η ΕΒΑ για στερεωτικές εργασίες του «Παλαιού ναού του Αγίου Ανδρέα» προκύπτει ότι ο σημερινός ναός του Καυταντζόγλου θεμελιώθηκε πάνω σε παλαιότερους ναούς, εκ των οποίων ο παλαιότερος ήταν πιθανόν ο παλαιοχριστιανικός, και ότι το ρωμαϊκό λουτρό που βρέθηκε στο παρελθόν στη νοτιοδυτική γωνία του ναού φαίνεται ότι συνέχιζε παράλληλα με τον νότιο τοίχο του ναού.<sup>47</sup>

### Μεσοβυζαντινή και υστεροβυζαντινή Πάτρα

Μετά το τέλος της παλαιοχριστιανικής εποχής η Πάτρα επλήγη από την κρίση του 7ου και 8ου αιώνα: η βυζαντινή πόλη συρρικνώθηκε, ο πληθυσμός μειώθηκε, η οικονομία περιορίστηκε, ενώ οι σλαβικές εισβολές και οι αραβικές επιδρομές από θάλασσης προκάλεσαν την μετοικεσία μέρους τουλάχιστον του πληθυσμού και μετατόπιση του πυρήνα του οικισμού στα υψώματα κοντά στο κάστρο σε απόσταση από την θάλασσα και (εικ. 4).<sup>48</sup> Το αστικό τοπίο της πόλης μετατράπηκε σε μεσαιωνικό, καθώς τα αρχαία κτήρια είχαν εγκαταλειφθεί ή είχαν μετατραπεί για να εξυπηρετήσουν νέες χρήσεις. Όλα αυτά είναι μεταβολές που χαρακτηρίζουν τις πόλεις αυτήν την περίοδο. Η εσωστρέφεια όμως και η συρρίκνωση του οικισμού μέσα και γύρω από το ισχυρό κάστρο, στην περιοχή της σημερινής Πάνω Πόλης, δεν σημαίνει ότι χάθηκε η επαφή με την θάλασσα, καθώς το λιμάνι της αποτελούσε σταθμό για τα ταξίδια από και προς την Ιταλία, στα χρόνια που η Εγνατία οδός παρέμενε επισφαλής λόγω των σλαβικών επιδρομών.

Η κατάσταση στην πόλη της Πάτρας στους 7ον και 8ον αιώνες, σύμφωνα με το *Χρονικό της Μονεμβασίας*, ήταν πολύ δύσκολη, ώστε οι κάτοικοι να διαφύγουν μέχρι την Καλαβρία, ενώ ο Αρέθας Καισαρείας διαβεβαιώνει ότι η μετοικεσία αυτή έγινε με την θέλησή τους.<sup>49</sup> Σ' αυτά τα δύσκολα χρόνια δεν έχουμε καμία πληροφορία για την τύχη του ναού. Είναι βέβαιο όμως ότι στους επόμενους αιώνες το πιο σημαντικό προσκύνημα της Πάτρας παρέμενε το συγκρότημα του παράλιου ναού του Αποστόλου Ανδρέα, στα δυτικά της πόλης και σε απόσταση 1.200 περίπου μέτρων από το κάστρο (σχέδ. 2).

Μια σειρά από ιστορικά γεγονότα στο τέλος του 8ου και στις αρχές του 9ου αιώνα φέρνουν στο προσκήνιο της ιστορίας τον ναό του Αγίου Ανδρέα. Στα τέλη του 8ου αιώνα η αυτοκρατορία προσπαθεί να επαναφέρει στον έλεγχο της την Δυτική Πελοπόννησο. Οι

45 *Expédition scientifique de Morée, ordonnée par le gouvernement français. Architecture, sculptures, inscriptions et vues de Péloponnèse, des Cyclades et de l'Attique...* par Abel Blouet, architecte, Παρίσι 1818, III, 45.

46 ΘΩΜΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο Απόστολος Ανδρέας*, ό.π. (υποσ. 24), 24 υποσ. 2, και για την επιγραφή 55 υποσ. 2.

47 Βλ. Μ. ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΕΡΡΑ, *ΑΔ* 56-59 (2001-2004), Β'4: Χρονικά, 597-598.

48 Η διάταξη αυτή του πολεοδομικού ιστού της Πάτρας, αποτραβηγμένης από την θάλασσα στην πλαγιά του λόφου του κάστρου, παρέμεινε μέχρι τις αρχές του 19ου αιώνα: SPON – WHEELER, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce*, ό.π. (υποσ. 32), 11. POMARDI, *Viaggio nella Grecia*, ό.π. (υποσ. 34), 43: *la città è posta in gran parte sul pendio del monte*. LEAKE, *Travels in the Morea*, ό.π. (υποσ. 36), 132.

49 P. LEMERLE, *La chronique improprement dite de Monemvasie: Le context historique et légendaire*, *REB* 21 (1963), 26, 48-49, υποσ. 73.

Σλάβοι της περιοχής υποτάχθηκαν από τους στρατηγούς Σταυράκιο το 783 και Σκληρό γύρω στο 800 στα χρόνια της βασιλείας του Νικηφόρου Α΄ (802-811). Έτσι η περιοχή περιήλθε πάλι στον έλεγχο των Βυζαντινών. Την υποταγή των Σλάβων της περιοχής της Πάτρας όμως ακολούθησε επανάστασή τους το 805 με την βοήθεια των Σαρακηνών. Οι Σλάβοι πολιορκήσαν την πόλη, οι κάτοικοι της οποίας σώθηκαν με τη θαυματουργή εμφάνιση του αγίου Ανδρέα στα τείχη ως πολιούχου αγίου της: παίρνοντας θάρρος, οι πολιορκημένοι επετέθησαν κατά των Σλάβων και τους υπέταξαν. Με αφορμή αυτό το επεισόδιο, που αφηγείται αργότερα ο Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος (913-959), έχουμε μια αναφορά στον ναό του Αγίου Ανδρέα, όπου κατέφυγαν οι Σλάβοι ζητώντας άσυλο,<sup>50</sup> πράγμα που σημαίνει ότι ο ναός λειτουργούσε εκείνη την εποχή:

*... και είδον τὸν πρωτόκλητον ἀπόστολον ὀφθαλμοφανῶς ἵππῳ ἐπικαθήμενον και δρόμῳ ἐπερχόμενον κατὰ τῶν βαρβάρων· και δὴ τρέψας τούτους κατὰ κράτος και διασκορπίσας και ἀπελάσας πόρρω τοῦ κάστρου φυγάδας ἐποίησεν. Οἱ δὲ βάρβαροι ἰδόντες και καταπλαγέντες και ἔκθαμβοι γεγονότες ἐπὶ τῇ κατ' αὐτῶν κραταιᾷ ἐπελεύσει τοῦ ἀηττήτου και ἀκαταγωνίστου ὀπλίτου και στρατηγοῦ και ταξιαρχου και τροπαιούχου και νικηφόρου πρωτοκλήτου ἀποστόλου Ἀνδρέα, ἐταράχθησαν, ἐσαλεύθησαν, τρόμος ἐπελάβετο αὐτούς, και προσέφυγον εἰς τὸν πάνσεπτον ναὸν αὐτοῦ.<sup>51</sup>*

Η προβολή της Εκκλησίας της Πάτρας με αφορμή αυτά τα γεγονότα οδήγησε στην προαγωγή της από επισκοπή σε μητρόπολη, ισότιμη με εκείνη της Κορίνθου με υποκείμενες επισκοπές της Μεθώνης, Κορώνης και Λακεδαιμόνος.<sup>52</sup> Έκτοτε στα περισσότερα από τα σωζόμενα μολυβδόβουλλα της Εκκλησίας Πατρών απεικονίζεται ο Απόστολος Ανδρέας. Το παλαιότερο χρονολογείται τον 9ο-10ο αιώνα (εικ. 5).<sup>53</sup>

Στις αρχές του 9ου αιώνα, μετά το 815, ο μοναχός Επιφάνιος της μονής Καλλιστράτου Κωνσταντινούπολης έγραψε τον Βίο του Αποστόλου Ανδρέα, που στηρίζεται εν πολλοίς στο απόκρυφο *Μαρτύριο* και σώζεται σε αρκετές παραλλαγές. Το κείμενο του Επιφάνιου που έχει συνταχθεί με σαφή εικονολατρική οπτική, εστιάζει σε σημεία της λατρείας του Πρωτοκλήτου στις διάφορες πόλεις που δίδαξε. Για τον ναό του Αγίου Ανδρέα στην Πάτρα ο Επιφάνιος κατασκευάζει αποστολική ίδρυση καθώς και την εικονογράφησή του με σκηνές από την Παλαιά και Καινή Διαθήκη. Κατά τον Επιφάνιο την παράδοση αυτή διέσωζαν οι ντόπιοι Πατρινοί:

*... ἐκέλευσεν ἐκκλησίαν γενέσθαι μεγάλην κελεύσας γράψαι ἐν τοῖς τοίχοις τὴν Παλαιὰν Διαθήκην και τὴν Νέαν, ὡς οἱ ἐντόπιοι μαρτυροῦσιν μέχρι τῆς σήμερον τὴν παράδοσιν ἔχοντες...<sup>54</sup>*

Η προβολή του ναού του Αγίου Ανδρέα στην Πάτρα ως αποστολικού από τον Επιφάνιο δεν φαίνεται να είναι τυχαία. Συμπίπτει χρονικά με τα γεγονότα των αρχών του 9ου αιώνα που ανέδειξαν τον Πρωτόκλητο σε πολιούχο της Πάτρας και την αναβάθμιση της Εκκλησίας της σε μητρόπολη. Αποτελεί και μια επιβεβαίωση ότι, παρά τις περιπέτειες της πόλης και της Δυτικής Πελοποννήσου λόγω της σλαβικής εισβολής, ο ναός του Πρω-

50 Η. ΑΝΑΓΝΩΣΤΑΚΗΣ – Α. ΛΑΜΠΡΟΠΟΥΛΟΥ, Μια περίπτωση εφαρμογής του βυζαντινού θεσμού του ασύλου στην Πελοπόννησο, *ΒΣ* 14 (2001), 29-44.

51 CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *De administrando imperio*, G. MORAVCSIK – R. R. J. H. JENKINS (εκδ.), Ουάσιγκτον 1967, 228-230, κεφ. 49, στιχ. 30-38.

52 V. LAURENT, La date de l'érection des métropoles de Patras et de Lacédémone, *REB* 21 (1963), 129-136.

53 J. NESBITT – Ν. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΕΣ, *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*, 2: *South of the Balkans, the Islands, South of Asia Minor*, Ουάσιγκτον 1994, 91-92, αρ. 34.2, 4, 6, 7.

54 PG 120, 248B. Νέα έκδοση: VINOGRADOV, S. *Andrae Apostoli Traditio Graeca*, ό.π. (υποσ. 21), 150.18-20, 182.9-11 (κεφ. 39).

τοκλήτου επιβίωσε.

Φαίνεται ότι η φήμη του ναού του Πρωτοκλήτου στην Πάτρα είχε μεγάλη διάδοση την εποχή αυτή, ώστε να συνδεθεί με την Μακεδονική δυναστεία. Σύμφωνα με την παράδοση που διασώζει ο κύκλος του Κωνσταντίνου Πορφυρογεννήτου, εγγονού του Βασιλείου Α' (867-886) και ιδρυτού της Μακεδονικής δυναστείας, ο Βασίλειος, πρωτοστράτορας τότε, έφθασε στην Πάτρα για κρατικές υποθέσεις μαζί με τον Θεόφιλο (επονομαζόμενο Θεοφιλίτζη), συγγενή του Μιχαήλ Γ' (842-867). Επισκέφθηκε τον ναό του Αγίου Ανδρέα για να προσκυνήσει, όπου ένας μοναχός προέβλεψε ότι θα εστέφετο αυτοκράτορας.<sup>55</sup> Η σκηνή απεικονίζεται σε μικρογραφία του εικονογραφημένου χειρογράφου του Σκυλίτζη της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Μαδρίτης του 12ου αιώνα (f.84 rb).<sup>56</sup> Ο ναός αποδίδεται συμβατικά με τριπλή, ημικυλινδρική στέγαση, ανοικτές τις θύρες και κιβώριο στη δεξιά άκρη (εικ. 6). Την επόμενη μνεία του ναού του Πρωτοκλήτου παρέχει ο επίσκοπος Κρεμόνας Λιουτπράνδος, ο οποίος, επιστρέφοντας από το ταξίδι του στην Κωνσταντινούπολη το 968, παραπλέοντας τον Πατραϊκό Κόλπο, σημειώνει ότι είδε από μακριά το ναό του Αποστόλου.<sup>57</sup>

Μέσα στο κάστρο της Πάτρας, στο πιο ψηλό σημείο της πόλης υπήρχε ο ναός της Αγίας Σοφίας, που θεωρείται ότι ήταν κτισμένος πάνω στον αρχαίο ναό της Παναχαΐδος Αθηνάς. Κατά την παράδοση, ο ναός ήταν αφιερωμένος σε τρεις αγίους, στον άγιο Ανδρέα, στην αγία Σοφία και σ' έναν άλλο άγιο του οποίου το όνομα δεν διασώθηκε. Αυτή ήταν και η μητροπολιτική εκκλησία μέχρι τον 13ον αιώνα.<sup>58</sup>

Μετά την κατάληψη της Κωνσταντινούπολης από τους Σταυροφόρους το 1204 η περιοχή της Πάτρας πέρασε στους Φράγκους κατακτητές και η Εκκλησία της στην Λατινική Εκκλησία με πρώτο Λατίνο αρχιεπίσκοπο τον Άντελμο, μοναχό της μονής του Cluny στο Παρίσι. Από το 1276 την Πάτρα διοικούσαν Λατίνοι αρχιεπίσκοποι ως αυτόνομο κρατίδιο στο οποίο ο Λατίνος αρχιεπίσκοπος ασκούσε και την κοσμική εξουσία. Στον ναό του Αγίου Ανδρέα, με μοναστήρι πιθανόν από τη μέση βυζαντινή περίοδο, εγκαταστάθηκαν Φράγκοι μοναχοί. Στις 5 Ιουνίου του 1429 η Πάτρα παραδόθηκε στον Κωνσταντίνο Παλαιολόγο, δεσπότη του Μυστρά, και το κάστρο της τον Μάιο του 1430. Η Πάτρα έμεινε υπό την κυριαρχία των Παλαιολόγων του Δεσποτάτου του Μυστρά έως το 1458, οπότε κατελήφθη από τους Τούρκους.<sup>59</sup>

Την επόμενη μαρτυρία για τον ναό του Αγίου Ανδρέα παρέχει ο ταξιδιώτης και νοτάριος Νικόλαος de Martoni, που πέρασε από την Πάτρα το 1395. Σημειώνει ότι ο ναός του Αγίου Ανδρέα βρισκόταν μισό μιλιαρίσιο έξω από την πόλη σε μια ελώδη περιοχή (*ad lamiam*), περιβάλλον που διατηρήθηκε μέχρι τον 19ον αιώνα.<sup>60</sup> Ο Martoni μας παρέχει μια πολύτιμη μαρτυρία, ότι κοντά στον ωραίο ναό του Αγίου Ανδρέα, βρισκόταν κι ένας άλλος ναός κτισμένος στον τόπο όπου ο Πρωτόκλητος δίδαξε, συνελήφθη και σταυρώθηκε:

... *invenimus ecclesiam Sancti Andreae extra civitatem per medium mileare, que ecclesia*

55 ΣΥΝΕΧΙΣΤΗΣ ΤΟΥ ΘΕΟΦΑΝΟΥΣ, έκδ. I. BEKKER, Βόννη 1838, 226-228, 316-321. ΙΩΑΝΝΗΣ ΣΚΥΛΙΤΖΗΣ, *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*, έκδ. H. THURN, Βερολίνο 1973, 121-123, 160-161. Για τη βιβλιογραφία σχετικά με τα γεγονότα της επανάστασης των Σλάβων και τη σύνδεση του Πρωτοκλήτου με την Μακεδονική δυναστεία, καθώς και προτεινόμενες ερμηνείες τους βλ. ΣΑΡΑΝΤΗ, Ο άγιος Ανδρέας και η Πάτρα: ιστορία και παράδοση, στον παρόντα τόμο, 37-42.

56 Βλ. Η. ΑΝΑΓΝΩΣΤΑΚΗΣ – Γ. ΠΑΠΑΜΑΣΤΟΡΑΚΗΣ, Ο μοναχός του Αγίου Ανδρέα στην Πάτρα και η απεικόνισή του στο χειρόγραφο του Σκυλίτζη, Β. ΚΟΝΤΗ (επιμ.), *Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο 4ος-15ος αιώνας*, Ε.Ι.Ε. / Ι.Β.Ε., Αθήνα 2004, 63-85.

57 PL 136, 933 κ.εξ.

58 ROUQUEVILLE, *Voyage de la Grèce*, ό.π. (υποσ. 38), 352. ΘΩΜΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστορία της πόλεως Πατρών*, ό.π. (υποσ. 23), 217, 230 υποσ. 1 και 275 υποσ. 1.

59 A. BON, *La Morée franque. Recherches historiques, topographiques et archéologiques sur la Principauté d'Achaïe (1205-1430)*, Παρίσι 1969, 449-457.

60 Στα νεότερα χρόνια η περιοχή γύρω από το ναό του Αγίου Ανδρέα μέχρι την οδό Μιαούλη ονομαζόταν «βάλτος του Αγίου Ανδρέα». Επιχωματώθηκε το 1883 από το δήμαρχο Πατρών Θ. Κανακάρη: ΘΩΜΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστορία της πόλεως Πατρών*, έκδ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΥ, ό.π. (υποσ. 23), 64, υποσ. 4.

*est archiepiscopatus ipsius civitatis et est pulcra ecclesia ad lamiam, et invenimus quamdam aliam ecclesiam vocabuli..., ubi sanctus Andreas apostolus, stans in illis partibus ad predicandum fidem Christi, fuit captus et carceratus.*<sup>61</sup>

Ο Martoni αναφέρει ότι ο ναός του Αγίου Ανδρέα ήταν τότε η αρχιεπισκοπική εκκλησία της Πάτρας, ενώ το όνομα της δεύτερης εκκλησίας δεν παραδίδεται στο χειρόγραφο. Την πληροφορία του Martoni για την ύπαρξη δύο ναών του Αγίου Ανδρέα στην παραλία φαίνεται να επιβεβαιώνει αργότερα ο Γεώργιος Σφραντζής, καθώς αναφέρει ναό και τάφο του Πρωτοκλήτου (4 Ιουνίου 1429): ... *έπιστρέψας εὔρον τὸν αὐθέντην μου [Κωνσταντῖνο Παλαιολόγο] ἐν τῷ τοῦ ἀγίου Ἀνδρέου τοῦ πρωτοκλήτου ναῶ καὶ τάφῳ ἀποσωθέντα...*<sup>62</sup> Στον ναό του Αγίου Ανδρέα άρχοντες και λαός της Πάτρας παρέδωσαν στον Κωνσταντῖνο Παλαιολόγο τα κλειδιά της πόλης.

### Το ναῦδριο του Αγίου Ανδρέα στο υπόγειο ρωμαϊκού μαυσωλείου

Εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζει ένα υπόγειο ναῦδριο που αποκαλύφθηκε το 1976 στην Πάτρα στην οδό Ερμού 82, ανάμεσα στις οδούς Κανακάρη και Καραϊσκάκη. Το ναῦδριο ήταν διαμορφωμένο μέσα σε υπόγειο ρωμαϊκού μαυσωλείου, που ανήκε στην οικογένεια των Sexti και χρονολογείται τον 2ο αιώνα μ.Χ.<sup>63</sup> Το μαυσωλείο αποτελούσαν υπόγειος νεκρικός θάλαμος 5,60x3,80μ. με κόγχες, τεφροδόχα αγγεία και πηγή στη μία πλευρά, και εξωτερικά στο επάνω μέρος ένα ναόσχημο ταφικό οικοδόμημα. Βρισκόταν στην περιοχή ρωμαϊκού νεκροταφείου, παράπλευρα στην οδό που οδηγούσε στην Πάτρα από νότια και πολύ κοντά στο στάδιο της ρωμαϊκής πόλης. Από το ναῦδριο αυτό έχουν δημοσιευθεί πρόσφατα μία τοιχογραφία με παράσταση του αγίου Ανδρέα, η οποία χρονολογείται στο τελευταίο τέταρτο του 14ου αιώνα, και μία δεύτερη που απεικονίζει μια ομάδα προσώπων μπροστά από ένα αρχιτεκτόνημα. Πρόκειται για τέχνη εξαιρετικής ποιότητας (εικ. 7).<sup>64</sup> Στο παρόν συνέδριο η συνάδελφος κ. Μ. Γεωργοπούλου-Βέρρα στην προφορική ανακοίνωσή της περιέγραψε και έδειξε παράσταση από το ίδιο ναῦδριο του αποστόλου Ανδρέα σταυρωμένου με το κεφάλι προς τα κάτω, εικονογραφική παραλλαγή δυτικής προέλευσης.

Ο περιηγητής J. Spon περιγράφοντας την κάτω πόλη της Πάτρας, υποθέτει ότι ο ναός της Κυβέλης και του Άττη, που αναφέρει ο Πausanίας, θα έπρεπε να βρισκόταν πολύ κοντά σε μια υπόγεια εκκλησία, την οποία οι Έλληνες ονόμαζαν «το σχολείο του Αγίου Ανδρέα». Εκατό βήματα πιο πέρα είδε το στάδιο:

*C'est là que devoit être le temple de Cybele & d'Atys, que Pausanias dit avoit été au plus bas de la ville, & je ne doute pas qu'il ne fût assez proche d'une église sous terre que les Grecs appellent l'École de S. André, où nous vîmes une pièce d'une belle frise de marbre antique. A cent pas de là il y a une manière de cirque ou stadium des Grecs.*<sup>65</sup>

Η περιγραφή δεν αφήνει καμία αμφιβολία ότι πρόκειται για το ναῦδριο της οδού Ερμού 82, πολύ κοντά στο στάδιο.

Ο G. Wheeler είναι πιο λεπτομερής στην περιγραφή του. Μετά την επίσκεψή του στον τότε ερειπωμένο παραλιακό ναό του Αγίου Ανδρέα, επέστρεψε στην πόλη της Πάτρας

61 LEON LE GRAND, Relation du pèlerinage à Jérusalem de Nicolas de Martoni notaire italien (1394-1395), ROL 3 (1895), 661-662.

62 R. MAISANO (εκδ.), *Giorgio Sfranze, Cronaca*, Ρώμη 1990, 62.

63 Ι. ΔΕΚΟΥΛΑΚΟΥ, Ρωμαϊκό μαυσωλείο στην Πάτρα, *Στήλη, τόμος εις μνήμην Ν. Κοντολέοντος*, Αθήνα 1980, 556-575.

64 Α. ΚΟΥΜΟΥΣΗ, Άγνωστος ναός στο Παυλόκαστρο Πατρών. Συμβολή στη μνημειακή ζωγραφική της Αχαΐας κατά τους υστεροβυζαντινούς χρόνους, *ΑΔ* 58-64 (2003-2009), Α': Μελέτες (2012), 463, εικ. 10, 11.

65 SPON – WHEELER, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce*, ό.π. (υποσ. 32), 11-12.



από τα νοτιοανατολικά· στη συνέχεια προχώρησε προς τη σημερινή άνω πόλη αναζητώντας το ρωμαϊκό Ωδείο, και εντόπισε το ρωμαϊκό στάδιο κάτω από τα τείχη της προς δυσμάς. Κοντά στο στάδιο είδε τα θεμέλια ενός ναού αφιερωμένου στον Άγιο Ανδρέα, όπου σύμφωνα με την παράδοση, ο Άγιος βάπτισε τον Ρωμαίο διοικητή, προφανώς τον ανθύπατο Λέσβιο, τον οποίο και προσηλύτισε. Αυτό το κτήριο είχε νεκρικό υπόγειο όμοιο με αυτά που είχε δει στην Ιταλία με τεφροδόχα αγγεία στις κόγχες. Μέσα σ' αυτά τα δοχεία οι Έλληνες τοποθετούσαν αγιασμένο νερό μια φορά τον χρόνο. Σημειώνει επίσης ότι αυτό το ταφικό υπόγειο στο παρελθόν εχρησιμοποιείτο ως εκκλησία:

*On voit encore proche de là les fondements d'une église dédiée à Saint André, où l'on dit que cet Apôtre baptisa ce Roy qu'il convertit. Ce bâtiment semble avoir été autrefois un sepulcre romain; car il y a une voûte dessous, environnée de niches, dont chacune a deux trous dans le fond; faits de cruches de terre qui sont massonnées dedans tout autour jusqu'au haut, comme j'en ay veü plusieurs à Baia proche de Puzzoli en Italie. Ce qu'elles sont par couples dans ces niches montre qu'elles étoient des destinées pour mettre les cendres des maris & des femmes d'une famille à côté l'un de l'autre. Cependant les Grecs disent que ces pots étoient faits pour mettre de l'eau bénite, qu'ils conservent dans les cruches, n'en faisant qu'une fois l'année. Je ne sçay pas si cela est vrai, mais il est certain que cette place a autrefois servi d'église, & que ces urnes ou cruches ont peü servir pour garder l'eau bénite dans les derniers tems.<sup>66</sup>*

Το ίδιο αυτό ρωμαϊκό columbarium φαίνεται ότι ανακάλυψε ο Σταμάτιος Βούλγαρης το 1829, το υπέδειξε στους αρμόδιους της *Expédition scientifique de Morée* και αποτυπώθηκε από τον μηχανικό Α. Blouet.<sup>67</sup> Τόσο η περιγραφή του Spon και του Wheeler όσο και οι διαστάσεις του που παραδίδει ο Blouet (5,60x3,90μ.) δεν αφήνουν καμία αμφιβολία ότι πρόκειται για το ίδιο μασωλείο που ανέσκαψε η Ιφιγένεια Δεκουλάκου το 1976.

Σύμφωνα λοιπόν με τις πληροφορίες των περιηγητών, το ναύδριο στο υπόγειο μέρος του ρωμαϊκού μασωλείου, που ανασκάφηκε στην οδό Ερμού 82, ήταν αφιερωμένο στον άγιο Ανδρέα και ονομαζόταν «σχολείο του Αγίου Ανδρέα», διότι κατά την τοπική παράδοση εκεί ο Πρωτόκλητος προσηλύτισε τον Ρωμαίο διοικητή Λέσβιο.

Ο Κυριακός de Pizzicollì από την Αγκώνα (1391-1452), έμπορος και συλλέκτης αρχαιοτήτων, επισκέφθηκε την Πάτρα στις 27 Φεβρουαρίου 1436 και περιγράφει ένα ρωμαϊκό μασωλείο παρόμοιο με αυτά που ανασκάφηκαν στις οδούς Ερμού 82 και Χαριλάου Τρικούπη 28-30 στη συνοικία Ταμπάχανα στην Πάτρα, στις κόγχες των τοίχων των οποίων βρέθηκαν τεφροδόχα αγγεία. Τοποθετεί το μασωλείο *ad aedem Andreae Apostoli SS, nomine Demetrii*, και το περιγράφει ως θαυμάσιο υπόγειο (*mirabile antrum sub humo*), αρχαιότατο, πελώριο, κατασκευασμένο με τεχνογνωσία από μονοκόμματο λίθο (*ex integro consculpto lapide*), στο οποίο κατέβαινε κανείς με 16 σκαλοπάτια, με θόλο και 4 τετράγωνες πλευρές με 14 κόγχες με δύο, τρεις και τέσσερες τεφροδόχους. Ο Κυριακός τονίζει με θαυμασμό ότι ήταν όλο κατασκευασμένο από μονοκόμματο σκληρότατο λίθο λαξευμένο με δεξιοτεχνία.<sup>68</sup>

Στη βιβλιογραφία έχει εδραιωθεί από παλιά η άποψη ότι το υπόγειο που περιγράφει ο Κυριακός βρισκόταν στη θέση του παραθαλάσσιου ναού του Αγίου Ανδρέα και έχει συνδεθεί με την πηγή με το αγίασμα, δηλαδή την αρχαία μαντική πηγή της Δήμητρας.<sup>69</sup> Το 1963 δίπλα στον «Παλαιό Άγιο Ανδρέα» ανασκάφηκε υπόγειος καμαρωτός διάδρο-

66 WHEELER, *Voyage de Dalmatie, Grèce et du Levant*, ό.π. (υποσ. 33), 318.

67 *Expédition scientifique de Morée*, ό.π. (υποσ. 45), τόμ. III, σχ. 87.

68 C. MORONI, *Epigrammata reperta per Illyricum a Cyriaco Anconitano apud Liburniam*, Ρώμη 1660, 6.

69 Ε. ΜΑΣΤΡΟΚΩΣΤΑΣ, ΑΔ 19 (1964), Β'2: Χρονικά, 183-184. ΔΕΚΟΥΛΑΚΟΥ, Ρωμαϊκό μασωλείο στην Πάτρα, ό.π. (υποσ. 63), 556, υποσ. 5.

μος ύψους 2.20μ. και πλάτους 1.90μ., που οδηγούσε στην πηγή με το αγίασμα και ανήκε στο γειτονικό ρωμαϊκό λουτρό. Ο υπόγειος αυτός διάδρομος ταυτίστηκε λανθασμένα με το υπόγειο μαυσωλείο, που περιγράφει ο Κυριακός.<sup>70</sup> Προκειμένου να τεκμηριωθεί η ταύτιση του χώρου με τον παραθαλάσσιο ναό του Αγίου Ανδρέα, υποτέθηκε ότι το όνομα *Demetrii* στο κείμενο του Κυριακού αναφέρεται στη θεά Δήμητρα, στη θέση του ιερού της οποίας είχε κτισθεί ο ναός του Αποστόλου Ανδρέα. Η Ε. Σαράντη επεσήμανε όμως την έλλειψη ταφικής χρήσης του καμαρωτού διαδρόμου και την τοιχοποιία του με τούβλα, ενώ το υπόγειο που περιγράφει ο Κυριακός ήταν μαυσωλείο λαξευμένο σε βράχο.<sup>71</sup> Φαίνεται συνεπώς ότι το ρωμαϊκό μαυσωλείο, που περιγράφει ο Κυριακός, βρισκόταν σε άλλη τοποθεσία της Πάτρας, στα ρωμαϊκά νεκροταφεία όπου βρέθηκαν υπόγεια ρωμαϊκά μαυσωλεία με τεφροδόχους κάλπες και μνημειακή ανωδομή.<sup>72</sup> Η Ε. Σαράντη πρότεινε διάφορες ερμηνείες για τη φράση του Κυριακού *ad aedem Andreae Apostoli SS. nomine Demetrii*: είτε ότι το μαυσωλείο του Κυριακού βρισκόταν κοντά σ' έναν άλλο ναό αφιερωμένο στους αγίους Ανδρέα και Δημήτριο, είτε ότι βρισκόταν στην πόλη του Αγίου Ανδρέα κοντά σε ναό αφιερωμένο στον Άγιο Δημήτριο, ή, τέλος, ότι βρισκόταν κοντά σ' έναν άλλο ναό του Αγίου Ανδρέα στην ενορία του Αγίου Δημητρίου (στην περίπτωση αυτή έχει παραληφθεί και υπονοείται η λέξη *titulus*=ενορία). Θεωρούμε πιθανότερη την πρώτη εκδοχή, καθώς και οι δύο άγιοι ήταν πολιούχοι, που έσωσαν τις πόλεις τους με τρόπο θαυματουργό από σλαβικές επιδρομές.<sup>73</sup> Πιθανόν η λατρεία τους σε έναν ναό να απηχεί την παράδοση για σχέση του αποστόλου Ανδρέα και με τη Θεσσαλονίκη.<sup>74</sup>

#### Ναοί του Αγίου Ανδρέα στη Β' Βενετοκρατία και Β' Τουρκοκρατία

Κατά τη Β' Βενετοκρατία της Πελοποννήσου (1687-1715) οι Βενετοί, στα πλαίσια της πολιτικής τους για την αναδιοργάνωση της Καθολικής Εκκλησίας στην περιοχή, ευνόησαν την εγκατάσταση στη νέα τους κτήση δυτικών μοναχών. Στην Πάτρα το 1687 ο Francesco Morosini παραχώρησε στους Καρμελίτες Ανυπόδητους μοναχούς του τάγματος της Αγίας Τερέζας το μεγαλύτερο τζαμί της πόλης (*la moschea principale del stesso borgo*), για να το μετατρέψουν σε ναό αφιερωμένο στη μνήμη του αγίου Ανδρέα.<sup>75</sup> Φρόντισε επίσης να τους δοθεί μαζί με το τζαμί και ένα σπίτι για κατοικία. Το 1688 οι σύνδικοι καταστιχωτές αναφέρουν στην έκθεσή τους ότι στην Πάτρα υπήρχαν δύο λατινικοί ναοί του Αγίου Ανδρέα, όπου λειτουργούσαν δύο Καρμελίτες μοναχοί με δύο υπηρέτες.<sup>76</sup> Από την περιουσία της μονής αυτής του Αγίου Ανδρέα αναφέρεται μόνον η αγορά μισού ελαιοτριβείου το 1699.<sup>77</sup>

Το έτος 1767, όταν πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως ήταν ο Σαμουήλ Α' Χαντζερής (1763-1768, 1773-1774), πατριάρχης φωτισμένος που ενίσχυσε την παιδεία και εφάρμοσε μια ριζοσπαστική προοδευτική πολιτική, τρεις λόγιοι αδελφοί από την Πάτρα, ο Ιωακείμ, ο Κοσμάς και ο μοναχός Κύριλλος μαζί με τον πατέρα τους ανοικοδόμησαν τον ναό και την μονή του Πρωτοκλήτου δι' ιδίων πόνων και ιδρώτων και αναλωμάτων ούκ ολίγων, χωρίς βοήθεια από την τοπική κοινότητα. Θεώρησαν την τοποθεσία του ναού του Αγί-

70 Ε. ΜΑΣΤΡΟΚΩΣΤΑΣ, ΑΔ 19 (1964), Β'2: Χρονικά, 183-184.

71 Ε. ΣΑΡΑΝΤΗ, Πάτρα: Φραγκοκρατία – Βενετοκρατία, ΣΚΛΑΒΕΝΙΤΗΣ – ΣΤΑΪΚΟΣ, Πάτρα: από την αρχαιότητα έως σήμερα, ό.π. (υποσ. 39), 165-166.

72 Και ο Rouqueville είδε παρόμοιο ρωμαϊκό μαυσωλείο στο δρόμο της Μεσσατίδος προς την μονή Ομπλού: *Voyage de la Grèce*, ό.π. (υποσ. 38), 364-365.

73 Βλ. και ΣΑΡΑΝΤΗ, Ο άγιος Ανδρέας και η Πάτρα: ιστορία και παράδοση, στον παρόντα τόμο, 38, 40-41.

74 Για τη σχέση του Πρωτοκλήτου με τη Θεσσαλονίκη βλ. Α. ΜΕΝΤΖΟΣ, Ο Άγιος Ανδρέας και η Εκκλησία της Θεσσαλονίκης, *Εργατία* 8 (2004), 303-321.

75 Χ. ΜΑΛΤΕΖΟΥ, Ο λατινικός ναός του Αγίου Ανδρέα στην Πάτρα, *Τόμος Τιμητικός Κ. Ν. Τριανταφύλλου*, τόμ. Α', Πάτρα 1990, 129-134.

76 Σ. ΛΑΜΠΡΟΣ, Σημειώσεις περί της εν Πελοποννήσῳ Βενετοκρατίας, *ΝΕΛΛ* 20 (1926), 58. Α. ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΣ, *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, τόμ. 4, Θεσσαλονίκη 1973, 50.

77 Το έγγραφο της αγοραπωλησίας δημοσίευσε η Μαλτέζου, Ο λατινικός ναός του Αγίου Ανδρέα, ό.π. (υποσ. 75), 130.

ου Ανδρέα κατάλληλη για να ιδρυσουν εκεί, μακριά από την τύρβη της πόλης, αλλά και σε κοντινή μ' αυτήν απόσταση (ούτε πόρρω που), το Εκκλησιαστικό Φροντιστήριο, για να διδάξει στα παιδιά της περιοχής τα εγκύκλια γράμματα και να προετοιμάσει μορφωμένους κληρικούς. Ο πατριάρχης Σαμουήλ Α΄ Χαντζερής κήρυξε την μονή του Αγίου Ανδρέα Πατρών σταυροπηγιακή και με πατριαρχικό σιγίλλιο καθόρισε τον τρόπο διοίκησης του μοναστηριού και του Εκκλησιαστικού Φροντιστηρίου.<sup>78</sup> Όρισε ότι από τις δωρεές των πιστών θα εκαλύπτετο η δαπάνη αμοιβής των δασκάλων, διατροφής των απόρων μαθητών και συντήρησης της μονής του Αγίου Ανδρέα και ότι οι εφημέριοι της μονής θα προέρχονταν από το Εκκλησιαστικό Φροντιστήριο. Τα περισσεύματα από τα έσοδα της μονής θα κάλυπταν τα έξοδα ίδρυσης, συντήρησης και λειτουργίας σχολείων σε κάθε ενορία της Πάτρας, καθώς και την ενίσχυση απόρων μαθητών εις ωφέλειαν τής πατρίδος. Επίτροποι και επιστάτες της μονής του Αγίου Ανδρέα ορίζονταν οι προεστοί της χώρας τών Παλαιών Πατρών, οι οποίοι με σύμφωνη γνώμη των διδασκόντων του Εκκλησιαστικού Φροντιστηρίου θα διαχειρίζονταν τα έσοδα και τα έξοδα της μονής και θα απέκλειαν δαπάνες για άλλους λόγους.

Στη συνέχεια ο ναός του Αγίου Ανδρέα κατεστράφη ολοκληρωτικά στα Ορλωφικά (1768-1774) και ο Pouqueville, που περιγράφει την Πάτρα και τις αρχαιότητές της με θαυμασμό, σημειώνει ότι μόνον ίχνη της εκκλησίας διακρίνονταν μέσα στα ερείπια του αρχαίου ιερού της Δήμητρας. Η καταστροφή που είχαν επιφέρει οι Τούρκοι ήταν ολοκληρωτική. Όμως έδειχναν πάντα στους πιστούς το κενοτάφιο (σαρκοφάγο) του Αποστόλου, του οποίου το λείψανο είχε μεταφερθεί στην Ρώμη. Και το κενοτάφιο όμως βρισκόταν σε κακή κατάσταση: ένα κομμάτι αρχαίας ζωφόρου κλεισμένο μέσα σε ένα ναύδριο, που μόλις προστατευόταν από μια σκεπή από μισοραγισμένα κεραμίδια πάνω σε καλάμια. Η λαμπρή βασιλική είχε καταστραφεί από τους Τούρκους. Έτσι, γράφει ο Πουκεβίλ, δεν είχε απομείνει στους Έλληνες για να προσευχηθούν τίποτε άλλο παρά αυτό το μικρό ναύδριο:

*On ne retrouve plus, parmi les décombres du temple de Cérès, que quelques traces de l'église de saint André; et la pierre fétide<sup>79</sup> qu'on y montrait du temps de Spon, a disparu. En revanche, on fait toujours voir aux fidèles le sarcophage de l'apôtre dont la relique, transportée à Rome, fut profanée par les soldats du comte de Bourbon, lors du sac de cette ville. A la vérité, il faut toute la perspicacité des yeux de la foi pour reconnaître le saint cénotaphe dans un morceau de frise antique renfermé dans une petite chapelle à peine abritée par un toit de tuiles gercées, soutenues sur des roseaux. L'intolérance turque a renversé la basilique, qui était un ouvrage somptueux de la magnificence des empereurs chrétiens; et il ne reste aux Grecs, pour prier, que ce fragile sacellum, objet de leur vénération. Un cordon de murs enveloppe à l'extérieur une quantité de colonnes brisées, de chapiteaux renversés, et le cimetière des Latins, dont le terrain appartient à la France.<sup>80</sup>*

Η περιγραφή του Πουκεβίλ είναι πολύτιμη, αλλά δεν είναι όσο ακριβής θα θέλαμε. Πρώτον, δεν είναι σαφές αν το κενοτάφιο του Αγίου Ανδρέα βρισκόταν μέσα στον ναό ή σε πρόσκτισμά του. Δεύτερον, η περιγραφή της σαρκοφάγου με την αναφορά στο κομ-

<sup>78</sup> Αντίγραφο του πατριαρχικού γράμματος δημοσίευσε ο καταγόμενος από την Πάτρα μητροπολίτης Μελενίκου Ι. ΦΟΡΟΠΟΥ-ΛΟΣ, Φροντιστήριο Παλαιών Πατρών, *ΕκκλΑλ* 21 (1901), 121-123.

<sup>79</sup> Πρόκειται για υποκίτρινο ασβεστολιθικό πέτρωμα από την περιοχή της Τοσκάνης, από το οποίο κατασκευάζονταν συχνά σαρκοφάγοι κατά τη ρωμαϊκή περίοδο: M-F. BRIGUET, La sculpture en pierre fétide de Chiusi au Musée du Louvre (III), *MEFRA* 87/1 (1975), 143-211. Το κείμενο του Pouqueville προφανώς αναφέρεται σε ρωμαϊκή σαρκοφάγο που τραβούσε την προσοχή των περιηγητών. Είναι άγνωστο αν συνδεόταν με την λατρεία του Αποστόλου. Ευχαριστούμε θερμά τον κ. Ι. Βιταλιώτη για την βοήθειά του στην ερμηνεία του παραθέματος του Pouqueville, την περιγραφή της σαρκοφάγου και τη σχετική βιβλιογραφία.

<sup>80</sup> POUQUEVILLE, *Voyage de la Grèce*, ό.π. (υποσ. 38), 360-361.

μάτι αρχαίας ζωφόρου (*un morceau de frise antique*) μπορεί να παραπέμπει στον τύπο της συναρμοσμένης σαρκοφάγου, αποτελούμενης από ανεξάρτητες πλάκες μαρμάρου (θωράκια ή άλλες πλάκες, συνήθως από παλαιότερα μνημεία) συγκολλημένες με ασβεστοκονίαμα.<sup>81</sup> Σ' αυτήν την περίπτωση η λέξη κλειδί είναι το κομμάτι (*un morceau*). Θα μπορούσε όμως να έχει τη μορφή ψευδοσαρκοφάγου, δηλαδή ενσωματωμένης μέσα σε αρκοσόλιο, το οποίο προφανώς είχε καταστραφεί την εποχή του Rouqueville, διότι ψευδοσαρκοφάγοι μπορεί να είχαν επένδυση από μαρμάρινες ανάγλυφες πλάκες.<sup>82</sup>

Συμπερασματικά, επιγραφική μαρτυρία, περιηγητικά κείμενα και αρχαιολογικές ενδείξεις μαρτυρούν την εγκαθίδρυση ναού του Αγίου Ανδρέα πάνω σε τμήμα ρωμαϊκού λουτρού δίπλα στο ρωμαϊκό λιμάνι της Πάτρας και δίπλα στο ιερό της Δήμητρας με την μαντική πηγή που μετατράπηκε σε αγίασμα του Πρωτοκλήτου. Ο ναός του Αγίου Ανδρέα προβλήθηκε ιδιαίτερα στις αρχές του 9ου αιώνα, οπότε με την ήττα των Σλάβων η Εκκλησία της Πάτρας ενισχύθηκε. Κατά την Φραγκοκρατία ναός εκ μετατροπής ρωμαϊκού μαυσωλείου κοντά στο ρωμαϊκό στάδιο ήταν αφιερωμένος στον Απόστολο. Περισσότεροι ναοί του Αγίου Ανδρέα μαρτυρούνται κατά καιρούς στην Πάτρα, όπως των Καρμελιτών Ανυπόδητων μοναχών κατά τη Β' Βενετοκρατία. Μετά την ανοικοδόμηση του παραλιακού ναού του Αγίου Ανδρέα το 1767 και την ίδρυση εκεί Εκκλησιαστικού Φροντιστηρίου, ο ναός καταστράφηκε στα Ορλωφικά. Απέμεινε μόνον το κενοτάφιο που περιγράφει σύντομα ο Rouqueville. Οκτώ χρόνια μετά την απελευθέρωσή της, η πόλη ανέθεσε στον γνωστότερο Έλληνα αρχιτέκτονα της εποχής, τον Λύσανδρο Καυταντζόγλου, την ανέγερση ναού του Πρωτοκλήτου, τον «Παλαιό Άγιο Ανδρέα» (1836-1843).

Έφορος Αρχαιοτήτων  
Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου

81 Θ. ΠΑΖΑΡΑΣ, *Ανάγλυφες σαρκοφάγοι και επιτάφιας πλάκες της μέσης και ύστερης βυζαντινής περιόδου στην Ελλάδα*, έκδ. ΤΑΠΑ, Αθήνα 1988, 60-70. Παράδειγμα είναι ο τάφος του οσίου Αθανασίου του Αθωνίτη στο παρεκκλήσι των Τεσσαράκοντα Μαρτύρων του καθολικού της Μεγίστης Λαύρας (αρχές 11ου αι.): ό.π., σελ. 27, αρ. 16 και πίν. 13α.

82 Ό.π., σελ. 45, αρ. 56 και πίν. 45-46α. Παράδειγμα είναι ο τάφος του οσίου Μελετίου στην ομώνυμη μονή του Κιθαιρώνα (12ος αι.). Η ψευδοσαρκοφάγος μπορεί να είναι τοποθετημένη κάτω από τόξο (καμάρα), όπως ο τάφος της αγίας Θεοδώρας της Άρτας (β' μισό 13ου αι.): το ίδιο, σ. 442, αρ. 50 και πίν. 36γ-δ, 37. Ψευδοσαρκοφάγοι με επένδυση από μαρμάρινες ανάγλυφες πλάκες: το ίδιο, 70-83.

AFENDRA MOUTZALI – HELEN G. SARADI

Churches of Apostle Andrew in Patras:  
Sources and their Interpretations (4th-19th Century)

In the study the texts referring to churches of St. Andrew in Patras are examined, combined with the limited archaeological evidence available. A metrical inscription found in 1876 identifies the site of the church of St. Andrew at the west coast of Patras as that of the temple of Demeter. The conditions in which the inscription was found are stated, and its text, preserved in a copy, is examined and dated probably to the middle Byzantine period, on the basis of its phrasing and the historical events of the time. Travelers' accounts refer to the remains of a Roman bath on which the early church was built, also confirmed archaeologically, and to the prophetic fountain of the temple of Demeter attached to the Christian church. The church of St. Andrew on Patras' west shore received prominence in the context of historical events in the 9th century.

In the period of the Frankish occupation a chapel in honor of St. Andrew was formed in the subterranean chamber of a Roman mausoleum, mentioned also in travelers' accounts and called "the school of St. Andrew". Its fine frescoes are preserved in very bad condition.

The church of St. Andrew by the shore was restored in 1767 with an attached ecclesiastical school, and destroyed shortly after during the "Russian War". Pouqueville describes the Apostle's sarcophagus, covered by a makeshift chapel.



Σχέδ. 1. Ρωμαϊκή Πάτρα. Τοπόσημα.



Σχέδ. 2. Η πόλη της Πάτρας: 4ος-19ος αιώνες. Τοπόσημα.



Εικ. 1. Ο «Παλιός ναός του Αγίου Ανδρέα» του Λύσανδρου Καυτατζόγλου. Δεξιά η είσοδος της υπόγειας πηγής με το αγίασμα (1896).



Εικ. 2. Η είσοδος στην υπόγεια πηγή του Αγίου Ανδρέα και το αντίγραφο της χαμένης επιγραφής.





Εικ. 3. Ιερή πηγή με το αγίασμα: χαλκογραφία από την έκδοση E. Dodwell, *A Classical and Topographical Tour through Greece*, Λονδίνο 1819.



Εικ. 4. Χαλκογραφία της Πάτρας από την έκδοση του V. Coronelli, *Memorie istoriografiche de' Regni della Morea*, Βενετία 1686.





Εικ. 7. Τοιχογραφία με απεικόνιση του αγίου Ανδρέα από το ναύδριο στο υπόγειο ρωμαϊκού μαυσωλείου στην οδό Ερμού 82 στην Πάτρα (Φωτογραφικό αρχείο 6ης Εφορείας Βυζαντινών Αρχαιοτήτων).



## ΙΩΑΝΝΑ ΜΠΙΘΑ

### Η ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΑΝΔΡΕΑ ΣΤΟ ΕΙΚΟΝΟΓΡΑΦΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΤΩΝ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΝΑΩΝ ΤΩΝ ΚΥΘΗΡΩΝ (13ος αιώνας)

Αφιερώνεται στη μνήμη του καθηγητή  
των φοιτητικών μου χρόνων Ν. Β. Δρανδάκη

Η παρουσία του πρωτόκλητου αποστόλου Ανδρέα στο εικονογραφικό πρόγραμμα των βυζαντινών ναών δεν είναι ιδιαίτερα συχνή. Όπως και οι άλλοι απόστολοι, συμμετέχει στην ακολουθία των μαθητών του Χριστού στις ευαγγελικές σκηνές, που αναφέρονται σε επεισόδια από το βίο του Χριστού, και σε λειτουργικά θέματα, όπως η Κοινωνία των αποστόλων ή η Σύναξη των αποστόλων. Θα τον αναζητήσουμε δηλαδή ανάμεσα σε άλλες μορφές στην αψίδα και στους τοίχους του ιερού, καθώς και στα άνω τμήματα του ναού, εκεί που τοποθετούνται οι σκηνές του χριστολογικού κύκλου. Αντίθετα, στους κατακόρυφους τοίχους του ναού, στη θέση δηλαδή που είναι αφιερωμένη στην απεικόνιση των αγίων, σπανίως παριστάνεται, και μάλιστα, ακόμα λιγότερο από τους άλλους αποστόλους.

Αυτή η πενία απεικονίσεων διαπιστώνεται και στον αριθμό των ναών που είναι αφιερωμένοι σε αυτόν. Οι πηγές δεν αναφέρουν παρά ελάχιστα στοιχεία, και αυτά αμφισβητήσιμα, ακόμα και για την Κωνσταντινούπολη, την Εκκλησία της οποίας, σύμφωνα με την παράδοση, ίδρυσε. Ο Raymond Janin, στο μνημειώδες έργο του για τις εκκλησίες της Κωνσταντινουπόλεως και των μεγάλων βυζαντινών κέντρων, αναφέρεται με επιφυλάξεις σε επτά ναούς στην Βασιλεύουσα, με σημαντικότερο τον Άγιο Ανδρέα εν τῇ Κρίσει,<sup>1</sup> τρεις στη Βιθυνία και από έναν στην Τραπεζούντα, στην Αθήνα και τη Θεσσαλονίκη.<sup>2</sup>

Στην ίδια διαπίστωση καταλήγουμε και για τον ελλαδικό χώρο, για τον οποίο προστρέχουμε στον Γενικό Κατάλογο του Ευρετηρίου Βυζαντινών Τοιχογραφιών της Ελλάδος που συντάσσει το Κέντρο Έρευνας της Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Τέχνης της Ακαδημίας Αθηνών και περιλαμβάνει τους ναούς που διατηρούν τη βυζαντινή τους τοιχογράφηση. Η αναζήτηση απέφερε σε σύνολο 2.500 περίπου ναών 22 περιπτώσεις αφιερωμένων, με περισσότερη ή λιγότερη ασφάλεια, στον απόστολο Ανδρέα και αυτό λόγω ελλιπούς γνώσης του εικονογραφικού προγράμματος των ναών, μέσω του οποίου μπορεί να ελεγχθεί η πιστότητα της αφιέρωσης. Γεωγραφικά αυτοί οι ναοί κατανέμονται σε δέκα στην Πελοπόννησο και Αττική<sup>3</sup> (και ένα χωριό Άγιος Ανδρέας, νότια του Γερακίου, με δύο ναούς τοιχο-

\* Οι φωτογραφίες προέρχονται από το Φωτογραφικό Αρχείο του Κέντρου Έρευνας της Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Τέχνης της Ακαδημίας Αθηνών. Οι Εικ. 3, 16 είναι του φωτογράφου Βελισσάριου Βουτσά, τα σχέδια των Εικ. 11, 13, 15 και 17 είναι της ζωγράφου Αγγελικής Μαχάων-Δουλιγερίδου. Οι υπόλοιπες εικόνες είναι της συγγραφέως ή συνεργατών του ΕΒΤΕ Κύθηρα.  
1 R. JANIN, *Le géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, 1. Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique, III. Les églises et les monastères*, Παρίσι 1953, 21969, 27-32.

2 R. JANIN (†), *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Παρίσι 1975, 53-55, 83, 135, 256-257, 302-303, 351.

3 Άγιος Ανδρέας στο Λουτράκι: ΑΔ 36 (1981), Β'1: Χρονικά, 174 (Ε. ΓΚΙΝΗ-ΤΣΟΦΟΠΟΥΛΟΥ).

- Άγιος Ανδρέας ή Ταξιάρχης Μυλίνδρας κοντά στο Κρανίδι, μέσα 13ου αιώνα: ΑΔ 22 (1967), Β'1: Χρονικά, 23, πίν. 28, 29α-γ (Μ. ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ). Ν. ΠΑΝΣΕΛΗΝΟΥ, *Τοιχογραφίες του 13ου αιώνα στην Αργολίδα. Ο ναός των Ταξιάρχων και ο Άγιος Ιωάννης ο Θεολόγος*, ΔΧΑΕ 16 (1991-1992), 155 υποσ. 2, 160, εικ. 1-6, 8].

- Άγιος Ανδρέας στον Ατσίχωλο της αρκαδικής Τεγέας: Κ. Π. ΔΙΑΜΑΝΤΗ – ΕΥ. Ν. ΠΑΝΤΟΥ, *Τα μοναστήρια στο φαράγγι του Λούσιου ποταμού στην Αρκαδία*, ΤΑΠΑ, Αθήνα 2006, 59-63, εικ. 34-39. Για το κτίριο, βλ. Χ. ΜΠΟΥΡΑΣ – Α. ΜΠΟΥΡΑ, *Η ελλαδική ναοδομία κατά τον 12ο αιώνα*, Αθήνα 2002, 329. Π. Α. ΒΟΚΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, *Η εκκλησιαστική αρχιτεκτονική εις την Δυτικήν Στερεάν Ελλάδα και την Ήπειρον*, Θεσσαλονίκη 1975 και 21992, 206-207, εικ. 24. Ν. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Ο Άγιος Ανδρέας Γόρτυνας, *Επιστημονική Επετηρίδα Πολυτεχνικής Σχολής ΑΠΘ – Τμήμα Αρχιτεκτόνων ΙΔ'* (1997), 57-93, ιδίως 69.

- Αγία Παρασκευή (πιθανότατα αρχικά Άγιος Ανδρέας) στον Άγιο Ανδρέα (νότια του Γερακίου), 15ου αιώνα: Ν. Β. ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ κ.ά., *Έρευνα στην Επίδαυρο Λιμηρά, ΠΑΕ 1983*, 207-215 (Σ. ΚΑΛΟΠΙΣΗ-BERTH). S. KALOPISSI-VERTI, Ein Monument im Despotat von Morea: Die Kirche der Hagia Paraskeue bei der Siedlung Hagios Andreas, *Studies in the Mediterranean World. Past and Present XI*, Τόκιο 1988, 177-205.

γραφημένους το 15ο αιώνα, από τους οποίους ο ένας αρχικά μπορεί να ήταν αφιερωμένος στον απόστολο Ανδρέα<sup>4</sup>), πέντε στην Κρήτη,<sup>5</sup> από δύο στα Ιόνια Νησιά,<sup>6</sup> τη Μακεδονία<sup>7</sup> και τη Νάξο<sup>8</sup> και από ένας στην Εύβοια<sup>9</sup> και Χάλκη Δωδεκανήσου,<sup>10</sup> με αυτούς της Πελοποννήσου να υπερτερούν. Ο κατάλογος, μολοντί ελλιπής, παρόλα αυτά, δεικνύει τη σπανιότητα των αφιερώσεων ναών στον άγιο.

Μια επιπλέον, πρόχειρη, αναζήτηση της απεικόνισης του αποστόλου Ανδρέα ως αυτόνομης παράστασης στα βυζαντινά εικονογραφικά προγράμματα των ναών, ιδιαίτερα κατά τον 13ο αιώνα, στον οποίο επικεντρώνεται η παρούσα μελέτη, έδωσε πενιχρά αποτελέσματα για τον ίδιο λόγο, δηλαδή της απουσίας των εμπειριστατωμένων δημοσιεύσεων των εικο-

- Άγιος Ανδρέας στην πόλη της Μονεμβασίας, τέλη 13ου-αρχές 14ου αιώνα: Δ. ΕΥΓΕΝΙΔΟΥ – Π. ΚΑΛΑΜΑΡΑ (επιμ.), *Μονεμβασία. Αντικείμενα – Περιβάλλον – Ιστορία – Η Αρχαιολογική Συλλογή*, ΤΑΠΑ, Αθήνα 2004, 91 (ΑΙ. ΜΠΑΚΟΥΡΟΥ – Π. ΚΑΛΑΜΑΡΑ – Γ. ΣΚΑΓΚΟΥ – Κ. ΧΟΝΔΡΟΣ). ΑΙ. ΒΑΚΟΥΡΟΥ – Υ. ΣΚΑΓΟΥ – Ν. ΣΚΑΓΟΣ, *Tour of Monemvasia* (οδηγός), 5th Ephorate of Byzantine Antiquities, Αθήνα 2005, 16, εικ. σελ. 16.

- Άγιος Ανδρέας στην Κάτω Καστανιά (κοντά στη Νεάπολη Βοιών), πίν. 1400: Ν. Β. ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ κ.ά., Έρευνα στην Επίδαυρο Λιμηρά, ΠΑΕ 1982, 430-433, πίν. 242 (Μ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΙΔΗ). Μ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΙΔΗ, Παρατηρήσεις για ένα τοπικό «εργαστήρι» στην περιοχή της Επίδαυρου Λιμηράς, ΔΧΑΕ 27 (2006), 193-206, εικ. 10, 11.

- Βασιλική του Αγίου Ανδρέα στα Άλκυα, κοντά στην Κυπάρισσο (αρχαία Καινήπολις) της Μάνης, 7ου-8ου αιώνα: Ν. Β. ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, *Βυζαντινές τοιχογραφίες της Μέσα Μάνης*, Αθήνα 1995, 21. Ο ΙΔΙΟΣ, Σκαφικαί έρευναι εν Κυπαρίσσω Μάνης, ΠΑΕ 1958, 199-203.

- Άγιος Ανδρέας στα Κεχριάνα (κοντά στην Κίττα), 13ου αιώνα (;): ΑΔ 27 (1972), Β'1: Χρονικά, 300 (Ε. ΚΟΥΝΟΥΠΙΩΤΟΥ – ΜΑΝΩΛΕΣΣΟΥ – Ρ. ΕΤΖΕΟΓΛΟΥ). ΑΔ 28 (1973), Β'1: Χρονικά, 243 (Ρ. ΕΤΖΕΟΓΛΟΥ). ΑΔ 38 (1983), Β'1: Χρονικά, 105 (ΑΙ. ΜΠΑΚΟΥΡΟΥ).

- Άγιος Ανδρέας στο Πεταλίδι Μεσσηνίας: Γ. ΔΗΜΗΤΡΟΚΑΛΛΗΣ, *Άγνωστοι βυζαντινοί ναοί Ιεράς Μητροπόλεως Μεσσηνίας*, Αθήνα 1990, 270-287.

- Άγιος Ανδρέας στον παράκτιο οικισμό Άγιο Ανδρέα Πυλίας κοντά στο Λογγά, 10ος αιώνας: ΔΗΜΗΤΡΟΚΑΛΛΗΣ, ό.π., 15-40, ιδιαίτερα 35-39. Μ. ΚΑΠΠΑΣ, Ο ναός του Αγίου Νικολάου στο ρέμα του Σωφρόνη Λακωνίας, ΒΣ 21 (2011), 260 υποσ. 9, σελ. 282. Μ. ΚΑΠΠΑΣ, Η εκκλησιαστική αρχιτεκτονική στη Μεσσηνία, 7ος-12ος αιώνας, *Χριστιανική Μεσσηνία, Μνημεία και ιστορία της Ιεράς Μητροπόλεως Μεσσηνίας*, Αθήνα 2010, 149-150, εικ. σελ. 149, 151.

- Άγιος Ανδρέας στην Πάτρα, πόλη του μαρτυρίου του: Α. ΜΟΥΤΖΑΛΗ – Ε. Γ. ΣΑΡΑΝΤΗ, Ναοί του αποστόλου Ανδρέα στην Πάτρα: Πηγές και ερμηνείες τους (4ος-19ος αιώνας), στον παρόντα τόμο, 149-171.

4 Πρόκειται για την Αγία Παράσκευη στον Άγιο Ανδρέα (πιθανότατα αρχικά Άγιος Ανδρέας), ό.π.

5 Άγιος Ανδρέας στο Βουρβουλίτη Καινούργιου Ηρακλείου: G. GEROLA – Κ. ΛΑΣΣΙΘΙΩΤΑΚΗΣ, *Τοπογραφικός κατάλογος των τοιχογραφημένων εκκλησιών της Κρήτης*, Ηράκλειο 1961, αριθ. 260.

- Άγιος Ανδρέας κοντά στη μονή Οδηγητριάς Καινούργιου Ηρακλείου, πίν. 1300: GEROLA – ΛΑΣΣΙΘΙΩΤΑΚΗΣ, ό.π., αριθ. 588. ΑΔ 25 (1970), Β' 2 Χρονικά, 492 (Μ. ΜΠΟΡΜΠΟΥΔΑΚΗΣ), Ν. ΨΙΛΑΚΗΣ, *Μοναστήρια και ερημητήρια της Κρήτης*, τόμ. Α', Ηράκλειο 1992, 211. Μ. BISSINGER, *Kreta. Byzantinische Wandmalerei*, Μόναχο 1995, 119-120, εικ. 84.

- Άγιος Ανδρέας στα Πηγαδάκια – Καλαμίτσι Καινούργιου Ηρακλείου: GEROLA – ΛΑΣΣΙΘΙΩΤΑΚΗΣ, ό.π., αριθ. 629.

- Άγιος Ανδρέας στην Αλιτζανή Μονοφατσίου Ηρακλείου: GEROLA – ΛΑΣΣΙΘΙΩΤΑΚΗΣ, ό.π., αριθ. 707 υποσ. 157. G. GEROLA, *Βενετικά μνημεία της Κρήτης (Εκκλησίες)*, μφ. Σ. Σπανιάκης, Κρήτη 1993, 204 υποσ. 421, εικ. 161, 168.

- Άγιος Ανδρέας στις Βουκουλιές Κισάμου Χανίων: GEROLA – ΛΑΣΣΙΘΙΩΤΑΚΗΣ, ό.π., αριθ. 3.

6 Άγιος Ανδρέας στην Καρούα Κεφαλονιάς, 13ος αιώνας: ΑΔ 36 (1981), Β'1: Χρονικά, 177, 180, πίν. 112 (Ε. ΓΚΙΝΗΤΣΟΦΟΠΟΥΛΟΥ), Μ. ΘΕΟΧΑΡΗ, Άγνωστες τοιχογραφίες στην Κεφαλληνία, ΠΑΑ 58 (1983), 632 υποσ. 2, 633 υποσ. 3, πίν. ΙΒ'. Στην Κέρκυρα, σύμφωνα με τις *Πράξεις των αγίων Ιάσωνος και Σωσιπάτρου ο άρχων της Κέρκυρας Σεβαστιανός* είχε κτίσει στη θέση του σημερινού ναού των Αγίων Ιάσωνος και Σωσιπάτρου περικαλλή ναό επ' ονόματι του αποστόλου Ανδρέα, ο οποίος τουλάχιστον πρέπει να επιβίωσε έως το μέσον του 9ου αιώνα: Ι. ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, Ο ναός των Αγίων Ιάσωνος και Σωσιπάτρου εν Κερκύρα, ΑΕ 1934-1935, 38, 39, 40-41.

7 Άγιος Ανδρέας στην Περιστερά Θεσσαλονίκης, τέλη 9ου αιώνα: Α. Κ. ΟΡΛΑΝΔΟΣ, Το καθολικόν της παρά την Θεσσαλονίκη μονής Περιστερών, ΑΒΜΕ, Ζ', Αθήνα 1951, 146-167. CH. MAVROPOULOU-TSIOUMI, The Painting of the Ninth Century in the Church of Saint Andrew "Peristera", *Zograf* 26 (1997), 7-16.

- Άγιος Ανδρέας ενορίας Αγίου Γεωργίου ή Κυριώτισσας στη Βέροια, 15ου αιώνα: Θ. ΠΑΠΑΖΩΤΟΣ, *Η Βέροια και οι ναοί της (11ος-18ος αι.)*, *Ιστορική και αρχαιολογική σπουδή της πόλης*, Αθήνα 1994, 233-240. Σημειώνεται ότι η Χ. ΜΑΥΡΟΠΟΥΛΟΥ-ΤΣΙΟΥΜΗ, *Βυζαντινές εικόνες από την καρδιά της Ελλάδος. Βυζαντινές και μεταβυζαντινές εικόνες της Βέροιας*, Θεσσαλονίκη – Βέροια 2003, 28, 33, αναφέρει δύο ναούς, έναν της ενορίας της Κυριώτισσας και τον άλλον της ενορίας του Αγίου Γεωργίου.

8 Άγιος Ανδρέας στη Δρυμαλιά-Τσικαλαριό κοντά στις Ποταμιές Νάξου, 13ος αιώνας (;) και ο τριπλός ναός των Αγίων Αναργύρων, Αγίου Ανδρέα και Αγίας Μαρίας στον Κάμπο Σαγκρίου Νάξου: Γ. Σ. ΜΑΣΤΟΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Νάξος. Το άλλο κάλλος. Περιηγήσεις σε βυζαντινά μνημεία / Naxos. Byzantine monuments*, Εκδόσεις, Αθήνα 2006, 116, 132, εικ. 76, 100. Σ. ΜΑΜΑΛΟΥΚΟΣ, Η αρχιτεκτονική του συγκροτήματος των Αγίων Αναργύρων στο Κάτω Σαγκρί Νάξου, ΔΧΑΕ 27 (2006), 49-60.

9 Άγιος Ανδρέας στους Παραμερίτες Αγίου Λουκά Καρυστίας, δεύτερο μισό 12ου αιώνα: Σ. Β. ΜΑΜΑΛΟΥΚΟΣ, Ο ναός του Αγίου Ανδρέα στους Παραμερίτες Ευβοίας, *Θυμιάμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*, Αθήνα 1994, 181-187, πίν. 95-104.

10 Άγιος Ανδρέας στην Αντράμασο της Χάλκης Δωδεκανήσου, αρχές 11ου αιώνα: Α. ΚΑΤΣΙΩΤΗ, Οι παλαιότερες τοιχογραφίες του Αγίου Γεωργίου του Πακωτού στη Μαλώνα της Ρόδου. Παρατηρήσεις στην τέχνη του 11ου αιώνα στα Δωδεκάνησα, ΔΧΑΕ 23 (2002), 114-116, εικ. 7, 8. Μ. Ζ. ΣΙΓΑΛΑ, Η μεσαιωνική και μεταβυζαντινή Χάλκη μέσα από τα κυριότερα μνημεία της, ΔωδΧρ 22 (2008), 106, εικ. 11, 12. ΑΔ 53 (1998) [2004], Β'3: Χρονικά, 984 (Μ. Ζ. ΣΙΓΑΛΑ).

νογραφικών προγραμμάτων των ναών. Ενδεικτικά αναφέρουμε ότι στην κατάγραφο Λακωνία δεν βρέθηκαν παρά δύο περιπτώσεις που μπορούν να χρονολογηθούν στο 13ο αιώνα: στην πρώτη, ο απόστολος Ανδρέας εικονίζεται ολόσωμος δίπλα στην αγία Μαρίνα (αγία Μαγδαληνή κατά τον Ν. Δρανδάκη) στο νοτιοδυτικό διαμέρισμα στον Πρόδρομο στα Χρυσάφα, τελευταίο τέταρτο 13ου αιώνα (;),<sup>11</sup> στη δεύτερη, αν συμπληρώνεται σωστά το αγιωνύμιο, απεικονίζεται ολόσωμος δίπλα στον προφήτη Ελισσαίο στη δυτική άκρη του νότιου τοίχου του κυρίως ναού στον Άγιο Ιωάννη τον Χρυσόστομο στο Γεράκι, 13ου-14ου αιώνα.<sup>12</sup> Στους επόμενους αιώνες εντοπίζεται ολόσωμος μαζί με τον Νικόλαο στο νότιο τοίχο της Παναγίας κοντά στις Κροκεές, δεύτερο μισό 14ου αιώνα,<sup>13</sup> μαζί με έναν αρχάγγελο στο βόρειο τοίχο του κυρίως ναού, δίπλα στο τέμπλο, στην Αγία Παρασκευή στο χωριό Άγιος Ανδρέας Επιδαύρου Λιμηράς, πρώτο μισό 15ου αιώνα<sup>14</sup> ή έθρονος μαζί τον απόστολο Πέτρο στον ομώνυμο ναό του στην Κάτω Καστανιά Επιδαύρου Λιμηράς, π. 1400.<sup>15</sup>

Εκτός Λακωνίας εντοπίζεται στην παράσταση μνημειακής Δέησης όπου αντικαθιστά τον Πρόδρομο, ενώ στην αντίστοιχη θέση της Παναγίας μάλλον απεικονίζεται ο Θεολόγος, όπως στον Άγιο Ανδρέα στον Ατσιχώλο της αρκαδικής Τεγέας, αρχές 13ου αιώνα,<sup>16</sup> ενώ ταυτίζεται με επιφύλαξη στο ασκηταριό (Μεταμόρφωση) της μονής Αβγού κοντά στα Δίδυμα της Αργολίδας, δεύτερο μισό 13ου αιώνα<sup>17</sup> με την επωνυμία ο *Πρωτόκλητος* δίπλα στον προφήτη Ηλία στο σπήλαιο του Αγίου Γεωργίου στις Πόρτες στο όρος Σκόλις της Αχαΐας, δεύτερο μισό 13ου αιώνα.<sup>18</sup> Στο τελευταίο τέταρτο του 14ου αιώνα εντάσσονται δύο πελοποννησιακές παραστάσεις, η πρώτη στο νότιο ποδαρικό του μετώπου της αφίδας του ιερού στο ναό της Παναγίας στο Ροεινό Αρκαδίας, «1374»,<sup>19</sup> και η δεύτερη στην Πάτρα, της Εκκλησίας της οποίας είναι ο ιδρυτής και σταθερός προστάτης της πόλης,<sup>20</sup> στην οδό Ερμού 82, στο ρωμαϊκό μωσαίο του 2ου αιώνα μ.Χ., το οποίο, όταν μετασκευάστηκε σε χριστιανικό ναό, κοσμήθηκε με την υστεροβυζαντινή τοιχογραφία του αποστόλου Ανδρέα του *Πρωτόκλητου*, μεταξύ άλλων αγίων, στηθαίου σε τροχό.<sup>21</sup>

Εκτός Πελοποννήσου έχει εντοπισθεί στην Κρήτη στο μεσαίο κλίτος της Παναγίας Κεράς στην Κριτσά Μεραμπέλλου Λασιθίου, όπου εικονίζεται δύο φορές, μία στο ιερό και

11 Ο ναός έχει γραπτή κτητορική επιγραφή του 1367/8 στο επιστόλιο του κτιστού τέμπλου, αλλά οι συγκεκριμένες τοιχογραφίες θα μπορούσαν να χρονολογηθούν στο τελευταίο τέταρτο του 13ου αιώνα: Ν. Β. ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, Ο σταυροειδής ναός του Προδρόμου στα Χρυσάφα της Λακεδαίμονος, *ΛακΣπ* 9 (1988), 322, εικ. 16 (Μαγδαληνή-Μαρίνα). Ευχαριστώ πολύ τον φίλο αρχαιολόγο Μιχάλη Κάππα που γενναιόδωρα μου επέτρεψε την πρόσβαση στο προσωπικό φωτογραφικό του αρχείο.

12 Ν. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ – Γ. ΔΗΜΗΤΡΟΚΑΛΛΗΣ, *Γεράκι, Οι εκκλησίες του οικισμού*, Θεσσαλονίκη 1981, εικ. 47.

13 Ν. Β. ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, Ο ναός του Άι Λέου εις το Μπρίκι της Μάνης, *ΔΧΑΕ* 6 (1970-1972), 157 υποσ. 47. Για το ναό, βλ. Κ. ΔΙΑΜΑΝΤΗ, Κροκεές Λακωνίας. Η αναζήτηση μιας βυζαντινής θέσεως και οι εκκλησίες του οικισμού, *ΛακΣπ* 12 (1994), 406-410.

14 ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, *ΠΑΕ* 1983, ό.π. (υποσ. 3), 216, πίν. 171α (Σ. ΚΑΛΟΠΙΣΗ-ΒΕΡΤΗ). ΚΑΛΟΠΙΣΗ-ΒΕΡΤΗ, Ein Monument im Despotat von Morea, ό.π. (υποσ. 2), 188, πίν. 16.

15 ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, *ΠΑΕ* 1982, ό.π. (υποσ. 3), 431, πίν. 242α (Μ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΙΔΗ).

16 ΔΙΑΜΑΝΤΗ – ΠΑΝΤΟΥ, *Τα μοναστήρια στο φαράγγι του Λούσιου*, ό.π. (υποσ. 3).

17 Ι. ΒΑΡΑΛΗΣ, Οι τοιχογραφίες του Ασκηταριού της Μονής Αβγού Αργολίδας, *Μνήμη Τασούλας Οικονόμου (1998-2008)*, Βόλος 2009, 142, 149-150, πίν. 27 εικ. 10.

18 Μ. ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΕΡΡΑ (επιστ. επιμ.), *Βυζαντινά και μεταβυζαντινά μοναστήρια της Αχαΐας*, Αθήνα 2006, 193 (Μ. ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΕΡΡΑ). Η ΙΔΙΑ, Βυζαντινά μονύδρια και ασκηταριά στην περιοχή του όρους Σκόλις στην Αχαΐα, Β. ΚΟΝΤΗ (επιμ.), *Ο μοναχισμός στην Πελοπόννησο, 4ος-15ος αιώνας*, Αθήνα 2004, 113.

19 Για τις τοιχογραφίες που συνδέθηκαν με το καλλιτεχνικό περιβάλλον του Μυστρά, βλ. Ν. ΔΗΛΕ, Το υστεροβυζαντινό στρώμα τοιχογράφησης του ναού της Παναγίας στο Ροεινό Αρκαδίας. Ένα άγνωστο έργο γνωστού εργαστή, *Τριακοστό Τρίτο Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας (Αθήνα, 17-19 Μαΐου 2013)*, Πρόγραμμα και Περίληψεις εισηγήσεων και ανακοινώσεων, Αθήνα 2013, 47-48.

20 Πρβλ. τη θαυματουργή παρέμβαση του αποστόλου κατά την επιδρομή των Σλάβων και Αράβων, G. MORAVCSIK – R. J. H. JENKINS (έκδ.), *Constantine Porphyrogenitus, De Administrando Imperio* (CFHB 1), Ουάσιγκτον 1967, 1985, 228-233. CH. WALTER, Theodore, Archetype of the Warrior Saint, *REB* 57 (1999), 174 υποσ. 46. Ν. ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΕΣ, St Andrew, Joseph the Hymnographer, and the Slavs of Patras, J. O. ROSENQVIST (επιμ.), *ΛΕΙΜΩΝ: Studies Presented to Lemart Rydén on His Sixty-Fifth Birthday* [Acta Universitatis Upsaliensis – Studia Byzantinina Upsaliensia 6], Ουψάλα 1996, 71-78. S. TURLEJ, The Legendary Motif in the Tradition of Patras: St. Andrew and the Dedication of the Slavs to the Patras Church, *ByzSl* 60 (1999), 374-399.

21 Ι. ΔΕΚΟΥΛΑΚΟΥ, Ρωμαϊκό Μωσαίο στην Πάτρα, *Στήλη. Τόμος εις μνήμην Νικολάου Κοντολέοντος*, Αθήνα 1980, 556-575, ιδιαίτερα 556 υποσ. 5, σελ. 561, πίν. 256. Α. ΚΟΥΜΟΥΣΗ, Άγνωστος ναός στο Παυλόκαστρο Πατρών. Συμβολή στη μνημειακή ζωγραφική της Αχαΐας κατά τους υστεροβυζαντινούς χρόνους, *ΑΔ* 58-64 (2003-2009), Α': Μελέτες, Αθήνα 2012, 463, εικ. 10.

μια δεύτερη στη νοτιοδυτική άκρη του κλίτους δίπλα στη αγία Άννα θεοτοκρατούσα,<sup>22</sup> και στη Ρόδο, στην καμάρα του βόρειου κλίτους της Αγίας Αικατερίνης στη μεσαιωνική πόλη, τέλη 14ου αιώνα.<sup>23</sup>

Οι παλαιότερες όμως απεικονίσεις του αποστόλου Ανδρέα στον ελλαδικό χώρο έχουν καταγραφεί στη δωδεκανησιακή Χάλκη σε δύο περιπτώσεις. Η πρώτη, αρχικά ολόσωμη παράστασή του, βρίσκεται στο μέτωπο της αφίδας του ιερού στο ναΐσκο του ασκηταριού στα Κελλιά, αρχές 8ου αιώνα,<sup>24</sup> και η δεύτερη, πάλι ολόσωμη, στην αφίδα του ιερού στον Άγιο Ανδρέα στην Αντράμασο, αρχές 11ου αιώνα.<sup>25</sup>

Η σίγουρα ελλειμματική αυτή ενδεικτική απαρτίθμηση των απεικονίσεων θα αυξηθεί στο μέλλον, αλλά οι υπάρχουσες ενδείξεις για την περιορισμένη παρουσία του πιστεύουμε ότι δεν θα την αλλάξουν ουσιαστικά,<sup>26</sup> ενώ κάθε προσπάθεια ερμηνείας της παρουσίας του στα εικονογραφικά προγράμματα των ναών προϋποθέτει να είναι γνωστά η ακριβής θέση του μέσα στο ναό και οι περιβάλλουσες αυτόν μορφές.

### Ο απόστολος Ανδρέας στα Κύθηρα

Τα αποτελέσματα όμως είναι διαφορετικά όσον αφορά στην περίπτωση των Κυθήρων, όπου η καταγραφή των βυζαντινών τοιχογραφιών που εκπόνησε το Κέντρο μας για τη σύνταξη του Ευρετηρίου Βυζαντινών Τοιχογραφιών Κυθήρων μάς επέτρεψε να εξετάσουμε συγκεντρωτικά τα δεδομένα που μας παρέχουν τα εικονογραφικά προγράμματα των βυζαντινών ναών<sup>27</sup>. Με αυτή τη γνώση οδηγηθήκαμε σε κάποιες παρατηρήσεις σχετικά με την παρουσία του αποστόλου Ανδρέα στα Κύθηρα.

Κατ' αρχάς σε σύνολο σαράντα τουλάχιστον βυζαντινών ναών δύο είναι με απόλυτη ασφάλεια αφιερωμένοι στον απόστολο Ανδρέα, ενώ και σε άλλους πέντε ναούς απαντούν αυτόνομες απεικονίσεις του, απεικονίσεις δηλαδή που εντάσσονται στην κάτω ζώνη των πλάγιων τοίχων του ναού, όπου παρίστανται ολόσωμοι άγιοι. Τόσο οι ναοί όσο και οι παραστάσεις χρονολογούνται στον 13ο αιώνα, εποχή κατά την οποία τα Κύθηρα έχουν αποκοπεί από τη βυζαντινή κυριαρχία, μια και ήδη από το 1204 η Κωνσταντινούπολη είναι σε λατινικά χέρια. Το νησί έχει επιδικασθεί στη βενετική οικογένεια Venier, οι οποίοι εγκατεστημένοι ήδη στην Κρήτη δεν σπεύδουν να έλθουν στα Κύθηρα. Έτσι το νησί παραμένει στην απόλυτη διοικητική μέριμνα του μονεμβασιώτη Νικόλαου Ευδαιμονογιάννη, τουλάχιστον έως το 1238. Αργότερα το 1275 επιστρέφει στον πλήρη έλεγχο του Βυζαντίου όταν, στην προσπάθεια ανάκτησης των χαμένων εδαφών και της αναβίωσης της βυζαντινής αυτοκρατορίας από το νέο αυτοκράτορα Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγο, ο μονεμβασιώτης Παύλος Νοταράς, μαζί με δύο άλλους επίσης μονεμβασιώτες άρχοντες, καταλαμβάνει το νησί έως το 1308 που εγκαθίστανται οριστικά πλέον οι Βενετοί.<sup>28</sup>

Αυτόν τον τόσο ανήσυχο και ενδιαφέροντα 13ο αιώνα, κατά τον οποίο παρατηρείται έντονη δραστηριότητα στον τομέα της ανέγερσης και ιστόρησης εκκλησιών από τοπικούς άρχοντες ή ευσεβείς απλούς ανθρώπους σε όλο τον ελλαδικό χώρο, κάνει αισθητή την πα-

22 Κ. ΜΥΛΟΠΟΤΑΜΙΤΑΚΗ, *Ο ναός της Παναγίας Κεράς Κριτσάς*, Ηράκλειο 2005, 15, 45-46, εικ. 9, 29.

23 Θ. Α. ΑΡΧΟΝΤΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο ναός της Αγίας Αικατερίνης στην πόλη της Ρόδου και η ζωγραφική του ύστερου μεσαίωνα στα Δωδεκάνησα*, Ρόδος – Αθήνα 2010, 145, εικ. 35.

24 Μ. Ζ. ΣΙΓΑΛΑ, *Τα Κελλιά της Χάλκης Δωδεκανήσου. Η χρονολόγηση των τοιχογραφιών και η σημασία τους*, ΔΧΑΕ 30 (2009), 157.

25 Μ. ΣΙΓΑΛΑ, *ΑΔ 53* (1998), Β'3: Χρονικά, 984. Η ΙΔΙΑ, *Η μεσαιωνική και μεταβυζαντινή Χάλκη*, ό.π. (υποσ. 10), 106, εικ. 11, 12.

26 *Μοναχικές απεικονίσεις του αποστόλου Ανδρέα μαζί με άλλους αποστόλους εντοπίζονται στην Κάτω Ιταλία, όπως στο σημερινό ναό του Αγίου Στεφάνου στο Vaste του Σαλέντο: L. SAFRAN, The Art of Veneration: Saints and Villages in the Salento and the Mani, J. LEFORT – C. MORRISSON – J.-P. SODINI (επιμ.), Les Villages dans l'Empire byzantin (IVe-XVe siècle) (Réalités Byzantines 11), Παρίσι 2005, 184.*

27 Μ. ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ – Ι. ΜΠΙΘΑ, *Ευρετήριο Βυζαντινών Τοιχογραφιών Ελλάδος. Κύθηρα* [Ακαδημία Αθηνών – Κέντρο Έρευνας της Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Τέχνης], Αθήνα 1997 (στο εξής: *ΕΒΤΕ Κύθηρα*).

28 Χ. Α. ΜΑΛΤΕΖΟΥ, *Από τα βυζαντινά στα βενετικά Κύθηρα*, *ΕΒΤΕ Κύθηρα*, 305-314. Η ΙΔΙΑ, *Τα Κύθηρα τον καιρό που κυριαρχούσαν οι Βενετοί* [Ελληνικό Ινστιτούτο Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Σπουδών], Βενετία 2008.



ρουσία του ο απόστολος Ανδρέας στα Κύθηρα.

Ο σημαντικότερος, ίσως, ναός των Κυθήρων αφιερώνεται σε αυτόν. Ο σταυροειδής εγγεγραμμένος Άγιος Ανδρέας στο Λιβιάδι ιστορείται με τοιχογραφίες, από τις οποίες σώζονται αυτές του ανατολικού τμήματος, το πιθανότερο, κατά το πρώτο τέταρτο του 13ου αιώνα (Εικ. 1).<sup>29</sup> Αντικαθιστώντας τη Δέηση του πρώτου στρώματος, ο επώνυμος άγιος δεόμενος σε διπλή δέηση (*orans*) λαμβάνει θέση στο τεταρτοσφαιρίο της αφίδας<sup>30</sup> (Εικ. 2).

Η δεύτερη εκκλησία, επίσης σημαντική για την τοπική ιστορία, είναι ο Άγιος Ανδρέας στα Περγεγιάνικα, ο οποίος αποτελεί μέρος ενός συγκροτήματος ναού και πύργου, στο οποίο προστέθηκε το 15ο αιώνα ένας δεύτερος ναός αφιερωμένος στον άγιο Γεώργιο<sup>31</sup> (Εικ. 3). Ο τοιχογραφικός διάκοσμος του μονόχωρου καμαροσκέπαστου Αγίου Ανδρέα τεχνοτροπικά συνδέεται με τις χρονολογημένες στο 1275 τοιχογραφίες στον πλησιόχωρο Άγιο Γεώργιο στα Ντουριάνικα.<sup>32</sup> Η αφιέρωση του ναού στον άγιο Ανδρέα επιβεβαιώνεται από την απεικόνισή του στο βόρειο τοίχο του κυρίως ναού δίπλα στο τέμπλο, θέση που κατέχει συνήθως ο επώνυμος άγιος. Στην περίπτωσή μας, μαζί με το θαυματουργό άγιο Νικόλαο εικονίζονται καθισμένοι σε κοινό περίτεχνο ξυλόγλυπτο θρόνο με ερεισίνωτο<sup>33</sup> (Εικ. 4).

Όσον αφορά τώρα στις αυτόνομες παραστάσεις του αποστόλου Ανδρέα που εντοπίζονται σε πέντε ακόμη ναούς των Κυθήρων, μη αφιερωμένους σε αυτόν, πρέπει να αναφέρουμε ότι πρόκειται για ναούς ιδιαίτερα σημαντικούς για την ιστορία των Κυθήρων του 13ου αιώνα, λόγω των αρχιτεκτονικών τύπων και της ποιότητας της ζωγραφικής, αλλά και λόγω των κτητορικών μαρτυριών που διαθέτομε για αυτούς, είτε με τη μορφή επιγραφών, είτε με τη μορφή απεικονίσεων των δωρητών. Συγκεκριμένα:

Στον τετραπλό ναό του Αγίου Δημητρίου στο Πούρκο, στο στρώμα που αποτελεί χορηγία του Νικόλαου Κοντο[γ]νατου και έχει ζωγραφισθεί από τον εκ Μονεμβασίας αρχιδιάκονο Δημήτριο, ο απόστολος εικονίζεται στους πλάγιους τοίχους του ιερού, στον μεν νότιο ναό ανάμεσα στην αγία Καλλινίκη και τον Ιωάννη τον Θεολόγο<sup>34</sup> (Εικ. 5), στο δε βορειοδυτικό ναό μαζί με τον Ιωάννη τον Πρόδρομο<sup>35</sup> (Εικ. 6).

Στον σταυροειδή εγγεγραμμένο Άγιο Πέτρο στους Αραίους, χορηγία ενός Νικολάου, εικονίζεται σε μία όχι και τόσο εμφανή θέση στο βόρειο τοίχο του κυρίως ναού δίπλα στην αγία Ευφημία, μαζί με έναν θεραπευτή άγιο, ίσως τον Κοσμά<sup>36</sup> (Εικ. 7).

29 EBTE Κύθηρα, 58-73. Μ. CHATZIDAKIS – Ι. BITHA, *Corpus of the Byzantine Wall-Paintings of Greece. The Island of Kythera*, Αθήνα 2003, 59, 71, 72 (προσθήκες). Μ. ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΕΡΡΑ, Ο ναός του Αγίου Ανδρέου εις Κύθηρα, AAA VIII (1975), 178-191. Μ. MÉLADINI-GEORGOPOULOU, Le décor apsidal des églises byzantines de Kythera (Cythères) (c. 1100-1275 a. C.), *Actes du XVe Congrès International d'Études Byzantines (Athènes, Septembre 1976)*, τόμ. ΠΒ Art et Archéologie, Communications, Αθήνα 1981, 449, 455-456, 465-467, εικ. 11. Π. Α. ΒΟΚΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, Η βυζαντινή τέχνη στα Επτάνησα, *ΚερκΧρ XV* (1970), 164 και σποραδικά. Π. Α. ΒΟΚΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, Η βυζαντινή τέχνη στα Κύθηρα, *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου Βενετία και Κύθηρα (Βενετία, 6-7 Δεκεμβρίου 2002) = Νόστος 2* (2003), 76-77, 80, εικ. 10 [= P. L. VOCOTOPoulos, *Byzantine Art at Kythera*, Μ. ΚΟΥΜΑΝΟΥΔΙ – CHR. ΜΑΛΤΕΖΟΥ (επιμ.), *Atti del Simposio Internazionale «Venezia e Cerigo» (Venezia, 6-7 dicembre 2002)*, Βενετία 2003, 49-71].

30 Αποτοιχισμένος σήμερα, εκτίθεται στη Συλλογή Έργων Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Τέχνης Κυθήρων στο ναό της Ανάληψης στο Κάτω Λιβιάδι: EBTE Κύθηρα, 65, 67, εικ. 15 σ. 66. Για την απεικόνιση των επωνύμων αγίων δεομένων σε διπλή δέηση στην αφίδα του ιερού, επιβίωση της παλαιохριστιανικής εικονογράφησης των μαρτυριών, βλ. Ν. Β. ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, Δεόμενοι άγιοι επί του τεταρτοσφαιρίου αφίδος εις εκκλησίας της Μέσα Μάνης, AAA 4 (1971), 232-240. Α. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Παρίσι 1946, τόμ. II, 105-117, 318-319. CH. IHM, *Die Programme der christlichen Apsismalerei von vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*, Wiesbaden 1960, 113-120. Α. Γ. ΜΑΝΤΑΣ, *Το εικονογραφικό πρόγραμμα του ιερού βήματος των μεσοβυζαντινών ναών της Ελλάδας (843-1204)*, Αθήνα 2001, 113-120.

31 EBTE Κύθηρα, 74-87.

32 EBTE Κύθηρα, 134-141.

33 EBTE Κύθηρα, 82, εικ. 14 σελ. 82. Περισσότερα για την παράσταση και το ναό, βλ. στην προετοιμαζόμενη μελέτη: Η μνημειακή ζωγραφική του 13ου αιώνα στα Κύθηρα.

34 EBTE Κύθηρα, 172, εικ. 14 σελ. 170.

35 EBTE Κύθηρα, 183, εικ. 28 σελ. 182. Η συναπεικόνισή του με τον Πρόδρομο ίσως υπονοεί τη σχέση μαθητείας που υπήρχε μεταξύ τους, διότι ο Ανδρέας ήταν μαθητής του Προδρόμου πριν ακολουθήσει τον Χριστό, πρβλ. μεταγενέστερη «κοινή» απεικόνιση στην Αγία Αικατερίνη στη μεσαιωνική πόλη της Ρόδου, τέλος 14ου αιώνα, ΑΡΧΟΝΤΟΠΟΥΛΟΣ, *Αγία Αικατερίνη Ρόδου*, ό.π. (υποσ. 23), 145, 161, 166-168, εικ. 35, έγχρ. εικ. σελ. 176.

36 EBTE Κύθηρα, 281. Στον ίδιο ναό εικονίζεται επίσης σε τοιχογραφία του 16ου αιώνα ημίσιμος κρατώντας σταυροφόρο ράβδο στο τέμπλο του νότιου παραβήματος-διακονικού, EBTE Κύθηρα, 283, εικ. 19 σελ. 285.

Στον μονόχωρο τρουλλαίο κυθηραϊκού τύπου Άγιο Δημήτριο στα Καμπιάνικα, του οποίου το ζεύγος των κτητόρων δέεται προς τον επώνυμο άγιο στο τεταρτοσφαίριο της αφίδας, ο Ανδρέας εικονίζεται, σήμερα κρυμμένος από το μεταγενέστερο κτιστό τέμπλο, στο νότιο τοίχο δίπλα στην αφίδα του ιερού<sup>37</sup> (Εικ. 8), μαζί με τον Χριστό που έπεται.

Στον μονόχωρο καμαροσκέπαστο Άγιο Πολύκαρπο στις Φοινιξίες, χορηγία ενός ανώνυμου πρεσβυτέρου, πιθανώς εικονιζόμενου δίπλα στον ένθρονο επώνυμο άγιο, ο απόστολος Ανδρέας εικονίζεται στο νότιο τοίχο του ιερού ανάμεσα στον άγιο Νικόλαο και έναν διάκονο<sup>38</sup> (Εικ. 9).

Στο βόρειο ναό του αρχικά τριπλού ναού των Αγίων Αναργύρων στα Φριλιγγιάνικα, ταυτίζεται στο νότιο τοίχο του κυρίως ναού, δίπλα στο τέμπλο, μαζί με τον Πέτρο που τον ακολουθεί κρατώντας τα κλειδιά του Παραδείσου<sup>39</sup> (Εικ. 10).

Στις παραπάνω παραστάσεις, ο απόστολος Ανδρέας ακολουθεί τον εύκολα αναγνωρίσιμο εικονογραφικό του τύπο: γεροντική μορφή με αναστατωμένα λευκά μαλλιά, τυπικό ένδυμα των αποστόλων.<sup>40</sup> Κρατεί ειλητάριο με το ευαγγελικό κείμενο που υπενθυμίζει ότι είναι αυτός, ήδη μαθητής του Προδρόμου, που βρίσκει τον Χριστό Σωτήρα και αμέσως αναγγέλλει το χαρμόσυνο νέο στον αδελφό του Πέτρο και τον καλεί να τον ακολουθήσουν διότι «εὐρήγαμεν τὸν Μεσσίαν ὃ ἔστι μεθερμηνευόμενον Χριστός» (Ιω. α' 41-42). Το ευαγγελικό κείμενο συνήθως ευρίσκεται σε μια παραλλαγή του ως *EYPHKAMEN ΔΕΥΤΑΙ ΤΟΝ ΠΟΘΟΥΜΕΝΟΝ*. Οι παραστάσεις των Κυθήρων είναι σχεδόν πανομοιότυπες, εκτός αυτών του Λιβαδιού και των Περγεγγιάνικων, ώστε να υποθέτομε ότι πρόκειται για κάποιο συγκεκριμένο εργαστήριο ζωγραφικής, που πραγματοποίησε αυτές τις ιστορήσεις σε κοινό ιστορικό και χρονικό πλαίσιο.

### Εικονογραφικός κύκλος του αποστόλου Ανδρέα(ς) στον Άγιο Ανδρέα στο Λιβάδι

Η παρουσία όμως του αποστόλου Ανδρέα στα Κύθηρα δεν περιορίζεται μόνον σε αυτές τις αυτόνομες οκτώ απεικονίσεις του. Η μορφή του αγίου κυριαρχεί στις τέσσερις σκηνές που καλύπτουν την καμάρα του διακονικού του Αγίου Ανδρέα στο Λιβάδι. Η καμάρα κοσμεύεται με τέσσερις σκηνές, ανά δύο σε κάθε πλευρά.<sup>41</sup> Μόνον οι τρεις είναι αναγνώσιμες, οι δύο στη βόρεια πλευρά, που διατηρούνται καλύτερα, και αυτή στο νοτιοδυτικό τμήμα, γεννούν ωστόσο κάποια προβλήματα ως προς την ακριβή ταύτιση του θέματος που εικονογραφούν, διότι αν και μοιάζουν με άλλες σκηνές του χριστολογικού κύκλου και ειδικότερα με τον κύ-

37 *EBTE Κύθηρα*, 150. Στον ίδιο ναό εικονίζεται επίσης στηθαίος μαζί με τους άλλους αποστόλους στη βάση του τρουλλού, τρίτο στρώμα, *EBTE Κύθηρα*, 150, εικ. 1 σελ. 144. Για τους δωρητές, βλ. Ι. ΜΠΙΘΑ, *Ενδυματολογικές μαρτυρίες στα βυζαντινά Κύθηρα, Η' Διεθνές Πανόσιο Συνέδριο (Χώρα Κυθήρων, 21-25 Μαΐου 2006)*, Πρακτικά, τόμ. Ι Αρχαιολογία – Αρχιτεκτονική – Φυσικό Περιβάλλον, Κύθηρα – Αθήνα 2009, 273-284, εικ. 1, 2, 5.

38 *EBTE Κύθηρα*, 289, εικ. 8 σελ. 290. Για τον δωρητή, βλ. ΜΠΙΘΑ, ό.π. 284-286, εικ. 10, 11.

39 *EBTE Κύθηρα*, 57, εικ. 8 σελ. 57. Ταυτίζεται με επιφύλαξη. Οι δύο απόστολοι εικονίζονται κατευθυνόμενοι προς το ιερό.  
40 ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΤΟΥ ΕΚ ΦΟΥΡΝΑ, *Ερμηνεία της Ζωγραφικής Τέχνης*, υπό Α. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΕΡΑΜΕΩΣ, Εν Πετροπόλει 1909 (ανατύπωση Αθήνα 1976), 151: γέρων κατ'αρομάλλης, εις δύο χωρίζων τὸ γένειον, βαστῶν σταυρὸν καὶ τυλιγμένον χαρτίον (στο εξής: ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΤΟΥ ΕΚ ΦΟΥΡΝΑ, *Ερμηνεία*). *Synax. CP*, στήλ. 265-268. L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, τόμ. 3.Ι, Παρίσι 1958, σελ. 76-84. Andreas (Apostel), *LCI* 5, 1973, στήλ. 138-152. Andrew, *ODB* 1, 92. Andreas, *RBK*, τόμ. Ι, 1966, στήλ. 154-156. Ανδρέας ο απόστολος, *ΘHE* 2, 1963, στήλ. 660-668. P. M. PETERSON, *Andrew, Brother of Simon. His History and his Legends* [Supplements to Novum Testamentum I], Λέιντεν 1958, 44-45 (για την πρόωμη εικονογραφία του αγίου). J. H. EMMINGHAUS, *Andreas*, Recklinghausen 1969. R. PILLINGER, *Der Apostel Andreas. Ein Heiliger von Ost und West im Bild der frühen Kirche* [Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 612], Βιέννη 1994. Κ. Π. ΧΑΡΑΛΑΜΠΙΔΗΣ, Ο απόστολος Ανδρέας στην παλαιохριστιανική εικονογραφία, *Βυζαντινά* 20 (1999), 367-387. J. PROLOVIĆ, *Die Kirche des heiligen Andreas an der Treska*, Βιέννη 1997, 188-189, εικ. 92, 101. Τ. Α. ΓΡΙΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Ο απόστολος Ανδρέας και αι Πάτραι, *Αφιέρωμα στον απόστολον Ανδρέα πρωτόκλητον μαθητήν του Κυρίου*, Αθήνα 2004 [= *Πελοποννησιακά* 27 (2003-2004)], 5-102. Ι. Α. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΣ, Απόστολος Ανδρέας. Μαρτύριο και παράδοση, *Αφιέρωμα στον απόστολον Ανδρέα πρωτόκλητον μαθητήν του Κυρίου*, αυτόθι, 113-175. CH. DENOËL, *Saint André. Culte et iconographie en France (Ve-XVe siècles)*, Παρίσι 2004· ευχαριστώ θερμά την Δρ. Charlotte Denoël, επιμελήτρια των μεσαιωνικών χειρογράφων της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Γαλλίας, για τη γόνιμη συζήτηση που είχαμε σχετικά με τις απεικονίσεις του αποστόλου Ανδρέα στη Δύση, καθώς και για την ευγενική παραχώρηση του δυσεύρετου βιβλίου της.

41 *EBTE Κύθηρα*, σκέδ. και εικ. 20-22, σελ. 68, 69.

κλο των Εωθινών ευαγγελίων,<sup>42</sup> όμως, επιμέρους διαφορές μάς απομακρύνουν από αυτές.

Στο ανατολικό τμήμα της καμάρας παριστάνονται με φθορές δύο σκηνές, οι οποίες δεν φαίνεται να χωρίζονται κατά μήκος με διαχωριστική ταινία, όπως συμβαίνει στο δυτικό τμήμα. Τις σκηνές συνοδεύουν πολύστιχες επιγραφές, πρακτική που συναντάται σε κεντρικότερα μνημεία της εποχής,<sup>43</sup> δυστυχώς όμως δεν σώζονται αρκετά ώστε να είναι αναγνώσιμες.

Στο βορειοανατολικό τμήμα ο Ανδρέας είναι σαφώς αναγνωρίσιμος μεταξύ των απεικονιζόμενων μορφών. Σε θαλασσινό τοπίο, ο Χριστός (IC XC) κρατεί το τιμόνι πλοίου που απομακρύνεται από τη στεριά. Ο Ανδρέας κοιμάται, ενώ δίπλα του και επάνω εικονίζονται άλλες μορφές<sup>44</sup> (Εικ. 11, 12). Η αρχική ταύτιση της σκηνής με την Κατάπαυση της Τρικυμίας προσκρούει σε δύο σημεία: Σύμφωνα με τη συνήθη εικονογράφηση της περικοπής του ευαγγελίου, ο Χριστός κοιμάται, ενώ οι μαθητές Πέτρος και Ιωάννης, αναστατωμένοι και φοβισμένοι λόγω της τρικυμίας, προσπαθούν να τον ξυπνήσουν.<sup>45</sup> Σε άλλη παραλλαγή, ο Ανδρέας κρατεί το τιμόνι του πλοίου και οι Φίλιππος και Θωμάς λύουν τα άρμενα. Σε μια άλλη εκδοχή, ο Χριστός στη μέση του πλοιαρίου επιτιμά τους ανέμους. Τίποτε από αυτά δεν συμβαίνει εδώ. Αν ανατρέξουμε όμως στα κείμενα, πληροφορούμαστε από τις *Πράξεις Ανδρέα και Μαθθία*, που αναφέρονται στην εξιστόρηση των ταξιδιών του αποστόλου Ανδρέα,<sup>46</sup> ότι ο Ανδρέας μεταφέρθηκε με θαυματουργικό τρόπο από την Αχαΐα, όπου κήρυττε το χριστιανισμό, στη χώρα των Ανθρωποφάγων ή στη Μυρμιδόνα ή στη Σινώπη για να ελευθερώσει από τη φυλακή τον μαθητή του Μαθθία,<sup>47</sup> ο οποίος τον περίμενε για να κηρύξουν μαζί το λόγο του Θεού στην περιοχή. Η μεταφορά έγινε από τον ίδιο τον Χριστό, ο οποίος κρατούσε το τιμόνι και δύο αγγέλους, οι οποίοι ήταν μεταμφιεσμένοι σε ναυτικούς. Πιστεύουμε ότι η σκηνή πρέπει να εικονογραφεί αυτό το επεισόδιο του βίου του αποστόλου.

Στη συνέχεια, η εξαιρετικά εξίτηλη σκηνή στο νοτιοανατολικό τμήμα,<sup>48</sup> θα μπορούσε να εικονογραφεί τη διδασκαλία του Ανδρέα, η οποία αναφέρεται στο *Βίο* που έχει γραφεί τον 9ο αιώνα από τον κωνσταντινουπολίτη μοναχό Επιφάνιο.<sup>49</sup> Ο Επιφάνιος, όπως αναφέρει στο κείμενό του, προκειμένου να συγγράψει το βίο του Ανδρέα διεξήγαγε επιτόπια έρευνα στις πόλεις όπου κατά την παράδοση είχε διδάξει ο απόστολος. Έτσι επισκέπτεται τη Σινώπη, όπου του δείχνουν την *καθέδραν* στην οποία εκάθητο ο απόστολος μαζί με τον Πέτρο, κατά την εκεί παράδοση, για να διδάξουν τον λόγο του Θεού. Ίσως λοιπόν η καθιστή μορφή που μόλις διακρίνεται μεταξύ άλλων όρθιων μορφών να είναι ο Ανδρέας που διδά-

42 Οι παραστάσεις έχουν συνδεθεί με τον κύκλο των Εωθινών ευαγγελίων, *EBTE Κύθηρα*, 69. Μ. ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ, Θεώρηση των βυζαντινών ναών των Κυθίων, *EBTE Κύθηρα*, 35. Για τα Εωθινά, βλ. Ν. ΖΑΡΡΑΣ, *Ο εικονογραφικός κύκλος των Εωθινών ευαγγελίων στην παλαιολόγεια μνημειακή ζωγραφική των Βαλκανίων* [Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών – Βυζαντινά Κείμενα και Μελέτες 57], Θεσσαλονίκη 2011.

43 Για τη χρήση επεξηγηματικών επιγραφών ώστε να γίνονται κατανοητές οι απεικονιζόμενες σκηνές των εικονογραφικών κύκλων, βλ. L. JESSOP, Pictorial Cycles of non-Biblical Saints: The Seventh- and Eighth-Century Mural Cycles in Rome and Contexts for their Use, *PBSR* 67 (1991), 277. Βλ. ενδεικτικά τις πολύστιχες καλλιγραφημένες θεματικές επιγραφές των σκηνών του βίου του αγίου Γεωργίου στην Επισκοπή Μάνης: ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, *Μέσα Μάνη*, ό.π. (υποσ. 3), 193-199, εικ. 41-46 σελ. 195-200, πίν. 44-47. Για περισσότερα παράλληλα, βλ. στην προετοιμαζόμενη μελέτη: *Η μνημειακή ζωγραφική του 13ου αιώνα στα Κύθηρα*.

44 *EBTE Κύθηρα*, 69, σχέδ. εικ. 20 σελ. 68.

45 Για την Κατάπαυση της Τρικυμίας, βλ. G. MILLET, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIVe, XVe et XVIe siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos*, Παρίσι 1916 και 1960, 58, 61, 568, 605. ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΤΟΥ ΕΚ ΦΟΥΡΝΑ, *Ερμηνεία*, 92.

46 F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* [Dumbarton Oaks Studies 4], Καμπριτζ Μασσαχουσέτης 1958, 183, 201. Μ. BONNET, *Acta Andreae et Matthiae*, R. A. LIPSIUS – M. BONNET, *Acta apostolorum apocrypha*, τόμ. II/1, Λειψία 1898 και 3Hildesheim – Ζυρίχη – Νέα Υόρκη 1990, 65-116, ειδικότερα 69-84. D. R. MACDONALD, *The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Matthias in the City of the Cannibals*, Ατλάντα 1990, 76-88. Πρβλ. J.-M. PRIEUR, *Acta Andrae* [CChr Series Apocryphorum 5], Turnhout 1989, 32-35.

47 Ο Μαθθίας, ο απόστολος που αντικατέστησε τον Ιούδα, απεικονίζεται μαζί με τους υπόλοιπους αποστόλους στο τύμπανο του τρούλλου στον Άγιο Ανδρέα στην Περιστερά, 871-880, CH. MAVROPOULOU-TSIOUMI, *The Painting of the Ninth Century in the Church of Saint Andrew "Peristera"*, *Zograf* 26 (1997), 12, εικ. 17.

48 *EBTE Κύθηρα*, 69, σχέδ. εικ. 21 σελ. 69.

49 ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ ΚΑΙ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ, *Περί τοῦ βίου καί τῶν πράξεων καί τέλους τοῦ ἁγίου καί πανευφήμου καί πρωτοκλήτου τῶν ἀποστόλων Ἀνδρέου*, PG 120, στήλ. 215-260, ιδιαίτερα 224.

σκει<sup>50</sup> (Εικ. 13, 14). Την παράσταση αυτή, όσο και την προηγούμενη με τη θαυματουργική μεταφορά του Ανδρέα, συνοδεύει πολύστιχη θεματική επιγραφή, η οποία όμως σώζεται αποσπασματικά και εξίτηλη. Ένας μελλοντικός καθαρισμός από τα ασβεστώματα ίσως αποκαλύψει περισσότερα στοιχεία που θα βοηθήσουν στην ανάγνωση και κατ' επέκταση στην ταύτιση της σκηνής. Επίσης, αν όντως οι δύο παραστάσεις δεν διαχωρίζονται κατά μήκος, τότε πρέπει να συνδέονται θεματικά και ίσως η δυσανάγνωστη παράσταση του νοτιοανατολικού τμήματος να αποτελεί συνέχεια της θαυματουργικής σωτηρίας και να απεικονίζεται απλώς η φυλακή του Ματθία.

Οι δύο σκηνές στο δυτικό τμήμα της καμάρας διατηρούνται σε καλύτερη κατάσταση. Στο βορειοδυτικό τμήμα, στην παράσταση που διαδραματίζεται σε κλειστό χώρο, όπως υποδηλώνει ο χαμηλός τοίχος, ο Χριστός εικονίζεται στα αριστερά να κρατεί ειλητό και να ευλογεί ομάδα έξι μαθητών που εμφανίζονται ανήσυχοι με χειρονομίες έκπληξης και σεβασμού. Ένας εξ αυτών προηγείται και εικονίζεται απομονωμένος από τους άλλους, ο οποίος, λόγω των γνωστών φυσιογνωμικών χαρακτηριστικών, ταυτίζεται με τον απόστολο Ανδρέα<sup>51</sup> (Εικ. 15, 16). Η σκηνή θα μπορούσε να ταυτισθεί με επεισόδιο που λαμβάνει χώρα μετά την Ανάσταση του Χριστού. Σύμφωνα με το ευαγγέλιο του Ματθαίου (κ' 16-20) ο Χριστός εμφανίζεται στο όρος της Γαλιλαίας, ή σύμφωνα με το ευαγγέλιο του Λουκά (κδ' 36-49) και του Ιωάννη (κ' 19-23) σε οίκημα και εντέλλεται στους μαθητές του *Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* (Ματθ. κ' 19). Στη συνήθη εικονογραφία του θέματος<sup>52</sup> το επεισόδιο λαμβάνει χώρα στο όρος της Γαλιλαίας ή σε οίκημα «κεκλεισμένων τῶν θυρῶν», κάτι που δεν συμβαίνει εδώ. Επίσης, είναι οι απόστολοι Πέτρος και Παύλος (αν και δεν είχε ακόμα ασπασθεί το χριστιανισμό) που προβάλλονται, ενώ στην περίπτωση των Κυθήρων η επιλογή της προβολής του Ανδρέα, για την οποία ας σημειωθεί δεν έχουν εντοπισθεί άλλα εικονογραφικά παράλληλα, δεν πρέπει να είναι τυχαία. Η διαπίστωση αυτή οδηγεί στο ενδεχόμενο να απεικονίζεται κάποιο άλλο θέμα, του οποίου το πρότυπο, χαμένο σήμερα, είχε στόχο να τονίσει ειδικά τη συμβολή και το ρόλο του αποστόλου Ανδρέα στη διάδοση του χριστιανισμού. Μια τέτοια σκηνή θα μπορούσε να αποδίδει συμβολικά την κλήση των πρώτων μαθητών Ανδρέα, Πέτρου, Φιλίππου, Ναθαναήλ, Ιακώβου και Ιωάννη – οι δύο τελευταίοι τα παιδιά του Ζεβεδάιου – (Ιω. α' 40-52· Ματθ. δ' 12-22 ή Μάρκ. α' 14-20), αν και το επεισόδιο λαμβάνει χώρα ακριβώς μετά τη συνάντηση του Ιησού με τον Πρόδρομο στην παραλία της θάλασσας της Γαλιλαίας, στην οποία ο Ανδρέας, ως πρωτόκλητος, δικαιολογείται να προβάλλεται ιδιαίτερα.<sup>53</sup> Επίσης, μπορεί να εικονογραφεί την περικοπή του ευαγγελίου του Μάρκου (σ' 7-13), στην οποία ο Χριστός δίδει οδηγίες συμπεριφοράς στους μαθητές του για να μεταβούν ανά δύο και να διδάξουν το λόγο του Θεού στα πέρατα της οικουμένης. Σε μια ακόμα πιο τολμηρή πρόταση ταύτισης, η παράσταση ενδεχομένως αποτελεί προσαρμογή του δυτικού εικονογραφικού θέματος της Παράδοσης του Νόμου (*Traditio legis*, Ματθ. ιστ' 18), όπου τη θέση του Πέτρου έχει καταλάβει ο Ανδρέας, εικονοποιώντας την αποστολικότητα και τα πρωτεία της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως έναντι της Ρώμης.<sup>54</sup>

Η τελευταία σκηνή στο νοτιοδυτικό τμήμα εικονογραφεί μέσα σε κλειστό χώρο τον

50 Πρβλ. διδασκαλία αποστόλου Παύλου, Ε. KITZINGER, *I mosaici di Monreale*, Παλέρμο 1960, 42, εικ. 9, έγχρ. πίν. 83.

51 *EBTE Κύθηρα*, 69, σχέδ. εικ. 20 σελ. 68 και εικ. 22 σελ. 69.

52 Για την εικονογραφία του θέματος και τη σχετική βιβλιογραφία, βλ. Ν. ΓΚΙΟΛΕΣ, «Πορευθέντες ...» (Εικονογραφικές παρατηρήσεις), *Δίπτυχα* 1 (1979), 104-142. Μ. ΑΧΕΪΜΑΣΤΟΥ-ΠΟΤΑΜΙΑΝΟΥ, «Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τα έθνη». Εικόνα από τον κύκλο τέχνης του Ανδρέα Ριτζού, *Λαμπηδών*, τόμ. 1, 83-94. ΖΑΡΡΑΣ, *Ο εικονογραφικός κύκλος των Εωθινών ευαγγελίων*, ό.π. (υποσ. 42), 137-148, 190-208. ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΤΟΥ ΕΚ ΦΟΥΡΝΑ, *Ερμηνεία*, 112.

53 ΖΑΡΡΑΣ, *Ο εικονογραφικός κύκλος των Εωθινών ευαγγελίων*, ό.π. (υποσ. 42), 252-260.

54 Για το θέμα της Παράδοσης του Νόμου, βλ. Ν. ΓΚΙΟΛΕΣ, *Εικονογραφικά θέματα στη βυζαντινή τέχνη εμπνευσμένα από την αντιπαράθεση και τα σχίσματα των δύο Εκκλησιών, Θωράκιον. Αφιέρωμα στη μνήμη του Παύλου Λαζαρίδη*, Αθήνα 2004, 263-265. Πρβλ. για ανάλογη σχέση και ταύτιση, Α. ΜΕΝΤΖΟΣ, *Ο άγιος Ανδρέας και η Εκκλησία της Θεσσαλονίκης, Εργατία* 8 (2004), 315-319, εικ. 4.

Ασπασμό δύο αποστόλων<sup>55</sup> (Εικ. 17, 18). Το θέμα, γνωστό από το 12ο-13ο αιώνα,<sup>56</sup> αναφέρεται κυρίως στους Πέτρο και Παύλο, οπότε είναι δηλωτικό της επιθυμίας για επανένωση των Εκκλησιών μετά το Σχίσμα του 1054. Απαντά τόσο σε μικρογραφίες, όσο και σε τοιχογραφίες, αλλά κυρίως, αργότερα, μέσα στο πλαίσιο των νέων ιστορικών συγκυριών, σε εικόνες της κρητικής σχολής.<sup>57</sup> Συγχρόνως, το θέμα του Ασπασμού των αποστόλων απαντάται ήδη από το 13ο αιώνα ως επιμέρους εικονογραφική λεπτομέρεια στην παράσταση της Κοινωνίας των αποστόλων, κυρίως σε μνημεία της βυζαντινής Μακεδονίας, όπου από την ομάδα των αποστόλων απομονώνονται δύο (όχι ο Πέτρος και ο Παύλος), οι οποίοι εναγκαλιζονται και ασπάζονται.<sup>58</sup> Η εικονογραφική αυτή λεπτομέρεια έχει ερμηνευθεί ως φιλενωτικής, αντιλατινικής, ακόμα και λειτουργικής φύσεως.<sup>59</sup> Στην παράσταση των Κυθήρων αναγνωρίζεται αριστερά ο Ανδρέας και δεξιά απόστολος με κοντά λευκά μαλλιά και κοντό, ίσως ελαφρά οξύληκτο, γένι, ο οποίος θα μπορούσε να ταυτισθεί με τον αδελφό του Πέτρο, αν και αυτός δεν εικονογραφείται με οξύληκτο γένι.<sup>60</sup> Σε αυτή την περίπτωση μπορεί να υποθεθεί ότι εικονογραφείται το επεισόδιο της συνάντησης του Ανδρέα με τον Πέτρο, καθώς και με τον Ματθία, τον Αλέξανδρο και τον Ρούφο, επεισόδιο το οποίο έλαβε χώρα όταν ο Ανδρέας έφυγε από την πόλη των Ανθρωποφάγων μετά την απελευθέρωση του Ματθία.<sup>61</sup> Θα μπορούσε όμως να είναι και ο Λουκάς, αν και τα φυσιογνωμικά χαρακτηριστικά του διαφέρουν,<sup>62</sup> ο οποίος συνδέεται με το κήρυγμα του χριστιανισμού στην περιοχή, επειδή συνόδευε τον απόστολο Παύλο, όταν αυτός κήρυξε στην Κόρινθο, στη μητρόπολη της οποίας υπάγονταν τα Κύθηρα.<sup>63</sup> Ένας επιπλέον λόγος θα μπορούσε να θεωρηθεί η πληροφορία ότι το λείψανο του αποστόλου Ανδρέα φυλασσόταν από το 357 έως την πτώση της Κωνσταντινούπολης, το 1204, στους Αγίους Αποστόλους Κωνσταντινουπόλεως μαζί με αυτό του Λουκά και του Τιμόθεου. Τέλος, σε μια ακραία ερμηνεία εντός του πλαισίου ενός εικονογραφικού κύκλου του αποστόλου Ανδρέα με έμφαση στην αφηγηματικότητα, θα μπορούσε να εικονογραφεί τη συνάντηση του Ανδρέα με το μαθητή του Ματθία.<sup>64</sup> Ύστερα από τα παραπάνω, η σειρά αυτών των τεσσάρων σκηνών πρέπει να αρχίζει από το βορειοδυτικό τμήμα με την κλήση των πρώτων μαθητών ή την ανάθεση του κηρύγ-

55 EBTE Κύθηρα, 69, σχέδ. εικ. 21 σελ. 69.

56 Βλ. σπάρραγμα του τέλους του 12ου αιώνα από το Βατοπέδι, Β. MILJKOVIĆ, Ο Ασπασμός του αγίου Πέτρου και Παύλου (once again on the fragment of a fresco in Vatopedi), ZRVI 46 (2009), 107-116. Βλ. ενδεικτικά απεικονίσεις ασπασμού-συνάντησης αποστόλων, Γ. ΓΑΛΑΒΑΡΗΣ, *Ελληνική τέχνη. Ζωγραφική βυζαντινών χειρογράφων*, Αθήνα 1995, εικ. 155 (Παρίσι, Εθνική Βιβλιοθήκη, κώδ. 550, 12ου αιώνα: συνάντηση Γρηγορίου Ναζιανζηνού και Γρηγορίου Νύσσης), εικ. 157 (Αθήνα, Εθνική Βιβλιοθήκη, κώδ. 7, δεύτερο μισό 12ου αιώνα: συνάντηση Πέτρου και Παύλου).

57 ΓΚΙΟΛΕΣ, Εικονογραφικά θέματα από την αντιπαράθεση και τα σχίσματα των δύο Εκκλησιών, ό.π. (υποσ. 54), 276-278 υποσ. 64-76.

58 Π.χ. οι απόστολοι Ανδρέας και Λουκάς στο Nerezi, 1164, και στο Θεολόγο Βέροιας· οι απόστολοι Σίμων και Βαρθολομαίος στον Άγιο Κωνσταντίνo στο Svečani και στον Άγιο Νικόλαο στο Manastir, 1271, και ίσως στον Άγιο Ιωάννη στο Kaneo Αχρίδας, βλ. σχετικά Ι. SINKEVIĆ, *The Church of St. Panteleimon at Nerezi. Architecture, Programme, Patronage*, Wiesbaden 2000, 31 υποσ. 8, σελ. 32 υποσ. 15, πίν. 9, 10, εικ. XVIII, XIX. SH. E. J. GERSTEL, *Apostolic Embraces in Communion Scenes of Byzantine Macedonia*, *CahArch* 44 (1996), 141-148, εικ. 2-6.

59 Π.χ. στην Κοινωνία των αποστόλων στο Nerezi εικονογραφείται ο ασπασμός του Ανδρέα με τον Λουκά, SINKEVIĆ, *The Church of St. Panteleimon at Nerezi*, ό.π. (υποσ. 58), 31 υποσ. 8, σελ. 32 υποσ. 15, πίν. 9, 10, εικ. XVIII, XIX. GERSTEL, *Apostolic Embraces*, ό.π. (υποσ. 58), 143, εικ. 2. Για την ερμηνεία της επιλογής του Ανδρέα και του Λουκά ως πολιτικής πράξης στο πλαίσιο της προσέγγισης των δύο Εκκλησιών από τον αυτοκράτορα Μανουήλ Α΄ Κομνηνό (1143-1180), βλ. SINKEVIĆ, *The Church of St. Panteleimon at Nerezi*, ό.π. (υποσ. 58), 34-35. GERSTEL, *Apostolic Embraces*, ό.π. (υποσ. 58), 141-148, ιδιαίτερα 144-146, εικ. 2, δίδει έναν χαρακτήρα αντιλατινικό σε αυτή τη σύνθεση· βλ. και SH. E. J. GERSTEL, *Beholding the Sacred Mysteries: Programs of the Byzantine Sanctuary*, Σιάττλ – Λονδίνο 1999, 59-63. Αντίθετη άποψη εκφράζει ο ΓΚΙΟΛΕΣ, Εικονογραφικά θέματα από την αντιπαράθεση και τα σχίσματα των δύο Εκκλησιών, ό.π. (υποσ. 54), 271 υποσ. 40, σελ. 276-278, ο οποίος τάσσεται υπέρ της εικαστικής απόδοσης του τελετουργικού ασπασμού ειρήνης στο τέλος της ευχής της Προσκομιδής και του ασπασμού των ιερέων πριν από την κοινωνία, πράξεις που λαμβάνουν χώρα κατά την τέλεση της θείας Λειτουργίας.

60 Σημειώνεται ότι στο βόρειο ναό των Αγίων Αναργύρων στα Φριλιγγιάνικα, στο νότιο τοίχο του κυρίως ναού, δίπλα στο τέμπλο, εικονίζονται μαζί οι απόστολοι Ανδρέας (ταυτιζόμενος) και Πέτρος, EBTE Κύθηρα, 57, εικ. 8, 9 σελ. 57.

61 ...ό δε ιδών αυτούς, ήσπασαντο αυτόν μετά πολλής χαρᾶς, Μ. BONNET, *Acta Petri et Andreae*, LIPSIUS – BONNET, *Acta apostolorum apocrypha*, ό.π. (υποσ. 46), 117.

62 Πρβλ. ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΤΟΥ ΕΚ ΦΟΥΡΝΑ, *Ερμηνεία*, 150: νέος σγουροκέφαλος, ὀλιγογένης.

63 DVORNIK, *The Idea of Apostolicity*, ό.π. (υποσ. 46), 212-217.

64 ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΤΟΥ ΕΚ ΦΟΥΡΝΑ, *Ερμηνεία*, 152, 207, 298: γέρον στρογγυλογένης, κοντογένης.

ματος στον Ανδρέα και τους υπόλοιπους αποστόλους, συνεχίζεται στα δύο ανατολικά με τη θαυμαστή μετάβαση του Ανδρέα από την Πάτρα στη Σινώπη (χώρα των Ανθρωποφάγων) για τη σωτηρία του Μαθθία, τη διδασκαλία στη Σινώπη και τελειώνει με τη συνάντησή του Ανδρέα με τον Πέτρο ή τον Μαθθία.

Άλλος εικονογραφικός κύκλος του αποστόλου Ανδρέα δεν έχει εντοπισθεί στη βυζαντινή τέχνη.<sup>65</sup> Τον πιο γνωστό εικονογραφικό κύκλο βίου<sup>66</sup> αποστόλων αποτελεί ο ψηφιδωτός κύκλος των αποστόλων Πέτρου και Παύλου στην Cappella Palatina στο Παλέρμο, 1140-1170, και στον καθεδρικό ναό του Monreale, 1180-1190,<sup>67</sup> ενώ έχει καταγραφεί το 1356/7 στο Mateiç το κήρυγμα του αποστόλου Ανδρέα, ενταγμένο όμως στον εικονογραφικό κύκλο των Πράξεων των αποστόλων.<sup>68</sup>

Αντίθετα, στη ζωγραφική παράδοση της Δύσης το θέμα των εικονογραφικών κύκλων των αποστόλων έχει περισσότερη διάδοση. Εκτός από το προαναφερθέν σικελικό παράλληλο, το μαρτύριο των αποστόλων, μεταξύ αυτών και του αποστόλου Ανδρέα, καταγράφεται σε τοιχογραφίες του 11ου αιώνα στο ναό των Αγίων Πέτρου και Ούρσου στην Αόστη της Ιταλίας.<sup>69</sup> Τους επόμενους αιώνες, στη Γαλλία, όπου ιδιαίτερα επιμάτο ο απόστολος Ανδρέας,<sup>70</sup> όχι μόνον για θρησκευτικούς, αλλά, κυρίως, για πολιτικούς λόγους,<sup>71</sup> καταγράφεται στο Frétigny της περιοχής Eure-et-Loir στη βορειοδυτική Γαλλία εικονογραφικός κύκλος με τέσσερις σκηνές, οι οποίες αναγνωρίζονται ως η Κλήση του Ανδρέα και του Πέτρου στη λίμνη της Γενησαρέτ, ο Ανδρέας προ του ανθύπατου της Πάτρας Αιγέα/Αιγεάτη, η Σταύρω-

65 Πρβλ. κατάλογο των απεικονίσεων του βίου και των θαυμάτων του αποστόλου Ανδρέα στη δυτική τέχνη. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, ό.π. (υποσ. 40), 79-83. Apostel, *LCI* 1, 1966, στήλ. 169-172. Πρόσφατα δημοσιεύθηκε μια μεταβυζαντινή εικόνα από τα Κύθηρα με τον απόστολο Ανδρέα έθρονο και δύο σκηνές του βίου του (Μαρτύριο, Αλιεία), 17ου-18ου αιώνα: ΑΔ 56-59 (2001-2004) [2012], Β'4: Χρονικά, πίν. 3γ (Ε. ΓΚΙΝΗ-ΤΣΟΦΟΠΟΥΛΟΥ).

66 JESSOP, *Pictorial Cycles of non-Biblical Saints*, ό.π. (υποσ. 43), 233-279.

67 Πρβλ. πρώιμες εικονογραφίες του βίου του αποστόλου Παύλου και τα βυζαντινά πρότυπά τους, Ο. DEMUS, *The Mosaics of Norman Sicily*, Λονδίνο 1949, 46, 119, 294-299, πίν. 40-43, 77-83. KITZINGER, *I mosaici di Monreale*, ό.π. (υποσ. 50), 36-54, εικ. 5-15. Η. BUCHTHAL, *Some Representations from the Life of St. Paul in Byzantine and Carolingian Art, Tortulae. Studien zu altchristlichen und byzantinischen Monumenten. Festschrift für Johannes Kollwitz* [Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Παράρτημα 30], Ρώμη – Φράνκφουρτ – Βιέννη 1966, 43-48, πίν. 9-13, ιδιαίτερα 48. Η. L. KESSLER, *The Meeting of Peter and Paul in Rome: An Emblematic Narrative of Spiritual Brotherhood*, *DOP* 41 (1987), 274 υποσ. 39.

68 M. GLIGORIJEVIĆ-MAKSIMOVIC, *Les scènes inédites du cycle des Actes des Apôtres à Mateiç, Akten der XVI. Internationaler Byzantinistenkongress* (Wien, 4.-9. Oktober 1981), II/5 [= *JÖB* 32/5 (1982)], 173 υποσ. 1, 2, εικ. 1, 2.

69 A. GRABAR, *Fresques d'Aoste et l'étude des peintures romanes, Critica d'Arte* XXX (1949) [= A. GRABAR, *L'art de la fin de l'antiquité et du Moyen Age*, Παρίσι 1968, τόμ. 2, 1048-1049 και τομ. 3, πίν. 252b, 253a].

70 Για τη λατρεία του αποστόλου Ανδρέα στη Γαλατία (Γαλλία) χρονολογούμενη από τον 5ο αιώνα, βλ. DENOËL, *Saint André*, ό.π. (υποσ. 40), 53-55, 65-67. Μεγάλη ήταν η συμβολή του Γρηγορίου επισκόπου Τουρώνης (Tours), 6ου αιώνα, ο οποίος, βασιζόμενος σε παλαιότερα κείμενα, συνέθεσε το Βίο του αποστόλου Ανδρέα: το κείμενο αυτό αποτελεί μία από τις αρχαιότερες πηγές για το βίο του αποστόλου, DENOËL, ό.π., 23-41. Την ίδια εποχή αναπτύχθηκε η λατρεία του στη Ρώμη, τόσο με την ίδρυση της μονής του Αγίου Ανδρέα το 574 από τον άγιο Γρηγόριο το Διάλογο, μετέπειτα πάπα Ρώμης (590-604), της οποίας και διετέλεσε ηγούμενος, όσο και με τη συγκέντρωση λειψάνων του από την ίδια την Κωνσταντινούπολη. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity*, ό.π. (υποσ. 46), 158-160. Στη Ραβέννα επίσης υπήρχε ναός αφιερωμένος στον απόστολο Ανδρέα *dei Goti* από τα τέλη του 5ου αιώνα: F. W. DEICHMANN, *Ravenna, Hauptstadt des spätantiken Abendlandes, II: Kommentar*, 2, Wiesbaden 1976, 303-307, 326-328. P. NOVARA, *La nascita del culto di Sant'Andrea a Ravenna e la Basilica di Sant'Andrea 'dei Goti'*, *Romagna - arte e storia* 6/17 (maggio/agosto 1986), 5-12. Επίσης στον απόστολο Ανδρέα είναι αφιερωμένος ο καθεδρικός ναός στο Amalfi, του οποίου οι χάλκινες κωνσταντινουπολίτικες πόρτες διακοσμούνται με τις εικόνες του Χριστού, της Παναγίας και των αποστόλων Ανδρέα και Πέτρου, προ του 1066. G. CAVALLLO (επιμ.), *I Bizantini in Italia*, Μιλάνο 1982, 369, εικ. 313-317. Ναός αφιερωμένος στον απόστολο Ανδρέα και τον άγιο Προκόπιο ιδρύεται το 1073 στην Απουλία, μεταξύ Fasano και Monopoli, βλ. Π. Α. ΒΟΚΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, *Συμβολή εις την μελέτην των μονοχώρων ναών μετά δύο κογχών ιερού, Χαιριστήριον εις Αναστάσιον Κ. Ορλάνδον*, Δ', Αθήνα 1967-1968, 73 υποσ. 36. É. BERTAUX, *L'art dans l'Italie méridionale*, τόμ. I, *De la fin de l'empire romain à la conquête de Charles d'Anjou*, Παρίσι 1903 (ανατύπωση στο *L'Art dans l'Italie méridionale: aggiornamento dell'opera di Emile Bertaux*, sotto la direzione di Adriano Prandi, Παρίσι – Ρώμη 1968), 135. Α. MEDEA, *Gli affreschi delle cripte eremitiche pugliesi*, τόμ. I, Ρώμη 1939, 82-84. Αργότερα, μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης από τους Σταυροφόρους, μεγάλος αριθμός λειψάνων του αποστόλου Ανδρέα και τμήματα του σταυρού του μαρτυρίου του μεταφέρθηκαν σε πόλεις της Ιταλίας και της Γαλλίας: RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, ό.π. (υποσ. 40), 77-78. DENOËL, ό.π., 69-70.

71 Η ιδιαίτερη τιμή προς τον απόστολο Ανδρέα κατά το 14ο και το 15ο αιώνα στη Γαλλία οφείλετο στην πολιτική του οίκου της Βουργουνδίας που επιθυμούσε να ενισχύσει την ανεξαρτησία του έναντι της αρχής του κυρίαρχου οίκου των Boulogne προβάλλοντάς την ανωτερότητά του μέσω του αποστόλου Ανδρέα ως πρωτόκλητου. Και αυτό γιατί προέβαλαν τη θρυλούμενη καταγωγή τους από τη Σκυθία, την οποία, σύμφωνα με την παράδοση, εκχριστιάνισε ο πρωτόκλητος απόστολος Ανδρέας, βλ. DENOËL, *Saint André*, ό.π. (υποσ. 40), 79-83. Για τους ίδιους λόγους ανεξαρτησίας έναντι της κυρίαρχουσας εξουσίας αναπτύχθηκε και η λατρεία του στη Σκωτία: DENOËL, ό.π., 83-84. U. HALL, *Saint Andrew and Scotland*, St-Andrew's University 1994.

ση του αποστόλου και ο Ενταφιασμός του από την Μαξιμίλλα, του 13ου αιώνα.<sup>72</sup> Επίσης, στον καθεδρικό ναό του Αγίου Μάμα στη Langres της περιοχής Haute-Marne στη βορειοανατολική Γαλλία ζωγραφίζεται το μαρτύριο της Σταύρωσης του Ανδρέα, του 14ου αιώνα.<sup>73</sup>

Ένα άλλο στοιχείο που συνέβαλε στη διάδοση της τιμής του αποστόλου Ανδρέα στη Δύση ήδη από τα τέλη του 11ου αιώνα συνδέεται με τους Σταυροφόρους. Χάρης στη θαυμαστή παρέμβασή του, όχι μόνον έληξε με επιτυχία η πολιορκία της Αντιόχειας το 1097, αλλά βρέθηκε η ιερά λόγχη της Σταύρωσης που φυλάσσετο στη μητρόπολη της πόλης. Κατόπιν τούτων, ο απόστολος Ανδρέας θεωρήθηκε προστάτης των μαχητών του Χριστού, δηλαδή των Σταυροφόρων, ώστε να ιδρυθεί στην Άκρα από το βασιλέα Baudouin η αδελφότητα του αποστόλου Ανδρέα.<sup>74</sup>

Η σύνθεση των εικονογραφικών κύκλων αγίων έχει ως πρότυπο, εν τη ευρεία εννοία, τον χριστολογικό κύκλο.<sup>75</sup> Μέσα στο πλαίσιο της αναγωγής αυτής διαμορφώθηκε στη Δύση ο αντίστοιχος εικονογραφικός κύκλος του αποστόλου Ανδρέα εστιασμένος στην κλήση, στα θαύματα, στο μαρτύριο και επιπλέον στη λατρεία του Σταυρού του μαρτυρίου του.<sup>76</sup> Οι σκηνές αυτές δεν βρίσκουν παράλληλα με τον προτεινόμενο κύκλο στο Λιβιάδι, ο οποίος φαίνεται ότι είναι προσανατολισμένος στην εικονογράφηση του Βίου και των Πράξεων. Παραμένουν δηλ. οι τέσσερις αυτές παραστάσεις μοναδικές, οι οποίες, ενδεχόμενα, μπορεί να αυξηθούν εάν τα τμήματα τοιχογραφιών στην καμάρα του νοτίου κλίτους, τα οποία ταυτίζονται με το κάτω τμήμα μορφών με αποστολική ενδυμασία,<sup>77</sup> συνδεθούν θεματικά με το εικονογραφικό πρόγραμμα της καμάρας του διακονικού. Ας σημειωθεί, ότι αυτή την εποχή είχε καθιερωθεί η απεικόνιση εικονογραφικών κύκλων των επώνυμων αγίων στα παραβήματα και τα πλάγια διαμερίσματα, αντανακλώντας μια πρακτική που απαντά σε μνημεία μεγαλύτερων πολιτιστικών κέντρων.<sup>78</sup> Κατόπιν τούτου, μια απεικόνιση εικονογραφικού κύκλου του επώνυμου αγίου στην καμάρα του διακονικού και ενδεχόμενα στο συνεχόμενο χώρο του νοτίου κλίτους στον Άγιο Ανδρέα στο Λιβιάδι δεν προσκρούει στην πρακτική της εποχής.<sup>79</sup>

72 P. DESCHAMPS – M. THIBOUT, *La peinture murale en France au début de l'époque gothique de Philippe-Auguste à la fin du règne de Charles V (1180-1380)*, Παρίσι 1963, 20, 101, πίν. XLVI.1, 3, XLVII.1. Ευχαριστώ πολύ τη φίλη αρχαιολόγο Νικολέττα Πύρρου για την υπόδειξη αυτών των τοιχογραφιών.

73 <http://www.culture.gouv.fr/champagne-ardenne/objets-mobiliers/haute-marne/cathedrale-langres/HTML5/PM52001999.html>.

74 DENOËL, *Saint André*, ό.π. (υποσ. 40), 85-87. Για τις εμφανίσεις του αποστόλου Ανδρέα κατά την Πρώτη Σταυροφορία, βλ. J. FLORI, *Pierre l'Ermitte et la première croisade*, Παρίσι 1999, 366-376. Για την αδελφότητα του αποστόλου Ανδρέα στην Άκρα, βλ. J. RICHARD, *Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations*, Λονδίνο 1976, 453. Ας σημειωθεί ότι η ιαχή των Σταυροφόρων, την οποία είχε υιοθετήσει ο ήρωας των Σταυροφόρων Godefroy de Bouillon, ήταν «Saint Andreu de Patras».

75 Για τη δημιουργία και τα πρότυπα των εικονογραφημένων βιογραφικών κύκλων, βλ. K. WEITZMANN, *The Selection of Texts for Cyclical Illustration in Byzantine Manuscripts, Byzantine Books and Bookmen, A Dumbarton Oaks Colloquium (1971)*, Ουάσιγκτον 1975 [ανατύπωση στο K. WEITZMANN, *Byzantine Book Illumination and Ivories, Variorum Reprints*, Λονδίνο 1980, άρθρο Π], 84-86. Α. ΚΑΤΣΙΩΤΗ, *Οι σκηνές της ζωής και ο εικονογραφικός κύκλος του αγίου Ιωάννη Προδρόμου στη βυζαντινή τέχνη*, Αθήνα 1998, 183-194, όπου επισκόπηση της γένεσης των εικονογραφικών κύκλων αγίων και η σχετική βιβλιογραφία. Προβλ. ερμηνεία της εμφάνισης εικονογραφημένων κύκλων τοπικών αγίων, A. EASTMOND, "Local" Saints, Art, and Regional Identity in the Orthodox World after the Fourth Crusade, *Speculum* 78 (2003), 707-749, ιδιαίτερα 744-749.

76 Βλ. σχετικά τα παραδείγματα που αφορούν σε χειρόγραφα, DENOËL, *Saint André*, ό.π. (υποσ. 40), 109-190. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, ό.π. (υποσ. 40), 81. Andreas ap., *LCI* 5, 1973, στήλ. 149-152.

77 *EBTE Κύθηρα*, 70, σχέδ. εικ. 24 σελ. 70.

78 Για τους εικονογραφικούς κύκλους αγίων και τη θέση τους μέσα στο ναό κατά το 12ο αιώνα, βλ. SV. TOMEKOVIĆ, *Les répercussions du choix du saint patron sur le programme iconographique des églises du 12e siècle en Macédoine et dans le Péloponnèse*, *Zograf* 12 (1981), 25-42, ιδιαίτερα 30-42. TH. GOUMA-PETERSON, *Narrative Cycles of Saint's Lives in Byzantine Churches from the Tenth to the Mid-Fourteenth Century*, *GOTHR* 30 (1985), 31-44.

79 Τα παραδείγματα είναι αρκετά, βλ. ενδεικτικά από τον ελλαδικό χώρο αυτή την εποχή την εικονογράφηση του βίου του αγίου Νικολάου στην πρόθεση και της Παναγίας στο διακονικό της Επισκοπής Ευρυτανίας, τρίτο στρώμα, δύο πρώτες δεκαετίες 13ου αιώνα: *Βυζαντινές τοιχογραφίες και εικόνες, Εθνική Πινακοθήκη, Σεπτέμβριος - Δεκέμβριος 1976*, Αθήνα 1976, σελ. 29-32 (Μ. ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ), του αγίου Νικολάου στο νοτιοδυτικό τμήμα στον ομώνυμο ναό του στα Κυριακοσέλια, π. 1230: Μ. ΜΠΟΡΜΠΟΥΔΑΚΗΣ, Ο ναός του Αγίου Νικολάου στα Κυριακοσέλια Αποκορώνου, *Πεπραγμένα Ι' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου (Χανιά, 1-8 Οκτωβρίου 2006)*, τόμ. Β2, Χανιά 2011, σ. 293-295, του επώνυμου αγίου Γεωργίου στις καμάρες των παραβημάτων και των πλάγιων διαμερισμάτων στην Επισκοπή Μάνης, 13ου αιώνα: TOMEKOVIĆ, *Les répercussions du choix du saint patron*, ό.π. (υποσ. 78), 35. ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, *Μέσα Μάνη*, ό.π. (υποσ. 3), 193-199, σχέδ. εικ. 16, 17, 23-26 σελ. 163, 164, 170-173, εικ. 41-47 σελ. 195-201, έγχρ. πίν. 44-47, ή ακόμα του επώνυμου αγίου και των αγίων Κοσμά και Δαμιανού στην πρό-

## Πρόταση ερμηνείας της απεικόνισης του αποστόλου Ανδρέα στο Λιβιάδι και στα Κύθηρα

Άγνωστο παραμένει το πρότυπο του προτεινόμενου εικονογραφικού κύκλου του αποστόλου Ανδρέα στο Λιβιάδι, ενδεχόμενα κάποιο μικρογραφημένο χειρόγραφο, που, άγνωστο πως, έφθασε στα χέρια του ζωγράφου στα απομακρυσμένα Κύθηρα, εκτός αν ο ζωγράφος πρωτοτύπησε και συνέθεσε έναν εικονογραφικό κύκλο *ad hoc*, αντλώντας από το προσωπικό του αρχείο, προκειμένου να ικανοποιήσει την επιθυμία του κτήτορα. Είναι γνωστό, ότι οι ζωγράφοι χρησιμοποιούσαν «σχεδιασματάρια» ή ακόμα ότι οι ίδιοι είχαν τα προσωπικά τους σχέδια που συγκέντρωναν με την αντιγραφή παραστάσεων από μνημεία κ.ά.<sup>80</sup> Ο εκλεκτισμός που χαρακτηρίζει αυτόν τον υψηλού ύφους εικονογραφικό κύκλο, οδηγεί άμεσα σε προικισμένο ζωγράφο με διασυνδέσεις με κεντρικότερο καλλιτεχνικό περιβάλλον και σε κτήτορα, εκκλησιαστικό ή μη, ιδιαίτερης παιδείας και με σημαντική παρουσία στην κοινωνία της εποχής.

Για τη σκιαγράφιση της προσωπικότητας και του περιβάλλοντος του κτήτορα αρωγός είναι οι υπόλοιπες, όσες διατηρούνται, τοιχογραφίες του ναού, στις οποίες διαφαίνεται η υψηλής θεολογικής κατάρτισης σύνθεση του εικονογραφικού προγράμματος. Μια πρώτη διαπίστωση είναι ότι οι περισσότεροι από τους εικονιζόμενους αγίους (Βίκτωρ, Μηνάς, Βικέντιος, Μερκούριος, Σαμωνάς, Γουρίας, Άβιβος), οι οποίοι σημειωτέον δεν απαντούν σε άλλους ναούς των Κυθίων, αλλά αντίθετα εικονίζονται στους σημαντικότερους ναούς της Μάνης και της ευρύτερης περιοχής της Μονεμβασίας, προέρχονται από το Μηναίο του Οκτωβρίου – Νοεμβρίου, όπως και ο επώνυμος άγιος (30 Νοε.).<sup>81</sup> Από αυτούς ξεχωρίζει η απεικόνιση στο χώρο του διακονικού, κάτω από τον προτεινόμενο εικονογραφικό κύκλο του αποστόλου Ανδρέα, τριών αγίων ομολογητών της Πίστεως. Πρόκειται για τους αγίους Μαρκιανό και Ματτύριο σε μια σπάνια παράσταση να κρατούν στα χέρια τους περίτεχνα καλαμάρια ως γραμματείς του πατριάρχη Παύλου του Ομολογητή (25 Οκτ.).<sup>82</sup> Ανάμεσά τους, ο Νέστορας (27 Οκτ.), ο οποίος μαρτύρησε μαζί με τον άγιο Δημήτριο. Η μνήμη των αγίων Μαρκιανού και Ματτύριου ετιμάτο με μεγάλη λαμπρότητα στην Κωνσταντινούπολη ως σχολική εορτή.<sup>83</sup>

θεση και το πλάγιο κλίτος και στο διακονικό της Μητρόπολης του Μυστρά, 1270-1285: Μ. ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ, Νεώτερα για την ιστορία και την τέχνη της Μητρόπολης του Μυστρά, ΔΧΑΕ 9 (1977-1979), 158, 162-163, πίν. 40, 41, 51, 52.

80 I. HUTTER, The Magdalen College "Musterbuch": a Painter's Guide from Cyprus at Oxford, N. PATTERSON-ŠEVČENKO – CH. MOSS (επιμ.), *Medieval Cyprus. Studies in Art, Architecture, and History in Memory of Doula Mouriki*, Πρίνστον 1999, 117-146. H. BUCHTHAL, *The "Musterbuch" of Wolfenbüttel and its Position in the Art of Thirteenth Century* [Byzantina Vindobonensia, Österreichische Akademie der Wissenschaften], Βιέννη 1979. K. WEITZMANN, Zur byzantinischen Quelle des Wolfenbüttler Musterbuches, E. J. BEER – P. HOFER – L. MOJON (επιμ.), *Festschrift Hans R. Hahnloser*, Βασιλεία 1961, 223-250 [ανατύπωση βελτιωμένη στο K. WEITZMANN, *Art in the medieval West and its Contacts with Byzantium*, Variorum Reprints, Λονδίνο 1982, αρ. VIII]. E. KITZINGER, The Role of Miniature Painting in Mural Decoration, *The Place of Book Illumination in Byzantine Art*, Πρίνστον 1975, 99-120.

81 Βλ. εκτενέστερα στην προετοιμαζόμενη μελέτη: *Η μνημειακή ζωγραφική του 13ου αιώνα στα Κύθηρα*.

82 EBTE *Κύθηρα*, 69-70, ειχ. 20 σελ. 68, Marcianus und Martyrius von Konsantinopel, LCI 7, 1974, στήλ. 493. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Βρυξέλλες 1933, 236-237. Απεικονίσεις τους υπάρχουν στο Μηνολόγιο του Βασιλείου, *Il Menologio di Basilio II (cod. vatic. gr. 1613)*, Τορίνο 1907, φ. 137, στη Νερέντιτσα, 1199, V. N. LAZAREV, *Old Russian Murals and Mosaics from the XI to the XVI Century*, Λονδίνο 1966, 251, ειχ. 56 σελ. 252, στηθαίοι σε τροχό στα ψηφιδωτά των Αγίων Αποστόλων Θεσσαλονίκης, π. 1315, Α. ΞΥΓΓΟΠΟΥΛΟΣ, *Η ψηφιδωτή διακόσμηση του ναού των Αγίων Αποστόλων Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη 1953, 47-49, πίν. 33. Επίσης, οι άγιοι Μαρκιανός και Ματτύριος ταυτίζονται με τους ανώνυμους στηθαίους αγίους σε τροχό στο παρεκκλήσι της Παναγίας στη μονή της Πάτμου, γύρω στο 1200, ΝΤ. ΜΟΥΡΙΚΗ, Οι τοιχογραφίες του παρεκκλησίου της μονής Αγίου Ιωάννου του Θεολόγου στην Πάτμο. Το εικονογραφικό πρόγραμμα, η αρχική αφιέρωση του παρεκκλησίου και ο χορηγός, ΔΧΑΕ 14 (1987-1988), 217-218, 261, ειχ. 19, 20, 24. Ο άγιος Ματτύριος καταγράφεται, μάλλον στηθαίος σε τροχό, στο ναό της Κοίμησης της Θεοτόκου στην Τέρια Επιδάυρου Λιμηράς, δύο τελευταίες δεκαετίες του 13ου αιώνα, ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, ΠΑΕ 1982, ό.π. (υποσ. 3), 388 (B. ΚΕΠΕΤΖΗ).

83 Για τα δρώμενα κατά τη σχολική εορτή των αγίων Νοταρίων, βλ. Κ. Γ. ΠΙΤΣΑΚΗΣ, Μορφές «δρωμένων» σε βυζαντινές νομικές πηγές, *Λαϊκά δρώμενα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις, Πρακτικά Α' Συνεδρίου (Κομοτηνή, 25-27 Νοεμβρίου 1994)*, Αθήνα 1996, 153-171, ιδιαίτερα 156-158, 168. Ο ΙΔΙΟΣ, Μία αφανής μαρτυρία για την εορτή των «αγίων Νοταρίων» στην Κωνσταντινούπολη, *Βυζαντινά* 21 (2000), 419-434. Πρβλ. ΞΥΓΓΟΠΟΥΛΟΣ, *Η ψηφιδωτή διακόσμηση*, ό.π. (υποσ. 82), 49. Φ. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, τόμ. Α' Ι, Αθήνα 1948, 95-96. Α. ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Χρόνος και ηλικίες στη βυζαντινή κοινωνία. Η κλίμακα των ηλικιών από τα αγιολογικά κείμενα της μέσης εποχής (7ος-11ος αι.)*, Αθήνα 1997, 115. Για τους νοταρίους βλ. Η. G. SARADI, *Le notariat byzantin du IXe au XIVe siècles*, Αθήνα 1991. Η ΙΔΙΑ, *Notai e*



Με την Κωνσταντινούπολη επίσης συνδέεται η εικονογράφηση των μετώπων των διαχωριστικών τοίχων του ιερού που κοσμούνται με την παράσταση της Παναγίας Ακαταμάχχτου,<sup>84</sup> στον εικονογραφικό τύπο της Κυριώτισσας,<sup>85</sup> και του Χριστού Αντιφωνητή.<sup>86</sup> Τόσο το επίθετο Ακαταμάχχτος, όσο και το Αντιφωνητής, όπως και ο εικονογραφικός τύπος της Κυριώτισσας, έχουν κωνσταντινουπολίτικη προέλευση<sup>87</sup> και κάθε χρήση τους έχει θεωρηθεί ότι υποδηλώνει κάποιες μορφής κτητορική σχέση με κεντρικότερο περιβάλλον, ακόμα με την ίδια την Πρωτεύουσα.<sup>88</sup>

Στοιχεία για το περιβάλλον του κτήτορα προσφέρει επίσης η απεικόνιση απέναντι από την Παναγία, στο μέτωπο του βόρειου διαχωριστικού τοίχου του κυρίως ναού, του Θεολό-

*documenti greci dall' età di Giustiniano al XIX secolo. Tomo I. Il sistema notarile bizantino (VI - XV secolo)*, Μιλάνο, 1999, 1-83. Ιδιαίτερα για τους νοταρίους στην Φράγκικη Πελοπόννησο βλ. Η ΙΔΙΑ, *The Frankish Morea. Evidence Provided by Acts of Private Transactions*, SH. E. J. GERSTEL (επιμ.), *Viewing the Morea. Land and People in the Late Medieval Peloponnese*, Dumbarton Oaks, Ουάσιγκτον 2013, 186-211, ιδιαίτερα 192-195.

84 *EBTE Κύθηρα*, 70, εικ. 1 σελ. 58, σχέδ. εικ. 26 σελ. 72. Το θεοτοκωνύμιο «Ακαταμάχχτος», προερχόμενο από την υμνολογία της Παναγίας, δεν συνοδεύει συχνά τις απεικονίσεις της, τόσο σε φορητές εικόνες, όσο και σε τοιχογραφίες. Σύμφωνα με γραπτή υστεροβυζαντινή πηγή έτσι περιγραφόταν εικόνα του 11ου αιώνα που αποδίδετο στον Κωνσταντίνο τον Μονομάχο, βλ. Σ. ΛΑΜΠΡΟΥ, *Ο Μαρκιανός Κώδιξ 524*, ΝΕλλ 8 (1911), 7. ΝΤ. ΜΟΥΡΙΚΗ, *Τα ψηφιδωτά της Νέας Μονής Χίου*, Αθήνα 1985, 27 υποσ. 5. Στην Παναγία Ακαταμάχχτο ήταν αφιερωμένος ναός στην Κωνσταντινούπολη: JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, ό.π. (υποσ. 1), 157, επίσης η Κουμπελίδικη της Καστοριάς, βλ. Τ. ΠΑΠΑΜΑΣΤΟΡΑΚΗΣ, *Η αφιερωτική περιγραφή του ναού της Παναγίας Σκουταριώτισσας και Ακαταμάχχτου (Κουμπελίδικης) στην Καστοριά*, Μ. ΑΣ-ΠΡΑ-ΒΑΡΔΑΒΑΚΗ (επιμ.), *Λαμπηδών. Αφιέρωμα στη μνήμη της Ντούλας Μουρίκη*, τόμ. 2, Αθήνα 2003, 597-608, ιδιαίτερα 601-602, και η Πόρτα Παναγιά η Ακαταμάχχτος στην Πύλη Τρικάλων, 1283-1289: Α. Κ. ΟΡΑΝΔΟΣ, *Η Πόρτα-Παναγιά της Θεσσαλίας*, ΑΒΜΕ, τόμ. Α', Αθήνα 1935, 9.

85 Maria, Marienbild, *LCI* 3, 1971, στήλ. 165-166. Virgin Nikoipois, *ODB* 3, 2176. M. TATÍĆ-DJURÍĆ, *L'icône de Kyriotissa*, *Actes du XV<sup>e</sup> Congrès International d'Études Byzantines (Athènes, Septembre 1976)*, τόμ. ΠΒ *Art et Archéologie, Communications*, Αθήνα 1981, 759-786.

86 *EBTE Κύθηρα*, 70, εικ. 1 σελ. 58, σχέδ. εικ. 27 σελ. 72. ΒΟΚΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, *Η βυζαντινή τέχνη στα Κύθηρα*, ό.π. (υποσ. 29), 76 υποσ. 38, σελ. 77. Το θεωνύμιο «Αντιφωνητής» καταγράφεται σε ανάλογη θέση με το Λιβάδι, χαρακτηριστική ως δεσποτική εικόνα, στο μέτωπο του τοιχοπεσού του ιερού, στην Επισκοπή της Μάνης: Ν. Β. ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, *Βυζαντινά τοιχογραφία της Μέσα Μάνης*, Εν Αθήναις 1964, 87 υποσ. 3. Ο ΙΔΙΟΣ, *Μέσα Μάνη*, ό.π. (υποσ. 3), 156, 182 υποσ. 35, σχέδ. εικ. 20 σελ. 167, εικ. 35 σελ. 185, πίν. 36. Για περισσότερα, μεταγενέστερα κυρίως, παράλληλα βλ. στην προετοιμαζόμενη μελέτη: *Η μνημειακή ζωγραφική του 13ου αιώνα στα Κύθηρα*.

87 Το θεωνύμιο «Αντιφωνητής» συνδέεται με θαυματουργή εικόνα του Χριστού Αντιφωνητή από την εποχή του Μεγάλου Κωνσταντίνου, η οποία φυλασσόταν αρχικά στο τετράπυλο του Παλατίου και μετά την Εικονομαχία στην περιοχή η στο ναό της Παναγίας Χαλκοπρατείων, Christ Antiphonetes, *ODB* 1, 439-440. P. MAGDALINO, *Constantinopolitana*, I. ŠEVČENKO – I. HUTTER (επιμ.), *ΑΕΤΟΣ. Studies in Honour of Cyril Mango. Presented to him on April 14, 1998*, Στουτγάρδη – Λειψία 1998, 220-227. T. RAFF, *Das "heilige Keramion" und "Christos des Antiphonetes"*, *Dona Ethnologica Monacensia. Leopold Kretzenbacher zum 70. Geburtstag*, Μόναχο 1983, 149-161. J. TIMKEN MATTHEWS, *The Pantocrator: Title and Image (Διδ. Διατρ.)*, Νέα Υόρκη 1976, 55-60. Τ. ΡΑΠΑΜΑΣΤΟΡΑΚΗΣ, *The Empress Zoe's Tomb, Η Αυτοκρατορία σε κρίση (;). Το Βυζάντιο τον 10ο αιώνα (1025-1081)*, Αθήνα 2003, 503, 505-511. Στην Κύπρο υπάρχει η μονή του Αντιφωνητή στην Καλογρέα, τέλη 12ου αιώνα, Α. και J. STYLIANOY, *The Painted Churches of Cyprus. Treasures of Byzantine Art*, Λονδίνο 1985, Λευκωσία, Κύπρος 1997, 469. Z. RASOLKOSKA-NIKOLOVSKA, *Le Christ Antiphonitis d'après les monuments à Chypre*, *Πρακτικά Β' Διεθνούς Κυπριολογικού Συνεδρίου (Λευκωσία, 20-25 Απριλίου 1982)*, τόμ. Β', Λευκωσία 1986, 523-527, κυρίως 524. Επίσης, στην Κρήτη ο ναός των Μυροκεφάλων είναι αφιερωμένος στην Παναγία Αντιφωνήτρια, 11ου και 12ου αιώνα, I. SPATHARAKIS, *Byzantine Wall Paintings of Crete. II. Mylopotamos Province*, Λέιντεν 2010, 141. Ψηφιδωτή παράσταση του Αντιφωνητή υπήρχε στο ναό της Κοίμησης της Θεοτόκου της Νίκαιας, TH. SCHMIT, *Die Koimesis-Kirche von Nikaia*, Βερολίνο – Λειψία 1927, 46-47, πίν. XXII. C. MANGO, *The Date of the Narthex Mosaics of the Church of the Dormition at Nicaea*, *DOP* 13 (1959), 252.

88 Με την Πρωτεύουσα συνδέονται οι απεικονίσεις του Χριστού Αντιφωνητή που απαντούν στην περιφέρεια, με παλαιότερη τη μνεία εικόνας του στο ναό που ίδρυσε ο άγιος Νίκων ο Μετανοείτε στην Σπάρτη το 10ο αιώνα: ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, *Μέσα Μάνη*, ό.π. (υποσ. 86), 87 υποσ. 3. M. CHATZIDAKIS, *L'évolution de l'icône aux 11e-13e siècles et la transformation du templon*, *Actes du XV<sup>e</sup> Congrès International d'Études Byzantines (Athènes, Septembre 1976)*, τόμ. I, *Chronique du Congrès - Art et Archéologie*, Αθήνα 1979 [ανατύπωση του *Rapports et Co-Rapports du XV<sup>e</sup> Congrès International d'Études Byzantines (Athènes, Septembre 1976)*], τόμ. III *Art et Archéologie, Byzance de 1071 à 1261*, Αθήνα 1976], 357. Αυτή την εποχή η παράσταση του Αντιφωνητή απαντάται σε δύο μνημεία που άμεσα συνδέονται με την Πρωτεύουσα. Στην πρώτη, ο Χριστός Αντιφωνητής με λευκά μαλλιά εικονίζεται στο σταυροθόλο του ιερού της Παναγίας Οδηγήτριας/Αγίας Σοφίας Μονεμβασίας, 12ου-αρχές 13ου αιώνα, βλ. Ε. ΣΤΙΚΑΣ, *Ο ναός της Αγίας Σοφίας επί του κάστρου της Μονεμβασίας*, *ΛακΣπ* 8 (1986), 271-376, εικ. 62, 63. ΑΙ. ΒΑΚΟΥΡΟΥ – Υ. ΣΚΑΓΟΥ – Ν. ΣΚΑΓΟΣ, *Tour of Monemvasia* (οδηγός), 5th Ephorate of Byzantine Antiquities, Αθήνα 2005, εικ. σελ. 12. Στη δεύτερη, ο Χριστός Αντιφωνητής στο θόλο του τρούλλου, αλλά και στα μέτωπα των διαχωριστικών τοίχων του ιερού, που επέχουν θέση τέμπλου, στο ναό του Αγίου Νικολάου στα Κυριακοσέλια Αποκορώνου, μοναδική παράστασή του στην Κρήτη, π. 1230. Ας σημειωθεί ότι η μοναδικότητα της τέχνης των Κυριακοσελίων έχει συνδεθεί και ερμηνευθεί με την παρουσία στο νησί εκστρατευτικού σώματος του αυτοκράτορα της Νίκαιας Ιωάννη Βατάτζη με επικεφαλής τον μέγα δούκα Αυξέντιο, πρβλ. ΜΠΟΡΜΠΟΥ-ΔΑΚΗΣ, *Άγιος Νικόλαος στα Κυριακοσέλια*, ό.π. (υποσ. 79), 284-285, 289-290. Περισσότερα για τη διαδρομή της παράσταση του Αντιφωνητή στην Πελοπόννησο, βλ. στην προετοιμαζόμενη μελέτη: *Η μνημειακή ζωγραφική του 13ου αιώνα στα Κύθηρα*.

γου.<sup>89</sup> Η επιλογή της απεικόνισης του Ιωάννου του Θεολόγου συνδέεται με το κυθηραϊκό αγιολόγιο, όπως συμπεραίνεται από την ύπαρξη δύο ναών αφιερωμένων σε αυτόν, καθώς και από μεταγενέστερες του Αγίου Ανδρέα στο Λιβιάδι απεικονίσεις του, πάντα του 13ου αιώνα, στη χορεία των ιστάμενων αγίων.<sup>90</sup> Η παρουσία όμως του Θεολόγου στα Κύθηρα χρονολογείται από πολύ νωρίτερα, όπως πιστοποιεί η εικονογραφία μολύβδινης σφραγίδας με την επιγραφή *Ἰωάννη ποιμένος Κυθήρων* και την απεικόνιση του Θεολόγου στον εμπροσθότυπο, 11ου-12ου αιώνα, που βρέθηκε στον Άγιο Γεώργιο στο Βουνό,<sup>91</sup> οπότε εύλογο είναι να υποθέσουμε ότι και η τόσο συχνή εικονογράφηση του Θεολόγου, ανάλογα με αυτήν του αποστόλου Ανδρέα, συνδέεται με το ιστορικογεωγραφικό πλαίσιο των Κυθήρων και αποτελεί ένα επιπλέον στοιχείο για τη σχηματοποίηση της προσωπικότητας του κτήτορα και του περιβάλλοντος εντός του οποίου εντάσσεται ο ναός στο Λιβιάδι. Ο Θεολόγος δεν ήταν άγνωστος στην ευρύτερη περιοχή της Πελοποννήσου. Συγκεκριμένα, στο Θεολόγο ήταν αφιερωμένη μεγάλη μονή στην Κόρινθο, στη μητρόπολη της οποίας υπάγονται τα Κύθηρα αυτή την εποχή.<sup>92</sup> Στη Μεθώνη υπήρχε ναός αφιερωμένος σε αυτόν, ενώ πιθανολογείται ότι ήταν ο πολιούχος και προστάτης άγιος της πόλης,<sup>93</sup> η οποία υπαγόταν στη μητρόπολη Πατρών, της οποίας προστάτης είναι ο απόστολος Ανδρέας· τέλος ο Θεολόγος θεωρείται θαυματουργός άγιος για τους Μονεμβασιώτες, τους οποίους προστάτευε κατά τα θαλασσινά ταξίδια τους.<sup>94</sup> Οι παραπάνω σχέσεις πιστεύουμε ότι αποτελούν επιπλέον σοβαρές ενδείξεις για τη σύνδεση του ναού με κεντρικότερες περιοχές.

Περαιτέρω στοιχεία για τον καθορισμό του κτητορικού περιβάλλοντος μπορούν να αντληθούν από την τέχνη των τοιχογραφιών.<sup>95</sup> Οι τοιχογραφίες στον Άγιο Ανδρέα στο Λιβιάδι διακρίνονται για τα ήρεμα πρόσωπα με έντονη δήλωση της προσωπικότητας στα φυσιογνωμικά χαρακτηριστικά τους, τη σχηματοποιημένη ανήσυχη πτυχολογία, τους αρμονικούς συνδυασμούς παράλληλων χρωμάτων, όλα στοιχεία της υστεροκομνήνειας τέχνης.<sup>96</sup> Επίσης,

89 *EBTE Κύθηρα*, 70, σχέδ. εικ. 28 σελ. 73.

90 Ο πρώτος είναι γνωστός από παλιά· πρόκειται για το μονόχρωμο τρουλλάιο ναό του Θεολόγου στο Καλαμίτσι-Κομπονάδα Καλάμου στην ευρύτερη περιοχή του Λιβαδίου, *ΑΔ* 20 (1965), Β'1: Χρονικά, 186, πίν. 172β (Π. ΛΑΖΑΡΙΑΔΗΣ). Ο δεύτερος έγινε γνωστός πρόσφατα· πρόκειται για το Θεολόγο στα Τριφυλλιάνικα, οικισμό κοντά στον Ποταμό, το διοικητικό κέντρο του νησιού κατά τα τέλη του 12ου αιώνα. Έχει τοιχογραφίες του 13ου αιώνα. Ευχαριστώ την φίλη αρχαιολόγο της 1ης Εφορείας Βυζαντινών Αρχαιοτήτων, υπεύθυνη των Κυθήρων, κ. Μαρίνα Παπαδημητρίου, για την υπόδειξη του ναού, αλλά και για την όλη βοήθεια και τις γνώσεις της που μου πρόσφερε τόσο γενναϊόδωρα. Απεικονίσεις του απαντούν στο νότιο ναό του Αγίου Δημητρίου στο Πούρκο [*EBTE Κύθηρα*, 172, εικ. 15 σελ. 170], στον Άγιο Νίκωνα στα Ζαγλανικιάνικα [*EBTE Κύθηρα*, 265, εικ. 14 σελ. 265], στον Άγιο Πολύκαρπο στις Φοινικίες [*EBTE Κύθηρα*, 289], στο βόρειο ναό του Αγίου Βλασίου στα Φριλιγγιάνικα [*EBTE Κύθηρα*, 118] και στον Άγιο Νικόλαο στους Μολιγκάτες [*EBTE Κύθηρα*, 257]. Βλ. περισσότερα στην προετοιμαζόμενη μελέτη: *Η μνημειακή ζωγραφική του 13ου αιώνα στα Κύθηρα*.

91 Β. ΠΕΝΝΑ, Η μαρτυρία των νομισμάτων και των σφραγίδων, Γ. ΣΑΚΕΛΛΑΡΑΚΗΣ (επιμ.), *Κύθηρα. Το μινωικό ιερό κορυφής στον Άγιο Γεώργιο στο Βουνό*, 3: *Τα ευρήματα* [Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας αρ. 282], Αθήνα 2013, 429-430, 452, πίν. 3.

92 Σημειώνεται ότι οι Σταυροφόροι, μόλις κατέλαβαν την Κόρινθο, προέβησαν σε μεγάλης κλίμακας έργα ανακαίνισης της μονής του Θεολόγου, G. D. R. SANDERS, Κόρινθος, Α. Ε. ΛΑΪΟΥ (επιμ.), *Οικονομική Ιστορία του Βυζαντίου από τον 7ο έως τον 15ο αιώνα*, τόμ. Β', Αθήνα 2006, 653. R. SCRANTON, *Corinth*, XVI, *Medieval Architecture in the Central Area of Corinth*, Πρίνστον 1957, 61-66, 93-96. CH. K. WILLIAMS II – O. H. ZERVOS, *Frankish Corinth*: 1991, *Hesperia* 61 (1992), 164-171, ειδικότερα 167, εικ. 1, πίν. 42. C. K. WILLIAMS II, *Frankish Corinth: An Overview*, *Corinth 20 Centenary, 1896-1996*, Πρίνστον 2003, εικ. 25.2.

93 Η. ΑΝΑΓΝΩΣΤΑΚΗΣ, Οι επισκοπές και ο θρησκευτικός βίος στα όρια της νυν Μητροπόλεως Μεσσηνίας έως το 1204, *Χριστιανική Μεσσηνία, Μνημεία και ιστορία της Ιεράς Μητροπόλεως Μεσσηνίας*, Αθήνα 2010, 132. Ο ΙΔΙΟΣ, Μονεμβασία – Λακεδαίμων: Για μια τυπολογία αντιπαλότητας και για την αγία Κυριακή αργία στις πόλεις, Τ. ΚΙΟΥΣΟΠΟΥΛΟΥ (επιμ.), *Οι βυζαντινές πόλεις, 8ος-15ος αιώνας. Προοπτικές της έρευνας και νέες ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, Ρέθυμνο 2012, 113-115 υποσ. 37, 38, 43. Σημειώνεται ότι ο τοπικός άγιος Θεόδωρος Κυθήρων καταγόταν από την Κορώνη, της οποίας η από κοινού επισκοπή με της Μεθώνης υπαγόταν στη μητρόπολη Πατρών. Ευχαριστώ θερμά τους συναδέλφους για την προμήθεια των παραπάνω δημοσιευμάτων.

94 ΑΝΑΓΝΩΣΤΑΚΗΣ, Οι επισκοπές, ό.π. (υποσ. 93), 132. Υπενθυμίζεται ότι μετά την απελευθέρωση της Μονεμβασίας από τους Φράγκους το 1261, η προαγωγή της Μονεμβασίας σε μητρόπολη συνεπάγετο την προσάρτηση των επισκοπών Μεθώνης και Κορώνης σε αυτή, Χ. ΚΑΛΛΙΓΑ, *Η βυζαντινή Μονεμβασία και οι πηγές της ιστορίας της*, μτφρ. Μ. Μπλέτας, Αθήνα 2003, 288.

95 Οι τοιχογραφίες στον Άγιο Ανδρέα στο Λιβιάδι έχουν χρονολογηθεί από τις αρχές του 11ου αιώνα έως το 16ο αιώνα, βλ. *EBTE Κύθηρα*, 73, όπου πρόσθεσε χρονολόγηση στα μέσα του 13ου αιώνα από τον Ν. Γκιολέ: Ν. ΓΚΙΟΛΕΣ, Ο ναός του Αγίου Νικήτα στον Καραβά Μέσα Μάνης, *ΛακΣπ* 7 (1983), 180. Σήμερα, η έρευνα συγκλίνει προς τις αρχές του 13ου αιώνα. Πρβλ. Γ. ΔΗΜΗΤΡΟΚΑΛΛΗΣ, *Γεράκι. Οι τοιχογραφίες των ναών του Κάστρου*, Αθήνα 2001, 186-188.

96 Μ. CHATZIDAKIS, Aspects de la peinture murale du XIIIe siècle en Grèce, *L'art byzantin du XIIIe siècle (Symposium de Sopoćani*,

συνδέονται, τόσο εικονογραφικά όσο και τεχνοτροπικά, με την Επισκοπή (Άγιος Γεώργιος) στο Σταυρί Κίττας στη Μάνη, οι τοιχογραφίες της οποίας έχουν χρονολογηθεί από τα τέλη του 12ου έως και τις πρώτες δεκαετίες του 13ου αιώνα. Οι τοιχογραφίες της Επισκοπής, έργο το πιθανότερο τριών ζωγράφων που ανήκουν όμως στο ίδιο εργαστήριο, διακρίνονται από μία ποιότητα, μοναδική για την περιοχή, η οποία έχει συνδεθεί με καλλιτεχνικά εργαστήρια κεντρικότερων περιοχών, ίσως με κάποιο καλλιτέχνη δεύτερης σειράς προερχόμενο από τη Βασιλεύουσα κατά πρόταση του Ν. Δρανδάκη.<sup>97</sup> Επίσης, συνδέονται με την Ευαγγελίστρια στο Γεράκι, ίδιας καλλιτεχνικής έκφρασης με της Επισκοπής, αλλά ανώτερης ποιότητας από αυτήν,<sup>98</sup> καθώς και με τον παράλληλης έκφρασης Άγιο Ανδρέα στον Ατσίχωλο της αρκαδικής Τεγέας, δεύτερο στρώμα, αρχές 13ου αιώνα.<sup>99</sup> Η εικονογράφηση βέβαια στον Άγιο Ανδρέα στο Λιβάδι είναι μικρότερης κλίμακας, περισσότερο απλουστευμένη και με αρκετά αρχαϊκά στοιχεία,<sup>100</sup> αλλά το αισθητικό αποτέλεσμα με τη συγκρατημένη εκζήτησή, παράλληλα με τις γαλήνιες μορφές, στις οποίες υποκρύπτεται ένας δυναμισμός, παραμένει το συνδυαστικό στοιχείο ανάμεσα σε αυτές τις τέσσερις εκκλησίες. Πάντως, όπως και οι τοιχογραφίες της Ευαγγελίστριας, της Επισκοπής και του Ατσίχωλου, έτσι και οι τοιχογραφίες του Αγίου Ανδρέα στο Λιβάδι πρέπει να συνδέονται με κάποιο υψηλό κέντρο, ίσως κεντρικής εξουσίας, γιατί μόνον έτσι δικαιολογείται η ποιότητά τους, το ιδιαίτερο εικονογραφικό πρόγραμμα και η εικονογραφία τους, χαρακτηριστικά μοναδικά για τα Κύθηρα, τα οποία ξεπερνούν τα όρια μας περιφερειακής τέχνης, τόσο ώστε θα μπορούσε ο ναός να συγκεντρώσει τα στοιχεία αυτά που θα δικαιολογούσαν το χαρακτηρισμό του ως επισκοπικού<sup>101</sup>, όπως πρότεινε ο Ν. Δρανδάκης για την Επισκοπή (Επισκοπή Μαΐνης).<sup>102</sup>

Ένα άλλο στοιχείο που μπορεί να εκληφθεί ως δηλωτικό της προέλευσης του κτήτορα από κεντρικότερο περιβάλλον, αποτελεί η απότιση ιδιαίτερης τιμής στον απόστολο Ανδρέα με την αφιέρωση του διακόσμου του διακονικού, τουλάχιστον, στην ιστόρηση του Βίου του με έμφαση στη διδασκαλία, ίσως και στην ομόνοια μεταξύ των δύο Εκκλησιών, αν ο συναπεικονι-

1965), Βελιγράδι 1967, 59-73 [ανατύπωση στο Μ. CHATZIDAKIS, *Studies in Byzantine Art and Archaeology*, Variorum Reprints, Λονδίνο 1972, αρ. XIII], V. DJURIĆ, *La peinture murale byzantine: XIIe et XIIIe siècles*, Actes du XV<sup>e</sup> Congrès International d'Études Byzantines (Athènes, Septembre 1976), τόμ. I. *Chronique du Congrès – Art et Archéologie*, Αθήνα 1979 [ανατύπωση του *Rapports et Co-Rapports du XV<sup>e</sup> Congrès International d'Études Byzantines* (Athènes, Septembre 1976), τόμ. III *Art et Archéologie*, Byzance de 1071 à 1261, Αθήνα 1976, 3-96], 159-252, ιδιαίτερα 176-196, 226-228, 244-246. L. HADERMANN-MISGUICH, *La peinture monumentale tardo-connène et ses prolongements au XIIIe siècle*, Actes du XV<sup>e</sup> Congrès International d'Études Byzantines, ό.π. (ανατύπωση του *Rapports*, 99-127), 253-284. J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *L'évolution du programme décoratif des églises*, Actes du XV<sup>e</sup> Congrès International d'Études Byzantines, ό.π. [ανατύπωση του *Rapports*, 129-156], 285-329. O. DEMUS, *Venetian Mosaics and their Byzantine Sources*. Report on the Dumbarton Oaks Symposium of 1978, *DOP* 33 (1979), 340. D. MOURIKI, *Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece during the Eleventh and Twelfth Centuries*, *DOP* 34-35 (1980-1981), 100-124. Προβλ. ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, *Μέσα Μάνη*, ό.π. (υποσ. 3), 207-209, 212. S. TOMEKOVIĆ, *L'esthétique aux environs de 1200 et la peinture de Studenica*, *Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200* (Septembre 1986), Βελιγράδι 1988, 233-244.

97 ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, *Μέσα Μάνη*, ό.π. (υποσ. 86), 109-112, ιδιαίτερα 111. Ο ΙΔΙΟΣ, *Μέσα Μάνη*, ό.π. (υποσ. 3), 207-212, όπου η Επισκοπή συνδέεται με έργα του τέλους του 12ου αιώνα, όπως η Αρακιώτισσα στα Λαγουδερά Κύπρου, 1192, η Ευαγγελίστρια στο Γεράκι, ο Άγιος Στυλιανός Καστοριάς ή των αρχών ή του πρώτου τέταρτου του 13ου αιώνα, όπως το λειτουργικό ειλητάριο 707 της μονής Πάτμου, ΝΤ. ΜΟΥΡΙΚΗ – Ν. ŠEVČENKO, *Εικονογραφημένα χειρόγραφα*, Α. ΚΟΜΙΝΗΣ (επιμ.), *Οι Θησαυροί της Μονής Πάτμου*, Αθήνα 1988, 290-292, εικ. 25 σελ. 314. MOURIKI, *Stylistic Trends during the Eleventh and Twelfth Centuries*, ό.π. (υποσ. 96), 114. ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ, *Θεώρηση των βυζαντινών ναών των Κυθέρων*, *ΕΒΤΕ Κύθηρα*, 35, 44.

98 ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ – ΔΗΜΗΤΡΟΚΑΛΛΗΣ, *Γεράκι*, ό.π. (υποσ. 12), 135-136. ΔΗΜΗΤΡΟΚΑΛΛΗΣ, *Γεράκι*, ό.π. (υποσ. 95), 186-188, εικ. 259-362, όπου αναφέρει ότι στις τοιχογραφίες της Ευαγγελίστριας αναγνωρίζονται επιδράσεις κάποιοι μεγάλο κέντρο, πιθανότατα της ίδιας της Βασιλεύουσας, και ότι ο ζωγράφος του Αγίου Ανδρέα στο Λιβάδι προέρχεται από το εργαστήριο της Ευαγγελίστριας. Προβλ. Ν. Β. ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, *Παρατηρήσεις στις τοιχογραφίες του 13ου αιώνα που σώζονται στη Μάνη*, *The 17th International Byzantine Congress* (Dumbarton Oaks / Georgetown University, Washington, D.C. August 3-8, 1986), *Major Papers*, New Rochelle – Νέα Υόρκη 1986, 695, όπου συνδέεται ο ζωγράφος της Επισκοπής με την Κωνσταντινούπολη. Για την τελευταία χρονολόγηση των κτιρίων της Ευαγγελίστριας, του Αγίου Σώζοντος και του Αγίου Αθανασίου στο Γεράκι μέσα στο 13ο αιώνα και μάλιστα σε σχέση με τον Άγιο Δημήτριο στις Κροκεές, 1286, βλ. Χ. ΜΠΟΥΡΑΣ – Α. ΜΠΟΥΡΑ, *Η ελλαδική ναοδομία κατά τον 12ο αιώνα*, Αθήνα 2002, 334-336.

99 ΔΙΑΜΑΝΤΗ – ΠΑΝΤΟΥ, *Τα μοναστήρια στο φαράγγι του Λούσιου*, ό.π. (υποσ. 3), 63, εικ. 38, 39.

100 ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ, *Θεώρηση των βυζαντινών ναών των Κυθέρων*, *ΕΒΤΕ Κύθηρα*, 35.

101 Η έως τώρα έρευνα δεν έχει καταλήξει στον εντοπισμό του εκκλησιαστικού κέντρου των Κυθέρων.

102 ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, *Μέσα Μάνη*, ό.π. (υποσ. 86), 112 και υποσ. 2. Προβλ. Τ. ΠΑΠΑΜΑΣΤΟΡΑΚΗΣ, *Το εικονογραφικό πρόγραμμα του τρούλλου του Αγίου Γεωργίου (Επισκοπής) στην Κίττα της Μάνης*, *ΑΑΑ* 20 (1987) [1991], 155-156, όπου αντικρούεται η υπόθεση αυτή.

ζόμενος απόστολος στον Ασπασμό είναι ο αδελφός του Πέτρος. Τα παραπάνω, σε συνδυασμό με τα κωνσταντινουπολίτικης προέλευσης εικονογραφικά θέματα, δηλαδή την απεικόνιση του Χριστού Αντιφωνητή, της Παναγίας Ακαταμαχίτου στον τύπο της Κυριώτισσας, των ομολογητών της πίστεως, κυρίως του Μαρτυρίου και του Μαρκιανού, θα μπορούσαν να υποστηρίξουν μια επιθυμία του κτήτορα να δείξει και να αποδείξει όχι μόνον τη σταθερή προσήλωσή του στην ορθή πίστη, αλλά και στην κυριαρχία του Βυζαντίου, μια εποχή που κλυδωνίζονται οι ισορροπίες στην αυτοκρατορία μέσα στη δίνη των σταυροφορικών επιχειρήσεων, με τους Φράγκους ήδη να δραστηριοποιούνται επεκτατικά στην περιοχή.

Ακόμα, η επιλογή του Ανδρέα και του Θεολόγου, προστατών της Πάτρας και της Μεθώνης αντιστοίχως, αντί του Παύλου προστάτη της Κορίνθου στη μητρόπολη της οποίας υπάγονται τα Κύθηρα αυτή την εποχή, μπορεί να δηλώνει τη σχέση του κτήτορα με τη Μονεμβασία, η οποία κυριαρχούσε στην περιοχή, συγχρόνως δε να αποτελεί μια σαφή πολιτική πράξη, ιδιαίτερα αν οι τοιχογραφίες έχουν γίνει μετά την κατάληψη της Μεθώνης και της Κορώνης από τους Φράγκους το 1207. Η συνύπαρξη των δύο αποστόλων μπορεί επίσης να εικονοποιεί την υψηλή εποπτεία της πρωτεύουσας στην περιοχή, συγχρόνως δε και την αποστολικότητα της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως. Αυτό γιατί, σύμφωνα με την παράδοση, η Κωνσταντινούπολη μετά τη Σύνοδο του 871 έγινε η διάδοχος πόλη της επισκοπικής έδρας της Μικράς Ασίας-Εφέσου, της οποίας ιδρυτής ήταν ο Θεολόγος.<sup>103</sup> Επιπλέον, αυτή την εποχή είναι έντονες οι συζητήσεις για την αποστολικότητα της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως και τα πρωτεία του Πατριαρχείου της Κωνσταντινουπόλεως, της Εκκλησίας της οποίας θεωρείται ιδρυτής ο απόστολος Ανδρέας, διότι αυτός όρισε τον Στάχυ, έναν εκ των Εβδομήκοντα αποστόλων, ως τον πρώτο επίσκοπό της. Ο απόστολος Ανδρέας αν και λεγόμενος Πρωτόκλητος, ποτέ δεν θεωρήθηκε κορυφαίος απόστολος, όπως ο Πέτρος και ο Παύλος. Παρόλα αυτά όμως ακριβώς αυτή η ιδιότητα του πρωτόκλητου, χρησιμοποιήθηκε επί μακρόν και σταθερά για τη στήριξη της πρωτοκαθεδρίας της Εκκλησίας της Κωνσταντινούπολης έναντι αυτής της Ρώμης.<sup>104</sup> Η προσπάθεια για μια «προαγωγή» του αποστόλου Ανδρέα, αν και ποτέ δεν ήταν ιδιαίτερα σοβαρή και έντονη, πιστοποιείται στα κείμενα από τον 7ο αιώνα, όταν η Εκκλησία Κωνσταντινουπόλεως άρχισε να αποκαλείται αποστολική, και ιδιαίτερα από τον 9ο αιώνα με το Φώτιεο Σχίσμα.<sup>105</sup>

Μέσα σε αυτό το ιστορικό πλαίσιο είναι εύλογο το ερώτημα που αμέσως τίθεται, γιατί

103 F. DVORNIK, *Byzantium and the Roman Primacy*, Νέα Υόρκη 1966, 88.

104 Ανάλογα έχει ερμηνευθεί και η παρουσία του αποστόλου Ανδρέα στα εικονογραφικά προγράμματα άλλων ναών, πρβλ. την εξέχουσα θέση που λαμβάνει ο απόστολος Ανδρέας δίπλα στον κορυφαίο απόστολο Πέτρο σε παραστάσεις στην Τράπεζα της μονής της Πάτμου, π. 1200, στην Sopoćani, π. 1265, και σε άλλους ναούς, οι οποίοι συνδέονται με την Εκκλησία Κωνσταντινουπόλεως. Η εμφανική αυτή παρουσία του αποστόλου Ανδρέα θεωρείται ότι αντανάκλα την πρωτοκαθεδρία της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως στο πλαίσιο της αντιπαράθεσης μεταξύ των Εκκλησιών για τα πρωτεία, Β. TODIĆ, L'apôtre André et les archevêques serbes sur les fresques de Sopoćani, *Byzantion* 72 (2002), 450-455. Ας σημειωθεί ότι μέσω της εξέαρσης της παρουσίας του αποστόλου Ανδρέα έχουν εκφραστεί θέσεις απαγκίστρωσης από κεντρικότερες εξουσίες, εκτός από την Παπική, αλλά και πολιτική, π.χ. η περίπτωση του οίκου των Bourgogne, των Σκώτων. Πρβλ. για την αυτοκεφαλία της Σερβικής Εκκλησίας έναντι των επιδιώξεων του βυζαντινού αυτοκράτορα, TODIĆ, L'apôtre André, ό.π., 467-472. Ο ΙΔΙΟΣ, Apostle Andrew and Serbian Archbishops on the Frescoes of Sopoćani (στα σερβικά με αγγλική περίληψη), L. MAKSIMOVIĆ – N. RADOŠEVIĆ – E. RADILOVIĆ (επιμ.), *Papers of the 3rd Yugoslav Byzantine Studies Conference (Kruševac, 10-13 May 2000)*, Βελιγράδι – Kruševac 2002, 361-379. Ο ΙΔΙΟΣ, Frescoes in the Virgin Peribleptos Church referring to the Origins of the Archbishopric of Ohrid (στα σερβικά με αγγλική περίληψη), *ZRVJ* 39 (2001-2002), 147-163. Πρβλ. Β. CVETKOVIĆ, The Painted Programs in Thirteenth-Century Serbia: Structure, Themes, and Accents, J.-P. CAILLET – F. JOUBERT (επιμ.), *Orient et Occident méditerranéens au XIIIe siècle. Les programmes picturaux*, Παρίσι 2012, 167. Χρήση της απεικόνισης των αποστόλων για τη δήλωση της δικαιοματικής αυτοκεφαλίας, π.χ. για την αρχιεπισκοπή Αχρίδας, όπου γίνεται η αντιπαράθεση μεταξύ των τοπικών αγίων, αγίου Αχιλλίου, αγίου Κλήμεντος και των αποστόλων Ανδρέα, Παύλου και Πέτρου, βλ. P. MILJKOVIĆ-PEPEK, L'autocéphalie avec une certaine idée d'apostolicité des institutions ecclésiastiques de Chypre et d'Ohrid (d'après les présentations iconographiques des saints locaux), *Πρακτικά του Τρίτου Διεθνούς Κυπριολογικού Συνεδρίου (Λευκωσία, 16-20 Απριλίου 1996)*, τόμ. Β', Λευκωσία 2001, 503-517, ιδιαίτερα 505-508.

105 DVORNIK, *The Idea of Apostolicity*, ό.π. (υποσ. 46), 138-180, 223-299, ιδιαίτερα 160-167, 171-172, 232-235, 245, 252-253, 257, 286-299. Ο ΙΔΙΟΣ, *Byzantium and the Roman Primacy*, ό.π. (υποσ. 103), 87-89, 101-123, 158-159. Για την πρώιμη λατρεία και τη μεταβυζαντινή θρονική εορτή του αποστόλου Ανδρέα στην Κωνσταντινούπολη, βλ. CH. KONSTANTINIDIS, La fête de l'apôtre Saint André dans l'Église de Constantinople à l'époque byzantine et aux temps modernes, *Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu*, Στρασβούργο 1956, 243-261, ιδιαίτερα 247-256. ΓΚΙΟΛΕΣ, *Εικονογραφικά θέματα από την αντιπαράθεση και τα σχίσματα των δύο Εκκλησιών*, ό.π. (υποσ. 54), 266-267, 275.

στα Κύθηρα να είναι τόσο έντονη η παρουσία του αποστόλου Ανδρέα, τόσο με την ίδρυση ναών αφιερωμένων σε αυτόν, όσο και με την απεικόνισή του στη χορεία των αγίων, πολύ δε περισσότερο με την εμφάνιση του προτεινόμενου κύκλου, *unicum* προς το παρόν στη βυζαντινή τέχνη. Πρέπει δε να σημειωθεί ότι η απεικόνιση της μεμονωμένης παράστασης του αποστόλου Ανδρέα, που εμφανίζεται κατά το 13ο αιώνα στο νησί, συνδέεται με ναούς που ο αρχιτεκτονικός τύπος τους και το εικονογραφικό πρόγραμμά τους υπονοούν κάποιου είδους ξεχωριστή χορηγία, σε κάποιες δε περιπτώσεις αυτό επιβεβαιώνεται με επιγραφική μαρτυρία.<sup>106</sup> Εξετάζοντας ναούς και απεικονίσεις μπορούμε να πούμε ότι διαπιστώνονται τρεις φάσεις στην παρουσία του αποστόλου Ανδρέα. Η πρώτη αφορά τον Άγιο Ανδρέα στο Λιβιάδι, ο οποίος ενδεχομένως εισήγαγε το θέμα. Η δεύτερη και πλουσιότερη και η πλέον ομοιόμορφη εικονογραφικά συνδέεται με τον Άγιο Δημήτριο στο Πούρκο, τον κτήτορα Νικόλαο Κοντο[γό]νατο και το ζωγράφο Δημήτριο αρχιδιάκονο εκ Μονεμβασίας, και τους παράλληλους τεχνοτροπικά με αυτόν ναούς. Η τρίτη τον Άγιο Ανδρέα στα Περγεγγιάνικα. Κατόπιν τούτου, γεννάται το εύλογο ερώτημα, μήπως οι κτήτορες αυτών των ναών ήταν φορείς κάποιας συγκεκριμένης ιδεολογίας; Ειδικότερα για την περίπτωση στου Αγίου Ανδρέα στο Λιβιάδι, αναρωτιέται κανείς μήπως οι κτήτορες είχαν σχέση ή ήταν ενήμεροι για την αναθέρμανση των συζητήσεων περί της αποστολικότητας της Εκκλησίας της Κωνσταντινουπόλεως, οι οποίες είχαν ξεκινήσει ήδη από το 12ο αιώνα και συνεχίστηκαν μετά τη λατινική κατάληψη της Κωνσταντινούπολης.<sup>107</sup> Δεν είναι τυχαίο ότι οι αντιλατινικοί λόγοι που οι αδελφοί Νικόλαος και Ιωάννης Μεσαρίτης εκφώνησαν με διαφορά ενός μηνός το 1206 μπροστά στον Λατίνο πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Θωμά Μοροζίνι ο πρώτος (30 Αυγούστου 1206), και μπροστά στον καρδινάλιο Βενέδικτο ο δεύτερος (29 Σεπτεμβρίου 1206), έχουν αναφορές στον πρωτόκλητο Ανδρέα.<sup>108</sup> Μήπως οι κτήτορες συνδέονταν με κάποιους κύκλους που δεν επιθυμούσαν την Ένωση των Εκκλησιών, και για την υποστήριξη των θέσεών τους δήλωναν με αυτό τον τόσο υψηλής παιδείας τρόπο την προσήλωσή τους στη Βασιλεύουσα με την απότιση ιδιαίτερης τιμής στον απόστολο Ανδρέα και στους κωνσταντινουπολίτικης καταγωγής ομολογητές της πίστεως; Γιατί, αν είναι όντως σωστή η ταύτιση των σκηνών στο Λιβιάδι με εικονογραφικό κύκλο του Ανδρέα, τότε αμέσως εγείρεται το επόμενο ερώτημα, ποιο ήταν αυτό το περιβάλλον που είχε τη δυνατότητα να αναθέσει την εκτέλεση ενός τέτοιου έργου που απαιτούσε ζωγράφο υψηλής γνώσης και παιδείας, γνώστη ενός αθησαύριστου προς το παρόν από άλλου κύκλου ή ακόμα περισσότερο ικανού να γνωρίζει τους μηχανισμούς, ώστε να συνθέσει έναν τέτοιο κύκλο εξ αρχής;

Η καλλιτεχνική σχέση του εργαστηρίου που φιλοτέχνησε το Λιβιάδι με αυτό που φιλοτέχνησε την ίδια εποχή τα δύο μοναδικά μνημεία της ευρύτερης περιοχής που απομονώνονται από την υπόλοιπη τέχνη της περιοχής, την Ευαγγελίστρια στο Γεράκι και την Επισκοπή στη Μάνη,<sup>109</sup> μας οδηγούν στο περιβάλλον της Μονεμβασίας. Δεδομένης μάλιστα της σημασίας που είχε η Μονεμβασία, ως ναυτική και εμπορική δύναμη, για την ταλαντευόμενη αυτοκρατορία και το ιδιαίτερο ενδιαφέρον που έδειχνε η Αυτοκρατορία της Νίκαιας γι' αυτήν,<sup>110</sup> λόγω της σθεναρής αντίστασής της κατά των Φράγκων, και δεδομένης της στενής σχέσης των Κυθέρων με τη Μονεμβασία, από την οποία ορίζονταν οι διοικητές τους ήδη τουλάχιστον από τα τέλη του 12ου αιώνα, οδηγούμαστε στην υπόθεση ότι ο αναφερόμενος αυτή την εποχή άρχων των Κυθέρων Νικόλαος Ευδαιμονογιάννης συγκεντρώνει όλα τα

106 Βλ. πιο πάνω, 176-178. Επισημαίνεται και η παρουσία του Χριστού Αντιφωνητή σε ορισμένα από τα μνημεία αυτά. Αξίζει επίσης να αναφερθεί η γεινίαση του Ανδρέα με τον αδελφό του Πέτρο, το Θεολόγο, τον Πρόδρομο, τον Νικόλαο, την Ευφημία, κατ' εξοχήν κωνσταντινουπολίτισσα αγία, την Καλλινίκη, ακόμα με τον Χριστό.

107 DVORNIK, *The Idea of Apostolicity*, ό.π. (όποσ. 46), 288-289. Ο ΙΔΙΟΣ, *Byzantium and the Roman Primacy*, ό.π. (όποσ. 103), 154-171.

108 Ο ΙΔΙΟΣ, *The Idea of Apostolicity*, ό.π. (όποσ. 46), 290-291, 293-294.

109 Ίσως και στον Άγιο Ανδρέα στον Ατσίδωλο, αν και βρίσκεται μακρύτερα, στην αρχαδική Τεγέα.

110 Για τις βλέψεις και την παρουσία της Νίκαιας στην Πελοπόννησο, βλ. Μ. Σ. ΚΟΡΔΩΣΗΣ, *Η κατάκτηση της νότιας Ελλάδας από τους Φράγκους. Ιστορικά και τοπογραφικά προβλήματα, Ιστοριογεωγραφικά Α'* (1986), 149-155.

στοιχεία για να είναι ο χορηγός αυτών των τοιχογραφιών. Προς ενίσχυση αυτής της πρότασης συνηγορεί η συσχέτιση του ναού της Επισκοπής με την οικογένεια Δαιμονογιάννη με σχέσεις ιδιοκτησιακές. Τη σύνδεση αυτή έκανε ο Ν. Δρανδάκης, βασιζόμενος στην πληροφορία ότι κατά το 1222 συναντήθηκε ο Γεώργιος Δαιμονογιάννης με τον απεσταλμένο του δεσπότη της Ηπείρου Θεόδωρο Δούκα σε ναό του Αγίου Γεωργίου ευρισκόμενου σε μικρή απόσταση από τη θάλασσα, ναό τον οποίο ταύτισε με την Επισκοπή.<sup>111</sup> Η επισήμανση, μη απαγορευτική για τη σύνδεση κατά τον Τ. Παπαμαστοράκη, των φιλοδυτικών αισθημάτων του Δαιμονογιάννη σε αντιδιαστολή με τον χαρακτήρα των τοιχογραφιών της Επισκοπής όπου δηλώνεται η πίστη στην ορθόδοξη πίστη,<sup>112</sup> σημειώνεται και στην περίπτωση του Αγίου Ανδρέα στο Λιβιάδι, του οποίου ο προτεινόμενος κτήτορας Νικόλαος Ευδαιμονογιάννης είναι γνωστός μεν για τη φιλοδυτική στάση του, στάση η οποία του εξασφάλισε τη συνέχιση της παρουσίας της οικογένειάς του στα κυθηραϊκά τεκταινόμενα, τουλάχιστον για τις πρώτες δεκαετίες του 13ου αιώνα, αλλά και για τη συμμετοχή του στην επανάσταση κατά των Βενετών το 1233 με την υποστήριξη του αυτοκράτορα της Νίκαιας Ιωάννη Βατάτζη.<sup>113</sup> Μήπως η ανακατασκευή του Αγίου Ανδρέα και η τόσο ξεχωριστή εικονογράφηση του εντάσσεται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο πολιτικής της κλυδωνιζόμενης αυτοκρατορίας από την απώλεια της πρωτεύουσας πόλης; Δεν πρέπει να λησμονείται ότι η παρουσία των Βενετών και της κυρίαρχης οικογένειας των Venier ήταν ανύπαρκτη αυτή την εποχή στα Κύθηρα. Ένα τέτοιο περιβάλλον θα δικαιολογούσε το ιδιαίτερο εικονογραφικό πρόγραμμα του ναού του Αγίου Ανδρέα, το οποίο επηρέασε το τοπικό αγιολογικό λεξιλόγιο στην εικονογράφηση ναών στα Κύθηρα κατά τις επόμενες και μόνον δεκαετίες, ανάλογων κτητορικών κύκλων, διότι τα εικονογραφικά αυτά θέματα απουσιάζουν από το 14ο αιώνα και μετά, όταν οι Βενετοί είναι οι απόλυτοι κυρίαρχοι στο νησί.

Με τη Μονεμβασία συνδέεται και η δεύτερη και μεγαλύτερη ομάδα ναών λόγω του ζωγράφου Δημητρίου αρχιδιακόνου εκ Μονεμβασίας που φιλοτέχνησε τον Άγιο Δημήτριο στο Πούρκο, ο οποίος μπορεί να θεωρηθεί ως το πρότυπο για αυτές τις απεικονίσεις. Λόγω ακριβώς αυτής της σχέσης με τη Μονεμβασία οι τοιχογραφίες έχουν θεωρηθεί ότι συνδέονται χρονολογικά με την περίοδο που τα Κύθηρα ήταν στη δικαιοδοσία του βυζαντινού αυτοκράτορα και είχαν μονεμβασιώτες διοικητές (1275-1308). Αυτό όμως δεν αποκλείει και τη χρονολόγηση των τοιχογραφιών λίγο νωρίτερα, την περίοδο δηλαδή που η Μονεμβασία είχε κατακτηθεί από τους Φράγκους και οι κάτοικοί της είχαν εγκαταλείψει την πόλη (1248 ή 1252-1261). Τέλος, η περίπτωση του Αγίου Ανδρέα στα Περγεργιάνικα, η οποία, λόγω τεχνοτροπικής ομοιότητας με τον ασφαλώς χρονολογημένο το 1275 ναό του Αγίου Γεωργίου στα Ντουριάνικα, στον οποίο επιπλέον μνημονεύεται ο μητροπολίτης Μονεμβασίας Γρηγόριος και ο βυζαντινός αυτοκράτορας Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγος, εμπίπτει στην περίοδο της

111 ΚΟΡΔΩΣΗΣ, ό.π., 126-136, ειδικότερα 129-131, 165. Για την ταύτιση του ναού, βλ. Ν. Β. ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, Ο ναός του Αγίου Γεωργίου επιστολής του αρχιεπισκόπου Αχρίδος Δημητρίου Χωματιανού, *Ιστοριογεωγραφικά Β'* (1988), 189-190. ΠΑΠΑΜΑΣΤΟΡΑΚΗΣ, Το εικονογραφικό πρόγραμμα του τρούλλου του Αγίου Γεωργίου (Επισκοπής), ό.π. (υποσ. 102), 156-157. Βλ. αντίθετη άποψη στη Χ. ΚΑΛΛΙΓΑ, *Η βυζαντινή Μονεμβασία και οι πηγές της ιστορίας της*, μτφρ. Μ. Μπλέτας, Αθήνα 2003, 115-120, όπου αναφέρεται ότι ο Άγιος Γεώργιος θα μπορούσε να ήταν ναός της Μονεμβασίας, ο οποίος σήμερα έχει χαθεί.

112 ΠΑΠΑΜΑΣΤΟΡΑΚΗΣ, Το εικονογραφικό πρόγραμμα του τρούλλου του Αγίου Γεωργίου (Επισκοπής), ό.π. (υποσ. 102), 157.

113 CH. A. MALTEZOU, Le famiglie degli Eudaimoniannis e Venier a Cerigo dal XII al XIV secolo. Problemi di cronologia e prosopografia, *Miscellanea Agostino Pertusi*, τόμ. 2, Μπλώνια 1982 [= *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 2 (1982)] [ανατύπωση στο Χ. Α. ΜΑΛΤΕΖΟΥ, *Βενετική παρουσία στα Κύθηρα. Αρχαικές μαρτυρίες*, Αθήνα 1991, αρ. Η], 205-217. Ι ΙΔΙΑ, *Μονεμβασία και Κύθηρα, Συμπόσιο Ιστορίας και Τέχνης με θέμα: Η Πελοπόννησος την εποχή των Παλαιολόγων (Μονεμβασία, 20-23 Ιουλίου 1989)*, ΜΑΛΤΕΖΟΥ, *Βενετική παρουσία στα Κύθηρα*, ό.π., αρ. ΙΓ, 1-9, ιδιαίτερα 3-5. Η ΙΔΙΑ, *Τα Κύθηρα τον καιρό που κυριαρχούσαν οι Βενετοί*, Ελληνικό Ινστιτούτο Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Σπουδών, Βενετία 2008. Μ. ΚΟΥΜΑΝΟΥΔΗ, *Illi de Ca' Venier: οι πρώτοι Βενετοί κύριοι των Κυθέρων, Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου «Βενετία και Κύθηρα» (Βενετία, 6-7 Δεκεμβρίου 2002)* [= *Νόστος* 2 (2003)], Αθήνα 2003, 119-153, ιδιαίτερα 120-124 [= Μ. ΚΟΥΜΑΝΟΥΔΗ, *Illi de Ca' Venier: the first Venetian lords of Kythera*, Μ. ΚΟΥΜΑΝΟΥΔΗ, CH. MALTEZOU (επιμ.), *Atti del Simposio Internazionale «Venezia e Cerigo» (Venezia, 6-7 dicembre 2002)*, Βενετία 2003, 87-106]. Π. ΧΑΡΑΛΑΜΠΑΚΗΣ, *Οι Δαιμονογιάννηδες (13ος-17ος αι.)*, *ΛακΣπ* 19 (2010), 173-218, ιδιαίτερα 174-176 υποσ. 7, 180-182, 185-186. Ευχαριστώ θερμά τον ιστορικό κ. Παντελή Χαράλαμπακη για τη βιβλιογραφική ενημέρωση και τη δωρεά του ανατύπου του.

βυζαντινής ανάκτησης,<sup>114</sup> συγκεντρώνει στοιχεία από το εικονογραφικό πρόγραμμα που σκιαγραφούν ένα κτήτορα προερχόμενο από κεντρικότερο πολιτισμικό περιβάλλον.

Αν όλα τα παραπάνω ισχύουν, τότε πρέπει να επανεκτιμήσουμε τις δυνατότητες και τις εξουσίες των τοπικών αρχόντων αυτή την ταραγμένη περίοδο και να αναλογισθούμε για τη δυναμική τους, όπως αυτή εκφράζεται μέσα από την καλλιτεχνική δραστηριότητα της εποχής, η οποία εμφανίζεται περισσότερο δημιουργική από ότι πιστεύεται για τα έργα της περιφέρειας και των ανθρώπων, κατοίκων μιας αυτοκρατορίας αναμένουσας πάντα την αναγέννηση.

Κέντρο Έρευνας της Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής  
Τέχνης της Ακαδημίας Αθηνών

---

114 Βλ. ερμηνεία της κτητορικής επιγραφής των Ντουριάνικων, V. FOSKOLOU, "On the Reign of the Emperor of Rome...". Donor Inscriptions and Political Ideology in the Time of Michael VIII Paleologos, *ΔΧΑΕ* 27 (2006), 455-462.

IOANNA BITHA

The Depiction of Apostle Andrew in the Iconographic Programs  
of the Byzantine Churches of Kythera (13th Century)

The dedication of churches to Apostle Andrew and his depiction in the chorus of the saints are not usual in Byzantine art, much more the depiction of an iconographic cycle of his *vita*. In Kythera in the 13th century, however, there are two churches surely dedicated to him, Hagios Andreas in Livadi and Hagios Andreas at Perlengianika, and eight depictions of the saint (Fig. 1-10), both in the sanctuary and in the nave. In the church of Hagios Andreas in Livadi, as the patron saint, Andrew is depicted supplicating (orans), following an archaic tradition of decoration of Martyria, which has survived in the region of Mani and Kythera. In the church of Hagios Andreas at Perlengianika, he is depicted enthroned together with Saint Nicholas. In the other depictions he is represented in the standard iconographical type: standing, as an old man, with disheveled white hair, and holding a scroll with the inscription *EYPHKAMEN ΔΕΥΤΑΙ ΤΟΝ ΠΡΟΘΟΥΜΕΝΟΝ* / *We have found the Messiah* (that is, Christ) (John I, 41-42).

In the barrel-vaulted diakonikon of Hagios Andreas, scenes hardly readable due to poor conservation are recognized as episodes from the life of Apostle Andrew, as delivered in the Gospels, the apocrypha *Acts of Andrew and Matthias* and his *Life* compiled by of the monk Epiphanius of the 9th century. The four scenes could be indentified as “the Miraculous Transfer of Apostle Andrew from Achaia to Sinope” (Fig. 11, 12), “the Teaching of Apostle Andrew” (?) (Fig. 13, 14), “the Call of Apostle Andrew and five other disciples” (?) or “Go ye therefore, and make disciples of all the nations” in abbreviated form (?) (Fig. 15, 16), and “the Embrace of Apostle Andrew and an apostle” (Peter or Matthias) (Fig. 17, 18). The search for parallels of the iconographic cycle of Apostle Andrew’s life in Byzantine art is proved fruitless, unlike in the West; there the Apostle is particularly honored by the Crusaders, and by circles who wanted independence from a sovereign power through their connection with Apostle Andrew and his privilege of *Protocletus* (First called). The invocation of the status of *Protocletus* by the Church of Constantinople served to support its primacy against the Church of Rome. Iconographic and stylistic parallels link these frescoes with important churches of Laconia, as the Evangelistria in Geraki and the Episkopi in Mani, the superior quality of which is indirectly connected with Constantinople. In Hagios Andreas in Livadi this connection is reinforced with the iconographical program dominated by holy confessors of the faith of the Menologion of October-November, and representations of Constantinopolitan origin, such as the Virgin Akatamachetos and Christ Antiphonetes, as well as the depiction of Saint John Theologos, the patron saint of Methoni and Korone, the latter, birthplace of the patron saint of Kythera, Saint Theodoros of Kythera. These observations can delineate the founder of the church as belonging to the high cultural environment, and in contact with the capital; they link Kythera and its governor Nicholas Eudaimonogiannis from Monemvasia, whose family was also connected with the church of Episkopi in Mani.

Regarding the later depictions of Apostle Andrew, it is proposed that they too derive from the same cultural environment of Monemvasia. This conclusion is supported by two inscriptions: first, the founder’s inscription of Hagios Demetrios at Pourko, mentioning the painter Demetrios archdeacon from Monemvasia (1289?); and second, the founder’s inscription of Hagios Georgios at Dourianika in 1275, connected stylistically with Hagios Andreas at Perlengianika, mentioning the metropolitan of Monemvasia Gregorios.





Εικ. 1. Άγιος Ανδρέας στο Λιβάδι.



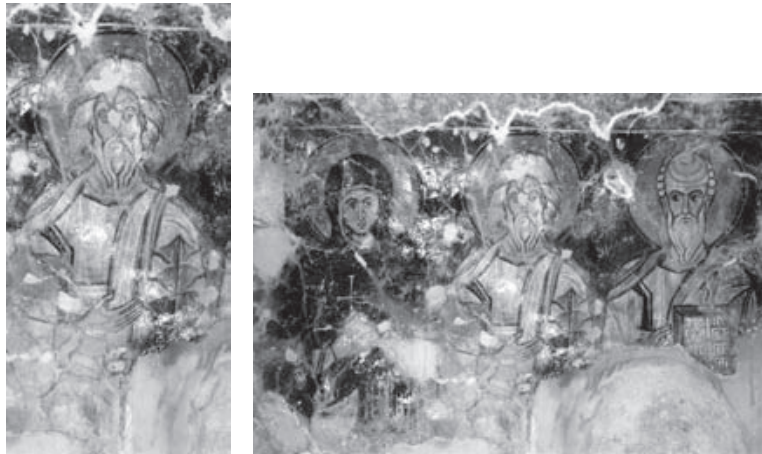
Εικ. 2. Άγιος Ανδρέας στο Λιβάδι, τεταρτοσφαιριο αφίδας ιερού, δεύτερο στρώμα, αρχές του 13ου αιώνα. Ο απόστολος Ανδρέας δεόμενος (αποτοιχισμένος: Συλλογή Έργων Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Τέχνης, Κάτω Λιβάδι).



Εικ. 3. Άγιος Ανδρέας στα Περλεγγιάνικα.



Εικ. 4. Άγιος Ανδρέας στα Περλεγγιάνικα, βόρειος τοίχος κυρίως ναού, δεύτερο στρώμα, π. 1275. Ο άγιος Νικόλαος και ο απόστολος Ανδρέας.



Εικ. 5. Άγιος Δημήτριος στο Πούρκο, νότιος ναός, βόρειος τοίχος ιερού, δεύτερη φάση, 1289 (;). Ο απόστολος Ανδρέας ανάμεσα στην αγία Καλλινίκη και τον Ιωάννη τον Θεολόγο.



Εικ. 6. Άγιος Δημήτριος στο Πούρκο, βορειοδυτικός ναός, νότιος τοίχος ιερού, δεύτερη φάση, 1289 (;). Ο απόστολος Ανδρέας και ο Πρόδρομος.



Εικ. 7. Άγιος Πέτρος στους Αραίους, βόρειος τοίχος του κυρίως ναού, τελευταίο τέταρτο του 13ου αιώνα. Ο απόστολος Ανδρέας μαζί με έναν θεραπευτή άγιο, ίσως τον Κοσμά, δίπλα στην αγία Ευφημία.



Εικ. 8. Άγιος Δημήτριος στα Καμπιάνικα, νότιος τοίχος ιερού, πρώτη φάση, τελευταίο τέταρτο του 13ου αιώνα. Ο απόστολος Ανδρέας.



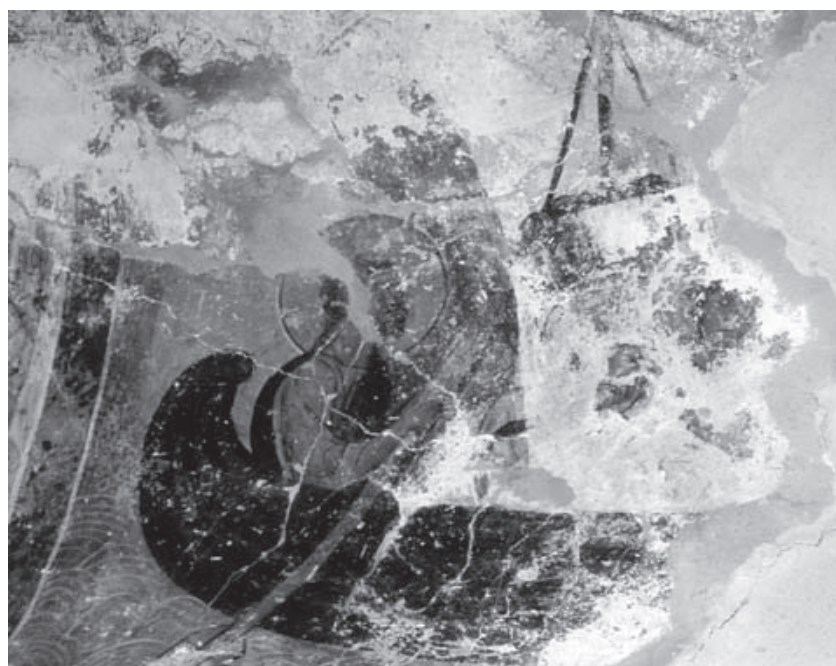
Εικ. 9. Άγιος Πολύκαρπος στις Φοινιές, νότιος τοίχος ιερού, τελευταίο τέταρτο του 13ου αιώνα. Ο απόστολος Ανδρέας ανάμεσα στον άγιο Νικόλαο και έναν διάκονο.



Εικ. 10. Άγιοι Ανάργυροι στα Φριλιγγιάνικα, βόρειος ναός, νότιος τοίχος του κυρίως ναού, μέσα του 13ου αιώνα. Οι απόστολοι Ανδρέας(;) και ο Πέτρος.



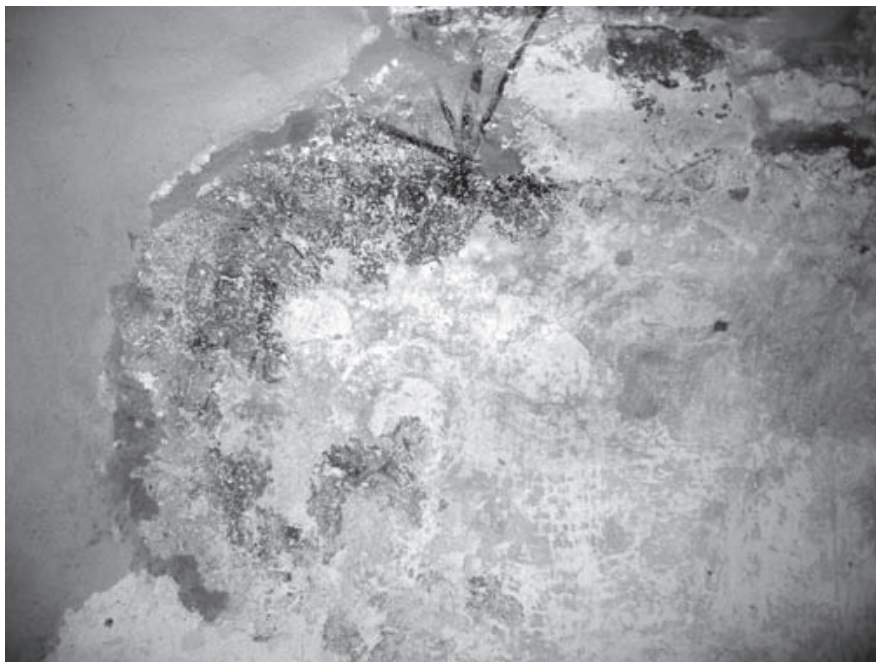
Εικ. 11. Άγιος Ανδρέας στο Λιβάδι, διακονικό, καμάρα, βορειοανατολικό τμήμα, αρχές του 13ου αιώνα. Η θαυμαστή μετάβαση του αποστόλου Ανδρέα στη Σινώπη (σχέδιο).



Εικ. 12. Άγιος Ανδρέας στο Λιβάδι, διακονικό, καμάρα, βορειοανατολικό τμήμα, αρχές του 13ου αιώνα. Η θαυμαστή μετάβαση του αποστόλου Ανδρέα στη Σινώπη.



Εικ. 13. Άγιος Ανδρέας στο Λιβάδι, διακονικό, καμάρα, νοτιοανατολικό τμήμα, αρχές του 13ου αιώνα. Η διδασκαλία του αποστόλου Ανδρέα(;) (σχέδιο).



Εικ. 14. Άγιος Ανδρέας στο Λιβάδι, διακονικό, καμάρα, νοτιοανατολικό τμήμα, αρχές του 13ου αιώνα. Η διδασκαλία του αποστόλου Ανδρέα(;).



Εικ. 15. Άγιος Ανδρέας στο Λιβιάδι, διακονικό, καμάρα, βορειοδυτικό τμήμα, αρχές του 13ου αιώνα. Η κλήση του αποστόλου Ανδρέα και άλλων πέντε μαθητών(;) ή το Πορευθέντες μαθητεύσατε(;) (σχέδιο).



Εικ. 16. Άγιος Ανδρέας στο Λιβιάδι, διακονικό, καμάρα, βορειοδυτικό τμήμα, αρχές του 13ου αιώνα. Η κλήση του αποστόλου Ανδρέα και άλλων πέντε μαθητών(;) ή το Πορευθέντες μαθητεύσατε(;).



Εικ. 17. Άγιος Ανδρέας στο Λιβάδι, διακονικό, καμάρα, νοτιοδυτικό τμήμα, αρχές του 13ου αιώνα. Ο Ασπασμός του αποστόλου Ανδρέα με απόστολο (σχέδιο).



Εικ. 18. Άγιος Ανδρέας στο Λιβάδι, διακονικό, καμάρα, νοτιοδυτικό τμήμα, αρχές του 13ου αιώνα. Ο Ασπασμός του αποστόλου Ανδρέα με απόστολο.



## ΑΝΑΣΤΑΣΙΑ ΚΟΥΜΟΥΣΗ

### ΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΑΝΔΡΕΑ ΣΕ ΦΟΡΗΤΕΣ ΜΕΤΑΒΥΖΑΝΤΙΝΕΣ ΕΙΚΟΝΕΣ

Στο παρόν άρθρο παρουσιάζονται δύο εικόνες του 18ου αιώνα που ανήκουν σε ιδιωτική συλλογή της Πάτρας.<sup>1</sup>

Ο εικονογραφημένος τύπος του αποστόλου Ανδρέα αποκρυσταλλώθηκε πολύ νωρίς. Μαζί με τον Πέτρο και τον Παύλο, είναι ο μόνος από τους αποστόλους που απέκτησε από τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες συγκεκριμένα χαρακτηριστικά και τύπο διακεκριμένο.<sup>2</sup> Εικονογραφείται ως «γέρων κατζαρομάλλης, εις δύο χωρίζων τὸ γένειον, βαστῶν σταυρὸν καὶ τυλιγμένον χαρτί»<sup>3</sup> ἤδη τον 6ο αιώνα στα ψηφιδωτά της Ραβέννας<sup>4</sup> και του Σινα.<sup>5</sup> Οι μεμονωμένες απεικονίσεις του σε φορητές εικόνες που χρονολογούνται στους χρόνους προ της Αλώσεως είναι λιγοστές.<sup>6</sup>

Στη μεταβυζαντινή τέχνη τα παραδείγματα πληθαίνουν με ποικίλες παραλλαγές:

Α'. Ο άγιος απεικονίζεται άλλοτε στηθαίος (μετωπικός ή σε αντικίνηση), άλλοτε ένθρονος μαζί με τους υπόλοιπους αποστόλους στα αποστολικά των τέμπλων. Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν οι εικόνες του Θεοφάνη (1546) από τη Μονή Σταυρονικήτα,<sup>7</sup> του Μιχαήλ Δαμασκηνού (β' μισό 16ου αιώνα) από την Κέρκυρα,<sup>8</sup> της Μονής Ξενοφώντος<sup>9</sup> (1544), της Μονής Αγίου Νεοφύτου<sup>10</sup> (16ος αιώνας) στην Κύπρο και της Συλλογής Οικονομοπούλου<sup>11</sup> (τέλη 16ου αιώνα). Στην δεύτερη κατηγορία ανήκει η εικόνα στο ναό του Παντοκράτορα Κέρκυρας<sup>12</sup> (μέσα 17ου αιώνα).

Β'. Στις μεμονωμένες απεικονίσεις του ο άγιος είναι είτε ολόσωμος όρθιος μετωπικός (εικόνα της Συλλογής Βελιμέζη<sup>13</sup> περί το 1570, η οποία έχει συσχετιστεί με το εργαστήριο του Μιχαήλ Δαμασκηνού, εικόνα Εμμανουήλ Τζάνε του 1660 της Συλλογής Σταθάτου,<sup>14</sup> εικόνα Ιερεμία Παλλαδά του 17ου αιώνα του Μουσείου Κανελλοπούλου<sup>15</sup>), είτε ένθρονος (εικόνα Εμμανουήλ Τζάνε του 1658 στο Ελληνικό Ινστιτούτο Βενετίας,<sup>16</sup> εικόνα Θεόδωρου

1 Η καταγραφή του συνόλου των εικόνων (70) της Συλλογής έχει πραγματοποιηθεί από την γράφουσα το 1999.

2 Για την εικονογραφία του γενικά βλ. E. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, III/1, Παρίσι 1958, 75-84. K. WESSEL, Andreas, *RbK I*, στ. 154-156. M. LECHNER, *Apostel Andreas*, *LCI* 5, στ. 137-152. Andrew, *ODB* 1, 92. R. PILLINGER, *Der Apostel Andreas. Ein Heiliger von Ost und West im Bild der frühen Kirche*, Βιέννη 1994. K. ΧΑΡΑΛΑΜΠΙΔΗΣ, Ο Απόστολος Ανδρέας στην παλαιохριστιανική εικονογραφία, *Πρωτοκλήτεια 1996-1997 (Α' Θεολογικό Συνέδριο 1996 - Β' Θεολογική Ημερίδα 1997)*, Αθήνα 1998, 102-126.

3 ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΤΟΥ ΕΚ ΦΟΥΡΝΑ, *Ερμηνεία της ζωγραφικής τέχνης και αι κύριαι αυτής πηγαί*, Πετρούπολις 1909, 151.

4 G. BOVINI, *Ravenna, città d'arte*, Ραβέννα 1969, εικ. σελ. 89 και εικ. σελ. 118.

5 K. WEITZMANN, *Ψηφιδωτά και τοιχογραφίες*, K. A. ΜΑΝΑΦΗΣ (επιμ.), *Σινά. Οι θησαυροί της Ι. Μονής Αγίας Αικατερίνης*, Αθήνα 1990, 61 εξ., εικ. 2, 16.

6 Ενδεικτικά αναφέρουμε μια εικόνα από τη Μονή Βατοπαιδίου (α' μισό 15ου αιώνα). E. ΤΣΙΓΑΡΙΔΑΣ – K. ΛΟΒΕΡΔΟΥ-ΤΣΙΓΑΡΙΔΑ, *Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου. Βυζαντινές εικόνες και επενδύσεις*, Άγιον Όρος 2006, 225, εικ. 168-169.

7 X. ΠΑΤΡΙΝΕΛΗΣ – A. ΚΑΡΑΚΑΤΣΑΝΗ – M. ΘΕΟΧΑΡΗ, *Μονή Σταυρονικήτα. Ιστορία - εικόνες - χρυσοκεντήματα*, Αθήνα 1974, 111, εικ. 36.

8 Π. ΒΟΚΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, *Εικόνες της Κέρκυρας*, Αθήνα 1990, 73, 165-166, εικ. 136α.

9 E. ΚΥΡΙΑΚΟΥΔΗΣ, *Ι. Μονή Ξενοφώντος. Εικόνες*, Άγιον Όρος 1998, εικ. 39.

10 A. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *Εικόνες της Κύπρου*, Λευκωσία 1991, 163, εικ. 119.

11 X. ΜΠΑΛΤΟΓΙΑΝΝΗ, *Εικόνες. Συλλογή Δ. Οικονομοπούλου*, Αθήνα 1985, 40-41, πιν. 46.

12 ΒΟΚΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, ό.π. (υποσ. 8), 151, εικ. 279, 281.

13 N. ΧΑΤΖΗΔΑΚΗ, *Εικόνες της Συλλογής Βελιμέζη*, Θεσσαλονίκη 1997, εικ. 138, 140.

14 A. ΞΥΓΓΟΠΟΥΛΟΣ, *Συλλογή Ελένης Α. Σταθάτου*, Αθήνα 1951, 12-13, αρ. 10, πιν. 10.

15 K. ΣΚΑΜΠΑΒΙΑΣ – N. ΧΑΤΖΗΔΑΚΗ, *Μουσείο Παύλου και Αλεξάνδρας Κανελλοπούλου. Βυζαντινή και Μεταβυζαντινή Τέχνη*, Αθήνα 2007, αρ. 166, 296-297.

16 N. B. ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, *Ο Εμμανουήλ Τζάνε Μπουνιαλής θεωρούμενος εξ εικόνων των σωζομένων κυρίως εν Βενετία*, Αθήνα 1962, 39-42, πιν. 10α, 11β. N. ΤΣΕΛΕΝΤΗ-ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Οι εικόνες της Ελληνικής Αδελφότητας της Βενετίας από το 16ο έως το πρώτο μισό του 20ου αιώνα*, Αθήνα 2002, 188-189, πιν. 54.

Πουλάκη του 17ου αιώνα της Συλλογής Ευάγγελου Αβέρωφ,<sup>17</sup> εικόνα Κωνσταντίνου Κονταρίνη<sup>18</sup> του 1732 στη Λευκάδα).

Γ'. Συχνά εικονίζεται με άλλους αποστόλους και αγίους γύρω από ένα κεντρικό θέμα, όπως σε εικόνες α) Χριστού στηθαίου ή έθρονου (εικόνα Θωμά Μπαθά<sup>19</sup> του 16ου αιώνα, εικόνα στη Μονή Πρωτάτου<sup>20</sup> του α' μισού του 16ου αιώνα, εικόνα Εμμανουήλ Τζάνε<sup>21</sup> του 1678 στη Μονή Οδηγήτριας Άρτας), β) Χριστού η Άμπελος (εικόνες Άγγελου Ακοτάντου<sup>22</sup> του 15ου αιώνα) και γ) Παναγίας Βρεφοκρατούσας (εικόνα Εμμανουήλ Τζάνε<sup>23</sup>).

Δ'. Λίγα είναι τα παραδείγματα όπου εικονίζεται με άλλους αγίους, είτε όρθιος ολόσωμος (εικόνα Φιλότηου Σκούφου<sup>24</sup> των αρχών του 17ου αιώνα του Μουσείου Κανελλοπούλου και εικόνα Δανιήλ Ιερομονάχου του 18ου αιώνα στην Κέρκυρα<sup>25</sup>), είτε σε προτομή (εικόνα του Μουσείου Κανελλοπούλου,<sup>26</sup> που αποδίδεται στο εργαστήριο του Μιχαήλ Δαμασκηνού και στην οποία εικονίζονται οι απόστολοι).

Ε'. Τέλος, υπάρχουν τρεις περιπτώσεις με σπάνια εικονογραφία του αποστόλου: α) Σε σκηνή Δέησης καταλαμβάνει τη θέση του Προδρόμου (εικόνα Ιωάννη Απακά του 1600 στην Μονή Αγίου Ιωάννη Θεολόγου Πάτμου<sup>27</sup>). β) Εικόνα μνηολογίου από τη Μονή Μεγάλου Μετεώρου<sup>28</sup> στο β' μισό του 16ου αιώνα. γ) Εικόνα Μιχαήλ Δαμασκηνού στο β' μισό του 16ου αιώνα με σκηνή του μαρτυρίου του στο Βυζαντινό Μουσείο Αθηνών.<sup>29</sup>

### 1. Άγιοι Πέτρος και Ανδρέας

Η πρώτη εικόνα με την οποία θα ασχοληθούμε ανήκει στην κατηγορία όπου ο απόστολος Ανδρέας εικονίζεται ολόσωμος μετωπικός με άλλους αγίους (εικ. 1). Πρόκειται για φορητή εικόνα διαστάσεων 0,42μ.Χ0,35μ.Χ0,02μ. μέτριας διατήρησης. Αυγοτέμπερα σε ξύλο, με προετοιμασία σε ύφασμα. Η εικόνα δεν έχει συντηρηθεί.

Σε χρυσό βάθος και πράσινο έδαφος οι απόστολοι Πέτρος και Ανδρέας εικονίζονται όρθιοι, ολόσωμοι, μετωπικοί. Έχουν το βλέμμα στραμμένο στον θεατή. Ο Πέτρος ευλογεί με το χέρι μπροστά στο στήθος και κρατά με το αριστερό κλειστό ειλητό. Φοράει φωτεινό πράσινο χειριδωτό χιτώνα με χρυσό σήμα και κεραμιδί ιμάτιο που πέφτει πτυχωτό στον αριστερό του ώμο. Ο Ανδρέας ευλογεί με υψωμένο το χέρι, ενώ στο αριστερό φέρει ανεπτυγμένο ειλητό και ραβδί με φυλλοφόρο σταυρό. Φοράει ζωηρό κόκκινο χειριδωτό χιτώνα και σκούρο πράσινο ιμάτιο. Στο άνω μέρος της εικόνας ο Χριστός ως τους μηρούς προβάλλει μέσα από νεφέλες να ευλογεί με τα χέρια του σε έκταση.

Η στάση του κορμού και των ποδιών των αποστόλων είναι ταυτόσημη. Διαφοροποιούνται μόνο ως προς τη θέση των χεριών: επιλέχθηκε «κλειστή» στάση για τον Πέτρο, ενώ για τον Ανδρέα «ανοιχτή», ώστε να δημιουργείται μια ισόροπη σύνθεση. Αυτή η ισοροπία επιτείνεται από τις χρωματικές επιλογές του ζωγράφου, ο οποίος στα ενδύματα των μορφών χρησιμοποίησε μόνο πράσινους και κόκκινους τόνους: στον φωτεινό πράσινο χιτώ-

17 Μ. ΒΑΣΙΛΑΚΗ, *Οι εικόνες του Αρχοντικού Τοσίτσα. Η Συλλογή του Ευάγγελου Αβέρωφ*, Αθήνα 2012, 144-145, αρ. 9.

18 Γ. ΡΗΓΟΠΟΥΛΟΣ, *Φλαμανδικές επιδράσεις στη μεταβυζαντινή ζωγραφική*, τόμ. Α', Αθήνα 1998, 185, εικ. 118.

19 Μ. ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ – Ε. ΔΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Έλληνες ζωγράφοι μετά την Άλωση (1450-1830)*, τόμ. 2, Αθήνα 1997, εικ. 139.

20 *The Treasury of the Protaton, II*, Mount Athos 2004, 95, εικ. 34, 44.

21 Β. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ – Α. ΤΣΙΠΑΡΑ, *Εικόνες της Άρτας. Η εκκλησιαστική ζωγραφική στην περιοχή της Άρτας κατά τους βυζαντινούς και μεταβυζαντινούς χρόνους*, Άρτα 2008, 154-157.

22 Μ. ΜΠΟΡΜΠΟΥΔΑΚΗΣ (επιμ.), *Εικόνες της Κρητικής τέχνης. Από τον Χάνδακα ως την Μόσχα και την Αγία Πετρούπολη*, Ηράκλειο 1993, 475-476, 481, 506-507, αρ. 119, 124, 151.

23 ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ – ΔΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Έλληνες ζωγράφοι μετά την Άλωση*, ό.π. (υποσ. 19), εικ. 331.

24 ΣΚΑΜΠΑΒΙΑΣ – ΧΑΤΖΗΔΑΚΗ, *Μουσείο Παύλου και Αλεξάνδρας Κανελλοπούλου*, ό.π. (υποσ. 15), αρ. 208, 405-406.

25 ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΚΕΡΚΥΡΑΣ, ΠΑΞΩΝ ΚΑΙ ΔΙΑΠΟΝΤΙΩΝ ΝΗΣΩΝ (εκδ.), *Βυζαντινή και Μεταβυζαντινή τέχνη στην Κέρκυρα. Μνημεία, εικόνες, κειμήλια, πολιτισμός*, Κέρκυρα 1994, 173.

26 ΣΚΑΜΠΑΒΙΑΣ – ΧΑΤΖΗΔΑΚΗ, *Μουσείο Παύλου και Αλεξάνδρας Κανελλοπούλου*, ό.π. (υποσ. 15), αρ. 164.

27 Μ. ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ, *Εικόνες της Πάτμου*, Αθήνα 1977, 119-120, πιν. 51, 125.

28 Π. ΒΟΚΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, *Οι εικόνες Μνηολογίου του Μεγάλου Μετεώρου, Ευφρόσυνον: Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζιδάκη*, τόμ. Α', Αθήνα 1991, 81, πιν. 28.

29 Μ. ΑΧΕΙΜΑΣΤΟΥ-ΠΟΤΑΜΙΑΝΟΥ, *Εικόνες του Βυζαντινού Μουσείου Αθηνών*, Αθήνα 1998, αρ. 55, 182-183.

να και το κεραμιδί ιμάτιο του Πέτρου «απαντά» ο ζωηρός κόκκινος χιτώνας και το σκούρο πράσινο ιμάτιο του Ανδρέα. Η ίδια εναλλαγή πράσινων και κόκκινων τόνων επαναλαμβάνεται στα ενδύματα του Χριστού. Τα φωτοστέφανα ξεχωρίζουν από τον όμοιο χρωματικά κάμπο με διπλά εγχάρακτα περιγράμματα και πλαισιώνονται από τις κόκκινες ημιεξίτηλες επιγραφές «Ο ΑΓΙΟΣ ΠΕΤΡΟΣ» και «Ο ΑΓΙΟΣ ΑΝΔΡΕΑΣ».

Η συναπεικόνιση των δύο αποστόλων πρέπει να οφείλεται τόσο στη συγγενική τους σχέση, όσο και στην επιθυμία του παραγγελιοδότη της εικόνας.

Η εικονογραφική απόδοση των Αγίων μένει πιστή στη βυζαντινή παράδοση. Τα εικονογραφικά πρότυπα της σύνθεσης πρέπει να αναζητηθούν στην κρητική ζωγραφική του 16ου αιώνα. Βρίσκουμε την ίδια ελαφρά λοξή στάση των σωμάτων των αποστόλων και την «κλειστή» ή «ανοικτή» θέση των χεριών τους στις τοιχογραφίες του Θεοφάνη (καθολικά Μονών Μεγίστης Λαύρας<sup>30</sup> και Σταυρονικήτα<sup>31</sup>) και του Τζώρτζη (καθολικό Μονής Διονυσίου<sup>32</sup>) ή σε φορητές κρητικές εικόνες του 16ου αιώνα.<sup>33</sup>

Η εικόνα της Συλλογής Βελιμέζη<sup>34</sup> (1570), που αποδίδεται στο εργαστήριο του τελευταίου, με τον άγιο Ανδρέα μετωπικό και ολόσωμο να φορά κόκκινο χιτώνα και πράσινο ιμάτιο, σίγουρα θα επηρέασε τους σύγχρονους και μεταγενέστερους ζωγράφους. Αξίζει σ' αυτό το σημείο να επισημάνουμε ότι από το δεύτερο μισό του 16ου αιώνα και εξής ο χρωματικός συνδυασμός των ενδυμάτων του αγίου Ανδρέα εμφανίζεται σταθερός (κόκκινος χιτώνας και πράσινο ιμάτιο).

Από την κρητική παράδοση του 16ου αιώνα προέρχεται και ο τύπος της εικόνας με τα ζεύγη των ολόσωμων μετωπικών αγίων σε πανομοιότυπες ή διαφοροποιημένες στάσεις, οι οποίοι συνήθως ευλογούνται από τον Χριστό.<sup>35</sup> Αυτός ο εικονογραφικός τύπος επιβίωσε τον 17ο και 18ο αιώνα.<sup>36</sup> Αντίθετα, επίδραση της δυτικής τέχνης δηλώνει η μορφή της νεφέλης απ' όπου προβάλλει ο Χριστός. Το μοτίβο αποτελεί κοινό τόπο στη ζωγραφική του 17ου και 18ου αιώνα,<sup>37</sup> αντικαθιστώντας το ημικύκλιο του ουρανού των βυζαντινών και κρητικών εικόνων του 15ου και 16ου αιώνα.<sup>38</sup>

Η εικόνα της Πάτρας είναι δουλεμένη με επιμέλεια. Οι μορφές, άνετα τοποθετημένες στον χώρο, έχουν κανονικές σωματικές αναλογίες και ήρεμα αλλά ανέκφραστα πρόσωπα. Το πλάσιμο των προσώπων είναι μαλακό (εικ. 2). Πάνω στον λαδοπράσινο προπλασμό απλώνονται τα φωτεινά σαρκώματα: πλατειές επιράνιες ώχρας που ροδίζουν. Λίγες λευκές ψιμμυθιές διακρίνονται στο πρόσωπο του Αντρέα. Στα μαλλιά και τις γενειάδες το πλάσιμο αποδίδεται ζωγραφικά με τόνους γκριζοκάστανους και λίγα μικρά υπόλευκα φώτα.

Η πτυχολογία των ενδυμάτων είναι γεωμετρική, επιτρέποντας όμως τη δήλωση του σωματικού όγκου. Οι πτυχές αποδίδονται με σκουρότερους τόνους του ίδιου χρώματος και οι ακμές τους τονίζονται με υπόλευκα φώτα. Η τεχνική αυτή φανερώνει ότι ο ζωγράφος ακολουθεί καλά κρητικά πρότυπα που τα εκτελεί όμως με ξηρότητα, γεγονός που δηλώνει όψιμους χρόνους. Πιο συγκεκριμένα, η τεχνοτροπική ανάλυση της εικόνας μας οδηγεί σε εργαστήριο του πρώτου μισού του 18ου αιώνα το οποίο ακολουθεί τη τάση που χαρακτηρίζει ολόκληρο τον αιώνα,<sup>39</sup> της επιστροφής δηλαδή σε παλαιότερα πρότυπα, είτε σε κρητι-

30 Μ. CHATZIDAKIS, Recherches sur le peintre Théophane le Crétois, *DOP* 23-24 (1969-1970), εικ. 23, 24.

31 Μ. ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ, *Ο κρητικός ζωγράφος Θεοφάνης. Οι τοιχογραφίες της Ι. Μονής Σταυρονικήτα*, Άγιον Όρος 1986, 105, εικ. 32, 44, 206, 221.

32 Ν. ΓΚΙΟΛΕΣ, *Οι τοιχογραφίες του καθολικού της Μονής Διονυσίου στο Άγιο Όρος*, Αθήνα 2009, 69, εικ. 72, 74.

33 Βλ. ενδεικτικά εικόνα από τη Ζάκυνθο: Μ. ACHEIMASTOU-POTAMIANOU, *Icons of Zakynthos*, Athens 1998, 98-101, αρ.19.

34 Βλ. υποσημ. 13.

35 Βλ. ενδεικτικά ΜΠΟΡΜΠΟΥΔΑΚΗΣ (επιμ.), *Εικόνες της Κρητικής τέχνης*, ό.π. (υποσ. 22), αρ. 26. Α. ΔΡΑΝΔΑΚΗ, *Εικόνες 14ος-18ος αιώνας*, Συλλογή Ρ. Ανδρεάδη, Αθήνα 2002, αρ. 14, 76-79.

36 Βλ. ενδεικτικά *Εικόνες Μονής Παντοκράτορος*, Άγιον Όρος 1998, εικ. 106. ΜΠΑΛΤΟΓΙΑΝΝΗ, *Εικόνες*, Συλλογή Δ. Οικονομόπουλου, ό.π. (υποσ. 11), εικ. 163.

37 ΜΠΟΡΜΠΟΥΔΑΚΗΣ (επιμ.), *Εικόνες της Κρητικής τέχνης*, ό.π. (υποσ. 22), αρ. 108, 109.

38 Στο ίδιο, αρ. 64, 89, 203. ΔΡΑΝΔΑΚΗ, *Εικόνες 14ος-18ος αιώνας*, ό.π. (υποσ. 35), αρ. 5, 36-37.

39 Μ. CHATZIDAKIS, Les débuts de l'école crétoise et la question de l'école dite italogrecque, *Μνημόσυνο Σοφίας Αντωνιάδη*,

κά του 16ου/17ου αιώνα ή ακόμη και στα παλαιολόγια αρχέτυπά τους, ενώ ταυτόχρονα επηρεάζεται από δυτικά σχήματα.

## 2. Ένθρονος Απόστολος Ανδρέας

Φορητή εικόνα διαστάσεων 0,51μ.Χ0,41μ.Χ0,02μ. Αυγοτέμπερα σε ξύλο, με προετοιμασία σε ύφασμα. Διατηρεί δύο στρώματα ζωγραφικής. Συντηρημένη (εικ. 3).

Οι απολεπίσεις της ζωγραφικής επιφάνειας στον χρυσό κάμπο που άφηναν να φανεί παλαιότερο στρώμα ζωγραφικής βαθυγάλανου χρώματος καθώς επίσης τα ίχνη ομόκεντρων εγχάρακτων δίσκων που διακρίνονταν εκατέρωθεν της κεφαλής του αγίου, επέβαλαν την διενέργεια εργαστηριακής έρευνας στην εικόνα. Πραγματοποιήθηκαν ακτινογράφηση και δείγματα καθαρισμού με την βοήθεια των οποίων διαπιστώθηκε η ύπαρξη παλαιότερου στρώματος ζωγραφικής. Στη συνέχεια η εικόνα συντηρήθηκε στο εργαστήριο της 6<sup>ης</sup> Εφορείας Βυζαντινών Αρχαιοτήτων από την συντηρήτρια κ. Αναστασία Σαμπαζιώτη.<sup>40</sup>

Στην πρώτη ζωγραφική φάση, το κεντρικό θέμα της εικόνας ήταν το ίδιο. Για την απόδοσή του ο ζωγράφος χρησιμοποίησε εγχάρακτο προσχέδιο, όπως φανερώνουν οι χαράξεις που διακρίνονται πάνω στη ζωγραφική επιφάνεια. Ο κάμπος όμως είχε βαθυγάλανο χρώμα. Διατηρούνται υπολείμματα επιγραφής με λευκά γράμματα.

Εκατέρωθεν της κεφαλής του αγίου είχαν χαραχτεί μετάλλια με ομόκεντρους κύκλους, τα οποία καλύφθηκαν πρώτα με στιλβωτό χρυσό και στη συνέχεια με κιννάβαρη που άφηνε όμως ακάλυπτα τα σημεία όπου είχαν χαραχτεί η επιγραφή του ονόματος του αγίου και ένα φυσικό μοτίβο (εικ. 4).

Οι φθορές που παρουσίασε το πρώτο στρώμα ζωγραφικής είναι έντονες και τέτοιες που δικαιολογούν την ανακαίνιση της εικόνας. Σ' αυτή τη δεύτερη φάση όλος ο γαλάζιος κάμπος και τα μετάλλια με την εγχάρακτη επιγραφή καλύφθηκαν με φύλλα χρυσού χωρίς να στιλβωθούν. Προστέθηκε η επιγραφή «Ο ΑΓΙΟΣ ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΑΝΔΡΕΑΣ Ο ΠΡΩΤΟΚΛΗΤΟΣ» με κόκκινα κεφαλαία γράμματα (εικ. 4). Τέλος όλη η εικόνα καλύφθηκε με παχύ βερνίκι, το οποίο οξειδώθηκε αλλοιώνοντας τα χρώματα.

Ο απόστολος Ανδρέας εικονίζεται καθισμένος σε πολυτελή γκριζογάλανο μαρμάρινο θρόνο με μαξιλάρι, ερεισίνωτο και βάθρο. Είναι ελαφρά στραμμένος προς τα αριστερά, ευλογεί με εκτεταμένο το δεξί χέρι, ενώ με το αριστερό κρατά μπροστά στο στήθος οριζόντια ανεπτυγμένο ειλητό με την επιγραφή «εύρίκαμεν δεύτε το[ν] ποθούμενον».<sup>41</sup> Φοράει ζωηρό κόκκινο χειριδωτό χιτώνα, ανοιχτό στον λαιμό και πράσινο ιμάτιο που πτυχώνεται στον δεξί ώμο. Το φωτοστέφανο ορίζεται στην περιφέρειά του από εμπίστες κουκίδες. Όμοιες κουκίδες σε διάταξη τριγωνική ή σταυρόσχημη διακοσμούν τον κάμπο του φωτοστεφάνου καθώς και το πλαίσιο της εικόνας.

Όσον αφορά στον προορισμό της εικόνας, το μέγεθος, η εικονογραφία και η στάση του ένθρονου αποστόλου δηλώνουν ότι προέρχεται από αποστολικό τέμπλο. Η στροφή του σώματός του προς τα αριστερά δικαιολογείται με τη σχέση του προς την κεντρική μορφή του Χριστού της Μεγάλης Δέησης.

Το εικονογραφικό πρότυπο της εικόνας πρέπει να αναζητηθεί στην κρητική ζωγραφική, όπου απαντά συχνά το σχήμα του ένθρονου αγίου άλλοτε μετωπικού άλλοτε σε στάση αντικίνησης ή απλά στραμμένου προς μία κατεύθυνση. Ενδεικτικά αναφέρεται μια εικόνα του 1670, έργο του Κωνσταντίνου Τζάνε,<sup>42</sup> με ταυτόσημα τα βασικά εικονογραφικά της στοιχεία με την πατρινή εικόνα (ανοικτή στάση, ειλητό, ακόμη και ιμάτιο ριγμένο στον ίδιο

Βενετία 1974, 207-208. Ο ΙΔΙΟΣ, Έλληνες ζωγράφοι μετά την Άλωση (1450-1830), τόμ. 1, Αθήνα 1987, 102-103, 105-106, 117. 40 Η μεθοδολογία της συντήρησης της εικόνας παρουσιάστηκε από την κ. Σαμπαζιώτη στο πλαίσιο της διοργάνωσης του ICOM International Conference on Icons Conservation, Benaki Museum, Αθήνα 3-7/12/2006.

41 Πρόκειται για συνδυασμό του ευαγγελικού χωρίου Ιω. 1. 41-42: *εύρίκαμεν τὸν Μεσίαν ὃ ἐστὶ μεθερμηνευόμενον Χριστὸς με τὴν ὑμνολογία τῆς εορτῆς τοῦ αγίου (30 Νοεμβρίου, τροπάρια εσπερινού και ὄρθρου).*

42 ΤΣΕΛΕΝΤΗ-ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Οι εικόνες της Ελληνικής Αδελφότητας της Βενετίας*, ὀ.π. (υποσ. 16), 196-197, πιν. 63.

ώμο). Ο αγιογράφος της εικόνας που παρουσιάζουμε εμπλούτισε το κρητικό πρότυπο με στοιχεία από άλλες παραδόσεις, όπως θα αναφερθεί πιο κάτω.

Τα παλαιότερα γνωστά παραδείγματα με ένθρονο τον απόστολο Ανδρέα σε φορητές εικόνες ανάγονται στα μέσα του 17ου αιώνα. Πρόκειται για τρεις εικόνες κρητικής τέχνης: α) εικόνα του Εμμανουήλ Τζάνε (1658) που βρίσκεται στο Ελληνικό Ινστιτούτο της Βενετίας,<sup>43</sup> β) εικόνα από το ερειπωμένο μοναστήρι του Αγίου Ανδρέα Βολιμών Ζακύνθου<sup>44</sup> και γ) εικόνα στο ναό του Παντοκράτορα στην Κέρκυρα.<sup>45</sup> Στο δεύτερο μισό του 17ου αιώνα χρονολογούνται δύο ακόμη εικόνες της Συλλογής Ανδρεάδη,<sup>46</sup> προερχόμενες από βορειοελλαδικά εργαστήρια. Από τις παραπάνω εικόνες οι τέσσερις προέρχονται από αποστολικά τέμπλων και μόνο μία, του Εμμανουήλ Τζάνε, αποτελεί μεμονωμένο αφιέρωμα προορισμένο για τον ναό του Αγίου Γεωργίου των Ελλήνων στη Βενετία. Σ' αυτές τις πέντε εικόνες ο άγιος εικονίζεται κατά τα  $\frac{3}{4}$  στραμμένος και μόνον στην εικόνα της Κέρκυρας το σώμα του βρίσκεται ελαφρώς σε αντικίνηση. Κρατά σταυροφόρο ραβδί και ειλητό, κλειστό ή ανοικτό. Τέλος, ο θρόνος είναι επηρεασμένος από την ιταλική ζωγραφική.

Τα παραπάνω βασικά χαρακτηριστικά της σύνθεσης υιοθετούνται αυτούσια ή με αποκλίσεις σε όλες τις μεταγενέστερες απεικονίσεις του ένθρονου απόστολου Ανδρέα. Αναφέρομε ενδεικτικά:

- Εικόνα Κωνσταντίνου Κονταρίνη (1732) από τον ναό Αγίου Νικολάου Λευκάδας, με σκηνές του βίου του.<sup>47</sup>
- Εικόνα Γεωργίου Περγιγγή<sup>48</sup> (1770) σε ιδιωτική συλλογή.
- Εικόνες από την Μονή του Αγίου Ανδρέα Μηλαπιδιάς<sup>49</sup> στην Κεφαλονιά (18ος αιώνας και 1791).
- Εικόνα στο Κοργιαλένιο Μουσείο Αργοστολίου<sup>50</sup> (18ος αιώνας).

Τέλος θα αναφέρουμε μια εικόνα που βρίσκεται στον Νέο ναό του Αγίου Ανδρέα στην Πάτρα και χρονολογείται το 1829, στην οποία όμως υπάρχουν τα δύο μετάλλια με τους ομόκεντρους κύκλους, τον κόκκινο κάμπο και τις επιγραφές με χρυσοκοντυλιές. Είναι σαφές ότι αυτή η εικόνα επαναλαμβάνει την σύνθεση της εικόνας που εξετάζουμε με μικρές διαφορές (ύπαρξη †, «Μεσσία», μήκος μαλλιών, μάσκες στη βάση του θρόνου). Μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι δυο αυτές εικόνες ανάγονται σε κοινό πρότυπο, το οποίο πρέπει να δημιουργήθηκε στην περιοχή της Πάτρας. Ότι αυτός ο εικονογραφικός τύπος του αγίου Ανδρέα ήταν ιδιαίτερα αγαπητός στην περιοχή<sup>51</sup> επιβεβαιώνει και η ύπαρξη ενός χαρακτηριστικού του 1837 που αποδίδεται σε εργαστήριο της Βενετίας.<sup>52</sup> Η χαλκογραφία οφείλεται, σύμφωνα με επιγραφή, στη «Συνδρομή της πόλης των Πατρών και λοιπών ομογενών». Γνωρίζουμε ότι οι ελληνικές κοινότητες του εξωτερικού τύπωναν και διένεμαν χαρακτηριστικά στα οποία εικονιζόταν ο προστάτης άγιος της κοινότητας. Η σύνθεση του χαρακτηριστικού είναι ταυτόσημη με την εικόνα μας, λείπουν όμως τα μετάλλια και αντί αυτών υπάρχει η μεγαλογράμματη επιγραφή «Ο ΑΓΙΟΣ ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΑΝΔΡΕΑΣ Ο ΠΡΩΤΟΚΛΗΤΟΣ», όπως ακριβώς στο δεύτερο στρώμα ζωγραφικής της υπό εξέταση εικόνας.

43 ΔΡΑΝΔΑΚΗΣ, *Ο Εμμανουήλ Τζάνε Μπουνιαλής*, ό.π. (υποσ. 16).

44 ΑΔ 52 (1997), Β'1: Χρονικά, 324, εικ. 134<sup>α</sup> και αναλυτικά στον Γ. ΡΗΓΟΠΟΥΛΟ, *Εικόνες της Ζακύνθου και τα πρότυπά τους*, τόμ. Β', Ζακύνθος 2006, 280-285, εικ. 184-185.

45 ΒΟΚΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, *Εικόνες της Κέρκυρας*, ό.π. (υποσ. 8), εικ. 279, 281.

46 ΔΡΑΝΔΑΚΗ, *Εικόνες 14ος-18ος αιώνας*, ό.π. (υποσ. 35), αρ. 51, 53.

47 ΡΗΓΟΠΟΥΛΟΣ, *Φλαμανδικές επιδράσεις*, ό.π. (υποσ. 18).

48 ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ – ΔΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Έλληνες ζωγράφοι μετά την Άλωση*, ό.π. (υποσ. 19), εικ. 193.

49 Γ. ΜΟΣΧΟΠΟΥΛΟΣ (επιμ.), *Κεφαλονιά. Ένα μεγάλο Μουσείο. Εκκλησιαστική τέχνη*, τόμ. 1, Αργοστόλι 1989, εικ. 221, 224.

50 Αδημοσίητη. Αρχείο 6<sup>ης</sup> Εφορείας Βυζαντινών Αρχαιοτήτων.

51 Στη Μονή Γηροκομείου Πατρών υπάρχει εικόνα του αγίου Ανδρέα του 19ου αιώνα, ένθρονου με ταυτόσημη εικονογραφία με την εικόνα που εξετάζουμε, με επιγραφή «Αφιέρωμα τῶν ἐν Πάτραις ἰχθυοπωλῶν». Στον Νέο ναό του Αγίου Ανδρέα Πατρών, εκτός από την εικόνα του 1829, υπάρχει ακόμη μια εικόνα με ένθρονο τον άγιο και επιγραφή «Ἐν Ἁγίῳ Ὁρει διὰ χειρὸς Μακαρίου ἱερομονάχου τοῦ ἐκ Γαλατίστης τῆς Μακεδονίας αὐμς'» (1846).

52 Ν. Ι. ΠΑΠΑΣΤΡΑΤΟΥ, *Χάρτινες εικόνες. Ορθόδοξα θρησκευτικά χαρακτηριστικά 1665-1899*, Α', Αθήνα 1986, 198, αρ. 202.

Είναι γνωστό πως, αναφορικά με τις επιδράσεις, η σχέση χαλκογραφιών και εικόνων επί ξύλου είναι αμφίδρομη.<sup>53</sup> Στη συγκεκριμένη περίπτωση η κατόπιν παραγγελίας χαλκογραφία πρέπει να αντέγραφε γνωστή και αγαπητή στους Πατρινούς ομογενείς εικόνα. Και στη συνέχεια οι χάρτινες εικόνες που αναπαράχθηκαν πολλαπλώς από τη χαλκογραφία θα γνώρισαν ευρεία διάδοση και αποδοχή ανάμεσα στους Πατρινούς, εντός και εκτός συνόρων. Ίδιο εικονογραφικό πρότυπο με την εικόνα της Πάτρας φαίνεται ότι έχει η εικόνα του Κοργιαλένειου Μουσείου Αργιστολίου. Τόσο τα κύρια χαρακτηριστικά όσο και οι λεπτομέρειες είναι σχεδόν ταυτόσημα ανάμεσα στις δύο εικόνες. Η μεγαλύτερη ξηρότητα όμως στην απόδοση του θρόνου και της πτυχολογίας στην κεφαλονίτικη εικόνα δηλώνουν οψιμότερη χρονολόγηση (δεύτερο μισό του 18ου αιώνα).

Θεωρούμε λοιπόν πιθανό, κατά την «ανακαίνιση» της εικόνας που εξετάζουμε, ανακαίνιση που πρέπει να πραγματοποιήθηκε μέσα στον 19ο αιώνα (ένα χρονικό διάστημα δηλαδή ίσως και 100 ετών από την κατασκευή της, το οποίο δικαιολογείται από τις μεγάλες φθορές που διαπιστώνονται στο πρώτο στρώμα ζωγραφικής), ο ζωγράφος, βασιζόμενος στην χάρτινη εικόνα, να αντικατέστησε τα κατεστραμμένα μετάλλια που έφεραν το όνομα του αγίου με τη μεγαλογράμματη επιγραφή.

Τα επί μέρους εικονογραφικά στοιχεία της εικόνας προέρχονται από διαφορετικές παραδόσεις:

α) Τα μετάλλια (εικ. 4) με τους ομόκεντρους κύκλους όπου ήταν χαραγμένο το όνομα του αγίου στο πρώτο στρώμα ζωγραφικής, καθώς και η περίτεχνη διακόσμησή τους ανήκουν στο θεματολόγιο κυρίως της βορειοελλαδικής ζωγραφικής ήδη από τον 15ο αιώνα (εικόνες από την Βέροια<sup>54</sup> κ.λπ). Από τον 16ο αιώνα ο κάμπος των μεταλλίων διακοσμείται με μικρογραφημένα φυτικά μοτίβα (εικόνα του Φράγγου Κατελάνου<sup>55</sup> και εικόνα του Μιχαήλ Δαμασκηνού από την Κέρκυρα<sup>56</sup>), ενώ κατά τον 17ο και 18ο αιώνα τα παραδείγματα πληθαίνουν ιδίως στην αγιορείτικη ζωγραφική.<sup>57</sup> Επίσης με την βορειοελλαδική καλλιτεχνική παράδοση συνδέονται τα στικτά μοτίβα<sup>58</sup> που καλύπτουν τον κάμπο του φωτοστεφάνου του αγίου.

β) Σε κρητικό πρότυπο φαίνεται πως ανάγεται η θέση του χεριού του αγίου μπροστά στο στήθος καθώς και η οριζόντια ανάπτυξη του ειλητού που κρατάει (εικόνα του πρώτου τετάρτου του 16ου αιώνα στο ναό του Αγίου Γεωργίου των Ελλήνων στη Βενετία<sup>59</sup>). Το μοτίβο επαναλαμβάνουν οι ζωγράφοι του 17ου αιώνα (Εμμανουήλ Τζάνες,<sup>60</sup> 1651, σε εικόνα της Μονής Σινά· Θεόδωρος Πουλάκης,<sup>61</sup> 1666, σε εικόνα από την Κεφαλονιά, τώρα στο Βυζαντινό Μουσείο Αθηνών). Στη ζωγραφική του 18ου αιώνα το μοτίβο απαντάται συχνά.<sup>62</sup>

γ) Το πιο εντυπωσιακό στοιχείο της εικόνας είναι ο μνημειώδης γκριζογάλανος μαρμάρινος θρόνος με την πλούσια φυτική διακόσμηση (έλικες, πολύλοβα φύλλα άκανθας) και φανερή την επιρροή του μπαρόκ. Κατά τον 18ο αιώνα οι πολυτελείς ογκώδεις θρόνοι (γνωστοί ήδη από τον 17ο αιώνα<sup>63</sup>) χρησιμοποιούνται ευρύτατα, σε διάφορες παραλλαγές.<sup>64</sup>

53 D. DAVIDOV, Copperplate engravings of Hristofor Žefanovič for Greek clients, *Μεταβυζαντινά χαρακτηριστικά. Πρακτικά Επισημοτικής Ημερίδας*, Θεσσαλονίκη 1999, 23, 25, 27-28.

54 Θ. ΠΑΠΑΖΩΤΟΣ, *Βυζαντινές εικόνες της Βέροιας*, Αθήνα 1995, αρ. 74.

55 Α. ΤΟΥΡΤΑ (επιμ.), *Εικόνες από τις ορθόδοξες κοινότητες της Αλβανίας*, Θεσσαλονίκη 2006, 44-45, αρ. 7.

56 ΒΟΚΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, *Εικόνες της Κέρκυρας*, ό.π. (υποσ. 8), 42, εικ. 21.

57 Βλ. ενδεικτικά εικόνες της Μονής Ιβήρων και της Μονής Αγίου Παύλου: *Θησαυροί του Αγίου Όρους*, Θεσσαλονίκη 1997, 153, 156, αρ. 2.88, 2.91.

58 Βλ. ενδεικτικά ΔΡΑΝΔΑΚΗ, *Εικόνες 14ος-18ος αιώνας*, ό.π. (υποσ. 35), αρ. 46.

59 Μ. ΧΑΤΖΗΔΑΚΗΣ, *Εικόνες του Αγίου Γεωργίου των Ελλήνων και της Συλλογής του Ινστιτούτου*, Βενετία 1962, 20, πιν. 12.

60 WEITZMANN, *Ψηφιδωτά και τοιχογραφίες*, ό.π. (υποσ. 5), εικ. 97.

61 ΜΟΣΧΟΠΟΥΛΟΣ (επιμ.), *Κεφαλονιά*, ό.π. (υποσ. 49), τόμ. 2, εικ. 178.

62 Βλ. ενδεικτικά Η. ΒΑΚΙΡΤΖΗΣ, *Θησαυροί της Λέσβου*, Μυτιλήνη 1989, 92-93, αρ. 40.

63 Εικόνα του Εμμανουήλ Τζάνε (1668): ΒΑΣΙΛΑΚΗ, *Οι εικόνες του Αρχοντικού Τσοίτσα*, ό.π. (υποσ. 17), 140-141, 195-196, αρ. 7, 30.

64 Βλ. ενδεικτικά εικόνες από την Άρτα, τη Ζάκυνθο, την Κέρκυρα. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ – ΤΣΙΑΡΑ, *Εικόνες της Άρτας*, ό.π. (υποσ. 21), 274-276. ΑΧΕΙΜΑΣΤΟΥ-ΡΟΤΑΜΙΑΝΟΥ, *Icons of Zakynthos*, ό.π. (υποσ. 33), 202-203, αρ. 58. Σ. ΧΟΝΔΡΟΓΙΑΝ-

δ) Τέλος, ο χιτώνας του αποστόλου, κατά τρόπο ξένο προς τη βυζαντινή παράδοση, είναι ανοιχτός μπροστά στο στήθος<sup>65</sup> (εικ. 5).

Η παράσταση διακρίνεται για το μαλακό ζωγραφικό πλάσιμο στα γυμνά μέρη (εικ. 5, 6). Δεν υπάρχουν περιγράμματα, ούτε έντονες σκιές. Ο προπλάσμος είναι καστανέρυθρος και η σάρκα ρόδινη με λίγες λευκές ψιμμυθιές στο μέτωπο, τη ράχη της μύτης και τα ζυγωματικά. Κόκκινη πινελιά τονίζει το επάνω βλέφαρο και την άκρη της μύτης. Το πρόσωπο του αποστόλου, αν και ανέκφραστο, αποπνέει ευγένεια.

Ο προσωπογραφικός τύπος του αποστόλου ακολουθεί με την παγιωμένη ήδη από την πρωτοβυζαντινή εποχή εικονογραφία, τα καλογραμμένα όμως χαρακτηριστικά του αποδίδονται με τρόπο που απομακρύνονται από τη βυζαντινή παράδοση. Η λεπτομερειακή σχεδίαση της μορφής και η ακρίβεια εκτέλεσης δηλώνουν ότι ο καλλιτέχνης αντιγράφει πρότυπο υψηλής ποιότητας. Το σχήμα των ματιών, το μικρό σαρκώδες μισάνοιχτο στόμα, τα βαριά χαμηλωμένα βλέφαρα, η στρογγυλεμένη μύτη με το τονισμένο ρουθούνι και η κάπως γλυκερή έκφραση θυμίζουν τα «γοθθίζοντα» πρόσωπα που συναντάμε στις ιταλοκρητικές εικόνες του 15ου και 16ου αιώνα.<sup>66</sup> Τα παραπάνω χαρακτηριστικά υιοθετούνται από τους ζωγράφους του 16ου και 17ου αιώνα<sup>67</sup> ενώ επιβιώνουν μέχρι και τον 18ο αιώνα.<sup>68</sup> Στην επίδραση της ιταλικής τέχνης οφείλεται και η δήλωση των ανατομικών λεπτομερειών, όπως οι φλέβες στο χέρι<sup>69</sup> (εικ. 6) και τα οστά ψηλά στο στέρνο<sup>70</sup> (εικ. 5). Η πτυχολογία είναι μαλακή, ρέουσα, επηρεασμένη από τη δυτική ζωγραφική.<sup>71</sup> Οι βαθιές και πλατειές πτυχές αναδεικνύουν τον σωματικό όγκο (εικ. 1).

Όλα τα παραπάνω χαρακτηριστικά επιτρέπουν την χρονολόγηση της εικόνας στις αρχές του 18ου αιώνα και φανερώνουν ζωγράφο εκλεκτικό που αντλεί στοιχεία από διαφορετικές καλλιτεχνικές παραδόσεις (κρητική, βορειοελλαδική, δυτική), τα οποία συνδυάζει σε επιτυχημένο σύνολο.

Οι δύο εικόνες που παρουσιάστηκαν αντιπροσωπεύουν τις τάσεις που επικρατούν στη ελλαδική ζωγραφική του 18ου αιώνα. Η πρώτη εικόνα εκφράζει το αυστηρό βυζαντινό ύφος που επιβιώνει στη μεταβυζαντινή ζωγραφική, ενώ η δεύτερη εκφράζει μια δυτικότροπη αισθητική. Οι επιλογές των ζωγράφων αναφορικά με το ύφος των εικόνων θα καθορίστηκαν πρωτίστως από τις αισθητικές αντιλήψεις και επιθυμίες των παραγγελιοδοτών.

#### 6η Εφορεία Βυζαντινών Αρχαιοτήτων Πατρών

ΝΗΣ, Μουσείο Αντιβουνιώτισσας Κέρκυρας, Θεσσαλονίκη 2010, 94-95, 172-173.

65 Ίδια ακριβώς απόδοση του χιτώνα διαπιστώνεται σε εικόνα του Κωνσταντίνου Τζάνε (1682). ΞΥΓΓΟΠΟΥΛΟΣ, Συλλογή Σταθάτου, ό.π. (υποσ. 14), 14-15, πιν. 12.

66 *Holy Image, Holy Space. Icons and Frescoes from Greece*, Αθήνα 1988, 134-135, αρ. 52. *Το κάλλος της μορφής. Μεταβυζαντινές εικόνες ΙΕ'-ΙΗ' αιώνων*, Αθήνα 1995, 191, αρ. 5.

67 ΤΣΕΛΕΝΤΗ-ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Οι εικόνες της Ελληνικής Αδελφότητας της Βενετίας*, ό.π. (υποσ. 16), αρ. 131, 135, πιν. 60, 62.

68 ΑΧΕΙΜΑΣΤΟΥ-ΡΟΤΑΜΙΑΝΟΥ, *Icons of Zakynthos*, ό.π. (υποσ. 33), 212, αρ. 61.

69 Όμοια απόδοση συναντάμε στα έργα του Μιχαήλ Δαμασκηνού, η επίδραση του οποίου στους μεταγενέστερους ζωγράφους είναι γνωστή. ΒΟΚΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, *Εικόνες της Κέρκυρας*, ό.π. (υποσ. 8), εικ. 125-126. Ακόμη βλ. ΤΣΕΛΕΝΤΗ - ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Οι εικόνες της Ελληνικής Αδελφότητας της Βενετίας*, ό.π. (υποσ. 16), πιν. 54, 57, 60, 62. ΞΥΓΓΟΠΟΥΛΟΣ, Συλλογή Σταθάτου, ό.π. (υποσ. 14), πιν. 12.

70 Ζ. ΜΥΛΩΝΑ, *Μουσείο Ζακύνθου*, Αθήνα 1998, 232-233, αρ. 90, 302-303, αρ. 128.

71 Βλ. ενδεικτικά ΒΟΚΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, *Εικόνες της Κέρκυρας*, ό.π. (υποσ. 8), 166, αρ. 134, εικ. 310.

ANASTASSIA KOUMOSSI

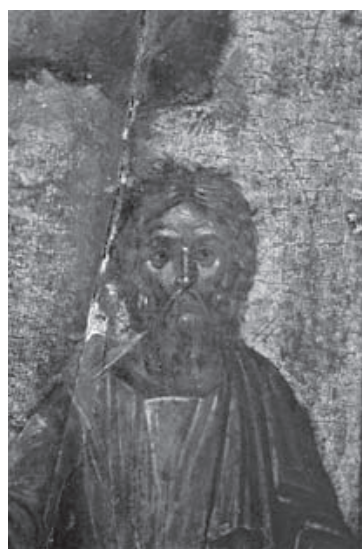
Représentations de Saint André  
dans des icônes post-byzantines

Deux icônes portatives qui appartiennent à une Collection Privée de Patras représentent l'apôtre André. Dans la première icône, datant de la première moitié du 18e siècle, l'apôtre figure debout et en face avec saint Pierre et dans la seconde icône, datant du début du même siècle, il figure trônant. Les modèles iconographiques des icônes remontent à la peinture crétoise du 16e siècle. Leur style reflète les tendances prédominantes dans la peinture grecque du 18e siècle. Dans la première icône survit la tradition byzantine tandis que la deuxième exprime une esthétique plutôt italienne. L'éclectisme stylistique des peintres doit être attribué aux goûts de leur clientèle.





Εικ. 1. Πάτρα. Ιδιωτική Συλλογή. Άγιοι Πέτρος και Ανδρέας.



Εικ. 2. Πάτρα. Ιδιωτική Συλλογή. Άγιοι Πέτρος και Ανδρέας,  
λεπτομέρεια: άγιος Ανδρέας.



Εικ. 3. Πάτρα. Ιδιωτική Συλλογή. Ένθρονος απόστολος Ανδρέας (μετά τη συντήρηση).



Εικ. 4. Πάτρα. Ιδιωτική Συλλογή. Ένθρονος απόστολος Ανδρέας, λεπτομέρεια: το μετάλλιο του α' στρώματος και η μεγαλογράμματα επιγραφή του β' στρώματος.



Εικ. 5. Πάτρα. Ιδιωτική Συλλογή. Ένθρονος απόστολος Ανδρέας, λεπτομέρεια.



Εικ. 6. Πάτρα. Ιδιωτική Συλλογή. Ένθρονος απόστολος Ανδρέας, λεπτομέρεια.



## ΜΙΛΤΙΑΔΗΣ Δ. ΠΟΛΥΒΙΟΥ

### Ο ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ ΣΕΡΑΦΕΙΜ Β΄ ΚΤΗΤΟΡΑΣ ΤΟΥ ΚΕΛΙΟΥ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΑΝΔΡΕΟΥ ΣΤΙΣ ΚΑΡΥΕΣ

Στο κέντρο της βατοπεδινής κοινοβιακής σκήτης του Αγίου Ανδρέου, μερικές εκατοντάδες μέτρα βορείως των Καρυών, σωζόταν ως και πριν από μερικές δεκαετίες το επιβλητικό κελί του πατριάρχη Σεραφείμ Β΄ (1757-1761). Κατά τη βυζαντινή περίοδο στη θέση του κελιού υπήρχε το μονύδριο του Ξέστου. Στα 1652 ο πρώην οικουμενικός πατριάρχης Αθανάσιος Πατελλάριος (1634, 1651) το ανοικοδόμησε με ναό τιμώμενο στο όνομα του Αγίου Αντωνίου. Στον Σεραφείμ το καθίδρυμα, που εν τω μεταξύ είχε περιέλθει στην κατοχή της μονής Βατοπεδίου ως κελί, παραχωρήθηκε στα 1763. Η καταστροφική πυρκαγιά του 1958 είχε ως αποτέλεσμα να διασώζεται σήμερα, με μεγάλες φθορές, μόνον η συστοιχία των δύο επάλληλων ναυδρίων, ενώ από το υπόλοιπο συγκροτήμα απέμειναν μόνον ελάχιστα τμήματα των τοίχων του. Η αρχιτεκτονική των δύο ναυδρίων, όπως και οι διάφορες απεικονίσεις του συγκροτήματος, έχουν παρουσιασθεί σε αντίστοιχα δημοσιεύματα.<sup>1</sup> Η παρούσα ανακοίνωση επιχειρεί να αναδείξει το κτίσμα και την αφιέρωσή του ως έκφραση της προσωπικότητας και των επιδιώξεων του κτήτορά του.

Ο Σεραφείμ ανήλθε στον πατριαρχικό θρόνο το 1757. Κατά τη διάρκεια της βραχύχρονης θητείας του επέδειξε ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την Πατριαρχική Ακαδημία, όπως και για την ανοικοδόμηση και την συντήρηση των ναών της Κωνσταντινούπολης. Αυτό που εν προκειμένω ενδιαφέρει εδώ είναι ότι στον Σεραφείμ οφείλεται η αναβάθμιση του εορτασμού της μνήμης του Απόστολου Ανδρέα από το Πατριαρχείο ως ιδρυτού της Εκκλησίας της Κωνσταντινούπολης. Η ενέργεια αυτή πιθανότατα απηχεί το κλίμα των οξυμένων τότε σχέσεων του Φαναρίου με την Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, αφού με την προβολή της εορτής του Αγίου Ανδρέα η έδρα του οικουμενικού θρόνου μπορούσε να αντιπαραθέτει στην ιδρυτική παράδοση της Ρωμαϊκής Εκκλησίας από τον Απόστολο Πέτρο τη δική της εξίσου τιμητική καταγωγή. Στον πρώτο αυτό αναβαθμισμένο εορτασμό της μνήμης του Πρωτοκλήτου Αποστόλου το 1759 παρέστη και ο πρέσβης της Ρωσίας, γεγονός που υπήρξε η αιτία ο Σεραφείμ να κατηγορηθεί για φιλορωσικές τάσεις, με αποτέλεσμα – σε συνδυασμό και με κάποιες κατηγορίες για οικονομικές ατασθαλίες – να εκπέσει από τον πατριαρχικό θρόνο και να αποσυρθεί στο Άγιον Όρος. Εκεί πληροφορήθηκε εγκαίρως ότι είχε διαταχθεί η σύλληψή του για τις καταχρήσεις που του απέδιδαν, και έτσι πρόλαβε, πριν τον συλλάβουν, να επιστρέψει αμέσως στην Κωνσταντινούπολη και να επιτύχει την απαλλαγή του από τις κατηγορίες. Στη συνέχεια ξαναγύρισε στον Άθω, όπου αγόρασε το κελί και το ανοικοδόμησε εκ βάθρων. Οι ηγετικές φιλοδοξίες του και η σύμπλευσή του με τη ρωσική πολιτική εκδηλώθηκαν ανοιχτά το 1771 κατά τα Ορλωφικά, όταν, επιβιβασμένος στη ναυαρχίδα του Ορλώφ, περιόδευε στο Αιγαίο καλώντας τους νησιώτες να επαναστατήσουν ενάντια στην οθωμανική εξουσία. Μετά την αποτυχία του επιχειρήματος διέφυγε με τα πλοία του τσαρικού στόλου στη Ρωσία, όπου και πέθανε το 1779, έχοντας διατελέσει σύμβουλος της Μεγάλης Αικατερίνης για την πολιτική της απέναντι στην Ύψηλή Πύλη.<sup>2</sup>

Η κτητορική επιγραφή του κελιού, διατυπωμένη πιθανότατα από τον Καισάριο Δαπό-

1 Για την αρχιτεκτονική των ναυδρίων του συγκροτήματος, βλ. Μ. Δ. ΠΟΛΥΒΙΟΥ, Ο ναός του Πατριάρχη Σεραφείμ του Β΄ στη σκήτη του Αγ. Ανδρέου Καρυών, *Εκκλησίες στην Ελλάδα μετά την Άλωση*, τόμ. 5, Αθήνα 1998, 207-228, όπου και η σχετική βιβλιογραφία. Για τα σχέδια και τις απεικονίσεις του συγκροτήματος βλ. του ίδιου, Το «Σαράι» του Σεραφείμ Β΄ παρά τις Καρυές, *Η Δεκάτη. Ενημερωτική έκδοση έργου της 10ης Εφορείας Βυζαντινών Αρχαιοτήτων...* 1 (2003-2004), 27-39.

2 Για τα στοιχεία σχετικά με τον Σεραφείμ και τις σχετικές παραποιήσεις στη βιβλιογραφία, βλ. ΠΟΛΥΒΙΟΥ, Ο ναός, ό.π. (υποσ. 1).

ντε,<sup>3</sup> αποτυπώνει με έμμεσο αλλά αρκετά σαφή τρόπο τις αντιλήψεις του Σεραφείμ και τις κτητορικές προθέσεις του. Το κείμενό της είναι το εξής:

ΣΕΡΑΦΕΙΜ Ο ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ ΠΡΩΗΝ ΤΗΣ ΤΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ  
 Ο ΔΙΑΔΟΧΟΣ ΤΟΥ ΣΤΑΧΥ ΧΡΙΣΤΟΚΗΡΥΚΟΣ ΕΚΕΙΝΟΥ  
 ΟΣΤΙΣ ΣΤΑΧΥΣ ΠΑΡ' ΑΝΔΡΕΟΥ ΉΠΙΣΚΟΠΟΣ ΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ  
 ΕΧΕΙΡΟΤΟΝΗΘΗ ΠΡΩΤΟΣ ΑΓΙΟΣ ΠΑΡΑ ΑΓΙΟΥ  
 ΘΘΕΝ Κ' ΟΙΚΟΥΜΕΝΑΡΧΟΥΣΑ Η ΑΥΤΟΥ ΠΑΝΑΓΙΟΤΗΣ  
 ΠΡΩΤΗ ΚΑΙ ΎΣΤΕΡΙΝΗ ΓΙΟΡΤΑΖΕΙ (Ω ΤΙ ΘΕΙΑ ΦΡΟΝΙΜΟΤΗΣ)  
 ΜΕ ΜΕΓΑΛΗΝ ΠΑΡΡΗΣΙΑΝ Μ' ΟΛΗΝ ΤΗΣ ΤΗΝ ΝΕΟΛΑΙΑΝ  
 ΜΕ ΔΕΙΝΗΝ ΤΗΣ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΝ ΤΟΝ ΠΡΩΤΟΚΛΗΤΟΝ ΑΝΔΡΕΑΝ  
 ΟΥΤΩΣ ΔΕ Γ' Ο ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ ΧΑΘΕΥΣ Ο ΗΠΕΙΡΩΤΗΣ  
 ΤΗΣ ΕΝ ΘΡΑΚΗ ΤΟΥ ΦΙΛΙΠΠΟΥ ΑΡΧΙΘΥΤΗΣ ΩΝ ΕΝ ΠΡΩΤΟΙΣ  
 ΑΠΟΒΑΣ ΗΔΗ ΕΝΤΙΜΩΣ ΑΠΟ ΤΟ ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟΝ  
 ΕΔΩ ΗΛΘΕΝ ΕΙΣ ΤΟ ΟΡΟΣ ΚΑΙ ΗΓΟΡΑΣΕ ΚΕΛΛΕΙΟΝ  
 ΒΑΤΟΠΑΙΔΙΝΩΝ ΤΟ ΠΡΩΤΟΝ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΑΝΤΩΝΙΟΥ  
 ΔΙ' ΟΙΚΕΙΑΝ ΗΣΥΧΙΑΝ ΜΕΧΡΙ ΤΕΛΕΥΤΗΣ ΤΟΥ ΒΙΟΥ  
 ΑΛΛ' ΕΚ ΒΑΘΡΩΝ ΠΑΛΙΝ ΚΤΙΣΑΣ ΤΟΣΟΝ ΕΥΜΟΡΦΟΝ ΩΣ ΒΛΕΠΕΙΣ  
 ΤΕΧΝΙΚΟΝ ΣΤΕΡΕΩΜΕΝΟΝ (Ο ΘΕΟΣ ΜΟΥ ΝΑ ΤΟ ΣΚΕΠΗΣ)  
 ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΟΣ ΤΕΛΟΥΝΤΟΣ ΤΟΥ ΑΖΥΓΟΥ ΠΑΧΩΜΙΟΥ  
 ΣΤΗΝ ΟΙΚΟΔΟΜΗΝ ΤΗΝ ΤΟΥΤΟΥ ΕΡΗΜΙΤΟΥ ΤΟΥ ΕΚ ΧΙΟΥ  
 ΗΛΛΑΞΕΝ ΕΙΣ ΤΟΥ ΑΝΔΡΕΟΥ Τ' ΟΝΟΜΑ ΤΗΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑΝ  
 ΚΑΙ ΑΝΤΩΝΙΟΝ ΤΟΝ ΜΕΓΑΝ ΕΟΡΤΑΖΩΝ ΚΑΤ' ΑΞΙΑΝ  
 ΤΩΝ ΟΠΟΙΩΝ ΤΑΙΣ ΠΡΕΣΒΕΙΑΙΣ ΝΑ' ΧΗ ΒΟΗΘΟΝ ΤΟ ΘΕΙΟΝ  
 ΕΙΣ ΑΠΟΛΑΥΣΙΝ ΤΩΝ ΤΗΔΕ ΚΑΙ ΚΑΛΩΝ ΤΩΝ ΑΙΩΝΙΩΝ  
 ΑΨ'ΕΗ ΜΑΡΤΙΟΥ Α

Το πρώτο μέρος της επιγραφής αναφέρεται στην ταυτότητα του κτήτορα διαφωτίζοντας εμμέσως τα κίνητρα της κτητορικής πρωτοβουλίας του. Συγκεκριμένα, στην επιγραφή δεν δηλώνεται απλά ότι ο κτήτορας του κελιού υπήρξε οικουμενικός πατριάρχης, αλλά προβάλλεται η σχέση του πατριαρχικού θρόνου της Κωνσταντινούπολης με τον Απόστολο Ανδρέα: ο Σεραφείμ τονίζεται ιδιαιτέρως, με εκτεταμένη σχετική αναφορά, ότι διετέλεσε διάδοχος του Στάχυ, ο οποίος έχειροτονήθη από τον Απόστολο Ανδρέα πρώτος (έ)πίσκοπος του Βυζαντίου, και ότι για τον λόγο αυτό (όθεν) ο Σεραφείμ είχε φροντίσει κατά την πατριαρχία του να εορτασθεί για πρώτη φορά με μεγάλην παρρησίαν μ' όλην της τήν νεολαίαν με δεινήν της λειτουργίαν η μνήμη του Πρωτοκλήτου Αποστόλου. Συνεπώς η αφιέρωση της εκκλησίας του κελιού στον Απόστολο Ανδρέα υπενθυμίζει την ιδιαίτερη σχέση του Σεραφείμ με την αντίστοιχη λατρεία του Αποστόλου στην Κωνσταντινούπολη και προβάλλει τον θεσμικό ρόλο του Σεραφείμ ως πατριάρχη Κωνσταντινούπολης. Η αναφορά της επιγραφής ότι ο Σεραφείμ εγκατέλειψε τον οικουμενικό θρόνο έντιμως, δηλαδή αθώς των κατηγοριών που του είχαν προσάψει, υπονοεί σαφώς ότι η έκπτωσή του ήταν εν τέλει παράνομη και άκυρη, και κατ' επέκταση αυτός εξακολουθούσε να είναι ο νόμιμος πατριάρχης, τουτέστιν ο ηγέτης του γένους.

Το δεύτερο μέρος της επιγραφής αφορά το κελί, για το οποίο τονίζεται ότι ήταν πρόωτον του άγιου Αντωνίου, όμως ο Σεραφείμ που το αγόρασε και το ανοικοδόμησε εκ βάθρων με στόχο να ησυχάσει εκεί μέχρι το τέλος της ζωής του, άλλαξε εις του Ανδρέου τ' όνομα τήν εκκλησίαν. Το ότι ο νέος οικητορας του καθιδρύματος θεώρησε σκόπιμο να τονίζεται στην επιγραφή πως δεν περιορίσθηκε στην συντήρηση του υπάρχοντος κτίσμα-

<sup>3</sup> Το ίδιο, υποσ. 26.

τος και στην διατήρηση της υφισταμένης αφιέρωσής του, αλλά θέλησε να το ανοικοδομήσει εκ βάθρων και να το αφιερώσει σε άλλον άγιο, σημαίνει ότι δεν του αρκούσε απλώς να εφησυχάσει αποσυρόμενος εκεί, αλλά ότι επιθυμούσε τόσο η παρουσία του όσο και η εκκλησία που ανήγειρε να εκφράζουν ένα συγκεκριμένο συμβολισμό. Όσον αφορά τη νέα επωνυμία του καθιδρύματος, ο συντάκτης της κτητορικής επιγραφής, με τις αναφορές που έκανε στο πρώτο μέρος της, έχει καταστήσει σαφές ότι η επιλογή του Αγίου Ανδρέα σηματοδοτεί την ταυτότητα του κτήτορα. Έτσι δείχνει ότι για εκείνον η αφιέρωση δεν αποτελούσε απλά, όπως γίνεται συνήθως, μια πράξη προσωπικής ευλάβειας του αφιερωτή προς τον τιμώμενο άγιο, αλλά μια ενέργεια που αποσκοπούσε εμμέσως στην ανάδειξη της αποστολής του, όπως τουλάχιστον την αντιλαμβανόταν ο ίδιος, και στην προβολή του θεσμικού του ρόλου ως πατριάρχη. Για τον ίδιο ακριβώς λόγο ήταν αναγκαία και η εκ βάθρων ανοικοδόμηση του κελιού.

Ο Σεραφείμ ήθελε να αποκαταστήσει την εικόνα του, η οποία είχε καταρρακωθεί από τον μειωτικό τρόπο της έκπτωσής του, οικοδομώντας ένα ενδιαίτημα τόσον εϋμορφον που να αντανακλά το κύρος ενός οικουμενικού πατριάρχη, δηλαδή που να είναι αντάξιο ενός ηγέτη του γένους – μ' άλλα λόγια να κατασκευάσει ένα πραγματικό *Σαράϊ* (ανάκτορο), όπως έκτοτε επικράτησε να ονομάζεται.<sup>4</sup> Οι σχεδιαστικές και φωτογραφικές απεικονίσεις του συγκροτήματος που έχουν διασωθεί πριν την πυρκαγιά, όπως και τα προσφάτως εντοπισθέντα σκαριφήματα κατόψεων των δύο ορόφων του,<sup>5</sup> δείχνουν πως η φήμη του δεν ήταν αδικαιολόγητη. Το ότι η επιγραφή κάνει λόγο μόνον για την *ἐκκλησίαν*, δηλαδή μόνον για τον ένα και όχι και για τους δύο επάλληλους ναούς που υπάρχουν στις αντίστοιχες στάθμες, υποδηλώνει ότι ο κτήτορας επικέντρωσε το ενδιαφέρον του αποκλειστικά στον επάνω ναό, που αποτελεί ένα κορυφαίο επίτευγμα της όψιμης μεταβυζαντινής ναοδομίας.<sup>6</sup> Χαρακτηριστικό της υπερηφάνειας των δημιουργών του ναού για το έργο τους είναι άλλωστε το γεγονός ότι, σε αντίθεση με την αποσιώπηση των ονομάτων των κατασκευαστών που παρατηρείται κατά κανόνα στις επιγραφές των αγιορείτικων κτισμάτων, εδώ αναφέρεται ότι ο ναός ήταν δημιούργημα του *ἄζυγου Παχωμίου, ἐρημίτου τοῦ ἐκ Χίου*, ἴτοι του Χιώτη μοναχού Παχώμιου, που του αποδίδεται μάλιστα τιμητικά η ιδιότητα του *ἀρχιτέκτονος*, η οποία ως όρος επανεμφανίζεται εδώ μετά από αχρηστία αρκετών αιώνων.<sup>7</sup>

Στο ναό συνδυάζονται, κατά τρόπο μοναδικό για τον ελλαδικό χώρο, το ύφος του όψιμου μπαρόκ στη διάπλαση του εσωτερικού χώρου (και όχι μόνον στις μορφές κάποιων επί μέρους στοιχείων του, όπως γίνεται αλλού), με τον νησιωτικό οκταγωνικό τύπο των βυζαντινών μνημείων της πατρίδας του δημιουργού του, αλλά και με τα βασικά ειδοποιά στοιχεία της αγιορείτικης ναοδομίας, όπως είναι οι πλευρικοί χοροί. Εκείνο που ενδιαφέρει περισσότερο εδώ είναι ότι στο ναό, και ειδικότερα στον τρούλο, υπάρχουν κάποια χαρακτηριστικά τελείως ασυνήθιστα στα αντίστοιχα κτίσματα της εποχής, η συνύπαρξη των οποίων δεν μπορεί να ερμηνευθεί παρά μόνον ως μία συνειδητή προσπάθεια έμμεσης αναφοράς στην Αγία Σοφία της Κωνσταντινούπολης. Με αυτόν τον τρόπο σηματοδοτείται η ιδιότητα του πατριάρχη-κτήτορα ως φορέως των παραδόσεων που συμβολίζουν το παλλάδιον του γένους. Τα στοιχεία αυτά, κατ' αντιστοιχία – τηρουμένων των αναλογιών – με εκείνα του μεγάλου προτύπου του, είναι ότι ο τρούλος είναι ευρύς και χαμηλός, χωρίς τύμπανο, αλλά με εξωτερικό ψευδοτύμπανο, ότι ανατολικά δεν στηρίζεται από ημικυλινδρική καμάρα (όπως κατά κανόνα γίνεται στους παρόμοιους ναούς) αλλά σε τεταρτοσφαίριο, και κυρίως ότι στη βάση του υπάρχει μια σειρά ψευδοπαραθύ-

<sup>4</sup> Το ίδιο, υποσ. 28.

<sup>5</sup> ΠΟΥΓΒΙΟΥ, Το «Σαράϊ», ό.π. (υποσ. 1).

<sup>6</sup> ΠΟΥΓΒΙΟΥ, Ο ναός, ό.π. (υποσ. 1).

<sup>7</sup> Ο όρος παύει να χρησιμοποιείται μετά τον 7ο αι. Βλ. S. KOSTOF, The Architect in the Middle Ages, East and West, *The Architect: Chapters in the History of the Profession*, Νέα Υόρκη 1970, 60.

ρων, που βέβαια αποτελούν στοιχείο όχι χρηστικό αλλά αποκλειστικά σηματοδοτικό της αναφοράς στο κτίσμα-σύμβολο.

Εν τέλει συμπεραίνουμε ότι το ιδιαίτερο ενδιαφέρον που παρουσιάζει το κελί του Σεραφείμ Β΄ στις Καρυές δεν οφείλεται μόνον στις σπάνιες αρχιτεκτονικές αρετές του, αλλά και στο γεγονός ότι αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα του εύρους των συμβολισμών που μπορεί να δοθεί από τους δημιουργούς ενός κτίσματος στην αφιέρωση και στον αρχιτεκτονικό χαρακτήρα του δημιουργήματός τους.

10η Εφορεία Βυζαντινών Αρχαιοτήτων



MILTIADES D. POLYVIUO

Patriarch Seraphim II, Donor of the *Kellion* of St. Andrew  
at Karyes on Mount Athos

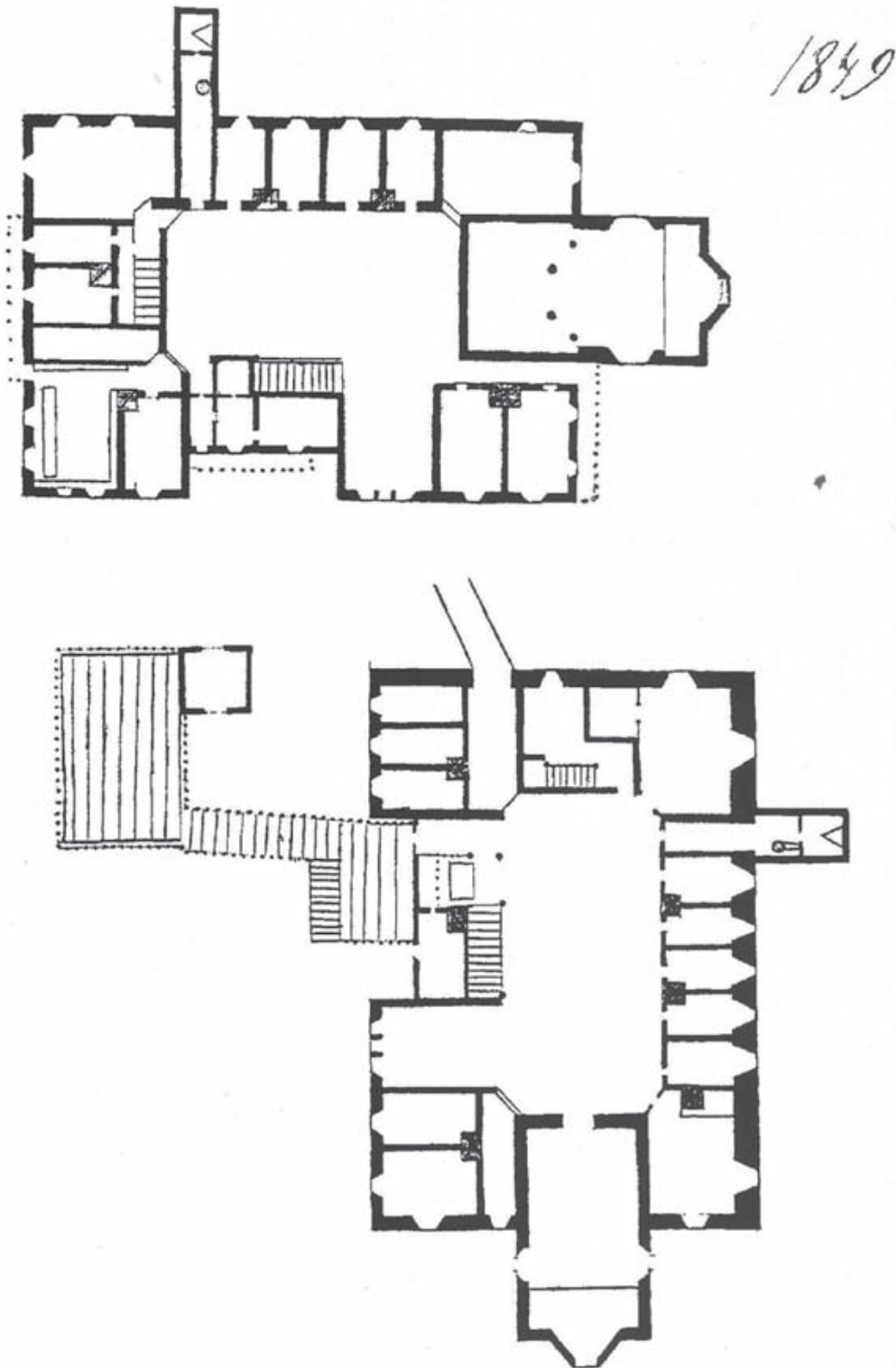
In 1768 the deposed Patriarch Seraphim II (1757-1761) built a Cell (*kellion*) in the centre of the Scete of St. Andrew at Karyes on Mount Athos, today half-ruined. This paper studies the dedicatory inscription in relation to the Patriarch's life and the architecture of the church. The Patriarch-donor is mentioned as successor of the first bishop of the Church of Constantinople, founded by Apostle Andrew, and as the one who established his feast of the Apostle in Constantinople with due dignity. It is stressed that he went to the Holy Mountain "in honesty", in an attempt to restore the patriarch's reputation, for he had been accused for economic malpractice. He bought the cell from Vatopedi and restored the church of St. Anthony, which he dedicated to St. Andrew. Architect of the church was the monk Pachomios from Chios. The main church of the Cell is a remarkable achievement of Post-Byzantine architecture displaying a turkish-baroque style: the traditional elements of the athonite churches are combined with elements of Byzantine octagonal churches, and of the church of St. Sophia in Constantinople. The dedicatory inscription and the architectural features of the church suggest Seraphim's intension to highlight his role as the Ecumenical Patriarch, namely, as the Nation's leader.



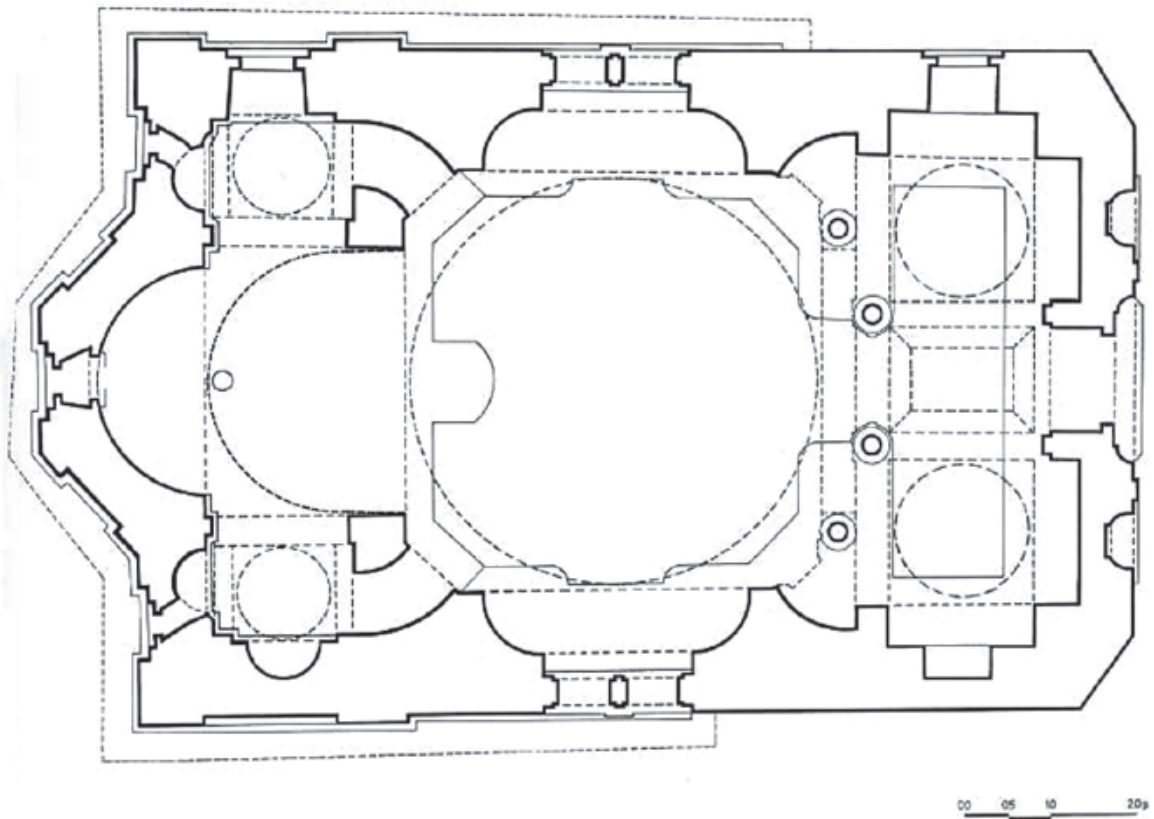
Ειχ. 1. Η συστοιγία των ναών του κελιού όπως σώζεται σήμερα.



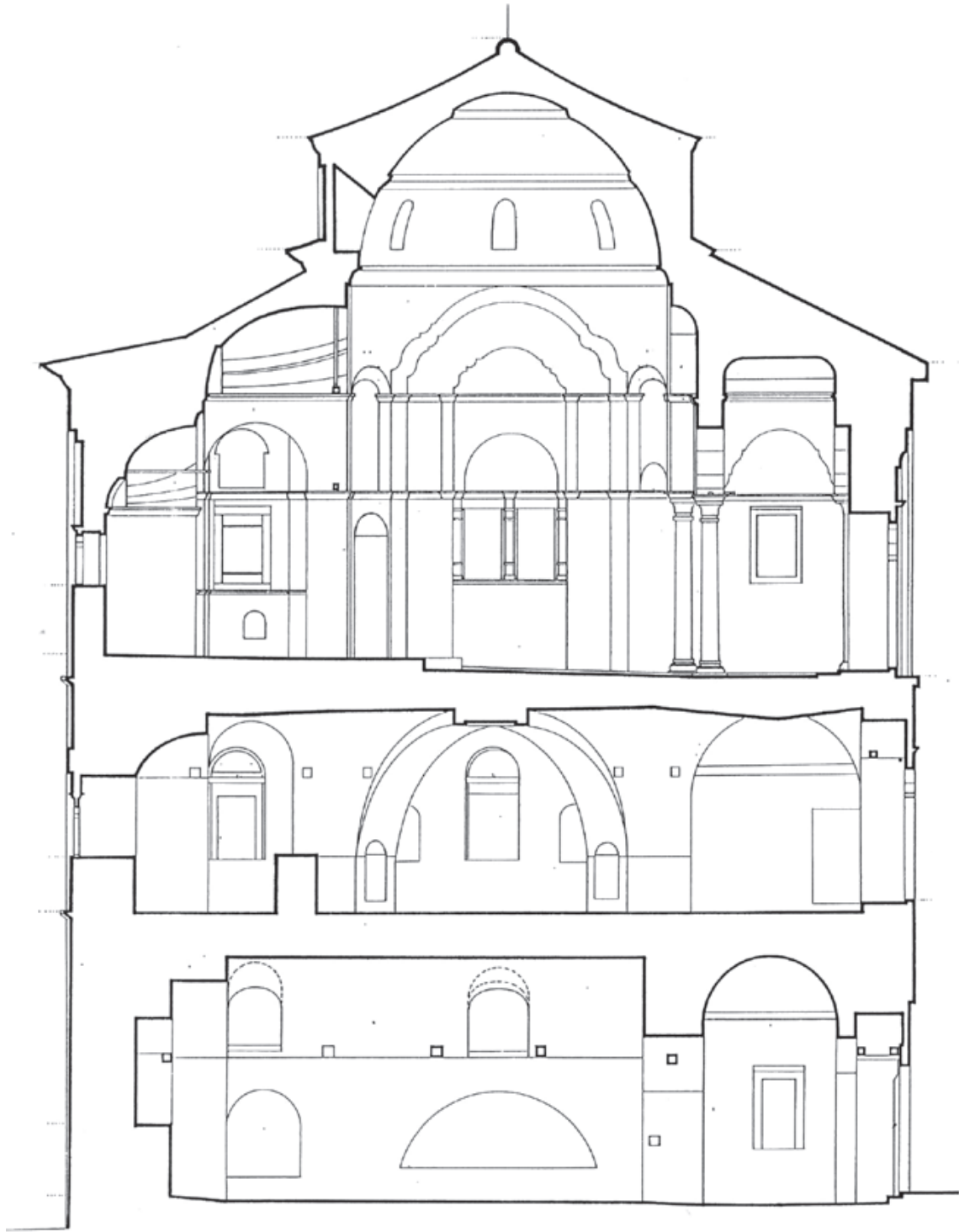
Εικ. 2. Το κελί σε φωτογραφία της αποστολής Σεβαστιάνωφ (1859).  
Βιβλιοθήκη Ακαδημίας Καλών Τεχνών της Αγίας Πετρούπολης.



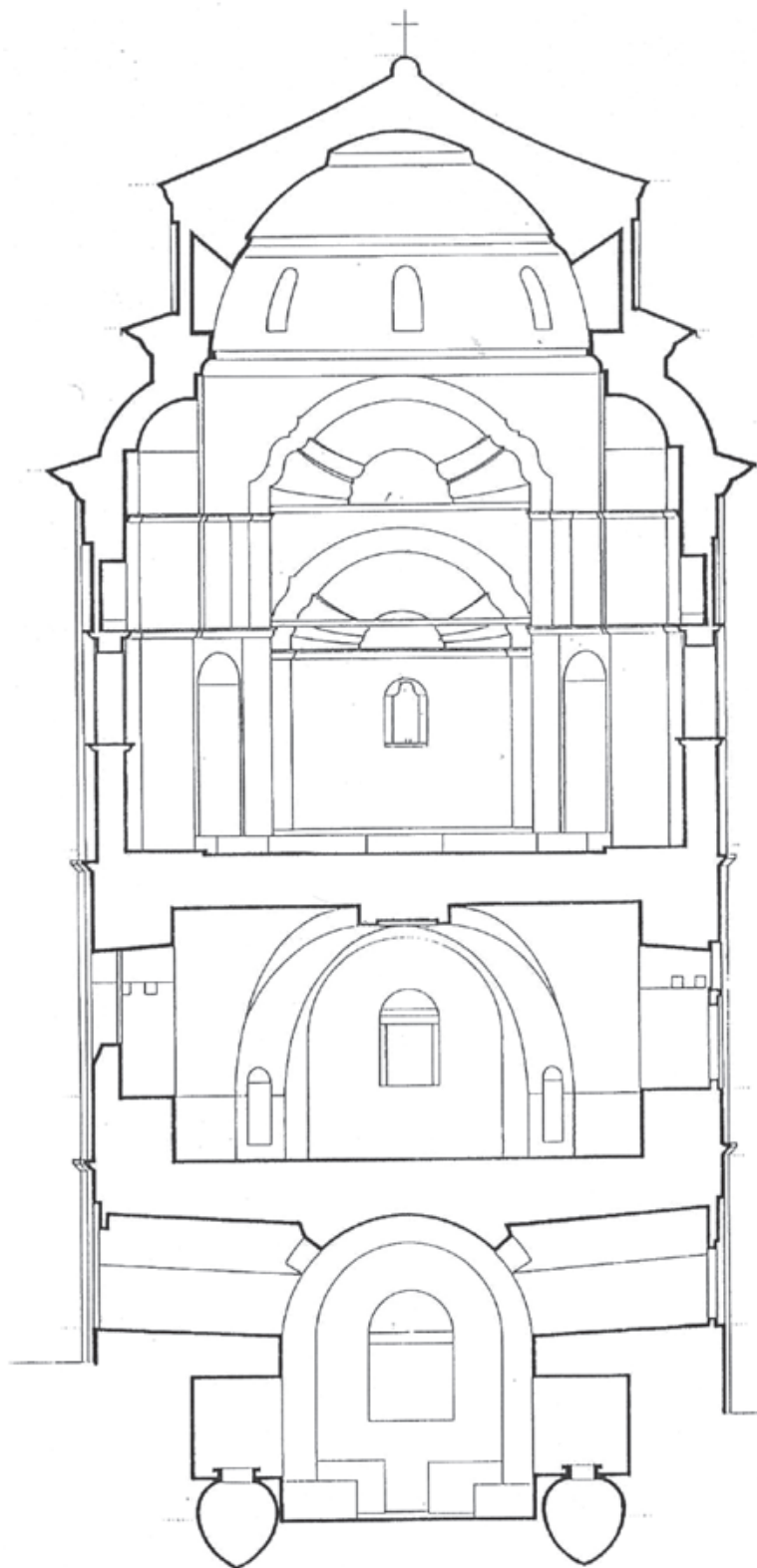
Εικ. 3. Κάτοψη του β' ορόφου (επάνω) και του α' ορόφου (κάτω) του κελίου του Σεραφείμ Β'. Σχέδιο του 1849. Αρχείο μονής Βατοπεδίου.



Ειχ. 4. Κάτοψη του ναού του Σεραφείμ (β' όροφος).



Ειχ. 5. Τομή κατά μήκος της συστοιχίας των ναών.

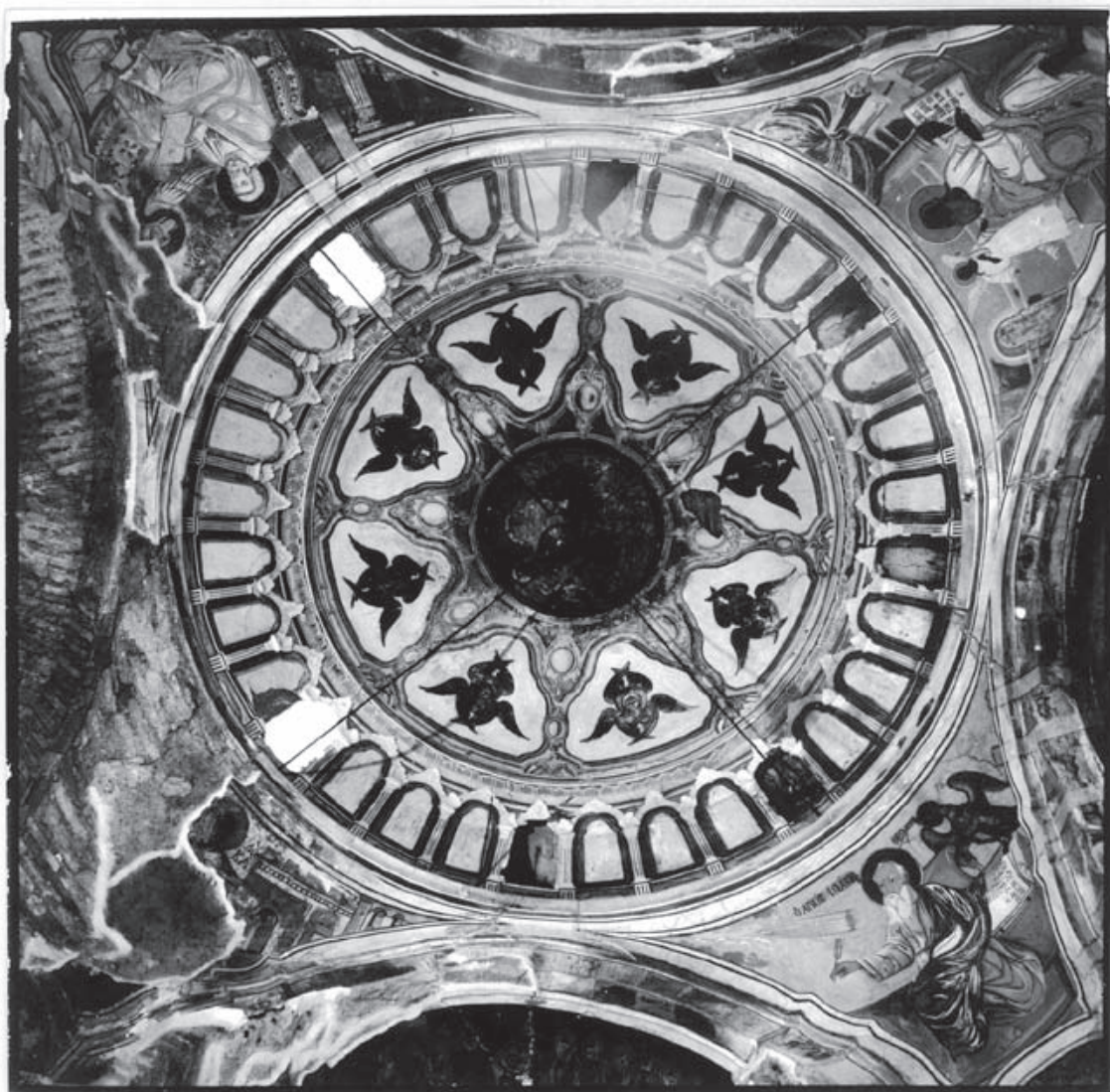


Εικ. 6. Τομή κατά πλάτος της συστοιχίας των ναών (άποψη προς το ιερό).



Εικ. 7. Ο τρούλος και η κάλυψη του ιερού.





Εικ. 8. Άνοψη του τρούλου.



## ΧΑΡΗΣ Α. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΣ

### Ο ΠΑΛΑΙΟΣ ΚΑΙ Ο ΝΕΟΣ ΝΑΟΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΑΝΔΡΕΑ ΣΤΗΝ ΠΑΤΡΑ: ΔΙΑΓΝΩΣΗ ΚΑΙ ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ ΒΛΑΒΩΝ

Τις τελευταίες δεκαετίες, διεθνώς παρατηρείται ένα αυξημένο ενδιαφέρον τόσο για την διατήρηση όσο και την αποτίμηση της ασφάλειας μνημειακών πετρόκτιστων κατασκευών, ιδιαίτερα μετά τις δραματικές συνέπειες ξαφνικών καταρρεύσεων γνωστών μνημείων, όπως του Civic Tower στην Παβία της Ιταλίας, του κωδωνοστασίου της Αγ. Μαγδαληνής στην Goch της Γερμανίας και άλλων. Όπως φαίνεται, το ενδιαφέρον αυτό είναι άμεσα συνδεδεμένο με την κατά το δυνατόν «ορθολογική» αντιμετώπιση των προβλημάτων που σχετίζονται με την επέμβαση αποκατάστασης μνημείων και άλλων κτιρίων ειδικής πολιτιστικής σημασίας. Στην επίλυση τέτοιου είδους προβλημάτων βοηθούν σημαντικά οι νέες επιστημονικές εξελίξεις στην περιοχή της ανάλυσης και του σχεδιασμού των επεμβάσεων αποκατάστασης, όπως επίσης η νέα κατασκευαστική τεχνολογία και τα νέα δομικά υλικά.

#### **Α) Ο παλαιός ναός του Αγίου Ανδρέα**

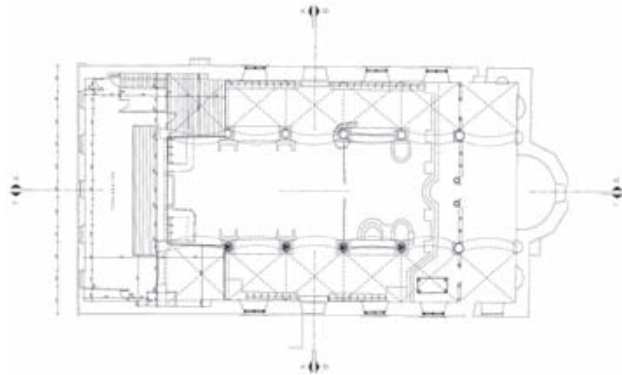
Ο παλαιός ναός του Αγίου Ανδρέα στην Πάτρα (εικ. 1) κτίστηκε την περίοδο 1836-1843, επί της Βασιλείας Όθωνα, έπειτα από πρωτοβουλία 148 Πατρινών τον Ιανουάριο του έτους 1835 και βρίσκεται στην παραλιακή ζώνη της πόλης. Σήμερα αναφέρεται ως παλαιός ναός, διότι το έτος 1975 αποπερατώθηκε παραπλεύρως (βορειοανατολικά του) ο νεότερος και μεγαλύτερος σε μέγεθος, ομώνυμος επιβλητικός ναός.

Έπειτα από εκτενή, πολυεπίπεδη αναζήτηση δεν βρέθηκε καμία σχετική τεχνική μελέτη απ' όπου θα ήταν δυνατή η άντληση στοιχείων σχετικών με την δομή, το υπέδαφος και τα δομικά υλικά του παλαιού ναού. Η μοναδική αναφορά που εντοπίστηκε για την δομή του παλαιού ναού του Αγίου Ανδρέα είναι η «Εργασία κλεισίματος ρωγμών στους τοίχους» από την 6η Εφορεία Βυζαντινών Αρχαιοτήτων. Την αξιοπιστία της συγκεκριμένης εργασίας (κλεισίματος ρωγμών στους τοίχους), ως πρακτικής, σχετικά σύντομα αμφισβήτησε ο σεισμός που έπληξε την Πάτρα το έτος 1993, αναδεικνύοντας εκ νέου το πρόβλημα της ρηγματώσης των τοίχων (Τεχνική Έκθεση της ίδιας Υπηρεσίας από 11-9-1996). Τότε, η Ιερά Μητρόπολις Πατρών έκρινε αναγκαία την σύνταξη μιας ολοκληρωμένης τεχνικής μελέτης με θέμα την αποτύπωση – αποτίμηση – διάγνωση βλαβών, εις τρόπον ώστε να ξεκινήσουν ουσιαστικές εργασίες αποκατάστασης του μνημείου. Μετά την ανάθεση αυτής της μελέτης συντάχθηκε σχετικός τεχνικός φάκελος ο οποίος, αφού ελέγχθηκε, συμπληρώθηκε κατά τις παρατηρήσεις της ΔΑΒΜΜ του ΥΠ.ΠΟ. και στην συνέχεια εγκρίθηκε από το Κεντρικό Αρχαιολογικό Συμβούλιο.<sup>1</sup>

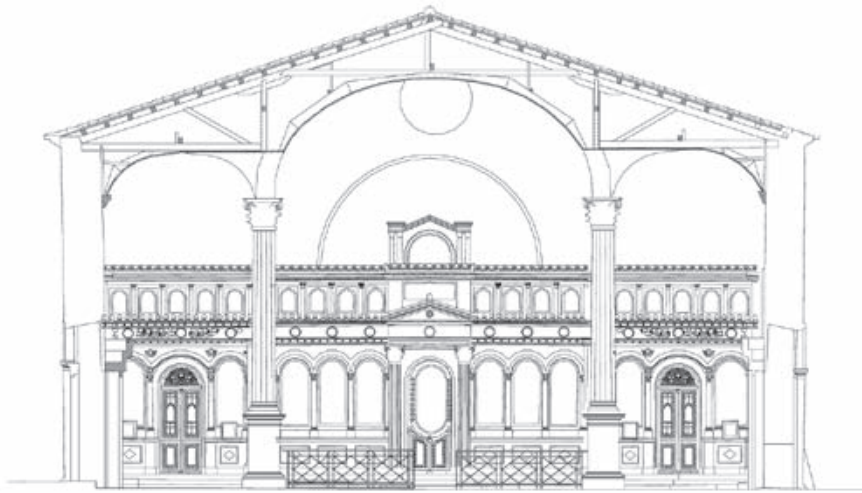
<sup>1</sup> Χ. Α. ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΣ, Μελέτη στερέωσης και αποκατάστασης παλαιού ναού Αγ. Ανδρ. Πατρών (Εγκριση από το Κεντρικό Αρχαιολογικό Συμβούλιο: Αρ. πρωτ. ΥΠ.ΠΟ./ΔΑΒΜΜ/68402π.ε/3153π.ε./2004).



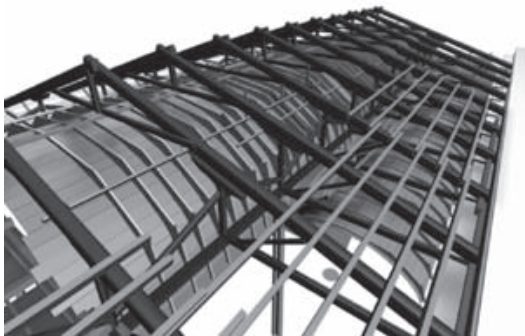
Εικ. 1. Άποψη του παλαιού ναού του Αγίου Ανδρέα στην Πάτρα.



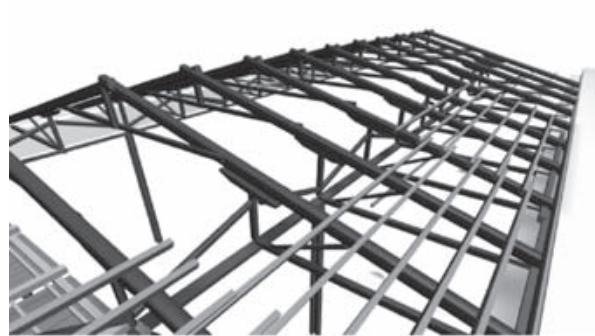
Σχήμα 1. Κάτοψη ισογείου στάθμης και μεσορόφου.



Σχήμα 2. Εγκάρσια ανατολική τομή του παλαιού ναού του Αγίου Ανδρέα στην Πάτρα.



Σχήμα 3



Σχήμα 4

Ο αρχιτέκτονας του ναού, αποφεύγοντας τις περίπλοκες μορφές, επέλεξε έναν απλό, βασιικό τύπο εκκλησιαστικής αρχιτεκτονικής όπως ο τύπος ξυλόστεγης τρίκλιτης βασιλικής, υπό ενιαία δίκλινη στέγη. Το περίγραμμα του ναού έχει διαστάσεις 41.50μ. X 19.80μ. με μέγιστο ύψος στέγης τα 13.10μ. και ελάχιστο ύψος της τα 9.50μ. (σχήμα 1 και 2). Το μεσαίο κλίτος χωρίζεται από τα πλάγια κλίτη με τοξοστοιχία. Η στέγη είναι ξύλινη κεραμοσκεπής και στηρίζεται εσωτερικά στις δύο εσωτερικές κιονοστοιχίες και περιμετρικά στην φέρουσα τοιχοδομή.

Τα ζευκτά που διαμορφώνουν την ξύλινη στέγη είναι όμοια και επαναλαμβανόμενα, συνδέονται μεταξύ τους με τεγίδες, με εγκάρσιους χιαστούς ξύλινους συνδέσμους, οι περισσότεροι των οποίων φαίνεται να τοποθετήθηκαν σχετικά πρόσφατα. Η «ουρανία» του ναού είναι κατασκευασμένη με σανίδωμα πάνω σε «οδηγούς» «τομής χαμηλωμένου τόξου» (σχήμα 3 και 4).

Η κόγχη του Ιερού Βήματος σε συνέχεια της περιμετρικής τοιχοδομής είναι από φέρουσα λιθοδομή σχήματος πολυγωνικού εξωτερικά και ημικυκλικού εσωτερικά, με ένα άνοιγμα ανατολικά στον επιμήκη άξονα συμμετρίας.

Το τέμπλο (έργο του 1885) χωρίζει πλήρως το Ιερό από τον κυρίως ναό με χαρακτηριστική τριπλή διάρθρωση της επιφάνειάς του (ύψους 6μ.) και πλούσιο διάκοσμο. Κατά μήκος επικρατεί μια διάταξη από τυφλά αφιδώματα με τις μεγάλες δεσποτικές εικόνες, με επίχρυσο πλαίσιο και κιονίσκους. Πάνω από τους κιονίσκους διαμορφώνεται μια ζώνη με επίχρυσο διάκοσμο και παραπάνω μια ζώνη με μικρότερου μεγέθους εικόνες. Στην στέψη σχηματίζεται περίτεχο οριζόντιο γείσο. Έμφαση δίνεται στην θέση της Ωραίας Πύλης, όπου δημιουργείται αέτωμα με ύψος 1.30μ. Η κύρια είσοδος στο ναό γίνεται από τον εξωνάρθηκα, στην δυτική όψη του ναού με προσπέλαση μέσω τοξοστοιχίας τεσσάρων πέτρινων κιόνων. Η οροφή του εξωνάρθηκα κοσμείται με τετράγωνα ξύλινα φατνώματα.

Η στάθμη του δαπέδου του ναού βρίσκεται στο επίπεδο του περιβάλλοντος χώρου σε ολόκληρο το μήκος και το πλάτος των όψεων (εκτός της βόρειας πλευράς). Το δάπεδο της κύριας εισόδου είναι στρωμένο με μαρμάρινες πλάκες, όμοιες με αυτές του εσωτερικού του ναού.



Εικ. 2. Δυτική άποψη του ναού.

Το αέτωμα στο χώρο της στέγης ανατολικά είναι απλή φέρουσα αργολιθοδομή και δυτικά τοιχοποιία αποτελούμενη από συμπαγή τούβλα, με οριζόντιο γείσο, τύμπανο με κυκλικό φεγγίτη και καταέτιο γείσο. Το κωδωνοστάσιο με τετραγωνική κάτοψη, αποτελεί ξεχωριστό κτίσμα και βρίσκεται βορειοδυτικά του ναού. Είναι κατασκευασμένο από εμφανείς λαξευτούς λίθους στην βάση του, με πέτρινους γωνιόλιθους (αγκωνάρια) και φέρει ορθογώνια ανοίγματα σε επάλληλους ορόφους.

### **Υφιστάμενη κατάσταση του φέροντος οργανισμού του ναού**

#### *Τύπος της φέρουσας τοιχοδομής*

Η τοιχοδομή μέχρι το ύψος 9.50μ. περίπου περιμετρικά είναι μεταβλητού πάχους από 1.00 έως 1.10μ. Η δομή των περιμετρικών φερόντων τοίχων είναι αργολιθοδομή από φυσικούς λίθους με γωνιακά ημιλαξευτά αγκωνάρια, εκτός από το δυτικό αέτωμα και το τέμπλο που είναι κτισμένα με συμπαγή τούβλα.

#### *Διαζώματα και ελκυστήρες*

Ο τύπος διαζώματος που απαντάται στον ναό είναι τα συνεχή ξύλινα οριζόντια διαζώματα (ξυλοδεσιές). Τα διαζώματα, όπως και οι μεταλλικοί ελκυστήρες, αποτελούν βασικά δομικά στοιχεία που ασκούν καθοριστική επιρροή στην σεισμική απόκριση του δομήματος. Τα ξύλινα διαζώματα ευρίσκονται εσωτερικά στην στέψη της λιθοδομής ενσωματωμένα στο ίδιο επίπεδο και συνδέονται, χαλαρά πλέον, με τις εγκάρσιες δοκούς των ζευκτών.

Η σύνθεση του φέροντος οργανισμού της λιθοδομής στο εσωτερικό της στέγης και ο φέρον οργανισμός του ναού δεν εμφανίζουν μεγάλη ποικιλία και πολυτυπία, αλλά τόσο το μέρος της λιθοδομής όσο και της συμπαγούς οπτοπλινθοδομής, που αναπτύσσεται στο ένα αέτωμα και στο τέμπλο, ακολούθησαν την εξέλιξη της δομικής τεχνικής στην εποχή της ανέγερσής του.

#### *Σύνθεση του ξύλινου φορέα του ναού*

Εσωτερικά, έναστο κυρίως ζευκτό φέρεται συμμετρικά από δύο ξύλινους κίονες –έκαστος των οποίων αποτελείται από τρεις ολόσωμους ξύλινους κορμούς, που συνδέονται μεταξύ τους με ευμεγέθη, χειροποίητα «γύφτικα» καρφιά– και από τις επιμήκεις εξωτερικές τοιχοδομές στην στέψη μέσω ξύλινων δοκών (πατόξυλα).



Εικ. 3. Σύνθετοι ξύλινοι στύλοι στηρίζουν την στέγη

Το διάφραγμα της στέγης είναι ισχυρό και αποτελείται από ξύλινες δοκούς (ζευκτά) με τεγίδες και σανίδωμα. Το καμπυλωτό σανίδωμα της «ουρανίας» φέρεται από οδηγούς και ξύλινους ελκυστήρες. Η στήριξη της στέγης στην στέψη της τοιχοδομής (λόγω ελλιπούς σύνδεσης με τις ξύλινες -ποταμούς- δοκούς) δεν εξασφαλίζει συνεργασία μηχανικής άρθρωσης. Η στέγη παρουσιάζεται με σχετικά νέα υλικά κατά τμήματα, κυρίως όσον αφορά πέτσωμα, τεγίδες και κεραμίδια. Τα ξύλινα ζευκτά σε τυχαίες θέσεις παρουσιάζουν σφηνώματα και πυκνούς εγκάρσιους συνδέσμους (σχετικά πρόσφατη παρέμβαση), πέραν των αρχικώς προβλεπομένων. Τα ζευκτά είναι τοποθετημένα παράλληλα με την μικρή διάσταση του δομήματος ανά 2.50μ. περίπου, ενώ συμμετρικοί ορθοστάτες των ζευκτών φέρονται απ' ευθείας στους στύλους, από σύνθετους ολόσωμους κατακόρυφους

ξύλινους καρφωτούς κορμούς (τον κάθε ένα στύλο συνιστούν τρεις κορμοί). Η τελική επικάλυψη της στέγης σήμερα εξασφαλίζεται με κεραμίδια βυζαντινού τύπου.

Η σχετικά πρόσφατη συμπλήρωση της δικτύωσης της στέγης και των εγκαρσίων συνδέσμων έχει ευεργετικά αποτελέσματα στον ξύλινο φορέα, διότι έτσι ομαλοποιήθηκε η ροή των φορτίων στα κατακόρυφα ξύλινα υποστυλώματα και στις επιμήκεις τοιχοδομές.

#### *Δάπεδο ναού*

Από την διερευνητική τομή εσωτερικά στο ναό προκύπτει ότι οι μαρμάρινες πλάκες συνδέονται με ευτελές κονίαμα και έχουν απ' ευθείας έδραση σε αμμοχαλικώδες υλικό.

#### *Διερευνητικές τομές για τις συνθήκες έδρασης του ναού*

Για την διασαφήνιση των συνθηκών έδρασης του ναού καθώς και για την δομική κατάσταση των θεμελίων πραγματοποιήθηκαν τρεις διερευνητικές τομές και εδαφοτεχνική έρευνα. Από τις εδαφικές διερευνητικές τομές διαπιστώθηκαν τα ακόλουθα:

α) Εσωτερική διερευνητική τομή πλησίον της έδρασης ξύλινου στύλου.

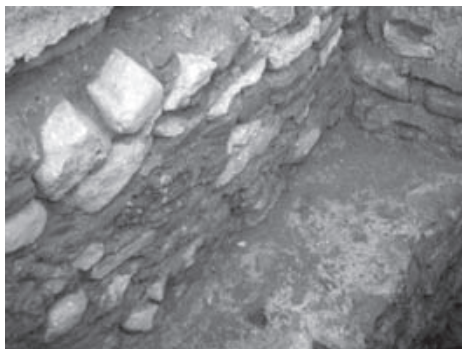


Εικ. 4. Βάθρο έδρασης εσωτερικού ξύλινου κίονα. Αποκάλυψη άγνωστης τοιχοδομής.

Η βάση έδρασης του ξύλινου υποστυλώματος εσωτερικά, σε βάθος 1μ. περίπου (εικ. 4), είναι κτιστό βάθρο, αποτελούμενο από λίθους με μικρό αριθμό ένθετων κεραμικών τεμαχίων. Η στέψη του βάθρου (στάθμη σημερινής εσωτερικής πλακόστρωσης) αποτελείται από λίθινη πλάκα, επάνω στην οποία εδράζεται ο κύριος φέρων οργανισμός του ξύλινου στύλου. Πλησίον του κτιστού βάθρου αποκαλύφθηκε η οριζόντια στάθμη άγνωστης γεωμετρίας και διάταξης παλαιάς τοιχοδομής.

β) Εξωτερική διερευνητική τομή στο όριο της κόγχης του Ιερού.

Στο ανατολικό εξωτερικό σκάμμα στην κόγχη του Ιερού του ναού, διαπιστώθηκε ότι ο φέρων οργανισμός σε βάθος 1μ. περίπου κάτω από την εξωτερική πλακόστρωση είναι λιθοδομή. Η έδραση του θεμελίου της κόγχης του Ιερού γίνεται σε τοιχοποιία διευρυμένου πλάτους (κυκλικό τόξο που εξέχει περίπου 0,40μ.). Η διεύρυνση της βάσης (εικ. 5) στην κόγχη της τοιχοδομής εμφανίζεται με διαφορετικό τρόπο δόμησης και δεν αποκλείεται να αποτελεί μέρος παλαιότερης τοιχοποιίας (π.χ. παλαιότερου ναού).



Εικ. 5. Το θεμέλιο της κόγχης του Ιερού εδράζεται σε τοιχοποιία διευρυμένου πλάτους.

γ) Εξωτερική διερευνητική τομή πλησίον της μεσημβρινής τοιχοποιίας.

Το δεύτερο εξωτερικό σκάμμα έγινε μεσημβρινά του ναού, σε μήκος και βάθος περίπου 1.55μ. και 2.50μ. αντίστοιχα. Στην θέση αυτή, η θεμελιοδομή αποτελείται από λίθινο τόξο, το άνοιγμα του οποίου έχει πληρωθεί με κοινή λιθοδομή (εικ. 6). Στα δυο άκρα του σκάμματος φαίνονται υπολείμματα ημικατεστραμμένης επιμήκους θολωτής κατασκευής με κατεύθυνση σχεδόν εγκάρσια στην μεσημβρινή τοιχοδομή του ναού. Επίσης σε βάθος περίπου 1.60μ., με διεύθυνση περίπου παράλληλη στον διαμήκη άξονα του ναού, βρίσκεται παλαιότερος λιθόκτιστος τοίχος. Το υλικό εκσκαφής μέχρι βάθους περίπου 2.50μ. αποτελείται από επιχώματα αμμοχαλικώδη με κάποιο μικρό ποσοστό ιλύος και κροκάλες. Το πάχος της τομής (0,40μ.) ανάντη αποτελείται περισσότερο από λεπτόκοκκο αμμοίλυδες υλικό.



Εικ. 6. Εξωτερική διερευνητική τομή στην μεσημβρινή τοιχοδομή.

Μετά ταύτα, η εδαφοτεχνική διερεύνηση κατέστη αναγκαία, αφενός για να διαπιστωθεί η φύση του υπεδάφους, αφού σε προσχωσιγενή εδάφη (όπως το συγκεκριμένο) είναι ιδιαίτερα μεταβλητή, αφετέρου να διερευνηθεί η κατάσταση υδροφορίας.

#### *Συμπεράσματα της γεωτεχνικής έρευνας*

Για την διαπίστωση των συνθηκών έδρασης έγιναν δύο γεωτρήσεις, Γ1 και Γ2, σε βάθη 15 και 12 μέτρα αντίστοιχα στην βόρεια πλευρά (πλησίον του καμπαναριού) και στην νότια πλευρά του ναού (πλησίον του χώρου του Ιερού).

Στα βάθη 8μ. και 6.70μ. βρέθηκαν αμμο-ιλο-αργιλώδη υλικά με περισσότερες αμμόδεις ενστρώσεις και αυξημένη υδροπερατότητα. Μερικά από τα χαλικώδη υλικά με κροκάλες, ενδέχεται να προέρχονται από παλαιά προϋπάρχουσα τοιχοποιία μικρών διαστάσεων.

Από εκεί και κάτω, υπάρχει μαλακή έως πολύ μαλακή στρώση αργιλώδους – αμμό-



δους ιλύος τεφρού χρώματος, παρόμοια με αυτή που έχει εντοπισθεί σε χερσαίες και σε θαλάσσιες γεωτρήσεις στην περιοχή του νέου Λιμένα των Πατρών.

Η άργιλος παρουσιάζει πολύ χαμηλή τιμή αστράγγιστης συνοχής  $C_u$  4.5 KPa στα υλικά της γεώτρησης Γ1 και την τιμή 9 KPa αντίστοιχα στην γεώτρηση Γ2.

Λόγω της μικρής αντοχής του υλικού του εδάφους (στην γεώτρηση Γ1) μετά από την γεώτρηση (15μ.) κατέστη δυνατή η έμπηξη (επιπλέον) στελέχους τριών μέτρων και καθώς δεν βρέθηκε ανθεκτικό στρώμα εδάφους καταλήξαμε στο συμπέρασμα ότι το πάχος της μαλακής αργίλου είναι μεγαλύτερο των 18 μέτρων. Στις οπές των γεωτρήσεων τοποθετήθηκαν πλαστικοί διάτρητοι σωλήνες για την μεσοπρόθεσμη και μακροπρόθεσμη παρακολούθηση με ηλεκτρικό πιεσόμετρο της στάθμης του υπογείου οριζόντια, μέσω μέτρησης πίεσης των πόρων εντός του αργιλώδους υλικού. Η έρευνα έδειξε, ότι οι γενικότερες συνθήκες έδρασης του ναού είναι σχετικά ομοιόμορφες, με επιφύλαξη τις άμεσες συνθήκες έδρασης μεταξύ 1,50μ. και 6μ., όπου εντοπίστηκαν παλαιότερες τοιχοδομές. Η ύπαρξη στρώματος μαλακού ιλυοαργιλώδους υλικού, εκτιμάται ότι επέδρασε θετικά στην σεισμική απόκριση του ναού, μειώνοντας το εύρος των διατμητικών σεισμικών κυμάτων. Το γεγονός αυτό εξηγεί ικανοποιητικά και την έλλειψη διαγωνίων ρωγμών στην τοιχοποιία.

### Παθολογία

Ο φέρων οργανισμός του ναού σήμερα παρουσιάζει σημαντικές βλάβες που οφείλονται σε σεισμικές δράσεις, γήρανση υλικών, φυσικοχημικές δράσεις, ερπυστικές παραμορφώσεις, καθώς και σε πιθανές αναπόφευκτες δομικές ανεπάρκειες του μνημείου από την κατασκευή του. Οι παράγοντες αυτοί, που συνετέλεσαν καθοριστικά στην εκδήλωση σημαντικών βλαβών, φαίνεται ότι έδρασαν περισσότερο σε συνδυασμό και ολιγότερο μεμονωμένα.

#### Αναλυτικά:

Η συνολική χαλάρωση των μερών της ξύλινης ζευκτής στέγης (λόγω φθορών, από φυσικοχημικές δράσεις), μετέτρεψε την «αρθρωτή» σύνδεση των κυρίων ζευκτών στην στέψη της τοιχοδομής σε «απλή έδραση» (ανάλογο μηχανικής κύλισης) του ζευκτού πάνω στην επιμήκη τοιχοδομή. Τα «πετάσματα», δηλαδή οι επιμήκεις φέρουσες τοιχοδομές βόρεια και μεσημβρινά, με την μεγάλη τους μάζα, λόγω των συνήθων σεισμικών δράσεων, λειτούργησαν ως «πλάκες τριέρειστες». Αποτέλεσμα αυτής της λειτουργίας είναι η εμφάνιση ρηγματώσεων κατακόρυφης διεύθυνσης, που αρχίζουν από την στέψη της τοιχοδομής (πέτρινο ζωνάρι), εκτείνονται ανάντη στα τόξα των παραθύρων και αρκετές από τις ρωγμές αυτές συνεχίζουν προς την βάση, ιδιαίτερα στις θέσεις όπου υπάρχουν συνεχόμενα ανοίγματα θυρών (σχήμα 5). Οι περισσότερες βλάβες αυτού του τύπου έχουν εμφανιστεί στην βόρεια τοιχοδομή.



Σχήμα 5. Κατακόρυφες ρηγματώσεις των δύο επιμήκων τοιχοδομών.

Επίσης, κατακόρυφες ρηγματώσεις εμφανίζονται στην θέση γειτνίασης του κελύφους της κόγχης του Ιερού με το ανατολικό άέτωμα.

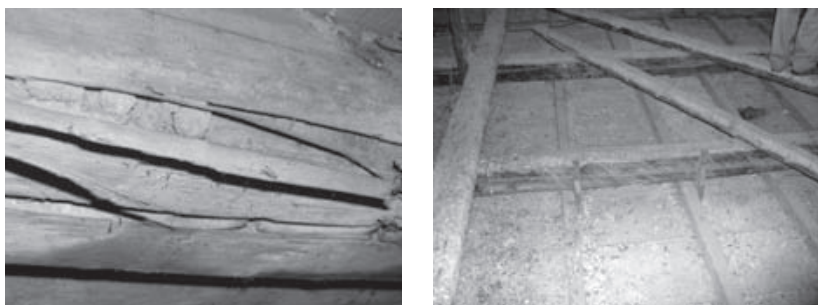
Εσωτερικά της περιμετρικής τοιχοδομής στην περιοχή του Ιερού (μέχρι την πρόσφατη λήψη μέτρων προσωρινής υγραμόνωσης) διαπιστώνονταν διυγράνσεις, οι οποίες στις περιπτώσεις έντονων βροχοπτώσεων μεταλλάσσονταν προκαλώντας ελεύθερη εισροή ομβρίων. Η γενική χαλάρωση στη σύνδεση στέγης επιμήκους τοιχοδομής έχει ως συνέπεια πρόκληση υγράνσεων του ζωγραφικού διάκοσμου των τοίχων και των ξύλων. Παρά την συνολική χαλάρωση μερών της στέγης και την θετική συμβολή της, η δοκιμασία της παραμένει μεγάλη και μακροσκοπικά εκφράζεται με την απώλεια της οριζοντιότητας του κορφιά της (εικ. 7). Το βύθισμα της οριογραμμής του κορφιά και η γενική σήψη στο «δάπεδο» της στέγης δυτικά προκλήθηκε από την γενική χαλάρωση και την θραύση ξύλινου ελκυστήρα κεντρικού ζευκτού. Οι βλάβες αυτές, σε συνδυασμό με την κατά τόπους ύπαρξη σαθρών ξύλινων τμημάτων, επιβάλλουν την λήψη άμεσων μέτρων και συνολικής επέμβασης αποκατάστασης της στέγης.



Εικ. 7. Βύθιση του «κορφιά» της στέγης.

Η χαλάρωση και η σήψη μερών της ξύλινης στέγης προσέδωσε λειτουργία θλιπτήρα στους εγκάρσιους ξύλινους ελκυστήρες και απόκλιση της στέφης των επιμήκων τοιχοδομών «προς τα έξω», βόρεια κατά 0,17μ. και 0,14μ. μεσημβρινά.

Εσωτερικά στη στέγη διαπιστώθηκαν γήρανση και γενική φθορά της ξύλινης στέγης, χαλαρότητα σύνδεσης των ξύλινων μερών, πολύπλοκες και αποσπασματικές κατά παράθεση συνδέσεις ξύλινων τμημάτων στους αμείβοντες της στέγης και χαλαρή έδραση των άκρων των κυρίων ζευκτών στην επιμήκη φέρουσα τοιχοδομή (εικ. 8).



Εικ. 8. Άποψη του δαπέδου της στέγης.

Σε αρκετούς αμείβοντες που παρουσίαζαν βέλος κάμψης κατά καιρούς τοποθετήθηκαν ανάλογα «σφηνώματα» για την εξωτερική αισθητική αποκατάσταση της κλίσης της στέγης.

Στον χώρο του γυναικωνίτη εσωτερικά, κυρίως στην μεσημβρινή τοιχοδομή, κατά τμήματα επικρέμανται σοβάδες, που προήλθαν από ρηγμάτωση της τοιχοδομής.

Η σχετικά πρόσφατη κατασκευή ορθομαρμάρωσης στην κόγχη του Ιερού και του προσκυνήματος και στις ποδιές των παραθύρων, λειτουργεί ως φράγμα υδρατμών της ανερχόμενης υγρασίας που ανακόπτει την πορεία τους για εξάτμιση (αναπνοή). Πέραν τούτων, η εν λόγω ορθομαρμάρωση, από αισθητική και μορφολογική άποψη χαρακτηρίζεται ως άστοχη.

Η άναρχη, δίχως εξασφαλίσεις, όδευση του ηλεκτρικού δικτύου μέσα στην ξύλινη στέγη εγκυμονεί κινδύνους πυρκαγιάς με ανυπολόγιστες συνέπειες για το μνημείο.

Η κατάσταση του υπεδάφους από άποψη υδροφορίας παρουσιάζει αρτεσιανές συνθήκες. Η έκταση και ο τύπος των μη ομοιόμορφων συνθηκών δεν είναι δυνατό να τεκμηριωθεί δίχως την διενέργεια εκτεταμένης εκσκαφής τουλάχιστον κατά μήκος της εξωτερικής περιμέτρου, με παράλληλη εγκατάσταση στραγγιστηρίων για την αντιμετώπιση του προβλήματος της ανερχόμενης υγρασίας.

Ο εντοπισμός κατασκευών (προϋπαρχουσών τοιχοδομών), που φαίνεται να «τέμνουν» την τοιχοδομή του ναού, τεκμηριώνουν πιθανότητες μη ομοιόμορφης έδρασής του. Η έκταση και ο τύπος των μη ομοιόμορφων συνθηκών δεν είναι δυνατόν να τεκμηριωθεί δίχως την διενέργεια εκτεταμένης εκσκαφής τουλάχιστον κατά μήκος της εξωτερικής περιμέτρου.

#### *Μοντέλο πεπερασμένων στοιχείων*

Η διαδικασία της μελέτης αποκατάστασης του μνημείου, απαίτησε τον ακριβέστερο δυνατό προσδιορισμό τόσο της υφιστάμενης παραμορφωσιακής κατάστασης όσον και αυτής που θα προέκυπτε μετά τις εργασίες επέμβασης. Για την καλύτερη κατανόηση των μηχανισμών βλάβης, αναπτύχθηκε ειδικό τρισδιάστατο μαθηματικό μοντέλο πεπερασμένων στοιχείων.

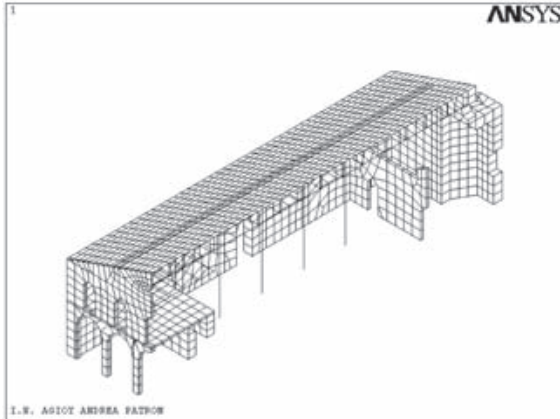
Για την δημιουργία του μοντέλου αυτού χρησιμοποιήθηκαν τα δεδομένα της αποτύπωσης. Στην συνέχεια, επιλέχθηκαν τα απαραίτητα γεωμετρικά μεγέθη εις τρόπον ώστε το μοντέλο να προσομοιώνει ικανοποιητικά την συμπεριφορά της πραγματικής κατασκευής. Το πλήθος των μεγεθών αυτών οδήγησε σε ένα πολύ μεγάλο μοντέλο, το οποίο λόγω της περιπλοκότητας της γεωμετρίας ήταν απαιτητικό, τόσο στην δημιουργία του, όσο και στην επίλυση του. Ακολουθήθηκε η προσέγγιση της μοντελοποίησης στερεού σώματος (solid modeling), σύμφωνα με την οποία αρχικά κατασκευάστηκε η γεωμετρία της δομής που αποτελείται από σημεία, γραμμές, επιφάνειες, όγκους και στην συνέχεια με κατάλληλα πεπερασμένα στοιχεία διακριτοποιήθηκε.

Τα υλικά που εμφανίζονται στην κατασκευή του ναού και τα οποία χρησιμοποιήθηκαν και στο μοντέλο πεπερασμένων στοιχείων είναι η λιθοδομή, η τουβλοδομή και το ξύλο. Προκειμένου να προσομοιωθούν τα διάφορα στοιχεία της κατασκευής, χρησιμοποιήθηκαν τρεις διαφορετικοί τύποι πεπερασμένων στοιχείων. Συγκεκριμένα:

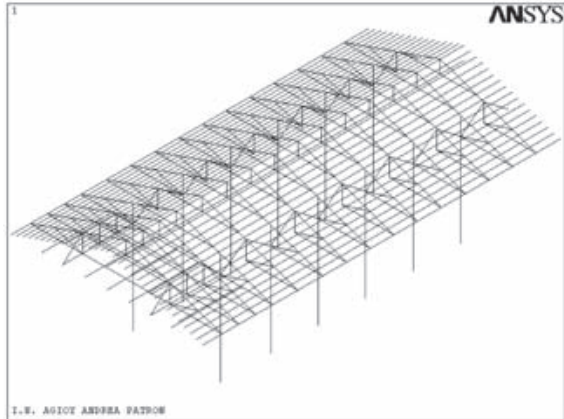
Για την μοντελοποίηση της λιθοδομής και της τουβλοδομής χρησιμοποιήθηκε το στοιχείο BRICK45 του ANSYS (8-κομβο στοιχείο με 3 βαθμούς ελευθερίας σε κάθε κόμβο).

Η μοντελοποίηση της δομής των ξύλινων δοκαριών της στέγης και των κατακόρυφων κολόνων έγινε με στοιχεία δοκού (beam elements) και συγκεκριμένα με το στοιχείο BEAM4 του ANSYS (στοιχείο δοκού με 2 κόμβους και 6 βαθμούς ελευθερίας ανά κόμβο με 3 μετατοπίσεις και 3 περιστροφές).

Για την μοντελοποίηση της στέγης (σανίδωμα) χρησιμοποιήθηκαν στοιχεία κελύφους (shell elements) και έγινε χρήση του στοιχείου SHELL 63.

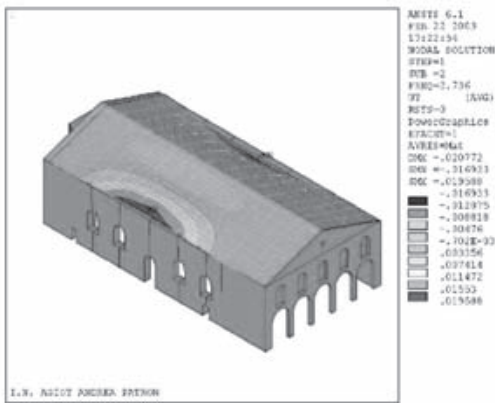


Σχήμα 6. Τομή πλήρους μοντέλου πεπερασμένων στοιχείων.

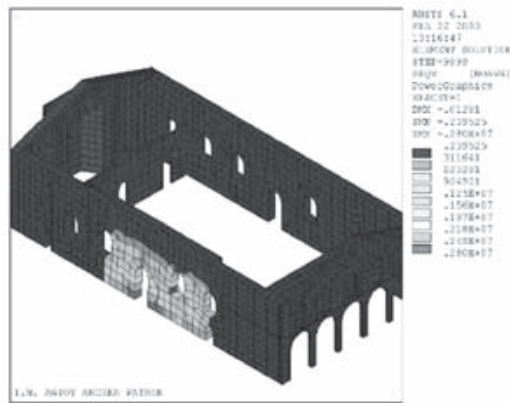


Σχήμα 7. Διακριτοποίηση του ξύλινου φορέα στέγης, στύλων και γυναικωνίτη.

Αποτελέσματα ανάλυσης της υφιστάμενης (με ρηγματώσεις) κατάστασης

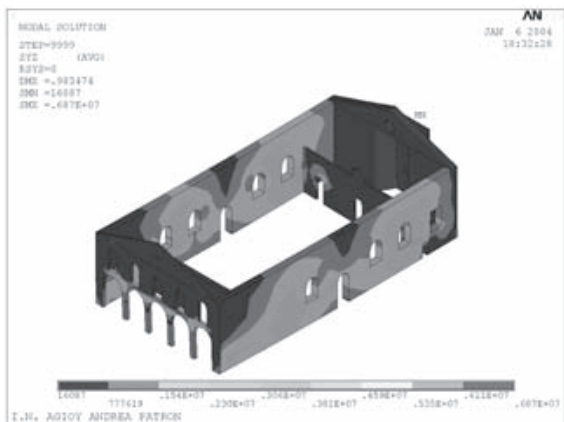
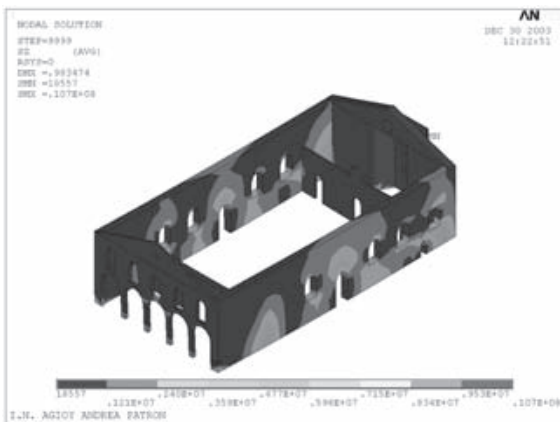


Σχήμα 8. Πρώτη ιδιομορφή.



Σχήμα 9. Ισοδύναμες τάσεις στο Φορέα.

Αποτελέσματα ανάλυσης μετά την αποκατάσταση



Σχήμα 10. Ικανοποιητική συσχέτιση των αρχικών βλαβών στον φορέα και των ισοδύναμων τάσεων.

### *Συμπεράσματα*

Έπειτα από μία σύντομη προσέγγιση του παλαιού ναού του Αγίου Ανδρέα, έγινε μια προσπάθεια αποτίμησης και διάγνωσης των δομικών βλαβών. Οι καταγραφείσες βλάβες έχουν προέλθει από τις περιβαλλοντικές επιδράσεις και από σεισμικές δράσεις (παράκτια και σεισμογόνος περιοχή). Η έρευνα έδειξε, ότι οι γενικότερες συνθήκες έδρασης του ναού είναι σχετικά ομοιόμορφες, με επιφύλαξη για τις άμεσες συνθήκες έδρασης μεταξύ στάθμης  $-1,50\mu.$  και  $-6\mu.$ , όπου τοπικά εντοπίστηκαν παλαιότερες τοιχοδομές. Η ύπαρξη στρώματος μαλακού ιλυοαργιλώδους υλικού εκτιμάται ότι επέδρασε θετικά στην σεισμική απόκριση του ναού, μειώνοντας το εύρος των διατμητικών σεισμικών κυμάτων. Το γεγονός αυτό εξηγεί ικανοποιητικά και την έλλειψη διαγωνίων ρωγμών στην τοιχοδομή του ναού. Με καταγεγραμμένες τις βλάβες που εμφανίζει το μνημείο σήμερα, παρατηρείται ικανοποιητική συσχέτιση της θέσης και της μορφής των ζημιών του φέροντα οργανισμού με τις στατικά ευαίσθητες περιοχές του, όπως αυτές προέκυψαν από την ανάλυση που προηγήθηκε.

### **B) Ο νέος ναός του Αποστόλου Ανδρέα**



Σχήμα 11. Αρκτική άποψη του νέου ναού.

### *Χρονικό της ανέγερσης του νέου Ναού*

Στις αρχές του 20ου αιώνα (έτος 1902), η πόλη των Πατρών προκήρυξε διεθνή διαγωνισμό για την εκπόνηση αρχιτεκτονικής μελέτης με θέμα την ανέγερση του νέου ναού του Αγίου Ανδρέα. Από τις 32 εκπονηθείσες μελέτες, μόνον οι οκτώ κρίθηκαν (από Επιτροπή Ελλήνων Αρχιτεκτόνων) ως άξιες να συμμετάσχουν στον οριστικό Διαγωνισμό προς κρίση στην Ακαδημία Καλών Τεχνών του Βερολίνου. Την 25η Ιουνίου 1904 η μελέτη του Γάλλου Αρχιτέκτονα Αιμίλιου Ρομπέρ, κρίθηκε άξια πρώτου βραβείου από την Ακαδη-

μία Καλών Τεχνών του Βερολίνου.<sup>2</sup> Την 27η Νοεμβρίου 1904 η επιτροπή ανεγέρσεως του ναού επεκύρωσε το αποτέλεσμα του Διαγωνισμού.<sup>3</sup> Σε λίγο χρόνο, η Επιτροπή (για οικονομικούς λόγους) κατήργησε τα υπόγεια με σύμφωνη γνώμη του Ρομπέρ.<sup>4</sup> Μετά από παρέλευση αρκετού χρόνου, οι υπηρεσίες του Δημοσίου ενέκριναν την μελέτη Ρομπέρ.<sup>5</sup> Το έτος 1907 διενεργείται ο πρώτος μειοδοτικός διαγωνισμός για την κατασκευή μέρους της θεμελίωσης (Προκόπ. Κυράγγελος).<sup>6</sup> Προ της εγκατάστασης (15.12.1907) επανεξετάζεται η οριστική θέση του ναού.<sup>7</sup> Την 1.6.1908 έγινε η κατάθεση του θεμέλιου λίθου από τον βασιλιά Γεώργιο Α'. Η ανησυχία των Ελλήνων Μηχανικών για την ποιότητα του εδάφους θεμελίωσης, προκάλεσε την επίσκεψη του Ρομπέρ στην Πάτρα. Οι συμπληρωματικές υποδείξεις του έγιναν αποδεκτές<sup>8</sup> και εντός δύο ετών περατώθηκε η πρώτη εργολαβία.<sup>9</sup> Η Δημοπρασία συνέχισης του έργου (της 20ης Απριλίου 1914) ματαιώθηκε, καθώς η ψήφος της 9ης Φεβρουαρίου 1914 ανέτρεψε τον δήμαρχο Δημ. Βότση, ο οποίος είχε προκηρύξει την συνέχιση του έργου.<sup>10</sup> Τον αναγκαίο χρόνο για την ανασύνταξη των οικονομικών του ναού πρόλαβαν ο Α' Παγκόσμιος Πόλεμος, η Μικρασιατική καταστροφή και άλλα.<sup>11</sup> Η πρώτη ουσιαστική συνεδρίαση (4.2.1926) για την συνέχιση του ναού, ανέδειξε απογοητευτικές προοπτικές και οικονομικές δυνατότητες. Με νόμο του 1929, αποφασίστηκε η επιβολή φόρου 10%.<sup>12</sup> Το 1927 προσεκλήθη ο μηχανικός του έργου Αναστάσιος Μεταξάς για συνεννοήσεις και επανέναρξη του έργου. Στις προτάσεις που υπέβαλε ο Αν. Μεταξάς, έθεσε θέμα οικονομίας των υλικών της μελέτης Ρομπέρ (λαξευτοί λίθοι, μάρμαρο) και πρότεινε κατασκευή χυτών τοιχείων από ωπλισμένο σκυρόδεμα και θέμα επανεξέτασης του εδάφους θεμελίωσης: οι σεισμοί Κορίνθου και Λουτρακίου τον Απρίλιο 1928 είχαν προκαλέσει πανικό στους μηχανικούς. Τόσο η Επιτροπή Ανεγέρσεως όσον και οι υπηρεσίες του Δημοσίου, αποδεχόμενες την πρόταση, ανέθεσαν σε έμπειρους επιστήμονες της εποχής (Π. Παρασκευόπουλο, Κ. Πανταζή, Αχ. Καρρά) να εκφράσουν απόψεις και ο Αν. Μεταξάς ανέλαβε την εκπόνηση τροποποιητικής μελέτης.<sup>13</sup>

Το έτος 1932 η Επιτροπή ανεγέρσεως αποφάσισε και πραγματοποίησε *διά βομβαρδισμών συντελεσθείσα... την ανατροπή των θεμελίων μαζί και του μαρμαρίνου διαζώματος... προς ανοικοδόμησιν ενός ναού εκ σιδηροπαγούς σκυροκονιάματος, ενός συστήματος αδοκιμάστου εισέτι και εφευρήματος της εν πάσι προχειρότητος των μεταπολεμικών ετών, συστήματος όπερ απλώς εξησφάλιζε την ως τάχιον συντέλεσιν ενός μεγάλου ενοριακού Ναού άνευ άλλων αξιώσεων*.<sup>14</sup> Την άνοιξη του 1933 ελήφθησαν οι νέες μελέτες και το φθινόπωρο 1936 με εργολάβο τον Αχ. Κωστόπουλο είχε ολοκληρωθεί το κεντρικό τμήμα μέχρι τον δακτύλιο της βάσης του τρούλου. Το έτος 1937 απεβίωσε ο επιβλέπων μηχανικός Αν. Μεταξάς.<sup>15</sup> Τότε, η Υπηρεσία Αναστήλωσης του Υπουργείου Παιδείας υπό τον καθηγητή του Πολυτεχνείου Αναστάσιο Ορλάνδο δεν ενέκρινε την όλη διαμόρφωση και πρότεινε την μετατροπή του σχήματος όλων των τρούλων «επί το βυζαντινότερον», άποψη με την οποία εν τέλει συμμορφώθηκε και η Επιτροπή Ανεγέρσεως. Τον Ιούλιο του 1938 η Επιτροπή Ανεγέρσεως ανέθεσε σε αρχιτέκτονα την ανασύντα-

2 Σ. ΓΚΟΛΦΙΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο Πρωτόκλητος Άγιος Ανδρέας και ο Ναός του, Πάτρα 1945*. Π. ΣΠΥΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο Απόστολος Ανδρέας. Ιστορία λειψάνων, κειμηλίων και ναών του*, 1989.

3 ΣΠΥΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο Απόστολος Ανδρέας*, ό.π. (υποσ. 2).

4 Το ίδιο.

5 Το ίδιο.

6 Το ίδιο.

7 Το ίδιο.

8 ΓΚΟΛΦΙΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο Πρωτόκλητος Άγιος Ανδρέας*, ό.π. (υποσ. 2).

9 ΣΠΥΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο Απόστολος Ανδρέας*, ό.π. (υποσ. 2).

10 ΓΚΟΛΦΙΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο Πρωτόκλητος Άγιος Ανδρέας*, ό.π. (υποσ. 2).

11 Το ίδιο. ΣΠΥΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο Απόστολος Ανδρέας*, ό.π. (υποσ. 2).

12 ΣΠΥΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο Απόστολος Ανδρέας*, ό.π. (υποσ. 2).

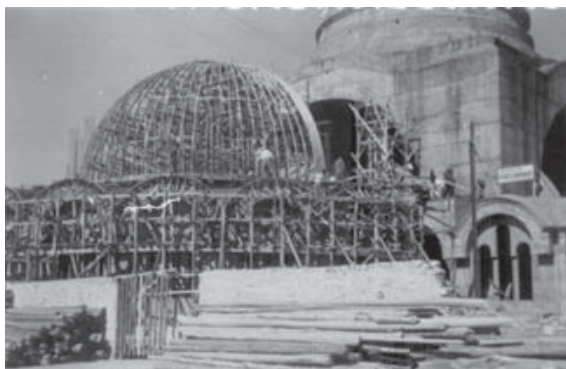
13 Το ίδιο.

14 ΓΚΟΛΦΙΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο Πρωτόκλητος Άγιος Ανδρέας*, ό.π. (υποσ. 2).

15 Το ίδιο.

ξη της μελέτης Ρομπέρ, ατυχώς όμως ο αρχιτέκτονας τυφλώθηκε και στην συνέχεια ξέσπασε ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος.<sup>16</sup>

Πέρασαν χρόνια, η Επιτροπή Ανεγέρσεως ζήτησε άδεια συνέχισης των εργασιών, αντ' αυτής όμως το Υπουργείο προκήρυξε αρχιτεκτονικό διαγωνισμό, όπου την 31η Μαΐου 1948 βραβεύτηκε η μελέτη Γ. Νομικού. Υπό το βάρος γενικής αποδοκιμασίας των ενεργειών και αποφάσεων, το Υπουργείο (21.10.1950) αναγκάστηκε να επιτρέψει την συνέχιση της εφαρμογής της λύσης Ρομπέρ με δευτερεύουσες μόνον τροποποιήσεις. Έκτοτε η πρόοδος των εργασιών υπήρξε ραγδαία.



Εικ. 9. Έργα ανέγερσης κατά το έτος 1957.



Εικ. 10. Άποψη του νέου ναού από ευχετήρια κάρτα του έτους 1961.



Εικ. 11. Σημερινή άποψη του νέου ναού του Αγ. Ανδρέα στην Πάτρα.

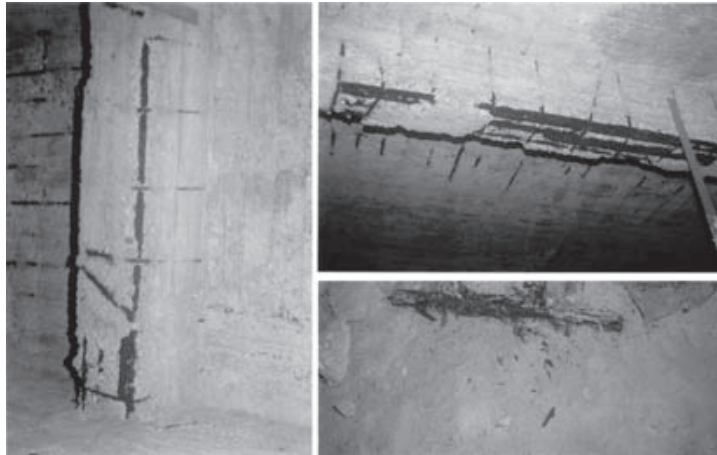
#### *Υφιστάμενη κατάσταση και βλάβες*

Από αυτοφία και επιθεώρηση στο υπόγειο του νέου ναού του Αγίου Ανδρέα προέκυψαν: Προβλήματα απόπλυσης, απόμιξης και «απολέπισης» του σκυροδέματος. Φθορές από διανοίξεις οπών με μηχανικά μέσα σε υψίκορμους δοκούς θεμελίωσης στην υπόγειο στάθμη.

Διαφόρων βαθμών διάβρωση του σιδηροπλισμού στην υπόγειο στάθμη σε υψίκορμους

16 ΣΠΥΡΟΠΟΥΛΟΣ, Ο Απόστολος Ανδρέας, ό.π. (υποσ. 2).

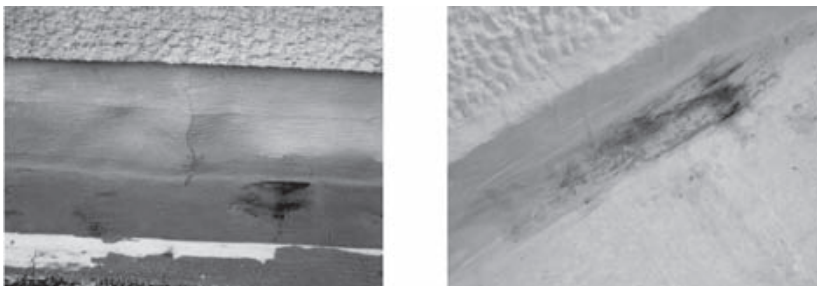
δοκούς, σε τοιχώματα, σε πλάκες οροφής και δοκούς του υπογείου.



Εικ. 12. Ενδεικτικές βλάβες στο υπόγειο του νέου ναού.

Από αυτοφία και επιθεώρηση (περιορισμένης έκτασης) στην ανωδομή του νέου ναού του Αγίου Ανδρέα προέκυψαν:

Προβλήματα υγραμόνωσης του ναού, ιδίως στις παρειές των ανοιγμάτων στην περιοχή της βάσης του κεντρικού τρούλου.



Εικ. 13. Ενδεικτικές βλάβες στην ανωδομή του νέου ναού.

Περιμετρικά στον κεντρικό τρούλο του ναού και στις γύρω από αυτόν επιφάνειες παρατηρούνται διυγράνσεις και ρηγματώσεις. Παλαιότερο πρόγραμμα υγραμόνωσης προέβλεπε αλλεπάλληλες επικαλύψεις με ασφαλτικά υλικά και χρωματισμό.

Από έλεγχο στα τεχνικά σχέδια ξυλοτύπων ανέγερσης, προκύπτει ότι στον φέροντα οργανισμό του ναού χρησιμοποιήθηκε σκυρόδεμα κατηγορίας B160 και λείος χάλυβας κατηγορίας StI. Από το χρονικό δε της ανέγερσης, προκύπτει ότι ο φέρων οργανισμός κατασκευάστηκε με ιδιαίτερα βραδείς ρυθμούς σε διάστημα 40 ετών περίπου, σε μία θέση πλησίον της θάλασσας, δίχως την λήψη εξειδικευμένων μέτρων προστασίας, σε μία έντονα σεισμογόνο περιοχή και προπάντων με την τότε ελλιπή τεχνογνωσία.

#### Σχολιασμός

α) Είναι γνωστό ότι οι επιπτώσεις του θαλάσσιου περιβάλλοντος εκδηλώνονται εντονότερα σε όλες τις κατασκευές από οπλισμένο σκυρόδεμα.

β) Στο νέο ναό έχουν διαπιστωθεί προβλήματα υγρασίας και φθορών στο σκυρόδεμα, προ πάντων όμως εκδήλωση διαφόρων βαθμών διάβρωσης στον σιδηροπλισμό.

γ) Η διάβρωση μειώνει σημαντικά τις μηχανικές ιδιότητες αντοχής και ολκιμότητας του



σιδηροπλισμού και προκαλεί απώλεια της συνάφειάς του με το σκυρόδεμα.<sup>17</sup>

δ) Η αντιμετώπιση του νέου ναού ως νεώτερου ιστορικού μνημείου, λόγω της καλλιτεχνικής, συμβολικής, ιστορικής και επιστημονικής του σημασίας, το εντάσσει αυτόματα στις διαδικασίες του άρθρου 2, ΒΒ του Αρχαιολογικού Νόμου 3028/2002, που προβλέπει περιορισμούς σε μελλοντική δομική επέμβαση αποκατάστασης.

ε) Το σχόλιο του Σωτήρη Γκολφινόπουλου<sup>18</sup> από την ιστορική του πραγματεία για την απόφαση αλλαγής των αρχικώς προβλεπομένων (από την μελέτη Ρομπέρ) υλικών κατασκευής, φαίνεται να είναι ιδιαίτερα επίκαιρη.

ζ) Η αποκατάσταση των βλαβών λόγω διάβρωσης του σιδηροπλισμού με λύσεις και προτάσεις καθημερινής αγοραίας πρακτικής δεν εγγυώνται διάρκεια σε βάθος χρόνου,<sup>19</sup> αφού απαιτείται αναγνώριση της βλάβης και στην συνέχεια «θεραπεία» με βάση την EN 1504, η οποία σύντομα θα τύχει και της επίσημης ελληνικής αποδοχής.

η) Στην συγκεκριμένη περίπτωση, επιβάλλεται να αναγνωρίσουμε το πρόβλημα με θάρρος και επιστημονική ωριμότητα, προτείνοντας λύσεις με βάση την ήδη υπάρχουσα και την νέα επιστημονική γνώση.

### Συμπεράσματα

Το κυριότερο πρόβλημα βλαβών, φαίνεται να εστιάζεται στη διάβρωση του χάλυβα, που αποτελεί και τον κυριότερο παράγοντα υποβάθμισης όλων των παλαιών κατασκευών από ωπλισμένο σκυρόδεμα. Το πρόβλημα της διαβρωτικής δράσης από το θαλάσσιο περιβάλλον αποτελούσε πρόβλημα και πριν την αυτοψία, εξακολουθεί όμως να υπάρχει και σήμερα και με βεβαιότητα θα επιτείνεται η ύπουλη δράση της, συσσωρεύοντας ακόμη μεγαλύτερη βλάβη στον νέο ναό. Το πρόβλημα αυτό ζητάει άμεσα την αντιμετώπισή του μέσα από ένα ειδικό πρόγραμμα επέμβασης βασισμένο σε διεπιστημονική έρευνα και μελέτη.

17 C. APOSTOLOPOULOS, Mechanical behavior of concrete steel bars of monumental structures, *Proceedings of the 2<sup>nd</sup> Pan-Hellenic Conference: Appropriate Interventions for the Safeguarding of Monuments Historical Buildings, Thessaloniki 14-16 October 2004*, Θεσσαλονίκη, 353-361. Του ιδίου, The consequences of environmental attack on reinforced concrete of monumental heritage, *2nd International Conference: Vulnerability of 20th century cultural heritage to hazards and prevention measures, Kos 3-5 October 2005* (υπό έκδοση πρακτικά). Του ιδίου, Problems regarding protection of reinforced concrete historical monuments in the vicinity of the Mediterranean, *International Symposium Mediterranean Meeting, "Historic Cities-Harbors of the Mediterranean and their urban operations in the 20th century", Patras 9-12 March 2006*, 106-114. C. APOSTOLOPOULOS – M. PAPADOPOULOS – S. PANTELAKIS, Tensile behaviour of corroded reinforcing steel bars BSt 500<sub>s</sub>, *Construction and Building Materials* 20 (2006), 782-789. N. ALEXOPOULOS – C. APOSTOLOPOULOS – M. PAPADOPOULOS – S. PANTELAKIS, Mechanical performance of BStIV grade steel bars with regard to the long-term material degradation due to corrosion damage, *Construction and Building Materials* V21 (2007), 1362-1369. C. APOSTOLOPOULOS – M. PAPADOPOULOS, Tensile and low cycle fatigue behavior of corroded reinforcing steel bars S400, *Construction and Building Materials* V21 (4), (2006), 855-864. C. APOSTOLOPOULOS – D. MICHALOPOULOS, Effect of corrosion on mass loss, high and low cycle fatigue of reinforcing steel, *Journal of Materials Engineering and Performance* V 15/6 (2006), 742-749. C. APOSTOLOPOULOS – D. MICHALOPOULOS, The impact of chloride induced corrosion and low cycle fatigue on reinforcing steel, *Machine Building and Electrical Engineering* 5-6 (2006), 84-88. C. APOSTOLOPOULOS – D. MICHALOPOULOS, Impact of corrosion on mass loss, fatigue and hardness of BSt500s steel, *Journal of Materials Engineering and Performance*, V 16 (1) (2007), 63-67. A. M. VAYSBURD – P. H. EMMONS, How to make today's repairs durable for tomorrow-corrosion protection in concrete repair, *Constr. Build. Mater.* 14(4) (2000), 189-197.

18 ΓΚΟΛΦΙΝΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο Πρωτόκλητος Άγιος Ανδρέας*, ό.π. (υποσ. 2).

19 APOSTOLOPOULOS, Problems regarding protection of reinforced concrete historical monuments, ό.π. (υποσ. 17). APOSTOLOPOULOS – MICHALOPOULOS, Effect of corrosion, ό.π. (υποσ. 17). VAYSBURD – EMMONS, How to make today's repairs durable, ό.π. (υποσ. 17).

CHARIS A. APOSTOLOPOULOS

The Old and the New Church of St. Andrew in Patras:  
Identification and Estimate of the Damages

The old church of St. Andrew in Patras is one of the most important Greek religious monuments. However, environmental factors and seismic activity accumulated various damages on the monument. In the manuscript, a preliminary evaluation of the buildings' structural condition is attempted. On account of the total absence of technical data, however, a complete imprint of the monument was necessary as well as the detection of the mechanical characteristics of the structure and of the soil. For the study of the church structure a 3D mathematical model has been created and the results of the analysis have been compared to our satisfaction with the identified real damages. Overall, these data facilitated our analysis, our estimate, and identification of the building's damages. We are also studying the history of the construction of the new church of St. Andrew and the damages caused by environmental factors. These damages and the history of the construction are related, since the use of reinforced concrete as construction material instead of masonry and marble, that was specified in Robert's study, caused delays and damages inflicted by the environment upon the reinforced concrete of the new church.











