

Οἱ «Θεραπευταί» τῆς Αἰγύπτου
καὶ ἡ ταύτισή τους μὲ τοὺς μοναχοὺς
κατὰ τὸν ἅγιο Διονύσιο Ἀρεοπαγίτη

Ἄρχιμ. Παντελεήμονος Τσορμπατζόγλου*

Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης

Ὁ συγγραφέας, ὁ ὁποῖος αὐτοσυστήνεται ὡς Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης καὶ μαθητὴς τοῦ ἀποστόλου Παύλου, πρῶτος ἐπίσκοπος Ἀθηνῶν καὶ αὐτόπτης μάρτυς πολλῶν γεγονότων τῆς ἀποστολικῆς ἐποχῆς, ὁ ὁποῖος «περιγράφει» τὴν οὐράνια καὶ τὴν ἐπίγεια ἱεραρχία καὶ στέλλει ἐπιστολὲς πρὸς τὸν ἐξόριστο στὴν Πάτμο Εὐαγγελιστὴ Ἰωάννη καὶ τοὺς ἀποστολικοὺς ἄνδρες Τίτο, Τιμόθεο, Σωσίπατρο, ὁ συνέκδημος τῶν ἀποστόλων Ἰακώβου Ἀδελφοθέου καὶ Πέτρου κατὰ τὴν Κοίμησι τῆς Θεοτόκου, ἃν καὶ ἐμφανίζεται πολὺ πληθωρικὸς συγγραφέας, παρὰ μὲν ἀγνωστος («ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος»¹)². Ἀπὸ τὴν

* Ὁ ἀρχιμ. Παντελεήμων Τσορμπατζόγλου εἶναι διδάκτωρ Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης καὶ Βυζαντινολόγος.

1. Ἐβρ. 7, 3.

2. Οἱ ἐκδόσεις τῶν ἀρεοπαγιτικῶν ἔργων εἶναι οἱ ἐξῆς: M. Geerard (ed.), *Clavis Patrum Graecorum, volumen III: A Cyrillo Alexandrino ad Johannem Damascenum*, Brepols, Tunhout 1979, 6600-6635, (στὸ ἐξῆς: CPG), PG 3-4· Beate Regina Suchla (ed.), *Περὶ θείων ὀνομάτων*, Corpus Dionysiacum I, [PTS 33], W. de Gruyter, Berlin – New York 1990· G. Heil – A. M. Ritter (ed.), *Περὶ οὐρανοῦ ἱεραρχίας, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, Ἐπιστολαί*, Corpus Dionysiacum II, [PTS 36], W. de Gruyter, Berlin – New York 1991. Ὑπάρχουν ὑπαινιγμοὶ ἐντὸς τῶν παραπάνω ἔργων καὶ γιὰ ἄλλα, γιὰ τὰ ὁποῖα ὅμως πέραν τῶν τίτλων τυγχάνουν ἀγνωστα: βλ. Π. Χρήστου (ἐπιμ.), «Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης», στὸ: *Ἑλληνικὴ πατρολογία Ε'*, Θεσσαλονίκη 1986, σσ. 11-13· A. Louth, *Denys the Areopagite*, G. Chapman, London 1989, σσ. 19-20· I. Perczel, “The Earliest Syriac Reception of Dionysius”, *Modern Theology* 24, 4 (2008), σσ. 557-571, ἐδῶ σσ. 561-562· ὁ ἴδιος, “Dionysius the Areopagite”, στὸ: K. Parry (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, Wiley-Blackwell, Chichester 2015, σσ. 213-214.

ἐποχή κατὰ τὴν ὁποία διατείνεται ὅτι ἔζησε (1ος αἰ.), μέχρι τὶς ἀρχές τοῦ βου αἰ., ὅταν ἐμφανίζεται στὸν δημόσιο λόγο γιὰ πρώτη φορά ἓνα σῶμα θεολογικῶν ἔργων μὲ τὸ ὄνομά του, ὑπάρχει σοβαρὸ κενὸ πληροφοριῶν³.

Ὁ συγγραφέας παρουσιάζει μέσα ἀπὸ τὰ ἔργα του τρία ἢ τέσσερα διαφορετικὰ ἐπίπεδα προσεγγίσεως, τὰ ὁποία συνεξεταζόμενα ἀλληλοσυμπληρώνονται. Μία γενικὴ παρατήρηση ἐξ ἀρχῆς γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ ἱστορικοῦ πλαισίου ἐμφανίσεως τῶν ἔργων, ἢ ὁποία θὰ ἐπιβεβαιωθεῖ στὸ τέλος, εἶναι ὅτι ὁ συντάκτης τῶν ἀρεοπαγιτικῶν ἔργων, ὁ Διονύσιος, δὲν δημιουργεῖ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος δική του παράδοση ἀλλὰ ἀξιοποιεῖ τὴν ὑπάρχουσα, τὴν ὁποία μετασχηματίζει σύμφωνα μὲ τὶς δικές του ἐρμηνευτικὲς κατευθύνσεις, π.χ. τὴν νεοπλατωνικὴ φιλοσοφία. Ἐπίσης, ὅσον ἀφορᾷ τὸ θέμα τῆς ψευδωνυμίας, ἢ ἀποκρυφία στὴ λογοτεχνία καὶ τὴν ἱστορία εἶχε μακρὸ παρελθὸν καὶ δὲν ἀποτελεῖ «ἐφεύρεση» τοῦ συγγραφέως τῶν ἀρεοπαγιτικῶν ἔργων. Τὰ διάφορα ἀπόκρυφα τῆς Παλαιᾶς καὶ τῆς Καινῆς Διαθήκης, γιὰ παράδειγμα, ἐγκρύπτουν ἐγγενῶς τὴ σκοπιμότητα ὡς πρὸς τὴ συγγραφή καὶ τὴν ἀνωνυμία τῶν συντακτῶν τους – πράγμα ποὺ μπορεῖ κάλλιστα νὰ συμβαίνει καὶ στὴν περίπτωση τῶν ἀρεοπαγιτικῶν ἔργων.

³ Ὑπάρχει ἀκόμη ἓνα ἔργο, μᾶλλον τοῦ 8ου αἰ., τὸ ὁποῖο ἀποδίδεται στὸν Διονύσιο μὲ τίτλο: *Αὐτοβιογραφία* [CPG 6633], ποὺ δὲν σώζεται στὰ ἑλληνικὰ παρὰ μόνον σὲ μεταφράσεις στὰ κοπτικά, συριακά, ἀρμενικά, ἀραβικά καὶ γεωργιανά – ἀπόδειξη τῆς δημοφιλίας τοῦ θέματος. Δὲν προσθέτει κάτι παρὰ μόνον φλύαρες λεπτομέρειες καὶ προεκτάσεις τῶν ἤδη γνωστῶν βλ. M. A. Kugener, «Une autobiographie syriaque de Denys l'Areopagite», *Oriens Christianus* 7 (1907), σσ. 292-348· P. Peeters, «La version ibéro-arménienne de l'autobiographie de Denys l'Aréopagite», *Analecta Bollandiana* 39 (1921), σσ. 277-313. Στὸ *Συναξάριο Κωνσταντινουπόλεως* ὑπάρχει ἀναφορὰ γιὰ τὰ ἀπωλεσθέντα βιβλία μὲ τὴν ἐξήγηση ὅτι κάηκαν κατὰ τὸ μαρτύριο τοῦ Διονυσίου: «οὗτος ὀλοκαυτοῦται ἐν πυρὶ συλληφθεὶς ὑφ' Ἑλλήνων, συγκαέντων αὐτῷ καὶ τῶν ἐτέρων αὐτοῦ συγγραμμάτων, ἃ φασὶ ἐν μόνῃ τῇ τῶν Ῥωμαίων ἀποκεῖσθαι βιβλιοθήκῃ εὐρίσκονται δὲ παρ' ἡμῖν βιβλία δέκα». Βλ. H. Delahaye (ed.), *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi. Propylaeum ad AASS Novembris*, Bruxelles 1902 (ἀνατ. 1985), σσ. 101-102.

3. Γιὰ τὶς διάφορες προτάσεις καὶ ἀπόπειρες ταυτίσεως τοῦ συγγραφέως βλ. Π.-Γ. Τσορμπατζόγλου, *Σύντομη ἱστορία τῶν ἀρεοπαγιτικῶν ἔργων (6ος-15ος αἰ.)*. *The use of the Corpus Areopagiticum at the Lateran Council (649) and the Sixth Ecumenical Council (680-681)*, ἐκδ. Νίκας, Ἀθήνα 2022.

Ὁ Διονύσιος ἐκ προοιμίου ἐντάσσει τὸν ἑαυτό του στὴν ἀποστολικὴ ἐποχὴ. Δηλώνει ὅτι ἦταν παρὼν στὴ σταύρωση τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ μνημονεύει τὴν ἔκλειψη τοῦ ἡλίου, ἡ ὁποία συνέβη μεταξὺ ἕκτης καὶ ἐνάτης ὥρας⁴, ἀλλὰ μὲ ἀπόκλιση τριῶν ὥρῶν ἀπὸ τὴν εὐαγγελικὴ διήγηση⁵. Ἐπιπλέον, υἱοθετεῖ τὸ ὄνομα τοῦ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου συνειδητὰ καὶ σκόπιμα προκειμένου νὰ συνδέσει τὴν δράση του μὲ τὴν Ἀθήνα καὶ τὴν αὐθεντία τοῦ ἀποστόλου Παύλου⁶ ἀλλὰ ταυτόχρονα –κάνοντας ἕνα λογικὸ καὶ χρονικὸ ἄλμα– ἐπιδιώκει νὰ ἐντάξει τὸν ἑαυτό του στὸν πνευματικὸ κόσμον τῆς πόλεως τῶν Ἀθηνῶν στὴ δική του ἐποχὴ, ὑπονοώντας προφανῶς ὅτι ζεῖ στὸν ἀπόηχο τοῦ κηρύγματος τοῦ Παύλου. Τὴν ἐποχὴ αὐτὴ ποὺ ζεῖ στὴν Ἀθήνα, κατὰ τὸν 5ο δηλαδὴ

4. Λουκ. 23, 44

5. Ὁ προσδιορισμὸς δὲν ἀποτελεῖ δική του ἐπινόηση, ἀλλὰ δάνειο ἐκ τῆς χρονολογήσεως τῶν Ὀλυμπιάδων ἀπὸ τὸν Φλέγοντα ἐκ Τράλλεων (2ος αἰ. μ.Χ.), μία δεκαεξάτομη ἱστορικὴ πραγματεία γιὰ τοὺς ἀρχαίους Ὀλυμπιακοὺς ἀγῶνες, ποὺ κάλυπτε ἀπὸ τὴν 1η ἕως καὶ τὴν 229η διοργάνωση (776 π.Χ.-137 μ.Χ.): «ἀμφοτέρω γὰρ τότε κατὰ Ἡλιούπολιν ἅμα παρόντε καὶ συνεστώτε παραδόξως τῷ ἡλίῳ τὴν σελήνην ἐμπίπτουσαν ἐωρῶμεν –οὐ γὰρ ἦν συνόδου καιρὸς– αὐθίς τε αὐτὴν ἀπὸ τῆς ἐνάτης ὥρας ἄχρι τῆς ἐσπέρας εἰς τὸ τοῦ ἡλίου διάμετρον ὑπερφυῶς ἀντικαταστάσαν» (PG 3/1,1081AB = Heil, Ritter, ὁ.π., σσ. 169, 2-6). Ὁ μεταφραστὴς τῆς ἀγγλικῆς ἐκδόσεως διερωτᾶται ἂν ὁ Διονύσιος εἶχε πρὸ ὀφθαλμῶν κάποια ἀλεξανδρινὴ ἔκδοση τοῦ κειμένου τοῦ Λουκά· βλ. C. Luiheid, στό: *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*, ὁ.π., σσ. 268. Ἀποσπάσματα τοῦ ἔργου διασώζονται κυρίως μέσῳ τῆς *Παντοδαπῆς ἱστορίας* τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας καὶ τῆς *Βιβλιοθήκης* τοῦ πατριάρχου Φωτίου· βλ. P. Christesen, *Olympic Victor Lists and Ancient Greek History*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, σσ. 326-335, 437-444. Πρὸβλ. P. Canart, «En marge la question aréopagitique: La lettre XI de Denys à Apollonphane», *Byzantion* 41 (1971), σσ. 18-27· C. Walter, «Three Notes on the Iconography of Dionysius the Areopagite», *Revue d'Études Byzantines* 48 (1990), σσ. 255-274 (ιδίως σσ. 256-260)· P. Peeters, «La vision de Denys l'Areopagite à Heliopolis», *Analecta Bollandiana* 29 (1910), σσ. 302-322· P. Rorem – J. C. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus, Annotating the Areopagite*, [Oxford Early Christian Studies], Clarendon Press, Oxford 1998, σσ. 255-256.

6. Πράξ. 17, 34. Ἀρχικὰ ἀξιοποιεῖ στὸ ἔπακρο τὴν πληροφορία τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας γιὰ τὸν πρῶτο ἐπίσκοπο Ἀθηνῶν, τὸν Διονύσιο, καὶ γεφυρώνει ἔτσι τοὺς αἰῶνες, «ἐπὶ τούτοις καὶ τὸν Ἀρεοπαγίτην ἐκείνον, Διονύσιος ὄνομα αὐτῷ, ὃν ἐν ταῖς Πράξεσι μετὰ τὴν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ πρὸς Ἀθηναίους Παύλου δημηγορίαν πρῶτον πιστεῦσαι ἀνέγραψεν ὁ Λουκάς, τῆς ἐν Ἀθήναις ἐκκλησίας πρῶτον ἐπίσκοπον ἀρχαίων τις ἕτερος Διονύσιος, τῆς Κορινθίων παροικίας ποιμὴν, γεγονέναι ἱστορεῖ»· Εὐσεβίου, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, G. Bardy (ἐκδ.), *Eusèbe de Césarée Histoire Ecclésiastique*, I, [Sources Chrétiennes 31], Paris 1952, 3, 14, 10, σ. 101.

αἰῶνα, κυριαρχεῖ ὁ νεοπλατωνισμὸς μὲ προεξάρχουσα μορφή τὸν Πρόκλο. Ἔτσι δημιουργεῖ τὴν ἔντονη ἐντύπωση ὅτι πρόκειται γιὰ κάποιον ποὺ τρόπον τινὰ σχετίζεται μὲ τὸ γεωγραφικὸ καὶ πνευματικὸ περιβάλλον τῶν Ἀθηνῶν⁷.

Ὁ φιλόσοφος Πρόκλος, Λύκιος τὴν καταγωγή, γεννήθηκε πιθανότατα περὶ τὸ 410 ἢ τὸ 412 στὴν Κωνσταντινούπολη ἀνῆκε στὸν κύκλο τῶν νεοπλατωνικῶν φιλοσόφων τῆς ἀθηναϊκῆς σχολῆς. Ὁ Συριανὸς ἦταν ὁ δάσκαλός του καὶ διευθυντῆς τῆς Ἀκαδημίας τοῦ Πλάτωνος, τὸν ὁποῖο καὶ διαδέχθηκε στὴν διεύθυνση, ἐξ οὗ τὸ προσωνύμιο Διάδοχος. Ἀπεβίωσε στὴν Ἀθήνα περὶ τὸ 485⁸. Ὁ Διονύσιος γνωρίζει καὶ θαυμάζει τὸ ἔργο τοῦ Πρόκλου γιὰ νὰ μεταφέρει τὸ «μοντέλο» τοῦ κόσμου, ὅρα-τοῦ καὶ ἀοράτου, στὸ ἔργο του⁹. Ἐρώτημα ἀποτελεῖ μήπως ὁ Διονύσιος

7. Βλ. Τσορμπατζόγλου, *Σύντομη ἱστορία...*, ὁ.π., σσ. 19-37.

8. Τὴν βιογραφία τοῦ Πρόκλου ἢ *Περὶ εὐδαιμονίας* συνέθεσε ὁ μαθητῆς του Μαρίνος, H. Saffrey – A. Segonds (éds.), *Marinus. Proclus ou sur le bonheur*, Budé, Paris 2002. Προβλ. H. J. Blumenthal, “Marinus’ Life of Proclus: Neoplatonist Biography”, *Byzantion* 54, 2 (1984), σσ. 469-494· M. Edwards, *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool University Press, Liverpool 2001, σσ. 1-116· L. Siorvanes, “Proclus’ life, works, and education of the soul”, στό: S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, σσ. 33-56· Ch. Wildberg, “Proclus of Athens: A Life”, στό: P. D’ Hoine – Marije Martijn (eds.), *All from One. A Guide to Proclus*, Oxford University Press, Oxford 2017, σσ. 1-26· Danielle Layne – D. Butorac (eds.), *Proclus and his Legacy*, De Gruyter, Berlin – Boston 2017. Ἀπὸ τὴν τεράστια συγγραφικὴ παραγωγή τοῦ Πρόκλου διασώζεται σήμερα περίπου τὸ ἓνα τρίτο. Ἀπὸ τὰ συστηματικὰ ἔργα τοῦ Πρόκλου ξεχωρίζουν δύο: ἡ *Στοιχειώσις θεολογικὴ καὶ ἡ Πλατωνικὴ θεολογία* [E. R. Dodds (ed.), *Proclus: The Elements of Theology*, Clarendon Press, Oxford 1963· H.-D. Saffrey – L. G. Westerink (éds.), *Théologie platonicienne*, I-V, Budé, Paris 1968-1994]. Γιὰ τὶς ἐκδόσεις τοῦ ἔργου του βλ. R. Chlup, *Proclus an Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, σσ. 37-41 καὶ <https://plato.stanford.edu/entries/proclus/>.

9. Βλ. R. Wallis, *Νεοπλατωνισμός, μετάφρ.* Γ. Σταματέλλος, ἐκδ. Ἀρχέτυπο, Θεσσαλονίκη 2002, σσ. 253-254· H. Koch, „Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre von Bösen“, *Philologus* 54 (1895), σσ. 253-273· ὁ ἴδιος, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900, σ. 221 κ.έ.: S. Lilla, «Pseudo-Denys l’Aréopagite, Porphyre et Damascius», στό: Ysabel de Andia (éd.), *Denys l’Aréopagite et sa Postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International Paris, 21-24 Septembre 1994*, Institut d’Études Augustiniennes, Paris 1997, σσ. 117-152· E. D. Perl, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, State University of NY Press, New York 2007· S. Klitenic Wear – J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Ashgate, Aldershot 2007· T. Lankila, “The

πέρα ἀπὸ τὸ ἔργο γνώριζε καὶ προσωπικῶς τὸν ἴδιο τὸν Πρόκλο· ἴσως νὰ χρημάτισε μαθητῆς του¹⁰.

Ἐπομένως, παρ' ὅλη τὴν ἐπιθυμία καὶ προσπάθειά του νὰ ἐμφανισθεῖ ὡς «ἀρχαῖος» μαθητῆς διαφαίνεται, ἀπὸ πολλὰ στοιχεῖα τὰ ὁποῖα «διαλανθάνουν» στὸ ὅλο ἔργο, ὅτι ὁ πραγματικὸς χρονικὸς ὀρίζοντας τοῦ συγγραφέως εἶναι διάφορος τοῦ 1ου αἰ. Εἶναι πρόδηλο ὅτι μὲ ὅλα τὰ συμφραζόμενα ὁ συγγραφέας τῶν ἀρεοπαγιτικῶν ἀποκαλύπτει «ἄθελά» του πρῶτον ὅτι ζεῖ χρονικὰ καὶ ἐκφράζει τὴν κοινωνία τοῦ 6ου αἰ. καὶ δεύτερον ὅτι, ἐνῶ φαίνεται νὰ γνωρίζει τὸ πνευματικὸ περιβάλλον τῆς νεοπλατωνικῆς Ἀθήνας, οὐσιαστικὰ ἀναπαράγει ἀποστασιοποιημένους τὶς εἰκόνες αὐτὲς ἀπὸ ἓνα ἄλλο κοσμοπολίτικο περιβάλλον, πιθανὸν αὐτὸ τῆς Κωνσταντινουπόλεως¹¹. Στὸν πιθανὸ κόσμον τοῦ Διονυσίου πρέπει νὰ ἐντάξουμε καὶ τὴν Ἀλεξάνδρεια, ὅπως θα φανεῖ παρακάτω μὲ τὴν ἀναφορὰ στὶς ἐπιστολές του τῶν Θεραπευτῶν τῆς Μαρεώτιδος λίμνης.

Βάσει ὄλων τῶν προαναφερθεισῶν παρατηρήσεων, ἐπιλέξαμε νὰ ἀναφέρεται ὁ συγγραφέας ὡς Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης καὶ ὄχι ὡς Ψευδο-Διονύσιος.

Πέρα ἀπὸ τὶς πρῶτες βεβαιωμένες μαρτυρίες τῆς χρήσεως τῶν ἀρεοπαγιτικῶν ἔργων, ἀπὸ τὶς ἀρχές τοῦ 6ου αἰ. καὶ ἐντεῦθεν¹², οἱ προσωπογραφικὲς μαρτυρίες γιὰ τὸν συγγραφέα εἶναι πενιχρές. Ἴσως ἢ πρωιμώτερη ἀναφορὰ ποὺ διαθέτουμε γιὰ τὸν Διονύσιο ἐντοπίζεται στὸ ἔργο *Ἐρωτοαποκρίσεις*, τὸ ὁποῖο ἀποδίδεται στὸν Καισάριο, ἀδελφὸ τοῦ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, γνωστοῦ ὡς Ψευδο-Καισάριος¹³. Ὁ

Corpus Areopagiticum and Proclus' Divine Interface", στό: T. Nutsbidze – C. Horn – B. Lourie – Al. Ostrovsky (eds.), *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context. Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsbidze (1888-1969)*, Brill, Leiden – Boston 2014, σσ. 69-80.

10. Βλ. Π.- Γ. Τσορμπατζόγλου, *Σύντομη ἱστορία...*, ὁ.π., σσ. 21-25.

11. Βλ. ὁ.π., σσ. 41-43.

12. Βλ. ὁ.π., σσ. 38-41, 44-63.

13. CPG 7482, PG 38, 851-1190· R. Riedinger (ed.), *Pseudo-Kaisarios, Die Erotapokriseis*, W. de Gruyter, Berlin 1989. Βλ. Π. Χρήστου, *Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης...*, ὁ.π., σσ. 116-118, 136. Περὶ τοῦ ἀγνώστου συντάκτου βλ. Κ. Μπόνης, «Ποῖος ὁ συντάκτης τοῦ τετραμεροῦς διαλόγου τοῦ Ψευδο-Καισαρίου Ναζιανζηνοῦ», *ΕΕΒΣ* 23 (1953), σσ. 261-279· A. Grillmeier – Theresia Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, vol. II, part 2. *The Church of Constantinople in the Sixth Century*, μετάφρ. Pauline Allen – J. Cawte, Westminster John Knox Press, Westminster 1995, σσ. 375-377· I. Perczel, "Finding a Place

συντάκτης του φαίνεται να είναι μοναχὸς στὴν Μονὴ τῶν Ἀκοιμήτων στὴν Κωνσταντινούπολη¹⁴. Μετὰ τὶς πρόσφατες ἔρευνες τοῦ Π. Τζαμαλίκου καὶ τὴν τεκμηριωμένη πρότασή του περὶ συσχέτισεως τοῦ συγγραφέως τοῦ Ψευδο-Καισαρίου μὲ τὸν Κασσιανὸ Σαββαΐτη, μοναχὸ τῆς Μονῆς τῶν Ἀκοιμήτων στὴν Κωνσταντινούπολη¹⁵ (ζεῖ στὶς ἀρχές τοῦ 6ου αἰ., καθότι τὸ 511-512 ἐμφανίζεται ὡς 40ετής), μποροῦμε μὲ βεβαιότητα νὰ ἀναγνωρίσουμε τὴν –ἴσως καὶ προσωπικῆ– σχέση τοῦ Κασσιανοῦ καὶ τοῦ Διονυσίου, καθὼς ἦταν συμμοναστὲς στὴν ὡς ἄνω μονή, ἀφοῦ ὁ πρῶτος παραθέτει βιογραφικὰ στοιχεῖα ἄγνωστα ἀπὸ ἄλλη πηγὴ ὡς καταγόμενος ἀπὸ τὴ Θράκη: «ἐν δὲ Θράκῃ Ἴαρην, τὸν τῆς ἀρχῆς ἐπώνυμον, ἐξ ἧς ἡμῖν ὡς ἐκ τοῦ δυστήνου Ἡσαῦ ὁ Ἀρεοπαγίτης ἀνέτειλεν, τῶν ἀποστόλων γενόμενος φοιτητής»¹⁶. Στὸ ἔργο τοῦ Κασσιανοῦ ἀναγνωρίζεται ὡς σοβαρὴ ἢ γνώση καὶ ἡ ἐπιρροὴ σὲ ἐπίπεδο ἰδεῶν καὶ ὀρολογίας τοῦ ἀρεοπαγιτικοῦ ἔργου¹⁷.

for the *Erotapokriseis* of Pseudo-Caesarius. A New Document of Sixth-century Palestinian Origenism”, *ARAM* 18-19 (2006-2007), σσ. 49-83· Y. Papadogiannakis, “Didacticism, Exegesis, and Polemics in pseudo-Kaisarios’s *Erotapokriseis*”, στό: Marie-Pierre Bussières (éd.), *La littérature des questions et réponses dans l’Antiquité profane et chrétienne: de l’enseignement à l’exégèse, Actes du séminaire sur le genre des questions et réponses tenu à Ottawa les 27 et 28 septembre 2009*, Brepols Publishers, Turnhout 2013, σσ. 271-290· N. Spanou, “Some initial Remarks on Pseudo-Kaisarios’ *Erotapokriseis*”, https://www.academia.edu/3320197/Some_initial_Remarks_on_PseudoKaisarios_Erotapokriseis_lecture_given_at_the_Kings_College_London_Patristics_Seminar_November_2014· C. Mace, «Pseudo-Césaire, Anastase, Pseudo-Athanase: quelques réflexions sur les collections de *Questions-et-Réponses* dans la littérature grecque chrétienne», στό: Al. Bernard (éd.), *Les séries de problèmes, un genre au carrefour des cultures*, *SHS Web of Conferences* 22 (2015), https://www.shs-conferences.org/articles/shsconf/pdf/2015/09/shsconf_sdp_00004.pdf.

14. Βλ. I. Dujčev, «Le témoignage du Pseudo-Césaire sur les Slaves», στό: I. Dujčev (ed.), *Medioevo Bizantino-slavo 1. Saggi di Storia Politica e Culturale*, Rome 1965, σσ. 23-43· G. Kardaras, “Pseudo-Caesarius on the early Slavs? A reconsideration from the cultural point of view”, στό: D. Grigorov et al. (eds.), *Multikulturalism i Mnogoezitsie. The Thirteenth International Slavic Studies Conference, Sofia University St. Kliment Ohridski, April 21-23th 2016*, v. 2, Veliko Tarnovo 2017, σσ. 89-97.

15. Βλ. R. Riedinger, „Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten“, *BZ* 52, 2 (1959), σσ. 276-296· ὁ ἴδιος, „Akoimeten“, *TRE* 2 (1978), σσ. 148-153· P. Tzamalikos, *The Real Cassian Revisited Monastic Life. Greek Paideia, and Origenism in the Sixth Century*, Brill, Leiden – Boston 2012, σσ. 13-36.

16. *Πεῦσις* 112, PG 38, 993· R. Riedinger (ed.), *Pseudo-Kaisarios, Die Erotapokriseis*, ὁ.π., σσ. 111, 29-30.

17. Βλ. P. Tzamalikos, *A Newly Discovered Greek Father. Cassian the Sabaites Eclipsed by John*

Ἡ σχέση τοῦ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου με τοὺς Θεραπευτὰς

Ἐνα στοιχείο, τὸ ὁποῖο ἐπιβεβαιώνει τὸ χρονικὸ ἄλμα ποὺ ὑποκρύπτεται στὸ ἀρεοπαγιτικὸ ἔργο καὶ ταυτόχρονα εἶναι δηλωτικὸ τῆς λανθάνουσας ταυτότητας τοῦ συγγραφέως, ἔχει διαλάβει τῆς προσοχῆς τῶν μελετητῶν. Πρόκειται γιὰ τὴν χρῆση τοῦ ὄρου *θεραπευταί* μετὰ τὴν σημασίαν «μοναχοί» στὸ ἔργο του. Ἡ ταύτιση τῶν θεραπευτῶν μετὰ τοὺς μοναχοὺς εἶναι ἄγνωστη τὸν 1ο αἰ., ἀφοῦ ὁ δεῦτερος ὄρος γίνεται πασίγνωστος ἀπὸ τὸν 4ο αἰ. καὶ ἐντεῦθεν. Κρίνουμε λοιπὸν ὅτι ἀπὸ τὸ στοιχείο αὐτὸ καὶ μόνο, μετὰ βεβαιότητος μποροῦμε νὰ μετατοπίσουμε τὴν ἐποχὴ τῆς συντάξεως τοῦ σώματος τοῦ ἀρεοπαγιτικοῦ ἔργου σὲ κάποια μεταγενέστερη τοῦ 1ου αἰ. ἐποχῆ.

Σὲ πέντε Ἐπιστολές, τέσσερις πρὸς Γάιον καὶ μία πρὸς Δημόφιλον, ὁ Διονύσιος προσφωνεῖ τοὺς παραλήπτες ὡς θεραπευτὰς, ὄρο τὸν ὁποῖον ἐξηγεῖ ὁ ἴδιος ἄλλοῦ, στὸ ἔργο *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*. Πρόκειται, σημειώνει, γιὰ μοναχοὺς: «ἐνθεν οἱ θεῖοι καθηγεμόνες ἡμῶν ἐπωνυμιῶν αὐτοὺς ἱερῶν ἠξίωσαν οἱ μὲν θεραπευτὰς, οἱ δὲ μοναχοὺς ὀνομάσαντες ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ καθαρᾶς ὑπηρεσίας καὶ θεραπείας καὶ τῆς ἀμερίστου καὶ ἐνιαίας ζωῆς ὡς ἐνοποιούσης αὐτοὺς ἐν ταῖς τῶν διαιρετῶν ἱεραῖς συμπύξεσιν εἰς θεοειδῆ μονάδα καὶ φιλόθεον τελείωσιν»¹⁸. Ἄν, ὅπως διατείνεται, ἔζησε στὴν ἀποστολικὴ ἐποχῆ, τότε

Cassian of Marseilles, Brill, Leiden-Boston 2012, σσ. 402-440, ὅπου ἐκδίδονται τὰ ἔργα τοῦ Κασσιανοῦ: *Πρὸς Κάστορα ἐπίσκοπον περὶ διατυπώσεως καὶ κανόνων τῶν κατὰ τὴν Ἀνατολὴν καὶ Αἴγυπτον κοινοβίων* *Πρὸς Κάστορα ἐπίσκοπον περὶ τῶν Ἡ λογισμῶν* *Πρὸς Λεόντιον ἡγούμενον περὶ τῶν κατὰ τὴν Σκῆτιν ἁγίων πατέρων Συνεισφορὰ τοῦ ἀββᾶ Σερηνοῦ πρώτη* *Συνεισφορὰ τοῦ ἀββᾶ Σερηνοῦ περὶ τῆς Παναρέτου*. Τὸ αὐτὸ παρατηρεῖται καὶ στὸ ἕτερο ἔργο τοῦ Κασσιανοῦ, *Σχόλια εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν* βλ. P. Tzamalikos (ed.), *An Ancient Commentary on the Book of Revelation. A Critical Edition of the Scholia in Apocalypse*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, σχόλια IV, VII, XI, XXXI, XXXV.

18. PG 4, 532D-533 A = Ritter, σσ. 116, 15-19· R. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, Martinus Nijhoff, The Hague 1969, σσ. 131· ἔτσι κατανοεῖται καὶ ἀπὸ τὸν Μάξιμο Ὁμολογητῆ PG 4, 528A. Βλ. Joan Taylor – P. Davies, “The So-called Therapeutae of *De Vita Contemplativa*: Identity and Character”, *Harvard Theological Review* 91, 1 (1998), σσ. 3-24· Joan Taylor, “Virgin Mothers: Philo on the Women Therapeutae”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 12, 1 (2001), σσ. 37-63· Celia Deutsch, “The Therapeutae. Text Work, Ritual, and Mystical Experience”, στίχοι: April DeConick (ed.), *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*,

ἡ χρήση τῶν ὄρων μοναχὸς καὶ θεραπευτής, ἐνῶ ὁ καθένας ἀπὸ μόνος του παραπέμπει σὲ ἄλλες ἐποχὲς καὶ χώρους, ὡς σύζευξη στὴν ἐν λόγω ἐποχὴ δὲν ἐμφανίζονται.

Ὁ ὄρος μοναχὸς ἦταν ἄγνωστος στὴ ζωὴ τῆς πρωτοχριστιανικῆς ἐκκλησίας, ὅχι ὅμως καὶ ἡ ὑποδηλούμενη ἀσκητικὴ πρακτικὴ. Ἀμφίβολο ἐπίσης εἶναι ἂν ἡ ὑπαρξὴ τῶν Θεραπευτῶν τῆς Μαρεώτιδος λίμνης ἦταν γνωστὴ ὡς ὄνομα καὶ ὡς πρακτικὴ στὴν Αἴγυπτο καὶ στὴν εὐρύτερη περιοχὴ πάντως, σὲ καμμία περίπτωσι δὲν εἶχαν σχέση μετὰ τὴν Ἐκκλησία καὶ πολὺ περισσότερο ὡς ὄρος τῆς ἦταν ἄγνωστος. Προφανῶς ὁ Διονύσιος, ὡς λόγιος μοναχὸς τῆς Μονῆς τῶν Ἀκοιμήτων τῆς Κωνσταντινουπόλεως¹⁹, γνώριζε τὴν ἀρχαιότητα τοῦ ὄρου θεραπευτής καὶ τὴν τρέχουσα ἀχρησία τῆς σημασίας του ὡς «μοναχὸς», πράγμα πού ὑποδηλώνει τὴν γνώση τῆς συσχέτισεως τῶν ὄρων ἀπὸ τὸν Εὐσέβιο Καισαρείας καὶ γιὰ τὸν λόγο αὐτὸν ἐπεξηγεῖ ὅτι οἱ θεραπευταὶ ἦταν οἱ μοναχοὶ τοῦ παρελθόντος.

Ὅλα αὐτὰ κατατείνουν, μᾶλλον ἄθελά του, στὴν μετακίνηση τοῦ ὀρίζοντός του γεωγραφικῶς καὶ χρονικῶς, πρὸ νότια καὶ σὲ παλαιότερη ἐποχὴ, σὲ μία κοινότητα πού ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν ἐλληνιστὴ Ἰουδαῖο φιλόσοφο Φίλωνα τὸν Ἀλεξανδρέα²⁰ στὴν αὐγὴ τοῦ 1ου αἰ. μ.Χ. (20 π.Χ.-45 μ.Χ.) μετὰ τὸ ὄνομα Θεραπευταὶ καὶ Θεραπευτρίδες. Ἀπὸ τὰ συμφοραζόμενα κατανοεῖται ὅτι πρόκειται γιὰ μία ιδιότυπη, Ἰουδαϊκῆς χροιάς, μοναστικὴ κοινότητα φιλοσοφικοῦ βίου, ἡ ὁποία ζοῦσε στὰ ὄρια τῆς λίμνης Μαρεώτιδος κοντὰ στὴν Ἀλεξάνδρεια²¹.

Brill, Leiden 2006, σσ. 287-312.

19. Βλ. παραπάνω ὑπόσημ. 14.

20. Γιὰ τὸ πρόσωπο, τὴν ζωὴ καὶ τὴν διδασκαλία τοῦ Φίλωνος βλ. J. Morris, “The Jewish Philosopher Philo”, στὸ: E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC-AD 135)*, A New English Version revised and edited by G. Vermes, F. Millar, M. Goodman. Volume III. Part I, Edinburgh 1986/T&T Clark, Edinburgh 1987, σσ. 809-889, καὶ ἰδιαίτερος τὸ *Περὶ βίου θεωρητικοῦ (De vita contemplativa)*, σσ. 856-858· J. Roysse, “The Works of Philo”, στὸ: A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, σσ. 32-64, καὶ ἰδίως σσ. 52-53· Maren Niehoff, *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography*, Yale University Press, New Haven – London 2018. Πρὸβλ. E. Birnbaum, “A Leader with Vision in the Ancient Jewish Diaspora: Philo of Alexandria”, στὸ: J. Wertheimer (ed.), *Jewish Religious Leadership: Image and Reality*, vol. I, Jewish Theological Seminary, New York 2004, σσ. 57-90· Elisa Uusimäki, “Local and Global. Philo of Alexandria on the Philosophical Life of the Therapeutae”, *Henoch* 40 (2018), σσ. 298-317.

21. Ἡ κοινότητα περιγράφεται στὸ ἔργο *Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ Ἰκετῶν (De vita*

Ἐκτοτε, ὅσον ἀφορᾶ τὸν ὄρο *θεραπευταί*, ἔχουμε μόνο δύο ἀναφορές: πρῶτα ἀπὸ τὸν Εὐσέβιο Καισαρείας (263-339), ὁ ὁποῖος τοὺς ἀναγνωρίζει ὡς χριστιανοὺς μοναχοὺς²², ἄποψη τὴν ὁποία ὁ Διονύσιος μοιάζει νὰ ἔχει κατὰ νοῦ, καὶ ὕστερα ἀπὸ τὸν Ἐπιφάνιο Κύπρου (377), ὁ ὁποῖος ὁμῶς τοὺς συνδέει μὲ τοὺς Ἑσσαίους²³.

Οἱ Θεραπευταὶ τοῦ Φίλωνος

Ἀρχικὰ θὰ πρέπει νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι ὁ ὄρος *θεραπευτής*, δηλαδή πιστός, ἀκόλουθος, δὲν συνιστᾶ ἐπινόηση τοῦ Φίλωνος ἀλλὰ ἦταν ἕνας ὄρος ἤδη σὲ χρῆση²⁴. Γιὰ τὸν Διονύσιο ὁμῶς ἡ χρῆση εἶναι μιμητική καὶ

contemplativa): Philo, *Every Good Man is Free, On the Contemplative Life, On the Eternity of the World, Against Flaccus, Apology for the Jews, On Providence*, transl. F. H. Colson, Loeb Classical Library, [Harvard University Press], Cambridge, MA 1941, βλ. εἰσαγωγή σσ. 104-111, κείμενο σσ. 112-170, ἐδῶ σσ. 124-136· Σ. Γκιργκένης (ἐπιμ.), *Φίλων ὁ Ἀλεξανδρεὺς. Ἑλληνισμὸς καὶ Ἰουδαϊσμός. Ἑσσαῖοι καὶ Θεραπευτές*, ἐκδ. Ζῆτρος, Θεσσαλονίκη 2003 (εἰσαγ., σσ. 47-75, κείμεν.-μετάφρ., σσ. 278-350)· D. Winston – J. Dillon (eds.), *Philo of Alexandria. The Contemplative Life, The Giants, and Selections*, Paulist Press, N. York – Toronto 1981, σσ. 39-58. Βλ. καὶ τὸ λ. «θεραπευτής» στὸ G. Lampe (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1961, σσ. 644. Γιὰ τὴ Μαρεώτιδα λίμνη βλ. παρακάτω ὑποσημ. 29.

22. Βλ. παρακάτω οἰκείο τόπο.

23. Βλ. ὑποσημ. 25, 64 καὶ οἰκείο τόπο.

24. «Θεραπευτής, ἐκ τοῦ θεράπων = πιστός, ἀκόλουθος», G. Lampe (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, ὁ.π., Oxford 1961, σσ. 644. Στὸ Λεξικὸ Σοῦδα καταγράφεται: «Θεραπευταὶ Ἰσίδος παρ' Αἰγυπτίους» [Ada Adler (ed.), *Suidae Lexicon*, Teubner, Stuttgart 1967-1971, II, σσ. 706]. Ὁ Φίλων ἐπεκτείνει τὴν ἔννοια τῆς θεραπείας τῶν παραπάνω ἀναγνωρίζοντας σὲ αὐτοὺς τὴν θεραπεία κατ' ἄμφω σώματος καὶ ψυχῆς: «θεραπευταὶ γὰρ καὶ θεραπευτρίδες ἐτύμως καλοῦνται, ἧτοι παρόσον ἰατρικὴν ἐπαγγέλλονται κρείσσονα τῆς κατὰ πόλεις – ἥ μὲν γὰρ σώματα θεραπεύει μόνον, ἐκείνη δὲ καὶ ψυχὰς νόσοις κεκρατημένας χαλεπαῖς τε καὶ δυσιάτοις, ἃς ἐγκατέσκηψαν ἡδοναὶ καὶ ἐπιθυμίαι καὶ λῦπαι καὶ φόβοι πλεονεξία τε καὶ ἀφροσύνη καὶ ἀδικία καὶ τῶν ἄλλων παθῶν καὶ κακιῶν ἀνήνυτον πλῆθος – ἡ παρόσον ἐκ φύσεως καὶ τῶν ἱερῶν νόμων ἐπαιδευθησαν θεραπεύειν τὸ ὄν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρείττον ἐστὶ καὶ ἐνός εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον» Φίλωνος, *De Vita Contemplativa*, ὁ.π., 1 (2), σ. 114. Βλ. Σ. Ἀγουριδής, *Βιβλικὰ μελετήματα*, τ. Β', ἐκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1971, σσ. 35-58· ὁ ἴδιος, *Ἱστορία τῶν χρόνων τῆς Κ. Διαθήκης*, ἐκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2002, σσ. 436-447· V. Nikiprowetzky, «Les suppliantes chez Philon d'Alexandrie», *Revue des Études Juives* 122, 3 (1963), σσ. 241-278· Joan Taylor, «Therapeutae», *Encyclopaedia Judaica*, 19, Macmillan, New York 2006, σσ. 699-

ἐξυπηρετεῖ τὴν σύνδεσή του μὲ τὸ ἀρχαῖο παρελθὸν καὶ μᾶς βοηθᾷ νὰ ἐμπεδώσουμε τὴν ταυτότητά του.

Οἱ ἀναφερόμενοι ὡς *Θεραπευταὶ* τῆς Μαρεώτιδος λίμνης ἀπὸ τὸν Φίλωνα θεωρήθηκαν ἀπὸ πολλοὺς ὡς μία ομάδα Ἑσσαιῶν, ποὺ ἔδινε περισσότερη ἔμφαση στὸν θεωρητικὸ βίον, σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς κυρίως Ἑσσαιῶν τοῦ πρακτικοῦ βίου, ποὺ ζοῦσαν στὴν Νεκρὰ Θάλασσα. Δὲν ἰσχύει ὅμως κάτι τέτοιο διότι ὁ Φίλων, ἐνῶ ἔχει γράψει γιὰ τοὺς Ἑσσαιῶν ποὺ τοὺς χωροθετεῖ κοντὰ στὴν Νεκρὰ Θάλασσα (στὰ ἔργα του *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι καὶ Ὑποθετικῶν ἢ Ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογίας*)²⁵, ἀργότερα ἐπανέρχεται καὶ ἀναφέρεται σὲ μία ἄλλη ιδιότυπη ομάδα, ποὺ τὴν διαχωρίζει τοπογραφικὰ (ζοῦν δίπλα στὴν Ἀλεξάνδρεια) καὶ ἠθικὰ, ἐπειδὴ προκρίνουν τὸν θεωρητικὸ τρόπο ζωῆς, ὑπογραμμίζοντας καὶ τὴν συμμετοχὴ γυναικῶν, τῶν *θεραπευτριδῶν*. Οἱ διακρίσεις μὲ τὶς ὁποῖες διαφοροποιεῖ τὶς ομάδες ὁ Φίλων σαφῶς προβάλλουν καὶ τὶς ἰδιαιτερότητές τους, ὥστε οἱ Ἑσσαιῶν καὶ οἱ *Θεραπευταὶ* νὰ διαχωρίζονται γεωγραφικὰ, οἱ μὲν στὴν περιοχὴ τῆς Νεκρᾶς Θάλασσας καὶ οἱ ἄλλοι στὴν λίμνη Μαρεώτιδα²⁶ στὰ περὶχωρα

701· ἡ ἴδια, *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's 'Therapeutae' Reconsidered*, Oxford University Press, Oxford 2003, σσ. 59-65· ἡ ἴδια, "The Name of the 'Therapeutae'", στὸ: *Philo of Alexandria "On the Contemplative Life"*, ὁ.π., σσ. 51-56· Joan Taylor – P. Davies, "The So-Called 'Therapeutae'...", ὁ.π., σσ. 3-24, ἐδῶ 4-10· G. Steyn, "Perfecting knowledge and piety (Philo, *Contempl.* 3, 25): intertextual similarities between Philo's *Therapeutae* and Lukan early Christianity", *Neotestamentica* 43, 2 (2009), σσ. 424-448· Georgia Petridou, "Contesting religious and medical expertise: The *Therapeutai* of Pergamum as Religious and Medical entrepreneurs", στὸ: R. Gordon – Georgia Petridou – J. Rüpke (eds.), *Beyond Priesthood. Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*, De Gruyter, Berlin 2017, σσ. 185-213, ἐδῶ 187-194· G. Steyn, "Moses as Θεράπων in *Heb* 3: 5-6: Portrait of a Cultic Prophet-Priest in Egypt?", *Journal of Northwest Semitic Languages* 40, 2 (2014), σσ. 113-125.

25. Βλ. Joan Taylor, "Philo of Alexandria on the Essenes: A Case Study on the Use of Classical Sources in Discussions of the Qumran-Essene Hypothesis", *The Studia Philonica Annual* 19 (2007), σσ. 1-28· T. Lim, "The Holy Books of the Essenes and *Therapeutae*", στὸ: *The Formation of the Jewish Canon*, Yale University Press, New Haven – London 2013, σσ. 148-156. Πρβλ. F. Perles, "The Hebrew Names of the Essenes and *Therapeutae*", *The Jewish Quarterly Review* 17, 3 (1927), σσ. 405-406· K. Atkinson, "Josephus the Essene at Qumran?: An Example of the Intersection of the Dead Sea Scrolls and the Archaeological Evidence in Light of Josephus's Writings", *Scripta Judaica Cracoviensia* 10 (2012), σσ. 7-35. Βλ. καὶ παρακάτω ὑπόσημ. 55, 66.

26. Γεγονὸς εἶναι ὅτι δὲν ἔχουν ἐπισημανθεῖ ἀρχαιολογικὰ εὐρήματα ἀπὸ ἐκεῖνη

τῆς Ἀλεξανδρείας, καὶ ἠθικὰ μὲ τὸ ὅλο ἡμερήσιο τελετουργικὸ καὶ τὴν συμμετοχὴν θεραπευτρίδων²⁷.

Κατὰ μία ἄλλη ἄποψη, μὲ τοὺς Θεραπευτὰς τῆς Μαρεώτιδος λίμνης ὁ Φίλων θέλει νὰ παρουσιάσει στὸ κοσμοπολίτικο περιβάλλον τῆς Ἀλεξανδρείας τὴν ἄλλη ὄψη τοῦ «πνευματικοῦ» ἰουδαϊσμοῦ, ἐφάμιλλου τῶν νεοπυθαγορείων φιλοσοφικῶν κοινοτήτων καὶ γενικώτερα οὐτοπικῶν ἐλληνοιστικῶν ἰδεῶν καὶ κόσμων, ὅπως γιὰ παράδειγμα τὰ λεγόμενα ἀπὸ τὸν Διόδωρο Σικελιώτη περὶ τῆς μυθικῆς χώρας τῶν Νήσων τοῦ Ἡλίου²⁸. Ὑποστηρίζεται δηλαδὴ ὅτι ἐν πολλοῖς εἶναι προῖον δικῆς του ἐρμηνείας, ἂν ὄχι μυθοπλασίας²⁹. Ἡ γνώση ὅμως τόσων λεπτομερειῶν, σὲ ἀντίθεση

τὴν ἐποχὴ βλ. D. Brooks Hedstrom, *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt. An Archaeological Reconstruction*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, σσ. 143-145. Πρβλ. Lucy Blue – E. Khalil (eds.), *Lake Mareotis: Reconstructing the Past Proceedings of the International Conference on the Archaeology of the Mareotic Region held at Alexandria University*, BAR, Oxford 2010· Ewa Wipszycka, “Marea and Philoxenite. Where to locate them?”, *Études et Travaux* 25 (2012), σσ. 418-432· M. Gwiazda, “Modular designs at the Early Byzantine pilgrimage site of Philoxenite, Egypt”, *Journal of Roman Archaeology* 36, 1 (2023), σσ. 196-214.

27. Βλ. Ross Kraemer, “Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo Judaeus on the Therapeutrides”, *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 14, 2 (1989), σσ. 342-370· Joan Taylor, “Spiritual Mothers: Philo on the Therapeutrides”, *ὁ.π.*, σσ. 68-88· ἡ ἴδια, *Jewish Women Philosophers...*, *ὁ.π.*, σσ. 227-264· ἡ ἴδια, “The Women ‘Priests’...”, *ὁ.π.*, σσ. 102-122· ἡ ἴδια, “Real Women and Literary Airbrushing: The Women “Therapeutae” of Philo’s *De Vita Contemplativa* and the Identity of the Group”, στό: Marie-Therese Wacker – Eileen Schuller (eds.), *Early Jewish Writings*, SBL, Atlanta 2017, σσ. 205-23· Ross Kraemer (ed.), *Women’s Religions in the Greco-Roman World: A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford 2004, σσ. 28-33· Ewa Wipszycka, «L’ascétisme féminin dans l’Égypte de l’antiquité tardive: un sujet difficile», *The Journal of Juristic Papyrology* 42 (2012), σσ. 337-351. Πρβλ. Bernadette Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Scholars Press, Chico, CA 1982, σσ. 63-70· Sarah Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Schocken Books, New York 1975, σσ. 131-37· ἡ ἴδια, *Women in Hellenistic Egypt: From Alexander to Cleopatra*, Schocken Books, New York 1984, σσ. 61-71.

28. Διοδώρου Σικελιώτου, *Ἱστορικὴ βιβλιοθήκη*, 2, 55-59.

29. Βλ. F. Daumas, «La ‘solitude’ des Thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien», στό: R. Arnaldez et al. (éds.), *Philon d’Alexandrie: Colloque national du CNRS (Lyon 11-15 Septembre 1966)*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1967, σσ. 347-358· D. Hay, “Things Philo Said and Did Not Say About the Therapeutae”, στό: *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 31, Scholars Press, Missoula, MT 1992, σσ. 673-683· T. Engberg-Pedersen, “Philo’s *De Vita Contemplativa* as a Philosopher’s Dream”, *Journal for the Study of Judaism* 30, 1 (1999), σσ. 40-64· Mary Ann

μὲ ὅσα γνωρίζει γιὰ τοὺς Ἑσσαίους, ὑποδηλώνει προσωπικὴ σχέση μὲ τὴν κοινότητα³⁰. Μεταξὺ ἄλλων, ἡ ἀλληγορικὴ μέθοδος ἐρμηνείας τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης ποὺ χρησιμοποιοῦσαν μαρτυρεῖ οἰκειότητα μὲ τοὺς διανοητικούς κύκλους τῶν ἐλληνιστῶν Ἰουδαίων τῆς Ἀλεξανδρείας, γεγονός τὸ ὁποῖο τοὺς καθιστᾷ προσφιλεῖς στὸν Φίλωνα καὶ δικαιολογεῖ τὸν ἐνθουσιασμό του³¹.

Beavis, “Philo’s Therapeutai: Philosopher’s Dream or Utopian Construction?”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14, 1 (2004), σσ. 30-42· Finn, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, ὁ.π., σσ. 36-46· Maren Niehoff, “The Symposium of Philo’s Therapeutae: Displaying Jewish Identity in an Increasingly Roman World”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 50, 1 (2010), σσ. 95-116.

30. Παλαιόθεν ἦταν ἐδραιωμένη ἡ ἐντύπωση ὅτι ὁ Φίλων ἦταν Πυθαγόρειος βλ. D. Runia, “Why Does Clement of Alexandria Call Philo ‘The Pythagorean?’”, *Vigiliae Christianae* 49, 1 (1995), σσ. 1-22· Eu. Afonasin, “The Pythagorean Way of Life in Clement of Alexandria and Iamblichus” στὸ: Eu. Afonasin – J. Dillon – J. Finamore (eds.), *Iamblichus and the foundations of Late Platonism*, Brill, Leiden – Boston 2012, σσ. 13-36.

31. Γιὰ τὸν ἀλληγορικὸ τρόπο ἐρμηνείας τῶν Γραφῶν ἀπὸ τὸν Φίλωνα βλ. E. Goodenough, “Philo’s Exposition of the Law and His *De Vita Mosis*”, *Harvard Theological Review* 26, 2 (1933), σσ. 109-125· D. Runia, “Dogma and doxa in the allegorical writings of Philo of Alexandria”, *Études Platoniciennes* 7 (2010), σσ. 113-129· ὁ ἴδιος, “The Theme of Flight and Exile in the Allegorical Thought-World of Philo of Alexandria”, *The Studia Philonica Annual XXI, 2009: Studies in Hellenistic Judaism*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009, σσ. 1-24· Y. Amir, “Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo”, στὸ: M. J. Mulder (ed.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, vol. 1, Van Gorcum, Assen – Maastricht 1988, σσ. 420-444, 450-453· Ellen Birnbaum, *The Place of Judaism in Philo’s Thought. Israel, Jews, and Proselytes*, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1996, σσ. 134-144· Joan Taylor, *Philo of Alexandria On the Contemplative Life*, ὁ.π., σσ. xi-xii· Katell Berthelot, “Philo and the Allegorical Interpretation of Homer in the Platonic Tradition (with an Emphasis on Porphyry’s *De antro nympharum*)”, στὸ: *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Brill, Leiden – Boston – Köln 2012, σσ. 155-174· M. Larsen, “Listening with the Body, Seeing through the Ears: Contextualizing Philo’s Lecture Event in *On the Contemplative Life*”, *Journal for the Study of Judaism* 47 (2016), σσ. 447-474. Ἀκόμη γιὰ τὴν ἀλληγορικὴ παράδοση τῆς Ἀλεξανδρείας βλ. D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, University of California Press, Berkeley 1992, σσ. 1-126· J. Pépin, *Mythe et allegorie: les origines grecques et les contestations juéo-chrétiennes*, Études Augustiniennes, Paris 1976, σσ. 221-241· R. Lamberton, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, University of California Press, Oakland, CA 1986, σσ. 44-53· A. Ford, “Performing Interpretation: Early Allegorical Exegesis of Homer”, στὸ: Margaret Beissinger – Jane Tylus – Suzanne Wofford (eds.), *Epic Traditions in the Contemporary World: The Poetics of Community*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1999, σσ. 33-53· Safari Gray, “Homer’s Odyssey in the

Πιθανώτατα πρόκειται για κοινότητα ἑλληνιστῶν Ἰουδαίων, μία ἀπὸ τὶς πολλὰς ποὺ ἀκολουθοῦσαν τὸ παράδειγμα τοῦ πυθαγορείου τρόπου ζωῆς καὶ μελέτης (νεοπυθαγόρειοι)³². Παρουσιάζοντας ὁ Φίλων μὲ τόση συμπάθεια τοὺς Θεραπευτάς, ὥστε νὰ περιγράφει τὶς πεποιθήσεις καὶ τὶς πρακτικὰς μὲ τόσες λεπτομέρειες καὶ νὰ ὑπογραμμίζει ἐμφατικὰ τὴν ἀλληγορικὴ μέθοδο ἐρμηνείας τῶν Γραφῶν, προφανῶς ἔχει ὡς ἀπώτερο σκοπὸ ἀφ' ἑνὸς νὰ ἐντυπωσιάσει τοὺς συμπατριῶτες τοῦ Ἑβραίου καὶ ἀφ' ἑτέρου νὰ καταδείξει στοὺς μὴ Ἑβραίους τὴν ἀνωτερότητα τοῦ φιλοσοφικοῦ τρόπου βιοτῆς τῆς αἰρέσεως αὐτῆς. Μὲ ἄλλα λόγια, ὁ Φίλων ἐργαλειοποιεῖ τοὺς Θεραπευτάς, ὅταν γιὰ παράδειγμα συγκρίνει τὰ σεμνὰ συμπόσια τους μὲ τὰ ἀντίστοιχα φιλοσοφικὰ τῶν Ἑλλήνων, ὅπως αὐτὰ περιγράφονται ἀπὸ τὸν Ξενοφῶντα καὶ τὸν Πλάτωνα, ὥστε νὰ ἐκφράσει θαυμασμὸ γιὰ τὸν λιτὸ καὶ ἥπιο τρόπο παραθέσεως τῶν πρώτων ἀντιθετικὰ μὲ τὴν αἰσθησιακὴ ὑπερβολὴ καὶ ἐπιπολαιότητα τῶν ἑλληνικῶν. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν θέλει νὰ προβάλλει τὴ συλλογικὴ αὐτοαντίληψη, τὴν ὁποία θέλει νὰ ἔχουν οἱ συμπατριῶτες τοῦ σὸ κοσμοπολίτικο περιβάλλον τῆς Ἀλεξανδρείας ἔναντι τοῦ «ἄλλου»³³.

Hands of its Allegorists: Many Paths to Explain the Cosmos”, στό: Chiara Ferella – C. Breytenbach (eds.), *Paths of Knowledge. Interconnection(s) between Knowledge and Journey in the Greco-Roman World*, Topoi, Berlin 2018, σσ. 189-215· Emilia Kutash “Myth, Allegory and Inspired Symbolism in Early and Late Antique Platonism”, *The International Journal of the Platonic Tradition* 14, 2 (2020), σσ. 128-152, ἰδιαιτέρως σσ. 6-12.

32. Βλ. H. Chadwick, “Philo and the Beginnings of Christian Thought”, στό: A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, σσ. 137-157, 164-165· P. Jordan, “Pythagoras and Monachism”, *Traditio* 17 (1961), σσ. 432-441· T. Engberg-Pedersen, “Philo’s *De Vita Contemplativa* as a Philosopher’s Dream”, ὅ.π., σσ. 40-64· Ch. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Hackett, Indianapolis – Cambridge 2001, σσ. 72-85, 94-95· L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford University Press, Oxford 2012, σσ. 135-168· ὁ ἴδιος, “Pythagorean Communities. From Individuals to a Collective Portrait”, στό: D. Sider – D. Obbink (eds.), *Doctrine and Doxography. Studies on Heraclitus and Pythagoras*, W. de Gruyter, Berlin 2013, σσ. 33-52. Προβλ. J. Goehring, “Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt”, *The Harvard Theological Review* 89, 3 (1996), σσ. 267-285· F. Stramara, “Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eighth Centuries”, *Journal of Early Christian Studies* 6, 2 (1998), σσ. 271-273. Προβλ. Zsuzsanna Szántó, *The Jews of Ptolemaic Egypt: The History of a Diaspora Community in Light of the Papyri*, W. de Gruyter, Berlin – Boston 2024.

33. Βλ. E. Birnbaum, *The Place of Judaism in Philo’s Thought. Israel, Jews, and Proselytes*, ὅ.π., σσ. 21 κ.έ.: D. Runia, “Philo of Alexandria and the Greek Hairesis-Model”, *Vigiliae*

Οἱ νεοπυθαγόρειοι τὸν 1ο αἰ. μ.Χ.

Τὴν ἐποχὴ τοῦ Φίλωνος (1ος αἰ.) ὡς *θεραπευταὶ* χαρακτηρίζονταν εὐρύτερες ομάδες λατρευτῶν διαφόρων θεοτήτων, γνωστὲς καὶ ὡς *σύλλογοι καὶ θίασοι*³⁴. Στὴν πορεία τοῦ χρόνου ὅμως ἡ ὀνομασία ἄρχισε νὰ ἐφαρμόζεται καὶ στοὺς ἀκολούθους (θεραπευτές) τῶν διαφόρων φιλοσοφικῶν σχολῶν, καθότι ἡ κάθε φιλοσοφικὴ σχολὴ ἐπαγγελόταν καὶ μία διαφορετικὴ κοσμοθεωρία μαζί με ἕναν διαφορετικὸ τρόπο βιοτῆς ἀσύμβατο με τῶν ὑπολοίπων. Ἀπὸ τὶς διάφορες φιλοσοφικὲς σχολὲς τῶν πρώτων αἰῶνων, ὅπως τῶν Κυνικῶν, τῶν Στωικῶν, τῶν πλατωνικῶν, τῶν ἀριστοτελικῶν, τὴν ἐποχὴ αὐτὴ παρατηρεῖται ἡ δυναμικὴ παρουσία τοῦ νεοπλατωνισμοῦ, ὑπὸ τὴ συνθετικὴ ἐρμηνευτικὴ τοῦ Πλωτίνου, καὶ ἡ παράλληλη ἀναβίωση τοῦ πυθαγορισμοῦ (νεοπυθαγορισμός) με τὴν ἀντίστοιχη πρακτικὴ τοῦ ἰδιάζοντος τρόπου ὀργανώσεως τῶν κοινοβίων τῶν μελῶν του, σὲ μίμηση τοῦ *ὀμακοεῖου* τοῦ Πυθαγόρα³⁵. Θυμίζουμε ὅτι

Christianae 53, 2 (1999), σσ. 117-147.

34. Βλ. J. Kloppenborg, “Collegia and Thiasoi: Issues in Function, Taxonomy and Membership”, στό: J. Kloppenborg – St. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Routledge, London – New York 1996, σσ. 16-30· Georgia Petridou, “Contesting religious and medical expertise...”, ὁ.π.

35. Ἡ λέξη *ὀμακοεῖον* εἶναι σύνθετη ἐκ τοῦ «ὀμοῦ» καὶ τοῦ ρ. «ἀκούω» καὶ σημαίνει τὴν ἀπὸ κοινοῦ ἀκοὴ μιᾶς διδασκαλίας γιὰ ἕνα τρόπο ζωῆς. Τὸν ὄρο πρωτοχρησιμοποίησε ὁ Πυθαγόρας γιὰ νὰ ὀνοματίσει τὴν σχολὴ του, κάτι σὰν ἀνοικτὸ πανεπιστήμιο, πὸ ἴδρυσε τὸν 6ο π.Χ. αἰ. στὸν Κρότωνα τῆς Κάτω Ἰταλίας. Ἡ ἐκφραση «οἱ Πυθαγόρειοι» δὲν ὑποδήλωνε ἀπλῶς μία φιλοσοφικὴ σχολή, ἀλλὰ μία θρησκευτικοπολιτικὴ αἵρεση με ἔντονη κοινωνικὴ παρέμβαση. Στὶς τάξεις τῶν Πυθαγορείων γίνονταν δεκτὲς καὶ γυναῖκες. Ὅλα τὰ μέλη ὀφείλαν ἀπόλυτη ὑπακοὴ ἀνεξαρτήτως ἀξιώματος. Ἡ αἵρεση ἐμφάνιζε ὅλα τὰ χαρακτηριστικὰ ἐνὸς μοναστικοῦ τάγματος: περίπατος καὶ προσευχὴ τὸ πρωί, συχνὲς νηστεῖες, ἀποχὴ ἀπὸ κάθε ζωικὴ τροφή καθότι πίστευαν στὴν μετεμψύχωση, ἀπαγόρευση ὀποιασδήποτε θρησκευτικῆς θυσίας, ἀφοῦ ἦταν τῆς ἀρχῆς νὰ μὴν θανατώνονται ζῶα· ἀπαγορευόταν ἐπίσης νὰ τρῶνε κουκιά. Ὑπάρχει ἡ ἄποψη ὅτι τὸ τάγμα εἶχε υἰοθετήσει ἀκόμη καὶ στολή, τὴν ὁποία ἀποτελοῦσε ἕνας ἀπλὸς χιτῶνας ἀπὸ μαλλὶ ἢ λευκὸ λινό. Βλ. Πορφυρίου, *Πυθαγόρου Βίος*, ἐκδ. Κατάρτι, Ἀθήνα 2001· Ἰαμβλίου, *Περὶ τοῦ πυθαγορικοῦ βίου*, ἐκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2001. Πρβλ. τὸν τόμο C. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014· P. Jordan, “Pythagoras and Monachism”, ὁ.π., σσ. 432-441· L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, κειφ. “The Pythagorean Communities”, ὁ.π., σσ. 135-168· ὁ ἴδιος, “Pythagorean Communities. From Individuals to a Collective Portrait”, στό: D. Sider – D. Obbink, (eds.), *Doctrine and Doxography: Studies on Heraclitus and Pythagoras*, ὁ.π., σσ. 33-52· Ada Palmer, “The Active and Monastic Life in Humanist

ὁ νεοπυθαγορισμὸς ὡς φιλοσοφικὴ κίνησις ἐμφανίζεται περὶ τὸν 1ο αἰ. π.Χ., ἀρχικὰ στὴν Ἰταλία ὡς ἀναβίωσις τῆς πυθαγόρειας φιλοσοφικῆς σχολῆς στὸν Κρότωνα, ἡ ὁποία εἶχε διαλυθεῖ περὶ τὰ μέσα τοῦ 5ου αἰ. π.Χ.³⁶.

Στὴν ἀχανῆ Ρωμαϊκὴ αὐτοκρατορία, ἡ ὁποία ἂν καὶ καυχόταν γιὰ τὴν *pacem romanam*, ἀφοῦ γιὰ πρώτη φορὰ εἶχε ταυτισθεῖ ἡ ἔννοια τῆς οἰκουμένης μετὰ τὴν αὐτοκρατορία, οἱ ὑπήκοοί της κάθε ἄλλο παρὰ βίωναν τὴν εἰρήνην τοῦ πνεύματος. Ὁ μέσος ἄνθρωπος βρέθηκε ξαφνικὰ ἔξω ἀπὸ τὰ γνωστὰ καὶ ἐλεγχόμενα ὅρια τῆς πόλεώς του μετὰ ἀπρόβλεπτες μετὰ δυνατότητες, ἀλλὰ μετὰ ὑπέρμετρο ἄγχος γιὰ νὰ βρεῖ τὴν θέσιν του ἀνάμεσα σὲ τόσους λαούς, θεοὺς καὶ πολιτισμούς. Ἡ ἐπιτακτικὴ ἀνάγκη νὰ ἀνήκει κάπου ἔκανε τὸν μέσο ἄνθρωπο, ἰδιαιτέρως τῶν «πολιτισμένων» ἐπαρχιῶν, νὰ ἀναζητεῖ τὴν ἐσωτερικὴ ἐξασφάλισιν. Ἔτσι παρατηρεῖται σὲ διάφορες περιοχὰς τῆς αὐτοκρατορίας, ἀνεξαρτήτως καὶ δίχως κάποια ἐξ-ἀρτησις ἢ ἐπίδρασις μετὰξὺ τους, νὰ ἐμφανίζονται μορφὲς κοινοτικῆς καὶ κοινωνικῆς ὀργανώσεως μετὰ κύριον χαρακτηριστικὸν τὴν προσκόλλησιν σὲ λατρευτικοὺς θιάσους, συλλόγους ἢ ἄλλες φιλοσοφικὰς καὶ θρησκευτικὰς κοινότητες, ὥστε νὰ θεραπεύεται ἡ ἐσωτερικὴ ἀνάγκη τοῦ ἀτόμου νὰ ἀνήκει κάπου³⁷. Ἀπὸ ὅλα τὰ σχήματα τὰ ὁποία ἐμφανίσθησαν, ἐκεῖνο ποὺ εἶχε τὴν μεγαλύτερην ἐπίδρασιν ἦταν οἱ κοινότητες τῶν νεοπυθαγορείων, οἱ ὁποῖες μετὰ τὴν ἀπομάκρυνσιν ἀπὸ τὸν κόσμον καὶ τὸν ἐσωστρεφεῖν καὶ αὐστηρὸν τρόπον ὀργανώσεως τῆς ζωῆς τῶν μελῶν τους ἐνέπνευσαν καὶ

Biographies of Pythagora”, στό: Almut-Barbara Renger – A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2016, σσ. 211-226.

36. Βλ. J.-F. Mattéi, *Ὁ Πυθαγόρας καὶ οἱ πυθαγόρειοι*, ἐκδ. Καρδαμίτσας, Ἀθήνα 1995· D. O’ Meara, *Pythagoras Revived*, Oxford University Press, Oxford 1989· L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, ὁ.π.: G. Cornelli – R. McKirahan – C. Makris (eds.), *On Pythagoreanism*, W. de Gruyter, Berlin – Boston 2013· C. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, ὁ.π.: J. Thom, “The Pythagorean Acusmata”, στό: D. Wolfsdorf (ed.), *Early Greek Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2020, σσ. 3-18. Πρὸβλ. D. Pevarello, “Pythagorean Traditions in Early Christian Asceticism”, στό: Lilian Larsen – S. Rubenson (eds.), *Monastic Education in Late Antiquity. The Transformation of Classical Paedeia*, Oxford University Press, Oxford 2018, σσ. 256-278.

37. Βλ. J. Kloppenborg – St. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, ὁ.π.: Ph. Harland, “The most sacred society (*thiasos*) of the Pythagoreans: philosophers forming associations”, *Journal of Ancient History* 7, 1 (2019), σσ. 207-232.

πολλές άλλες κοινότητες, άσχετες μεταξύ τους και με διαφορετικούς διδασκάλους-ήγγετες, αλλά με όμοιδη χαρακτηριστικά. Η ζωή τών νεοπυθαγορείων κοινοτήτων πάντοτε επέσυρε τόν θαυμασμό τών συγχρόνων και ένέπνεε συχνά φυγόκεντρες και άναχωρητικές τάσεις από τò πολύβουο και κοσμοπολίτικο περιβάλλον τών ρωμαϊκών πόλεων³⁸.

Η έννοια του μοναχού από τόν 2ο αί. και έντεϋθεν

α. Άποτακτικός/-ή

Η έννοια τών θεραπευτών στην εποχή του Φίλωνος ήταν κατανοητή με τις έτερες συνδηλώσεις αλλά δέν συσχετιζόταν με την έννοια του μοναχού. Άν και στο σχετικό έργο του Φίλωνος *Περί θεωρητικού βίου* γίνεται μνεία περι μοναστηρίου και σεμνείου ως διακριτών χώρων στην κοινότητα τών Θεραπευτών, ό Φίλων φαίνεται ότι άγνοεί παντελώς τόν όρο. Η έννοια μοναχός φυσικά άπαντá στα κλασικά κείμενα αλλά πάντοτε ως επίθετο, δηλώνοντας τόν μοναχικό άνθρωπο. Η πρώτη φορά που γίνεται ή σύνδεση τής λέξεως μοναχός με άνθρωπο άφοσιωμένο στον Θεό συναντáται στους παπύρους τής Όξυρύγχου στην Αίγυπτο, όπου γίνεται σύνδεση του μοναχού με τόν άποτακτικό από τå τέλη του 2ου αί.³⁹.

38. Βλ. St. Mason, "Philosophiai: Greco-Roman, Jewish, and Christian", στό: J. Kloppenborg – St. Wilson (eds.), *Voluntary Associations...*, δ.π., σσ. 31-58· Helen Rhee, *Early Christian Literature. Christ and Culture in the Second and Third centuries*, Routledge, London – New York 2005, σσ. 106-113· R. Finn, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford 2009. Βλ. άκόμη τόν τόμο V. Wimbush – R. Valantasis (eds.), *Asceticism*, Oxford University Press, Oxford 1998· D. Pevarello, *The Sentences of Sextus and the Origins of Christian Asceticism*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013.

39. Βλ. Ewa Wipszycka, "P. Coll. Youtie 11 = P. Col. VII 171 Revisited 45", στό: T. Gagos – R. Bagnall (eds.), *Essays and texts in honor of J. David Thomas*, [American studies in papyrology v. 42], American Society of Papyrologists, Oakville, Conn. 2001, σσ. 45-50· ή ίδια, «"άναχωρητής, έρημίτης, έγκλειστος, άποτακτικός": Sur la terminologie monastique en Égypte», *Journal of Juristic Papyri* 31 (2001), σσ. 147-168· E. Judge, "The Earliest Use of Monachos for 'Monk' and the Origins of Monasticism", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20 (1978), σσ. 72-89· M. Sheridan, "Early Egyptian Monasticism: Ideals and Reality, or, the Shaping of the Monastic Ideal", *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies* 7, 1 (2015), σσ. 9-24· Paula Tutty, *The Monks of the Nag Hammadi Codices*.

Ἀποτακτικὸς καὶ ἀποτακτικὴ ὀνομάζονται στοὺς παπύρους οἱ ἄνδρες καὶ γυναῖκες πού, ἂν καὶ ζοῦσαν στὶς οἰκίες τους μέσα στὴν πόλη ἢ στὶς παρυφές τους, πάντοτε σὲ ἰδιοκτήτους χώρους, «ἀσκούσαν» στὸν πνευματικὸ κατὰ Χριστὸν βίο, εἶχαν δηλαδὴ ἀποταγεῖ, εἶχαν ἀποχωριθεῖ ἀπὸ τὸν κόσμον καὶ τὶς ἔγνοιες του καὶ εἶχαν ἀφοσιωθεῖ στὸν Θεό⁴⁰. Ἀπὸ τὰ συμφραζόμενα καταφαίνεται μάλιστα ὅτι ἦταν μία πρακτικὴ, ἡ ὁποία ἀναγνωριζόταν ἀπὸ τὴν εἰδωλολατρικὴ κοινωνία καὶ θεωροῦνταν καθ' ὄλα ἀποδεκτὴ⁴¹. Ἀργότερα, μὲ τοὺς διωγμοὺς τοῦ Δεκίου καὶ ὕστερα τοῦ Διοκλητιανοῦ (ἀρχές 4ου αἰ.)⁴², ἔχουμε μαρτυρίες ὅτι πολλοὶ χριστιανοί,

Contextualising a Fourth-Century Monastic Community, Brill, Leiden – Boston – Köln 2025, σσ. 41-72. Γιὰ μία συνολικὴ θεώρηση τῶν ὄρων καὶ τῆς ἐξελιξεῶς τους, καθὼς καὶ τῆς συσχετίσεώς τους στὶς διάφορες συριακὲς καὶ λατινικὲς πηγές, βλ. τὴν συλλογὴ ἄρθρων D. Bumazhnov, *Μοναχὸς ἐστὶ... Μία ἔρευνα στὶς ἀπαρχές τοῦ ὄρου*, ἐκδ. Θεσβίτης, Θῆρα 2004. Γιὰ τὴν διάχυση τοῦ χριστιανισμοῦ στὴν Αἴγυπτο βλ. ὑποσημ. 45.

40. Γιὰ τὴν καινοδιαθηκικὴ προέλευση τῆς πρακτικῆς βλ. J. C. O' Neill, "The Origins of Monasticism", στό: R. Williams (ed.), *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, σσ. 270-287· R. Valantasis, "Is the Gospel of Thomas ascetical? Revisiting an old problem with a new theory", *Journal of Early Christian Studies* 7, 1 (1999) σσ. 55-81· D. Krueger, "The Old Testament and Monasticism", στό: P. Magdalino – R. Nelson (ed.), *The Old Testament in Byzantium*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2010, σσ. 199-224· M. Vukomanović, "The Gospel of Thomas and Early Christian Monasticism in Egypt", *Teologická reflexe* 28 (2022), σσ. 3-25. Πρβλ. Finn, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, ὁ.π., σσ. 58-99.

41. Βλ. J. Goehring, "Through a Glass Darkly: Diverse images of the Ἀποτακτικοί (-αί) in Early Egyptian Monasticism" στό: J. Goehring (ed.), *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, Trinity Press International, Harrisburg PA 1999, σσ. 53-72· Alanna Emmett, "Female Ascetics in the Greek Papyri", *JÖB* 32/2 (1982), σσ. 507- 515· ἡ ἴδια, "An Early Fourth-Century Female Monastic Community in Egypt?", στό: Ann Moffatt (ed.), *Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*, Canberra 1984, σσ. 77-84· C. T. Schroeder, "Women in Anchoritic and Semi-Anchoritic Monasticism in Egypt: Rethinking the Landscape", *Church History* 83, 1 (2014), σσ. 1-17, ἐδῶ σσ. 13-15· H. C. Moerschbacher, "Μοναχοὶ Ἀποτακτικοί: Village Ascetics and the Origins of Early Egyptian Monasticism", https://www.academia.edu/503766/Μοναχοὶ_Ἀποτακτικοί_Village_Ascetics_and_the_Origins_of_Early_Egyptian_Monasticism.

42. Βλ. G. E. M. De Ste Croix, «Ὁφεις τοῦ Μεγάλου Διωγμοῦ», στό: *Ὁ Χριστιανισμὸς καὶ ἡ Ρώμη. Διωγμοί, αἰρέσεις καὶ ἤθη*, ἐκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Ἀθήνα 2010, σσ. 157-206· W. H. C. Frend, "Martyrdom and Political Oppression", στό: Ph. Elser (ed.), *The Early Christian World*, II, London – New York 2000, σσ. 815-839· I.-A. Tudorie, "The Great Persecution of Diocletian and Its Consequences", στό: E. dal Covolo – Guilia Sfamemi Gasparro (eds.), *Costantino il Grande alle radici dell' Europa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014, σσ. 105-119· Anne Marie Luijendijk, "Papyri from the Great Persecution: Roman

λαϊκοί και κληρικοί, αναγκάστηκαν να ἐγκαταλείψουν τις πόλεις και να καταφύγουν στην ἔρημο, γεγονός που ἔφερε τοὺς ἀποτακτικούς σὲ διάφορα σημεία τῆς ἐρήμου και στὴν ἐνδοχώρα τῆς Αἰγύπτου. Ἔτσι ὁ τρόπος ζωῆς τῶν ἀποτακτικῶν, ὁ ὁποῖος ἐξέφραζε τὴν ἄσκησι ὡς τροπικὴ ἀναχώρησι ἀπὸ τὸν κόσμο, ἐκφράζεται και ὡς τοπικὴ ἀναχώρησι. Ἡ κατάστασι αὐτὴ παγιώθηκε και σύντομα ἄρχισαν νὰ ἐμφανίζονται οἱ πρῶτες συνοικήσεις ἀποτακτικῶν, στὴν ἀρχὴ αὐτόνομα και ὕστερα πὲριξ ἑνὸς γέροντος, πνευματικοῦ πατρός, μὲ τὴν ὀνομασία λαῦρες⁴³. Ἐξέλιξι τοῦ λαυρευτικοῦ τρόπου συνοικήσεως ἀποτελεῖ ἡ ἀρχικὴ ὀργάνωσι τῶν μονῶν στὴν Αἴγυπτο ἀπὸ τὸν Παχωμίο (292-348), τῶν Κοινωνιῶν⁴⁴.

and Christian Perspectives”, *Journal of Early Christian Studies* 16, 3 (2008), σσ. 341-369· Elizabeth DePalma Digeser, *A Threat to Public Piety: Christians, Platonists, and the Great Persecution*, Cornell University Press, Ithaca 2012, σσ. 1-22· É. Fournier, “The Christian discourse of persecution in Late Antiquity: An introduction”, στὸ: É. Fournier – Wendy Mayer (eds.), *Heirs of Roman Persecution Studies on a Christian and Para-Christian Discourse in Late Antiquity*, Routledge, London – New York 2020, σσ. 1-22· A. Hidding, *The Era of the Martyrs. Remembering the Great Persecution in Late Antique Egypt*, W. de Gruyter, Berlin-Boston 2020, σσ. 1-32· W. Kinzig, *Christian Persecution in Antiquity*, Baylor University Press, Waco, Texas 2021, ὅπου τὰ κεφ. “From Decius to Valerian (249-260)”, σσ. 79-91, “The ‘Great Persecution’ under Diocletian and Its Aftermath”, σσ. 93-117, και “The Dispute about Repentance after Apostasy”, σσ. 133-138. Ἀκόμη βλ. J. Rives, “The Decree of Decius and the Religion of Empire”, *The Journal of Roman Studies* 89 (1999), σσ. 135-154· M. Humphries, “The Mind of the Persecutors: ‘By the Gracious Favour of the Gods’”, στὸ: D. V. Twomey – M. Humphries (eds.), *The Great Persecution. The Proceedings of the Fifth Patristic Conference, Maynooth 2003*, Four Courts Press, Dublin 2009, σσ. 11-32· Ewa Wipszycka, *The Alexandrian Church. People and Institutions*, [Journal of Juristic Papyrology, Suppl. 15], Warsaw 2015, σσ. 75-106. Προβλ. H. Rhee, *Early Christian Literature...*, ὁ.π., σσ. 39-48, 95-105.

43. Βλ. Ewa Wipszycka, *The Second Gift of the Nile. Monks and Monasteries in Late Antique Egypt*, [Journal of Juristic Papyrology Suppl. 35], Warsaw 2018, σσ. 3-24, 189-262· M. Mossakowska-Gaubert, «Anachorètes et cénobites égyptiens. Cohabitations, échanges (IVe-Xe siècles)», στὸ: S. Excoffon – D.-O. Hurel, Annick Peters-Custot (éds.), *Interactions, emprunts, confrontations chez les religieux. Actes du VIIIe Colloque International du CERCOR. Célébration du Trentenaire, Saint-Etienne, 24-26 Octobre 2012*, Presses universitaires de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2015, σσ. 31-48.

44. Συνολικὰ στὴ δύναμη τῶν μοναστηριῶν τοῦ ἀββᾶ Παχωμίου ἀνήκαν τὰ μοναστήρια τῆς Ταβέννησις, Παβαῦ, Μωνχώσις, Χηνοβοσκειοῦ, Τηβεῦ, Ταση, τῶν Τισηνῶν, τῆς Πιχνῶμ, Τομηνέ, Λατοπόλεως, Πτολεμαῖδος, Πανοπόλεως. Ὅταν τὸ 368 πέθανε ὁ Θεόδωρος, διάδοχος τοῦ Παχωμίου, ὑπῆρχαν συνολικὰ 13 μοναστήρια ποὺ ἀκολουθοῦσαν τὸ κοινοβιακὸ σύστημα τοῦ Παχωμίου. Ὁ ἅγιος Ἰερώνυμος μνημονεῖ και ἕνα μοναστήρι στὴν Κάνωπο, ὅπου ζοῦσαν Λατῖνοι μοναχοί, οἱ ὁποῖοι ἐφάρμοζαν τοὺς κανόνες τοῦ

β. Ἡ καταδίκη τῶν ἀποτακτικῶν

Ἡ φυγή στὴν ἔρημο εἶχε καὶ ἄλλες συνέπειες. Προκάλεσε πολλὰ προβλήματα στὴν ὀργάνωση τῆς Ἐκκλησίας τῆς Αἰγύπτου, διότι πολλοὶ ἐπίσκοποι εἴτε ἐγκατέλειψαν τὶς ἔδρες εἴτε μαρτύρησαν, μὲ συνέπεια νὰ σπεύσει ὁ ἐπίσκοπος Λυκοπόλεως Μελέτιος (ἢ Μελίτιος) αὐθαίρετα νὰ χειροτονήσει δικούς του ἐπισκόπους στὶς κενές ἔδρες ἐρήμην τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας Πέτρου Α΄, καὶ ἔτσι νὰ ἔλθει σὲ σύγκρουση μὲ τὸν τελευταῖο καὶ νὰ ἐκδιωχθεῖ. Ἡ αὐταρχικὴ συμπεριφορὰ τοῦ Μελιτίου σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ἄκαμπτη στάση ἔναντι τῆς ἀποκαταστάσεως τῶν πεπτωκότων κατὰ τοὺς διωγμούς, ἐπέφερε ρήγμα στὸ σῶμα τῆς τοπικῆς Ἐκκλησίας, τὸ ὁποῖο εἶναι γνωστὸ ὡς Μελιτιανὸ σχίσμα⁴⁵. Γιὰ τὸ πρόβλημα αὐτὸ ἔλαβε θέση ἡ Α΄ ἐν Νικαίᾳ

Παχωμίου. Ἀκόμη εἶχε ἰδρυθεῖ ἓνα μοναστήρι ἀπὸ τὴν ἀδελφὴ τοῦ Παχωμίου Μαρία σὲ πρότυπο τῶν παραπάνω μοναστηριῶν. Στὴν ὀργάνωση τῶν μοναστηριῶν ὁ Παχωμίος ἐπηρεάσθηκε ἀπὸ τὸ στρατιωτικὸ του παρελθόν· βλ. Φ. Παπανικολάου, *Ἡ ἔρημος καὶ ἡ πόλη στὴν ἀσκητικὴ γραμματεία τῶν πρώτων αἰώνων*, διδ. διατριβή, Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1997, σσ. 1-32· Ewa Wipscycka, «Les confréries dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne», στό: D. H. Samuel (ed.), *Proceedings of the XII International Congress of Papyrology*, Hakkert, Toronto 1970, σσ. 511-525· J. Goehring, «Withdrawal from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt», στό: J. Goehring (ed.), *Ascetics, Society, and the Desert...*, ὁ.π., σσ. 89-109· W. Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford University Press, Oxford 2004, σσ. 115-166, 418-423· Maria Mossakowska-Gaubert, «Les assemblées de moines dans les congrégations monastiques en Égypte (IVe- VIe siècle)», στό: O. Delouis – Annick Peter-Custot – Maria Mossakowska-Gaubert (éds.), *Les mobilités monastiques en Orient et en Occident de l'Antiquité tardive au Moyen Âge*, École Française de Rome, Rome 2019, σσ. 17-41. Προβλ. S. H. Yacoub, *Ὁ μοναχισμὸς τὸν 4ο καὶ 5ο αἰ. στὴν Ἄνω Αἴγυπτο καὶ τὸ πνευματικὸ ἔργο τοῦ ἀγίου Σενούντα*, διδ. διατριβή, Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1999, σσ. 113-135· Ewa Wipszycka, *The Second Gift of the Nile*, ὁ.π. Προβλ. καὶ S. Moawad, «The Relationship of St. Shenoute with His Contemporary Patriarchs», στό: G. Gabra – H. Takla (eds.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*. Volume 1: Akhmim and Sohag, The American University in Cairo Press, Kairo – New York 2008, σσ. 107-119.

45. Βλ. S. Carroll, *The Melitian Schism: Coptic Christianity and the Egyptian Church*, διδ. διατριβή, Miami University, Oxford, Ohio 1989. C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 CE*, Brill, Leiden – Boston – Köln 2021, σσ. 99-134. Προβλ. Δέσποινα Ἰωσήφ, «Christianos ad leonem. Οἱ διωγμοὶ τῶν Χριστιανῶν καὶ οἱ ἐπιλογές τους. Ἡ περίπτωση τῆς Περπέτουας», *Μνήμων* 26 (2004), σσ. 201-218· ἡ ἴδια, «Semen est sanguis christianorum: ἡ διαφωνία Τερτυλλιανοῦ-Κυπριανοῦ γιὰ τὴν ἐνδεδειγμένη χριστιανικὴ ἀντιμετώπιση τῶν διωγμῶν», *Ἀριάδνη* 14 (2008), σσ. 95-118. Γιὰ τὴν ἴδρυση τῆς Ἐκκλησίας στὴν Ἀλεξάνδρεια καὶ τὴν Αἴγυπτο εὐρύτερα βλ. Δ. Μόσχος, *Ἀπὸ τὸν Ὅσιρι στὸν Ἰὸ Δαυίδ. Ἡ γένεση καὶ τὸ πολίτευμα τοῦ Χριστιανισμοῦ*

Οἰκουμενικῆ Σύνοδος (325), ἀλλὰ ἡ καταδίκη τοῦ Μελιτίου δὲν ἦταν ἀρκετὴ γιὰ νὰ θεραπεύσει τὸ πρόβλημα, διότι οἱ ἀκόλουθοί του ἐπίσκοποι εἶχαν ἐξαπλωθεῖ σὲ ὅλη τὴν Αἴγυπτο καὶ συναγωνίζονταν μὲ τὴν Καθολικὴ Ἐκκλησία στὴν ἄγρια πιστῶν καὶ μοναχῶν. Ἀποτέλεσμα τοῦ ἀνταγωνισμοῦ αὐτοῦ ἦταν ἡ ὑπαρξὴ παραλλήλων Μελιτιανῶν ἐπισκοπῶν, μοναχῶν ἀποτακτικῶν καὶ μονῶν, διασπάρτων σὲ ὅλη τὴν Αἴγυπτο⁴⁶. Παραλλήλως μὲ τοὺς παραπάνω μοναχοὺς, ὑπῆρχαν καὶ εὐάριθμοι μοναχοὶ γνωστικοῦ προσανατολισμοῦ κυρίως στὴν περιοχὴ τῶν Κελλίων, στὴν ἔρημο τῆς Νιτρίας⁴⁷.

στὴν Αἴγυπτο, ἐκδ. Παρουσία, Ἀθήνα 2002· ὁ ἴδιος, «Ἡ Αἰγυπτιακὴ Ἐκκλησία μέχρι τὸν 4ο αἰῶνα», στό: Χ. Βούλγαρης κ.ἄ. (ἐπιμ.), *Πορεία μαρτυρίας. Ἀφιερωματικὸς τόμος στὴ μνήμη τοῦ μακαριστοῦ Πάπα καὶ Πατριάρχου Ἀλεξανδρείας καὶ πάσης Ἀφρικῆς κυροῦ Πέτρου τοῦ Ζ'*, Ἀθήνα 2010, σσ. 344-367· ὁ ἴδιος, "Christian Egypt in the Mediterranean background during Late Antiquity", *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 49 (2014), σσ. 335-350· B. Pearson – J. Goehring (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1986, ἰδιαιτέρως σσ. 132-159· C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451*, ὄ.π.: P. van Minnen, "The Roots of Egyptian Christianity", *Archiv für Papyrusforschung* 40, 1 (1994), σσ. 71-86· R. Mullen, *The Expansion of Christianity: a gazetteer of its first three centuries*, Brill, Leiden – Boston – Köln 2004, σσ. 266 κ.έ.: Maged S. A. Mikhail, *The Legacy of Demetrius of Alexandria (189-232 CE). The Form and Function of Hagiography in Late Antique and Islamic Egypt*, Routledge, London – New York 2017.

46. Βλ. H. Bell, *Jews and Christians in Egypt. The Jewish troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, Oxford University Press, Oxford 1924, σσ. 38-99· W. Telfer, "Meletius of Lycopolis and Episcopal Succession in Egypt", *Harvard Theological Review* 48, 4 (1955), σσ. 227-237· J. Goehring, "Melitian Monastic Organization: A Challenge to Pachomian Originality", στό: J. Goehring (ed.), *Ascetics, Society, and the Desert...*, ὄ.π., σσ. 187-195· H. Hauben, *Studies on the Melitian Schism in Egypt (AD 306-335)*, P. van Nuffelen (ed.), *Variorum collected studies*, Routledge, London – New York 2012.

47. Ἡ ἔρημος τῆς Νιτρίας ἦταν ἓνα ἀπὸ τὰ σημαντικότερα ἀσκητικά-μοναστικά κέντρα τῆς Αἰγύπτου. Ἀνῆκε στὴν εὐρύτερη περιοχὴ τῆς Σκήτews. Ἡ Σκήτις κατεῖχε τεράστια ἔκταση μεταξὺ τοῦ Δέλτα τοῦ ποταμοῦ Νείλου καὶ τῆς Λιβύης. Ἄρχιζε 70 χιλιόμετρα νοτιοανατολικά τῆς Μαρεώτιδος λίμνης, ποὺ ἐγγίζει τὴν Ἀλεξάνδρεια, καὶ ἔφθανε ὡς τὴν πόλη Τερενοῦθιν στὴν ἀρχὴ τοῦ Δέλτα. Περιελάμβανε πέντε περιοχές: α) τὴν καθ' ἑαυτὸ ἔρημο τῆς Σκήτews (Παντέρημος ~330) μὲ τὸ ἔλος ἢ τὴν ὄασή της, β) τὰ Κελλία (~338), γ) τὸ ὄρος τῆς Νιτρίας (~330), δ) τὸ ὄρος τῆς Φέρμης καὶ ε) τὸ ὄρος τῆς Πέτρας. Οἱ Σκήτες ἀπὸ τὸ αἰγυπτιακὸ τοπωνύμιο Σκήτις ἢ Σκίτις, τὴν ὀνομαστή ἀπὸ τὸν 4ο αἰ. ἔρημο γιὰ τὸ πλῆθος τῶν ἀναχωρητῶν ποὺ συγκεντρῶνε σὲ ὀργανωμένες κοινότητες, οἱ ὁποῖες περιελάμβαναν πολλὰ Καλύβες. Στὸ μέσον βρισκόταν τὸ Κυριακὸ, δηλαδὴ ὁ κοινὸς γιὰ ὅλους ναὸς καὶ γύρω ἀπὸ αὐτὸν ἦταν κτισμένες οἱ Καλύβες. Σκήτη δηλαδὴ δὲν ὀνομάζεται ἢ ὀποιαδήποτε Καλύβα, ἀλλὰ σύνολη ἢ μοναστικὴ κοινότητα. Βλ. M.

Στὴν πορεία τοῦ χρόνου, ἡ ἔννοια τοῦ ἀποτακτικοῦ ἀποσυνδέθηκε ἀπὸ τὸν μοναχὸ τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας καὶ ταυτίσθηκε μὲ τὸν μοναχισμό τῶν αἰρετικῶν, Μελετιανῶν καὶ Γνωστικῶν, ὥστε νὰ ἐπισύρει τὴν ἐκκλησιαστικὴ καὶ ἐν συνεχείᾳ τὴν αὐτοκρατορικὴ καταδίκη τους⁴⁸.

Sheridan, “Nitria”, στὸ: G. Gabra – H. Takla, (eds.), *Christianity and monasticism in northern Egypt: Beni Suef, Giza, Cairo, and the Nile Delta*, The American University in Cairo Press, Cairo – New York 2017, σσ. 129-138· C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451*, ὁ.π., σσ. 153 κ.έ.· W. Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, ὁ.π., σσ. 173-179· A. Jakab, «Le Gnosticisme Alexandrin aux Premiers Temps du Christianisme», στὸ: A. Hilhorst – G. van Kooten (eds.), *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, Brill, Leiden – Boston 2005, σσ. 365-380· S. Richter, “Manichaeism and Gnosticism in the Panopolitan Region Between Lykopolis and Nag Hammadi”, στὸ: G. Gabra – H. Takla (eds.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt...*, ὁ.π., σσ. 121-130· H. Takla, “Egyptian Gnosticism from its Cradle in the Alexandrian Quarters of the Second Century to Its Jar Tomb in the Upper Egyptian Town of Nag’ Hammadi”, στὸ: G. Gabra – H. Takla (eds.), *Christianity and Monasticism in Middle Egypt...*, ὁ.π., σσ. 45-152· Ewa Wipszycka, “A look at the Origins of Monasticism in Egypt from a Geographic Point of View”, *Przegląd Humanistyczny* 2 (2013), σσ. 109-126, ἐδῶ σσ. 109-112· ἢ ἴδια, *The Second Gift of the Nile*, ὁ.π., σσ. 287-336, 371-400, 487-516.

48. Βλ. R. Gregg (ed.), *Athanasius: The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, Paulist Press, N. York 1980, σσ. 11-12· R. Gregg – D. Groh, *Early Arianism: A View of Salvation*, Fortress Press, Philadelphia 1981, σσ. 135· J. Goehring, “The Dark Side of Landscape: Ideology and Power in the Christian Myth of the Desert”, στὸ: D. Martin – Patricia Cox Miller (eds.), *The Cultural Turn in Late Ancient Studies. Gender, Asceticism and Historiography*, Duke University Press, Durham – London 2005, σσ. 140-142. Εἶχαν προηγηθεῖ οἱ καταδίκες ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Βλ. Ἐπιφανίου, *Panarion (Adversus Haereses)*, τόμ. 1-3, ed. K. Holl, Hinrichs, Leipzig 1915-1933, ἐδῶ II, 7, 1, σ. 380: «Κατὰ Ἀποστολικῶν <μα>, τῆς δὲ ἀκολουθίας <ξά>. Μετὰ δὲ τούτους ἄλλοι ἑαυτοὺς Ἀποστολικοὺς ὠνόμασαν, βούλονται δὲ καὶ Ἀποτακτικοὺς ἑαυτοὺς λέγειν· φυλάττεται γὰρ παρ’ αὐτοῖς τὸ μηδὲν κεκτησθαι. εἰσὶ δὲ καὶ οὗτοι ἀπόσπασμα τῶν Τατιανοῦ δογμάτων, Ἐγκρατιτῶν τε καὶ Τατιανῶν καὶ Καθαρῶν, οἵτινες φύσει γάμον οὐ παραδέχονται». Γράφει ὁ Μακάριος Μάγνης: «Τοιοῦτοι δὲ Μανιχαίων παῖδες ἐξεφοίτησαν· τοιαύτας αἰρέσεις ἢ τῶν Πισσιδέων ἔχει καὶ τῶν Ἰσαύρων χώρα, Κιλικία τε καὶ Λυκαονία καὶ πᾶσα Γαλατία, ὧν καὶ τὰς ἐπωνυμίας ἐργῶδες ἀπαγγεῖλαι· Ἐγκρατῆται γὰρ καὶ Ἀποτακτῆται καὶ Ἐρημίται καλοῦνται, οὐ Χριστιανοί τινες, οὐδὲ πρόσφυγες τῆς οὐρανίου χάριτος, πίστεως μὲν εὐαγγελικῆς ἀποστάται καὶ ἀπόδημοι, τῇ δὲ τῶν βρωμάτων ἀποχῇ τῆς εὐσεβείας ἐγείρειν λέγοντες τὴν ἀκρόπολι». Βλ. Makarios Magnes, *Apokritikos*, *Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung*, U. Volp (ed.), W. de Gruyter, Berlin 2013, βιβλ. 3, 43, 25, σ. 302, [J. Schott, M. Edwards, (εἰσαγ., αγγλ. μετάφρ. σχόλ.), Macarius, *Apocriticus*, [ΤΤΗ 62], Liverpool University Press, Liverpool 2015, βιβλ. 3, 43, 25, σ. 201]. Καὶ ὁ Μ. Βασίλειος ἀναφέρει (Α’ ἐπιστολὴ πρὸς Ἀμφιλόχιον, Κανὼν α’): «[...] Οἱ δὲ Καθαροὶ καὶ αὐτοὶ τῶν ἀπεσχισμένων εἰσὶ [...] Καθαροὺς καὶ Ἐγκρατίτας καὶ Ὑδροπαραστάτας

γ. Παρθένοι, συνείσακτοι, κανονικαί

Οί ἀσκούμενες ἀποτακτικῆς γυναικες χαρακτηρίζονται στὶς πηγές καὶ μὲ τοὺς εἰδικώτερους ὄρους παρθένοι καὶ κανονικαί. Σὲ μεταγενέστερα τῶν παπύρων κείμενα παρατηρεῖται ἡ ὑποχώρηση τοῦ ὄρου ἀποτακτικῆ ὑπὲρ τοῦ ὄρου παρθένος μὲ τὸ ἴδιο ἐννοιολογικὸ περιεχόμενο⁴⁹. Στὴν πορεία ὅμως ἡ συνοίκηση τῶν ἀποτακτικῶν (παρθένων) γυναικῶν μὲ ἄρρενα μέλη τῆς οἰκογενείας ἢ κληρικοὺς δίνει μία περαιτέρω διεύρυνση στὴ δράση τους καὶ τελικὰ γίνεται ἀναφορὰ σὲ αὐτὲς μὲ τὸν γνωστὸ ὄρο συνείσακτες⁵⁰. Ἐδῶ πρέπει ἴσως νὰ ἀναφερθοῦν σὲ σχέση μὲ τὶς ἀσκούμενες γυναικες καὶ οἱ ὄροι κανονικαί⁵¹ καὶ χῆραι⁵².

καὶ Ἀποτακτίτας [...]». R. J. Deferrari (ἐκδ., ἀγγλ. μτφρ.), Saint Basil, *Letters, volume III: Letters 186-248*, Loeb, London – New York 1930, ἐπ. 199, Κανὼν 7, σσ. 130-132. Τέλος, ἀναφορὰ βρίσκεται καὶ στὸν Θεοδοσιανὸ Κώδικα: “[...] especially since some of the aforesaid persons wish to be called the Encratites, the Apotactites, the Hydroparastatae, or the Saccophori, and by a variety of diverse names falsify [...]”, C. Pharr, *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, A translation with commentary, glossary, and bibliography, Princeton University Press, Princeton, N. J. 1952, §16.5.7, σσ. 451-452.

49. Βλ. Ἰω. Παναγιωτόπουλος, *Συνείσακτοι. Τὸ ζήτημα τῶν Συνεισάκτων στὴν ἀρχαία Ἐκκλησία*, ἐκδ. Διήγηση, Ἀθήνα 2000, σσ. 90, 170-173· P. Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation*, Columbia University Press, New York – Oxford 1988, σσ. 241-258· Susanna Elm, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 1996, σσ. 137-183.

50. Βλ. Ἰω. Παναγιωτόπουλος, *Συνείσακτοι..., ὁ.π.*, σσ. 170-173.

51. W. Bright (ed.), *Σωκράτους, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, Clarendon Press, Oxford 1893, 1, 17: «παρθένοὺς τὰς ἀναγεγραμμένας ἐν τῷ ἐκκλησιῶν κανόνι». Βλ. Ἰω. Παναγιωτόπουλος, *Συνείσακτοι..., ὁ.π.*, σσ. 170-173· R. Rader, “Christian Pre-Monastic Forms of Asceticism: Syeinsaktism or ‘Spiritual Marriage’”, στό: W. Skudlarek (ed.), *The Continuing Quest for God: Monastic Spirituality in Tradition and Transition*, Liturgical Press, Collegeville 1982, σσ. 80-85· S. Elm, *Virgins of God..., ὁ.π.*, σσ. 145-148.

52. Γιὰ τὴν παρουσία τῆς γυναικῆς στὴν βιβλικὴ καὶ πατερικὴ παράδοση τῶν πρώτων αἰῶνων καὶ ἰδιαίτερα γιὰ τὴν περίπτωση τῶν χηρῶν βλ. Lisa Moore, *Widow as the Altar of God: Retrieving Ancient Sources for Contemporary Discussions on Christian Discipleship*, Marquette University, Milwaukee, Wisconsin 2019, σσ. 104-234· P. Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation*, ὁ.π., σσ. 130-159· M. Konieczko – A. Uciecha, “The Basis of John Chrysostom’s Teaching on Widowhood”, *Vox Patrum* 83 (2022), σσ. 67-86· Πρβλ. Μ. Σιώτης, *Ἡ φροντίς τῆς πρώτης Ἐκκλησίας ὑπὲρ τῶν ὀρφανῶν κορασίδων βάσις ἐρμηνείας τοῦ χωρίου Α΄ Κορ. ζ΄ 36-38*, Ἀθῆναι 1964. Γιὰ τὴν ἄλλη ὄψη τῆς γυναικῆς στὸν χῶρο τῶν Γνωστικῶν βλ. Lavinia Cerioni, *Revealing Women. Feminine Imagery in Gnostic Christian Texts*, Brepols, Turnhout 2021· M. Pesthy, “Mulier est Instrumentum Diaboli: Women and the Desert Fathers”, στό: A. Hilhorst – G. van Kooten (eds.), *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in*

δ. Μοναχός

Ὁ ὄρος *θεραπευταί* τοῦ Φίλωνος στὴν ἐποχὴ τοῦ Διονυσίου, ἀρκετοὺς δηλαδὴ αἰῶνες ἀργότερα, δὲν προκαλοῦσε οὐδένα συνειρμὸ τέτοιον ὥστε νὰ ἀναγκάζεται νὰ προσθέσει ὁ συγγραφεὺς τῶν *ἀρεοπαγιτικῶν* τὴν ἐπεξήγηση ὅτι πρόκειται γιὰ μοναχοὺς. Ἡ μετάβαση, τὸ ἐννοιολογικὸ ἄλμα νὰ ταυτίζονται οἱ *θεραπευτῆς* μὲ τοὺς μοναχοὺς, ὀφείλεται στὸν Εὐσέβιο Καισαρείας, ὁ ὁποῖος τοὺς ἀναγνωρίζει ὡς τοὺς πρῶτους χριστιανοὺς μοναχοὺς.

Γεγονὸς πάντως εἶναι ὅτι σὲ μία ὕστερη ἐποχὴ ἀναγνώρισαν ἀναμφισβήτητες ὁμοιότητες ἀνάμεσα στὸν τρόπο ζωῆς τῶν *Θεραπευτῶν* τοῦ Φίλωνος καὶ τῶν πρῶτων χριστιανῶν ἀσκητῶν στὴν ἔρημο τῆς Νιτρίας τῆς Αἰγύπτου, πράγμα ποὺ ἔκανε τὸν Εὐσέβιο Καισαρείας (263-339) νὰ ὑποστηρίξει, μὲ ἀπήχηση στοὺς ἐπιγενομένους, ὅτι οἱ *Θεραπευταί* ἦταν οἱ πρῶτοι χριστιανοὶ μοναχοὶ⁵³ καὶ ὅτι ἀκόμη καὶ ὁ ἴδιος ὁ Φίλων εἶχε προσχωρήσει στὴν κοινότητα αὐτῆν⁵⁴. Οἱ ὁμοιότητες ὅμως εἶναι περισσότερο φαινομενικὲς καὶ ἔχουν νὰ κάνουν μὲ τὴν ἐντύπωση ποὺ

Honour of Gerard P. Luttikhuisen, ὁ.π., σσ. 351-364.

53. K. Lake (ed.), *Eusebius Ecclesiastical History. Books I-V*, Loeb, Harvard University Press, Cambridge, MA 1926, 2.16.2 κ.έ., σσ. 144 κ.έ. Γιὰ τὴν σύνδεση μὲ τὴν μοναστικὴ ἐγκατάσταση τῶν Κελλίων δὲς G. Richardson, "Philo and Eusebius on Monasteries and Monasticism: The Therapeutae and Kellia", στό: B. McLean (ed.), *Origins and Method. Towards a new understanding of Judaism and Christianity. Essays in Honour of John C. Hurd*, T&T Clark, London – New York 1993, σσ. 334-359· ἀποψη μὲ τὴν ὁποία διαφωνεῖ ἡ Sabrina Inowlocki, "Eusebius of Caesarea's Interpretatio Christiana of Philo's *De vita contemplativa*", *Harvard Theological Review* 97, 3 (2004), σσ. 305-328, ἐδῶ σ. 305, σημ. 4· Maren Niehoff, "Eusebius as a Reader of Philo", *Adamantius* 21 (2015), σσ. 185-194· πρβλ. D. J. Chitty, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Blackwell, Oxford 1966, σσ. 1-81. Ἀκόμη βλ. D. Runia, *Philo in early Christian literature. A survey*, Van Gorcum, Fortress Press, Assen – Minneapolis 1993, σσ. 212-230· J. Rogers, "Origen in the Likeness of Philo: Eusebius of Caesarea's Portrait of the Model Scholar", *Studies in Christian-Jewish Relations* 12, 1 (2017), σσ. 1-13. Πρβλ. K. A. Corrigan, "Some Notes towards a Study of the 'Solitary' and the 'Dark' in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa and Pseudo-Dionysius", *Studia Patristica* 30 (1997), σσ. 151-157· D. J. Tolan, "The Flight of the All-One to the All-One: The φυγὴ μόνου πρὸς μόνον as the Basis of Plotinian Altruism", *Harvard Theological Review* 114, 4 (2021), σσ. 469-490.

54. K. Lake (ed.), *Eusebius Ecclesiastical History, ὁ.π., 2, 17, 24, σσ. 156: «[...] ὅτι δὲ τοὺς πρῶτους κήρυκας τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον διδασκαλίας τά τε ἀρχῆθεν πρὸς τῶν ἀποστόλων ἔθη παραδεδομένα καταλαβὼν ὁ Φίλων ταῦτ' ἔγραψεν, παντί τω δῆλον».*

προκαλοῦσαν στοὺς ἐπισκέπτες, παρὰ μὲ τὸν πυρῆνα καὶ τὸ ἐσωτερικὸ ἦθος τῶν κοινοτήτων αὐτῶν⁵⁵.

Ἡ ἔννοια τοῦ μονήρους ἀσκουμένου ὑπάρχει ἐξ ἀρχῆς ὡς εἰκόνα μὲ τὴν ταύτιση τοῦ ἀποτακτικοῦ μὲ τὸν μοναχό, ἀλλὰ ἐρώτημα ἀποτελεῖ ἡ ἐμφάνιση καὶ ἡ καθιέρωση ὡς αὐτόνομου ὄρου τῆς λέξεως μοναχός μὲ τὴν κατοπινὴ σημασία⁵⁶. Ἐπίσης, ἡ λέξη μοναστήριον σὲ ὅλη αὐτὴ τὴν πορεία ἐννοεῖται μὲ τὴ σημασία τοῦ μεμονωμένου κελλίου καὶ δὲν νοεῖται ὡς μία κοινότητα γιὰ τὴ διαμονὴ τῶν ἀσκητῶν⁵⁷. Ἴσως τὸ παράδειγμα τοῦ Μ. Ἀθανασίου (295-373) προσφέρει στὸ πρόβλημα αὐτὸ μία διέξοδο. Στὸν *Βίο καὶ πολιτεία τοῦ Ὁσίου Ἀντωνίου* (357)⁵⁸ ὁ

55. Ὁ Κ. Σκουτέρης θεωρεῖ τὴν ταύτιση τῶν *Θεραπευτῶν* τοῦ Φίλωνος μὲ τοὺς μοναχοὺς ἀπὸ τὸν Εὐσέβιο καὶ ἐν συνεχείᾳ ἀπὸ τὸν Διονύσιο ὡς φυσιολογικὴ ἠθολογικὴ ἐξέλιξη τοῦ μοναστικοῦ πνεύματος ποὺ ἐξέφραζε ὁ πρῶτος ὄρος, δίχως νὰ ἀσχολεῖται μὲ τὴν ἱστορία καὶ τὴν ἐξέλιξη τῶν ὀνομασιῶν βλ. “The Therapeutae of Philo and the Monks as Therapeutae According to Pseudo-Dionysius”, στό: *Ἀντιπελάργησις. Τόμος τιμητικὸς πρὸς τὸν Ἀρχιεπίσκοπον Κύπρου κ.κ. Χρυσόστομον ἐπὶ τῇ εἰκοσιπενταετηρίδι τῆς ἀρχιερατικῆς αὐτοῦ Διακονίας*, Κέντρον Μελετῶν Ἱερᾶς Μονῆς Κύκκου, Λευκωσία 1993, σσ. 521-525· πρβλ. ὁ ἴδιος, «Ὁ Μοναχικὸς Βίος. Αὐθεντικὴ πραγματώση τοῦ Ὁρθοδόξου ἦθους», στό: *600ῆ Ἀμφιετηρίς. Πρακτικὰ Πανελληνίου Μοναστικοῦ Συνεδρίου (18-20 Ἀπριλίου 1990)*, Ἰ. Μ. Μεταμορφώσεως-Μεγάλου Μετεώρου, Ἄγρια Μετέωρα 1990, σσ. 169-178· ὁ ἴδιος, “Platonic Elements in Pseudo-Dionysius’ Anti-Manichaean Ontology”, *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 29 (1994), σσ. 193-201.

56. Βλ. Françoise Morard, «Monachos, Moine: Histoire du terme grec jusqu’au IVe siècle», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 20 (1973), σσ. 332-411· ἡ ἴδια, «Encore quelques reflexions sur monachos», *Vigiliae Christianae* 34, 4 (1980), σσ. 395-401. Βλ. καὶ παραπάνω, ὑπόσημ. 38.

57. Βλ. D. J. Chitty, *The Desert a city...*, ὁ.π., σσ. 5· Ewa Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe-VIII e siècles)*, *The Journal of Juristic Papyrology*, Varsovie 2009, σσ. 107-225, 248-264· ἡ ἴδια, “A look at the Origins of Monasticism”, ὁ.π., σσ. 109-126· Hedstrom, *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt*, ὁ.π., σσ. 139-179.

58. PG 26, 835-976· G. Bartelink (ed.), *Athanase d’Alexandrie, Vie d’Antoine*, Cerf, Paris 2004. Βλ. Π. Χρήστου, *Ἑλληνικὴ Πατρολογία*, τ. Γ’, ἐκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1987, σσ. 514· Στ. Παπαδόπουλος, *Πατρολογία*, τ. Β’, ἐκδ. Γρηγόρης, Ἀθήνα 2019, σσ. 183-199· T. Hägg, «Ὁ Βίος τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου, μεταξύ βιογραφίας καὶ ἀγιολογίας», στό: Στ. Εὐθυμιάδης (ἐπιμ.), *Βυζαντινὴ ἀγιολογία. Οἱ περιόδοι καὶ οἱ τόποι*, Πανεπιστημιακὲς Ἐκδόσεις Κρήτης, Ἡράκλειο 2025, σσ. 31-76 [“The Life of St Antony between Biography and Hagiography”, στό: St. Efthymiadis (ἐπιμ.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, 1. *Periods and Places*, Ashgate, Farnham – Burlington 2011, σσ. 17-34]. Πρβλ. D. Brakke, *Athanasius and Asceticism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 1995· ὁ ἴδιος, *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early*

Μ. Ἀθανάσιος δὲν χρησιμοποίησε τὴ λέξη μοναχός γιὰ τὸν Μ. Ἀντώνιο ἢ γιὰ ἄλλους ἀσκητὲς στὴν πρώτη φάση τοῦ ἀσκητισμοῦ τους, ἀλλὰ τὸν ὄρο σπουδαῖος⁵⁹. Ἡ λέξη μοναχός ἐμφανίζεται γιὰ πρώτη φορὰ κατὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Μ. Ἀντωνίου· ὅταν γίνεται ἀναφορὰ σὲ ὀρισμένα σημαντικὰ γεγονότα κατὰ τὴν ἀθοδό του στὴν Ἀλεξάνδρεια γιὰ τὴν ὑπεράσπιση τῶν χριστιανῶν καὶ τὴν ἐνθάρρυνση τῶν ὁμολογητῶν στὰ δικαστήρια, ἀναφέρεται ὅτι ἓνας ἀπὸ τοὺς δικαστὲς ζήτησε τὴν ἀπαγόρευση τῆς παρουσίας ὁποιουδήποτε μοναχοῦ στὰ δικαστήρια. Αὐτὴ ἦταν ἡ πρώτη καταγεγραμμένη ἐπίσημη ἀναφορὰ τοῦ ὄρου μοναχός στὴ δημόσια ζωὴ⁶⁰. Παρομοίως πράττει καὶ στὴν περίπτωσι

Christianity, Harvard University Press, Cambridge, Ma. – London 2006, σσ. 23-47· S. Rubenson, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, Fortress Press, Minneapolis 1995· Averil Cameron, “Form and Meaning. The *Vita Constantini* and the *Vita Antonii*”, καὶ Ph. Rousseau, “Antony as Teacher in the Greek Life”, στό: P. Rousseau – T. Hägg (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, California University Press, Berkeley – Los Angeles 2000, σσ. 72-88, 89-109.

59. PG 26, 844B/ G. Bartelink, *Athanasie d’Alexandrie. Vie d’ Antoine...*, ὁ.π., σσ. 136, 16: «κάκειθεν εἶ πού τινα σπουδαῖον ἤκουεν, προερχόμενος ἐζήτει τοῦτον ὡς ἡ σοφὴ μέλισσα», καὶ PG 26, 845A/Bartelink, σσ. 138, 33: «αὐτὸς δὲ τοῖς σπουδαίοις, πρὸς οὓς ἀπῆρχετο, γνησίως ὑπετάσσετο, καὶ καθ’ ἑαυτὸν ἐκάστου τὸ πλεονέκτημα τῆς σπουδῆς καὶ τῆς ἀσκήσεως κατεμάθανε».

60. Βλ. D. J. Chitty, *The Desert a city...*, ὁ.π., σσ. 3· S. Toda, “Some Reflections on the Origins of Monasticism in Egypt”, *Orient* 32 (1997), σσ. 17-25. Ἡ καταγραφή τῶν διαφορῶν τύπων μοναχισμοῦ, τουλάχιστον κατ’ ὄνομα, στὴν Αἴγυπτο ἀπὸ τοὺς Λατίνους ἐπισκέπτες Κασσιανὸ καὶ Ρουφῖνο ἔχει προκαλέσει ἐκτεταμένη συζήτηση ἂν ὄντως ὑπῆρχαν οἱ τύποι αὐτῶν, ἀμάρτυροι ἀπὸ ἄλλες σύγχρονες πηγές, ἢ ἂν πρόκειται γιὰ μεταφορὰ προσωπικῶν ἐντυπώσεων ἀπὸ τὸν κύκλο τῆς ἀστικῆς Ἀλεξανδρείας· βλ. J.-C. Guy, «Jean Cassien, historien du monachisme égyptien?», *Studia Patristica* 8 (1966), σσ. 363-372· S. Driver, *John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture*, Routledge, London – New York 2002, σσ. 21-43· Monica Blanchard, “Sarabaitae and Remnuoth: Coptic Considerations”, στό: J. Goehring – Janet Timbie (eds.), *The World of Early Egyptian Christianity: language, literature, and social context: essays in honor of David W. Johnson*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2007, σσ. 49-60, ἰδιαίτερος γιὰ τὴν ὀρολογία σσ. 51-54· A. Cain, *Rufinus of Aquileia: Inquiry about the Monks in Egypt*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2019· M. Choat, “Philological and Historical Approaches to the Search for the ‘Third Type’ of Egyptian Monk”, στό: M. Immerzeel – J. Van der Vliet (eds.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies*, Peeters, Leuven 2004, σσ. 857-865· Béatrice Caseau, «L’image du mauvais moine: les Remnuoths et les Sarabaites de Jérôme et de Cassien», *Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta* 46 (2009), σσ. 11-24· C. Cannuyer, «L’identité des sarabaites, ces moines d’Égypte que méprisait Jean Cassien»,

τῶν γυναικῶν ἀσκητριῶν ὅταν, γιὰ παράδειγμα, ἀναφέρει ὅτι ὁ Μ. Ἄντωνιος ἐμπιστεύθηκε τὴν ἀδελφὴ του σὲ παρθενῶνα ἐνῶ ὁ ἴδιος ἀσκήτευσεν σὲ οἰκία⁶¹.

Συνεπῶς, θὰ πρέπει νὰ ἀποδεχθοῦμε ὡς πλήρη καὶ ἀκριβῆ τὴν παρατήρηση-ὕπογράμμιση τοῦ Μ. Ἀθανασίου γιὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς ὁρολογίας:

οὕτω γὰρ ἦν οὕτως ἐν Αἰγύπτῳ συνεχῆ μοναστήρια, οὐδ' ὄλως ἤδει μοναχὸς τὴν μακρὰν ἔρημον, ἕκαστος δὲ τῶν βουλομένων ἑαυτῷ προσέχειν οὐ μακρὰν τῆς ἰδίας κώμης καταμόνας ἤσκειτο. Ἦν τοίνυν ἐν τῇ πλησίον κώμῃ τότε γέρων, ἐκ νεότητος τὸν μονήρη βίον ἀσκήσας τοῦτον ἰδὼν Ἄντωνιος, ἐζήλωσεν ἐν καλῷ καὶ πρώτον μὲν ἤρξατο καὶ αὐτὸς μένειν ἐν τοῖς πρὸ τῆς κώμης τόποις. Κάκειθεν εἶ πού τινα σπουδαῖον ἤκουεν, προερχόμενος ἐζήτει τοῦτον ὡς ἡ σοφὴ μέλισσα καὶ οὐ πρότερον εἰς τὸν ἴδιον τόπον ἀνέκαμπτειν, εἰ μὴ τοῦτον ἐωράκει, καὶ ὥσπερ ἐφόδιόν τι τῆς εἰς ἀρετὴν ὁδοῦ παρ' αὐτοῦ λαβὼν, ἐπανήει⁶².

Mélanges de Science Religieuse 58 (2001), σσ. 7-19· ὁ ἴδιος, «Des sarabaïtes à l'ecclésiologie copte. Quelques réflexions sur le 'pharaonisme patriarcal' de l'Église copte», *Études Coptes* 8 (2003), σσ. 59-76· ὁ ἴδιος, «Encore une note sur les sarakôtes des sources coptes, moines gyrovagues et parfois méliitiens», *Acta Orientalia Belgica* 26 (2013), σσ. 17-32· Ewa Wipszycka, "A look at the Origins of Monasticism in Egypt", ὁ.π., σσ. 113-115. Βλ. καὶ παραπάνω ὑποσημ. 42.

61. PG 26, 844B/Bartelink, ὁ.π., σσ. 134, 4-136, 3: «τὴν δὲ ἀδελφὴν παραθέμενος γνωρίμοις καὶ πισταῖς παρθένους, δούς τε αὐτὴν εἰς παρθενῶνα ἀνατρέφεσθαι, αὐτὸς πρὸ τῆς οἰκίας ἐσχόλαζε λοιπὸν τῇ ἀσκήσει, προσέχων ἑαυτῷ καὶ καρτερικῶς ἑαυτὸν ἄγων». Πρβλ. Ewa Wipszycka, "A look at the Origins of Monasticism in Egypt", ὁ.π., σσ. 109-112.

62. PG 26, 844B/Bartelink, ὁ.π., σσ. 136, 8-12. Βλ. Φ. Βασιλείου, *Ἀπὸ τὴν ἱστορία τοῦ μοναχισμοῦ στὴν Αἴγυπτο. Ἀποδεκτὲς καὶ μὴ συμπεριφορὲς μέσα ἀπὸ τὶς πηγές, διπλ. ἐργασία, Τμῆμα Ἱστορίας-Ἀχαιολογίας Ε.Κ.Π.Α., Ἀθήνα 2002, σσ. 19-37· Ewa Wipszycka, *The Second Gift of the Nile...*, ὁ.π., σσ. 27-108. Χρήσιμη καὶ διαφωτιστικὴ γιὰ τὴν κατανόηση τῆς παραπάνω ἐξελίξεως τῆς σχετικῆς ὁρολογίας μέσα ἀπὸ τὴν πρακτικὴ εἶναι ἡ μελέτη τῆς ὀνοματολογίας τῆς μοναστικῆς ἐνδυμασίας, ὅπως ἐμφανίζεται στὶς πηγές, καθότι συνδέεται τὸ ἐνδυμα μετὰ τὴν χρῆση καὶ τὸν χρῆστη βλ. Ἀ. Παπαθωμᾶς – Ἀναστασία Πετροπούλου, «Παπυρικὰ παράλληλα σχετικὰ μετὰ ἐνδύματα καὶ ὑφάσματα στὴν κατ' Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορίαν», *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 46 (2021-2022), σσ. 101-116· Sofia Torallas Tovar, "The terminology of Egyptian Monastic Garments", στό: M. Grünbart et al. (eds.) *Material Culture and Well-Being in Byzantium (400–1453), Proceedings of the International Conference (Cambridge, 8–10 September 2001)*, Veröffentlichungen zur Byzanzforschung Band XI, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2007, σσ. 229-224. Πρβλ. Maria Mossakowska-Gaubert, "Tunics Worn in Egypt in Roman and Byzantine Times: The*

Παρομοίως πράττει καὶ ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος, ὁ ὁποῖος ζεῖ σὲ ἀσκητήριον πρὶν ἀπὸ τὴν χειροτονία του καὶ ἀργότερα ὁμιλεῖ περὶ μοναχῶν⁶³.

Ὁ Ἐπιφάνιος Σαλαμῖνος Κύπρου καὶ οἱ Θεραπευταί

Ὁ Ἐπιφάνιος Σαλαμῖνος, στὸ ἔργο του *Πανάριον* (φορητὸ φαρμακεῖο) τοῦ 377, ἀναγνωρίζει τοὺς Θεραπευτὰς ὡς μία αἰρετικὴ χριστιανικὴ κοινότητα καὶ τοὺς ταυτίζει μὲ τοὺς Ἰεσσαίους⁶⁴. Γράφει λοιπὸν ὅτι:

Greek Vocabulary”, στὸ: S. Gaspa – Cécile Michel – Marie-Louise Nosch (eds.), *Textile Terminologies from the Orient to the Mediterranean and Europe, 1000 BC to 1000 AD*, Zea Books, Lincoln, NE 2017, σσ. 321-345 καὶ ἡ ἰδίᾳ, “Official garb of Egyptian monks and nuns (4th-8th century AD): appearance, production and role as a social marker”, *Orientalia Christiana Periodica* 87, 1 (2021), σσ. 71-128.

63. Βλ. P.-W. Lai, “The Monk as Christian Saint and exemplar in St John Chrysostom’s Writings”, στὸ: P. Clarke – T. Claydon (eds.), *Saints and Sanctity*, [Studies in Church History 47], Boydell and Brewer, Woodbridge 2011, σσ. 19-28· J.-M. Leroux, «Monachisme et communauté chrétienne d’après saint Jean Chrysostome», στὸ: *Théologie de la vie monastique: études sur la tradition patristique*, Aubier, Paris 1961, σσ. 143-190· ὁ ἴδιος, «Saint Jean Chrysostome et le Monachisme», στὸ: Ch. Kannengiesser (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin*, Éditions Beauchesne, Paris 1975, σσ. 125-144· Wendy Mayer, “Monasticism at Antioch and Constantinople in the Late Fourth Century: A Case of Exclusivity or Diversity?”, στὸ: Pauline Allen, R. Canning, L. Cross, B. Janelle Caiger (eds.), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, Australian Catholic University, Queensland 1998, σσ. 275-288· Jaelyn Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, σσ. 73-74, 107· D. Caner, *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2002, σσ. 5-7· Samantha Miller, “Chrysostom’s Monks as Living Exhortations to Poverty and the Rich Life”, *Greek Orthodox Theological Review* 58 (2013), σσ. 79-98.

64. (CPG 3745), PG 41,156 1200 καὶ 42, 9 832· K. Holl (ed.), *Ancoratus’ and ‘Panarion’ (or ‘Haereses’)*, [GCS 10], Leipzig 1915-1933, σσ. 1-149· ἐπανέκδ.-ἀναθεώρ. K. Holl, J. Dummer, *Ephraim of Syria*, [GCS 10, 13], Akademie Verlag, Berlin 1980· ἀγγλ. μετάφρ., Fr. Williams, *The Panarion of Eriphanius of Salamis. Book I. Sects 1-46*, Brill, Leiden – Boston 2009. Γιὰ τὸν Ἐπιφάνιο βλ. Σ. Παπαδόπουλος, *Πατρολογία*, τ. Α΄, ἐκδ. Γρηγόρης, Ἀθῆνα 1999, σσ. 720-731· Π. Χρήστου, *Ἑλληνικὴ Πατρολογία*, τ. Δ΄, ἐκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1989, σσ. 497-511· A. Jacobs, *Eriphanius of Cyprus. A Cultural Biography of Late Antiquity*, University of California Press, Oakland, Ca. 2016· T. Scott Manors, *Eriphanius’ Alogi and the Johannine Controversy. A Reassessment of Early Ecclesial Opposition to the Johannine Corpus*, Brill, Leiden 2016· A. Kreps, “From Jewish Apocrypha to Christian Tradition.

Εὔροις δ' ἄν, ὦ φιλόλογε, καὶ τούτων τὴν ὑπόθεσιν ἐντυχὼν τοῖς τοῦ Φίλωνος ὑπομνήμασιν ἐν τῇ περὶ Ἰεσσαίων αὐτοῦ ἐπιγραφομένῃ βίβλῳ, ὡς τούτων τὴν πολιτείαν καὶ τὰ ἐγκώμια διεξιὼν καὶ τὰ αὐτῶν μοναστήρια ἐν τῇ κατὰ τὴν Μάρειαν λίμνην ἱστορῶν περιοικίδι οὐ περὶ τινῶν ἐτέρων ὁ ἀνὴρ ἰστόρησεν, ἀλλὰ περὶ Χριστιανῶν. οὗτος γὰρ γενόμενος ἐν τῇ χώρᾳ (Μαρεῶτιν δὲ τὸν τόπον καλοῦσι) καὶ καταχθεὶς παρ' αὐτοῖς ἐν τοῖς κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον μοναστηρίοις ὠφέληται. ἐν ἡμέραις γὰρ τῶν Πάσχων ἐκεῖ γενόμενος, τάς τε αὐτῶν πολιτείας ἐθεάσατο καὶ ὡς τινες ἐβδομάδα τὴν ἀγίαν τῶν Πάσχων ὑπερτιθέμενοι διετέλουν, ἄλλοι δὲ διὰ δύο ἐσθίοντες, ἄλλοι δὲ καὶ καθ' ἐσπέραν. ἦν δὲ πάντα ταῦτα τῷ ἀνδρὶ πεπραγματευμένα εἰς τὴν περὶ πίστεως τε καὶ πολιτείας τῶν Χριστιανῶν ὑπόθεσιν⁶⁵.

Καθὼς ὁ ἴδιος ἐξηγεῖ παρακάτω, πρόκειται γιὰ τοὺς γνωστοὺς μεταγενεστέρως ὡς Ναζωραίους:

τούτου ἕνεκα ἔφημεν ὅτι ὁ Ἰεσσαὶ πατὴρ γίνεται τοῦ Δαυῖδ, καὶ ἦτοι ἐξ ὑποθέσεως τούτου τοῦ Ἰεσσαὶ ἦτοι ἐκ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐπεκλήθησαν Ἰεσσαῖοι διὰ τὸ ἐξ Ἰησοῦ ὀρμᾶσθαι, μαθηταὶ αὐτοῦ ὄντες, ἢ διὰ τὸ τῆς ἐτυμολογίας τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου Ἰησοῦς γὰρ κατὰ τὴν Ἑβραϊκὴν διάλεκτον θεραπευτὴς καλεῖται ἦτοι ἰατρός καὶ σωτὴρ. ὁμοῦς τούτῳ τῷ ὀνόματι πρὶν τοῦ Χριστιανοῦς αὐτοῦς καλεῖσθαι τὴν ἐπωνυμίαν ἐκέκτηντο. ἐπὶ Ἀντιοχείας δέ, καθάπερ ἄνω ἐπεμνήσθημεν καὶ ὡς ἔχει ἡ τῆς ἀληθείας ὑπόθεσις, ἤρξαντο οἱ μαθηταὶ καὶ πᾶσα ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ Χριστιανοὶ καλεῖσθαι⁶⁶.

Citations of Jubilees in Epiphanius's Panarion", *Church History* 87 (2018), σσ. 345-370· Π.-Γ. Τσορμπατζόγλου, «Ὁ ἅγιος Ἐπιφάνιος Κύπρου καὶ οἱ Κολλυριδιανοί», στό: Προεικονομαχικά. Θέματα καὶ προβλήματα τῆς Μεσοβυζαντινῆς περιόδου, ἐκδ. Νίκας, Ἀθήνα 2024, σσ. 21-92. Πρβλ. Β. Neil, "The Development of an Alexandrian Tradition", στό: Bronwen Neil – D. Costache – K. Wagner (eds.), *Dreams, Virtue and Divine Knowledge in Early Christian Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, σσ. 26-56. Γιὰ τοὺς Ἰεσσαίους καὶ τὴν διδασκαλία τους βλ. Δ. Καϊμάκης, *Τὰ χειρόγραφα τοῦ Κουμράν καὶ ἡ θεολογία τους*, ἐκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2004· E. Schürer, *The History of the Jewish People...*, ὁ.π., ὑπόσημ. 18, σσ. 555-606· Joan Taylor, "The Classical Sources on the Essenes and the Scrolls Communities", στό: T. Lim – J. Collins (eds.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford University Press, Oxford 2010, σσ. 173-199· St. Mason, "The Historical Problem of the Essenes" στό: P. Flint – J. Duhaime – K. Baek (eds.), *Celebrating the Dead Sea Scrolls: A Canadian Contribution*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2011, σσ. 201-251.

65. Holl, 29, 5, 1-2.

66. Holl, 29, 4, 9.

Ἡ σύνδεση αὐτὴ τοῦ Ἐπιφανίου εἶναι προφανῶς λανθασμένη, ἀλλὰ ἀπετέλεσε τὴν συνέχεια τῆς προγενεστέρως παρανοήσεως καὶ τῆς συνδέσεως τῶν Θεραπευτῶν μὲ τοὺς πρῶτους χριστιανοὺς μοναχοὺς ἀπὸ τὸν Εὐσέβιο.

Ἐπιλογικὰ

Ἡ ἀναφορὰ τοῦ Διονυσίου στοὺς *θεραπευταί* ὡς μοναχοὺς κατὰ τὴν γνώμη μας μπορεῖ νὰ ἐκληφθεῖ ἀφ' ἑνὸς ὡς γνώση τῶν παραπάνω προβληματισμῶν καὶ ἀφ' ἑτέρου ὡς υἱοθέτηση μιᾶς ἀρχαιοπρεποῦς διατυπώσεως, διὰ τῆς ὁποίας ὁ Διονύσιος θέλει νὰ ἐπιδείξει ὅ,τι καὶ μὲ τὴν αὐτοσυστάσῃ του ὡς μαθητοῦ τοῦ ἀποστόλου Παύλου: τὴν ἀρχαιότητά του. Ἐπιπροσθέτως, ἐπιθυμεῖ νὰ συνδέσει ἑαυτὸν ἀπὸ τὴν Κωνσταντινούπολη, ὅπου διάγει, μὲ τὸν κόσμον τῆς κοσμοπολίτικης Ἀλεξανδρείας, ἀλλὰ πάντοτε μέσῳ τῆς παραδόσεως τῶν Ἀθηνῶν, ὅπως τὴ βίωσε στὴν τελευταία ἀκμὴ τοῦ νεοπλατωνισμοῦ καὶ τῶν μεγάλων διδασκάλων τῆς⁶⁷.

Ὁ Διονύσιος, ὅταν ἔγραφε τὰ ἔργα του, ζοῦσε στὴν ἀτμόσφαιρα τῶν μεγάλων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας (τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τοῦ Χρυσόστομου, τῶν Καππαδοκῶν), οἱ ὁποῖοι εἶχαν πρὸ πολλοῦ ἐντροφήσει στὴν παράδοση περὶ τῆς ἀσκήσεως τοῦ μοναχισμοῦ καὶ τὴν εἶχαν ἐμπεδώσει, ἐνῶ παράλληλα εἶχαν ἐμβαθύνει στὸ θέμα τῆς μετοχῆς καὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου⁶⁸.

Ὁ συντάκτης τῶν ἀρεοπαγιτικῶν ἔργων εἶναι ἓνας λόγιος, πολὺ μορφωμένος μοναχὸς ἢ ἐπίσκοπος, ὁ ὁποῖος κατέχει τὴν τρέχουσα φιλοσοφία καὶ θεολογία τῆς ἐποχῆς του. Δὲν ἔχει τὴν αἴσθηση ὅτι ἐκφράζει ἐκ καθέδρας τὴν δογματικὴ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας ἀλλὰ ὅτι θεολογεῖ καὶ διαλογίζεται, διατηρώντας ἔτσι τὴν ἄνεση τῶν θεολογικῶν ἀκροβασιῶν ὡς ἓνας μορφωμένος χριστιανός, ὁ ὁποῖος θέλει νὰ διαλεχθεῖ μὲ τὴν σοφία τῆς ἐποχῆς του, ὁμολογουμένως μὲ μεγάλη ἐπιτυχία. Ἀποδεικνύεται ἄριστος γνώστης τοῦ χριστιανικοῦ βιώματος,

67. Βλ. Τσορμπατζόγλου, *Σύντομη ἱστορία τῶν ἀρεοπαγιτικῶν ἔργων...*, ὁ.π., σσ. 29-30, ὑποσημ. 29.

68. Βλ. ὁ.π., σ. 133, ὑποσημ. 294.

καθώς επίσης και ὄλων τῶν ἰδιαιτεροτήτων τοῦ μοναχικοῦ βίου και τῆς ἐκκλησιαστικῆς πρακτικῆς τῆς ἐποχῆς του. Πιθανὸν ὡς μοναχὸς ἢ ἐπίσκοπος ἀμαλγαματοποιεῖ τὶς γνώσεις και τὶς ἐμπειρίες του, ὥστε νὰ εἰσαχθεῖ «εἰς τῶν ἐφετῶν τὴν ἀκρότητα», δηλαδὴ τὴν θέωση, καθότι κατὰ τὸ εὐαγγελικόν: «ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ γὰρ ἀγαπήσω αὐτὸν και ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν»⁶⁹. Δὲν ἀρκεῖται ὅμως ὡς μυστικὸς στὴν προσωπικὴ κατάρκτηση, ἀλλὰ ὡς θεολόγος μέσα ἀπὸ ἓνα μεγάλο ὄνομα τοῦ παρελθόντος, ὡς μαθητῆς τοῦ ἀποστόλου Παύλου, θέλει νὰ μοιρασθεῖ μὲ τὶς συγγραφές του ὅσο και ὅσα κατανόησε ἀπὸ τὰ μυστήρια τοῦ Θεοῦ, ὅπως ἄλλωστε ἔπραξε και ὁ διδάσκαλός του, ὁ ἀπόστολος τῶν Ἑθνῶν.

Τὸ πρόβλημα τῆς ταυτότητος τοῦ συγγραφέως δὲν στέρησε οὐδόλως στὸ ἔργο τὴν δυναμικὴ τὴν ὁποῖαν ἀποκάλυψε ἅμα τῇ ἐμφανίσει του. Ἰσως ἢ ἀνωνυμία τοῦ συγγραφέως νὰ αὐξήσε περισσότερο τὴ γοητεία τῶν συγγραφῶν αὐτῶν, ἀφήνοντας ἔτσι τὴ φαντασία τοῦ κάθε μελετητῆ νὰ προσαρμόσει τὸ ἔργο στὶς ἀνάγκες του. Δὲν εἶναι ἄλλωστε συμπτωματικὸ ὅτι ἀπὸ τῆς ἐμφανίσεώς τους, ἀρχὲς τοῦ βου αἰ. και ἐντεῦθεν, τὰ ἀρεοπαγιτικὰ ἔργα κατεῖχαν και κατέχουν περίοπτη θέση στὴν ἐμβάθυνση τοῦ θεολογικοῦ προβληματισμοῦ κάθε ἐποχῆς. Γιὰ διαφορετικοὺς λόγους κάθε φορὰ παραμένουν στὸ προσκήνιο και ἀρδεύουν τὴν θεολογία και τὴν αἰσθητικὴ μὲ νέες ἐμπνεύσεις⁷⁰.

Συμπερασματικά, θὰ λέγαμε ὅτι ὁ συγγραφέας θὰ παραμείνει ἄγνωστος, καθότι λογοτεχνικὴ ἀδεία ἐπέλεξε ἐπιμελῶς νὰ ἀποκρύψει τὸν ἑαυτό του μέσα ἀπὸ μία περίτεχνη σκηνοθεσία. Σημασία πάντως ἔχει ὅτι μέσα ἀπὸ τὴν ὅλη σκηνοθεσία τὰ στοιχεῖα και τὰ «ἔπιπλα» ποὺ χρησιμοποίησε μαρτυροῦν τὸν χρόνο ὁργανώσεως τῶν ἔργων και ἀποκαλύπτουν τὴν προσωπικότητά του: μαθητῆς τοῦ Πρόκλου στὴν Ἀθήνα τοῦ 5ου αἰ., γίνεται χριστιανὸς και στὴν νέα ἀτμόσφαιρα ποὺ βιώνει προσπαθεῖ νὰ μεταφέρει ὅ,τι κρίνει συμβατὸ μὲ τὴν νέα πίστη του⁷¹.

69. *Ιω.* 14, 21.

70. Βλ. S. Gersh, *From Iamblichus to Erigena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill – Leiden 1978· Π. - Γ. Τσορμπατζόγλου, *Σύντομη ἱστορία τῶν ἀρεοπαγιτικῶν ἔργων...*, ὅ.π., σσ. 131-133.

71. Ὡς μαθητῆς τοῦ ἀποστόλου Παύλου ἐφαρμόζει τὴν τακτικὴ τοῦ διδασκάλου του: «τὰ γὰρ ὄπλα τῆς στρατείας ἡμῶν οὐ σαρκικά, ἀλλὰ δυνατὰ τῷ Θεῷ πρὸς καθαίρεσιν ὀχυρωμάτων· λογισμοὺς καθαιροῦντες και πᾶν ὑψίωμα ἐπαιρόμενον

Ἐπειδὴ λοιπὸν θὰ ἦταν δύσκολο στὴν ἐποχὴ τοῦ νὰ κατανοοῦσε κάποιος ὅτι μὲ τὸν ὄρο *θεραπευταὶ* ἀναφέρεται σὲ μοναχοὺς, δεδομένης τῆς ἀχρησίας τοῦ ὄρου, γι' αὐτὸ προσθέτει καὶ τὴν ἐπεξήγηση. Ἴσως γιὰ τὸν λόγο αὐτὸν οἱ ἐπιστολῆς αὐτὲς ἔτυχαν τόσο περιορισμένης χρήσεως καὶ ἡ ἔννοια τοῦ *θεραπευτοῦ*, σὲ ἀντίθεση μὲ ἄλλες ἔννοιες ἀπὸ τὰ λοιπὰ ἔργα τοῦ, ἀγνοήθηκε στὴν πορεία τοῦ μοναχισμοῦ.

SUMMARY

The “*Therapeutae*” of Egypt and their identification with the monks according to Saint Dionysius the Areopagite

By archim. Panteleimon Tsorbatzoglou, *PhD in Theology,*
Aristotle University of Thessaloniki

The “*Therapeutae*” described by Philo of Alexandria in his tract, *De Vita Contemplativa (On the Contemplative Life)*, sought to deny the senses to find a pure spirituality. The name, “*Therapeutae*” was a Greek cultic term for worshippers, healers, particularly of an Hellenistic Egyptian god, Serapis. In his *De Vita Contemplativa* the Alexandrian Philo makes an extremely remarkable description of an ascetic community with which he was familiar and which was settled not far from Alexandria, namely above Lake Mareotis. At the very beginning of his treatise, Philo notes the substantial contrast between the “*Therapeutae*” and another Jewish ascetic sect, the Essenes. The Essenes led a more practical and active life, while the “*Therapeutae*” were dedicated to contemplative life.

Dionysius Areopagite in his *Ecclesiastical Hierarchy* and in his *Epistle for Gaius*, four times, and Demophilus, once, takes up Philo’s basic points in order to speak about the Christian monastic vocation. We should note that Dionysius is one of the very few Christian writers to actually use the term “*Therapeutae*” when referring to the monks. He even preserves the

κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ» (Α' Κορ. 1, 4-5). Βλ. Π. Χρήστου, *Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, ὁ.π., σσ. 18-21.*

information that the term was in common use: the name “Therapeutae” or servants while some others gave them the name monks”.

Dionysius’ reference to the “Therapeutae” as monks, in my opinion, can be understood on the one hand as knowledge of the above concerns and on the other as the adoption of an archaic formulation, through which Dionysius wants to demonstrate what he is also demonstrating by his self-establishment as a disciple of the apostle Paul: his antiquity.