

**ΤΟ ΕΠΙΓΡΑΜΜΑ ΤΟΥ ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΛΗΜΝΙΩΤΗ ΣΤΟ  
ΝΑΡΘΗΚΑ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΑΝΑΡΓΥΡΩΝ ΚΑΣΤΟΡΙΑΣ: ΕΝΑ  
ΛΟΓΙΟ ΣΧΟΛΙΟ ΠΕΡΙ ΧΡΟΝΟΥ ΚΑΙ ΤΡΙΜΕΡΟΥΣ ΨΥΧΗΣ**

Το επίγραμμα<sup>1</sup> έχει γραφεί με μεγάλα άσπρα κεφαλαία γράμματα στον ανατολικό τοίχο του ναρθήκα των Αγίων Αναργύρων, στο χώρο όπου παριστάνεται και ένα τμήμα της Ανάληψης<sup>2</sup> με τη στηθαία Παναγία και τους δύο αγγέλους<sup>3</sup>. Το μεγαλύτερο τμήμα της σύνθεσης με τον αναλαμβανόμενο Χριστό και τους αποστόλους, απλώνεται στην επιφάνεια του κεντρικού υπερυψωμένου θόλου πάνω σε σκούρο γαλάζιο κάμπο, στον οποίο διακρίνονται και ίχνη επιγραφής προερχόμενης από το Ευαγγέλιο του Ιωάννη<sup>4</sup>. Τέσσερις είναι οι άγγελοι

<sup>1</sup> Ε. Δρακοπούλου, *Η πόλη της Καστοριάς τη βυζαντινή και μεταβυζαντινή εποχή (12ος-16ος αι.)*, Αθήνα 1996, 44-46, όπου αναφέρεται και όλη η παλαιότερη βιβλιογραφία.

<sup>2</sup> Για την εικονογραφία της Ανάληψης, βλ. Ε. Τ. Dewald, *The Iconography of the Ascension*, AJA 19 (Concord 1915), 277-319, Μ. Παναγιωτίδη, *Η παράσταση της Ανάληψης στον τρούλλο της Αγίας Σοφίας Θεσσαλονίκης. Εικονογραφικά προβλήματα*, ΕΕΠΣ ΑΠΘ ΣΤ'-2 (1974), 64-89, S. Kalopissi-Verti, *Die Kirche der Hagia Triada bei Kranidi in der Argolis (1244)*, Ikonographische und stilistische Analyse der Malereien, München 1975, 104-116, С. Жебелев, *Иконографическая схема Вознесения Христова и источники их возникновения*, Сборник статей посвященных памяти Н.П. Кондакова, Археология, История искусства, Византиноведение, Прага 1926, 1-18, Π. Σιμιή, *Φρεσκα Вазнесења Христова у Бијелом Пољу и њена литургијска подлога*, Зограф 6 (1975), 21-28, Α. Ξυγγόπουλος, *Η τοιχογραφία της Ανάληψεως ἐν τῇ ἀψίδῃ τοῦ Ἁγίου Γεωργίου Θεσσαλονίκης*, Αρχαιολογική Ἐφημερίς (Αθήναι 1938), 32-53, Ν. Γκιολές, *Ἡ Ανάληψις τοῦ Χριστοῦ βάσει τῶν μνημείων τῆς Α' χιλιετηρίδος*, Αθήναι 1981, 253-254, K. Wessel, *Himmelfahrt*, RbK 2, 1224-1262, Χ. Μαυροπούλου-Τσιούμη, *Ψηφιδωτά της Θεσσαλονίκης*, Συλλογικό έργο, Θεσσαλονίκη 2012, 258-295.

<sup>3</sup> Οι πηγές της Καινής Διαθήκης δεν αναφέρουν την Παναγία ως μάρτυρα της Ανάληψης, ωστόσο η μητέρα του Θεού κατέχει εξέχουσα θέση στην υμνογραφία της συγκεκριμένης εορτής. Η μορφή της στη σκηνή αποκτά συμβολικό χαρακτήρα, ως μεσίτριας μεταξύ ουρανού και γής. Για περισσότερα στοιχεία, βλ. Β. Τοδιћ, *Настарује зидно сликарство у св.Апостолима у Пећу*, ЗЛУМС 18 (1982), 33-34, με όλη την παλαιότερη βιβλιογραφία.

<sup>4</sup> Πρόκειται για το εδάφιο, στο οποίο ο Χριστός μιλά για την ειρήνη που αφήνει ως κληρονομία στους αποστόλους, (Ιωαν.ιδ': 27), «Ειρήνην αφήμι υμίν, ειρήνην τήν ἐμὴν δίδωμι υμίν· οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν, ἐγὼ δίδωμι υμίν», και συνδέει την Ανάληψη με την Πεντηκοστή (Ιωαν. ιδ': 16-17), «καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει

που μοιράζονται και κρατούν, οι δύο από μπροστά και οι δύο από πίσω, την ελλειψοειδή δόξα, στην οποία εγγράφεται η μορφή του Χριστού<sup>5</sup>. Η επιλογή των πρωταγωνιστών δεν ξεφεύγει από τη βυζαντινή εικονογραφία του θέματος, όμως η παρουσία της σκηνης στο νάρθηκα μαζί με την Πεντηκοστή ανατρέπει εν μέρει την εδραιωμένη παράδοση που θέλει την απεικόνιση τους στο ανατολικό τμήμα των βυζαντινών ναών<sup>6</sup>. Είναι πιθανόν η ίδια διάρθρωση να υπήρχε και στο πρόγραμμα των αρχών του 10<sup>ου</sup> αιώνα, συμπεράσμα το οποίο εξάγεται απο την ταυτόσημη επανάληψη ορισμένων μορφών, στις οποίες διακρίνονται και τα δύο στρώματα ζωγραφικής<sup>7</sup>.

Η ιδιοτυπία της Ανάληψης βρίσκεται στο ξεχωριστό κομμάτι του ανατολικού τοίχου. Πρώτα απ' όλα στην επιλεκτική τοποθέτηση της στηθαίας Παναγίας μέσα σε πλαίσιο οριζόμενο από διαχωριστική ταινία, με τις παλάμες στραμμένες προς τον θεατή<sup>8</sup> κάτω από το δίλοβο παράθυρο, το οποίο κρατά ανοιχτό και προστατεύει ένα Χερουβίμ<sup>9</sup>. Αυτό το άνοιγμα θα μπορούσε να εκληφθεί συμβολικά και ως μια δίφυλη ουράνια πύλη και δίοδος προς τον παράδεισο. Κατόπιν, στη δυνατότητα επικοινωνίας που προσφέρεται μέσω αυτού του ανοίγματος με την Πλατυτέρα του Ιερού Βήματος και στον αυτονόητο παραλληλισμό μεταξύ Μαρίας-Εύας<sup>10</sup>. Η σκέψη για τον παραλληλισμό αυτό οδηγεί στην αντίθεση λύτρωση-αμαρτία<sup>11</sup> και στην ερμηνεία του εικονογραφικού τύπου σε σχέση με την ιδιότητα της Παναγίας ως μεσίτριας. Μια μικρή έρευνα στην πατερική γραμματεία φέρνει στο προσκήνιο ένα τεράστιο πλούτο απόψε-

---

ύμιν, ἵνα μένει μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει αὐτὸ». Η σκηνή της Πεντηκοστής βρίσκεται στο δυτικό τοίχο και απέναντι από το τμήμα της Ανάληψης με την Παναγία και τους αγγέλους.

<sup>5</sup> Δύο είναι συνήθως οι άγγελοι που κρατούν την δόξα του Χριστού, στις σκηνές του Αγίου Νικολάου του Κασνίτζη στο δυτικό αέτωμα, βλ. Στ. Πελεκανίδης, *Καστοριά, Θεσσαλονίκη* 1953, πιν. 43-45, της Παναγίας Μαυριώτισσας, βλ. Ν. Μουτσόπουλος, *Καστοριά, Παναγία η Μαυριώτισσα*, Αθήνα 1967, πιν.79, του Αγίου Γεωργίου στο Κουρμπίνιο, βλ. L. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, 167, πιν. 81-82, και της Αγίας Σοφίας Θεσσαλονίκης, βλ. Μαυροπούλου-Τσιούμη, *Τα ψηφιδωτά*, 262-265.

<sup>6</sup> Ντ. Μουρίκη, *Τα ψηφιδωτά της μονής Χίου*, Αθήνα 1985, 224, όπου αναφέρονται και όλα τα παλαιότερα παραδείγματα.

<sup>7</sup> Στ. Πελεκανίδης-Μ. Χατζηδάκης, *Καστοριά*, Αθήνα 1985, 38. Η ταυτοσημία υπάρχει στις μορφές του αγίου Βασιλείου και του αγίου Νικολάου στο τόξο που συγκρατεί τον κεντρικό υπερυψωμένο θόλο, δεν γνωρίζουμε όμως αν αυτή επεκτείνεται και στη διάταξη των συνθέσεων.

<sup>8</sup> Ο τύπος της Παναγίας με τις παλάμες στραμμένες προς τον θεατή, συναντάται σπάνια στη βυζαντινή τέχνη. Στην Καστοριά τον βρίσκουμε στον Άγιο Δημήτριο Ελεούσης, βλ. Ι. Σίσσιου, *The painting of the temple of Saint Dimitrios in Kastoria*, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου, Niš & Byzantium III, Niš 2005, 265-280.

<sup>9</sup> Στην εικονογραφία της Ανάληψης, τα Χερουβίμ συνήθως παραλείπονται, με την εξαίρεση κάποιων πρώιμων παραδειγμάτων, όπως στην μικρογραφία του κώδικα του Ραμπολά, του 586 μ.Χ., βλ. C. Cecchelli-J. Furlani-M. Salmi, *The Rabbula Gospels*, Olton-Lausanne 1959, εκ. 13b, Schiller, *Ikongraphie*, III, σ. 499, εκ. 483, σ. 502, εκ. 505.

<sup>10</sup> Για τον συγκεκριμένο εικονογραφικό τύπο της Παναγίας και όλη την παλαιότερη βιβλιογραφία, βλ. Μ. Τатић-Ђурђић, *Μαριја-Ева, прилог иконографији једног ретког тина Оранте*, ЗЛУМС 7 (1971), 209-218.

<sup>11</sup> P. Jugie, *Homilies muriales byzantines*, Patrologia Orientalis, t. XVI, Paris 1936, 482.

ων που υποστηρίζουν τη συγκεκριμένη ερμηνεία. Ξεχωρίζουμε την ομιλία του Πρόκλου, πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως, για την Γέννηση του Χριστού<sup>12</sup>, στην οποία μιλά για την Θεοτόκο που άνοιξε τον Παράδεισο στον Αδάμ, ενώ λίγο παρακάτω στην ίδια ομιλία<sup>13</sup> λέει ότι η αμαρτία της Εύας απολυτρώθηκε μέσω της καθαρότητας της Παναγίας και του Χριστού.

Όλα τα παρατιθέμενα στοιχεία έχουν τον χαρακτήρα προετοιμασίας ενός ιδεολογικού υπόβαθρου, το οποίο προσδιορίζει και την θεματολογία του νάρθηκα από την πλευρά του κτήτορα. Το περιεχόμενο που επιγράμματος του συνοδεύει την Ανάληψη, δεν έχει σχέση μόνο με κάποιες πληροφορίες που εξηγούν τους λόγους για τους οποίους ανέλαβε την αναστήλωση του ναού ο Θεόδωρος Λημνιώτης, αλλά και με λέξεις που είναι σύμβολα εννοιών και ιδεών. Κάθε λέξη, από την ετυμολογία της, κουβαλά μια μεγάλη ιστορία. Χρησιμοποιείται με συγκεκριμένη σημασία, ώστε να γίνει μέσο *επικοινωνίας με το εκκλησιοποιημένο περιβάλλον*. Έτσι, προκειμένου να απαντήσουμε στο ερώτημα της προέλευσης των εκφράσεων, είμαστε υποχρεωμένοι να ανατρέξουμε στην ουσία της παρακαταθήκης που άφησε ο αξιωματούχος της Καστοριάς. Γιατί ο κτήτορας είναι που έχει διαδραματίσει τον πιο ουσιαστικό ρόλο στην υπόθεση της πορείας προς την σωτηρία με την ανάδειξη του τραγικού στοιχείου της ανθρώπινης ιστορίας, και ιδίως της αναμέτρησης του με τον χρόνο και την ελευθερία. Φαίνεται να γνωρίζει, ότι κάθε επιτυχία στα όρια του χρόνου ανατρέπεται από μια αποτυχία και κάθε ευτυχία την διαδέχεται μια δυστυχία. Τη γέννηση τη διαδέχεται η φθορά και την ύπαρξη η ανυπαρξία.

Αλλά, ως επιστρέψουμε στο κείμενο που έγραψε στην αριστερή πλευρά του ανατολικού τοίχου: (Σχέδ. 1)



1. Σχέδιο 1. Αριστερή πλευρά επιγράμματος ανατολικού τοίχου

Црпж 1. Лева страна епиграма источног зида

Η μετάφραση:

Ο χρόνος που είναι ο σπορέας και συγχρόνως ο φθορέας των πάντων,  
έσπευσε να περιλούσει με φθορά την ξακουστή οικία σας, αγία δυάδα,  
εγώ όμως πιστός και ταπεινός λάτρης σας, Θεόδωρος,  
προσκυνώντας από την πλευρά των Λημνιωτών,  
αφού αντιπάλαισα τη φθορά του χρόνου,  
από τα βάθρα ως τη στέγη φθάνω,  
παρουσιάζοντας το μεγαλείο του ναού.

<sup>12</sup> P. G. 77, 710.

<sup>13</sup> P.G. 77, 844. Αυτή η κατεύθυνση υπάρχει κυρίως στο έργο των Μικρασιατών και Παλαιστινίων συγγραφέων, βλ. D. del Fabro, *Le Omilie Mariane dei padri greci del V secolo*, Marianum VIII, 1946, 205-219. Από την σχολή της Παλαιστίνης ξεχωρίζουν οι τεκμηριωμένες απόψεις του αγίου Ιουστίνου, (P.G. 6, 710) και του αγίου Ειρηναίου, (P.G. 7, 960, 1175).

Από την πρώτη σειρά η φράση που ξεχωρίζει είναι η έννοια του χρόνου, η οποία διατυπώνεται με μια φιλοσοφική διάθεση<sup>14</sup>. Το επίγραμμα δεν έχει την πρόθεση να επεξηγήσει την παράσταση, την οποία συνοδεύει, αλλά μεταφέροντας κάποιες προσωπικές σκέψεις του κτήτορα ενεργοποιεί ένα διάλογο εικόνας, γραφής και λόγου<sup>15</sup>. Όπως όλα δείχνουν, η απεικόνιση του Μεγάλου Βασιλείου στο νότιο τόξο που συγκρατεί τον υπερυψωμένο θόλο και ενώνει τον ανατολικό με το δυτικό τοίχο δεν είναι τυχαία. Είναι γνωστό ότι ο μεγάλος ιεράρχης της Καππαδοκίας στα συγγράμματα του παρουσίασε τη σχέση του ανθρώπου με το χρόνο. Στην ερμηνεία της *Ἐξαήμερου*<sup>16</sup> της Παλαιάς Διαθήκης, ο χρόνος γεννιέται και πορεύεται μαζί με όλα τα πράγματα και τα γεγονότα του κόσμου. Είναι μια ασύλληπτη ροή του παρελθόντος, του μέλλοντος και του παρόντος. Μια θεώρηση δηλαδή, η οποία δεν απέχει πολύ από την αντίστοιχη του Αριστοτέλη<sup>17</sup>, με τη διαφορά ότι στον Σταγειρίτη φιλόσοφο το παρόν εκλαμβάνεται ως μια άτμητη και φευγαλέα στιγμή.

Στην απόκρουση της αίρεσης του *Εὐνομίου*<sup>18</sup> σχετικά με το πρόσωπο του Χριστού, ο Βασίλειος αναφερόμενος στο χρόνο λέει ότι τίποτα από αυτά δεν μπορεί να πιάσει κανείς σταθερά, μια και είναι η ίδια η φύση των συμβάντων και συμβαινόντων, η ίδια η κτίση στο σύνολό της, που ρέει και φεύγει, είναι διάστημα που συμπαρεκτείνεται με τα συστατικά του κόσμου. Χρησιμοποιεί τον όρο διάστημα<sup>19</sup> που δανείστηκε από τους στωϊκούς φιλοσόφους και τον

<sup>14</sup> Το επίγραμμα είναι έμμετρο σε ιαμβικό δωδεκασύλλαβο. Παρακάμπτουμε όμως οποιαδήποτε αναφορά στη λογοτεχνική αξία του κειμένου, επειδή αυτή αναδείχτηκε σε παλαιότερες μελέτες, βλ. Δρακοπούλου, *Η πόλη*, 45-46.

<sup>15</sup> H. Maguire, *Image and Imagination: The Byzantine Epigram as Evidence for Viewer Response* [Canadian Institute of Balkan Studies], Toronto 1996, A. Rhoby, *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken* (= Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung, hrsg. von W. Hörandner – A. Rhoby – A. Paul, Bd. 1) [Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 374. Band/ Veröffentlichungen zur Byzanzforschung XV], Wien 2009. Ακόμη σημαντικός είναι και ο τόμος, ο οποίος συγκεντρώνει τα πεπραγμένα ενός διεθνούς workshop που οργανώθηκε στη Βιέννη τον Δεκέμβριο του 2006 και είχε ως αντικείμενο τη σημασία του βυζαντινού επιγράμματος στην ιστορία του βυζαντινού πολιτισμού, βλ. Wolfram Hörandner – Andreas Rhoby (επιμ.), *Die kulturhistorische Bedeutung byzantinischer Epigramme*. Akten des internationalen Workshop (Wien, 1.–2. Dezember 2006) [Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften, 371. Band / Veröffentlichungen zur Byzanzforschung XIV], Wien 2008, 1- 128.

<sup>16</sup> Μεγάλου Βασιλείου, *Εἰς Ἐξαήμερον* 5, PG 29, 13B, «Ἡ οὐχὶ τοιοῦτος ὁ χρόνος, οὗ τὸ μὲν παρελθὸν ἠφανίσθη, τὸ δὲ μέλλον οὐπω πάρεστι, τὸ δὲ παρὸν πρὶν ἢ γνωσθῆναι διαδιδράσκει τὴν αἴσθησιν», Ξ. Μπαλλή, *Η έννοια του χρόνου κατά τον Μέγα Βασίλειο*, Κοινωνία 51, (2008), 27-31.

<sup>17</sup> Αριστοτέλους, *Φυσικά*, 218<sup>α</sup>, «Τοῦ χρόνου, τὰ μὲν γέγονε, τὰ δὲ μέλλει... τὸ δὲ νῦν οὐ μέρος· μετρεῖ τε γὰρ τὸ μέρος, καὶ συγκείσθαι δεῖ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν· ὁ δὲ χρόνος οὐ δοκεῖ συγκείσθαι ἐκ τῶν νῦν».

<sup>18</sup> Μεγάλου Βασιλείου, *Κατὰ Εὐνομίου* 1, 21, PG 29, 560B, «Χρόνος δὲ ἔστι τὸ συμπαρεκτεινόμενον τῆ συστάσει τοῦ κόσμου διάστημα».

<sup>19</sup> Το διάστημα έχει θεολογική σημασία, είναι η κατάσταση που ταιριάζει στον άνθρωπο που εξέπεσε και τον προπαρασκευάζει για να πετύχει την θέωση του, βλ. Δ. Τσάμης, *Εἰσαγωγή στη σκέψη των πατέρων της ορθόδοξης εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 2000, 28.

Φίωνα<sup>20</sup>για να δηλώσει τήν περίοδο της παρούσας ζωής σέ αντιδιαστολή πρὸς τήν μέλλουσα, τήν περίοδο της φθοράς και του κινδύνου σέ αντιδιαστολή πρὸς τή σταθερότητα και τήν ασφάλεια της αιωνιότητας. Συνοψίζοντας θα λέγαμε ότι στα συγγράμματα του ιεράρχη από την Καππαδοκία παρατηρείται σύζευξη χρόνου και αιωνιότητας και η επιτυχία αυτή αποδίδεται στο πρόσωπο του ενανθρωπήσαντος Λόγου. Ο χρόνος δεν θεωρείται εμπόδιο για να φτάσει ο άνθρωπος στην αιωνιότητα<sup>21</sup>, αλλά το προπαρασκευαστικό και παροδικό στάδιο, μέσα στο οποίο είναι δυνατόν να συνεργήσει ο άνθρωπος με τη σωστική χάρη του Θεού και με την κοινωνία του Αγίου Πνεύματος να λάμψει το φῶς της αιωνιότητας μέσα στην εκκλησία. Ο χώρος της προπαρασκευής για τον Θεόδωρο Λημνιώτη είναι ο νάρθηκας, γιατί σ' αυτόν επιλέγει από την μια πλευρά να μιλήσει για την φθορά του χρόνου και από την άλλη να τον αντιπαλαίψει με την βοήθεια και της ενέργειας του Αγίου Πνεύματος, η οποία πηγάζει από την σκηνή της Πεντηκοστής. Είναι ο χώρος στον οποίο πιστεύει ότι πρέπει να βιώσει το έσχατο. Ανησυχεί για την ένταξη του στην αιωνιότητα και δίνει νόημα στη φευγαλέα και μη αντιστρεπτή ροή του χρόνου με την ανάληψη της χορηγίας για την αναστήλωση του ναού. Προσφέρει απεριόριστο βάθος με την πράξη του στην ιστορία της εκκλησίας και λειτουργεί ως ανθρωπολογικό πρότυπο μπροστά στο πρόσωπο της Παναγίας που την αντιπροσωπεύει επι γής.

Ο φωτισμός του Αγίου Πνεύματος μεταφράζεται σε λάμψη στην ψυχή του ανθρώπου, και η χάρη του, ενωμένη μυστικά με την προσωπικότητα του γίνεται μία διαρκής ανακαινιστική δύναμη μέσα του, ικανή να τον καθιστά πνευματικότερο. Την άποψη αυτή εκφράζει στο κλασικό του δοκίμιο *Περί Αγίου Πνεύματος*<sup>22</sup>, ο Μέγας Βασίλειος συμβάλλοντας στη χάραξη της δογματικής θέσης που διατυπώθηκε στο σύμβολο της Β' Οικουμενικής Συνόδου (381).

Το δεύτερο κομμάτι του επιγράμματος, που βρίσκεται στη δεξιά πλευρά του ανατολικού τοίχου, αναφέρεται στην ψυχή του ανθρώπου. (Σχέδ. 2)

Η μετάφραση:

*Μακριά από άδικο, στήνω τον ένα δίπλα στον άλλο τους στύλους σου,  
από πόθο της τριμερούς ψυχής μου για την σεπτή δνάδα,  
ανεγείρω το οικοδόμημα για να είναι εκεί κατοικία τους παραδεισένια  
επειδή δυσκολεύομαι να βρώ τόπο των μακαρίων*

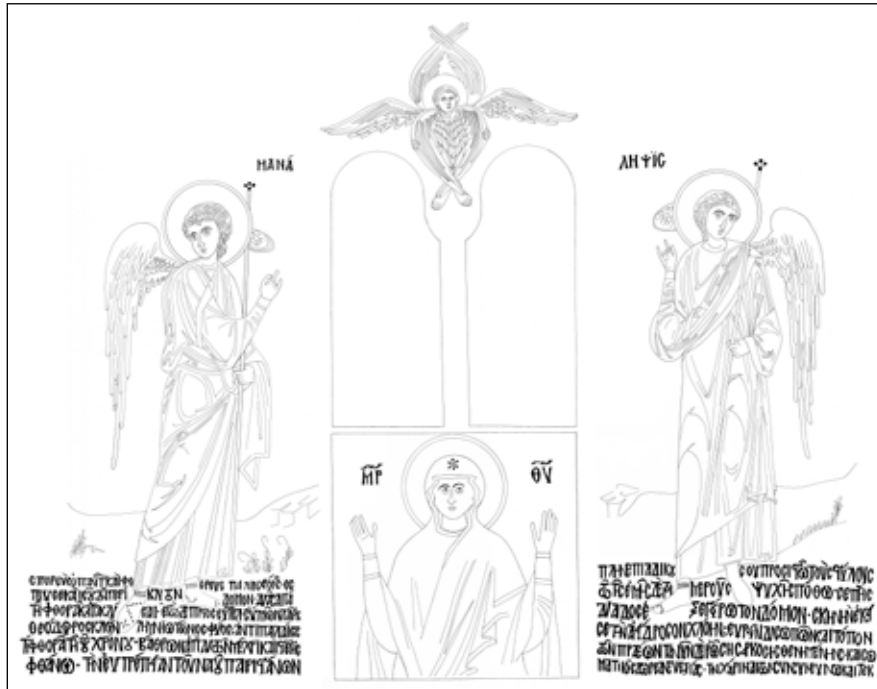


2. Σχέδιο 2. Δεξιά πλευρά επιγράμματος ανατολικού τοίχου  
Цртех 2. Десна страна епиграма источног зида

<sup>20</sup> H. Chadwick, *Ο Φίλων ο Αλεξανδρεύς και οι απαρχές της χριστιανικής σκέψης*, Μετάφραση, Ν. Παπαδάκης, Μ. Κόφφα, 2006, 31-56.

<sup>21</sup> Μεγάλου Βασιλείου, *Εἰς Ψαλμὸν 114*, 5, PG 29, 492C, Πρβλ. καὶ Δ. Τσάμη, *Ἡ πρωτολογία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου*, Θεσσαλονίκη 1970, 32-33.

<sup>22</sup> Μεγάλου Βασιλείου, *Περί Αγίου Πνεύματος*, 26, 61. PG 32, 180.



3. Σχέδιο 3. Η Ανάληψη του ανατολικού τοίχου

Пртеж 3. Вазнесење истоочног зида

όσο για τώρα ζητώ τη θεία χάρη για δύναμη της σάρκας  
που ασθενεί, για δωρεά σωματικής ευεξίας,  
εγώ με τη σύζυγο και το τέκνο μου.

Η φράση της δεύτερης σειράς, που αναφέρεται στον *πόθο της τριμερούς ψυχής*, φέρνει στο προσκήνιο ένα σύνθετο θέμα, που απασχόλησε πολύ την ελληνική σκέψη. Ο όρος *τριμερής ψυχή* είναι πλατωνικός και δηλώνει την άυλη πλευρά του ανθρώπου. Είναι γνωστό ότι στη διαμόρφωση των πατερικών θέσεων για την ψυχή, όπως είναι καλά τεκμηριωμένο, συνέβαλε σε μεγάλο βαθμό η πλατωνική παράδοση. Γι' αυτό δεν εκπλήσσουν τα δάνεια του ορθόδοξου χριστιανικού ανθρωπολογικού δόγματος που εντοπίζονται και αφορούν στο σώμα που το κυβερνά η δύναμη της ψυχής, στην ψυχή που είναι άυλη, στην ψυχή που είναι αθάνατη, στο σώμα του ανθρώπου που είναι ευτελές και στην ψυχή, η οποία, μέσω κατάλληλης προετοιμασίας, μπορεί να επικοινωνήσει με τον Θεό. Στον *Φαίδωνα* του Πλάτωνα η ψυχή είναι η αρχή της κίνησης και της ζωής του σώματος<sup>23</sup>, και ο θάνατος αυτός που χωρίζει την ψυχή από το σώμα<sup>24</sup>. Η εξουσία της ψυχής πάνω στο σώμα δεν αγγίζει μόνο τις βιολογικές λειτουργίες αλλά και τις πνευματικές<sup>25</sup>. Έτσι, στην *Πολιτεία* προβάλλεται η θεωρία για

<sup>23</sup> Πλάτων, *Φαίδων*, 105c.

<sup>24</sup> Ο.π. 67d.

<sup>25</sup> Ο.π. 80a.

την ψυχή<sup>26</sup>, η οποία προσδιορίζει ότι οι λειτουργίες της έχουν τρεις πτυχές που αποκαλούνται *λογιστικόν*, *θυμοειδές* και *ἐπιθυμητικόν*<sup>27</sup>. Το πρώτο είναι υπεύθυνο για τον λόγο και τη σκέψη, το δεύτερο για το συναίσθημα και το τρίτο για τις επιθυμίες. Ως εκ τούτου, η ψυχή θεωρείται έδρα της προσωπικότητας, έδρα του εγώ, είναι ο πυρήνας του ανθρώπου<sup>28</sup>. Στην Πατερική γραμματεία η θεωρία του Πλάτωνα για το τριμερές της ψυχής, απαντά στον άγιο Κλήμη της Αλεξανδρείας<sup>29</sup>, στον άγιο Γρηγόριο Νύσσης<sup>30</sup>, στον Μέγα Βασίλειο<sup>31</sup>, στον Μέγα Αθανάσιο<sup>32</sup>, στον Ιωάννη τον Δαμασκηνό<sup>33</sup> και στον Μάξιμο τον Ομολογητή<sup>34</sup>. Με την πλατωνική διαίρεση της ψυχής συμφωνεί και ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, ο οποίος, εκτός των άλλων, ως κέντρο του θυμού δέχεται

<sup>26</sup> Τα τρία μέρη της ψυχής ο Πλάτων τα παραλληλίζει και με τις χορδές της λύρας, την υπάτη, τη μέση και τη νήτη, βλ. Πλάτων, *Τίμαιος*, 69d, 90a.

<sup>27</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 550b.

<sup>28</sup> H. Lorenz, *Ancient Theories of Soul*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2003. Υπάρχει ενδεχόμενο η πατρότητα της θεωρίας του τριμερούς να είναι του Πυθαγόρα. Κατά τον Πυθαγόρα η ψυχή είναι λεπτότατη ουσία, μη αντιληπτή από τις αισθήσεις, νοήμων και σε διαρκή κίνηση. Ότι ήταν ο αριθμός για τα άλλα πράγματα, ήταν η ψυχή για το σώμα. Ο μαθηματικός και μύστης της αρχαιότητας πίστευε πως η ψυχή προϋπάρχει του σώματος και στη συνέχεια εισδύει σ' αυτό. Γενικά οι Πυθαγόρειοι πίστευαν ότι η ψυχή είναι αθάνατη, αφού είναι αεικίνητη, όπως όμοια είναι αεικίνητα και τα άστρα, που γι' αυτό έχουν ζωή και ψυχή. Βλ. «*Pythagoras*», The Internet Encyclopedia of Philosophy, 2001.

<sup>29</sup> Κλήμεντος Αλεξανδρέως, *Παιδαγωγός* 3, 1, P.G. 8, 556A, «Τριγενοῦς οὖν ὑπαρχούσης τῆς ψυχῆς τὸ νοερόν, ὃ δὴ λογιστικὸν καλεῖται, ὃ ἄνθρωπος ἔστιν ὁ ἔνδον, ὃ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἄρχων ἄνθρωπου, αὐτὸν δὲ ἐκείνον ἄλλος ἄγει, θεός· τὸ δὲ θυμικόν, θηριῶδες ὄν, πλησίον μανίας οἰκεῖ· πολύμορφον δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ τρίτον, ὑπὲρ τὸν Πρωτέα τὸν θαλάττιον δαίμονα ποικίλον, ἄλλοτε ἄλλως μετασχηματιζόμενον, εἰς μοιχείας καὶ λαγνείας καὶ εἰς φθορὰς ἔξαρεσκευόμενον».

<sup>30</sup> Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, KZ', P.G. 44, 228. Ο Γρηγόριος Νύσσης έγραψε το *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, μια ανθρωπολογία που ακολουθεῖ τα πρότυπα του *Φαίδωνα* ως προς τη μορφή και τα περιεχόμενα. Για περισσότερες πληροφορίες, βλ. J. Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, Chicago University Press, 1971, τόμ. 1, 50-51, W. Jaeger, *The Greek Ideas of Immortality*, The Harvard Theological Review, Harvard University Press, τόμ. 52, τεύχ. 3, (1959), 135-136.

<sup>31</sup> Μεγάλου Βασιλείου, *Ερμηνεία εις τον προφήτην Ησαΐαν* 1, 26, «Οὐ γὰρ κριὸν τὸ ζῶον πάντως (φησὶν) ἐπεζήτησα, ἀλλὰ τὸν νοῦν τὸν ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς, μὴ μεριζόμενον ταῖς γήναις μερίμναις, οἶονεὶ διὰ πυρὸς καθαρθέντα καὶ δόκιμον ἀποδειχθέντα ὄλον ἐπιζητῶ ἔμοι ἀναπεμφθῆναι. Οὐδὲ στέαρ ἄρνων ἀποκνισσοῦσθαι πυρὶ πρὸς τὸ λεπτότατον, ἀλλὰ τρόπον ἀπλότητα ἀπὸ τῆς ἀκάκου ψυχῆς ἔμοι ἀνατίθεσθαι. Καὶ οὐχὶ αἷμα ταύρων καὶ τράγων προσχεῖσθαι τῇ βάσει τοῦ θυσιαστηρίου· ἀλλὰ τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμοειδές τῆς ψυχῆς διὰ φιλοπόνου προσευχῆς, καὶ τῆς εἰς τὰ ἅγια προσεδρείας ἔξαναλίσκεσθαι».

<sup>32</sup> Μεγάλου Αθανασίου, *Προς Μαρκελλῖνον εις την ερμηνείαν των Ψαλμών*, 27,40, «Ἐπειδὴ καὶ ἐν τῇ ψυχῇ διάφορα κινήματα φαίνεται, καὶ ἔστιν ἐν αὐτῇ τὸ λογίζεσθαι, καὶ τὸ ἐπιθυμεῖν καὶ τὸ θυμοειδές, ἐκ δὲ τῆς τούτων κινήσεως καὶ ἡ τῶν μελῶν γίνεται τοῦ σώματος ἐνέργεια».

<sup>33</sup> Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ακριβῆς της Ορθοδόξου πίστεως* 36, 50, «Τριμερῆ δὲ λέγομεν τὴν ψυχὴν ἔχουσιν λογικὸν, θυμικὸν, καὶ ἐπιθυμητικόν· ἵνα διὰ μὲν τοῦ λογικοῦ λογίζηται· διὰ δὲ τοῦ θυμικοῦ ὀργίζεται τοῖς δαίμοσιν, ἀνδριζομένη κατ' αὐτῶν· διὰ δὲ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ ἀγαπᾷ τὸν Θεόν».

<sup>34</sup> Μάξιμου Ομολογητή, *Περὶ ἀποριῶν*, 57, «Τρεῖς εἰσὶν τῆς ψυχῆς δυνάμεις, λογικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν».



4. Σχέδιο 4. Κεντρικό τμήμα Ανάληψης

Цртеж 4. Централни део Вознесења

την καρδιά, που βρίσκεται στο στήθος, ως κέντρο της επιθυμίας το ήπαρ και ως κέντρο του λογιστικού τον εγκέφαλο<sup>35</sup>. Από τα παραδείγματα πλατωνικής ορολογίας που χρησιμοποιούν ορισμένοι πατέρες της εκκλησίας, όπως είναι τα πρότυπα του κιθαρωδού και της κιθάρας, του κυβερνήτη και του πλοίου, του ιππέα και του ίππου, ή του ηνίοχου και του άρματος<sup>36</sup>, φανερώνεται και η πραγματική επιρροή που ασκήθηκε κατά τον 2<sup>ο</sup> αιώνα στις ανθρωπολογικές και εσχατολογικές απόψεις τους, που μέχρι τότε κινούνταν πολύ κοντά στο βιβλικό πλαίσιο. Για την κατανόηση αυτής της επιρροής βοηθά σημαντικά η μελέτη του διαλόγου του Γρηγορίου Νύσσης με την αδελφή του Μαρκίνα, ο οποίος διεξήχθη με αφορμή το θάνατο του Μεγάλου Βασιλείου, όπου αναφέρεται πώς η ψυχή με τα όργανα του σώματος μαρτυρεί τις κινήσεις<sup>37</sup> της και μεταδίδει από μόνη της στα όργανα και τις αισθήσεις του σώματος δύναμη ζωής και αντίληψη των αισθητών.

<sup>35</sup> Σ. Τσιτσίκος, *Η ψυχή του ανθρώπου κατά τον ιερό Χρυσόστομο*, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 2000, 35-36.

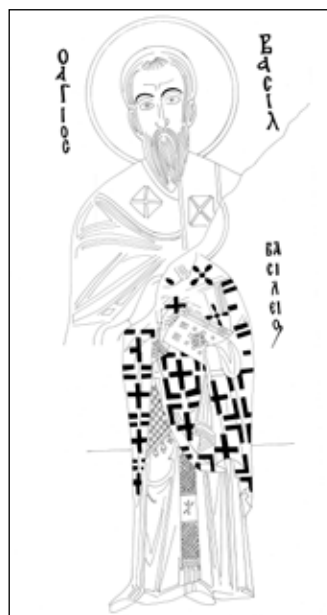
<sup>36</sup> Ο.π., 34.

<sup>37</sup> Γρηγορίου Νύσσης, *Περί ψυχής και αναστάσεως*, 11-12, P.G. 46, 29B, «Ψυχή ἐστίν οὐσία γεννητή, οὐσία ζῶσα, νοερά, σώματι ὀργανικῶ καὶ αἰσθητικῶ, δύναμιν ζωτικῆν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικῆν δι' ἑαυτῆς ἐνιοῦσα, ἕως ἂν ἡ δεκτικὴ τούτων συνέστηκε φύσις», βλ. Α. Παπαβασιλείου, *Χριστιανική ψυχολογία*, Λευκωσία 1995, 24.



Απο τα διαθέσιμα στοιχεία, προκύπτει ότι η συνάντηση της ελληνικής φιλοσοφίας με τον χριστιανισμό έγινε κάτω από ξεχωριστές συνθήκες στο έδαφος της Αιγύπτου και της Αλεξανδρείας<sup>38</sup>. Σ' αυτό τον γεωγραφικό χώρο διείσδυσε η ιδέα της ψυχής ως οντότητας ανεξάρτητης από το σώμα μέσα από το γνωστικισμό, ένα κράμα από ιουδαϊσμό, ελληνιστική φιλοσοφία και ανατολικές δεισιδαιμονίες<sup>39</sup>. Ωστόσο, η συνάντηση αυτή υποβοηθήθηκε με ουσιαστικό τρόπο από το έργο σπουδαίων διανοητών, όπως του Φίλωνος του Αλεξανδρέως<sup>40</sup>, του Ιουστίνου<sup>41</sup> του Μάρτυρος, του Κλήμη της Αλεξανδρείας<sup>42</sup> και του Ωριγένη<sup>43</sup>. Σε γενικές γραμμές μπορούμε να πούμε ότι ο πλατωνισμός του Ωριγένη εισήγαγε τον μυστικισμό στον χριστιανισμό με την υποτίμηση της ύλης και του σώματος, απόψεις που οδήγησαν στην ιδέα του ασκητισμού, του αναχωρητισμού και της επιβεβλημένης αγαμίας<sup>44</sup>.

Είναι εξαιρετικός ο τρόπος συμπύκνωσης του κειμένου και του νοήματος του επιγράμματος. Το φαινόμενο της φθαρτής ζωής, ο



5. Σχέδιο 5. Ο Μέγας Βασίλειος  
Цртеж 5. Св. Василије

<sup>38</sup> Α. Θεοδώρου, *Η επίδρασις της ελληνικής σκέψεως επί των θεολογικών σχολών της Αλεξανδρείας και Αντιοχείας*, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Αθηνών, (1983), 35.

<sup>39</sup> G. Quispel, «Gnosticism», *Encyclopedia of Religion*, Thomson Gale, τόμ. 5, 3511-3512, D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, Fortress Press, 1993, 123-130, Ch. Freeman, *A New History of Early Christianity*, Yale University Press, 2009, 134.

<sup>40</sup> Ο Ιουδαίος Φίλων, ο οποίος έγινε χριστιανός, δίδασκε ότι κατά τη διάρκεια της ζωής, η ψυχή βρίσκεται σε αυτόν τον κόσμο ως ένας περαστικός οδοιπόρος και προσκνητής, κατέρχεται στη Γη και υποδουλώνεται στη σάρκα. Ο Πλατωνισμός και κυρίως ο Φίλωνας αποτελούν το φιλοσοφικό υπόβαθρο της θεολογίας και της ερμηνείας των Γραφών από τους αλεξανδρινούς θεολόγους, οι κυριότεροι από τους οποίους είναι ο Κλήμης και ο Ωριγένης, βλ. Σ. Αγουρίδης, *Ερμηνευτική των ιερών κειμένων*, Άρτος Ζωής, 2002 (3η έκδ.), 157, A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford University Press, 2007 (2η έκδ.), 51. Για περισσότερα στοιχεία βλ. H. Chadwick, *Ο Φίλων*, 42.

<sup>41</sup> Ο Ιουστίνος ο Μάρτυς θεωρεί ότι, οι φιλοσοφίες του Πλάτωνος και του Χριστού με λίγες διορθωτικές αλλαγές μπορούν να έλθουν σε αρμονία, διότι και στις δύο ο Θεός είναι υπερβατικός, είναι ο Ων πέρα από αυτόν τον κόσμο της ύλης, του χώρου και του χρόνου, ακατανόμαστος, ασώματος, απαθής και αμετάβλητος. Ακόμη πιστεύει ότι ο Πλάτων σωστά μιλάει για τη συγγένεια της ψυχής με τον Θεό και την ελεύθερη βούληση, αλλά κάνει λάθος στην πεποίθηση του ότι η αθανασία είναι εγγενές στοιχείο της ψυχής και όχι ένα θείο χάρισμα, βλ. H. Chadwick, 64.

<sup>42</sup> Οι απόψεις του Κλήμη για την ψυχή ταυτίζονται σε μεγάλο βαθμό με αυτές των Πλατωνιστών, βλ. H. Chadwick, 80.

<sup>43</sup> Στον Ωριγένη οι ψυχές δεν είναι αδημιούργητες και αιώνιες, αλλά δημιουργήματα του Θεού και ασώματα όντα, ο.π., 109.

<sup>44</sup> J. Dillon, *The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, Brill, 2009, 23-24.

Θεόδωρος το αντιλαμβάνεται και ως διαδικασία θανάτου. Προσπαθεί να αντιστρέψει την πορεία του χρόνου βάζοντας μια προσωρινή τάξη στα πράγματα, μέχρι να βρεί τόπο των μακαρίων. Το ασθενές σώμα συμπεριλαμβάνεται στην έννοια του θανάτου και φαίνεται ότι αποτελεί την τελευταία φάση της ζωής του. Η μελέτη του θανάτου συντελείται με την βοήθεια της αρχαίας και πατερικής γραμματείας και ιδιαίτερα των δοκιμίων του Μεγάλου Βασιλείου. Ο κτήτορας επιθυμεί με μια νέα τοποθέτηση και χορηγική δραστηριοποίηση να ενταχθεί στην αιωνιότητα, προβάλλοντας παράλληλα το προσωπικό του ανθρωπολογικό πρότυπο. Εντούτοις, η κατάθεση των ιδεών του, αποκαλύπτεται και στο εικονογραφικό πρόγραμμα και ιδιαίτερα στη σύνδεση της σκηνης της Ανάληψης, που είναι προεικόνιση της Δευτέρας Παρουσίας, με τα υπόλοιπα θέματα του νάρθηκα και του ναού, στα οποία εμφανίζεται ένα συλλογικό αίτημα<sup>45</sup>, το οποίο πιθανόν να τροφοδοτήθηκε από τις ξεχωριστές πολιτικές εξελίξεις στη βυζαντινή περιφέρεια. Στην θεωρητική του επεξεργασία περιλαμβάνει την ενότητα των Θεοφανειών μεταξύ τους<sup>46</sup> και την υπεράσπιση της τριαδικότητας και των προσώπων του Χριστού (Εμμανουήλ-Παντοκράτωρ-Παλιός των ημερών). Γιατί η Εκκλησία είναι τύπος και εικόνα του Θεού και όπως ο Θεός δημιουργεί και συ-

6. Σχέδιο 6. Επιγραφή Άννας Ραδινης στο νότιο κλίτος

Црѣж 6. Натпис ктиторке Ана Радини на јужном броду

νήχει και ενώνει τα πάντα, έτσι και η Εκκλησία περιλαμβάνει στους κόλπους της και ενώνει σε μια ψυχή πλήθη πιστών. Με αυτή την έννοια, συμπύκνωση αυτού του νοήματος υπάρχει και στην Θεία Λειτουργία του Μεγάλου Βασιλείου, «*Τούτο ποιείτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνετε, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε, τὴν ἐμὴν Ἀνάστασιν ὁμολογεῖτε. Μεμνημένοι οὖν, Δέσποτα, καὶ ἡμεῖς τῶν σωτηρίων αὐτοῦ Παθημάτων, τοῦ ζωοποιῶν Σταυροῦ, τῆς τριημέρου Ταφῆς, τῆς ἐκ νεκρῶν Αναστάσεως, τῆς εἰς οὐρανὸς Ἀνοδου, τῆς ἐκ δεξιῶν σοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς Καθέδρας, καὶ τῆς ἐνδόξου καὶ φοβερᾶς δευτέρας αὐτοῦ Παρουσίας*».

Με την κτητορική παράσταση που βρίσκεται στο νότιο τοίχο του βορείου κλίτους και την οικογένεια των Λημνιωτών, ασχολήθηκαν αρκετοί μελετητές<sup>47</sup>, οι οποίοι, εκτός από τα επιγραφικά δεδομένα, ανέδειξαν και σημαντικές

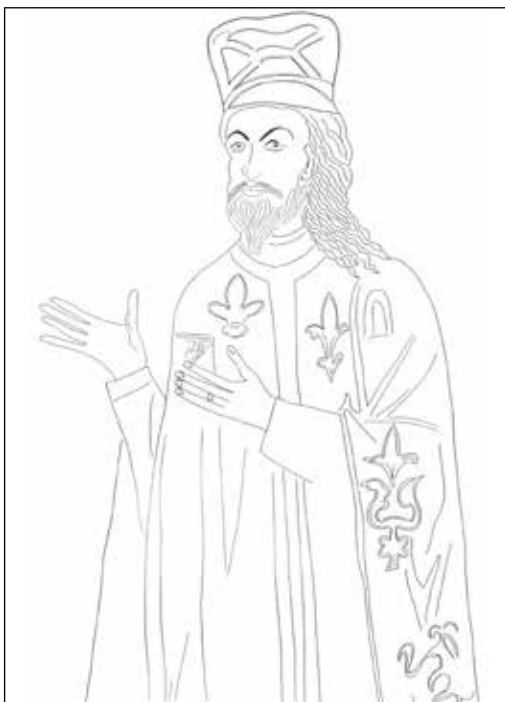
<sup>45</sup> Σύμφωνα με τὴν θεώρηση του Μάξιμου του Ομολογητή στην Μυσταγωγία, η Θεία Λειτουργία θεωρείται, ότι περιγράφει συμβολικά τὰ στάδια, ἀπὸ τὰ ὁποῖα περνά η ψυχή στὴν πορεία τῆς πρὸς τὴν ἔνωση μὲ τὸ Θεό, βλ. Χ. Σωτηρόπουλος, *Ἡ Μυσταγωγία τοῦ Ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, Ἀθῆναι, 1994, 62-90.

<sup>46</sup> Ὅπως συμβαίνει και στο ναὸ του Ἁγίου Γεωργίου στο Κουρμπινοβο, βλ. L. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, 171-175, τῆς ἰδίας, *Les eaux vives de l'Ascension dans le contexte visionnaire des theophanies de Kurbinovo*, Byzantion XXXVIII, (1968), 374-385.

<sup>47</sup> Α. Ορλάνδος, *Τὰ βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Καστοριάς, Αρχεῖον τῶν Βυζαντινῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος*, 4 (1938), 142-146, T. Malmquist, *Byzantine 12th century frescoes in Kastoria: Agioi Anargyroi and Agios Nikolaos tou Kasnizi*, Uppsala 1979, 87, S. Tomeković-Reggiani, *Portraits et structures sociales au XIIe siècle. Un aspect du problème: Le portrait laïque*, Actes du XVe Congrès International d'Études Byzantines, τ. II/B: Art et Archéologie, Αθήνα 1981, 825-826, Στ. Πελεκανίδης – Μ. Χατζηάκης, *Καστοριά*, Αθήνα 1992, 50, 57-58,

πλευρές της προσωπικότητας τόσο του Θεόδωρου όσο και της Άννας. Ωστόσο, υπάρχουν ορισμένα ζητήματα, τα οποία είμαστε υποχρεωμένοι να επανεξετάσουμε. Σύμφωνα με τις προγενέστερες προσεγγίσεις, η σύνθεση των χορηγών των Αγίων Αναργύρων εκτελέστηκε σε δύο φάσεις. Την πρώτη φάση συνοδεύουν επιγραφές με γράμματα χρώματος ώχρας και την δεύτερη χρώματος λευκού<sup>48</sup>. Τα γράμματα, ανεξαρτήτως χρώματος, ταυτίζονται με τα αντίστοιχα των λόγιων επιγραφών του δυτικού και βόρειου τοίχου του ίδιου κλίτους και του ανατολικού του νάρθηκα. Έχουν όμως έτσι τα πράγματα; Ο Ε. Κυριακούδης<sup>49</sup> σωστά συνέδεσε τις μετατροπές που έγιναν στην κτητορική παράσταση με τη σκηνή του μοναχού Θεοφίλου Λημνιώτη στο δυτικό τοίχο του νοτίου κλίτους και την τυπολογία των γραμμάτων.

Κατά την άποψη μας η τυπολογία των γραμμάτων της σκηνής του Θεοφίλου, που έχει επιτύμβιο χαρακτήρα, ταυτίζεται με εκείνη των επιγραφών της δεύτερης φάσης της κτητορικής παράστασης και όχι της πρώτης<sup>50</sup>. Όλες οι αλλαγές έγιναν όταν ο κοσμικός άρχοντας αποφάσισε να καρεί μοναχός και ήταν πλέον επιβεβλημένο να παρασταθεί και με την νέα του ιδιότητα κάτω από την εικόνα του ολόσωμου Χριστού. Η χρονική απόσταση μεταξύ των δύο αγγίζει τουλάχιστον την εικοσαετία. Στην εκτίμηση αυτή βοηθούν η αντιπαραβολή των φυσιογνωμικών χαρακτηριστικών των δύο πορτρέτων και η τεχνοτροπία της



7. Σχέδιο 7. Ο Θεόδωρος Λημνιώτης  
Цртеж 7. Теодор Лимниотис

Μ. Αχειμάστου –Ποταμιάνου, *Ελληνική τέχνη: Βυζαντινές τοιχογραφίες*, Αθήνα 1995, 219 και εικ. 39-40, Δρακοπούλου, *Η πόλη*, 31-32, 41-44, Μ. Παναγιωτίδη, *Η προσωπικότητα δύο αρχόντων της Καστοριάς και ο χαρακτήρας της πόλης στο δεύτερο μισό του 12ου αιώνα*, Δώρον, Τιμητικός τόμος στον καθηγητή Νίκο Νικονάνο, Θεσσαλονίκη 2006, 157-167, Δ.Α. Μαμαγκάκης, *Άννα Ραδηνή: Η γυναίκα της επαρχιακής αριστοκρατίας στο Βυζάντιο του 12ου αιώνα μέσα από κτητορικές παραστάσεις*, BYZANTINA ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ 22, (2012), 71-100.

<sup>48</sup> Δρακοπούλου, *Η πόλη*, 49, Παναγιωτίδη, *Η προσωπικότητα*, 161, Μαμαγκάκης, *Ραδηνή*, 77-78.

<sup>49</sup> Ε. Κυριακούδης, *Ο κτίτορας του ναού των Αγ. Αναργύρων Καστοριάς Θεόδωρος (Θεόφιλος Λημνιώτης)*, Βαλκανικά Σύμμεικτα 1, Θεσσαλονίκη 1981, 3-27.

<sup>50</sup> Μια προσεκτική παρατήρηση οδηγεί στο συμπέρασμα ότι τα γράμματα στο χρώμα της ώχρας καλύπτουν τα λευκά.

δεύτερης σκηνής, που είναι διαφορετική. Ο Θεόφιλος είναι ηλικιωμένος ως μοναχός, αλλά διατηρεί το επίθετο Λημνιώτης, όπως ακριβώς το κάνει και στην ενημέρωση της παλαιότερης κτητορικής σκηνής. Το ίδιο κάνει και η Άννα η Ραδηνή<sup>51</sup>.

Η αρχική δεητική στάση της οικογένειας Λημνιώτη, όπως είναι λογικό συνοδεύεται από την γνωστή φόρμα «*Δέησις του δούλου*» και οι επιγραφές γράφονται με λευκό χρώμα. Σχετικά με την ορθογραφία του επιθέτου του Λημνιώτη του πρώτου στρώματος, στο οποίο φαίνεται να έχει γραφεί με *EI* έχουμε να παρατηρήσουμε ότι σ' εκείνο το σημείο διακρίνεται μία μεταγενέστερη διόρθωση. Κάτω από το *E* μπορεί κανείς να δει ότι υπάρχει μια κάθετη και μια οριζόντια κεραία χρώματος λευκού που σχημάτιζαν το *H*.

Όλα αυτά λέγονται γιατί η πρόθεση είναι να τονίσουμε το σπουδαίο ρόλο του Θεόδωρου στη συγγραφή του επιγράμματος που μας απασχόλησε και την συμμετοχή του στην ιδεολογική προετοιμασία του προγράμματος. Άλλωστε, το όνομα του αναφέρεται όχι μόνο στο επίγραμμα του νάρθηκα, αλλά και σ' αυτό του βόρειου κλίτους. Στην αποκάλυψη των σκέψεων του για ένα συλλογικό όραμα, επιλέγει να προβάλει συγχρόνως και το πρότυπο του αγίου που τον ενέπνευσε και είναι ο στυλοβάτης του κοινοβιακού μοναχισμού Βασίλειος. Η δωρεά του οικοδομήματος που προορίζεται να γίνει παραδεισένια κατοικία, δεν είναι για ατομική χρήση αλλά για κοινή και η προσφορά του δεν μπορεί να συγχέεται με σομπισμούς, αριστοκρατικές υπεροχές και φεμινιστικές διεκδικήσεις. Ο Θεόδωρος Λημνιώτης είναι μια ανεπανάληπτη για την εποχή χαρισματική προσωπικότητα.

Иоаннис Сисиу

ΕΠΙΓΡΑΜ ΤΕΟΔΟΡΑ ΛΙΜΝΙΟΤΙΣΑ Υ ΝΑΡΤΕКСУ СВЕΤΙХ АНАРГИРА У  
КАСТОРИЈИ: ЈЕДАН КОМЕНТАР ОКО ВРЕМЕНА И ТРОДЕЛНУ ДУШУ

Еπιγραμ Теодора Лимњотиса у светим Анаргирима мислим да је културни знак политичке и црквене околности у византијској периферији. Написан у дванаестерцу са архаизмима и поетичким изразима. Преко текста се промовише један антрополошки прототип који се припрема да брани свето тројство и лик Христа.

Превод:

*Време који сеје и упоредо уништава све, // Стигао да прелије ерозијом вашу кућу, // Света двојица, али ја веран и понижан Теодор, клањајући се // Од стране Лимњота, мада сам се борио против ерозије времена // од темеља до крова стижем представљајући лепоту наоса. // Далеко од неправде постављам стубове један поред другог у име твоје // подижем здање да буде обитавалиште рајско // Са оданошћу моје тројне душе за поштовану двојицу // Пошто се мучим да нађем место на којем су праведници // Сада трагам за опростом за телесну снагу // Која чезне да прими као дар крепкост телесну, за мене, за супругу и сина мога. //*

Знамо да је Вазнесење префигурација другог доласка Христа, како су то стишали апостолима анђели. Они су уверили да ће се он поново вратити исто триумфално као у

<sup>51</sup> Έχει δίκιο ο G. Subotić για την επισήμανση ότι υπάρχει επιγραφή. Σε αυτήν επαναλαμβάνεται ο ίδιος τύπος των γραμμάτων της ενημέρωσης στο χρώμα της ώχρας.

Вазнесењу. Посматрана у светлу мистагошке семантике и функције олтара, наративна тематика најисточнијег дела обухвата погледе литургијског богословља на евхаристију као тајну у којој се кроз понављање христовог оваплоћења, страдања и вазнесења, уз помоћ Светог Духа, актуализује дело спасења и антиципира други долазак господара, тј. Искуплење праведника у последњи дан.

Повезивање Вазнесења и Силаска Светог Духа, често и у богослужењу и уметности, има за полазиште 7 стих 16 главе из јеванђеља по Јовану (Али ја вам говорим истину. Јер ако не одем, помагач-утешитељ неће доћи на вас, ако пак одем послаћу вам га) и подсећа на улогу Светог Духа у евхаристијском актуализовању христовог искупитељског дела и евхаристије у актуализовању тријумфалног повратка инкарнираног Логоса.

Василије велики је живео и представио на најбољи начин везу времена и живота. Интерпретирајући Библију и посебно «шестодневни» старог завета и јересис Евномија у вези са ликом Христа, он је неколико пута расправљао о таквим темама. Обично време се дели на три дела. Прошлост, садашност и будућност. Ова троделна подела изгледа нема објективну хипостазу. Ако хоћемо да одредимо објективно садашност, видимо да не представља ништа више него један пресек прошлости и будућности. Тако троделна подела времена постаје аутоматски дводелна. Зато Аристотел прича само за ту дводелну поделу. Међутим ова теза је само теоретска, пошто не може да постоји стварно време без садашности. Садашност није време али један тренутак који дели прошлост и будућност.

И ако садашност је тај ветровити тренутак, нити прошлост нити будућност не припадају човеку. Прошлост је изгубљен а упоредно будућност не може да се искористи. «*Ἡ οὐχὶ τοιοῦτος ὁ χρόνος*», каже Василије, «*οὐ τὸ μὲν παρελθὸν ἠφανίσθη, τὸ δὲ μέλλον οὐτὼ πάρεστι, τὸ δὲ παρὸν πρὶν ἢ γνωσθῆναι διαδιδράσκει τὴν αἴσθησιν*». Човек не доживљава време као одвојене тренутке, него као јединствену недељиву целину. Сећањем и надом превазилази сваки тренутак и живи у садашности као на некој синтези која превазилази и прошлост и будућност. Тако садашност човековог живота може да превазиђе време и да води до вечности. Зато стара грчка митологија је давала времену надприродну димензију у лику бога Крона који уништавао своју децу.

Према Василију време је τὸ «*συμπαρακτεινόμενον τῇ συστάσει τοῦ κόσμου διάστημα*». Размак је хронолошки појам са квалитетом или са етичком димензијом. Дефинише период садашњег живота у односу на будуче. Одређује период искушење и ерозију у односу на стабилност и сигурност вечности. Тако време постаје прилика за поткупљивање вечности и место сусрета са богом.

Године које си навршио то је мера изгубљеног времена твог живота. Радосни смо каже Василије што растемо као да смо добили неку награду. Заборављамо да сваки пут губимо то што смо живели. Василије као тумач хришћанске теорије времена показује неку нову перспективу превазилажења противуречности. Нова перспектива је црква као тело христово «*ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*». Христово тело спаја размаке времена и прима их као πρόσωπο у вечну садашност. У цркви сећање прошлости постаје сећање у Христу (ἐν Χριστῷ). Нада будућности постаје нада у Христу (ἐν Χριστῷ).

Црква увози у свету вечност и шири се према њој. Сваком клањањем и исправљањем каже Василије веран потврђује практично «*ὅτι διὰ τῆς ἁμαρτίας εἰς γῆν καταρρήμεν, καὶ διὰ τῆς φιλανθρωπίας τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς εἰς οὐρανὸν ἀνεκλήθημεν*». Вечно, као израз љубави бога унутар света, може да се сретне крсно са историјском времену. Овим начином сваки тренутак историје човечанства добије огромну позадину и пружи се као могућност причешћа са вечним.



1. Η Ανάληψη – Вознесење



4. Άγγελος δόξας – Αηθεο славе



2. Η Ανάληψη και ο Μέγας Βασίλειος – Вознесење и св. Василије



3. Το πρόσωπο του Χριστού – Лик Христа