

Ο θάνατος στο Αιγαίο, 17ος-18ος αιώνας:
μια στιγμή μετάβασης

ΣΤΟ ΜΕΤΑΙΧΜΙΟ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΟΝ 17ο ΚΑΙ ΤΟΝ 18ο ΑΙΩΝΑ (1700), ταξιδεύοντας στο Αιγαίο, ο J.P. de Tournefort (Τουρνεφόρ) στέκεται θεατής στα νεκρικά έθιμα των ορθόδοξων πληθυσμών δύο νησιών, της Μήλου και της Μυκόνου. Στη Μήλο παρακολουθεί την ταφή και το μνημόσυνο της γυναίκας ενός προεστού:

Επικεφαλής της συνοδείας ήταν δύο νέοι χωρικοί που κουβαλούσαν ο καθένας έναν ξύλινο σταυρό· πίσω τους ένας παπάς ντυμένος με άσπρο ράσο, συνοδευόμενος από μερικούς άλλους παπάδες τυλιγμένους με πολύχρωμες ερμίνες [étoles], ξεχτένιστους και αναψοκοκκινισμένους· πίσω κουβαλούσαν το λείψανο της αρχόντισσας ξεσκεπάστο, στολισμένο με τη νυφιάτικη φορεσιά, σύμφωνα με τις ελληνικές συνήθειες, ο σύζυγος ακολουθούσε το φέρετρο, και τον υποβάσταζαν δύο άλλα ευυπόληπτα πρόσωπα που πάσχιζαν να τον κρατήσουν να μην σωριαστεί για προφανείς λόγους· κάποιοι μουρμούριζαν ωστόσο χαμηλόφωνα ότι η αποβιώσασα είχε πεθάνει από τη λύπη της· η μια από τις κόρες της, μάλλον ψηλή και καλοκαμωμένη, οι αδελφές της και κάποιες συγγένισσες προχωρούσαν και αυτές από πίσω, αναμαλλιασμένες και γεμμένες στα μπράτσα των φιλενάδων τους· όταν κοβόταν η φωνή τους και δεν είχαν πια τι να πουν, τραβούσαν με μανία τότε τη μια και τότε την άλλη πλεξούδα [...]. Όταν έφτασαν στην εκκλησία, οι παπάδες έψαλλαν μεγαλόφωνα την νεκρώσιμη ακολουθία, ενώ στα πόδια του φέρετρου ένα παπαδοπαίδι απήγγελλε του Ψαλμούς του Δαβίδ· όταν τελείωσε η ακολουθία, μοίρασαν στους φτωχούς στην πόρτα της εκκλη-

ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΖΕΗ

σίας δώδεκα ψωμιά και άλλα τόσα μπουκάλια κρασί· έδωσαν 10 γαζέτες¹ ή βενετσιάνικα σολδία σε κάθε παπά, ενάμισι σκούδο² στον επίσκοπο που είχε συνοδέψει το λείψανο· ο μέγας βικάριος, ο σκευοφύλαξ [trésorier] και ο χαρτοφύλαξ [archiviste], που έρχονταν όλοι αμέσως μετά τον επίσκοπο σε βαθμό ιεροσύνης, πήραν τα διπλάσια από όσα πήρε ο πρώτος τη τάξει. Μετά τη διανομή, ένας από τους παπάδες έβαλε ένα κομμάτι σπασμένο σταμνί στο στομάχι της νεκρής, πάνω στο οποίο είχαν χαράξει με τη μύτη του μαχαιριού ένα σταυρό και τα αρχικά INBI [INRI]. Μετά αποχαιρέτησαν τη νεκρή· οι συγγενείς, και ιδιαίτερα ο σύζυγος τη φίλησαν στο στόμα· είναι απαράβατη υποχρέωση, εκτός και αν έχει πεθάνει από πανούκλα· οι φίλοι τη φίλησαν στο μάγουλο· οι γείτονες τη χαιρέτησαν, αλλά δεν έχυσαν καθόλου αγιασμό μετά την ταφή· συνόδευσαν το σύζυγο στο σπίτι· όταν έφυγε η συνοδεία, οι μοιρολογίστρες ξανάπιασαν τη δουλειά τους, και κατά το βράδυ οι συγγενείς έστειλαν φαγητό στο σύζυγο για να δειπνήσει, και πήγαν να τον παρηγορήσουν ξενυχτώντας μαζί του./ Εννιά μέρες μετά έστειλαν τα κόλλυβα στην εκκλησία, έτσι ονομάζουν μια μεγάλη γαβάθα με βρασμένους κόκκους σταριού, γαρνιρισμένους με ξεφλουδισμένα αμύγδαλα, σταφίδες, ρόδι, σησάμι, και γύρω-γύρω βασιλικό, ή άλλα μυρωδικά· στη μέση της γαβάθας φουσκώνει ένα ζαχαρωτό, στεφανωμένο με ένα μπουκέτο ψεύτικα λουλούδια που παραγγέλνουν από τη Βενετία, και στις άκρες της γαβάθας είναι τοποθετημένα κομμάτια ζάχαρη ή κουφέτα σε σχήμα σταυρού της Μάλτας· αυτό ονομάζουν προσφορά του κόλλυβου οι Έλληνες, και την έχουν καθιερώσει για να θυμίζουν στους πιστούς την ανάσταση των νεκρών, σύμφωνα με τα λόγια του Ιησού Χριστού στον Άγιο Ιωάννη [...]. Η καταγωγή τέτοιων τελε-

1. Χάλκινο βενετικό νόμισμα που ισοδυναμούσε γενικά με 2 σολδία (1 σολδίο=1/20 της λίρας): Ευτ. Λιάτα, *Φλωρία δεκατέσσερα στένουν γρόσια σαράντα. Η κυκλοφορία των νομισμάτων στον ελληνικό χώρο, 15ος-19ος αι.*, Αθήνα 1996, σσ. 143-146, και 196-197 (πίνακας αντιστοιχιών).

2. Αργυρό ή χρυσό ευρωπαϊκό νόμισμα· τον 18ο αιώνα στις Κυκλάδες ισοδυναμούσε με 4,5 περίπου βενετικές λίρες: Ευτ. Λιάτα, *Φλωρία δεκατέσσερα*, ό.π., σσ. 160-161, και 225-226 (πίνακας αντιστοιχιών).

Ο ΘΑΝΑΤΟΣ ΣΤΟ ΑΙΓΑΙΟ

τουργιών δεν τις κάνει λιγότερο απολαυστικές και αυτοί που τις καθιέρωσαν ήταν άνθρωποι εμπνευσμένοι από τις Θείες Γραφές· τα κουφέτα και οι άλλοι καρποί που προσθέτουν είναι μόνο για να νοστιμίσουν το βραστό στάρι· ο νεκροθάφτης κουβαλάει τη γαβάθα με τα κόλλυβα στο κεφάλι του, ενώ μπροστά του προχωρά κάποιος που κρατάει δύο χοντρές λαμπάδες από χρυσωμένο ξύλο, στολισμένες με σειρές από πολύ φαρδιές κορδέλες, που κατέληγαν σε μια λεπτή δαντέλα μισό πόδι μακριά· τον νεκροθάφτη ακολουθούν τρία άτομα· ο ένας κρατά δύο μεγάλες μποτίλιες κρασί, ο άλλος δύο πανέρια με φρούτα, ο τρίτος ένα τούρκικο χαλί που απλώνει στον τάφο του νεκρού για να προσφέρουν επάνω τα κόλλυβα και το σύντομο γεύμα. Ο παπάς ψάλλει τη νεκρώσιμη ακολουθία [l'office des morts] ενώ πηγαίνουν τα κόλλυβα στην εκκλησία· μετά παίρνει μια γερή μερίδα από την πανδαισία· δίνουν στους ανθρωπάκους της συνοδείας να πιουν, και τα υπόλοιπα μοιράζονται στους φτωχούς· όταν η συνοδεία με τα κόλλυβα ξεκινά από την κατοικία, οι μοιρολογίστρες ξαναρχίζουν όπως ακριβώς και την ημέρα της κηδείας· τα πρόσωπα των συγγενών, των φίλων, των γειτόνων συσπώνται από πόνο· τόσα δάκρυα χύνουν οι μοιρολογίστρες, και όμως δεν παίρνουν παρά μόνο πέντε ψωμιά, τέσσερα σταμνιά κρασί, μισό κεφάλι τυρί, ένα τέταρτο αρνί και 15 ασημένια σολδία.³

Δύο είναι τα βασικά χαρακτηριστικά που μπορεί να αποδεσμεύσει ο αναγνώστης από την μαρτυρία του περιηγητή: πρώτον, ένα τελετουργικό που συνδυάζει τη θρησκευτική με την κοσμική όψη του θανάτου, ρυθμίζει τη συνοδεία της νεκρής στην εκκλησία, την νεκρώσιμη λειτουργία και την προσφορά του κόλλυβου την ένατη ημέρα από την τα-

3. J.P. de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, 2τ., Paris 1717, εδώ: *Voyage d'un botaniste. I. L'Archipel grec*, Introduction, notes et bibliographie de Stéphane Yérasimos, Paris, FM/La Découverte 1982, ό.π., σσ. 135-138 (η ελληνική απόδοση των αποσπασμάτων του J.P. de Tournefort και του P. Belon, παρακάτω, σημ. 104, έχει γίνει για τις ανάγκες του άρθρου).

φή· δεύτερον, έναν πλούσιο συλλογικό κώδικα «θλίψης» και «θρήνου»,⁴ όπου ο γυναικείος ρόλος είναι κεντρικός —οι μοιρολογίστρες σημάδευουν με τρόπο οργανικό τις τρεις στιγμές του θανάτου, την στιγμή της «μετάβασης»,⁵ τη στιγμή της ταφής και την στιγμή της προσφοράς του κόλλυβου— καθώς και τα ιεραρχημένα σχήματα αγάπης και αποχαιρετισμού των συγγενών, των φίλων και των «γειτόνων».⁶ Πα-

4. Βλ και τα σχήματα θλίψης και θρήνου στους Βυζαντινούς (το σκίσιμο των ρούχων, το χτύπημα της κεφαλής και του προσώπου, καθώς και το «στερνοκτύπημα», το τράβηγμα ή/ και το ξερίζωμα των μαλλιών και του γενιού): Φ. Κουκουλές, *Βυζαντινός βίος και πολιτισμός*, Αθήνα 1947-1957, τ. 1, σσ. 98-101 (σχήματα που ισχύουν και για την απελπισία, σ. 95).

5. «Μόλις ξεψύχησε ακούσαμε φοβερές κραυγές και αναγκαστήκαμε να ρωτήσουμε τί συμβαίνει· μας βεβαίωσαν ότι σύμφωνα με το αρχαίο έθιμο στην Ελλάδα, οι μοιρολογίστρες έκαναν το καθήκον τους στο πλευρό της νεκρής· είναι αλήθεια ότι οι γυναίκες αυτές κερδίζουν καλά το ψωμί τους, και ο Οράτιος έχει δίκιο όταν λέει ότι χτυπιόνταν περισσότερο από εκείνους που είχαν λόγο να κλαίνε. Αυτές οι νοικιασμένες μοιρολογίστρες ουρλιάζουν και χτυπούν το στήθος τους μέχρι να τρυπήσουν τα πλευρά τους, ενώ κάποιες από την ομάδα εξυμνούν [chantent des élégies] τις χάρες του νεκρού ή της νεκρής· γιατί αυτό το είδος των τραγουδιών χρησιμεύει και για τα δύο φύλα, για όλους τους πεθαμένους, ό,τι ηλικία και ό,τι χαρίσματα και να είχαν. Όσο κρατούσε αυτός ο σαματάς, απευθύνονταν πότε-πότε στην αρχόντισσα που μόλις είχε πεθάνει· η σκηνή μας φάνηκε μοναδική: «Τυχερή, έλεγαν· τώρα μπορείς πια να παντρευτείς τον τάδε...», κάποιον παλιό αγαπημένο, που οι κακές γλώσσες είχαν φορτώσει στην πεθαμένη. «Μην ξεχάσεις τους γονείς μας», έλεγε μία. «Να φιλήσει το χέρι του πεθερού μου του...», έλεγε η άλλη, και ένα σωρό τέτοιες ανοησίες· κατόπιν ξανάρχιζαν τα κλάματα· χύνουν ποτάμια τα δάκρυα και τα συνοδεύουν με λυγμούς που βγαίνουν από τα βάθη της καρδιάς τους· σκίζουν τα ρούχα τους στο στήθος, τραβούν τα μαλλιά τους, θέλουν να πεθάνουν μαζί με την νεκρή»: J.P.de Tournefort, *Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σσ. 134-135.

6. Βλ και Φ. Κουκουλές, *Βυζαντινών βίος*, ό.π., τ. 1, σσ. 89-92 (ιδίως για το φιλί στο στόμα, σσ. 91-92).

Ο ΘΑΝΑΤΟΣ ΣΤΟ ΑΙΓΑΙΟ

ρακάτω, τέλος, ο περιηγητής αναφέρεται σε κωδικοποιημένες συμπεριφορές «εξωτερικού» πένθους, που συναντά και σε άλλα νησιά: είναι ενδιαφέρον ότι οι κώδικες αυτοί φαίνονται να μην υπακούουν πάντα στα κυρίαρχα κανονιστικά σχήματα: έτσι π.χ. η αποχή των πενθόντων ανδρών από το ξύρισμα καταστρατηγεί τις παλαιότατες εξαγνιστικές πρακτικές του ξυρίσματος ή και της κουράς στον χριστιανικό κόσμο, ιδιαίτερα τον μοναστικό.⁷ Εξάλλου, όσο διαρκεί το πένθος, οι πενθούντες, άνδρες και γυναίκες, αρνούνται να συμμετέχουν στις θρησκευτικές λειτουργίες και στα μυστήρια, ιδιαίτερα της θείας κοινωνίας.⁸

Την ίδια ωστόσο εποχή, ο Τουρνεφόρ δίνει μια άλλη όψη του θανάτου στη Μύκονο, όπου περνάει έναν ολόκληρο χειμώνα:

7. Βλ ενδεικτικά Γ.Ν. Χατζιδάκις, «Γλωσσικά και Λαογραφικά», *Λαογραφία* 7 (1923, Μνημόσυνο Ν.Γ. Πολίτου), σσ. 87-89· θα είχε ενδιαφέρον να ερευνηθεί το ζήτημα σε σχέση με το υβριστικό ή καταναγκαστικό σχήμα της κουράς: Φ. Κουκουλές, *Βυζαντινών βίος*, ό.π., τ. 3, σσ. 93-194, και Ν.Γ. Πολίτης, «Υβριστικά σχήματα (σφάκελο, μούντζα, πούλος, σαμάρκο)», *Λαογραφία* 4 (1914), σσ. 640-641.

8. «Οι συγγενείς είναι καταδικασμένοι από τα έθιμα της περιοχής να κλαίνε συχνότατα πάνω στον τάφο· για να δείχνουν καλύτερα τον πόνο τους δεν αλλάζουν ρούχα στη διάρκεια [του πένθους], οι σύζυγοι δεν πηγαίνουν για ξύρισμα, οι χήρες αφήνουν να τις φάνε οι ψείρες»: J.P. de Tournefort, *Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σ. 138· αναφέρεται αόριστα και σε άλλα νησιά: «υπάρχουν νησιά όπου οι άνθρωποι κλαίνε συνέχεια μέσα στα σπίτια· χήροι και χήρες δεν μπαίνουν σε εκκλησία και δεν μεταλαμβάνουν όσο διαρκεί το πένθος: μερικές φορές οι επισκοποι και οι παπάδες αναγκάζονται να τους βάλουν να μεταλάβουν με το ζόρι, υπό την απειλή του αφορισμού, που οι Έλληνες φοβούνται περισσότερο και από τη φωτιά» (ό.π., σ. 138). Για το καταναγκαστικό πένθος στη Δύση από το τέλος του Μεσαίωνα μέχρι τον 18ο αιώνα βλ και Ph. Ariès, «La mort de toi», *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, Seuil 1975, σσ. 57-58.

Μόλις κάποιος ξεψυχήσει, χτυπάει η καμπάνα όπως χτυπάει εδώ και για την μικρή λειτουργία [χωρίς χορωδία, messe basse]: οι γονείς, οι φίλοι, οι μοιρολογίστρες θρηνούν γύρω από το λείψανο, και δεν αργούν να το φέρουν στην εκκλησία, μάλιστα τις περισσότερες φορές δεν περιμένουν καν να κρυώσει: ξεφορτώνονται τον άνθρωπο χωρίς να δουν αν έχει πεθάνει πραγματικά, ακόμη και αν είναι ζωντανός, όπως συνέβη με κάποιους που είχαν πάθει αποπληξία και συνήλθαν εγκαίρως. Η συνοδεία σταματά στη μέση της κεντρικής πλατείας. Όλοι κλαίνε γοερά, τουλάχιστον έτσι δείχνουν: οι ιερείς ψάλλουν τη νεκρώσιμη ακολουθία γύρω από το λείψανο, μετά το μεταφέρουν στην εκκλησία, όπου το θάβουν, αφού ακουστούν μερικοί ύμνοι μέσα σε κλάματα, βογγητά και λυγμούς, ψεύτικα ή αληθινά. Την επομένη ξαναχτυπάνε οι καμπάνες: τα κόλλυβα προσφέρονται στο σπίτι, πάνω σε ένα χαλί απλωμένο κατάχαμα: οι συγγενείς και οι φίλοι κάθονται ολόγυρα: κλαίνε για δύο ώρες, όσο κρατά η νεκρώσιμη λειτουργία που γίνεται στην εκκλησία. Το βράδυ πηγαίνουν άλλα κόλλυβα στην εκκλησία και ένα μπουκάλι κρασί: τα ίδια στέλνουν και οι συγγενείς και τα παντρεμένα παιδιά των πεθαμένων. Τα πιάτα μοιράζονται στους παπάδες που ψάλλουν την ακολουθία: ο καθένας τους τρώει και πίνει όπως θέλει, με την προϋπόθεση ότι θα χύνει πότε-πότε κανένα δάκρυ ως ένδειξη καλής συμπεριφοράς. Το πρωί της τρίτης ημέρας στέλνουν άλλα κόλλυβα, και καθώς δεν γίνεται παρά μία μόνο λειτουργία την ημέρα σε κάθε ναό, οι παπάδες παίρνουν το πιάτο και πάνε να λατρέψουν το Θεό στις εκκλησίες τους. Τις υπόλοιπες ημέρες μέχρι την ένατη, γίνονται μόνο λειτουργίες χωρίς κόλυβα: την ένατη ημέρα επαναλαμβάνεται η ίδια τελετουργία με την τρίτη. Το ίδιο γίνεται και στις σαράντα ημέρες από το θάνατο, στους τρεις, στους έξη μήνες, στους εννέα μήνες, και στον ένα χρόνο: εννοείται ότι δεν ξεχνούν να κλάψουν. Κάθε χρόνο, την ημέρα του θανάτου του πατέρα ή της μητέρας τους, οι κληρονόμοι στέλνουν το κόλλυβό τους στην εκκλησία: μόνο τότε η τελετή γίνεται χωρίς θρήνους.⁹

9. J.P. de Tournefort, *Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σσ. 138-139.

Εδώ διαχωρίζονται πια οι θρησκευτικές από τις κοσμικές πρακτικές: το εκκλησιαστικό τυπικό και οι συλλογικοί κώδικες που το περιβάλλουν υποχωρούν έναντι των κοσμικών πρακτικών οι οποίες επικεντρώνονται στα γεύματα των φτωχών: μετά τη σύντομη, λίγο «ψυχρή», νεκρώσιμη ακολουθία, που εξάλλου, δεν εκτυλίσσεται στο εσωτερικό του ναού αλλά στην κεντρική πλατεία του οικισμού, το βάρος μετατοπίζεται στο πένθος, το οποίο αναδιπλώνεται επίσης μακριά από το χώρο της εκκλησίας, στο εσωτερικό του σπιτιού, στην αγρύπνια ανάμεσα στους συγγενείς και τους φίλους (στο κείμενο δεν γίνεται λόγος για γείτονες), όπου η θλίψη αποκτάει την ατομική της έκφραση, τον λυγμό. Κοινά στοιχεία και στις δύο μαρτυρίες, από τη μια η τάση εξορθολογισμού των πρακτικών, όπως φαίνεται π.χ. στη διαβάθμιση των χρηματικών αμοιβών του ιερατείου της Μήλου τόσο για την κηδεία όσο και για τα «σαρανταλείτουργα»,¹⁰ ή στη μακριά ρυθμισμένη διάρκεια της μνήμης των νεκρών της Μυκόνου, όπου οι προσφορές του κόλλυβου, πυκνές μέσα στον χρόνο, επαναλαμβάνονται την τρίτη, την ενάτη, την τεσσαρακοστή ημέρα, στην αρχή του τρίτου και του ενάτου μήνα, και το πρώτο έτος, ενώ τα δείπνα των φτωχών γίνονται κάθε Κυριακή για όλη τη διάρκεια του πρώτου χρόνου, κάποτε και του δεύτερου, με κορύφωση την ημέρα των Χριστουγέννων.¹¹ Και από την άλλη ο συγκερασμός δυτικών και ανα-

10. J.P. de Tournefort, *Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σ. 136: «Την ημέρα της ταφής δεν γίνεται λειτουργία για τους νεκρούς [messe des morts]: από την επομένη αρχίζουν να κάνουν σαράντα σε κάθε ενορία, για 7 σολδία την λειτουργία».

11. «Όλες τις Κυριακές του πρώτου χρόνου μετά το θάνατο, και μερικές φορές και του δεύτερου χρόνου, δίνουν σ' έναν φτωχό ένα μεγάλο γλύκισμα [gâteau], κρασί, κρέας και ψάρι: την μέρα των Χριστουγέννων κάνουν την ίδια φιλανθρωπία, έτσι ώστε δεν βλέπεις τίποτα άλλο να περνάει μπροστά σου στους δρόμους παρά μόνο μερίδες αρνί, μπεκάτσες, και μπουκάλια κρασί. Οι παπάδες μοιράζουν στους φτωχούς όσο θέλουν, και για τα υπόλοιπα, τους δίνουν και καταλαβαίνουν, γιατί όλες αυτές οι προσφορές πηγαίνουν από την εκκλησία στα σπί-

τολικών στοιχείων: π.χ. στην πιθανή συμμετοχή του καθολικού ιερατείου (πράγμα που μαρτυρεί η παρουσία του μεγάλου βικάριου στην περίπτωση της Μήλου), ίσως και στην ενδυμασία των ιερέων, ή σε κάποια επιμέρους τελετουργικά στοιχεία και θρησκευτικά σύμβολα που πλαισιώνουν την προσφορά του κόλλυβου στη Μήλο (θα αναφερθούμε και παρακάτω σ' αυτά), ή ακόμη στα γεύματα των φτωχών της Μυκόνου, τα οποία ανακαλούν περισσότερο τις δυτικές-προτεσταντικές άραγε;- «αγάπες».¹²

τια τους/ Έτσι αυτοί οι θεράποντες της εκκλησίας έχουν περισσότερα αγαθά από όσα μπορούν να καταναλώσουν, και μάλιστα, εκτός από τα τακτικά εκκλησιαστικά τους εισοδήματα, πνίγονται και στα δώρα. Σε όλη τη διάρκεια του πρώτου έτους οι κληρονόμοι δίνουν βράδυ-πρωί στους φτωχούς τη μερίδα του κρέατος, του ψωμιού και των φρούτων που θα έτρωγε ο νεκρός αν ζούσε»: J.P. de Tournefort, *Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σ. 139.

12. Των οποίων η θεσμοθέτηση και η συχνότητα ίσως να είχε ενταθεί στα νησιά λόγω των συσχετισμών μεταξύ ορθόδοξου και προτεσταντικού (καλβινιστικού) κόσμου και της καθολικής αντίδρασης, ιδιαίτερα μετά την απόπειρα προσέγγισης καλβινισμού και ορθοδοξίας που είχε επιχειρήσει το στο πρώτο μισό του 17ου αιώνα ο πατριάρχης Κύριλλος Λούκαρις: G. Hering, *Οικουμενικό πατριαρχείο και ευρωπαϊκή πολιτική 1620-1638*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, ΜΙΕΤ Αθήνα 1992, σσ. 212-246, και B.J. Slot, *Archipelagus turbatus. Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane, c. 1500-1718*, τ. 1, Istanbul 1982, σ. 270. Ζυμώσεις που εξάλλου συνέβησαν και στη Δύση μεταξύ προτεσταντών και καθολικών τον 16ο αιώνα: M. Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris 1983: *Ο θάνατος και η Δύση από το 1300 ως τις μέρες μας*, μτφρ. Κ. Κουρεμένος, επιμ. Γερασ. Λυκιαρδόπουλος, Νεφέλη, Αθήνα 2000, τ. 1, σ. 271, 280. Η παρουσία και οι τυχόν επιδράσεις του προτεσταντικού στοιχείου στο Αρχιπέλαγος είναι ένα πεδίο σχεδόν ανεξερεύνητο ακόμη, με εξαίρεση ίσως την βενετοκρατούμενη Κρήτη: βλ ενδεικτικά: Μ.Ι. Μανούσακας, Ν.Μ. Παναγιωτάκης, «Η φιλομεταρρυθμιστική δράση του Φραγκίσκου Πόρτου στη Μοδένα και στη Φερράρα και η δίκη του από την Ιερά Εξέταση της Βενετίας (1536-1559)», *Θησαυρίσματα* 18(1981), σσ. 7-118, και D. Reverdin, Ν. Παναγιω-

Ο ΘΑΝΑΤΟΣ ΣΤΟ ΑΙΓΑΙΟ

Ας σημειώσουμε εδώ ότι την εποχή της επίσκεψης του Τουρνεφόρ η λατινική εκκλησία έχει υποστεί σοβαρή αφαιμάξη των πραγματικών της δυνάμεων στο μεγαλύτερο τμήμα του Αρχιπελάγους· συγκεκριμένα η Μήλος έχει δύο επισκόπους, έναν Λατίνο και έναν ορθόδοξο· ο πρώτος είναι απογυμνωμένος από την παλιά του ισχύ και τα εισοδήματά του και δεν έχει στην υπηρεσία του παρά μόνο έναν ιερέα· διαθέτει ωστόσο μια «ωραία» κατοικία απέναντι στον επισκοπικό του ναό (των Αγίων Κοσμά και Δαμιανού), και παραμένει επικεφαλής των καθολικών επισκοπών της Μήλου, της Κιμώλου και της Σίφνου, όπου προϊστάται απλοί βικάριοι· ο ορθόδοξος επίσκοπος του νησιού είναι αντίθετα ισχυρότερος και πλουσιότερος σε εισοδήματα, η επισκοπή του αριθμεί ένα αξιόλογο πλήρωμα (οικονόμο, σκευοφύλακα, χαρτοφύλακα και τριάντα (30) ιερείς), ενώ κάθε ορθόδοξη εκκλησία του νησιού έχει τον δικό της παπά. Όσο για την καθολική εκκλησία της Μυκόνου, αυτή υπάγεται στη λατινική επισκοπή της Τήνου και έχει επικεφαλής έναν βικάριο, ε-

τάκης, *Οι ελληνικές σπουδές στην Ελβετία του Καλβίνου*, Αθήνα 1995, ιδ. σσ. 62-63· για την εκδοτική ιστορία του δογματικού διαλόγου ανάμεσα στον προτεσταντικό και τον καθολικό κόσμο, και των επιρροών τους στην «ορθόδοξη» θρησκευτική φιλολογία, λόγια ή «λαϊκή», μεταφρασμένη ή πρωτότυπη (κατηχήσεις, κήρυγμα, ευλάβειες κλπ.) των νεώτερων χρόνων μέχρι και τον 17ο αιώνα βλ. Αλεξ. Σφοίνη, *Ξένοι συγγραφείς*, ό.π., όπου και συγκεντρωμένες πηγές και βιβλιογραφία (με αναφορές στα Επτάνησα, τα νησιά του Αιγαίου και την Κρήτη)· ιδιαίτερα για τα προτεσταντικά γέυματα των φτωχών: R. Moine, «Το δείπνο της Babette (Gabriel Axel, Δανία 1986), ή πώς οι παραβολές ξαναβρίσκουν τη σημασία τους», μτφρ. Ελ. Ζέη, στο: *Ιστορία της Διατροφής. Προσεγγίσεις της σύγχρονης ιστοριογραφίας*, επιμ. Α. Ματθαίου, Αθήνα 1986, σσ. 88, 102. Στην ορθόδοξη παράδοση, σύμφωνα και με τις νεώτερες λαογραφικές καταγραφές, τα μαζικά «νεκρόδειπνα» των φτωχών τοποθετούνται κυρίως κατά την περίοδο του Πάσχα και τις κοινές εξόδους στους τάφους: Γ. Μέγας, «Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 2 (1940), σσ. 198-199.

νώ στο νησί επικρατέστερο είναι το ορθόδοξο δόγμα.¹³ Οι αμφίδρομες πολιτισμικές μεταφορές (transculturations), ωστόσο, που πραγματοποιήθηκαν μέσα από τη μακραιώνη και όχι πάντα «ειρηνική» κυκλοφορία ανθρώπων, ιδεών και συμβόλων ανάμεσα στον κάθε λογής λατινικό και ορθόδοξο κόσμο των νησιών ανήκουν σε μια άλλη ιστορία που ακολουθεί τους δικούς της πολύπλοκους χρόνους.

Αν οι συλλογικές θρησκευτικές πρακτικές, και κυρίως οι διαφορές τους, καθρεφτίζουν τους τρόπους με τους οποίους το «θρησκευτικό» εκβάλλει στο «ιδεολογικό», και αν η μελέτη του τελευταίου δεν μπορεί να αποδεσμευθεί από την ιστορία των κυρίαρχων ομάδων που διαμορφώνουν, ενσαρκώνουν και επιβάλλουν την ιδεολογία τους στο εσωτερικό μιας κοινωνίας,¹⁴ τότε έχει ενδιαφέρον να αναρωτηθούμε μήπως η σύμπτωση τομών και συνεχειών στις νεκρικές συνήθειες των νησιών που περιγράφει ο Τουρνεφόρ αντανακλούν μια στιγμή κοινωνικών και ιδεολογικών αναμοχλεύσεων στη στροφή ενός κρίσιμου αιώνα για το Αρχιπέλαγος. Στο άρθρο αυτό θα προσπαθήσω να διατυπώσω κάποιες αρχικές

13. J.P. de Tournefort, *Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σσ. 159-161, 244-245. Ίσως και ο επίσκοπος που αναφέρει ο περιηγητής στη Μήλο να είναι ο Λατίνος επίσκοπος του νησιού, γιατί παρακάτω (σ. 160) διευκρινίζεται ότι ο ορθόδοξος επίσκοπος απουσίαζε τον καιρό εκείνο στην Κωνσταντινούπολη, όπου είχε πάει για να διευθετήσει το ζήτημα του διορισμού του με τον πατριάρχη. Για τους υπόλοιπους ιερείς που συμμετέχουν στην εκφορά και τη νεκρώσιμη ακολουθία, γνωρίζουμε από τον ίδιο τον Tournefort (σ. 161) ότι ανήκαν στο πλήρωμα της ορθόδοξης επισκοπής του νησιού. Βλ γενικά για τις μικτές θρησκευτικές τελετές στο βενετοκρατούμενο χώρο (Ιόνια νησιά): Αλ. Νικηφόρου, *Δημόσιες τελετές στην Κέρκυρα κατά την περίοδο της βενετικής κυριαρχίας 14ος-18ος αιώνας*, Αθήνα 1999, σσ. 39-139, ιδ. για τις μικτές νεκρώσιμες συνοδείες στο θάνατο κοσμικών και εκκλησιαστικών αρχόντων, σσ. 98-110· βλ και παρακάτω, σημ. 21.

14. Διατυπώνω συνοπτικά μια όψη της προβληματικής που αναλύει στη θεωρητική αλλά και στην ιστοριογραφική της διάσταση ο M.de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard 1975, σσ. 27-46, και 131-212.

σκέψεις πάνω στα ερωτήματα που θέτουν οι μαρτυρίες του περιηγητή: η έρευνα έχει ακόμη πολύ δρόμο μπροστά της.

Οι πρώτες ανακατατάξεις που έχουν μελετηθεί στην ελληνική κοινωνία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας αφορούν τον φαναριώτικο κόσμο: μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης σχηματίσθηκε, γύρω από το Σουλτάνο και το πατριαρχείο, μια πρώτη κρατική και εκκλησιαστική αριστοκρατία από ισχυρές βυζαντινές οικογένειες (τα ονόματά τους μας είναι γνωστά).¹⁵ Σε μία δεύτερη φάση, τον 17ο αιώνα, κάποιες νέες οικογένειες μετακινήθηκαν στην Κωνσταντινούπολη και κατέλαβαν τις ίδιες θέσεις, σπρωγμένες από τις προηγούμενες κοινωνικές ζυμώσεις και από τη νέα οικονομική και κοινωνική ιδεολογία που είχε αρχίσει να διαμορφώνεται.¹⁶ Σ' αυτούς ανήκαν οι ηγεμόνες της Βλαχίας και της Μολδαβίας, οι καπι-κεχαγιάδες, οι γραμματείς της Πύλης, οι δραγουμάνοι των ευρωπαϊκών πρέσβειων αλλά και του οθωμανικού στόλου που περιερχόταν το Αιγαίο κάθε άνοιξη, την εποχή της είσπραξης των φόρων,¹⁷ οι μεγάλοι λογοθέτες, σκευοφύλακες, και χαρτοφύλακες του πατριαρχείου.¹⁸ Εκτός από τη συμβολική αίγλη των τίτλων τους,¹⁹ και την «πολιτική»

15. Δ. Αποστολόπουλος, *Η εμφάνιση της σχολής του φυσικού δικαίου στην «τουρκοκρατούμενη» ελληνική κοινωνία. Η ανάγκη μιας νέας Ιδεολογίας*. Αθήνα 1980, σσ. 47, όπου δημοσιεύει αποσπάσματα από το χειρόγραφο *Mémoires du sieur De Lacroix, 1671* (βλ και Παράρτημα, σσ. 89-94).

16. Δ. Αποστολόπουλος, *Η εμφάνιση της σχολής του φυσικού δικαίου. Η ανάγκη μιας νέας Ιδεολογίας*, ό.π., σσ. 51-57.

17. Δ. Αποστολόπουλος, *Η εμφάνιση της σχολής του φυσικού δικαίου. Η ανάγκη μιας νέας Ιδεολογίας*, ό.π., ιδίως σσ. 43-87.

18. G.L. Maurer, *Ο ελληνικός λαός*, ελλ.μτφρ. Ο. Ρομπάκη, επιμ.Τ. Βουρνάς, Τολίδης, Αθήνα 1976 (Χαϊδελβέργη 1835¹), σσ. 267-268· J. Darrouzès, *Recherches sur les οφίκια de l'Église byzantine*, Archives de l'Orient Chrétien 11, Paris 1970.

19. Μ. Παϊζη-Αποστολοπούλου, *Ο θεσμός της πατριαρχικής εξουσίας 14ος-19ος αιώνας*, ΕΙΕ-ΚΝΕ 54, Αθήνα 1995, σ. 111.

ισχύ που τους προσέδιδε ο ρόλος του ενδιάμεσου μεταξύ κατακτητών και κατακτημένων, οι αξιωματούχοι αυτοί διέθεταν και οικονομική δύναμη, την οποία αντλούσαν από τα κληρονομικά «προνόμια», ιδιαίτερα τις ατέλειες που τους παραχωρούνταν μαζί με τα αξιώματα, καθώς και από την είσπραξη δικαιωμάτων, όπως τα εισοδήματα από τις πατριαρχικές εξαρχίες των νησιών του Αιγαίου,²⁰ τις οποίες είχε εγκαθιδρύσει

20. Για το θεσμό της πατριαρχικής εξαρχίας γενικά, και ιδιαίτερα στα νησιά του Αιγαίου βλ. Μ. Παϊζή-Αποστολοπούλου, *Ο θεσμός της πατριαρχικής εξαρχίας*, ό.π., ιδ. σσ. 58-75: Από το 1646 ενώνονται δέκα νησιά του Αιγαίου, που αποτελούσαν ως τότε πατριαρχικές εξαρχίες στην αρχιεπισκοπή Σίφνου (Αμοργός, Ανάφη, Αστυπάλαια, Ηράκλεια, 1ος, Μύκονος, Σέριφος, Σίκινος, Σίφνος και Φολέγανδρος), και μέχρι τις αρχές του 19ου αιώνα είχε ολοκληρωθεί η ένταξη των περισσότερων πατριαρχικών νησιών στο ενοριακό σύστημα, και η υπαγωγή τους στις έξι μητροπόλεις και τις δύο αρχιεπισκοπές που αναφέρει αργότερα ο G.L. Maurer (*Ο ελληνικός λαός*, ό.π., σ. 272). Βλ. ακόμη ενδεικτικά: Ι. Ανδρεάδης, «Ανέκδοτα πατριαρχικά γράμματα περί της εν Χίω εξαρχίας Πυργίου, Βολισσού και Ψαρών», *Ελληνικά* 5 (1932), σσ. 61-68· Μ. Παϊζή-Αποστολοπούλου, «Η Θάσος ως πατριαρχική εξαρχία», *Θασιακά* 7 (1992), Πρακτικά Α' Συμποσίου Θασιακών μελετών, σσ. 155-160. Τον 16ο αιώνα οι εξαρχίες φαίνεται ότι παραχωρούνταν συχνά σε μέλη της τοπικής ή περιφερειακής εκκλησιαστικής ιεραρχίας, από τον 17ο αιώνα ωστόσο δίνονταν συνήθως σε ανώτερους αξιωματούχους του Πατριαρχείου, κατά δεύτερο λόγο σε τοπικούς κοσμικούς «άρχοντες», και σπανιότερα σε μέλη της τοπικής εκκλησιαστικής ιεραρχίας: Μ. Παϊζή-Αποστολοπούλου, *Ο θεσμός της πατριαρχικής εξαρχίας*, ό.π., σσ. 105-111. Οι εξουσίες των εξάρχων διευκρινίζονταν στα εξαρχικά εντάλματα και ταυτίζονταν εν πολλοίς με αυτές των αρχιερέων: είχαν δηλαδή όλες τις ποιμαντικές, διοικητικές και διαιτητικές αρμοδιότητες των τελευταίων εντός και εκτός της εκκλησίας, εκτός την χειροτονία· έτσι οι εξάρχιοι αποτελούσαν έναν συνδετικό κρίκο των νησιώτικων ενοριών με το Πατριαρχείο και την επίσημη θεολογία των συνοδικών αποφάσεων, δηλαδή με την διοικητική, πολιτική και θεωρητική αρμοσύνη της ορθόδοξης εκκλησίας: Μ. Παϊζή-Αποστολοπούλου, ό.π., 89-91. Βλ. και παράδειγμα εξαρχικού εντάλματος του τέλους του 17ου αιώνα, το οποίο δη-

Ο ΘΑΝΑΤΟΣ ΣΤΟ ΑΙΓΑΙΟ

το πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως μετά την άλωση· στον 17ο αιώνα τα εισοδήματα αυτά θα πάρουν και τη μορφή της ενοικίασης προσόδων.

Παράλληλα με την περιβάλλουσα αυτή κυρίαρχη κοινωνία, το Αρχιπέλαγος οργωνόταν από έναν περιπλανώμενο θρησκευτικό κόσμο, αυτόν των κάθε λογής «διδασκτών».²¹ Επρόκειτο για ορθόδοξους ιερωμένους ή

μοσιεύεται από τον Π. Ζερλέντη: «Ιωάννης Στάης έξαρχος Μελετίου Φιλαδελφείας», *Νησιωτική Επετηρίς*, 1, Ερμούπολη 1918, σσ. 254-256. Οι έξαρχοι καρπώνονταν, συνήθως εξ ολοκλήρου και σε ρευστό χρήμα, τα εκκλησιαστικά εισοδήματα της εξαρχίας· συχνά κατέφευγαν στο θεσμό της επιτροπείας, οπότε επέλεγαν κατά κανόνα ιερωμένους ή αρχιερείς της ευρύτερης εκκλησιαστικής περιφέρειας για να αναλάβουν τα καθήκοντα του επιτρόπου της εξαρχίας, ενώ εμφανίζονται και περιπτώσεις, ιδιαίτερα από τα τέλη του 17ο αιώνα, πώλησης ή ενοικίασης των δικαιωμάτων της εξαρχίας σε τοπικό αρχιερέα έναντι σταθερού ετησίου ποσού: Μ. Παϊζη-Αποστολοπούλου, *Ο θεσμός της πατριαρχικής εξαρχίας*, ό.π., σσ. 93-104 και 111-115 (είναι πιθανόν να συνδέεται η πρακτική της ενοικίασης ή πώλησης του αξιώματος με την καθιέρωση του συστήματος του μαυλικιανέ στην Οθωμανική αυτοκρατορία από το τέλος του 17ου αιώνα, ό.π., σ. 70, 101-102) .

21. Βλ. και για τους όρους *predicator*, διδάσκαλος του Ευαγγελίου ή του Αποστόλου, ή κοινώς διδακτής στο Χάνδακα επί Ενετοκρατίας, όπως ήταν ο Μελέτιος Βλαστός, ή ο Ιωάσαφ Λιγνής-Δωρικός (16ος αιώνας). Φαίνεται ότι οι τοπικές λατινικές εκκλησίες των νησιών δεν έβλεπαν πάντα με καλό μάτι την παρουσία των ρεκτόρων που κήρυτταν και στις δύο γλώσσες στις εκκλησίες και τις πλατείες, η Ενετική Σύγκλητος όμως ανεχόταν την παρουσία τους στα πλαίσια της διαλλακτικής πολιτικής που είχε υιοθετήσει η Βενετία απέναντι στους ορθόδοξους πληθυσμούς των κτήσεών της μετά τα μέσα του 16ου αιώνα, και ιδίως μετά την πτώση της Κύπρου στους Τούρκους (1571): Ν.Β. Τωμαδάκη, «Οφικίων διάκρισις. Περί πρωτοπαπάδων χωροεπισκόπων και των συναφών αυτοίς», *Αθηνά* 76 (1976-1977), σσ. 33-34. Μεταξύ 17ου και 18ου αιώνα το λατινικό και το ορθόδοξο στοιχείο των νησιών συμβιώνουν στις πρακτικές του κηρύγματος από άμβωνος και εκτός των ναών, καθώς και στις εκκλησιαστικές τελετές και λιτανείες, συμβίωση που κάποτε γίνεται προσπάθεια να ρυθμισθεί

λαϊκούς που ταξίδευαν «ανά το στάτο των Βενετών» —σύμφωνα με ορισμένους μελετητές κατείχαν κάποτε και το αξίωμα του εξάρχου—²² ή για αγιορείτες μοναχούς που περιόδευαν στα νησιά σε εποχές εξομολογήσεων²³ μαζί τους κυκλοφορούσαν και Βίοι Αγίων που συχνά είχαν

και εγγράφως: Π. Ζερλέντης, «Ο εν τη Παροικία ναός Παναγίας της Καταπολιανής», *Νησιωτική Επετηρίς*, ό.π., 1, σσ. 149-151 (18ος αιώνας, έγγραφο του πρεσβευτή της Γαλλίας στην Κωνσταντινούπολη, που ζητά από το πατριαρχείο να διευθετήσει την ειρηνική συνύπαρξη των δύο δογμάτων στην εκκλησία της Εκατονταπολιανής· περιλαμβάνει και τους όρους ενταφιασμού των δυτικών μέσα στην εκκλησία)· βλ. παρακάτω και σημ. 28, για το ιησούιτικο κήρυγμα στα νησιά· ας μου επιτραπεί επίσης να παραπέμψω Ε. Zei, *Paros dans l'Archipel grec, XVII-XVIIIe siècle: les multiples visages de l'insularité*, Paris 2001 (αδημ. διδακτορική διατριβή.), τ. II, σσ. 409-423, 425-437, όπου υπάρχει συγκεντρωμένη μια ενδεικτική βιβλιογραφία για τις σχέσεις των δύο εκκλησιών, λατινικής και ορθόδοξης, στο Αιγαίο.

22. Π. Ζερλέντης, «Ιωάννης Στάης», ό.π., 1, σσ. 251-260. Ίσως πρόκειται για τους εξάρχους-απεσταλμένους που διακρίνει η Μ. Παΐζη-Αποστολοπούλου, *Ο θεσμός της πατριαρχικής εξαρχίας*, ό.π., σ. 91, οι οποίοι ωστόσο φαίνεται ότι είχαν πιο περιορισμένες, έκτακτες αρμοδιότητες, σε αντίθεση με τις εξουσίες «καθολικού» εξάρχου που είχαν παραχωρηθεί στον έξαρχο Ιωάννη Στάη ο οποίος συγχρόνως περιόδευε και κήρυττε στα νησιά, διδάσκοντας «τον λαόν».

23. Π. Ζερλέντης, «Ο εν τη Παροικία ναός», ό.π., 1, σ. 149· δεν είναι τυχαίο ότι ορθόδοξοι εξομολογητές στέλλονταν στο Αρχιπέλαγος σε περιόδους κατά τις οποίες η λατινική εκκλησία επιχειρούσε να ανανεώσει την επιρροή της, όπως π.χ. τον 18ο αιώνα με τη βοήθεια της Γαλλίας και των προξένων της στα νησιά. Ο Tournefort προσδιορίζει τις περιόδους των εξομολογήσεων στο Αρχιπέλαγος στις μέρες πριν τα Χριστούγεννα και κατά την Μεγάλη Σαρακοστή, και επισημαίνει ότι οι ντόπιοι κληρικοί δεν ασχολούνταν με αυτές: J.P. de Tournefort, *Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σσ. 130-131. Για τον ρόλο της εξομολόγησης στη διάσωση και λεπτομερή καταγραφή των συλλογικών συμπεριφορών, και στη διάμρφωση των ηθικών στερεότυπων και των φόβων της δυτικής κοινωνίας στα νεώτερα χρόνια βλ. ενδεικτικά: G. Bechtel, *La chair, le diable et le confesseur*,

Ο ΘΑΝΑΤΟΣ ΣΤΟ ΑΙΓΑΙΟ

γράφει ή είχαν διασκευάσει οι ίδιοι από παλαιότερες (βυζαντινές) συλλογές, καθώς και κείμενα «λαϊκής» θεολογίας: διάσημο παράδειγμα η «Αμαρτωλών Σωτηρία» που αποδίδεται στον Κρητικό μοναχό Αγάπιο Λάνδο.²⁴

Pluriel, Paris 1994, ιδ. σσ. 45-51 και 57-61 για τον πρωταρχικό ρόλο του μυστηρίου σε «επικίνδυνες» για το ποίμνιο εποχές, σε περιόδους π.χ δογματικών (αιρετικών - προτεσταντικών) παρεκκλίσεων ή υψηλής θνησιμότητας (επιδημιών, πολέμων κλπ.), οπότε εντεινόταν η ανάγκη επεξεργασίας μιας θεολογίας με κέντρο την τελική κρίση και την σωτηρία της ψυχής: εξού και η σημασία που αποδίδει η αντιμεταρρυθμιστική προπαγάνδα στην εξομολόγηση και στις τεχνικές της, όπως φαίνεται και στις αναφορές των ιησουιτών ιεραποστόλων από τις περιοδείες τους στο Αιγαίο.

24. «Βιβλίον ωραιότατον Αμαρτωλών σωτηρία μετά πλείστης επιμελείας συντεθέν εις κοινήν των Γραικών διάλεκτον, Παρά Αγαπίου Μοναχού του κρητός, του εν αγιωνύμω όρει ασκήσαντος: Και νεωστί διορθωθέν παρ' αυτού. Και τυπωθέν οικείοις αναλώμασιν, Βενετία 1641, εκδ. Σαλίβερου και Ρηγόπουλου, Θεσσαλονίκη 1972. Στο έργο μπορούν να επισημανθούν επιρροές από τη λατινική θεολογία: στο πρώτο και το δεύτερο μέρος ο Αγ. Λάνδος αναλύει τα είδη των αμαρτιών και τα στάδια της σωτηρίας (θλίψεις, περιφρόνηση των φθαρτών και πρόσκαιρων εγκοσμίων, εξομολόγηση, θεία κοινωνία, ημέρα της κρίσεως, τιμωρία της κολάσεως και μετάνοια): οι «θλίψεις» (desperatio-melancholia-acedia-απελπισία, μελαγχολία, ακηδία) συγκαταλέγονται στα επτά αμαρτήματα, κυρίαρχα στην δυτική πατερική σκέψη του Μεσαίωνα (J. Le Goff, «La naissance du Purgatoire», *Un autre Moyen Age*, Gallimard, Paris 1999, σσ. 1184-1185): ως αμαρτίες επιβιώνουν και αντιπαρατίθενται, μεταξύ άλλων, στο κοινωνικό ιδεώδες της αγροτικής εργασίας όπως διατυπώνεται από τον 17ο αιώνα τόσο στο δυτικό όσο και στο ορθόδοξο «λαϊκό» κήρυγμα. Η εικόνα της κόλασης στο σχετικό κεφάλαιο φαίνεται να μεταφέρει την σωφρονιστική εσχολογία του δυτικού Μεσαίωνα αλλά και την υπερτονισμένη ευαισθησία του θανάτου της εποχής του μπαρόκ στη Δύση. Τέλος στο τρίτο μέρος το βιβλίο περιλαμβάνει μια συλλογή των θαυμάτων της Θεοτόκου, της οποίας ο διαμεσολαβητικός ρόλος για τη σωτηρία των ανθρώπων αποτελεί κεντρικό άξονα κυρίως της δυτικής θεολογίας, με

Άνθρωποι της «βακτηρίας»²⁵, πολυταξιδεμένοι και σπουδασμένοι στα μεγάλα κέντρα της Δύσης και της βενετοκρατούμενης Ανατολής,²⁶ αλλά και άνθρωποι της οργάνωσης και της υποταγής, έχοντας περάσει αρκετοί από τα αυστηρά εργαστήρια της ψυχής του αγιορείτικου μοναχισμού, οι ιεροκήρυκες αυτοί εξέφραζαν και κατέγραφαν, συνειδητά ή ό-

μεγάλη απήχηση στις μάζες: φαίνεται ότι συνδέεται με την έμφαση στην ανθρώπινη φύση του Χριστού και τη νέα εσωτερική ποιμαντική της εξομολόγησης στα τέλη του δυτικού Μεσαίωνα (G. Duby, *Art et société au Moyen Age*, Seuil, Paris 1997: *Τέχνη και κοινωνία στο Μεσαίωνα*, μτφρ. Ε. Ζέη, Ολκός, Αθήνα 2000, σσ. 55, 57, 101). Για τη συζήτηση γύρω από τις επιδράσεις στο έργο αυτό, καθώς και για την συνολική συμβολή του Αγάπιου Λάνδου στην «εκλαίκευση» της θεολογίας και στο «λαϊκό» κήρυγμα βλ. Αλεξ. Σφοίνη, *Ξένοι συγγραφείς μεταφρασμένοι ελληνικά. Αυτοτελείς εκδόσεις. Τόμος Α' (15ος-17ος αιώνας)*, Αθήνα, ΚΝΕ/ΕΙΕ (υπό έκδοση). Βλ. και Αγάπιος Λάνδος, *Βιβλίον καλούμενον Γεωπονικόν, εις το οποίον περιέχονται ερμηνείαις θαυμασιώταταις πώς να σπέρνουν τους καρπούς να επιτυχαίνουνσι. Πώς να κεντρώνουν δέντρη. Και να φυτεύουσι. Και έτερα όμοια: Και εξόχως πώς να κυβερνάται πάς ένας δια να μην ασθενήση πώποτε. Έτι δε και ιατρικά διάφορα αληθέστατα συναγμένα από ιατρούς σοφώτατους, εις πάσαν ασθένειαν. Και μηνολόγιον διά όλαις ταις εορταίς του χρόνου* (Βενετία 1643¹), εκδ. Δ. Κωστούλα, Βόλος, «Τήνος» 1991, Εισαγωγή, σσ. 15-17, για τα έργα που αποδίδονται σ' αυτόν, σσ. 40-57, και τα αποσπάσματα που παραθέτω από την *Χριστιανών Οδηγία και το Κυριακοδρόμιον* στις Σημειώσεις, σσ. 27-40.

25. Κ.Ν. Σάθας, *Νεοελληνική Φιλολογία*, Αθήνα 1868, σ. 313, όπου αναφέρεται στον Αγάπιο Λάνδο: «... και μήτε πόνων φειδόμενος ελάμβανε την βακτηρίαν και περιήρχετο στερεάς και πελάγη...».

26. Για παράδειγμα ο Αγάπιος Λάνδος φαίνεται ότι είχε σπουδάσει στο μοναστήρι της Αγ. Αικατερίνης του Σινά στο Χάνδακα με δάσκαλο τον ιερέα Ιωάννη Μορεζήνο, (Αγάπιος Λάνδος, *Γεωπονικόν*, ό.π., σ. 13), ενώ ο Ιωάννης Στάης είχε φοιτήσει στο «Ελληνικόν κολλέγιον του Αγίου Αθανασίου της Ρώμης» (Π. Ζερλέντης, «Ιωάννης Στάης», ό.π., 1, σ. 251).

χι, τα σημεία συμβολής ενός «έξω» και ενός «μέσα» κόσμου, μιας εξωτερικής και μιας εγχώριας παράδοσης.²⁷

Οι περιοδείες τους είχαν απώτερο στόχο να ενισχύσουν τον «ευαγγελικό λόγο» και «την ορθή πίστη» στις απομονωμένες νησιώτικες κοινωνίες, τις εκτεθειμένες όχι μόνο στην επιρροή της λατινικής εκκλησίας, αλλά και στις υπερβάσεις των ίδιων των αρχηγών τους· ωστόσο δεν ευθυγραμμίζονταν πάντα με την ορθόδοξη Εκκλησία: συχνά φαινόταν να ενσωματώνουν δογματικές «παρεκκλίσεις» και να απηχούν προσμεϊζεις μιας δυτικής θεολογίας, που τη θεωρούσαν εξίσου ενάρετη με τη δική τους· είναι, εξάλλου, η εποχή της διείσδυσης ενός άλλου πλανόδιου, θρησκευτικού κόσμου στις νησιώτικες κοινότητες, του κόσμου της Αντιμεταρρύθμισης και του δυτικού κηρύγματος, των Ιησουϊτών²⁸ και των Καπουτσίνων ιεραπόστολων μοναχών, που δίδασκαν και εξομολογούσαν με τη σειρά τους ορθόδοξους και καθολικούς πληθυσμούς, και με τους οποίους οι Αγιορείτες ιεροκήρυκες δεν δίσταζαν να βρεθούν

27. Σπ. Ασδραχάς, «Η διπλή παράδοση», *Ιστορικά απεικνάσματα*, Αθήνα 1995, σσ. 49-55.

28. Για την ιδιαίτερη παράδοση του εκκλησιαστικού κηρύγματος των ιησουϊτών μοναχών και την σχολή εκκλησιαστικής ρητορικής που δημιούργησε ο ιδρυτής του τάγματος Ignazio di Loyola (καζουιστική και θεατρική, που αποβλέπει στην αφύπνιση της θρησκευτικής συγκίνησης και του συναισθήματος του ακροατηρίου), βλ. Αλεξ. Σφοίνη, *Ξένοι συγγραφείς, ό.π.: στοιχεία που άφησαν τα ίχνη τους όχι μόνο στην συγγραφική δραστηριότητα των ιησουϊτών ιεραποστόλων που περιέρχονταν τα νησιά αλλά και στο ιησουϊτικό θρησκευτικό θέατρο το οποίο άνθησε στο χώρο του Αιγαίου: βλ. σχετικά Β. Πούχνερ, «Το Ιησουϊτικό θρησκευτικό θέατρο στο Αιγαίο του 17ου αιώνα», *Αριάδνη* 3 (1983), σσ. 191-206· του ίδιου, *Το θέατρο στην Ελλάδα. Μορφολογικές επισημάνσεις*, Αθήνα 1992, σσ. 181-221· του ίδιου, «Ιταλικές (και λατινικές) διδασκαλίες σε ελληνικά δραματικά έργα του θρησκευτικού θεάτρου των ιησουϊτών στον αιγαιοπελαγίτικο χώρο την εποχή της αντιμεταρρύθμισης», *Κείμενα και Αντικείμενα. Δέκα θεατρολογικά μελετήματα*, Αθήνα 1997, σσ. 199-229.*

κάποτε συνένοχοι για την κάθαρση των εκκλησιαστικών ιεραρχιών του Αρχιπελάγους.²⁹ όχι μόνο εναντίον του πατριαρχείου αλλά και εναντίον της Υψηλής Πύλης, που στις αρχές του 18ου αιώνα είχε απαγορεύσει ήδη δύο φορές με φερμάνι τον προσηλυτισμό των Ελλήνων από τους Λατίνους ιεραπόστολους.³⁰ Και οι δύο επιχειρούσαν να εμβολιάσουν τους νησιώτικους κόσμους με νέες μορφές θρησκευτικού συναισθηματισμού, με το πάθος για τη φτώχεια και την περιφρόνηση προς τα εγκόσμια, πάθος που σιγόκαιγε στο περιθώριο της Εκκλησίας και τους ενέπνεε μια ιεράρχηση των αμαρτιών, η οποία κάποτε εξυπηρετούσε, συχνότερα όμως ερχόταν σε σύγκρουση με την κυρίαρχη ιδεολογία και τις συμπεριφορές των κοινωνικών ομάδων του ακροατηρίου τους (αυτό περιλάμβανε οπωσδήποτε και «άρχοντες» των νησιών).³¹ Στην κορυφή του αμαρτω-

29. Για την περίπτωση του Αγάπιου Λάνδου βλ. και παραπάνω, σημ. 24, αλλά και το πλήθος των πύρινων πατριαρχικών επιστολών που καθαιρούσαν ή αποκαθιστούσαν τους ύποπτους για τα κηρύγματά τους εξάρχους: βλ. π.χ. την αλληλογραφία του πατριάρχη Αλεξανδρείας Μελέτιου Πηγά που αποκαθιστά στη θέση του τον διδασκλή Ιωάσαφ Λιχνήν-Δωριανόν (1594): Ν.Β. Τωμαδάκη, «Οφφικίων διάκρισις», ό.π., σ. 33 και σημ. 4· την επιστολή του πατριάρχη Καλλίνικου (κωδ. Ιεροσολύμων, αρθ. 497, φ. 1286.411, σ. 5) που διατάζει την καθαίρεση και απομάκρυνση του Ιωάννη Στάη από τα καθήκοντά του, ενώ επιβάλλει την ποινή του αφορισμού σε όσους τον δέχονται ως «έξαρχον και περιοδευτήν» και προσέρχονται στα κηρύγματά του (Π.Γ. Ζερλέντης, «Ιωάννης Στάης», ό.π., 1, σσ. 256-260), και τη συνάντησή του Ιωάννη Στάη το 1700 στη Μήλο με τον Antonio Giustiniani, λατίνο επίσκοπο της Σύρου και αποστολικό επισκέπτη στο Αιγαίο, ο οποίος αντίθετα τον ενθαρρύνει, όπως γράφει, να συνεχίσει την διδασκαλία του κατά του σχίσματος και υπέρ της λατινικής εκκλησίας (ό.π., σ. 252).

30. B.J. Slot, *Archipelagus turbatus*, ό.π., τ. 1, σ. 270 (ο λόγος για τα φερμάνια του 1695 και 1703).

31. Αγάπιος Λάνδος, *Βίβλος καλουμένη Χριστιανών Οδηγία Συντεθείσα παρά αγαπίου μοναχού του κρητός εις κοινήν διάλεκτον. εν η εισί γεγραμμένα*

λού καταλόγου βρίσκονταν η φιλαργυρία, η ανεξέλεγκτη τοκογλυφία και η εμπορία, το κυριακάτικο παζάρι και η φλυαρία του, η συνακόλουθη αποχή από τις εκκλησίες και η διατάραξη του συστήματος των επίσημων αργιών (ιδίως των Κυριακών), το φαγοπότι και το μεθύσι, το γυναικείο στολίδι, το κυνήγι και ο εκχρηματισμός του ιερατικού αξιώματος.³² Τις περισσότερες φορές διέσωζαν την ύπαρξη μεσογειακών αρχαιοτάτων δοξασιών και πρακτικών είτε αποκηρύσσοντάς τις ως «αιρετικές» ή διαβολικές, είτε υποδεικνύοντάς τις μέσα από τη «λαϊκή», ανατολική αλλά και δυτική, θεολογία. Έτσι ο Αγάπιος Λάνδος, προτρέποντας στα μνημόσυνα και τα ψυχικά, που παραπέμπουν εξάλλου στα suffragia των δυτικών,³³ επικύρωνε εμμέσως την τακτική προσφορά του κόλλυβου. Φαίνεται ότι ανέτειλε η συζήτηση για τις επίμαχες «δεισιδαιμονίες της θρησκείας»,³⁴ που θα αποδεικνυόταν πολυτάραχη, θα δίχαζε αργότερα τον θρησκευτικό κόσμο του Διαφωτισμού, και θα οδη-

αι τρεις μεγάλοι αρεταί. δι'ών πας ευσεβής αξιούται της αιωνίου βασιλείας Χυ και μακαριότητος: Διορθωθείσα επιμελώς υπ' αυτού και τυπωθείσα οικείοις αυτού αναλώμασιν, Βενετία 1685, σ. 206: «Καθώς είχασιν συνήθειαν εις την Φουρνήν και την Ιεράπετρον [Κρήτη] τους χρόνους, οπου έκαμα εκεί, και, ως ήθελεν ακούσει τον σημαντήρα, εσυνάγονταν όλοι, νέοι και γέροντες, ανδρες τε και γυναίκες, και επαίνεσα την προθυμίαν τους. Και εξόχως, ο φιλομόναχος και φιλόχριστος αφέντης Ανδρέας Καράβελας, και όλοι του οίκου του...».

32. Αγάπιος Λάνδος, *Βιβλίον καλούμενον Κυριακοδρόμιον ήγουν διδαχαί και ομιλίας Εις τας, κυριακάς όλου του ενιαυτού. Συλλεχθείσαι παρά Αγαπίου μονάχου Εκ διαφόρων διδασκάλων. Παρά δε Ακακίου ιερομονάχου του Διακρούσση του εκ της νήσου Κεφαλληνίας, επιμελώς διορθωθείσαι και δια δαπάνης αυτού τυπωθείσαι εις κοινήν ωφέλειαν, Βενετία (1681²) 1862, ό.π., σ. 104· του ίδιου, *Χριστιανών Οδηγία, ό.π., σσ. 10-50.**

33. Βλ. Αλεξ. Σφοίνη, *Ξένοι συγγραφείς, ό.π., σσ. 73-74* (όπου και το σχετικό απόσπασμα από την *Αμαρτωλών Σωτηρία*, βλ. παρακάτω σημ. 101).

34. Ο Αδαμάντιος Κοραής έχει αναπτύξει μια πλούσια επιχειρηματολογία γύρω από τον όρο τόσο στα *Άτακτα* όσο και στην *Αλληλογραφία* του· ενδεικτι-

γούσε στην κατασκευή μιας νεώτερης («εθνικής») τυπολογίας της «ορθής πίστης». Η τυπολογία αυτή διαπραγματευόταν εκ νέου και στοιχεία των νεκρώσιμων πρακτικών, όπως π.χ. τη φορεσιά του νεκρού, το ράντισμα με αγιασμό και τη θεία μετάληψη του ετοιμοθάνατου,³⁵ το δημόσιο «κοπετό» (ιδίως τον γυναικείο)³⁶ και τις μοιρολογίστρες,³⁷ τη ρύθμιση των μνημοσύνων και της προσφοράς του κόλλυβου.³⁸ Άλλοτε πάλι οι κήρυκες αυτοί κατάφερναν σοβαρές ρωγμές στο εκκλησιαστικό

κά αναφέρω επίσης: *Προλεγόμενα εις τους αρχαίους συγγραφείς*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1984-1990, Α, σ. 182· Γ, σσ. 173-174, 431.

35. Δ. Λουκάτου, «Λαογραφικά περί τελευταίας ενδείξεις», ό.π., σσ. 38-40· Ν. Πολίτης, «Το έθιμον της θραύσεως αγγείων κατά την κηδείαν», *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τ. 2 (1921), σσ. 268-283, ο οποίος συνδέει τη συνήθεια με το έθιμο «εκχύσεως ύδατος κατά διαφόρους στιγμάς της κηδείας», καθώς και με τις προσφορές τροφής στους νεκρούς (κόλλυβο), και τα ανάγει στην ελληνική αρχαιότητα, παρά το γεγονός ότι τα συναντά σε πολλούς άλλους λαούς.

36. Σύμφωνα με μαρτυρίες των νεώτερων χρόνων, υπήρχαν νησιά όπως η Χίος και η Κεφαλλονιά (Αργοστόλι) όπου η γυναικεία παρουσία είχε αποκλεισθεί από τη νεκρώσιμη πομπή: Δ. Λουκάτος, «Λαογραφικά περί τελευταίας ενδείξεις», ό.π., σσ. 69-70.

37. Δ. Λουκάτου, «Λαογραφικά περί τελευταίας ενδείξεις», ό.π., σσ. 56-58 και 62-64.

38. Τουλάχιστον από τον 6ο αιώνα η εκκλησιαστική παράδοση στην Ανατολή όριζε τρεις τακτές μνημόσυνες λειτουργίες: την τρίτη, την ένατη και την τεσσαρακοστή ημέρα από τον θάνατο G. Dagron, «Troisième, neuvième et quarantième jours dans la tradition byzantine: temps chrétien et anthropologie», *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age IIIe-XIIIe siècles*, Colloques internationaux du CNRS, Paris 9-12 mars 1981, Paris, CNRS 1984, σσ. 419-430. Βλ. και Δ. Λουκάτος, «Λαογραφικά περί τελευταίας ενδείξεις...», ό.π., σ. 92, όπου σε βυζαντινό αποστολικό κανόνα τον οποίο παραθέτει προστίθεται και το «ενιαύσιο» μνημόσυνο. Τις ίδιες ημέρες αναφέρει και ο Αδαμάντιος Κοραής, ανάγοντας τις στη αρχαιότητα, με εξαίρεση την τεσσαρακοστή που έχει

οπλοστάσιο απαγορεύοντας, λόγου χάρη, τους αφορισμούς.³⁹ Τέλος, ασκούσαν στις εγχώριες μάζες μια εξουσία λιγότερο φανταχτερή από αυτήν των εγκατεστημένων εκκλησιαστικών ιεραρχιών, αλλά ίσως πιο ισχυρή και κυρίως πιο διαρκή. Ήταν αυτοί που γεννούσαν στους νησιώτικους πληθυσμούς το φόβο μιας φρικιαστικής κόλασης, και διαχειρίζονταν τους ατομικούς δαίμονες μέσω της εξομολόγησης ή του εξορκι-

αντικαταστήσει την τριακοστή ημέρα των Αρχαίων: *Ατακτα ήγουν παντοδαπών εις την αρχαίαν και την νέαν Ελληνικήν γλώσσαν και τινων άλλων υπομνημάτων αυτοσχέδιος συναγωγή*, τ. 4, Παρίσι 1832, σ. 122· βλ. και τ. 3, σ. 53, για την ετυμολογία της λέξης κόλλυβον. Βλ. και για τη διαμάχη γύρω από την «ορθόδοξη» συχνότητα και τους χρόνους προσφοράς του κόλυβου ανάμεσα στους αγιορείτες κολλυβάδες και στο πατριαρχείο, διαμάχη στην οποία έλαβε μέρος και ο Κοραής· ενδεικτικά: Μ. Γεδεών, «Ετεροδιδασκαλίας εν τη εκκλησία Κωνσταντινουπόλεως μετά την Άλωσιν», *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 3 (1882-1883), σσ. 595-599, 671-672· D. Apostolopoulos, *Η Γαλλική επανάσταση στην τουρκοκρατούμενη ελληνική κοινωνία. Αντιδράσεις στα 1798*, Αθήνα 1989, εδώ: *La révolution française et ses répercussions dans la société grecque sous domination ottomane. Réactions en 1798*, trad. du grec par H. Botsoglou, Athènes 1997, σσ. 27-29, όπου εντάσσει τα κηρύγματα των κολλυβάδων σε μια πολιτική αντίστασης, σε φιλοτουρκικούς τόνους, του συντηρητικού ορθόδοξου κόσμου στις ιδέες του Διαφωτισμού και της Γαλλικής επανάστασης· ο Δ. Λουκάτος (*Συμπληρωματικά του Χειμώνα και της Άνοιξης*, Αθήνα 1985, σσ. 152-158) επισημαίνει ότι στον ανατολικό χριστιανικό κόσμο το «νεκρώσιμο» κόλυβο περιείχε μόνο σιτάρι, ενώ το «πανηγυρικό», που προσφερόταν στις γιορτές των αγίων, ανακατευόταν με σταφίδες, κουφέτα και αμύγδαλα, και ήταν πιο χαρμόσυνο· βλ. και Γ. Μέγας, *Ελληνικές γιορτές και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Αθήνα 2001 (1956¹), σσ. 42-50· για τα μνημόσυνα και τα κόλλυβα σε διάφορες περιοχές του ελληνικού χώρου βλ. και Γ. Μέγα, «Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 2 (1940), σσ. 194-200.

39. Σπ. Ασδραχάς, «Η διπλή παράδοση», ό.π., σσ. 51-52, όπου αναφέρεται στην περίπτωση απαγόρευσης των αφορισμών από τον Κοσμά τον Αιτωλό.

σμού.⁴⁰ ας μην ξεχνάμε, εξάλλου, ότι στους εξορκιστές ιερωμένους του Αρχιεπελάγους, πλανόδιους ή εγχώριους, οφείλουμε μια πρωταρχική διαστρωμάτωση του κόσμου των νεκρών: εκείνοι παρέδιδαν τον αστικό χώρο στην κοινότητα των «καλών» νεκρών, και εξόριζαν στην ύπαιθρο, μακριά από τις εκκλησίες, τα σώματα των «δαιμονισμένων».⁴¹

Ως τώρα μιλήσαμε για κοινωνικές δυνάμεις, κυρίαρχες ή λανθάνουσες, που περιβάλλουν τις νησιώτικες κοινωνίες και υπερβαίνουν τον χαρακτήρα και τα γεωγραφικά όρια της τοπικής ελίτ. Από τα τέλη ωστόσο του 17ου αιώνα, η μεταβολή της εκκλησιαστικής οργάνωσης των ορθόδοξων κοινοτήτων του Αιγαίου, συμπίπτει με νέες ανακατατάξεις στο εσωτερικό των τοπικών εκκλησιών. Τα νησιά αρχίζουν να οργανώνονται σε εκκλησιαστικές ενορίες⁴² και να υπάγονται στις μητροπόλεις

40. Τους εξορκισμούς ανελάμβαναν και οι ντόπιοι κληρικοί, σύμφωνα με τη μαρτυρία του J.P. de Tournefort, *Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σσ. 170-172, για τον εξορκισμό στη Μύκονο. Βλ. και G. Levi, *Le Pouvoir au village. La carrière d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*, trad, M. Aymard, Gallimard, Paris 1989, σσ. 19-51, ιδ. 41-51, για τον ρόλο του εξορκιστή-θεραπευτή και την ταύτιση της αρρώστιας με τον εσωτερικό δαίμονα· βλ. επίσης E. Le Roy Ladurie, *Préface au médecin de campagne*, Gallimard, Paris 1974· A. Gourevitch, *Medieval Popular Culture. Problems of belief and perception*, Cambridge, Cambridge University Press-Editions de la Science de l'Homme, Paris 1988, σ. 2· για την ανάμειξη των ρόλων, ιερού και κοσμικού, στην άσκηση της πνευματικής εξουσίας βλ. R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles)*, Flammarion, Paris 1978, σσ. 127-135 και 192-194.

41. Tournefort, *Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σσ. 172 (η μαρτυρία είναι από τη Μύκονο): «...επειδή δεν υπερασπίσθηκε σωστά τον εαυτό της, σύμφωνα με την κρίση αυτών των 'γιατρών', δεν θάφτηκε σε ιερή γη· την μετέφεραν από την εκκλησία στην ύπαιθρο, ενώ τους άλλους νεκρούς τους μεταφέρουν από την ύπαιθρο στην εκκλησία».

42. Βλ. ειδικά για το ενοριακό σύστημα: Π. Ακανθόπουλος, *Η ιστορία των ενοριών του οικουμενικού Πατριαρχείου κατά την Τουρκοκρατία*, Θεσσαλονίκη

Ο ΘΑΝΑΤΟΣ ΣΤΟ ΑΙΓΑΙΟ

και τις αρχιεπισκοπές του Αιγαίου,⁴³ ενώ εκπίπτει σταδιακά το σύστημα των εξαρχιών, που τελικά αποδυνάμωνε οικονομικά και το πατριαρχείο, αλλά και τους πληθυσμούς των πατριαρχικών «χωριών», οι οποίοι

1984· Ι. Αναστασίου, «Αι ενορίες της ελληνικής εκκλησίας κατά την διάρκεια του ΙΗ' αιώνας», *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής Θεσσαλονίκης* 22 (1977), σσ. 9-20· βλ. επίσης Δ. Δημητρόπουλος, «Ελαιοτριβεία, μύλοι, φούρνοι, εκκλησίες στον νησιωτικό χώρο τον 17ο αιώνα. Προσέγγιση στο ζήτημα της συνιδιοκτησίας με βάση το παράδειγμα της Μυκόνου», *Μνήμων* 16 (1994), σσ. 65-69.

43. Για την εκκλησιαστική οργάνωση των νησιών του Αιγαίου βλ. ενδεικτικά τις τοπικές μελέτες: Κ. Αμαντος, «Από την εκκλησιαστική ιστορίαν της Χίου», *Ελληνικά* 4 (1931), σσ. 47-68· Ι. Ανδρεάδης, *Ιστορία της εν Χίω ορθόδοξου εκκλησίας*, Αθήνα 1940· Μ. Γεδεών, «Η μητρόπολις Λέρου και Καλύμνου», *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 9 (1888-1889), σσ. 106-107 και 118-120· του ίδιου, «Μητροπόλεις Αιγαίου Πελάγους (Καρπάθου και Κάσου)», *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 32 (1912), σσ. 349-352· Π. Ζορλέντης, «Αρχιεπίσκοποι Καρπάθου και Κάσου, 1537-1821», *Νησιωτική Επετηρίς*, ό.π., 1, σσ. 285-308· Ι. Σιδηροκάστρου, *Η εκκλησία της Σάμου*, Σάμος 1967· Ι. Φιλιππίδης, *Συμβολή εις την εκκλησιαστικήν ιστορίαν της Τήνου*, Αθήνα 1963· Β. Άτεσης, *Ιστορία της Εκκλησίας της Σκύρου*, Αθήνα 1961· Σ. Συμεωνίδη, «Εκκλησιαστική ιστορία της Σίφνου», *Σιφνιακά* 4 (Αθήνα 1994), σσ. 25-187· Ν.Β. Τωμαδάκης, *Ιστορία της Εκκλησίας Κρήτης επί Τουρκοκρατίας (1645-1898)*, τ. 1. *Αι Πηγαί*, Αθήνα 1974· V. Laurent, «Chronologie des Métropolités de Paronaxie au XVIIe siècle», *Échos de l'Orient* 38 (1935), σσ. 139-150· και γενικότερα για το Αιγαίο: Γερμανός, *μητροπολ. Σάρδεων*, «Επισκοπικοί κατάλογοι των εκκλησιών Κρήτης, Δωδεκανήσου και των λοιπών νήσων», *Εκκλησιαστικός Φάρος* 34 (1935), σσ. 292-316, 427-447· Π. Ζερλέντης, *Ιστορικά έρευναί περί τας εκκλησίας των νήσων της ανατολικής Μεσογείου Θαλάσσης*, τ. 1. *Ερμούπολη* 1913· Σ. Συμεωνίδη, «Το Αρχιπέλαγος κατά τον πόλεμο Τουρκίας-Βενετίας (1645-1669) και οι αρχιερατικές εναλλαγές στις ορθόδοξες επισκοπές», *Μηλιακά* 3 (Αθήνα 1989), σσ. 17-136.

επιβαρύνονταν με τα έξοδα διορισμού των εξάρχων.⁴⁴ Η μεταβολή αυτή συνδέεται αφενός με την διαμόρφωση του κοσμικού προφίλ μιας τοπικής ορθόδοξης ιεραρχίας,⁴⁵ η οποία διεκδικεί και τα εισοδήματα του πα-

44. Η αδυναμία των τοπικών εκκλησιών να αντεπεξέλθουν στις απαιτήσεις της εξαρχίας οδηγούσε συχνά στην καθαίρεση ή και τον φυλακισμό των αρχηγών τους, προκαλώντας σοβαρές αναστατώσεις στην εκκλησιαστική ιεραρχία του Αιγαίου. Το 1662 μάλιστα έξι ορθόδοξοι αρχιερείς των Κυκλάδων (Παροναξίας, Ανδρου, Σίφνου, «Τζίας» και «Θερμίων» (Κύθνου), Σαντορίνης και Μήλου), ζητούν από τον πρόξενο Γαλλίας και Βενετίας στη Νάξο, «Κρουσίνο Κορονέλλο» να μεσολαβήσει για τη διοικητική υπαγωγή τους στην καθολική εκκλησία, προκειμένου να απαλλαγούν από τους εξάρχους, κίνηση που δεν έγινε τελικά δεκτή από το Βατικανό, το οποίο απαιτούσε συγχρόνως και δογματική υποταγή (Σ. Συμεωνίδης, «Το Αρχιεπάγος», ό.π., σσ. 103-110, και έγγρ. σσ. 127-128, 130-132, 133-135. Οι υπερβάσεις των εξάρχων, κυρίως οικονομικές (φορολογικές), πιέζουν τους ντόπιους πληθυσμούς και το ιερατείο τους, και οδηγούν κάποτε σε μαζικές αποσχίσεις των πληρωμάτων τους (ιερέων και λαϊκών) προς την καθολική εκκλησία, όπως έγινε στην Σίφνο στα τέλη του 17ου αιώνα, όταν καθολικός επίσκοπος Μήλου, Κιμώλου και Σίφνου ήταν ο «Ιωάννης Αντώνιος Καμίλλης» (Σ. Συμεωνίδης, «'Ανταρσία' του πληρώματος της ορθόδοξης αρχιεπισκοπής Σίφνου», *Σιφνιακά* 10, Αθήνα 1991, σσ.61-79). Ας σημειώσουμε ότι στις ζυμώσεις αυτές μεταξύ των δύο εκκλησιών στο Αιγαίο καθοριστικός ήταν ο ρόλος των προξένων (Βενετίας και Γαλλίας). Βλ. επίσης Μ. Παΐζη-Αποστολοπούλου, *Ο θεσμός της πατριαρχικής εξαρχίας*, ό.π., σσ. 103-104, όπου και η μαρτυρία από επιστολή του Αδαμάντιου Κοραή στο Δημήτριο Λώτο σχετικά με την εκλογή νέου αρχιερέα στη Σμύρνη: αν το ποσό με το οποίο θα επιβαρυνόταν οι κάτοικοι της Σμύρνης υπερέβαινε τις δυνάμεις τους τότε ο Κοραής τους παρότρυνε «ας λείπει ο αρχιερέας· προτιμώμεν να υποκείμεθα αμέσως εις τον πατριαρχικόν θρόνον και ικανοί είναι οι εφημέριοι ημών να μας αγιάζωσι, να μας βαπτίζωσι, να μας υπανδρεύωσι και να μας θάπτωσιν»: Αδαμάντιος Κοραής, *Αλληλογραφία*, ΟΜΕΔ, Αθήνα 1964, 1, αρ. 36, σσ. 125-126 (15.8.1790).

45. Βλ. παραδείγματος χάρη την περίπτωση των πρωτοπαπάδων και χωροεπισκόπων στις Κυκλάδες και την Κρήτη, επιλεκτικά από μια ευρεία βιβλιογρα-

Ο ΘΑΝΑΤΟΣ ΣΤΟ ΑΙΓΑΙΟ

τριαρχείου ή των αξιωματούχων του από όσα νησιά ή «χωρία» υπάγονταν στην δικαιοδοσία τους,⁴⁶ αφ' ετέρου με την σταδιακή υποχώρηση του τοπικού λατινικού στοιχείου, τόσο του εκκλησιαστικού όσο και του κοσμικού, και τη διάβρωση των φεουδαλικών δομών κατοχής της γης στις Κυκλάδες· έτσι στο Αιγαίο παρατηρείται μια μετάθεση ισχύος από μια έξωθεν κυρίαρχη εκκλησιαστική ελίτ, αυτής των κάθε λογής εξάρχων, σε μια τοπική ανερχόμενη εκκλησιαστική ιεραρχία, η οποία, στην προσπάθειά της να ταυτίσει τα ιδεολογικά αλλά και οικονομικά της συμφέροντα με το Πατριαρχείο, εμφανίζει εντονότερα τα σημάδια μιας αντι-λατινικής (αντι-καθολικής) στάσης.⁴⁷ τα πραγματικά εισοδήματα των ντόπιων αυτών αρχιερέων προέρχονται καταρχήν από τις εκκλησιαστικές και κοσμικές λειτουργίες (ιδιαίτερα τις διαιτησίες)⁴⁸ που συνε-

φία τις μελέτες του Ν. Γωμαδάκη: «Περί των χωροεπίσκοπων και πρωτοπαπάδων των Κυκλάδων νήσων», *Κιμωλιακά* 7 (1977), σσ. 1-16· του ίδιου, «Οφφικίων διάκρισις», ό.π., σσ. 3-16, 31· του ίδιου, «Πρωτοπαπάδες Κρήτης επί Ενετοκρατίας», *Κρητολογία* 4 (1977), σσ. 39-48· του ίδιου, «Οι ορθόδοξοι παπάδες Κρήτης και η χειροτονία αυτών», *Κρητικά Χρονικά* 13 (1959), σσ. 39-72· Στ. Καββαδάς, *Θημιανούσια έγγραφα*, Χίος 1956, σ. 71· για τα αντίστοιχα αξιώματα στα Επτάνησα: Ε. Λούντζης, *Περί της πολιτικής καταστάσεως της επτανήσου επί Ενετών*, Αθήνα 1856, σσ. 104-120· Α. Τσίτσας, *Η εκκλησία της Κέρκυρας κατά την Λατινοκρατίαν 1267-1797*, Κέρκυρα 1969, σσ. 169-170· Α. Ζώης, «Πρωθιερείς (αρχιπρεσβύτεροι, πρωτοπρεσβύτεροι και κοινώς πρωτοπαπάδες)», στο: Η. Τσιτσέλης, *Κεφαλληνιακά Σύμμικτα*, τ. 2, Αθήνα 1960, σσ. 496-503.

46. Ο όρος «πατριαρχικόν χωρίον» ή «καστέλλι» ή «χώρα» ανάγεται στον 14ο αιώνα και δηλώνει οικισμό ή περιφέρεια που υπάγεται στην άμεση διοικητική και οικονομική δικαιοδοσία του πατριάρχη· στην περίπτωση του Αιγαίου ο όρος «πατριαρχικόν χωρίον» ή «εξαρχία» μπορεί να αντιστοιχεί σε μεμονωμένους οικισμούς εντός του νησιού, ή και σε ολόκληρο το νησί: Μ. Παΐζη-Αποστολοπούλου, *Ο θεσμός της πατριαρχικής εξαρχίας*, ό.π., σσ. 39-50.

47. B.J. Slot, *Archipelagus turbatus*, ό.π., τ. 1, σσ. 276

48. G.L. Maurer, *Ο ελληνικός λαός*, ό.π., σσ. 273-275.

πάγεται ο ιερατικός τους βαθμός,⁴⁹ και αφετέρου από τη γη, τις εμπορικές, τις βιοτεχνικές ακόμη και τις δανειοδοτικές τους δραστηριότητες· έτσι το προφίλ των εκκλησιαστικών αυτών αρχόντων συγχέεται με το προφίλ των κοσμικών αρχόντων των νησιών τον 18ο αιώνα. Και κάτι ενδιαφέρον: την ίδια εποχή διαφαίνεται στα περισσότερα νησιά μια αύξηση του αριθμού των «κτητορικών» εκκλησιών και μοναστηριών, που ανήκουν τόσο σε κληρικούς όσο και σε λαϊκούς, και που συγκεντρώνουν τους πιστούς σε πανηγύρια στη μνήμη των αγίων στους οποίους είναι αφιερωμένοι οι ιδιόκτητοι αυτοί χώροι λατρείας.⁵⁰

49. Έτσι π.χ. οι επίσκοποι έπαιρναν συνήθως για τα μνημόσυνα 10-15 πιάστρα (=γρόσια), ενώ για τα μνημόσυνα των σαράντα ημερών 50, 100, 200 πιάστρα: G.L. Maurer, *Ο ελληνικός λαός*, ό.π., σσ. 273-275· βλ. και το λεγόμενο «δικαίωμα του πρωτόπαπα» στη Χίο, που αντιστοιχούσε στο διπλάσιο ποσό από αυτό που έπαιρναν οι υπόλοιποι κληρικοί για την ταφή και τη νεκρώσιμη ακολουθία: Ν. Τωμαδάκης, «Οφφικίων διάκρισις», ό.π., σ. 27, ενώ το εισόδημα του επισκόπου Σάμου και Ικαρίας ανερχόταν στις αρχές του 18ου αιώνα στα 2000 σκούδα, σύμφωνα με τον J.P. de Tournefort, *Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σ. 323, βλ. και για την αμοιβή των αρχιερέων που συνοδεύουν το νεκρό και τελούν τη νεκρώσιμη λειτουργία στη Μήλο: ό.π., σ. 136.

50. J.P. de Tournefort, *Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σσ. 17-18: εισαγωγή του St. Yérasimos, και η μαρτυρία του περιηγητή, σ. 128· στη Μήλο συγκεκριμένα ο Tournefort βρίσκει ένα σημαντικό αριθμό ιδιόκτητων εκκλησιών (chapelles) και ενοριών, ενώ στη Μύκονο καταγράφει πενήντα εκκλησίες: ό.π., σσ. 161-162, 245. Βλ. ακόμη σχετικά με τον πολλαπλασιασμό των κτητορικών εκκλησιών και τη διακόσμησή τους: Μ. Χατζιδάκης, *Οι εικόνες της Πάτμου. Ζητήματα βυζαντινής και μεταβυζαντινής ζωγραφικής*, Εθνική Τράπεζα Ελλάδος, Αθήνα (1977¹) 1975, σσ. 28, 29· και V. Sfyroeras, «Les Mavroyéni et la vie économique de la mer Egée», *Συμπόσιον. Η εποχή των Φαναριωτών*, 21-25 Οκτωβρίου 1970, (Μνήμη Κλεόβουλου Τσούρκα), Θεσσαλονίκη, ΙΜΧΑ 145, 1974, σσ. 328-329· για τη συσσώρευση συμβολικού και πραγματικού κεφαλαίου μέσω της ιδιοποίησης του ιερού βλ. B. Vernier, «Émigration et

Συγχρόνως, ο φαναριώτικος κόσμος για τον οποίο μιλήσαμε παραπάνω αρχίζει να γίνεται φορέας νέων μορφών πλούτου, υπό μορφή ρευστού χρήματος (ας θυμηθούμε την ενοικίαση των προσόδων από τις εξαρχίες), το οποίο φαίνεται ότι επενδύει στη συνέχεια σε ακίνητα αγαθά, αλλά και στο εμπόριο και στο δανεισμό,⁵¹ σε διάφορα μέρη της οθωμανικής επικράτειας, και μάλιστα στη γενέτειρά τους. Έτσι από τα τέλη του 17ου και στη διάρκεια κυρίως του 18ου αιώνα, κάποιοι Μαυρογένηδες, από την οικογένεια των ηγεμόνων της Βλαχίας και των δραγουμάνων του στόλου, εγκαθίστανται στο Αιγαίο ως πατριαρχικοί έξαρχοι,⁵² ως πρόξενοι των νησιών,⁵³ αλλά και ως βοεβόδες και επίτροποι των Κινών, και συνάμα ως ιδιοκτήτες συγκεντρωμένων αγροτικών ακινήτων και εμπορικών πλοίων στο Αιγαίο, δανείζοντας άτομα και κοινότητες σε όλο το Αρχιπέλαγος.⁵⁴ Ευνοημένοι από την πολιτική και οικο-

dérèglement du marché matrimonial», *ARSS* 15 (juin 1977), σ. 31-58.

51. Μηχανισμός σχηματισμού προσωπικού ή οικογενειακού κεφαλαίου γνωστός στις τάξεις της νέας γραφειοκρατικής ελίτ, όπως φαίνεται και από τις τοκογλυφικές - επιχειρηματικές δραστηριότητες του Αλέξανδρου Μαυροκορδάτου, δραγουμάνου του Υπερτάτου Επιτρόπου (1673), και γραμματέα της Ύψηλης Πύλης (1698): Δ. Αποστολόπουλος, *Η εμφάνιση της σχολής του φυσικού δικαίου. Η ανάγκη μιας νέας Ιδεολογίας*, ό.π., σσ. 85-87.

52. Μ. Παΐζη-Αποστολοπούλου, *Ο θεσμός της πατριαρχικής εξαρχίας...*, ό.π., σσ. 149-150, για τον Στέφανο Μαυρογένη, ανιψιό του ηγεμόνα της Βλαχίας Νικολάου, ο οποίος το 1788, μαζί με το αξίωμα του μεγάλου λογοθέτη, είχε αναλάβει τις εξαρχίες της Βολισσού, του Πυργίου, των Ψαρών, της Καβάρας και του Ινέου.

53. Για την ιστορία και τις δραστηριότητες της οικογένειας των Μαυρογένηδων βλ. γενικά: Th. Blancard, *Les Mavroyéni. Histoire d'Orient (de 1700 à nos jours)*, τ. 2, Paris 1909· Β. Sfyroeras, «Les Mavroyéni», ό.π., σσ. 328-339· για τη δράση τους ως προξένων (κονσόλων) στα νησιά βλ. ιδιαίτερα Π.Μ. Κοντογιάννη, «Οι Προστατευόμενοι», *Αθηνά* 29 (1917), σσ. 61-62.

54. Κ. Κούμας, *Ιστορίες των ανθρωπίνων πράξεων*, Βιέννη 1830-1832, τ.

νομική συγκυρία στον χώρο της Μεσογείου, αλλά και λόγω της δυτικής τους παιδείας και της τριβής τους με τις ηγεμονικές αυλές και τις ευρωπαϊκές πρεσβείες, φαίνεται ότι γίνονται οι φορείς διάχυσης της νέας οικονομικής και κοινωνικής ιδεολογίας: έτσι στο Αιγαίο αρχίζει να παίρνει σιγά-σιγά σάρκα και οστά μια αντίληψη για την ατομική ιδιοκτησία που συνοψίζει την οικονομική και κοινωνική ουσία του έγγειου καταρχήν «πλούτου», καθώς και τη σημασία της διαφύλαξης και της κατανομής του στο εσωτερικό της κατακτημένης κοινωνίας.⁵⁵

Ο θάνατος του «κατόχου της γης» συνιστά επομένως την κυρίαρχη κανονικότητα για την οποία οι νέες αυτές ιεραρχίες του Αρχιεπιάγου προετοιμάζονται διαρκώς μέσα από την ίδια τη δομή της οικογενειακής τους οργάνωσής: δεν θα ήταν υπερβολή αν λέγαμε ότι πρόκειται για «κοινωνίες», οι οποίες αρθρώνονται ακριβώς γύρω από τη μεταβατική στιγμή της κληρονομικής διανομής. Ένα μεγάλο τμήμα του κοινωνικού και οικονομικού τους χώρου συγκροτείται με άξονα τη διαθήκη, η οποία έτσι και αλλιώς συνιστά ένα είδος συμφωνίας ή συμβολαίου⁵⁶ ανάμεσα στο διαθέτη και την οικογένεια, στο διαθέτη και το κοινωνικό σώμα, το

10, σ. 339. Βλ. τα έγγραφα που αφορούν τις οικονομικές δραστηριότητες του Νικόλαου και του Πετράκη Μαυρογένη στο νοταριακό κώδικα της Παροικίας, ΓΑΚ 212: E. Zei, *Paros dans l'Archipel grec*, ό.π., II, σσ. 344-349 και 394-409, καθώς και τη διαθήκη της μητέρας τους Μαρουσάκη Μαυρογένη (ΓΑΚ, 212, f. 147^v, 27 Μαρτίου 1739).

55. Βλ. για την θεωρητική μήτρα της έννοιας και της πρόσληψης της «ατομικής ιδιοκτησίας» και τη σύνδεση με τις κοινωνικές ζυμώσεις στην τουρκοκρατούμενη ελληνική κοινωνία του 17ου αιώνα, Δ. Αποστολόπουλος, *Η εμφάνιση της σχολής του φυσικού δικαίου. Η πρώτη μετακένωση*, Αθήνα 1983, ιδ. σσ. 37-59.

56. B. Saint-Pierre, «Mourir au XVe siècle: Le testament de Jeanne D'Entrecastreaux», *Le sentiment de la mort au Moyen Age*, Études présentées au Cinquième colloque de l'Institut d'Etudes Médiévales de l'Université de Montréal, dir. Claude Sutto, Québec 1979, σσ. 60, 62-63.

σύγχρονο αλλά κυρίως το μελλοντικό, καθώς και ανάμεσα στο διαθέτη και το κυρίαρχο κοινωνικό ιδεώδες. Ας σημειώσουμε ότι οι παραλλαγές στο σύστημα κληρονομικής διανομής (με βάση κυρίως τη γονική «ρίζα», δηλ. τη γραμμή εξ αίματος), που καταγράφονται στο Αιγαίο είναι προϊόντα συγκερασμού των διαφορετικών δικαιοϊκών αντιλήψεων που έφερε η δυτική κυριαρχία στα νησιά και των τρόπων απορρόφησης τους από το εγχώριο (βυζαντινό) κληρονομικό δίκαιο. Τείνουν επομένως, όπως είναι φανερό, να συντηρούν και να αναπαράγουν τις «εθνικές» ιεραρχίες, αλλά και τα ιδεώδη που εξυπηρετούν, να διαμορφώνουν δηλαδή, θα λέγαμε πολύ σχηματικά, μοντέλα ισχύος που φέρουν άλλοτε περισσότερο «δυτικά» και άλλοτε περισσότερο «ανατολικά» χαρακτηριστικά.

Αν η διεύρυνση των οικονομικών δραστηριοτήτων των νέων αυτών ελίτ και η είσοδος ιθαγενών, ατόμων ή οικογενειών, στις τάξεις τους (συχνά μέσω γαμήλιων στρατηγικών),⁵⁷ ορθόδοξων, καθολικών, ή και Λατίνων που έχουν ασπασθεί το ορθόδοξο δόγμα, έδωσαν νέο περιεχόμενο στην έννοια του ατομικού πλούτου στα νησιά, δεν αφείρεσαν τίποτα από την παλαιά (φεουδαλική) αντίληψη: η κατοχή της γης και οι έγγειες πρόσοδοι παραμένουν η πρώτη ύλη της ντόπιας κοινωνίας και της ιδεολογίας της. Εξάλλου η έννοια της «φωτισμένης», αλλά σταθερής και αναλλοίωτης ιεραρχίας, δεν έπαψε να αποτελεί τη βάση του ιδεολογικού οικοδομήματος του περιβάλλοντος φαναριώτικου κόσμου,⁵⁸ του οποίου

57. Σύμφωνα με τον Β. Σφυρόερα κάποιες οικογένειες του Αρχιπελάγους απέκτησαν οικονομική ισχύ τον 18ο αιώνα μετά τη σύναψη γαμήλιων σχέσεων με την οικογένεια των Μαυρογένηδων, όπως οι Σκαναβήδες της Χίου, οι Σκορδίληδες της Μυκόνου, οι Φραγκόπουλοι της Νάξου, οι Μάτσα και οι Κονδύληδες της Πάρου: Β. Sfyroeras, «Les Mavroyéni», ό.π., σ. 332.

58. D. Apostolopoulos, *La révolution française*, ό.π., σ. 26. Η φροντίδα κοινωνικής και πολιτειακής σταθερότητας φαίνεται και στις πρωτοβουλίες των δραγουμάνων του στόλου για την κωδικοποίηση (σε διαφορετικούς χρόνους) του εθιμικού δικαίου των νησιών, και διατυπώνεται στον Πρόλογο του κώδικα της Νά-

τα πρότυπα συμπεριφοράς δανείζεται συχνά και η νέα ελίτ των νησιών.⁵⁹ καθώς φαίνεται, δεν ξεχνά να διεκδικήσει τους μύθους της πα-

ξου, που φέρεται ότι έχει συνταχθεί από τον ιερομόναχο Γλαρίωνα στις αρχές του 19ου αιώνα, κατ' εντολή του τότε δραγουμάνου Παναγιώτη Μουρούζη: τοποτηρητές της κοινωνικής ισορροπίας είναι πάντα οι «άρχοντες» της νησιώτικης κοινότητας: I. και II. Ζέπου, *Jus Graecoromanum*, τ. 8, Αθήνα 1931, Εθιμα Νάξου, Πρόλογος, σ. 528: «Οι άρχοντες δεν μπορούν ποτέ να είναι προστάται των νόμων, αν πρώτον δεν γένωνται ακριβείς φύλακai των νόμων [...]».

59. Είναι χαρακτηριστική η περιγραφή της εισόδου του Νικόλαου Μαυρογένη, δραγουμάνου του στόλου (1770), στο τούρκικο στρατόπεδο του Αργους, που παρθέτει ο Th. Blancard (*Les Mauroyéni*, ό.π., τ. 1, σ. 87): «Ο άνθρωπος μπροστά στον οποίο βρέθηκα, μπήκε με το ύφος ενός μικρού πρίγκιπα, περικυκλωμένος από μια αυλή σε μικρογραφία [...]» (όλη η περιγραφή της προσωπικότητάς του, ό.π., σσ. 86-92, από το: Th. Hope, *Anastase ou mémoires d'un Grec*, τ. 1, σσ. 41-51). Συμπεριφορά που φαίνεται ότι υιοθετούσαν και οι Μαυρογένηδες της Μυκόνου σύμφωνα με τον περιηγητή των αρχών του 19ου αιώνα: «Τίποτα γελιοδέστερο απ' το ύφος μεγαλοπρέπειας και εξουσίας που παίρνουν οι Μαυρογένηδες της Μυκόνου [...] Η μάνα του και η μεγάλη του αδελφή (παντρεμένη τώρα μ' έναν έμπορο της Σμύρνης, ονόματι Πρασασάκη) το βράδυ, όταν πλαγιάζουν, βάζουν τις υπηρέτριες να τους τρίψουν τα πόδια μέχρι να τις πάρει μακάρια ο ύπνος [...]»· αλλά και οι πρόξενοι και υποπρόξενοι των νησιών: «Τότε η ματαιοδοξία τους δεν έχει όρια: μόλις δηλαδή χρίζονται πρόξενοι ή υποπρόξενοι σε κάποιο λιμανάκι ή σε κάποιο ασήμαντο νησί, μια σημαία κυματίζει μπροστά στο σπίτι τους και το καθιστά απαραβίαστο» (J.L. S.Bartholdy, *Voyage en Grèce fait dans les années 1803 et 1804*, Paris 1807, εδώ: *Ταξιδιωτικές εντυπώσεις από την Ελλάδα 1803-1804*, απόδοση Φ. Κονδύλης, Εκάτη, Αθήνα 1993, σ. 171, 172. Για τις νοοτροπίες του φαναριώτικου κόσμου βλ. γενικά Alex. Sfini, *Langue et mentalités du Phanar (XVII-XVIIIe siècles)*. D'après les Ephémérides de P. Codrica et d'autres textes du milieu phanariote, αδημ. διδ. διατρ., (Paris I), 1991, τ. I-II. Επιδεικτικές συμπεριφορές εξουσίας που δεν εμπόδιζαν όμως τους νέους άρχοντες των νησιών να εργάζονται μαζί με τους καλλιεργητές τους στα χωράφια τους και να μοιράζονται το ίδιο «μαύρο ψωμί»,

Ο ΘΑΝΑΤΟΣ ΣΤΟ ΑΙΓΑΙΟ

λαιάς χρεοκοπημένης «ευγένειας»,⁶⁰ τόσο της ανατολικής (βυζαντινής) όσο και της δυτικής (βενετικής), καταφεύγοντας στα σύμβολά τους: ας θυμηθούμε τη γούνινη καλύπτρα του κεφαλιού από μαύρο σαμούρι και το δικαίωμα στην ζωηρόχρωμη ενδυμασία και υπόδηση, που είχαν παραχωρηθεί στους δραγουμάνους και τους άλλους αξιωματούχους της Πύλης,⁶¹ αλλά και το ανοιχτό φέρετρο,⁶² τη νυφιάτικη, «καλή» φορεσιά της νεκρής, την εκφορά του λειψάνου μέσα από τον οικισμό, την παρουσία του ανώτερου κλήρου, πιθανότατα και των δύο δογμάτων, καθώς και επιφανών μελών της κοινότητας, τη χρήση της λαμπάδας, της δαντέλας και του χρώματος⁶³ στις νεκρικές πρακτικές που τηρούσε ο

όπως ο Μαρχοπολίτης της Νάξου (Th. Blancard, *Les Mauroyéni*, ό.π., τ. 1, σ. 110).

60. «Δεν βλέπει κανείς παρά βελούδινους σκούφους», γράφει ο J.P. de Tournefort για τους ορθόδοξους και τους Λατίνους της Νάξου, «και δεν ακούει να μιλούν παρά για γενεαλογικά δέντρα: οι μεν ισχυρίζονται πως είναι απόγονοι των Παλαιολόγων και των Κομνηνών, οι δε των Ιουστινιάνι, των Γκριμάλντι και των Σουμαρίππα» (*Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σ. 44). και έναν αιώνα αργότερα, ο J.L.S. Bartholdy θα συμφωνήσει: «Στη Νάξο είναι προπαντός όπου φτάνει στο απόγειό της η μανία της ευγενούς καταγωγής, τόσο μεταξύ των Ελλήνων, όσο και μεταξύ των Καθολικών. Δεν συναντάς εδώ παρά μονάχα γιους πριγκίπων και αυτοκρατόρων, σκεπασμένους με κουρέλια. Δεν υπάρχει ζητιάνος που να μην είν' ένας Παλαιολόγος ή ένας Κομνηνός. Ο Tournefort τους φώναζε ήδη, αλλά εδώ και έναν αιώνα δεν λένε να βάλουν μυαλό»: *Ταξιδιωτικές εντυπώσεις*, ό.π., σ.172.

61. Π.Μ. Κοντογιάννη, «Οι Προστατευόμενοι», ό.π., σσ. 30-35.

62. Για την αρχαιότητα συνήθεια του ακάλυπτου κατά την εκφορά νεκρού και τις υπερβάσεις της βλ. και Ν.Γ. Πολίτης, «Η κάλυψις των εκφερομένων νεκρών», *Λαογραφία* 3 (1912), σσ. 693-695.

63. Βλ. ενδεικτικά την προνομιακή χρήση του (ερυθρού ή ρόδινου) χρώματος ως διακριτικού στοιχείου στην ενδυμασία του ανώτερου δυτικού κλήρου, σε αντίθεση με το μαύρο ή φαιό ένδυμα των μοναχών, τη διαβάθμιση του μαύρου και

προύχοντας της Μήλου στην μαρτυρία του περιηγητή. Εξάλλου τα εμπορικά δίκτυα με τη δυτική Μεσόγειο και τη Βενετία, τα οποία πυκνώνουν την εποχή εκείνη, εξασφαλίζουν στους «άρχοντες» των νησιών

του ερυθρού στη ενδυματολογική εκφορά των κοσμικών αξιωμάτων, και τη σημασία της γούνας στην εκκλησιαστική και λαϊκή διαστρωμάτωση της γαλλική πόλης του 18ου αιώνα: R. Darnton, «A Bourgeois puts his World in Order: the City as a Text», *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Penguin Books, London 2001, σσ. 117-120. Για την χρήση της βενετικής «ερμίνας» αντίστοιχα στα νεώτερα χρόνια βλ. S.M. Newton, *The Dress of the Venetians 1495-1525*, London 1988, σ. 16, και J. Herald, *Renaissance Dress in Italy 1400-1500*, London 1981, σ. 215· η δυτικοτρόπη συνήθεια της «ερμίνας» στις ανώτερες τάξεις των ντόπιων, κυρίως των γυναικών, στη βενετοκρατούμενη Κρήτη αποτυπώνεται στην εικονογραφία, διεισδύοντας και στις αναπαραστάσεις των αγίων γυναικών: Μ. Βασιλάκη, «Καθημερινή ζωή και πραγματικότητα στην βενετοκρατούμενη Κρήτη: η μαρτυρία των τοιχογραφημένων εκκλησιών», *Ενθύμησις Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη*, Ηράκλειο 2000, σ. 59 (εικ. 2), 60· βλ. σχετικά και Χρ. Μαλτέζου, «Βενετική μόδα στην Κρήτη (Τα φορέματα μιας Καλλεργοπούλας)», *Βυζάντιον. Αφιέρωμα στον Ανδρέα Στράτο*, I, Αθήνα 1986, σσ. 139-147. Για το Βυζάντιο βλ. τη κανονιστική χρήση του μαύρου, ή και παλαιότερα του φαιού χρώματος, στην ενδυμασία των κληρικών, των μοναχών αλλά και των πενθούντων: Φ. Κουκουλές, *Βυζαντινός βίος*, ό.π., τ. 2, σσ. 35-36, και τ. 6, σ. 284, καθώς και για την πολυτέλεια του ενδύματος από τρίχα ζώου (κάστορα ή λαγού), ό.π., τ. 2, σ. 25. Ιδιαίτερα για το χρώμα του πένθους, βλ. M. Vovelle, *Ο θάνατος και η Δύση*, ό.π., τ. 1, σ. 403, που τοποθετεί την εποχή αυτή τη μετάβαση από το λευκό στο μαύρο χρώμα για κάποιες περιοχές τουλάχιστον της Γαλλίας, όπως ήταν η Βρετάνη. Ο Δ. Λουκάτος σημειώνει την αρχαία ελληνική-ρωμαϊκή καταγωγή της συνήθειας του λευκού ως πένθιμου χρώματος, και αποδίδει την επιβίωσή του σε κάποιες ελληνικές περιοχές στην πρόσληψη του πένθους ως ανατροπής της καθημερινότητας («προς το ενάντιον σχήμα»): σύμφωνα με τον Φ. Κουκουλέ οι Βυζαντινοί φορούσαν λευκά αλλά και φαιά ενδύματα σε ένδειξη πένθους και υποταγής: «Τα κατά την ταφήν των Βυζαντινών βασιλέων», *Επετ. Βυζ. Σπουδών* 15 (1939), σσ. 73, 379.

την ευρεία κατανάλωση του δυτικού αντικειμένου και της δυτικής αισθητικής στην υλική έκφραση του θρησκευτικού συναισθήματος: αυτό φαίνεται να μαρτυρούν π.χ. τα φερμένα από τη Βενετία ψεύτικα λουλούδια που στολίζουν το κόλλυβο στη Μήλο, ή ακόμα και η διακόσμηση σε σχήμα σταυρού της Μάλτας. Οι νέοι άρχοντες επισύρουν ωστόσο συχνά την περιφρόνηση και την κριτική των φαναριώτικων κύκλων, οι οποίοι ποτέ δεν τους συγχώρησαν την «χαμηλότερη» κοινωνική καταγωγή και τις «μη ευγενείς» οικονομικές τους δραστηριότητες.⁶⁴

Είναι αλήθεια ότι η ιεραρχία αυτή αναπτύσσει μεγαλύτερη σχέση με την εργασία της γης⁶⁵ συγχρόνως, πέρα από τους κοινούς αγροτικούς χρόνους των νησιών και τις μεγάλες τομές του χριστιανικού χρόνου (Κυριακές και δεσποτικές εορτές), που συγκεντρώνουν τους νησιώτες γύρω από τα θρησκευτικά κέντρα του Αιγαίου (όπως π.χ. το μοναστήρι του Αγίου Ιωάννη του Θεολόγου στην Πάτμο, την Παναγία την Καταπολιανή στην Πάρο, την μονή των Ταξιαρχών στη Σέριφο), η νέα κοινωνία φαίνεται να επιβάλλει τη δική της περιοδολόγηση τόσο στην ύπαιθρο όσο και στον οικισμό: έτσι π.χ., γύρω από τη λατρεία των αγίων στους οποίους είναι αφιερωμένοι οι ενοριακοί ή και ιδιόκτητοι ναοί της οργανώνεται ένας άλλος κύκλος εορτών και αργιών.⁶⁶ η καμπάνα

64. Β. Sfyroeras, «Les Mavroyéni», ό.π., σ. 334· Δ. Αποστολόπουλος, *Η εμφάνιση της σχολής του φυσικού δικαίου. Η ανάγκη μιας νέας Ιδεολογίας*, ό.π., σσ. 46-47· ιδιαίτερα για την κριτική του Αθανάσιου Κομνηνού Υψηλάντη κατά του Νικόλαου Μαυρογένη, βλ. Th. Blancard, *Les Mavroyéni*, ό.π., τ. 1, σσ. 56-57.

65. Βλ. και το αγροτικό ιδεώδες του Αργύρη Φιλιππίδη (*Βιβλίο Ηθικό*, 1817): Σπ. Ασδραχάς, «Η οικονομία και οι νοοτροπίες: η μαρτυρία του Χρονικού των Σερρών, του Νεκτάριου Τέρπου και του Αργύρη Φιλιππίδη», *Οικονομία και νοοτροπίες*, Αθήνα 1988, σσ. 185-186.

66. Αυτές φαίνεται να υπαινίσσεται ο Αγάπιος Λάνδος όταν κατακρίνει τις λειτουργίες που κάνουν στα παρεκκλήσια των νησιών οι «άφρονες» ακόμη και στη διάρκεια της Μεγάλης Σαρακοστής (*Κυριακοδρόμιον*, ό.π., σ. 41), και όταν

των ναών αυτών, αλαζονικό σύμβολο εξουσίας που είχε απαγορευθεί από τους Οθωμανούς μέχρι τον 17ο αιώνα, κερδίζει τώρα συνεχώς έδαφος στο ηχητικό τοπίο της «πόλης», αλλά και του θανάτου, όπως μαρτυρούν τα περιηγητικά κείμενα και οι διαθήκες του 18ου αιώνα, δίπλα στο σήμαντρο του ανατολικού μοναστικού κόσμου.⁶⁷ έτσι συμβάλλει

υποδεικνύει στον αγροτικό κόσμο τις υποχρεωτικές και τις μη υποχρεωτικές χριστιανικές αργίες, όσες δεν περιλαμβάνει το ορθόδοξο εκκλησιαστικό τυπικό: είναι ενδιαφέρον ότι σ' αυτές συγκαταλέγονται ιδιαίτερα οι γυναίκες άγιοι (*Γεωπονικόν*, ό.π., σσ. 275-277).

67. Για την απαγόρευση της καμπάνας στον βαλκανικό χώρο από τους Οθωμανούς: Tr. Stoianovich, «Material Foundations of Preindustrial Civilization in the Balkans», *Between East and West. The Balkan and Mediterranean Worlds*, 3. *Material Culture and Mentalities. Power and Ideology*, New York 1992, σσ. 27-28· J.P. de Tournefort, *Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σ. 129, 130, και για την αναγγελία του θανάτου με τον ήχο της καμπάνας: ό.π., σ. 136· βλ. και για την κοινωνική διαβάθμιση που ακολουθεί το μέγεθος της καμπάνας στις διαθήκες της Πάρου τον 18ο αιώνα, παρακάτω, σημ. 94, ή ο αριθμός τους στην μαρτυρία της Τήνου των αρχών του 19ου: M. Zallony, *Voyage à Tine, l'une des îles de l'Archipel de la Grèce suivi d'un traité de l'asthme*, Paris 1809, εδώ: Μάρκος-Φίλιππος Ζαλλώνης, *Ιστορία της Τήνου μεταφρασθείσα εκ του γαλλικού μετά τινων παρατηρήσεων υπό του διδασκάλου Δ.Μ. Μαυρομαρά*, Αθήνα 1997, σ. 84: «Αμέσως καθώς των κατοίκων τις τελευτήση (εκπνεύση), κρούουσι τους κώδωνας του χωρίου του, και αν ήτο τις των εντιμοτέρων εν τω τόπω, κρούουσι και τας των εγγύς χωρίων». Στη Δύση το χτύπημα της καμπάνας στις κηδείες αποτέλεσε αντικείμενο διαφωνίας μεταξύ μεταρρυθμιστών και αντιμεταρρυθμιστών τον 16ο αιώνα: M. Vovelle, *Ο θάνατος και η Δύση*, ό.π., 1, σσ. 274, 275· A. Corbin, *Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*, Paris/Flammarion 1994, για τη ρύθμιση των χρόνων σσ. 111-138, για την κοινωνική λειτουργία και εξουσία του δημόσιου ήχου, σσ. 197-285· για την χρήση του σιωπηλού θανάτου στις αρχές του 19ου αιώνα, όταν η απαγόρευση της καμπάνας στις κηδείες των «αθέων» ή των «αμαρτωλών» χρησίμευσε στον κλήρο της υπαίθρου ως μέσο ελέγχου των θρησκευτικών συνει-

Ο ΘΑΝΑΤΟΣ ΣΤΟ ΑΙΓΑΙΟ

στην διαμόρφωση τοπικών θρησκευτικών και κοινωνικών χρόνων, που αναστατώνουν τα κυρίαρχα εκκλησιαστικά-«εθνικά» ημερολόγια του Αιγαίου,⁶⁸ και επισύρουν την οργή του «λαϊκού κήρυκα».

Αν στο πρώτο μισό του 18ου αιώνα οι προεστοί των νησιών δίνουν ακόμη την εικόνα μιας κοινωνίας της γης που προσπαθεί να παρακολουθήσει τους ασθματικούς χρόνους των αγορών του Αιγαίου, ιδιαίτερα της αγοράς του σιταριού,⁶⁹ στα τέλη του 18ου αιώνα, με τη βοήθεια και της

δήσεων, ό.π., σ. 239-247· βλ. επίσης L. Pietri, «Le temps du moine d'après les premières règles monastiques d'Occident (IVe-VIe s.)», *Le temps chrétien*, ό.π., σσ. 99-128, ιδ. 117-119.

68. Η διαπάλη μεταξύ κατακτητών και κατακτημένων με αντικείμενο τα διαφορετικά εορτολόγια και η διαπραγμάτευση των αργιών και της λατρείας των τοπικών αγίων σηματοδότησε μια σοβαρή όψη των πολιτισμικών αλλά και των «πολιτικών» διαπλοκών στο Αρχιπέλαγος. Μόλις εγκαταστάθηκαν στην Κρήτη, οι Βενετοί τροποποίησαν το βυζαντινό εορτολόγιο και εισήγαγαν τον εορτασμό δικών τους αγίων (όπως π.χ. της Αγίας Δωρεάς), ενσωματώνοντας συγχρόνως στο βενετικό εορτολόγιο και εορτές τοπικών αγίων όπως του Αγίου Τίτου και των Αγίων Δέκα: βλ. σχετικά Ασπ. Παπαδάκη, *Θρησκευτικές και κοσμικές τελετές στη βενετοκρατούμενη Κρήτη*, Ρέθυμνο 1995, σσ. 191-193· μια συνοπτική παρουσίαση της διαμάχης μεταξύ ορθοδόξων και καθολικών πληθυσμών γύρω από το «ανατολικό» και το «δυτικό» ημερολόγιο (ιουλιανό-γρηγοριανό) στο Αιγαίο κατά τον 17ο αιώνα με βάση το παράδειγμα της Τήνου, στο: Στ. Μπίρταχας, *Ο Paolo Sarpi και οι ελληνορθόδοξοι βενετοί υπήκοοι ανάμεσα στη Ρώμη και τη Βενετία* (αδημ. διδ. διατρ.), Κέρκυρα 2001, σσ. 155-160· βλ. σχετικά και Μ. Φώσκολος, «Τα βιβλία του ελληνικού Κολλεγίου της Ρώμης», *Ο Εραμιστής* 9 (1971), σσ. 1-62, και τη γενικότερη βιβλιογραφία για τις σχέσεις Λατίνων και Ορθοδόξων στο Αιγαίο, παραπάνω, σημ. 21. Για την παράλληλη χρήση του σεληνιακού ημερολογίου στον αγροτικό και μοναστικό κόσμο, βλ. ενδεικτικά το *Γεωπονικόν του Αγάπιου Λάνδου* (ό.π.), και Σπ. Λάμπρος, «Ενθυμήσεων ήτοι χρονικών σημειωμάτων συλλογή πρώτη», *Νέος Ελληνομνήμων* 7 (1911), σσ. 8-313, ιδ. σσ. 183-251 (17ος-18ος αιώνας).

69. Για τις αναστατώσεις (ανόδους) των τιμών του σιταριού στο Αιγαίο μέχρι

γενικότερης οικονομικής συγκυρίας στη Μεσόγειο, φαίνεται ότι καταφέρνουν να συμβάλλουν στη διαμόρφωση μιας συνολικής περιοδικότητας,⁷⁰ που κυριαρχεί στο Αρχιπέλαγος, ρυθμίζοντας π.χ. τις «προθεσμίες» της αγοράς⁷¹ ή των τόκων (με τη χρήση της συναλλαγματικής κυρίως στα θαλασσοδάνεια),⁷² αλλά και δεσμεύοντας τα αποθέματα (σιτηρών και πρώτων υλών), ή εξορθολογίζοντας τους κανονισμούς των τιμών (ο λόγος για τις ταρίφες του 18ου αιώνα).⁷³ Εξάλλου οι τακτικές νομισματικές προσαρμογές που εφήρμοζε στο καθημερινό, αργυρό νόμισμα, η Οθωμανική αυτοκρατορία στο σύνολο της επικράτειάς της, και

τα μισά του 18ου αιώνα βλ. την ανάλυση του Ν. Σβορώνου, *Το εμπόριο της Θεσσαλονίκης τον 18ο αιώνα*, Αθήνα 1996, σσ. 309-314· γενικότερα για τις αγορές του σιταριού στις ελληνικές περιοχές της οθωμανικής αυτοκρατορίας: Σπ. Ασδραχάς, «Αγορές και τιμή του σιταριού στην Ελλάδα κατά τον ΙΗ' αιώνα», *Η οικονομική δομή των βαλκανικών χωρών στα χρόνια της οθωμανικής κυριαρχίας, 15ος-19ος αιώνας* (επιμ. Σπ. Ασδραχάς), Αθήνα 1979, σσ. 547-574. Βλ. και Ε. Ζει, *Paros dans l'Archipel*, ό.π., ΙΙ, σσ. 356-372.

70. Για τους κυκλικούς χρόνους στην νησιώτικη αγορά του 18ου αιώνα βλ. και Sp. Asdrachas, *Patmos entre l'Adriatique et la Méditerranée orientale pendant la première moitié du XVIIIe siècle d'après les registres de Pothitos Xenos*, thèse de 3ème cycle (αδημ. διδ. διατρ.), EHESS, Paris 1972, σ. 233.

71. Οι κοινοτικές αρχές υποχρέωναν τους εμπόρους που έφταναν στις σκάλες να πουλούν τα εμπορεύματα για τρεις ημέρες στο παζάρι πριν αρχίσουν τις διαπραγματεύσεις με τους εμπόρους του νησιού: Ι. και Π. Ζέπου, *Jus Graecoromanum*, ό.π., τ. 8, σ. 515 (έθιμα Σαντορίνης και Ανάφης, 1797)· Δ. Πασχάλης, «Νομικά έθιμα της νήσου Ανδρου», *Αρχ. Οικον. και Κοινων. Επιστ.* 5 (1925), σσ. 167-168· Α. Βαλληγιάς, *Κυθνιακά*, Ερμούπολη 1882, σσ. 85-87· Δ. Δρόσος, *Ιστορία της νήσου Τήνου*, Αθήνα 1870, σσ. 242-246.

72. Ευτ. Λιάτα, *Φλωρία δεκατέσσερα*, ό.π., σ. 60.

73. Βλ. π.χ. την ταρίφα της Νάξου του 1783: Δ. Γκίνης, *Περίγραμμα ιστορίας μεταβυζαντινού δικαίου*, Πραγματεία της Ακαδημίας Αθηνών 26, Αθήνα 1966, σσ. 222-223 (εγγρ. 173, συλλ. Ζερλέντη).

που φαίνεται να πυκνώνουν από τον 16ο και τον 17ο αιώνα,⁷⁴ και η εποχιακή (χειμερινή-θερινή) κυκλικότητα της αγοράς νομισμάτων και μετάλλων και της έλλειψης του μικρού νομίσματος της φορολογίας και των καθημερινών συναλλαγών,⁷⁵ συντελούν σταδιακά στην μεταβολή του συστήματος των αξιών: τον ιδεολογικό ορίζοντα του νησιώτη άρχοντα φαίνεται να κερδίζει ολοένα η έννοια του «καιρού», της ευκαιρίας (= της κατάλληλης στιγμής) και του πρόσκαιρου, που επηρεάζει τη διάκριση ακίνητου-κινητού, πολύτιμου-καθημερινού, άφθαρτου-φθαρτού. Εξάλλου, ο χαρακτήρας του «πρόσκαιρου» εντείνεται από τον ευάλωτο μηχανισμό παροχών στον τουρκοκρατούμενο κόσμο: ας θυμηθούμε την ευκολία, λόγου χάρη, με την οποία έπεφταν τα κεφάλια των άλλωτε ισχυρών δραγουμάνων,⁷⁶ κάποτε με μόνη τη βοήθεια ενός συκοφαντικού γράμματος, μιας «αβανίας». Είναι άραγε τυχαίο ότι την ίδια εποχή η μορφή του Καιρού αρχίζει να απεικονίζεται στις αγιογραφίες των νησιών, δίπλα σε εκείνην του Βίου, παραστάσεις με αρχαίες ρίζες, λέει ο ιστορικός της τέχνης,⁷⁷ τις οποίες ανασηματοδοτεί το κοινωνικό βίωμα στην ιστορία;

Μια παράλληλη μεταβολή στις αντιλήψεις για τον κοινό και τον ατομικό χρόνο φαίνεται να καταγράφεται στις εισαγωγές των νησιωτικών

74. Βλ. τις επιπτώσεις των νομισματικών ρυθμίσεων στις διαπροσωπικές συναλλαγές αλλά και στην ψυχολογία των κατακτημένων πληθυσμών: Σπ. Ασδραχάς, «Νομισματικές προσαρμογές, ιστ'-ιζ'αι. Ρυθμίσεις και αντιδράσεις», *Τα Ιστορικά*, 1/1 (Σεπτ. 1983), σσ. 19-34. Βλ. και Ευτ. Λιάτα, *Φλωρία δεκατέσσερα*, ό.π., σσ. 41-46.

75. Tr. Stoianovich, «Pour un modèle du commerce au Levant: économie concurrentielle et économie de bazar 1500-1800», *Between East and West*, ό.π., 3. *Land, Lords, States and Middlemen*, New York 1992, σ. 79.

76. Π. Κοντογιάννη, «Οι Προστατευόμενοι», ό.π., σσ. 5-6.

77. Μ. Χατζηδάκης, *Ελληνες ζωγράφοι μετά την Αλωση (1450-1830) με εισαγωγή στην ιστορία της ζωγραφικής της εποχής*, τ. 1, Αθήνα 1987, σ. 122 (πρόκειται για τα έργα του αγιογράφου Μ. Χωματζά στην Κρήνα της Χίου).

διαθηκών ανάμεσα στον 17ο και τον 18ο αιώνα: στα τέλη του 17ου αιώνα δεν έχει υποχωρήσει η θεολογική συμβουλευτική γύρω από την προετοιμασία για το «τέλος» και για το κοινό «ύστατο χρέος» προς την ευρύτερη χριστιανική κοινότητα, ως την υπέρτατη συλλογικότητα: η προετοιμασία αυτή συνδέεται με τον φόβο του «άωρου» θανάτου, τον φόβο μήπως ο διαθέτης πεθάνει όχι μόνο χωρίς να προετοιμάσει την ψυχή του, αλλά αφήνοντας και την περιουσία του «αδιάτακτη» και «αδιόρθωτη».⁷⁸ Παρ' όλ' αυτά οι Ναξιώτες δεν βιάζονται ακόμη να κάνουν τη διαθήκη τους: περισσότερες από τις μισές διαθήκες του νοταρίου Ιωάννου Μηγιάτη συντάσσονται την τελευταία στιγμή, στο κρεβάτι της αρρώστιας.⁷⁹ Άραγε να πρόκειται για τον απόηχο της ίδιας αγωνίας με την οποία αντικρύζει τη στιγμή της μετάβασης ο δυτικός άνθρωπος του 17ου αιώνα⁸⁰ σ' ένα νησί όπου το λατινικό στοιχείο και η εκκλησία του παραμένουν ενεργά σε όλο τον 18ο αιώνα;⁸¹ Στις παριανές διαθήκες

78. «Μετοναμην ήνε ουδένα πράγμα πλέον βεβεότερον απο το κινόν χρεος και μισητήριον του θανάτουμας καθώς πρέπει καθεν ημέρα να το προβλέπομεν με καλην στοχασην... και ζιτά με σταθεροτατην σηντριβί τού πλάστι και διμιοιργούμας τιν συνχρεσην τον αμαρτιον τού, ληπόν τόρα φανερά,... ζιτά με κάθεν ταπινοσίνην εις όσους ος αν[θρωπ]ος ευτεσεικε αδίκος επίραξε, τόσον με τον νούν λώγον καθός κε με το έργον περικαλοντας τούς ναμην εχούν βάρος προς τού λογούν τού...»: ΓΑΚ, 212 (Παροιμία Πάρου), f. 30^r, διαθήκη του Ιωάννη Πατέλα, 20 Αυγ. 1731.

79. Βλ. π.χ. τις διαθήκες της Νάξου που βρίσκονται δημοσιευμένες στο: Αν. Σιφωνιού-Καράπα, Γ. Ροδολάκη, Λ. Αρτεμιάδη, *Ο κώδικας του νοταρίου Νάξου Ιωάννου Μηγιάτη 1680-1689* (χφ. ΓΑΚ 86), Αθήνα 1990· αλλά και τις παλαιότερες διαθήκες της Ανδρου (16ος αιώνας) που δημοσιεύονται στο: Δ. Πολέμης, *Ανέκδοτα ανδριακά έγγραφα του δεκάτου έκτου αιώνας*, Άνδρος 1999 (ανατ. Ανδριακά Χρονικά 30).

80. M. Vovelle, *Ο θάνατος και η Δύση*, ό.π., τ. 1, σσ. 290-296· τον 18ο αιώνα ο Vovelle επισημαίνει μια «σχετική υποχώρηση του φόβου του ξαφνικού θανάτου» (ό.π., τ. 2.,σ. 33).

81 Βλ. και τη μαρτυρία του J.P. de Tournefort για τη λατινική επισκοπή της Νάξου το 1700, *Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σ. 205.

Ο ΘΑΝΑΤΟΣ ΣΤΟ ΑΙΓΑΙΟ

των αρχών του 18ου αιώνα δεν έχει σβήσει η ανησυχία για τον «αιφνίδιο» χρόνο του τέλους (με αραιές αναφορές στη Δευτέρα Παρουσία): ανησυχία που δεν φέρνει πια μόνο η απειλή της αρρώστιας: οι κάτοικοι της Παροικίας συντάσσουν διαθήκη πριν φύγουν για τα ταξίδια τους στη θάλασσα. Φαίνεται ωστόσο ότι τώρα αντιπαραθέτουν την έννοια του «επιτήδειου καιρού»: η μεγάλη κοινότητα του θανάτου χωρίζεται σ' αυτούς που πεθαίνουν ξαφνικά και σ' εκείνους που πεθαίνουν στην ώρα τους, έτοιμοι.⁸²

Συγχρόνως, μοιάζει να διατυπώνεται σιγά-σιγά, από το πρώτο μισό του αιώνα, ο ορισμός του θανάτου όχι μόνο, ή όχι πια, ως «μυστήριο», αλλά και ως «θεανδρική» κατάλυση του «νόμου της φύσεως»: μια φράση που συνδέει τον 17ο με τον 18ο αιώνα, την ιστορία της φύσης, του κοσμικού κύκλου και της εναλλαγής των εποχών με την ανθρώπινη ζωή.⁸³ Εξάλλου, τις περιόδους των επιδημιών του αιώνα ο νησιώτης καταφεύγει και σε γιατρούς, Εβραίους ή Κρητικούς από τον Χάνδακα που έχουν σπουδάσει στην Πάδοβα,⁸⁴ και που ταξιδεύουν και αυτοί σε όλο το Αιγαίο, όπως και οι «θεραπευτές» των ψυχών και των σωματιών, ορθόδοξοι μοναχοί ή δυτικοί ιεραπόστολοι: γιατροί που δείχνουν βέ-

82. Η πρώτη μνεία που συνάντησα: ΓΑΚ 212, f. 19^v, διαθήκη Φαγγουλάκη Γαλανού, 24 Ιαν. 1730

83. M. Vovelle, *Ο θάνατος και η Δύση*, ό.π., σσ. 44-49.

84. J.P. de Tournefort, *Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σσ. 169-170. Βλ. για το θεσμό και την οργάνωση των γιατρών του βενετοκρατούμενου Χάνδακα: Fr. Thiriet, *La Romanie vénitienne au Moyen Age*, Paris 1959, σσ. 262-263· El. Santschi, «Médecine et justice en Crète vénitienne au XIVe siècle», *Θησαυρίσματα* 8 (1971), σ. 23, καθώς και για την παράδοση των Εβραίων γιατρών που επικράτησαν στην πόλη ιδιαίτερα μετά την επιδημία της πανούκλας του 1348-29: El. Santschi, ό.π., σσ. 25-29· Στ. Αλεξίου, «Το Κάστρο της Κρήτης και η ζωή του στον ΙΣΤ' και ΙΖ' αιώνα», *Κρητικά Χρονικά* 19 (1965), σσ. 158-159.

βαια την ίδια χριστιανική καλοσύνη με τους ανθρώπους του Θεού, τόσο σε «εμπορεμένους» όσο και σε «πτωχούς».⁸⁵ Ας σημειώσουμε ότι αυτός ο συγκερασμός φυσικού και μεταφυσικού βρίσκεται και στο βάθος της ματιάς του σύγχρονου περιηγητή, όπως εκφέρεται στην υπαινικτική, διεισδυτική του γραφή: μαζί με την αυστηρότητα του καθολικού της αντιμεταρρύθμισης, ο Τουρνεφόρ διαθέτει την περιέργεια και την ακρίβεια του εργαστηριακού επιστήμονα, καθώς και το νατουραλιστικό ενδιαφέρον ενός παρατεινόμενου ουμανισμού για τη φύση, το ανθρώπινο σώμα και τις συμπεριφορές του:⁸⁶ αφού ο ίδιος είχε σπουδάσει ιατρική και ήταν παθιασμένος βοτανολόγος.

Τέλος, στη διάρκεια του αιώνα, οι Παριανοί διαθέτες μοιάζουν να αναδιπλώνονται σε έναν εσωτερικό, οικογενειακό συναισθηματισμό,⁸⁷ που υπερβαίνει κάποτε τις επιταγές του κληρονομικού εθιμικού δικαίου, αντικαθιστώντας το ιδανικό της «ρίζας» με αυτό της συζυγικής οικογένειας: δίνουν ό,τι έχουν και δεν έχουν στον/στην σύζυγο που τους φρόντισε με αγάπη στην αρρώστια τους,⁸⁸ στα αρσενικά παιδιά για μην μείνουν «παραπονεμένα» από τη σκληρή συνήθεια του τόπου να πηγαί-

85. ΓΑΚ, 212, f. 117, γραφή του Κοινού της 28 Αυγ. 1742 που εκλιπαρεί τον «ντοτόρε» Τζουάνε, γιο του Αντόνιου Μαρίνι, να μην φύγει για την Κωνσταντινούπολη αλλά να μείνει λίγο ακόμη στο νησί λόγω της επιδημίας

86. Ch.C. Gillispie, *The Edge of Objectivity*, εδώ: *Στην κόψη της αλήθειας. Η εξέλιξη των επιστημονικών ιδεών από τον Γαλιλαίο ως τον Einstein*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1994, σσ. 56-81.

87. Για μια ανάλογη μεταβολή στην αντίληψη της οικογένειας στη Δύση και τη σχέση της με την οικογενειακή εκκλησία: βλ. Ph. Ariès, «Du sentiment moderne de la famille dans les testaments et les tombeaux», *Essais*, ό.π., σσ. 143-153.

88. ΓΑΚ, 212, f. 22^r, διαθήκη της Καλίτζας Σεπάρ, «συμβίας Νικολού Γαλανού», 30 Ιαν. 1730.

νουν όλα στα θηλυκά,⁸⁹ νοιάζονται την αγαπημένη ανιψιά,⁹⁰ και αφήνουν παραγγελιά στο σύζυγο να αγαπά το παιδί τους.⁹¹

Οι ερευνητές των νησιώτικων νοταριακών αρχείων έχουν παρατηρήσει ότι όσο προχωρά ο 18ος αιώνας τόσο αραιώνουν ο μεταφυσικός λόγος, οι αναφορές σε πράξεις φιλανθρωπίας, οι δωρεές και οι αφιερώσεις ακίνητης περιουσίας σε μοναστήρια και εκκλησίες για τη σωτηρία της ψυχής.⁹² Στις παριανές διαθήκες του 18ου αιώνα ο διαθέτης φαίνεται ότι προτιμά να δεσμεύει τον χρόνο της αιώνιας σωτηρίας στον χρόνο της

89. ΓΑΚ, 212, f. 43^v-44^r, διαθήκη Τζιόν Μπατίστα Καβάλη, 18 Δεκ. 1732.

90. ΓΑΚ, 212, f. 42^r, διαθήκη Περού Καρατζιά 27 Νοεμβρ. 1732.

91. ΓΑΚ, 212, f. 22^r, διαθήκη Καλίτζας, συμβίας Νικολού Γαλανού.

92. Στις 20 διαθήκες της Ανδρου (17ος-αρχές 19ου αιώνα) που δημοσιεύει ο Δ. Πολέμης («Είκοσι διαθήκαι εξ Ανδρου (1678-1831)», *Πέταλον 1* (Ανδρος 1977), σσ. 22-157, διατηρείται πλούσιος ο θρησκευτικός κώδικας: ωστόσο όλες οι διαθήκες ανήκουν σε οικογένειες αρχόντων, οι περισσότερες μάλιστα στην οικογένεια Καίρη. Τον 19ο αιώνα (1849-1924) η Ν. Μαθά-Δεμαθά θα παρατηρήσει μια έκπτωση του θρησκευτικού λόγου στις διαθήκες της Σίφνου σε σύγκριση με τις διαθήκες του προηγούμενου αιώνα (1783-1816): Ν. Matha-Dematha, *Habitat et rapports socio-économiques à Sifnos (deuxième moitié du XIXe siècle-début du XXe siècle)*, αδημ. διδ. διατριβή, Παρίσι, Paris I, 1992, σσ. 493-500. το ίδιο και η Μ. Γιαννισσοπούλου για την Τήνο (Ποταμιά) από τα μέσα του 19ου αιώνα: Μ. Giannissopoulou, *Société et religion en Grèce insulaire. Un exemple: Potamiatinos*, αδημ. διδ. διατριβή, Paris, EHESS, 1992, σσ. 401-412. Ανάλογες παρατηρήσεις κάνει και ο Χρ. Λούκος για τη Σύρο του 19ου αιώνα (*Πεθαίνοντας στη Σύρο τον 19ο αιώνα. Οι μαρτυρίες των διαθηκών*, Ηράκλειο 2002, σσ. 259-260), όπου επισημαίνει ένα ενδιαφέρον του Συριανού διαθέτη για την κοινωνική, τη δημόσια και όχι την θρησκευτική, καταξίωση και διαιώνιση της μνήμης του. Αλλά και στις γαλλικές διαθήκες, σύμφωνα με έρευνες των τοπικών αρχείων που έχουν γίνει, ατονεί από τα τέλη του 17ου αιώνα το ενδιαφέρον για τις δωρεές και τα μνημόσυνα υπέρ σωτηρίας της ψυχής: Μ. Vovelle, *Ο θάνατος και η Δύση*, ό.π., τ. 2, σσ. 67-68.

εγκόσμιας μνήμης των επόμενων γενεών: για την ψυχή του και την ψυχή των δικών του ρυθμίζει τα μνημόσυνα και τα κόλλυβα,⁹³ καθώς και την εγγραφή του στην «Αγία Πρόθεση» (κατάλογο των επιφανών μνημονευομένων) μαζί με τα ονόματα των πεθαμένων μελών της οικογένειάς του· συγχρόνως τον απασχολεί η κοσμική όψη του θανάτου του: παραγγέλλει τον αριθμό και το βαθμό των ιερών που επιθυμεί να παρίστανται στην ταφή του, την εκκλησία στην οποία θέλει να ταφεί, την καμπάνα που θέλει να χτυπήσει. Γι' αυτά ξοδεύει το «έχειν» του απλόχερα, ακόμη και όταν είναι μικρότερο από τα χρέη του, οπότε δεν αφήνει τίποτα στους κληρονόμους του⁹⁴ και όχι μόνο οι «άρχοντες» του νησιού.⁹⁵

93. Οι διαθήκες του χφ 212 μιλούν κυρίως για «σαρανταλείτουργα» και «κόλλυβα» (σπανιότερα για το «χρόνο», το ετήσιο μνημόσυνο): ίσως με τον όρο «κόλλυβο» να προσδιορίζουν κάποιες τακτές ημέρες προσφοράς: κάποτε αναφέρουν και τα ποσά που διαθέτουν για τα «κεριά».

94. Στις 19 Αυγούστου 1731, στην Παροικία, η «αρχόντισσα» Αντωνινάκη, χήρα του μακαρίτη Γεωργάκη Καρδίτζη, συντάσσει δεύτερη διαθήκη (η πρώτη δεν έχει σωθεί): ΓΑΚ, 212, f. 29^v, δεύτερη «ξεκαθάριση» της Αντωνινάκη, ποτέ Γεωργάκη Καρδίτζη, «μην έχοντας τον μόδο να ξετρέξη ως επαράγγειλλε εις το πρώτο»· στο δεύτερο αυτό κείμενο αφήνει στην ανιψιά της ένα ποτιστικό μαζί με την υπόλοιπη περιουσία της (η οποία προφανώς περιγράφεται στην πρώτη διαθήκη με λεπτομέρειες), και παραγγέλλει να δοθούν τα παρακάτω ποσά για την ψυχή της: 2,5 ριάλια στον αρχιερέα για να την ψάλλει και να της διαβάσει τη «συγχωρετική ευχή», 7,5 ριάλια στον οικονόμο Αλησαφή, τα 5 για να της κάνει ένα μνημόσυνο (σαρανταλείτουργο), 5 ριάλια σύνολο στον σακελλάριο Βιτζάρα για άλλο ένα μνημόσυνο, από 2,5 ριάλια σε άλλους τρεις ανώτερους κληρικούς για να της κάνουν μισό μνημόσυνο ο καθένας: επιθυμία της είναι να ταφεί στην Εκατονταπυλιανή, στην οποία αφήνει και τα σάβανά της: μια αλλαξιά σεντόνια, ένα «τηλάρι» (προσκέφαλο), μαξιλάρια και πάπλωμα, να της τα φυλάξουν οι επίτροποι της εκκλησίας, αν τύχει και τη σαβανώσει κάποιος ξένος· ζητάει να σημαίνει η μεγάλη καμπάνα σε κάθε της κόλλυβο, και να μνημονεύεται το όνομά της σε κάθε λειτουργία, σε όλη τη διάρκεια του πρώτου χρόνου μετά το θά-

Νέες οικονομικές και κοινωνικές ιδεολογίες, νέοι χρόνοι, μια καινού-

νατό της. Τον επόμενο χρόνο, στις 26 Οκτωβρίου 1733, (ΓΑΚ, 212, f. 53^v, «υστερνό γράμμα» της Αντωνινάκη ποτέ Γεωργή Καρδίτζη) η αρχόντισσα συντάσσει και τρίτη διαθήκη: έχει αρρωστήσει και έχει χρεωθεί για να πληρώσει τα γιατρικά, από το ποτιστικό και την υπόλοιπη περιουσία αφήνει ψίχουλα στην ανιψιά της, αλλά δεν παραλείπει την παραγγελία για την ψυχή της: στον αρχιερέα που θα την ψάλλει δίνει το αντίτιμο μιας «πρόθεσης», στην Εκατονταπυλιανή ένα ζαφείρι για να καλύψει τα έξοδα της καμπάνας, του μνήματος και ό,τι άλλο χρειαστεί, δύο ριάλια στον πνευματικό που την εξομολόγησε, το αντίτιμο ενός μνημόσυνου, δηλ. 6 ριάλια, στον οικονόμο Πρωτόδικο, με εντολή να μοιραστούν σε δύο ιερείς, και το αντίτιμο μισού μνημόσυνου στον Σκευοφύλακα Ντεφεράρη: η ανιψιά της είναι υπεύθυνη να «έχει την έγνοια της ψυχής της», να φροντίσει να δοθούν τα παραπάνω ποσά και να γίνουν όλα τα μνημόσυνα που επιθυμεί.

95. ΓΑΚ, 212, f. 17^v, διαθήκη Ιακώβου Σκορδύλη: Στις 19 Οκτωβρίου 1731 ο Παριανός μικρο-ιδιοκτήτης Ιάκωβος Σκορδύλης, εκτός από μια κασέλα, μια εικόνα, μια μεταξωτή στρώση κρεβατιού και ένα τραπεζομάντηλο, τα οποία αφήνει στην κόρη του, δεν έχει τίποτε άλλο: η περιουσία του, ένα αμπέλι, καθώς και η περιουσία της γυναίκας του, δυο χωράφια, κάποια πολύτιμα κοσμήματα και ένα μεταξωτό πουκάμισο, πουλήθηκαν όλα για να αντεπεξέλθει εκείνος στην πολύχρονη αρρώστια του: παραγγέλλει όμως στη γυναίκα του να ξοδέψει «κατά τη δύναμη της» για να τον ψάλλουν όλοι οι ιερείς, να πληρωθεί ο σκευοφύλακας Νταφερέρη για ένα μνημόσυνο (σαρανταλείτουργο), και να τον θάψει στην εκκλησία του, και για να μείνουν «ευχαριστημένοι» ο πνευματικός του και πανιερώτατος μητροπολίτης. ΓΑΚ, 212, f. 18^r, διαθήκη Ιακούμου Αναπλιώτη: Στις 16 Νοεμβρίου 1730 ο Γιακούμος Αναπλιώτης, πρόην κάτοικος Νάξου, κάτοχος όλων και όλων ενός χωραφιού και δύο ζώων, δηλώνει πως ότι είχε «δουλεμένα από τους κόπους του» έχουν ξοδευθεί στην αρρώστια του που τον «παιδεύει στον στρώμα»: το γονικό όμως χωράφι που έχει στη Νάξο το αφιερώνει στην Παναγία τη Γκριζομάτα για να μπει το όνομά του στην αγία πρόθεση, αφήνει 2,5 ριάλια στον εφημέριο της Αγίας Μαρίνας για να του κάνει μισό «σαρανταλείτουργο», ένα ριάλι στην Εκατονταπυλιανή, μισό ριάλι στον πνευματικό, ενώ επιθυ-

ρια ιστορία του συναισθήματος:⁹⁶ οι διαφορετικές πρακτικές του θανάτου στο Αρχιπέλαγος αντανακλούν ίσως τους τριγμούς στο εσωτερικό της νησιώτικης κοινωνίας, αλλά και στις σχέσεις της με τις άλλες κυρίαρχες «κοινωνίες» που την περιβάλλουν· αντανακλούν ωστόσο και τις επιβιώσεις ή τις αργές αλλά βαθιές μεταβολές στις υπαρξιακές της αναπαραστάσεις, την εσωτερική της δηλαδή ιστορία. Πρόκειται άραγε για την εμφάνιση στο Αιγαίο μιας νέας, πιο αδιάφορης ελίτ, που πι-

μεί να παρευρίσκονται όλοι οι ιερείς την ημέρα του ενταφιασμού του, και να παρίστανται τρεις ιερείς σε κάθε «κόλλυβο» επί σαράντα ημέρες, τέλος παραγγέλλει στη γυναίκα του να πουλήσει τα δύο ζώα και ό,τι «ρούχα καλά» έχει στην κατοχή του για τα έξοδα της κηδείας και για την αμοιβή του νοτάριου· στα τρία του αδέρφια χαρίζει απλώς τα χρέη τους προς τον ίδιο και την αγάπη του! Τέλος, έχει ενδιαφέρον η πρόσληψη της ταύτισης «πτωχικής» και «χριστιανικής» ταφής στην παρακάτω διαθήκη: η Μαργαρίτα Νταφινάλε από την Τήνο στα 1732 (ΓΑΚ, 212, f. 39^v, διαθήκη, 5 Σεπτεμβρίου 1732) δεν έχει στην κατοχή της παρά ένα ριάλι, τρεις καρέκλες «φελούριες» (από ελαφρύ ξύλο μικρής αξίας) και τα «ρούχα όπου κοιμάται», τα οποία αφήνει στον εγγονό της Νικολάκη· αλλά παραγγέλλει να την «ενταφιάζει πτωχικά» κατά τη «συνήθεια των χριστιανών»: δίνει στον σκευοφύλακα Ντεφεράρη ένα από τα «στρωμάτζα της» (κρεβατόστρωση ή κάλυμμα) για να πληρώσει το τάφο, και τον παρακαλεί, σαν γείτονα και καλό της φίλο, με ό,τι περισσέψει, να της κάνει όσα μνημόσυνα και όσα κόλλυβα εκείνος κρίνει, με όσους ιερείς μέλλει να παρίστανται. Πρέπει να σημειώσουμε ότι η κρεβατόστρωση που πρόσφερε θα άξιζε πολύ περισσότερο από ένα ριάλι και τρεις φτηνές καρέκλες που άφηγε στον κληρονόμο της, όταν την ίδια περίπου εποχή 30 πήχεις δίμιτο βαμβακερό ύφασμα κόστιζαν 2 ριάλια στην αγορά της Παροικίας (ΓΑΚ, 212, f. 39^v, διαθήκη, 5 Σεπτεμβρίου 1732).

96. Για μια ανάλογη προβληματική για τον 17ο και 18ο αιώνα στη Δύση και μια σύντομη και εύστοχη αναδρομή της ιστοριογραφίας περί θανάτου στα τέλη του 20ού αιώνα, παραμένει σημαντικό το άρθρο του E. Le Roy Ladurie, «Chaunu, Lebrun, Vovelle: la nouvelle histoire de la mort», *Le territoire de l'historien*, Gallimard, Paris 1973, σσ. 393-403.

στεύει λιγότερο στο Θεό, που «αποχριστιανίζεται»;⁹⁷ Η μήπως εξατομικεύει τη σχέση της με την άλλη ζωή, επιμένοντας ακόμη στα τέλη του αιώνα να συγκεντρώνεται γύρω από τις κτητορικές της εκκλησίες και να ενταφιάζεται σ' αυτές, παρά τις απαγορεύσεις του πατριαρχείου,⁹⁸ προκαλώντας με την «αγαθή φιλαυτία»,⁹⁹ τα δάκρυα και την τρυ-

97. Για τη συζήτηση γύρω από τον όρο *déchristianisation* στην πρόσφατη γαλλική ιστοριογραφία: βλ. ενδεικτικά: *Histoire de la France religieuse* (J. Le Goff-R. Rémond). 3. *Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine XVIIIe-XIXe* (dir. Ph. Joutard), Seuil, Paris 2001, σσ. 159-320, και ιδ., Cl. Langlois, «Problématique de la déchristianisation», ό.π., σσ. 159-162. Βλ. επίσης για μια τοπική μελέτη του φαινομένου τον 18ο αιώνα: M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation: les attitudes devant la mort en Provence au XVIIIe siècle*, Paris 1973 (1978²).

98. Βλ. για παράδειγμα την πατριαρχική απαγόρευση του 1780 προς του Σιφνίου που αναιρέθηκε με συνοδική απόφαση του 1785 (και στη συνέχεια με πατριαρχικό έγγραφο του 1788), γιατί ξεσήκωσε έντονες διαμαρτυρίες στο νησί: Σ. Συμεωνίδης, «Ζητήματα ταφής νεκρών στη Σίφνο και ενέργειες για τη σύσταση νεκροταφείων», *Σιφνιακά* 8 (Αθήνα 2000), σσ. 155-157.

99. Ο όρος ανήκει στον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο (17ος αιώνας), που τον χρησιμοποιεί ως τίτλο σε ένα από τα «Φροντίσματά» του (Βιέννη, 1805, σ. 64): Δ. Αποστολόπουλος, *Η εμφάνιση της σχολής του φυσικού δικαίου. Η πρώτη μετακένωση*, ό.π., σ. 41. Στα κείμενα του ελληνικού Διαφωτισμού, ο Κ.Θ. Δημαράς επισημαίνει την σημασιολογική εξέλιξη του όρου «ευδαιμονία» που δηλώνει την υλική ευτυχία: *Νεοελληνικός διαφωτισμός*, Αθήνα 1993 (1977¹), σ. 254. Τον 19ο αιώνα πια ένας σημαντικός στοχαστής του νεώτερου ατομικισμού, ο J. Mill θα συνδέσει την επιθανάτια φροντίδα για τα ατομικά υπάρχοντα και την οικογένεια με την αγάπη για τη ζωή: «όσοι αφήνουν πίσω τους αντικείμενα προσωπικής φροντίδας [...], διατηρούν στις δυσμάς του βίου τους το ίδιο ζωντανό ενδιαφέρον για τη ζωή που είχαν όταν βρίσκονταν στο άνθος της ηλικίας τους»: J. St. Mill, *Ωφελμισμός*, εισαγ.-μετφρ. Σχολιασμός Φ. Παιονίδης, Πόλις, Αθήνα 2002, σ. 90.

φερότητα της οικογένειας,¹⁰⁰ τις ιδανικές αδράνειες της αυταπάρανησης, της φιλανθρωπίας, αλλά και της σωτηρίας από τις «θλίψεις» μιας πλατιάς χριστιανικής κοινότητας της Μεσογείου, στην οποία ανήκει τόσο ο πλανόδιος ιεροκήρυκας όσο και ο δυτικός περιηγητής; «Άφες την λύπην ήτις δεν ωφελά τον απεθαμένον, αλλά μάλλον βλάπτει και παροργίζει τον Κύριον. Κάμε δέησιν δια την ψυχήν του φίλου σου,δος ελεημοσύνην, όσον δύνεσαι, πλήρωσον τους Ιερείς να κάμνουσι Μνημόσυνα και Ιερουργίας, όπου ωφελούσι πολλά τους αποθαμένους», γράφει ο Αγάπιος Λάνδος στην Αμαρτωλών σωτηρία, στο κεφάλαιο «Εσχάτη Παράκλησις δια τους εαυτών νεκρούς»;¹⁰¹ Άραγε έχουμε να κάνουμε

100. M. Vovelle, *Ο θάνατος και η Δύση*, ό.π., τ. 2, σσ. 97-101, για το «δικαίωμα στο κλάμα» του 18ου αιώνα: Ph. Ariès, «La mort de toi», *Essais*, ό.π., σσ. 51-65. Και πάλι ο J.P. de Tournefort: «Πρέπει να ομολογήσω ότι οι Έλληνες και οι Ελληνίδες έχουν πολύ τρυφερή καρδιά: μόλις πεθάνει κάποιος στη γειτονιά, φίλοι, εχθροί, συγγενείς, γείτονες, μεγάλοι και μικροί, όλοι το θεωρούν χρέος τιμής να χύσουν δάκρυα, και θα τους κακοφαινόταν αν κάποιος δεν υποκρινόταν τουλάχιστον ότι δείχνει συγκινημένος»: *Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σ. 136. Στο τέλος του αιώνα ο P. Aug. Guys θα εντυπωσιασθεί από τη συχνότητα με την οποία οι Έλληνες κλαίνε πάνω στους τάφους των δικών τους, συχνότητα που αποδίδει τόσο στην επιβίωση μιας αρχαίας συνήθειας όσο και στο φυσικό τους συναίσθηματισμό: θα παρατηρήσει αντίθετα ότι η ίδια συνήθεια στη Δύση (Γαλλία) αποτελεί θρησκευτική επιταγή και γίνεται μόνο μια φορά τον χρόνο»: *Voyage littéraire de la Grèce ou lettres sur les Grecs Anciens et Modernes par M. Guys, Négociant, de l'Académie de Marseille*, Paris 1771, τ. 1, σ. 274. Για το πέρας από την καταναγκαστική χρήση των συλλογικών δακρύων και το συμβολικό τους ρόλο στην ιδιωτική συγκίνηση του δυτικού 18ου αιώνα: Anne Vincent-Buffaut, *Histoire des larmes XVIII-XIXe siècles*, Payot, Paris 2001, σσ. 13-17, και 37-143. Στις αρχές του 19ου αιώνα, ο Τήνιος γιατρός M. Zallony θα διακρίνει τη γυναικεία θλίψη από την ανδρική «αναλγησία» στο νησιώτικο πένθος (*Ιστορία της Τήνου*, ό.π., σσ. 84-85): στη σκέψη του αιώνα του το συναίσθημα αρχίζει να αποκτάει φύλο, και μάλιστα γυναικείο.

101. Αγ. Λάνδος, *Αμαρτωλών Σωτηρία*, Θεσσαλονίκη, έκδ. Σαλίβερου και

με την αυγή μιας νεώτερης παράδοσης που αποδιαρθρώνει τους παλαιότερους συλλογικούς κώδικες; Αργά και άνισα είναι αλήθεια, στο βαθμό που η άρχουσα αυτή κοινωνία περιγελά και συγχρόνως φοβάται τον βρυκόλακα,¹⁰² στο βαθμό που απομακρύνεται από τις σαρκικές εκδηλώσεις του «κοινού σώματος», για να θυμηθούμε τους ήρωες του Fr. Rabelais, από τη συλλογική λαγνεία για τη ζωή μπροστά στο θάνατο¹⁰³ όπως την περιγράφει ο περιηγητής του 16ου αιώνα,¹⁰⁴ όπως την

Ρηγόπουλου 1972, σ. 136 (η παραπομπή στο Αλέξ. Σφοίνη, *Ξένοι συγγραφείς*, ό.π.

102. J.P. de Tournefort, *Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σσ. 139-145 (για την αντίδραση των προεστών και των αρχιερέων στο βρυκολακιάσμα του νεκρού στη Μύκονο): εξάλλου η βιασύνη να θάψουν τον νεκρό στη Μύκονο ίσως να οφείλεται στο φόβο του βρυκολακιάσματος, βλ. και Δ. Λουκάτος, «Λαογραφικά περί τελευταίας ενδείξεις», ό.π., σ. 88, αντίληψη που τη συναντάει και πάλι στους βλαχόφωνους πληθυσμούς. Είναι ενδιαφέρον ότι ο Δ. Λουκάτος ξαναβρίσκει στους Βλαχόφωνους και μια παρόμοια συνήθεια με αυτήν που περιγράφει ο Tournefort στη Μήλο, την εναπόθεση τμήματος σπασμένου σταμνιού στο λείψανο, ως αποτρεπτική του βρυκολακιάσματος του νεκρού: ό.π., σ. 112. Τον 19ο αιώνα, ωστόσο, σύμφωνα με τον M. Zallony (*Ιστορία της Τήνου*, ό.π., σ. 84), ο νεκρός στην Τήνο θάβεται εικοσιτέσσερις ώρες μετά τον θάνατο, στην εκκλησία.

103. Βλ. και για τις «άσεμνες πρακτικές» όταν ξενυχτούσαν το νεκρό στη Γαλλία του Παλαιού Καθεστώτος και τις προσπάθειες της Εκκλησίας να τις ελεγξει: D. Fabre, «Familles. Le privé contre la coutume», *Histoire de la vie privée. 3. De la Renaissance aux Lumières*, dir, par. Ph. Ariès-G. Duby, Seuil, Paris 1999, σ. 534-537. Βλ. και την ενδεικτική, ίσως, χρήση της λέξης *débauche* από τον J.P. de Tournefort στην περιγραφή της αγρύπνιας μετά την κηδεία στην Μήλο (*Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σ. 137).

104. Στα μέσα του 16ου αιώνα ο Pierre Belon περνώντας από το Αιγαίο περιγράφει με έκπληξη τον τρόπο που συνοδεύουν τους νεκρούς στη Μήλο: «Και αν υπάρχει ωραία γυναίκα στην πόλη όπου κλαίνε τον πεθαμένο, είναι όλο χαρά που έχει την ευκαιρία να δείξει τα κάλλη της, συνοδεύοντας τις άλλες καθώς διασχί-

απηχεί η αφήγηση του Τουρνεφόρ¹⁰⁵ έναν αιώνα μετά, για να παραδοθεί στο «πάθος του έρωτος», που, στις αρχές του 19ου αιώνα, ο νησιώτης αγιογράφος το θέλει τυφλό και «αχρείον».¹⁰⁶

ζουν την πόλη. Προχωρούν όλες μαζί, αναμαλλιασμένες και ξεστήθωτες επιδεικνύοντας τη λαχταριστή τους σάρκα. Και από κοντά έρχονται και οι άνδρες, που έχουν την τύχη να χαζέψουν για μια φορά ανενόχλητοι τις γυναίκες και τις κόρες των γειτόνων τους»: Belon du Mans, P., *Les Observations de plusieurs singularités et choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Égypte, Arabie et autres pays étrangères*, Paris 1553, σ. 1547

105. «Όποια έχει ωραία φορεσιά στην πόλη, την εμφανίζει ακριβώς εκείνη την ημέρα: φίλες και συγγένισσες δεν ντρέπονται να επιδεικνύονται, και είναι όλο καμάρι επειδή τις βλέπουν με τα ωραία τους στολίδια, ενώ στη χώρα μας όλος ο κόσμος ντύνεται στα μαύρα»: J.P. de Tournefort, *Voyage d'un botaniste*, ό.π., I, σσ. 135-136.

106. Γύρω στα τέλη του 18ου και τις αρχές του 19ου αιώνα (1796-1829) έζησε και ζωγράφισε στην Κίμωλο και τη Σίφνο ο αγιογράφος Αγάπιος Πρόκος, Δευτερέων Σίφνου: το 1825 ζωγραφίζει την «Εικόνα Ερωτα», όπου απεικονίζει τον Ερωτα ημίγυμνο, με δεμένα τα μάτια, ανάμεσα σε δύο Σειρήνες, να κρατά δύο σάλπιγγες στο στόμα: στο πάνω μέρος της εικόνας, από αριστερά προς τα δεξιά διαβάζουμε το τετράστιχο: «Παίζουνσι και χορεύουσι και πως πετούν νομίζουν/όλαις του κόσμου ταις χαραίς θωρούσι και κερδίζουν./ Δεν ξέρουν πως ευρίσκονται εις στόματα θηρίων/τούτο του έρωτος δηλοί το πάθος το αχρείον»: Μ. Χατζηδάκης, *Οι Έλληνες ζωγράφοι*, ό.π., σ. 262, ειχ. αρ. 2, και σ. 263 (επεξηγηματικά σχόλια): βλ. στο ίδιο και σ. 122.