

Η ρητορική αναπαλαίωση και «οι της αρχαιότητας πλίνθοι» στο παραδοσιακό οικοδόμημα του Γένους. Ένα ανέκδοτο προσφώνημα του 1706, έργο του Αντωνίου Βυζαντίου, προς τον πατριάρχη Γαβριήλ Γ΄

Βασίλειος Κ. Μπακούρος*

Η διερεύνηση των πνευματικών ρήξεων ή των συνθέσεων, της πολιτισμικής συνέχειας ή ασυνέχειας σε ένα κατεξοχήν συγκρουσιακό κοινωνικό πεδίο, όπως αυτό της εκπαίδευσης, αποτελεί δυσχερές εγχείρημα, ιδιαίτερα όταν αφορά στις συνιστώσες λειτουργίας αυτού του θεσμού κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας. Χρειάζεται, δηλαδή, να υπερνικηθούν επιστημονικές προλήψεις, συλλογικές ιδεοληψίες ή ακόμη και φαντασιώσεις πάνω στις οποίες οικοδομήθηκε το πλέγμα της εθνικής μυθολογίας του Νεοελληνικού Κράτους (Γουργουρή 2007, 133 κ.ε.). Είναι αναγκαίες, επομένως, κάποιες αφητηριακές διευκρινίσεις.

Ας επισημανθεί, καταρχάς, ότι η Οθωμανική Αυτοκρατορία δεν ήταν ένα αυτοπροσδιοριζόμενο κράτος δικαίου αλλά μια επικράτεια νομικά ετεροπροσδιορισμένη (Στεφανίδης 2000, 688 κ.ε.), αφού το δίκαιό της τόσο σε επίπεδο νομολογίας και όσο και σε επίπεδο απονομής δικαιοσύνης καθοριζόταν από την ισλαμική ιερονομική παράδοση (Sharia) και ο Σουλτάνος κυβερνούσε ως Χαλίφης, δηλαδή ως υπέρτατος προστάτης και αλάνθαστος διερμηνευτής αυτής της παράδοσης (Σαββίδης 2004, 175-196). Με άλλα λόγια, η εκπαίδευση αποτελούσε θεσμό στο πλαίσιο μιας πολιτεότητας, η οποία για τους μουσουλμάνους Οθωμανούς ήταν αυτονόητα ταυτισμένη, όχι με την εθνική ή τη γλωσσική ταυτότητά τους αλλά με την ισλαμικότητα (Faroqhi 2000, 37 κ.ε., και Κοντογιώργης 2003, 20 κ.ε.).

Αναλόγως προσδιορισμένη θρησκευτικά ήταν και η πολιτική ταυτότητα των μη μουσουλμάνων οθωμανών υπηκόων του Σουλτάνου, δηλαδή των *djimi*.¹ Ειδικότερα, μάλιστα, για τους Ελληνορθόδοξους, η πολιτεότητα ουσιαστικά ταυτιζόταν με την εκκλησιαστικότητα, τη συμμετοχή σε μια κοινοτική πυραμίδα πιστών που αποτελούσαν την ενορία και κατ' επέκταση τον εκκλησιαστικό οργανισμό ως διοικητικό άθροισμα ενοριών, επισκοπών, αρχιεπισκοπών ή μητροπόλεων έως την πατριαρχική κορυφή.

Η ταύτιση αυτή δημιούργησε πολλές περιπλοκές, γιατί η Σαρία (Sharia) δεν αναγνώριζε ως διοικητικώς υπεύθυνα, αφηρημένα νομικά πρόσωπα, όπως είναι το Πατριαρχείο, η Μητρόπολη ή η Επισκοπή, αλλά τους εκάστοτε φυσικούς αυτουργούς της

* Ο Βασίλειος Κ. Μπακούρος είναι διδάκτωρ της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών και ασχολείται ερευνητικά με τους αριστοτελικούς λόγιους της Τουρκοκρατίας. Η διδακτορική διατριβή του αφορά στον βίο, στη δράση και στο έργο του Πατριάρχη Σαμουήλ Α΄ Χαντζερή (1700-1775), βλ. Μπακούρος 2008α. Η τελευταία δημοσιευμένη μελέτη του έχει ως αντικείμενο το πνευματικό περιβάλλον της Πατριαρχικής Σχολής στις αρχές του 18ου αιώνα, βλ. Μπακούρος 2013, 173-203. Υπηρετεί στη Μέση Εκπαίδευση και συγκεκριμένα στο Πρότυπο Πειραματικό Λύκειο της Ιωνιδείου Σχολής Πειραιά.

¹ Με τον όρο *djimi* νοούνται στις οθωμανικές πηγές οι Ελληνορθόδοξοι, οι Προχαλκηδόνιοι, οι Εβραίοι κ.ά., μη μουσουλμάνοι μόνιμοι κάτοικοι της Αυτοκρατορίας, οι οποίοι υπάγονταν στη δικαιοδοσία θρησκευτικών διοικητικών κέντρων με έδρα εντός της οθωμανικής επικράτειας.

εκκλησιαστικής διοίκησης, δηλαδή τους πατριάρχες, τους μητροπολίτες ή τους επισκόπους. Οι αιώνες που μεσολάβησαν από την πρώτη εξάπλωση του Ισλάμ στη Μικρασία μετά τη μάχη στο Μαντζικέρτ (1071) έως την οριστική εδραίωση της οθωμανικής επικράτειας με την Άλωση της Κωνσταντινούπολης το 1453 διαμόρφωσαν ένα λειτουργικό, αν και όχι πάντα ισόρροπο, *modus vivendi* (Βρυώνης 2000, 61-244).

Το ιερονομικό δίκαιο δεν όριζε, όμως, μόνο το πλαίσιο της πολιτικής διοίκησης αλλά και το περιεχόμενο της πολιτικής ταυτότητας του Ελληνορθόδοξου. Πρόκειται για τα περίφημα *προνόμια* που δήθεν αναγνωρίστηκαν αφηρημένα στην Εκκλησία μετά την Άλωση (Μαζαράκης-Αινιάν 2007, 9-10. Μπακούρος 2008α, 274-279), ενώ στην πραγματικότητα απευθύνονταν στους πολιτικούς υπεύθυνους της ταυτότητας αυτής, δηλαδή τους κατά τόπους εκκλησιαστικούς προϊσταμένους (Σαββίδης 2004α, 69-71). Δεν αποτελούσαν, μάλιστα, νομικές προβλέψεις ευεργεσίας αλλά απαξίωσης, αφού η αυτοδιοίκηση που εξασφάλιζαν συνιστούσε απόδειξη εγκατάλειψης του μη μουσουλμάνου στη οικτρή μοίρα του απίστου, ο οποίος ζει μακριά από τον λόγο του Προφήτη (Στεφανίδης 2000, 689).

Δεν υπήρχε, λοιπόν, συναλληλία ή αιχμαλωσία της θρησκευτικής-χριστιανικής εξουσίας από την πολιτική εξουσία αλλά ένας ιδιότυπος εγκιβωτισμός του εκκλησιαστικού κράτους στο οθωμανικό (Ράνσιμαν 1979, 337 κ.ε.) ως περιθωριακού πολιτειακού σχήματος. Στο πλαίσιο μιας τέτοιας σύνθετης και αντιφατικής κρατικής δομής ένα σύνολο πολιτισμικών σταθερών, που σήμερα εμφανίζονται κοινωνικά αυτονομημένες, όπως είναι η τέχνη, η οικονομία και κυρίως η εκπαίδευση, επειδή γίνονταν αντιληπτές με όρους ιερονομικούς, νοσηματοδοτούνταν και αξιολογούνταν με βάση τη θρησκευτική και όχι την κοσμική λειτουργικότητά τους.

Είναι ευνόητο, επομένως, γιατί η δημόσια, συστηματική εκπαίδευση, δεν ήταν κρατικοδίαιτη, όπως η σύγχρονη, αλλά εκκλησιοκεντρική, αφού υφίστατο εντός κοινοτήτων νομικά συγκροτημένων στο πλαίσιο του εκκλησιαστικού κράτους, το οποίο ήταν όχι μόνο υπεύθυνο αλλά και υπόλογο στην οθωμανική διοίκηση για αυτή.² Οι μαθητές κατοχύρωναν το δικαίωμα σχολικής φοίτησης με βάση τη θρησκευτική και όχι την εθνική ή τη γλωσσική ταυτότητά τους. Γενικότερα, η σχολική παιδεία στόχευε στη διάπλαση της πολιτικοθρησκευτικής και όχι της εθνικής συνείδησης των μαθητών ή στην καλλιέργεια της

² «Κοσμικά» σχολεία, δηλαδή σχολεία που λειτουργούσαν ανεξάρτητα από την εκκλησιαστική αρχή της έδρας τους, κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας, δεν μαρτυρούνται στις πηγές της οθωμανικής επικράτειας. Βλ. ενδεικτικά τα ιδρυτικά σιγίλλια διαφόρων σχολείων Μπακούρος 2008α, 196-223. Εξαιρέση αποτέλεσε η Ευαγγελική Σχολή Σμύρνης, η οποία με πρωτοβουλία του κτήτορά της, Παντολέοντος Σεβαστόπουλου, είχε υπαχθεί στη δικαιοδοσία του αγγλικού προξενείου της πόλης. Βλ. σχετικά Σολομωνίδης, 1962: 27-28. Το βραχύβιο εκπαιδευτικό παράδειγμα του Φιλολογικού Γυμνασίου Σμύρνης συνιστά επίσης μία εξαίρεση, αν και σε κάποια φάση της λειτουργίας του, αντίθετα ίσως με τις αρχικές προθέσεις των ιδρυτών του, εξαρτήθηκε από την τοπική Εκκλησία. Βλ. Οικονόμος, 1871: 442.

μητρικής γλώσσας τους. Έτσι, εξηγείται γιατί στα σχολεία του Γένους συνεκπαιδεύονταν, ανάλογα με τη γεωγραφική διασπορά των ορθόδοξων κοινοτήτων, Έλληνες, Σλάβοι, Αλβανοί, Αρμένιοι και Άραβες, που ονομάζονταν στο σύνολό τους Ελληνορθόδοξοι (γυμ/ρωμιοί), αφού η επίσημη γλώσσα του εκκλησιαστικού κέντρου τους, του Οικουμενικού Πατριαρχείου, ήταν η Ελληνική, γεγονός που καθιστούσε αναγκαία εκπαιδευτική γλώσσα την Αρχαία Ελληνική (Αναγνωστοπούλου 1998, 51 κ.ε.). Προτιμήθηκε, μάλιστα, η αττική διάλεκτος και όχι η αλεξανδρινή κοινή των Ευαγγελίων, γιατί το κύρος της αττικής είχε επιβληθεί στην Ελληνόφωνη Ανατολή πριν από τους ρωμαϊκούς χρόνους. Για τον ίδιο λόγο διδασκόταν, εκτός των πατερικών κειμένων, η αρχαία γραμματεία. Σε επίπεδο σχολικό, συνεπώς, η ελληνορθόδοξη παιδεία του Γένους ήταν η ελληνόφωνη εκπαίδευση Ορθόδοξων μαθητών και όχι η διαπαιδαγώγηση των Ελληνοπαίδων (Μπακούρος 2008β, 96-97).

Στο σημείο αυτό οροθετείται η πρώτη θεμελιώδης ρήξη του εκπαιδευτικού μοντέλου του Γένους με την αριστοτελική σκοποθεσία της εκπαίδευσης, η οποία είχε διαμορφώσει έως και τους βυζαντινούς χρόνους τις προϋποθέσεις λειτουργίας της. Συγκεκριμένα, όπως καταγράφεται στα *Πολιτικά*,³ ο εκπαιδευτικός θεσμός αποτελούσε – ή τουλάχιστον έπρεπε να αποτελεί – μηχανισμό πολιτικοκοινωνικής ενσωμάτωσης. Στην περίπτωση, όμως, της ελληνορθόδοξης εκπαίδευσης λειτουργούσε ως θεσμός αναπαραγωγής και εδραίωσης μιας *de jure* πολιτειακής διάκρισης. Όσο, δηλαδή, ο μαθητής εκπαιδευόταν και συνειδητοποιούσε την ταυτότητα του ετερόθρησκου τόσο εξοστρακιζόταν ως πολίτης από τις δομές της οθωμανικής κρατικής μηχανής, που λειτουργούσε με ιερονομικούς όρους. Όσο γινόταν συνειδητός πολίτης του εκκλησιαστικού κράτους τόσο περιθωριοποιείτο ως οθωμανός πολίτης.

Καθώς, μάλιστα, το εκκλησιαστικό κράτος ήταν περισσότερο μια πνευματική κοινότητα παρά μια υλική θέσμιση, το εκπαιδευτικό σύστημα του Γένους υιοθέτησε και σταδιακά οδήγησε στα άκρα την αρχαιοελληνική εκλεκτικιστική αποστροφή προς την πρακτική κατάρτιση. Από αυτή την άποψη, δημιουργήθηκαν οι προϋποθέσεις μιας ιστορικής συνέχειας της ελληνικής πολιτισμικής κληρονομιάς, αφού δόθηκε έμφαση στη φιλοσοφική παιδεία. Επειδή, όμως, απουσίαζαν οι ευρύτερες ευνοϊκές συνθήκες για την ανάπτυξη ελεύθερου στοχασμού, η φιλοσοφική ενασχόληση απέβη σχολαστική και ακαδημαϊκή, έργο ζωής λογίων που προσπαθούσαν περισσότερο να συντηρήσουν μια παράδοση ως συνειδητοί θεματοφύλακες παρά να την ανανεώσουν και να την εμπλουτίσουν ως συνειδητοί διανοούμενοι. Αυτός ο ρόλος, βέβαια, τον οποίο διαδραμάτισαν οι παραδοσιακοί λόγιοι στον συγκεκριμένο ιστορικό χωροχρόνο, παρήγαγε έργο όχι ευκαταφρόνητο, παρά τα πυρά που

³ Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, VIII, 1337a-1337b.

δέχθηκαν αργότερα από τους διαφωτιστές με προεξάρχοντα τον Αδ. Κοραή (Ηλιού 1988. Δημαράς 1993, 1-119. Πολίτης 2007, 241-254. Μπακούρος 2008β, 96-101).

Το ανέκδοτο έως σήμερα ρητορικό πόνημα,⁴ που παρουσιάζεται αποσπασματικά εδώ, όπως και άλλα ανάλογα που έχουν ήδη εκδοθεί (Μπακούρος 2008, 207-259. Μπακούρος 2013, 173-203), βοηθά να γίνει αντιληπτό το πλέγμα των σχέσεων, των ρήξεων, των αντιφάσεων, των παλινωδιών μέσα στο οποίο αναπτύχθηκε ο πνευματικός βηματισμός του ελληνορθόδοξου Γένους ως δικαιούχου, διαχειριστή και διαμεσολαβητή της πολιτισμικής κληρονομιάς του Ελληνισμού. Το κείμενο αυτό προέρχεται από το κεντρικότερο εκπαιδευτήριο του Γένους, την Πατριαρχική Σχολή, ενώ τον οικουμενικό θρόνο κοσμούσε ο Σμυρναίος Γαβριήλ Γ' από Χαλκηδόνας (Γεδεών 1883, 144-146. Γεδεών 1996: 492-497). Είναι δημιούργημα ενός κατεξοχήν αριστοτελικού εκκλησιαστικού λογίου, του Αντωνίου Βυζαντίου (Αριστοκλής 1866, 354-355), σε μια περίοδο, την πρώτη δεκαετία του 18ου αιώνα, κατά την οποία η ελληνορθόδοξη πνευματική παράδοση παρουσιάζεται αρραγής, με κύρος ακόμη αδιαμφισβήτητο (Σκαρβέλη - Νικολοπούλου 1993, 72, αρ. σημ. 1-4 και 73, αρ. σημ. 1-2. Κιτρομηλίδης 1996, 21). Το γεγονός ότι ο Αντώνιος υπήρξε μαθητής και στη συνέχεια διδάσκαλος της Σχολής καθιστά ευνόητο ότι στο κείμενό του απηχούνται πάγιες εκπαιδευτικές θέσεις που αναπαράγονταν στο πλαίσιο της.

Το συγκεκριμένο πόνημα, αποτελεί προσφώνημα που απευθύνει ο Αντώνιος στον Πατριάρχη Γαβριήλ με τη μορφή πανηγυρικού λόγου την Κυριακή του Πάσχα, πιθανότατα το 1706.⁵ Συνιστά δείγμα της επιδεικτικής ρητορικής, αφού εκφωνείται δημόσια ενώπιον της Συνόδου και του χριστεπώνυμου λαού στο Φανάρι. Ο ρήτορας, επομένως, ως πατριαρχικός αξιωματούχος, βρίσκεται υπό τον διαρκή έλεγχο του ακροατηρίου και ό,τι προβάλλει σε ιδεολογικό επίπεδο αποτελεί το κατεστημένο σύστημα αξιών της πατριαρχικής αυλής. Είναι αναμενόμενο οι ενδιαφέρουσες για την παρούσα μελέτη αναφορές να επικεντρώνονται στο αξίωμα του Πατριάρχη και κατ' επέκταση στο πρόσωπο του Γαβριήλ, ο οποίος στο πλαίσιο του εκκλησιαστικού κράτους γίνεται αντιληπτός ως ποιμένας-ηγεμόνας (Αποστολόπουλος 2002, 68-86). Η βυζαντινή πολιτειακή αντίληψη της *ελέω θεού μοναρχίας* (Πηλίλης 1985, 11) κατοχυρώνεται συνοπτικά από τον ρήτορα, προκειμένου να επικεντρωθεί στην ακόλουθη εξαιρετικά ενδιαφέρονσα διαπίστωση:

⁴ Βλ. «[Προσφώνημα] του αυτού Αντωνίου προς τον αυτόν Πατριάρχη Γαβριήλ». [Ανέκδοτο κείμενο από το χειρόγραφο υπ' αριθμόν 1 της συλλογής του Περικλέους Ζερλέντη στις σσ. 47-57. Στο: Ζακυθινός 1937, 293]. Στο εξής: Βυζάντιος 1706. Η έκδοση του συγκεκριμένου «Προσφωνήματος» αποτελεί το αντικείμενο υπό εξέλιξη εργασίας.

⁵ Βλ. Βυζάντιος 1706, 47.

«Ἀρίστου γὰρ ἡγεμόνος οὐκ εἰς ὄλεθρον καὶ φθορὰν συνωθεῖν τοὺς τῆς ἐναντίας μερίδος, ἀλλὰ ταῖς οἰκείαις τάξεσιν αὐτοὺς μεθαρμόσασθαι, καὶ τοὺς πρὶν αὐτῶ διὰ μάχης ἰόντας μηκέτι πρὸς αὐτὸν ἀλλ' ὑπὲρ αὐτοῦ αἶρειν ὄπλα παρασκευάσασθαι».⁶

Ἡ υποθήκη αὐτὴ εἶναι, ἴσως, ἡ πιο ἐνδεικτικὴ ἀποδοχὴ τῆς πολιτικῆς διαπάλης στη βάση τῆς διαφωνίας καὶ ἡ υπογράμμιση τῆς κοινωνικῆς σύνθεσης που δημιουργεῖται, ὅταν ἡ πράξις τοῦ πολιτικοῦ ἀρχοντα θεμελιώνεται στὴν πειθῶ καὶ ὄχι στὴ βία. Τὸ ρητορικὸ σχῆμα τῆς ἀρσης-θέσης (*οὐκ...συνωθεῖν-ἀλλὰ...μεθαρμόσασθαι*) υπογραμμίζει ἀκριβῶς τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα σὲ αὐτές τὶς δύο πολιτικὲς πρακτικὲς, ἀπὸ τὶς ὁποῖες μόνον ἡ πειθῶ συνιστᾶ *sine qua non* συνθετικὸ ὄρο. Ἀς σημειωθεῖ, μάλιστα, ὅτι ὁ ρήτορας θεωρεῖ δεδομένη σὲ κάθε θητεία πολιτικοῦ ἀρχοντα τὴ δυνατότητα παρουσίας καὶ δράσης στὴ ἀντίπαλη παράταξι. Πρόκειται γιὰ πολιτικὸ ρόλο ἀδιανόητο με βάση τοὺς κανόνες λειτουργίας τοῦ οθωμανικοῦ κράτους, ὅπου ὁ ἐκάστοτε ἀρχοντας συνιστοῦσε πολιτικὴ αὐθεντία.

Ἡ σύνθεση, που πρέπει νὰ ἐπιδιώξει ὁ ἀρχοντας, δὲν εἶναι νομοτελειακὴ ἀλλὰ ὀργανικὴ, με τὴν ἔννοια ὅτι μέσω αὐτῆς διαρρυθμίζεται ἡ λειτουργία τῆς πολιτείας ὡς ὀργανισμοῦ. Εἶναι ἀξιοπρόσεκτη ἡ ἀναλογία που ἐπιχειρεῖ ὁ ρήτορας:

«ὥσπερ γὰρ τῆς κεφαλῆς νοσοῦσης εἰς ἅπαν τὸ σῶμα ἢ τοῦ νοσήματος ὑφαπλοῦται φθορὰ, ταύτης δ' ὑγιαίνουσας τὸ σῶμα συναπολαύει τῆς κατ' ἐκείνην ῥώσεως, οὕτω τοὶ καὶ τῶ ἡγεμόνι συνεξομοιοῦσθαι φιλεῖ τὸ ὑπήκοον, ὥσπερ τῆς κακίας ἐκείνου, οὕτω καὶ τῆς ἀρετῆς συμμετέχον, καὶ συναμαρτάνον μὲν ἀμαρτάνοντι, συγκατορθοῦν δὲ κατορθοῦντι».⁷

Ἡ συνυποδηλωτικὴ παρουσίαση τοῦ ἡγεμόνα ὡς *κεφαλῆς* δὲν μειώνει τὴ δημοκρατικὴ ἀξία τῆς ἀναλογίας, ἀν ληφθοῦν ὑπόψη μεταγενέστερες δυτικὲς πολιτειακὲς θέσεις που ταύτιζαν τὸν ἀρχοντα με τὸ κράτος καὶ τὴ θέλησή του με τὴ θέληση τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου (Παπαδόπουλος 1946, 37). Ὁ ἀρχοντας ἐμφανίζεται στὸ παραπάνω ἀπόσπασμα νὰ βρίσκεται σὲ σχέση ἀμεσης ἀλληλεξάρτησης με τὸν ὑπήκοο, ὁ ὁποῖος προσβλέπει σὲ αὐτόν, θεωρώντας τὸν ἠθικὸ πρότυπο. Ἡ συγκεκριμένη σχέση ἀρχοντα-υπήκοου ἀναπαράγει τὴ βυζαντινὴ πεποίθησι ὅτι ὁ ἡγεμόνας, ἀν καὶ προορισμένος ἀπὸ τὸν Θεό, γιὰ νὰ ἀσκεῖ τὸ ἔργο του, δὲν εἶναι εὐγενὴς ἐξ αἵματος, ὅπως στὶς δυτικὲς φεουδαρχικὲς κοινωνικὲς ἱεραρχίες, ἀλλὰ ἓνας κοινὸς ἄνθρωπος ἐπιλεγμένος ἀπὸ τὴ θεία βούλησι. Με ἄλλα λόγια, υφίσταται ὡς πολιτειακὸς διαχειριστὴς μόνον σὲ ἀμεση ἀναφορὰ με τὸν λαὸ που του ἐμπιστεύτηκε ὁ Θεός, ὅπως καὶ ὅσο ὁ λαὸς τὸν ἀναγνωρίζει ὡς ἀρχοντα.

Ἀπὸ τὰ παραπάνω γίνεται σαφές ὅτι παρά τὸν κυρίως ἐπιδεικτικὸ χαρακτῆρα τοῦ το συγκεκριμένου κείμενου θὰ μπορούσε νὰ ἐνταχθεῖ στὴ μακροαίωνα ρητορικὴ παράδοσι τῶν *κατόπτρων ἡγεμόνος* που ἔλκει τὴν καταγωγὴ ἀπὸ τὸ ἰσοκράτειο συμβουλευτικὸ γένος

⁶ *Ο.π.*, 55.

⁷ *Ο.π.*, 55.

(Σκαρβέλη - Νικολοπούλου 1993, 53-55). Όσα λέει ο ρήτορας είναι όχι μόνο όσα κάνει ο Γαβριήλ αλλά και όσα θα έπρεπε να κάνει κάθε άλλος στη θέση του. Αυτή ασφαλώς η μείξη ρητορικών γενών, που παρατηρείται και στη βυζαντινή ρητορική (Hunger 1987, 125 κ.ε.), αποτελεί μια επιτυχή προσπάθεια ανανέωσης του ρητορικού λόγου ως κατεξοχόν πολιτικού λόγου, ώστε να ανταποκριθεί στις ιδιόμορφες συνθήκες διαβίωσης του Γένους μετά την Άλωση, και συνιστά απόδειξη του υψηλού επιπέδου ρητορικής και ευρύτερα γλωσσικής παιδείας στην Πατριαρχική Σχολή (Κομνηνός Υψηλάντης 1870, 206).

Επειδή ακριβώς ο Πατριάρχης συνιστά τον ηγεμόνα του εκκλησιαστικού κράτους, ο ρήτορας ανανεώνει στο πρόσωπό του τα εύσημα, με τα οποία θα κοσμούσε ένας βυζαντινός ρήτορας τον αυτοκράτορα. Κορυφαίο από αυτά είναι ο έπαινος για την προστασία που παρέχει στη θύραθεν παιδεία ως θεραπαινίδα της θεολογίας. Οι αναφορές, όμως, του Αντωνίου αποδεικνύουν ότι στο μικρόκοσμο της Πατριαρχικής Σχολής, πιθανότατα ερήμην του αντίξοου οθωμανικού μακρόκοσμου, είχε δημιουργηθεί η πεποίθηση για την ύπαρξη μιας πραγματικής φιλοσοφικής ακαδημίας που λειτουργούσε ως καταφύγιο των λογίων και άρα ως θρυαλίδα ευρύτερης πνευματικής αναγέννησης. Αυτή η τελευταία διαπίστωση δεν διατυπώνεται σαφώς από τον ρήτορα και η απουσία της αποδεικνύει ότι το Γένος δεν έχει ακόμα ανακτήσει τις δυνάμεις μιας ιστορικής επανεκκίνησης:

«Οἴπερ ἐπὶ τὴν ὑμετέραν σεβασμιότητα ὡς ἐπ' ἄλλην ἀκαδημίαν καὶ λύκειον αἱ πηγαὶ σοφίας τὸ πάλαι ἀθήνησιν ἴδρυντο συνθέουσι, τοῦτο μὲν τὴν ὠφέλιμον χρῆσιν αὐτῆς παρὰ τῆς σῆς συνέσεως ἐκδιδασκόμενοι, ὡς οὐκ ἐπὶ συστάσει τῶν καθ' ἡμᾶς θεομνήτων ὀργίων μετιτέον τὴν θύραθεν καὶ καταργουμένην σοφίαν (κατὰ τὸν Ἀπόστολον) τοὺς ἐχέφρονας, ἀλλ' ὑπὲρτίδα ταύτην τῆ καθ' ἡμᾶς ἱερᾶ θεολογία καθίζειν ἐκμελετήσαντας, τοῦτο δὲ καὶ ἐστὶν ἀληθῶς, καὶ πρυτανεῖον ἐλληνικῶν μαθημάτων εὐρίσκοντες τὰ πατριαρχικὰ ἀνάκτορα, ὃ περὶ τῆς Λουκίλλου τῶν Ῥωμαίων ὑπατεύσαντος οἰκίας ὁ Χαιρωνεὺς φησι Πλούταρχος. Τιμᾶ δὲ καὶ φιλοφρόνως ἐκείνους ἀποδέχεται σου ἡ μεγαλόνοια, οὐχ ὥσπερ ὁ Σικελίας τυραννήσας Διονύσιος ἔλεγε, δι' ἐκείνων βουλομένη θαυμάζεσθαι, τοῖς δ' ἄλλοις παιδείας ἀντέχεσθαι πρόφασιν ἐνείσεια τῆ ὑπερβολῆ τῆς πρὸς ἐκείνους φιλοφροσύνης. Οὐδενὸς γὰρ οὕτω δεινὸς καὶ διάπυρος ἀνθρώποις ἐνσκήπτειν πέφυκεν, ὡς γ' οὐ παρὰ τοῖς κρατοῦσι πολὺς ὁ λόγος καὶ πλείους οἱ ἔπαινοι, οὐς τὰ μέγιστα πρὸς ἀρετῆς ἐπίκτησιν συμβάλλεσθαι ὃ τῆς θεολογίας ἐπώνυμος ἀποφαίνεται. Καὶ τούτῳ Κάτων ὁ πρεσβύτερος ὁ διὰ φρονήσεως σταθερότητα πολλάκις τὰ ἐν Ῥώμῃ μεταχειρισάμενος πράγματα, καὶ τὰς ὑπερτάτας παρ' αὐτοῖς παραλλάξας ἀρχὰς συμφθεγγόμενος τοὺς ἀφαιροῦντας τῆς ἀρετῆς ἐπαίνους καὶ τιμὰς αὐτὴν ἀφαιρεῖσθαι τοὺς ἀνθρώπους τῆς ἀρετῆς τὴν ἐπίκτησιν ἔφασκε. Τῷτοι καὶ νῦν ἡ πατριαρχικὴ αὐλὴ ἐλλογίμων ἀνδρῶν συντάξει, εἴπερ ποτε, καταγλαΐζεται τῆς κατ' αὐτὴν ἀρίστης ἡγεμονίας, καὶ τῆς τῶν καλῶν καὶ τιμίων ἐπιμελείας δείγμα φανώτατον αὐτοῦς περιφέρουσα»⁸

Οι συνεχείς αναφορές του ρήτορα σε προσωπικότητες και συγγραφείς του ελληνορωμαϊκού κόσμου δεν είναι δείγματα μιας επιφανειακής αρχαιομάθειας ούτε συνιστούν απόπειρα εντυπωσιασμού, αφού συνδέονται άμεσα με τον θεμελιακό σκοπό της παιδείας, σύμφωνα με

⁸ Ο.π., 48.

τον Αριστοτέλη, την αρετή,⁹ η οποία καταγράφεται στο κείμενο με τριαδικό σχήμα (*πρὸς ἀρετῆς...τῆς ἀρετῆς...τῆς ἀρετῆς*). Ο Αντώνιος, ωστόσο, δεν λησμονεί ότι η αρετή, αν και σκοπός της εκπαίδευσης, δεν είναι σκοπός της ζωής του ανθρώπου. Είναι το μέσο για την κατάκτηση αυτού του σκοπού, δηλαδή της *εὐδαιμονίας*, που συνιστά ὄρο ταυτότητας της ανθρώπινης φύσης:

«εὐδαιμονίας δὲ τῆς ἀκροτάτης ὄρος (κατὰ τὸν ἐκ Μιλήτου φιλόσοφον) οὐτοσί πέφυκεν, εἴ τις τὸ μὲν σῶμα ἐστὶν ὑγιῆς, εὐπορός τε τὰ πρὸς τὴν τύχην, καὶ εὐπαίδευτος τὴν ψυχὴν, ἀλλ' ὅσα μὲν σώματος καὶ τύχης αὐχρήματα, οὐκ ἂν οἰκείος ἀνθρώπῳ ψυχῆς προτερήμασι θάλλοντι ἔπαινος γένοιτο, ἅτε δὴ θηρίοις τε ὄντα κοινὰ, καὶ ῥαδίως τύχης παιζούσης περὶ τὰ ἀνθρώπινα μεταπίπτοντα».¹⁰

Η αναφορά στον *ἐκ Μιλήτου φιλόσοφον*, αν και είναι εντυπωσιακή, αποβαίνει παραπλανητική. Ο Αντώνιος δεν αναφέρεται ρητά σε κάποιον συγκεκριμένο Μιλήσιο φιλόσοφο, αφού κανένας από τους τρεις (Θαλής, Αναξίμανδρος και Αναξίμένης) δεν πραγματεύθηκε σε φιλοσοφική διατριβή του την ευδαιμονία. Η τριμερής, όμως, υπόθεση, που εκφέρει παρατακτικά τις προϋποθέσεις της ευδαιμονίας (*ὑγιῆς, εὐπορός τε...καὶ εὐπαίδευτος*), και το κυρίαρχο αντιθετικό ζεύγος *ἀνθρώπῳ - θηρίοις* παραπέμπουν στο γνωστό αυτοσχόλιο του Θαλή, ὅπως το διασώζει ο Διογένης Λαέρτιος.¹¹ Είναι εμφανής, λοιπόν, η πρόθεση του Αντωνίου να συνδυάσει με τη χρήση των ρητορικών τρόπων, που του επιτρέπει η περίπτωση, έναν κατεξοχήν ὄρο του αριστοτελισμού, ὅπως είναι η ευδαιμονία,¹² με το ὕφος και κυρίως με το ἦθος ενός από τους πρωτεργάτες του ελληνικού φιλοσοφικού στοχασμού, ὅπως είναι ο Θαλής. Αυτή η ρητορική πρωτοβουλία είναι ἴσως το μόνο πραγματικό φιλοσοφικό ἄλμα στο κείμενο του Αντωνίου, το οποίο πάντως αποδεικνύει τη δυναμική της παραδοσιακής παιδείας παρά τον εγγενή ακαδημαϊσμό της.

Δείγμα αυτού του ακαδημαϊσμού είναι η αντιφατική με ὅσα προαναφέρθηκαν πεποίθηση του ρήτορα για την ἐξ ορισμού διάχυση της παιδείας ὄχι στο σύνολο του Γένους αλλά σε ένα αυστηρά περιχαρῶμένο κύκλο λογίων. Η αντίφαση αυτή γίνεται ισχυρότερη, καθώς ο ρήτορας επικαλεῖται παραδειγματικά στον λόγο του τον Σωκράτη:

«τὰ μέγιστα τῆ σῆ θεοφρουρήτῳ διὰ τῆς παιδείας ὠφελήμεθα παναγιότητι διττῆς τῆς παρ' αὐτῆς ἀπολαύοντες ἐπισκέψεως, τῆς μὲν συνάμα παντὶ τῷ χριστωνύμῳ πληρώματι, τῆς δὲ διὰ τῆς παιδείας ἡμεῖς ἰδιαιτέρον, ἧς οὐδὲν ἀνθρώπων γένει μείζον ἀγαθὸν παρὰ Θεοῦ χορηγηθῆναι πιστεύεται. Μόνη γὰρ εἰ χρὴ τῷ σωφρονίσκου Σωκράτῃ πείθεσθαι ἀγαθῶν τοῖς ἀνθρώποις καθέστηκε τὸ κυριώτατον, ὡς ἐν κακοῖς μόνον καὶ πρῶτον καὶ ἔξαρχον ἀπαιδευσία, ᾧ καὶ πᾶς ὁ τῶν σοφῶν χορὸς, οὐς ποθ' ὁ χρόνος ἤνεγκε συνεπηχεῖ καὶ

⁹ Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, VIII, 1337a-1337b.

¹⁰ Βυζάντιος 1706, 51-52.

¹¹ Ο Θαλής ο Μιλήσιος λέγεται ότι μακάριζε την Τύχη, επειδή γεννήθηκε άνθρωπος και όχι θηρίο, άνδρας και όχι γυναίκα, Έλληνας και όχι βάρβαρος. Βλ. *Νεώτερον Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν «Ηλίου»*, τόμ. 9, στο σχετικό λήμμα.

¹² Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, X, vi 1-8, vii 1-9.

συμφέγγεται, οὐδὲν τῶν ἐπὶ γῆς τιμίον ἰσόρροπον παιδείας ἀποφηνάμενοι, ἀλλὰ δικαίως τῶν ἐπικήρων καὶ ῥεόντων αὐτὴν ἐξαίροντες θειοτάτης μοίρας αὐτὴν ἀντικρυς ἀποφαίνονται, ἀλλ' ὅσον αὐτῆς τὸ ἀξίωμα μείζον τοσοῦτω μείζους αὐτῆ τὰς χάριτας ὡς αἰτίῳ καὶ χορηγῶ ταύτης προσοφλισκάνομεν».¹³

Ἡ παραπάνω συνοπτικὴ παρουσίαση τῶν θέσεων ἐνὸς παραδοσιακοῦ αριστοτελικοῦ λογίου τῆς πατριαρχικῆς αὐλῆς ἀποδεικνύει ὅτι τὸ εκπαιδευτικὸ οἰκοδόμημα τοῦ Γένους (ανα)συγκροτήθηκε μετὰ τὴν Ἄλωση, χρησιμοποιώντας *πλίνθους τῆς ἀρχαιότητος* (Παπαδόπουλος 1946, 45, ἀρ. σημ. 8), δηλαδὴ σπαράγματα μιᾶς πνευματικῆς κληρονομιάς, τὰ ὁποῖα ἐπιχείρησε νὰ συνθέσει στὴ βάση μιᾶς στέρεας ρητορικῆς ἀρχαιομάθειας. ΓΙΑ αὐτὸ τὸν λόγο ἡ Ἀρχαιότητα ἦταν γιὰ αὐτοὺς τοὺς παραδοσιακοὺς διδασκάλους περισσότερο, μιὰ λεξικογραφικὴ παρακαταθήκη καὶ λιγότερο μιὰ φιλοσοφικὴ φαρέτρα, τὰ βέλη τῆς ὁποίας πάντως ἀξιοποιήθηκαν ἀργότερα στὸ πλαίσιο τοῦ Νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ (Νούτσος 2005, 167-181). Σὲ ὅσες, ὁμως, ἐπικοινωνιακὲς περιστάσεις ἦταν ἀναγκαῖο, ὅπως μαρτυρεῖ τὸ «Προσφώνημα» τοῦ 1706, ἡ ἀρχαιογνωσία τοὺς ἐθράυε τὸν εκπαιδευτικὸν φορμαλισμὸν καὶ ἐπιχειροῦσε μιὰ κριτικὴ ἐπόπτευση τῆς πραγματικότητος. Ἐτσι, τὸ χάσμα τῆς παραδοσιακῆς λεξικογραφικῆς παιδείας μετὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, τὸ θεμελιώδες *organum* τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ στοχασμοῦ, φαίνεται ὅτι γεφυρώνεται.

Βιβλιογραφία

Αναγνωστοπούλου 1998

Αναγνωστοπούλου, Σ., *Μικρὰ Ἀσία, 19ος - 1919. Οἱ ἐλληνορθόδοξες κοινότητες. Ἀπὸ τὸ μιλῆτ τῶν Ρωμίων στὸ Ἑλληνικὸ ἔθνος*, Ἀθήνα: Ἑλληνικὰ Γράμματα ³1998.

Αποστολόπουλος 2002

Αποστολόπουλος, Δημήτρης Γ.: «“Ρωμηοὶ Χριστιανοὶ” “Με μπαράτια βασιλικά”». Στὸ: *Ρωμηοὶ στὴν υπηρεσία τῆς Ὑψηλῆς Πιῆλης. Πρακτικὰ Ἐπιστημονικῆς Ἡμερίδας. Ἀθήνα, 13 Ἰανουαρίου 2001*, Ἀθήνα: Ἐταιρεία Μελέτης τῆς καθ’ ἡμᾶς Ἀνατολῆς 2002: 67-86.

Αριστοκλῆς 1866

[Αριστοκλῆς, Θεόδωρος Μ.], *Κωνσταντίου Α΄ τοῦ ἀπὸ Σιναίου αοιδίμου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Βυζαντίου βιογραφία καὶ συγγραφαὶ αἱ ἐλάσσονες ἐκκλησιαστικαὶ καὶ φιλολογικαὶ καὶ τινες ἐπιστολαὶ τοῦ αὐτοῦ*, ἐξεδόθησαν μετὰ παραρτήματος ἀδείας καὶ ἐγκρίσεως τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλῆς Ἐκκλησίας ὑπὸ — τοῦ ἐκ Χάλκης, τῆς φιλοκάτω προτροπῆς Δημητρίου Πασπάλλη, ἐν Κωνσταντινουπόλει: Τυπογραφεῖον τῆς «Προόδου» 1866.

Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, X, vi 1-8, vii 1-9.

Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, VIII, 1337a-1337b.

Βρυώνης 2000

Βρυώνης, Σπ., *Ἡ παρακμὴ τοῦ μεσαιωνικοῦ Ἑλληνισμοῦ στὴ Μικρὰ Ἀσία καὶ ἡ διαδικασία τοῦ ἐξισλαμισμοῦ (11ος ἕως 15ος αἰώνας)*. Μετάφραση: Κατερίνα Γαλαταριώτου, Ἀθήνα: Μορφωτικὸ Ἰδρυμα Ἐθνικῆς Τραπεζῆς ²2000.

Γεδεῶν 1883

Γεδεῶν, Μαν. Ι., *Χρονικὰ τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας. Ἱστορικαὶ εἰδήσεις περὶ τῆς Μεγάλῆς τοῦ Γένους Σχολῆς, 1453-1830*, ἐν Κωνσταντινουπόλει: Πατριαρχικὸν Τυπογραφεῖον 1883.

¹³ Βυζάντιος 1706, 56.

Γεδεών 1996

Γεδεών, Μανουήλ Ι., *Πατριαρχικοί Πίνακες. Ειδήσεις ιστορικά και βιογραφικά περί των Πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως από Ανδρέου του Πρωτοκλήτου μέχρι Ιωακείμ Γ' του από Θεσσαλονίκης. 36 – 1884*. Έκδοσις δευτέρα επηξημένη και βελτιωμένη βάσει των ιδιοχειρών σημειωμάτων του συγγραφέως, ανασύνταξις κειμένου, φιλολογική επιμέλεια – πίνακες, ευρετήρια υπό Νικολάου Λυκ. Φοροπούλου, Αθήναι: Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων 1996.

Γουργουρή 2007

Γουργουρή, Στ., *Έθνος – Όνειρο. Διαφωτισμός και θέσμιση της σύγχρονης Ελλάδας*. Μετάφραση: Αθανάσιος Κατσιακέρης, Αθήνα: Κριτική 2007.

Δημαράς 1993

Δημαράς, Κ. Θ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα: Ερμής⁶ 1993.

Ζακυθηνός 1937

Ζακυθηνός, Διον. Α.: «Κατάλογος της συλλογής Περικλέους Ζερλέντη». *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών*, 13 (1937): 230-304.

Ηλιού 1988

Ηλιού, Φίλιππος, *Τύφλωσον, Κύριε, τον Λαόν Σου*, Αθήνα: Πορεία 1988.

Κιτρομηλίδης 1996

Κιτρομηλίδης, Πασχάλης Μ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*. Μετάφραση Στέλλα Νικολούδη, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης 1996.

Κομνηνός Υψηλάντης 1870

Κομνηνός Υψηλάντης, Αθανάσιος, *Εκκλησιαστικών και Πολιτικών των εις δώδεκα, βιβλίον Η', Θ' και Ι' ήτοι Τα Μετά την Άλωσιν, (1453 – 1789)*. (Εκ χειρογράφου ανεκδότου της ιεράς μονής του Σινά). Εκδιδόντος αρχιμ. Γερμανού Αφθονίδου Σιναΐτου, εν Κωνσταντινουπόλει: Τυπογραφείον Ι. Α. Βρετού 1870.

Κοντογιώργης 2003

Κοντογιώργης, Γιώργος Δ., *Πολίτης και πόλις. Έννοια και τυπολογία της «πολιτεΐτητας»*, Αθήνα: Παπαζήσης 2003.

Μαζαράκης-Αινιάν 2007

Μαζαράκης-Αινιάν, Ι. Κ., *Διάγραμμα της νεότερης ελληνικής ιστορίας*, Αθήνα: Εθνικό Ιστορικό Μουσείο 2007.

Μπακούρος 2008

Μπακούρος, Βασίλειος Κ.: «Η ρητορική παιδεία στην Πατριαρχική Σχολή. Το “Προσφώνημα” των σπουδαστών του 1698 στον Πατριάρχη Καλλίνικο Β' τον Ακαρνάνα». *Η Μελέτη*, 4 (2008): 207-259.

Μπακούρος 2008α

Μπακούρος, Βασίλειος Κ., *Σαμουήλ Χαντζερής ο Βυζάντιος (1700 -1775). Η συμβολή του στην πνευματική κίνηση του Γένους κατά τον 18ο αιώνα*, Αθήνα: Πρόσωπον 2008.

Μπακούρος 2008β

Μπακούρος, Βασίλειος Κ., *Οι φιλολογικές - διδακτικές μέθοδοι κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας. Οι θέσεις των αριστοτελικών λογίων και οι ενστάσεις των διαφωτιστών*, Αθήνα: Πρόσωπον 2008.

Μπακούρος 2013

Μπακούρος, Βασίλειος Κ.: «Η ρητορική παιδεία της Πατριαρχικής Σχολής και η πολιτική διαπαιδαγώγηση του Γένους. Το “Προσφώνημα” του 1705 “σύγγραμμα” του Αντωνίου Βυζαντίου». *Μνημοσύνη*, 13 (2013): 173-203.

Νεώτερον Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν «Ηλίου», τόμ. 9, α' έκδοση (1945): 464-467.

Νούτσος 2005

Νούτσος, Παναγιώτης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Τα όρια της διακινδύνευσης*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα 2005.

Οικονόμος, 1871

Πρεσβύτερος και Οικονόμος ο εξ Οικονόμων, Κωνσταντίνος, *Τα Σωζόμενα Φιλολογικά Συγγράμματα*, εκδιδόντος Σοφοκλέους Κ. του εξ Οικονόμων, ιατρού, τόμ. Α΄, Αθήνησι: Τύποις των τέκνων Ανδρ. Κορομηλά ΑΩΟΑ΄ [1871].

Παπαδόπουλος 1946

Παπαδόπουλος, Αθανάσιος Κ., *Η διαμόρφωσις της πολιτικής σκέψεως εν Εσπερία από Καρολιδών*, εν Αθήναις: Οι Φίλοι του Βιβλίου 1946.

Πηλίλης 1985

Πηλίλης, Ιάκ., *Τίτλοι, Οφίκκια και Αξιώματα εν τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία και τη Χριστιανική Ορθοδόξω Εκκλησία*, Αθήνα: Αστήρ 1985.

Πολίτης 2007

Πολίτης, Αλέξης: «Αν ήρχιζε μετά είκοσι χρόνους...». Ο Κοραής, οι κοινωνικές ιδέες του Διαφωτισμού και η Ελληνική Επανάσταση». *Ο Εραμιστής*, 20 (2007): 241-254.

Ράνσιμαν 1979

Ράνσιμαν, Στ., *Η Μεγάλη Εκκλησία εν αιχμαλωσία*. Μέρος Β΄: «Η Εκκλησία στην εξουσία των Οθωμανών Σουλτάνων». Μετάφραση: Νικολ. Κ. Παπαρρόδου. Σημειώσεις – Επιλογή κειμένων – Λεζάντες: Μιχ. Μπεργαδής, Αθήνα: Μπεργαδής 1979.

Σαββίδης 2004

Σαββίδης, Αλέξιος Γ. Κ., *Βυζάντιο. Μεσαιωνικός Κόσμος. Ισλάμ. Είκοσιπέντε δοκίμια Ιστορίας και Παιδείας*, Αθήνα: Παπαζήσης³2004.

Σαββίδης 2004α

Σαββίδης, Αλέξιος Γ. Κ., *Δοκίμια Οθωμανικής Ιστορίας*. Αθήνα: Παπαζήσης²2004.

Σκαρβέλη - Νικολοπούλου 1993

Σκαρβέλη - Νικολοπούλου, Αγγελική Γ., *Μαθηματάρια των ελληνικών σχολείων κατά την Τουρκοκρατία. Διδασκόμενα κείμενα, σχολικά προγράμματα, διδακτικές μέθοδοι. Συμβολή στην ιστορία της νεοελληνικής παιδείας*, Αθήνα: Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων 1993.

Σολομωνίδης 1962

Σολομωνίδης, Χρηστ. Σωκρ., *Η παιδεία στη Σμύρνη*, Αθήνα: 1962.

Στεφανίδης 2000

Στεφανίδης, Βασίλειος Κ., *Εκκλησιαστική Ιστορία. Απ' αρχής μέχρι σήμερα*, Αθήνα: Παπαδημητρίου⁷2000.

Hunger 1987

Hunger, Herbert, *Βυζαντινή Λογοτεχνία. Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*. Τόμ. Α΄: «Φιλοσοφία – Ρητορική – Επιστολογραφία – Γεωγραφία». Μετάφραση: Λ. Γ. Μπενάκης - Ι. Β. Αναστασίου - Γ. Χ. Μακρής, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης 1987.

Faroghi 2000

Faroghi, Suraiya, *Κουλτούρα και καθημερινή ζωή στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Από τον Μεσαίωνα ως τις αρχές του 20ού αιώνα*. Μετάφραση: Κατερίνα Παπακωνσταντίνου, Αθήνα: Εξάντας 2000.