

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 (Γουργουρής 2007, 133 κ.ε.). Είναι αναγκαίες, επομένως, κάποιες αφετηριακές 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 πολιτειότητας, 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. 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 πολιτειότητα ουσιαστικά

* 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.

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 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 μητρικής γλώσσας τους. Έτσι, εξηγείται γιατί στα σχολεία του Γένους συνεκπαιδευόνταν, ανάλογα με τη γεωγραφική διασπορά των ορθόδοξων κοινοτήτων, Έλληνες, Σλάβοι, Αλβανοί, Αρμένιοι και Άραβες, που ονομάζονταν στο σύνολό τους Ελληνορθόδοξοι (rum/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

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.

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

οθωμανικής κρατικής μηχανής, που λειτουργούσε με ιερονομικούς όρους. Όσο γίνονταν 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 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

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: Ζακουθινός 1937, 293]. Στο εξής: Βυζάντιος 1706. Η έκδοση του συγκεκριμένου «Προσφωνήματος» αποτελεί το αντικείμενο υπό εξέλιξη εργασίας.

υπήρξε μαθητής και στη συνέχεια διδάσκαλος της Σχολής καθιστά ευνόητο ότι στο κείμενό του απηχούνται πάγιες εκπαιδευτικές θέσεις που αναπαράγονταν στο πλαίσió 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 ενδιαφέρουσα διαπίστωση:

«Άριστου γάρ ήγεμόνος 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 αἴρειν ὄπλα παρασκευάσασθαι».⁶

Η υποθήκη αυτή είναι, ίσως, η πιο ενδεικτική αποδοχή της πολιτική διαπάλης στη βάση της διαφωνίας και η υπογράμμιση της κοινωνικής σύνθεσης που δημιουργείται, όταν η πράξη του πολιτικού άρχοντα θεμελιώνεται στην πειθώ και όχι στη βία. Το ρητορικό σχήμα τη άρσης-θέσης (*οὐκ...συνωθεῖν-ἀλλὰ...μεθαρμόσασθαι*) υπογραμμίζει ακριβώς την αντίθεση ανάμεσα σε αυτές τις δύο πολιτικές πρακτικές, από τις οποίες μόνο η πειθώ συνιστά *sine qua non* συνθετικό όρο. Ας σημειωθεί, μάλιστα, ότι ο ρήτορας θεωρεί δεδομένη σε κάθε θητεία πολιτικού άρχοντα τη δυνατότητα παρουσίας και δράσης στη αντίπαλη παράταξη. Πρόκειται για πολιτικό ρόλο αδιανόητο με βάση τους κανόνες λειτουργίας του οθωμανικού κράτους, όπου ο εκάστοτε άρχοντας συνιστούσε πολιτική αυθεντία.

⁵ Βλ. Βυζάντιος 1706, 47.

⁶ Ο.π., 55.

Η σύνθεση, που πρέπει να επιδιώξει ο άρχοντας, δεν είναι νομοτελειακή αλλά οργανική, με την έννοια ότι μέσω αυτής διαρρυθμίζεται η λειτουργία της πολιτείας ως οργανισμού. Είναι αξιοπρόσεκτη η αναλογία που επιχειρεί ο 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 τοι καὶ τῷ ἡγεμόνι συνεξομοιοῦσθαι φιλεῖ τὸ ὑπήκοον, ὥσπερ τῆς κακίας ἐκείνου, οὕτω καὶ τῆς ἀρετῆς συμμετέχον, καὶ συναμαρτάνον μὲν ἁμαρτάνοντι, συγκατορθοῦν δὲ κατορθοῦντι».⁷

Η συνυποδηλωτική παρουσίαση του ηγεμόνα ως *κεφαλῆς* δεν μειώνει τη δημοκρατική αξία της αναλογίας, αν ληφθούν υπόψη μεταγενέστερες δυτικές πολιτειακές θέσεις που ταύτιζαν τον άρχοντα με το κράτος και τη θέλησή του με τη θέληση του κοινωνικού συνόλου (Παπαδόπουλος 1946, 37). Ο άρχοντας εμφανίζεται στο παραπάνω απόσπασμα να βρίσκεται σε σχέση άμεσης αλληλεξάρτησης με τον υπήκοο, ο οποίος προσβλέπει σε αυτόν, θεωρώντας τον ηθικό πρότυπο. Η συγκεκριμένη σχέση άρχοντα-υπηκόου αναπαράγει τη βυζαντινή πεποίθηση ότι ο ηγεμόνας, αν και προορισμένος από τον Θεό, για να ασκεί το έργο του, δεν είναι ευγενής εξ αίματος, όπως στις δυτικές φεουδαρχικές κοινωνικές ιεραρχίες, αλλά ένας κοινός άνθρωπος επιλεγμένος από τη θεία βούληση. Με άλλα λόγια, υφίσταται ως πολιτειακός διαχειριστής μόνο σε άμεση αναφορά με τον λαό που του εμπιστεύτηκε ο Θεός, όπως και όσο ο λαός τον αναγνωρίζει ως άρχοντα.

Από τα παραπάνω γίνεται σαφές ότι παρά τον κυρίως επιδεικτικό χαρακτήρα του το συγκεκριμένο κείμενο θα μπορούσε να ενταχθεί στη μακράιωνη ρητορική παράδοση των *κατόπτρων ηγεμόνος* που έλκει την καταγωγή από το ισοκράτειο συμβουλευτικό γένος (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 κατεξοχήν πολιτικού λόγου, ώστε να ανταποκριθεί στις ιδιόμορφες συνθήκες διαβίωσης του Γένους μετά την Άλωση, και

⁷ Ο.π., 55.

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 θρυαλλίδα 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:

«Οἷπερ ἐπὶ τὴν ὑμετέραν σεβασμιότητα ὡς ἐπ’ ἄλλην ἀκαδημίαν καὶ λυκείον 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’ ὑπηρέτιδα ταύτην τῇ καθ’ ἡμᾶς ἱερᾷ θεολογίᾳ καθίζειν ἐκμελετήσαντας, τοῦτο δὲ καὶ ἐστὶν ἀληθῶς, καὶ πρυτανεῖον ἑλληνικῶν μαθημάτων εὐρίσκοντες τὰ πατριαρχικὰ ἀνάκτορα, ὃ περὶ τῆς Λουκίλλου τῶν Ῥωμαίων ὑπατεύσαντος οἰκίας ὁ Χαιρωνεὺς φησι Πλούταρχος. Τιμᾶ δὲ καὶ φιλοφρόνως ἐκείνους ἀποδέχετός σου ἢ μεγαλόνοια, οὐχ ὥσπερ ὁ Σικελίας τυραννήσας Διονύσιος ἔλεγε, δι’ ἐκείνων βουλομένη θαυμάζεσθαι, τοῖς δ’ ἄλλοις παιδείας ἀντέχεσθαι πρόφασιν ἐνιῆσα τῇ ὑπερβολῇ 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 ὁ 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, καταγλαῖζεται τῆς κατ' αὐτὴν ἀρίστης ἡγεμονίας, καὶ τῆς τῶν καλῶν καὶ τιμιῶν ἐπιμελείας δεῖγμα φανώτατον αὐτοὺς περιφέρουσα»⁸

Οἱ συνεχεῖς αναφορὲς τοῦ ρήτορα σε προσωπικότητες καὶ συγγραφεῖς τοῦ ἐλληνορωμαϊκοῦ κόσμου δὲν εἶναι δείγματα μιᾶς ἐπιφανειακῆς ἀρχαιομάθειας οὔτε συνιστοῦν ἀπόπειρα ἐντυπωσιασμοῦ, ἀφοῦ συνδέονται ἀμεσα μετὰ τὸν θεμελιακὸ σκοπὸ τῆς παιδείας, σύμφωνα μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη, τὴν ἀρετὴ,⁹ ἡ ὁποία καταγράφεται στὸ κείμενο μετὰ τριαδικὸ σχῆμα (πρὸς ἀρετῆς...τῆς ἀρετῆς...τῆς ἀρετῆς). Ὁ Ἀντώνιος, ὡστόσο, δὲν λησμονεῖ ὅτι ἡ ἀρετὴ, ἀν καὶ σκοπὸς τῆς ἐκπαίδευσης, δὲν εἶναι σκοπὸς τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι τὸ μέσο γιὰ τὴν κατάκτηση αὐτοῦ τοῦ σκοποῦ, δηλαδὴ τῆς εὐδαιμονίας, ποῦ συνιστᾷ ὄρο ταυτότητας τῆς ἀνθρώπινης φύσης:

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

Ἡ ἀναφορὰ στὸν ἐκ Μιλήτου φιλόσοφον, ἀν καὶ εἶναι ἐντυπωσιακὴ, ἀποβαίνει παραπλανητικὴ. Ὁ Ἀντώνιος δὲν ἀναφέρεται ρητὰ σε κάποιον συγκεκριμένον Μιλήσιον φιλόσοφον, ἀφοῦ κανένας ἀπὸ τοὺς τρεῖς (Θαλῆς, Ἀναξίμανδρος καὶ Ἀναξίμενης) δὲν πραγματεύθηκε σε φιλοσοφικὴ διατριβὴ τὴν εὐδαιμονία. Ἡ τριμερὴς, ὁμῶς, ὑπόθεση, ποῦ ἐκφέρει παρατακτικὰ τὶς προϋποθέσεις τῆς εὐδαιμονίας (ὑγιῆς, εὐπορὸς τε...καὶ εὐπαιδευτὸς), καὶ τὸ κυρίαρχον ἀντιθετικὸ ζεύγος ἀνθρώπῳ - θηρίοις παραπέμπουν στὸ γνωστὸ αὐτοσχόλιον τοῦ

⁸ Ὁ.π., 48.

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

¹⁰ Βυζάντιος 1706, 51-52.

Θαλή, όπως 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 όρο του αριστοτελισμού, όπως είναι η ευδαιμονία,¹² με το ύφος και κυρίως με το ήθος ενός από τους πρωτεργάτες του ελληνικού φιλοσοφικού στοχασμού, όπως είναι ο Θαλής. Αυτή η ρητορική πρωτοβουλία είναι ίσως το μόνο πραγματικό φιλοσοφικό άλμα 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 όσα προαναφέρθηκαν πεποίθηση του ρήτορα για την εξ ορισμού διάχυση της παιδείας όχι στο σύνολο του Γένους αλλά σε ένα αυστηρά περιχαρακωμένο κύκλο λογίων. Η αντίφαση αυτή γίνεται ισχυρότερη, καθώς ο ρήτορας επικαλείται 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 τῶ χριστωνύμῳ πληρώματι, τῆς δὲ διὰ τῆς παιδείας ἡμεῖς ἰδιαίτερον, ἧς οὐδὲν ἀνθρώπων γένει μείζον ἀγαθὸν παρὰ Θεοῦ χορηγηθῆναι πιστεύεται. Μόνη γὰρ εἰ χρητῶ σωφρονίσκου Σωκράτη 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 συμφθέγγεται, οὐδὲν τῶν ἐπὶ γῆς τιμίῳν ἰσόρροπον παιδείας ἀποφηνάμενοι, ἀλλὰ δικαίως τῶν ἐπικήρων καὶ ρεόντων αὐτὴν ἐξαίροντες θειοτάτης μοίρας αὐτὴν ἀντικρὺς ἀποφαίνονται, ἀλλ' ὅσον αὐτῆς τὸ ἀξίωμα μείζον τοσοῦτῳ μείζους αὐτῇ τὰς χάριτας ὡς αἰτίῳ καὶ χορηγῶ ταύτης προσοφλισκάνομεν».¹³

Η παραπάνω συνοπτική παρουσίαση των θέσεων ενός παραδοσιακού αριστοτελικού λογίου της πατριαρχικής αυλής αποδεικνύει ότι το εκπαιδευτικό

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.

¹³ Βυζάντιος 1706, 56.

οικοδόμημα του Γένους (ανα)συγκροτήθηκε μετά την Άλωση, χρησιμοποιώντας *πλίνθους της αρχαιότητας* (Παπαδόπουλος 1946, 45, αρ. σημ. 8), δηλαδή σπαράγματα μιας πνευματικής κληρονομιάς, τα οποία επιχείρησε να συνθέσει στη βάση μιας στέρεας ρητορικής αρχαιομάθειας. Για αυτό τον λόγο η Αρχαιότητα ήταν για αυτούς τους παραδοσιακούς διδασκάλους περισσότερο, μια λεξικογραφική παρακαταθήκη και λιγότερο μια φιλοσοφική φαρέτρα, τα βέλη της οποίας πάντως αξιοποιήθηκαν αργότερα στο πλαίσιο του Νεοελληνικού Διαφωτισμού (Νούτσος 2005, 167-181). Σε όσες, όμως, επικοινωνιακές περιστάσεις ήταν αναγκαίο, όπως μαρτυρεί το «Προσφώνημα» του 1706, η αρχαιογνωσία τους έθραυε τον εκπαιδευτικό φορμαλισμό και επιχειρούσε μια κριτική επόπτευση της πραγματικότητας. Έτσι, το χάσμα της παραδοσιακής λεξικογραφικής παιδείας με τον ορθό λόγο, το θεμελιώδες *organum* του αρχαιοελληνικού στοχασμού, φαίνεται ότι γεφυρώνεται.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Αναγνωστοπούλου 1998
Αναγνωστοπούλου, Σ., *Μικρά Ασία, 19ος – 1919. Οι ελληνορθόδοξες κοινότητες. Από το μιλλέτ των Ρωμιών στο Ελληνικό Έθνος*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα ³1998.
2. Αποστολόπουλος 2002
Αποστολόπουλος, Δημήτρης Γ.: «“Ρωμηοί Χριστιανοί” “Με μπαράτια βασιλικά”». Στο: *Ρωμιοί στην υπηρεσία της Υψηλής Πήςλης. Πρακτικά Επιστημονικής Ημερίδας. Αθήνα, 13 Ιανουαρίου 2001*, Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης της καθ’ ημάς Ανατολής 2002: 67-86.
3. Αριστοκλής 1866
[Αριστοκλής, Θεόδωρος Μ.], *Κωνσταντίου Α’ του από Σιναίου αοιδίμου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως του Βυζαντίου βιογραφία και συγγραφαί αι ελάσσονες εκκλησιαστικάί και φιλολογικαί και τινες επιστολαί του αυτού*, εξεδόθησαν μετά παραρτήματος αδεία και εγκρίσει της του Χριστού Μεγάλης Εκκλησίας υπό - του εκ Χάλκης, τη φιλοκάλω προτροπή Δημητρίου Πασπάλλη, εν Κωνσταντινουπόλει: Τυπογραφείον της «Προόδου» 1866.
4. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, X, vi 1-8, vii 1-9.
5. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, VIII, 1337a-1337b.
6. Βρυώνης 2000
Βρυώνης, Σπ., *Η παρακμή του μεσαιωνικού Ελληνισμού στη Μικρά Ασία και η διαδικασία του εξισλαμισμού (11ος έως 15ος αιώνας)*. Μετάφραση: Κατερίνα Γαλαταριώτου, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης ²2000.

7. Γεδεών 1883
Γεδεών, Μαν. Ι., *Χρονικά της Πατριαρχικής Ακαδημίας. Ιστορικά ειδήσεις περί της Μεγάλης του Γένους Σχολής, 1453-1830*, εν Κωνσταντινουπόλει: Πατριαρχικόν Τυπογραφείον 1883.
8. 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 επηυξημένη και βελτιωμένη βάσει των ιδιοχείρων σημειωμάτων του συγγραφέως, ανασύνταξις κειμένου, φιλολογική επιμέλεια – πίνακες, ευρετήρια υπό Νικολάου Λυκ. Φοροπούλου, Αθήναι: Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων 1996.
9. Γουργουρή 2007
Γουργουρή, Στ., *Έθνος – Όνειρο. Διαφωτισμός και θέσμιση της σύγχρονης Ελλάδας*. Μετάφραση: Αθανάσιος Κατσικερός, Αθήνα: Κριτική 2007.
10. Δημαράς 1993
Δημαράς, Κ. Θ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα: Ερμής⁶ 1993.
11. Ζακυθηνός 1937
Ζακυθηνός, Διον. Α.: «Κατάλογος της συλλογής Περικλέους Ζερλέντη». *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών*, 13 (1937): 230-304.
12. Ηλιού 1988
Ηλιού, Φίλιππος, *Τύφλωσον, Κύριε, τον Λαόν Σου*, Αθήνα: Πορεία 1988.
13. Κιτρομηλίδης 1996
Κιτρομηλίδης, Πασχάλης Μ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*. Μετάφραση Στέλλα Νικολούδη, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης 1996.
14. 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.
15. Κοντογιώργης 2003
Κοντογιώργης, Γιώργος Δ., *Πολίτης και πόλις. Έννοια και τυπολογία της «πολιτειότητας»*, Αθήνα: Παπαζήσης 2003.
16. Μαζαράκης-Αινιάν 2007
Μαζαράκης-Αινιάν, Ι. Κ., *Διάγραμμα της νεότερης ελληνικής ιστορίας*, Αθήνα: Εθνικό Ιστορικό Μουσείο 2007.
17. 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.

18. 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.
19. 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.
20. 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.
21. *Νεώτερον Εγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν «Ηλίου»*, τόμ. 9, α΄ έκδοση (1945): 464-467.
22. Νούτσος 2005
Νούτσος, Παναγιώτης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Τα όρια της διακινδύνευσης*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα 2005.
23. 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].
24. Παπαδόπουλος 1946
Παπαδόπουλος, Αθανάσιος Κ., *Η διαμόρφωσις της πολιτικής σκέψεως εν Εσπερία από Καρολιδών*, εν Αθήναις: Οι Φίλοι του Βιβλίου 1946.
25. Πηλίλης 1985
Πηλίλης, Ιάκ., *Τίτλοι, Οφίκκια και Αξιώματα εν τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία και τη Χριστιανική Ορθοδόξω Εκκλησία*, Αθήνα: Αστήρ 1985.
26. Πολίτης 2007
Πολίτης, Αλέξης: «“Αν ήρχιζε μετά είκοσι χρόνους...”». Ο Κοραΐς, οι κοινωνικές ιδέες του Διαφωτισμού και η Ελληνική Επανάσταση». *Ο Ερασιστής*, 20 (2007): 241-254.
27. 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.
28. Σαββίδης 2004
Σαββίδης, Αλέξιος Γ. Κ., *Βυζάντιο. Μεσαιωνικός Κόσμος. Ισλάμ. Είκοσιπέντε δοκίμια Ιστορίας και Παιδείας*, Αθήνα: Παπαζήσης³2004.
29. Σαββίδης 2004α
Σαββίδης, Αλέξιος Γ. Κ., *Δοκίμια Οθωμανικής Ιστορίας*. Αθήνα: Παπαζήσης²2004.

30. 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*, Αθήναι: Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων 1993.
31. Σολομωνίδης 1962
 Σολομωνίδης, Χρηστ. Σωκρ., *Η παιδεία στη Σμύρνη*, Αθήνα: 1962.
32. Στεφανίδης 2000
 Στεφανίδης, Βασίλειος Κ., *Εκκλησιαστική Ιστορία. Απ' αρχής μέχρι σήμερα*, Αθήνα: Παπαδημητρίου 2000.
33. 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.
34. 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.

SUMMARY

Vassilis Bakouros, *The rhetoric restoration and the “bricks of antiquity” in the educational structure of the Greek Orthodox Nation. An unpublished text of 1706 (;) addressed to Patriarch Gavriil the Third by Antonios Vyzantios.*

Based on an –until recently- unpublished text coming from the academic community of the Patriarchal School, it is attempted to investigate the rhetorical means, though which is presented, represented or suppressed the ancient world in the collective memory of the Greek Orthodox Nation. It mainly studies and deals with the contribution of Education as a social mechanism of reproduction or break-up with the already existent system of values in the Patriarchate in the beginning of the 18th century, when this system was yet undisturbed and its prestige indisputable. The superior knowledge of antiquity that Antonios Vyzantios, the famous Teacher, had, his literary talent and his prestige among the scholars in the Patriarchal Court makes this text addressed to Gavriil the Third an important source for the literary and historical research.

