

ΑΡΣΕΝΙΟΣ ΕΛΑΣΣΟΝΟΣ, ΜΑΘΘΑΙΟΣ ΚΟΛΗΤΖΙΔΗΣ,
ΠΑΥΛΟΣ ΤΟΥ ΑΛΕΠΠΟ: ΟΡΘΟΔΟΞΟΙ ΚΛΗΡΙΚΟΙ
ΩΣ ΜΑΡΤΥΡΕΣ ΤΗΣ ΜΟΣΧΟΒΙΤΙΚΗΣ ΜΟΥΣΙΚΗΣ
ΠΡΑΚΤΙΚΗΣ (ΤΕΛΗ 16^{ΟΥ} – ΜΕΣΑ 17^{ΟΥ} ΑΙΩΝΑ)¹

Οι Άγγλοι απεσταλμένοι που έφτασαν στη Μόσχα το Φεβρουάριο του 1664 έμειναν έκθαμβοι από την υποδοχή που τους επιφύλαξαν στο Κρεμλίνο. Ο γραμματέας τους, Guy Miede, δυσκολεύτηκε να περιγράψει τις εντυπώσεις του από την πρώτη ακρόαση που ο Τσάρος Αλεξέι Μιχαήλοβιτς (β. 1645-76) παραχώρησε στην αντιπροσωπεία. Αφού πέρασαν ανάμεσα από ολοένα και πιο υψηλόβαθμα μέλη της φρουράς του Τσάρου και διέσχισαν μια ατελείωτη σειρά από αυλές και διαδρόμους, οι Άγγλοι τελικά εισήλθαν στη βασιλική αίθουσα υποδοχής. «Και εδώ», γράφει ο Miede, «ήταν που ήμασταν σαν αυτούς που βγαίνοντας ξαφνικά από το σκοτάδι θαμπώνονται από τη λάμψη του Ήλιου: η λαμπρότητα των κοσμημάτων τους έμοιαζε να συναγωνίζεται αυτήν της ημέρας για την πρωτιά· τόσο, που είχαμε απορροφηθεί σχεδόν ολότελα από αυτό το σάστισμα του μεγαλείου».²

Η γεμάτη δέος διήγηση του Miede είναι αντιπροσωπευτική, αφού ξεκάθαρος – και απολύτως επιτυχής – στόχος των αρχών της Μοσχοβίας ήταν να εντυπωσιάσουν υπέρμετρα τους επισκεπτόμενους διπλωμάτες με τον πλούτο και τη μεγαλοπρέπεια της Αυλής. Κι όμως, με διάφορους τρόπους η Μοσχοβίτικη κουλτούρα αποθάρρυνε όσους δεν ήταν γηγενείς από τη συμμετοχή στα γεγονότα

1. Το κείμενο που ακολουθεί αποτελεί ελαφρώς συντετμημένη εκδοχή άρθρου με τίτλο «“A Confusion of Glory”: Orthodox Visitors as Sources for Muscovite Musical Practice (Late 16th–Mid 17th Century)», που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Intersections: Canadian Journal of Music*, 26 No. 1 (2006): 3-33.

2. Guy Miede, *A Relation of Three Embassies from his sacred Majestie Charles II to the Great Duke of Muscovie, the King of Sweden, and the King of Denmark. Performed by the Right Ho-ble the Earle of Carlisle in the years 1663 and 1664* (London: Printed for John Starkey, 1669), 147-48. Ο Τσάρος παραχώρησε ακρόαση στον Άγγλο πρέσβη στις 11 Φεβρουαρίου, και η αντιπροσωπεία αναχώρησε τον Ιούνιο.

που βρίσκονταν στην καρδιά της καθημερινής ζωής: τα έθιμα και τις τελετουργίες της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Μολονότι η ζωή της Μοσχοβίτικης κοσμικής ηγεσίας ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη με την πίστη και τα θρησκευτικά της καθήκοντα, ακόμη και οι πιο καλά πληροφορημένοι επισκέπτες από το εξωτερικό μπορούσαν απλώς να παρακολουθούν αυτές τις δραστηριότητες από απόσταση, αφού απαγορευόταν γενικώς στους ξένους ακόμη και να εισέρχονται στις ρωσικές εκκλησίες, πόσο μάλλον να συμμετέχουν στις τελετουργίες τους. Κάποιοι ταξιδιώτες κατέφυγαν σε τεχνάσματα. Ο Σάξωνας Adam Schleussing, παραδείγματος χάρη, που επισκέφθηκε τη Ρωσία το 1684, πρότεινε σε όσους ξένους υπηκόους ήθελαν να καταστρατηγήσουν την απαγόρευση εισόδου στις εκκλησίες, είτε να επισκεφθούν το ιδιωτικό παρεκκλήσι κάποιου εύπορου Μοσχοβίτη είτε απλώς να φορέσουν ρωσικά ρούχα και να μπουν μεταμφιεσμένοι σε ντόπιους. Είναι πιθανόν ότι μιλάει από προσωπική εμπειρία, παρόλο που έχει ελάχιστα να αναφέρει σχετικά με την Ορθόδοξη θρησκευτική πρακτική – και τίποτε απολύτως να πει σε σχέση με τη λειτουργική μουσική.³

Άλλοι επισκέπτες έκαναν ό,τι καλύτερο μπορούσαν κάτω από αυτές τις συνθήκες, ρίχνοντας μια κρυφή και φευγαλέα ματιά σε κάποια εκκλησία ή μοναστήρι όποτε ήταν δυνατό και μεταφέροντας σπαράγματα σοφίας στους Δυτικούς αναγνώστες τους. Σε κάποιες περιπτώσεις οι παρατηρήσεις τους είναι χρήσιμες, όπως είναι, λόγου χάρη, η μαρτυρία του Johan Sparwenfeld, μέλους μιας Σουηδικής αντιπροσωπείας στη Μοσχοβία τη δεκαετία του 1680. Κατευθυνόμενοι προς τη Μόσχα, ο Sparwenfeld και οι συνοδοί του επισκέφθηκαν το μεγάλο και σημαντικό μοναστήρι Βαλντάισκι-Ιβέρσκι, όχι μακριά από το Νόβγκοροντ, που ίδρυσε το 1653 ο Πατριάρχης Νίκων. Αν και το μοναστήρι ήταν σχετικώς ανοιχτό ως προς τον πολιτιστικό προσανατολισμό του (ο Sparwenfeld αναφέρει ότι ορισμένοι μοναχοί ήξεραν Λατινικά και πως οι περισσότεροι ήταν Λευκορώσοι ή Ουκρανοί), παρόλα αυτά ήταν πολύ επιφυλακτικοί απέναντι στους περιέργους επισκέπτες που ζητούσαν να εισέλθουν. Αφού απέρριψαν την αίτηση εισόδου, ο θυρωρός «μας παρακάλεσε να μην επιρρίψουμε την ευθύνη στον αρχιμανδρίτη, αφού στη Μόσχα του έχουν ασκήσει κριτική γιατί υπήρξε πολύ πρόθυμος και αβρόφρων στις σχέσεις του με τους ξένους», εξηγεί ο Sparwenfeld. Αργότερα οι επισκέπτες παρακολούθησαν μια λειτουργία από το άνοιγμα της πόρτας, και ο Sparwenfeld κάνει ενδιαφέροντα, αν και ομολογουμένως απληροφόρητα, σχόλια για τη μουσική που άκουσε: «Σε ό,τι αφορά τη λειτουργία δεν μπορώ να πω πολλά, αφού δεν την κατάλαβα . . . κάθε φορά που ο ιερέας έψαλλε κάτι μπροστά από την Αγία Τράπεζα μια χορωδία πίσω από την Αγία Τράπεζα . . . απαντούσε και αντηχούσε με την πανέμορφη αρμονία των πέντε ή έξι φωνών.

3. Л. П. Лаптева, «Рассказ очевидца о жизни Московии конца XVII века», *Вопросы истории* 1 (1970): 117.

Με αυτόν τον τρόπο απάντησαν ο ένας στον άλλο μερικές φορές, κάτι από τη λιτανεία και "Εισάκουσον, Κύριε, ὁ Θεός ἡμῶν"». Επομένως, αυτά που παρατήρησε ο Sparwenfeld από το άνοιγμα της πόρτας επιβεβαιώνουν, φυσικά χωρίς μεγάλη ακρίβεια, τη νεωτεριστική μουσική προσέγγιση του μοναστηριού, χρησιμοποιώντας το δυτικότροπο ύφος πολυφωνικής ψαλμωδίας που ονομάζεται *partesnoe penie* (από το Λατινικό *partes*), το οποίο είχε εισαχθεί μέσω της Ουκρανίας ξεκινώντας στα μέσα του αιώνα.⁴ Άλλες μαρτυρίες παραπέμπουν σε μια μορφή αλληλεπίδρασης ανάμεσα στους ψάλτες της λειτουργίας και τους ξένους επισκέπτες. Ο Samuel Collins, Άγγλος ιατρός του Τσάρου που διέμενε στη Μόσχα τη δεκαετία του 1660, περιέλαβε στα δημοσιευμένα απομνημονεύματά του ένα λειτουργικό κείμενο που είχε «τσιμπήσει [prick't down] από ένα μέλος του πατριαρχικού χορού».⁵

Υπάρχουν όμως εξαιρέσεις σε αυτούς τους περιορισμούς, διότι ελάχιστοι εκλεκτοί ταξιδιώτες στην τσαρική επικράτεια ήταν πράγματι σε θέση να συνεισφέρουν ενημερωμένα σχόλια για την Ορθόδοξη μουσική πρακτική. Αυτοί οι πολύτιμοι αυτόπτες και αυτήκοοι μάρτυρες ήταν επισκέπτες Ορθόδοξοι κληρικοί που, όχι μόνον ήταν ευπρόσδεκτοι να παρακολουθήσουν λειτουργίες στη Ρωσία, αλλά μπορούσαν να μεταδώσουν με ακρίβεια αυτά που είχαν ακούσει – ή, σε ορισμένες περιπτώσεις, αυτά στα οποία είχαν οι ίδιοι συμμετάσχει.⁶

4. Οι περιγραφές του Sparwenfeld βρίσκονται στο Johan Sparwenfeld, *J. G. Sparwenfeld's Diary of a Journey to Russia 1684-87*, επ. Ulla Birgegård, *Slavica Suecana*, Series A: Publications, τ. 1 (Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, 2002), 98-99 και 102-103, 105. Μια καλή επισκόπηση των μουσικών αναφορών στη Μονή Ιβέρσκι βρίσκεται στο Ю. В. Келдыш, *Древняя Русь XI-XVII века*, τ. 1 του *История русской музыки в десяти томах* (Москва: Музыка, 1983), 171-72. Η μαρτυρία του Sparwenfeld υποστηρίζει άλλα στοιχεία του *partesnoe penie* που προώθησε ο Πατριάρχης Νίκων στη Μονή Ιβέρσκι και διέδωσαν γενικά σε όλη την Μοσχοβία Ουκρανοί ψάλτες και συνθέτες, οι οποίοι είχαν «εισαχθεί» ειδικά για το σκοπό αυτόν (βλ. τη συζήτηση παρακάτω). Καθώς ετοιμαζόταν για μια επίσκεψη που αυτός και Τσάρος θα έκαναν στη Μονή το 1657, παραδείγματος χάρι, ο Πατριάρχης ζήτησε τους καλύτερους ψάλτες στο νέο είδος ψαλτικής *partesnoe* («по портецу»): λίγα χρόνια αργότερα, ο Νίκων διέταξε τον εκεί αρχιμανδρίτη να στείλει πολυφωνικά κομμάτια του νέου είδους στη Μονή Νέων Ιεροσολύμων. Αυτές οι πηγές συνοψίζονται επίσης στο К. В. Харлампович, *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь* (1914: ανάπτυπο, The Hague: 1968, Slavistic Printings and Reprintings, Ap. 119, επ. C. H. van Schooneveld), 318.

5. Samuel Collins, *The Present State of Russia, In a Letter to a Friend at London; Written by an Eminent Person residing at the Great Czars Court at Moscow for the space of nine years* (London: Printed by John Winter, 1671), 34.

6. Ακόμη και στην περίπτωση των επισκεπτόμενων Ορθόδοξων κληρικών, όμως, οι Ρώσοι διατηρούσαν κάποιο σκεπτικισμό. Στην περιγραφή του ταξιδιού του στη Μόσχα τη δεκαετία του 1650, συνοδεύοντας τον Πατριάρχη Αντιοχείας Μακάριο, ο αρχιδιάκονος Παύλος του Αλέππο γράφει: «Μας είπαν ακόμη πως στο παρελθόν, όταν οποιοσδήποτε Αρχιερέας

Οι επισημάνσεις τους είναι σημαντικές, διότι η Ρωσική λειτουργική ψαλτική υπέστη τεράστιες αλλαγές στα τέλη του 16^{ου} και στη διάρκεια του 17^{ου} αιώνα. Εμφανίστηκαν νέες τεχνοτροπίες ψαλτικής, μαζί με μια νέα προσέγγιση στη σημειογραφία: διάφορα είδη πολυφωνίας έγιναν ολοένα και πιο συνηθισμένα και οι δυτικές μουσικές επιρροές – τεχνοτροπία σύνθεσης, θεωρητική ορολογία και σημειογραφία – αναπτύχθηκαν με εντατικούς ρυθμούς. Με λίγα λόγια, αυτή η περίοδος ήταν γεμάτη από εξαιρετική ενεργητικότητα και ζωντάνια, και οι σπάνιες έσωθεν μαρτυρίες από Ορθόδοξους κληρικούς παρέχουν μιαν απαραίτητη προοπτική.

Θα εστιάσουμε σε δύο ομάδες τέτοιων μαρτυριών, οι οποίες καλύπτουν δύο σημαντικές περιόδους της Ρωσικής ιστορίας. Η πρώτη ομάδα περιλαμβάνει αναφορές που έγραψαν έλληνες επισκέπτες στη Ρωσία, ξεκινώντας στα τέλη του 16^{ου} αιώνα και συνεχίζοντας μέχρι και το τέλος της Περιόδου των Ταραχών και την ακόλουθη ίδρυση της δυναστείας των Ρωμανόφ το 1613. Αυτή η χρονολογία ορίζει το τέλος των Ταραχών (που ρήμαξαν τη Ρωσική κοινωνία εξαιτίας των εισβολών από το εξωτερικό και του εμφυλίου στο εσωτερικό) και την αρχή της σταθεροποίησης και της επέκτασης του Μοσχοβίτικου κράτους, τόσο στη διάρκεια του αιώνα όσο και μετέπειτα. Οι πηγές μας από αυτήν την περίοδο συμπεριλαμβάνουν δύο έργα του Αρχιεπισκόπου Ελασσόνης Αρσενίου: ένα μακροσκελές ποίημα που περιγράφει τη δημιουργία του Ρωσικού Πατριαρχείου το 1589 και μια αυτοβιογραφική αφήγηση της περαιτέρω καριέρας του Αρσενίου στη Μοσχοβία, όπου συνέχισε να εργάζεται μέχρι το θάνατό του το 1626. Λαμβάνουμε επίσης υπόψη ένα ποίημα του ιερομονάχου Ματθαίου Κολητζίδα, ο οποίος υπήρξε αυτόπτης μάρτυρας της πομπής της Πολωνής μέλλουσας συζύγου του επονομαζόμενου ψευδο-Ντμίτρι, όταν εκείνη έφτασε στη Ρωσία το 1606. Επιπλέον αναφερόμαστε σε ένα κείμενο που προέρχεται από λίγο αργότερα, μία ανώνυμη μαρτυρία ενός ταξιδιού στη Μόσχα προς ζητεία, του οποίου ηγήθηκε

του κλήρου από την Ελλάδα, ή κάποιος Πατριάρχης, ερχόταν στη Ρωσία, αυτό το έθνος δεν τους επέτρεπε να τελούν λειτουργία στις εκκλησίες τους, επειδή τους θεωρούσαν μολυσμένους από την επαφή τους με τους Τούρκους και δεν επέτρεπαν σε κανέναν Έλληνα έμπορο ούτε ακόμη και να εισέλθει στους ναούς τους, διότι φοβούνταν ότι θα τους βεβήλωνε, καθώς τον θεωρούσαν τέτοιο [δηλαδή μολυσμένο] . . . Από τον καιρό που δέχτηκαν την επίσκεψη του Ιερεμία, Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως [το 1589], του Θεοφάνους, Πατριάρχη Ιεροσολύμων [το 1619], και άλλων, και την ανάμειξη αυτών στην κοινωνία τους, έχουν εξοικειωθεί με τους ξένους . . . » (*The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch: written by his attendant Archdeacon Paul of Aleppo*, μτφ. και επ. F. C. Balfour (London: Printed for the Oriental Translation Committee, 1829-36), 1:382: από εδώ και στο εξής αυτή η μετάφραση αναφέρεται ως Balfour. Βλ. επίσης τη συζήτηση της άποψης των Ρώσων για τους Έλληνες κληρικούς στο Н. Ф. Каптерев, «Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством с половины XVI до конца XVIII столетия», *Православный палестинский сборник* 15, выпуск 1 (1895): 34 κ.ε.

ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων Θεοφάνης το 1619. Στο δεύτερο τμήμα του άρθρου εξετάζουμε ένα λεπτομερές ταξιδιωτικό ημερολόγιο από τα μέσα του 17^{ου} αιώνα, γραμμένο από τον Παύλο, αρχιδιάκονο της πόλης Αλέππο, έναν αραβόγλωσσο Ορθόδοξο κληρικό που ταξίδεψε στη Μόσχα με τον Πατριάρχη Αντιοχείας Μακάριο στα μέσα της δεκαετίας του 1650 και ξανά στη δεκαετία του 1660. Οι λεπτομερές και έγκυρη μαρτυρία του Παύλου δημιουργεί μία αναπάντεχη συνέχεια με τα προηγούμενα ελληνικά κείμενα, και εισάγει καίρια ζητήματα για την πληρέστερη κατανόηση και την καλύτερη αξιολόγηση του πολυδιάστατου πολιτιστικού πλαισίου της Μοσχοβίτικης μουσικής των μέσων του 17^{ου} αιώνα.

Οι μαρτυρίες του Αρχιεπισκόπου Αρσενίου έχουν ιδιαίτερη αξία, επειδή αντικατοπτρίζουν την ενεργό συμμετοχή του σε θρησκευτικά και πολιτικά γεγονότα της Μοσχοβίας σε διάστημα σαράντα περίπου ετών.⁷ Ο Αρσένιος

7. Οι βασικές πηγές για τον Αρσένιο είναι οι εξής: Φ. Δημητρακόπουλος, *Ἀρσένιος Ἐλασσόνος (1550-1626) Βίος και Ἔργο: Συμβολή στή μελέτη τῶν μεταβυζαντινῶν λογίων τῆς Ἀνατολῆς* (Αθήνα: Imago, 1984) και Α. Дмитриевский, *Архиепископ елассонский Арсений и мемуары его из русской истории* (Κιέβ: Тип. Императорского университета св. Владимира, 1899)· η δεύτερη πηγή περιλαμβάνει μια παράλληλη Ελληνική-Ρωσική έκδοση (ή, σε κάποια σημεία, μόνο Ρωσική μετάφραση) των απομνημονευμάτων του Αρσενίου και έχει επανεκδοθεί στο Арсений Елассонский, *Мемуары из русской истории*, στο *Хроники смутного времени*, επ. Α. Либерман, Β. Морозов και С. Шокарев, στη σειρά История России и Дома Романовых в мемуарах современников. XVII-XX вв. (Μόσχα: Фонд Сергея Дубова, 1998), 163-210. Το ποίημα του Αρσενίου, στο Χειρόγραφο 337 της Βιβλιοθήκης του Τορίνου (που καταστράφηκε από πυρκαγιά το 1904), έχει δημοσιευτεί αρκετές φορές: εμφανίστηκε πρώτα στο Josephus Pasinus, Antonius Rivautella, and Franciscus Berta, *Codices Manuscripti Bibliothecae Regiae Taurinensis Athenaei* (Turin: Typographia Regia, 1749) σε μία μέτρια Λατινική μετάφραση (σύμφωνα με το Ζαμπέλιο 1983, 25), στην οποία ο τίτλος *Κόποι και Διατριβή* αποδόθηκε ως *Iter et Labores* (η αντίστροφη σειρά είναι η σωστή)· η Λατινική μετάφραση ανατυπώθηκε στο Burchard Heinrich von Wichmann, *Sammlung bisher noch ungedruckter kleiner Schriften zur ältern Geschichte und Kenntniss des Russischen Reichs*, τ. 1 (Berlin, 1820). Το Ελληνικό κείμενο εμφανίζεται επίσης στο Ζαμπέλιο 1983 και το Σάθα 1979, Παράρτημα, και μια Ρωσική μετάφραση βρίσκεται στο Пителир, «Арсений, архиепископ елассонский: Описание путешествия, предприятия Иеремией вторым, патриархом константинопольским, в Московию, и учреждения московского патриаршества», *Богословские труды* 4 (1968): 251-79. (Σημαντικό νέο έργο για τον Αρσένιο θα κυκλοφορήσει στο εγγύς μέλλον. Όπως μας πληροφόρησε ο καθηγητής κ. Δημητρακόπουλος σε μια τηλεφωνική συνομιλία στις αρχές του 2006, εργάζεται σε μια αναθεωρημένη επανέκδοση του βιβλίου του, που θα συμπεριλαμβάνει μια κριτική έκδοση του ποιήματος του Αρσενίου. Επιπλέον, ολοκλήρωσε προσφάτως μια έκδοση των απομνημονευμάτων του Αρσενίου, βασισμένη στο απόγραφο του Ελληνικού κειμένου που ετοίμασε ο Дмитриевский από το χαμένο χειρόγραφο Σουμελά 85. Τέλος, σύμφωνα με τον κ. Δημητρακόπουλο, ο Ρώσος μελετητής Β. Л. Фонкич εργάζεται σε μία νέα Ρωσική μετάφραση των απομνημονευμάτων του Αρσενίου. Ευχαριστούμε θερμά τον κ. καθηγητή για τούτες

(1550-1626) προερχόταν από οικογένεια κληρικών: ο πατέρας του ήταν ιερέας· η μητέρα του (η οικογένεια της οποίας είχε βγάλει κάποιους υψηλόβαθμους κληρικούς) έγινε μοναχή μετά το θάνατο του συζύγου της· και οι τέσσερις αδελφοί του επίσης είχαν χειροτονηθεί. Μετά την αρχική του εκπαίδευση στα «ιερά γράμματα», ο Αρσένιος έλαβε τη γενική παιδεία του σε ένα σχολείο της Τρίκκης (Τρίκαλα) που είχε ιδρύσει ο Ιερεμίας, Μητροπολίτης Λαρίσης. Ο Αρσένιος μαθήτευσε εκεί περίπου από το 1568/69 έως το 1572, και σε αυτό το διάστημα εκάρη μοναχός και χειροτονήθηκε ιεροδιάκονος από το Μητροπολίτη Ιερεμία, ο οποίος το 1572 εκλέχθηκε Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (είναι γνωστός ως Ιερεμίας Β', ο Τρανός). Αρκετά χρόνια αργότερα, μάλλον στα τέλη του 1579, ο Ιερεμίας προσκάλεσε τον Αρσένιο στην Κωνσταντινούπολη, και ο Αρσένιος, που είχε χειροτονηθεί ιερέας μόλις λίγες ημέρες πριν από την άφιξή του στην Πόλη, παρέμεινε εκεί περισσότερο από τέσσερα χρόνια ως πατριαρχικός εφημέριος της Μεγάλης Εκκλησίας της Παμμακαρίστου στο Πατριαρχείο. Το 1584 ο Αρσένιος χειροτονήθηκε Αρχιεπίσκοπος Ελασσόνας και Δημονίκου, και άφησε την Κωνσταντινούπολη για να διαμείνει στην ηπειρωτική Ελλάδα. Κλήθηκε όμως εκ νέου στην Πόλη έπειτα από ένα μόνον έτος, και τον Ιούνιο του 1585 ο νέος Πατριάρχης, Θεόληπτος, απέστειλε τον Αρσένιο στη Μόσχα ως Πατριαρχικό Έξαρχο, επικεφαλής μιας μικρής αντιπροσωπείας που μετέφερε ιερά λείψανα στον Τσάρο Φιόντορ Ιβάνοβιτς (β. 1584-98) και είχε αντικειμενικό σκοπό τη συλλογή δωρεών από το Ρώσο μονάρχη.⁸

Επιστρέφοντας από τη Μόσχα το Μάιο του 1586, ο Αρσένιος σταμάτησε στο Λβόφ, όπου ευδοκίμωσε μια ελληνορθόδοξη εμπορική παροιμία, και όπου η Ορθόδοξη αδελφότητα της Κοιμήσεως της Θεοτόκου είχε ιδρύσει ένα σχολείο

τις πολύτιμες πληροφορίες.) Άλλες πηγές που περιέχουν σύντομες αναφορές στη ζωή και το έργο του Αρσενίου, εκτός από τη λεπτομερή πραγμάτευση στο βιβλίο του κ. Δημητράκου, 29-86, είναι οι: Β. С. Зилитинкевич, «Арсений Елассонский», *Словарь книжников и книжности древней Руси, XVII в.* (Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1992-2004), 1:108-10 (αυτή η σειρά θα αναφέρεται στο εξής ως *СКК*): Ph. A. Demetrapoulos, «On Arsenios, Archbishop of Elason», *Byzantinoslavica* 42, fasc. 2 (1981): 145-53· και Olga Alexandropoulou, «The History of Russia in Works by Greek Scholars of the Seventeenth Century», *Cyrrilomethodianum* 13-14 (1989-90): ιδίως 71-74. Οι δραστηριότητες του Αρσενίου στη Ρωσία, όπως αποκαλύπτονται μέσα από χειρόγραφες πηγές, συζητιούνται στο Β. Л. Фонкич, *Греческо-Русские культурные связи в XV-XVII вв.* (Москва: Наука, 1977).

8. Αυτό ήταν ένα μόνον από μια σειρά ταξιδιών – ολόένα αυξανόμενων σε συχνότητα και εκκλησιαστικό βαθμό – με σκοπό τη συλλογή δωρεών, τα οποία έκαναν στη Μοσχοβία Έλληνες κληρικοί: βλ. την αξιολόγηση στο Borys Gudziak, *Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest* (Cambridge, Massachusetts: Distributed by Harvard University Press for the Ukrainian Research Institute, Harvard University, 1998), 89-103, όπου ο συγγραφέας προσφέρει επίσης μια σύντομη περίληψη της βιογραφίας του Αρσενίου στις σ. 149-50.

που εκείνη την περίοδο είχε άμεση ανάγκη ενός δασκάλου. Ο Αρσένιος άκουσε την επείγουσα έκκληση της αδελφότητας να παραμείνει στην πόλη και δέχθηκε να εργαστεί στο σχολείο ως ο πρώτος διδάσκαλος Ελληνικών. Το πρόγραμμα σπουδών του διασώζεται στην Ελληνική Γραμματική του, η οποία τυπώθηκε στο τυπογραφείο της αδελφότητας το 1591.⁹ Τον Μάιο του 1588, ενώ ήταν ακόμη στο Λβόφ, ο Αρσένιος έλαβε μια επιστολή από τον Ιερεμία, που είχε ανέλθει για τρίτη φορά στον πατριαρχικό θρόνο, ο οποίος ζητούσε από τον πρώην μαθητή του να συνοδέψει την πατριαρχική αντιπροσωπεία στο ταξίδι τους προς τη Μόσχα. Αυτό ήταν ένα ακόμη ταξίδι για ζητεία, απαραίτητη αποστολή της Ελληνικής Εκκλησίας στα δύσκολα χρόνια της Οθωμανικής κυριαρχίας – και αναγκαία προϋπόθεση για να ανακουφιστεί το βαρύ χρέος του Πατριαρχείου, για το οποίο ευθύνονταν κυρίως ο Παχώμιος και ο Θεόκλητος, οι ενδιάμεσοι πατριάρχες. Ο Μητροπολίτης Μονεμβασίας Ιερόθεος, που συνόδευε την ομάδα στο ταξίδι προς τη Μόσχα, ήταν ένας από τους πρεσβύτερους ιεράρχες που απλώθηκαν σαν βεντάλια στον Ορθόδοξο κόσμο με αυτόν τον αντικειμενικό σκοπό (εκτός της Μοσχοβίας, απεσταλμένοι επισκέφθηκαν την Ιβηρία, την Κύπρο και την Αλεξάνδρεια).¹⁰ Αλλά γιατί τότε ο Πατριάρχης Ιερεμίας ένωσε την ανάγκη να ταξιδέψει ο ίδιος στη Ρωσία; Ο απεσταλμένος του, Ιερόθεος, ήταν ένας αξιοσέβα-

9. Ο Я. Д. Исаевич, *Братства та їх роль в розвитку української культури XVI-XVIII ст.* (Київ: Наукова думка, 1966), 118 και 129, αναφέρει το ρόλο του Αρσενίου σε αυτό το σημαντικό πολιτιστικό και εκπαιδευτικό ίδρυμα (που είναι επίσης σημαντικό για τη μουσική πρακτική του· βλ. παρακάτω). Για μια πιο ουσιαστική συζήτηση του διδακτικού προγράμματος της Αδελφότητας του Λβόφ και για το ρόλο του Αρσενίου εκεί, βλ. Gudziak, *Crisis and Reform*, 143-52, και ακόμη Demetrakopoulos 1984, 73-80 και 179-80. Ο Πρόλογος της Γραμματικής του Αρσενίου βρίσκεται στο ίδιο, 208-09· βλ. επίσης τις Εικόνες 24-26 και το Gudziak, *Crisis and Reform*, 142. Αναφορικά με τη σχετική δυσάρεσκεια της Ρωσικής Αυλής για την απόφαση του Αρσενίου να κάνει στάση στο Λβόφ, βλ. στο ίδιο, 177.

10. Ο Γριτσόπουλος 1965 δίνει βιογραφικές πληροφορίες για τον Μονεμβασίας Ιερόθεο. Πιστεύει ότι ο Ιερόθεος ίσως επισκέφτηκε τη Ρωσία ξανά το 1594, ενώ η παρουσία του εκεί το 1596 αποδεικνύεται από έγγραφα· είναι πολύ πιθανόν ότι ο Ιερόθεος συναντήθηκε με τον Αρσένιο αυτές τις φορές. Δεν έχουμε όμως καμία πληροφορία σχετικά με τα ίχνη του μετά το 1596. Οι σύγχρονοι μελετητές συμφωνούν ότι ο Ιερόθεος, στον οποίον αποδίδονται και άλλα έργα, είναι επιπλέον ο συγγραφέας μιας σημαντικής πηγής του 16ου αιώνα, της Χρονογραφίας [Χρονικού] του ψευδο-Δωρόθεου. Αυτή η συλλογή, που βασίζεται σε αρκετές διαφορετικές ιστορίες, δημοσιεύτηκε πρώτη φορά το 1631 στη Βενετία και ανατυπώθηκε το 1637. Για Ελληνικές πηγές που ασχολούνται με το χρονικό του ψευδο-Δωρόθεου από διαφορετική ερευνητική προοπτική, βλ. Οικονομίδου 1959· Ζαχαριάδου 1962· Στανίτσας 1985-86· Κεχαγιόγλου 2001· και Σταυρακοπούλου 2003, ιδίως 47-52 και 53-56. Βλ. επίσης Borys Gudziak, «The Sixteenth-Century Muscovite Church and Patriarch Jeremiah II's Journey to Muscovy, 1588-1589: Some Comments concerning the Historiography and Sources», *Harvard Ukrainian Studies* 19 (1995): 221-25, και τη λεπτομερή Ρωσική μελέτη στο И. Н. Лебедева, «Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы»,

στος και πολύπειρος ιεράρχης στον οποίο ο Πατριάρχης μπορούσε να βασίζεται απολύτως για να αντιπροσωπεύσει επάξια τα συμφέροντα του Πατριαρχείου, και ο Αρσένιος είχε ήδη αποκομίσει σημαντική εμπειρία στη Μόσχα αλλά και στο Λβόφ. Η απόφαση του Πατριάρχη να τεθεί ο ίδιος επικεφαλής αυτού του ταξιδιού ίσως να μην επηρεάστηκε μόνον από την κρίσιμη οικονομική κατάσταση αλλά και από τους πολυτελείς προσωπικούς δεσμούς που συνέδεαν τους τρεις άνδρες.¹¹ Ο Ιερόθεος ήταν ένας από τους παλαιότερους συνεργάτες του Πατριάρχη και πρώην διδάσκαλός του, σχέση που εξηγεί την αφοσίωση και την υποστήριξη του Ιεροθέου προς τον δις εκθρονισμένο Πατριάρχη στα μεσοδιαστήματα των πατριαρχιών του. Ο Αρσένιος, με τη σειρά του, είχε εκπαιδευτεί υπό την αιγίδα του μελλοντικού Πατριάρχη, και η καριέρα του στην Κωνσταντινούπολη είχε διαμορφωθεί λόγω αυτής της σχέσης. Το ταξίδι του 1588 στη Μόσχα, επομένως, ήταν το αποκορύφωμα κοινών εμπειριών που κάλυπταν αρκετές δεκαετίες, και τους τρεις ιεράρχες – τον Πατριάρχη Ιερεμία με το Μητροπολίτη Ιερόθεο και τον Αρχιεπίσκοπο Αρσένιο – ένωναν ισχυροί προσωπικοί δεσμοί, θεμελιωμένοι σε καθοριστικές επιρροές που απλώνονταν σε τρεις γενιές.¹²

Палестинский сборник 18 (81) (1968): 3-139 (ολόκληρος τόμος). Ο Gudziak, *Crisis and Reform*, 31-34, συνοψίζει τη βιογραφία του Ιερεμία, και δίνει ένα πορτρέτο του Πατριάρχη στη σ. 154.

11. Πολλές σωζόμενες επιστολές από αυτή την περίοδο, απευθυνόμενες γενικώς στους ιεράρχες, απευθείας στο λαό, και στους ιεράρχες της Δύσης και της Πελοποννήσου, αποδεικνύουν τη ζωηρή εκστρατεία που εξαπέλυσε ο Ιερεμίας για να συγκεντρώσει τα απαραίτητα έσοδα που θα ανακούφιζαν την τραγική οικονομική κατάσταση του Πατριαρχείου (Σάββας 1979, Παράρτημα). Ο θάνατος του Ιερεμία τοποθετείται γενικά ανάμεσα στο 1594 και το 1596 (Καρμίρης 1965 και Σάββας 1979). Μια ιστορία που κυκλοφορούσε στη Μοσχοβία γύρω στα μέσα του 17ου αιώνα, με τον τίτλο «Η Ιστορία του Παχωμίου, Σφετεριστή του Πατριαρχικού Θρόνου», περιγράφει τους πολιτικούς αγώνες αυτής της περιόδου και δίνει έμφαση στην ενάρτηση πατριαρχία του Ιερεμία (βλ. Daniel Clarke Waugh, «Seventeenth-Century Muscovite Pamphlets with Turkish Themes: Toward a Study of Muscovite Literary Culture in its European Setting» (Ph.D. diss., Harvard University, 1972), 266-68.

12. Οι William K. Medlin και Christos G. Patrinelis, *Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia: Western and Post-Byzantine Impacts on Culture and Education (16th-17th Centuries)* (Geneva: Librairie Droz, 1971), 34, συμπεραίνουν ότι ο «πραγματικός σκοπός της επίσκεψής του [εννοούν τον Πατριάρχη Ιερεμία] στη Μόσχα παραμένει ακόμη ένας ιστορικός γρίφος». Ίσως υπάρχει άλλη μία πλευρά σε αυτόν το «γρίφο», αφού ο Ιερεμίας αρχικά είχε δεχτεί την πρόταση των Ρώσων να γίνει ο πρώτος Πατριάρχης Μόσχας και πασών των Ρωσιών (όπως μαρτυρούν ο Αρσένιος και ο ψευδο-Δωρόθεος [Ιερόθεος]), υπονοώντας τουλάχιστον ότι είχε έρθει στη Μόσχα συνειδητά προετοιμασμένος να αντιμετωπίσει μια τέτοια πιθανότητα. Μάλιστα ο Δημητρακόπουλος 1984, 87, σημ. 40, υποθέτει ότι, εξαντλημένος από την κατάσταση στην Κωνσταντινούπολη, ο Ιερεμίας μπορεί να αποφάσισε να ταξιδέψει στη Μόσχα ώστε να αποσυρθεί εκεί ή ακόμη και να γίνει ο ίδιος Πατριάρχης Μόσχας. Ο ψευδο-Δωρόθεος υποστηρίζει ότι, όταν οι Ρώσοι αρχικά πλησίασαν τον Πατριάρχη για να διερευνήσουν την πιθανότητα ίδρυσης Πατριαρχείου Μόσχας, εκείνος

Η πατριαρχική αποστολή έφτασε τα Ρωσικά σύνορα στο Σμολένσκ το 1588 και από εκεί πορεύτηκε προς τη Μόσχα συνοδευόμενη από μια ειδικά απεσταλμένη βασιλική ακολουθία. Ο Ιερεμίας, ο Ιερόθεος και ο Αρσένιος ήταν οι τρεις συνυπογράφωντες του πατριαρχικού εγγράφου που προήγαγε τον πρώην Μητροπολίτη Μόσχας Ιώβ στο νεοϊδρυθέντα πατριαρχικό θρόνο της Μόσχας και πασών των Ρωσίων. Η επίσημη τελετή έλαβε χώρα τον Ιανουάριο του 1589, και ο Ιερεμίας με την ακολουθία του έφυγαν από τη Μόσχα το Μάιο, φτάνοντας τελικά στην Κωνσταντινούπολη την Άνοιξη του 1590.¹³ Ο Αρσένιος, όμως, που

απάντησε ότι αυτό μπορούσε να γίνει μόνο με την έγκριση μιας Οικουμενικής Συνόδου (Σάβας 1979, Παράρτημα, 21). Όταν τον πλησίασαν εκ νέου ανεπίσημα, ο Ιερεμίας συγκατένευσε και επέμεινε ότι ήθελε να παραμείνει εκεί, παρά τα σφοδρά επιχειρήματα του Ιερόθεου για το αντίθετο. Την κατάσταση έσωσε το γεγονός ότι οι Ρώσοι φαίνεται πως στην πραγματικότητα δεν επιθυμούσαν να έχουν τον Ιερεμία ως κεφαλή της Εκκλησίας τους, και έτσι εκείνος τελικά συμφώνησε να χειροτονήσει Πατριάρχη κάποιον που θα εκλεγόταν από μια σύνοδο και μέσα από έναν κατάλογο υποψηφίων, και ο οποίος επιπλέον θα είχε εξασφαλίσει την έγκριση του Τσάρου. Μια λεπτομερής συζήτηση του θέματος είναι στο Gudziak, *Crisis and Reform*, 168-87, όπου ο συγγραφέας δίνει έμφαση στην προτεραιότητα της συγκέντρωσης δωρεών κατά το ταξίδι του Ιερεμία, επισημαίνοντας ότι πουθενά δεν αναφέρεται η ύπαρξη οποιουδήποτε σχεδίου για τη δημιουργία Μοσχοβίτικου Πατριαρχείου αυτήν τη χρονική στιγμή. Το αίτημα των Μοσχοβιτών, όμως, δεν μπορεί να είχε έρθει σαν κεραυνός εν αιθρία, αφού το ζήτημα είχε συζητηθεί λίγα μόνο χρόνια νωρίτερα, ση διάρκεια της επίσκεψης του Πατριάρχη Αντιοχείας Ιωακείμ, του πρώτου από τους Πατριάρχες της Ανατολής που επισκεπτόταν τη Μόσχα (1586): βλ. Μακαρίη, *История русской церкви*, τ. 10, 2η έκδ. (Санкт-Петербург: Р. Голике, 1902), 7-12. Ο Gudziak, «The Sixteenth-Century Muscovite Church and Patriarch Jeremiah II's Journey to Muscovy», 210-11 και στο «The Creation of the Moscow Patriarchate: A Prelude to Patriarchal Reforms in the Kyivan Metropolitanate Preceding the Union of Brest (1595-1596)», *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 37, αρ. 1-4 (1996): 234-35 και 241-42, σημ. 50, συζητά αυτό το θέμα συνοπτικά, όπως κάνει και ο Κωνσταντινίδης 1965. Ο Μακαρίη σημειώνει ότι η μεταχείριση του Πατριάρχη Ιωακείμ στη Μόσχα (συμπεριλαμβανομένης της παράβασης ιεραρχίας από το Μητροπολίτη Дионисий, που ευλόγησε τον Πατριάρχη προτού εκείνος τον ευλογήσει ως πιο υψηλόβαθμος) δεν ήταν μία απλή εκκλησιαστική ή διπλωματική γκάφα, αλλά μάλλον ένα όχι-τόσο-διακριτικό σημάδι των Μοσχοβίτικων βλέψεων. Πράγματι, όταν ιδρύθηκε το Ρωσικό Πατριαρχείο μερικά χρόνια αργότερα, οι Μοσχοβίτες ήθελαν να καταταγεί τρίτο, μπροστά από αυτά της Αντιόχειας και των Ιεροσολύμων, στόχος που δεν επετεύχθη (ο Μακαρίη, *История русской церкви*, 10:45 κ.ε., πραγματεύεται το ζήτημα της τάξης των ομοταγών Πατριαρχείων): αυτό αντικατοπτρίζει τη μακρόχρονη και τακτική συνήθεια των Ρώσων να κάνουν δωρεές, οι οποίες ήταν εξαιρετικά απλόχερες για την Κωνσταντινούπολη εις βάρος, κυρίως, της Αντιόχειας (Gudziak, *Crisis and Reform*, 158).

13. Αμέσως μόλις επέστρεψε στην Κωνσταντινούπολη, ο Ιερεμίας συγκάλεσε Μεγάλη Σύνοδο για να επικυρώσει την ίδρυση του Πατριαρχείου της Μόσχας και τη χειροτονία και προβίβαση του Ιώβ ως Πατριάρχη. Αυτή η επίσημη Πράξη υπογράφηκε από τους Πατριάρχες Κωνσταντινουπόλεως, Αντιοχείας και Ιεροσολύμων, και από ογδόντα και πλέον αρχιερείς. Το έγγραφο συμπεριλήφθηκε σε ένα Συνοδικό Τόμο του Μαΐου 1590, επιδόθηκε

είχε αποφασίσει και πάλι να παραμείνει στη Ρωσία, ζήτησε και έλαβε άδεια από τον Τσάρο Φιόντορ για να διαμείνει στη Μόσχα. Έζησε εκεί την υπόλοιπη ζωή του, συμμετέχοντας ενεργά στη Μοσχοβίτικη Εκκλησία και τα ζητήματα που την αφορούσαν μέχρι το θάνατό του το 1626.

Τα σημαντικότερα σημεία των πρώτων τμημάτων της μαρτυρίας του Αρσενίου είναι οι περιγραφές των επίσημων τελετών που περιέβαλαν την προβίβαση του Μητροπολίτη Ιώβ στον πατριαρχικό θρόνο που μόλις είχε δημιουργηθεί.¹⁴ Η λεπτομερέστατη αναφορά του Αρσενίου σε αυτό το γεγονός βρίσκεται στο ποίημά του, που είναι γραμμένο σε γλαφυρή και άμεση γλώσσα, χρησιμοποιεί σχήματα λόγου που συναντούμε κατά κανόνα στη λαϊκή ποίηση της εποχής, και περιγράφει τα σημαντικά γεγονότα στη μακρινή Μοσχοβία με τέτοιον τρόπο και σε γλώσσα που ήταν εύκολα προσβάσιμη για τους συνηθισμένους αναγνώστες. Αν και το ποίημα είναι στυλιζαρισμένο σε μεγάλο βαθμό, καταφέρει να δώσει μία αρκετά ακριβή εικόνα της εντυπωσιακής λειτουργικής ψαλμωδίας που ακούστηκε σε όλες τις τελετές. Οι Μοσχοβίτικες χορωδίες, που ακολουθούσαν είτε τον Τσάρο είτε τους σπουδαιότερους ιεράρχες και τα μοναστήρια, είχαν ήδη

γρήγορα στη Μόσχα και βρίσκεται ανατυπωμένο στο Γερμανός 1945, 33-34. Υπήρχε ακόμη μία Συνοδική Πράξη – γραμμένη το Φεβρουάριο του 1593, η οποία και πάλι επιδόθηκε στις Ρωσικές αρχές – αλλά δεν προσθέτει κάτι ουσιαστικό στη Πράξη του 1590 (εκτός από το γεγονός ότι τώρα φέρει την υπογραφή του Μελετίου Πηγά, νεοεκλεγμένου Πατριάρχη Αλεξανδρείας, αλλά παραλείπει την υπογραφή του Πατριάρχη Αντιοχείας Ιωακείμ). Ο Σάθας 1979, Παράρτημα, 82-98, δημοσιεύει το κείμενο της Συνοδικής Πράξης του 1593 μαζί με τις επιστολές που στάλθηκαν ακολούθως στα ενδιαφερόμενα μέρη (τον Πατριάρχη Ιώβ, τον Τσάρο Φιόντορ, τον Μπορίς Γκοντουνόφ και την Τσαρίτσα Ιρίνα) για να μεταφέρουν το αποτέλεσμα των διαβουλεύσεων.

14. Από την πλούσια βιβλιογραφία πάνω στο θέμα, βλ. Π. Николаевский, «Учреждение патриаршества в России», *Христианское чтение* 7-8 (1879): 3-40· 9-10 (1879): 369-406· 11-12 (1879): 552-81 (όλες οι παραπομπές στο παρόν άρθρο προέρχονται από αυτόν τον τόμο)· και 1-2 (1880): 128-58 (με έναν διαφορετικό τίτλο)· Макарий, *История русской церкви*, 10:34-39 (όπου περιγράφονται οι τελετές ενθρόνισης)· και τις δημοσιευμένες πρωτογενείς πηγές που απαριθμούνται παρακάτω· για μια επισκόπηση των άλλων πηγών με μεγαλύτερη λεπτομέρεια, βλ. Gudziak, *Crisis and Reform*, ιδίως κεφάλαιο 11, και στο άρθρο του «The Creation of the Moscow Patriarchate». Ο Δημητράκης 1984, 85-86 και 137, τονίζει ότι ο Αρσένιος είχε οπωσδήποτε έναν αντικειμενικό σκοπό, συμπεραίνοντας ότι πρωταρχικός στόχος του ποιήματός του ήταν «να υπερασπιστεί και να επαινέσει τη στάση του Ιερεμία», και φυσικά να μεταφέρει στο Ελληνόγλωσσο αναγνωστικό κοινό του την ηρωική προσπάθεια του Ορθόδοξου ηγέτη τους να προστατέψει τη Μητέρα Εκκλησία. Ο Gudziak, «The Sixteenth-Century Muscovite Church», 214, επισημαίνει κι αυτός ότι ο Αρσένιος, «έχοντας αναπτύξει πελαταιακή σχέση με τη Μοσχοβία, είχε κάθε λόγο να περιγράψει την ίδρυση του Πατριαρχείου με επαινετικά λόγια», και επομένως απέκρυψε ορισμένες από τις διαφωνίες των μελών της Ελληνικής αποστολής που αφορούσαν το βαρυσήμαντο έργο της δημιουργίας μιας νέας πατριαρχικής έδρας.

αποκτήσει μεγάλη φήμη αυτήν τη χρονική στιγμή και ορισμένες από αυτές ήταν πολυπληθείς.¹⁵ Ο Τσάρος Ιβάν Δ' (Ιβάν ο Τρομερός, β. 1533-84) διατηρούσε 25-30 ψάλτες τη δεκαετία του 1570 και στις αρχές της δεκαετίας του 1580, και οι διάφοροι ιεράρχες που συνδέονταν με την πόλη του Νόβγκοροντ, όπου υπήρχε ισχυρή τοπική ψαλτική παράδοση, διατηρούσαν περίπου τον ίδιο αριθμό ψαλτών στα μέσα του αιώνα.¹⁶ Η περιγραφή της μεγάλης τελετής ενθρόνισης του νέου Πατριάρχη από τον Αρσένιο, μαζί με τα Ρωσικά ντοκουμέντα που έχουν διασωθεί, μας δίνει λοιπόν μία ανάγλυφη εικόνα της αλληλεπίδρασης ανάμεσα σε αυτές τις καθιερωμένες χορωδίες και τους επισκέπτες ψάλτες κατά τη διάρκεια ενός από τα σπουδαιότερα θρησκευτικά γεγονότα που διαδραματίστηκαν ποτέ στη Μόσχα.

Υπήρχαν ψαλμωδίες σχεδόν σε κάθε στάδιο της τελετής, η οποία έλαβε χώρα την Κυριακή, 26 Ιανουαρίου 1589, στον καθεδρικό ναό Ουσπένσκι του Κρεμλίνου.¹⁷ Καθένας από τους πρωταγωνιστές είχε το δικό του ξεχωριστό χορό: ο Τσάρος Φιόντορ Ιβάνοβιτς εκπροσωπούνταν από τους βασιλικούς ψάλτες (*государевы певчие дьяки*): καθένας από τους δύο Πατριάρχες συνοδευόταν από τη δική του ομάδα και υπήρχαν επιπρόσθετοι ψάλτες που συνόδευαν άλλους αρχιερείς, όπως για παράδειγμα τον Αλέξανδρο, που μόλις είχε προβιβαστεί σε Μητροπολίτη του Νόβγκοροντ. Οι Έλληνες και Ρώσοι ψάλτες είχαν περίπου ίση συμμετοχή. Έπειτα από μία καθολική κωδωνοκρουσία (*благовест*), ο Πατριάρχης Ιερεμίας εισήλθε στον καθεδρικό ναό, προχώρησε μέχρι τον άμβωνα και φόρεσε τα άμφιά του συνοδεία των Ελλήνων ψαλτών του, οι οποίοι έψαλαν έναν ύμνο στο Σταυρό (*славник кресту*) και κατόπιν, σύμφωνα με τις Ρωσικές

15. Εξάιρετες πρόσφατες εργασίες που αφορούν τις χορωδίες βρίσκονται στο Н. П. Парфентьев, *Профессиональные музыканты российской государственности XVI-XVII веков* (Челябинск: Изд. Челябинского полиграфического объединения "Книга", 1991): С. Г. Зверева, «О хоре государевых певчих дьяков в XVI в.», *Памятники культуры: Новые открытия 1987* (1988): 125-30 (από εδώ και στο εξής αυτή η πηγή αναφέρεται ως ПΚНО): και του ιδίου «Государевы певчие дьяки после "Смуты"», *Герменевтика древнерусской литературы* 2 (1989): 355-82.

16. Зверева, «О хоре государевых певчих дьяков», 126-28 και σημ. 21.

17. Αυτή η περιληψη εξάγεται από το ποίημα και τα απομνημονεύματα του Αρσένιου: από το Николаевский, «Учреждение патриаршества в России», 566-79 και από το *Русская историческая библиотека* 2 (Санкт-Петербург: В Тип. Пантелеевых, 1875), αρ. 103, στήλες 314-27 (όπου το έγγραφο είναι ημιτελές, ξεκινώντας μόλις με τη δεξίωση που ακολούθησε την τελετή ενθρόνισης: από εδώ και στο εξής αυτή η πηγή αναφέρεται ως РИБ). Οι περιγραφές στο άρθρο του Николаевский περιέχουν μια σειρά παραθεμάτων από πολλές σύγχρονες πηγές: ο Николаевский δε δίνει λεπτομέρειες για τους συνοδούς του Ιώβ, συμπεριλαμβανομένων και των ψαλτών, σε αυτό το σημείο. Ευχαριστούμε θερμά τους Drs. Gregory Myers και Miloš Velimirović για τις συμβουλές τους σε θέματα ορολογίας στη συζήτηση που ακολουθεί.

πηγές, ένα «Εἰς πολλὰ ἔτη, Δέσποτα» (ο πολυχρονισμός αυτός στα Ρωσικά ονομάζεται *многотетие*, μολονότι οι πηγές συχνά αναφέρονται μόνο στην ελληνική εκδοχή μεταγραφωμένη με Ρωσικούς χαρακτήρες: «исполаети деспота»).¹⁸ Ο Τσάρος Φιόντορ τότε εισήλθε με μία πολυπληθή ακολουθία, και οι βασιλικοί ψάλτες τον υποδέχτηκαν με ένα *многотетие*. Μετά τις προσευχές και τις ομιλίες που σχετίζονταν με την τελετή προβίβασης, και οι οποίες περιγράφονται τόσο στο ποίημα του Αρσενίου όσο και στα Ρωσικά ντοκουμέντα, οι δύο Πατριάρχες τέλεσαν Θεία Λειτουργία. Σε αυτό το σημείο, ο Αρσένιος γράφει ότι, μετά τη Μικρή Είσοδο του κλήρου με το Ευαγγέλιο, «Κι' ἀφόντης ἐσεβήκαμεν οἱ πάντες εἰς τὸ βῆμα / τὰ τροπαροκοντάκια ἐψάλαμεν ἔς τὸ βῆμα» – και οι δύο τύποι τοποθετημένοι στο σωστό σημείο της ακολουθίας στην ποιητική απόδοση του Αρσενίου. Ο Αρσένιος συνεχίζει, επισημαίνοντας ότι μετά την «φήμην» για τον Πατριάρχη Ιερεμία και τον Τσάρο, οι Ἑλληνες Πατριαρχικοί Ψάλτες γύρω από τον Μέγα Δομέστικο Πασχάλη από την Κωνσταντινούπολη («ἔψαλαν μετὰ φωνὴν μεγάλην / τρισάγιον»).¹⁹ Προσθέτει επίσης, τόσο στο ποίημά του όσο και στην πιο σύντομη αναφορά στα απομνημονεύματά του, ότι ὅλοι ἔψαλαν το *Κύριε ἐλέησον* και το *Ἄξιος*, διαδικασία δανεισμένη για τούτη την τελετή από παλαιότερες Ρωσικές (και, σε τελευταία ανάλυση, Ελληνικές) παραδόσεις πανηγυρισμού της προβίβασης χαμηλόβαθμων ιεραρχών.²⁰

Σύμφωνα με τις Ρωσικές πηγές, οι Ἑλληνες ψάλτες παρουσίασαν ορισμένα καταληκτικά μουσικά στοιχεία της Θείας Λειτουργίας: τον Χερουβικό Ὑμνο,

18. Οι Ρωσικές πηγές τείνουν να διαχωρίζουν το «исполаети деспота» (που συνήθως απευθύνεται σε Ἑλληνες ιεράρχες ή ψάλλεται από Ἑλληνες ψάλτες) από το *многотетие* (που συνήθως ψάλλεται από τους Ρώσους ψάλτες για έναν Ρώσο ιεράρχη), υπονοώντας ότι οι πολυχρονισμοί ψάλλονταν σε διαφορετικές γλώσσες· βλ., παραδείγματος χάρι, РИБ 2:319 και 323.

19. Σάθας 1979, 50, στίχοι 504-05 και 510-11. Στα Ελληνικά και τα Ρωσικά, η λέξη *δομέστικος* (*δομέστιχος*) ή *доместик* παραπέμπει σε χαμηλόβαθμο αξιωματούχο της εκκλησίας, συνήθως ψάλτη· οι πηγές μας εδώ αναφέρονται σε έναν εξειδικευμένο και ικανό ψάλτη, και μάλιστα τον χοράρχη. Βλ., παραδείγματος χάρι, Κριαράς 1977, 181-82 και Vladimir Morosan, *Choral Performance in Pre-Revolutionary Russia*, Russian Music Studies 17 (Ann Arbor: UMI Research Press, 1986), 10. Ο Gudziak, *Crisis and Reform*, 174, αναφέρει την παρουσία ενός ψάλτη («певчий диячок») στην πατριαρχική συνοδεία, και βλ. επίσης τα έγγραφα στο В. И. Буганов και М. П. Лукичев, επ., *Посольская книга по связям России с Грецией (православными иерархами и монастырями) 1588-1594 гг.* (Москва: АН СССР, 1988), 13 και 41.

20. Ο Gudziak, *Crisis and Reform*, 182-83 και σημ. 66, σημειώνει ότι η ιεροτελεστία της ενθρόνισης περιείχε στοιχεία που δε συναντούσε κανείς στην παραδοσιακή Ελληνική τελετή – γεγονός που ισοδυναμούσε με προσβολή για τους επισκεπτόμενους ιεράρχες (και που απλώς προστέθηκε σε άλλες ταπεινωτικές πράξεις που εκείνοι είχαν αναγκαστεί να υπομείνουν· βλ. ιδίως σ. 186-87).

το Δοξαστικό («Достойно есть») και ένα δεύτερο *кенаник*.²¹ Σε αυτήν την ιδιαίτερη ιεροτελεστία ενθρονισμού (κατά την οποία ο νέος Πατριάρχης κάθισε και σηκώθηκε από τη θέση του τρεις φορές από τον κλήρο που συμμετείχε, ένα ακόμη στοιχείο δανεισμένο από παλαιότερες τελετές ενθρόνισης ιεραρχών της εκκλησίας), ψάλτες και από τις τρεις χορωδίες έψαλαν μαζί το «Исполаети деспота». Εδώ και αλλού, οι Ρωσικές μαρτυρίες προσδιορίζουν ότι έψαλε ο πρώτος ή μεγαλύτερος στοίχος (ή βαθμός: *большая станица*) του πατριαρχικού χορού. Οι πολυπληθείς Ρωσικές χορωδίες είχαν χωριστεί σε ιεραρχικούς στοίχους ή βαθμούς (*станицы*), καθένας με αρκετούς ψάλτες, και αυτή η διάταξη είχε διατηρηθεί στην ομάδα του νέου Πατριάρχη (την οποία αποτελούσαν, κατά πάσα πιθανότητα, οι ψάλτες του πρώην Μητροπολίτη Ιώβ). Ο Τσάρος Φιόντορ δώρισε στον Πατριάρχη Ιώβ το «εγκόλπιο», τον «μανδύα», το «καλυμμαχύι» (μίτρα) και την «πατερίτζα» (ποιμαντική ράβδο) του, κατόπιν τον προσφώνησε επισήμως στον προβιβασμένο βαθμό του, και η λειτουργία ολοκληρώθηκε με πολλαπλές αποδόσεις του *многословие* από όλες τις χορωδίες μαζί.²²

Τα ίδια σύνολα έψαλαν επίσης στα συμπόσια που έλαβαν χώρα την Κυριακή, μετά την τελετή, και πάλι τη Δευτέρα και την Τρίτη. Σε αυτό το σημείο, παρόλο που οι ελληνικές και ρωσικές πηγές περιγράφουν την ίδια ακολουθία γεγονότων, η χρονική τους σειρά έχει κάποιες διαφορές. Όλες οι ρωσικές μαρτυρίες τοποθετούν μια επίσκεψη των ιεραρχών στην Τσαρίτσα Ιρίνα τη Δευτέρα· ο Αρσένιος, που δίνει συγκριτικά λιγότερη προσοχή στα γεγονότα της Δευτέρας, στο ποίημά του τοποθετεί την επίσκεψη στην Ιρίνα την Τρίτη, προηγούμενη χρονικά από την ίδια αλληλουχία συναντήσεων που οδήγησαν σε αυτήν την εξαιρετική τιμή (η συνάντηση των δύο Πατριαρχών διακόπτεται, αποδέχονται μια πρόσκληση να επισκεφθούν τον Τσάρο, και κατόπιν προσκαλούνται από την Τσαρίτσα).²³ Μολονότι ο Αρσένιος είχε μείνει έκθαμβος και άφωνος από τη λαμπρότητα του

21. Δεν είναι ξεκάθαρο, από το παράθεμα στο Николаевский, «Учреждение патриаршества в России», 570 («... Херувимскую песнь, да достойно есть, да второй кенаник пели греки»), αν οι Έλληνες ψάλτες επανέλαβαν τον ύμνο που είχαν πει οι Ρώσοι ή αν έψαλαν ένα δεύτερο, διαφορετικό ύμνο.

22. Ο Николаевский, «Учреждение патриаршества в России», 571, συνοψίζει, δεν παραθέτει από, τις Ρωσικές πηγές· στο ποίημά του, ο Αρσένιος γράφει μόνον ότι όλοι μαζί έψαλαν «φήμνη» και για τους τρεις συμμετέχοντες (βλ. Σάθας 1979, Παράρτημα, 52).

23. Ο Дмитриевский, *Архиепископ елассонский Арсений*, 85, δίνει μια λιγότερο συγκεκριμένη χρονική ακολουθία. Στα απομνημονεύματά του, ο Αρσένιος εντοπίζει με ακρίβεια το συμπόσιο της Κυριακής, 26 Ιανουαρίου, αλλά μετά συνεχίζει σημειώνοντας απλώς ότι «οὐ μετὰ πολλὰς ἡμέρας» έλαβαν πρόσκληση από τον Τσάρο για να επισκεφθούν και να ευλογήσουν την Τσαρίτσα. Η Isolde Thyrét, *Between God and Tsar: Religious Symbolism and the Royal Women of Muscovite Russia* (DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 2001), 85-86, τονίζει το ρόλο της Ιρίνα στις διαβουλεύσεις για την ίδρυση του Πατριαρχείου, και βλ. επίσης Макарий, *История русской церкви*, 10:12 κ.ε.· όπως είδαμε παραπάνω, και

περιβάλλοντος χώρου και την αφθονία του κυριακάτικου συμποσίου, αφιερώνει το μεγαλύτερο μέρος των ποιητικών του δυνάμεων στην περιγραφή αυτής της επίσκεψης στη Τσαρίτσα. Ήταν, πράγματι, ένα εκπληκτικό γεγονός. Σαν τις εμπειρίες του Guy Miegé στην Αυλή περισσότερο από μισόν αιώνα αργότερα, ο Αρσένιος και οι έλληνες κληρικοί θαμπώθηκαν από τα ιδιαίτερα διαμερίσματα της Τσαρίτσας, την ακολουθία και τους πολύτιμους λίθους των κοσμημάτων, απορροφημένοι εντελώς από ένα παρόμοιο «σάστισμα της μεγαλοπρέπειας». Μαγεμένος από τη χλιδή και τη λαμπρότητα, ο Αρσένιος απαριθμεί λεπτομερώς τα μαργαριτάρια, τα ρουμπίνια, τα διαμάντια, τα τοπάτζια, τους αμέθυστους και τα ζαφείρια που παρατήρησε στο κάλυμμα της κεφαλής της Ιρίνας και μόνο, ενώ αφιερώνει έντεκα ολόκληρους στίχους σε μια περιγραφή των περσικών χαλιών στο δωμάτιό της (τα οποία είχε την ευκαιρία να επιθεωρήσει ενδελεχώς και από μικρή απόσταση, καθώς έκανε μια βαθιά υπόκλιση μέχρι το πάτωμα).

Οι ρωσικές μαρτυρίες επικεντρώνονται περισσότερο στα συμπόσια, τα οποία την Κυριακή και την Τρίτη διακόπηκαν ώστε ο Πατριάρχης Ιώβ να κάνει μια περιοδεία της πόλης καβάλα σε έναν όνο, πομπή που συνοδεύτηκε από τους ψάλτες του και η οποία επίσης αντλούσε από παλαιότερες παραδόσεις για την προβίβαση ενός κληρικού. Αν και οι Ρώσοι γραμματικοί περιγράφουν κάθε τοποθεσία που επισκέφτηκε η πατριαρχική πομπή με γεωγραφική ακρίβεια, οι πορείες αυτές δεν εμφανίζονται στη μαρτυρία του Αρσενίου, πιθανώς επειδή δε συμμετείχε ο ίδιος και δε θα είχε πρωτογενή αντίληψη των γεγονότων αυτών· ομοίως, οι Ρώσοι γραμματικοί πιθανώς δεν παρέστησαν στη συνάντηση με την Τσαρίτσα και έτσι δε συμπεριέλαβαν περιγραφή αυτού του γεγονότος, παρόλο που το αναφέρουν εν συντομία.²⁴

Τα συμπόσια αντηχούσαν από τις ψαλμωδίες: ύμνοι (διάφορα *στιχι* και *славники*, ή αλλιώς δοξαστικοί ύμνοι) και το *многoлетие* σε δύο γλώσσες. Σε μία περίπτωση, στο συμπόσιο της Δευτέρας, τα ρωσικά ντοκουμέντα περιγράφουν σε αδρές γραμμές ένα εκτενές μουσικό ιντερλούδιο που περιλάμβανε πολλούς ψάλτες, Έλληνες και Ρώσους. Ο πρώτος στοίχος (*станица*) του Πατριάρχη Ιώβ, με επικεφαλής τον Ιβάν Μακάργεφ, άρχισε να ψάλλει το *славник* για την Κοίμηση της Θεοτόκου, ακολουθούμενος από το δεύτερο στοίχο (*станица*) του πατριαρχικού χορού, με επικεφαλής τον Πέρβυ Φεντόροφ, που έψαλε ένα *славник* για την Παραμονή της Κοίμησης. Στη συνέχεια, ζητήθηκε από τους

η Ιρίνα έλαβε μια προσωπική επιστολή που επιβεβαίωνε και κοινοποιούσε τα αποτελέσματα της Συνοδικής Πράξης του 1593.

24. Ο Αρσένιος απαριθμεί τους ανθρώπους στους οποίους επετράπη να εισέλθουν στα ιδιαίτερα δωμάτια της Τσαρίτσας (Σάθας 1979, Παράρτημα, 61): πρώτα ο Τσάρος, μετά οι δύο Πατριάρχες, κατόπιν «ήμεις» οι ιεράρχες και τέλος ο Μπορίς Γκοντουνόφ. Κανείς άλλος δεν μπόρεσε να μπει έπειτα από αυτόν.

Ἑλληνες ψάλτες να ψάλουν: «Οἱ Πατριάρχες συννενοήθηκαν μεταξύ τους και ζήτησαν ἀπὸ τον ψάλτη του Πατριάρχῃ Ιερεμία Ντμίτρι [Δημήτριο]· και τους συντρόφους του να ψάλουν στα ελληνικά». Κατόπιν ζήτησαν ἀπὸ τους ψάλτες που συνόδευαν το νέο Μητροπολίτη Νόβγκοροντ, Αλέξανδρο, να ψάλουν, ὅπως ἀρμοζε, ἓνα *славник* πρὸς τιμὴν του Θαυματουργοῦ Ἰβάν του Νόβγκοροντ.²⁵

Τα συμπόσια ολοκληρώθηκαν με τις παραδοσιακές και περίπλοκες Μοσχοβίτικες προπόσεις (*чаши*), κάθε μία συνοδευόμενη ἀπὸ ἓνα *многослетие* και ἀπὸ ειδικούς για την περίσταση ὕμνους.²⁶ Οἱ προπόσεις ἐπίσης ἔγιναν ἀφορμὴ για μιὰ σειρά ἀπὸ μουσικές παρεμβάσεις. Το συμπόσιο τῆς Τρίτης, για παράδειγμα, ξεκίνησε με μιὰ πρόποση για την Παρθένο και μιὰ για τον Πέτρο τον Θαυματουργό, ἀκολουθούμενη ἀπὸ ἓνα *славник*. Τότε ἐγέρθη μιὰ πρόποση για τον Τσάρο Φιόντορ, ἡ οποία περιλάμβανε ἓναν ειδικὸ ὕμνο και ἓνα «μεγάλο *многослетие*» ἀπὸ τους βασιλικούς ψάλτες, και οἱ δύο αὐτές ψαλμωδίες ἀκούστηκαν στην τελικὴ πρόποση για την Τσαρίτσα.

Ἡ μαρτυρία του Αρσενίου, σε συνδυασμὸ με τις ρωσικές πηγές, ἐπιβεβαιώνει ἀκόμη τις συχνές ἐπαφές και ἀλληλεπιδράσεις ἀνάμεσα στους Ρώσους και τους Ἑλληνες ψάλτες. Οἱ Ρώσοι ἔψαλαν στα Ἑλληνικά (ο Πέρβυι Φεντόροφ και τα ἄλλα μέλη του δεύτερου στοίχου του Ἰώβ ἔψαλαν το «исполаети» για τον Πατριάρχῃ Ιερεμία) και ἔπειτα ἄκουσαν την ψαλμωδιὰ του Μέγα Δομέστικου, Πασχάλη, κατὰ την τελετὴ ἐνθρόνισης.²⁷ Τα ρωσικά σύνολα ἦταν ἐπίσης σε καθημερινὴ ἐπαφὴ με τους Ἑλληνες ψάλτες στην πιο χαλαρὴ ἀτμόσφαιρα των

25. РИБ 2:322-23: «А за столом патриархи велели пети дяком певчим Иевлевым патриарховым, болшей станице, Ивану Макарьеву с товарищи, славник Успению пречистые Богородицы осмогласник "Богочначальным мановением"· и после того другой станице, Первому Федорову с товарищи, пети велели Успению ж литейной славник четверогласник: "Приидете празднолюбных собор"· и потом посоветовали патриархи промеж собою да велели пети дяком певчим Еремеевым патриарховым Дмитрею с товарищи, по гречески. И после того велели пети новонареченного Александра, митрополита Новгородскаго, дяком певчим славник чудотворцу Ивану Новгородскому четвертого гласа: "Святителем образ и вере утверждение", и потом повелели петь подьяком всем по чину».

26. Γενικές αναφορές στις προπόσεις βρίσκονται στα Л. В. Соколова, «Чаша государева за здравная», СКК, вторая половина XIV - XVI в. (Ленинград: Наука, 1989), 2:508-11· Ε. Л. Бурилина, «Чин "За приливок о здравии государя" (история формирования и особенности бытования)», στο *Древнерусская литература: источниковедение* (Ленинград: Наука, 1984): 204-14· και Н. Ф. Финдейзен, *Очерки по истории музыки в России* (Москва: Государственное издательство Музсектор, 1928), 1: κεφάλαιο 9 (βασισμένο κυρίως στο Α. Орлов, «Чаши государевы», *Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете* 4 (1913): μέρος 2:1-69 (απὸ ἐδῶ και στο ἐξῆς αὐτὴ ἡ πηγὴ ἀναφέρεται ὡς ЧОИДР), που περιλαμβάνει μιὰ ἐπισκόπηση προηγούμενων μελετῶν σε αὐτὸ το θέμα).

27. РИБ 2:319: «И после совершения здравия учили другая станица, Первой Федоров с товарищи, пети святейшему Иерею, патриарху вселенскому, с исполатью».

συμποσίων. Η τελετή παρείχε επιπλέον μια σημαντική ευκαιρία στους ψάλτες που δεν προέρχονταν από την πρωτεύουσα, λόγω χάρη στους ψάλτες που συνόδευαν τον Μητροπολίτη του Νόβγκοροντ, να ακούσουν τις άλλες χορωδίες, συμπεριλαμβανομένων και των Ελλήνων. Έπειτα από μία περίπου εβδομάδα στη Μόσχα, η ελληνική αποστολή μετέβη στο μοναστήρι της Τριάδος-Αγ. Σεργίου, όπου έλαβαν χώρα παρόμοιες μουσικές ανταλλαγές.²⁸

Η λειτουργική ψαλμωδία δεν ήταν φυσικά το μόνο είδος μουσικής που ακουγόταν στη Μόσχα, και ένας άλλος έλληνας, ο Ματθαίος Κολητζίδης, μας βοηθάει να ρίξουμε φως σε έναν πολύ διαφορετικό ρωσικό μουσικό κόσμο. Ο Κολητζίδης, όπως ο Αρσένιος, υπήρξε αυτόπτης μάρτυρας των συγκλονιστικών γεγονότων που έλαβαν χώρα στη Ρωσία μετά το θάνατο του Τσάρου Φιόντορ, όταν η Δυναστεία του Ριούρικ (Рюрик) έσβησε και ο πρώην αντιβασιλέας και γυναικάδελφος του Τσάρου, Μπορίς Γκοντουνόφ (β. 1598-1605), ήρθε στην εξουσία. Λίγα χρόνια μετά την άνοδο του στο θρόνο, παρουσιάστηκε ένας διεκδικητής του θρόνου, ο επονομαζόμενος ψευδο-Ντμίτρι, ο οποίος, αφού εξασφάλισε στρατιωτική και οικονομική βοήθεια από τις Πολωνικές πολιτικές και θρησκευτικές αρχές, ξεκίνησε την προέλαση προς τη Μόσχα το φθινόπωρο του 1604, όταν εισήλθε στη ρωσική επικράτεια παριστάνοντας τον ως-εκ-θαύματος-ζωντανό νεαρότερο γιο του Ιβάν του Τρομερού. Ο Ντμίτρι προχώρησε από τα βόρεια και τα ανατολικά προς τη Μόσχα, και κατάφερε να ξεπεράσει τα εμπόδια συνδυάζοντας τη χαρισματική του προσωπικότητα με μια σειρά από επιτυχείς στρατιωτικές манёвры και όταν ο Τσάρος Μπορίς πέθανε ξαφνικά τον Απρίλιο του 1605, ο δρόμος ήταν ελεύθερος. Ο Ντμίτρι εισήλθε μεγαλοπρεπώς στη Μόσχα τον Ιούνιο και στέφθηκε Τσάρος ένα μήνα αργότερα, την 21^η Ιουλίου.

Ο νέος Τσάρος άρχισε αμέσως να σχεδιάζει πώς θα φέρει τη γυναίκα που προόριζε για σύζυγό του και Τσαρίτσα, την Πολωνή Μαρίνα Μνίσεκ (Marina Mniszecz), από την Πολωνία στη Μόσχα, και έτσι ένας απεσταλμένος του έφυγε για την Κρακοβία ώστε να κάνει τις ετοιμασίες. Έγινε λοιπόν ο γάμος δι' αντιπροσώπου το Νοέμβριο του 1605, και η Μαρίνα ξεκίνησε για τη Μοσχοβία την επόμενη άνοιξη. Ήταν ένα μακρύ και δύσκολο ταξίδι που κράτησε σχεδόν δύο μήνες, αφού την ακολουθία της αποτελούσαν αρκετές χιλιάδες άτομα. Αυτή η δυσκίνητη πομπή πέρασε τα σύνορα του Σμολένσκ, και ήταν εκεί ακριβώς όπου την παρακολούθησε ο Κολητζίδης.

Οι περισσότερες πληροφορίες σχετικά με την ταυτότητα του Ματθαίου Κο-

28. Έγγραφα που καταγράφουν το σύντομο ταξίδι στη Μονή της Τριάδος-Αγ. Σεργίου βρίσκονται στο Буганов και Лукичев, *Посольская кнѳза по связям России с Грецией*, 40-41, όπου αναφέρεται η λειτουργική ψαλμωδία στο μοναστήρι και απαριθμούνται τα δώρα που δόθηκαν στην Ελληνική αποστολή, συμπεριλαμβανομένου του ψάλτη.

λητζίδη σταχυολογούνται από το ποίημά του.²⁹ Εκεί αυτοπροσδιορίζεται με το επίθετο «πολίτης», δηλώνοντας έτσι την Κωνσταντινούπολη («Πόλη») ως τόπο προορισμού του. Την εποχή που γράφει το ποίημά του (1606) ο Κολητζίδης έχει το βαθμό του ιερομονάχου, αλλά πληροφορεί τον αναγνώστη ότι υπήρξε αρχιμανδρίτης της Προικονήσου (το νησί Μαρμαράς) στην Προποντίδα. Ένα ειδικό τμήμα της εισαγωγής του ποιήματος (στίχοι 43-74) – και κατ' επέκταση ολόκληρο το ποίημα – αφιερώνεται στο Γαβριήλ Σεβήρο, πρώην Μητροπολίτη Φιλαδελφείας και έξαρχο του Οικουμενικού Πατριαρχείου στη Βενετία. Ο Σεβήρος ήταν ένας διαπρεπής θεολόγος και ιεράρχης, που πέρασε το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του στη Βενετία και είχε σπουδαία συνεισφορά στην ανάπτυξη της Ορθόδοξης κοινότητας εκεί. Το γεγονός ότι το ποίημα του Κολητζίδη τυπώθηκε στη Βενετία το 1612 από τον Antonio Pinelli, ίσως να ήταν αποτέλεσμα της γνωριμίας του με το Σεβήρο· άλλωστε, ήδη το 1603, ο Κολητζίδης είχε επιμεληθεί και διορθώσει μια βενετική έκδοση του εξαιρετικά δημοφιλούς Θησαυρού, που περιείχε τα κηρύγματα του Μητροπολίτη Δαμασκηνού Στουδίτη, ενός από τους πλέον επιφανείς και λόγιους κληρικούς του 16^{ου} αιώνα τον οποίον ο Ματθαίος Κολητζίδης πιθανώς γνώριζε στα νιάτα του.³⁰ Οι δύο αυτές εκδόσεις μαρτυρούν ότι ο Κολητζίδης πρέπει όντως να ήταν ένας λόγιος και αφοσιωμένος θεράπωντας της Ανατολικής Εκκλησίας που ετάχθη στην προάσπιση της Ορθοδοξίας απέναντι στους εχθρούς της, εννοώντας κυρίως τους Ιησουίτες, οι οποίοι

29. Το ποίημά του δημοσιεύτηκε στο Börje Knös, «Une version grecque de l'histoire du Faux Démétrius, Tzar de la Russie», *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 16 (1962): 223-66, και μια σύντομη περίληψη στο Papoulidis 1974:293-94. Η γραφή του γένους (επωνύμου) του Ματθαίου διαφέρει· επιλέξαμε αυτήν που ο ίδιος προτιμά στο ποίημά του (στα Ελληνικά): «Κολητζίδης» (Knös, «Une version grecque de l'histoire du Faux Démétrius», 231, στίχοι 25 και 28· 252, στίχος 745). Άλλες πηγές χρησιμοποιούν παραλλαγές με διαφορετική ορθογραφία: βλ., παραδείγματος χάρη, «Kolitzidis» (Knös, 229, στα Γαλλικά) και «Kolidzidis» (Alexandropoulou, «The History of Russia in Works by Greek Scholars», 61 et passim, στα Αγγλικά). Σε Ελληνόγλωσσα κείμενα το γένος του αναγράφεται ως «Κολυτζήδης» (Σάθας 1868, 403) ή ακόμη και ως «Πολυτζήδης» (στο Émile Legrand, *Bibliographie Hellénique ou Description Raisonnée des Ouvrages Publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, 4 τόμοι, 1894-1903· ανάτυπο, Brussels: Culture et Civilisation, 1963), 1:28.

30. Τα αυτόγραφα των εκδόσεων του 1603 και του 1612 βρίσκονται στη Ρώμη: το πρώτο στη βιβλιοθήκη Casanatense (B.VII.85) και το δεύτερο στη βιβλιοθήκη Angelica (OO.4.76) (βλ. Legrand 1963b, 1:28 και 90-91). Αξίζει να αναφέρουμε ότι ο Δαμασκηνός Στουδίτης και ο μετέπειτα Μητροπολίτης Ιερόθεος ήταν κατά πάσα πιθανότητα συμμαθητές στην Κωνσταντινούπολη, έχοντας φοιτήσει εκεί με τον ίδιο δάσκαλο· γνωρίζουμε επιπλέον ότι ο Στουδίτης είχε υπάρξει δάσκαλος του Πατριάρχη Ιερεμία και του Αρχιεπισκόπου Αρσενίου (βλ. το χρονικό του ψευδο-Δωρόθεου [Ιερόθεου], Σάθας 1979, Παράρτημα, 6 και 9· και Δημητρακόπουλος 1984, 42-46).



αποκαλούνται «παγκάκιστοι» και «ψευδοπροφῆται».³¹ Δεν έχουμε ακριβείς πληροφορίες για την παρουσία του στο Σμολένσκ ή τα ίχνη του πριν και μετά τα γεγονότα που περιγράφει στο ποίημά του. Μας πληροφορεί όμως σε αυτό ότι τη διετία 1604-06 ήταν «κεκλεισμένος» στη μονή Σπας (του Σωτήρος).³² Στο τέλος, ο ίδιος ο Κολητζίδης χρονολογεί τη σύνθεση του ποιήματός του στις αρχές Ιουνίου 1606.³³

Ο Κολητζίδης περιγράφει στο αφηγηματικό ποίημά του την εντυπωσιακή είσοδο της πολυπληθούς Πολωνικής ακολουθίας που συνόδευε τη Μαρίνα, καθώς αυτή διέσχιζε τα σύνορα προς τη Μοσχοβία στις αρχές Απριλίου του 1606.³⁴

Ἐφθάσαν οἱ καβαλλαροί, ἦλθαν οἱ ταραμπάνοι
καὶ ἄρχεψαν τὰ ὄργανα καὶ παίζαν οἱ τυμπάνοι.

.....

Ἐφθασε ἡ βασιλίςσα με φαντασία μεγάλη
ἀπὸ τὴν μέση πέρασε πού 'ταν οἱ ταραμπάνοι·
ἐδώκασι τὰ βούκινα καὶ παίζαν οἱ τυμπάνοι,

.....

Ἐξέβηκαν οἱ ἄρχοντες εἰς συναπάντησίν της,
ἀπὸ μακρὰ προσκύνησαν ὡς ἦτον ἡ τιμὴ της·
ἐξέβηκαν οἱ προεστοὶ ἀπὸ τὰ μοναστήρια
καὶ τὴν ἐπροϋπάντησαν μὲ τὰ θυμιατήρια.

Ἐστάθησαν τὰ ὄργανα καὶ ὄλες οἱ παντιέρες
καὶ στέκουνται καὶ ἀκαρτεροῦν νὰ πᾶσιν οἱ πατέρες.

Η είσοδος που περιγράφει ο Κολητζίδης ήταν προφανώς σχεδιασμένη έτσι ώστε να προκαλέσει τη μέγιστη δυνατή εντύπωση, καθώς η Πολωνική πομπή έκανε την πρώτη της είσοδο σε Μοσχοβίτικα εδάφη. Τέτοιες φανφάρες στρατιωτικού χαρακτήρα ήταν συνήθεις στη Ρωσία· και μάλιστα επαναλήφθηκαν με ακόμη μεγαλύτερη λαμπρότητα όταν η αποστολή της Μαρίνα έφτασε στον τελικό προορισμό της, τη Μόσχα. Ο Αρσένιος περιγράφει την είσοδο της αποστολής στην πρωτεύουσα, είσοδο που είχε σχεδιαστεί από το μέλλοντα γαμπρό με σχολαστικότητα μέχρι την τελευταία λεπτομέρεια, και στην οποία συμμετείχαν Ρώσοι και Πολωνοί μουσικοί με «ὄργανα πολλὰ εὐνηχα· σάλπιγγαι (sic), κύμβαλα, τύμπανα και βούκινα καὶ ἄλλα τινὰ μουσικὰ πάντα ἀλαλάζοντα, καθ

31. Knös, «Une version grecque de l'histoire du Faux Démétrius», 231, στίχος 14.

32 Στο ίδιο, 231, στίχος 22, και 252, στίχοι 747-48.

33. Στο ίδιο, 252, στίχοι 741-44. Ο ίδιος ο Κολητζίδης λέει ότι έγραψε το ποίημα την εβδομάδα της Πεντηκοστής, η οποία το 1606 έπεσε ανάμεσα στις 2 και τις 8 Ιουνίου.

34. Knös, «Une version grecque de l'histoire du Faux Démétrius», 244-45.

όδον πορευόμενοι».³⁵ Πίσω στο Σμολένσκ, όμως, κατά την πρώτη είσοδό τους σε ρωσικά εδάφη, κάποιοι μουσικοί της Μαρίνα πιθανώς έγιναν αφορμή για να προκληθεί η πρώτη παρεξήγηση ανάμεσα στους Πολωνούς και τους Ρώσους, που υπήρξε και προάγγελος των πολύ πιο σοβαρών παρεξηγήσεων που επρόκειτο να ακολουθήσουν. Μια γραπτή μαρτυρία ενός από τους ανώνυμους ακόλουθους της Μαρίνα περιγράφει την έκπληξη των Ρώσων στο άκουσμα της μουσικής κατά τη διάρκεια της θείας λειτουργίας, που τέλεσε η Πολωνική συνοδεία αμέσως μόλις πέρασαν τα σύνορα στο Σμολένσκ: «Η μουσική την ώρα της Θείας Λειτουργίας προξένησε μεγάλη έκπληξη στους Ρώσους, και μάλιστα από το συνωστισμό έσπασαν το φράγμα».³⁶

Η πολωνική πηγή δεν παρέχει πρόσθετες πληροφορίες, αλλά το σκηνικό – δηλαδή η εκτέλεση μουσικής ως μέρος της θείας λειτουργίας – προφανώς ήταν η αφορμή για μιαν αντίδραση που δεν είχε καταφέρει να προκαλέσει η φανφάρα των χάλκινων πνευστών που περιέγραψε ο Κολητζίδης. Ποιο είδος μουσικής θα μπορούσε να δημιουργήσει τέτοια αναταραχή στο πλήθος; Αν και η πολυφωνική μουσική θα ήταν σίγουρα οικεία στο πλαίσιο μιας ορθόδοξης θείας λειτουργίας αυτήν την περίοδο, και ειδικά σε μία συνοριακή πόλη όπως το Σμολένσκ, οι Ρώσοι μπορεί απλώς να ξεφνιάστηκαν από το πρωτόγνωρο ύφος τραγουδιού της πολωνικής χορωδίας. Είναι πιο πιθανό, όμως, ότι αντιδρούσαν σε κάτι πολύ λιγότερο οικείο και πολύ περισσότερο ενοχλητικό: στην παρουσία

35. Дмитриевский, *Архиепископ елассонский Арсений*, 108. Δυτικοί παρατηρητές περιέγραψαν τον ίδιο τύπο μουσικής φανφάρας, όπως ο Konrad Bussow, που αναφέρει shawms και τύμπανα στην ίδια εισόδιο πομπή (shawm είναι ένα είδος μεσαιωνικού πνευστού οργάνου που αποτελεί πρώιμη μορφή του σύγχρονου όμποε)· βλ., παραδείγματος χάρι, [Conrad Bussow], *Московская хроника [Die Moskauer Chronik]*, 1584-1613, μτφ. και επ. Ι. Ι. Смирнов (Москва: Академия наук СССР, 1961), 235: «20 Mann mit Schollmeyer und Kesselpauken» (και βλ. επίσης σ. 242).

36. «Музыке во время мессы "москва" очень удивлялась и даже, толпясь, ломала ограждение» (Д. М. Буланин, γενική επ., *Дневник Марины Мнишек*, μτφ. και σχόλια Β. Н. Козляков, πρόσθετα σχόλια Α. Α. Севастьянова (Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1995), 37). Δεν είναι ξεκάθαρο τι είδος φράγματος ή κιγκλιδώματος είχε στο νου του ο συγγραφέας. Στη συναφή μαρτυρία του Martyn Stadnicki, αναφέρεται ότι οι Ρώσοι έσπασαν τους πάγκους («[Москвичи] ломали даже скамьи»· «История Дмитрия царя московского и Марины Мнишек, дочери сендомирского воеводы», μτφ. Α. Титов, *Русский архив* 2 (1906): 146). Αυτή η μαρτυρία δεν κάνει μνεία στην τέλεση λειτουργίας, αλλά είναι ξεκάθαρο ότι λαμβάνει χώρα μία Κυριακή. Και οι δύο πηγές ήταν διαθέσιμες για τούτο το άρθρο μόνο σε Ρωσική μετάφραση. Ένας άλλος Πολωνός παρατηρητής, ο Stanisław Niemojewski (ca. 1560-1620), έμπορος στην ακολουθία της Μαρίνα, επιβεβαιώνει την τέλεση λειτουργίας αυτήν την ημέρα αλλά δεν αναφέρεται στο μουσικό συμβάν (Aleksander Hirschberg, *Pamiętnik Stanisława Niemojewskiego* (Lwów: Nakładem zakładu n. im. Ossolińskich, 1899), 8, και, σε Ρωσική μετάφραση, Α. Α. Титов, «Записки Станислава Немоевского (1606-1608)», *Рукописи славянские и русские, принадлежащие И. А. Вахрамееву* 6 (1907), μέρος 2:24-25).

μουσικών οργάνων ως συστατικού στοιχείου της θείας λειτουργίας, κάτι που ήταν απορριπτέο από την πρακτική του 17^{ου} (αλλά φυσικά και του 21^{ου}) αιώνα. Εκτός των οργάνων που παίρνουν μέρος στη φανφάρα και τα οποία ο Κολητζίδης περιγράφει στην πομπή εισόδου, γνωρίζουμε από άλλες πηγές ότι η πολωνική αποστολή περιλάμβανε έναν οργανίστα ονόματι Παν Γαβριήλ που ήρθε με τους βοηθούς του.³⁷

Είναι σίγουρο πως κάποιοι Ρώσοι γνώριζαν ότι η οργανική μουσική δι-αδραμάτιζε ρόλο σε άλλες θρησκευτικές παραδόσεις. Λίγα χρόνια πριν από το ταξίδι της Μαρίνα στη Μόσχα, παραδείγματος χάρη, ο απεσταλμένος του Τσάρου Μπορίς στο Λονδίνο, Γκριγκόρι Ιβάνοβιτς Μικούλιν, παρακολούθησε λειτουργίες σε ναούς με τη Βασίλισσα Ελισσάβετ τον Ιανουάριο του 1601, και στην έκθεσή του αναφέρθηκε στη μουσική που είχε ακούσει. Επειδή δεν ήταν εξοικειωμένος με το τελετουργικό, ο Μικούλιν ζήτησε από τους οικοδεσπότες του ορισμένες διευκρινίσεις σχετικά με τη διαδικασία, αλλά στην αναφορά του περιγράφει τη λειτουργία δίχως σχόλια (μολονότι γράφει με έμφαση ότι τα όργανα παίχτηκαν πράγματι μέσα στην εκκλησία): «Και όταν η βασίλισσα εισήλθε στο ναό, εκείνη τη στιγμή [οι μουσικοί] άρχισαν να παίζουν [εκκλησιαστικά] όργανα και σάλπιγγες στην εκκλησία, και πολλά άλλα όργανα και να τραγουδούν, και οι αξιωματούχοι είπαν πως τραγουδούσαν τους ψαλμούς του Δαυΐδ».³⁸ Ποιος ήταν λοιπόν ο λόγος που η μουσική στη θεία λειτουργία της Μαρίνα είχε προκαλέσει τόσο ισχυρή αντίδραση, όποιο κι αν ήταν το ύφος και η σύστασή της, αν τόσα από τα στοιχεία της ήταν ήδη οικεία, ακόμη κι αν δεν είχαν γίνει δεκτά από την Ορθόδοξη πρακτική;

Οι αναφορές στα γεγονότα του Σμολένσκ, όπως περιγράφονται στο ποίημα του Κολητζίδα και στην ανώνυμη πολωνική αφήγηση, φέρνουν στην επιφάνεια έναν καίριο διαχωρισμό στη Μοσχοβίτικη μουσική. Ο Κολητζίδης μιλάει για μια μη αποδεκτή, όχι όμως και άγνωστη, χρήση της στρατιωτικού ύφους μου-

37. Ο Παν Γαβριήλ και οι βοηθοί του ήταν ανάμεσα σε αυτούς που σκοτώθηκαν στην εξέγερση του 1606, και τα ονόματά τους συμπεριλαμβάνονται σε αυτά των νεκρών. Οι Πολωνοί διπλωμάτες Oleśnicki και Gosiewski απариθμούν δεκατρείς ανθρώπους που σχετίζονται με τον Γαβριήλ (Н. Устрялов, *Дневник Марины Мнишек и послов польских*, μέρος 4 του *Сказания современников о Дмитрии Самозванце* (Санкт-Петербург: В Тип. Императорской Российской академии, 1834), 191). Ο Niemojewski γράφει για δύο υπηρέτες που είχαν σχέση με τον οργανίστα (Hirschberg, *Pamiętnik Stanisława Niemojewskiego*, 94, και Τιτοβ, «Записки Станислава Немоевского», 97).

38. Η αναφορά του Μικούλιν δημοσιεύτηκε στο Κ. Н. Бестужев-Рюмин, επ., *Памятники дипломатических сношений московского государства с Англией (с 1581 по 1604 год)*, τ. 2 του *Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными* (αυτός είναι ο τόμος 38 του *Сборник имп. Русского исторического общества*) (Санкт-Петербург: Тип. В. С. Балашева, 1883), 335 («в варганы и в трубы, и в-ыные вомногие игры, и пети»).

σικής φανφάρας (αριστοτεχνικά εκτελεσμένης από τη συνοδεία της Μαρίνα), την οποίαν οι Ρώσοι θεατές υποδέχτηκαν με φαινομενική απαραξία. Η ανώνυμη πολωνική μαρτυρία, από την άλλη μεριά, περιγράφει ένα μη αποδεκτό πλαίσιο για ένα ανοίκειο είδος μουσικής (με πιθανή τη συμμετοχή οργανικού συνόλου), που σχεδόν προκάλεσε τη φρίκη του κοινού, όπως αναμενόταν. Η εμπειρία του Μικούλιν με τη χρήση μουσικών οργάνων στη πλαίσιο θρησκευτικών τελετών δεν είχε γίνει ευρύτερα γνωστή, και ούτε θα περίμενε κανείς η αναφορά του να κυκλοφορήσει ή να διαρρεύσει εκτός των υψηλότερων κλιμακίων του Κρεμλίνου· διπλωματικές αναφορές αυτού του τύπου δε θα μπορούσαν να προετοιμάσουν τους απλούς ανθρώπους για το θέαμα και τον ήχο της δυτικότερης μουσικής που παιζόταν ως συστατικό στοιχείο της θρησκευτικής τελετής – και μάλιστα δημοσίως – με ή χωρίς τα φράγματα. Ενδεικτική της έντασης και του βάθους των συναισθημάτων που η θρησκευτική μουσική γεννούσε στους Ορθόδοξους Ρώσους είναι η αγωνιώδης έκκληση που απηύθυνε λίγα χρόνια αργότερα ο Πατριάρχης Ερμογένης, στο πλαίσιο της επόμενης φάσης των Ταραχών, κατά τη διάρκεια της πολωνικής κατοχής της Μόσχας: «Τη Λατινική ψαλμωδία στη Μόσχα», δήλωσε ο Πατριάρχης, «δεν αντέχω άλλο να την ακούω».³⁹

Ακόμη και πολύ αργότερα, στη Μόσχα, η χρήση οργάνων μέσα σε μια λειτουργία δημιούργησε παρόμοια αντίδραση. Ο Bernard Tanner, μέλος της πολωνικής πρεσβείας του 1678, περιέγραψε (με συγκαταβατικό τόνο που συνηθίζεται σε ξένες μαρτυρίες Ορθόδοξων παραδόσεων) τη Ρωσική αντίδραση στους Πασχαλινούς εορτασμούς των Πολωνών:⁴⁰

Εμείς [στην πολωνική αποστολή] εορτάσαμε το Πάσχα σύμφωνα με τα έθιμά

39. «... и не могу более слышать пения латинского в Москве», παράθεμα στο Макарий, *История русской церкви*, 10:154. (Υπάρχει μία κάπως διαφορετική ανάγνωση αυτού του χωρίου στο χρονικό που ανατυπώθηκε στο *Новый летописец*, in *Хроники смутного времени*, επ. А. Либман, Б. Морозов, και С. Шокарев, στη σειρά *История России и Дома Романовых в мемуарах современников. XVII-XX вв.* (Μόσβα: Фонд Сергея Дубова, 1998), 354.) Ο Ερμογένης, Μητροπολίτης του Καζάν, διορίστηκε Πατριάρχης το 1606 από το Βασίλει Σούισκι, αντικαθιστώντας τον Πατριάρχη που ο Ντμίτρι είχε ενθρονίσει την προηγούμενη χρονιά. Ακολούθως εργάστηκε ως ενωτική προσωπικότητα στα τελευταία χρόνια των Ταραχών· βλ. S. F. Platonov, *The Time of Troubles*, μτφ. John T. Alexander (Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1970), 143 κ.ε., και τη σύντομη περίληψη στο «Hermogen», *Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History* (Gulf Breeze, Florida: Academic International Press 1979), 14:11-13. Αργότερα στον αιώνα, ο Πρωτοπόπ Αββακούμ εξέφρασε παρόμοια αισθήματα σχετικά με τη Δυτικότερη ψαλμωδία: «... на Москве во многих церквах Божиих поют песни, а не божественное пение, по латыни: законы и уставы у них латинские, руками машут, главами кивают, ногами топают, как это, обыкновенно, бывает у латынян под звуки органов» (παράθεμα από το Макарий, *История русской церкви*, т. 12 (Санкт-Петербург: Р. Голике, 1886), 12:613).

40. Bernard Tanner, *Legatio Polono-Lithuanica in Moscoviam* (Nuremberg:

μας, με επισημότητα και με τρομπέτες και τύμπανα. Η ευχάριστη μουσική και το τραγούδι μας από παρτιτούρα, που χάιδευε τόσο τα αυτιά, ήταν εξαιρετικά ασυνήθιστο για τους αμόρφωτους ακροατές μας. Στέκονταν όλοι με στόματα ανοιχτά από έκπληξη που μπορούσαμε να προσευχόμαστε στο Θεό με τη συνοδεία τόσο ευχάριστου τραγουδιού και παιξίματος των οργάνων· τους έδινε την εντύπωση ότι αυτό μάλλον προδιέθετε την ψυχή κάποιου να χορέψει.

Επομένως η μουσική, και ιδίως η οργανική μουσική, ήταν για τους Ρώσους ένα ισχυρό σύμβολο τόσο των άλλων πολιτισμών όσο και της κοσμικής παρακμής.⁴¹

Η μαρτυρία του Αρσενίου για το γάμο της Μαρίνα και του Ντμίτρι μας βοηθάει να κατανοήσουμε ότι ο αντίκτυπος τέτοιων ανοίκειων ήχων θα είχε απλώς ενισχυθεί από τη συνειδητοποίηση πως αυτή η αλλοδαπή μουσική παιζόταν για τη γυναίκα που έμελλε να γίνει η νέα Τσαρίτσα, μια γυναίκα της οποίας η πίστη στην Ορθοδοξία ήταν – και θα παρέμενε – σοβαρά και δικαιολογημένα υπό αμφισβήτηση. Ο Αρσένιος ήταν παρών στο γάμο, που έγινε στη Μόσχα την Πέμπτη 8/18 Μαΐου και σε κάποιες από τις εορταστικές εκδηλώσεις που ακολούθησαν, και η μαρτυρία του μας παρέχει μια περισσότερο ενημερωμένη εικόνα από αυτήν που δίνουν αρκετοί Πολωνοί επισκέπτες. Ένας από τους Πολωνούς παρατηρητές, ο Stanisław Niemojewski, ήταν εντελώς αμήχανος μπροστά στην τελετή και περιέγραψε τη σκηνή περιφρονητικά και αδιάφορα: «... μερικοί κληρικοί έβαλαν κάτι από βιβλία, αλλά ήταν αδύνατο να καταλάβει κανείς οτιδήποτε εκτός του "Господи помилуй" [Κύριε, έλεησον], επειδή το επανέλαβαν περισσότερο από

Johannis Ziegerl, 1689), 32-33. Μια Ρωσική μετάφραση βρίσκεται στο И. Ивакин, мтф. «Описание путешествия польского посольства в Москву в 1678 году», ЧОИДР 3 (1891), μέρος 3:33.

41. Όπως έχει καταδείξει ο Vladimir Morosan, ακόμη και η λέξη «μουσική» (*мусикия*), είχε ένα ειδικό και συγκεκριμένο νόημα στη Ρωσία του 16ου και του 17ου αιώνα: *пение* (τραγούδι-ψαλμωδία) ήταν αυτό που συνέβαινε στην εκκλησία, ενώ *мусикия* υπονοούσε οργανική (και επομένως μη Ορθόδοξη) ψυχαγωγία και διασκέδαση (Morosan, «*Penie and Musikiia*», ιδίως 152). Ο Финдейзен, *Очерки по истории музыки в России*, 1:184, παρουσιάζει μια σειρά από ορισμούς της λέξης *мусикия* από Μοσχοβίτικα γλωσσάρια του 16ου και του 17ου αιώνα, τα οποία στο σύνολό τους αναφέρονται, συχνά με εξαιρετικά αρνητικό τρόπο, σε όργανα ή σε εκτέλεση οργάνων. Θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε, παρόλα αυτά, ότι υπάρχουν στοιχεία για κάποιες μουσικές ανταλλαγές ανάμεσα στις διάφορες θρησκευτικές ομάδες του Σμολένσκ, τουλάχιστον αργότερα σε αυτόν τον αιώνα (Α. С. Котлярчук, *Праздничная культура в городах России и Белоруссии XVII века: официальные церемонии и крестьянская обрядность* (Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2001), 88-90), και ότι είχε καταγραφεί μια στρατιωτικού ύφους μουσική φανφάρα προς τιμήν ενός επισκόπου που ερχόταν στο Σμολένσκ το 1637 (Jan Krajcar, «Religious Conditions in Smolensk, 1611-1654», *Orientalia Christiana Periodica* 33, fasc. 2 (1967): 425).

εκατό φορές».⁴² Ο Αρσένιος, όμως, περιγράφει τη γαμήλια τελετή με μεγαλύτερη λεπτομέρεια, επιμένοντας στην επιβλητική σκηνοθεσία της τελετής και τον εσωτερικό χώρο της εκκλησίας, στολισμένον πλουσιοπάροχα με πανάκριβα χρυσοποίκιλτα υφάσματα και τρία ειδικώς κατασκευασμένα ασημόχρυσα σκαμνιά με ακριβά μαξιλάρια, αλλά επισημαίνοντας ακόμη ότι οι ψάλτες έψαλαν το *многочетие* αρκετές φορές και επίσης το Ήξις.⁴³

Ο Αρσένιος επιπλέον προβλέπει τα τραγικά γεγονότα που επρόκειτο να συμβούν, τονίζοντας με τρόπο πως ούτε ο Ντμίτρι ούτε η Μαρίνα κοινωνήσαν κατά τη συνδυασμένη τελετή στέψης-γάμου, μια προαποφασισμένη επιλογή που είχε σκοπό να θολώσει τα νερά σχετικά με το ζήτημα του πιθανολογούμενου προσηλυτισμού της Μαρίνα στην Ορθόδοξη πίστη· όπως γράφει ο Αρσένιος, αυτή ήταν «η πρώτη και σπουδαιότερη αιτία της θλίψης και η πηγή του σκανδάλου και η αιτία πολλών δεινών για όλους τους κατοίκους της Μοσχοβίας και όλης της Ρωσίας».⁴⁴ Οι Πολωνικές μαρτυρίες εμμένουν στις περιγραφές του παριστάμενου κοινού, του μεικτού χορού και στα περίλαμπρα Ουσσαρικά ενδύματα που ο Ντμίτρι φορούσε στους εορτασμούς που ακολούθησαν τη γαμήλια τελετή, ενώ ο Αρσένιος αναφέρεται εκτενώς στους κινδύνους τέτοιων φαινομενικά αβλαβών στολιδιών όπως τα ενδύματα, σημειώνοντας με ανησυχία ότι, παραδείγματος χάρη, την Κυριακή, 11/21 Μαΐου, όταν ο Πατριάρχης και πολλοί υψηλόβαθμοι κληρικοί έφεραν δώρα στους νεονύμφους, η Μαρίνα φορούσε Πολωνικό φόρεμα. (Η ανώνυμη Πολωνική μαρτυρία τονίζει ότι σε μια συνάντηση που προφανώς έγινε αργότερα εκείνη την ημέρα, τόσο η Μαρίνα όσο και ο Ντμίτρι φορούσαν Πολωνικά ενδύματα.) Αυτό δεν ήταν ασήμαντο, όπως συνειδητοποίησε ο Αρσένιος, διότι συνεχίζει παρατηρώντας ότι αυτού του είδους η παραβίαση της εθιμοτυπίας και της παράδοσης συνέβαλε στην πρόκληση των επακόλουθων ταραχών «που ευθύνονταν για τους θανάτους του Τσάρου και πολλών Ρώσων και Πολωνών στη Μόσχα».⁴⁵ Ο Αρσένιος τονίζει το μοιραίο ιστορικό ρόλο της

42. Hirschberg, *Pamiętnik Stanisława Niemcewskiego*, 49, και Титов, «Записки Станислава Немецкого», 59.

43. Дмитриевский, *Архиепископ елассонский Арсений*, 110-11.

44. Στο ίδιο, 112. Για μία πραγματευση της εσκεμμένα διττής ερμηνείας αυτής της διπλής τελετής, βλ. Β. Α. Успенский, «Свадьба Лжедмитрия», *Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы* 50 (1997): 404-25, και Philip Barbour, *Dimitry Called the Pretender: Tsar and Great Prince of All Russia, 1605-1606* (Boston: Houghton Mifflin and Cambridge, Massachusetts: Riverside Press, 1966), 255-56.

45. Дмитриевский, *Архиепископ елассонский Арсений*, 113, όπου περιγράφει επίσης την επίσκεψη του Πατριάρχη στους νεονύμφους. Οι εορτασμοί που φαίνεται πως έλαβαν χώρα αργότερα εκείνη την ημέρα περιγράφονται στο Буланин, *Дневник Марины Мнишек*, 54, και στο Stadnicki, «История Димитрия царя московского и Марины Мнишек», 160· και οι δύο πηγές επισημαίνουν ότι την προηγούμενη μέρα, Σάββατο, 10/20 Μαΐου, «δεν υπήρχαν

Μαρίνα χρησιμοποιώντας μια ευφάνταστη παρομοίωση, και την παρουσιάζει σαν μια σύγχρονη Ελένη της Τροίας – μάλιστα προχωρεί τη σύγκριση αρκετά βήματα μπροστά, συμπεριλαμβάνοντας σε αυτήν κάθε πρωταγωνιστή του δράματος γύρω από τη Μαρίνα. Έτσι, όπως η Ελένη ήταν υπεύθυνη για την καταστροφή της Τροίας και το χαμό τόσων ανθρώπινων ζωών (ο κατάλογος του Αρσενίου περιέχει τον Αχιλλέα, τον Έκτωρα, τον Αίαντα και τον Πάτροκλο), ομοίως και η Μαρίνα ευθυνόταν για την πυρπόληση της Μόσχας και για την εξορία ή το θάνατο δύο Τσάρων (του Ντμίτρι και κάποιου που παρουσιαζόταν ως ο δεύτερος χαμένος γιος του Τσάρου Ιβάν, ονόματι Πέτρος, ο οποίος απαγχονίστηκε), μαζί με την οικογένειά της και εκατοντάδες Ρώσους, Πολωνούς και Γερμανούς.⁴⁶

Ο Αρσένιος επέζησε του χάους που επικράτησε στην πρωτεύουσα κατά την Περίοδο των Ταραχών, εστιάζοντας τα απομνημονεύματά του στα ταραχώδη πολιτικά γεγονότα αυτής της περιόδου. Ολοκληρώνει τη διήγησή του με μια σύντομη περιγραφή της εισόδου στη Μόσχα του νεαρού Μιχαήλ Ρωμανόφ, του οποίου η ενθρόνιση σήμανε το τέλος των Ταραχών.⁴⁷ Ακόμη και η σύντομη μαρτυρία του είναι όμως αξιόλογη, αφού σπανίζουν πληροφορίες για την εισόδια πο-

περίτεχνα πιάτα [με φαγητό], ούτε κάποια τελετή, και ούτε μουσική», αλλά διάφοροι Πολωνοί στρατιωτικοί είχαν προσκληθεί στο γεύμα, για το οποίο η Μαρίνα φόρεσε Πολωνικό ένδυμα και ο Ντμίτρι εμφανίστηκε με Μοσχοβίτικη φορεσιά. Ορισμένοι καλά πληροφορημένοι Δυτικοί συγγραφείς ήταν επίσης σε θέση να εντοπίσουν κάποια από αυτά τα προειδοποιητικά σήματα: βλ. Bussow, *The Disturbed State of the Russian Realm*, 61, ο οποίος παρατηρεί πως ο Ντμίτρι «δεν πήγαινε πια στην εκκλησία με τη συχνότητα που το έκανε παλαιότερα, σε κάθε τομέα της ζωής του ήταν προσκολλημένος σε τυπικό και έθιμα που ήταν ξένα, έτρωγε ακάθαρτη τροφή [μοσχαρίσιο κρέας], πήγαινε στην εκκλησία χωρίς να εξαγνίζεται [και] δεν τιμούσε την εικόνα του Αγ. Νικολάου . . .».

46. Дмитриевский, *Архиепископ елассонский Арсений*, 114 και 138-41.

47. Τα ζητήματα που αφορούν την συγγραφική πατρότητα αυτών των τελευταίων χωρίων στα απομνημονεύματα του Αρσενίου είναι πολύπλοκα. Δύο ιεράρχες στη συνοδεία του Πατριάρχη Ιεροσολύμων Θεοφάνους διαδραμάτισαν ρόλο στη σύνταξη του έργου του Αρσενίου: ο αρχιμανδρίτης Χριστόφορος και ο αρχιδιάκονος Νεόφυτος. Σύμφωνα με το Δημητρακόπουλο 1984, 26-27 (ο οποίος συνοψίζει τον Дмитриевский, *Архиепископ елассонский Арсений*, 191-93), ο Χριστόφορος «αντέγραψε [το τμήμα από] τα απομνημονεύματα του Αρσενίου που έφθαναν μέχρι το 1611, κατέγραψε τη συνέχειά τους ως το 1613 και συνέθεσε την ως το 1619 βιογραφία του Αρσενίου. Τα απομνημονεύματα αντέγραψε ο αρχιδιάκονος Νεόφυτος το 1634, όταν ξαναβρέθηκε στη Μόσχα, και πρόσθεσε τα επιγράμματα, σημειώνοντας ότι ο Αρσένιος έλαβε το αντίγραφο στα 1619: κατόπιν, με τη βοήθεια του υποτακτικού του Αρσενίου, μοναχού Κυρίλλου, συμπλήρωσε τη βιογραφία-συναξάριο του Αρσενίου. Στο τέλος του δικού του χειρογράφου (αργότερα Σουμελά 85) αντέγραψε και το βιβλιογραφικό σημείωμα του αρχιμανδρίτη Χριστοφόρου, προσθέτοντας όμως και το δικό του όνομα». Έτσι, μολονότι ο Αρσένιος προφανώς συμμετείχε ή επέβλεψε την καταγραφή των απομνημονευμάτων του στα 1619, ίσως να μην ήταν ο ίδιος υπεύθυνος για τη συγγραφή του τμήματος του κειμένου που αναφέρεται στα χρόνια μετά το 1611. Ο Δημητρακόπουλος 1984, 112 και 151-52, συμπεραίνει ότι ο Αρσένιος πιθανώς αφηγήθηκε τα γεγονότα μεταξύ 1611 και 1613

μπή του Μιχαήλ. Ο Αρσένιος περιγράφει ένα πλήθος από κληρικούς να ενώνονται με το χριστώνυμο λαό, κουβαλώντας το Σταυρό, εικόνες, φανούς και λαμπάδες, και θυμιατά. Όλοι μαζί – «άνδρες τε και γυναίκες, ἄρχοντες και ἄρχόμενοι, νέοι τε και γέροντες, μικροί τε και μεγάλοι, νεανίσκοι τε και παρθένοι» – προϋπάντησαν την ακολουθία του Μιχαήλ με ψαλμωδίες («Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ, και ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία») και το «Εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοί, και ἀγαλλιᾶσθω ἡ γῆ»), οι οποίες συνεχίστηκαν για δύο μίλια της διαδρομής· τέλος, ἔπειτα από άλλες ψαλμωδίες και μια μακρά προσευχή ακριβώς ἔξω από τη Μόσχα, ὅλο αυτό το τεράστιο πλήθος εισήλθε στην πόλη και κατευθύνθηκε προς τον Καθεδρικό Ναό της Παναχράντου Θεοτόκου «μετὰ λιτῆς και ψαλμωδίας μεγάλης».⁴⁸ Οι χοροὶ των ψαλτῶν που ἦταν τόσο καλά ανεπτυγμένοι κατὰ την τελετὴ ἐνθρόνισης του Πατριάρχου το 1589, εἶχαν παρακμάσει την περίοδο των πολιτικῶν ταραχῶν, και φαίνεται να ἔχουν ἀναλήψει πλήρως μόνο στη διάρκεια των δεκαετιῶν 1620 και 1630. Η σύντομη αναφορά του Αρσενίου ἀφήνει να ἐννοηθεῖ ὅτι, τουλάχιστον κατὰ την εἴσοδο του Μιχαήλ, ο ἴδιος ο περιχαρὴς λαὸς της Μόσχας πιθανῶς βοήθησε για να ἀποκατασταθεῖ αὐτὴ ἡ ἀπώλεια.⁴⁹

Ὅμως, ο Αρσένιος ἐπιπλέον μας λέει, χωρίς μεγάλη σαφήνεια, ὅτι μέσα στην πομπή υπήρχαν και «μουσικοί», που βρίσκονταν ἀνάμεσα στους κληρικούς και τον υπόλοιπο χριστώνυμο λαὸ της Μοσχοβίας. Ο Αρσένιος εἶναι συνεπὴς ως προς την ορολογία που χρησιμοποιεῖ στα ἀπομνημονεύματά του, ἐπιλέγοντας το ῥῆμα «ψάλλειν» ὅταν ἀναφέρεται σε λειτουργικὸ τραγούδι, το οποίο ἀντιπαβάλλει με αὐτὸ που κάνουν οι «μουσικοί» κατὰ την εἴσοδο του Μιχαήλ και της Μαρίνας στην πρωτεύουσα. Μπορούμε ἐπομένως να καταλήξουμε ὅτι ἡ εἴσοδος του Μιχαήλ συνοδευόταν ἀπὸ μια ὁργανική φανφάρα, πρακτικὴ που εἶναι ἐπίσης

σε ἐλεύθερη μορφή στον Χριστόφορο, ο οποίος «συνέταξε [το κείμενο] καθ' ὑπαγόρευση και ἴσως με τη βοήθεια σημειώσεων του Αρσενίου» το 1619.

48. Дмитриевский, *Архиепископ елассонский Арсений*, 175-76.

49. Η Зверева, «Государевы певчие дьяки после "Смуты"», ἀνιχνεύει διακυμάνσεις στον ἀριθμὸ των μελῶν των χορωδιῶν πριν και μετὰ τις Ταραχές. Κρίνοντας ἀπὸ τις Ρωσικὲς πηγές που ἀναφέρονται στη στέψη του Μιχαήλ και την ἐνθρόνιση του Φιλαρέτ, φαίνεται πὼς ἡ ψαλμωδία ἦταν λιγότερο περίπλοκη σε αὐτές τις τελετές ἀπὸ ὅ,τι στις ἀντίστοιχες τελετές του 1589, που σηματοδότησαν την ἰδρυση του Ρωσικοῦ Πατριαρχείου. Βεβαίως, τα γεγονότα του 1589 ἦσαν ιδιαίτερης σπουδαιότητος και ἴσως δεν εἶναι το καλύτερο μέτρο σύγκρισης. Η στέψη του Μιχαήλ περιγράφεται στο *Собрание государственных грамот и документов* (Москва: В Тип. С. Селивановского, 1822· ἀπὸ ἐδῶ και στο ἐξῆς συντομογραφεῖται ως СГД), 3:70-87, ὅπου γίνονται ἀναφορές σε δύο ομάδες ψαλτῶν, στον ἀριστερό και το δεξιὸ κλιρὸς (80), και σε ἀπροσδιόριστους «дьяки» που ψάλλουν το *многослетие* (73). Αὐτὸ εἶναι παρόμοιο με τις περιγραφές της τελετῆς ἐνθρόνισης του Φιλαρέτ που συναντοῦμε στις Ρωσικὲς μαρτυρίες.

γνωστή από μελλοντικές Μοσχοβίτικες βασιλικές πομπές, ορισμένες φορές σε συνδυασμό με θρησκευτικές ψαλμωδίες.⁵⁰

Αυτό το σύμπλεγμα Ελληνικών πηγών μας δίνει κάποιες πληροφορίες σχετικά με ένα άλλο κεντρικό γεγονός, την ενθρόνιση του Φιλαρέτ, πατέρα του Τσάρου Μιχαήλ, ως Πατριάρχη της Ρωσικής Εκκλησίας το 1619. Η ενθρόνιση αυτή ήταν εξαιρετικής σπουδαιότητας στην ιστορία της Ρωσικής Εκκλησίας, όχι μόνον επειδή σφράγιζε μιαν άνευ προηγουμένου στενή σχέση ανάμεσα σε Τσάρο (τον άπειρο δεκαεξάχρονο γιο) και Πατριάρχη (τον έμπειρο και δεινό στην πολιτική πατέρα), αλλά και διότι συνέβαλε στην επούλωση του τελευταίου πλήγματος που είχε επιφέρει η μακρά περίοδος ταραχών, αφού ο Πατριαρχικός θρόνος είχε παραμείνει κενός από το 1612. Ο Φιλαρέτ διαδραμάτισε ενεργό ρόλο στις διαπραγματεύσεις με την Πολωνία την Περίοδο των Ταραχών και είχε παραμείνει εκεί αρκετά χρόνια· επομένως, η άνοδός του στον Πατριαρχικό θρόνο σήμανε εξίσου την ασφαλή επιστροφή του από την αιχμαλωσία και ήταν αφορμή μεγάλων πανηγυρισμών. Το γεγονός, όπως και άλλα που έλαβαν χώρα την Περίοδο των Ταραχών, χαράχτηκαν γρήγορα στη συλλογική συνείδηση του λαού. Ένα τραγούδι για την επιστροφή του Φιλαρέτ, από το ίδιο το έτος επανεμφάνισής του στην Μόσχα, διασώθηκε στα κείμενα μιας συλλογής από το μακρινό Ρωσικό Βορρά για τον Άγγλο επισκέπτη Richard James.⁵¹

Την περίοδο της επιστροφής του Φιλαρέτ, ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων Θεοφάνης βρισκόταν ήδη στη Μόσχα για ζητεία.⁵² Ακόμη και πριν από την

50. Ο Αρσένιος χρησιμοποιεί το «ψάλλειν» και τα παράγωγά του για να περιγράψει τη λειτουργική ψαλμωδία στο Дмитриевский, Архиепископ елассонский Арсений, 54, 81, 84, 105, 110-11, 175-77, και 195· αναφέρει τα «μουσικά όργανα» στην εισόδιο πομπή της Μαρίνα στη σ. 108, και επίσης στην περιγραφή των μουσικών της πομπής του Μιχαήλ στη σ. 175. Οργανικές φανφάρες χρησιμοποιούνται σε βασιλικές πομπές και αργότερα στο 17ο αιώνα. Όταν ο Τσάρος Αλεξί επέστρεψε στη Μόσχα από τη στρατιωτική του εκστρατεία το 1655, η πομπή εισόδου περιλάμβανε τρομπέτες, κρουστά και το сумы (όργανο παρόμοιο με το προαναφερθέν shawm), μαζί με ένα τμήμα που αποτελούσε ο κλήρος, συμπεριλαμβανομένων αγοριών με λευκές φορεσιές που έψαλλαν από παρτιτούρες που είχαν στα χέρια τους (СПД 3:539-40). Αναφερόμενος στην Αυτοκρατορική πρεσβεία στη Μόσχα το 1675, ο Adolf Lyseck περιέγραψε την αναχώρηση του Τσάρου για τη Μονή Τριάδος-Αγ. Σεργίου με συνοδεία από τρομπέτες και τύμπανα («Посольство Баттони от австрийского императора Леопольда к царю Алексею Михайловичу в 1675 году», *Отечественные записки* 35 (No. 101, сентябрь 1828): 316).

51. Τα κείμενα των τραγουδιών της συλλογής του James έχουν δημοσιευτεί ευρέως. Μια επισκόπηση της καριέρας του Φιλαρέτ βρίσκεται στο J. L. H. «The Régime of Filaret, 1619-33», *Slavonic and East European Review* 38 (1959-60): 334-60.

52. Μία ανώνυμη μαρτυρία για το ταξίδι του Θεοφάνους στη Μόσχα και την παραμονή του εκεί (γραμμένη πιθανώς από τον ίδιο Ιεροσολυμίτη Αρχιμανδρίτη Χριστόφορο που

άφιξη του Φιλαρέτ, η πατριαρχική αποστολή είχε τιμηθεί με πλουσιοπάροχα συμπόσια στην Αυλή και εντυπωσιακές πομπές από πλήθος κληρικών, πάντοτε με ψαλμωδίες να συνοδεύουν τον απαραίτητο «εξοπλισμό»: θυμιατά, σταυρούς, εικόνες, κ.ά. Ο Αρσένιος συμμετείχε ενεργά σε αυτές τις τελετές με το ρόλο του συνδέσμου ανάμεσα στη Ρωσική και την Ελληνική Ορθόδοξη κοινότητα – ρόλο που ήταν εκ των πραγμάτων αναγκαίος. Κατά τη διαμονή τους στη Ρωσία, παραδείγματος χάρη, η ακολουθία του Θεοφάνους τέλεσε Θεία Λειτουργία μαζί με ορισμένους Ρώσους κληρικούς, στους οποίους συμπεριλαμβάνονταν και ψάλτες που ανήκαν στη δικαιοδοσία του Μητροπολίτη του Καζάν. Η επισκέπτες έψαλαν στα Ελληνικά ακολουθώντας, σύμφωνα με τους Ρώσους παρατηρητές, μια ανοίκεια και ενοχλητική λειτουργική πρακτική. Οι Ρώσοι οικοδεσπότες κάλεσαν τον Αρσένιο, ο οποίος μπόρεσε να κάνει την κατάλληλη μετάφραση και να δώσει τις απαραίτητες οδηγίες στους επισκέπτες.⁵³

Στις τελετές για την ενθρόνιση του Φιλαρέτ, οι Ρωσικές πηγές αναφέρουν αρκετές ανακρούσεις του *многочетие*, που εναλλασσόταν ανάμεσα στους ψάλτες του δεξιού και του αριστερού *κλιρος*, όπως έταζε η παράδοση· δεν υποδεικνύουν συγκεκριμένα ότι οι ψάλτες του Πατριάρχη Θεοφάνους ήταν αυτοί που έψαλαν.⁵⁴

αντέγραψε και ολοκλήρωσε τα απομνημονεύματα του Αρσενίου), περιλαμβάνει πληροφορίες σχετικά με τη μουσική πρακτική και περιγράφει εν μέρει τα μουσικά γεγονότα που έλαβαν χώρα σε κάποιες από τις σημαντικές τελετές όπου συμμετείχε ο Θεοφάνης και οι κληρικοί της συνοδείας του· βλ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1963, 1:250-63.

53. Η περιγραφή της ανοίκειας πρακτικής στη διάρκεια της λειτουργίας που τέλεσε ο Πατριάρχης Θεοφάνης και η ακολουθία του βρίσκεται στο Леонид, «Сведение о славянских пергаменных рукописях, поступивших из книгохранилища Свято-Троицкой Сергиевой Лавры в библиотеку Троицкой Духовной семинарии в 1747 г.», *ЧОИДР* 2 (1883), μέρος 2:165-67, και αναφέρεται επιπλέον στο Каптерев, «Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством», 31κ.ε. Αυτή η αχρονολόγητη μαρτυρία πιθανώς περιγράφει γεγονότα που συνέβησαν πριν από την επιστροφή του Φιλαρέτ στην πρωτεύουσα, εφόσον ο ίδιος δεν αναφέρεται ως συμμετέχων. Τα γεγονότα αυτά μπορεί επίσης να συνέβησαν λίγο αργότερα, διότι φαίνεται πως έγιναν συναντήσεις μετά την επιστροφή του Φιλαρέτ στις οποίες εκείνος δεν παρέστη (παραδείγματος χάρη, *Дворцовые разряды* (Санкт-Петербург: В Тип. II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1850), 1:400). Σχετικά με τον Αρσένιο και τον αυτόκλητο ρόλο του ως διορθόδοξο συνδέσμου, βλ. Фонкич, *Греческо-русские культурные связи*, 58, και επίσης Δημητρακόπουλος 1984, ιδίως 91-116.

54. Ο όρος *κλιρος* αναφέρεται είτε στα υπερυψωμένα βάθρα αριστερά και δεξιά του εικονοστασίου είτε στους δύο χορούς ψαλτών που τα καταλαμβάνουν. Η ενθρόνιση του Πατριάρχη Φιλαρέτ περιγράφεται στο *СГД* 3:187-201 και στο *Дворцовые разряды*, 1:400-7. Υπάρχει κάποια σύγχυση σχετικά με την ημερομηνία της τελετής ενθρόνισης του Φιλαρέτ. Μια σύγχρονη Ελληνική πηγή τοποθετεί την ημερομηνία της εκλογής του ως Πατριάρχη (*наречение*) στις 18 Ιουνίου, με την τελετή ενθρόνισης (*поставление*) την Κυριακή 20 Ιουνίου (βλ. την ανώνυμη μαρτυρία του ταξιδιού που έκανε στην Μόσχα ο Πατριάρχης Θεοφάνης στο Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1963, 258-62). Οι Ρωσικές πηγές συμφωνούν ότι η εκλογή έγινε

Μία υστερόχρονη μαρτυρία, όμως, που περιγράφει το ταξίδι επιστροφής του Θεοφάνους μέσω Κιέβου, αναφέρει ονομαστικά έναν Πατριαρχικό ψάλτη, το μοναχό Γαβριήλ, ο οποίος συμμετείχε στη χειροτονία πολλών Ουκρανών ιεραρχών. Είναι βέβαιον ότι ο Γαβριήλ θα ήταν επίσης μέλος της Πατριαρχικής αποστολής στη Μόσχα, και πρέπει να είχε συμμετάσχει στα σπουδαία γεγονότα της ενθρόνισης του Φιλαρέτ.⁵⁵

Λίγο πριν αναχωρήσει από το Κίεβο, ο Θεοφάνης εξέδωσε ένα διάταγμα που συνοψίζει τις εμπειρίες του στη Μοσχοβία και την Ουκρανία. Οι παρατηρήσεις του περιλαμβάνουν μια προβληματισμένη νύξη σε εκτελέσεις μουσικής που βρίσκονται ξεκάθαρα εκτός των ορίων της αποδεκτής Ορθόδοξης πρακτικής. Κατά την παραμονή του Θεοφάνους στη Μόσχα, υπήρξαν πολλές περιπτώσεις στις οποίες Μοσχοβίτες παρατηρητές επισήμαναν με αγωνία και κατάπληξη αποκλίσεις από τη λειτουργική πρακτική· αυτές οι αποκλίσεις οδήγησαν πράγματι σε κάποιες από τις μικρές θεολογικές διερευνήσεις και αλλαγές που προώθησε ο Φιλαρέτ στα πρώτα χρόνια της πατριαρχίας του.⁵⁶ Αντίστοιχα, στο διάταγμα που εξέδωσε ο Θεοφάνης στο Κίεβο, πιθανώς στις αρχές του 1621, προβάλλει και αναπτύσσει συγκεκριμένες αντιρρήσεις σε πρακτικές που είχε παρατηρήσει, συμπεριλαμβανομένης και μίας που αναφέρεται σε επιμνημόσυνες τελετές. Έχοντας σημειώσει την παρουσία μουσικής και φαγητού σε νεκρώσιμες επιτάφιας τελετές, γράφει ότι τέτοιες τελετές θα έπρεπε να περιέχουν μόνον προσευχές στην εκκλησία και δωρεές.⁵⁷ Η παρατήρηση του Θεοφάνους αναφέρεται

στις 22 Ιουνίου, και στις 24 Ιουνίου (Πέμπτη, εορτή του Αγ. Ιωάννη του Προδρόμου) έγινε η ενθρόνιση (βλ., παραδείγματος χάρι, СГД, ό.π., και Дополнения к Актам историческим (Санкт-Петербург: В Тип. Эдуарда Праца, 1846), 2:209-21). Ένας Ρώσος ιστορικός γεφυρώνει το χάσμα, σημειώνοντας ότι ο Φιλαρέτ εκλέχθηκε (назачен) στις 18 Ιουνίου και χειροτονήθηκε (хиротонисан) στις 24 Ιουνίου, χωρίς όμως να δίνει κάποια πηγή για αυτό το συμπέρασμα (Π. Казанский, «Исправление церковно-богослужебных книг при патриархе Филарете», ЧОИДР 8 (1848), μέρος 1:17).

55. Βλ. Oksana Yurchyshyn-Smith, «The Antimension (1620) of Theophanes, Patriarch of Jerusalem», *Oriens Christianus* 88 (2004): 98, όπου παραπέμπει στο Παπαδόπουλος 1907, 60. Βλ. επίσης τη συζήτηση στο Μακαρίη, *История русской церкви*, 11: 249-50.

56. Βλ. σημ. 53 παραπάνω, καθώς και τη συζήτηση στο Казанский, «Исправление церковно-богослужебных книг при патриархе Филарете»· Μακαρίη, *История русской церкви*, т. 11 (Санкт-Петербург: Р. Голике и А. Вильборг, 1903), 10х.ε. και μια σύντομη αναφορά στο Yurchyshyn-Smith, «The Antimension», 95.

57. Μακαρίη, *История русской церкви*, 11:264 (και Yurchyshyn-Smith, «The Antimension», 98), που παραθέτει από το *Архив юго-западной России*, т. 5, μέρος 1, *Акты, относящиеся к делу о подчинении киевской митрополии московскому патриархату (1620-1694 г.)* (Κиев: Губернская тип., 1872), No. 1 (σ. 8), όπου οι νεκρικές τελετές λαμβάνουν χώρα «с музыкою», που σημαίνει ότι εννοείται μάλλον οργανική μουσική και όχι λειτουργική ψαλμωδία (пение)· ο Παπαδόπουλος 1907, 65 (που χρησιμοποιεί πιθανώς τον Makarii

σαφώς όχι σε λειτουργική ψαλμωδία αλλά στη χρήση μουσικών οργάνων, παραπέμποντας σε αρχαίες λαϊκές παραδόσεις που ανέκαθεν σχετιζόνταν με νεκρικές τελετές. Το σχόλιο του Πατριάρχη μάς βγάζει έξω από τα πλαίσια του παρόντος άρθρου, όμως πρέπει να επισημάνουμε ότι η οργανική πρακτική στην οποία αναφέρεται αφορά ένα εντελώς διαφορετικό υποσύνολο μουσικών οργάνων, που δεν έχει σχέση με τις φανφάρες που ανήγγειλαν την άφιξη της Μαρίνα στο Σμόλενσκ. Στο πρώτο μισό του 17^{ου} αιώνα, Ρώσοι αξιωματούχοι εξέδωσαν σωρεία εγγράφων που καταδίκαζαν αυτήν την οργανική πρακτική, η οποία συνήθως σχετιζόνταν με τους σκωμοροχι, διασκεδαστές τύπου ζογκλέρ που υφίσταντο λογοκρισία σε ευρεία κλίμακα για την επαίσχυντη συμπεριφορά τους, ιδίως σε σημαντικές εορτές και σπουδαία γεγονότα. Το σχόλιο του Θεοφάνους αφήνει να εννοηθεί ότι είχε παρακολουθήσει ο ίδιος κάποιες από αυτές τις αρχαίες παραδόσεις που είχαν διαποτίσει την κοινή θρησκευτική πρακτική.⁵⁸

Επομένως, όλες αυτές οι πηγές και μαρτυρίες των δεκαετιών γύρω από το 1600 μας δίνουν μια πλούσια σε πληροφορίες εικόνα της Μοσχοβίτικης μουσικής πρακτικής, τόσο της θρησκευτικής όσο και της κοσμικής, προσθέτοντας ουσία και ζωντανές εμπειρίες στις ενδελεχείς μελέτες των πηγών που αφορούν τα Ρωσικά χορωδιακά σύνολα. Ποια ήταν, όμως, η παρακαταθήκη αυτής της διάδρασης; Τα θυελλώδη γεγονότα της Περιόδου των Ταραχών και οι επιπτώσεις της μείωσαν τον αριθμό των *невные дьяки* (και έφεραν στο προσκήνιο τη σπουδαιότητα της εύθραυστης διαδικασίας «μετάδοσης» της γνώσης από το δάσκαλο στο μαθητή), και χρειάστηκε να περάσει αρκετός χρόνος ώστε τα σύνολα να μπορέσουν να αναγεννηθούν και να δυναμώσουν. Παρόλα αυτά, οι χοροί που κατά καιρούς επισκέπτονταν τη Ρωσία συνέχισαν να φέρνουν τους Ρώσους ψάλτες σε επαφή με διαφορετικές παραδόσεις Ορθόδοξης λειτουργικής μουσικής. Στα μέσα

ως πηγή του) αναφέρεται ξεκάθαρα σε «μουσικά όργανα». Ο Макарий, *История русской церкви*, 11:264, σημ. 208 επισημαίνει ότι το έγγραφο χρονολογείται στα 1620, αλλά περιλαμβάνει τα ονόματα ιεραρχών που ο Θεοφάνης είχε χειροτονήσει τον Ιανουάριο του 1621. Ο Θεοφάνης επιπλέον σχολίασε την πρακτική του γάμου, παρατηρώντας ότι σε γαμήλιες τελετές σερβιφιζόταν κάποιο είδος ποτού την ώρα που ψαλλόταν ο *Κανόν*. Νωρίτερα, ο Πατριάρχης Ιερεμίας είχε επισημάνει στη Ρουθηνική πρακτική παραβάσεις που σχετιζόνταν με το φαγητό· βλ. Gudziak, *Crisis and Reform*, 204.

58. Έχουν γίνει σημαντικές μελέτες για τη μουσική πρακτική των σκωμοροχι αυτήν την περίοδο· βλ., παραδείγματος χάρι, Финдейзен, *Очерки по истории музыки в России*, 1: κεφάλαιο 5· Α. Α. Белкин, *Русские скоморохи* (Μόσκβα: Наука, 1975)· Д. С. Лихачев, А. М. Панченко και Н. В. Поньрко, *Смех в древней Руси* (Λένινγκραντ: Наука, 1984)· В. В. Кошелев, επ., *Скоморохи: Проблемы и перспективы изучения* (Санкт-Петербург: Российский институт истории искусств, 1994), και τις εκτενείς βιβλιογραφίες σε όλες αυτές τις πηγές. Βλ. ακόμη τις κατηγορίες εναντίον των σκωμοροχι και της μορφής μουσικής διασκέδασης που προσέφεραν στο περίφημο βιβλίο *Домострой* (В. В. Колесов και В. В. Рождественская, επ., *Домострой* (Санкт-Петербург: Наука, 2000)).

του αιώνα, ένας άλλος επισκέπτης Ορθόδοξος κληρικός μας προσφέρει στοιχεία και αποδείξεις για άλλες περιοχές όπου ίσως διατηρήθηκε ή αναζωπυρώθηκε παρόμοια διάδραση.

Ο Παύλος του Αλέππο ήταν ένας αρχιδιάκονος που συνόδευε τον Πατριάρχη Αντιοχείας Μαχάριο σε ένα ταξίδι στη Μόσχα στα μέσα της δεκαετίας του 1650 και ξανά για την Πανορθόδοξο Σύνοδο του 1666. Οι παρατηρήσεις του είναι οξυδερκείς και καλύπτουν μια πλειάδα θεμάτων: και, όπως συνέβη με πολλούς ξένους επισκέπτες, οι εμπειρίες του στη Μόσχα του άφησαν μιαν αίσθηση εκνευρισμού και απόγνωσης, που οφειλόταν στη συνειδητοποίηση της ακραίας ευλαβικότητας και της εξίσου ακραίας αυστηρότητας που συνάντησε στη Μοσχοβίτικη θρησκευτική πράξη.⁵⁹ Σε αρκετές περιπτώσεις, η αφήγηση του Παύλου διασαφηνίζει τις διαφορές ανάμεσα στη λειτουργική πρακτική των Ουκρανικών περιοχών, μέσα από τις οποίες ταξίδεψε η αποστολή, και σε αυτήν του προορισμού τους, της Μοσχοβίας.

Ήταν μια ευνοϊκή περίοδος για να καταγράψει ο Παύλος τις παρατηρήσεις του, διότι ο προσφάτως ενθρονισθείς Ρώσος Πατριάρχης, Νίκων, βρισκόταν εν μέσω ευρύτατων μεταρρυθμίσεων σε όλους τους τομείς της εκκλησιαστικής πρακτικής, συμπεριλαμβανομένης και της ψαλμωδίας.⁶⁰ Είχε απευθυνθεί για εξειδικευμένη γνωμοδότηση στους λόγιους κληρικούς της Ουκρανίας και της Λευκορωσίας, οι οποίοι ήρθαν στη Μόσχα μαζί από τα μέσα του 17^{ου} αιώνα και ύστερα, μαζί με τους έμπειρους ψάλτες τους. Οι καινούριοι Ουκρανοί ψάλτες, ειδικά στην αρχή, διακρίνονταν από τον τίτλο τους στα Ρωσικά έγγραφα, όπου αποκαλούνται όχι *певчие* αλλά *вспеваки* (και οι δύο όροι μεταφράζονται ως «ψάλτες»). Και οι δύο ομάδες έψαλλαν λειτουργική μουσική για τον ίδιο τον

⁵⁹ Χρησιμοποιήσαμε τρεις μεταφράσεις του έργου του Παύλου για τον παρόν άρθρο, οι οποίες από εδώ και στο εξής διαχωρίζονται από το όνομα του μεταφραστή: Balfour (αναφέρεται παραπάνω, σημ. 6)· Γ. Α. Муркос, «Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века», *ЧОИДР* 4 (1896), μέρος 2: i-x, 1-156· 4 (1897), μέρος 3: i-viii, 1-202· 3 (1898), μέρος 3: i-iv, 1-208· 4 (1898), μέρος 2: i-ix, 1-195· και 2 (1900), μέρος 3: i-v, 1-246· και Basile Radu, «Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche: Text Arab et traduction Française», *Patrologia Orientalis* 22, fasc. 1 (1930): 1-200· 24, fasc. 4 (1933): 443-604· and 26, fasc. 5 (1949): 603-720 (η μετάφραση του Radu καλύπτει το ταξίδι του Παύλου μόνο διαμέσου της Ουκρανίας). Σχετικά με τη μαρτυρία του Παύλου, βλ. Charles J. Halperin, «In the Eye of the Beholder: Two Views of Seventeenth-Century Muscovy», *Russian History / Histoire Russe* 24 No. 4 (1997): 409-23, και του ίδιου «Friend and Foe in Paul of Aleppo's Travels of Patriarch Macarios», *Modern Greek Studies Yearbook* 14-15 (1998-99): 97-114.

⁶⁰ Η πολύτομη βιβλιογραφία για τον Πατριάρχη Νίκωνα συνοψίζεται στο Н. Ю. Бугнов, «Никон», *СКК XVII в.*, 2: 400-4, αναθεωρημένο από τον Д. М. Буланин στο *СКК XVII в.*, 4: 757-61.

Τσάρο, μολονότι ένα έγγραφο του 1657 υποδεικνύει ότι εμφανίστηκαν χωριστά: οι *вспеваци* σε τούτη την περίπτωση έψαλαν στην Ολονύκτια Αγρυπνία και οι *зосударевни певчие дьяки* στη Θεία Λειτουργία. Αργότερα, Ουκρανοί ψάλτες εμφανίζονται στους καταλόγους ονομάτων που περιλαμβάνουν τους βασιλικούς ψάλτες και άλλα σύνολα, γενικά χωρίς διάκριση τίτλου.⁶¹ Ο Νίκων επίσης απευθύνθηκε σε ειδικούς από το εξωτερικό, προσκαλώνας έναν Έλληνα ψάλτη, τον ιερομόναχο Μελέτιο (Мелетий στα Ρωσικά έγγραφα), να έρθει στη Μόσχα, όπου εργάστηκε αρκετά χρόνια ως διδάσκαλος και αντιγραφέας.⁶² Ο ίδιος ο Πατριάρχης Νίκων είχε ξεχωριστό ενδιαφέρον για τη μουσική, που ξεκινούσε από τα χρόνια που πέρασε ως Μητροπολίτης του Νόβγκοροντ, όταν υιοθέτησε την ψαλτική πρακτική τόσο της Ελλάδος όσο και του Κιέβου. Ο Μητροπολίτης, εξηγεί ο βιογράφος του από το 17^ο αιώνα, «συγκέντρωσε κλήρους [*klirosy*: έτσι εμφανίζεται ο όρος στην Αγγλική μετάφραση του *Morosan*: στο πρωτότυπο εμφανίζεται ως *крилосы*] από θαυμάσιους ψάλτες και εξαιρετικές φωνές [που παρήγαγαν] ψαλμωδία γεμάτη ζωντάνια, πολύ καλύτερη από ένα άψυχο εκκλησιαστικό όργανο· και κανείς άλλος δεν είχε τέτοια ψαλμωδία όπως ο Μητροπολίτης Νίκων». Και ως Πατριάρχης συνέχισε να υποστηρίζει ανάλογη ποικιλομορφία, καταβάλλοντας ιδιαίτερη προσπάθεια ώστε να συγκεντρώσει διάφορες εθνικότητες στο Μοναστήρι Νέων Ιεροσολύμων του, που συμπεριλάμβαναν Έλληνες, Πολωνούς, Λευκορώσους και Ουκρανούς.⁶³

61. Το έγγραφο του 1657 βρίσκεται στο «Охотничий дневник царя Алексея Михайловича 1657 года», στο *Опыты изучения русских древностей и истории* (Μόσβα: Тип. Грачева, 1872), μέρος 1:289. Κανείς από τους ψάλτες της δεκαετίας του 1650 που είναι καταχωρημένοι στο Харлампович, *Малороссийское влияние*, 72-74 and 317-23, δεν εμφανίζεται στο Парфентьев, *Профессиональные музыканты*, που περιλαμβάνει ψάλτες από τις καθιερωμένες χορωδίες της Μόσχας· κατοπινοί ψάλτες (από τις δεκαετίες 1680 και 1690) που προσδιορίζονται ως Ουκρανοί στο Харлампович, 324-28, εμφανίζονται στους καταλόγους του Парфентьев· ορισμένες φορές κάποιοι ψάλτες χαρακτηρίζεται επίσης και «вспевак».

62. Το περίγραμμα της καριέρας του Μελετίου στη Μόσχα δίνεται στο Д. М. Буланин, «Мелетий Грек», *СКК XVII в.*, 4:494-96, και βλ. επίσης την επισκόπηση στο В. В. Протопопов, «Нотная библиотека царя Федора Алексеевича», *ПКНО* 1976 (1977): 123-24, και στο Парфентьев, *Профессиональные музыканты*, 85-86. Ο Μελέτιος έπαιξε σπουδαίο ρόλο στις μετέπειτα δίκες του Νίκωνα, λειτουργώντας ως αγγελιοφόρος· βλ. Макарий, *История русской церкви*, 12:438κ.ε., και Παπαδόπουλος 1907, 125κ.ε..

63. Μετάφραση από το *Morosan, Choral Performance*, 42. Η βιογραφία του Νίκωνα γράφτηκε τη δεκαετία του 1680 από τον И. К. Шушерин, *Известие о рождении и воспитании и о житии святейшего Никона патриарха Московского и всея России* (Μόσβα: Университетская тип., 1871): βλ. σ. 42 για τους πολλούς ξένους στο μοναστήρι, και σ. 13 και σημείωση για τη μουσική του ως Μητροπολίτη. Βλ. επίσης Леонид, «Историческое описание ставропигиального Воскресенского Новый Иерусалим именуемого монастыря», *ЧОИДР* 3 (1874), μέρος 1:13. Ο Финдейзен, *Очерки по истории музыки в России*, 1:267-68 αναφέρει άλλες γραπτές μαρτυρίες για Ελληνική ψαλμωδία παρουσία των επισκεπτών Πα-

Η εργασία του Παύλου υποδεικνύει πώς αυτό το έντονο ενδιαφέρον και η εμπιστοσύνη προς τους Ουκρανούς ψάλτες θα μπορούσε να συνδεθεί με την εξοικείωση τους με τις Ελληνικές τεχνοτροπίες ψαλτικής. Στη μαρτυρία του, ο Παύλος αναφέρει αρκετές περιπτώσεις κατά τη διάβαση της Ουκρανίας στις οποίες άκουσε αναγνώσματα ή ψαλμωδίες στα Ελληνικά. Ο ίδιος ο Παύλος συμμετείχε σε μία από αυτές τις τελετές, επισημαίνοντας ότι «τη στιγμή [της ανάγνωσης] των Επιστολών [την Παραμονή της Εορτής των Αγίων Αποστόλων], ένας από τους Διάκους ήρθε μπροστά για να διαβάσει την Επιστολή της ημέρας· κι εγώ απήγγειλα το Ευαγγέλιο για τους Αποστόλους στην Αραβική· και, σύμφωνα με το έθιμό τους εδώ, αυτό για την Παρθένο, στην Ελληνική». Σε άλλο χωρίο επαναλαμβάνει την παρατήρηση ότι η ψαλμωδία στα Ελληνικά ήταν συνήθης στην Ουκρανική πρακτική, και εξηγεί ότι ο Πατριάρχης Μακάριος «ευλόγησε τους βοηθούς τους και εκείνοι του έψαλαν στα Ελληνικά το "Εἰς πολλά ἔτη", διότι στις μεγάλες μονές έχουν διατηρήσει το έθιμο να το ψάλλουν στα Ελληνικά».⁶⁴

Αν και ο Παύλος αναφέρει επίσης ότι άκουσε να ψάλλουν μια «Αρμενική μελωδία» και να τραγουδούν «με μια Ανατολική τεχνοτροπία» στην Ουκρανία, οι περιγραφές του δεν μας αποκαλύπτουν με βεβαιότητα ότι η μουσική που άκουσε ήταν πράγματι Ελληνικής (ή Αρμενικής ή Ανατολικής) προέλευσης.⁶⁵ Παρόλα αυτά, οι παρατηρήσεις του επιβεβαιώνουν ότι η λειτουργική ψαλμωδία στα Ελληνικά αποτελούσε κομμάτι της παράδοσης της Ουκρανικής πρακτικής την ίδια ακριβώς περίοδο που Ουκρανοί λόγιοι και ψάλτες «εισάγονταν» στη Μόσχα λόγω της πνευματικής και μουσικής εξειδίκευσής τους. Έχει λοιπόν αυτό το είδος ψαλτικής κάποια σχέση με την ψαλτική διάλεκτο που ονομάζεται *zracheskij rosnen* [Ελληνική ψαλμωδία], η οποία εμφανίστηκε σε Μοσχοβίτικες πηγές μαζικά κατά το δεύτερο μισό του 17^{ου} αιώνα; Υπάρχουν πολλές θεωρίες για τη φύση αυτού του είδους της Μοσχοβίτικης Ελληνικής ψαλμωδίας, οι οποίες την παρουσιάζουν είτε ως πραγματική, αυθεντική Ελληνική ψαλμωδία είτε ως Ελληνότροπη ψαλμωδία που στην ουσία εκπηγάει από την Ουκρανική πρακτική. Αρκετοί μελετητές επισημαίνουν την παρουσία του Μελετίου / *Meletiiu* στο δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1650 και στις αρχές της δεκαετίας του 1660 και των ψαλτών που σχετίζονταν με την ακολουθία του Πατριάρχη Αντιοχείας ως φορείς επίδρασης στην εξάπλωση της Ελληνικής ή Ελληνότροπης ψαλτικής

τριαρχών, γράφοντας για την ψαλμωδία του Έλληνα αρχιμανδρίτη Διονυσίου μαζί με αυτήν του Μελετίου (βλ. το δημοσιευμένο πρωτογενές υλικό στο Дополнения к Актам историческим, т. 5 (INFO), 98-154, για την Εκκλησιαστική Σύνοδο του 1666-67).

64. Το πρώτο απόσπασμα παρατίθεται από τον Balfour 1:219· βλ. ακόμη Myrkoс 4 (1897): 62 και Radu 26, fasc. 5 (1949): 703. Το δεύτερο απόσπασμα βρίσκεται στο Myrkoс 4 (1897): 45 και Radu 26, fasc. 5 (1949): 676.

65. Radu 26, fasc. 5 (1949): 702, και Myrkoс 4 (1897): 61.

τεχνοτροπίας.⁶⁶ Οι παρατηρήσεις του Παύλου (συμπεριλαμβανομένης της συμμετοχής του σε λειτουργικές τελετές), συνδυασμένες με τα στοιχεία από την προτερόχρονη μαρτυρία του Αρσενίου, ανοίγουν εναλλακτικά ή συμπληρωματικά μονοπάτια μέσω των οποίων παραδόσεις ψαλτικής στα Ελληνικά, ανεπηρέαστες από την Ουκρανική πρακτική, πιθανόν έφτασαν στη Μόσχα. Αν και το είδος της ενεργούς ανταλλαγής πληροφοριών ανάμεσα σε Έλληνες και Ρώσους ψάλτες που περιγράφει ο Αρσένιος (ιδίως το 1589) θα είχε συναντήσει πολλά εμπόδια στη διάρκεια της θυελλώδους περιόδου που ακολούθησε στη Ρωσία, δεν εξαφανίστηκε εντελώς. Όταν ο Νίκων άρχισε ενεργά να προωθεί Ουκρανούς και (τουλάχιστον ορισμένους συγκεκριμένους) Έλληνες ψάλτες τη δεκαετία του 1650, περίοδο στην οποίαν ο Παύλος αναφέρει πως ένα είδος Ελληνικής ψαλτικής τεχνοτροπίας ήταν ήδη σύνηθες στην Ουκρανία, η τεχνοτροπία (ή τουλάχιστον η ονομασία) θα ήταν οικεία.

Οι αναφορές του Παύλου σε απαγγελίες ή ψαλμωδίες στα Ελληνικά αποκαλύπτουν ένα ακόμη επίπεδο Ορθόδοξης μουσικής πρακτικής τόσο στην Ουκρανία όσο και στη Μοσχοβία, εφόσον ένα από τα μέρη όπου ακουγόταν η «συνήθης» Ελληνική ψαλτική ήταν το μοναστήρι. Δεν υπήρχαν γυναίκες στις χορωδίες του Τσάρου ή του Πατριάρχη, αλλά οι διάφορες επισκέψεις του Παύλου σε μοναστήρια της Ουκρανίας και της Μοσχοβίας — όπου επικρατούσε το άβατον για οποιονδήποτε μη Ορθόδοξο επισκέπτη — αποκαλύπτουν τη ζωηρή συμμετοχή των γυναικών μοναχών στη λειτουργική ψαλμωδία όπως επίσης και στην εκτεταμένη εξωλειτουργική ψαλμωδία σε πομπές, συμπόσια, και άλλες παρόμοιες περιπτώσεις. Στην περιγραφή της επίσκεψής του στη μεγάλη και εύπορη Μονή Νοβοντέβιτσι λίγο έξω από τη Μόσχα, ο Παύλος γράφει ότι οι μοναχές έψαλαν με πολλούς από τους τρόπους που παρατηρήσαμε στην περίπτωση των *певчие дьяки*. Ο Παύλος προφανώς περιγράφει ένα είδος αντιφωνικής ψαλμωδίας, ανα-

66. Σχετικά με το *греческий распев*, βλ. Игошев, «Происхождение греческого распева», και Келдыш, *Древняя Русь*, 218-19. Ο Парфентьев, *Профессиональные музыканты*, 85 και σημ 122, επισημαίνει την παρουσία του Πατριάρχη Σερβίας, Γαβριήλ, στη Μόσχα στα μέσα της δεκαετίας του 1650, όταν ο Πατριάρχης Αντιοχείας Μακάριος ήταν εκεί, και παραθέτει από το РГАДА, ф. 235, оп. 2, No. 38, υποδεικνύοντας ότι ψάλτες που σχετίζονταν και με τους δύο Πατριάρχες έψαλαν για τον Πατριάρχη Νίκωνα στα Ελληνικά. Μολονότι Ρωσικές πηγές αναφέρονται στον Γαβριήλ ως Πατριάρχη (παραδείγματος χάρι *Дворцовые разряды*, 3:457-59), ο Παύλος του Αλέππο τον θεωρούσε απατεώνα, αποκαλώντας τον «αυτός που παριστάνει τον Πατριάρχη» και σημειώνοντας δηκτικά ότι καθόταν «σε ένα μακρινό τραπέζι» σε ένα συμπόσιο όπου παρίστατο και ο Τσάρος· ο Παύλος και οι υπόλοιποι αποστολή κάθονταν μαζί με άλλους σημαντικούς κληρικούς στο μέσον της αίθουσας (Balfour 1:388-89, και βλ. επίσης 1:382-83).

φερόμενος σε δύο χωριστά σύνολα από μοναχές που έψαλλαν, κάτι που αφήνει να εννοηθεί ότι ήταν εκπαιδευμένες και εξειδικευμένες στην ψαλτική.⁶⁷

Μόλις φτάσαμε στη μονή, ήρθαν όλες [οι μοναχές] να μας προϋπαντήσουν· και κατόπιν βάδιζαν μπροστά μας, ψάλλοντας μια μελωδία που γοήτευε την καρδιά, ώπου εκείνος [ο Πατριάρχης Μακάριος] ανέβηκε στην εκκλησία. Καθώς προσκυνούσαμε τις εικόνες, εκείνες έψαλλαν το *Ἄξιόν ἐστιν*· και ήταν πολύ ευχάριστη η αρμονία και η γλυκύτητα των ήχων και των φωνών τους, που συνέχισαν να τις χρωματίζουν έως ότου ο Πατριάρχης έδωσε την ευλογία του σε όλες τους, μία προς μία. Τότε φορέσαμε τους μανδύες μας στον *Νάρθηκα*, και οι νεαρές κοπέλες άρχισαν τις Ώρες. Έψαλλαν επίσης τις απαντήσεις της Λειτουργίας, σε δύο χορούς...

Τότε οι μοναχές συνόδεψαν την πατριαρχική ακολουθία στο γεύμα, κατά τη διάρκεια του οποίου μια από αυτές διάβασε από τα Ευαγγέλια.

Οι άρρενες ψάλτες επίσης έψαλλαν στις μονές, παραδείγματος χάρι σε μία κηδεία που έγινε στο Νοβοντέβτσι.⁶⁸ Όμως ένα έγγραφο που γράφτηκε αργότερα καταδεικνύει ότι οι μοναχές ήταν απολύτως ικανές να ψάλλουν λειτουργική μουσική χωρίς τη συμμετοχή ανδρών ψαλτών. Αυτή η αναφορά έρχεται και πάλι από την Μονή Νοβοντέβτσι, στην οποία η Σοφίγια Αλεξέγιεβνα, κόρη του Τσάρου Αλεξέι Μιχαήλοβιτς και ετεροθαλής αδελφή του Μεγάλου Πέτρου, είχε εγκλειστεί το 1689. Μία δεκαετία αργότερα, το 1698, όταν ο Πέτρος έλαβε πληροφορίες για πιθανή συμμετοχή της Σοφίγια σε εξέγερση των μουσικοτεφρών, η επιτήρησή της εντάθηκε και τελικά εκείνη αναγκάστηκε να ορκιστεί ως μοναχή. Ο Πέτρος ανησυχούσε ακόμη και επιθυμούσε να την απομονώσει ολότελα, και οι προσπάθειές του περιλάμβαναν τους άρρενες ψάλτες που είχαν ψάλει σε λειτουργικές τελετές στη μεγάλη μονή· για αυτόν το σκοπό, εξέδωσε εντολή του

67. Balfour 2:272 (στη διάρκεια της Σαρακοστής του 1656). Μοναχές από τη Μονή του Αγ. Σάββα επίσης έψαλλαν συνοδεύοντας την πομπή της Πατριαρχικής αποστολής· βλ. Balfour 2:167-68 και Myrko 4 (1898): 51. Και στα δύο χωρία, ο Παύλος λέει συγκεκριμένα ότι αυτές ήταν «Ρωσίδες, δηλαδή Κοζάκες Μοναχές» (σε αντίθεση με τις Μοσχοβίτισες μοναχές· βλ. επίσης τη σημείωση στο Myrko 4 (1898): 55). Η Sophia Senyk, *Women's Monasteries in Ukraine and Belorussia to the Period of Suppressions*, *Orientalia Christiana Analecta* 222 (Rome: Pont. Institutum studiorum orientalium, 1983), 175-76 (βασίζόμενη στο Myrko), τονίζει κι αυτή τη σημασία της αντιφωνικής ψαλμωδίας στο κείμενο του Παύλου.

68. Ο Balfour 2:82-83 περιγράφει την κηδεία. Επιπλέον, φαίνεται πως αναφέρεται σε άρρενες ψάλτες στον Εορτασμό για τη Μεταφοράς της Εικόνας της Παναγίας Οδηγήτριας του Σμολένσκ στο 2:165-66. Αυτά τα χωρία βρίσκονται στο Myrko 3 (1898): 166-67 και 4 (1898): 49.

Οκτώβριο του 1698 ώστε «κανείς από τους ψάλτες [*певчие*] δε θα μπορούσε να εισέρχεται στη μονή. Οι μοναχές ψάλλουν πολύ καλά».⁶⁹

Άλλες στοιχεία για τις μουσικές γνώσεις των ανθρώπων στο Νοβοντέβιτσι υποστηρίζουν τις παρατηρήσεις του Παύλου. Ένα Ειρμολόγιο που γράφτηκε σε διαστηματική σημειογραφία από μία μοναχή στη μονή χρονολογείται το 1660 (ένα αρκετά πρώιμο δείγμα τέτοιας σημειογραφίας στη Μοσχοβία), και η σωζόμενη συλλογή της μονής περιλαμβάνει άλλα χειρόγραφα που χρησιμοποιούν διαστηματική σημειογραφία.⁷⁰ Άλλες πηγές υποδεικνύουν μία οικεία οργανωτική δομή των ψαλτών στη μονή. Στις αρχές του 17^{ου} αιώνα, κατάλογοι μισθοδοσίας αναφέρονται σε ομάδες από «большие крылошанки» και «меньшие крылошанки» (δηλαδή τις περισσότερο ή λιγότερο εξειδικευμένες μοναχές που έψαλλαν στις πτέρυγες του *κλιρος*), γεγονός που δείχνει ότι υφίστατο ένας διαχωρισμός των καθηκόντων ή της εμπειρίας με αποτέλεσμα τη διαφορετική μισθολογική βαθμίδα.⁷¹

69. Παράθεμα μεταφρασμένο από το Lindsey Hughes, *Sophia Regent of Russia: 1657-1704* (New Haven: Yale University Press, 1990), 255, που αναφέρεται στο *Письма и бумаги императора Петра Великого*, т. 1, 1688-1701 (Санкт-Петербург: Государственная тип., 1887), 268 (έγγραφο Αρ. 254): «А певчих в монастырь не пускать: а поють и старицы хорошо . . .».

70. Πηγή είναι το ГИМ, 104027 НДМ 122, με την επιγραφή (fol. 3) να γράφει (εν μέρει): «[Η αντιγραφή] είναι αποτέλεσμα της επιμέλειας και του κόπου των καλογριών αυτού του μοναστηριού [Νοβοντέβιτσι]» («Тшанием и трудом того же монастыря инокинь»): η πλήρης επιγραφή παρατίθεται στο Μ. В. Чистякова, *Монахини «с Белой роси» в Новодевичьем монастыре*, στο *Труды Государственного исторического музея* 116 (Москва: Государственный исторический музей, 2000), 151-52. Έγχρωμο πανομοιότυπο ενός άλλου Ειρμολόγιου με διαστηματική σημειογραφία (1667) από τη συλλογή βρίσκεται στο Н. Ф. Трутнева και Μ. Μ. Шведова, *Новодевичий монастырь / The Novodevichy Convent* (Москва: Советская Россия, 1988), 96 (Αρ. 56, που προσδιορίζεται στη σ. 111 ως НДМ 123/457, από το «εργαστήρι χειρογράφων της Μονής Νοβοντέβιτσι»). Άλλα, απροσδιόριστα Ειρμολόγια που χρησιμοποιούν διαστηματική σημειογραφία και είναι γραμμένα στη Μονή αναφέρονται στο Μ. Μ. Шведова, «Царицы-инокини Новодевичьего монастыря», στο *Новодевичий монастырь в русской культуре. Материалы научной конференции 1995 г.*, επ. В. Л. Егоров (αυτός είναι ο τόμος 99 του *Труды Государственного исторического музея*) (Москва: Государственный исторический музей, 1998), 83, όπου επισημαίνονται τα σχόλια του Παύλου του Αλέππο σχετικά με τις γυναίκες που έψαλλαν εκεί. Ο Финдейзен, *Очерки по истории музыки в России*, 1:334 δηλώνει ότι η Τσαρίτσα Σοφίγια, ως μοναχή Σουζάνα, αντέγραψε μία Οκτώηχο σε διαστηματική σημειογραφία: παραπέμπει στο П. Казанский, *Село Новоспасское и родословная Головиных* (Москва: [χ.ε.] 1847), 57, το οποίο δεν ήταν διαθέσιμο για το άρθρο μας (και δεν αναφέρεται στο Hughes, *Sophia*).

71. Η Шведова, «Царицы-инокини Новодевичьего монастыря», 78, τους προσδιορίζει ως ψάλτες, παραπέμποντας σε ένα έγγραφο του 1603-04. Οι όροι *крылошанка* ή *крылошанин*, στην παλαιά χρήση τους, είναι κάπως ασαφείς: βλ. Morosan, *Choral Performance in Pre-Revolutionary Russia*, 9-10, ο οποίος συζητά τον όρο μόνο σε σχέση με άντρες.

Ο ενθουσιασμός του Παύλου για την ψαλμωδία των γυναικών της μονής, όπως επίσης και η εκτίμηση που έτρεφε για τις Ουκρανικές τεχνοτροπίες ψαλτικής, κορυφώνονται στην περιγραφή των Ουκρανών γυναικών μοναχών της Μονής Θείας Αναλήψεως, όπου οι μοναχές ψάλλουν στη Θεία Λειτουργία (φαίνεται ότι πολλές από αυτές προέρχονταν από Πολωνικές οικογένειες):⁷²

Μόλις εισήλθαμε σε αυτήν, οι Μοναχές άρχισαν να ψάλλουν το Ἄξιόν ἐστιν κτλ. και όλες τις Δεήσεις και τις Απαντήσεις της Λειτουργίας . . . παρακολούθησαν τη λειτουργία, που ξεκίνησε τότε ο Εφημέριός τους . . . Σε λίγο άρχισαν να τραγουδούν και να ψάλλουν, με μια γλυκιά φωνή και ήχο που άγγιζε την καρδιά και έφερνε δάκρυα στα μάτια: ήταν μια διεισδυτική και ανακουφιστική μελωδία, που προκαλούσε πολύ περισσότερο θαυμασμό από την ψαλμωδία των ανδρών. Η φωνή τους είχε μια απαλότητα που ήταν εντελώς νέα για μας και γοητευθήκαμε ιδιαίτερας από τις φωνές των νεαρών κοριτσιών, τόσο των δυνατών όσο και των αδύναμων. . . . Το Άγιος και το Ἀλληλούϊα, και το Κύριε ἐλέησον, τα έψαλαν σαν με μία φωνή και μία από αυτές διάβασε τις Επιστολές πολύ καθαρά και ευδιάκριτα. Έψαλαν επίσης τους Ψαλμούς, και το Προκείμενον με μια παράξενη μελωδία.

Οι Ορθόδοξοι επισκέπτες στις Αυλές των Τσάρων, σαν τους ταξιδιώτες από τη Δύση, ήταν κατά κάποιον τρόπο ξένοι σε μια ξένη χώρα, προσπαθώντας με κάθε τρόπο να κατανοήσουν τα απέραντα τοπία και τις πόλεις, τον τεράστιο πλούτο και την ευλαβικότητα που έβλεπαν τριγύρω τους. Η επαφή τους όμως με κληρικούς από όλες τις βαθμίδες του Ρωσικού κλήρου, η συμμετοχή τους στα περίλαμπρα γεγονότα της Εκκλησίας και ο κοινός πολιτιστικός παρονομαστής που μοιράζονταν με τους οικοδεσπότες τους καθιστούν αυτούς τους Ορθόδοξους ταξιδευτές πολύτιμους μάρτυρες της Μοσχοβίτικης μουσικής πρακτικής του ύστερου 16^{ου} και του 17^{ου} αιώνα. Ήταν, σε μεγάλο βαθμό, καλοδεχούμενοι και τιμώμενοι καλεσμένοι, με άδεια εισόδου στις εκκλησίες, στα μοναστήρια, ακόμη και στις γυναικείες μονές της Ρωσίας. Οι ενημερωμένες πληροφορίες τους, που βασίζονται στην πλούσια εμπειρία και την ενεργό συμμετοχή τους κυριολεκτικά σε κάθε επίπεδο εκκλησιαστικής τελετουργίας, προσφέρουν μια μοναδική εικόνα της ζωής και των βιωμάτων των ψαλτών και των άλλων μουσικών της Μοσχοβίας.

72. Balfour 1:215-16· Мырков 4 (1897): 58-59· και Radu 26, fasc. 5 (1949):697-98.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Στα Ελληνικά

- Γερμανός, Επίσκοπος Σάρδεων. 1945. «Τὸ Ρωσικὸν Πατριαρχεῖον: Ἰδρυσις τοῦ Πατρι-
αρχείου Μόσχας· Ἐπίσημα Ἐκκλησιαστικά Ἐγγραφα». *Ὁρθοδοξία* 20, Αρ. 2-3
(Φεβρουάριος-Μάρτιος): 27-34.
- Γριτσόπουλος, Τάσος Α. 1965. «Ἱερὸς Θεός. Μητροπολίτης Μονεμβασίας». *Θρησκευτικὴ καὶ
Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*. Τόμος 6: στήλες 796-98. Ἀθήναι: Α. Μαρτίνος.
- Δημητρακόπουλος, Φώτιος Αρ. 1984. Ἀρσένιος Ἐλασσόνης (1550-1626) Βίος καὶ Ἔργο:
Συμβολὴ εἰς τὴν μελέτην τῶν μεταβυζαντινῶν λογίων τῆς Ἀνατολῆς. Ἀθήνα: Imago.
- Ζαβίρας, Γ. Ι. 1972. *Νέα Ἑλλάς*. 1872. Ανάτυπο, επιμέλεια, εἰσαγωγή καὶ ευρετήριον, Τάσος
Α. Γριτσόπουλος. Ἀθήνα: [χ.ε.].
- Ζαμπέλιος, Σπυρίδων. 1983. *Καθίδρυσις Πατριαρχείου ἐν Ῥωσσίᾳ*. 1859. Ανάτυπο, Ἀθήνα:
Βιβλιοπ. Δ. Ν. Καραβία.
- Ζαχαριάδου, Ε. Α. 1961. «Μία ἰταλικὴ πηγὴ τοῦ Ψευδο-Δωροθέου γιὰ τὴν ἱστορίαν τῶν
Ὁθωμανῶν». *Πελοποννησιακά* 5: 46-59.
- . 1962. «Ἡ Πατριαρχία τοῦ Διονυσίου Β' σὲ μίαν παραλλαγὴν τοῦ Ψευδο-Δωρο-
θέου». *Θησαυρίσματα* 1: 142-161.
- Καρμύρης, Ἰωάννης Ν. 1965. «Ἱερεμίας. Ὁ Β'». *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*.
Τόμος 6: στήλες 780-84. Ἀθήναι: Α. Μαρτίνος.
- Κεχαγιόγλου, Γ. 2001. *Πεζογραφικὴ Ἀνθολογία: Ἀφηγηματικὸς γραπτὸς νεοελληνικὸς
λόγος*. Τόμος 1: 227-233. *Απὸ τὰ τέλη τοῦ Βυζαντίου ὡς τὴ Γαλλικὴ Επανάσταση*.
Θεσσαλονίκη: ΑΠΘ / Ἰνστιτούτο Νεοελληνικῶν Σπουδῶν [Ἰδρυμα Μ. Τριανταφυλ-
λίδη].
- Κριαράς, Εμμανουήλ. 1977. *Λεξικὸν τῆς Μεσαιωνικῆς Ἑλληνικῆς Δημιουργίας Γραμματείας
(1100-1669)*. Τόμος 5. Θεσσαλονίκη: [χ.ε.].
- Κωνσταντινίδης, Ἰωάννης Χ. 1965. «Ἰωακείμ. Ὁ Δ'». *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαι-
δεία*. Τόμος 6: στήλες 1095-96. Ἀθήναι: Α. Μαρτίνος.
- Οικονομίδου, Δ. 1959. «Χρονογράφου τοῦ Δωροθέου τὰ Λαογραφικά». *Λαογραφικά* 18:
116-52.
- Παπαδόπουλος, Χρυσόστομος. 1907. *Οἱ πατριάρχαι Ἱεροσολύμων ὡς πνευματικοὶ χειραγω-
γοὶ τῆς Ῥωσσίας κατὰ τὸν ΙΖ' αἰῶνα*. Ἱεροσόλυμα: Τύποις ἱεροῦ κοινοῦ τοῦ Παναγίου
Τάφου.
- Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Αθανάσιος. 1963. *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας:
Συλλογὴ Ἀνεκδότων καὶ Σπανίων Ἑλληνικῶν Συγγραμμάτων περὶ τῶν κατὰ τὴν Ἐφ' ἂν
Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν καὶ μάλιστα τῆς τῶν Παλαιστίνων*. 1891. Ανάτυπον, Re-
print, Brussels: Culture et Civilisation.
- Σάθας, Κ. Ν. 1868. *Νεοελληνικὴ Φιλολογία: Βιογραφίαι τῶν ἐν τοῖς Γράμμασι Διαλαμ-*

πάντων Ἑλλήνων, ἀπὸ τῆς καταλύσεως τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας μέχρι τῆς Ἑλληνικῆς ἐθνεγερσίας (1453-1821). Ἀθήναι: Ἐκ τῆς τυπογραφίης τῶν τέκνων Ἀνδρέου Κορομηλά.

———. 1979. *Βιογραφικὸν Σχεδιάσμα περὶ τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίου Β' (1572-1594)*. 1870. Ανάτυπο, Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Π. Πουρναρά.

Στανίτσας, Σ. 1985-86. «Το Χρονικὸ τοῦ 1570 καὶ οἱ παραλλαγές του: Τα Χρονικά τοῦ Ψευδοδωρόθεου καὶ Μανουὴλ Μαλαζοῦ». *Πελοποννησιακά* 16: 593-633.

Σταυρακοπούλου, Σωτηρία. 2003. «Στοιχεῖα ποιητικῆς στὴ Χρονογραφία τοῦ Ψευδοδωρόθεου: μιὰ ἀφηγηματολογικὴ καὶ ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση». *Διδακτορικὴ διατριβή*, Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.

Στα Ἀγγλικά

Alexandropoulou, Olga. 1989-90. «The History of Russia in Works by Greek Scholars of the Seventeenth Century.» *Cyrrilomethodianum* 13-14: 61-91.

Balfour, F. C. 1829-36. *The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch: written by his attendant Archdeacon Paul of Aleppo*. Translated and ed. by F. C. Balfour. 2 vols. London: Printed for the Oriental Translation Committee.

Barbour, Philip. 1966. *Dimitry Called the Pretender: Tsar and Great Prince of All Russia, 1605-1606*. Boston: Houghton Mifflin and Cambridge, Massachusetts: Riverside Press.

Bussow, Conrad. 1994. *The Disturbed State of the Russian Realm*. Μετάφραση καὶ επιμέλεια G. Edward Orchard. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Collins, Samuel. 1671. *The Present State of Russia, In a Letter to a Friend at London; Written by an Eminent Person residing at the Great Czars Court at Moscow for the space of nine years*. London: Printed by John Winter.

Demetrakopoulos, Photios A. 1981. «On Arsenios, Archbishop of Elasson». *Byzantinoslavica* 42, fasc. 2: 145-53.

Gardner, Johann von. 1980. *Russian Church Singing*. Τόμος 1, *Orthodox Worship and Hymnography*. Μετάφραση Vladimir Morosan. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

Gudziak, Borys. 1995. «The Sixteenth-Century Muscovite Church and Patriarch Jeremias II's Journey to Muscovy, 1588-1589: Some Comments Concerning the Historiography and Sources». *Harvard Ukrainian Studies* 19: 200-25.

———. 1996. «The Creation of the Moscow Patriarchate: A Prelude to Patriarchal Reforms in the Kyivan Metropolitanate Preceding the Union of Brest (1595-1596)». *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 37, nos. 1-4: 219-71.

———. 1998. *Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*. Cambridge, Massachu-

- setts: Distributed by Harvard University Press for the Ukrainian Research Institute, Harvard University.
- Halperin, Charles J. 1997. «In the Eye of the Beholder: Two Views of Seventeenth-Century Muscovy». *Russian History / Histoire Russe* 24, no. 4: 409-23.
- . 1998-99. «Friend and Foe in Paul of Aleppo's *Travels of Patriarch Macarios*». *Modern Greek Studies Yearbook* 14-15: 97-114.
- «Hermogen». 1979. *Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History*. Τόμος 14: 11-13. Gulf Breeze, Florida: Academic International Press.
- Hotson, Leslie. 1954. *The First Night of Twelfth Night*. New York: Macmillan.
- Hughes, Lindsey. 1990. *Sophia Regent of Russia: 1657-1704*. New Haven: Yale University Press.
- Keep, J. L. H. 1959-60. «The Régime of Filaret, 1619-33». *Slavonic and East European Review* 38: 334-60.
- Krajcar, Jan. 1967. «Religious Conditions in Smolensk, 1611-1654». *Orientalia Christiana Periodica* 33, fasc. 2: 404-56.
- Medlin, William K. and Christos G. Patrinelis. 1971. *Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia: Western and Post-Byzantine Impacts on Culture and Education (16th-17th Centuries)*. Geneva: Librairie Droz.
- Miege, Guy. 1669. *A Relation of Three Embassies from his sacred Majestie Charles II to the Great Duke of Muscovie, the King of Sweden, and the King of Denmark. Performed by the Right Hon-ble the Earle of Carlisle in the years 1663 and 1664*. London: Printed for John Starkey.
- Morosan, Vladimir. 1979. «*Penie and Musikiia*: Aesthetic Changes in Russian Liturgical Singing during the Seventeenth Century.» *St. Vladimir's Theological Quarterly* 23, nos. 3-4: 149-79.
- . 1986. *Choral Performance in Pre-Revolutionary Russia*. Russian Music Studies 17. Ann Arbor: UMI Research Press.
- Papoulidis, Constantine. 1974. «A Second Greek Account of the Revolution of A) Pseudo-Dmitriy (Russia, 1605-1606): Codex Ivron 710, ff. 100^r». *Balkan Studies* 15: 288-97.
- Platonov, S. F. 1970. *The Time of Troubles*. Translated by John T. Alexander. Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.
- Senyk, Sophia. 1983. *Women's Monasteries in Ukraine and Belorussia to the Period of Suppressions*. *Orientalia Christiana Analecta* 222. Rome: Pont. Institutum studiorum orientalium.
- Sparwenfeld, Johan. 2002. *J. G. Sparwenfeld's Diary of a Journey to Russia 1684-87*. Επιμέλεια Ulla Birgegård. Slavica Suecana, Series A: Publications, τόμος 1. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien.

- Thyrêt, Isolde. 2001. *Between God and Tsar: Religious Symbolism and the Royal Women of Muscovite Russia*. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press.
- Waugh, Daniel Clarke. 1972. «Seventeenth-Century Muscovite Pamphlets with Turkish Themes: Toward a Study of Muscovite Literary Culture in its European Setting». Ph.D. diss., Harvard University.
- Yurchyshyn-Smith, Oksana. 2004. «The Antimension (1620) of Theophanes, Patriarch of Jerusalem». *Oriens Christianus* 88: 93-110.
- Zenkovsky, Serge A. 1974. *Medieval Russia's Epics, Chronicles, and Tales*. Αναθεωρημένη έκδοση. New York: Dutton.

Στα Ρωσικά ή στα Ουκρανικά

- Архив юго-западной России. 1872. Vol. 5, pt. 1. Киев: Комиссия для разбора древних актов.
- Белкин, А. А. 1975. *Русские скоморохи*. Москва: Наука.
- Бестужев-Рюмин, К. Н. 1883. Памятники дипломатических сношений московского государства с Англией, τόμος 2 του Παмятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. Санкт-Петербург: Тип. В. С. Балашева.
- Бубнов, Н. Ю. 1993. «Никон». *Словарь книжников и книжности древней Руси, XVII в., μέρος 2*: 400-04. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин.
- Буганов, В. И. και Лукичев, М. П. 1988. *Посольская книга по связям России с Грецией (православными иерархами и монастырями)*. Москва: АН СССР.
- Буланин, Д. Μ., επιμέλεια. 1995. *Дневник Марины Мнишек. Μετάφραση В. Н. Косляков, σχολιασμός Α. Α. Севастьянова*. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин.
- . 2004a. «Мелетий Грек». *Словарь книжников и книжности древней Руси, XVII в., μέρος 4*: 494-96. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин.
- . 2004b. «Никон». *Словарь книжников и книжности древней Руси, XVII в., μέρος 4*: 757-61. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин.
- Бурилина, Е. Л. 1984. «Чин “за приливом о здравий государя”». *Древнерусская литература: Источниковедение, επιμέλεια Д. С. Лихачёв*, 204-14. Ленинград: Наука.
- Буссов, Конрад. 1961. *Московская хроника [Die Moskauer Chronik], 1584-1613*. Μετάφραση και επιμέλεια И. И. Смирнов. Москва и Ленинград: Изд. Академий наук СССР.
- Gardner, I. A [Johann von]. 1978. *Богослужбное пение русской православной церкви*. Τόμος 1. Jordanville, New York: Holy Trinity Russian Orthodox Monastery.
- Дворцовые разряды. 1850. Τόμος 1. Санкт-Петербург: В Тип. Отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярий.

- . 1852. Τόμος 3. Санкт-Петербург: В Тип. Отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярий.
- Дмитриевский, А. 1899. *Архиепископ елассонский Арсений и мемуары его из русской истории* (Киев: Тип. Императорского университета св. Владимира, 1899).
- Дополнения к Актам историческим*. 1846. Τόμος 2. Санкт-Петербург: В Тип. Едуарда Праца.
- Забелин, Игор. 1872. «Охотничий дневник царя Алексея Михайловича 1657 года». Στο *Опыты изучения русских древностей и истории. Исследования, описания и критические статьи*, 281-300.
- Зилитинкевич, В. С. 1992. «Арсений Елассонский». *Словарь книжников и книжности древней Руси, XVII в., μέρος 1*: 108-10. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин.
- Зверева, С. Г. 1987. «О хоре государевых певчих дьяков в XVI в.». *Памятники культуры: Новые открытия 1987* (1988): 125-30.
- . 1989. «Государевы певчие дьяки после "Смуты"». Στο *Герменевтика древнерусской литературы 2*: 355-82.
- Ивакин, И., μτφ. 1891. «Описание путешествия польского посольства в Москву в 1678 году». *Чтения в Императорском Обществе Историй Древностей Российских при Московском Университете 3: μέρος 3*: iii-202.
- Игошев, Л. А. 1992. «Происхождение греческого распева (опыт анализа)». *Памятники культуры: Новые открытия 1992* (1993): 147-50.
- Исаевич, Я. Д. 1966. *Братства та їх роль в розвитку української культури XVI-XVIII ст.* Київ: Наукова думка.
- Казанский, П. 1847. *Село Новоспасское и родословная Головиных*. Москва: [χ.ε.].
- . 1848. «Исправление церковно-богослужебных книг при патриархе Филарете». *Чтения в Императорском Обществе Историй Древностей Российских при Московском Университете 8: μέρος 1*: 1-26.
- Каптерев, Н. Ф. 1895. «Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством с половины XVI до конца XVIII столетия». *Православный палестинский сборник 15*, выпуск 1 (πλήρης τόμος).
- Келдыш, Ю. В. 1983. *Древняя Русь XI-XVII века. Τόμος 1 του Ιστορία русской музыки в десяти томах*. Москва: Музыка.
- Колесов, В. В., και В. В. Рождественская, επιμέλεια. 2000. *Домострой*. Санкт-Петербург: Наука.
- Котлярчук, А. С. 2001. *Праздничная культура в городах России и Белоруссии XVII века: официальные церемонии и крестьянская обрядность*. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение
- Кошелев, В. В., επιμέλεια. 1994. *Скоморохи: Проблемы и перспективы изучения*. Санкт-Петербург: Российский институт истории искусств.

- Лаптева, Л. П. 1970. «Рассказ очевидца о жизни Московии конца XVII века». *Вопросы истории* 1: 103-26.
- Лебедева, И. Н. 1968. «Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы». *Палестинский сборник* 18 (81): 3-139 (ολόκληρος τόμος).
- Леонид. 1874. «Историческое описание ставропигиального Воскресенского Новый Иерусалим именуемого монастыря». *Чтения в Императорском Обществе Историй Древностей Российских при Московском Университете* 3: μέρος 1: i-iv, 1-124.
- . 1883. «Сведение о славянских пергаменных рукописях, поступивших из книгохранилища Свято-Троицкой Сергиевой Лавры в библиотеку Троицкой Духовной семинарии в 1747 г.». *Чтения в Императорском Обществе Историй Древностей Российских при Московском Университете* 2: μέρος 2: 81-167.
- Либерман, А., Б. Морозов και С. Шокарев, επιμέλεια. 1998. *Хроники смутного времени. Это История России и Дома Романовых в мемуарах современников. XVII-XX вв.* Москва: Фонд Сергея Дубова, 1998).
- Лихачев, Д. С., А. М. Панченко και Н. В. Понырко. 1984. *Смех в древней Руси*. Ленинград: Наука.
- Lyseck, Adolf. 1828. «Посольство Баттони от австрийского императора Леопольда к царю Алексею Михайловичу в 1675 году», *Отечественные записки* 35 (No. 101, Сентябрь 1828): 301-32.
- Макарий, 1883-1903. *История русской церкви*. 12 τόμοι, 2^η έκδ. Санкт-Петербург: Р. Голике.
- Металлов, В. М. 1915. *Очерк истории православного церковного пения в России*. Москва: А. И. Снегирев.
- Муркос, Г. А. 1897-2000. «Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века». *Чтения в Императорском Обществе Историй Древностей Российских при Московском Университете*, 4 (1897): μέρος 3: i-viii, 1-202· 3 (1898): μέρος 3: i-iv, 1-208· 4 (1898): μέρος 2: i-ix, 1-195· και 2 (1900): μέρος 3: i-v, 1-246G.
- Николаевский, П. 1879-80. «Учреждение патриаршества в России». *Христианское чтение* 7-8 (1879): 3-40· 9-10 (1879): 369-406· 11-12 (1879): 552-81· και 1-2 (1880): 128-58 (με έναν διαφορετικό τίτλο).
- Орлов, А. 1913. «Чаши государевы». *Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете* 4: μέρος 2: 1-69.
- Парфентьев, Н. П. 1991. *Профессиональные музыканты российского государства XVI-XVII веков*. Челябинск: Издательство Челябинского полиграфического объединения «Книга».
- Письма и бумаги императора Петра Великого. 1887. Τόμος 1, 1688-1701. Санкт-Петербург: Государственная типография.
- Питирим, Архиепископ. 1968. «Арсений, архиепископ элассонский: Описание путешествия, предпринятого Иеремией вторым, патриархом константинопольским, в

Московию, и учреждения московского патриаршества». *Богословские труды* 4: 251-79.

Протопопов, В. В. 1976. «Нотная библиотека царя Федора Алексеевича». *Памятники культуры: Новые открытия* (1977): 119-33.

Русская историческая библиотека. 1875. Τόμος 2. Санкт-Петербург: В Тип. Пантелеевых.

Собрание государственных грамот и договоров. 1822. Τόμος 3. Москва: В Тип. С. Селивановского.

Соколова, Л. О. 1989. «Чаша государева заздравная». *Словарь книжников и книжности древней Руси, вторая половина XIV - XVI в., μέρος 2*: 508-11. Ленинград: Наука.

Stadnicki, Martyn. 1906. «История Димитрия царя московского и Марины Мнишек, дочери сендомирского воеводы». *Μετάφραση Α. Τитов. Русский архив* 2: 129-74 και 177-222.

Титов, А. А. 1907. «Записки Станислава Немоевского (1606-1608)». *Рукописи славянские и русские, принадлежащие И. А. Вахrameеву* 6: μέρος 2: i-xii, 1-292.

Трутнева, Н. Ф. και Μ. Μ. Шведова. 1988. *Новодевичий монастырь / The Novodevichy Convent*. Москва: Советская Россия, 1988.

Успенский, Б. А. 1997. «Свадьба Лжедмитрия». *Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы* 50: 404-25.

Устрялов, Н. 1834. *Дневник Марины Мнишек и послов польских. Μέρος 4 του Σказания современников о Димитрии Самозванце*. Санкт-Петербург: В Тип. Императорской Российской академии.

Финдейзен, Николай. 1928. *Очерки по истории музыки в России. Τόμος 1*. Москва: Государственное издательство Музсектор.

Фонкич, Б. Л. 1977. *Греческо-Русские культурные связи в XV-XVII вв.* Москва: Наука.

Харлампович, К. В. 1968. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*. 1914. *Ανάτυπο*, The Hague: Slavistic Printings and Reprintings, Ap. 119, επιμέλεια С. Н. van Schooneveld.

Чистякова, М. В. 2000. *Монахини «с Белой Роси» в Новодевичьем монастыре. Στο Τруды Государственного исторического музея* 116. Москва: Государственный исторический музей.

Шведова, Μ. Μ. 1998. «Царицы-инокини Новодевичьего монастыря». *Στο Новодевичий монастырь в русской культуре: Материалы научной конференции 1995 г.* Επιμέλεια Β. Л. Егоров. Τόμος 99 του Τруды Государственного исторического музея. Москва: Государственный исторический 0.

Шушерин, И. О. 1871. *Известие о рождении и воспитании и о житии святейшего Никона патриарха Московского и всея России*. Москва: Университетская тип.

Σε άλλες γλώσσες

- Hirschberg, Aleksander. 1899. *Pamiętnik Stanisława Niemcewskiego*. Lwow: Nakładem zakładu n. im. Ossolińskich.
- Knös, Börje. 1962. «Une version grecque de l'histoire du Faux Démétrius, Tzar de la Russie». *Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἐταιρείας τῆς Ἑλλάδος* 16: 223-66.
- Lassithiotakis, Michel. 1996. «La 'Vie de Dimitri' de Matthieu Politis (1606), ou L'Histoire Allégorisée.» *Revue des Etudes Néo-helléniques* 5, No. 2: 177-204.
- Legrand, Émile. 1963. *Bibliographie Hellénique ou Description Raisonnée des Ouvrages Publiés par des Grecs au dix-septième siècle. 4 vols. 1894-1903*. Reprint, Brussels: Culture et Civilisation.
- Pasinus, Josephus, Antonius Rivautella, and Franciscus Berta. 1749. *Codices Manuscripti Bibliothecae Regiae Taurinensis Athenaei*. Turin: Typographia Regia.
- Radu, Basile. 1949. «Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche: Text Arab et traduction française». *Patrologia Orientalis* 26, fasc. 5: 603-720.
- Tanner, Bernard. 1689. *Legatio Polono-Lithuanica in Moscoviam*. Nuremberg: Johannis Ziegerl.
- Wichmann, Burchard Heinrich von. 1820. *Sammlung bisher noch ungedruckter kleiner Schriften ältern zur Geschichte und Kenntnis des Russischen Reichs*. Τόμος 1. Berlin: [n.p.].