

Η πανοπλία του Θεού: Η χρήση της αρχαίας ελληνικής επικής κοινοτοπίας στο Εφ. 6,11-17

Darko Krstic
Aristotle University of Thessaloniki

Η λεπτομερής περιγραφή της πανοπλίας του Θεού στο τέλος της επιστολής προς Εφεσίους (Εφ. 6,11-17) είναι κάπως απροσδόκητη κατακλείδα αυτού του μεγαλοπρεπούς συγγράμματος. Αφενός, στην επιστολή, όπου το κυρίαρχο θέμα είναι η αποκάλυψη του μυστηρίου του Θεού ως της ειρήνης ανάμεσα στον Ισραήλ και στους Εθνικούς¹ (Εφ. 1,9-10· 2,14-18· 4,3-6.13· 5,30-32), η αναφορά στον πολεμικό εξοπλισμό δεν είναι η θεματική που θα περιμέναμε να συναντήσουμε². Αφετέρου, τόσο λεπτομερής απαρίθμηση των όπλων είναι μοναδική στο σύνολο της Καινής Διαθήκης. Πέραν από τις γενικές αναφορές για τα όπλα του Θεού (Ρωμ. 13,12· Β' Κορ. 6,7. 10,4), μόνο στο εδάφιο Α' Θεσ. 5,8 ονομάζονται συγκεκριμένα μέρη της πανοπλίας (θώρακας και περικεφαλαία). Ενώ στο Α' Θεσ. 5,8 απαριθμούνται μερικά αντικείμενα της πανοπλίας³, ποτέ ξανά στην Καινή Διαθήκη δεν συναντάμε τόσο λεπτομερή εικόνα του πολεμικού εξοπλισμού⁴. Προφανώς, το υπόβαθρο της λεπτομερούς απαρίθμησης των αντικειμένων της πανοπλίας στο απόσπασμα Εφ. 6,11-17 δεν μπορούμε να εντοπίσουμε στην Καινή Διαθήκη και πρέπει να στραφούμε σε άλλες πηγές.

Οι σύγχρονη ερευνητές δεν δυσκολεύονται να επισημάνουν ορισμένα εδάφια της Παλαιάς Διαθήκης ως θεματική μήτρα για το Εφ. 6,11-17. Τα χωρία Ησ. 11,5. 59,17⁵ και Σοφ. Σολ. 5,17-20⁶ παραθέτονται ομόφωνα από τους ερμηνευτές ως παλαιοδιαθηκικές εικόνες που επηρέασαν τον συγγραφέα του Εφ. 6,11-17. Παρά τους αναμφισβήτητους λεκτικούς παραλληλισμούς ανάμεσα στα προαναφερθέντα

¹ Βλ. L. T. Johnson, *The Writings of the New Testament*, Fortress Press, Philadelphia 1986, 373-376.

² Βλ. J. R. W. Stott, *The Message of Ephesians*, Inter-Varsity Press, Leicestershire, England- Downers Grove, Illinois 1986, 258-259.

³ Βλ. Ι. Γαλιάνης, *Η Πρώτη Επιστολή του Απ. Παύλου προς Θεσσαλονικείς*, Ερμηνεία Καινής Διαθήκης 11α, Εκδόσεις Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1996, 307-308.

⁴ Βλ. C. L. Mitton, *Ephesians*, The New Century Bible Commentary, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1989, 224· J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1974, 397.

⁵ Βλ. C. L. Mitton, *στο ίδιο*, 223-224· R. A. Wild, «The Warrior and the Prisoner: Some Reflections on Ephesians 6:10-20», *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984), 286-287.

⁶ Βλ. D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, Anchor Bible 43, Doubleday, Garden City, New York 1979, 148-149. Σημειώτεον ότι μερικοί ερευνητές διαπιστώνουν τις θεματικές ομοιότητες ανάμεσα στο Σοφ. Σολ. 5,17-20 και στο Εφ. 6,11-17, αλλά τις αιτιολογούν με την κοινή εξάρτησή τους από το Ησ. 59,17 (R. A. Wild, *στο ίδιο*, 286).

παλαιοδιαθηκικά χωρία και στο Εφ. 6,11-17, είναι ευδιάκριτο ότι υπάρχει και μια σημαντική διαφοροποίηση μεταξύ τους. Στην Παλαιά Διαθήκη ο ίδιος ο Θεός ντύνεται στην πανοπλία για να δώσει την αποφασιστική μάχη κατά των εχθρών του⁷. Στην περίπτωση, όμως, του αποσπάσματος Εφ. 6,11-17, καθώς και του στίχου Α΄ Θεσ. 5,8, η περιγραφείσα πανοπλία προσδιορίζεται για χρήση όχι από τον Θεό, αλλά από τους ανθρώπους⁸, πιο συγκεκριμένα από τους χριστιανούς.

Θεματικά πιο κοντά στο Εφ. 6,11-17 από τα προαναφερθέντα χωρία της Παλαιάς Διαθήκης βρίσκεται το εδάφιο 1QM 5 της βιβλιοθήκης του Κουμράν. Το Εγχειρίδιο του πολέμου (1 QM) περιγράφει την εσχατολογική μάχη στην οποία λαμβάνουν μέρος τα μέλη της κοινότητας⁹. Η μάχη προϋποθέτει την ένδυση των μελών της κοινότητας στην πανοπλία του Θεού. Κατά τον Vermes, η Άγια Γραφή αναμφίλεκτα επηρέασε τον συγγραφέα του Εγχειριδίου· υπάρχει, όμως, και αρκετό εξωβιβλικό υλικό που μας παραπέμπει στο συμπέρασμα ότι ο συγγραφέας γνωρίζει, έστω και στοιχειωδώς, το σύγχρονο πολεμικό εξοπλισμό και τακτική¹⁰. Και ο Gnilka είναι της γνώμης ότι η συγγένεια των χωρίων Εφ. 6,11-17 και 1 QM 5 είναι δεδομένη, αν και παρατηρεί ότι η ένδυση στην πανοπλία του Θεού στην κοινότητα του Κουμράν κατανοείται κυριολεκτικά, ενώ στο Εφ. 6,11-17 είναι μεταφορικού μόνο χαρακτήρα¹¹.

Όλες οι αναφερθείσες προσπάθειες εντόπισης του θεματικού υπόβαθρου του Εφ. 6,11-17 κινούνται σταθερά στο χώρο της εβραϊκής σκέψης, τόσο βιβλικής (Ησ. 11,5· 59,17· Σοφ. Σολ. 5,17-20) όσο και εξωβιβλικής (1 QM 5), χωρίς ιδιαίτερη προθυμία να ανιχνευθούν μη εβραϊκοί παραλληλισμοί του Εφ. 6,11-17. Και οι ερευνητές, που επιδίδονται στη σύγκριση των μη εβραϊκών πηγών και του Εφ. 6,11-17, τελικά καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι η εβραϊκή αποκαλυπτική θεολογία είναι πιο κοντά στο Εφ. 6,11-17 απ' οποιαδήποτε εξωβιβλική πηγή¹². Η θέση που αναπτύσσεται σε

⁷ Βλ. C. L. Mitton, *στο ίδιο*, 224. Για το θέμα περί του Θεού ως πολεμιστή στη βιβλική σκέψη βλ. την εξαιρετική εργασία του P. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge 1973.

⁸ Βλ. R. A. Wild, *στο ίδιο*, 287· A. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, Anchor Bible 32B, Doubleday, New York 2000, 297.

⁹ Βλ. Δ. Καϊμάκης, *Τα Χειρόγραφα του Κουμράν και η Θεολογία τους*, Εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2004, 64-67.

¹⁰ Βλ. G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, New York 1997, 162.

¹¹ Βλ. J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Herder, Freiburg 1971, 305.

¹² Βλ. M. Barth, *Ephesians 4-6*, Anchor Bible 34A, Doubleday, New York 1974, 791-792. Ο Barth καταλήγει στο συμπέρασμα αυτό μετά από τη διαπίστωση ότι ούτε η βαβυλωνιακή ούτε η ασσυριακή παράσταση του θεού ως πολεμιστή δεν βρίσκεται στο υπόβαθρο του Εφ. 6,11-17 (σ. 788). Επίσης, αποκρούει και τις ιρανικές παραστάσεις (σ. 789-790), όπως και τη στωική παρουσίαση της φιλοσοφικής ζωής ως συνεχούς πολέμου κατά του αλόγου μέρους της ψυχής (σ. 790-791).

αυτό το άρθρο είναι ότι ο συγγραφέας του Εφ. 6,11-17, παράλληλα με το αναμφισβήτητο βιβλικό υπόβαθρο του αποσπάσματος, σκόπιμα χρησιμοποίησε και μία κοινοτοπία της αρχαίας ελληνικής γραμματείας για να εμπεδώσει καλύτερα το μήνυμά του ευαγγελίου στους χριστιανούς της δυτικής Μικράς Ασίας. Αν η Έφεσος ήταν ένα από τα πολιτισμικά κέντρα του ελληνιστικού κόσμου του πρώτου μ. Χ. αιώνα, θα ήταν λογικό να αναρωτηθούμε αν ο συγγραφέας της Επιστολής μπόρεσε να χρησιμοποιήσει κάποια ελληνικά κείμενα, τα οποία είχαν την παρόμοια θεματική με το Εφ. 6,11-17, δηλαδή την περιγραφή της πανοπλίας του Θεού, που κατασκευάστηκε από τον Θεό για τη χρήση από τους ανθρώπους.

A. Η πανοπλία του Θεού στην αρχαία ελληνική επική παράδοση

Όπως είναι αναμενόμενο, η παρουσίαση της πανοπλίας του Θεού στον αρχαίο ελληνικό γραπτό λόγο πρέπει να αναζητήσουμε πρώτα στην ελληνική επική παράδοση, που είναι η καταλληλότερη συνάφεια για χρήση αυτού του θέματος.

Πριν προβούμε στις αναφορές του Ομήρου σε πανοπλίες διαφόρων ηρώων, είναι σημαντικό να επισημάνουμε ότι στον κόσμο του Ομήρου οι πολεμιστές συνδέονται άρρηκτα με τις πανοπλίες τους. Όχι μόνο που κάθε φορά που κάποιος πρέπει να μπει στη μάχη ακολουθεί το σχεδόν τελετουργικό του αρμάτωμα (*Ιλιάδα* P,711), αλλά, ακόμα πιο σημαντικό, η αντρείοσύνη των πολεμιστών εκδηλώνεται μόνο όταν φοράνε στη μάχη τις πανοπλίες τους. Χωρίς τις πανοπλίες τους φαίνονται γυμνοί, πράγμα που στην πολεμική ορολογία του Ομήρου σημαίνει «άοπλοι», και ακόμα χειρότερα, σαν γυναίκες (*Ιλιάδα* X,124-125)¹³. Πόσο αληθινή είναι αυτή η παρατήρηση μαρτυρεί το γεγονός ότι αυτή τη σκέψη ο Όμηρος τη βάζει στο μυαλό του μεγαλύτερου και του πιο αντρείου Τρωαδίτη, του Έκτορα, κατά τη διάρκεια της μονομαχίας του με τον Αχιλλέα¹⁴. Επομένως, στον επικό κόσμο του Ομήρου η περιγραφή της πανοπλίας των ηρώων δεν είναι απλά ένα διακοσμητικό στοιχείο αλλά η ανάδειξη της αντρείοσύνης των πολεμιστών, του επικού μεγαλείου τους.

Η πρώτη περιγραφή της πανοπλίας ενός πολεμιστή συναντιέται στους στίχους Γ, 328-339 της *Ιλιάδας*, όπου ο Όμηρος ζωγραφίζει την πανοπλία του βασιλόπουλου Πάρη πριν μπει στη μονομαχία με τον Μενέλαο. Ο συγγραφέας απαριθμεί έξι μέρη

¹³ Βλ. Κ. Παπαγεωργής, *Η ομηρική μάχη*, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 1993, 89.

¹⁴ «οὐδέ τί μ' αἰδέσεται, κτενέει δε με γυμνὸν ἔοντα αὐτῶς ὡς τε γυναῖκα, ἐπεὶ κ' ἀπὸ τεύχεα δύο.»

της πανοπλίας (τις κνημίδες, τον θώρακα, το ξίφος, την ασπίδα, την περικεφαλαία και το δόρυ), χωρίς να τονίσει ιδιαίτερα ένα συγκεκριμένο μέρος της.

Η δεύτερη περιγραφή της πανοπλίας ενός πολεμιστή διαφέρει ουσιαστικά από την πρώτη. Στην περιγραφή της πανοπλίας του Αίαντα (*Ιλιάδα* Η,206-224) αναδύεται η ασπίδα του (σάκος) ως το πιο εντυπωσιακό και το πιο σημαντικό όπλο της πανοπλίας του, μέχρι το βαθμό να επισκιάσει εντελώς όλα τα υπόλοιπα μέρη της πανοπλίας, που, με την εξαίρεση του κονταριού (δολιχόσκιον ἔγχος- Η,214), δεν αναφέρονται καν¹⁵.

Στην περιγραφή της πανοπλίας του Αγαμέμνονα (*Ιλιάδα* Λ,16-44) ο Όμηρος σαν να αγνοεί τον απόλυτο ρόλο της ασπίδας στην πανοπλία. Όχι μόνο που απαριθμούνται όλα τα κλασικά μέρη της πανοπλίας με την ίδια σειρά όπως στο Γ 328-339, αλλά ο θώρακας τώρα αμιλλάται με την ασπίδα για το τίτλο του πιο σπουδαίου όπλου της πανοπλίας του Αγαμέμνονα. Αν, όμως, ληφθεί υπ' όψιν ότι από τους δέκα στίχους, στους οποίους περιγράφεται ο θώρακας (Λ,19-28), οι τέσσερις στίχοι περιγράφουν απλά την προέλευσή του (Λ,20-23) και όχι τη σύστασή του, τότε οι εννέα στίχοι αφιερωμένοι στην περιγραφή της ασπίδας (Λ,32-40) σαφώς αναδεικνύουν την ασπίδα του Αγαμέμνονα στο πιο σημαντικό του όπλο. Αυτό επιβεβαιώνεται και από μια καινοτομία του Ομήρου- την πρώτη φορά περιγράφεται όχι μόνο η σύστασή της αλλά δίνονται και οι παραστάσεις, ζωγραφισμένες πάνω της. Η ασπίδα του Αγαμέμνονα είχε στην εξωτερική της επιφάνεια ζωγραφισμένα αποτροπιαστικά σύμβολα, από τα οποία το πιο συνηθισμένο στις ελληνικές ασπίδες ήταν η κεφαλή της Γοργώ¹⁶.

Η πιο γνωστή περιγραφή της πανοπλίας ενός πολεμιστή είναι αναμφίλεκτα η περιγραφή της πανοπλίας του Αχιλλέα (*Ιλιάδα* Σ,478-617). Μετά το θάνατο του Πατρόκλου, ο οποίος πολέμησε με την πανοπλία του Αχιλλέα, ο Έκτορας γίνεται κάτοχος των θεϊκών όπλων¹⁷ και τώρα τίθεται το θέμα με ποια όπλα θα πολεμήσει ο Αχιλλέας. Ο ομηρικός ήρωας, και ιδιαίτερα ο Αχιλλέας, δεν μπορεί να κατανοηθεί χωρίς τα όπλα του και για αυτό είναι απαραίτητο να προμηθευθεί με καινούρια όπλα,

¹⁵ Στην περιγραφή της ασπίδας του Αίαντα βλέπουμε ξεκάθαρα πως για τον Όμηρο η αντρείοσύνη και ολόκληρο το είναι του πολεμιστή σχετίζονται και, μπορούμε να πούμε, ταυτίζονται με τα όπλα του. Ενώ στο Η,219 η ασπίδα του Αίαντα παρομοιάζεται, στη μεγαλοπρέπειά της, με έναν πύργο («σάκος ἤϊτε πύργον»), στο Η,211 ο ίδιος ο Αίαντας περιγράφεται ως «πελώριος ἔρκος Αχαιῶν». Όπως ο Αίαντας είναι το φρούριο, ο πύργος των Αχαιῶν, έτσι και η ασπίδα του είναι ο πύργος του.

¹⁶ Βλ. Α. Τσοπανάκης, *Εισαγωγή στον Όμηρο*, Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2006, 90.

¹⁷ Όπως σωστά παρατηρεί ο Κακρίδης, και η πρώτη πανοπλία του Αχιλλέα ήταν θεϊκό δώρο και την είχε φτιάξει θεός. Βλ. P. J. Kakridis, «Achilleus Ruestung», *Hermes* 89 (1961), 288.

επίσης θεϊκής προέλευσης. Η εξαιρετική σημασία της πανοπλίας του Αχιλλέα τονίζεται με την ανάγκη της επέμβασης της μητέρας του Θέτιδας, η οποία παρακαλεί τον Ήφαιστο να φτιάξει το αριστούργημά του για τον γιο της. Έτσι, η πανοπλία του Αχιλλέα σαφώς ξεχωρίζει από τις άλλες πανοπλίες στην *Ιλιάδα*: η πανοπλία του Αχιλλέα δεν είναι φτιαγμένη από ανθρώπους, αλλά είναι θεϊκό δώρο.

Όπως στην περίπτωση της περιγραφής της πανοπλίας του Αϊάντα, έτσι και εδώ ο Όμηρος υπερτονίζει τη σημασία και τη μεγαλοπρέπεια της ασπίδας. Από τους 140 στίχους που αφιερώνει στην περιγραφή της πανοπλίας, ο Όμηρος αναφέρεται μόνο σε τέσσερις στίχους (Σ,610-613) σε άλλα μέλη της πανοπλίας! Με αυτό τον τρόπο, η τελευταία περιγραφή της πανοπλίας ενός πολεμιστή στην *Ιλιάδα* μετατρέπεται στην περιγραφή της ασπίδας, η οποία καθιερώνεται αφηγηματικά ως το πιο σημαντικό κομμάτι της πανοπλίας. Η περιγραφή της ασπίδας του Αχιλλέα έχει την αφηγηματική αυτοτέλεια, επειδή τα υπόλοιπα μέρη αναφέρονται όχι μόνο ακροθιγώς αλλά και σε ασυνήθιστη σειρά- οι κνημίδες του Αχιλλέα αναφέρονται στο τέλος της λίστας, και όχι στην αρχή, όπως στις περιγραφές των πανοπλιών του Πάρη και του Αγαμέμνονα¹⁸. Όταν σε αυτό προστεθεί ότι η μακρόσυρτη περιγραφή της ασπίδας πλαισιώνεται από *inclusio* «σάκος μέγα τε στιβαρόν τε» (Σ,478.609), τότε μπορούμε να συμπεράνουμε ότι στην ομηρική *Ιλιάδα* η περιγραφή της κεντρικότητας της ασπίδας στην πανοπλία του ήρωα καθιερώθηκε ως αφηγηματικός «τόπος» της επικής ποίησης.

Η προβολή της ασπίδας του Αχιλλέα μας αναγκάζει να θίξουμε το θέμα των παραστάσεων που είναι ζωγραφισμένες στην εξωτερική επιφάνειά της. Για να καταλάβουμε τις εν λόγω παραστάσεις είναι κρίσιμης σημασίας να διαπιστώσουμε ότι η ασπίδα του Αχιλλέα δεν είναι μεγάλη ορθογώνια μυκηναϊκή ασπίδα αλλά είναι μια ασπίδα στρόγγυλη¹⁹. Το κυκλικό σχήμα της προεξοφλεί το κοσμολογικό πλαίσιο των παραστάσεων. Οι ζωγραφισμένες παραστάσεις, εννέα στον αριθμό, αρχίζουν από το κέντρο της ασπίδας και προχωρούν προς τα έξω σε ομόκεντρους κύκλους, τελειώνοντας με την παράσταση του Ωκεανού που περιτριγυρίζει όλες τις υπόλοιπες παραστάσεις. Με αυτό τον τρόπο η ασπίδα λειτουργεί ως εικόνα ολόκληρου του

¹⁸ Βλ. Κ. Παπαγεωργής, *στο ίδιο*, 90.

¹⁹ Βλ. W. Schadewaldt, «Η ασπίδα του Αχιλλέα», στο του ιδίου, *Από τον κόσμο και το έργο του Ομήρου* (Β' τόμος), Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1982, 188.

κόσμου²⁰, ο οποίος, σύμφωνα με την ελληνική μυθολογική σκέψη, περιβάλλεται από το κυκλικό ρεύμα του Ωκεανού²¹.

Ότι η ασπίδα του Αχιλλέα χρησιμοποιήθηκε από τον Όμηρο για να μας παρουσιάσει το κοσμοείδωλό του, και όχι ως μια συνηθισμένη περιγραφή ασπίδας, καταδεικνύουν οι παραστάσεις τις οποίες ο ποιητής επέλεξε να τις ζωγραφίσει στην κυκλική ασπίδα. Το πρώτο πράγμα που παρατηρείται είναι ότι στην ασπίδα του Αχιλλέα δεν είναι ζωγραφισμένη καμία αποτρόπαιη σκηνή που συνήθως παρουσιάζονται στις ασπίδες²². Αντί για αποτρόπαια και πολεμικά σύμβολα κυριαρχούν σκηνές από την ειρηνική ζωή των ανθρώπων²³, οι οποίες αποτελούν μια πινακοθήκη όπου απεικονίζεται ολόκληρη η κοινωνική²⁴ και η ιδιωτική ζωή²⁵. Σύμφωνα με την εύστοχη παρατήρηση του Καλογερά, η ασπίδα του Αχιλλέα είναι μια όαση ειρήνης στη δίνη του πολέμου που περιγράφεται τόσο διεξοδικά στην *Ιλιάδα*²⁶.

Στο τέλος της σύντομης αυτής περιγραφής της ασπίδας του Αχιλλέα είναι σημαντικό να αναφερθούμε σε μια υπόθεση του Schadewaldt όσον αφορά στον τρόπο απαγγελίας της *Ιλιάδας*. Κατά τον επιφανή γερμανό ομηριστή, η *Ιλιάδα* απαγγελλόταν σε τρεις μέρες διαδοχικά, με τη ραψωδία Σ να αποτελεί την τελευταία ραψωδία της δεύτερης μέρας²⁷. Με αυτό τον τρόπο, οι ειρηνικές παραστάσεις της ασπίδας του Αχιλλέα θα έδιναν ανάπαυλα στους ακροατές από άπειρες πολεμικές συγκρούσεις του έπους.

²⁰ Βλ. Β. Καλογεράς, *Αισθητική ερμηνεία του Ομήρου*, Θεσσαλονίκη 1963, 439.

²¹ Βλ. Ησίοδος, *Εργα και Ημέρες*, 171.

²² Βλ. W. Schadewaldt, *στο ίδιο*, 194. Πιο συνηθισμένη είναι η επιλογή θεμάτων στην ασπίδα του Αγαμέμνονα, με το κεφάλι της Γοργώως ως το αγαπημένο αποτρόπαιο σύμβολο. Εδώ πρέπει μόνο να θυμηθούμε ότι και οι δύο ασπιδοφόροι θεοί της ελληνικής μυθολογίας, ο Δίας και η Αθήνα, είχαν στις ασπίδες τους ακριβώς αυτό το αποτρόπαιο σύμβολο.

²³ Μόνο η τρίτη σκηνή παρουσιάζει πολεμικές δραστηριότητες, αλλά αυτή βυθίζεται στο πλήθος των ειρηνικών σκηνών, οι οποίες αρχίζουν από την πομπή γάμου και τελειώνουν με χορό. Όπως σωστά παρατηρεί ο Ιωάννης Κακρίδης, στην κοσμοαντίληψη του συγγραφέα ο πόλεμος είναι μόνο ένα στοιχείο, μόνο μια φάση της ζωής και όχι η κεντρική, όπως το βλέπουμε στο υπόλοιπο έπος (βλ. Ι. Θ. Κακρίδης, *Ομηρικά Θέματα*, Αθήνα 1965, 70). Βλ. επίσης Β. Καλογεράς, *στο ίδιο*, 436· W. Schadewaldt, *στο ίδιο*, 199.

²⁴ Βλ. Γ. Κ. Κορδάτος, *Νέα Προλεγόμενα εις τον Όμηρον*, Εκδόσεις Εικοστός Αιώνας, Αθήνα 1956, 102-108.

²⁵ Βλ. Α. Τσοπανάκης, *στο ίδιο*, 49· Β. Καλογεράς, *στο ίδιο*, 76· Α. Lesky, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1998, 63· W. Schadewaldt, *στο ίδιο*, 188.

²⁶ Βλ. Β. Καλογεράς, *στο ίδιο*, 438.

²⁷ Βλ. W. Schadewaldt, *στο ίδιο*, 277 (υποσημείωση 33).

Η μεγαλοπρεπής περιγραφή της θεικής πανοπλίας του Αχιλλέα, στην οποία κυριαρχεί η ασπίδα, έγινε «τόπος» της αρχαίας ελληνικής επικής ποίησης. Στο νου των μεταγενέστερων γενεών αυτός ο «τόπος» τόσο άρρηκτα συνδέθηκε με την επική ποίηση που μια άλλη περιγραφή της θεικής πανοπλίας ενός ήρωα αποδόθηκε στον Ησίοδο. Πρόκειται, βεβαίως, για την *Ασπίδα του Ηρακλή*²⁸. Ο ίδιος ο τίτλος προοικονομεί το κεντρικό θέμα του συγγράμματος. Στους πρώτους 56 στίχους αφηγείται η θαυμάσια γέννηση του Ηρακλή από την Αλκμήνη και τον Δία, πράγμα που θεματικά συνδέει την *Ασπίδα του Ηρακλή* με το *Γυναικών Κατάλογο* του Ησίοδου. Αν σε αυτό προσθέσουμε το γεγονός ότι οι στίχοι 57-122 απλά περιγράφουν το λόγο της μονομαχίας του Ηρακλή με τον Κύκνο, τότε είναι φανερό ότι σε αυτούς τους στίχους ο ποιητής απλά σκηνοθέτησε το αφηγηματικό πλαίσιο για το κύριο επιχείρημά του- δηλαδή, για την περιγραφή της πανοπλίας του Ηρακλή²⁹ ως γνωστού επικού «τόπου». Μετά την προτροπή του Ιόλαου στον Ηρακλή να ντυθεί την πανοπλία του (*Ασπ.* 108) ακολουθεί η τυπική επική σκηνή που ο ήρωας ζώνεται με την πανοπλία του³⁰. Μετά τη σύντομη αναφορά σε εφτά μέλη της πανοπλίας (*Ασπ.* 122-138), ο ποιητής επιδίδεται στην πομπώδη και υπερβολικά λεπτομερή περιγραφή της ασπίδας³¹. Υπάρχουν αρκετοί παραλληλισμοί ανάμεσα στην περιγραφή της ασπίδας του Ηρακλή και στην περιγραφή της αντίστοιχης του Αχιλλέα (*Ιλιάδα* Σ, 478-609): α) και οι δύο ασπίδες είναι θεϊκό δώρο στους ήρωες, είναι κατασκευασμένες από τον Ήφαιστο (*Ασπ.* 123.319), β) και οι δύο ασπίδες είναι κυκλικού σχήματος με τον Ωκεανό να περικυκλώνει τις εσωτερικές σκηνές, πράγμα που αναδεικνύει την κοσμολογική διάσταση των ασπίδων³², γ) όπως η περιγραφή της ασπίδας του Αχιλλέα, έτσι και η αντίστοιχη περιγραφή της ασπίδας του Ηρακλή

²⁸ Εδώ, βεβαίως, δεν είναι οικείος τόπος για τη συζήτηση περί γνησιότητας του έργου αυτού. Παρόλο που οι πλειοψηφία των ερευνητών, τόσο αρχαίων (ο Αριστοφάνης ο Βυζάντιος) όσο και νεωτέρων, αμφισβητεί την ησιόδεια προέλευση του έργου και το χρονολογεί στις αρχές του έκτου π. Χ. αιώνα, αυτό το ζήτημα δεν επηρεάζει την έρευνά μας επειδή στη συνείδηση του αρχαίου κόσμου η *Ασπίδα του Ηρακλή* συνδέθηκε με τον Ησίοδο.

²⁹ Βλ. Ησίοδος, *Έργα και Ημέρες*, Θεογονία, *Η Ασπίδα του Ηρακλή* (Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια-Σταύρος Γκιργκένης), Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2001, 450.

³⁰ Βλ. R. Lamberton, *Ησίοδος*, Τυπωθήτω, Αθήνα 2005, 173.

³¹ Η ασπίδα του Ηρακλή περιγράφεται με περισσότερους στίχους από την αντίστοιχη του Αχιλλέα από τον Όμηρο, πράγμα που αναδεικνύει την καλλιτεχνική επεξεργασία και επέκταση του ομηρικού θέματος από τον μεταγενέστερο ποιητή.

³² Η διαφορά ανάμεσα στις δύο ασπίδες έγκειται στο γεγονός ότι η «ησιόδεια» ασπίδα, παρόλο που στο δεύτερο μέρος της περιγραφής (*Ασπ.* 237-317) βασίζεται στα ομηρικά θέματα, στο πρώτο μέρος (*Ασπ.* 139-236) είναι γεμάτη από αποτροπιαστικές σκηνές. Και εδώ, στην επιλογή των σκηνών, διαφαίνεται ξεκάθαρα ο μεταγενέστερος χαρακτήρας του «ησιόδειου» έργου. Βλ. A. Lesky, *στο ίδιο*, 167· W. Schadewaldt, *στο ίδιο*, 192.

τελειώνει με την στερεότυπη έκφραση «σάκος μέγα τε στιβαρόν τε» (*Ασπ.* 319· πρβλ. *Ιλιάδα Σ*, 478.609).

Όλα τα λεχθέντα μας δείχνουν ότι στην αρχαία ελληνική επική παράδοση η περιγραφή της πανοπλίας ενός ανθρώπου είναι ένας από τους συχνούς «τόπους». Στην περιγραφή της πανοπλίας η θεϊκής προέλευσης ασπίδα κατέχει την κεντρική θέση και η κυκλική της επιφάνεια προσφέρεται στον ποιητή να ζωγραφίσει την κοσμοαντίληψή του, δηλαδή να συνδυάσει ολόκληρο τον κόσμο με αυτό το συγκεκριμένο μέρος της πανοπλίας.

B. Η πανοπλία στους μεταγενέστερους συγγραφείς

Ότι στην αρχαία ελληνική γραμματεία οι επόμενες εμφανίσεις της λεπτομερούς περιγραφής της πανοπλίας των πολεμιστών εντοπίζονται στα έργα των τραγικών δεν είναι και μεγάλη έκπληξη. Σύμφωνα με μια αρχαία παράδοση, ο Αισχύλος ο ίδιος θεωρούσε ότι οι τραγωδίες του είναι ψήγματα των μεγάλων δείπνων του Ομήρου³³. Είναι σαφώς ότι ο πρώτος μεγάλος τραγικός δεν εννοούσε μόνο τα γνωστά ομηρικά έπη αλλά ευρύτερα την αρχαία ελληνική επική παράδοση. Με αυτό τον τρόπο το αρχαίο ελληνικό έπος τροφοδοτούσε την τραγική ποίηση με τα θέματά και με τους πρωταγωνιστές του³⁴ και είναι λογικό ότι στους τραγικούς συναντάμε και τον «τόπο» της περιγραφής της πανοπλίας.

Η αναφορά του Αισχύλου στις πανοπλίες των πολεμιστών συναντιέται στο περίφημο δεύτερο επεισόδιο της τραγωδίας *Επτά επί Θήβας* (369-719), όπου αναπτύσσεται διάλογος ανάμεσα στον μαντατοφόρο και στον Ετεοκλή. Ο πρώτος περιγράφει την εμφάνιση των επτά αργεΐτικων αρχηγών, οι οποίοι είναι ντυμένοι στις πανοπλίες τους και έτοιμη για να κουρσέψουν την Θήβα³⁵. Είναι αυτονόητο ότι οι αργεΐτικοι πολεμιστές είναι ζωσμένοι με τις πανοπλίες τους πριν την αποφασιστική μάχη· ο Αισχύλος, όμως, επιδίδεται στο να μας περιγράψει μόνο τις ασπίδες τους³⁶.

³³ Βλ. *Αθήναιος* 8,347ε.

³⁴ J. P. Vernant- P. V. Naquet, *Μύθος και Τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα (Β' Τόμος)*, Δαίδαλος, Αθήνα 1991, 28-29.

³⁵ Βλ. Α. Lesky, *στο ίδιο*, 359.

³⁶ Για τη διεξοδική έρευνα για τα σύμβολα των ασπίδων στο δεύτερο επεισόδιο της εν λόγω τραγωδίας βλ. το άρθρο «Οι ασπίδες των ηρώων» στο J. P. Vernant- P. V. Naquet, *στο ίδιο*, 141-179.

Έτσι βλέπουμε ότι η κεντρική θέση της ασπίδας στην περιγραφή της πανοπλίας ενός πολεμιστή μεταδόθηκε από την αρχαία ελληνική επική ποίηση στην τραγωδία.

Ειδικής σημασίας για την έρευνά μας είναι η τέταρτη στη σειρά ασπίδα, αυτή του Ιππομέδοντα. Η κεντρική ασπίδα στην παράταξη των επτά αργεΐτικων ασπίδων διακρίνεται από τις υπόλοιπες επειδή είναι η μοναδική ασπίδα στην οποία ο Ετεοκλής αντιπαραθέτει μια θηβαϊκή ασπίδα, αυτήν του Υπέρβιου. Η αντιπαραθεση των δύο ασπίδων (Επτ. 486-520) μετατρέπεται στην αρχέγονη κοσμογονική μάχη του θεού της τάξης, δηλαδή του Δία στην ασπίδα του Υπέρβιου, και της θεότητας του πρωτόγονου χάους, δηλαδή του Τυφώνα στην ασπίδα του Ιππομέδοντα. Έτσι συναντάμε ξανά, όπως στην επική παράδοση, κοσμολογικά μοτίβα στις ασπίδες των πολεμιστών. Με αυτό τον τρόπο η μάχη των Αργείτων και των Θηβαίων δεν είναι ένας απλός πόλεμος, αλλά επιδέχεται παγκόσμιες και κοσμολογικές διαστάσεις.

Ένας άλλος λόγος να κεντρίσουμε την προσοχή μας στις ασπίδες του Ιππομέδοντα και του Υπέρβιου είναι η περιγραφή της ασπίδας του τελευταίου, που θα είναι σημαντική για την ερμηνεία του Εφ. 6,11-17. Ενώ μια από τις σπουδαιότερες λειτουργίες των ασπίδων ήταν η προστασία του πολεμιστή από τα πυρωμένα βέλη του αντιπάλου, η ασπίδα του Υπέρβιου έχει ζωγραφισμένο τον Δία που «διὰ χερός βέλος φλέγων». Την πιθανή θεολογική σχέση αυτής της περιγραφής με το Εφ. 6,11-17 θα αναλύσουμε αργότερα· εδώ θα αρκεστούμε μόνο στην επισήμανση της σπουδαιότητας της αντιπαραθέσης της κεντρικής ασπίδας των Αργείτων και της μοναδικής θηβαϊκής ασπίδας.

Η επόμενη περιγραφή της πανοπλίας ενός πολεμιστή βρίσκεται στο πρώτο στάσιμο της *Ηλέκτρας* του Ευριπίδη. Η εξαιρετικά χαλαρή σχέση της περιγραφής της θεϊκής πανοπλίας του Αχιλλέα «δεν είναι παρά μια σφήνα που χωρίζει τις πράξεις»³⁷. Η εμβόλιμη περιληπτική αναφορά στα όπλα του Αχιλλέα (*Ηλ.* 432-486) εν μέσω της πλοκής του μύθου των Ατρείδων εξυπηρετεί τη δραματική συμβατικότητα. Έτσι αποδεικνύεται ότι η περιγραφή της πανοπλίας ενός ήρωα, με την κεντρική σημασία της ασπίδας³⁸, λειτουργεί ως ένας «τόπος» της επικής παράδοσης, ο οποίος δεν χρειάζεται καν τη θεματική σχέση με τα συμφραζόμενά του. Με άλλα λόγια, αυτός ο

³⁷ A. Lesky, *στο ίδιο*, 540.

³⁸ Στην περιγραφή της πανοπλίας του Αχιλλέα, ο Ευριπίδης στην εν λόγω τραγωδία αφιερώνει 16 στίχους στην περιγραφή της ασπίδας (454-469), ενώ μόνο εννέα στίχους στην περιγραφή των άλλων τριών όπλων της πανοπλίας (470-478).

«τόπος» έγινε τόσο βαθιά ριζωμένος και οικείος στο κοινό ώστε η θεματική αυτοτέλειά του μπορεί να βοηθήσει το κοινό να περάσει πιο άνετα στο επόμενο επεισόδιο της τραγωδίας. Βεβαίως, ο Ευριπίδης δεν μπόρεσε να μην προσαρμόσει, έστω και βεβιασμένα, τον «τόπο» της πανοπλίας του ήρωα με τα συμφραζόμενα της τραγωδίας. Ενώ στην αρχή του χωρικού ο Αχιλλέας αναφέρεται ως συμπολεμιστής του Αγαμέμνονα (438-439), στο τέλος του χορικού αυτή η σχέση των δύο ανδρών χρησιμοποιείται για την ενοχοποίηση της Κλυταιμνήστρας. Αυτή σκότωσε έναν τέτοιο πολεμιστή, εφάμιλλο του Αχιλλέα³⁹ και το κλέος του Αχιλλέα παριστάνεται με το κλέος και τη λαμπρότητα της θεϊκής του πανοπλίας.

Και στα τέλη του πρώτου π. Χ. αιώνα βρίσκουμε μια περιγραφή της πανοπλίας ενός πολεμιστή στο πρώτο καλλιτεχνικά ολοκληρωμένο εκτενές έπος της ρωμαϊκής λογοτεχνίας⁴⁰. Πρόκειται, βεβαίως, για την *Αινειάδα* του Βεργίλιου, όπου στο Η' βιβλίο περιγράφεται πως ο Ήφαιστος (Vulcanus) σφυρηλατεί την πανοπλία για τον Αινεία. Ανάμεσα στα όπλα διακρίνεται η ασπίδα, στην οποία παριστάνονται σκηνές από την ρωμαϊκή ιστορία⁴¹, από την ίδρυση της Ρώμης μέχρι την περίοδο του Αυγούστου. Ως κομιστής της *raex romana*, ο Αύγουστος έπρεπε να ενταχθεί σε μια επική μυθιστορηματική ενότητα του αιτιολογικού μύθους της ίδρυσης της Ρώμης από τον ηττημένο στην Τροία Αινεία. Ο Βεργίλιος επέλεξε για αυτή την πολιτική προβολή το γνωστό επικό «τόπο» της ασπίδας ενός πολεμιστή, με την ασπίδα του Αινεία να κατέχει την κυρίαρχη θέση, προσφέροντας την επιφάνειά της για την πολιτική προβολή της αναδιοργανωμένης Αυτοκρατορίας. Στην περίπτωση του Βεργίλιου βλέπουμε πως η περιγραφή της πανοπλίας ενός πολεμιστή λειτουργεί σαν «τόπος» της επικής ποίησης, πάνω στον οποίον μπορεί να προβληθεί και ένα σαφές πολιτικό μήνυμα οικουμενικών διαστάσεων.

Στην αρχαιότητα η απαίτηση της ποιητικής ήταν ότι ένα ηρωικό έπος έπρεπε να είναι «ομηρικό». Ως «ομηρίδης» εμφανίζεται αναγκαστικά και ο Βεργίλιος όχι μόνο στα υφολογικά στοιχεία αλλά και στην παραλαβή μοτίβων και «τόπων» της κλασσικής επικής ποίησης⁴². Ένα από τα παραληφθέντα μοτίβα ήταν και η περιγραφή

³⁹ Βλ. A. Lesky, *Η τραγική ποίηση των αρχαίων Ελλήνων (τόμος Β')*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1989, 212-213.

⁴⁰ M. von Albrecht, *Ιστορία της ρωμαϊκής λογοτεχνίας*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1997, 770.

⁴¹ Βλ. W. Schadewaldt, στο *ίδιο*, 204· L. Bieler, *Ιστορία της ρωμαϊκής λογοτεχνίας*, Αθήνα 1965, 214.

⁴² Βλ. L. Bieler, στο *ίδιο*, 216.

της ασπίδας ενός πολεμιστή, πάνω στην οποία ο ποιητής ζωγράφισε την κοσμοθεωρία του.

Πιθανώς στον πρώτο μ. Χ. αιώνα έγραψε ο στωικός Ηράκλειτος τις «*Ομηρικές Αλληγορίες*»⁴³ στις οποίες προσπαθεί, ως γνήσιος στωικός, να ερμηνεύσει αλληγορικά τις ομηρικές άσεμνες σκηνές και χωρία⁴⁴. Ο Ηράκλειτος δείχνει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την αλληγορική ερμηνεία της ασπίδας του Αχιλλέα. Ισχυρίζεται ότι αν ο Όμηρος ερμηνευθεί αλληγορικά, δεν υπάρχει φιλοσοφική, και προ παντός κοσμολογική, αλήθεια που δεν την είχε διατυπώσει μυθολογικά ο μεγάλος επικός ποιητής. Στα κεφάλαια 48-51 επιχειρεί να δείξει ότι το σφαιρικό σχήμα του σύμπαντος προμηνύεται στον Όμηρο στην περιγραφή της κυκλικής ασπίδας του Αχιλλέα. Επίσης, το ρέμα του ποταμού Ωκεανού, που περιτριγυρίζει την ασπίδα, είναι εικόνα του κόσμου και είναι φανερό από πού ο Θαλής ο Μιλήσιος πήρε την «αρχή» της φυσικής του φιλοσοφίας.

Βλέπουμε ότι ο «τόπος» της πανοπλίας ενός πολεμιστή χρησιμοποιήθηκε άφθονα και από ένα στωικό φιλόσοφο, ο οποίος, σύμφωνα με τις φιλοσοφικές του συντεταγμένες, υπερτόνισε την κοσμολογική διάσταση της ασπίδας του Αχιλλέα. Συμπεραίνουμε ότι ο εν λόγω «τόπος» της επικής ποίησης ήταν τόσο οικείος στους ανθρώπους της ελληνιστικής κουλτούρας, ώστε μπόρεσε να χρησιμοποιηθεί ως κοινά αποδεκτή αφετηρία στις φιλοσοφικές συζητήσεις. Η περίπτωση του στωικού Ηράκλειτου είναι ιδιαίτερα σημαντική για την έρευνά μας επειδή χρονολογικά συμπίπτει με τη δραστηριότητα του αποστόλου Παύλου.

Η παραπάνω σύντομη επισκόπηση της χρήσης της περιγραφής της πανοπλίας ενός πολεμιστή στους έξι αναφερόμενους συγγραφείς δεν φιλοδοξεί να είναι διεξοδική ιστορική παρουσίαση του θέματος σε όλο το φάσμα της αρχαίας ελληνικής και της ελληνιστικής λογοτεχνίας. Η αναφορά σε έξι συγγραφείς, που ζούσαν σε διάστημα των οκτώ αιώνων, απλά προσπαθεί να δείξει ότι η περιγραφή της πανοπλίας ενός πολεμιστή καθιερώθηκε ως δημοφιλής «τόπος» της επικής ποίησης ήδη από τον Όμηρο και τον Ησίοδο, για να συνεχιστεί μέχρι τον πρώτο μ. Χ. αιώνα. Η τεράστια δημοτικότητα της επικής ποίησης και η συνεχής ενασχόληση μαζί της μέχρι τα

⁴³ Βλ. Α. Lesky, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, Εκδοτικός οίκος αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1998, 935.

⁴⁴ Βλ. Τσέλλερ-Νέστλε, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Εστία, Αθήνα 1980, 342.

χρόνια του πρώτου μ. Χ. αιώνα μας οδηγούν στη βάσιμη υπόθεση ότι οι «τόποι» της ήταν ευρύτερα γνωστοί και οικείοι στους ανθρώπους της ελληνορωμαϊκής εποχής, δηλαδή και στο κοινό του Αποστόλου των Εθνών.

Ένας από τους πιο γνωστούς «τόπους» της αρχαίας ελληνικής επικής ποίησης ήταν αναμφισβήτητα ο «τόπος» της περιγραφής της πανοπλίας ενός πολεμιστή, με την ασπίδα να κατέχει την κεντρική θέση στην περιγραφή αυτή. Είναι πολύ σημαντικό ότι η πλατιά της κυκλική επιφάνεια προσφέρθηκε σε όλους τους αναφερθέντες συγγραφείς ως το πλαίσιο πάνω στο οποίο ζωγράφισαν την κοσμοαντίληψή τους.

Γ. Η «πανοπλία του Θεού» του Εφ. 6,11-17 ως επικός «τόπος»

Η ερμηνευτική προσέγγιση του Εφ. 6,11-17 ως «τόπου» της αρχαίας ελληνικής επικής ποίησης ρίχνει ένα άλλο φως στην ερμηνεία αυτού του χωρίου, που συνήθως σχετίζεται με τα ανάλογα παλαιοδιαθηκικά χωρία και παραδόσεις. Αν το ακροατήριο του Εφ. 6,11-17 ήταν εξοικειωμένο με τον αναφερθέντα «τόπο» της αρχαίας επικής ποίησης, πράγμα που μπορούμε να το υποθέσουμε βάσει της ανατροφής του στο ελληνορωμαϊκό κόσμο του πρώτου αιώνα⁴⁵, τότε η παρουσίαση του ευαγγελικού μηνύματος στη μορφή του αναφερθέντος «τόπου» θα σηματοδοτούσε το κοινό πολιτισμικό υπόβαθρο του συγγραφέα με το κοινό του στην ερμηνεία του χωρίου αυτού. Με άλλα λόγια, τα βασικά χαρακτηριστικά του «τόπου» θα ήταν γνωστά και στις δύο πλευρές, με αποτέλεσμα το ακροατήριο να ερμηνεύσει το εν λόγω χωρίο υπό το πρίσμα των χαρακτηριστικών αυτών. Επομένως, το ακροατήριο θα ερμήνευε το εδάφιο στις γραμμές γνωστές από τη χρήση του «τόπου» στην αρχαία ελληνική επική παράδοση, γνωρίζοντας ότι αυτό ήταν και ο σκοπός του συγγραφέα. Σε αδρές γραμμές μπορούμε να πούμε ότι αυτό το είδος επικοινωνίας ανάμεσα στον συγγραφέα του Εφ. 6,11-17 και στο ακροατήριό του, όπου μερικά θέματα στην επικοινωνία είναι προκαθορισμένα, προβάλλει εξ αρχής την κεντρική σημασία της ασπίδας στην περιγραφή της πανοπλίας του Θεού. Βεβαίως, εκτός από το κεντρικό μήνυμα για τη σημασία της ασπίδας, που έτσι αναδύεται αυτομάτως με τη χρήση του εν λόγω «τόπου» της αρχαίας ελληνικής επικής ποίησης, θα ερευνήσουμε και άλλες

⁴⁵ Ο αυστηρά εθνικός χαρακτήρας του ακροατηρίου της επιστολής φαίνεται ξεκάθαρα στα χωρία όπως Εφ. 2,1-3. 11-13· 3,1. 6. 8· 4,17-19. 22-24.

πτυχές της ερμηνείας του Εφ. 6,11-17 που προκύπτουν από την αναφερθείσα μεθοδολογία.

Πριν προχωρήσουμε στην ανάλυση του Εφ. 6,11-17 υπό το φως του αναφερθέντος «τόπου» της αρχαίας ελληνικής επικής ποίησης, οφείλουμε πρώτα να πούμε μερικά λόγια για τη θέση του εν λόγω αποσπάσματος στην Επιστολή και πως η χρήση του «τόπου» σχετίζεται με αυτό το θέμα. Όπως είπαμε και στην αρχή του άρθρου, για κάθε αναγνώστη της Επιστολής, ο οποίος δεν είναι εξοικειωμένος με τον αρχαίο ελληνικό επικό «τόπο» της περιγραφής της πανοπλίας ενός πολεμιστή, η αναφορά στην πανοπλία και στο πόλεμο στο τέλος της Επιστολής, που πραγματεύεται την ειρήνη, είναι αρκετά απροσδόκητη. Αν, όμως, κοιτάξουμε το θέμα αυτό υπό το φως του εν λόγω «τόπου», τότε σχηματίζεται μια άλλη εικόνα για την τοποθέτηση της περιγραφής της πανοπλίας του Θεού στο τέλος της Επιστολής. Αν θυμηθούμε τον ισχυρισμό του Schadewaldt⁴⁶ ότι η *Ιλιάδα* απαγγελλόταν σε τρεις διαδοχικές μέρες, όπου η δεύτερη μέρα έκλεινε με την αναφορά στην πανοπλία του Αχιλλέα, τότε μπορούμε να καταλάβουμε και τον πιθανό λόγο για τον οποίο η περιγραφή της πανοπλίας του Θεού (Εφ. 6,11-17) τοποθετήθηκε στο τέλος της Επιστολής. Με αυτό τον τρόπο ο συγγραφέας της Επιστολής θα υπενθύμιζε το ακροατήριό του στην πράξη που θα τους ήταν γνωστή από την απαγγελία της *Ιλιάδας*. Με αυτό τον τρόπο θα εμπέδωνε ευκολότερα το μήνυμα του αποσπάσματος στη συνείδηση του κοινού του και ταυτόχρονα θα σηματοδοτούσε το θεματικό τέλος της Επιστολής. Θα υπήρχε, βεβαίως, και μια σημαντική διαφοροποίηση ανάμεσα στη χρήση του εν λόγω «τόπου» στην *Ιλιάδα* και στο Εφ. 6,11-17, αλλά αυτή οφείλεται στα εντελώς αντίθετα θέματα των δύο συγγραμμάτων. Όπως έχει σημειωθεί, ο ειδυλλιακός κόσμος, ζωγραφισμένος στην ασπίδα του Αχιλλέα, παριστάνει μια ανάπαυλα στη δίνη του πολέμου που μαίνεται για δέκα χρόνια. Με την περιγραφή της ειρηνικής ζωής στην ασπίδα του Αχιλλέα, η δεύτερη μέρα απαγγελίας θα έκλεινε με την αναφορά στην ειρήνη εν μέσω του πολέμου και της σύγκρουσης. Την παρόμοια αλλαγή στο θεματικό επίπεδο εισάγει και ο συγγραφέας του Εφ. 6,11-17, αλλά με αντίστροφη σειρά. Στο τέλος της Επιστολής που πραγματεύεται την ειρήνη, πραγματοποιηθείσα με το έργο του Χριστού, ο συγγραφέας εισάγει το θέμα του πολέμου και των όπλων. Ενώ για των Όμηρο τα όπλα του Αχιλλέα προσφέρονται για να απεικονιστεί η

⁴⁶Βλ. την υποσημείωση 27 του άρθρου αυτού.

ειρήνη, στο Εφ. 6,11-17 τα όπλα είναι σύμβολα του πολέμου του χριστιανού με τον Διάβολο.

Το παύλειο απόσπασμα αρχίζει με την παραίνεση του συγγραφέα να ντυθούν οι χριστιανοί στην πανοπλία του Θεού (Εφ. 6,11). Η ανάλυση του στίχου αυτού υπό το φως του αναφερθέντος «τόπου» της αρχαίας ελληνικής επικής ποίησης κεντρίζει την προσοχή μας σε δύο θέματα: α) στη σημασία της ένδυσης του χριστιανού στην πανοπλία του Θεού και β) στη σημασία της έκφρασης «πανοπλία του Θεού».

Όσον αφορά στο πρώτο θέμα, η ένδυση ενός πολεμιστή στη πανοπλία σημαίνει την ετοιμότητά του για να μπει στη μάχη, στον πόλεμο⁴⁷. Χωρίς την πανοπλία του, ο άνθρωπος είναι απροστάτευτος και εκτεθειμένος στην επίθεση του εχθρού. Η μόνη αντίδραση ενός άοπλου στο πεδίο μάχης θα ήταν να τραπεί σε φυγή. Γι' αυτό το λόγο ο συγγραφέας στο Εφ. 6,11 συμβουλεύει τους χριστιανούς να ντυθούν στην πανοπλία του Θεού ώστε να μπορέσουν να παραμείνουν («στήναι») στο πεδίο μάχης. Εκτός από αυτή την τεχνική πολεμική σημασία, αυτονόητη σε όλους, η χρήση του εν λόγω «τόπου» στο Εφ. 6,11-17 μας ανακαλύπτει και μια άλλη διάσταση του στίχου Εφ. 6,11, η οποία, όπως θα δούμε, είναι συμβατή με το υπόλοιπο της Επιστολής.

Όπως ήδη έχουμε πει, στον ομηρικό κόσμο η ένδυση ενός πολεμιστή στην πανοπλία του δεν είναι απλά η προετοιμασία του για πόλεμο· είναι η ύψιστη εκδήλωση της αντρείσυνης του. Είναι η ίδια η αντρείσυνή του, επειδή χωρίς όπλα αισθάνεται γυμνός και απροστάτευτος, σαν γυναίκα. Επομένως, η χρήση του επικού «τόπου» στο Εφ. 6,11-17 θα σήμαινε ότι το Εφ. 6,11 πρέπει να κατανοηθεί ως η πρόσκληση του συγγραφέα στους χριστιανούς ότι στον πόλεμο με τον διάβολο πρέπει να συμπεριφέρονται σαν άνδρες και όχι σαν γυναίκες.

Η μοναδική άλλη εμφάνιση του ρήματος «ενδύεσθαι» στην Επιστολή εντοπίζεται στο Εφ. 4,24 («καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα»). Εδώ δεν χρησιμοποιείται η λέξη «ανήρ» αλλά η λέξη «άνθρωπος», δηλαδή η λέξη που μπορεί να συμπεριλαμβάνει και ολόκληρη την ανθρωπότητα, χωρίς την αναφορά στις φυλετικές διαφοροποιήσεις. Σε αυτή τη γραμμή της ερμηνείας, η ένδυση στον καινό άνθρωπο θα είχε σημασία παρόμοια με την κατανόηση της ταύτισης του

⁴⁷ Εδώ δεν είμαστε σε θέση να συζητήσουμε το πρόβλημα γιατί στο Εφ. 6,12 χρησιμοποιείται η λέξη «πάλη» και όχι η αναμενόμενη λέξη «μάχη». Για μια ενδιαφέρουσα λύση αυτού του προβλήματος βλ. M. E. Gudorf, «The Use of ΠΑΛΗ in Ephesians 6:12», *Journal of Biblical Literature* 117 (1998), 331-335. Σε κάθε περίπτωση πρόκειται για συμμετοχή του οπλισμένου σε μια σύγκρουση, σε μια πολεμική ενέργεια.

ανθρώπου σε μυστηριακές θρησκείες ή στο Γνωστικισμό. Η αναφορά, όμως, στην κτίση του καινού ανθρώπου από τον Θεό πρέπει να κατανοηθεί στις γραμμές του Γεν. 2,7, δηλαδή σε εκείνο το χωρίο που ρητά περιγράφει τη δημιουργία του άνδρα Αδάμ⁴⁸. Με αυτή τη λογική, ο καινός άνθρωπος θα ήταν ο Χριστός. Αυτό συνάδει με τη γενική γραμμή της παύλειας θεολογίας, στην οποία η ένδυση των χριστιανών είναι πάντα η ένδυση στον άνδρα Χριστό (Ρωμ. 13,14· Γαλ. 3,27· Κολ. 3,10-11)⁴⁹. Επίσης, στο Εφ. 4,13 γίνεται λόγος για τον τέλειο άνδρα, για τον Χριστό, στον όποιον όλοι πρέπει να καταντήσουν στην ενότητα της πίστης. Αν αυτά τα χωρία της προς Εφεσίους Επιστολής διαβαστούν παράλληλα με τον αναφερθέντα «τόπο» της αρχαίας ελληνικής επικής ποίησης, τότε ο τέλειος άνδρας (Εφ. 4,13) και ο καινός άνθρωπος (Εφ. 4,24) πρέπει να κατανοηθούν ως αναφορές στον οπλισμένο άνδρα Χριστό. Έτσι, ο οπλισμένος άνδρας Χριστός θα ήταν η αντίθεση στον παλαιό και γυμνό Αδάμ (Γεν. 2,25)⁵⁰. Με αυτό τον τρόπο, ο (οπλισμένος) άνδρας Χριστός θα ήταν πρότυπο για την ένδυση των χριστιανών στην πανοπλία του Θεού (Εφ. 6,11). Είναι πολύ σημαντικό ότι η πίστη είναι η απαραίτητη προϋπόθεση για να φθάσουν οι χριστιανοί στον τέλειο άνδρα (Εφ. 4,13). Ο κεντρικός ρόλος της πίστεως στην ένδυση των χριστιανών στην πανοπλία του θεού τονίζεται και στο Εφ. 6,11-17, πάντα με τη χρήση του αναφερθέντος επικού «τόπου» στο Εφ. 6,11-17, με τη συσχέτιση της πίστεως με την ασπίδα, η οποία είναι, όπως είδαμε, το κεντρικό όπλο της πανοπλίας του Θεού. Με άλλα λόγια, η χρήση του αναφερθέντος επικού «τόπου» θα οδηγούσε την ερμηνεία του τέλειου άνδρα (Εφ. 4,13) και του καινού ανθρώπου (Εφ. 4,24) στον τονισμό της αντρείουσνης τόσο του Χριστού όσο και των χριστιανών, δηλαδή μακριά από την γνωστική χριστολογία του ερμαφρόδιτου *Urmensch*.

Το δεύτερο θέμα του στίχου Εφ. 6,11, δηλαδή το θέμα του θεϊκού χαρακτήρα της πανοπλίας, επίσης μπορεί να κατανοηθεί σύμφωνα με τον «τόπο» της αρχαίας ελληνικής επικής ποίησης. Σε αυτή την περίπτωση, η έκφραση «πανοπλία του Θεού» δεν θα σήμαινε την πανοπλία που την χρησιμοποιεί ο Θεός, όπως στα προαναφερθέντα παλαιοδιαθηκικά χωρία, αλλά θα περιέγραφε την πανοπλία της

⁴⁸ Βλ. M. Barth, *στο ίδιο*, 509.

⁴⁹ Βλ. C. L. Mitton, *στο ίδιο*, 220.

⁵⁰ Ο γυμνός Αδάμ θα ερμηνευόταν στον επικό κόσμο σαν να ήταν γυναίκα, άοπλος και απροστάτευτος. Γι' αυτό περιγράφεται στον ίδιο στίχο ότι και η γυναίκα Εύα ήταν γυμνή. Επίσης, στον άοπλο Αδάμ ο Θεός απαγόρευσε την είσοδο στην Εδέμ βάζοντας έναν οπλισμένο άγγελο να προστατεύει την οδό προς το ξύλο της ζωής (Γεν. 3,24). Είναι αυτονόητο ότι ο γυμνός Αδάμ δεν μπορεί να αντιμετωπίσει τον οπλισμένο άγγελο.

θεικής προέλευσης, οι οποία κατασκευάστηκε για χρήση από τους ανθρώπους⁵¹. Ο έκτακτος χαρακτήρας του εχθρού στο Εφ. 6,11-17 απαιτεί και έκτακτα όπλα. Ο πόλεμος κατά του διαβόλου, και όχι κατά ενός κοινού ανθρώπου, απαιτεί την πανοπλία, κατασκευασμένη από τον ίδιο τον Θεό⁵². Με αυτό τον τρόπο η πανοπλία του Θεού είναι θείο δώρο στους πιστεύοντες. Αντίστοιχα, και οι αρετές που συνδέονται με τα επί μέρους όπλα στο Εφ. 6,11-17 (αλήθεια, δικαιοσύνη, ευαγγέλιο, ειρήνη, πίστη, σωτηρία) δεν προϋποθέτουν την ανθρώπινη προσπάθεια αλλά περιγράφουν το δώρο του Θεού στους χριστιανούς⁵³.

Στους στίχους Εφ. 6,14-17 ο συγγραφέας απαριθμεί πέντε μέλη της πανοπλίας. Ενώ ονομάζει ρητά τα τέσσερα όπλα (θώρακας, θυρεός, περικεφαλαία, μαχαίρα), ακόμα ένα κομμάτι της πανοπλίας περιγράφεται χωρίς να ονομάζεται. Στο Εφ. 6,14 γίνεται λόγος για στρατιωτική ζώνη⁵⁴. Με αυτό τον τρόπο η σειρά των αναφερθέντων όπλων θα ήταν: ζώνη, θώρακας, θυρεός, περικεφαλαία και μαχαίρα.

Στην επιστημονική κοινότητα υπάρχουν δύο γνώμες για την προέλευση αυτής της λίστας των όπλων στο Εφ. 6,14-17. Μια ομάδα ερευνητών υποστηρίζει ότι ο συγγραφέας του Εφ. 6,14-17 επηρεάστηκε από τα προαναφερθέντα παλαιοδιαθηκικά εδάφια. Στην αναφορά του στα όπλα, όμως, δεν αντιγράφει καταλέξει τα εν λόγω εδάφια αλλά χρησιμοποιεί μια ανακριβής ανάμνηση μερικών όπλων από τα εν λόγω εδάφια. Με άλλα λόγια, ο κατάλογος των όπλων στο Εφ. 6,14-17 δεν είναι μια προσπάθεια του συγγραφέα να παρουσιάσει τη σύγχρονή του ρωμαϊκή πανοπλία αλλά είναι μια ανακριβής ανάμνηση του «τόπου» της περιγραφής της θεικής πανοπλίας από την Παλαιά Διαθήκη⁵⁵. Η δεύτερη ομάδα ερευνητών ισχυρίζεται ότι ο

⁵¹ Βλ. Ι. Καραβιδόπουλος, *Αποστόλου Παύλου Επιστολές προς Εφεσίους, Φιλιπησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα*, Ερμηνεία Καινής Διαθήκης 10, Εκδόσεις Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2004, 228-229.

⁵² Βλ. J. Gniska, *στο ίδιο*, 306.

⁵³ Βλ. R. A. Wild, *στο ίδιο*, 297· H Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Patmos, Duesseldorf 1957, 295.

⁵⁴ Σύμφωνα με τον Barth, στο Ησ. 11,5 η ζώνη είναι διακριτικό σημάδι του αρχηγού Μεσσία, ενώ ο Παύλος επεκτείνει τη χρήση της ζώνης σε όλους τους χριστιανούς. Επομένως, στον Παύλο δεν μπορεί πια να υπάρχει η διαφοροποίηση ανάμεσα στον αρχηγό του στρατού και στους απλούς στρατιώτες. Φαίνεται ότι ο Barth προσπαθεί να δώσει θεολογική σημασία σε μια λεπτομέρεια στην περιγραφή του πολεμικού εξοπλισμού, παρόλο που μια τέτοια ερμηνεία αποκρούεται σαφώς από το σύνολο της Επιστολής. Ο Χριστός επανειλημμένα χαρακτηρίζεται ως «η κεφαλή» (Εφ. 1,22· 4,15) και τονίζεται η διαφοροποίηση ανάμεσα στην κεφαλή και στους πιστεύοντες. Έτσι βλέπουμε ότι η ερμηνεία αυτή του Barth δεν στέκει ούτε από την άποψη της στρατηγικής, διότι η ιδέα του στρατού που δεν υπάρχουν διακρίσεις είναι αδιανόητη, ούτε από την άποψη της θεολογίας της Επιστολής, όπου ο Χριστός υψώνεται θεολογικά σε μοναδική θέση της κεφαλής της Εκκλησίας. Για τις θέσεις του γερμανού θεολόγου βλ. M. Barth, *στο ίδιο*, 766-768.

⁵⁵ Βλ. C. L. Mitton, *στο ίδιο*, 224· A. T. Lincoln, *Ephesians*, World Biblical Commentary, Dallas, Texas 1990, 436· J. Ernst, *στο ίδιο*, 400.

συγγραφέας του Εφ. 6,14-17 δεν είχε πλήρη γνώση του πολέμου ή των όπλων και στη μεταφορά του χρησιμοποιεί γραπτές παραδόσεις και όχι την προσωπική του εμπειρία με το εν λόγω αντικείμενο. Ενώ ο Wild επισημαίνει το Ησ. 59,17 ως το κείμενο-κλειδί για την κατανόηση του Εφ. 6,14-17⁵⁶, ο Καραβιδόπουλος και ο Barth, χωρίς να αρνούνται τη συσχέτιση του Εφ. 6,14-17 με το παλαιοδιαθηκικό του υπόβαθρο, επισημαίνουν ότι ο συγγραφέας φέρνει στο νου του κοινού του την εικόνα του ρωμαίου στρατιώτη⁵⁷. Κατά τον Barth, υπάρχουν γραπτά παραδείγματα από διάφορους πολιτισμούς ότι άνθρωποι εξαιρετικά χρησιμοποιούσαν θεικής προέλευσης όπλα, αλλά ο γερμανός θεολόγος δεν αναφέρεται σε κανένα ελληνικό παράδειγμα χρήσης αυτού του «τόπου»⁵⁸.

Όσον αφορά στη γνώμη της πρώτης ομάδας των ερευνητών, ήδη έχουμε επισημάνει ότι το παλαιοδιαθηκικό υπόβαθρο του Εφ. 6,14-17 είναι αναμφισβήτητο αλλά και ανεπαρκές για να εξηγήσει όλες τις πτυχές αυτού του μοναδικού καινοδιαθηκικού χωρίου. Πάνω απ' όλα, η εικόνα του ανθρώπου οπλισμένου στην πανοπλία του Θεού δεν συναντιέται πουθενά στην Παλαιά Διαθήκη· ο Θεός είναι πάντα το υποκείμενο που ντύνεται στην πανοπλία για να πολεμήσει τους εχθρούς του. Η δεύτερη ομάδα των ερευνητών σωστά επισημαίνει τη σημασία της χρήσης και εξωβιβλικών παραδόσεων, χωρίς, όμως, να δείξει μια συγκεκριμένη γραπτή παράδοση ως πιθανό υπόβαθρο του Εφ. 6,14-17. Έτσι φθάνουμε στη θέση αυτού του άρθρου, δηλαδή ότι ο συγγραφέας να μεν είχε στο νου του και το παλαιοδιαθηκικό υπόβαθρο, αλλά σημαντικό ρόλο στην παρουσίαση του Εφ. 6,14-17 έπαιξε και η χρήση του αρχαίου ελληνικού επικού «τόπου» της περιγραφής της θεικής πανοπλίας ενός πολεμιστή. Αν ίσχυε αυτή η υπόθεση, τότε η παρουσίαση μόνο μερικών όπλων αντί για πλήρη πανοπλία, έτσι όπως την βλέπουμε στο Εφ. 6,14-17, δεν θα έγειρε το πρόβλημα της γνώσης ή της μη γνώσης του συγγραφέα τόσο του παλαιοδιαθηκικού όσο και του σύγχρονου του ρωμαϊκού πολεμικού εξοπλισμού. Το Εφ. 6,14-17 θα ήταν σε αυτή την περίπτωση η χρήση του εν λόγω «τόπου» της αρχαίας ελληνικής επικής ποίησης, όπου, όπως είδαμε, η ασπίδα καταλαμβάνει την κεντρική θέση ενώ τα υπόλοιπα όπλα αναφέρονται μόνο διακοσμητικά και χωρίς καμία προκαθορισμένη σειρά δίπλα στη μεγαλειώδη περιγραφή της ασπίδας. Με άλλα λόγια, η χρήση του εν λόγω «τόπου» της αρχαίας ελληνικής επικής ποίησης θα περιθωριοποιούσε όλα τα

⁵⁶ Βλ. R. A. Wild, στο ίδιο, 286-287.

⁵⁷ Βλ. I. Καραβιδόπουλος, στο ίδιο, 235· M. Barth, στο ίδιο, 784.

⁵⁸ Βλ. M. Barth, στο ίδιο, 788.

υπόλοιπα όπλα και θα ανύψωνε σημασιολογικά την ασπίδα ως το κεντρικό όπλο της πανοπλίας του Θεού. Με αυτό τον τρόπο, ο ακροατής θα ήξερε ήδη εξ αρχής σε ποιο όπλο της πανοπλίας θα έπρεπε να κεντρίσει την προσοχή του, ενώ τα υπόλοιπα όπλα θα ήταν απλά το αφηγηματικό πλαίσιο για την περιγραφή της ασπίδας.

Αυτή η μεθοδολογία στην ερμηνεία του Εφ. 6,14-17 μας κατευθύνει να παραμερίσουμε θεολογικά όλα τα υπόλοιπα όπλα και να συγκεντρωθούμε στο κεντρικό όπλο της πανοπλίας, πάντα σύμφωνα με τον αναφερθέντα «τόπο» της αρχαίας ελληνικής επικής ποίησης, δηλαδή στην ασπίδα του Εφ. 6,16.

Ότι αυτή η μεθοδολογία δεν είναι άσχετη με τα υφολογικά στοιχεία του Εφ. 6,14-17 δείχνει και ο ίδιος ο στίχος Εφ. 6,16. Ενώ για όλα τα υπόλοιπα όπλα της πανοπλίας δεν δίνεται καμία περαιτέρω εξήγηση και απλά συνδέονται με επί μέρους βιβλικές αρετές, η ασπίδα όχι μόνο που συνδέεται με μια ευαγγελική αρετή (με την πίστη) αλλά διευκρινίζεται και ο σκοπός της χρήσης της ασπίδας. Ο συγγραφέας του Εφ. 6,14-17, αντί για μικρή και στρογγυλή ασπίδα, περιγράφει τον θυρεό, δηλαδή τη μεγάλη επιμήκη ασπίδα⁵⁹, για να προστατέψει όλο το σώμα από τα πυρωμένα βέλη του Σατανά. Επιπλέον, η ξεχωριστή θέση της ασπίδας στην πανοπλία του Θεού διαφαίνεται και συντακτικά με χρήση της έκφρασης «έν πᾶσιν», η οποία προετοιμάζει τον ακροατή για τη σημαντικότητα του όπλου που ακολουθεί⁶⁰. Έτσι βλέπουμε ότι και τα υφολογικά χαρακτηριστικά του Εφ. 6,14-17 υποδεικνύουν την κεντρική θέση της ασπίδας στην πανοπλία, πράγμα που συνάδει απόλυτα με την υπόθεσή μας για τη χρήση του αναφερθέντος «τόπου» της αρχαίας ελληνικής επικής ποίησης, όπου επίσης, όπως είδαμε προηγουμένως, η ασπίδα είναι το κεντρικό όπλο της πανοπλίας.

Αν ευσταθεί η υπόθεσή μας, τότε αναδύεται ένα σημαντικό πρόβλημα. Ενώ στον αρχαίο ελληνικό επικό «τόπο» καθιερώθηκε η κυκλική ασπίδα ως το πιο σημαντικό

⁵⁹ Βλ. Ι. Καραβιδόπουλος, *στο ίδιο*, 234· Μ. McDonald, *Colossians and Ephesians*, Sacra Pagina, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2000, 346· Α. Τ. Lincoln, *στο ίδιο*, 449· Μ. Barth, *στο ίδιο*, 771.

⁶⁰ Βλ. J. Gnllka, *στο ίδιο*, 312. Με τη γνώμη αυτή συμφωνεί και ο Conzelmann, ο οποίος, παρόλο που ισχυρίζεται ότι το Εφ. 6,16 ήταν μια προσθήκη του συγγραφέα στον κατάλογο όπλων από την Παλαιά Διαθήκη, τονίζει την κεντρικότητα της ασπίδας με αποτέλεσμα η πίστη να επιστεγάζει όλες τις υπόλοιπες αρετές (βλ. H. Conzelmann, *Der Brief an die Epheser*, Das Neue Testament Deutsch 8, Vandenhoeck, Goettingen 1965, 90-91). Την αντίθετη γνώμη, δηλαδή ότι με την εν λόγω έκφραση υποδηλώνεται ο συμπληρωματικός χαρακτήρας της ασπίδας, ότι λειτουργεί σαν προσθήκη και επομένως δεν είναι το πιο σημαντικό όπλο, έχουν ο Barth (Μ. Barth, *στο ίδιο*, 771) και ο Stott (J. R. W. Stott, *στο ίδιο*, 280-281). Θα ήταν, όμως, αρκετά παράξενο για μια εννοιολογική προσθήκη να περιγράφεται με περισσότερη λεπτομέρεια από οποιοδήποτε άλλο όπλο της πανοπλίας του Θεού.

όπλο της πανοπλίας, πάνω στο οποίο ζωγραφίζεται η κοσμοαντίληψη του συγγραφέα, στο Εφ. 6,16 περιγράφεται η επιμήκη και ολόσωμη ασπίδα (θυρεός). Αυτό δεν δημιουργεί πρόβλημα στην εννοιολογική συσχέτιση του εν λόγω «τόπου» της αρχαίας ελληνικής επικής ποίησης με το παύλειο κείμενο; Με άλλα λόγια, αν ο συγγραφέας του Εφ. 6,16 ήθελε να ακολουθήσει το εν λόγω «τόπο» τότε δεν θα είχε επιλέξει να μας περιγράψει μια μη-κυκλική ασπίδα; Παρόλο που αυτή η παρατήρηση δεν είναι ευκαταφρόνητη, πρέπει να επισημάνουμε ότι στη λειτουργία του εν λόγω «τόπου» δεν έχει σημασία η μορφή του όπλου αλλά ότι με αυτό το κεντρικό όπλο της πανοπλίας αυτόματα συνδέεται ολόκληρος ο κόσμος, ολόκληρη η κοσμοθεωρία του συγγραφέα. Με άλλα λόγια, ο «τόπος» λειτουργεί ως ερμηνευτική μέθοδος από την άμεση συσχέτιση του κεντρικού όπλου της πανοπλίας προς το εννοιολογικό πρωτείο των παραστάσεων και εννοιών συνδεδεμένων με το όπλο αυτό (με την ασπίδα). Σε αυτή τη μεθοδολογία, η μορφή της ασπίδας δεν διαδραματίζει το κεντρικό ρόλο. Εξάλλου, στην αρχαία ελληνική επική ποίηση μας είναι γνωστές και περιγραφές μεγάλων και τετράγωνων ασπίδων (πρβλ. την αναφερθείσα ασπίδα του Αγαμέμνονα στην *Ιλιάδα*)⁶¹ που είχανε την ίδια λειτουργία όπως οι καθιερωμένες κυκλικές ασπίδες, δηλαδή να προσφέρονται ως πλαίσιο για την εικονογραφία της κοσμοαντίληψης του συγγραφέα.

Επομένως, στην ερμηνευτική μέθοδο που εδράζεται στη χρήση του αναφερθέντος αρχαίου ελληνικού επικού «τόπου» ο ακροατής αναμένεται να αναγνωρίσει τον «τόπο» αυτό και αυτόματα να εστιασθεί στις παραστάσεις και έννοιες που σχετίζονται με το κεντρικό όπλο της πανοπλίας, δηλαδή με την ασπίδα. Έτσι ακολουθεί η άμεση αναγνώριση της πίστης ως της κεντρικής αρετής του αποσπάσματος Εφ. 6,14-17! Τώρα φθάνουμε στο σημείο να ελέγξουμε πόσο αυτή η διαπίστωσή μας συγκλίνει με τις κύριες θεολογικές συντεταγμένες της λοιπής Επιστολής προς Εφεσίους. Με άλλα λόγια, πρέπει να συγκρίνουμε τη θέση της πίστης στο υπόλοιπο κείμενο της Επιστολής με την κεντρική της θέση στο Εφ. 6,11-17, πάντα κατά την υπόθεση της χρήσης του αναφερθέντος «τόπου» της αρχαίας ελληνικής επικής ποίησης. Αν επίσης και στη λοιπή Επιστολή η πίστη διαδραματίζει τον κεντρικό ρόλο, όπως στην περίπτωση του Εφ. 6,11-17, τότε θα είχαμε ακόμα ένα στοιχείο για την υποστήριξη της υπόθεσής μας για την ενσυνείδητη χρήση του εν λόγω επικού «τόπου» από τον συγγραφέα στο Εφ. 6,11-17.

⁶¹ Για τις μυκηναϊκές πυργωτές ασπίδες βλ. J. B. Bury- R. Meiggs, *Ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας (Α'- Β')*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1998, 59.

Η πίστη είναι η ανθρώπινη απάντηση στην κήρυξη του ευαγγελίου, του λόγου της αλήθειας (Εφ. 1,13). Αυτή είναι το μέσο της σωτηρίας (Εφ. 2,8), η οποία ταυτίζεται από τον συγγραφέα με την προσαγωγή προς τον Θεό εν Χριστώ Ιησού δια της πίστεως (Εφ. 3,10-12). Η πίστη μας ενώνει με τον Χριστό με αποτέλεσμα οι χριστιανοί να είναι «εν Χριστώ» (Εφ. 1,1), όπως και ο Χριστός κατοικεί μόνο δια της πίστεως στους πιστεύοντες (Εφ. 3,17· πρβλ. 1,19). Η πίστη δεν ενώνει μόνο τους πιστεύοντες με τον Χριστό αλλά και μεταξύ τους (Εφ. 4,5.13). Με άλλα λόγια, η πίστη, όπως φαίνεται από αυτή τη συντομότατη επισκόπηση της σημασίας της στην Επιστολή, είναι η ανθρώπινη απάντηση στο κήρυγμα του ευαγγελίου, η οποία ενώνει όχι μόνο τους χριστιανούς με τον Θεό αλλά και τους χριστιανούς μεταξύ τους. Η πίστη δημιουργεί καινούργιες και πρωτοφανείς σχέσεις τόσο ανάμεσα στους χριστιανούς και στον Θεό όσο και ανάμεσα στους ίδιους τους πιστεύοντες. Με την πίστη επαναπροσδιορίζονται οι ανθρώπινες σχέσεις και τη θέση της προηγούμενης έχθρας ανάμεσα στους ανθρώπους την παίρνει τώρα η ειρήνη (Εφ. 2,11-18· 3,6). Αυτή είναι όλη η κοσμοαντίληψη του συγγραφέα της Επιστολής, ότι δια της πίστεως ενώνονται οι άνθρωποι εν Χριστώ.

Από τα παραπάνω φαίνεται ξεκάθαρα ότι η πίστη είναι η επιτομή της κοσμοθεωρίας του συγγραφέα, με ίδιο τρόπο όπως και η ασπίδα χρησιμοποιείται στο εν λόγω επικό «τόπο» ως πλαίσιο στο οποίο ο συγγραφέας ζωγραφίζει την κοσμοθεωρία του. Επομένως, δεν μας εκπλήσσει το γεγονός ότι στο Εφ. 6,16 ο συγγραφέας συσχετίζει αυτές τις δύο κεντρικές έννοιες, δηλαδή την κεντρική θεολογική έννοια της πίστης με το κεντρικό όπλο της πανοπλίας, με την ασπίδα. Όπως όλος ο κόσμος των επικών συγγραφέων στέκεται ζωγραφισμένος πάνω στην ασπίδα, έτσι και όλος ο χριστιανικός κόσμος οικοδομείται πάνω στην πίστη.⁶²

Είδαμε ότι η χρήση του αρχαίου ελληνικού επικού «τόπου» της περιγραφής της πανοπλίας είναι μια πιθανή υπόθεση για την εξήγηση του υπόβαθρου του Εφ. 6,11-17 και ότι αυτή η χρήση θα κατεύθυνε αυτόματα την προσοχή του ακροατή στην κεντρικότητα της ασπίδας και των παραστάσεων που σχετίζονται με αυτήν. Επίσης, είδαμε ότι εννοιολογικά συνδεδεμένη με την ασπίδα είναι η πίστη (Εφ. 6,16), η οποία παίζει τον κεντρικό ρόλο στην κοσμοθεωρία του συγγραφέα. Ακόμα μας υπολείπεται

⁶² Βλ. H. Conzelmann, *στο ίδιο*, 91.

να αναλύσουμε τη λειτουργία της ασπίδας της πίστεως στη μάχη κατά του Σατανά και να την θεωρήσουμε υπό το φως του αναφερθέντος «τόπου» της αρχαίας ελληνικής επικής ποίησης.

Η μεγάλη επιμήκης ασπίδα (θυρεός) χρησιμοποιείται από τους χριστιανούς με σκοπό να σβήσει τα πυρωμένα βέλη του Σατανά. Όπως σωστά παρατηρεί ο Barth, η χρήση του πυρός και των πύρινων όπλων είναι το χαρακτηριστικό των εχθρών του Θεού. Στο Εφ. 6 το πυρ ανήκει εξ ολοκλήρου στο βασίλειο του Σατανά και η μόνη απάντηση των πιστευόντων είναι η προστασία από του πυρός και με κανέναν τρόπο δεν προβλέπεται η χρήση του από τους πιστεύοντες⁶³.

Αν ερμηνεύσουμε αυτή τη λειτουργία της ασπίδας, δηλαδή να προστατεύει από τα πυρωμένα βέλη του Σατανά, υπό το φως του αναφερθέντος επικού «τόπου», τότε θα φανεί ένα ενδιαφέρον φραστικός παραλληλισμός. Στο σώμα των αναφερθέντων κειμένων από την αρχαία ελληνική επική ποίηση, όπως και από την ύστερη γραμματεία επηρεασμένη από τη χρήση του αναφερθέντος επικού «τόπου», ξεχωρίζει η τραγωδία του Αισχύλου *Επτά επί Θήβας*. Όπως είπαμε, στην περιγραφή της τέταρτης, κεντρικής αργεϊτικής ασπίδας (η ασπίδα του Ιππομέδοντα) προστίθεται και περιγραφή μιας θηβαϊκής ασπίδας, αυτής του Υπέρβιου. Με αυτό τον τρόπο ο Αισχύλος περιγράφει, με την αντιπαράθεση των δύο ασπίδων, την κοσμολογική μάχη ανάμεσα στη θεότητα του πρωτογόνου χάους (ο Τύφων στην ασπίδα του Ιππομέδοντα) και στη θεότητα της αναδύμενης τάξης και ειρήνης⁶⁴ (ο Δίας στην ασπίδα του Υπέρβιου). Ο ανίκητος Δίας⁶⁵ παρουσιάζεται στην ασπίδα του Υπέρβιου ως «διὰ χερὸς βέλος φλέγων» (*Επτ.* 513). Είναι λογικά να ερμηνεύσουμε τη λέξη «βέλος» ως κεραυνός⁶⁶ επειδή το σήμα κατατεθέν του Δία ήταν ο κεραυνός. Αυτό που μας απασχολεί εδώ είναι το γεγονός ότι ο Δίας, ως νικητής του χάους και εισηγητής της ειρήνης και τάξης στον κόσμο, περιγράφεται ως «βέλος φλέγων». Η σύγκριση του Εφ. 6,16 («πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ πεπυρωμένα») και του *Επτ.* 513 («βέλος φλέγων») έχει σαν αποτέλεσμα την ερμηνεία κατά την οποία τα πυρωμένα βέλη του πονηρού, δηλαδή του Σατανά, ταυτίζονται αφηγηματικά με τα βέλη του Δία. Με άλλα λόγια, στο Εφ. 6,16 γίνεται επαναπροσδιορισμός του ρόλου

⁶³ Βλ. M. Barth, *στο ίδιο*, 773-774.

⁶⁴ Αυτή την παράσταση ο Αισχύλος την πήρε αναμφισβήτητα από τον Ησίοδο. Στη *Θεογ.* 881-885 περιγράφεται η έκβαση της τελικής αναμέτρησης του Τυφώνα με τον Δία. Με τη νίκη του Δία ενθρονίζεται οριστικά η ειρήνη στον κόσμο, ενώ οι δυνάμεις του χάους περιορίζονται αέναα με τη διαμονή τους μακριά από τον κόσμο των θεών και των ανθρώπων.

⁶⁵ Πρβλ. *Επτ.* 514: «κοῦπω τις εἶδε Ζῆνά που νικώμενον».

⁶⁶ Βλ. J. P. Vernant- P. V. Naquet, *στο ίδιο*, 165.

του Δία που ήταν γνωστός στην αρχαία ελληνική μυθολογία. Ο Δίας, με αυτό τον τρόπο, δεν κατανοείται πια ως τελικός νικητής και εισηγητής της ειρήνης στον κόσμο· με την έλευση του Χριστού ο Δίας μετατρέπεται στον εχθρό που προσπαθεί να βλάψει τους χριστιανούς με τα πυρωμένα βέλη του (Εφ. 6,16). Αυτό μας λέει αρκετά για το *Sitz im Leben* των ακροατών της Επιστολής προς Εφεσίους. Ο εχθρός τους είναι ο παγανιστικός πολιτισμός, που συμβολίζεται με την κύρια θεότητά του. Έτσι η μάχη ανάμεσα στους χριστιανούς, οπλισμένους με την πανοπλία του Θεού, και στο πυρφόρο Δία είναι το σύμβολο της σύγκρουσης των χριστιανών στην Έφεσο με το παγανιστικό τους περιβάλλον. Το μόνο όπλο που τους προστατεύει ολόσωμα, όχι μόνο ένα μέρος του σώματός τους, είναι ο θυρεός της πίστης. Μόνο η πίστη στο λόγο της αλήθειας, δηλαδή στο ευαγγέλιο (Εφ. 1,13), μπορεί να τους προστατέψει από τις ολέθριες επιρροές του παγανιστικού τους περιβάλλοντος. Το ότι οι χριστιανοί της Εφέσου ήταν εθνικής καταγωγής και ότι κάποτε, πριν να πιστέψουν, ήταν βυθισμένοι στις παγανιστικές συνήθειες δείχνουν και κείμενα ως Εφ. 2,1-7 και Εφ. 2,11-22, όπου σφόδρα επικρίνεται η προηγούμενή τους παγανιστική συναναστροφή. Με αυτό τον τρόπο, όχι πια ο Δίας, αλλά ο Ιησούς είναι η ειρήνη των ανθρώπων (Εφ. 2,14). Ο Ιησούς έτσι εμφανίζεται ως εκείνος που ανατρέπει την απόλυτη κυριαρχία του Δία, ο οποίος μετατρέπεται στον εχθρό των χριστιανών. Όπως στην αρχαία ελληνική μυθολογία ο Δίας διαδέχθηκε τον Τυφώνα έτσι και ο Χριστός διαδέχθηκε τον Δία ως κομιστής της ειρήνης και ως τελικός νικητής της εχθρότητας ανάμεσα στους ανθρώπους. Είναι κρίσιμης σημασίας ότι σε αυτό το ρόλο περιγράφεται ο Δίας σε ένα άλλο ησιόδειο έργο. Στο *Erg.* 276-280 η εχθρότητα ανάμεσα στους ανθρώπους ανήκει στην περίοδο πριν την ενθρόνιση του Δία· με την τελική νίκη του Δία εγκαθίσταται η ειρήνη και η δικαιοσύνη ανάμεσα στους ανθρώπους. Είναι φανερό ότι ο συγγραφέας της προς Εφεσίους Επιστολής πραγματεύεται το ειρηνοποιό έργο του Χριστού με υπόβαθρο την παράδοση για τον Δία στην ελληνική μυθολογία. Ο Δίας ως κομιστής της ειρήνης ανάμεσα στους ανθρώπους ήταν αναποτελεσματικός. Μόνο ο Χριστός, δια της πίστεως, μπορεί να ενώσει την ανθρωπότητα και να εξαλείψει την έχθρα ανάμεσά τους.

Αυτή η διαδοχική σειρά «Δίας-Χριστός» του συγγραφέα της προς Εφεσίους Επιστολής συγγενεύει περισσότερο απ' όλα στην αρχαία ελληνική γραμματεία με την αισχύλεια κατανόηση του ρόλου του Δία. Ενώ στην ησιόδεια παράδοση η κυριαρχία του Δία είναι η τελευταία περίοδος της ιστορίας, όπου τελικά νικούν η τάξη και η

ειρήνη, ο Αισχύλος έχει μια διαφορετική αντίληψη για την αέναα κυριαρχία του Δία. Στο *Προμ. Δεσμ.* 517-525 ο Προμηθέας παρουσιάζεται ως αδικημένος από τον αγάριστο Δία και αλυσοδεμένος στον Καύκασο. Στη συζήτησή του με το χορό εμφανίζεται να ξέρει το μυστήριο ότι η βασιλεία του Δία δεν είναι εις το διηνεκές. Χωρίς να είναι αποκαλυπτικός προς το χορό, ο Προμηθέας θεωρεί ότι δεν είναι καιρός να αποκαλυφθεί αυτό το μυστήριο και το κρατάει ως ενέχυρο της μελλοντικής του σωτηρίας από τα δεινά που του προκάλεσε ο Δίας. Σύμφωνα με τον Αισχύλο, ο Δίας ενδέχεται να έχει την ίδια μοίρα όπως και ο πατέρας του, δηλαδή να διαδεχθεί από τον απόγονό του⁶⁷. Χρησιμοποιώντας τον αναφερθέντα «τόπο» της αρχαίας ελληνικής επικής ποίησης, ο συγγραφέας το Εφ. 6,11-17 παρουσιάζει λειτουργικά τον Χριστό ως αυτόν που τερματίζει την κυριαρχία του Δία και που ενθρονίζεται ως ο τελικός βασιλεύς του κόσμου. Αυτό ήταν το μήνυμά του προς χριστιανούς μιας μεγάλης ελληνιστικής πόλης του πρώτου μ. Χ. αιώνα.

Δ. Συμπέρασμα

Παρά τις αναμφισβήτητες παλαιοδιαθηκικές ρίζες στην παρουσίαση της πανοπλίας του Θεού (Εφ. 6,11-17), προσπαθήσαμε να δείξουμε σε αυτό το άρθρο ότι ένα άλλο σημαντικό υπόβαθρο του εν λόγω αποσπάσματος είναι και ο «τόπος» της αρχαίας ελληνικής επικής ποίησης, όπου περιγράφεται η πανοπλία ενός πολεμιστή. Το σημαντικότερο στοιχείο αυτού του «τόπου» είναι η κεντρικότητα της ασπίδας στην περιγραφείσα πανοπλία, που προσφέρεται ως πλαίσιο να ζωγραφίσει ο συγγραφέας την κοσμοαντίληψή του. Στην προκειμένη περίπτωση, η ενσυνείδητη χρήση του εν λόγω αρχαίου ελληνικού επικού «τόπου» στο Εφ. 6,11-17 θα κατεύθυνε τους ακροατές στην αναγνώριση της κεντρικής σημασίας της πίστης ως του θεμελιώδους όπλου των χριστιανών κατά των πειρασμών του παγανιστικού τους περιβάλλοντος. Επίσης, η πίστη θα αναδυόταν ως το θεμέλιο για την δημιουργία ενός καινούργιου κόσμου, όπου θα σταματούσε η έχθρα ανάμεσα στους ανθρώπους. Με άλλα λόγια, ολόκληρος ο κόσμος θα βασιζόταν στην πίστη στον Χριστό.

© 2008 Orthodox Center for the Advancement of Biblical Studies. Any commercial use or publication (electronic or otherwise) is strictly prohibited.

⁶⁷ Βλ. Α. Lesky, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1981, 367-368.