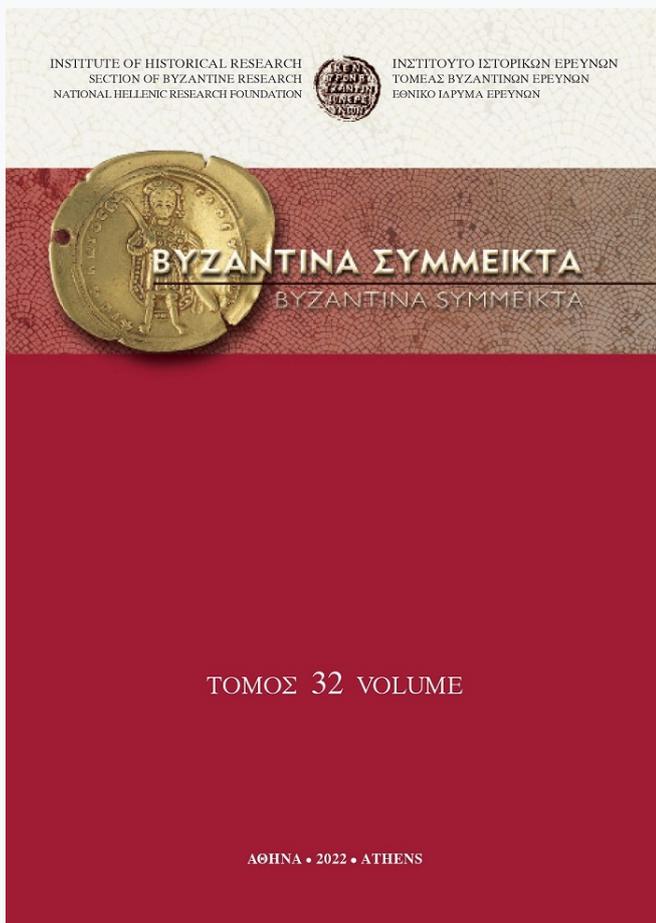


## Byzantina Symmeikta

Vol 32 (2022)

BYZANTINA SYMMEIKTA 32



**Σταυρικές εγχαράξεις και απολάξευση γλυπτών κατά την Ύστερη Αρχαιότητα. Μία ερμηνευτική προσέγγιση.**

Ανδρέας ΔΟΥΛΦΗΣ

doi: [10.12681/byzsym.26386](https://doi.org/10.12681/byzsym.26386)

Copyright © 2022, Ανδρέας Δουλφής



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

### To cite this article:

ΔΟΥΛΦΗΣ Α. (2022). Σταυρικές εγχαράξεις και απολάξευση γλυπτών κατά την Ύστερη Αρχαιότητα. Μία ερμηνευτική προσέγγιση. *Byzantina Symmeikta*, 32, 147–170. <https://doi.org/10.12681/byzsym.26386>

INSTITUTE OF HISTORICAL RESEARCH  
SECTION OF BYZANTINE RESEARCH  
NATIONAL HELLENIC RESEARCH FOUNDATION



ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΙΣΤΟΡΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ  
ΤΟΜΕΑΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ  
ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ



# ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ

BYZANTINA SYMMEIKTA

ΤΟΜΟΣ 32 VOLUME

ΑΝΔΡΕΑΣ ΔΟΥΛΦΗΣ

ΣΤΑΥΡΙΚΕΣ ΕΓΧΑΡΑΞΕΙΣ ΚΑΙ ΑΠΟΛΑΞΕΥΣΗ ΓΛΥΠΤΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ  
ΥΣΤΕΡΗ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ. ΜΙΑ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

ΑΘΗΝΑ • 2022 • ATHENS

ΑΝΔΡΕΑΣ ΔΟΥΛΦΗΣ

ΣΤΑΥΡΙΚΕΣ ΕΓΧΑΡΑΞΕΙΣ ΚΑΙ ΑΠΟΛΑΞΕΥΣΗ ΓΛΥΠΤΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ  
ΥΣΤΕΡΗ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ. ΜΙΑ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ\*

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Τον Ιούνιο του 2018, στον αρχαιολογικό χώρο του Ιερού των Αιγυπτίων Θεών στην Νέα Μάκρη, άγνωστοι κατέστρεψαν τα αντίγραφα των αγαλμάτων της Ίσιδος και του Οσίριδος, που πλαισιώνουν εξωτερικά τους τρεις από τους τέσσερις πυλώνες στις εισόδους του ιερού. Τα κακοποιημένα αγάλματα καλύφθηκαν προσωρινά μέχρι να ολοκληρωθούν οι εργασίες αποκατάστασης με παραβάν. Η αρχαιολόγος της Εφορείας Αρχαιοτήτων Ανατολικής Αττικής, Πέλλη Φωτιάδη, είχε δηλώσει μεταξύ άλλων στην εφημερίδα *Καθημερινή*: «Οι δράστες θεωρούσαν ότι καταστρέφουν αρχαία και όταν βγήκε από το εσωτερικό των αντιγράφων η πολυουρεθάνη, συνέχισαν αποκόβοντας από τα αγάλματα τα πρόσωπα και τα σύμβολα από τα χέρια. Για μένα αυτό δείχνει θρησκευτικό βανδαλισμό, αλλά άγνωστης προέλευσης, δηλώνει θρησκευτικό μένος»<sup>1</sup>.

---

\* Το άρθρο αποτελεί επεξεργασμένη μορφή ομότιτλης ανακοίνωσης στο 21ο Συνέδριο Μεταπτυχιακών Φοιτητών Θεολογίας με θέμα: «Η Συνάντηση Ελληνισμού και Χριστιανισμού. Η διαχρονική σχέση, οι συνέπειες και ο απόηχος της συνάντησης από την ύστερη αρχαιότητα ως τις μέρες μας» (Αθήνα 6-8 Δεκ. 2018). Θα ήθελα να ευχαριστήσω το προσωπικό της Εφορείας Αρχαιοτήτων Ανατολικής Αττικής και ιδιαίτερα την αρχαιολόγο κα Βασιλική Σκαράκη, για την παραχώρηση φωτογραφικού υλικού από το αρχείο της Εφορείας, το οποίο αξιοποιήθηκε στην παρουσίαση της ανακοίνωσης. Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλονται, επίσης, στην Καθηγήτρια κα Ιωάννα Στουφή-Πουλημένου, στους Καθηγητές κκ. Δημήτριο Μόσχο και Πλάτωνα Πετρίδη, στην ομότιμη Καθηγήτρια κα Σοφία Καλοπίση-Βέρτη και στους αξιότιμους/ες ανώνυμους/ες αξιολογητές/ήτρες για τις πολύτιμες παρατηρήσεις και επισημάνσεις τους. Παραμένω, φυσικά, αποκλειστικά υπεύθυνος για τυχόν λάθη ή αβλεψίες που διατηρούνται στο κείμενο.

1. [www.kathimerini.gr/971841/gallery/epikairothta/ellada/ena-8eiko-zeygos-apekefalisthke-sth-nea-makrh](http://www.kathimerini.gr/971841/gallery/epikairothta/ellada/ena-8eiko-zeygos-apekefalisthke-sth-nea-makrh) (τελευταία ανάκτηση 5/3/2021).

Η συνειδητή καταστροφή, η απολάξευση και ο βανδαλισμός γλυπτών, είναι διαχρονικό φαινόμενο που συχνά –και σε διαφορετικές περιόδους– και αναφέρεται στις γραπτές πηγές και προκύπτει από την αρχαιολογική έρευνα<sup>2</sup>. Από την Αρχαιότητα, ενδεικτικά, μπορούμε να αναφέρουμε την περίπτωση της στήλης του Senbwy από την Αίγυπτο του Μέσου Βασιλείου (χρονολογείται κατά την περίοδο της 13ης δυναστείας, περίπου 1649-803 π.Χ.)<sup>3</sup>, τον ακρωτηριασμό των ερμαϊκών στηλών στην αρχαία Αθήνα κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού Πολέμου (415 π.Χ.)<sup>4</sup>, και την εφαρμογή της *damnatio memoriae* στους ρωμαϊκούς αυτοκρατορικούς χρόνους<sup>5</sup>. Στη σύγχρονη εποχή, το 1906 κατά τη διάρκεια έκρηξης του Βεζούβιου, κάτοικοι της περιοχής πέταξαν σε χαντάκια πολλές εικόνες και αγαλματίδια της Παναγίας και αγίων, ως «τιμωρία» επειδή δεν τους είχαν προστατεύσει από

---

2. Για μία ανασκόπηση του θέματος βλ. Α. ΕΥΣΤΑΘΟΠΟΥΛΟΣ, *Απειροκαλία και βανδαλισμοί*, στο: *Τέχνης εμπειρία. Τιμητικός τόμος για την καθηγήτρια Γεωργία Κοκκορού-Αλευρά*, επιμ. Κ. ΚΟΠΑΝΙΑΣ – Γ. ΔΟΥΛΦΗΣ, Αθήνα 2020, 505-516 (στο εξής, ΕΥΣΤΑΘΟΠΟΥΛΟΣ, *Απειροκαλία*) με έμφαση στην περίοδο της Αρχαιότητας, και D. GAMBONI, *The destruction of art: iconoclasm & vandalism since the French Revolution*, London 1997, για συνολική προσέγγιση του θέματος των βανδαλισμών από τη Γαλλική Επανάσταση έως τη Σύγχρονη Εποχή. Οι περιπτώσεις τυχαίων καταστροφών δεν περιλαμβάνονται στο παρόν κείμενο. Στην παρούσα εργασία μελετώνται περιπτώσεις όπου η συνειδητή επέμβαση επί του υλικού είναι σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό επιβεβαιωμένη.

3. J. BOURRIAU, Three Monuments from Memphis in the Fitzwilliam Museum, *Journal of Egyptian Archaeology* 68 (1982), 51-55· P. WILSON, Naming Names and Shifting Identities in Ancient Egyptian Iconoclasm, στο: *Negating the Image. Case Studies in Iconoclasm*, επιμ. Α. McCLANAN και J. JOHNSON, Aldershot 2001, 118· T. M. KRISTENSEN, Embodied Images: Christian Response and Destruction in Late Antique Egypt, *Journal of Late Antiquity* 2.2 (2009), 224-250, εδώ 241 (στο εξής KRISTENSEN, *Embodied Images*).

4. Για μία γενική επισκόπηση του θέματος βλ. R. OSBORNE, The erection and mutilation of the Hermai, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 211 (NS 31) (1985), 47-73· D. W. FURLEY, *Andokides and the Herms: A study of crisis in fifth-century Athenian religion*, London 1996.

5. P. STEWART, *Statues in Roman society. Representation and response*, New York 2003, 267-290 (στο εξής STEWART, *Statues*)· R. E. VARNER, *Mutilation and transformation. Damnatio memoriae and Roman imperial portraiture*, Leiden 2004.

την καταστροφή<sup>6</sup>, ενώ ανάλογες πρακτικές έχουν σημειωθεί και στο πρόσφατο παρελθόν<sup>7</sup>.

Οι καταστροφές και οι βανδαλισμοί αγαλμάτων γενικά μπορεί να έχουν χαρακτήρα κοινωνικοπολιτικό ή θρησκευτικό, ενώ υπάρχουν και περιπτώσεις που τα κίνητρα είναι καθαρά ιδιωτικά (κλοπή, διασκέδαση, ακόμη και παραφιλία)<sup>8</sup>. Τα κίνητρα και οι συνέπειες αυτών των πράξεων, συχνά έχουν διαφορετικό χαρακτήρα ή συμπλέκονται ποικιλοτρόπως, επιτείνοντας τις ερμηνευτικές δυσχέρειες και λειτουργώντας αποτρεπτικά στις γενικεύσεις και τις κατηγοριοποιήσεις των περιστατικών<sup>9</sup>. Τέλος, δεν πρέπει να παραγνωρίζονται οι αλληλοεπιδρώντες παράγοντες του κοινωνικού περιβάλλοντος και της ψυχοπαθολογίας σε επιμέρους περιστατικά<sup>10</sup>. Στην παρούσα προσέγγιση θα επικεντρωθούμε στις περιπτώσεις εκείνες για τις οποίες η έρευνα έχει υποδείξει ως υπεύθυνους των καταστροφών αρχαίων γλυπτών (ή των επεμβάσεων σε αυτά), τους χριστιανούς της Ύστερης Αρχαιότητας<sup>11</sup>. Θα πραγματοποιηθεί ανασκόπηση των βασικών ερμηνευτικών σχημάτων που αφορούν το φαινόμενο και θα επιχειρηθεί να δοθεί νέα ερμηνεία, που μπορεί να αξιοποιηθεί συμπληρωματικά με τις ήδη προϋπάρχουσες. Βασική μεθοδολογική προϋπόθεση του παρόντος εγχειρήματος αποτελεί η αποδοχή της επιστημονικής θέσης για την άμεση σύνδεση και συνάφεια της προβληματικής του εξεταζόμενου αντικειμένου με τον αντίστοιχο

6. N. DOUGLAS, *Old Calabria*, London 1915, 248· ΕΥΣΤΑΘΟΠΟΥΛΟΣ, Απειροκαλία, 512.

7. Ενδεικτικά παραδείγματα στο ΕΥΣΤΑΘΟΠΟΥΛΟΣ, Απειροκαλία, 506.

8. Α. ΧΑΝΙΩΤΗΣ, Η ζωή των αγαλμάτων, ΠΑΑ 89 Β' (2014), 246-297, εδώ σποράδην, (στο εξής ΧΑΝΙΩΤΗΣ, Η ζωή των αγαλμάτων)· ΕΥΣΤΑΘΟΠΟΥΛΟΣ, Απειροκαλία, σποράδην, ιδιαίτερα 515. Για την αγαλματοφιλία γενικά βλ. και A. SCOBIE - A. J. W. TAYLOR, Perversions ancient and modern: I. Agalmatophilia, the statue syndrome, *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 11.1 (1975), 49-54· M. J. WHITE, The Statue Syndrome: Perversion? Fantasy? Anecdote?, *The Journal of Sex Research* 14.4 (1978), 246-249.

9. Ως παράδειγμα, στο περιστατικό των ερμαϊκών στηλών, ο Πλούταρχος (*Άλκιβιάδης*, 18.4) προβληματίζεται για το ενδεχόμενο οι δράστες να ήταν νεαροί που διασκέδαζαν μετά από οίνοποσία (*ἀλλ' οἷα φιλεῖ φέρειν ἄκρατος ἀκολάστων νέων εἰς ὕβριν ἐκ παιδιᾶς ὑποφερομένων*), βλ. ΕΥΣΤΑΘΟΠΟΥΛΟΣ, Απειροκαλία, 510.

10. Για τη ψυχολογία του βανδαλισμού βλ. ενδεικτικά R. P. GOLDSTEIN, *The Psychology of Vandalism*, New York 1996.

11. Περίπου 3ος - ύστερος 7ος ή και 8ος αι. μ.Χ., βλ. G. CLARK, *Late Antiquity. A Very Short Introduction*, Oxford 2011, 1.

προβληματισμό ως προς τη στάση των χριστιανών απέναντι στους αρχαίους ναούς<sup>12</sup>.

#### Η ΣΤΑΣΗ ΤΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ ΤΗΣ ΥΣΤΕΡΗΣ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑΣ ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΤΑ ΑΡΧΑΙΑ ΓΛΥΠΤΑ

Σε σχέση με τη στάση των χριστιανών απέναντι στα αγάλματα κατά την Ύστερη Αρχαιότητα, η σύγχρονη έρευνα υποδεικνύει μία σύνθετη και –φαινομενικά τουλάχιστον– αντιφατική εικόνα<sup>13</sup>. Αρχικά, θα πρέπει να καταστήσουμε σαφές πως το χριστιανικό στοιχείο δεν αποτελεί τον ένοχο σε όλες τις περιπτώσεις καταστροφών αγαλμάτων. Αρκετές περιπτώσεις αφορούν, με βάση τις νεότερες έρευνες, τελετουργικά λήξης της λειτουργίας ναών<sup>14</sup>, βαρβαρικές επιδρομές<sup>15</sup>, φυσικές καταστροφές<sup>16</sup> ή και μεταγενέστερες επεμβάσεις στα αρχαιολογικά ευρήματα. Σε πολλές περιπτώσεις επίσης, μπορεί να υπάρχουν παράλληλα πολλαπλά αίτια που να συντελούν στη διαμόρφωση της τελικής αρχαιολογικής εικόνας. Χαρακτηριστική των ποικίλων αιτιών είναι η διαμαρτυρία που εκφράζει ο Κασσιόδωρος περί το 530 μ.Χ. για τον συστηματικό ακρωτηριασμό αγαλμάτων στη Ρώμη με σκοπό την παρασκευή ασβέστη και την εκ νέου χρήση των μετάλλων<sup>17</sup>.

12. Όπως αντιστοίχως συνδέονται τα δύο θέματα στη μελέτη της Ι. ΣΤΟΥΦΗ-ΠΟΥΛΗΜΕΝΟΥ, Χριστιανισμός και αρχαία τέχνη. Ρήξη ή σχέση διαλεκτική; *Θεολογία* 80.3 (2009), 187-215 (στο εξής ΣΤΟΥΦΗ-ΠΟΥΛΗΜΕΝΟΥ, Χριστιανισμός και αρχαία τέχνη).

13. R. KOUSSER, *The afterlives of Greek sculpture. Interaction, transformation, and destruction*, New York 2017, 229. Για μία προσέγγιση του ζητήματος ειδικότερα ως προς τη δημιουργία και διάδοση αγαλμάτων χριστιανικού περιεχομένου βλ. K. MARSENGILL, The Christian Reception of Sculpture in Late Antiquity and the Historical Reception of Late Antique Sculpture, *Journal of Biblical Reception* 1.1 (2014), 67-101.

14. P. KIERNAN, Germans, Christians, and Rituals of Closure. The Agents of Cult Image Destruction in Roman Germany, στο: *The Afterlife of Greek and Roman Sculpture. Late Antique Responses and Practices*, επιμ. T. M. KRISTENSEN – L. STIRLING, Ann Arbor 2016, 210-217 (στο εξής KIERNAN, Rituals of Closure).

15. Π. ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, Το λυκόφως των θεών στην ανατολική Μεσόγειο: Στοιχεία ανάλυσης για τρεις επιμέρους περιοχές, *Ελληνικά* 44 (1994), 31-50, εδώ 33-34 (στο εξής ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, Το λυκόφως)· KIERNAN, Rituals of Closure, 200-206.

16. Βλ. για παράδειγμα ΣΤΟΥΦΗ-ΠΟΥΛΗΜΕΝΟΥ, Χριστιανισμός και αρχαία τέχνη, 196, υπ. 37 για την πυρκαγιά ως πιθανή αιτία πρόκλησης καταστροφών στον Παρθενώνα κατά τον 3ο αιώνα.

17. P. STEWART, The Destruction of Statues in Late Antiquity, στο: *Constructing*

Σε πάρα πολλά αγιολογικά κείμενα περιγράφεται πώς ο άγιος, συχνά μόνο με τη δύναμη της προσευχής, καταστρέφει ειδωλολατρικούς ναούς και αγάλματα θεοτήτων. Τα κείμενα αυτά, φέρουν σε μεγάλο βαθμό επαναλαμβανόμενα ρητορικά σχήματα και περιγραφές, με τις οποίες ο συγγραφέας προσπαθεί μάλλον να ηρωοποιήσει πρόσωπα και να μεταφέρει το ενθουσιαστικό κλίμα της θριαμβεύουσας Εκκλησίας παρά να αποδώσει ιστορικά γεγονότα<sup>18</sup>.

Σύμφωνα με την Πολύμνια Αθανασιάδη, με ανάλογη προσοχή οφείλουμε να προσεγγίζουμε το σύνολο των γραπτών πηγών (χριστιανικής και εθνικής προέλευσης) που περιγράφουν εκτεταμένες καταστροφές εθνικών ναών και αγαλμάτων, συμπεριλαμβανομένων και των νόμων που σώζονται<sup>19</sup>. Σε κάθε περίπτωση πάντως, οι επιβεβαιωμένες βίαιες επιθέσεις του χριστιανικού στοιχείου<sup>20</sup> δεν αποτελούν τη μοναδική ανταπόκριση της νέας θρησκείας απέναντι στους εθνικούς.

Η θέσπιση νόμων κατά της εθνικής θρησκείας εγκαινιάστηκε από τον Μέγα Κωνσταντίνο, κορυφώθηκε με τα διατάγματα του Θεοδοσίου του Α΄ και συνεχίστηκε και μετέπειτα<sup>21</sup>. Αφορά διατάξεις που περιλάμβαναν το κλείσιμο αρχαίων ναών, δήμευση της περιουσίας τους και απαγόρευση τέλεσης θυσιών και λατρείας των ειδώλων, την αλλαγή χρήσης του χώρου τους, ακόμη και την κατεδάφιση ειδώλων σε περιπτώσεις τέλεσης λατρευτικών πράξεων προς αυτά<sup>22</sup>.

Παράλληλα όμως, η έρευνα έχει αναδείξει διατάγματα και αποφάσεις αναστήλωσης και προστασίας εθνικών λατρευτικών χώρων<sup>23</sup>,

---

*Identities in Late Antiquity*, επιμ. R. MILES, London 1999, 159-189, εδώ 184 (στο εξής STEWART, *The Destruction*).

18. ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, Το λυκόφως, 32-33· T. M. KRISTENSEN, *Making and Breaking the Gods. Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity*, Aarhus 2013, 76-77 (στο εξής KRISTENSEN, *Christian Responses*).

19. ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, Το λυκόφως, 32-33.

20. Ενδεικτικά βλ. R. MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire: A.D. 100-400*, New Haven/London, 1984, 99 και 101 (στο εξής MACMULLEN, *Roman Empire*).

21. ΣΤΟΥΦΗ-ΠΟΥΛΗΜΕΝΟΥ, Χριστιανισμός και αρχαία τέχνη, 190-191.

22. ΣΤΟΥΦΗ-ΠΟΥΛΗΜΕΝΟΥ, Χριστιανισμός και αρχαία τέχνη, 190-191, όπου και συνοπτική παρουσίαση της αντιπαγανιστικής νομοθεσίας και η προγενέστερη βιβλιογραφία επί του θέματος.

23. L. FOSCHIA, The Preservation, Restoration, and (Re)Construction of Pagan Cult Places in Late Antiquity, with Particular Attention to Mainland Greece (Fourth-Fifth Centuries), *Journal of Late Antiquity* 2.2 (2009), 209-223, με προγενέστερη βιβλιογραφία.

ενώ σώζονται αυτοκρατορικά διατάγματα που φανερώνουν ευαισθησία στο ζήτημα της καλλιτεχνικής αξίας των γλυπτών. Για παράδειγμα, αυτοκρατορικό διάταγμα των Γρατιανού, Βαλεντινιανού και Θεοδοσίου (382), διατάσσει να παραμείνει ανοικτός ένας ναός στη Μεσοποταμία ώστε οι πολίτες να μπορούν να απολαύσουν την αισθητική αξία των εκεί εκτιθέμενων αγαλμάτων, ενώ σε διάταγμα του 399 οι αυτοκράτορες Αρκάδιος και Θεοδόσιος διατάσσουν την προστασία του διακόσμου των δημοσίων κτηρίων<sup>24</sup>. Σε κάθε περίπτωση, η στάση του κράτους μπορεί να συνοψιστεί στο δίπολο των μάλλον αυστηρών διαταγμάτων και της ηπιότερης εφαρμογής τους, πιθανόν στο πλαίσιο ενός πολιτικού ρεαλισμού, του οποίου το κυριότερο μέλημα ήταν η συνοχή του κράτους<sup>25</sup>.

Αντιστοίχως, στους εκκλησιαστικούς συγγραφείς μπορεί κανείς να εντοπίσει μεγάλο εύρος απόψεων επί του θέματος. Για παράδειγμα, η ρητορική επιθετικότητα απέναντι στα παγανιστικά ιερά που επιδεικνύει ο Χρυσόστομος -κάτοχος της κλασικής παιδείας ο ίδιος<sup>26</sup>- συνυπάρχει με την αποδοχή των αισθητικών αρχών της αρχαιότητας από τους Καππαδόκες Πατέρες<sup>27</sup>. Αξίζει να σημειωθεί ιδιαίτερα η περίπτωση του Αυγουστίνου, ο οποίος δηλώνει καθαρά πως οι χριστιανοί δεν πρέπει να επιτίθενται πρώτοι στους εθνικούς και τα είδωλα τους<sup>28</sup>. Είναι προτιμότερο σύμφωνα με τον Αυγουστίνου, οι χριστιανοί να προσεύχονται για τους παγανιστές, αντί να τους προκαλούν<sup>29</sup>.

Ως επί το πλείστον πάντως, η διαχείριση των αρχαίων ναών ενέπιπτε στη δικαιοδοσία της κοσμικής εξουσίας και πολλές περιπτώσεις

24. H. SARADI-MENDELOVICI, Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and their Legacy in Later Byzantine Centuries, *DOP* 44 (1990), 47-61, εδw 51 (στο εξής SARADI-MENDELOVICI, Christian Attitudes).

25. G. TRAINA, *428 μ.Χ. Ιστορία μιας χρονιάς*, μτφρ. Ν. ΚΟΥΡΚΟΥΛΟΣ, Αθήνα 2011, 93-95 (στο εξής TRAINA, *428 μ.Χ.*).

26. SARADI-MENDELOVICI, Christian Attitudes, 49 υπ. 24· ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, Το λυκόφως, 47-48.

27. Ι. ΣΤΟΥΦΗ-ΠΟΥΛΗΜΕΝΟΥ, Αισθητικές αντιλήψεις των Καππαδοκών Πατέρων, *Δέκατο τρίτο Συμπόσιο ΧΑΕ (Αθήνα 23, 24 και 25 Απριλίου 1993)*, Αθήνα 1993, 57-58· ΣΤΟΥΦΗ-ΠΟΥΛΗΜΕΝΟΥ, Χριστιανισμός και αρχαία τέχνη, 197, όπου και προγενέστερη ενδεικτική βιβλιογραφία επί του θέματος.

28. T. C. G. THORNTON, The Destruction of Idols - Sinful or Meritorious?, *Journal of Theological Studies* 37.1 (1986), 121-129, εδw 127.

29. T. C. G. THORNTON (βλ. προηγούμενη σημ.).

καταστροφών από χριστιανούς πραγματοποιήθηκαν με την ανοχή –αν όχι την ενθάρρυνση και ενεργό συμμετοχή– των τοπικών εκπροσώπων του κράτους<sup>30</sup>.

Η παραπάνω σύνθετη και –φαινομενικά τουλάχιστον– αντιφατική εικόνα επιβεβαιώνεται και από την αρχαιολογική μαρτυρία. Η θέση περί βίαιου εκχριστιανισμού ή στοχευμένης καταστροφής εθνικών ιερών δεν φαίνεται να επιβεβαιώνεται στις περισσότερες περιπτώσεις<sup>31</sup>. Αντίθετα, στα έως τώρα ευρήματα εντοπίζεται συχνά μία μάλλον σταδιακή διαδικασία θρησκευτικής μετάβασης<sup>32</sup>, με κατά τόπους ήπιες εξορκιστικές πρακτικές, όπως στην περίπτωση του βωμού των Χίων στους πρωτοβυζαντινούς Δελφούς<sup>33</sup>.

#### ΚΑΤΗΓΟΡΙΟΠΟΙΗΣΗ ΤΩΝ ΕΠΕΜΒΑΣΕΩΝ ΣΤΑ ΓΛΥΠΤΑ

Για να καταστεί εφικτό να προχωρήσουμε περαιτέρω στην ανάπτυξη του προβληματισμού μας, θα επιχειρηθεί μία κατάταξη του συνόλου των αρχαιολογικών δεδομένων σε κατηγορίες, που να περιλαμβάνουν όλες

30. SARADI-MENDELOVICI, *Christian Attitudes*, 52· ΣΤΟΥΦΗ-ΠΟΥΛΗΜΕΝΟΥ, *Χριστιανισμός και αρχαία τέχνη*, 191-192.

31. Για τον ελλαδικό χώρο βλ. ενδεικτικά ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, *Το λυκόφως, σποράδην*, ιδιαίτερα 36-37· L. FOSCHIA, *La reutilization des sanctuaries païens par les Chrétiens en Grèce continentale (IVe-VIe s.)*, *Revue des Études Grecques* 113 (2000), 413-434· J.-M. SPIESER, *Urban and Religious Spaces in Late Antiquity and Early Byzantium*, Aldershot 2001, VI. Για την αντίστοιχη συζήτηση στην ιστορία του αιγυπτιακού χώρου, χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η πιθανολογούμενη καταστροφή αρχαίου ναού στην Ατρίπη, βλ. S. EMMEL, *Shenoute of Atripe and the Christian destruction of temples in Egypt: Rhetoric and Reality*, στο: *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, επιμ. J. HAHN – S. EMMEL – U. GOTTER, Leiden/Boston 2008, 161-201 (στο εξής EMMEL, *Shenoute of Atripe*), και P. GROSSMANN, *Modalitäten der Zerstörung und Christianisierung Pharaonischer Tempelanlagen*, στον ίδιο τόμο, 300-335.

32. Χαρακτηριστικά, για το σύνολο των πόλεων της επαρχίας Αχαΐας βλ. Α. ΔΟΥΛΦΗΣ, *Χριστιανική τοπογραφία και αρχαία πόλη. Η σχέση των χριστιανικών ναών με τον αστικό χώρο στην υστερορωμαϊκή επαρχία Αχαΐας (4ος - 6ος αι.)*, Αθήνα 2020 (αδημοσίευτη διπλωματική εργασία, ΕΚΠΑ), 159.

33. P. AMANDRY, *Chronique delphique*, *BCH* 105.2 (1981), 673-769, εδώ 739, εικ. 60 και 740· P. PÉTRIDIS, *Delphes dans l'Antiquité tardive: première approche topographique et céramologique*, *BCH* 121 (1997), 681-695, εδώ 694. Η επισήμανση του συγκεκριμένου παραδείγματος και της αντίστοιχης βιβλιογραφίας οφείλεται στον Καθηγητή κ. Πλάτωνα Πετρίδη, τον οποίο και ευχαριστώ.

τις περιπτώσεις, στη βάση της διάκρισης των εκάστοτε ενεργούμενων επεμβάσεων στα γλυπτά. Μέσω της μελέτης των πηγών και των υλικών καταλοίπων<sup>34</sup> μπορούμε να διακρίνουμε τα έως σήμερα σωζόμενα γλυπτά σε τέσσερις κατηγορίες, σε σχέση με την κλίμακα και την πρόθεση της χριστιανικής επέμβασης σε αυτά κατά την εξεταζόμενη περίοδο. Η πρώτη κατηγορία αφορά τις περιπτώσεις όπου τα γλυπτά παρέμειναν ανέπαφα και εκτεθειμένα σε δημόσια έκθεση από τους χριστιανούς. Αυτό μπορεί να συνέβαινε είτε λόγω επανερμηνείας του γλυπτού, είτε για αισθητικούς λόγους, είτε εξαιτίας δεισδαμονίας. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν, η συλλογή αγαλμάτων στην Κωνσταντινούπολη και ένα μεγάλο μέρος του σωζόμενου γλυπτού διακόσμου του Παρθενώνα<sup>35</sup>. Η δεύτερη κατηγορία αφορά περιπτώσεις όπου τα γλυπτά καταστράφηκαν ολοσχερώς, όπως μαρτυρείται για παράδειγμα από το προσεκτικά κομμένο και καμένο άγαλμα –πιθανόν του Σεράπιδος– που βρέθηκε, μεταξύ άλλων ευρημάτων, στην Αλεξάνδρεια το 1982 από Πολωνούς

34. Στα παραδείγματα γλυπτών που θα ακολουθήσουν, η συνύπαρξη με τους Χριστιανούς της Ύστερης Αρχαιότητας είναι με σχετική ασφάλεια επιβεβαιωμένη. Επίσης, όπως αναφέρεται και εισαγωγικά, στην κατηγοριοποίηση που ακολουθεί δεν περιλαμβάνονται οι τυχαίες φθορές, τις περισσότερες φορές σε προεξέχοντα (και/ή πρόσθετα) σημεία των αγαλμάτων (γεννητικά όργανα, μύτες, δάχτυλα κ.ά.). Στις περιπτώσεις μεταγενέστερων επεμβάσεων, η χρονολόγηση αυτών στη συγκεκριμένη περίοδο, επίσης τεκμηριώνεται από τους ερευνητές, βλ. παρακάτω τις αντίστοιχες παραπομπές. Για ενδεικτικά συγκεντρωμένα παραδείγματα βλ. Α. ΔΕΛΗΒΟΡΡΙΑΣ, *Interpretatio Christiana*. Γύρω από τα όρια του παγανιστικού και του χριστιανικού κόσμου, *Ευφρόσυνον. Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη τ.1*, Αθήνα 1997, 107-123 (στο εξής ΔΕΛΗΒΟΡΡΙΑΣ, *Interpretatio Christiana*)· Ν. HANNESTAD, *How Did Rising Christianity Cope with Pagan Sculpture?*, στο: *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*, επιμ. Ε. CHRYSOS – Ι. WOOD, Leiden/Boston/Köln 1999, 173-203 (στο εξής HANNESTAD, *Pagan Sculpture*)· Τ. Μ. KRISTENSEN, *Miraculous Bodies: Christian Viewers and the Transformation of “Pagan” Sculpture in Late Antiquity*, στο: *Patrons and Viewers in Late Antiquity*, επιμ. S. BIRK – Β. POULSEN, Aarhus 2012, 31-66, εδώ 53-61 (στο εξής KRISTENSEN, *Miraculous Bodies*)· KRISTENSEN, *Christian Responses*.

35. Για τη συλλογή αγαλμάτων στην Κωνσταντινούπολη βλ. C. MANGO, *Antique Statuary and the Byzantine Beholder*, *DOP* 17 (1963), 55-75 (στο εξής MANGO, *Antique Statuary*). Για τη διατήρηση μεγάλου μέρους του γλυπτού διακόσμου του Παρθενώνα κατά τη μετατροπή του σε χριστιανικό ναό βλ. ΣΤΟΥΦΗ-ΠΟΥΛΗΜΕΝΟΥ, *Χριστιανισμός και αρχαία τέχνη*, 194.

ανασκαφείς<sup>36</sup>. Σε αυτή την κατηγορία η εχθρική διάθεση απέναντι στο γλυπτό είναι σαφής. Στην τρίτη κατηγορία εντάσσονται οι περιπτώσεις όπου η πρόκληση φθοράς πραγματοποιήθηκε με σκοπό να αποτελέσει θρησκευτική διακήρυξη –ως οπτικό μήνυμα– μέσω της συνέχισης της δημόσιας έκθεσης του γλυπτού. Ως παράδειγμα μπορούμε να αναφέρουμε τις επιλεκτικές απολαξεύσεις γλυπτών στο Σεβάστειο της Αφροδισιάδας της Μ. Ασίας που ερμηνεύθηκαν από τον Smith ως μία καλά ζυγισμένη επίδειξη της επικράτησης του Χριστού απέναντι στους «δαμονικούς» αρχαίους θεούς<sup>37</sup> αλλά μπορεί να αποτελούν και τεκμήριο παλινόρθωσης της αυτοκρατορικής εξουσίας μετά την καταστολή της επανάστασης του Ιλλού (481-488 μ.Χ.)<sup>38</sup>. Σε αυτή την κατηγορία, ενώ υπάρχει εικονοκλαστική πρόθεση απέναντι στο γλυπτό, διακρίνεται μία εκτίμηση για την αξία του ως μέσου μετάδοσης ισχυρών εικόνων και το γλυπτό χρησιμοποιείται ως πομπός για ένα νέο μήνυμα. Τέλος, στην τέταρτη κατηγορία εντάσσονται περιπτώσεις όπου υπήρξε επανερμηνεία και εκ νέου χρήση των γλυπτών, με μάλλον ήπιες παρεμβάσεις που δεν καταργούν τελείως την αρχική αισθητική αξία τους. Σε αυτή την κατηγορία ανήκουν περιπτώσεις όπως αυτή του αγάλματος του θωρακοφόρου Μάρκου Αυρηλίου στην Αλεξάνδρεια, όπου στο κατώτερο μέρος του θώρακα έχει χαραχθεί προσεκτικά ένας σταυρός<sup>39</sup>. Πολλά γλυπτά εμπίπτουν σε περισσότερες από μία κατηγορίες, σε διαφορετικές χρονικές φάσεις<sup>40</sup>.

36. Βλ. ως παράδειγμα E. RODZIEWICZ, Remains of a Chryselephantine Statue in Alexandria, *Bulletin de la Société royale d'Archéologie d'Alexandrie* 44 (1991), 119-130, για τα θραύσματα αγαλμάτων που ανακαλύφθηκαν στην Kom - El - Dikka της Αλεξάνδρειας το 1982.

37. R. R. R. SMITH, Defacing the Gods at Aphrodisias, στο: *Historical and Religious Memory in the Ancient World*, επιμ. B. DIGNAS - R. R. R. SMITH, Oxford 2012, 283-326, εδώ 294 και 302 (στο εξής SMITH, Defacing).

38. F. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, v. 2, Leiden/ Boston 1993, 21.

39. K. SAVVOPOULOS - R. S. BIANCHI, *Alexandrian Sculpture in the Graeco-Roman Museum*, Alexandria 2012, 38-41· KRISTENSEN, *Christian Responses*, 127.

40. Ενδεικτικά βλ. I. JACOBS, Production to Destruction? Pagan and Mythological Statuary in Asia Minor, *AJA* 114.2 (2010), 267-303, εδώ 292 (στο εξής JACOBS, Asia Minor).

## ΣΤΑΥΡΙΚΕΣ ΕΓΧΑΡΑΞΕΙΣ ΚΑΙ ΑΠΟΛΑΞΕΥΣΗ. ΤΟ ΚΕΝΤΡΙΚΟ ΕΡΩΤΗΜΑ

Οι σταυρικές εγχαράξεις εντάσσονται στην τρίτη και την τέταρτη κατηγορία. Σε ορισμένες περιπτώσεις, η ποιότητα και η θέση της χάραξης υποδεικνύουν πρόθεση καταστροφής του εικαστικού φορτίου του γλυπτού και συνοδεύονται συχνά από επιπλέον φθορές. Σε άλλες περιπτώσεις, πραγματοποιούνται με μεγαλύτερη προσοχή και μικρότερη επίπτωση στην αρχική εικόνα. Στις περιπτώσεις που δεν διακρίνεται πρόθεση καταστροφής, ορισμένοι ερευνητές, μεταξύ των οποίων πρώτος ο Dölger και αναλυτικότερα ο Δεληβορριάς, αναγνώρισαν την πρακτική του βαπτίσματος και του εξαγνισμού ως ένδειξη θετικής ανταπόκρισης προς το γλυπτό<sup>41</sup>.

Σε περιπτώσεις όπου οι επεμβάσεις υποδεικνύουν εικονοκλαστική πρόθεση, η συνηθέστερη ερμηνεία είναι αυτή της επιθετικής εξορκιστικής πράξης, της εκδίωξης των δαιμόνων που κατοικούν στο είδωλο, σύμφωνα με τη διαδεδομένη αντίληψη της εποχής περί έμψυχων αγαλμάτων<sup>42</sup>.

Ανάλογα, ως προς τις σταυρικές εγχαράξεις, υπάρχουν αγάλματα στα οποία και έχει απολαξευθεί το πρόσωπο, καταστρέφοντας οριστικά το αρχικό μήνυμα του γλυπτού, ενώ σε άλλες περιπτώσεις η απολάξευση αφορά μόνο δευτερεύοντα χαρακτηριστικά που ερμηνεύονται ως άμεσα συγκρουόμενα με τη χριστιανική διδασκαλία, όπως τα ακάλυπτα γεννητικά όργανα<sup>43</sup>.

Το κύριο ερώτημα που τίθεται στην παρούσα προσέγγιση είναι το ποιες είναι οι αιτίες της εμφάνισης αυτών των διαφορετικών πρακτικών. Τί οδηγεί τον χριστιανό στην –κατά τα φαινόμενα– επανερμηνεία και αποδοχή των αγαλμάτων σε χριστιανικό πλαίσιο σε μια σειρά από παραδείγματα όπως από τη σημερινή Αλγερία, την Κόρινθο και την Έφεσο<sup>44</sup>; Αντίθετα, τί αίτια κρύβονται πίσω από περιπτώσεις σχεδόν

41. F. J. DÖLGER, Die antiken Köpfe mit dem stehenden und liegenden Kreuz, *Antike und Christentum* 2 (1930), 281-296, εδῶ 283-284· ΔΕΛΗΒΟΡΡΙΑΣ, Interpretatio Christiana, 114 και 119-120· KRISTENSEN, Miraculous Bodies, 39-44.

42. MANGO, Antique Statuary, 56· SARADI-MENDELUVICI, Christian Attitudes, 56· KRISTENSEN, Miraculous Bodies, 36.

43. JACOBS, Asia Minor, 280· SMITH, Defacing, 306-313.

44. Για τα παραδείγματα βλ. KRISTENSEN, Miraculous Bodies, 40-41· A. R. BROWN, Crosses, Noses, Walls, and Wells. Christianity and the Fate of Sculpture in Late Antique Corinth, στο: *The Afterlife of Greek and Roman Sculpture. Late Antique Responses and*

πλήρους καταστροφής του αρχικού οπτικού μηνύματος, όπως του ανάγλυφου κίονα στο Ραμσείο της Άνω Αιγύπτου<sup>45</sup>; Πώς ερμηνεύεται αυτή η παράλληλη εμφάνιση διαμετρικά αντίθετων χριστιανικών αντιδράσεων απέναντι στα γλυπτά της εθνικής λατρείας;

#### ΟΙ ΥΠΑΡΧΟΥΣΕΣ ΕΡΜΗΝΕΙΕΣ

Στις πηγές γίνεται λόγος για διάκριση μεταξύ λατρευτικής και αισθητικής χρήσης αγαλμάτων και συμβόλων<sup>46</sup>. Η διάκριση αυτή όμως δεν είναι εύκολο να οριστεί από την αρχαιολογική έρευνα σε κάθε περίπτωση<sup>47</sup>. Αντιστοίχως, προβληματική είναι και η χρονολόγηση, καθώς και η αιτιολόγηση πολλών περιπτώσεων βανδαλισμού<sup>48</sup>. Ο βανδαλισμός ιερών αντικειμένων και η καταστροφή αρχαίων ναών από χριστιανούς συναντώνται συχνά στη Συρία και την Αίγυπτο, ενώ στον ελλαδικό χώρο και τη Μικρά Ασία, τα περισσότερα ανάλογα περιστατικά αφορούν ειδικές συνθήκες λατρείας συγκεκριμένων θεοτήτων, όπου η λατρευόμενη θεότητα ή το τυπικό της λατρείας αποτελούσαν ιδιαίτερη πρόκληση για τις χριστιανικές πεποιθήσεις, όπως το Αφροδίσιο στο Άργος και το άγαλμα της Νεμέσεως στη Ραμνούντα<sup>49</sup>. Σε άλλες περιοχές, όπως η ρωμαϊκή Γερμανία, επιδρούν επιπλέον παράγοντες<sup>50</sup>, οι οποίοι

---

*Practices*, επιμ. Τ. Μ. KRISTENSEN – L. STIRLING, Ann Arbor 2016, 150-176, εδώ 164-166 (στο εξής BROWN, Crosses)· JACOBS, *Asia Minor*, 280.

45. KRISTENSEN, *Embodied Images*, 240 και 242.

46. SARADI-MENDELLOVICI, *Christian Attitudes*, 51-52.

47. Ενδεικτικά παραδείγματα σύνθετης θρησκευτικής ή/και κοσμικής πρόσληψης στην τέχνη της Ύστερης Αρχαιότητας στα HANNESTAD, *Pagan Sculpture*, σποράδη, ιδιαίτερα 179-180· STEWART, *Statues*, 88-90.

48. KRISTENSEN, *Christian Responses*, 89.

49. ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, Το λυκόφως, 37-38 και 45. Για τη Μ. Ασία βλ. KRISTENSEN, *Miraculous Bodies*, 52, το παράδειγμα της Εφέσου και των Διδύμων Μιλήτου. Για μαρτυρίες περί της διατήρησης παγανιστικών ιερών στη Μ. Ασία βλ. G. W. BOWERSOCK, *Ο Ελληνισμός στην Ύστερη Αρχαιότητα*, μτφρ. Μ. ΓΙΟΣΗ, Αθήνα 2002, 17-21 (στο εξής BOWERSOCK, *Ο Ελληνισμός*). Για την Αίγυπτο βλ. Τ. Μ. KRISTENSEN, *Religious Conflict in Late Antique Alexandria: Christian Responses to "Pagan" Statues in the Fourth and Fifth Centuries CE*, στο: *Alexandria: A Cultural and Religious Melting Pot*, επιμ. G. HINGE – J. A. KRASILNIKOFF, Aarhus 2009, 158-176 (στο εξής KRISTENSEN, *Alexandria*)· KRISTENSEN, *Embodied Images*· KRISTENSEN, *Christian Responses*.

50. Βλ. ενδεικτικά KIERNAN, *Rituals of Closure*.

συσκοτίζουν περισσότερο την εικόνα της έρευνας και ως εκ τούτου, οι περιοχές αυτές δεν θα συμπεριληφθούν στην παρούσα προσέγγιση.

Με κάθε επιφύλαξη για την αξία της στατιστικής στο συγκεκριμένο θέμα, η πλειονότητα των αγαλμάτων με σταυρικές εγχαράξεις που υποδεικνύουν πιθανή επανερμηνεία και εκ νέου έκθεση των γλυπτών, συναντάται στις περιοχές της κυρίως Ελλάδας και της Μικράς Ασίας<sup>51</sup>. Σε σχέση ειδικά με την Εγγύς Ανατολή, είναι ιδιαίτερα αισθητή η αντίθεση μεταξύ των πολλών περιπτώσεων διατήρησης των γλυπτών στα αστικά κέντρα και των εικονοκλαστικών συμπεριφορών σε ιερούς χώρους εκτός πόλης<sup>52</sup>.

Ευρέως διαδεδομένη μεταξύ των μελετητών είναι η θέση πως η αντίθεση προκύπτει από τη δράση ακραίων ομάδων ζηλωτών χριστιανών<sup>53</sup>. Αν και σε ορισμένες περιπτώσεις βανδαλισμού μπορεί οι ζηλωτές να αποτελούν την απάντηση, η νεότερη έρευνα έχει επισημάνει πως ο πραγματικός αντίκτυπος της δράσης τους ήταν μάλλον πολύ μικρότερος από ό, τι κατά καιρούς εικάζεται<sup>54</sup>. Οι Stewart και Kristensen, μεταξύ άλλων ερευνητών, έχουν σωστά παρατηρήσει πως η βία απέναντι στα αγάλματα δεν ήταν τις περισσότερες φορές όσο τυφλή μπορεί να φαίνεται εκ πρώτης όψεως<sup>55</sup>. Επίσης, η περί ζηλωτών θέση, παρότι μπορεί να προσφέρει ικανοποιητική απάντηση σε ορισμένες περιπτώσεις, δεν αρκεί για να ερμηνεύσει τη συνολική εικόνα που παρουσιάζει

51. Βλ. KRISTENSEN, *Miraculous Bodies*, 53-61 όπου και κατάλογος, καθώς και τον ηλεκτρονικό κατάλογο γλυπτών της Ύστερης Αρχαιότητας στην ηλεκτρονική διεύθυνση <http://laststatues.classics.ox.ac.uk/> (τελευταία ανάκτηση 18/10/2020). Ενδεικτικά συγκεκριμένα παραδείγματα από τον ελλαδικό χώρο στα BROWN, *Crosses (Κόρινθος)*: Ν. ΤΣΙΒΙΚΗΣ, *Ο βυζαντινός οικισμός της Μεσσήνης (300-800 μ.Χ.): μετάβαση από την Αρχαιότητα στον Μεσαίωνα*, Διδ. διατριβή Πανεπιστήμιο Κρήτης (<https://elocus.lib.uoc.gr/dlib/2/5/0/metadata-dlib-1499422006-182421-10305.tkl>), Ρέθυμνο 2016, 270-271 (Μεσσήνη). Ποικίλα παραδείγματα και στο ΔΕΛΗΒΟΡΡΙΑΣ, *Interpretatio Christiana*.

52. ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, Το λυκόφως, 49 (για τη Συρία): KRISTENSEN, *Christian Responses*, 258.

53. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της διάδοσης αυτής της αντίληψης (χωρίς τεκμηρίωση και ανάλυση) βρίσκεται σε αρχαιολογική αναφορά το 1988, όπου και γίνεται λόγος για «αγάλματα τα οποία οι πρώτοι χριστιανοί κατέστρεφαν με μανία» βλ. *Το Έργον της Αρχαιολογικής Εταιρείας* (1988), 23.

54. ΣΤΟΥΦΗ-ΠΟΥΛΜΕΝΟΥ, *Χριστιανισμός και αρχαία τέχνη*, 189.

55. STEWART, *The destruction, 173-179*: KRISTENSEN, *Christian Responses*, 258.

το φαινόμενο. Τι ήταν αυτό που έκανε μεγάλες μάζες χριστιανών να παρουσιάζουν ζηλωτικές τάσεις<sup>56</sup>, ενώ παράλληλα άλλοι πληθυσμοί ζούσαν περισσότερο ή λιγότερο συμφιλωμένοι με το αρχαίο παρελθόν<sup>57</sup>;

Ο Mango, στο γνωστό άρθρο του για τη θέση των αρχαίων αγαλμάτων στο Βυζάντιο, διακρίνει δύο επίπεδα συμπεριφοράς απέναντι στα γλυπτά, ένα λόγιο και ένα λαϊκό<sup>58</sup>. Η ερμηνεία του καλύπτει ευρύ φάσμα περιπτώσεων, αλλά όχι όλες. Για παράδειγμα δεν μπορεί να ερμηνευθεί με αυτό το σχήμα η ηπιότερη στάση του χριστιανικού πληθυσμού στην Αθήνα σε σύγκριση με την Αίγυπτο<sup>59</sup>, ούτε οι αντιπαγανιστικές εκστρατείες των μορφωμένων Αλεξανδρινών πατριαρχών<sup>60</sup>.

Η Saradi-Mendelovici υιοθετεί το σχήμα του Mango σε γενικές γραμμές<sup>61</sup>, προσθέτοντας το ζήτημα της διαφορετικής αντίληψης περί ιερού σε χριστιανούς και παγανιστές<sup>62</sup>. Ως προς την αντιπατική εικόνα των ποικίλων χριστιανικών αντιδράσεων απέναντι στα γλυπτά, προσθέτει στη συζήτηση, ως πιθανή αιτία του φαινομένου, τη σύγχυση που φυσικά επικρατεί κατά τις μεταβατικές περιόδους της ιστορίας<sup>63</sup>.

Η Αθανασιάδη, ασχολούμενη με το ζήτημα κυρίως ως προς την τύχη των εθνικών ιερών, εντοπίζει την αιτία της αντίθεσης σε Ελλάδα και Συρία σε ένα ξέσπασμα κοινωνικού και φυλετικού μίσους, σε ένα υποσυνείδητο εθνικό κίνημα με θρησκευτική αμφίσηση<sup>64</sup>. Οι Σύροι χωρικοί, μη έχοντας καμία συνάφεια με την ιδεολογική και θρησκευτική γλώσσα της εξουσίας, έβλεπαν ως σύμβολα καταπίεσης τους ναούς και τα αγάλματα<sup>65</sup>. Το φαινόμενο αυτό –σύμφωνα πάντα με την Αθανασιάδη– το εκμεταλλεύτηκαν οι μορφωμένοι δίγλωσσοι ποιμένες της συριακής εκκλησίας οι οποίοι χρησιμοποίησαν τους μοναχούς για

56. ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, Το λυκόφως, 49.

57. ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, Το λυκόφως, 38-39.

58. MANGO, *Antique Statuary*, 59.

59. Βλ. γενικά για το θέμα ΣΤΟΥΦΗ-ΠΟΥΛΗΜΕΝΟΥ, Χριστιανισμός και αρχαία τέχνη.

60. KRISTENSEN, *Alexandria, 164-165 C. HAAS, Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore/London 1997, 88 και 170 (στο εξής HAAS, *Alexandria*).

61. SARADI-MENDELOVICI, *Christian Attitudes*, 57 και στο παράρτημα.

62. SARADI-MENDELOVICI, *Christian Attitudes*, 60-61.

63. SARADI-MENDELOVICI, *Christian Attitudes*, 60.

64. ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, Το λυκόφως, 49.

65. ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, Το λυκόφως, 49.

τις προσωπικές τους φιλοδοξίες<sup>66</sup>. Αναπτύσσοντας τον συλλογισμό της, επισημαίνει πως όσοι πληθυσμοί δεν είχαν ανταλλάξει κατά τη στιγμή του εκχριστιανισμού τους την εθνική τους γλώσσα με την ελληνική, αποκλείστηκαν από την ορθόδοξη παράδοση της Εκκλησίας<sup>67</sup>. Οι χρήστες ιθαγενών γλωσσών όπως τα κοπτικά, τα συριακά και σε κάποιο βαθμό τα αρμενικά προσέλαβαν την ιδιότητα του πνευματικά «αιρετικού»<sup>68</sup>. Καταλήγει λοιπόν η Αθανασιάδη, πως «η ορθοδοξία έγινε το προνόμιο του ελληνόφωνου, του ανθρώπου δηλαδή ο οποίος {...}, είχε μπολιαστεί από την αισθητική και πνευματική διάσταση του ελληνισμού»<sup>69</sup>.

Ο Stewart προσθέτει στη συζήτηση –μεταξύ άλλων παρατηρήσεων– πως ίσως πίσω από τις εικονοκλαστικές συμπεριφορές των χριστιανών διακρίνεται μία συνέχεια από την παράδοση της *damnatio memoriae*. Δεν ταυτίζει τα δύο φαινόμενα, αλλά εντοπίζει τις ομοιότητες στην πρακτική, την εικόνα και το λεξιλόγιο μεταξύ τους<sup>70</sup>.

Ο Jacob διακρίνει τις διαφορετικές πρακτικές έκφρασης του χριστιανικού στοιχείου, χωρίς και αυτός να απαντάει στο ερώτημα που θέσαμε<sup>71</sup>.

Τέλος, ο Kristensen, αναδεικνύει τη σύνδεση μεταξύ της προ-χριστιανικής αντίληψης περί σώματος και αγαλμάτων με χριστιανικές εικονοκλαστικές συμπεριφορές, κυρίως στην Αίγυπτο. Παράλληλα υποδεικνύει να στραφεί η έρευνα για το θέμα σε τοπικό πλαίσιο, θεωρώντας κρίσιμη ταυτόχρονα την ανίχνευση των τοπικών και ευρύτερων κοινωνικών συντελεστών<sup>72</sup>.

Όλες οι παραπάνω ερμηνείες καλύπτουν μεγάλο φάσμα του ζητήματος και μπορούν κάλλιστα να συνδυαστούν ώστε να αιτιολογήσουν πληρέστερα την παρατηρούμενη ποικιλία της χριστιανικής αντιμετώπισης των αρχαίων γλυπτών.

66. ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, Το λυκόφως, 49.

67. ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, Το λυκόφως, 49-50.

68. ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, Το λυκόφως, 50.

69. ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, Το λυκόφως, 49.

70. STEWART, *The destruction*, 182-184.

71. JACOBS, *Asia Minor*, κυρίως 292-293.

72. KRISTENSEN, *Christian Responses*, 259.

## Η ΝΕΑ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

Θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια να προσδώσουμε ακόμη μία ερμηνεία του φαινομένου, η οποία και να καλύπτει το ζήτημα από τη σκοπιά του ερωτήματος που θέσαμε νωρίτερα, χωρίς να αίρεται η ισχύς των προηγούμενων ερμηνευτικών σχημάτων, ερμηνεία που περισσότερο λειτουργεί συμπληρωματικά προς αυτά. Η ερμηνεία αυτή δεν μπορεί να καλύψει κάθε έκφραση χριστιανικής βίας με ανάλογη ή παρόμοια τυπολογία, αλλά ορισμένες περιπτώσεις και αντιφάσεις που δεν καλύπτονται από την προγενέστερη έρευνα. Η νέα ερμηνεία θα βασιστεί στην ανίχνευση της στάσης των διακριτών εθνοκοινωνικών συνόλων εντός της αυτοκρατορίας ως προς την κυρίαρχη πολιτική και πολιτισμική ιδεολογία του κράτους.

Το ζήτημα των εθνικών και κοινωνικών ταυτοτήτων μέσα στα όρια του ρωμαϊκού κόσμου έχει υπάρξει αντικείμενο μελέτης πολλών ερευνητών διαχρονικά<sup>73</sup>. Κοινή θέση αρκετών εξ αυτών είναι το ότι ο χριστιανισμός υπήρξε το όχημα της ανάδυσης και διάκρισής τους, πως παρείχε την ιδεολογική έκφραση για προϋπάρχουσες εντάσεις και λειτούργησε ως πλατφόρμα της κοινωνικής διαμαρτυρίας ενισχύοντας την αλληλεγγύη των καταπιεσμένων ομάδων, αλλά λειτουργώντας εν τέλει διασπαστικά ως προς την ενότητα της αυτοκρατορίας<sup>74</sup>.

---

73. Σε κάθε περίπτωση, η χρήση του όρου «εθνικός» στην παρούσα εργασία δεν νοείται ως όρος που αποτελούσε συνειδητό στοιχείο αυτοπροσδιορισμού των πληθυσμών εκείνη την περίοδο. Η χρήση του γίνεται για να ορίσει τα στοιχεία εκείνα που η σύγχρονη έρευνα ορίζει ως διακριτά χαρακτηριστικά της εκάστοτε εθνικής ή πρωτοεθνικής ομάδας. Για τη διάκριση μεταξύ των δύο χρήσεων του όρου (μεθοδολογικό και αναχρονιστικό με εφαρμογή από άλλους ερευνητές) στη δεύτερη περίπτωση ο όρος θα αναφέρεται εντός εισαγωγικών. Για το ζήτημα της μελέτης των εθνικών/κοινωνικών ταυτοτήτων καθώς και για κριτική προσέγγιση στη χρήση του όρου «εθνικός» βλ. ενδεικτικά (με προγενέστερη βιβλιογραφία), S. MITCHELL, *Ethnicity, Acculturation and Empire in Roman and Late Roman Asia Minor*, στο: *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, επιμ. S. MITCHELL - G. GREATREX, London 2000, 117-150 (στο εξής MITCHELL, *Ethnicity*)· P. ROUSSEAU, *Empire, Kingdom, and Beyond*, στο: *A Companion to Late Antiquity*, επιμ. P. ROUSSEAU, Oxford 2009, 373-375, εδώ 374, και A. GILLET, *The Mirror of Jordanes: Concepts of the Barbarian, Then and Now*, στον ίδιο τόμο, 392-408, εδώ 395-396.

74. P. BROWN, *Christianity and Local Culture in Late Roman Africa*, *Journal of Roman Studies* 58 (1968), 85-95, εδώ 93 (στο εξής BROWN, *Late Roman Africa*), χωρίς να υιοθετείται η άποψη αυτή από τον συγγραφέα. Επιπλέον για το ζήτημα βλ. A.H.M. JONES, *Were the*

Η νεότερη έρευνα έχει σταθεί κριτικά στην παραπάνω αντίληψη. Η ανάδυση των διακριτών εθνικών και θρησκευτικών χαρακτηριστικών σε επιμέρους πληθυσμιακές ομάδες της αυτοκρατορίας έχει αποσυνδεθεί, σε μεγάλο βαθμό, από την πρόκληση διασπαστικών τάσεων, από την ανάδειξη δηλαδή του ιδιαίτερου εθνικού στοιχείου αντιπαραθετικά ως προς την ενότητα και τη συνοχή του κράτους<sup>75</sup>, τουλάχιστον για την περίοδο έως και τη Σύνοδο της Χαλκηδόνας (451)<sup>76</sup> και ιδιαίτερα σε σχέση με τον ανατολικό χριστιανισμό<sup>77</sup>. Αντιστοίχως, τονίζεται πλέον το σύνθετο και πολύπλευρο υπόβαθρο της σύνδεσης των θρησκευτικών διαφωνιών και κινημάτων με τις διακριτές εθνικές και γλωσσικές ομάδες, υποδεικνύοντας ως μάλλον απλουστευτική την άμεση και απόλυτη συνάφειά τους, θέση που τεκμαίρεται και από τη μελέτη των ηγετικών προσωπικοτήτων της εποχής<sup>78</sup>. Ο χριστιανισμός, των πρώτων αιώνων τουλάχιστον, συνέβαλε σε μία ευρύτερη τάση άμβλυνσης των όποιων «εθνικού χαρακτήρα» διαφοροποιήσεων εντός των πληθυσμών που ριζωνε και

---

Ancient Heresies national or social movements in disguise?, *Journal of Theological Studies* 10.2 (1959), 280-298. S. L. GREENSLADE, Heresy and schism in the later Roman empire, στο: *Schism, Heresy and Religious Protest*, επιμ. D. BAKER, Cambridge 1972, 1-20 και W. H. C. FREND, Heresy and schism as social and national movements, στον ίδιο τόμο, 37-56 (στο εξής FREND, Heresy).

75. P. BROWN, *Ο κόσμος της ύστερης αρχαιότητας 150-750 μ. Χ.*, μτφρ. Ε. ΣΤΑΜΠΟΓΙΑΗ, Αθήνα 1998, 153 και 229-230 (στο εξής BROWN, *Ύστερη Αρχαιότητα*)· T. K. THOMAS, Copts, στο: *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, επιμ. G. W. BOWERSOCK – P. BROWN – O. GRABAR, Harvard 1999, 395-396, εδώ 395, MITCHELL, Ethnicity, 128-130 (για την περιοχή της Μ. Ασίας)· M. CHOAT, Language and Culture in Late Antique Egypt, στο: *A Companion to Late Antiquity* [όπως σημ. 73], 342-356, εδώ 354 (στο εξής CHOAT, Late Antique Egypt).

76. BROWN, *Ύστερη Αρχαιότητα*, 153· CHOAT, Late Antique Egypt, 354.

77. FREND, Heresy, 51-52.

78. R. S. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1964, 252 (στο εξής BAGNALL, *Egypt*)· R. LIM, Christian Triumph and Controversy, στο: *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, επιμ. G. W. BOWERSOCK – P. BROWN – O. GRABAR, Harvard 1999, 196-218, εδώ 197 και 206 (στο εξής LIM, *Christian Triumph*), με προγενέστερη βιβλιογραφία· CHOAT, Late Antique Egypt, 354. Σε κάθε περίπτωση βέβαια δεν πρέπει να εκφέρονται γενικεύσεις επί του ζητήματος χωρίς να λαμβάνονται υπόψιν οι εκάστοτε διαφορετικές τοπικές συνθήκες, οι οποίες ανά περίπτωση μπορεί να μην επιτρέπουν την αναγνώριση ευρύτερων τάσεων στις διακριτές περιπτώσεις εθνικών, θρησκευτικών και κοινωνικών κινημάτων, βλ. CHOAT, Late Antique Egypt, 354.

εξαπλωνόταν<sup>79</sup> και όχι σε φυγόκεντρες κινήσεις της περιφέρειας<sup>80</sup>. Θα πρέπει να επισημανθεί εδώ, πως δεν μηδενίζονται οι πολιτικές και κοινωνικές καταβολές και προεκτάσεις του φαινομένου, αλλά δεν πρέπει να αγνοείται και η ανά περιπτώσεις σχετική αυτονομία και ιεράρχηση των θεολογικών αιτιών ως προς την πυροδότηση της εκάστοτε διαμάχης, ιδιαίτερα στις περιπτώσεις που αφορούν τις ανατολικές επαρχίες της αυτοκρατορίας<sup>81</sup>.

Επιπρόσθετα, ποικίλα φαινόμενα που έχουν προσδιοριστεί ως «εθνικά», αποτελούν μάλλον έκφραση τοπικότητας που συνδέεται περισσότερο με τις ανάγκες και την πραγματικότητα των αγροτικών πληθυσμών της υπαίθρου, παρά τη φυσική έκφραση φυγόκεντρων τάσεων σε αντιπαράθεση με την κεντρική εξουσία<sup>82</sup>.

Χαρακτηριστικό επί του θέματος, είναι και το ότι στις περιπτώσεις όπου ο χριστιανισμός λειτουργούσε ήδη ενοποιητικά, οι γλωσσικές – εθνικές διαφοροποιήσεις δεν αποτελούσαν τον κύριο παράγοντα των όποιων ενδοχριστιανικών αντιπαράθεσεων<sup>83</sup>.

Ο Peter Brown ανέλυσε μία διαδικασία που συνδέεται με τις παραπάνω θέσεις, στο πλαίσιο του εκχριστιανισμού της ρωμαϊκής Βόρειας Αφρικής. Παρατήρησε τον ρόλο της θρησκείας ως μεσολαβητή ο οποίος και άνοιξε την πρόσβαση στον πολιτισμό μιας ελίτ σε ένα πλατύτερο κοινό, επιτρέποντας στους ανθρώπους να συμμετάσχουν σε κάτι ευρύτερο από τα έως τότε εθνικά, γλωσσικά και κοινωνικά τους όρια<sup>84</sup>. Το όχημα για την εξάπλωση του χριστιανισμού στους εντόπιους

79. MITCHELL, *Ethnicity*, 138-139.

80. Εξαιρούνται προφανώς αυτής της παρατήρησης οι περιπτώσεις αιρέσεων ή ριζοσπαστικών ορθόδοξων ομάδων που απειλούσαν ευθέως την κρατική συνοχή ή συγκεκριμένα κρατικά συμφέροντα, βλ. TRAINA, 428 μ.Χ., 93-96. Για μία επισκόπηση της διαδικασίας εκχριστιανισμού της αυτοκρατορίας, βλ. MACMULLEN, *Roman Empire*.

81. FRENK, *Heresy*, 45-46 και 51-53.

82. Όπως ενδεικτικά παρατηρείται στη Συρία, βλ. P. BROWN, *Η κοινωνία και το Άγιο στην ύστερη Αρχαιότητα*, μτφρ. Α. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΟΠΟΥΛΟΥ, Αθήνα 2000, 159-170 (στο εξής BROWN, *Η κοινωνία και το Άγιο*).

83. Δ. Ν. ΜΟΣΧΟΣ, *Η Εκκλησία της Αιγύπτου μέχρι τον 4ο αιώνα, Πορεία μαρτυρίας. Αφιερωματικός Τόμος στη Μνήμη του Μακαριστού Πάπα και Πατριάρχη Αλεξανδρείας και Πάσης Αφρικής Κυρού Πέτρου του Ζ'*, Αθήνα 2010, 344-367, εδώ 359 (στο εξής ΜΟΣΧΟΣ, *Η Εκκλησία της Αιγύπτου*).

84. BROWN, *Late Roman Africa*, 93.

πληθυσμούς υπήρξε η λατινική λειτουργική γλώσσα και όχι τα ελληνικά των λογίων<sup>85</sup>. Η κοινή θρησκεία και γλώσσα ενίσχυσε τους δεσμούς της Αφρικής με τη Ρώμη. Παράλληλα με τη «διασπαστική» λειτουργία του χριστιανισμού, παρατηρούνται και φαινόμενα σύγκλισης, συμμετοχής και αφομοίωσης.

Ο ελληνισμός, ως ευρύ πολιτισμικό φαινόμενο<sup>86</sup>, είχε επιτελέσει έναν ανάλογο ρόλο πρωιμότερα, ενοποιώντας την πνευματική αριστοκρατία της αυτοκρατορίας ήδη από τα τέλη του 2ου αι., σε μεγάλο βαθμό τους κατοίκους των πόλεων τουλάχιστον στο ανατολικό τμήμα<sup>87</sup>, ενώ δημιούργησε πλατφόρμες επικοινωνίας –και κοινά αποδεκτών κοινωνικών συμπεριφορών– μεταξύ της πόλης και της ελληνόφωνης υπαίθρου, μέσω της λατρευτικής παράδοσης της τελευταίας<sup>88</sup>. Τα όρια όμως αυτής της επίδρασης του ελληνισμού είχαν εξαντληθεί, χωρίς ποτέ αυτή να φτάσει τους Σύρους, Αιγύπτιους και Παλαιστίνιους χωρικούς<sup>89</sup>, ενώ και στη Μικρά Ασία η συνθετική και συνδετική δράση του έφθινε διαρκώς, σε μία διαδικασία που εξελίσσεται σταδιακά τουλάχιστον από τον 4ο και κορυφώνεται κατά τον 6ο αι. μ.Χ.<sup>90</sup>.

Στην Αίγυπτο, με τη χρήση της κοπτικής γλώσσας παρατηρείται το ίδιο φαινόμενο. Μέσω της κοπτικής και του χριστιανισμού οι κληρικοί και οι μοναχοί της Άνω Αιγύπτου για πρώτη φορά μπορούσαν πραγματικά να συνδιαμορφώνουν την πνευματική πραγματικότητα της αυτοκρατορίας. Γίνονταν δέκτες ιδεών και παράλληλα επιδρούσαν με τις δικές τους σε όλο το εύρος της αυτοκρατορίας, την ίδια στιγμή που ο αιγυπτιακός απομονωτισμός ήταν παγανιστικός και εκφραζόταν στα ελληνικά<sup>91</sup>. Ο «εθνικά» διακριτός χριστιανικός αυτοπροσδιορισμός εκφραζόταν με τάση κλιμάκωσης της συμμετοχής στη ζωή της αυτοκρατορίας. Χαρακτηριστική

85. BROWN, *Late Roman Africa*, 93.

86. Για μία εισαγωγή στα ζητήματα του πολιτισμικού φορτίου του ελληνισμού κατά την Ύστερη Αρχαιότητα βλ. BOWERSOCK, *Ο Ελληνισμός*.

87. BROWN, *Ύστερη Αρχαιότητα*, 18-20.

88. ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, *Το λυκόφως*, 38 και 44.

89. ΑΘΑΝΑΣΙΑΔΗ, *Το λυκόφως*, 49-50· BROWN, *Η κοινωνία και το Άγιο*, 160-161.

90. MITCHELL, *Ethnicity*, 136.

91. J. TIMBIE, *The State of Research on the Career of Shenoute of Atripe*, στο: *The roots of Egyptian Christianity*, επιμ. B. A. PEARSON – E. GOEHRING, Philadelphia 1986, 258-270, εδώ 258-270 και 267· BROWN, *Ύστερη Αρχαιότητα*, 100-102.

για το ζήτημα είναι η πιθανολογούμενη αρνητική στάση του Αιγύπτιου μοναχού Σενούτε (κατά προσέγγιση 348-464 μ.Χ.), μαχητικού πολέμιου της εθνικής λατρείας (αλλά ταυτόχρονα γνώστη και ικανού χρήστη της ελληνικής γλώσσας), απέναντι σε εκφράσεις της ελληνικής πολιτισμικής παράδοσης<sup>92</sup>. Σε αντίθεση με την παλαιότερη ερμηνεία που απέδιδε στη στάση αυτή «εθνικά» χαρακτηριστικά και φυγόκεντρες τάσεις<sup>93</sup>, είναι πλέον σαφές πως αποτελεί στην πραγματικότητα στοιχείο μίας προσπάθειας των κοινωνικών ομάδων που εκπροσωπεί ο Σενούτε για σύσφιξη των σχέσεων με την κεντρική πολιτική και θρησκευτική εξουσία, παράλληλα με μία σταθερά εκφραζόμενη νομιμοφροσύνη και εμπιστοσύνη απέναντι στις (χριστιανικές) αρχές<sup>94</sup>. Οι φυσικές και εκφραστικές επιθέσεις του Σενούτε, απέναντι στην εθνική λατρεία, συμβαδίζουν με μία ρητορική συμμόρφωσης απέναντι στην αυτοκρατορική εξουσία.

Βάσει των παραπάνω, προσδιορισμοί του αιγυπτιακού μοναχισμού όπως «το καθαρά εθνικό στοιχείο της αιγυπτιακής Εκκλησίας»<sup>95</sup> και η ερμηνεία της δράσης του Σενούτε ως «μια πρόωπη εκδήλωση εθνικισμού και ίσως μια εκδήλωση αποσχιστικής τάσης της αιγυπτιακής

92. BAGNALL, *Egypt*, 254. Για μία συνοπτική παρουσίαση της ζωής και της δράσης του Σενούτε βλ. W. HARMLESS, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, New York 2004, 445-447 (στο εξής HARMLESS, *Desert Christians*). Για τις αντιπαγανιστικές εκστρατείες του Σενούτε βλ. ενδεικτικά EMMEL, *Shenoute of Atripe*: A. G. LOPEZ, *Shenoute of Atripe and the Uses of Poverty. Rural Patronage, Religious Conflict, and Monasticism in Late Antique Egypt*, Los Angeles/London, 2013 (στο εξής LOPEZ, *Shenoute of Atripe*).

93. Ενδεικτικά βλ. T. ORLANDI, *Coptic Literature*, στο: *The roots of Egyptian Christianity*, επιμ. B. A. PEARSON - E. GOEHRING, Philadelphia 1986, 51-81, εδώ 65· S. H. YACOUB, *Ο μοναχισμός τον 4ο και τον 5ο αιώνα στην Άνω Αίγυπτο και το πνευματικό έργο του Αγίου Σενούντα* (αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή ΑΠΘ), Θεσσαλονίκη 1999, 18-19, 84 και 118 (στο εξής YACOUB, *Ο μοναχισμός*), με προγενέστερη βιβλιογραφία. Ενδεικτικά, για τη νεότερη ερμηνεία της στάσης του Σενούτε βλ. CHOAT, *Late Antique Egypt*, 354· LOPEZ, *Shenoute of Atripe*, 12-13.

94. BAGNALL, *Egypt*, 254· LOPEZ, *Shenoute of Atripe*, 28-29. Ειδικότερα για τη σχέση του Σενούτε με τις κρατικές αρχές βλ. LOPEZ, *Shenoute of Atripe*, 19-34. Για τη σχέση του Σενούτε με τις εκκλησιαστικές αρχές βλ. D. BRAKKE - A. CRISLIP (μτφρ. και σχολιασμός), *Selected Discourses of Shenoute the Great. Community, Theology, and Social Conflict in Late Antique Egypt*, Cambridge 2015, 8 (στο εξής BRAKKE - CRISLIP, *Selected Discourses of Shenoute*).

95. YACOUB, *Ο μοναχισμός*, 41.

Εκκλησίας»<sup>96</sup>, κρίνονται τουλάχιστον ως ατεκμηριώτοι αναχρονισμοί, αν όχι ως συνειδητή εφαρμογή υπερεθνικιστικών αντιλήψεων στη μελέτη της ιστορίας της Ύστερης Αρχαιότητας. Ο αιγυπτιακός μοναχισμός, παράλληλα με τις «εθνικού» τύπου ιδιαιτερότητές του, συνδιαλεγόταν μάλλον θετικά με την κεντρική εξουσία, ειδικά σε σύγκριση με τη σχέση του ως προς τις τοπικές πολιτικές και οικονομικές αρχές<sup>97</sup>. Η συνδιαλλαγή αυτή αποσκοπούσε στη μεσολαβητική δράση προς όφελος των τοπικών (κυρίως αγροτικών) πληθυσμών, απέναντι στην εξουσία<sup>98</sup>, όπως αντίστοιχα συνέβαινε και στη Συρία<sup>99</sup>.

Την παραπάνω συλλογιστική μέθοδο θα θέλαμε να εφαρμόσουμε και ως προς το ζήτημα των εξεταζόμενων επεμβάσεων στα γλυπτά. Σε κάθε περίπτωση, η ποικιλία αντιδράσεων που παρατηρείται από ένα κοινωνικό σύνολο πρέπει να διακρίνεται ως προς την κατεύθυνση (εξουσία, αντίπαλες ομάδες κ.ά.) και ως προς την πρόθεση (σύγκρουση, αποδοχή, ανεξαρτησία κ.ά.). Επίσης, οι εξεταζόμενες κοινωνικές ομάδες αποτελούσαν ταυτόχρονα, σχηματικά, τα κοινά σημεία ευρύτερων τεμνόμενων κοινωνικοπολιτικών κύκλων της αυτοκρατορίας. Ως εκ τούτου, οι αντιδράσεις ποίκιλλαν επιπρόσθετα στη βάση διαφορετικών χρονικών στιγμών και ως προς την ιδιαίτερη προέλευση της εκάστοτε εκφραζόμενης αντίληψης και δράσης.

Κατά την εξεταζόμενη περίοδο, εντός της αυτοκρατορίας, όσον αφορά τις διακριτές πληθυσμιακές συσπειρώσεις που αναφέρθηκαν παραπάνω με διαφέροντα επιμέρους χαρακτηριστικά (όπως η γλώσσα), είναι ασφαλέστερο να γίνεται λόγος για την έκφραση μάλλον μίας τοπικότητας με (πρώτο)εθνικά χαρακτηριστικά και διακριτό κοινωνικό υπόβαθρο, παρά για την εκδήλωση μίας τάσης «εθνικής» αυτοδιάθεσης. Βάσει των παραπάνω, θα πρέπει να εξετασθεί και ο αυτοχαρακτηρισμός του Μ. Αθανασίου ως Αιγυπτίου και Χριστιανού, οδηγώντας μας να κατανοήσουμε τις επιλογές των αλεξανδρινών πατριαρχών που προαναφέραμε

96. YACOUB, Ο μοναχισμός, 5-6.

97. D. MOSCHOS, The emperors and the desert – the attitude of Egyptian monasticism towards Constantine and the prospect of a Christian Empire, στο: *Saint Emperor Constantine and Christianity τ.1., International Conference (Niš 31 May – 2 June 2013)*, επιμ. D. BOJONIC, Niš 2013, 157-164, εδώ 161.

98. LOPEZ, *Shenoute of Atripe*, 26-27 και 73-83.

99. BROWN, *Η κοινωνία και το Άγιο*, 159.

ως τη δράση της φυσικής και πνευματικής ηγεσίας που αναδείχθηκε κατά την περίοδο εκείνη στις πόλεις και την υπαίθρο της Αιγύπτου, ως έκφραση αυτής της τοπικότητας<sup>100</sup>. Οι ποικίλες θρησκευτικοκοινωνικές συγκρούσεις στην Αίγυπτο δεν διαδραματίζονταν απαραίτητα μόνο στον άξονα υπαίθρου-πόλης<sup>101</sup> ή χριστιανών-παγανιστών, αλλά και στο πλαίσιο της εισόδου μίας διακριτής εθνοκοινωνικής ομάδας για πρώτη φορά στο προσκήνιο, που διεκδικούσε τη συμμετοχή στο γίνεσθαι της αυτοκρατορίας, οδηγώντας σε διαφορετικές συμπεριφορές ακόμη και πρόσωπα που συνανήκαν στη χριστιανική μορφωμένη ελίτ, όπως ο πατριάρχης Κύριλλος και ο έπαρχος Ορέστης<sup>102</sup>. Η βιαιότερη έκφραση του φαινομένου από κατοίκους της υπαίθρου μπορεί να ερμηνευθεί

100. R. E. HARDY, *Christian Egypt. Church and People, Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*, New York, 1952, 57. G. J. GRIFFITHS, A note on Monasticism and Nationalism in the Egypt of Athanasius, στο: *Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford, 1975*, επιμ. E. A. LIVINGSTONE, Berlin 1985, 24-28, σποράδην. Χαρακτηριστική της σύνθετης εικόνας μεταξύ των ποικίλων πλεγμάτων κοσμικής και πνευματικής εξουσίας, είναι η σχέση του Σενούτε με τον πατριαρχικό θρόνο και τους τοπικούς κοσμικούς άρχοντες, βλ. BRAKKE - CRISLIP, *Selected Discourses of Shenoute*, 7-9.

101. Η αντίθεση μεταξύ υπαίθρου και πόλης εντοπίζεται ήδη πολύ πρωιμότερα, ενδεικτικά για τον 2ο και 3ο αι. βλ. ΜΟΣΧΟΣ, *Η Εκκλησία της Αιγύπτου*, 349-350.

102. HAAS, *Alexandria*, 263-266, ιδιαίτερα 266 για την αντίθεση πόλης-υπαίθρου. Για τον μοναχισμό βλ. και YACOB, *Ο μοναχισμός*, ιδιαίτερα 41 και 50-52 (αλλά με υπερβολές). M. DUNN, *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers To the Early Middle Ages*, Oxford, 2000. HARMLESS, *Desert Christians*. Για την Αλεξάνδρεια βλ. HAAS, *Alexandria*. G. HINGE - J. A. KRASILNIKOFF (επιμ.), *Alexandria. A Cultural and Religious Melting Pot*, Aarhus 2009. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει και ο προσδιορισμός του Beck για τον Κύριλλο ως «έναν σχεδόν εθνικό θεσμό», βλ. H.-G. BECK, *Ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία τ. 1*, μτφρ. Α. ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΥ, Αθήνα 2004, 37. Για τις οικονομικοκοινωνικές προεκτάσεις του φαινομένου βλ. ενδεικτικά LOPEZ, *Shenoute of Atripe*, 28. Για την ποικιλία των κινήτρων στη δράση των εκάστοτε ηγετών βλ. LIM, *Christian Triumph*, 206. Χαρακτηριστικά αντιπεριχρήματα απέναντι στην απλουστευτική (όταν εκφράζεται γενικευμένα) αντίληψη περί σύγκρουσης χριστιανών/κοπτών (γλωσσικά) και εθνικών/ελληνόφωνων αποτελούν πρώτον το ότι ήδη από το β' μισό του 4ου αι. η πλειονότητα των φυσικών εκφραστών της ελληνόφωνης πολιτισμικής παράδοσης στην Αίγυπτο αποτελούνταν από Χριστιανούς, βλ. BAGNALL, *Egypt*, 252 και δεύτερον το ότι πολλές από τις επιθέσεις των χριστιανών σε παγανιστικά ιερά λάμβαναν χώρα όταν τα τελευταία είχαν ήδη περιπέσει σε εγκατάλειψη προ πολλού, βλ. ως παράδειγμα LOPEZ, *Shenoute of Atripe*, 102-103, για την επίθεση του Σενούτε σε αρχαίο ναό.

συνεπώς (ανά περίπτωση και όχι γενικευμένα), στο γεγονός πως, κατά πλειονότητα, οι κάτοικοι της υπαίθρου ήταν αυτοί ακριβώς που δεν είχαν γίνει δέκτες της αφομοιωτικής επίδρασης του ελληνισμού, σε αντίθεση με τους αστικούς πληθυσμούς, οι οποίοι είχαν αφομοιωθεί πολιτισμικά και πολιτικά σε προγενέστερο χρόνο και σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό, όπως ήδη έχουμε αναφέρει.

Ο χριστιανισμός και ο ελληνισμός υπήρξαν και οι δύο τα οχήματα και τα εργαλεία μιας τέτοιας κίνησης συμμετοχής και αφομοίωσης, σε διαφορετικά όμως κοινωνικοεθνικά σύνολα και ανά περίπτωση σε διαφορετικές χρονικές περιόδους. Όταν λοιπόν το νέο στοιχείο εμφανίστηκε διεκδικώντας θέση στις εξελίξεις της αυτοκρατορίας, συγκρούστηκε, άλλοτε ηπιότερα άλλοτε και με φυσική βιαιότητα, με τους περιορισμούς που έθετε σε αυτό η προηγούμενη κατάσταση ώστε να τους ξεπεράσει, αξιοποιώντας όμως παράλληλα τα εργαλεία που παρείχε η έως τότε πολιτισμική κληρονομιά, όπως η ελληνική γλώσσα. Οι περιορισμοί αυτοί, βασισμένοι στην προϋπάρχουσα οικονομική και κοινωνική πραγματικότητα, ήταν σε μεγάλο βαθμό οικοδομημένοι από τα πολιτισμικά υλικά του ελληνισμού μέσα στο ρωμαϊκό κράτος<sup>103</sup>, και την αμεσότερη φυσική τους έκφραση αποτελούσαν τα αγάλματα<sup>104</sup>. Το ίδιο μοτίβο μπορεί να εντοπιστεί και στη Συρία, αντιστρέφοντας τη συλλογιστική της Αθανασιάδη επί του θέματος. Οι Σύριοι χωρικοί (ανά περιπτώσεις πάντα) δεν επέτιθεντο στα γλυπτά ως σύμβολα της κρατικής εξουσίας αλλά ως σύμβολα των κοινωνικών και πολιτισμικών συμβάσεων που εμπόδιζαν έως τότε τη συμμετοχή τους στη θρησκευτική και κοινωνική πραγματικότητα του κράτους. Η βίαιη συμπεριφορά λοιπόν σε αυτές τις περιπτώσεις αποτελεί αντίδραση στα κατάλοιπα του παλαιού *status quo*, που καταρρέει υπό την ασφυκτική πίεση της

103. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί, στην περίπτωση της Συρίας, η θέση του Λιβάνιου για τους χωρικούς, βλ. BROWN, *Η κοινωνία και το Άγιο*, 160-162.

104. Για τον ελληνικό πολιτισμό ως «πολιτισμό αγαλμάτων» βλ. ΧΑΝΙΩΤΗΣ, *Η ζωή των αγαλμάτων*, 247-252. Για επιπλέον πτυχές του αγάλματος ως οπτικού μέσου βλ. ενδεικτικά KRISTENSEN, *Embodied Images*, όπου και προγενέστερη βιβλιογραφία επί του θέματος. Γενικότερα για την ισχύ των οπτικών μέσων μετάδοσης μηνυμάτων κατά την Ύστερη Αρχαιότητα βλ. P. BROWN, *Images as a Substitute for Writing*, στο: *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida* [όπως σημ. 34], 15-34.

νέας κοινωνικής και θρησκευτικής πραγματικότητας. Αποτελεί δηλαδή στην ουσία μάλλον μία κίνηση που δρα «συμπληρωματικά» ως προς την τάση της κεντρικής εξουσίας για τη συνοχή του κράτους και όχι σε αντίθεση προς αυτή, παρά μόνο ίσως σε περιπτώσεις ακραίας, έμπρακτης αμφισβήτησης της πρωτοκαθεδρίας του κρατικού μηχανισμού από την ιδιωτική πρωτοβουλία, με την ερμηνεία αυτή να ενισχύεται και από την αντιπαγανιστική δράση ποικίλων κρατικών αξιωματούχων. Στον ελλαδικό χώρο συγκριτικά, η ενσωμάτωση των πληθυσμών είχε πραγματοποιηθεί σε προγενέστερο χρόνο μέσω του ελληνισμού ως κοινού πολιτισμικού στοιχείου της αυτοκρατορίας και αυτό είχε οδηγήσει σε ηπιότερη στάση του πληθυσμού.

Συμπερασματικά λοιπόν, ένα τμήμα των αντιθετικών συμπεριφορών των χριστιανών απέναντι στα γλυπτά μπορεί κατά τη γνώμη μας να ερμηνευθεί ως απότοκο της ποικιλόμορφης, σύνθετης και διαρκώς εξελισσόμενης διαδικασίας ενσωμάτωσης και συμμετοχής επιμέρους πληθυσμιακών ομάδων στη ζωή της αυτοκρατορίας. Υπό αυτό το πρίσμα, ο χριστιανισμός αναδεικνύεται, σε ορισμένες περιπτώσεις, ως το έδαφος πάνω στο οποίο θεμελιώνεται το αίτημα συμμετοχής, με τις βίαιες δράσεις να αποτελούν την εντονότερη έκφραση αυτής της ευρύτερης διαδικασίας. Αντίθετα, ο ελληνισμός εκπροσωπεί σε αυτή τη διαδικασία το ήδη διαμορφωμένο *status* που απέκλειε έως τότε τις συγκεκριμένες πληθυσμιακές ομάδες. Οι εικονοκλαστικές πρακτικές σηματοδοτούν σε αυτή την περίπτωση τα πεπερασμένα όρια της δυνατότητας του ελληνισμού να δρα ως στοιχείο ομοιογένειας και να παρέχει ένα κοινό πολιτισμικό πλαίσιο σε ολοένα και περισσότερους κατοίκους της αυτοκρατορίας και ταυτόχρονα μία φυσική έκφραση των διεργασιών και των μεταβολών που έλαβαν χώρα σε κοινωνικό επίπεδο εκείνη την περίοδο.

CROSS MARKING AND OTHER INTERVENTIONS ON SCULPTURES IN LATE  
ANTIQUITY. AN INTERPRETATIVE APPROACH

Regarding the attitude of Christians towards pagan statues in Late Antiquity, modern research suggests a complex and –at least seemingly– contradictory picture. In some cases, the quality and location of intervention indicate destructive intention towards sculpture’s original message as well as its artistic value and are often followed by additional damage. In other cases, interventions are made with care and provoke less damage on the original image. The main question is: what are the reasons for the emergence of different practices? What are the reasons for the Christian reinterpretation of statues in a Christian context in a series of cases? On the contrary, what are the reasons behind cases where the destructive intention against sculptures is clear? In order to answer this question, we attempt to expose a new explanation about the parallel appearance of these two different Christian attitudes to pagan sculpture.