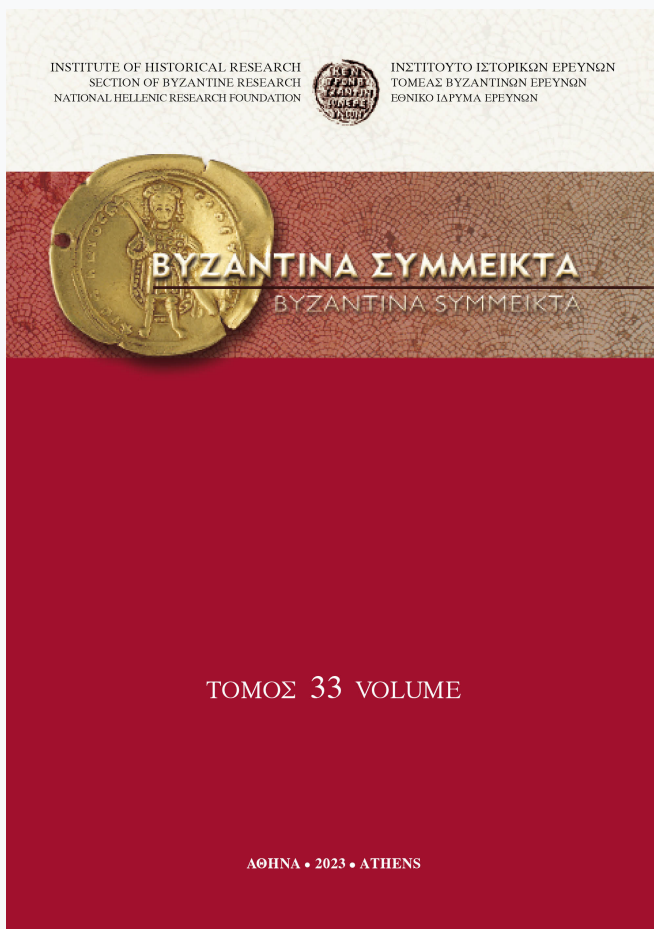


## Byzantina Symmeikta

Vol 33 (2023)

BYZANTINA SYMMEIKTA 33



**Book Review : L'histoire comme elle se présentait dans l'hagiographie byzantine et médiévale, éd. A. Lampadaridi – V. Déroche – Ch. Høgel (Acta Universitatis Upsaliensis/Studia Byzantina Upsaliensia 21), Uppsala 2022)**

*Νίκη ΚΟΥΤΡΑΚΟΥ*

doi: [10.12681/byzsym.36458](https://doi.org/10.12681/byzsym.36458)

Copyright © 2024, Νίκη ΚΟΥΤΡΑΚΟΥ



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:

ΚΟΥΤΡΑΚΟΥ Ν. (2023). Book Review : L'histoire comme elle se présentait dans l'hagiographie byzantine et médiévale, éd. A. Lampadaridi – V. Déroche – Ch. Høgel (Acta Universitatis Upsaliensis/Studia Byzantina Upsaliensia 21), Uppsala 2022) . *Byzantina Symmeikta*, 33, 249–275. <https://doi.org/10.12681/byzsym.36458>

L'histoire comme elle se présentait dans l'hagiographie byzantine et médiévale (Byzantine and Medieval History as Represented in Hagiography), éd. A. Lampadaridi - V. Déroche - Ch. Høgel (Acta Universitatis Upsaliensis/Studia Byzantina Upsaliensia 21), Uppsala 2022, σ. xii + 246 ISBN 978-91-513-1375-7

Ο τόμος *L'histoire comme elle se présentait dans l'hagiographie byzantine et médiévale* συγκεντρώνει στις 246 σελίδες του εννέα μελέτες που διερευνούν τη σχέση Ιστορίας και Αγιολογίας, αναδεικνύοντας τις διαφορετικές εκφάνσεις και πτυχές της σε διάφορες περιοχές και χρονικές περιόδους, με κάθε μελέτη να ακολουθείται από πλούσια και πρόσφατη βιβλιογραφία. Ο τόμος περιλαμβάνει επίσης σύντομα βιογραφικά σημειώματα των συγγραφέων και ολοκληρώνεται με ευρετήριο ονομάτων και πραγμάτων καθώς και πίνακα των αναφερομένων ελληνικών χειρογράφων.

Ήδη στην Εισαγωγή με τίτλο «Αγιολογία και εκ νέου συγγραφή της Ιστορίας» η, εκ των επιμελητών, κ. Άννα Λαμπαδαρίδη αναφέρεται στη θεματική του τόμου και ξεετάζει την αντιμετώπιση των αγιολογικών κειμένων κατά τον εικοστό αιώνα και τις πρόσφατες σχετικές εξελίξεις. Αρχής γενομένης από την παραδοχή ότι τα αγιολογικά κείμενα δεν αποτελούν ιστορικά κείμενα, η συγγραφέας διατρέχει εν συντομία την εξέλιξη της μελέτης τους. Επισημαίνοντας τον βασικό ρόλο των Βολλανδιστών πατέρων στην κριτική έκδοση, ανάλυση και μελέτη των αγιολογικών κειμένων, η συγγραφέας διατρέχει θεωρήσεις της αγιολογίας, όπως ως πηγή της κοινωνικής ιστορίας από την Σχολή των Annales στη δεκαετία του 1960, ή όπως η, υπό την ώθηση της δομικής ανθρωπολογίας του Claude Lévi-Strauss, στροφή της έρευνας προς τις μεθόδους αφήγησης των ιστοριών που επέτρεπαν επαναδιατυπώσεις της αγιολογικής μυθοπλασίας. Παρουσιάζει τις νεώτερες προσεγγίσεις της μελέτης της Αγιολογίας τόσο σε μια κειμενοκεντρική θεώρηση του αγιολογικού κειμένου π.χ. από άποψη δομής και λειτουργίας του, όσο και σε μια ανάλυση που αντιλαμβάνεται το αγιολογικό

κείμενο ως δημιούργημα μιας εποχής με τις σχετικές ιστορικές και υπερκειμενικές πληροφορίες, συμπεριλαμβανομένης της έρευνας της προσωπικότητας των συγγραφέων τους.

Η κ. Λαμπαδαρίδη υπογραμμίζει στην Εισαγωγή της τον βασικό ρόλο των αγιολογικών κειμένων σε σχέση με την Ιστορία: αποτελούσαν για τον μεσαιωνικό άνθρωπο (ο οποίος συνήθως δεν είχε πρόσβαση στην ιστοριογραφία), το κύριο μέσο προσέγγισης του παρελθόντος του. Του παρουσίαζαν (ή και δημιουργούσαν) την εικόνα του παρελθόντος του, συμβάλλοντας καθοριστικά στη διαμόρφωση ιστορικής συνείδησης. Επισημαίνει τη σημασία της χαρακτηριστικής για τα βυζαντινά κείμενα «μετάφρασης», της εκ νέου συγγραφής και μεταγραφής των αγιολογικών κειμένων σε διαφορετικό γλωσσικό επίπεδο (συνήθως σε λογιότερη μορφή), ή / και με συμπληρώματα και διορθώσεις ως προς το περιεχόμενο, ή ακόμη, με διαφορετική εστίαση ως προς τον τιμώμενο άγιο / ήρωα εκάστου κειμένου ή ως προς τα θαύματά του, συχνά οδηγώντας και σε νέα πρόσληψη του από τον βυζαντινό αναγνώστη / ακροατή, καθιστώντας ουσιαστικά τα αγιολογικά κείμενα, κείμενα εν εξελίξει, με αντιπροσωπευτικότερο παράδειγμα συγγραφέα τον περίφημο Συμεώνα Μεταφραστή. Ακόμη τονίζει τον ρόλο των αγιολογικών κειμένων στη δημιουργία ιδεολογικών ρευμάτων και τη σύνδεσή τους με την πολιτική με χαρακτηριστικό παράδειγμα τα Συναξάρια (και δη του Συναξαριού της Κωνσταντινούπολης) και τον ρόλο τους, με την υιοθέτησή τους προς λειτουργική χρήση, στην αποτύπωση της εκκλησιαστικής μνήμης και σχεδόν «θεσμοθέτηση» της αγιοσύνης, σε αντίστοιχο πλαίσιο με αυτό της επίσημης ιστοριογραφίας ως αποτύπωση και λογοτεχνική μετουσίωση της αντίστοιχης μνήμης του ιστορικού παρελθόντος, όπως έχει παρουσιαστεί προ ετών π.χ. στις μελέτες του τόμου *L'écriture de la mémoire. La littéralité de l'historiographie*. (επιμ. P. Odorico, P. Agapitos, M. Hinterberger (Dossiers Byzantins 6), Παρίσι 2006).

Ο στόχος του τόμου περιγράφεται με σαφήνεια: μια νέα ματιά στις διαφορετικές προσεγγίσεις και στη διασύνδεση Αγιολογίας και Ιστορίας, με τα αγιολογικά κείμενα να προσφέρουν μέσω των διάφορων παραλλαγών και εκ νέου συγγραφέων τους μια (επ)αναδιατύπωση ή / και αναθεώρηση του παρελθόντος. Τα σχετικά ερωτήματα στα οποία καλούνται να απαντήσουν οι μελετητές τίθενται με ευκρίνεια: ποια ήταν η θέση των συγγραφέων των αγιολογικών κειμένων έναντι του παρελθόντος που (επ)αναδημιουργούσαν; Πώς επανασυνέδεαν τα ιστορικά στοιχεία που είχαν στη διάθεσή τους; Ποια θέση τηρούσαν έναντι των ιστορικών πηγών τους, ενώ προχωρούσαν σε μια νεότερη

ερμηνεία τους; Η προσέγγιση αυτή περιλαμβάνει και ερωτήματα σχετικά με τη λειτουργία του κειμένου και τους στόχους του συγγραφέα, αφού η αγιολογική παραγωγή συνδεόταν συχνά με μια πατρωνία είτε από την αυτοκρατορική εξουσία είτε από κάποια εκκλησιαστική προσωπικότητα ή θεσμό. Ο τρόπος με τον οποίο ο συγγραφέας του αγιολογικού κειμένου αναπροσάρμοξε τις ιστορικές πληροφορίες ήταν συνάρτηση του μηνύματος που τυχόν ήθελε να περάσει, με αποτέλεσμα η Ιστορία να τίθεται στην υπηρεσία των -συνήθως μη άμεσα εμφανών- στόχων του αγιολογικού κειμένου.

Τέλος, η κ. Λαμπαδαρίδη προβαίνει σε σύντομη παρουσίαση εκάστης των εννέα μελετών-συνεισφορών του τόμου, εστιάζοντας στη νεωτερικότητα της προσέγγισης κάθε μελέτης και επισημαίνει ότι η επιλογή των κειμένων και της αντίστοιχης προσέγγισης υπήρξε επιλογή εκάστου συγγραφέα κάθε μελέτης. Ο στόχος και το ευτυχές αποτέλεσμα ήταν ο τόμος να εκφράζει την πολυφωνία και ποικιλία των βυζαντινών αγιολογικών κειμένων στη διπλή τους θεώρηση της ιστορίας και της αγιολογίας, υπογραμμίζοντας την πολυπλοκότητα της σύνδεσής τους, και ίσως, όπως εύχεται η επιμελήτρια αλλά και ο αναγνώστης του τόμου, υποδεικνύοντας νέους δρόμους για τη μελέτη των αγιολογικών κειμένων ως καθρέφτη της Ιστορίας και των ιστοριών που οδηγούν σε αυτή.

Οι εννέα μελέτες του τόμου υπογράφονται από καταξιωμένους ιστορικούς και κατανέμονται σε τέσσερις ενότητες.

A. Η πρώτη ενότητα υπό τον τίτλο «Αναδιαμορφώνοντας μια τοπική ταυτότητα» περιλαμβάνει δύο μελέτες που πραγματεύονται τη διαμόρφωση κοινοτήτων με ίδια συνείδηση σε δύο διαφορετικούς τοπικούς και χρονικούς προορισμούς, την πρωτο-βυζαντινή Μικρά Ασία αφενός, και τη μεσαιωνική Βόρεια Ευρώπη αφετέρου.

A1. Η πρώτη μελέτη που υπογράφεται από τον κ. Δ. Κυρτάτα και φέρει τον τίτλο «Αγιολογία και εκκλησιαστική πολιτική: Ο Γρηγόριος Νύσσης για τον Γρηγόριο Θαυματουργό» έρχεται να δώσει ευθύς εξ αρχής το στίγμα του τόμου ως προς τον τρόπο με τον οποίο τα αγιολογικά κείμενα όχι μόνο παρουσιάζουν την ιστορία αλλά και τη δημιουργούν. Ο συγγραφέας αναλύει τον Πανηγυρικό του Γρηγορίου Νύσσης για τον Γρηγόριο Θαυματουργό και επικεντρώνεται στους σκοπούς της σύνθεσης του έργου και στους στόχους του συγγραφέα του. Με δεδομένο δε ότι ο Γρηγόριος Θαυματουργός, μορφή του 3ου αιώνα, δεν φαίνεται, μέχρι τον Πανηγυρικό, να τιμάται πέραν ενός τοπικού επιπέδου ούτε να αναφέρεται σε άλλα έργα του Γρηγορίου Νύσσης ή σε έργα άλλων συγχρόνων ιεραρχών του 4ου αιώνα, όπως ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός, ο Ιωάννης

Χρυσόστομος ή ο Επιφάνιος Σαλαμίνας, η επιλογή του από τον Γρηγόριο Νύσσης υποδηλώνει, όπως προσφυώς αναδεικνύει ο μελετητής έναν απώτερο στόχο: επρόκειτο για συνειδητή εκ μέρους του ιεράρχη της Νύσσης κίνηση, προκειμένου να προβάλλει μια πρώτη παρουσίαση του Συμβόλου της Πίστεως σε ό,τι αφορούσε στο Άγιο Πνεύμα, προκαταλαμβάνοντας την ομόφωνη συμπλήρωσή του στην αντίστοιχη απόφαση της Β΄ Οικουμενικής Συνόδου της Κωνσταντινούπολης του 381. Ο Γρηγόριος Νύσσης συνέβαλε έτσι, μέσω του Γρηγορίου Θαυματουργού, στη δημιουργία ενός ευνοϊκού περιβάλλοντος για τις σχετικές με το Άγιο Πνεύμα ιδέες που, με τον τρόπο αυτό, παρουσιάζονταν ως ήδη καθιερωμένα δόγματα και εκκλησιαστικές πρακτικές έναν αιώνα νωρίτερα. Η μέθοδος του Γρηγορίου Νύσσης συνίστατο, κατά την ανάλυση του κ. Κυρτάτα, όχι μόνο σε «βινιέτες» του βίου του Γρηγορίου Θαυματουργού (όχι σπάνια σε αντιστοιχία με εμπειρίες του ίδιου του Γρηγορίου Νύσσης και της εποχής του), αλλά και σε επιλεκτική παρουσίαση στον Πανηγυρικό του των ιστορικών στοιχείων: στη συνειδητή υπογράμμιση ορισμένων ιστορικών γεγονότων που είχαν σφραγίσει την τοπική συλλογική μνήμη, όπως για παράδειγμα, η καθιέρωση μεγαλοπρεπούς εκκλησίας στη Νεοκαισάρεια η οποία είχε επιβιώσει των σεισμών της εποχής, και στην, επίσης συνειδητή, απόκρυψη άλλων, γνωστών αλλά άσχετων με τον σκοπό του Γρηγορίου Νύσσης πληροφοριών, όπως η νίκη του αυτοκράτορα Θεοδοσίου Α΄ επί των Γότθων, στην οποία δεν κάνει αναφορά, αν και συνέβη την ημέρα της εορτής του Γρηγορίου Θαυματουργού στις 17 Νοεμβρίου 379. Η μελέτη τοποθετεί με σαφήνεια τον Πανηγυρικό στο πολιτικό και κοινωνικό περιβάλλον της εποχής όταν η αυτοκρατορία είχε να αντιμετωπίσει τόσο εξωτερικούς κινδύνους, ιδιαίτερα εκ μέρους των Γότθων (με πρόσφατη την καταστροφική ήττα του 378 και θάνατο του αυτοκράτορα Ουάλη στην Αδριανούπολη), όσο και εσωτερικές εντάσεις, κυρίως αιρέσεις αλλά και συγκρουσιακές τάσεις στη δογματική και στην ιεραρχία της Εκκλησίας του 4ου μ.Χ. αιώνα. Σύμφωνα με την οπτική της μελέτης, βασική ιδέα του Γρηγορίου Νύσσης στον αγιολογικό λόγο του για τον Γρηγόριο Θαυματουργό, υπήρξε ακριβώς να προβάλλει τα περί Αγίου Πνεύματος, όπως ο ίδιος πίστευε και όπως ο αδελφός του Μέγας Βασίλειος είχε εκφράσει σε προγενέστερη, Περί Αγίου Πνεύματος, επιστολή του προς τον φίλο του Αμφιλόχιο επίσκοπο Ικονίου. Προς τούτο ο Νύσσης ουσιαστικά αναδιαμόρφωσε στον Πανηγυρικό του τον Γρηγόριο Θαυματουργό σε μια μείζονα προσωπικότητα της οποίας τα θαυμαστά έργα και οι δογματικές γνώσεις –όπως τα περί Αγίου Πνεύματος που ο ίδιος ο Νύσσης είχε συνθέσει και αποδώσει στον Γρηγόριο Θαυματουργό– παρουσιάστηκαν ως γνωστά σε

όλους και επομένως χωρίς χρεία αποδεικτικών στοιχείων. Επρόκειτο για μία χρήση της αγιολογίας στην υπηρεσία της εκκλησιαστικής πολιτικής. Ο λόγος του Γρηγορίου Νύσσης για τον Γρηγόριο Θαυματουργό μετά την υιοθέτηση του περί Αγίου Πνεύματος δόγματος από τη Β΄ Οικουμενική Σύνοδο του 381 έγινε πλέον μέρος της εκκλησιαστικής ιστορίας στη διαμόρφωση της οποίας είχε συμβάλει και η μελέτη του κ. Κυρτάτα αναδεικνύει με σαφήνεια πώς ένα τέτοιο αποτέλεσμα κατέστη δυνατό στο θρησκευτικό και πολιτικό περιβάλλον του τέταρτου αιώνα.

A2. Η δεύτερη μελέτη της πρώτης ενότητας με τίτλο «Η βυζαντινή ιστορία στο θρύλο του αγίου Όλαφ της Νορβηγίας, περί το 1150-1230» υπογράφεται από τον κ. Stephen Hore. Μας μεταφέρει χρονικά στη μέση βυζαντινή περίοδο και τοπικά στο άλλο άκρο της ευρωπαϊκής ηπείρου, στις σκανδιναβικές χώρες. Ο συγγραφέας της μελέτης επικεντρώνεται στα αγιολογικά κείμενα για τον άγιο Όλαφ (Όλαφ Χάραλντσον 1030) της Νορβηγίας που διαμορφώθηκαν κατά την περίοδο 1150-1230. Αναλύει τη συναφή μετεξέλιξη της βυζαντινής ιστορίας στις σκανδιναβικές χώρες, με βάση τα όχι πολύ γνωστά στους περισσότερους βυζαντινολόγους κείμενα αυτά, τα οποία και παρουσιάζει διεξοδικά. Ο κ. Hore ξεκινώντας με μια εισαγωγή σχετικά με τη μεταφορά στοιχείων της βυζαντινής ιστορίας στη σκανδιναβική παράδοση (σκαλδική ποίηση, ιστοριογραφία, αγιολογία, λειτουργικά κείμενα) διατρέχει τη σταδιοδρομία του Όλαφ Χάραλντσον, (ετεροθαλούς αδελφού του περίφημου βασιλιά της Νορβηγίας του 11ου αιώνα Χάραλντ Σίγγουρντσον, του Harald Hadrada των σκανδιναβικών επών), που στις πρώτες δεκαετίες του 11ου αιώνα υπήρξε κουρσάρος Βίκινγκ, μισθοφόρος του Βυζαντίου μεταξύ των Βαράγγων και τέλος βασιλιάς της Νορβηγίας, όπου και καθιέρωσε τη χριστιανική θρησκεία και μετά το θάνατό του το 1030 ανακηρύχθηκε άγιος. Η δημοτικότητα του στις σκανδιναβικές χώρες αυξήθηκε σταδιακά, μέσω και μιας πολιτικής χρήσης της αγιολογίας: η μορφή του, αγίου πλέον, Όλαφ χρησιμοποιήθηκε από τους Νορβηγούς ευγενείς ως σύμβολο του αγώνα κατά των Δανών αλλά και από τη δανική βασιλική δυναστεία που την οικειοποιήθηκε ως σύμβολο συνέχειας.

Ο συγγραφέας επιδίδεται σε επισκόπηση των σχέσεων του Βυζαντίου με τις σκανδιναβικές χώρες στη μέση περίοδο βάσει των αντίστοιχων κειμένων που δημιούργησαν την εικόνα του Βυζαντίου στη Βόρεια Ευρώπη κυρίως από τον 12ο αιώνα κ.ε. και επισημαίνει την επίδραση στη διαμόρφωση της εικόνας αυτής της προσωπικότητας του ήρωα των σκανδιναβικών επών Harald Hadrada (του Αράλτη του Στρατηγικού του Κεκαυμένου), σε σύνδεση με τον θρύλο του ετεροθαλούς αδελφού του Όλαφ. Ο Χάραλντ και οι περιπέτειές του έδωσαν

τροφή στη σκαλδική ποίηση τα επαινετικά ποιήματα προς τιμήν συγχρόνων των συγγραφέων τους ηγεμόνων, αναφέρθηκε στα χρονικά της περιόδου (από τον William του Malmesbury και τον Saxo Grammaticus) και απετέλεσε τον κεντρικό ήρωα του ισλανδικού χρονικού των Νορβηγών βασιλέων *Morkinskinna*, το οποίο τον εμφανίζει να αποδρά από βυζαντινή φυλακή προσευχόμενος στον άγιο Όλαφ σε παρεκκλήσι αφιερωμένο στον τελευταίο αυτόν στην Κωνσταντινούπολη. Όπως παρατηρεί ο συγγραφέας, η σύνδεση του Χάραλντ με τον Όλαφ, πέραν της επίδρασής της στην εικόνα του Βυζαντίου στις σκανδιναβικές χώρες, χρησιμοποιήθηκε και για την ανάδειξη του βασιλικού γοήτρου, ως απόδειξη της αίγλης της οποίας έχαιραν οι Βαράγγοι στο Βυζάντιο. Συναφώς η μελέτη επικεντρώνεται σε ένα συγκεκριμένο επεισόδιο της βυζαντινής ιστορίας, τη μάχη της Βερόης (το 1122 μ.Χ., επί Ιωάννου Β΄ Κομνηνού), και τη σύνδεσή της με την αγιολογική παράδοση του Όλαφ, (σε θαύμα του οποίου ανάγουν τη βυζαντινή νίκη οι σκανδιναβικές παραδόσεις), η οποία υπήρξε καταλυτικής σημασίας για την εικόνα του Βυζαντίου στη βόρεια Ευρώπη. Η μάχη αυτή αναφέρεται επίσης στην Επιτομή του Ιωάννη Κίνναμου, ο οποίος όμως, όπως και ο Νικήτας Χωνιάτης στη Χρονική Διήγηση, αποδίδει τη νίκη των Βυζαντινών στη βοήθεια της Θεοτόκου. Ο κ. Hope παρουσιάζει τη μάχη της Βερόης όπως αναπτύχθηκε στις σκανδιναβικές πηγές ως ιδιαίτερο επεισόδιο των θαυμάτων του Όλαφ και αναλύει διεξοδικά κάθε μια από αυτές, αρχής γενομένης από τη σκαλδική ποίηση και το ποίημα *Geisli* (= Ηλιαχτίδα, με βάση ένα από τα επίθετα που δόθηκαν στον Όλαφ) έμμετρο πανηγυρικό που γράφτηκε από τον Ισλανδό ιερέα *Einar Skulason* περί το 1153, δίνοντας το στίγμα της διαμόρφωσης της ιστορίας του θαύματος του Όλαφ ήδη μια γενιά μετά την ίδια τη μάχη της Βερόης. Το ποίημα παρουσιάζει και άλλους θρύλους που συνέδεαν τον Όλαφ με το Βυζάντιο, όπως την εμφάνιση του (θαυματουργού) ξίφους του που, μετά τον θάνατό του κατέληξε στα χέρια ενός Βαράγγου στον «στράτο των Ελλήνων» και εξαγοράστηκε από τον αυτοκράτορα. Πρόκειται για σαφή υπαινιγμό για την επικράτηση της εικόνας του Όλαφ ως στρατιωτικού αγίου όχι μόνον μεταξύ των Βαράγγων αλλά και στο Βυζάντιο, και πιθανώς να προήλθε κατά τον συγγραφέα της μελέτης από τις εορταστικές εκδηλώσεις για τη νίκη της Βερόης που είχαν καθιερωθεί από τον Ιωάννη Κομνηνό, ή/και να προϋπήρχε του *Geisli*, πιθανότατα σε λατινικά στο Τροντχάμ, όπου είχε γίνει η ανακήρυξη του Όλαφ σε άγιο.

Η σύνδεση του Όλαφ με τη μάχη της Βερόης εμφανίζεται και στο κάπως μεταγενέστερο του *Geisli* λατινικό αγιολογικό κείμενο *Μαρτύριο και θαύματα του οσίου Ολάβου* (*Passio et Miracula beati Olavi*). Η *Passio Olavi* σώζεται σε δύο

παραλλαγές και μάλλον συντάχθηκε στην περίοδο 1161-1188 όταν αναπτύχθηκε στην αρχιεπισκοπή Νορβηγίας η λατρεία του Όλαφ παρουσιάζοντάς τον ως όραμα ενός *signifer insignis*, φορέα του βυζαντινού λάβαρου στη μάχη της Βερόης (μετά από επίκληση του βυζαντινού αυτοκράτορα ο οποίος και στέλνει πλούσια δώρα στην εκκλησία του Όλαφ) χωρίς να προσδιορίζει τον χρόνο της μάχης την οποία μετατρέπει έτσι σε ένα «αχρονικό» σημείο εμφάνισης του Όλαφ. Όπως πειστικά υποστηρίζει ο μελετητής στο όλο κείμενο της *Passio* με την απόδοση στον Όλαφ μιας διάστασης υποκειμένου θείας ενεργείας, πνευματικού σημαιοφόρου και αρωγού κατά των βαρβάρων, διαφαίνεται μια προσπάθεια αποσιώπησης του παρελθόντος του ως μισθοφόρου και κουρσάρου Βίκινγκ και αναδημιουργίας της «εικόνας» του Όλαφ σύμφωνα με το πρότυπο του ιδεατού, δίκαιου βασιλέα, μια «χριστιανική-εκκλησιαστική» παραλλαγή του θρύλου του Όλαφ που επέτρεψε στην αρχιεπισκοπή Νορβηγίας να τον εισαγάγει στη δυτική λατινόγλωσση εκκλησιαστική παράδοση. Αυτό υπήρξε και το σημείο εκκίνησης της διττής διαδρομής της παράδοσης του Όλαφ: από την μια πλευρά αναπτύχθηκε μια καθαρά εκκλησιαστική παράδοση με βάση την *Passio Olavi*, και τη θαυματουργή εμφάνιση του Όλαφ στο χριστιανικό στράτευμα κατά των (ειδωλόλατρών) βαρβάρων, την οποία ακολούθησαν τα λατινικά λειτουργικά κείμενα (ύμνοι, αντίφωνα) και τα (σε ομιλούμενη νορβηγική) ομιλητικά κείμενα που του αφιερώθηκαν, ενώ από την άλλη πλευρά δημιουργήθηκε μια άλλη κειμενική διαδρομή, εγγύτερα στις σκανδιναβικές επικές λαϊκές παραδόσεις.

Ο κ. Hore εξετάζει λεπτομερώς τη δεύτερη αυτή παράδοση του Όλαφ, πάντα σε σύνδεση με τη μάχη της Βερόης στα σκανδιναβικά έπη αρχίζοντας από το ισλανδικό *Morkinskinna*, στο οποίο ο αδελφός του Όλαφ Harald Hadrada, βασικός ήρωας του έπους, εμφανίζεται ως ο κεντρικός συντελεστής της νίκης στη μάχη η οποία όμως δεν κατονομάζεται. Στο έπος αυτό είναι ο Χάραλντ και οι Βάραγγοι, όχι ο αυτοκράτορας, που επικαλούνται τον άγιο Όλαφ και υπόσχονται την ανέγερση εκκλησίας ως ευχαριστήρια προσφορά για τη νίκη. Με άλλα λόγια εδώ είναι η μορφή του Χάραλντ που αποτελεί τον πρωταγωνιστή του έπους, φέρνοντας τη χρονολόγηση της μάχης της Βερόης έναν αιώνα νωρίτερα, στην εποχή του Χάραλντ, παρά το ότι η μάχη έγινε πολύ μετά το θάνατο του Όλαφ (†1030), ώστε να είναι ακόμη στη ζωή ο αδελφός του και να συμμετέχει σε αυτή. Τέλος, ο κ. Hore αναλύει το κείμενο *Heimskringla* του Ισλανδού ιστοριογράφου Snorri Sturlusson, συλλογή επών των Νορβηγών βασιλέων, που γράφτηκε περί το 1230 και που ενσωματώνει διάφορα στοιχεία από όλα τα προηγούμενα κείμενα, αναφέροντας ως αυτοκράτορα τον Kirjalax



σε ταύτιση με τον Αλέξιο Α΄ Κομνηνό, να ζητά τη βοήθεια του αγίου και με το θαυματουργό ξίφος του Όλαφ να αφιερώνεται στο παρεκκλήσιο που ανεγείρεται από τους Βαράγγους προς τιμήν του μετά τη μάχη της Βερόης. Οι διαφορετικές λεπτομέρειες για τους ειδωλολάτρες εχθρούς που αντιμετωπίζουν οι Βάραγγοι, καθώς και άλλα στοιχεία που διαφέρουν από τα προηγούμενα σχετικά κείμενα υπογραμμίζουν κατά τον μελετητή το εύπλαστο του θρύλου του Όλαφ κατά την ογδοηκονταετία 1150-1230, όταν και δημιουργήθηκαν τα κύρια σημεία του θρύλου και της λατρείας του.

Προς επίρρωση της ανάλυσής του ο κ. Hore παραθέτει ως επίμετρο της μελέτης, σε παράρτημα, το λατινικό κείμενο του θαύματος της μάχης της Βερόης από την *Passio et Miracula beati Olavi* και μετάφρασή του στα αγγλικά από τον συγγραφέα.

Εν κατακλείδι, η στενή σύνδεση των σχετικών με τον Όλαφ αγιολογικών κειμένων με τα σκανδιναβικά έπη και η αλληλεξάρτησή τους απετέλεσε βασικό στοιχείο της αγιολογικής παράδοσης των χωρών της Βόρειας Ευρώπης, ενσωματώνοντας, όπως πειστικά ανέδειξε η ανάλυση του κ. Hore, στοιχεία από τη βυζαντινή ιστορία και συναφή πολιτική ιδεολογία. Ένα έλασσον επεισόδιο της βυζαντινής ιστορίας, η μάχη της Βερόης, σε σύνδεση με πρόσωπα όπως ο Όλαφ και ο Harald Hadrada που έλαβαν μυθικές διαστάσεις τον 12ο αιώνα, κατέληξε μείζον θέμα της σκανδιναβικής αγιολογίας και ιστοριογραφίας, αποτελώντας χαρακτηριστικό παράδειγμα της (ανα)διαμόρφωσης ιστορικών γεγονότων από την αγιολογική παράδοση όχι μόνο του Βυζαντίου αλλά και άλλων χωρών.

Β. Η δεύτερη ενότητα του τόμου με τίτλο «Επαναδιατυπώνοντας μια εκκλησιαστική διαμάχη» περιλαμβάνει δύο μελέτες σχετικές με την εικονομαχική διένεξη και την απόδοση/(ανα)διαμόρφωση της ιστορίας της στα αγιολογικά κείμενα.

Β1. Η πρώτη εξ αυτών, με τον τίτλο «Αγιολογία και Ιστορία. Η περίπτωση της πρώτης εικονομαχίας» με την πέννα της κ. Marie France Auzéry, αναφέρεται στην ιστορία των πρώτων εικονομάχων αυτοκρατόρων Λέοντα Γ΄ (717-741) και Κωνσταντίνου Ε΄ (741-775) που, ως γνωστόν, έχει βασικά διατυπωθεί σε κείμενα γραμμένα από τη νικήτρια εικονόφιλη παράταξη και παρουσιάζεται με καθαρά αρνητικό πρόσημο. Η συγγραφέας διεξέρχεται εν συντομία, δίκην εισαγωγής, τα κείμενα της εποχής επισημαίνοντας ότι: α) τα εικονομαχικής παράδοσης κείμενα είναι βασικά νομικά - διοικητικά (νόμοι, στρατιωτικά τακτικά, ο Όρος της εικονομαχικής Συνόδου της Ιερείας του 754, οι λεγόμενες Πεύσεις του Κωνσταντίνου Ε΄), ενώ δεν σώζεται ιστοριογραφικό κείμενο γραμμένο στην εποχή των πρώτων εικονομάχων, β) οι μη ιστοριογραφικές πηγές της

εποχής, γραμμένες από ανθρώπους της Εκκλησίας αντιπάλους των εικονομάχων αυτοκρατόρων αφορούν είτε σε κείμενα πολεμικής όπως οι *Επιστολές* του Πάπα Γρηγορίου ΙΙ, το *Adversus Constantinum Caballinum*, ή οι Αντιρρητικοί λόγοι του Πατριάρχη Νικηφόρου Α΄, είτε σε αγιολογικά κείμενα με εικονόφιλους ήρωες, γ) η ιστοριογραφία του τέλους 8ου – αρχών 9ου αιώνα που αντιπροσωπεύεται από την *Ιστορίαν Σύντομον* του πατριάρχη Νικηφόρου Α΄ και από τη *Χρονογραφία* του Θεοφάνους, πέραν των όποιων επιδράσεων από ανατολικές πηγές, διακρίνεται από ένα είδος αυθαίρετης επιλογής των χρονικών περιόδων και περιστατικών των βασιλείων των δύο πρώτων Ισαύρων αυτοκρατόρων. Θα μπορούσε κανείς να μιλήσει για ένα είδος «αυτο-λογοκρισίας» (ο χαρακτηρισμός δικός μου) που άφηνε εκτός αφήγησης μεγάλα διαστήματα των βασιλείων του Λέοντος Γ΄ και του Κωνσταντίνου Ε΄ (όπως τα δέκα τελευταία χρόνια του Λέοντος Γ΄ ή τα είκοσι πρώτα χρόνια του Κωνσταντίνου Ε΄), ενώ επικεντρωνόταν με λεπτομέρειες σε ορισμένα μόνο περιστατικά αυτών όπως π.χ. η παρουσίαση από τη *Χρονογραφία* του Θεοφάνους της συνωμοσίας κατά του Κωνσταντίνου Ε΄ και της τιμωρίας των συμμετεχόντων συμπεριλαμβανομένου του εικονομάχου πατριάρχου Κωνσταντίνου Β΄. Στη συνέχεια η κ. Αυζέρυ επικεντρώνεται στο πιο διάσημο αγιολογικό κείμενο της εποχής, τον γραφέντα από τον Στέφανο Διάκονο περί το 807–09 Βίο Στεφάνου του Νέου, του οποίου η ίδια έχει υπογράψει την κριτική έκδοση, και αναλύει τη σύνθεση του κειμένου υπό ένα συγκεκριμένο πρίσμα: αυτό της αντίδρασης της Εκκλησίας στην εικονομαχική ιδεολογία μετά την πρώτη αναστήλωση των Εικόνων από τη Ζ΄ Οικουμενική Σύνοδο της Νικαίας το 787 και προ της αρχής της δεύτερης εικονομαχικής φάσης το 815. Με δεδομένη την καταλυτική επίδραση του εν λόγω κειμένου σε μεταγενέστερα αγιολογικά κείμενα του 9ου αιώνα, όπως το *Μαρτύριο τῶν ἐν Χαλκῇ* ή ο Βίος του Ανδρέα ἐν τῇ Κρίσει, σε ό,τι αφορά στη λεκτική καταδίκη των εικονομάχων αυτοκρατόρων και των περιγραφών των διώξεων στις οποίες υπέβαλαν τους εικονόφιλους μοναχούς, (που έχει αφήσει ίχνη και στη σύγχρονη περί Ισαύρων ιστοριογραφία) η συγγραφέας θέτει το ερώτημα των αιτίων της έλλειψης συγγραφής άλλων αγιολογικών κειμένων για μάρτυρες της πρώτης εικονομαχίας, όπως έγινε για τους μάρτυρες της δεύτερης, λιγότερο βίαιης φάσης της εικονομαχίας (815-843) στον 9ο αιώνα.

Η κ. Αυζέρυ αναλύει το συγκεκριμένο αγιολογικό έργο από τη σκοπιά της εκκλησιαστικής πολιτικής του πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως που, μέσω αυτού, μετέτρεψε ένα μοναχό, τον Στέφανο τον Νέο, σε σύμβολο της αντίδρασης στην αυτοκρατορική εικονομαχική εξουσία, προκειμένου να προβάλει την

εικονόφιλη επιχειρηματολογία της (πρώτης) αποκατάστασης των εικόνων το 787, αλλά και να δημιουργήσει την εικόνα των μοναχών ως κατ' εξοχήν υπερασπιστών των εικόνων. Η μελέτη αναδεικνύει με ενάργεια πώς η μορφή του Στεφάνου του Νέου επιβλήθηκε από την Εκκλησία της Κωνσταντινούπολης (που δεν μπορούσε να χρησιμοποιήσει ως αντιπάλους των Ισαύρων αυτοκρατόρων κανένα από τους πατριάρχες της εποχής, αφού, με εξαίρεση τον παραιτηθέντα το 730 Γερμανό Α', υπήρξαν κατ' αρχήν φιλικόι προς τις εικονομαχικές ιδέες), μέσω του κειμένου του Βίου του ως ιδεολογικό και πολιτικό αντίπαλο δέος του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Ε'. Απέφυγε έτσι τη χρησιμοποίηση της προσωπικότητας ενός πραγματικού αντίπαλου, του πατριάρχη Κωνσταντίνου Β' που, παρότι εκτελέστηκε κατά τη βασιλεία του Κωνσταντίνου Ε', αφενός είχε υπάρξει εικονομάχος και αφετέρου μπορούσε να ταυτιστεί με την ταπείνωση του Πατριαρχείου από την πολιτική εξουσία και την υποτέλειά του σε αυτήν. Ο Βίος Στεφάνου του Νέου και η μετέπειτα γλωσσική και ιδεολογική επίδρασή του δημιούργησε μια νέα οπτική της ιστορίας του 8ου αιώνα, υπό μια αγιολογική θεώρηση, με τους δύο πρώτους Ισαύρους αυτοκράτορες στο ρόλο των τυράννων-διωκτών των πρώτων χριστιανικών αιώνων. Οδήγησε έτσι, ακολουθώντας μια πολιτική σκοπιμότητα του Πατριαρχείου στη δημιουργία και επιβολή μιας, αγιολογικού πρίσματος, «Ιστορίας των εικονομάχων» αντί για μια ουδέτερη «Ιστορία των Ισαύρων αυτοκρατόρων», προς αποκατάσταση του κύρους του Πατριαρχείου έναντι της αυτοκρατορικής εξουσίας. Όπως χαρακτηριστικά καταλήγει η συγγραφέας, ο Βίος Στεφάνου του Νέου απετέλεσε παράδειγμα συνειδητής χρήσης της Αγιολογίας προκειμένου να ξαναγραφεί η Ιστορία.

B2. Η δεύτερη μελέτη της ενότητας αυτής με τίτλο «Ο βίος του Παγκρατίου Ταυρομενίου και η ιστορία των εικόνων στο Βυζάντιο» οφείλεται στην, εκ των επιμελητών του τόμου, κ. Άννα Λαμπαδαρίδη. Εδώ η συγγραφέας επανεξετάζει, υπό το πρίσμα της πολιτικής συγγραφής της ιστορίας των εικόνων, τον παραδιδόμενο ως γραφέντα από τον μαθητή του Ευάγριο (ψευδο-Ευάγριο) Βίο Παγκρατίου, ευαγγελιστού της Σικελίας και την όλη σχέση του προς τις εικόνες. Δεδομένης της θέσης και της σημασίας των εικόνων στην αφήγηση του Βίου και της χρησιμοποίησής του ως απόδειξης της αποδιδόμενης στις εικόνες τιμής στα πρωτοχριστιανικά χρόνια, η συγγραφέας θέτει εξ αρχής το ερώτημα εάν πρόκειται για ένα κείμενο που γράφτηκε ακριβώς προς υπεράσπιση των εικόνων κατά την εικονομαχία, (χρονολογούμενο συνήθως μεταξύ της αρχής του 8ου και της αρχής του 9ου αιώνα) ή για ένα κείμενο που επαναχρησιμοποιήθηκε στην εικονομαχία από την εικονόφιλη παράταξη. Μετά από μία σύντομη αναφορά στην ιστορία

της χριστιανικής Σικελίας η κ. Λαμπαδαρίδη επικεντρώνεται στη σικελική αγιολογική παραγωγή σε ελληνική γλώσσα και στη συγγραφή του Βίου Παγκρατίου που ανήκει σε αυτήν. Εκθέτει σε γενικές γραμμές τη μέθοδο που θα ακολουθήσει, αρχής γενομένης από τη λεπτομερή παρουσίαση του πλαισίου της διήγησης, την ανάλυση των επεισοδίων του Βίου στα οποία εμφανίζεται ο ρόλος των εικόνων, συνοδευόμενα από αντίστοιχη γαλλική μετάφραση και την όλη διαδικασία της δημιουργίας των εικόνων κατά τον Βίο και καταλήγοντας σε συμπεράσματα σχετικά με τον ρόλο των εικόνων στο κείμενο και τον αντίκτυπο του ρόλου αυτού στη χρονολόγηση του Βίου και στη θέση του στην εικονομαχική έριδα.

Ακολουθώντας το παραπάνω σχήμα, η κ. Λαμπαδαρίδη παρουσιάζει, στο πρώτο τμήμα της μελέτης της, εν συντομία την πλοκή του Βίου και τα περι εικόνων επεισόδια: συνάντηση αποστόλου Πέτρου και Παγκρατίου, εικονογράφηση χριστολογικού κύκλου εκκλησίας στη Μικρά Ασία, δημιουργία εικονογραφικού τύπου-πορτραίτου του Πέτρου και του Παγκρατίου από τον αγιογράφο Ιωσήφ που ο Παγκράτιος θα μεταφέρει στη Σικελία σε τετράδιο σχεδίων και θα χρησιμοποιήσει στον εκχριστιανισμό Σικελίας και Καλαβρίας μετά από ένα τοπικό πόλεμο, δολοφονία Παγκρατίου από τους ειδωλολάτρες, μεταφορά του λειψάνου του από τους μαθητές του σε μαρτύριο οίκο στο Ταυρομένιο και θαύματά του. Στο δεύτερο τμήμα της μελέτης της η κ. Λαμπαδαρίδη εξετάζει διεξοδικά τον ρόλο των εικόνων στην αφήγηση του Βίου, το πώς παρουσιάζεται η κατασκευή τους, καθώς και τις αντιδράσεις των ατενιζόντων τις εικόνες, με παρουσίαση συναφών επεισοδίων του κειμένου σύμφωνα με την κριτική έκδοση της C. Stallman-Pacciti και τη συναφή έκδοση του J. B. Burke (*Byzantina Australiensia* 22, 2018) και συνακόλουθη δική της μετάφραση στη γαλλική γλώσσα. Αναλύει το δίπολο εικόνας-ορώντος με βάση δύο άξονες: τη σχέση εικόνας και μνήμης (όταν π.χ. το πορτραίτο του Παγκρατίου που αγιογραφεί ο ζωγράφος Ιωσήφ σηματοδοτεί την ανάμνησή του στον τοπικό πληθυσμό) σε συνάρτηση και με τον όρο «χαρακτήρ απαράλλακτος» με τον οποίο ο Βίος αποδίδει την ομοιότητα προς τον εικονιζόμενο υπονοώντας έναν ήδη θεσμοθετημένο και αναγνωρίσιμο εικονογραφικό τύπο αφενός, και τη σχέση εικόνας και πίστης (όταν, για παράδειγμα, οι σκηές του χριστολογικού κύκλου υπενθυμίζουν την ενανθρώπιση του Χριστού στους πιστούς) αφετέρου. Προβαίνει σε επισκόπηση της εκπαιδευτικής λειτουργίας των εικόνων ήδη από τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες αναλύοντας τη σκηή του Βίου κατά την οποία ο άγιος Παγκράτιος εμφανίζεται να επεξηγεί την ανάγνωση του Ευαγγελίου με τη βοήθεια εικονογραφημένων σκηών, χαρακτηριστικό παράδειγμα του ρόλου

των εικόνων ως «βίβλων των αγραμμάτων» κατά την έκφραση του Ιωάννου Δαμασκηνού, αλλά και των θαυμαστών ιδιοτήτων τους στον Βίο ως όπλων για τον εκχριστιανισμό των διαφόρων περιοχών αλλά και αποτροπαϊκών συμβόλων προστασίας της πόλης του Ταυρομενίου από τους ειδωλολάτρες εχθρούς. Περαιτέρω η συγγραφέας καθιστά εμφανή τη θέση της κατασκευής των εικόνων στην αφήγηση του Βίου Παγκρατίου αναλύοντας τις πληροφορίες για τη μετάδοση και διάδοση των τεχνικών και εικονογραφικών τύπων και τους σχετικούς με την, πιθανότατα εγκαυστική, τεχνική των εικόνων, τεχνικούς όρους. Τέλος στο τρίτο και τελευταίο τμήμα της μελέτης της η κ. Λαμπαδαρίδη εξετάζει τη θέση του Βίου Παγκρατίου στην εικονομαχία, και τη συναφή χρονολόγηση του κειμένου. Με δεδομένο ότι μορφές της εικονοφιλής παράταξης όπως ο πατριάρχης Νικηφόρος και ο Θεόδωρος Στουδίτης αναφέρονται σε κείμενά τους στον Βίο Παγκρατίου, με τον δεύτερο να τον αναφέρει σε επιστολή του περί το 815, η συγγραφή του Βίου στη δεύτερη περίοδο της εικονομαχίας αποκλείεται, ενώ η αναφορά στον Βίο από τον πατριάρχη Νικηφόρο ανάμεσα στα χειρόγραφα που καταστράφηκαν στην πρώτη φάση της εικονομαχίας οδηγεί σε μια πιο πρόωμη χρονολόγηση. Οι οξυδερκείς παρατηρήσεις της κ. Λαμπαδαρίδη σχετικά με τη θέση του Ταυρομενίου στην εκκλησιαστική ιεραρχία όταν η Σικελία αποσπάται από τη δικαιοδοσία της Ρώμης, και ιδίως σχετικά με την αποδιδόμενη προς τις εικόνες τιμή στον Βίο ως consensus όλου του λαού και ως αντανάκλαση των προ της εικονομαχίας αισθημάτων προς τις εικόνες την οδηγούν στην πιθανή χρονολόγηση μεταξύ 700 και 730. Συμπερασματικά, παρά τα μυθιστορηματικά στοιχεία που χαρακτηρίζουν τον Βίο Παγκρατίου, η θέση σε αυτόν των εικόνων που ως σταθερό λογοτεχνικό μοτίβο διατρέχει το κείμενο, επηρεάζοντας στη συνέχεια την αγιολογική και αγιογραφική παραγωγή, συνετέλεσε κατά πολύ στη μεγάλη εκτίμηση και αποδοχή του Βίου μετά το 843, η οποία και συνεχίστηκε στην Ύστερη Βυζαντινή και Μεταβυζαντινή εποχή.

Γ. Η τρίτη ενότητα με τίτλο «Ανακαλύπτοντας και πάλι μια μορφή του παρελθόντος» περιλαμβάνει δύο μελέτες που διερευνούν την παρουσίαση μορφών του παρελθόντος σε αγιολογικά κείμενα της Μέσης Βυζαντινής περιόδου.

Γ1. Στην πρώτη μελέτη της τρίτης αυτής ενότητας με τίτλο «Ο “Μαξιμιανός” στους Μάρτυρες. Αναγνώσεις του ρωμαϊκού παρελθόντος στη βυζαντινή αγιολογία», ο συγγραφέας κ. Χάρης Μεσσής επικεντρώνεται στη διάκριση των μηχανισμών μέσω των οποίων η ιστορία γίνεται μνήμη πολεμικής και το παρελθόν αγιολογική διήγηση αν όχι μυθοπλασία, χρησιμοποιώντας ως μεθοδολογικό εργαλείο τη μορφή του αυτοκράτορα Μαξιμιανού (είτε πρόκειται

για τον Μαξιμιανό Ερκούλιο (286-305), στο δυτικό τμήμα της αυτοκρατορίας, είτε για τον Γαλέριο Μαξιμιανό (293/305-311), καίσαρα του Διοκλητιανού στο ανατολικό τμήμα της αυτοκρατορίας) αρχετυπική μορφή, εκτός ιστορικού πλαισίου, του τυράννου-διώκτη των χριστιανών και τις διαφορετικές αναγνώσεις του στα Μαρτύρια και λοιπά αγιολογικά κείμενα. Με μια οξυδερκή ματιά ο μελετητής αναλύει τους διαλόγους Μαξιμιανού-χριστιανών, παίρνοντας σαν χαρακτηριστικό παράδειγμα το Μαρτύριο του Ινδούς και της Δόμνας, ως διάλογο πάνω στη σχέση των Χριστιανών με τη ρωμαϊκή εξουσία και τους νόμους της και τα όρια της ρωμαϊκής τους ταυτότητας καθώς και τη φιγούρα του Μαξιμιανού από την άποψη όχι του τυράννου αλλά της προσωποποίησης των ρωμαϊκών αξιών, επαναφέροντας, αντίστροφα από την αγιολογική διήγηση, το αγιολογικό κείμενο στο ιστορικό του πλαίσιο.

Εισάγοντας το ιστορικό πλαίσιο με επίκεντρο τη σχέση Ρώμης-θρησκείας κατά τον τρίτο και τέταρτο αιώνα, ο μελετητής επισημαίνει την, μετά το διάταγμα του Καρακάλλα το 212, απόδοση σε κάθε ελεύθερο του δικαιώματος του Ρωμαίου πολίτη, υποχώρηση της ανοχής της Ρώμης στις ιδιαίτερες τοπικές θρησκευτικές πρακτικές και λατρείες των υπηκόων της, προς όφελος μιας κρατικής/πολιτικής λατρείας και μιας ιδεολογίας, που απαιτούσε τον σεβασμό προς τους θεούς της Ρώμης ως εγγυητών της ρωμαϊκής ευδαιμονίας, μετατρέποντας την κρατική λατρεία σε συνεκτικό στοιχείο της ρωμαϊκής ταυτότητας. Από την κρατική οπτική γωνία η εξαπλούμενη πέραν τοπικών ορίων χριστιανική θρησκεία εμφανιζόταν σαν ένα ριζοσπαστικό, αντίθετο προς τη ρωμαϊκή ιδεολογία, κίνημα, σαν μια άλλη «πολιτεία» με τη δική της ιδεολογία, η οποία διέθετε επίσης νόμους καθολικής εφαρμογής και διεκδικούσε να υποκαταστήσει τη ρωμαϊκή πολιτεία. Όπως παρατηρεί ο κ. Μεσσής, οι συγγραφείς των αγιολογικών Μαρτυρίων του 4ου αιώνα έπρεπε να ξεπεράσουν την αντίφαση της δημόσιας αντιπαράθεσης των ηρώων τους προς την κλασική ρωμαϊκή κυριαρχία και σχετική ιδεολογία, με τη δική τους εποχή της επικράτησης του χριστιανισμού, η καθολικότητα του οποίου έδινε απαντήσεις στα προβλήματα της αυτοκρατορίας. Κατέστησαν έτσι τη συγγραφή των Μαρτυρίων μια ερμηνεία του παρελθόντος και των διωγμών των χριστιανών, στην οποία οι μάρτυρες αντιπαρατιθέμενοι προς τους εκπροσώπους της ρωμαϊκής εξουσίας που προσωποποιούσαν την προηγούμενη κατάσταση, εμφανίζονται ως συνεχής θυσία προς τον Θεό, σε μια εκ νέου συγγραφή της πορείας προς τη διαμόρφωση μιας χριστιανικής ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Ο κ. Μεσσής αναλύει παραδειγματικά την αντιπαράθεση αυτή προς τον Γαλέριο Μαξιμιανό στο αρκετά μυθιστορηματικό Μαρτύριο του

Ινδούς και της Δόμνας από τον αγιολογικό κύκλο της Νικομηδείας, ένα κείμενο που στην προ-μεταφραστική του σύνθεση ανάγεται στο διάστημα μεταξύ 5ου και 7ου αιώνα. Οι λόγοι του Γαλερίου προς τους χριστιανούς στο κείμενο αυτό, όπως ο λόγος του στους μυθραϊκούς εορτασμούς της νίκης του κατά των βαρβάρων αποτελούν ένα είδος ύμνου στη ρωμαϊκή πολιτεία, το κοινό καλό και την ευδαιμονία της οποίας μαρτυρεί η φύση και η «ευθηνία» και αφθονία για τα οποία φροντίζουν οι θεοί και των οποίων πολιτικός υπεύθυνος είναι ο στρατιωτικός, νικητής αυτοκράτορας, ενώ οι χριστιανοί εμφανίζονται άξιοι τιμωρίας ως εχθροί των παραδοσιακών ρωμαϊκών αξιών και κατηγορούμενοι για απόπειρες κατά των αυτοκρατόρων. Οι αποστροφές του αυτοκράτορα προς τους χριστιανούς ως υπηκόους της αυτοκρατορίας που εκ γενετής διαθέτουν την κουλτούρα και τους νόμους της, να μη στασιάζουν και να ακολουθούν τα ρωμαϊκά ήθη και να τιμούν τους αυτοκράτορες φαίνεται να τους καθιστούν ένα είδος Ρωμαίων «δεύτερης διαλογής» για την αυτοκρατορική αρχή αφού δεν δέχονται τις ρωμαϊκές αξίες ως σύμφυτες προς τη ταυτότητά τους αλλά απλά επωφελούνται από αυτές. Η φιγούρα του αυτοκράτορα Γαλερίου Μαξιμιανού εμφανίζεται έτσι στο Μαρτύριο του Ινδούς και της Δόμνας ως η επιτομή της ρωμαϊκής *dignitas* και ο υπέρμαχος της ρωμαϊκής, εσωτερικής και εξωτερικής ειρήνης αυτοκράτορας, αντιμετωπίζει τους χριστιανούς σαν αποστάτες που, αρνούμενοι τις τιμές στους θεούς που παρέχουν την ευδαιμονία της αυτοκρατορίας διαρρηγνύουν την κοινή συναίνεση, διεκδικώντας για τον χριστιανισμό το δικαίωμα της καθιέρωσης νόμων ανεξάρτητων από αυτούς της ρωμαϊκής πολιτείας. Αντίστοιχα η χριστιανική απάντηση χρέωνε στους αυτοκράτορες την εγκατάλειψη των αυθεντικών ρωμαϊκών αξιών προς όφελος τυραννικών μιμήσεων της περσικής μοναρχίας ενώ ταυτόχρονα προέβαλε την υποκατάσταση της καθολικής ρωμαϊκής ιδέας από την πανανθρώπινη χριστιανική. Ο μελετητής προβαίνει εν προκειμένω και σε μια σημαντική επισήμανση σχετικά με τη σχέση της αντίθεσης αυτής με το φύλο, η οποία εμφανίζεται και σε άλλα αγιολογικά κείμενα: την αντίθεση ανάμεσα σε άνδρες Ρωμαίους (αυτοκράτορα, υπάτους, κυβερνήτες και λοιπούς εκπροσώπους της εξουσίας) που αντιπροσωπεύουν την αντίληψη για τη ρωμαϊκή μιλιταριστική αντρική εξουσία και στους χριστιανούς που αντιπροσωπεύουν μια θεώρηση της εξουσίας εκ μέρους των υποτελών της και των θυμάτων της, στη συγκεκριμένη περίπτωση της Δόμνας και του Ινδούς, γυναικών και ευνούχων. Η αντίθεση αυτή επανεμφανίζεται, όπως παρατηρεί ο μελετητής, σε διάφορες θεσμικές κρίσεις που έφεραν την Εκκλησία απέναντι στην πολιτική εξουσία στο Βυζάντιο.

Καταληκτικά, ο κ. Μεσσής μετά την ανάλυση της πάλης μεταξύ χριστιανισμού και ρωμαϊκής ιδέας στο Μαρτύριο του Ινδούς και της Δόμνας προχωρεί στην ανάγνωση των ιδεολογικών ρευμάτων μεταγενέστερων αιώνων μέσω της σύγκρισης των λόγων του Γαλερίου Μαξιμιανού στο προ-μεταφραστικό κείμενο του Μαρτυρίου με τους περιλαμβανόμενους στη μεταγραφή του από τον Συμεώνα Μεταφραστή τον 10ο αιώνα. Στην εκ νέου αυτή συγγραφή η δραματικότητα των λόγων εμφανίζεται καθαρά στην αντιπαράθεση του Γαλέριου προς τους χριστιανούς μάρτυρες, ενώ πλέον ο αυτοκράτορας έχει γίνει προσωπικά χορηγός της ευδαιμονίας των υπηκόων του και η ιδέα της Ρώμης και των ρωμαϊκών αξιών έχει συγκερασθεί με την ελληνική παιδεία. Συμπερασματικά, αγιολογικά κείμενα Μαρτυρίων όπως αυτό του Ινδούς και της Δόμνας που υπογραμμίζουν την ένταση ανάμεσα στο δημόσιο συμφέρον και καθήκον προς το κράτος όπως προβάλλεται από τον αυτοκράτορα, και στην προσωπική χριστιανική πίστη και το ηθικό καθήκον, ανάμεσα σε εξουσία και θύμα-ηθικό θριαμβευτή μπορούσαν ως λογοτεχνικά κείμενα να γράφονται εκ νέου, προσαρμοζόμενα στις εκάστοτε νεώτερες ιδέες και εποχές προς δήλωση νεωτέρων εντάσεων ανάμεσα στην πολιτική και πνευματική εξουσία σε όλη τη διάρκεια του Βυζαντίου.

Γ2. Η δεύτερη μελέτη της ενότητας αυτής με τίτλο «Υποκειμενικότητα και Αλήθεια στον αγιολογικό λόγο. Η περίπτωση του αγιολογικού corpus της αγίας Βαρβάρας», υπογράφεται από την κ. Daria Resh. Η συγγραφέας, λαμβάνοντας αφορμή από το Εγκώμιο της αγίας Βαρβάρας του Γεωργίου Γραμματικού, εξετάζει τις διάφορες αγιολογικές διηγήσεις για την αγία. Χρησιμοποιώντας την αφήγηση ως μεθοδολογικό εργαλείο αναλύει την αντίθεση ανάμεσα στην υποκειμενική γραφή του αγιολόγου και των δύο σταθερών του αγιολογικού λόγου, τη θεωρούμενη ως ιστορική αλήθεια και αυθεντικότητα των αναφορών του αφενός και το τυπικό της λειτουργίας στο οποίο εντάσσεται αφετέρου. Μελετά τις στρατηγικές που επέτρεπαν στους βυζαντινούς αγιολόγους να υπερβαίνουν την πρόκληση αυτή βάσει τριών τύπων κειμένων: 1) των Μαρτυρίων όπως το Μαρτύριο της αγίας Βαρβάρας, ανώνυμο κείμενο του 6ου-7ου αιώνα, 2) των Ομιλιών με χαρακτηριστικό παράδειγμα το Εγκώμιο της Αγίας Βαρβάρας του Ιωάννη Δαμασκηνού και 3) των Μεταφράσεων του Μαρτυρίου της αγίας και συγκεκριμένα εκείνης του Ιωάννη εκ Σάρδεων των αρχών του 9ου αιώνα και εκείνης που περιλαμβάνεται στο Μηνολόγιο του Συμεών Μεταφραστή.

Αρχίζοντας από το Μαρτύριο της Αγίας Βαρβάρας η κ. Resh αναλύει διεξοδικά την υποκειμενικότητα εν αναφορά προς την άμεση ή έμμεση παρουσία (ή και απουσία) του αφηγητή στο κείμενο και τη συνακόλουθη πειστικότητα



σχετικά με την αντικειμενικότητα και αλήθεια της διήγησής του. Στο εν λόγω Μαρτύριο ο αφηγητής δεν είναι εμφανής, δίνοντας την εντύπωση ότι τα γεγονότα του μαρτυρίου παρουσιάζονται αντικειμενικά, ακριβώς όπως έγιναν. Η απουσία του αφηγητή οδηγεί είτε σε μια γραμμική, «σειραϊκή» αφήγηση των γεγονότων (ανατροφή της αγίας Βαρβάρας, άρνησή της να έλθει σε γάμο, δόμηση του λουτρού και βάπτισή της, ομολογία της χριστιανικής της πίστης αντιμετώπιση του ειδωλολάτρη πατέρα της και λοιπές σκηνές του βίου της) χωρίς παρενθέσεις και παρεκβάσεις, είτε σε εναλλαγή της οπτικής γωνίας όταν ακολουθείται ο ευθύς λόγος από τον ένα ή τον άλλο χαρακτήρα του αγιολογικού κειμένου. Η συγγραφέας της μελέτης ευφυώς χαρακτηρίζει τον όποιο αφηγητή θα μπορούσαμε να φανταστούμε πίσω από την αγιολογική διήγηση του Μαρτυρίου «παντογνώστη» αφηγητή, του οποίου όμως η παρουσία είναι αόρατη στο ίδιο το κείμενο. Εντάσσει το κείμενο του Μαρτυρίου στην κατηγορία των «ιστοριών χωρίς αφηγητή» που απαντώνται συχνά στις ανώνυμες μυθιστορίες της μεσαιωνικής αγγλικής λογοτεχνίας του 13ου αιώνα, και κάνει λόγο για «αποκεντρωμένη υποκειμενικότητα» δανειζόμενη τους αντίστοιχους όρους από τις μελέτες του Anthony Colin Spearing για την κειμενική υποκειμενικότητα στην αγγλική λογοτεχνία. Με την απουσία του προσώπου του αφηγητή το κείμενο εγγράφεται σε ένα αντικειμενικό ιστορικό πλαίσιο εμφανιζόμενο υφολογικά ως έγγραφο με καταχώρηση στοιχείων και γεγονότων όπως η αναφορά στον αυτοκράτορα Μαξιμιανό ή η ακριβής ημερομηνία του θανάτου της αγίας, ενώ άλλα κείμενα Μαρτυρίων αναφέρουν ως βάση τους πραγματικά δικαστικά πρακτικά εκ των «ταχυγράφων» (στενογράφων) της εποχής και προστρέχουν σε ένα γραφειοκρατικό ύφος προκειμένου να παρουσιαστούν ως ιστορικά ντοκουμέντα. Η συγγραφέας παρατηρεί ότι διαμορφώνεται έτσι ένα είδος ενισχυμένης έγγραφης κειμενικότητας που από-προσωποποιεί την αφήγηση του αγιολογικού κειμένου και δημιουργεί την εντύπωση ενός ιστορικού ντοκουμέντου που παρασύρει τον αναγνώστη / ακροατή σε αναγνώριση της αλήθειας της ιστορίας του Μαρτυρίου.

Αντίθετα, η άμεση παρουσία του αφηγητή / ομιλητή αποτελεί το χαρακτηριστικό γνώρισμα του Εγκωμίου της Αγίας Βαρβάρας του Ιωάννη Δαμασκηνού, η ανάλυση του οποίου ακολουθεί. Η παρουσία του ρήτορα-ομιλητή υπογραμμίζεται συνειδητά μέσα στην ομιλητική σύνθεση με τη ρητορική του δεινότητα να έλκει την εμπιστοσύνη της ομήγουρας αποτελώντας εχέγγυο της αντικειμενικότητας και αλήθειας των όσων αναφέρει. Η συγγραφέας αποδεικνύει ότι ο Ιωάννης Δαμασκηνός επέτυχε έναν άριστο συνδυασμό των τριών τρόπων

επιβεβαίωσης της αυθεντικότητας του κειμένου του και συγκεκριμένα: α) του τυπικού της λειτουργίας προς τιμήν της αγίας όπου εκφωνήθηκε το Εγκώμιο β) της ενάρξεως, δηλαδή της ρητορικής μεθόδου της δημιουργίας μιας ζωντανής εικόνας της παρουσιαζόμενης αγίας στα μάτια της ομήγουρας, αφού ο Δαμασκηνός απευθυνόταν προσωπικά προς τη μάρτυρα αγία Βαρβάρα ζητώντας της να επιστρέψει στους ουρανούς και δημιουργώντας την εντύπωση πως η μάρτυς ήταν παρούσα στην εκφώνηση του Εγκωμίου μαρτυρώντας η ίδια την αλήθεια των λεγομένων του και γ) της χρήσης βιβλικών προτύπων με αναφορές σε ιστορίες της Βίβλου, θέτοντας έτσι την ιστορία του μαρτυρίου της αγίας στο ευρύτερο βιβλικό πλαίσιο, με τη βιβλική διήγηση να συμμετέχει τρόπον τινά στην αυθεντικότητα και αλήθεια του περιεχομένου του Εγκωμίου.

Η μελέτη της κ. Resh κλείνει με την ανάλυση της παρουσίας του αφηγητή στις Μεταφράσεις του Μαρτυρίου της αγίας Βαρβάρας. Στη Μετάφραση του Ιωάννη εκ Σάρδεων που σχεδόν ακολουθεί πιστά τη λογοτεχνική στρατηγική του Εγκωμίου του Δαμασκηνού, ο αφηγητής εμφανίζεται στον πρόλογο με την επισήμανση, ως στοιχείο αυθεντικότητας, ότι η αφήγηση λαμβάνει χώρα κατά τη διάρκεια της εορτής της αγίας. Όμως η συγγραφέας επισημαίνει ότι εδώ ο αφηγητής δεν επιβάλλεται στη διήγηση από άμβωνος όπως στο Εγκώμιο, ούτε κρύβεται πίσω από το ύφος των εγγράφων όπως στο παλαιότερο Μαρτύριο. Η αφήγηση γίνεται με έναν απρόσωπο τρόπο επιμένοντας στις λεπτομέρειες της διήγησης και μόνο σπάνια ο αφηγητής εισχωρεί στη διήγηση με σχόλια, αποδίδοντας τις συναισθηματικές αντιδράσεις των παρισταμένων και συχνά χρησιμοποιώντας το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο, ως μέρος της ομήγουρας. Κατά την ανάλυση της κ. Resh ο αφηγητής παρουσιάζεται έτσι ως ο ενημερωμένος αναγνώστης - αντικειμενικός γνώστης της ιστορίας της αγίας βελτιώνοντάς τη με τα σχόλιά του. Ο Συμεών Μεταφραστής στη δική του Μετάφραση του Μαρτυρίου εξελίσσει την τεχνική αυτή. Η αφήγησή του είναι απρόσωπη όπως και στο παλαιό Μαρτύριο χωρίς όμως την αποκεντρωμένη υποκειμενικότητα του ντοκουμέντου. Ο αφηγητής δεν επεμβαίνει στα γεγονότα του μαρτυρίου. Εισάγει όμως, όπως ο Ιωάννης διάφορα, συναισθηματικά φορτισμένα σχόλια και λειτουργεί ως γνώστης-οδηγός του αναγνώστη / ακροατή. Υπάρχει ενίσχυση της υποκειμενικότητας χωρίς να διακινδυνεύεται η αλήθεια της διήγησης και το κείμενο ως μέρος του μεταφραστικού Μηνολογίου γίνεται τελικά μέρος του εορτασμού της μνήμης της αγίας. Με τη συστηματική αυτή ανάλυση των αφηγηματικών μεθόδων στις διηγήσεις για την αγία Βαρβάρα η κ. Resh επιτυγχάνει να δώσει μια εναρργή εικόνα της στρατηγικής των αγιολόγων στην, καθ'

υπέρβαση της όποιας υποκειμενικότητας, πειστική παρουσίαση της ιστορικής αλήθειας των κειμένων τους.

Δ. Η τέταρτη και τελευταία ενότητα του τόμου υπό τον τίτλο «Ξαναδιαβάζοντας το Συναξάριο της Κωνσταντινούπολης» περιλαμβάνει τρεις μελέτες με βασικό θέμα το Συναξάριο στη σύνδεση ιστορικού παρελθόντος και αγιολογικών παραδόσεων και θρύλων στο Βυζάντιο.

Δ1. Η πρώτη από τις μελέτες της τέταρτης αυτής ενότητας με τίτλο «Η γλώσσα του Φιλοσόφου: τα συναξάρια ανάμεσα στην ιστορία και τη λογοτεχνία» υπογράφεται από τον κ. Στρατή Παπαϊωάννου που επικεντρώνεται στο συναξάριο του μάρτυρος Φιλοσόφου (BHG 2371 N) του οποίου την ανάλυση χρησιμοποιεί ο συγγραφέας ως μέσο προσέγγισης της συμπερίληψης της ιστορίας του παρελθόντος στα Συναξάρια. Σύμφωνα με το κείμενο αυτό, τις δύο εκδοχές του οποίου (redaction A ή συναξάριον A και redaction B ή συναξάριον B, όπως τις ονομάζει ο μελετητής) καθώς και τα διάφορα άλλα κείμενα από τα οποία το συναξάριον αντλεί την έμπνευσή του, εκδίδει ο κ. Παπαϊωάννου σε Παράρτημα της μελέτης του, ο μάρτυς Φιλόσοφος που εορτάζεται την 1η Μαΐου, κατά τη διάρκεια της βασιλείας ενός μη κατονομαζόμενου τυράννου, δέσμιος σε ένα κήπο καταλήγει να αποκόψει ο ίδιος με τα δόντια τη γλώσσα του, προκειμένου να αποφύγει την ερωτική επίθεση ενός γυναιου που περιγράφεται ως «εὐπρεπὲς μὲν τὴν ὄψιν, δυσειδὲς δὲ τὴν ψυχὴν». Ο μελετητής προχωρεί σε μια εμπειριστατωμένη ανάλυση της πρώτης εκδοχής του συναξαρίου του μάρτυρος Φιλοσόφου κατά το κείμενο του κώδικα Coislin 223 που χρονολογείται στο 1300/1301 και εμφανίζεται ως υποσελίδιο του βασικού κειμένου του κώδικα Sirmond στην έντυπη έκδοση του Κωνσταντινοπολιτικού Συναξαρίου από τον Βολλανδιστή H. Delehaye το 1902, χωρίς να παραλείπει την εξέταση και της δεύτερης, απλούστερης γλωσσικά, εκδοχής που περιέχεται σε μεταγενέστερα (14ου-16ου αιώνα και μετέπειτα) Συναξάρια. Ο κ. Παπαϊωάννου διευκρινίζει στην αρχή της μελέτης του τη συναφή ορολογία και δη τη χρήση του όρου συναξάριο (με σ πεζό) ως τεχνικού όρου αναφερόμενου στα υπομνήματα για τον εκάστοτε άγιο του οποίου η μνήμη εορτάζεται την αντίστοιχη ημέρα του λειτουργικού ημερολογίου και που περιλαμβάνονται στα Συναξάρια (με Σ κεφαλαίο), επίσης τεχνικού όρου που αναφέρεται στις συλλογές συναξαρίων και στα σχετικά χειρόγραφα που περιέχουν κατά κύριο λόγο τις συλλογές αυτές. Περαιτέρω, εξετάζει τη φιλολογική παράδοση των εκδοχών αυτών ενώ σε εκτενή παρέκβασή του επικεντρώνεται στην εξέταση των κωδίκων Μ των πλέον διαδεδομένων χειρογράφων του Συναξαρίου της Κωνσταντινούπολης με χρονολόγηση μετά το 1249.

Με διακευμενική ανάλυση της ιστορίας του μάρτυρος Φιλοσόφου και των διαφόρων στοιχείων και δανείων που την απαρτίζουν ο κ. Παπαϊωάννου όχι μόνο αναζητεί το πρότυπό της και την εξέλιξή της αλλά και αντιμετωπίζει με ενάργεια το ευρύτερο ζήτημα της δημιουργίας των Συναξαρίων ως συλλογών, από τη δημιουργία του Συναξαρίου της Κωνσταντινούπολης κατά διαταγή του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογεννήτου τον 10ο αιώνα, και των κριτηρίων συμπερίληψης (όπως της ιστορίας με την έννοια της αλήθειας, της διαπίστωσης της ακρίβειας του περιεχομένου) ή μη διαφόρων αγίων σε αυτά και τη συνακόλουθη σχετική πολιτική της επίσημης Εκκλησίας. Το συναξάριο του Φιλοσόφου από κώδικα με χαρακτηριστικό γνώρισμα τις λεγόμενες «ψυχωφελείς διηγήσεις» φαίνεται να αποτελεί στοιχείο των Συναξαρίων στα οποία τα σχετικά περί αγίων υπομνήματα επεκτάθηκαν τόσο με εισαγωγή χρονικών και ιστορικών πληροφοριών στην αγιολογική διήγηση όσο και με εισαγωγή λογοτεχνικών μοτίβων και παραδόσεων. Ο μελετητής ταυτίζει προγενέστερες εκδοχές του συναξαρίου του Φιλοσόφου σε διάφορα (και μη αγιολογικά) κείμενα: στα Πατερικά των πρώτων αιώνων όπου στη διήγηση γίνεται μνεία «Σώφρονος (= άσπιλου) φιλοσόφου τινός», στο Χρονικόν Σύντομον του Γεωργίου Αμαρτωλού που αναφέρει ως χρόνο της διήγησης την εποχή των αυτοκρατόρων Διοκλητιανού και Μαξιμιανού, αλλά και μεταγενέστερες εκδοχές όπως στη Σύνοψη Ιστοριών του Γεωργίου Κεδρηνού ή στην Εκκλησιαστική Ιστορία του Νικηφόρου Καλλίστου Ξανθοπούλου. Πέραν των ανωτέρω διαπιστώνει την εμφάνιση παραλλαγών της ιστορίας του Φιλοσόφου στην ελληνική μετάφραση του λατινικού βίου του αγίου Παύλου του πρώτου Ερημίτη από τον άγιο Ιερώνυμο και μάλιστα στη Μεταφραστική της μορφή, καθώς και, με Μεταφραστικά υφολογικά χαρακτηριστικά, στην ελληνική μετάφραση γεωργιανού κειμένου της ιστορίας των Βαρλαάμ και Ιωάσαφ από τον Ευθύμιο τον Ίβηρα στην αρχή του 11ου αιώνα, ενώ το όνομα Φιλόσοφος (= ασκητής) παραπέμπει όχι μόνο στον Παύλο Θιβών αλλά και σε αρχαίους φιλοσόφους όπως ο Ζήνων ή ο Ανάξαρχος για τους οποίους κυκλοφορούσαν αντίστοιχες ιστορίες αυτο-ακρωτηριασμού με αποκοπή της γλώσσας ενώπιον τυράννων. Ο μελετητής εντοπίζει και αντίστοιχες θηλυκές εκδοχές του πρωταγωνιστή της ιστορίας, στο πρόσωπο της Θεανούς συζύγου του Πυθαγόρα, σε επεισόδιο γνωστό ήδη στον Γρηγόριο τον Θεολόγο ή στη μυθιστορηματική Λέαινα, υποτιθέμενη ερωμένη του ενός των τυραννοκτόνων που σύμφωνα με θρύλο που παρατίθεται από τον άγιο Ιερώνυμο προέβη σε αποκοπή της γλώσσας ώστε να μην καταδώσει τη συνωμοσία κατά της τυραννίας. Περαιτέρω, ο κ. Παπαϊωάννου διακρίνει

την πιθανότητα επίδρασης μιας ακόμη, μάλλον απόκρυφης, «ψυχοφελούς διήγησης», αρκετά διαδεδομένης την εποχή που ο συναξαριστής συμπεριέλαβε το συναξάριον του μάρτυρος Φιλοσόφου: της ιστορίας του δαιμονομάχου μάρτυρος Νικήτα, μιας μάλλον μυθιστορηματικής φιγούρας, υποτιθέμενου υιού του αυτοκράτορα Μαξιμιανού, στον κεντρικό ρόλο του μάρτυρος Φιλοσόφου, κάτι που ίσως οδήγησε στην απόδοση του ονόματος του Φιλοσόφου στον αρχικά ανώνυμο μάρτυρα που αντιστέκεται στις σαρκικές προκλήσεις, προκειμένου αποφευχθεί η εισδοχή στο Συναξάριο ενός απίθανου αγίου γιού διώκτη αυτοκράτορα. Σε κάθε περίπτωση η επίδραση του Μεταφραστικού Μηνολογίου και η εξάρτηση του κειμένου του συναξαρίου Α του αγίου Φιλοσόφου από τον Μεταφραστικό Βίο του Παύλου Θηβών αναγνωρίζεται από τον συγγραφέα της μελέτης στην ανάλυσή του με την ευρηματική έκφραση της «οσιοποίησης μέσω της λογοτεχνίας». Όπως εύστοχα παρατηρεί ο κ. Παπαϊωάννου η συμπερίληψη του συναξαρίου του Φιλοσόφου στους κώδικες Μ, την πιο διαδεδομένη οικογένεια κωδίκων του Συναξαρίου της Κωνσταντινούπολης που υποδηλώνει έγκριση της ιστορίας του αγίου όχι μόνο από την επίσημη ιεραρχία της Εκκλησίας αλλά και από τη μεγάλη πνευματική επιρροή, Αθωνική πολιτεία, συνιστά και απτή ένδειξη του ρόλου του Συναξαρίου στη δημιουργία ιστορίας.

Η δεύτερη εκδοχή (συναξάριον Β) του συναξαρίου του Φιλοσόφου από τον παρισινό κώδικα BNF suppl 2075 που χρονολογείται στα 1439 και προέρχεται από τη γραφίδα του Ιωάννη Ευγενικού, αδελφού του γνωστού πολέμου της Ένωσης των Εκκλησιών Μάρκου Ευγενικού, περιλαμβάνει επίσης κανόνα και ακολουθία για τον άγιο Φιλόσοφο και οδηγεί σε μια εποχή που ο μάλλον μυθιστορηματικός Φιλόσοφος όχι μόνο έχει επίσημα εισέλθει στο Συναξάριο της Κωνσταντινούπολης και έχει αποκτήσει ημέρα εορτής στο εκκλησιαστικό εορτολόγιο και πλήρη λειτουργική ακολουθία, παρά το ότι η σχέση του με τα φιλοσοφικά/παγανιστικά πρότυπά του ήταν γνωστή στους λογίους της εποχής. Τέλος, σε μια τελευταία μεταμόρφωση η ιστορία του Φιλοσόφου απέκτησε σε Μηνολόγιο της Μεσσήνης (San Salvatore 30 και 29) μια ακόμη μορφή, το μαρτύριο μιας επίσης μυθικής αγίας, της αγίας Χριστίνας, που, κατά τον θρύλο υπέστη αποκοπή της γλώσσας από τον αυτοκράτορα Ιουλιανό.

Κινούμενος με άνεση στους μαιάνδρους της ιστορίας του αγίου Φιλοσόφου ο κ. Παπαϊωάννου επιδόθηκε με εξαιρετη ακρίβεια και επιμονή σε μια εξαντλητική φιλολογική-λογοτεχνική ανάλυσή της, εξέτασε λεπτομερώς τα πρότυπα και τα παράλληλά της, και παρακολούθησε και σχολίασε τη γένεση και την εξέλιξη της με κορύφωση την εισδοχή του συναξαρίου του αγίου μάρτυρος Φιλοσόφου

στο Συναξάριο της Κωνσταντινούπολης. Μας έδωσε έτσι μια εναργή εικόνα του ρόλου του Συναξαρίου της Κωνσταντινούπολης στη δημιουργία μιας βυζαντινής αγιογραφικής-ιστοριογραφικής γραφής που μετέτρεπε τις ιστορίες σε Ιστορία.

Δ2. Η δεύτερη μελέτη της τέταρτης ενότητας από την κ. Sophie Métivier με τίτλο «Το Συναξάριο της Κωνσταντινούπολης: ένας άλλος τρόπος διήγησης και δημιουργίας της ιστορίας» επικεντρώνεται στον τρόπο γραφής και συμπεριλήψης στο Κωνσταντινουπολιτικό Συναξάριο κατά ημέρα του λειτουργικού έτους των υπομνημάτων περί των αντίστοιχα εορταζομένων αγίων. Η συγγραφέας εξετάζει την πρόθεση δημιουργίας ιστορίας από πλευράς του εκάστοτε συναξαριστή με βάση τα λεγόμενα στον αντίστοιχο πρόλογό του. Χρησιμοποιεί έτσι τη σχετική επιστολή που περιέχεται στον Ιεροσολυμιτικό κώδικα S. Crucis 40 στην οποία ο συναξαριστής παρουσιάζει εαυτόν ως «ιστορικό των αγίων» και περιγράφει το έργο του ως «σύνοψη» της ιστορίας των αγίων σε ένα παράλληλο του προλόγου στη «Σύνοψη Ιστοριών» του Ιωάννη Σκυλίτζη. Σε αντιστοιχία με τον ιστορικό αντιπαραβάλλει το έργο του προς τα εγκώμια, αναζητεί πηγές που θα τον οδηγούσαν σε κριτική αντιμετώπιση και παραπέμπει σε εκτενέστερους Βίους αγίων για τη διαπίστωση της ακρίβειας των αναφερομένων. Αντίθετα ο πρόλογος του Συναξαρίου της Κωνσταντινούπολης στον παρισινό ελληνικό κώδικα 2485 παρουσιάζει διαφορετικά το έργο του συναξαριστή: δεν αναφέρει τη λέξη ιστορία, ενώ για αυτόν βασική είναι η λέξη μνήμη με την οποία και εισάγει το τη διήγηση περί του εορταζομένου την αντίστοιχη ημέρα αγίου. Για τον συναξαριστή αυτόν, το έργο του συνίσταται στο να εκθέσει τον βίο και τον θάνατο των αγίων, τη μνήμη βασιλέων, τον βίο προφητών και τις προφητείες τους καθώς και την έλευση και το πάθος του Κυρίου και τις θεομητορικές εορτές. Αναφέρει ως πηγή του διάφορα άλλα συναξάρια χωρίς προσθήκες και ρητορικές βελτιώσεις αλλά με μόνη τη σύντμηση εκτενών και γνωστών διηγήσεων και την αντίστοιχη εκτενέστερη και καθαρότερη διατύπωση περιληπτικών ή δύσκολα κατανοητών υπομνημάτων, σε μια μέθοδο που φαίνεται να αντανάκλα την αντίστοιχη συμπιληματική που ακολουθήθηκε στις συλλογές του Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογεννήτου.

Με δεδομένο ότι οι συναξαριστές δηλώνουν την πρόθεση να γράψουν ως ιστορικοί με συγκεκριμένη μέθοδο και με πηγές τυχόν προηγούμενα κείμενα, η κ. Métivier επισημαίνει ότι το Συναξάριο της Κωνσταντινούπολης εμφανίζεται ήδη ως ιστορία. Τα περί αγίων υπομνήματα γράφονται ως περιλήψεις αντίστοιχων Βίων και οι πληροφορίες για τον τόπο και χρόνο γέννησης και ζωής του εκάστοτε αγίου που δίδονται συνήθως στο σχετικό υπόμνημα λειτουργούν ως

χρονολογικό-γεωγραφικό πλαίσιο στη λογική της ένταξης του αγίου στην ιστορία και τη γεωγραφία του Βυζαντίου. Όμως, παρατηρεί η συγγραφέας, ο ιστορικός ορίζοντας στο Συναξάριο είναι ευρύτατος. Ξεκινά από τον καιρό των προφητών και περνώντας από την εποχή των Αποστόλων φτάνει σε αυτή των αυτοκρατόρων όπως ο ορίζοντας των οικουμενικών χρονικών. Οι αναφορές του, κατά κύριο λόγο στους χριστιανούς αυτοκράτορες από τον Μέγα Κωνσταντίνο και εντεύθεν χωρίς βέβαια να αποκλείονται και προσωπικότητες των παγανιστικών χρόνων, αποτυπώνουν στον αναγνώστη/ακροατή την εντύπωση του ιστορικού χρόνου. Περαιτέρω η συμπληρωματική λογική των ιστορικών πληροφοριών στα υπομνήματα των αγίων εκάστης ημέρας συνήθως δεν υπακούει σε χρονικές ακολουθίες εκτός ίσως από μια επιφανειακή χρονολογική ακολουθία, π.χ. με τα υπομνήματα περί αγίων-μαρτύρων των ειδωλολατρικών χρόνων να προηγούνται εκείνων που αναφέρονται σε αγίους που έζησαν επί χριστιανών αυτοκρατόρων και τιμώνται την ίδια ημέρα. Ταυτόχρονα ο ιστορικός χρόνος αποδίδεται με αναφορές σε διάφορα στοιχεία όπως ημερομηνίες-ορόσημα (για παράδειγμα στη θέσπιση της Ινδίκτου από τον Αύγουστο ήδη στην πρώτη ημέρα του εορτολογίου την 1η Σεπτεμβρίου) ή με χρονολογική διαδοχή αυτοκρατόρων. Η ίδια γενεαλογική λογική ενυπάρχει και σε περιπτώσεις αναφορών σε βιβλικές προσωπικότητες, σε ηγεμόνες των ελληνιστικών χρόνων, σε Ρωμαίους αυτοκράτορες, ακόμη και σε μια παρέκβαση στις αραβικές κατακτήσεις που προηγήθηκαν της πολιορκίας της Κωνσταντινούπολης του 717-8. Όπως επισημαίνει η συγγραφέας δεν φαίνεται να υπάρχει μια συνολική χρονολογική διάρθρωση αν και διακρίνονται οι σε γενικές γραμμές γνωστές περιόδους της Παλαιάς Διαθήκης, της εποχής των Αποστόλων, των διωγμών, και των χριστιανών αυτοκρατόρων, με τα σύγχρονα του Συναξαρίου χρόνια να απουσιάζουν. Το Συναξάριο κινείται ανάμεσα στο παρελθόν των εορταζομένων αγίων και, ως λειτουργικό βιβλίο, στο εσχατολογικό μέλλον, αποδίδοντας το παρόν με φράσεις του τύπου «μέχρι και νυν» ή «μέχρι της σήμερον» αναφορικά με θαύματα αγίων, χωρίς τέτοιου είδους χρονικές αναφορές να μεταβάλλουν τον θεολογικό χρονικό ορίζοντα του Συναξαρίου που βασικά κινείται ανάμεσα στην έλευση του Σωτήρα και στο τέλος των αιώνων.

Η παρουσίαση του τρόπου γραφής της ιστορίας κατά το Συναξάριο αναδεικνύει μια γραφή η οποία διαφέρει από τις διηγήσεις περί βασιλείας των αυτοκρατόρων των χρονογράφων και ιστορικών της εποχής, περιλαμβάνοντας υπομνήματα που αφιερώνονται όχι μόνο σε αγίους αλλά και σε γεγονότα που αναφέρονται και στα χρονικά: συνόδους, εγκαίνια εκκλησιών, ευρέσεις εικόνων και μετακομιδές λειψάνων, σεισμούς, πυρκαγιές, ακόμη και στρατιωτικά

γεγονότα όπως η ήττα του Νικηφόρου Α΄ από τους Βουλγάρους το 811. Η διεισδυτική ανάλυση της κ. Métivier την οδηγεί στην παρατήρηση ότι για τη μεσοβυζαντινή περίοδο τα μεγάλα γεγονότα που απασχολούν και τους χρονογράφους της αυτοκρατορίας αναφέρονται σποραδικά και στο Συναξάριο αλλά με κάποιες διορθώσεις ή σιωπηλές διαγραφές: για παράδειγμα δεν υπάρχει αναφορά στη δολοφονία του Μιχαήλ Γ΄ από τον Βασίλειο Α΄ ή στον παραμερισμό του Κωνσταντίνου Στ΄ από την Ειρήνη. Η αυτοκρατορική ιστορία αποτελεί απλά συμφραζόμενο στο Συναξάριο και δεν αποκλείεται να έχει γίνει και αντικείμενο λογοκρισίας. Για παράδειγμα στο υπόμνημα για τον θάνατο των βυζαντινών στρατιωτών κατά των Βουλγάρων το 811 το κύριο κείμενο της έντυπης έκδοσης εκ του κώδικα Sirmond, τους οσιοποιεί και αναφέρει ότι πρόκειται για «την μνήμη των χριστιανών αδελφών που βρήκαν τον θάνατο στη Βουλγαρία» ενώ ο Ιεροσολυμιτικός κώδικς 40 που ανήκει στην αρχαιότερη οικογένεια χειρογράφων κάνει λόγο για την «φρένα κούφην» και την έπαρση του αυτοκράτορα Νικηφόρου Α΄. Αντίστοιχη ένδειξη αποτελεί η μνεία των αυτοκρατειρών και λοιπών θηλέων μελών των αυτοκρατορικών δυναστειών στο Συναξάριο. Η συγγραφέας μετρά δέκα (και ίσως και έντεκα σε περίπτωση μιας διόρθωσης) και παρά το ότι οι συναξαριστές στα προγράμματά τους αναφέρουν μόνο αυτοκράτορες, οι μνημονευόμενες αυτοκράτειρες τούς ξεπερνούν σε αριθμό. Ακόμη, μέσω των γεωγραφικών πληροφοριών στα υπομνήματα περί των αγίων, το Συναξάριο συγκροτεί ένα γεωγραφικό καλειδοσκόπιο της βυζαντινής αυτοκρατορίας, μια πρώτη γραφή τοπικής ιστορίας, πάντα όμως με κέντρο την Κωνσταντινούπολη που αποτελεί την κύρια αναφορά όταν πρόκειται για χαρακτηριστικά γεγονότα όπως σεισμοί και πολιορκίες. Αντίστοιχες αφηγήσεις σε υπομνήματα που μνημονεύουν σημαντικά γεγονότα όπως οι πολιορκίες της Κωνσταντινούπολης από τους Αβάρους ή τους Άραβες μετατρέπονται στο Συναξάριο σε «ψυχωφελείς διηγήσεις» βάσει πιθανώς λειτουργικών πηγών, και, παρά τα κοινά στοιχεία με τα χρονικά όπως η Χρονογραφία του Θεοφάνους, στο Συναξάριο η έμφαση δίδεται στα θαύματα και στην υπερφυσική βοήθεια που λύει την πολιορκία. Η σχέση του Συναξαρίου με την επίσημη ιστορία, όπως συναφώς παρατηρεί η συγγραφέας είναι μάλλον σχέση καταστρατήγησής της. Το Συναξάριο οικειοποιείται την ιστορία των αυτοκρατόρων και την αποδίδει προς εξυπηρέτηση των δικών του στόχων. Συμπερασματικά, η ιστορία είναι παρούσα στο Συναξάριο, αλλά με διαφορετική οργάνωση και κέντρο βάρους από ό,τι στην επίσημη ιστοριογραφία και πιο κοντά στα οικουμενικά χρονικά. Μνημονεύοντας τους αγίους τα υπομνήματά του εμπεριέχουν την ιστορία της



Εκκλησίας, της αυτοκρατορίας, ακόμα και της οικουμένης όταν γίνεται λόγος για φυσικές καταστροφές. Η κ. Métivier, επιχειρηματολογεί πειστικά και με παραδείγματα ότι πρόκειται για μια ιστορία που αναπτύσσεται βάσει του θείου σχεδίου για την ανθρωπότητα, ιστορία του εκλεκτού (χριστιανικού) λαού αλλά ταυτόχρονα για ιστορία μιας πολιτικής κοινότητας. Το Συναξάριο φέρνοντας ως παράλληλο τη ρωμαϊκή αυτοκρατορική ιστορία με την έλευση του Χριστού και αγνοώντας κάθε στοιχείο των ειδωλολατρικών χρόνων μη συνδεδεμένο με την ιερά ιστορία, φρόντιζε να επιβάλλει τον χριστιανικό χρόνο ως πολιτικό χρόνο. Αποτελούσε έτσι τον «φύλακα μνήμης» του παρελθόντος που ο G. Cavallo στη μελέτη του *Pratiche intellettuali e modelli del passato a Bisanzio* στο *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales* (δ. J- M. Sansterre), είχε ονομάσει «αληθινό παρελθόν» για τον βυζαντινό άνθρωπο, δηλαδή το χριστιανικό παρελθόν του Βυζαντίου, στο πλαίσιο, όπως συμπερασματικά προβάλλει στη μελέτη της η κ. Métivier, της διαμόρφωσης της χριστιανικής κοινότητας ως πολιτικής κοινότητας.

Δ3. Η τρίτη και τελευταία μελέτη της τελευταίας αυτής ενότητας με τίτλο «Η Ιστορία στα Συναξάρια: από την κατασκευή της στη μεταβίβαση μιας γνώσης» υπογράφεται από τον κ. Paolo Odorico και επικεντρώνεται στην ιστορική διάσταση των αγιολογικών διηγήσεων των Συναξαρίων ως κειμένων για την ιστορία του χριστιανισμού κατά τη βυζαντινή νοοτροπία, δηλαδή όχι στο πλαίσιο χρονικών προσδιορισμών αλλά ως συλλογή μαρτυριών της ενυπάρχουσας παρουσίας του Θείου. Οι συναξαριστές δημιουργούσαν έτσι μια άχρονη, «άνιστορική», όπως τη χαρακτηρίζει ο μελετητής, διάσταση της ιστορίας και των γεγονότων στα οποία αναφέρονται.

Ο κ. Odorico επισημαίνει την ομοιογένεια των διαφόρων αγιολογικών υπομνημάτων των Συναξαρίων. Παρά τις συγκεκριμένες διαφορές, ανάλογα με το αν τα κείμενα αφορούν σε μάρτυρες ή ασκητές, η στάση του χριστιανού αγίου είναι η ίδια αδιάφορα αν αφορά σε αντίσταση σε διώκτες ειδωλολάτρες ή εικονομάχους αυτοκράτορες. Το παρελθόν και η ιστορία του στα Συναξάρια δεν ανήκει στον ιστορικό χρόνο (παρά τις μνείες ιστορικών γεγονότων ως σημείων αναφοράς) αλλά στον «άχρονο», απaráλλακτο, χρόνο του αιωνίου Θεού. Ταυτόχρονα και σε αντίθεση προς τα παραπάνω, η ιστορία στα Συναξάρια αφορά επίσης στη σχέση των ανθρώπων προς το Θείο με αποτέλεσμα τις μνείες γεγονότων που υπήρξαν σημαντικά για τη σχέση αυτή, όπως η απελευθέρωση της βυζαντινής πρωτεύουσας από πολιορκίες ή ιδιαίτερα φυσικά φαινόμενα.

Κατά τον μελετητή η διαδικασία της ερμηνείας του παρελθόντος στα

Συναξάρια συνίστατο στη δημιουργία κατηγοριών στις οποίες κατατάσσονταν οι ιστορικές πληροφορίες. Χαρακτηριστικό παράδειγμα οι αναφερόμενοι στο Συναξάριο της Κωνσταντινούπολης αυτοκράτορες. Ανάλογα με τις λεξιλογικές αναφορές του Συναξαρίου, μια πρώτη κατηγορία αποτελούν οι αυτοκράτορες που, αρχής γενομένης από τον Μέγα Κωνσταντίνο, εμφανίζονται να τιμώνται στο Συναξάριο ως άγιοι, ενώ η μνεία άλλων συνιστά απλά μια χρονολογική αναφορά. Όπως επισημαίνει ο συγγραφέας υπογραμμίζοντας τη χρήση της λέξης «μνήμη» σε ορισμένα σχετικά με τους αυτοκράτορες υπομνήματα του Συναξαρίου (εξετάζοντας σχετικό πίνακα των 43 βυζαντινών αυτοκρατόρων ως το 843), ο αριθμός των θεωρουμένων ως αγίων αυτοκρατόρων δεν ξεπερνούσε τους δώδεκα εκ των οποίων δέκα μεταξύ του τετάρτου και του εβδόμου αιώνα, ενώ ανάμεσα στον έβδομο και ένατο αιώνα μόνο δύο φορείς της αυτοκρατορικής εξουσίας, οι αυτοκράτειρες Ειρήνη και Θεοδώρα που αναστήλωσαν τις εικόνες αναφέρονται ως αγίες. Ακόμη περισσότερο από τον 10ο αιώνα και ως το τέλος του Βυζαντίου δεν υπάρχει μνεία αγίου αυτοκράτορα με εξαίρεση τον Ιωάννη Γ΄ Βατάτζη και κάποια τοπική και χρονικά περιορισμένη απόδοση σχετικής τιμής στον Νικηφόρο Β΄ Φωκά και στον Ιωάννη Α΄ Τσιμισκή σε μονές του Αγίου Όρους και στην Καπαδοκία. Για τον μελετητή, σε αντίθεση με τον σκεπτικισμό που είχε εκφραστεί από παλαιότερους ερευνητές, η ίδια η συμπερίληψη των αγίων αυτοκρατόρων στο Συναξάριο μπορεί να θεωρηθεί ότι απετέλεσε επιβεβαίωση της αγιοποίησής τους, έστω και αν δεν συντάχθηκε ποτέ λειτουργία για αυτούς, ακόμη και στην περίπτωση που δεν απέκτησαν αντίστοιχο υπόμνημα, κάτι που, όπως παρατηρεί συναφώς, συμβαίνει και σε περιπτώσεις άλλων αγίων στο Συναξάριο. Ωστόσο, ο κ. Odoigco υπογραμμίζει πως η παρουσίαση των αυτοκρατόρων αυτής της κατηγορίας ως αγίων δεν προερχόταν από την ιδιότητά τους ως αυτοκρατόρων, αφού μόνο ορισμένοι και όχι όλοι μνημονεύονται με την ιδιότητα αυτή. Ο μελετητής αναλύει στη συνέχεια τα χαρακτηριστικά μιας δεύτερης κατηγορίας μνημονευόμενων αυτοκρατόρων, στους οποίους ο συναξαριστής αναφέρεται ως φιλοχρίστους και ευσεβείς, γεγονός που ουσιαστικά επιβεβαίωνε στη συλλογική αντίληψη το δικαίωμά τους στην εκ Θεού βασιλεία. Σε αριθμό περιπτώσεων τυχόν σύνδεσή τους με κάποιον άγιο ή με ένα γεγονός όπως π.χ. μια μετακομιδή αγίων λειψάνων συνιστούσε περισσότερο θέμα αυτοκρατορικής πολιτικής ιδεολογίας, αν όχι προπαγάνδας, παρά ουσιαστική μνεία αγιοποίησης, με χαρακτηριστικότατο παράδειγμα την χρήση της αυτοκρατορικής εικόνας του Μεγάλου Κωνσταντίνου στην πολιτική ιδεολογία του Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογεννήτου. Παράλληλα η παρουσίαση αγίων

συνδεδεμένων με ένα σημαντικό γεγονός και για την κρατική ιδεολογία, όπως η αγιολογική διήγηση των χριστιανών μαρτύρων κατά την ήττα του Νικηφόρου Α΄ στη Βουλγαρία το 811 αποτελεί ένδειξη της λειτουργίας του Συναξαρίου ως κατάθεσης μνήμης που δημιουργούσε ένα είδος συλλογικής μνήμης. Στο ίδιο πλαίσιο λειτουργούσε και η τρίτη κατηγορία αυτοκρατόρων στο Συναξάριο, εκείνη των καταραμένων αυτοκρατόρων που εμφανίζονται ως εκπρόσωποι του κακού και για τους οποίους χρησιμοποιούνται οι ίδιοι χαρακτηρισμοί, ασχέτως αν ανταποκρίνονταν ή όχι στην πραγματικότητα, είτε πρόκειται για διώκτες των χριστιανών των πρώτων αιώνων και αιρετικούς είτε για εικονομάχους αυτοκράτορες διώκτες των εικονοφίλων ομολογητών που αποτελούν το μεγαλύτερο τμήμα των μνημονευόμενων ως «αθλητών»-αγίων (κατά μίμηση των πρώτων μαρτύρων), για τον όγδοο και ένατο αιώνα. Το Συναξάριο λειτουργεί και πάλι ως κατάθεση ιστορικής μνήμης αλλά στη συγκεκριμένη περίπτωση, αποτελεί και ένδειξη της δημιουργίας της ιστορικής μνήμης, από την οπτική γωνία λογίων της Εκκλησίας που έγραψαν για τους ομολογητές της περιόδου της εικονομαχίας μετά το τέλος της και τον θρίαμβο της εικονοφίλης παράταξης. Η ιστορική μνήμη της οποίας το Συναξάριο αποτελούσε κατάθεση, ήταν έτσι, όπως προσφυώς παρατηρεί ο μελετητής, άμεσα συνδεδεμένη όχι μόνο με ημερομηνίες και γεγονότα αλλά και με το πώς και από ποιους (ξανα)γραφόταν η Ιστορία. Περαιτέρω τα αναφερόμενα σε σημαντικά για την Εκκλησία και την κοινωνία και πολιτεία γεγονότα στο Συναξάριο, όπως η απελευθέρωση της πρωτεύουσας από εχθρούς πολιορκητές τη επεμβάσει της Θεοτόκου ή οι μνείες φυσικών καταστροφών, κυρίως σεισμών με τη διάσωση των κατοίκων χάρις στη Θεία φιλανθρωπία, σηματοδοτούν μια ακόμη λειτουργία του Συναξαρίου πέραν της κλασικής του καθορισμού των θεωρούμενων ως αγίων: εκείνη της σύμπτωσης του γραμμικού, ιστορικού χρόνου και του κυκλικού λειτουργικού χρόνου που ρυθμιζόταν από το λειτουργικό εορτολόγιο και που ρύθμιζε την κοινωνική ζωή συμπεριλαμβανομένων και των αυτοκρατορικών τελετών. Ο κ. Odorico αναδεικνύει έτσι το ρόλο του Συναξαρίου ως αναμεταδότη γνώσεων όχι μόνο θρησκευτικών αλλά και ιστορικών, κοινωνικών, ανθρωπολογικών κ.λπ. στη βάση της συσχέτισης θρησκευτικού και ιστορικού στη βυζαντινή νοοτροπία.

Συμπερασματικά ο τόμος *L'histoire comme elle se présentait dans l'hagiographie byzantine et médiévale*, καρπός πολυετούς ενασχόλησης των συμμετεχόντων συγγραφέων με την Ιστορία και τα αγιολογικά κείμενα και ακολουθώντας τις νεώτερες ερευνητικές τάσεις διεπιστημονικής και διακευμενικής εξέτασης έρχεται

να συμπληρώσει τη μελέτη της βυζαντινής Αγιολογίας στη διττή λογοτεχνική και ιστορική της έκφραση επισημαίνοντας τον ρόλο των αγιολογικών κειμένων στο πώς οι (αγιολογικές) ιστορίες μετατρέπονταν σε Ιστορία και αντίστροφα.

ΝΙΚΗ ΚΟΥΤΡΑΚΟΥ

Βυζαντινολόγος

