

Μ. ΤΖΙΑΤΖΗ-ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΗ - Γ. ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΗΣ (επιμ.), *Πρακτικά Ζ' Συνάντησης Βυζαντινολόγων Ελλάδος και Κύπρου, «Παράδοση και ανανέωση στο Βυζάντιο»*, (Κομοτηνή 20-23 Σεπτεμβρίου 2007), Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης-Τμήμα Ελληνικής Φιλολογίας, Κομοτηνή 2011, σσ. 456 (ISBN 978-960-99486-4-7)

Ιδιαίτερη σημασία για την προβολή των βυζαντινών σπουδών στην Ελλάδα και την Κύπρο έχει ο θεσμός της *Συνάντησης Βυζαντινολόγων Ελλάδος και Κύπρου*. Ο τόμος που παρουσιάζεται στη συνέχεια περιλαμβάνει τα *Πρακτικά της Ζ' Συνάντησης Βυζαντινολόγων Ελλάδος και Κύπρου*, η οποία έλαβε χώρα στις 20-23 Σεπτεμβρίου 2007 στην Κομοτηνή υπό την αιγίδα του Τμήματος Ελληνικής Φιλολογίας του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης. Η επιμέλεια της έκδοσης των πρακτικών έγινε από την αναπληρώτρια καθηγήτρια της Βυζαντινής Φιλολογίας του Δ.Π.Θ. κυρία Μαρία Τζιάτζη-Παπαγιάννη και από τον επίκουρο καθηγητή της Βυζαντινής Φιλολογίας του Δ.Π.Θ. κ. Γρηγόριο Παπαγιάννη. Εξ αρχής θα πρέπει να επισημανθεί ότι η εκδοτική εμπειρία των δύο επιμελητών αντικατοπτρίζεται στον άρτιο από κάθε άποψη αυτόν τόμο.

Στην αρχή του τόμου παρατίθενται τα περιεχόμενά του (σσ. 5-7), το πρόγραμμα της *Ζ' Συνάντησης Βυζαντινολόγων Ελλάδος και Κύπρου* (σσ. 8-20) και τα κείμενα των χαιρετισμών της προέδρου του Τμήματος Ελληνικής Φιλολογίας του Δ.Π.Θ., καθηγήτριας κυρίας Χαρίκλειας Ιωαννίδου (σσ. 21-22) και της προέδρου της Ελληνικής Επιτροπής Βυζαντινών Σπουδών, ομότιμης καθηγήτριας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, κυρίας Μαρίας Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου (σσ. 23-26). Ακολουθεί το πρώτο μέρος του τόμου (σσ. 29-147) με τις «Κεντρικές

Εισηγήσεις» αναφορικά με το θέμα της Ζ' *Συνάντησης* (Παράδοση και ανανέωση στο Βυζάντιο).

Η πρώτη κεντρική εισήγηση (σσ. 29-51) ανήκει στον Β. Κατσαρό και τιτλοφορείται «Τὸ μέλλον τοῦ “κλασσικοῦ” στὸ παρελθὸν τῆς Βυζαντινῆς Λογοτεχνίας». Στη γενικότερη πνευματική ανέλιξη του Βυζαντίου πολύ συχνά είναι δυσδιάκριτο τί συνιστά πρόοδο και τί συντήρηση. Η σύγχρονη έρευνα εστιάζει κυρίως στο ποιο ήταν το «κλασσικό» ιδεώδες που αφομοίωσαν οι Βυζαντινοί και ποιοι Βυζαντινοί ενδιαφέρονταν για τη συντήρηση και το όραμα του «κλασσικού» ιδεώδους. Η απάντηση στα ερωτήματα αυτά προκύπτει από την κατανόηση της αλληλεπίδρασης και των αντίρροπων δυνάμεων που αναπτύσσονται μεταξύ της μμητικής προσήλωσης στο παρελθόν και της ανανεωτικής αφομοίωσης του αρχαίου ελληνικού κλασσικού ιδεώδους.

Το πολιτισμικό και πνευματικό επίπεδο της Βυζαντινής αυτοκρατορίας προσδιορίζεται σε πολύ μεγάλο βαθμό από τη φιλολογία της. Η γλώσσα ως όργανο της επίσημης και ανώτερης λογοτεχνικής γραφής του Βυζαντίου καταδεικνύει τη διείσδυση της αρχαίας κληρονομιάς στο νέο περιβάλλον της αυτοκρατορίας, ενώ, παράλληλα, εκδηλώνονται ρεύματα που διευρύνουν τον βυζαντινό πολιτισμό. Ο βυζαντινός λογοτέχνης έπρεπε να διαθέτει ισχυρή φιλολογική υποδομή, καθώς στη βυζαντινή λογοτεχνία εντοπίζονται δύο απαράβατες αρχές: α) η κυριαρχία της επιδεικτικής λογοτεχνίας και του κλασσικού ύφους που απευθύνονταν σε ένα κοινό μμημένο στην κλασική παιδεία, και β) η μίμηση των κλασσικών προτύπων που είχε ως φυσική της συνέπεια την εξάλειψη της πρωτοτυπίας και τη διαμόρφωση ενός συντηρητικού χαρακτήρα της βυζαντινής λογοτεχνίας. Η έρευνα για τις σχέσεις του βυζαντινού λογοτέχνη με την κλασική αρχαιότητα στηρίχθηκε στη μελέτη της γλώσσας. Η αντίληψη του κλασσικού στην κοσμική λογοτεχνία καθορίζεται από το επίπεδο γλωσσικής τελειότητας του αττικισμού. Ωστόσο, οι Βυζαντινοί αναζητούσαν και διαμόρφωναν ένα δικό τους ιδεώδες, με προοπτική και με το βλέμμα προσανατολισμένο στο ιδεώδες της αρχαιότητας που αποτελούσε πλέον παρελθόν.

Στον χώρο της εκπαίδευσης τον 4ο αι. συναιρούνται στοιχεία της κλασσικής παράδοσης (υπό το πρίσμα της Ρώμης) με τον χριστιανισμό. Αυτό επιδρά στη διαμόρφωση της βυζαντινής κοινωνίας ως τον 7ο αι. που δημιουργείται μία ελληνική εκδοχή της ίδιας παράδοσης. Οι μεγάλες

σχολές ως την εποχή του Ιουστινιανού μεταλαμπαδεύουν στους μαθητές τους το ελληνορωμαϊκό ιδεώδες. Το «κλασσικό» στη βυζαντινή εκπαίδευση αντιμετωπίζεται άλλοτε ως «παρελθόν» και άλλοτε ως «μέλλον».

Σημαντικός στη διαμόρφωση των αντιλήψεων για το «κλασσικό» είναι και ο ρόλος της πνευματικής élite του Βυζαντίου, η οποία επηρέαζε τη σπουδάζουσα νεολαία της εποχής και συνιστούσε σημείο αναφοράς στις ουμανιστικές κινήσεις που ενδιαφέρονταν για την κλασική αρχαιότητα. Το «κλασσικό» ιδεώδες του παρόντος διαμορφώνεται υπό την επίδραση των πνευματικών μηνυμάτων των λογίων του παρελθόντος. Η ίδια η λογοτεχνική παραγωγή των βυζαντινών λογίων αποκαλύπτει σήμερα τη διαδικασία αφομοίωσης των στοιχείων της αρχαιότητας και τη συνακόλουθη διαμόρφωση μιας ατομικής εικόνας του «κλασσικού» που φανερώνει συνάμα το κλίμα της εποχής, κατά την οποία εκείνοι έζησαν και δημιούργησαν.

Η σύγχρονη έρευνα εξετάζει τις βαθμίδες ανόδου και υποδοχής της δημόδους λογοτεχνίας στις αυλές των βυζαντινών μαικήνων και διαπιστώνει ότι η σχέση του «κλασσικού» ιδεώδους ορισμένων κειμένων της δημόδους λογοτεχνίας δεν αναδεικνύεται μόνο μέσα από τις εκλεκτές γλωσσικές συγγένειες με τα κείμενα της αρχαιότητας, αλλά και από τη διαλεκτική των θεμάτων. Ο Κατσαρός επισημαίνει επίσης ότι ιδιαίτερη αξία για την αναζήτηση του «κλασσικού» ιδεώδους στη λόγια βυζαντινή λογοτεχνία έχει η μελέτη της ιστοριογραφίας, καθώς αποκαλύπτει τις προσωπικές προσπάθειες για τη διαμόρφωση ενός «κλασσικού» μοντέλου και παράλληλα φανερώνει τις πνευματικές αναζητήσεις της εποχής του ιστορικού. Η κλασικίζουσα ιστοριογραφία εναρμονίζεται με τη χριστιανική ιστοριογραφία και έτσι η ειδωλολατρική ιστοριογραφία φθίνει. Η αιτιοκρατία υποχωρεί έναντι της διαρκώς ενισχυόμενης παραδειγματικής και προνοιακής ιστορίας που συνιστά το νέο «κλασσικό» ιδεώδες της πρώιμης βυζαντινής ιστοριογραφίας. Κατά τη μέση περίοδο γίνεται προσπάθεια απαλλαγής από την εντεταλμένη προπαγάνδα και η έμφαση δίδεται στην ατομικότητα του ανθρώπου. Στην αρχαιότροπη ποίηση του Βυζαντίου είναι πολύ περισσότερο εμφανής η παρουσία του «κλασσικού» στοιχείου. Στο ευρύτατο πεδίο της βυζαντινής ρητορικής ο Κατσαρός παρατηρεί ότι οι ρίζες της εντοπίζονται στην αττική ρητορική τέχνη, η οποία απετέλεσε και το κύριο θεμέλιο και το ισχυρότερο αντάρτισμα εναντίον της θύελλας του ασιανισμού. Η προσπάθεια της

Εκκλησίας να υποτάξει την κλασική ρητορική παράδοση απέτυχε, όπως προκύπτει τόσο από στοιχεία και μοτίβα της ελληνικής μυθολογίας που ανιχνεύονται στο έργο των βυζαντινών ρητόρων, όσο και από την ιδεολογική χρήση της ρητορικής σε κοσμικό και εκκλησιαστικό επίπεδο. Στον χώρο της ρητορικής εντοπίζεται και η βασική λογοτεχνική θεωρία των Βυζαντινών. Στην πραγματικότητα οι Βυζαντινοί για την οικοδόμηση του δικού τους «κλασσικού» αρούνται μόνο από την ελληνική αρχαιότητα (σε πολύ μικρότερο βαθμό και από τη λατινική γραμματεία). Όταν η βυζαντινή αυτοκρατορία εξαντλήθηκε, κληροδότησε το «παρελθόν» του Βυζαντίου στη Δύση, για να αποτελέσει το «μέλλον» του «κλασσικού» κατά την περίοδο της Αναγέννησης. Στο τέλος της εισήγησης παρατίθεται και μία ενδεικτική για το θέμα της εισηγήσεως βιβλιογραφία.

Η δεύτερη κεντρική εισήγηση (σσ. 53-76) ανήκει στον Σ. Ν. Τρωιάνο και έχει τίτλο «Αλληλουχία συμμόρφωσης στην παράδοση και ανανέωσης στα βυζαντινά νομοθετικά κείμενα». Η εισήγηση ξεκινά με τη διαπίστωση ότι ο Ιουστινιανός συγκέντρωσε και συστηματοποίησε, όχι χωρίς σφάλματα και αδυναμίες, τις νομικές διατάξεις των προγενέστερων αυτοκρατόρων με στόχο τη διευκόλυνση όσων ασχολούνταν με τους νόμους. Η σημαντικότερη κωδικοποιητική προσπάθεια έγινε από τη Μακεδονική δυναστεία με τα *Βασιλικά*. Όπως προκύπτει από τον *Πανδέκτη*, αλλά και από τον *Κώδικα* και τις *Εισηγήσεις*, ο Ιουστινιανός υπήρξε έναντι του ρωμαϊκού δικαίου παρελθόντος πολύ συγκρατημένα «ανανεωτικός». Οποιοιδήποτε επεμβάσεις στην παλαιότερη νομοθεσία γίνονταν με τη μορφή προσθηκών και παραλείψεων στο αρχικό κείμενο. Επομένως, ο Ιουστινιανός δεν υλοποίησε στην πραγματικότητα μία μεταρρύθμιση, αλλά μία *ἀποκάθαρσιν* και συστηματοποίηση του δικαίου.

Η πραγματική ανανέωση του δικαίου από τον Ιουστινιανό έγινε με τις *Νεαρές* του. Ωστόσο, επιβάλλεται να καταστεί σαφές ότι δεν εισηγούνται νέο δίκαιο όλες οι *Νεαρές*. Η έκδοση ενός νέου νόμου αποσκοπούσε σε έναν διπλό στόχο: α) την προβολή κάποιου συνθήματος της αυτοκρατορικής ιδεολογίας, και β) τη διατύπωση ενός κανόνος δικαίου, η εισαγωγή του οποίου αιτιολογείται μεθοδικά και συστηματικά. Η αδικαιολόγητη «καινοτομία» στο πεδίο του δικαίου μπορούσε να κλονίσει τη νομιμοποίηση του προσώπου του ηγεμόνος, καθώς ο ηγεμών δημιουργεί μεν συγκεκριμένους κανόνες δικαίου, αλλά πηγή του δικαίου είναι ο Θεός.

Για πρώτη φορά στην Έκλογή των Ισαύρων γίνεται ρητή αναφορά στις επιταγές και τις απαγορεύσεις που επιτάσσει ο θεϊός Νόμος, ενώ η μνεία στο απώτερο δικαϊκό παρελθόν λαμβάνει χώρα με πολύ έμμεσο τρόπο. Η άσκηση νομοθετικού έργου εκ μέρους του αυτοκράτορος εκλαμβάνεται ως *ἀντίδοσις* για την εκ Θεού ανάληψη της βασιλικής εξουσίας. Η ανανέωση στην Έκλογή συνίσταται στην *ἐπιδιόρθωσιν εἰς τὸ φιλανθρωπότερον* της παλαιότερης νομοθεσίας. Με τους Ισαύρους ενισχύεται η εισαγωγή στη νομοθεσία νέων αρχών με μέτρο τον άνθρωπο. Επιπλέον, με την Έκλογή παρατηρείται σημαντική ποινική μεταρρύθμιση και ότι θεσπίζονται ορισμένα ευνοϊκά μέτρα στον χώρο του οικογενειακού δικαίου.

Στην *Εἰσαγωγή* των Μακεδόνων αυτοκρατόρων εντοπίζεται μνεία δύο *ἀνακαθάρσεων*, μιας γενικής, ιουστινιάνειου τύπου, και μιας που συνίσταται στην ἀπάλειψη από το κείμενο της *Εἰσαγωγῆς* των νέων ρυθμίσεων που εισήγαγαν οι Σύροι αυτοκράτορες με την Έκλογή. Στην *Εἰσαγωγή* διατυπώνεται ρητά και θεσπίζεται δια νόμου η υποχρέωση του αυτοκράτορος να ενεργεί βάσει του νόμου και να σέβεται απολύτως τους κανόνες δικαίου που περιέχονται στη *Γραφή*, στα θεσπίσματα των επτά οικουμενικών συνόδων και στο δικαϊκό σύστημα που διαμόρφωσε η ρωμαϊκή παράδοση (δηλ. η *ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων* από τον Βασίλειο Α΄ με την ανακωδικοποίηση σε 40 βιβλία).

Η έννοια της *ἀνακαθάρσεως* προβάλλεται περισσότερες φορές στις *Νεαρές* του Λέοντος Σ΄ του Σοφού και κάνει ξανά την εμφάνισή της στο προοίμιο του *Προχείρου Νόμου*. Ο νομοθέτης του *Προχείρου Νόμου* δηλώνει ότι ήταν αναγκαία η σύνταξή του, διότι η προγενέστερη νομοθετική συλλογή (*Εἰσαγωγή*) ἀνέτρεπε ορθώς θεσπισμένους νόμους του παρελθόντος και εισηγείτο νέους, οι οποίοι ἀνέτρεπαν νόμους ευσεβῶν και θεοσεβούμενων αυτοκρατόρων του παρελθόντος.

Με το *corpus* των *Νεαρῶν* ο Λέων Σ΄ αναμετράται με τον Ιουστινιανό τόσο στο επίπεδο της κωδικοποίησης της παλαιάς νομοθεσίας, όσο και στο επίπεδο της θέσπισης νέων νόμων. Στη λογική αυτή επιδοκιμάζει το κωδικοποιητικό έργο του Ιουστινιανού, αλλά μέμφεται τη νέα νομοθεσία που εκείνος εισήγαγε. Η πολεμική του Λέοντος Σ΄ έναντι του Ιουστινιανού επικεντρώνεται κυρίως στις *Νεαρές* του. Αναφορικά με τις δικές του *Νεαρές* ο Λέων Σ΄ εξασφαλίζει αφενός μεν το θεωρητικώς αναλλοίωτο του πατροπαράδοτου δικαίου, αφετέρου δε το ακλόνητο άλλοθι του νομοθέτη. Έτσι, αιτιολογούνται όλες οι νέες ρυθμίσεις

που εισάγονται. Ωστόσο, ο Λέων σε αντίθεση με τον Ιουστινιανό δεν δίστασε να καταργήσει θεσμούς απαρχαιωμένους και ασύμβατους πλέον με το βυζαντινό πολίτευμα. Ιδιαίτερα σημαντική είναι η παρατήρηση ότι στην απομάκρυνση από την παράδοση συνέτεινε και ο σταδιακός εκχριστιανισμός των πολιτειακών, κοινωνικών και οικονομικών δομών. Σε ό,τι αφορά στις εκκλησιαστικού περιεχομένου *Νεαρές*, η επίκληση χωρίων της *Γραφής* και των ιερών Κανόνων δεν οφείλεται σε πίστη στην παράδοση, παρά στην προσπάθεια εναρμόνισης της κοσμικής προς την εκκλησιαστική νομοθεσία για τη συμπλήρωση της ιουστινιάνειας ρύθμισης με τη *Νεαρά* 131.1. Τη νομοθετική παράδοση σεβάστηκε περισσότερο ο Κωνσταντίνος Ζ΄ ο Πορφυρογέννητος, ο οποίος σε απόλυτη αρμονία με τις αρχές της μακεδονικής αναγέννησης ανέπτυξε σημαντική δράση και διαμόρφωσε μία νομική γραμματεία που τον κατατάσσει μεταξύ των μεγάλων μορφών του βυζαντινού δικαίου. Ο Τρωιάνος ολοκληρώνει την εισήγησή του με το συμπέρασμα ότι «*το περιεχόμενο των εννοιών “παράδοση” και “ανανέωση” υπήρξε πολύ ελαστικό και μεταβαλλόταν από αυτοκράτορα σε αυτοκράτορα, προσαρμοζόμενο εκάστοτε στις ιδεολογικές επιδιώξεις του καθενός*».

Τρίτη κατά σειρά στον τόμο των *Πρακτικών* (σ. 77) μνημονεύεται η κεντρική εισήγηση του Γ. Βελένη με τίτλο «Χρονολογικά συστήματα σε επιγραφές και χειρόγραφα Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών χρόνων». Ωστόσο, το κείμενο της συγκεκριμένης εισήγησης δεν περιέχεται στον εν λόγω τόμο, αλλά στα *Πρακτικά του 5^{ου} Διεθνούς Συμποσίου Ελληνικής Παλαιογραφίας (Δράμα, 21-27 Σεπτεμβρίου 2003)* [Βιβλιοαμφιάστης-Παράρτημα 1], Β. Άτσαλος-Ν. Τσιρώνη (επιμ.), τ. Β΄, σσ. 659-679 [Ελληνική Εταιρεία Βιβλιοδεσίας], Αθήνα 2008.

Η τέταρτη κεντρική εισήγηση (σσ. 79-135) ανήκει στον Δ. Δ. Τριανταφυλλόπουλο και επιγράφεται «*Ιστορία και έσχατολογία στην όρθόδοξη λειτουργική τέχνη. Παράδοση και ανανέωση από το Βυζάντιο στην εποχή μας*». Η εν λόγω σπονδυλωτή εισήγηση εστιάζει στη βυζαντινή και μεταβυζαντινή τέχνη ως προϊόν ενός συγκεκριμένου πολιτισμού με κανόνες και συνιστώσες δικές του ως αποκάλυψη μιας κοσμολογίας, της βυζαντινής και εν συνεχεία της μεταβυζαντινής, και της κατάληξής της στο πλαίσιο της νεοελληνικής. Η βυζαντινή τέχνη είναι θεανθρωποκεντρική και κύρια χαρακτηριστικά της συνιστούν η επακριβής απεικόνιση της διδαχής της Εκκλησίας, η ενότητα ύφους και η σχέση της με την αρχαία

ελληνορωμαϊκή παράδοση. Ο Τριανταφυλλόπουλος διατυπώνει την άποψη ότι η αφετηρία της τέχνης είναι μεταφυσική και η κατάληξη της είναι εσχατολογική. Η έλευση των εσχάτων προέρχεται από την εισβολή του Ακτίστου στο κτιστό και όχι από τις ενέργειες του ανθρώπου.

Η έννοια της «Παράδοσης» στην Εκκλησία δεν υποδηλώνει το νεκρό, αλλά το «παραδιδόμενο», το οποίο είναι πάντα ζωοποιό και εξελισσόμενο και ταυτίζεται με την αέναη γονιμοποιό αναζήτηση του παρελθόντος στο παρόν. Εν συνεχεία, διασαφηνίζονται οι όροι «άκτιστο» και «κτιστό» αναφορικά με τη γένεση και την εξέλιξη του κόσμου στην αρχαία σκέψη, στην εβραϊκή-χριστιανική αντίληψη και στη δυτική κοσμολογία. Η ορθή διδασκαλία της Εκκλησίας, αντιθέτως προς τη δυτική παράδοση, αγνοεί την αιρετική εκδοχή περί των εγκοσμίων ως βασιλείου του Σατανά και των υπερκόσμιων ως του αποκλειστικού τόπου της Βασιλείας του Θεού. Βασική επίσης αρχή της Ανατολικής Εκκλησίας, την οποία πολέμησε η Δύση, είναι η αρχή ότι η γνώση του αισθητού επιτυγχάνεται με τον νου, αλλά τα υπεραισθητά προσεγγίζονται μόνον εμπειρικά με την καρδιά. Άλλο ένα σημείο διαφοροποίησης μεταξύ της Ορθόδοξου και της Δυτικής Εκκλησίας είναι η αντιμετώπιση του Αγαθού και του Κακού. Στην ορθόδοξη διδασκαλία η αμαρτία δεν σβήνει το *κατ' εικόνα*, αλλά απλώς το αμαυρώνει, καθώς το Κακό δεν είναι αυθυπόστατο, αλλά *παρυπόστασις*.

Ο άνθρωπος στην ορθόδοξη ανθρωπολογία θεωρείται αναφαίρετο μέλος της Εκκλησίας, χωρίς όμως να καταργείται η προσωπική του υπόσταση. Έτσι, η σωτηρία του αποτελεί σκοπό ύπαρξης της Εκκλησίας και όχι ατομική υπόθεση. Στην ορθόδοξη διδασκαλία η Εκκλησία είναι το αδιαίρετο σώμα με κεφαλή τον Χριστό και μέλη τους πιστούς. Γι' αυτό και εμπεριέχεται στη Βασιλεία του Θεού ως ιστορική της φανέρωση. Η Εκκλησία αυτή ως ευχαριστιακή σύναξη επίκεντρό της έχει τη Θεία Ευχαριστία, ενώ η αναίμακτη θυσία συντελείται με την επίκληση του αγίου Πνεύματος.

Στη συνέχεια της ανακοίνωσης εντοπίζεται η διαφορά στην αντίληψη περί της έσχατης κρίσης, του Παραδείσου και της Κολάσεως στη διδασκαλία της Ορθόδοξου και της Δυτικής Εκκλησίας. Η Δύση αντιμετωπίζει την έννοια της αμαρτίας δικανικά, με ό, τι συνεπάγεται αυτό, ενώ για την Ορθοδοξία Παράδεισος και Κόλαση συνάπτονται με

την εκούσια αποδοχή ή άρνηση της αγάπης του Θεού και είναι μέθεξι ή αμεθεξία στη δόξα του Θεού.

Αναφορικά με το ανθρώπινο σώμα και την ψυχή υπογραμμίζεται ότι, με κέντρο την Ενσάρκωση του Χριστού, θεωρούνται από την Ορθοδοξία ως ολόκλητα αδιάσπαστη, η οποία προορίζεται για τη θέωση. Τόσο η ψυχή όσο και το σώμα είναι μεν κτιστά, αλλά επιδέχονται *κατὰ χάριν* τη θέωση και την αθανασία. Ο ακέραιος άνθρωπος ως ψυχοσωματική ολόκλητα συνιστά το μόνο κτίσμα *κατ' εικόνα Θεού* και αποτελεί το επίκεντρο της Θείας οικονομίας και μικρογραφία του Σύμπαντος. Ιδιαίτερη αναφορά γίνεται στη θεώρηση του σώματος από τη μεσαιωνική και νεώτερη Δύση. Το σώμα ενοχοποιείται και εισάγεται η διάκριση μεταξύ *nuditas naturalis* και *nuditas criminalis* με προφανείς επιδράσεις την τέχνη.

Σε σχέση με τον Κόσμο ως Εκκλησία ο Τριανταφυλλόπουλος υποστηρίζει ότι δεν καταργείται, αλλά προσλαμβάνεται εσχατολογικά και μεταμορφώνεται στη Βασιλεία του Θεού. Η «εκκοσμίκευση» για τον homo byzantinus βρίσκεται εκτός του νοητικού του πεδίου και είναι άχρηστη για την ερμηνεία του, καθώς (μεταξύ άλλων) για τον μεσαιωνικό άνθρωπο δεν υφίσταται διάκριση μεταξύ του πνευματικού και του υλικού κόσμου.

Ιδιαιτέρως εύστοχη είναι η παρατήρηση ότι ο homo byzantinus δεν θεσπίζει διαφορετικούς κανόνες και χαρακτηριστικά για την κοσμική και τη θρησκευτική τέχνη, αλλά η μόνη διαφορά μεταξύ τους έγκειται στο περιεχόμενο των καλλιτεχνικών εκφράσεων. Πολύ σημαντικό είναι το ζήτημα του διαχωρισμού ή της συνύφανσης εγκοσμίων αντιλήψεων με θέματα υπερβατικά που εμφανίζεται αρχικά στη μεσοβυζαντινή περίοδο και στο Μεταβυζάντιο. Το ερώτημα που γεννάται είναι το αν και κατά πόσον υπάρχει μεταστροφή προς την «εκκοσμίκευση» και εγκατάλειψη της βυζαντινής κοσμολογίας. Το θέμα αυτό αναλύεται σαφέστατα από τον Τριανταφυλλόπουλο με βάση τη διάκριση μεταξύ περιβάλλοντος που προσβλέπει στο δυτικό μοντέλο και περιβάλλοντος που διαπνέεται από ανθενωτική/αντιλατινική διάθεση. Προσεγγίζοντας την έννοια του «έθνους» στο Βυζάντιο, ο Τριανταφυλλόπουλος διατυπώνει την άποψη ότι οι Βυζαντινοί εξαλάμβαναν την εθνικότητα όχι σε εξάρτηση από τον χώρο και τη φυλετική καταγωγή, αλλά από τον ορθόδοξο βίο. Το δόγμα αυτό επικράτησε και στο πεδίο της τέχνης και έτσι οι λαϊκές/εθνικές τέχνες των λαών που επηρεάστηκαν από τη βυζαντινή και μεταβυζαντινή τέχνη δεν παρουσιάζουν ισοπεδωτική ομοιομορφία.

Ο Τριανταφυλλόπουλος υποστηρίζει ότι το Βυζάντιο στηρίχθηκε σε εσχατολογική, καλλοποιητική και σχεσιακή κοσμολογία και θεώρηση της Ιστορίας, ενώ η Δύση καλλιέργησε τη δικαϊκή-αυτοαναφορική αντίληψη. Προκύπτει έτσι το σχήμα *Χάρις vs Νόμος*. Κύριο συστατικό της βυζαντινής τέχνης είναι η Θεοφάνεια (=φανέρωση στον άνθρωπο της δόξας του Θεού και μετοχή *κατὰ χάριν* σε αυτήν) που της προσδίδει υπερβατικό χαρακτήρα και κάλλος χωρίς να μεταπίπτει σε νατουραλισμό και χωρίς να θυσιάζονται τα επίγεια.

Στο Βυζάντιο δεν εντοπίζονται προτροπές για μίμηση της ζωγραφικής τέχνης των αρχαίων, καθώς στην Ορθοδοξία ο χρόνος είναι εσχατολογικός και το παρόν διαδραματίζει δυναμικό ρόλο ως αναπόσπαστο μέρος και ως πρόγευση του μέλλοντος. Η επαφή των Βυζαντινών με τα σωζόμενα αρχαία έργα τέχνης συνέβαλαν στην εκδήλωση των «Αναγεννήσεων» της βυζαντινής τέχνης. Ο Τριανταφυλλόπουλος αμφισβητεί τις λεγόμενες βυζαντινές καλλιτεχνικές «Αναγεννήσεις». Η αυτόνομη αξία της βυζαντινής τέχνης αναδείχθηκε ήδη από την εποχή του Ch. Diehl και του Αν. Ορλάνδου. Καμία βυζαντινή ένδειξη δεν μας επιτρέπει να προβούμε σε συνειρμούς για σύγκριση της βυζαντινής με την αρχαία τέχνη. Τα όρια μεταξύ τέχνης και Εκκλησίας τίθενται με τρόπο σαφή και αταλάντευτο από την Ζ' Οικουμενική Σύνοδο. Στην εκκλησιαστική σφαίρα το κάλλος επιβάλλεται να παριστάνεται μόνο «μεταμορφωμένο» κατά τη θαβώρεια έννοια, γεγονός που συνεπάγεται ότι υπερβαίνει την έννοια του φυσικού. Το μη αυτονομημένο (=μη εωσφορικό) «κάλλος» ριζώνει στην οντολογία και συνοδεύει ως ενέργεια την αγία Τριάδα, προκειμένου να είναι μεθεκτό. Στη μεταβυζαντινή περίοδο παρατηρείται ότι η εκκλησιαστική τέχνη διατηρεί πολύ περισσότερα ζώπυρα από την παράδοση, τα οποία εξελίσσονται σύμφωνα προς την περιρρέουσα ατμόσφαιρα. Αντιθέτως, στις Λατινοκρατούμενες περιοχές η τέχνη, υπό την επίδραση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, προσαρμόζεται αναλόγως και οριακά αποδέχεται το φυσιοκρατισμό με την *Επτανησιακή Σχολή*. Στο ελεύθερο Νεοελληνικό Βασίλειο η εκκλησιαστική τέχνη διαμορφώνεται αποκλειστικά από το Ρωμαιοκαθολικό περιβάλλον του Όθωνος και από την πραξικοπηματική αυτοκεφαλία από το Οικουμενικό Πατριαρχείο.

Στόχος της εικόνας είναι ως θεατές να μιμηθούμε το παράδειγμα των αναπαριστώμενων θείων και αγίων προσώπων και να καταλήξουμε *εἰς θεωρίας ἐπίβασιν*. Η λειτουργική τέχνη καλείται να οικοδομηθεί επάνω

στην Αλήθεια της Εκκλησίας και όχι να καθηλώνεται σε μία στατική απεικόνιση-μίμηση. Ιδιαίτερη αναφορά γίνεται στις απόψεις του Φ. Κόντογλου και στην πρόσληψή τους αναφορικά με την πορεία και την αξία της βυζαντινής τέχνης. Στον χώρο της αρχιτεκτονικής οι τάσεις και οι απόψεις δεν ξεετάζονται με τόση «στενή» οπτική όπως η εικονογραφία. Σε αυτό συμβάλλει και το γεγονός ότι απουσιάζουν Συνοδικές μνείες ή απόψεις Πατέρων για τον προτιμώμενο ή επιβαλλόμενο τύπο ιερού ναού.

Ο Τριανταφυλλόπουλος αναπτύσσει τον προβληματισμό του αναφορικά με τη σύγχρονη εκκλησιαστική τέχνη, η οποία στη συντριπτική πλειοψηφία των εκφράσεών της, φαίνεται ότι κάθε άλλο παρά ακολουθεί εκ του σύνεγγυς τη σύγχρονη εκκλησιαστική ζωή. Ως ιδανική θεωρεί τη διαλεκτική σχέση μεταξύ της Παράδοσης και του παρόντος εντός του Αναστάσιμου φωτός της Πεντηκοστής. Στα αναρίθμητα θετικά στοιχεία της ανακοίνωσης αυτής θα πρέπει να υπογραμμιστεί η πλούσια βιβλιογραφία που διαλεκτικά και κριτικά συνοδεύει το κείμενο της εισήγησης.

Η πέμπτη κατά σειρά κεντρική εισήγηση (σσ. 137-147) που περιλαμβάνεται στον τόμο των *Πρακτικών* τιλοφορείται «Από τη βυζαντινή κοινωνία στη μεταβυζαντινή κοινωνία των Ρωμιών χριστιανών» και ανήκει στον Δ. Γ. Αποστολόπουλο. Η κοινωνία του Βυζαντινού Ελληνισμού διέθετε πολιτικό χαρακτήρα και συγκεκριμένα διακριτικά γνωρίσματα (καθεστώσ εργασίας, οικονομική ζωή, πολιτική θεωρία). Ωστόσο, έχει διατυπωθεί και η άποψη ότι μετά την Άλωση οι χριστιανοί Ρωμιοί έζησαν υπό την οθωμανική εξουσία σε μία «απολιτική κοινωνία».

Η τακτική των Οθωμανών να παραχωρήσουν προνόμια στην Ορθόδοξη Εκκλησία και να αναγνωρίσουν τον θρησκευτικό ηγέτη της ως «μιλλέτμπαση» είχε ως αποτέλεσμα να εμπεδωθεί η άποψη ότι οι βυζαντινοί Ρωμιοί μετά την άλωση έζησαν στο πλαίσιο μιας θρησκευτικής κοινότητας με ιστορική μνήμη της απολεσθείσας αυτοκρατορίας και την προσδοκία της απελευθέρωσης. Όσοι δε αρκέστηκαν στο πλαίσιο αυτό θεωρήθηκαν εξωμότες. Η μαρξιστική ιστοριογραφία αναγνωρίζει ταξική δομή στη μεταβυζαντινή κοινωνία και αποδίδει την προδοσία του λαού στην αστική τάξη. Ιδιαίτερος δε οι Φαναριώτες στη μαρξιστική ιστοριογραφία εκλαμβάνονται και προβάλλονται ως άρχουσα αστική τάξη, η οποία συνεργαζόμενη με τους Τούρκους προέδιδε και βασάνιζε τις λαϊκές τάξεις. Ο Κ.Θ. Δημαράς στην *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*

δεν χαρακτηρίζει τη νεοελληνική κοινωνία πολιτική ή απολιτική, αλλά εντοπίζει τρεις αντίπαλες δυνάμεις που ανταγωνίζονταν για τον έλεγχο της κοινωνίας των Ελλήνων εντός της οθωμανικής αυτοκρατορίας: την Εκκλησία (θρησκευτικός ουμανισμός), τους Φαναριώτες, και την ανερχόμενη αστική τάξη. Στον πρόλογο του 10ου τόμου της *Ιστορίας του Ελληνικού Έθνους* της Εκδοτικής Αθηνών εκφράζεται για πρώτη φορά ρητά η άποψη ότι ο υπό ξένη κυριαρχία Ελληνισμός αποτελούσε μία «απολιτική κοινωνία» χωρίς πρωτογενή εξουσία, αλλά με συναίσθηση της αυτονομίας και της ενότητάς της λόγω της χριστιανικής θρησκείας και της ελληνικής γλώσσας.

Ο Αποστολόπουλος διαπιστώνει ότι μία κατάκτηση συνιστά μεν στρατιωτικό φαινόμενο, αλλά αποτελεί και ακραίο πολιτικό φαινόμενο, καθώς ο κατακτητής εκλαμβάνει ως εκμεταλλεύσιμο είδος πέραν των εδαφών και τους πληθυσμούς των κατεκτημένων περιοχών. Εν συνεχεία ο κατακτητής διαμορφώνει κατά την κρίση του και σύμφωνα προς τους στόχους του το μόρφωμα, εντός του οποίου θα ζήσουν και θα δραστηριοποιηθούν οι κατεκτημένοι στο πλαίσιο πάντοτε του οθωμανικού κράτους. Ο Μεχμέτ Β΄ επέτρεψε την άσκηση της χριστιανικής λατρείας, αλλά προσπάθησε και να εντάξει στο πολιτικό του σύστημα τον δεύτερο σε πολιτική σημασία θεσμό της βυζαντινής αυτοκρατορίας, δηλ. το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, για να επιτύχει εμμέσως την πολιτική του νομιμοποίηση στις συνειδήσεις των ορθοδόξων χριστιανών υπηκόων του. Με βάση πηγές που δεν απέχουν πολύ χρονικά από την εποχή της Αλώσεως ορισμένοι χριστιανοί, χωρίς να απεμπολήσουν την πίστη τους, εντάχθηκαν στην οθωμανική κυριαρχία πριν την Άλωση και προσπάθησαν με διάφορους τρόπους να εκμεταλλευτούν πολιτικά τις πρωτοβουλίες αυτές του Μωάμεθ Β΄.

Μέσα από συγκεκριμένα παραδείγματα προκύπτει ότι χριστιανοί υπήκοοι αξιοποίησαν την πολιτική λύση που προέκρινε για δικούς του λόγους ο Πορθητής και αποπειράθηκαν μέσω των εκκλησιαστικών θεσμών και με εφιαλτήριο αξιοιμνημόνευτες από τη χριστιανική κοινωνία πράξεις τους να επιτύχουν τη νομιμοποίηση των φιλοδοξιών τους στο πλαίσιο μιας πολιτικής κοινωνίας. Στον αντίποδα εκδηλώθηκε και άλλη μία τάση με κύριο εκπρόσωπο τον Γεννάδιο Σχολάριο, η οποία αποσκοπούσε στη δημιουργία μίας θρησκευτικής κοινότητας με επικεφαλής τον πατριάρχη ως επίγειο εκπρόσωπο του Θεού και συγχρόνως ως μεσίτη προς Εκείνον.

Ωστόσο, η τάση αυτή απέτυχε, καθώς οι χριστιανοί σύμβουλοι του πατριάρχη Γενναδίου είχαν διαφορετικό πολιτικό όραμα για τον ρόλο του πατριάρχη στη μεταβυζαντινή χριστιανική κοινωνία. Προς ενίσχυση των απόψεών του ο Αποστολόπουλος παραθέτει την εκπεφρασμένη περί το 1783 άποψη του Δ. Καταρτζή, σύμφωνα με τον οποίον οι Ρωμιοί χριστιανοί συγκροτούσαν μία «πολιτική κοινωνία», μολονότι δεν μετείχαν κατά πάντα στην εξουσία των κυριάρχων τους. Από τη μελέτη των απόψεων του Καταρτζή προκύπτει το συμπέρασμα ότι μέλη της πολιτικής κοινωνίας των Ρωμιών, εντός των δεδομένων της οθωμανικής κατάκτησης, μετείχαν στη διοίκηση της πολιτείας των κρατούντων, συνιστώντας έναν από τους πνεύμονες της κοινωνίας αυτής που της επέτρεπαν να αναπνέει πολιτικά. Ο Καταρτζής αναγνωρίζει στους θρησκευτικούς αξιωματούχους τον ρόλο του ενοποιητικού συμβόλου για τους Ρωμιούς χριστιανούς και του διαύλου επικοινωνίας με την επικυρίαρχη κοινωνία. Επομένως, μέσω της θρησκευτικής ιδιότητας νομιμοποιούνταν έναντι της κυρίαρχης μουσουλμανικής θρησκείας και οι κατακτημένοι χριστιανοί, οι οποίοι με βάση όλα αυτά συνιστούσαν μία «πολιτική κοινωνία».

Στη συνέχεια του τόμου των *Πρακτικών* ακολουθούν οι «Περιλήψεις των Ελεύθερων Ανακοινώσεων» (σσ. 151-388: ορισμένες από τις ανακοινώσεις αυτές εν τω μεταξύ έχουν δημοσιευθεί σε διάφορα επιστημονικά περιοδικά), οι οποίες οργανώνονται στις εξής κατηγορίες: 1) Φιλολογία/Υμνογραφία (σσ. 151-165), 2) Αρχαιολογία/Αρχιτεκτονική (σσ. 166-190), 3) Ιστορία της Τέχνης/Ζωγραφική (σσ. 191-219), 4) Φιλολογία, Ομιλητική-Αγιολογία (σσ. 221-234), 5) Ερωτικό Μυθιστόρημα (σσ. 235-236), 6) Μουσική (σ. 237), 7) Φιλοσοφία-Θεολογία (σσ. 238-250), 8) Δίκαιο, Κρατική-Εκκλησιαστική Διοίκηση (σσ. 251-267), 9) Κοινωνική Ιστορία (σσ. 268-285), 10) Ιστορία (σσ. 286-312), 11) Φιλολογία/Ιστορία και Εκδοτική των Κειμένων (σσ. 313-329), 12) Το Βυζάντιο και οι Άλλοι (σσ. 330-336), 13) Αρχαιολογία/Αρχιτεκτονική (σσ. 337-344), 14) Ιστορία της Τέχνης/Άλλες Εικαστικές Τέχνες (σσ. 345-365), 15) Προσωπογραφία (σσ. 366-388). Μεταξύ των περιλήψεων των ελεύθερων ανακοινώσεων ιδιαίτερο ενδιαφέρον, ένεκα του θέματος που εξετάζουν, παρουσιάζουν οι περιλήψεις της Μ. Τζιάτζη (σσ. 152-153), του Γ. Παπαγιάννη (σσ. 160-162), της Σ. Τάνου (σσ. 177-179), των Κ. Κατσίκη και Ξ. Σαββοπούλου-Κατσίκη (σσ. 191-194), του Στ. Μαδεράκη (σσ. 196-198), της Α. Α. Τριβυζαδάκη (σσ. 205-209), της Α. Δ. Τσιλιπάκου (σσ. 216-219), της Ε. Καλτσογιάννη

(σσ. 224-226), του Γ. Στείρη (σσ. 245-248), της Ε. Χατζηαντωνίου (σσ. 257-260), της Μ. Χρόνη-Βακαλοπούλου (σσ. 272-273), των Α. Βακαλούδη και Κ. Σπουγιάδακη (σσ. 274-277), των Φ. Κομνηνού και Ι. Κομνηνού (σσ. 280-283), του Χρ. Γ. Μακρουπούλια (σσ. 300-301), του Α. Παναγιώτου (σ. 326), του Π. Τουλουμάκου (σσ. 330-333), της Α. Ζιάκα (σσ. 334-336), του Δ. Λιάκου (σσ. 347-350), του Π. Φραγκιαδάκη (σσ. 355-358), του Σπ. Σκλαβενίτη (σσ. 376-379) και της Α. Φραγκεδάκη-Μυτιληναίου (σσ. 385-386).

Υστερα από τις περιλήψεις των «Ελεύθερων Ανακοινώσεων» ακολουθεί η «Παρουσίαση Ερευνητικών Προγραμμάτων»: 1) Αικ. Μήτσιου, «Το πρόγραμμα έκδοσης των πατριαρχικών εγγράφων (PRK Projekt) της Αυστριακής Ακαδημίας των Επιστημών» (σσ. 391-397), 2) Χρ. Αγγελίδη - Κ. Νικολάου - Γ. Καλόφωνος - Στ. Μπουσές, «Η ονειρική εμπειρία στο Βυζάντιο: Πρόγραμμα κατάρτισης και ηλεκτρονικής έκδοσης στο διαδίκτυο βάσης δεδομένων» (σσ. 398-403), 3) Σ. Κοτζάμπαση, «Το προσωπογραφικό Λεξικό της εποχής των Παλαιολόγων (PLP): συνέχιση και ανανέωση» (σ. 404), 4) Τρ. Μανιάτη-Κοκκίνη, «Φορολογία και φορολογικές απαλλαγές στο Βυζαντινό Κράτος στα χρόνια των Παλαιολόγων (13ος-15ος αι.)» (σσ. 405-417), 5) Κ. Μουστάκας, «Οικισμοί, πληθυσμός και οικονομία στον ελληνικό χώρο, 13ος-16ος αι.», Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών/ΙΤΕ (σσ. 418-421), 6) Τ. Κόλιας-Ε. Συγκέλλου, «Ο άνθρωπος και τα ζώα στον βυζαντινό κόσμο» (σσ. 422-431), 7) Μ. Κωνσταντουδάκη-Κιτρομηλίδου, «Τεχνίτες και εργαστήρια αργυροχρυσοχοΐας στην Κρήτη κατά την υστεροβυζαντινή και τη μεταβυζαντινή περίοδο (14ος-17ος αι.): Άγνωστα τεκμήρια από τα Αρχεία της Βενετίας» (σσ. 432-437), 8) Η. Γιαρένης, «Το Βυζάντιο στο ραδιόφωνο» (σσ. 438-442), 9) Ν. Φύσσας, «Σιναϊτικό Αρχείο Μνημείων. Αρχειακή διαχείριση αναλογικού και ψηφιακού υλικού τεκμηρίωσης των μνημείων της Ιεράς Μονής Σινά (Αγ. Αικατερίνης)» (σσ. 443-445), 10) Π. Κατσώνη, «Λεξικό Βυζαντινής Ορολογίας. Ερευνητικό πρόγραμμα του Κέντρου Βυζαντινών Ερευνών του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης» (σσ. 446-449), και 11) Π. Ασημακοπούλου-Ατζακά, «Σύνταγμα των παλαιοχριστιανικών ψηφιδωτών δαπέδων της Ελλάδος» (Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Τμήμα Αρχαιολογίας και τέχνης) (σσ. 450-453). Θα πρέπει να τονιστεί η κεφαλαιώδης σημασία όλων των ερευνητικών αυτών προγραμμάτων, η ολοκλήρωση των οποίων θα προσφέρει στους μελετητές

και τους ερευνητές του Βυζαντίου πολύτιμα βοηθήματα ανυπολόγιστης επιστημονικής αξίας.

Ο τόμος των *Πρακτικών της Ζ' Συνάντησης Βυζαντινολόγων Ελλάδος και Κύπρου* ολοκληρώνεται με τον «Σύντομο Απολογισμό των Εργασιών» της από την πρόεδρο της Ελληνικής Επιτροπής Βυζαντινών Σπουδών Μαρία Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου (σσ. 455-456). Η σπουδαιότητα της *Συνάντησης Βυζαντινολόγων Ελλάδος και Κύπρου*, τόσο για την προβολή των βυζαντινών σπουδών στην Ελλάδα και την Κύπρο όσο και για την ανάπτυξη και την προώθηση διεπιστημονικών συνεργασιών με άξονα τη μελέτη του Βυζαντίου, είναι αυτονόητη και αδιαμφισβήτητη και για τον λόγο αυτόν είναι αδήριτη ανάγκη ως θεσμός να υποστηριχθεί παντοιοτρόπως. Στην παρούσα χρονική στιγμή, όμως, η ανάγκη αυτή καθίσταται περισσότερο επιβεβλημένη από οποιαδήποτε άλλη περίοδο, καθώς υπό την πρόφαση της δυσμενούς παγκόσμιας οικονομικής συγκυρίας οι ανθρωπιστικές επιστήμες τίθενται στο περιθώριο και η καταλυτική τους επίδραση στη διαμόρφωση του ατόμου και των κοινωνιών αμφισβητείται.

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΑΪΔΑΣ
Πανεπιστήμιο Αθηνών