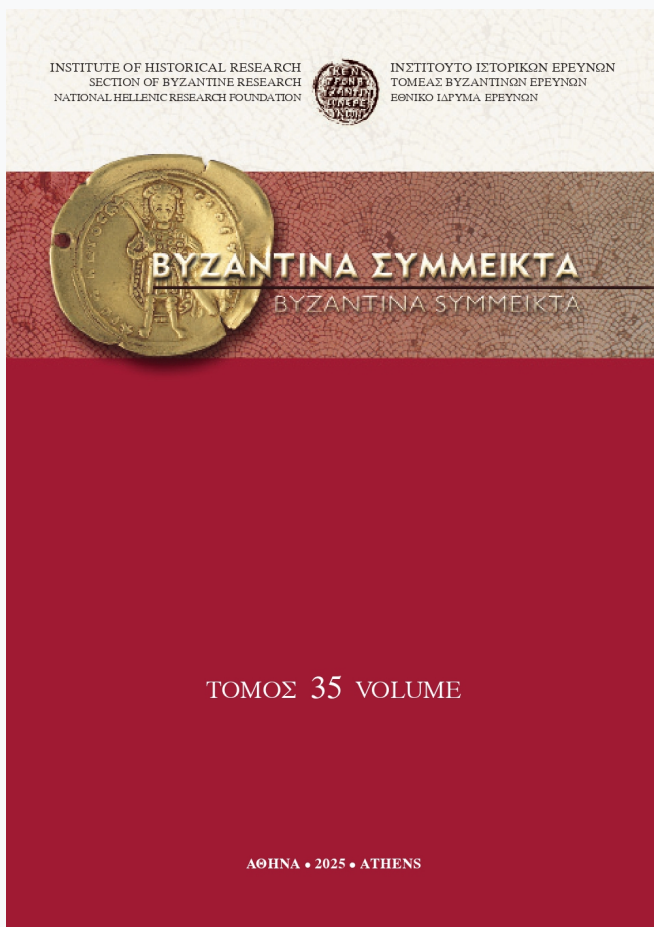


Byzantina Symmeikta

Vol 35 (2025)

BYZANTINA SYMMEIKTA 35



Το Βυζάντιο ως ρωμαϊκό, ελληνικό και χριστιανικό

Maria MAVROUDI

doi: [10.12681/byzsym.41746](https://doi.org/10.12681/byzsym.41746)

Copyright © 2025, Maria MAVROUDI



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:

MAVROUDI, M. (2025). Το Βυζάντιο ως ρωμαϊκό, ελληνικό και χριστιανικό. *Byzantina Symmeikta*, 35, 239–284. <https://doi.org/10.12681/byzsym.41746>

ΜΑΡΙΑ ΜΑΥΡΟΥΔΗ

ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΩΣ ΡΩΜΑΪΚΟ, ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΑΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΟ

Εις μνήμην Βασιλείου Μαυρουδῆ

Η επαρκής εξέταση της ρωμαϊκής, ελληνικής και χριστιανικής ταυτότητας του Βυζαντίου απαιτεί να εστιάσει κανείς στους πολλούς και διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους οι Βυζαντινοί βίωναν αυτά τα χαρακτηριστικά του πολιτισμού τους επί μια ολόκληρη χιλιετία. Πρέπει επίσης να ελέγξει πώς άλλοι μεσαιωνικοί πολιτισμοί αντιλαμβάνονταν τη ρωμαϊκή, ελληνική, και χριστιανική πλευρά του Βυζαντίου ανά τους αιώνες, και για ποιους λόγους. Τέλος πρέπει να σκεφτεί πώς οι νεότεροι μελετητές αντιμετώπισαν τη ρωμαϊκή, ελληνική, και χριστιανική ταυτότητα του Βυζαντίου, και για ποιους λόγους.

Δεδομένου ότι μια τόσο λεπτομερής παρουσίαση είναι αδύνατη στο πλαίσιο ενός άρθρου, το ταπεινό υποκατάστατο που υιοθετείται εδώ είναι η εξέταση της εισαγωγής στην *Ιστορία της βυζαντινής λογοτεχνίας* του Καρόλου Krumbacher, που δημοσιεύτηκε το 1891, όταν οι βυζαντινές σπουδές συγκροτήθηκαν ως σύγχρονος ακαδημαϊκός κλάδος. Το σύγγραμμα στο σύνολό του μπορεί να θεωρηθεί ως η ληξιαρχική πράξη γεννήσεως των σύγχρονων βυζαντινών σπουδών: σε αυτό βασίστηκε ο διορισμός του Krumbacher ως πρώτου καθηγητή της έδρας Βυζαντινών Σπουδών στο πανεπιστήμιο του Μονάχου, που υπήρξε η πρώτη έδρα Βυζαντινών Σπουδών σε οποιοδήποτε σύγχρονο πανεπιστήμιο¹. Επιπλέον,

1. K. KRUMBACHER *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)* [Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, τ. 1. 9/1], München 1891· P. AGAPITOS, Karl Krumbacher and the History of Byzantine Literature, *BZ* 108 (2015), 1-52.

ήταν το σύγγραμμα αναφοράς στο οποίο ανέτρεχε οποιοσδήποτε ήθελε να μάθει κάτι για τη Βυζαντινή λογοτεχνία από το 1891 μέχρι τη δεκαετία του 1970, όταν δημοσιεύτηκαν οι τόμοι των Herbert Hunger και Hans Georg Beck για την ιστορία της κλασικίζουσας, δημώδους, και θρησκευτικής βυζαντινής γραμματείας².

Ο ρόλος που έπαιξε η *Ιστορία της βυζαντινής λογοτεχνίας* στην Ελλάδα υπήρξε ακόμη πιο παρατεταμένος. Μεταφράστηκε από τον αρχαιολόγο Γεώργιο Σωτηριάδη και πρωτοκυκλοφόρησε από τη Βιβλιοθήκη Μαρσαλή το 1897³. Ανατυπώθηκε πολλές φορές κι εξακολούθησε να αποτελεί σύγγραμμα αναφοράς στα ελληνικά μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του 1990, όταν ολοκληρώθηκε η ελληνική μετάφραση των Hunger και Beck. Ακόμη και σήμερα, η ανάγκη ανάγνωσης της ελληνικής μετάφρασης του Σωτηριάδη από όσους δεν διαβάζουν γερμανικά δεν έχει ολότελα ξεπεραστεί, αν και έχουν παρέλθει σχεδόν εκατόν τριάντα χρόνια από την πρώτη δημοσίευσή της. Ο λόγος είναι ότι οι εκδόσεις του Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης που δημοσίευσαν την ελληνική μετάφραση των συγγραμμάτων των Hunger και Beck κατά τη δεκαετία του 1980 και 1990 παρέλειψαν τον τόμο του Beck που αναφέρεται στη βυζαντινή θεολογική και εκκλησιαστική γραμματεία. Το σκεπτικό της παράλειψης είναι άγνωστο, αλλά μπορεί να ερμηνευτεί ως προσπάθεια αποφυγής της σύγχρονης εικόνας του Βυζαντίου ως θεοκρατικού πολιτισμού. Το αποτέλεσμα είναι μια ελλιπής εικόνα της βυζαντινής γραμματείας για τον ενδιαφερόμενο νεοέλληνα αναγνώστη. Λύση για όποιον δεν διαβάζει γερμανικά είναι να χρησιμοποιήσει το κεφάλαιο για τη βυζαντινή θεολογία που συνέγραψε για την *Ιστορία της*

2. H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* [Handbuch der Altertumswissenschaft 12.5], τόμ. 1-2, München 1978 (Ελληνική μετάφραση H. HUNGER, *Βυζαντινή λογοτεχνία: η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, τόμ. 1-3, Αθήνα 1978-1997)· H. G. BECK, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur* [Handbuch der Altertumswissenschaft 10.4.2], München 1971 (Ελληνική μετάφραση H. G. BECK, *Ιστορία της βυζαντινής δημώδους γραμματείας*, μετ., Ν. ΕΙΔΕΝΑΙΕΡ, Αθήνα 1988)· H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* [Handbuch der Altertumswissenschaft 12.2.1], München 1959.

3. Κ. ΚΡΟΥΜΒΑΧΕΡ, *Ιστορία της βυζαντινής λογοτεχνίας*, μετ. Γ. ΣΩΤΗΡΙΑΔΗΣ [Βιβλιοθήκη Μαρσαλή: συλλογή επιστημονικών ξένων τε εν ελληνική μεταφράσει και πρωτοτύπων συγγραμμάτων], τόμ. 1-3, εν Αθήναις 1897.

βυζαντινής λογοτεχνίας του Krumbacher ο Albert Ehrhard (1862-1940), καθολικός ιερέας, βυζαντινολόγος, και μελετητής της εκκλησιαστικής ιστορίας και πατερικής γραμματείας⁴.

Οι Hunger και Beck εμπλούτισαν και διόρθωσαν τα εμπειρικά δεδομένα που είχε χρησιμοποιήσει ο Krumbacher με βάση την πιο πρόσφατη έρευνα. Ωστόσο, επανέλαβαν το κύριο δομικό χαρακτηριστικό του συγγράμματός του, που ήταν η παρουσίαση της βυζαντινής λογοτεχνίας ως συνισταμένης πολλών διακριτών μεταξύ τους λογοτεχνικών ειδών γραμμένων σε δύο διακριτά γλωσσικά επίπεδα, αρχαϊζον (“hochsprachlich”) και δημώδες (“volkssprachlich”). Επιπλέον, οι Hunger και Beck δεν επανεξέτασαν τη θέση της βυζαντινής λογοτεχνίας στην ευρύτερη ιστορική συνέχεια του ελληνικού γραπτού λόγου από την αρχαιότητα μέχρι τις μέρες τους. Ως αποτέλεσμα, ο αντίλαλος του 19ου αιώνα εξακολουθεί να ακούγεται σε επιστημονικά δημοσιεύματα του εικοστού πρώτου, αν και οι ερευνητές που τον μεταφέρουν συχνά δεν γνωρίζουν την προέλευσή του⁵.

Κατά τις τρεις πρώτες δεκαετίες του εικοστού πρώτου αιώνα, οι βυζαντινολόγοι ολοένα διευκρινίζουν ότι η έννοια και η λειτουργία των λογοτεχνικών ειδών, καθώς και τα όρια και οι συνάψεις μεταξύ τους, δεν γίνονταν αντιληπτά στο Βυζάντιο με τον ίδιο τρόπο που τα δεχόμαστε στο σύγχρονο δυτικό πολιτισμό. Επιπλέον, τονίζουν τον διαρκή διάλογο της βυζαντινής γραμματείας με πολλές μεσαιωνικές γραμματείες σε άλλες γλώσσες⁶. Αυτές οι σχετικά πρόσφατες επιστημονικές εξελίξεις

4. ΚΡΟΥΜΒΑΧΕΡ, *Ιστορία της βυζαντινής λογοτεχνίας*, τ. 1, 65-439.

5. Από παράδειγμα αυτού του αντίλαλου είναι η συνεχιζόμενη επιρροή του Krumbacher στη χρονολόγηση και συνολική αποτίμηση της σημασίας των βυζαντινών μεταφράσεων από τα αραβικά στα ελληνικά κατά τον 21ο αιώνα. Πρβλ. Μ. ΜΑΥΡΟΥΔΙ, Byzantine Translations from Arabic into Greek: Old and New Historiography in Confluence and in Conflict, *Journal of Late Antique, Islamic and Byzantine Studies* 2 (2023), 215-288, κυρίως 235-236, 250-252.

6. Παραδείγματα: ΑΓΑΠΙΤΟΣ, Karl Krumbacher και P. ΑΓΑΠΙΤΟΣ, Fifth Open Letter to the Readers of my ‘academia.edu’ page, στο https://www.academia.edu/107068146/Fifth_Open_Letter. Η ανοιχτή επιστολή εξηγεί ότι μια σειρά από άρθρα που δημοσιεύτηκαν μεταξύ του 2012 και 2024 σκιαγραφούν μια νέα προσέγγιση στην ιστορία της βυζαντινής λογοτεχνίας και ανακοινώνει την προσεχή δημοσίευση βιβλίου με τον τίτλο *Byzantine Literature, AD 300-1500: A Narrative History* (Cambridge University Press). Περαιτέρω παράδειγμα είναι ο συλλογικός τόμος: *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*, εκδ. S. ΠΑΡΑΙΟΑΝΝΟΥ, Oxford 2021, που παρουσιάζει τη βυζαντινή γραμματεία σε διάλογο

αναμφίβολα επηρεάζουν τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε μείζονα κι επαναλαμβανόμενα θέματα της σύγχρονης βυζαντινολογίας πριν και μετά τον 19ο αιώνα: τη σχέση του βυζαντινού πολιτισμού με τη ρωμαϊκή, χριστιανική, και ελληνική ταυτότητά του, καθώς και την περιοδολόγηση της βυζαντινής ιστορίας, η οποία αναπόφευκτα επιδρά στον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε τα ρωμαϊκά, ελληνικά, και χριστιανικά συστατικά του Βυζαντίου. Αυτά τα θέματα ξεπερνούν την ιστορία της λογοτεχνίας.

Το ανά χείρας άρθρο συγκρίνει τον τρόπο που πραγματεύτηκε τα θέματα αυτά η εισαγωγή του Krumbacher τον 19ο και κάποιοι πολυδιαβασμένοι μελετητές κατά τον 21ο αιώνα⁷. Έτσι, οδηγείται σε κάποια ευρύτερα συμπεράσματα ως προς το παρόν και το μέλλον των βυζαντινών σπουδών.

Περιοδολόγηση

Η εισαγωγή του Krumbacher εξηγεί γιατί η βασιλεία του Μεγάλου Κωνσταντίνου (του πρώτου χριστιανού Ρωμαίου αυτοκράτορα) κατά

με γραμματείες σε άλλες γλώσσες. Για τα πρόσφατα ρεύματα στη μελέτη της βυζαντινής λογοτεχνίας, πρβλ. M. MULLET, Thoughts on the Recent Past and the Future of Byzantine Literary Studies, στο: *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*, 725-742.

7. Δυστυχώς, στον περιορισμένο χώρο του παρόντος άρθρου προκρίνονται μελέτες γραμμένες στα αγγλικά (τη γλώσσα στην οποία κατά την παρούσα στιγμή προτιμούν να δημοσιεύουν όλο και περισσότεροι επιστήμονες όλων των τομέων του επιστητού, ακόμη κι όταν ζουν εκτός του αγγλόφωνου κόσμου) και, δευτερευόντως, στα γερμανικά. Μια τέτοια επιλογή αναγνωρίζει τον ηγεμονικό ρόλο που έπαιξε η γερμανική γλώσσα στη διαμόρφωση της σύγχρονης βυζαντινολογίας κατά τον 19ο και τις αρχές του 20ού αιώνα, όταν το γερμανικό εκπαιδευτικό σύστημα θεωρούνταν παγκόσμια εκπαιδευτική πρωτοπορία. Αντίστοιχο ηγεμονικό ρόλο εδώ και μία γενιά παίζει πλέον η αγγλική γλώσσα. Το μειονέκτημα αυτής της επιλογής είναι ότι παραλείπει διαφορετικές απόψεις γύρω από τη ρωμαϊκότητα, ελληνικότητα, και χριστιανικότητα του Βυζαντίου που εξέφρασε η παλιότερη και νεότερη βυζαντινολογία στα γαλλικά, ιταλικά, ρωσικά, και διάφορες βαλκανικές γλώσσες. Έτσι, παραλείπεται το έργο σπουδαίων βυζαντινολόγων που ανήκουν σε ακαδημαϊκές παραδόσεις πολύ διαφορετικές από τις αγγλοσαξωνικές. Ζητούμε την ανοχή του αναγνώστη για αυτήν τη σημαντική παράλειψη, που η έλλειψη χώρου καθιστά αναπόφευκτη. Μια πρόσφατη συλλογή δοκιμών για την υποδοχή του Βυζαντίου στα γαλλικά, ρωσικά, και διάφορες βαλκανικές γλώσσες περιλαμβάνεται στον τόμο: *Héritages de Byzance en Europe du Sud-Est à l'époque moderne et contemporaine*, εκδ. O. DELOUIS – A. COUDERC – P. GURAN, Athènes 2021.

τον 4ο αιώνα πρέπει να μετρά ως απαρχή της βυζαντινής ιστορίας. Αυτό αναιρεί προηγούμενες απόψεις που προτιμούν τη βασιλεία του Ιουστινιανού τον 6ο αιώνα ή την στέψη του Καρλομάγνου ως Ρωμαίου αυτοκράτορα το έτος 800. Διαφωνίες ως προς την περιοδολόγηση της βυζαντινής χιλιετίας είναι παλαιότερες από τον 19ο αιώνα και θα εξακολουθήσουν να υφίστανται όσο υπάρχουν βυζαντινές σπουδές. Ο λόγος είναι ότι η διαίρεση μιας μακρύτερης ιστορικής συνέχειας σε διακριτά χρονικά διαστήματα με δικά τους ιδιαίτερα χαρακτηριστικά είναι μία απαραίτητη αλλά ως επί το πλείστον υποκειμενική διανοητική άσκηση. Εστιάζει σε αλλαγές που μπορούν να χαρακτηριστούν ως δραστικές και αναπόφευκτα υποβαθμίζει τη σημασία της ιστορικής συνέχειας. Επομένως, κάθε περιοδολόγηση εξαρτάται από τα κριτήρια που υιοθετούνται προκειμένου να προβληθούν ρήγματα κι όχι ακολουθίες μέσα στο χρόνο, αν και η ιστορική πορεία αποτελείται συγχρόνως από συνέχειες και ασυνέχειες.

Οι πιο πρόσφατες διαφωνίες ως προς την περιοδολόγηση της βυζαντινής ιστορίας οφείλονται εν μέρει στην εξέλιξη της μελέτης της ύστερης αρχαιότητας σε αυτόνομο ερευνητικό αντικείμενο, ιδίως από την δεκαετία του 1970 κι εξής⁸. Το 2022, ο Γιάννης Στουραΐτης υπογράμμισε ότι οι διαφωνίες αυτές καταδεικνύουν ότι ο όρος «Βυζαντινή Αυτοκρατορία» δημιουργεί προβλήματα ως προς την περιοδολόγηση διότι μια από τις σημαντικές λειτουργίες του στη νεότερη εποχή είναι να παγιώσει στην ιστορική μνήμη το Βυζάντιο ως κάτι εξωτικό, διαφορετικό, και αμέτοχο σε πολιτισμικά φαινόμενα που αφορούν τη Δυτική Ευρώπη, επομένως κάτι υποδεέστερο και άσχετο με το ρωμαϊκό παρελθόν του⁹.

Όντως, όπως κάθε βυζαντινολόγος γνωρίζει, ο όρος «Βυζαντινή Αυτοκρατορία» είναι νεολογισμός που εφευρέθηκε στη Δυτική Ευρώπη

8. Κριτική των προβλημάτων περιοδολόγησης που αφορούν την ύστερη αρχαιότητα στο A. GIARDINA, *L'explosione del tardoantico*, *Studi storici* 40:1 (1999), 157-189, αγγλική μετάφραση ως A. GIARDINA, *Explosion of Late Antiquity*, στο: *Late Antiquity on the Eve of Islam*, εκδ. A. CAMERON [The Formation of the Classical Islamic World 1], Farnham - London - Burlington 2013, 1-23. Περαιτέρω προβλήματα περιοδολόγησης στο Y. STOURAITIS, *Is Byzantinism an Orientalism? Reflections on Byzantium's Constructed Identities and Debated Ideologies*, στο: *Identities and Ideologies in the Medieval East Roman World*, εκδ. Y. STOURAITIS, Edinburgh 2022, 19-47, κυρίως 26-27.

9. STOURAITIS, *Is Byzantinism an Orientalism?*, 26.

του 16ου αιώνα. Παγιώθηκε στο δυτικοευρωπαϊκό πνευματικό περιβάλλον εν μέρει επειδή, στερώντας το Βυζάντιο από το χαρακτηρισμό «ρωμαϊκό», προήγε την αυτοκρατορία του Καρλομάγνου ως τη μοναδική δικαιούχο της ρωμαϊκής αυτοκρατορικής κληρονομιάς¹⁰. Ωστόσο διαφωνίες ως προς την περιοδολόγηση χαρακτηρίζουν κάθε κλάδο των ιστορικών επιστημών. Καθώς αλλάζουν οι μεθοδολογίες και οι στόχοι που εξυπηρετεί η ιστορική συγγραφή, αναπόφευκτα αλλάζουν και τα κριτήρια σύμφωνα με τα οποία διαφορετικές γενιές ιστορικών τέμνουν και διαχειρίζονται το ιστορικό υλικό. Για παράδειγμα, η συγγραφή εθνικών ιστοριών από τον 19ο μέχρι τα τέλη του 20ού αιώνα αναδείκνυε το δημογραφικά ομοιογενές και εδαφικά σαφώς προσδιορισμένο εθνικό κράτος ως την πιο φυσιολογική μονάδα κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης. Από τα τέλη του εικοστού αιώνα, οι ιστορικοί προτιμούν να προβάλλουν τον πολυπολιτισμικό και πολυεθνικό χαρακτήρα των αυτοκρατοριών, κι επομένως αναθεωρούν τα κριτήρια περιοδολόγησης και ανάλυσης που είχε υιοθετήσει η παλαιότερη συγγραφή εθνικών ιστοριών.

Η Αίγυπτος (που ανήκε στο βυζαντινό κράτος για κάποιους αιώνες της ιστορίας της) είναι κι αυτή παράδειγμα ασταθούς περιοδολόγησης προκειμένου το παρελθόν της να συγκροτηθεί σε εθνικό ιστορικό αφήγημα που ξεκινά από την αρχαιότητα και φτάνει ως τη σύγχρονη εποχή. Πότε τελειώνει η «αρχαία Αίγυπτος» εξαρτάται από δύο πράγματα: πρώτον, τι θα πει «αρχαιότητα», ποια είναι τα χαρακτηριστικά της και τι σχέση έχουν με τη σύγχρονη εμπειρία; Δεύτερον, τι σημαίνει «Αίγυπτος»; Είναι γεωγραφική ή κρατική οντότητα, και τί σχέση έχουν παλιότερες κρατικές

10. Οι βυζαντινοί αποκαλούσαν το κράτος τους «βασιλεία των Ρωμαίων». Θεωρούσαν τον όρο «Βυζάντιο» ως εναλλακτικό όνομα μόνο για την πρωτεύουσά τους, την Κωνσταντινούπολη (μια και ήταν το όνομα της πόλης πριν αυτή ανακαινιστεί και ανακηρυχτεί σε πρωτεύουσα από τον Μέγα Κωνσταντίνο). Ο Hieronymus Wolf, Γερμανός διανοούμενος του 16ου αιώνα, θεωρείται ο πρώτος που χρησιμοποίησε τον όρο «Βυζάντιο» για το σύνολο του κράτους και όχι μόνο την πρωτεύουσά του. Πρβλ. *ODB*, τ. 1, λήμμα Byzantium (Α. ΚΑΖΗΔΑΝ), 344. Για τους πολιτικούς λόγους που προκάλεσαν την επανεξέταση της ρωμαϊκής κληρονομιάς του Βυζαντίου στα πλαίσια της Ευρώπης του 16ου αιώνα, πρβλ. D. R. REINSCH, Hieronymus Wolf as Editor and Translator of Byzantine Texts, στο: *The Reception of Byzantium in European Culture Since 1500*, εκδ. P. MARCINIAK - D. C. SMYTHE - Y. STOURAITIS, Farnham-Surrey 2016, 43-53.

οντότητες στις οποίες ανήκε η γεωγραφία της Αιγύπτου, όπως για παράδειγμα η αλεξανδρινή, η βυζαντινή και η οθωμανική αυτοκρατορία, με το σύγχρονο αιγυπτιακό κράτος¹¹;

Κατά συνέπεια, μπορεί κανείς να επιχειρηματολογήσει ότι η «αρχαία Αίγυπτος» τελειώνει με τον Φαραώ Νεκτανεβώ Β΄ (360-343 π.Χ.), επειδή υπήρξε ο τελευταίος γηγενής αρχηγός της χώρας μέχρι την πρωθυπουργία του Γκαμάλ Άμπντελ Νάσερ (1956-1970)¹². Εναλλακτικά, μπορεί να θεωρήσει ως ορόσημο τη ρωμαϊκή νίκη εις βάρος της Κλεοπάτρας επειδή ήταν η τελευταία πολιτική αρχηγός της Αιγύπτου ως ανεξάρτητο κράτος (51-39 π.Χ.). Αν πάλι συμφωνήσουμε ότι η άνοδος του χριστιανισμού σηματοδοτεί το τέλος της αρχαιότητας και την απαρχή του Μεσαίωνα, τότε η αρχαία Αίγυπτος τελειώνει με τη βασιλεία του Μεγάλου Κωνσταντίνου, επειδή ήταν ο πρώτος χριστιανός αυτοκράτορας. Αν ακολουθήσουμε τον μεσαιωνολόγο Henri Pirenne και θεωρήσουμε ότι ο Μεσαίωνας αρχίζει με την επικράτηση του Ισλάμ, τότε το τέλος της αρχαίας Αιγύπτου επέρχεται στα 639-642, όταν η Αίγυπτος κατακτάται από τους μουσουλμάνους¹³. Αν πάλι δεχτούμε, όπως όλο και περισσότεροι ερευνητές από τη δεκαετία του 1970 και μετά, ότι η πρώτη ισλαμική περίοδος ανήκει ακόμη στην ύστερη αρχαιότητα (κάτι που σημαίνει ότι ο σύγχρονος μουσουλμανικός

11. Για τον ρόλο της αρχαιότητας και του Ισλάμ ως συστατικών στοιχείων των σύγχρονων εθνικών ταυτοτήτων στα σύγχρονα εθνικά κράτη της Μέσης Ανατολής πρβλ. Μ. ΜΑΥΡΟΥΔΙ, *The Modern Study of Selfhood in Byzantium compared with Medieval Europe and the Islamic World: Parallel and Diverging Trends in the Construction of "East" and "West"*, *Palaeoslavica* 30 (2022), 234-304, κυρίως 242-256.

12. Ο χαρακτηρισμός του «γγενούς» είχε ιδιαίτερη σημασία για το πολιτικό κλίμα της Αιγύπτου κατά τα χρόνια που ακολούθησαν το τέλος της αποικιοκρατίας. Ο αιγυπτιακός λαός πραγματικά θεωρούσε την προεδρία του Νάσερ (1956-1970) ως την πρώτη φορά, από τη φαραωνική αρχαιότητα, που η χώρα διοικήθηκε από έναν «γγενή γιο της Αιγύπτου». Πρβλ. Α.Φ. ΗΑΣΣΑΝ, Nasser, Gamal Abd al- (1918-1970), στο: *The Palgrave Encyclopedia of Imperialism and Anti-Imperialism*, εκδ. I. NESS - Z. COPE, Palgrave Macmillan, Cham 2020.

13. Πρβλ. Η. ΠΙΡΕΝΝΕ, *Mohammed and Charlemagne*, London 1939. Επίσης Ρ. ΒΡΑΟΥΝ, *Mohammed and Charlemagne* by Henri Pirenne, *Daedalus* 103 (1974), 25-33. Για την πιο πρόσφατη αναθεώρηση των απόψεων του Pirenne, πρβλ. Μ. ΜΑΥΡΟΥΔΙ, *Greek Language and Education Under Early Islam*, στο: *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, εκδ. Β. ΣΑΔΕΓΚΗ - Α. Ο. ΑΧΜΕΔ - Α. ΣΙΛΒΕΡΣΤΕΙΝ - Ρ. ΧΟΥΛΑΝΔ, Leiden 2014, 295-342, κυρίως 297-298.

κόσμος μοιράζεται κάποια θεμελιώδη χαρακτηριστικά με τον σύγχρονο δυτικό κόσμο), τότε το τέλος της αρχαίας Αιγύπτου επέρχεται τον 9ο ή τον 10ο αιώνα¹⁴.

Πότε τελειώνει ο αιγυπτιακός μεσαίωνας και αρχίζει η σύγχρονη εποχή είναι εξίσου συζητήσιμο: είναι το 1517, όταν η Αίγυπτος κατακτήθηκε από τους Οθωμανούς κι επομένως ενσωματώθηκε σε ένα κράτος που η δημιουργία του σηματοδοτεί την έναρξη των νεότερων χρόνων; Ή μήπως είναι η βασιλεία του Αλβανού και Καβαλιώτη Muḥammad ‘Alī (1805-1848), επειδή ανεξαρτητοποίησε την Αίγυπτο από την Οθωμανική αυτοκρατορία και, με την εισαγωγή μεταρρυθμίσεων δυτικού τύπου, έθεσε τα θεμέλια της σύγχρονης Αιγύπτου;

Αν συγκρίνει κανείς την περιοδολόγηση της ελληνικής με την κινεζική ιστορία, διαπιστώνει κάποια κοινά προβλήματα. Πολλές αποτιμήσεις εξαρτώνται από τον βαθμό στον οποίο η σύγχρονη ακαδημαϊκή έρευνα αναζητά κι εντοπίζει ομοιότητες ανάμεσα στις δυτικοευρωπαϊκές και κινεζικές ιστορικές εξελίξεις. Σε αυτή την περίπτωση, η ακαδημαϊκή έρευνα περνάει κινεζικά ιστορικά φαινόμενα από το κρεβάτι του Προκρούστη, προκειμένου να τα χωρέσει σε πλαίσια που έχουν εφευρεθεί για την περιοδολόγηση και ανάλυση της ευρωπαϊκής ιστορίας¹⁵. Ιδωμένα

14. Η βιβλιογραφία σχετικά το Ισλάμ και τη δυτική νεωτερικότητα (modernity) είναι εκτεταμένη. Το ίδιο και γύρω από το ερώτημα αν η νεωτερικότητα (οριζόμενη ως μια σειρά από πολιτισμικά, κοινωνικά, και πολιτικά πρότυπα, συμπεριφορές και πρακτικές που εμφανίστηκαν στην Ευρώπη από τον 16ο αιώνα και εξής) είναι μία εγγενώς δυτική έννοια. Για το λόγο αυτό δεν μπορεί να συζητηθεί λεπτομερώς εδώ. Σε γενικές γραμμές, στα πλαίσια των δυτικών αποικιοκρατιών της νεότερης εποχής, ο δυτικός ακαδημαϊκός κόσμος θεωρούσε τη νεωτερικότητα ως ένα εγγενώς δυτικό αγαθό. Οι μεθοδολογίες των κοινωνικών επιστημών που αναπτύχθηκαν μετά το τέλος της αποικιοκρατίας αμφισβήτησαν τη νεωτερικότητα ως κάτι αμιγώς θετικό. Επίσης διερωτήθηκαν αν ορισμένα χαρακτηριστικά της νεωτερικότητας είναι όντως αποκλειστικά δυτικά, και αν είναι παραγωγικό να χρησιμοποιεί κανείς έννοιες που αναπτύχθηκαν μέσα στα δυτικά ιστορικά πλαίσια για να αναλύσει μη δυτικές ιστορικές εξελίξεις. Παραδείγματα τέτοιων προσεγγίσεων είναι τα βιβλία των M. TAVAKOLI-FARGHI, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*, Hampshire, UK 2001 και S. TAREEN, *Defending Muhammad in Modernity*, South Bend, IN 2020.

15. Συζήτηση προσοιτή στους μη σινολόγους στο: K. N. KNAPP, Did the Middle Kingdom have a Middle Period? The Problem of “Medieval” in China’s History, *Education about Asia* 12 (2007), 12-17.

από την οπτική γωνία της σύγχρονης δυτικής ιστοριογραφίας, ιδίως αυτήν της αποικιοκρατικής περιόδου, η Ελλάδα και η Κίνα έχουν ένα αξιοσημείωτο κοινό χαρακτηριστικό: αντιμετωπίζονται ως παραδείγματα πολιτισμών που, σε σχέση με το ηγεμονικό δυτικοευρωπαϊκό παράδειγμα, χαρακτηρίζονται από περασμένο μεγαλείο και μακρόχρονη παρακμή, καθώς και δέσμευση σε παλιότερα διανοητικά δημιουργήματα που, αν και χαρακτηρίζονται με τον θετικό όρο «κλασικά», ωστόσο λειτουργούν ως τροχοπέδη κι εμποδίζουν την καινοτομία και την άμιλλα με τη δυτική νεωτερικότητα. Το Βυζάντιο, η Κίνα, η Μέση Ανατολή, μοιράζονται το γεγονός ότι οι δυτικές ιστορικές αναλύσεις της περιόδου της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας θεωρούν τον πολιτισμό που παρήγαγε ως εγγενώς ανίκανο να παίξει ενεργητικό και θετικό ρόλο σε ένα παγκόσμιο ιστορικό γίγνεσθαι και να συνεισφέρουν ουσιαστικά σε αυτό που ονομάζουμε «σύγχρονο δυτικό πολιτισμό»¹⁶. Κατά τις τελευταίες τρεις δεκαετίες, οι ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες έχουν αναθεωρήσει τις αποικιοκρατικές εκτιμήσεις. Αυτό άνοιξε το δρόμο για μια πιο θετική αποτίμηση αυτών των πολιτισμών, μαζί και του βυζαντινού. Είναι σημαντικό για εμάς τους βυζαντινολόγους να θυμόμαστε αυτές τις αναλογίες, γιατί μας δίνουν τη δυνατότητα να αρθρώσουμε συμπεράσματα με απήχηση ευρύτερη από αυτήν του άμεσου ερευνητικού μας αντικειμένου.

Ελληνική και ρωμαϊκή ταυτότητα και κληρονομιά

Ο 19ος αιώνας θεωρούσε τον ελληνορωμαϊκό πολιτισμό ως ακρογωνιαίο λίθο του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού. Έτσι ο Krumbacher στην εισαγωγή της *Ιστορίας της βυζαντινής λογοτεχνίας* ασχολείται εκτενώς με τη ρωμαϊκή υπόσταση του βυζαντινού κράτους και τη σχέση του

16. Αν χρησιμοποιήσουμε τους τεχνικούς όρους που διαμορφώθηκαν στις κοινωνικές επιστήμες κατά τις τελευταίες δεκαετίες, οι αναλύσεις αυτές χαρακτηρίζονται ως οριενταλιστικές και τα ιστορικά υποκείμενα που τις έχουν υποστεί (έχουν ενταχθεί σε αυτό το σχήμα;) ονομάζονται *subaltern* (υποδεέστερα). Στην μετα-αποικιοκρατική (postcolonial) θεωρία, ο όρος “subaltern” σημαίνει άτομα ή ομάδες που αποκλείονται από τις κοινωνικές ιεραρχίες μέσα από τις οποίες ασκείται η πολιτική δύναμη λόγω της κοινωνικής, πολιτικής ή γεωγραφικής θέσης τους. Για μια ευρύτερη διερεύνηση του τρόπου με τον οποίο η σύγχρονη ιστοριογραφία γύρω από το δυτικό μεσαίωνα επηρέασε την ιστοριογραφία γύρω από το Βυζάντιο και τη Μέση Ανατολή, πρβλ. MAVROUDI, *The Modern Study of Selfhood*.

βυζαντινού πολιτισμού με την αρχαία ελληνική κληρονομιά. Από την οπτική γωνία της Γερμανίας και της κεντρικής Ευρώπης κατά το τέλος του 19ου αιώνα, η ιστορική ανάλυση των μεσαιωνικών πολιτισμών που διεκδίκησαν την αυτοκρατορική κληρονομιά της αρχαίας Ρώμης είχε μεγάλη σημασία για το σύγχρονο πολιτικό γίγνεσθαι. Η Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία είχε διαλυθεί το 1806, όταν ο αυτοκράτορας Φραγκίσκος Α΄ της Αυστρίας παραιτήθηκε αφού νικήθηκε από τον Ναπολέοντα στη μάχη του Αούστερλιτς. Κατά τις επόμενες δεκαετίες, αρθρώθηκε το αίτημα για την ανασύστασή της. Οι Γερμανοί εθνικιστές αποζητούσαν την ένωση της Γερμανίας (που μέχρι τα τέλη του 19ου αιώνα ήταν διαιρεμένη σε πολλά ανεξάρτητα κράτη). Για το Γερμανικό εθνικισμό, το πιο σημαντικό σημείο αναφοράς στη ρωμαϊκή κληρονομιά ήταν η μεσαιωνική αυτοκρατορία του Καρλομάγνου και όχι αυτή που διαλύθηκε στα 1806¹⁷. Η ένωση της Γερμανίας πραγματοποιήθηκε το 1871, όταν ιδρύθηκε η γερμανική αυτοκρατορία (*deutsches Kaiserreich*) ως γερμανικό εθνικό κράτος. Επομένως δεν προκαλεί έκπληξη ότι το ενδιαφέρον του Krumbacher για τη ρωμαϊκή κληρονομιά του Βυζαντίου το μοιράζονταν έντονα και άλλοι βυζαντινολόγοι του τέλους του 19ου αιώνα, εντός και εκτός Γερμανίας. Ανάμεσά τους συγκαταλεγόταν και ο σημαντικός βυζαντινολόγος John Bagnell Bury. Το βιβλίο του *Ιστορία της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας από τον Αρκάδιο μέχρι την Ειρήνη (395-800)* κυκλοφόρησε στα 1889¹⁸. Στην εισαγωγή του, ο Bury επιμένει ότι «η σειρά των Ρωμαίων αυτοκρατόρων συνεχίζει σε αδιάσπαστη διαδοχή από τον Οκταβιανό Αύγουστο μέχρι τον Κωνσταντίνο Παλαιολόγο»¹⁹.

17. Τα μεταλλασσόμενα πολιτικά πλαίσια μέσα στα οποία μελετήθηκε το Βυζάντιο στην Ευρώπη από τον 15ο αιώνα και εξής συζητιούνται στα δοκίμια του συλλογικού τόμου *The Invention of Byzantium in Early Modern Europe*, εκδ. N. ASCHENBRENNER – J. RANSOHOFF, Cambridge, MA 2022.

18. Δυστυχώς για λόγους συντομίας είναι αδύνατο να συζητηθούν σημαντικοί Γάλλοι βυζαντινολόγοι του 19ου αιώνα όπως οι Charles Diehl, Gustave Schlumberger, Ferdinand Chalandon, και Alfred Nicolas Rambaud. Πολλά δημοσιεύματά τους ασχολήθηκαν με τις Σταυροφορίες υπό την επιρροή των γαλλικών αποικιοκρατικών φιλοδοξιών στη Μέση Ανατολή, καθώς και των γαλλικών καθολικών επιμορφωτικών αποστολών που στόχευαν στην πολιτική προσέγγιση και θρησκευτικό προσηλυτισμό των ανατολικών χριστιανών εντός κι εκτός της οθωμανικής αυτοκρατορίας.

19. J. B. BURY, *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (A.D. 395 to A.D. 800)*, τόμ. 1-2, London 1889.

Επομένως, το επίθετο «βυζαντινή» ή «ελληνική» είναι ακατάλληλο για την αυτοκρατορία που είχε πρωτεύουσα την Κωνσταντινούπολη επειδή αποσιωπά τον ρωμαϊκό χαρακτήρα της.

Ποια οπτική γωνία κάνει τον Bury να δώσει μεγαλύτερο βάρος στη ρωμαϊκότητα παρά στην ελληνικότητα του Βυζαντίου; Πέρα από ευρύτερες πολιτικές και ιστορικές απόψεις, ενδεχομένως και μια προσωπική συγκυρία. Ο Bury (1861-1927) ήταν Ιρλανδός αλλά όχι καθολικός. Ο πατέρας του ήταν εφημέριος της Αγγλικανικής Εκκλησίας της Ιρλανδίας. Κατά τα τέλη του 19ου αιώνα και τις αρχές του 20ου, οι Ιρλανδοί προτεστάντες είχαν μεγάλη συμμετοχή στη διοίκηση της βρετανικής αυτοκρατορίας, ιδίως σε μακρινά αποικιοκρατικά πόστα όπως οι Ινδίες και το Σουδάν. Επομένως είχαν ευκαιρίες επαγγελματικής, κοινωνικής, και οικονομικής ανόδου χάρη στην αυτοκρατορική υπόσταση του βρετανικού κράτους, στο οποίο συμμετείχαν με βάση όχι την εθνότητα αλλά τη θρησκεία τους. Οι διανοούμενοι και πολιτικοί της εποχής του θεωρούσαν το ρωμαϊκό αυτοκρατορικό παρελθόν ως αντανάκλαση του βρετανικού αυτοκρατορικού παρόντος. Σε αυτό το πλαίσιο, είναι κατανοητό γιατί ένας Ιρλανδός προτεστάντης προτιμούσε να τονίσει τη ρωμαϊκή (δηλαδή την αυτοκρατορική και κοσμοπολιτική) πλευρά του βυζαντινού κράτους, παρά την εθνοτική του σύνθεση (που ανακαλεί το επίθετο «ελληνικό»).

Με τον τρόπο αυτό ο Bury απαντά στον Σκωτσέζο ιστορικό George Finlay (1799-1875), που ήταν κατά δύο γενιές μεγαλύτερος από τον Bury κι επομένως εμπνεόταν από ένα διαφορετικό βρετανικό και ευρωπαϊκό πολιτικό πλαίσιο. Μείζον γεγονός της νεότερης ευρωπαϊκής ιστορίας υπήρξε η δημιουργία ανεξάρτητου ελληνικού κράτους στα 1830 επειδή ήταν το πρώτο εθνικό κράτος που κέρδισε διεθνή νομική αναγνώριση διασπώντας μια πολυεθνική αυτοκρατορία. Στα νεανικά του χρόνια ο Finlay ήταν ένθερμος οπαδός της ελληνικής ανεξαρτησίας. Στα 1823 εγκατέλειψε τις νομικές σπουδές και ακολούθησε τον λόρδο Βύρωνα στην Ελλάδα. Μετά την ανακήρυξη της ελληνικής ανεξαρτησίας, αγόρασε ένα κτήμα στην Αθήνα κι έζησε εκεί μέχρι τον θάνατό του. Στο πολυδιαβασμένο σύγγραμμά του *Ιστορία της Ελλάδος από τη ρωμαϊκή κατάκτηση μέχρι την παρούσα εποχή (146 π.Χ. έως 1864 μ.Χ.)* γράφει για το Βυζάντιο ως μέρος της ιστορίας του ελληνικού έθνους με τρόπο

που προκάλεσε την αρνητική κριτική των Ελλήνων αναγνωστών του²⁰. Ο Finlay αναγνωρίζει φυλετική συνέχεια ανάμεσα στους κατοίκους της αρχαίας Ελλάδας και της βυζαντινής αυτοκρατορίας, σε αντίθεση με τον σύγχρονό του Γερμανό ιστορικό Jakob Philipp Fallmerayer²¹. Ωστόσο, ακολουθώντας ένα παλιότερο ιστοριογραφικό ρεύμα θεωρεί ότι κατά τη βυζαντινή περίοδο οι Έλληνες τελούσαν υπό ξένη καταπίεση, που ξεκίνησε από τη ρωμαϊκή κατάκτηση και ουσιαστικά δεν έληξε παρά μόνο με την επανάσταση της 3ης Σεπτεμβρίου 1843 που αποτίναξε τη βαυαρική κυριαρχία στην ελληνική πολιτική ζωή και απαίτησε Σύνταγμα²². Συγχρόνως, υπό την επιρροή παλιότερων προτεσταντικών αναλύσεων που έβλεπαν θετικά τους εικονομάχους αυτοκράτορες, διαφοροποιείται ριζικά από τον σημαντικότερο ιστορικό του 18ου αιώνα, τον Edward Gibbon, που θεωρούσε ότι η βυζαντινή περίοδος χαρακτηριζόταν από τέλεια παρακμή: ο Finlay επέμεινε ότι η βασιλεία του πρώτου εικονομάχου αυτοκράτορα Λέοντος Γ΄ του Ισαύρου υπήρξε κομβική περίοδος πεφωτισμένης δεσποτείας που μπορεί να εμπνεύσει τα μοναρχικά πολιτεύματα του 19ου αιώνα²³.

20. G. FINLAY, *A History of Greece from the Roman Conquest to the Present Time (146 BC to 1864)*, Oxford 1877, που αρχικά εκδόθηκε τμηματικά στα 1843-1861. Για την αρνητική φήμη του Finlay στην Ελλάδα, πρβλ. Μ. ΣΟΤΙΡΟΠΟΥΛΟΣ, George Finlay and the Greek Revolution of 1821: The Scottish Enlightenment and Transnational liberalism in Revolutionary Europe, στο: *The Greek Revolution of 1821: European Contexts, Scottish Connections*, εκδ. R. BEATON - N. GAUL, Edinburgh 2024, 277-278. Για τις διαφορές ανάμεσα στον Finlay και τους σπουδαιότερους Έλληνες ιστορικούς του 19ου αιώνα, Κωνσταντίνο Παπαρρηγόπουλο και Σπυρίδωνα Ζαμπέλιο, πρβλ. N. GAUL, George Finlay, the Founding Figures of Greek National Historiography and Iconoclast Emperor Leon III: Byzantine Paratexts of Revolution, στο: *The Greek Revolution of 1821*, 303-326.

21. Πρβλ. τη σύγκριση μεταξύ Finlay και Fallmerayer που επιχειρεί η Leonora Neville (L. NEVILLE, *Sailing Away from Byzantium Toward East Roman History*, Cambridge 2025, 8-11) όπου ο Finlay προσδιορίζεται λανθασμένα ως “Englishman”. Ο Έλληνας αναγνώστης ενδεχομένως να βρει την ανάλυση της Neville υπεραπλουστευτική λόγω εγγλωβισμού σε αμερικανικές πολιτικές και κοινωνικές ευαισθησίες που κυριαρχούν στο ακαδημαϊκό περιβάλλον των Η.Π.Α. και αγνοούν ευρωπαϊκές ιδεολογικές και πολιτικές πραγματικότητες.

22. GAUL, George Finlay, the Founding Figures of Greek National Historiography and Iconoclast Emperor Leon III, 310.

23. GAUL, George Finlay, the Founding Figures of Greek National Historiography and Iconoclast Emperor Leon III, 317.

Συζητήσεις γύρω από το αν ο βυζαντινός πολιτισμός είναι περισσότερο ρωμαϊκός ή ελληνικός δεν είναι αποκλειστικότητα του 19ου αιώνα, που είναι η εποχή των εθνικισμών. Ξεκινούν ήδη κατά τον 15ο, κι επηρεάζουν κυρίως την Ιταλία, που είχε ιδιαίτερα στενούς δεσμούς με το Βυζάντιο²⁴. Η επιχειρηματολογία του Krumbacher υπέρ της ρωμαϊκότητας του Βυζαντίου εμπεριέχει και μια νεοελληνική προοπτική. Αυτό δεν εκπλήσσει, δεδομένου ότι ο Krumbacher έγραφε στο Μόναχο, και ότι από το 1832 μέχρι το 1862 η Ελλάδα διοικούνταν από Βαυαρό βασιλιά²⁵. Ο Krumbacher τόνισε ότι από τις απαρχές της βυζαντινής περιόδου μέχρι τα χρόνια του, οι ομιλούντες την ελληνική αυτοπροσδιορίζονταν ως επί το πλείστον ως «Ρωμιοί» (δηλαδή Ρωμαίοι) και όχι ως «Γραικοί» ή «Έλληνες». Επίσης εξήγησε ότι ο γλωσσικός εξελληνισμός της ανατολικής ρωμαϊκής αυτοκρατορίας δεν εμπόδισε τον αυτοπροσδιορισμό των ελληνοφώνων ως Ρωμαίων²⁶. Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι η βυζαντινή αυτοκρατορία υπήρξε ένα ελληνικό εθνικό κράτος με ρωμαϊκή αυτοσυνειδησία²⁷. Ως προς αυτό (αν και όχι σε όλα) ο Krumbacher συμφωνεί με τον Κωνσταντίνο Παπαρρηγόπουλο, τον θεμελιωτή της σύγχρονης ελληνικής εθνικής ιστοριογραφίας. Στο περίφημο έργο του *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*,

24. Για το Βυζάντιο ως ελληνικό κράτος στη σκέψη του Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος κατά τον 15ο αιώνα πρβλ. F. PAGANI, Greek Identity and Ideas of Decline in Fifteenth-Century Byzantium: Gemistos Pletho and Bessarion, στο: *The Invention of Byzantium*, εκδ. ASCHENBRENNER – RANSOHOFF, 27-46. Για το Βυζάντιο ως συνώνυμο με τη ρωμαϊκή αυτοκρατορική δύναμη στην Ιταλία του 15ου αιώνα πρβλ. E. BOECK, Making the Roman Past(s) Come Alive: Manuel Chrysoloras, Cyriac of Ancona, and Andrea Mantegna's *Triumphs of Caesar*, στο: *The Invention of Byzantium*, 47-70.

25. Το ταξίδι του Krumbacher στην Ελλάδα το 1884-1885 χρηματοδοτήθηκε από υποτροφία που αγωνοθέτησε ο βασιλιάς Λουδοβίκος Α΄ της Βαυαρίας, πατέρας του πρώτου βασιλιά της Ελλάδας Όθωνα. Πρβλ. AGAPITOS, Karl Krumbacher, 5. Ο Όθων εξορίστηκε από την Ελλάδα στα 1862 και πέθανε στη Βαυαρία στα 1867.

26. K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, β΄ έκδ., με επιμ. A. EHRHARD – H. GELZER, München 1897, 1-5. Το γερμανικό κείμενο της δεύτερης έκδοσης, μετά από αναθεωρήσεις και προσθήκες από τους Ehrhard και Gelzer, έγινε η οριστική έκδοσή αυτού του σημαντικού έργου.

27. Παράδειγμα: KRUMBACHER, *Geschichte*, β΄ έκδ., 7: “Zu ähnlichen Ergebnissen führt die Betrachtung der inneren Zustände des Staates, der allgemeinen Kulturverhältnisse, der nationalen Bildung und gesellschaftlichen Sitte”.

που δημοσιεύτηκε ανάμεσα στα 1860 και 1874, ο Παπαρρηγόπουλος αφηγήθηκε την ελληνική ιστορία ως αδιάσπαστη συνέχεια από την αρχαιότητα μέχρι τις μέρες του²⁸.

Ο Krumbacher γνώριζε πολύ καλά νέα ελληνικά και παρακολούθουσε από κοντά το σύγχρονο του νεοελληνικό γίνεσθαι και τα πνευματικά ρεύματα της Ελλάδας. Το ενδιαφέρον του ξεκίνησε με ένα ταξίδι στην Ελλάδα στα 1884-1885 και συνεχίστηκε σε όλη τη διάρκεια της ζωής του. Κλειδί στη συνεχιζόμενη σχέση του με την Ελλάδα ήταν οι φίλιες που δημιούργησε στα νιάτα του με Έλληνες φοιτητές στο πανεπιστήμιο του Μονάχου. Οι φίλιες διατηρήθηκαν όταν αυτοί επέστρεψαν στην Ελλάδα κι έγιναν σημαίνοντα πρόσωπα της ελληνικής πνευματικής και καλλιτεχνικής ζωής. Ανάμεσά τους συγκαταλέγονται ο λαογράφος Νικόλαος Πολίτης, οι αρχαιολόγοι Χρήστος Τσουντας και Γεώργιος Σωτηριάδης (ο οποίος μετέφρασε και την *Ιστορία της βυζαντινής λογοτεχνίας* του Krumbacher στα ελληνικά), οι λογοτέχνες Αριστομένης Προβελέγγιος και Γεώργιος Βιζυηνός, ο συνθέτης Γεώργιος Νάζος και ο ζωγράφος Γεώργιος Ιακωβίδης²⁹. Επομένως ο Krumbacher ήταν καλά πληροφορημένος για τις απόψεις των Ελλήνων του 19ου αιώνα ως προς την ιστορική υπόσταση της νεοελληνικής ταυτότητας.

Ούτε ο Krumbacher αλλά ούτε και ο Παπαρρηγόπουλος λησμονούσαν ότι η βυζαντινή αυτοκρατορία ήταν πολυεθνική (όπως και κάθε αυτοκρατορία), αν όχι για άλλο λόγο σίγουρα επειδή και οι δύο γνώριζαν από πρώτο χέρι σύγχρονά τους παραδείγματα πολυεθνικών αυτοκρατοριών: την Αυστριακή και την Οθωμανική³⁰. Ωστόσο με τις

28. Οι απόψεις του Παπαρρηγόπουλου δεν βρήκαν σύμφωνους όλους τους συγχρόνους του. Πολλοί ιστορικοί αμφισβήτησαν την ελληνικότητα του Βυζαντίου. Πρβλ. Ε. ΚΑΡΑΜΑΝΩΛΑΚΗΣ, *Η συγκρότηση της ιστορικής επιστήμης στην Ελλάδα (19ος, 20ός αιώνας)*. Πανεπιστημιακές σημειώσεις, Αθήνα 2011, στο <https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/ARCH255/simeioseisistoriografia.pdf>. Για το παλιότερο νεοελληνικό ιδεολογικό και πολιτικό πλαίσιο σε διάλογο με το οποίο ο Παπαρρηγόπουλος διαμόρφωσε τις απόψεις του πρβλ. Μ. ΗΑΤΖΟΠΟΥΛΟΣ, *Receiving Byzantium in Early Modern Greece*, στο: *Héritages de Byzance en Europe du Sud-Est*, εκδ. ASCHENBRENNER – RANSOHOFF, 219-229.

29. ΑΓΑΡΙΤΟΣ, Karl Krumbacher, 3, 5-8 και Ε. VOGT, Karl Krumbacher als Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, στο: *Literatur der Antike und Philologie der Neuzeit: Ausgewählte Schriften*, εκδ. Ε. LAMBERZ, Berlin – Boston 2013, 397-412.

30. Ο Παπαρρηγόπουλος γεννήθηκε το 1815 στην Κωνσταντινούπολη ως Οθωμανός υπήκοος. Ο Krumbacher γεννήθηκε το 1856 στο Βαυαρικό Kempten (Allgäu), κοντά στα

ιστορικές τους ερμηνείες προσέφεραν τα λιθάρια με τα οποία χτίστηκε η εικόνα του Βυζαντίου ως ελληνικού εθνικού κράτους με ρωμαϊκή αυτοσυνειδησία. Αυτή η εικόνα κυριάρχησε και στη σχολική διδασκαλία της ελληνικής ιστορίας στην Ελλάδα μέχρι τα τέλη του 20ου αιώνα, όταν κάθε κομμάτι του τριπτύχου αρχαία-βυζαντινή-νεοελληνική ιστορία που είχε καθιερώσει ο Παπαρηγόπουλος διδασκόταν ανά τάξη. Στα παρόντα σχολικά βιβλία η βυζαντινή ιστορία δεν αποτελεί αυτοτελή μονάδα που μελετάται σε ολόκληρο ακαδημαϊκό έτος αλλά συμπίεζεται μαζί με τη νεότερη ιστορία (και εν μέρει μαζί με την αρχαία) ως εξής³¹: τα βιβλία της Α΄ Γυμνασίου καλύπτουν από τον Μέγα Κωνσταντίνο ως τον 18ο αιώνα, ενώ της Β΄ Λυκείου από τον Ιουστινιανό μέχρι το 1815 (η βυζαντινή ιστορία από τον Μέγα Κωνσταντίνο έως τον Ιουστινιανό ανήκει στην ύλη της Α΄ Λυκείου). Τόσο η βυζαντινή όσο και η νεότερη ιστορία δεν διδάσκονται πλέον με εστίαση στον ελληνόφωνο χώρο (όπως παλιότερα) αλλά ως μέρη ευρύτερων ευρωπαϊκών και παγκοσμίων εξελίξεων. Με άλλα λόγια, κατά τον 21ο αιώνα το κέντρο βάρους της σχολικής διδασκαλίας της ιστορίας στην Ελλάδα έχει απομακρυνθεί από την εθνική κι έχει πλησιάσει τη διεθνή ιστορία. Σε αυτό το πλαίσιο, τα σχολικά βιβλία εμφανίζουν το βυζαντινό κράτος ως ελληνόφωνο κληρονόμο του ρωμαϊκού. Αν τώρα στραφούμε στους επαγγελματίες βυζαντινολόγους του ακαδημαϊκού

σύνορα με το Αυστριακό Τυρόλο.

31. Τα σχολικά βιβλία ιστορίας είναι προσβάσιμα στην ιστοσελίδα <https://ebooks.edu.gr/ebooks/v2/allcourses.jsp>. Η κατανομή της ύλης της ιστορίας από το Δημοτικό μέχρι το Λύκειο έχει ως εξής: Γ΄ Δημοτικού: από τη μυθολογία στην ιστορία (ελληνική μυθολογία και ιστορία του μυκηναϊκού και μινωικού πολιτισμού)· Δ΄ Δημοτικού: αρχαία ιστορία από τη γεωμετρική περίοδο μέχρι την κατάκτηση της Ελλάδας από τη Ρώμη. Ε΄ Δημοτικού: ρωμαϊκή και βυζαντινή ιστορία, από την κατάκτηση της Ελλάδας από τη Ρώμη μέχρι την άλωση της Κωνσταντινουπόλεως από τους Τούρκους· ΣΤ΄ Δημοτικού: ιστορία του νεότερου και σύγχρονου κόσμου από το 15ο μέχρι τον 20ο αιώνα, τελειώνοντας με την ευρωπαϊκή πορεία της Ελλάδας από τη δεκαετία του 1970· Α΄ Γυμνασίου: αρχαία ιστορία από την παλαιολιθική εποχή μέχρι τον Μέγα Κωνσταντίνο· Β΄ Γυμνασίου: μεσαιωνική και νεότερη ιστορία από τον Μέγα Κωνσταντίνο μέχρι τον 18ο αιώνα. Τρίτη γυμνασίου: νεότερη και σύγχρονη ιστορία από τον 18ο αιώνα μέχρι τη δημιουργία της Ευρωζώνης το 2001· Α΄ Λυκείου: «Ιστορία του αρχαίου κόσμου: από τους προϊστορικούς πολιτισμούς της ανατολής έως την εποχή του Ιουστινιανού»· Β΄ Λυκείου: «Ιστορία του Μεσαιωνικού και του Νεότερου Κόσμου: 565-1815»· Γ΄ Λυκείου: «Ιστορία του νεότερου κόσμου: από το 1815 έως σήμερα».

κόσμου (των οποίων τα πορίσματα άλλοτε συνάδουν με τη σχολική διδασκαλία κι άλλοτε όχι), ο χαρακτηρισμός του Βυζαντίου ως ελληνικού εθνικού κράτους έχει προ πολλού εγκαταλειφθεί υπέρ της περιγραφής του ως πολυεθνικής αυτοκρατορίας.

Στα τέλη του 20ού αιώνα και τις αρχές του, ο Αντώνης Καλδέλλης επέστρεψε στις ιδέες του 19ου: ότι το Βυζάντιο είναι ένα ελληνικό εθνικό κράτος με τα χαρακτηριστικά δημοκρατίας³². Ο εντοπισμός δημοκρατικών χαρακτηριστικών στη βυζαντινή πολιτεία απαντά επίσης στην εισαγωγή του Krumbacher, ανάμεσα σε επιχειρήματα που αντικρούουν την άποψη ότι το Βυζάντιο είναι ασύμβατο με τη δυτική νεωτερικότητα. Σύμφωνα με τον Krumbacher, το Βυζάντιο είναι λιγότερο δεσποτικό από όσο το θεωρούν, και μοιάζει περισσότερο με τη Γαλλία μετά τη γαλλική επανάσταση παρά πριν³³. Αυτή η αποτίμηση συνάδει με την ευρύτερη πνευματική ατμόσφαιρα της εποχής, στην οποία δέσποζε ο Θεόδωρος Mommsen, ο σπουδαιότερος μελετητής της ρωμαϊκής ιστορίας στη Γερμανία του 19ου αιώνα και μέλος του πρωσικού και του γερμανικού κοινοβουλίου. Πολλά από τα έργα του για την αρχαία Ρώμη ήταν, στην ουσία, δοκίμια γύρω από τη διακυβέρνηση, εμπνευσμένα από τις πολιτικές συνθήκες στη Γερμανία και την Ευρώπη του τέλους του 19ου αιώνα, όπου δοκιμάστηκαν διάφορα μοντέλα αντιπροσωπευτικών πολιτευμάτων. Ο Krumbacher και ο Mommsen έγραφαν κάτω από τη συνταγματική μοναρχία της νεόδμητης Γερμανικής αυτοκρατορίας, σε μια περίοδο που πολλές από τις ευρωπαϊκές μοναρχίες υποβλήθηκαν σε συνταγματικές μεταρρυθμίσεις³⁴.

32. Παράδειγμα: Α. KALDELLIS, *The Byzantine Republic. People and Power in New Rome*, Cambridge, MA 2015.

33. ΚΡΟΥΜΑΧΕΡ, *Ιστορία*, 38-39. Για τα δημοκρατικά χαρακτηριστικά άλλων αυτοκρατοριών, όπως η οθωμανική και η κινεζική της δυναστείας των Μινγκ πρβλ. Μ. WITTOU, βιβλιοκρισία του Α. KALDELLIS, *The Byzantine Republic. People and Power in New Rome*, Cambridge, MA 2015 στο: *Bryn Mawr Classical Review* 2015.10.11 <https://bmcr.brynmawr.edu/2015/2015.10.11/>

34. Η επιρροή του Mommsen εξακολουθούσε να είναι αισθητή κατά τα μέσα του εικοστού αιώνα. Παράδειγμα αποτελεί το άρθρο του H. G. BECK, *Senat und Volk von Konstantinopel. Probleme der byzantinischen Verfassungsgeschichte, Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Heft 6* (1966), 3-75. Ξεκινά σχολιάζοντας ένα περίφημο ρητό του Mommsen το οποίο, χωρίς να λαμβάνονται υπόψιν τα συμφραζόμενά του, συχνά εφαρμόζεται στο βυζαντινό κράτος: “Die

Τα «δημοκρατικά» χαρακτηριστικά της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας κατά την ύστερη αρχαιότητα συζητήθηκαν επίσης από τον Bury στα 1910³⁵. Ο Bury, όπως και ο Krumbacher, έγραφε υπό τη σκέπη μιας συνταγματικής μοναρχίας σε μια εποχή που οξυνόταν το αίτημα για φιλελεύθερες μεταρρυθμίσεις στη βρετανική πολιτική ζωή.

Η Γερμανική Αυτοκρατορία καταργήθηκε στα 1918, όταν το πολίτευμα μετατράπηκε από μοναρχία σε δημοκρατία. Ωστόσο καινούργιες συνθήκες οδήγησαν σε περαιτέρω διερεύνηση της ρωμαϊκής αυτοκρατορικής κληρονομιάς. Ως καγκελάριος, ο Αδόλφος Χίτλερ ονόμασε το Γερμανικό κράτος «το τρίτο Ράιχ» (το τρίτο βασίλειο), υπολογίζοντας ως πρώτο την Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία από το 800 ως το 1816, και ως δεύτερο τη Γερμανική Αυτοκρατορία του 1871–1918. Ως αποτέλεσμα, στη δεκαετία του 1930 επιφανείς Γερμανοί επιστήμονες εξέτασαν τις ρωμαϊκές αυτοκρατορίες του Μεσαίωνα, δυτική και ανατολική, αναζητώντας όχι πλέον τα δημοκρατικά χαρακτηριστικά τους αλλά το ιδανικό της οικουμενικότητας που θεωρητικά ασπάζονταν. Οι συζητήσεις περί οικουμενικότητας της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας υπαινισσόταν τις φιλοδοξίες του Χίτλερ για παγκόσμια κυριαρχία. Δεν είναι τυχαίο πως με το θέμα ασχολήθηκε ιδιαίτερα ο Γερμανός βυζαντινολόγος Franz Dölger ως μέλος του ναζιστικού κόμματος³⁶.

Kaisermacht ist eine durch die rechtlich permanente Revolution temperierte Autokratie" («Η αυτοκρατορική δύναμη είναι μια απολυταρχία που μετριάζεται από μία δικαίως μόνιμη επανάσταση»). Το άρθρο είναι αφιερωμένο στον Franz Dölger, που είχε εξερευνήσει την οικουμενικότητα του ρωμαϊκού κράτους επηρεασμένος από τη ναζιστική ιδεολογία αλλά και τον ανταγωνισμό του με τον Krumbacher. Πρβλ. P. AGAPITOS, Franz Dölger and the Hieratic Model of Byzantine Literature, *BZ* 112 (2017), 707-779. Ο Beck, επιστρέφοντας στα δημοκρατικά χαρακτηριστικά του Βυζαντίου και αναφερόμενος στον Mommsen, στην ουσία ανακοινώνει ότι ανανεώνει μια ακαδημαϊκή παράδοση παλιότερη από τη ναζιστική περίοδο.

35. J. B. BURY, *The Constitution of the Later Roman Empire*, Cambridge, UK 1910. Σε αυτό το σύντομο βιβλίο ο Bury συζητά θέματα που αφορούν τη βυζαντινή αυτοκρατορία κάνοντας ξεκάθαρες αναφορές στις σύγχρονες ευρωπαϊκές μοναρχίες, όπως για παράδειγμα τον τρόπο ανάρρησης στο θρόνο ως στοιχείο που διαφοροποιεί τις απολυταρχίες μεταξύ τους, τη δυνατότητα του λαού να ανεβοκατεβάσει αυτοκράτορες παρά την έλλειψη τυπικών διαδικασιών, κ.λπ.

36. Σύντομη επισκόπηση της ιστοριογραφίας του 19ου και του 20ού αιώνα γύρω από την οικουμενικότητα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας στο E. CHRYSOS, *Perceptions of*

Μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, οι Γερμανοί βυζαντινολόγοι επέστρεψαν στη διερεύνηση των δημοκρατικών χαρακτηριστικών του Μεσαίωνα. Ανάμεσά τους ο σημαντικότερος κατά τη δεκαετίες 1960 και 1970 ήταν ο Hans-Georg Beck, διάδοχος του Dölger (και εν τέλει και του Krumbacher) στην έδρα του Μονάχου³⁷. Για τον Beck, το Βυζάντιο έμοιαζε με συνταγματική μοναρχία επειδή όποιος κατείχε τη θέση του αυτοκράτορα γινόταν αντιληπτός όχι ως απόλυτος μονάρχης αλλά ως διαχειριστής του κράτους προς όφελος του λαού του³⁸. Τα τελευταία είκοσι χρόνια, η διερεύνηση των δημοκρατικών χαρακτηριστικών του Μεσαίωνα από τους σύγχρονους ιστορικούς εμπνέεται από το εύθραυστο όχι πλέον των μοναρχιών αλλά των δημοκρατιών του εικοστού πρώτου αιώνα. Έξοχο παράδειγμα είναι το βιβλίο του γνωστού μεσαιωνολόγου Jacques Dalavun, *Κυβερνώ σημαίνει υπηρετώ: Δοκίμιο για τη μεσαιωνική δημοκρατικότητα* (2012). Διερευνά την εφαρμογή του ευαγγελικού οί πρώτοι έσονται έσχατοι και οί έσχατοι έσονται πρώτοι στα δυτικά μοναστικά περιβάλλοντα του 12ου και του 13ου αιώνα. Εκεί, ο

the International Community of States during the Middle Ages, στο: *Ethnogenese und Überlieferung. Angewandte Methoden der Frühmittelalterforschung*, εκδ. K. BRUNNER – B. MERTA, Wien 1994, 293-307· και W. BRANDES, Die “Familie der Könige” im Mittelalter. Ein Diskussionsbeitrag zur Kritik eines vermeintlichen Erkenntnismodells, *Rechtsgeschichte/Legal History* 21 (2013), 262-284. Για τις ναζιστικές συμπάθειες του Dölger, προβλ. AGAPITOS, Franz Dölger.

37. Οι διάδοχοι του Krumbacher στην έδρα του Μονάχου απαριθμούνται στην ιστοσελίδα <https://www.propylaeum.de/themen/karl-krumbacher-1856-1909/die-muenchner-byzantinistik>

38. Ο Beck εξερεύνησε αυτό το θέμα σε τέσσερα μακροσκελή άρθρα: H. G. BECK, Byzantinisches Gefolgschaftswesen, *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse*, Heft 5 (1965), 1-32· H. G. BECK, Senat und Volk von Konstantinopel. Probleme der byzantinischen Verfassungsgeschichte, *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse*, Heft 6 (1966), 3-75· H. G. BECK, Res publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner, *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse*, Heft 2 (1970), 7-41· H. G. BECK, Theorie und Praxis in Aufbau der byzantinischen Zentralverwaltung, *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse*, Heft 8 (1974), 3-33. Προβλ. επίσης H. G. BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*, München 1978, 33-86 (ελληνική μετάφραση H. G. BECK, *Η βυζαντινή χιλιετία*, μετ. Δ. ΚΟΥΡΤΟΒΙΚ, Αθήνα 1990). Η ελληνική μετάφραση περιλαμβάνεται στη βιβλιογραφία των σημερινών σχολικών βιβλίων και επομένως επηρεάζει τη σχολική διδασκαλία για το Βυζάντιο.

αρχηγός μιας κοινότητας έχει καθήκον να γίνει ο πιο σεμνός υπηρέτης αυτών που οδηγεί. Το βιβλίο παρακολουθεί πώς κάποιοι παθιασμένοι μεταρρυθμιστές του Μεσαίωνα απεκδύθηκαν κάθε έμβλημα εξουσίας και χαμήλωσαν τους δυνατούς για να εξυψώσουν τους ταπεινούς. Ένας από τους εκπεφρασμένους στόχους του Dalagun είναι να υπενθυμίσει στους αναγνώστες του που ζουν στις εύθραυστες δημοκρατίες του 21ου αιώνα ότι, θεωρητικά τουλάχιστον, ακρογωνιαίος λίθος της δημοκρατίας είναι η αμοιβαιότητα των δεσμών υπηρεσίας και ταπεινοφροσύνης ανάμεσα σε πολίτες κι εκλεγμένους άρχοντες³⁹.

Οι βυζαντινολόγοι εξακολουθούν να συζητούν τη μορφή του βυζαντινού πολιτεύματος και τη ρωμαϊκή και ελληνική υπόσταση του βυζαντινού κράτους. Απαντώντας στις προαναφερθείσες απόψεις του Καλδέλλη γύρω από τη βυζαντινή συλλογική ταυτότητα, ο Στουραϊτής πρότεινε ότι η αίσθηση των Βυζαντινών πως είναι Ρωμαίοι αφορούσε αποκλειστικά τις ελίτ που συνδεόταν με την Κωνσταντινούπολη, και καμιά άλλη βυζαντινή δημογραφική ή κοινωνική ομάδα⁴⁰. Αυτή η περιγραφή της βυζαντινής ρωμαϊκότητας από τον Στουραϊτή συνάδει με την περιγραφή της βυζαντινής ελληνικότητας από τον Καλδέλλη, που θεωρεί ότι μέχρι την κομνήνεια περίοδο (1081-1180), η ελληνική ταυτότητα αφορούσε μόνο τις βυζαντινές ελίτ. Διαμορφώθηκε σε εθνική ταυτότητα από τον 11ο αιώνα και εξής.

Η ίδια χρονολόγηση της έναρξης μιας ελληνικής αυτοσυνειδησίας στο Βυζάντιο απαντά πάνω από εκατό χρόνια νωρίτερα στην εισαγωγή του Krumbacher, που επισημαίνει ότι μόνο οι αυτοκράτορες της ύστερης βυζαντινής περιόδου (από τους Κομνηνούς και μετά) αυτοπροσδιορίζονταν ως Έλληνες⁴¹. Όπως και άλλα στοιχεία της ανάλυσης του Krumbacher, αυτή η χρονολόγηση εφαρμόζει κριτήρια που ο δυτικοευρωπαϊκός 19ος αιώνας είχε δημιουργήσει προκειμένου να αναλύσει τον δυτικό

39. J. DALARUN, *Gouverner c'est servir. Essai de démocratie médiévale*, Paris 2012 (αγγλική μετάφραση J. DALARUN, *To Govern is to Serve: An Essay on Medieval Democracy*, Ithaca, NY 2023).

40. Πρβλ. I. STOURAITIS *Roman Identity in Byzantium: A Critical Approach*, BZ 107 (2014), 175-220· I. STOURAITIS, *Byzantine Romanness: From geopolitical to ethnic conceptions*, στο: *Transformations of Romanness: Early Medieval Regions and Identities*, εκδ. W. POHL – C. GANTNER – C. GRIFONI – M. POLLHEIMER-MOHAUPT, Berlin–Boston 2018, 123-140.

41. KRUMBACHER, *Geschichte*, β' έκδ. 4-5.

Μεσαίωνα. Εξέχον κριτήριο έναρξης της εθνικής αυτοσυνειδησίας των μεσαιωνικών λαών θεωρήθηκε η εμφάνιση λογοτεχνικών κειμένων γραμμένων όχι στα λατινικά αλλά στις καθομιλούμενες διαλέκτους. Τα παλιότερα από αυτά τα κείμενα χρονολογούνται κυρίως στον 12ο αιώνα και θεωρούνται ως η πρώτη γραπτή εμφάνιση των εθνικών γλωσσών. Επομένως ο 12ος αιώνας σηματοδοτεί την απαρχή των εθνικών ευρωπαϊκών λογοτεχνιών και κατά συνέπεια την απαρχή των εθνικών αυτοσυνειδησιών στην Ευρώπη⁴².

Το πρόβλημα είναι ότι η ελληνική γλώσσα (καθώς και άλλες γλώσσες που χαρακτηρίζονται από «κλασικίζουσα» γραπτή έκφραση, όπως η κινεζική και η αραβική) δεν χωρούν σε αυτό το μοντέλο, εκτός αν τις περάσουμε από το κρεβάτι του Προκρούστη. Ο λόγος είναι ότι η δημοτικοποίησή τους δεν σημαίνει πέρασμα από μία γλώσσα σε μία άλλη μία δεδομένη χρονική στιγμή (πχ από τα λατινικά στα ιταλικά, ισπανικά, γαλλικά, γερμανικά κ.λπ.) αλλά ξεδιπλώνεται διαρκώς, ανά τους αιώνες, σε ένα υφολογικό φάσμα που διαπιστώνεται ήδη πολύ πριν τον 12ο αιώνα. Αυτό το φάσμα περιλαμβάνει τα αττικίζοντα ελληνικά (που γράφονται από τον 5ο μέχρι τον 19ο αιώνα), τα δημώδη ελληνικά των παπύρων της ελληνιστικής, ρωμαϊκής, και βυζαντινής περιόδου, την ελληνιστική κοινή των ευαγγελίων, κ.λπ. Πιέζοντας τον βυζαντινό πολιτισμό προκειμένου να χωρέσει σε ένα καλούπι δημιουργημένο τον 19ο αιώνα για να ερμηνεύσει τα ιστορικά δεδομένα της δυτικής Ευρώπης διαπράττουμε έναν καταφανή αναχρονισμό: θεωρούμε ότι η γλώσσα, η θρησκεία, και η εθνότητα έπαιζαν στη βυζαντινή περίοδο τον ίδιο ρόλο που παίζουν και σήμερα για τη δημιουργία και την έκφραση της προσωπικής και συλλογικής ταυτότητας⁴³.

Επιπλέον, η ιδέα των Στουραίτη και Καλδέλλη ότι η ρωμαϊκή και η ελληνική αυτοσυνειδησία των βυζαντινών αφορούσε μόνο τις ελίτ, αντικατοπτρίζει μια ευρύτερη θεωρητική τάση των κοινωνικών επιστημών από τη δεκαετία του 1980 και εξής, η οποία φρονεί ότι οι συλλογικές και προσωπικές ταυτότητες είναι κοινωνικά κατασκευασμένες και όχι προαιώνιες. Ανάμεσα στους πιο επιφανείς εκπροσώπους της συγκαταλέγονται οι Ernst Gellner, Eric Hobsbawm, και Benedict Anderson⁴⁴.

42. Ευρύτερη συζήτηση στο ΜΑΥΡΟΥΔΗ, *The Modern Study of Selfhood*, 274-275.

43. Λεπτομερείς εξηγήσεις στο ΜΑΥΡΟΥΔΗ, *The Modern Study of Selfhood*.

44. Σημαντική επιρροή, στην οποία αναφέρεται και ο Στουραίτης, άσκησε το βιβλίο

Από τη δεκαετία του 2000 και εξής, η ακαδημαϊκή συγγραφή γύρω από τις εθνικές, εθνοτικές, και άλλες συλλογικές ταυτότητες έχει επηρεαστεί από τις ιδέες του κοινωνιολόγου Rogers Brubaker. Σύμφωνα με τον Brubaker, οποιαδήποτε συλλογική ταυτότητα δεν είναι σταθερή, παρά δυναμική. Αναδιαμορφώνεται διαρκώς σε σχέση με τον απέναντι, τον «άλλο». Επομένως, η συλλογική ταυτότητα είναι μια *προοπτική επί του κόσμου, παρά ένα πράγμα εντός του κόσμου*.⁴⁵ Παρόλο που οι ιστορικοί του Μεσαίωνα, μαζί και οι βυζαντινολόγοι, αναφέρονται στις ιδέες του Brubaker, οι βυζαντινολόγοι δεν έχουν ακόμη καταφέρει να διατυπώσουν κάτι για τη βυζαντινή συλλογική ταυτότητα που να μην έχει ήδη αρθρωθεί από παλιότερα⁴⁶.

Η έμφαση της σημερινής κοινωνιολογίας στην προσωπική και συλλογική ταυτότητα ως εμπειρία δυναμική κι εναλλασσόμενη, όχι στατική, υπογραμμίζει την ανάγκη να τοποθετούμε προσεκτικά στα ιστορικά συμφραζόμενά τους τις μαρτυρίες των πρωτογενών πηγών από τις οποίες προσπαθούμε να αντλήσουμε συμπεράσματα για το πώς οι Βυζαντινοί βίωναν τη ρωμαϊκότητα, την ελληνικότητα, ή τη χριστιανικότητά τους. Με άλλα λόγια, αν το να είσαι Ρωμαίος (ή Ρωμικός), ή Έλληνας, ή χριστιανός, είναι προοπτική επί του κόσμου, σημαίνει ότι κάποιος μπορεί να βιώνει ταυτόχρονα και τις τρεις ταυτότητες αλλά να ενεργοποιεί και να εκφράζει μόνο μία από αυτές σε διάφορες στιγμές, αποσιωπώντας τις υπόλοιπες, ανάλογα με τις κατά καιρούς συνθήκες. Επομένως, ο ιστορικός δεν μπορεί ποτέ να εκλάβει αυτολεξεί και

του E. GELLNER, *Nation and Nationalism* (1983). Λεπτομέρειες για τη μεθοδολογική αλλαγή που σημειώθηκε στη δεκαετία του '80 και τη δυνατότητα (ή όχι) να εφαρμοστούν οι θεωρίες των Gellner, Hobsbawm, Anderson και Brubaker στις μεσαιωνικές σπουδές δίνονται στο MAVROUDI, *The Modern Study of Selfhood*, 239-241.

45. Παράδειγμα εφαρμογής των ιδεών του Brubaker στον καθορισμό των μεσαιωνικών ταυτοτήτων είναι το M. COOPERSON, "Arabs" and "Iranians": The Uses of Ethnicity in the Early Abbasid Period, στο: *Islamic Cultures, Islamic, Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, εκδ. B. SADEGHI - A. Q. AHMED - A. SILVERSTEIN - R. HOYLAND, Leiden 2014, 364-387. Πρβλ. επίσης MAVROUDI, *The Modern Study of Selfhood*, 240 και 256.

46. Πρβλ., για παράδειγμα, Y. STOURAITIS, *Reinventing Roman Ethnicity in High and Late Medieval Byzantium*, *Medieval Worlds* 5 (2017), 70-94 και C. J. MEYNELL, *Romanness and Islam: Collective Roman Identity in Byzantium from the Seventh to the Tenth Century*, Ph.D. Thesis, Oxford University, 2023.

αβασάνιστα οποιαδήποτε διατύπωση που απαντά στις πρωτογενείς πηγές γύρω από τη συλλογική και προσωπική ταυτότητα των Βυζαντινών. Θα πρέπει πρώτα να προσπαθήσει να καταλάβει τις συνθήκες κάτω από τις οποίες αρθρώνεται η ρωμαϊκή, ελληνική, ή χριστιανική ιδιότητα του ιστορικού υποκειμένου. Μετά θα μπορέσει να εκτιμήσει γιατί αυτή η ταυτότητα εκφράζεται με τον συγκεκριμένο τρόπο.

Παρά τις επιταγές της σύγχρονης κοινωνιολογίας εδώ και δεκαετίες, η προσεκτική ανάλυση του ιστορικού πλαισίου μέσα στο οποίο διάφορες βυζαντινές μορφές που εμφανίζονται στις πρωτογενείς πηγές μιλούν για την προσωπική και συλλογική ταυτότητα που βιώνουν δεν έχει γίνει κανόνας στις βυζαντινές σπουδές. Στα 2016, ο Paul Magdalino, ένας από τους γνωστότερους και πρεσβύτερους βυζαντινολόγους που δημοσιεύουν σήμερα, επισήμανε τα τρωτά ενός πολυδιαβασμένου βιβλίου της Ελένης Γλύκατζη-Ahrweiler που, εδώ και τέσσερις ή πέντε δεκαετίες, είναι αναμφίβολα η βυζαντινολόγος που προβάλλουν περισσότερο τα ελληνικά μέσα μαζικής ενημέρωσης, και άρα αυτή με τη μεγαλύτερη επιρροή σε ένα ευρύτερο ελληνικό αναγνωστικό κοινό. Πρόκειται για την *Πολιτική ιδεολογία της βυζαντινής αυτοκρατορίας*, που δημοσιεύτηκε στα γαλλικά το 1975 και μεταφράστηκε στα ελληνικά το 1977. Η μετάφραση γνώρισε πολλές περαιτέρω εκδόσεις και ανατυπώσεις⁴⁷. Ο Magdalino επισημαίνει ότι το βιβλίο πάσχει από μια συνηθισμένη επιστημονική πρακτική κατά τη δεκαετία του 1970: διάλεγε κανείς μεμονωμένα χωρία από τις πρωτογενείς πηγές, τα παρέθετε αυτούσια χωρίς εις βάθος ανάλυση και χωρίς προσοχή στα συμφραζόμενά τους, και τα θεωρούσε ως σίγουρες αποδείξεις για τον τρόπο που αντιλαμβάνονταν τον κόσμο οι άνθρωποι άλλων εποχών. Από τη δεκαετία του 1980 και μετά έχει κερδίσει έδαφος στις κοινωνικές επιστήμες ο μεταμοντερνισμός, που δίνει έμφαση στην υποκειμενική εμπειρία και τη σχετικότητα επιστημονικών μεθόδων και αξιών. Ο Magdalino υπογραμμίζει ότι η αυξανόμενη επιρροή του μεταμοντερνισμού καθιστά όλο και πιο παρωχημένη την τάση της δεκαετίας του 1970 που διαπιστώνεται στο βιβλίο της Ahrweiler⁴⁸.

47. H. AHRWEILER, *L'ideologie politique de l'empire byzantine*, Paris 1975 (ελληνική μετάφραση Ε. ΓΛΥΚΑΤΖΗ-ΑΡΒΕΛΕΡ, *Η πολιτική ιδεολογία της βυζαντινής αυτοκρατορίας*, μετ. Τ. ΔΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, Αθήνα 1977).

48. P. MAGDALINO, Forty years on: the political ideology of the Byzantine empire, *BMGS*

Ο ακραίος μεταμοντερνισμός απορρίπτει τελείως την αντικειμενικότητα και θεωρεί τα πάντα ως κοινωνικά κατασκευάσματα, μαζί και την αλήθεια ως έννοια με πραγματική υπόσταση. Πολιτικά, κατά την παρούσα στιγμή ο μεταμοντερνισμός θεωρείται συμβατός με φιλελεύθερες παρά συντηρητικές τοποθετήσεις. Ωστόσο κάποια από τα κύρια χαρακτηριστικά του, όπως η έμφαση στο πολιτιστικό πλαίσιο στο οποίο εγγράφεται κάθε ανθρώπινη εμπειρία και στη σχετικότητα των αξιών που δημιουργούν οι διάφοροι πολιτισμοί, καθώς και η απόρριψη του Ορθού Λόγου όπως τον εννοούσε η περίοδος του Διαφωτισμού, απαντούν ήδη στο έργο ενός σημαντικού συντηρητικού Γερμανού φιλοσόφου του 19ου αιώνα, του Oswald Spengler⁴⁹. Επιπλέον, ήδη αρχαιοελληνικά κείμενα αναφέρονται στη σχετικότητα των ανθρωπίνων αξιών και την εξάρτησή τους από τα πολιτισμικά πλαίσια στα οποία εκτυλίσσεται η ανθρώπινη εμπειρία⁵⁰. Γενικότερα, η προσεκτική ανασύνθεση του πολιτισμικού πλαισίου μέσα στο οποίο γράφτηκε ένα κείμενο προκειμένου το κείμενο να γίνει βαθύτερα κατανοητό είναι ο σκοπός της φιλολογίας, που ξεκινά από τότε που υπάρχει γραφή, από την αρχαία Μεσοποταμία μέχρι τις μέρες μας⁵¹.

40 (2016), 24: “[...] the author’s tendency to take cherry-picked sources at face value and quote them, out of context, as positive proofs of contemporary attitudes was still, in the 1970s, a fairly standard practice that has become increasingly unacceptable in our postmodern age”.

49. Πρβλ. την ανάλυση στο άρθρο της Μαργξίστριας ιστορικού E. MEIKSINS WOOD, What is the Post-Modern Agenda? An Introduction, *Monthly Review* 47 (1995), 1-12.

50. Πρβλ. S. MOUTSIOS, The Ancient Greek Roots of Cross-Cultural Comparison, *Comparative Civilizations Review* 85 (2021), article 9, που παίρνει μια κάπως ρομαντική στάση απέναντι στις αρχαιοελληνικές μαρτυρίες, αλλά παραμένει χρήσιμο χάρη στις παραπομπές του σε έναν ικανό αριθμό από γραπτές πηγές. Η προσπάθεια να εντοπιστεί ο σχετικισμός των αξιών στην ελληνική αρχαιότητα είναι, φυσικά, παλιότερη, και εγγράφεται στην ευρύτερη τάση να εντοπίζεται κάθε χαρακτηριστικό του σύγχρονου κόσμου στον αρχαίο. Έξοχο και πολυδιαβασμένο παράδειγμα είναι το βιβλίο του διακεκριμένου μελετητή της αρχαίας φιλοσοφίας και πολιτικά ενεργού σοσιαλιστή E. A. HAVELOCK, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven 1957. Για τη σημασία και την αμφιλεγόμενη υποδοχή του βιβλίου, πρβλ. G. GIORGINI, Does Democracy Necessarily Rest on Relativism? The Origins of the Debate in Ancient Greece, στο: *Philosophie für die Polis. Akten des 5. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie* 2016, εκδ. C. RIEDWEG, Berlin - Boston 2019, 95-122, και κυρίως 94-95, σημ. 5.

51. Πρβλ. Z. WAINE, New Approaches to Commentary Formation in Ancient

Στο πλαίσιο των μετα-αποικιακών (post-colonial) μεθοδολογιών, η φιλολογία καταδικάζεται ως υπερσυντηρητικό όργανο της αποικιοκρατίας για διάφορους λόγους, ανάμεσά τους και το γεγονός ότι ένας από τους εκπεφρασμένους στόχους της είναι ο εντοπισμός της αλήθειας όσον αφορά την προέλευση, την παράδοση ανά τους αιώνες, και το επιδιωκόμενο από τους συγγραφείς νόημα των κειμένων στα οποία εστιάζει⁵². Και η αναζήτηση της αλήθειας είναι πολιτικά φορτισμένη.

Όπως πρόσφατα υπογράμμισε ο Giovanni Giorgini, μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο (δηλαδή όταν αναδύθηκε και τελικά επιβλήθηκε ο μεταμοντερνισμός και οι μετα-αποικιοκρατικές μεθοδολογίες) πολλοί αριστεροί διανοούμενοι αντέδρασαν στους ισχυρισμούς περί αληθείας που είχαν προβάλλει τα νικημένα φασιστικά καθεστώτα. Επιφανείς ανάμεσά τους ήταν ο νομομαθής, πολιτικός επιστήμων και φιλόσοφος Hans Kelsen, η ιστορικός και φιλόσοφος Hannah Arendt, και ο μελετητής της αρχαίας φιλοσοφίας Eric Havelock⁵³. Σε αντίθεση με το ευαγγελικό *γνώσεσθε την αλήθειαν, και η αλήθεια ελευθερώσει ύμᾶς*⁵⁴, τα μεταπολεμικά πνευματικά ρεύματα οδηγήθηκαν στο συμπέρασμα ότι μία ισχυρή φιλοσοφική, μεταφυσική, θρησκευτική αντίληψη για την αλήθεια αναπόφευκτα παρεμβαίνει στην ελευθερία μας κι επομένως πρέπει να εξοριστεί από το πολιτικό προσκήνιο στα φιλελεύθερα δημοκρατικά κράτη. Αυτό σημαίνει ότι η ελευθερία, και συγκεκριμένα ο πολιτικός φιλελευθερισμός, εξαρτάται από την απουσία της αλήθειας.

Μια πιο ελαστική προσέγγιση στο πρόβλημα παρέχει η εξελικτική επιστημολογία του Karl Popper: η «αλήθεια» είναι όχι αποτέλεσμα που μπορεί να επιτευχθεί μια για πάντα αλλά συνεχής στόχος υπό διαρκή εξέλιξη. Θα πρέπει ανά πάσα στιγμή να είμαστε έτοιμοι να αμφισβητήσουμε τις πεποιθήσεις μας και να υποβάλλουμε τις «αλήθειες» μας σε κριτικό

Mesopotamia, *Journal of the American Oriental Society* 140 (2020), 143-163. Ενάντια σε παλιότερες θεωρίες που διατείνονταν ότι η βαβυλωνιακή παράδοση του φιλολογικού σχολιασμού ξεκίνησε αφού διαμορφώθηκε ένας κλειστός κανόνας κειμένων, ο Wainer εξηγεί ότι ο σχολιασμός είναι όχι μόνο δυνατός αλλά και απαραίτητος για νεοφανή κείμενα που δεν έχουν ενταχθεί σε κανέναν κανόνα.

52. Λεπτομερέστερη συζήτηση στο MAUROUDI, *The Modern Study of Selfhood*, 292-293.

53. GIORGINI, *Does Democracy Necessarily Rest on Relativism?*

54. *Κατά Ιωάννην* 8, 32.

έλεγχο όταν εμφανίζονται καινούργια δεδομένα. Επομένως η επιστημονική ανακάλυψη επιφέρει την αντικατάσταση των παλαιότερων «αληθειών» από νέες και η αναζήτηση της αλήθειας είναι ατέρμονη αλλά όχι άσκοπη⁵⁵. Η υιοθέτηση της εξελικτικής επιστημολογίας σημαίνει ότι η αναζήτηση της αλήθειας δεν οδηγεί αναγκαστικά σε αυταρχικές πολιτικές δομές και ότι η δημοκρατία δεν προαπαιτεί μια χαλαρή σχέση της κοινωνίας με την αλήθεια.

Στις αρχές του 21ου αιώνα ο Giorgini επισήμανε ότι προκειμένου να καταλάβουμε τη σχέση της δημοκρατίας με την αλήθεια πρέπει να εστιάσουμε όχι στο τι είναι η αλήθεια αλλά στο ποιος έχει πρόσβαση σε αυτήν: το επιστημολογικό θεμέλιο της δημοκρατίας είναι η πεποίθηση ότι όλοι μπορούν να γνωρίσουν την αλήθεια και ότι η αντίληψή της είναι διάσπαρτη ανάμεσα στους ανθρώπους. Η πεποίθηση ότι τις καλύτερες αποφάσεις τις λαμβάνουν οι λίγοι που έχουν πρόσβαση στην αλήθεια και την επίγνωση του Αγαθού είναι το θεωρητικό υπόβαθρο όλων των αριστοκρατικών, αντιδημοκρατικών πολιτικών προσεγγίσεων⁵⁶.

Η επισήμανση του Giorgini συνεπάγεται ότι η φιλολογία ως όργανο αναζήτησης της αλήθειας δεν είναι εγγενώς «συντηρητική» ή «φιλελεύθερη», πράγμα που συνάδει με το γεγονός ότι στο παγκόσμιο πολιτικό τοπίο των αρχών του 21ου αιώνα οι χαρακτηρισμοί αυτοί στερούνται περιεχομένου (ή έστω έχουν αλλάξει περιεχόμενο σε σχέση με τον 20ό αιώνα).

Εφαρμογή των θεωρητικών προσεγγίσεων σε παράδειγμα πρωτογενούς πηγής

Προκειμένου να φανεί με τη βοήθεια ενός συγκεκριμένου παραδείγματος τί σημαίνουν τα παραπάνω στην πράξη, οι επόμενες παράγραφοι παραθέτουν δύο διαφορετικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις σε ένα κείμενο που γράφτηκε στα ελληνικά κατά τα τέλη του 9ου αιώνα ή τις αρχές του 10ου, τον Βίο του οσίου Αντωνίου του Νέου, ο οποίος πέθανε γύρω στα 865⁵⁷. Η πρώτη ακολουθεί τις μεθοδολογικές τάσεις που κυριάρχησαν

55. GIORGINI, Does Democracy Necessarily Rest on Relativism?, 97.

56. GIORGINI, Does Democracy Necessarily Rest on Relativism?, 96.

57. Δεχόμαστε τη χρονολόγηση του F. HALKIN, Saint Antoine le Jeune et Pétronas le vainqueur des Arabes en 863 (d'après un texte inédit), *AB* 62 (1944), 187-225, κυρίως 197.

κατά τη δεκαετία του 1980 παραγκωνίζοντας τα εργαλεία της φιλολογίας. Η δεύτερη βασίζεται στη φιλολογία (που συμπεριλαμβάνει την ανασύσταση του ιστορικού πλαισίου στο οποίο γράφτηκε το κείμενο) και ελέγχει αν πραγματικά η πιο πρόσφατη θεωρητική προσέγγιση του Brubaker επαληθεύεται μέσα από το αγιολογικό κείμενο.

Η πρώτη προσέγγιση διαπιστώνεται σε πρόσφατο βυζαντινολογικό δημοσίευμα, κατά το οποίο ο Βίος του οσίου Αντωνίου του Νέου, που στη δεκαετία του 820 διοικούσε την Αττάλεια ως *ἐκ προσώπου* του βυζαντινού αυτοκράτορα, μας βοηθάει να αντιληφθούμε πώς οι κάτοικοι των βυζαντινών επαρχιών αντιμετώπιζαν τη βυζαντινή αυτοκρατορική τάξη που επέβαλε η πρωτεύουσα⁵⁸. Το δημοσίευμα εστιάζει στα επιχειρήματα που, σύμφωνα με τον Βίο του, ο όσιος χρησιμοποίησε προκειμένου να πείσει έναν «Σαρακηνό» (Αραβα μουσουλμάνο) ηγέτη να μην επιτεθεί στην πόλη του. Ο ηγέτης αυτός παρουσίασε την επίθεση ως εκδίκηση

H M. P. VINSON, *Gender and politics in the post-Iconoclastic period: The Lives of Antony the Younger, the Empress Theodora, and the Patriarch Ignatios*, *Byz* 68 (1998), 469-515, κυρίως 469 δέχεται ότι ο Βίος έχει την ίδια προέλευση και βρίσκεται σε διάλογο με τον Βίο της αυτοκράτειρας Θεοδώρας. Θεωρώ την ανάλυση της Vinson υπερβολική.

58. STOURAITIS, *Roman Identity in Byzantium*, 194-195: “[The Life of Saint Antony the Younger] provides an interesting insight into the view of the Roman imperial order from the provinces”. Για τη σταδιοδρομία του οσίου, βλ. HALKIN, *Saint Antoine le Jeune*, 195-199. Το κείμενο εξέδωσε για πρώτη φορά ο Αθανάσιος Παπαδόπουλος-Κεραμέυς (Α. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΥΣ, *Συλλογή παλαιστινής και συριακής άγιολογίας*, τ. 19 [= *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik* 57], Αγία Πετρούπολη 1907, 186-216. Διορθώσεις στην έκδοση του Παπαδοπούλου Κεραμέως έγιναν από τον P. VAN DEN VEN, *Note sur le texte de la Vie de S. Antoine le Jeune*, *BZ* 19 (1910), 307-313. Το κείμενο αυτής της έκδοσης έχει μια *lacuna* προς το τέλος του, που συμπληρώνεται από ένα ακρωτηριασμένο χειρόγραφο (*Atheniensis Suppl.* 534) από τον HALKIN, *Saint Antoine le Jeune*. Νεότερη έκδοση που συμπεριλαμβάνει νεοελληνική μετάφραση πραγματοποίησε ο Ιωάννης Πολέμης (Ι. ΠΟΛΕΜΗΣ, *Άνθολόγιο Βυζαντινής πεζογραφίας, Νικηφόρου Βρυεννίου, Ύλη ιστορίας, Βίοι όσιων Γεωργίου Χωζιβίτου, Αντωνίου τοῦ Νέου, αγίου Δημητρίου ἐπισκόπου Χύτρων καὶ Νικήτα Θηβαίου, Έργα Προκοπίου Γάζης, Έργα Θεοδώρου Πεδιασίμου, Κείμενα – Μετάφραση – Σημειώσεις*, Αθήνα 2025, 378-471. Ένα επεισόδιο του Βίου του οσίου που καταδεικνύει την υπακοή του προκειμένου να ακολουθήσει τον κοινοβιακό μοναχισμό μετά από πολλά χρόνια ως ερημίτης ανθολογήθηκε τον 11ο αιώνα από τον Παύλο Ευεργετινό. Για το κείμενο, βλ. Μ. ΛΑΓΓΗΣ, *Εὐεργετινός, ἤτοι συναγωγή τῶν θεοφθόγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων Πατέρων* (στ’ ἐκδ.), τ. 1, Αθήνα 1983-1985, 478-480.

για τις εισβολές του βυζαντινού αυτοκρατορικού στρατού σε ισλαμικά εδάφη. Για να την αποτρέψει, ο όσιος εξήγησε ότι ο αυτοκράτορας διατάζει τους αξιωματούχους του να κάνουν αυτό που ο ίδιος θέλει κι επιβάλλει το θέλημά του άσχετα με το τι θέλουν οι κάτοικοι της Αττάλειας. Το σύγχρονο δημοσίευμα θεωρεί αυτά τα επιχειρήματα ως αποδεικτικά της διάστασης που αισθανόταν οι πληθυσμοί των επαρχιών από το μακρινό αυτοκρατορικό κέντρο⁵⁹. Μια τέτοια ερμηνεία είναι σύμφωνη με

59. STOURAITIS, *Roman Identity in Byzantium*, 194-195: “According to the author of the *Life*, Antony succeeded in preventing the attack through negotiations with the Arab commander. The reported incident took place in the empire’s territorial core, the population of which is often premised to have had a solid (even national) Roman identity, and not on some vague periphery. In view of this, it is interesting that the narrative of the *Life* fully deviates from the norms of Constantinopolitan discourse, which projected an image of the empire’s population as a solid Roman community in both a religious (‘Chosen People’) and a political sense (Romanness). In the negotiations between the Roman official and the Arab commander the latter is said to have justified the attack against the city as a measure of retaliation prompted by the Byzantine army’s raids in Syria. In his response, Antony is presented to draw a clear line between the population of his town and the actions of the emperor’s army on the Eastern frontier. He points out that the local population could not be made responsible for the imperial army’s activity, since “the emperor of the Romans commands whatever he wants to his officers and this must be done. He sends fleets and arms his forces to fight against those who resist his own power irrespective of whether we want that or not”. The narrative testifies to the absence of a strong garrison that would effectively defend this provincial town and its inhabitants. For this reason, civilians, among them also young women, were mingled with the soldiers on the city-walls to mislead the enemy about the strength of the defending force. The author had no interest in presenting these provincials as the “Chosen People” fighting against the infidel or as the defenders of the superior Roman political order fighting against barbarians to protect a broader patria communis. Instead, he testifies to their pragmatic need for local defence in the absence of effective protection from the political center. The image of the Roman state of Constantinople and, in particular, of the Roman emperor has nothing to do with the image of a well-organized *res publica* and its administrator respectively. It rather refers to a remote, absolute power which managed its power-political affairs according to its own interests that did not identify with the interests of the common people. In the discourse of the *Life*, the soldiers of the Arab army are not the barbarians that threatened the divinely-ordained Roman political order, but rather outsiders that had come to threaten the lives of the local population and the peace of their local community. The author clearly presents the ‘Romans’ of this provincial town as engaged in a war that was not really theirs; it was rather imposed upon them by the power-political interests of the imperial city-state of Constantinople. This discrepant

την προαναφερθείσα ιδέα ότι οι συλλογικές ταυτότητες είναι κοινωνικά κατασκευάσματα των ελίτ και δεν αφορούν τους περισσότερους, ιδίως αυτούς που ζουν μακριά από το πολιτικό κέντρο που κατασκευάζει αυτές τις ταυτότητες⁶⁰. Έτσι επιτρέπει σε σύγχρονες μεθοδολογικές τάσεις να ματαιώσουν την ανάσυρση του ιστορικού πλαισίου στο οποίο γράφτηκε ο Βίος του οσίου Αντωνίου του Νέου, όπου ο βυζαντινός συγγραφέας ανασυνθέτει τα επιχειρήματα του οσίου όπως αυτά είναι λογικό να αρθρώθηκαν κατά τον ένατο αιώνα. Συγκεκριμένα, ο κοινός νους υπαγορεύει ότι, αν ο βυζαντινός διοικητής της Αττάλειας κατά τη συνομιλία του με τον μουσουλμάνο αρχηγό δεν διαχώριζε τη θέση του από τις διαταγές και τις ενέργειες του αυτοκράτορα εν ονόματι των οποίων ο αρχηγός ετοίμαζε την επίθεση, δεν θα είχε την παραμικρή ελπίδα να πείσει τον συνομιλητή του ότι πρέπει να φεισθεί των Ατταλειαίων και να μην τους τιμωρήσει ακριβώς για αυτές τις ενέργειες.

Το σύγχρονο δημοσίευμα εστιάζει επίσης στο γεγονός ότι άνδρες και νεαρές γυναίκες εμφανίστηκαν στα τείχη προκειμένου να δημιουργήσουν στους επιτιθεμένους την εντύπωση πολυάριθμων υπερασπιστών. Αυτό ερμηνεύεται ως αδιαφορία της πρωτεύουσας για την υπεράσπιση της περιφέρειας κι ενδεικτικό της έλλειψης προθέσεως, εκ μέρους του αγιογράφου, να παρουσιάσει τους Ατταλειείς ως εκλεκτό λαό του Θεού που πολεμά εναντίον ενός απίστου εχθρού ή ως υπερασπιστές μιας ανώτερης Ρωμαϊκής πολιτικής τάξης που μάχεται εναντίον βαρβάρων προκειμένου να διαφυλάξει μια ευρύτερη κοινή πατρίδα⁶¹. Με τον τρόπο αυτό το δημοσίευμα επιχειρηματολογεί εναντίον της άποψης του Καλδέλλη ότι η βυζαντινή αυτοκρατορία ήταν εθνικό κράτος με ρωμαϊκή συνείδηση. Όντως, η άποψη περί Βυζαντίου ως εθνικού κράτους ακυρώνεται από τα δεδομένα του Βίου του οσίου Αντωνίου, όπως θα εξηγήσουμε παρακάτω. Ωστόσο, τα επιχειρήματα του δημοσιεύματος

identity between political center and provincial periphery provides the ground on which to approach the potential role of evident vertical social mobility in the construction of collective identity in Byzantium”.

60. Το άρθρο παραπέμπει ρητά στις θεωρίες των Gelner (sic), Anderson, Smith.

61. STOURAITIS, *Roman Identity in Byzantium*, 195: “The author had no interest in presenting these provincials as the ‘Chosen People’ fighting against the infidel or as the defenders of the superior Roman political order fighting against barbarians to protect a broader patria communis”.

παραβλέπουν το γεγονός ότι, κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο, η άμυνα των βυζαντινών πόλεων, ακόμη και της ίδιας της Κωνσταντινουπόλεως, δεν ήταν στα χέρια μιας μόνιμης φρουράς. Αυτό είναι λογικό, δεδομένου ότι η έννοια του μόνιμου εθνικού στρατού όπως την ξέρουμε από τα σύγχρονα κράτη ήταν δημοσιονομικά από δύσκολη έως αδύνατη⁶². Επιπλέον, ο Βίος Ξεκάθαρα προβάλλει την εικόνα των κατοίκων της Αττάλειας ως χριστιανικού λαού που ο Θεός προστατεύει από απίστους, όπως συνάδει και με την αγιολογικό είδος αλλά και με την παρατήρηση (κοινότυπη για τους ιστορικούς της νεότερης περιόδου) ότι, πριν από την εμφάνιση των σύγχρονων εθνικισμών κατά τον 18ο και 19ο αιώνα, η κυρίαρχη βάση των συλλογικών ταυτοτήτων ήταν θρησκευτική και όχι εθνοτική. Αυτό αντιστράφηκε σταδιακά με την επικράτηση των εθνικισμών και τη δημιουργία εθνικών κρατών κατά τον 19ο και 20ό αιώνα⁶³. Μια φιλολογική προσέγγιση του Βίου (δηλαδή ανάλυση που ξεκινά από τα ιστορικά συμφραζόμενά του πρωταγωνιστή και του συγγραφέα και λαμβάνει υπόψιν το συνολικό αφηγηματικό πλαίσιο του κειμένου) καταδεικνύει όχι διάσταση αλλά στενή και πολύπλοκη σχέση αυτοκρατορικού κέντρου και περιφέρειας στο πλαίσιο μιας κρατικής οργάνωσης που μοιάζει όχι με αυτήν ενός εθνικού κράτους αλλά με μιας πολυεθνικής αυτοκρατορίας. Ο συγγραφέας του Βίου αναφέρει ότι ήταν μοναχός και είχε συναντήσει τον όσιο Αντώνιο. Ο Halkin τοποθετεί τον συγγραφέα στον κύκλο του πατριάρχη Ιγνατίου, γιου του αυτοκράτορα Μιχαήλ Ραγκαβέ και της αυτοκράτειρας Προκοπίας, που

62. Τουλάχιστον αυτή είναι η άποψη του μαρξιστή βυζαντινολόγου John Haldon, που ασχολήθηκε με τον βυζαντινό στρατό επειδή η συντήρησή του ήταν το μεγαλύτερο κομμάτι του προϋπολογισμού κάθε προβιομηχανικού κράτους. Πρβλ. J. HALDON, *Strategies of Defence, Problems of Security: The Garrisons of Constantinople in the Middle Byzantine Period*, στο: *Constantinople and its Hinterland: Papers from the Twenty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies Oxford, April 1993*, εκδ. C. MANGO – G. DAGRON – G. GREATREX, Aldershot 1995, 143-155. Ο Haldon περιγράφει την άμυνα της Κωνσταντινουπόλεως κατά τον 9ο αιώνα ως εξής (HALDON, *Strategies of Defence, Problems of Security*, 149): “There is thus no evidence that Constantinople possessed a large, permanent garrison. If there was a known threat, provincial and full-time troops were brought in to defend city; where no threat was apparent, the urban militia and the few guards attached to the Prefect of the city, together with any residual imperial guards and ceremonial units, seem to have been seen as sufficient”.

63. Λεπτομέρειες και βιβλιογραφία στο: MAVROUDI, *The Modern Study of Selfhood*.

λαμβάνει στον Βίο εύφημο μνεία⁶⁴. Όπως θα δούμε, και ο όσιος Αντώνιος ήταν συνδεδεμένος με τους αριστοκρατικούς κύκλους της πρωτεύουσας. Αναπόφευκτα, η οπτική του αφηγητή και του πρωταγωνιστή επηρεάζεται από αυτήν την κοινωνική πραγματικότητα. Η συμπεριφορά του οσίου Αντωνίου ακολουθεί τη συμπεριφορά του Χριστού στο Ευαγγέλιο αλλά και του πλατωνικού Σωκράτη στην αθηναϊκή πολιτεία: υπακοή στους άρχοντες διατηρώντας ανεξαρτησία σκέψης και δράσης, αν και κάτι τέτοιο μπορεί να πληρωθεί ακριβά.

Ας ξεκινήσουμε από το προαναφερθέν επεισόδιο υπεράσπισης της Αττάλειας: ο Βίος ξεκαθαρίζει ότι τρεις τυφλοί άντρες άκουσαν φωνή Κυρίου που τους διέταξε να προαναγγείλουν στον *έκ προσώπου* μια μεγάλη συμφορά που θα έπληττε σαράντα μέρες αργότερα. Όταν αυτοί αρνήθηκαν, ανέβλεψαν προσωρινά και αντίκρυσαν έναν λευκοντυμένο άντρα να τους προτρέπει να το κάνουν. Επέστρεψαν στην προηγούμενη τυφλότητά τους κι έσπευσαν να βρουν τον όσιο, που στην αρχή τους θεώρησε επαίτες. Αυτοί τον διαβεβαίωσαν ότι δεν ζητούσαν τίποτα παρά να του μεταβιβάσουν τα λόγια του λευκοντυμένου άντρα για την επικείμενη οργή του Θεού και τη συμβουλή του ότι ο *έκ προσώπου* και όσοι βρίσκονται υπό την εξουσία του πρέπει να νηστεύουν, να προσευχηθούν, και να μετανοήσουν ζητώντας την ευσπλαχνία Του. Ο όσιος υπάκουσε. Την τεσσαρακοστή ημέρα εμφανίστηκε σα σύννεφο από τη θάλασσα ο στόλος των Σαρακηνών, που αποβίβασε εξήντα ιππείς και πολυάριθμο στρατό. Τότε ο όσιος κατάλαβε το νόημα της προειδοποίησης. Έβαλε όλους τους άντρες της πόλης να εμφανιστούν στα τείχη της Αττάλειας ασπιδοφόροι, μαζί και τις νεαρές γυναίκες ντυμένες ανδρικά, προκειμένου να δώσει την εντύπωση πλήθους υπερασπιστών. Ο ίδιος εμφανίστηκε στα τείχη φορώντας τον ταπεινό σάκο που είχε ενδυθεί κατά τη διάρκεια της μετανοίας προκειμένου να διαπραγματευτεί με τους εισβολείς. Όμως ο αρχηγός της επίθεσης και η συνοδεία του δεν τον αναγνώρισαν ως άτομο με εξουσία με αυτήν την περιβολή και ζήτησαν να μιλήσουν στον *έκ προσώπου*. Ο όσιος αποσύρθηκε, φόρεσε το διάδημα και τη ράβδο που δήλωναν το βυζαντινό αξίωμά του, χρησιμοποίησε ξύλινα υποστηρίγματα ώστε να φαίνεται ψηλότερος και ξαναεμφανίστηκε στα τείχη. Από εκεί, μιλώντας αραβικά, κι ακολουθώντας τη ρητορική τεχνική που είναι

64. HALKIN, Saint Antoine le Jeune, 207-208.

γνωστή ως *captatio benevolentiae*, επαίνεσε την παρούσα διακυβέρνηση της Συρίας για τη σωφροσύνη της και ρώτησε τον αρχηγό των εισβολέων ποιος τον παραπλάνησε. Γιατί αλλιώς δεν θα επιτίθεντο σε μια πόλη φτωχή και ταπεινή, της οποίας η δήωση δεν θα φέρει ούτε δόξα ούτε κέρδος, αλλά η επιτυχημένη αντίστασή της μπορεί να γεννήσει μεγάλη ντροπή. Εκείνος απάντησε ότι «με φέρατε εσείς οι ίδιοι, επειδή στέλνετε επιδρομείς που ρημάζουν ολόκληρη την παραλιακή Συρία». Ο οσίος αντέταξε ότι ο αυτοκράτορας των Ρωμαίων με τις διαταγές του στέλνει στρατό και στόλο για να πολεμήσει όσους του αντιστέκονται, «είτε το θέλουμε εμείς είτε όχι». Και προειδοποίησε τον συνομιλητή του ότι αν βλάψει την πόλη στο παραμικρό, «ο Θεός μας που βλέπει και μπορεί τα πάντα δεν θα σε αφήσει να ξαναδείς τη Συρία. Αλλά αν με ακούσεις, εγώ θα σου δώσω όσο πιο πολλά δώρα μπορώ, και θα κερδίσεις αυτά για τα οποία ήρθες ως εδώ, και θα πας στο σπίτι σου ειρηνικά, σώος και αβλαβής. Αν όχι, τότε θα σας πολεμήσουμε εν ονόματι του Θεού μας, και ας γίνει το θέλημά του όσον αφορά εμάς»⁶⁵.

Σε αυτό το αφηγηματικό και ρητορικό πλαίσιο, τα λόγια του οσίου δεν μπορούν να συσχετιστούν με έλλειψη προσωπικής ή συλλογικής αφοσίωσης στο πρόσωπο του αυτοκράτορα ή την ιδέα της αυτοκρατορίας. Απεναντίας, η αφήγηση παρουσιάζει τον μουσουλμάνο αρχηγό να διαπραγματεύεται μόνο με όποιον βεβαιωμένα εκπροσωπεί την αυτοκρατορική εξουσία (αυτό είναι και το νόημα της αλλαγής ρούχων από τον οσίο Αντώνιο) και να αντιμετωπίζει, τουλάχιστον στο ρητορικό επίπεδο, τους κατοίκους μιας αυτοκρατορικής πόλης, τον αυτοκράτορα, και τον αυτοκρατορικό στρατό, ως αδιαφοροποίητες οντότητες. Η χριστιανική ταυτότητα εμφανίζεται ως καθοριστική, τόσο για την έγκαιρη μετάνοια των κατοίκων της Αττάλειας όσο και για την ρητορική του κυβερνήτη της, που φέρεται να φοβερίζει επανειλημμένα τον μουσουλμάνο εισβολέα με τη δύναμη του χριστιανικού Θεού. Η συγκρότηση μιας συλλογικότητας γύρω από τη λατρεία του ίδιου Θεού θυμίζει οπωσδήποτε τη συγκρότηση του Ισραήλ ως εκλεκτού λαού του Θεού στην Παλαιά Διαθήκη, αλλά και τον εθναρχικό ρόλο της θρησκείας σε όλες τις πολυεθνικές αυτοκρατορίες, μαζί και την οθωμανική μέχρι την

65. Βίος οσίου Αντωνίου του Νέου, κεφ. 18 (εκδ. ΡΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-KERAMEUS, 200.4-10)· (εκδ. ΠΟΛΕΜΗΣ, 406.20-26).

κατάλυσή της στις αρχές του 20ού αιώνα⁶⁶. Την ίδια στιγμή, από τα λόγια του οσίου διαφαίνεται ότι ο σπουδαιότερος στόχος της εισβολής δεν είναι η εξάλειψη των αλλοθρήσκων αλλά η απόκτηση πολεμικής δόξας και χρήματος. Κάτι τέτοιο είναι λογικό σε μια περίοδο που, σε αντίθεση με τους σύγχρονους εθνικούς στρατούς, οι συμμετέχοντες σε μια εκστρατεία πληρωνόταν από την πολεμική λεία. Ως εκ τούτου, η υπόσχεση πληρωμής χωρίς ρίσκο ήττας και απωλειών είναι τελικά το πιο πειστικό επιχείρημα για την ειρηνική αποχώρηση των εισβολέων.

Περαιτέρω λεπτομέρειες του βίου ενισχύουν το συμπέρασμα ότι η θρησκεία παίζει τον σπουδαιότερο ρόλο για τη συγκρότηση της προσωπικής και συλλογικής ταυτότητας. Συγκεκριμένα, ο όσιος Αντώνιος είχε γεννηθεί στην Παλαιστίνη, κοντά στην Ιερουσαλήμ, ως χριστιανός ορθόδοξος. Ο πνευματικός πατέρας του ήταν πρώην ληστής, επίσης χριστιανός ορθόδοξος, που κατά τη διάρκεια της ληστρικής του δραστηριότητας ερχόταν για ετήσιο προσκύνημα στην Ιερουσαλήμ. Εκεί κάποτε σκότωσε έναν Αιθίοπα σε αγώνα πάλης που οργάνωσε ο μουσουλμάνος διοικητής της πόλης, μετανόησε για τον φόνο ενός αθώου, κι έγινε μοναχός στον Άγιο Σάββα. Η σχέση με τα ιερά προσκυνήματα αλλά και τις μουσουλμανικές αρχές ενός χριστιανού ληστή που ρημάζει σε μουσουλμανικό έδαφος θυμίζει την καλύτερα καταγεγραμμένη σχέση των χριστιανών κλεφτών στα ελληνικά βουνά της ύστερης οθωμανικής περιόδου: η χριστιανική ταυτότητα είναι θρησκευτική αλλά και νομική, και συνεπάγεται έλλειψη ισονομίας με τους μουσουλμάνους. Οι χριστιανοί κλέφτες δρουν για ίδιο όφελος και συγχρόνως γίνονται

66. Για παράδειγμα, τα λόγια που βάζει ο συγγραφέας του Βίου του 9ου αιώνα στο στόμα του οσίου Αντωνίου και κυρίως η επίκληση της δύναμης του Θεού στον οποίο πιστεύει θυμίζουν τα λόγια που βάζει ο Κύπριος ποιητής Βασίλης Μιχαηλίδης (1849-1917) στο στόμα του αρχιεπισκόπου Κύπρου Κυπριανού στο ποίημα «Τὸ τραγούδι τοῦ Κυπριανοῦ ἡ ἡ Ἐνάτη Ἰουλίου 1821 ἐν Λευκωσίᾳ Κύπρου». Εκεί, στο πλαίσιο της σφαγῆς των χριστιανῶν που διαπράττουν οι Οθωμανοὶ στην Κύπρο σε ἀντίποινα για τὴν ἐπανάσταση τοῦ 1821, ὁ ἀρχιεπίσκοπος Κυπριανός (1756-1821) καλεῖται ἀπὸ τὸν Τούρκο διοικητὴ τοῦ νησιοῦ νὰ ἐξιλαμιστεῖ προκειμένου νὰ σώσει τὴ ζωὴ του. Ἀπαντᾷ: «Ἡ Ρωμοσύνη ἐν φυλῇ συνόττιαιρη τοῦ κόσμου // κανέννας δὲν ἐβρέθηκεν γιὰ νὰ τὴν-ι-ξηλείψη // κανέννας, γιὰτὶ σιέπει τὴν που τάψη ὁ Θεός μου.» [Ἡ Ρωμοσύνη εἶναι φυλὴ συνόκαιρη τοῦ κόσμου, κανέννας δὲν βρέθηκε νὰ τὴν ἐξαλείψει, κανέννας γιὰτὶ τὴ σκεπάζει ἀπὸ τὰ ὕψη ὁ Θεός μου].

προστάτες κι εκδικητές των χριστιανικών πληθυσμών στην περιοχή τους αλλά κι εντολοδόχοι της οθωμανικής κυβέρνησης. Αυτό απηχεί συνθήκες όπου η άσκηση της εκτελεστικής εξουσίας από το κράτος είναι (σε σχέση με τα σύγχρονα δεδομένα) αναποτελεσματική, ανατίθεται σε ανθρώπους στρατολογημένους ευκαιριακά, και συχνά απαιτεί αυτοδικία για την εφαρμογή του δικαίου. Μια τέτοια κατάσταση στο χαλιφάτο του 9ου αιώνα εξηγεί γιατί ο εγκληματίας χριστιανός ληστής μπορούσε να προσκυνά στην Ιερουσαλήμ σε τακτά διαστήματα και ακόμη και να λάβει μέρος στον αγώνα πάλης που οργάνωσε ο «Σαρακηνός» διοικητής της πόλης χωρίς φόβο σύλληψης και τιμωρίας.

Ο πρώην ληστής μοναχός προφήτεψε για τον όσιο Αντώνιο ότι μέλλει *ἐξέρχεσθαι ἀπὸ τῶν ὀρίων Συρίας καὶ τὴν Ῥωμανίαν κατοικεῖν*⁶⁷. Εκεί θα διαπρέψει σε κοσμικά αξιώματα, τα οποία θα εγκαταλείψει για να γίνει πνευματικά διακεκριμένος μοναχός. Πραγματικά, όταν ο όσιος Αντώνιος έγινε έφηβος, η πλούσια μητέρα του πέθανε και ο πατέρας του ξαναπαντρεύτηκε. Ο ίδιος και τα αδέρφια του παρέλαβαν την κληρονομιά της μητέρας τους κι έφυγαν κρυφά για τη βυζαντινή αυτοκρατορία μαζί με αρκετούς άλλους χριστιανούς. Το κρύφιο της μετάβασης δεν εξηγείται από τον συγγραφέα του Βίου, αλλά γνωρίζουμε ότι η αποχώρηση φορολογήσιμου πληθυσμού σε μεγάλους αριθμούς ισοδυναμούσε με απώλεια κρατικού εισοδήματος κι επομένως τα μεσαιωνικά κράτη προσπαθούσαν να την εμποδίσουν. Οι φυγάδες κατασκήνωσαν κοντά στη θάλασσα στην Αττάλεια, όπου το παράστημα και η αρρενωπή εμφάνιση του έφηβου οσίου προσέελκυσαν την προσοχή ενός βυζαντινού πατρικίου που τον προσέλαβε στην προσωπική υπηρεσία του. Μετά από αρκετό χρόνο ευδόκιμης υπηρεσίας, ο πατρικίος μεσολάβησε στον αυτοκράτορα Μιχαήλ ώστε ο όσιος να διοριστεί *ἐκ προσώπου* στο θέμα των Κιβυρραιωτών, όπου ανήκε η Αττάλεια.

Σε αυτά τα ιστορικά συμφραζόμενα η ορθόδοξη χριστιανική θρησκευτική ταυτότητα εμπεριέχει τη ρωμαϊκότητα: στα ελληνικά, ο Βίος ονομάζει τα βυζαντινά εδάφη *Ῥωμανίαν* και *τὰ Ῥωμαίων*. Αντιστοίχως, στα αραβικά οι ορθόδοξοι χριστιανοί ονομάζονται *Rūm*, δηλαδή Ρωμαίοι, αδιακρίτως της γλώσσας που μιλούν κι αν ζουν εντός ή εκτός

67. Βίος οσίου Αντωνίου του Νέου, κεφ. 9 (εκδ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-KERAMEUS, 192.24-26)· (εκδ. ΠΟΛΕΜΗΣ, 390.6-7).

των συνόρων του Ισλάμ. Ο Βίος είναι σαφής ότι ο όσιος μιλάει αραβικά και δεν αναφέρει πρόβλημα γλωσσικής προσαρμογής όταν φτάνει στα βυζαντινά εδάφη. Αυτό δεν εκπλήσσει, δεδομένου ότι η εκτεταμένη ελληνογλωσσία της περιοχής της Ιερουσαλήμ κατά τον όγδοο και ένατο αιώνα βεβαιώνεται από την σωζόμενη ελληνική λογοτεχνική παραγωγή⁶⁸. Επιπλέον, οι τρεις τυφλοί και ο μουσουλμάνος αρχηγός αναφέρονται στον όσιο με την ονομασία *Ἐχμιος*, που φαίνεται να αποδίδει φωνητικά το αραβικό *hākīm* (κυβερνήτης). Η ενσωμάτωση του όρου στο ελληνικό κείμενο του Βίου χωρίς επεξήγηση δείχνει ότι ο συγγραφέας και οι αναγνώστες του τον βρίσκουν αυτονόητο. Μια τέτοια γλωσσική ατμόσφαιρα είναι πιο συμβατή με την πολυγλωσσία των αυτοκρατοριών παρά με την προαγωγή εθνικών γλωσσών που παρατηρείται σε σύγχρονα εθνικά κράτη. Επιπλέον, η σπουδαιότητα της αραβικής γλώσσας και της γνώσης του αραβικού κόσμου για τις στρατιωτικές και διπλωματικές επιδιώξεις του βυζαντινού κράτους κατά τον 9ο αιώνα ολοφάνερα συνέβαλε στην απορρόφηση ενός χριστιανού από τα ισλαμικά εδάφη στη βυζαντινή κρατική μηχανή και την επιτυχία της κρατικής καριέρας του.

Ο Βίος αναφέρει ότι δύο βυζαντινοί αυτοκράτορες, ο Μιχαήλ Β΄ και ο Θεόφιλος, φρόντισαν προσωπικά για το διορισμό του ή την τιμωρία του οσίου. Ως *ἐκ προσώπου*, ο όσιος άσκησε το αξίωμα με δικαιοσύνη, κι αποδείχτηκε ανδρείος πολεμιστής κι εχέφρων στις διοικητικές αποφάσεις. Έτσι, όταν ξέσπασε η επανάσταση του Θωμά του Σλάβου έμεινε πιστός στον Μιχαήλ Β΄ και βοήθησε στην καταστολή του κινήματος. Χάρη στο αξίωμά του πήγε στην Κωνσταντινούπολη, όπου γνωρίστηκε με περαιτέρω μέλη της αριστοκρατίας και του αυτοκρατορικού κύκλου. Το προαναφερθέν επεισόδιο της επιδρομής συνέβη μετά την επιστροφή του από την πρωτεύουσα στην Αιτάλεια. Αφού απέτρεψε τον κίνδυνο θέλησε να παντρευτεί με κόρη της τοπικής αριστοκρατίας. Ο πρόην ληστής πνευματικός πατέρας του στην Παλαιστίνη διαισθάνθηκε την πρόθεσή του και του έγγραψε για να τον αποτρέψει, θυμίζοντάς του την προφητεία του περί πνευματικής σταδιοδρομίας μετά την κοσμική. Έτσι ο όσιος αποφάσισε να εγκαταλείψει τα εγκόσμια και να ασκητέψει. Για να αποτρέψει τον συμφωνημένο γάμο του μέθυσε τους συγγενείς και

68. Συζήτηση και περαιτέρω βιβλιογραφία στο MAVROUDI, Greek Language and Education Under Early Islam.

άλλους καλεσμένους κι έφυγε νύχτα για το κατάλυμα του στυλίτη ασκητή Ευστρατίου, όπου εσπευσμένα πήρε το μοναχικό σχήμα. Αυτό προκάλεσε την οργή των οικείων του και του αυτοκράτορα Μιχαήλ Β΄, που έστειλε τον πατρίκιο στον οποίο ο όσιος όφειλε τη διοικητική καριέρα του για να τον τιμωρήσει ως λιποτάκτη. Ο πατρίκιος παράκουσε τη διαταγή ύστερα από ένα θεόσταλτο όνειρο, που τον έκανε να αναγνωρίσει την πνευματική δύναμη του οσίου Αντωνίου και να τον προσκυνήσει. Αργότερα, ως μοναχός, ο όσιος κατηγορήθηκε ότι καταχράστηκε για ίδιο όφελος περιουσίες υποστηρικτών του Θωμά που είχε κατασχέσει και παραχωρήσει σε υποστηρικτές του αυτοκράτορα. Φυλακίστηκε, βασανίστηκε, αλλά επέμεινε στην αθωότητά του και τελικά ελευθερώθηκε από τον αυτοκράτορα Θεόφιλο.

Τα συμβάντα αυτά φανερώνουν διαρκή καχυποψία, εκ μέρους των αυτοκρατόρων, κάθε φορά που οι αξιωματούχοι του κράτους τους αποχωρούν από τη θέση τους ή φαίνεται να συγκεντρώνουν πλούτο στα χέρια τους. Κάτι τέτοιο δηλώνει μόνιμο φόβο ότι η αυτοκρατορική εξουσία θα αμφισβητηθεί από στασιαστές που εκμεταλλεύονται τη θέση τους στην κρατική μηχανή προκειμένου να συγκεντρώσουν εφόδια που θα τους επιτρέψουν να ανεξαρτητοποιηθούν από το αυτοκρατορικό δίκτυο και να διεκδικήσουν το θρόνο για λογαριασμό τους. Επομένως η αφοσίωση στο πρόσωπο ενός συγκεκριμένου αυτοκράτορα δεν εκφράζει την αποδοχή μιας ευρείας και αφηρημένης ρωμαϊκής ή χριστιανικής ταυτότητας αλλά τη συνεχιζόμενη συμμετοχή σε ένα συγκεκριμένο κύκλωμα εξουσίας που στηρίζεται σε αυτές τις ταυτότητες επικουρικά και όχι αποκλειστικά.

Παρά την αναχώρησή του από τα εγκόσμια, ο όσιος εξακολούθησε να σχετίζεται με την αριστοκρατία της πρωτεύουσας: ως μοναχός γνωρίστηκε με τον Πετρωνά, αδερφό της αυτοκράτειρας Θεοδώρας. Ο Αντώνιος έγινε πνευματικός πατέρας του Πετρωνά και τον βοήθησε να κερδίσει μια λαμπρή νίκη εναντίον των Αράβων. Απόδειξη του στενού πνευματικού δεσμού τους είναι ότι και οι δυο πέθαναν την ίδια μέρα⁶⁹. Αναμφίβολα, η πρότερη σταδιοδρομία του οσίου στη διοίκηση τον βοήθησε να

69. Το χειρόγραφο του Παπαδοπούλου Κεραμέως αναφέρει την πληροφορία ότι οι Αντώνιος και Πετρωνάς πέθαναν την ίδια μέρα χωρίς να εξηγεί τη σχέση τους. Αυτή περιγράφεται μόνο στο χειρόγραφο του Halkin.

καταλάβει τα πρακτικά και πνευματικά προβλήματα που αντιμετώπιζε ο Πετρωνάς στην άσκηση εξουσίας και να του δώσει καλές συμβουλές. Επίσης η συνεχιζόμενη διασύνδεσή του με τους αριστοκρατικούς κύκλους της πρωτεύουσας οδήγησε στη συγγραφή του Βίου του και τη διαιώνιση της μνήμης του.

Αυτή η περιγραφή της διοικητικής και μοναστικής σταδιοδρομίας του οσίου Αντωνίου επιβεβαιώνει την κοινωνιολογική προσέγγιση του Brubaker. Τα επί μέρους συνθετικά της προσωπικής και συλλογικής ταυτότητας του οσίου περιλαμβάνουν όχι μόνο τη χριστιανικότητα, ρωμαϊκότητα, και ελληνικότητα, αλλά και την κοινωνική θέση. Είναι βέβαιο ότι ο πρότερος πλούτος των γονέων του οσίου στην Παλαιστίνη, όπως και η σταδιοδρομία του από τα νιάτα του στα ανώτερα κλιμάκια του βυζαντινού κράτους του προσέδωσαν συνήθειες, τρόπους, και συμπεριφορές που αναγνώριζαν οι αριστοκράτες ως προσήκουσες στον κύκλο τους. Αυτά τα συνθετικά της ταυτότητάς του κινητοποιούνται ανάλογα με τις περιστάσεις. Για παράδειγμα, η χριστιανικότητα τον φέρνει από την Ιερουσαλήμ στην Αττάλεια. Η χριστιανικότητα, αραβοφωνία, ελληνοφωνία και κοινωνικό habitus τον εντάσσουν και τον προωθούν στην κρατική μηχανή. Η αραβοφωνία και η ρωμαϊκότητα του επιτρέπουν να απομακρύνει τους Σαρακηνούς που επιτίθενται στην Αττάλεια. Η προτεραιότητα στη χριστιανικότητα τον απομακρύνει από το κρατικό αξίωμα. Η χριστιανικότητα, η ελληνοφωνία και το κοινωνικό habitus του εξασφαλίζουν τη διαρκή πρόσβαση στους υψηλότερους κύκλους της πρωτεύουσας. Αυτό το καλειδοσκοπικό ξεδίπλωμα μιας σύνθετης προσωπικής και συλλογικής ταυτότητας είναι παρόμοιο στις πολυεθνικές αυτοκρατορίες και τα εθνικά κράτη γιατί αυτές οι δύο κρατικές μορφές έχουν παρόμοιες στρατιωτικές, διπλωματικές, και κοινωνικές ανάγκες.

Η αρχαία ελληνική λογοτεχνική κληρονομιά: σύγκρουση ή σύνθεση μεταξύ ειδωλολατρίας και χριστιανισμού;

Ο Krumbacher θεωρούσε ως δομικά συστατικά της βυζαντινής εθνικής συνείδησης όχι μόνο τη ρωμαϊκότητα αλλά και τη διαρκή αναφορά των βυζαντινών συγγραφέων στα έργα της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας. Κι εξέφρασε βαθιά διαφωνία με παλιότερους και πιο πρόσφατους κλασικούς φιλόλογους που χρησιμοποιούσαν τη βυζαντινή γραμματεία ως τεράστια “αποθήκη” για τον πορισμό πληροφοριών γύρω από την

ελληνική αρχαιότητα κι έβλεπαν το Βυζάντιο ως ταριχευτή της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνικής κληρονομιάς. Ο Krumbacher επέμενε ότι η σχέση των Βυζαντινών με την ελληνική αρχαιότητα ήταν ζωντανή και διαρκώς εξελισσόμενη, και ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη με τον τρόπο που βίωναν την εθνική τους ταυτότητα. Η θέση της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας στο Βυζάντιο ήταν, σύμφωνα με τον Krumbacher, πολύ διαφορετική από τη θέση της αρχαίας λατινικής λογοτεχνίας στη μεσαιωνική Ευρώπη, διότι εκεί η λατινική λογοτεχνία δεν θεωρούνταν μέρος καμιάς εθνικής λογοτεχνίας, ούτε καν της Ιταλίας, τουλάχιστον όχι πριν την εμφάνιση του Ουμανισμού⁷⁰.

Σήμερα εκπλήττει το γεγονός ότι ο Krumbacher, ήδη από τα τέλη του 19ου αιώνα, θεωρούσε τη σχέση των Βυζαντινών με την αρχαία ελληνική κληρονομιά ως δυναμική και όχι στατική. Ο λόγος είναι ότι μόνο κατά τα τελευταία περίπου τριάντα χρόνια εγκαταλείφθηκε η εικόνα των Βυζαντινών ως παθητικών και άκριτων αντιγραφών του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού⁷¹. Ο καταλύτης για αυτήν την καθυστερημένη εξέλιξη προέκυψε όχι μέσα από τις επιστήμες των κλασικών και βυζαντινών σπουδών αλλά από ευρύτερες πολιτικές, κοινωνικές και ακαδημαϊκές αλλαγές που γίνονται αισθητές από τη δεκαετία του 1980 και μετά. Αυτές οι αλλαγές γκρέμισαν τη μελέτη του αρχαίου κόσμου από το βάθρο στο οποίο είχαν τοποθετηθεί όταν θεωρούνταν ακρογωνιαίος λίθος της νεότερου δυτικού πολιτισμού, ο οποίος με τη σειρά του εκλαμβάνόταν ως θετική αξία που συνεισέφερε στην ανθρώπινη πρόοδο. Σήμερα, οι πολιτικές και κοινωνικές αλλαγές που ακολούθησαν το τέλος της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας κατά τις δεκαετίες του '60 και '70, η προϊούσα περιβαλλοντική κρίση, ο αυξανόμενος φόβος για τις συνέπειες μιας αχαλίνωτης τεχνολογικής ανάπτυξης, και άλλα φαινόμενα που δεν έχουν σχέση με την ακαδημαϊκή μελέτη του αρχαίου κόσμου, γέννησαν σκεπτικισμό και αρνητική κριτική για τον δυτικό πολιτισμό και όλα όσα θεωρούνταν ως δομικά συστατικά του. Επομένως δεν προκαλεί

70. KRUMBACHER, *Geschichte*, β' έκδ., 21, 24: "Der lateinischen Literatur des Mittelalters fehlt die geschlossene Einheit, ihr mangelt die nationale, politische und soziale Grundlage...".

71. Παρατηρήσεις και βιβλιογραφία στο: M. MAVROUDI, Translations from Greek into Arabic and Latin during the Middle Ages: Searching for the Classical Tradition, *Speculum* 90 (2015), 28-59, κυρίως 28-31.

έκπληξη το γεγονός ότι ο 21ος αιώνας συχνά εκφράζει απαξίωση για την ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα⁷². Μια συνέπεια αυτής της λυπηρής εξέλιξης είναι το γεγονός ότι επέτρεψε στους βυζαντινολόγους να υιοθετήσουν επιτέλους τη στάση του Krumbacher με περίπου έναν αιώνα καθυστέρηση.

Η εισαγωγή του Krumbacher εμμέσως αναφέρεται και σε ένα ακόμη βασικό συστατικό του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού: την εκκοσμίκευση (secularization). Ο Krumbacher επισημαίνει ότι η σχέση ανάμεσα στην αρχαία ελληνική και τη βυζαντινή γραμματεία δεν μπορεί να διαχωριστεί από την αντίθεση ανάμεσα στο χριστιανισμό και τον παγανισμό. Για τον λόγο αυτό, δεν μπορεί να εξεταστεί χωρίς αναφορά στην ιστορία των θρησκειών (Religionsgeschichte). Αυτή η επιστήμη εμφανίστηκε κατά τα τέλη του 19ου αιώνα. Ασχολείται με την κριτική και ιστορική εξέταση των θρησκειών και ως εκ τούτου, έδωσε φωνή στο πολιτικό αίτημα της εκκοσμίκευσης που εκείνη την εποχή κέρδιζε έδαφος παντού στην Ευρώπη, μαζί και στην Ελλάδα.

Αναφερόμενος στην αντίθεση χριστιανισμού και ειδωλολατρίας, ο Krumbacher υπαινίσσεται μια έντονη επιστημονική διαφωνία της εποχής του: εάν ο εξελληνισμός της χριστιανικής πίστης επέφερε τη διαφθορά της (όπως πρόσβευε ο εξέχων προτεστάντης θεολόγος και μελετητής της εκκλησιαστικής ιστορίας Adolf von Harnack), ή αν ο εξελληνισμός του χριστιανισμού αποτέλεσε μια επιτυχημένη σύνθεση (που ήταν η απάντηση των διανοουμένων της καθολικής και της ορθόδοξης ανατολικής εκκλησίας στον Harnack).

Η αντίθεση χριστιανισμού και ειδωλολατρίας που επικαλείται ο Krumbacher υπαινίσσεται και ένα ακόμη σημαντικό ιδεολογικό και πολιτικό πρόβλημα του 19ου αιώνα: τη σχέση ανάμεσα στην «πίστη» και τον «λόγο» (όπου η ειδωλολατρία συνάπτεται με τον «λόγο», δηλαδή τη λογική σκέψη που αντιδιαστέλλεται με τη θεωρούμενη ως δεισιδαιμονία και το παράλογο των θρησκειών, και μεταφορικά εκφράζει την εκκοσμίκευση)⁷³. Σε αυτά τα συμφραζόμενα, ο Krumbacher αναφέρει

72. Η απαξίωση διαπιστώνεται εδώ και δεκαετίες. Πρβλ. D. LATEINER, "Is Teaching Classics Inherently Colonialist?": A Response, *The Classical World* 96 (2003), 427-433.

73. Για τις συζητήσεις αυτές και την επιρροή τους στη μελέτη της βυζαντινής φιλοσοφίας, πρβλ. Μ. ΜΑΥΡΟΥΔΗ, The Modern Historiography of Byzantine and Islamic Philosophy: A Comparison, *Al-Masāq* 33 (2021), 282-299.

(και απορρίπτει) την ιδέα ότι ο παγανισμός επέζησε κατά τη διάρκεια της βυζαντινής χιλιετίας ανάμεσα σε κρυπτο-ειδωλολάτρες που δημοσίως προσποιούνταν ότι είναι χριστιανοί. Τον 19ο αιώνα, αυτή η ιδέα τέθηκε σε κυκλοφορία από τον ιστοριοδίφη Κωνσταντίνο Σάθα⁷⁴. Τα τελευταία εικοσιπέντε χρόνια ανακυκλώνεται από τον Αντώνη Καλδέλλη, ο οποίος αναφέρεται ρητά στην επιρροή που τού άσκησε ο περίφημος πολιτικός φιλόσοφος Leo Strauss (1899-1973)⁷⁵. Ο Strauss ανέπτυξε και εφάρμοσε σε μεσαιωνικούς στοχαστές όπως ο Μαΐμονίδης και ο al-Farābī μια ιδέα που απαντά ήδη στον Πλάτωνα: ότι η διδασκαλία ενός φιλοσόφου περιέχει μηνύματα εσωτερικά (τα οποία μπορούν να καταλάβουν μόνο οι μνημένοι μαθητές του) και εξωτερικά (που είναι αντιληπτά στον πολύ κόσμο). Οι φιλόσοφοι και οι μαθητές τους ήταν δυνατό να προσποιούνται ότι συμμορφώνονται με τις επιταγές της κοινωνίας τους προκειμένου να αποφύγουν την καταδίωξη καθώς παρέμεναν πιστοί στην αληθινή φιλοσοφία. Ακολουθώντας αυτή την ερμηνευτική γραμμή, ο Καλδέλλης υποστήριξε ότι βυζαντινοί διανοούμενοι όπως ο Προκόπιος Καισαρείας και ο Μιχαήλ Ψελλός υπήρξαν κάποιου είδους κρυπτο-ειδωλολάτρες.

Ο ρόλος της θρησκευτικής και εθνοτικής ταυτότητας σε παλιότερες και πρόσφατες αναλύσεις

Όπως φαίνεται από όσα ειπώθηκαν ως τώρα, οι συζητήσεις γύρω από τη ρωμαϊκή, ελληνική, και χριστιανική ταυτότητα του Βυζαντίου, και τις (πραγματικές ή φανταστικές) διαφορές του Βυζαντίου από τον δυτικοευρωπαϊκό κόσμο, χρησίμευαν στους συνδιαλεγόμενους του 19ου αιώνα προκειμένου να αναλύσουν τις συλλογικές ταυτότητες και τα πολιτικά αιτήματα της Ευρώπης. Ένα από τα σπουδαιότερα αιτήματα εκείνης της εποχής ήταν η δημιουργία σύγχρονων εκκοσμιευμένων εθνικών κρατών (όπου η εθνοτική ταυτότητα υπερείχε της θρησκευτικής). Εθνικά κράτη σχηματίστηκαν τότε είτε από τη διάσπαση πολυεθνικών

74. Ο KRUMBACHER, *Geschichte*, β' έκδ., 7, αναφέρει και απορρίπτει τις ιδέες του Σάθα περί κρυπτοπαγανισμού.

75. Για ανάλογα φαινόμενα που υποτίθεται ότι παρουσιάστηκαν στο Βυζάντιο, πρβλ. Α. KALDELLIS, *The Argument of Psellos' Chronographia*, Leiden 1999· Α. KALDELLIS, *Procopius of Caesarea: Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity*, Philadelphia 2004· Α. KALDELLIS, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge, UK 2008, ιδίως κεφ. 5.

και αυτοκρατοριών (όπως η Ελλάδα) είτε από τη συνένωση μικρότερων «φεουδαρχικών» κρατιδίων (όπως η Γερμανία και Ιταλία). Η ίδρυση εθνικών κρατών έδινε ελπίδες πολιτικού εκδημοκρατισμού διότι η έμφαση στην κοινή καταγωγή και κοινή ιστορική πορεία των κατοίκων τους ενείχε την υπόσχεση ισονομίας και ισοπολιτείας.

Η επανάληψη των ίδιων συζητήσεων σχετικά με τη ρωμαϊκότητα, ελληνικότητα, και χριστιανικότητα του Βυζαντίου μεταξύ των βυζαντινολόγων του 21ου αιώνα ανακυκλώνει κάποια από τα ίδια επιχειρήματα και συμπεράσματα, αν και ζούμε κάτω από πολύ διαφορετικές ιστορικές συνθήκες. Μια σημαντική αλλαγή, σε σχέση με τον 19ο αιώνα, είναι ότι σε ικανό μέρος της τωρινής πολιτικής ιδεολογίας και ρητορικής, το εθνικό κράτος (μια οντότητα που βασίζεται στην εθνοτική ομοιογένεια του πληθυσμού του) βάλλεται ως ανίκανο να εγγυηθεί την ευημερία όλων των πολιτών του. Αντ' αυτού, στο πλαίσιο μιας ολοένα και μεγαλύτερης δημογραφικής ανομοιογένειας, προβάλλεται όχι το ιδανικό της ισονομίας και ισοπολιτείας με βάση την κοινή καταγωγή και ιστορική πορεία αλλά το ιδανικό της κοινωνικής δικαιοσύνης που βελτιώνει τη θέση άλλοτε περιθωριοποιημένων κοινωνικών ομάδων. Η αυξανόμενη δημογραφική ανομοιογένεια προκύπτει από τις διεθνείς πολιτικές, οικονομικές, και τεχνολογικές συνθήκες μετά το τέλος του Ψυχρού Πολέμου, που οδήγησαν πολλούς πληθυσμούς σε αναγκαστική ή εθελοντική μαζική μετανάστευση εκτός εθνικών συνόρων. Μέσα σε μια γενιά, η εθνοτική και θρησκευτική σύνθεση των χωρών του οικονομικά ανεπτυγμένου κόσμου άλλαξε δραματικά. Αντίκτυπος των αλλαγών είναι η πρόσφατη άνοδος των εθνικισμών στην Ευρώπη και την Αμερική⁷⁶. Μια τρίτη αλλαγή που διαπιστώνεται κυρίως από τη δεκαετία του 1990 και μετά είναι η άνοδος διαφόρων θρησκευτικών ριζοσπαστισμών διεθνώς. Η αυξημένη μαχητικότητα εν ονόματι διαφόρων θρησκειών συνοδεύεται, στα βιομηχανοποιημένα κράτη τουλάχιστον, από αυξημένη άγνοια βασικών πληροφοριών γύρω από τον χριστιανισμό ως πολιτισμικό και ιστορικό φαινόμενο. Η άγνοια αυτή είναι σύμπτωμα της επιτυχημένης εκκοσμίκευσης του βιομηχανοποιημένου κόσμου⁷⁷. Αυτές οι συνθήκες έχουν ριζικά μεταμορφώσει τη δημογραφική, κοινωνική, και πολιτική

76. Λεπτομέρειες στο MAVROUDI, *The Modern Study of Selfhood*, 234-235.

77. Πρβλ. MAVROUDI, *The Modern Historiography of Byzantine and Islamic Philosophy*.

σύνθεση Ευρώπης και Αμερικής και δημιουργούν την ανάγκη να επαναπροσδιορίσουμε, ή έστω να ξαναδιατυπώσουμε, ποια είναι η βάση της συλλογικής ταυτότητας σε κάθε κράτος. Αυτό οδηγεί όχι μόνο τους βυζαντινολόγους αλλά και τους ιστορικούς πολλών άλλων ειδικοτήτων να διερευνήσουν την έννοια της συλλογικής ταυτότητας στις ιστορικές περιόδους και τις γεωγραφικές περιοχές που μελετούν. Ορισμένοι θεωρούν ότι πρέπει να βρούμε μια καλύτερη θέση για τη θρησκευτική έκφραση στο δημόσιο βίο του βιομηχανοποιημένου κόσμου προκειμένου να αποτρέψουμε ακραίες ιδεολογίες από το να καταλάβουν το κοινωνικό, πολιτιστικό, και ηθικό κενό που δημιουργεί η παντελής απουσία της. Κάποιοι άλλοι θεωρούν ότι πρέπει να προχωρήσουμε σε περαιτέρω εκκοσμίκευση προκειμένου να εξαλειφθεί η ριζοσπαστική θρησκευτική έκφραση. Και οι δύο τάσεις αντικατοπτρίζονται στην επιστημονική συγγραφή γύρω από τον αρχαίο και μεσαιωνικό κόσμο, ιδιαίτερα στη θέση που κάθε ιστορικός παραχωρεί (ή όχι) στη θρησκεία συστατικό των προσωπικών και συλλογικών ταυτοτήτων⁷⁸.

Το όποιο ενδιαφέρον εξακολουθεί να δείχνει ο 21ος αιώνας για την αρχαία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και τους μεσαιωνικούς διαδόχους της εμπνέεται από την παρακμή των πολυεθνικών αυτοκρατοριών αλλά και των εθνικών κρατών που διαπιστώνεται στο διεθνές πολιτικό τοπίο. Ωστόσο τα τελευταία χρόνια έχει αυξηθεί η δημοτικότητα της μελέτης αυτοκρατοριών κάθε είδους. Αυτό οφείλεται στην επιθυμία να καταλάβουμε πώς μεγάλοι και πολύπλοκοι οργανισμοί δημιουργούνται και εν τέλει οδηγούνται σε πτώση ή μεταμόρφωση. Η επιλογή ανάμεσα στους χαρακτηρισμούς «πτώση» και «μεταμόρφωση» εξαρτάται από το αν κάποιος προτιμά μια αισιόδοξη ή απαισιόδοξη ερμηνευτική

78. Για τη διάκριση και το συγκεκριασμό «θεολογίας» και «φιλοσοφίας» πρβλ. ΜΑΥΡΟΥΔΙ, *The Modern Historiography of Byzantine and Islamic Philosophy*. Παραδείγματα ερμηνειών του βυζαντινού πολιτισμού χωρίς ουσιαστική αναφορά στη θρησκεία υπό την καταφανή επιρροή του ιστορικού υλισμού είναι οι προαναφερθέντες τόμοι του Καλδέλλη, καθώς και των L. BRUBAKER – J. HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 650-850): The Sources. An Annotated Survey*, Aldershot 2001 και L. BRUBAKER – J. HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era: A History*, Cambridge, UK 2011. Για περαιτέρω συζητήσεις μεταξύ μεσαιωνολόγων της «Δύσης» και της «Ανατολής» ως προς τον ρόλο ή την απουσία της θρησκείας στη συγκρότηση των εθνών, πρβλ. ΜΑΥΡΟΥΔΙ, *The Modern Study of Selfhood*, 240-243.

προσέγγιση. Η ερμηνεία του παρελθόντος έχει φυσικά προεκτάσεις για τον τρόπο που βλέπουμε το μέλλον των οργανισμών του παρόντος. Ανάμεσα στις σημερινές κρατικές οντότητες με αυτοκρατορικές επιδιώξεις (δηλαδή με τη φιλοδοξία να κυριαρχήσουν διεθνώς) που θα μπορούσαν να συγκριθούν με την αυτοκρατορική Ρώμη ή την Κωνσταντινούπολη (δηλαδή τη «Δευτέρα Ρώμη») συγκαταλέγονται η Κίνα και η Ρωσία (ως κληρονόμος του σοβιετικού επεκτατισμού της ψυχροπολεμικής περιόδου και πατρίδα της Μόσχας, της «Τρίτης Ρώμης»)⁷⁹. Η Κίνα και η Ρωσία αρχίζουν να καταλαμβάνουν το κενό εξουσίας που έχει δημιουργηθεί από τότε που άλλες κοσμοκράτειρες χώρες, όπως οι Ηνωμένες Πολιτείες και οι παλιότερες αποικιοκρατικές αυτοκρατορίες όπως το Ηνωμένο Βασίλειο και η Γαλλία, έχουν μειώσει την πολιτική προσπάθεια αλλά και τα χρήματα που παλιότερα ξόδευαν προκειμένου να παρέμβουν στο διεθνές πολιτικό τοπίο. Οι οικονομικές, κοινωνικές, και δημογραφικές εξελίξεις που απειλούν την Ευρωπαϊκή Ένωση με αποσύνθεση δημιουργούν το κίνητρο να διερευνήσουμε εκ νέου τι οδήγησε στην κατάρυση παλιότερων αυτοκρατοριών.

Τι σημαίνουν όλα αυτά για τις βυζαντινές σπουδές; Ο Magdalino έδωσε την εξής απάντηση το 2016: «Εξαρτάται από το τι περιμένουμε από τα δημοσιεύματα των ιστορικών. Τα θέλουμε να είναι κομμάτια ακαδημαϊκής δημοσιογραφίας (...) που αχρηστεύονται μόλις τα διαβάσουμε και αντικαθίστανται όσο πιο γρήγορα γίνεται; Ή θα πρέπει να έχουν τη φιλοδοξία να αρθούν σε αναγνώσματα κλασικά στο είδος τους, έργα λογοτεχνίας που αντέχουν στο χρόνο ως σημεία αναφοράς;

79. Η αναζήτηση αναλογιών ανάμεσα στη ρωμαϊκή και την κινεζική αυτοκρατορική κουλτούρα είναι μια όλο και πιο δημοφιλής άσκηση της συγκριτικής ιστορίας κατά τα τελευταία τριάντα χρόνια. Οι συγκρίσεις ανάμεσα στη ρωσική και ρωμαϊκή (ή βυζαντινή) αυτοκρατορική κουλτούρα είναι πολύ παλιότερες και είχαν σκοπό να σχολιάσουν ή να εξηγήσουν σύγχρονα πολιτικά φαινόμενα. Συγκεκριμένα, δεδομένου ότι η Κωνσταντινούπολη ήταν αντιληπτή από τους βυζαντινούς ως δεύτερη Ρώμη, το να εννοήσει κανείς τη Μόσχα ως Τρίτη Ρώμη υπαινισσόταν ότι η βυζαντινή κληρονομιά της Ρωσίας ήταν ο λόγος για τον μεσσιανικής υφής ρωσικό επεκτατισμό του 19ου αιώνα και, αργότερα, για την απολυταρχική συμπεριφορά της πρώην Σοβιετικής Ένωσης. Πρβλ. D. OSTROWSKI, *Moscow the Third Rome as Historical Ghost*, στο: *Byzantium: Faith and Power (1261-1557): Perspectives on Late Byzantine Art and Culture*, εκδ. S. T. BROOKS, New Haven 2006, 170-179 και M. POE, *Moscow, the Third Rome: The Origins and Transformation of a Pivotal Moment*, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 49 (2001), 412-429.

Λίγοι πανεπιστημιακοί ιστορικοί έχουν το περιθώριο να διαλέξουν ξεκάθαρα το ένα ή το άλλο. Όπως και οι συγγραφείς των πρωτογενών πηγών αλλά και των σύγχρονων δημοσιευμάτων που οι ιστορικοί μελετούν, έτσι και οι ίδιοι, έλκονται και παρέλκονται και στις δύο κατευθύνσεις»⁸⁰. Η διατύπωση του Magdalino αναγνωρίζει πόσο δύσκολο είναι να προσαρμόσει κανείς τα προϊόντα της εξειδικευμένης ιστορικής έρευνας στα μέτρα του ευρύτερου μορφωμένου κοινού. Η επιτυχημένη αντιμετώπιση αυτής της δυσκολίας είναι μια τεράστια υπηρεσία σε οποιοδήποτε ακαδημαϊκό αντικείμενο, δεδομένου ότι οι κοινωνίες δεν επενδύουν χρήματα ή άλλου είδους πόρους για την ανάπτυξη και διαιώνιση γνώσεων που δεν θεωρούν χρήσιμες. Επιπλέον, σε σύγκριση με τον 19ο αιώνα, όταν δημιουργήθηκε η έννοια του σύγχρονου ερευνητικού πανεπιστημίου και οι βυζαντινές σπουδές τοποθετήθηκαν στο πλαίσιο του, η κοινωνική θέση των ιστορικών και των εν γένει ακαδημαϊκών έχει αλλάξει. Στον 19ο αιώνα, τα σύγχρονα ερευνητικά πανεπιστήμια δομήθηκαν και χρηματοδοτήθηκαν από τα κράτη ως δημόσια αγαθά με σκοπό να μορφώσουν τις ελίτ που το εθνικό κράτος χρειαζόταν για να επανδρώσει τη γραφειοκρατία του. Σε αυτό το πλαίσιο, η μελέτη της ιστορίας και της λογοτεχνίας συνεισέφεραν στην αυτοσυνειδησία της εθνικής ελίτ που παρήγαν τα πανεπιστήμια και είχαν εξέχουσα θέση στην εκπαίδευση όλων, συμπεριλαμβανομένων και αυτών που δεν επρόκειτο να ασχοληθούν επαγγελματικά με τις ιστορικές επιστήμες. Αυτό εξηγεί την εξέχουσα θέση του Mommsen ως ιστορικού και πολιτικού⁸¹. Τον 21ο αιώνα, διαπιστώνουμε μια αυξημένη τάση να αντιμετωπίζονται τα πανεπιστήμια ως μέρος της κρατικής και ιδιωτικής επιχειρηματικής δραστηριότητας. Συμπτώματά της είναι η επιδίωξη του κέρδους ως πρωταρχικό ζητούμενο της ερευνητικής ακαδημαϊκής δραστηριότητας κι ένας αυξανόμενος παραγωνισμός των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών εν ονόματι της μείωσης του κόστους της παιδείας. Αυτό στην πράξη σημαίνει ότι από τον ακαδημαϊκό κόσμο περιμένουμε όχι να

80. MAGDALINO, *Forty years on*, 26.

81. Για την επιρροή του γερμανικού ιδεαλισμού και τις διοικητικές και άλλες ανάγκες των εθνικών κρατών στη δημιουργία των σύγχρονων ερευνητικών πανεπιστημίων πρβλ. B. READINGS, *The University in Ruins*, Cambridge, MA 1996. Για περαιτέρω λεπτομέρειες βλ. MAVROUDI, *The Modern Study of Selfhood*, 234-235.

καθοδηγήσει την κοινωνία μέσα στην οποία δραστηριοποιείται αλλά να δικαιολογήσει (με άλλα λόγια να ευλογήσει), μέσα από την ακαδημαϊκή θεωρία και πράξη, προϋπάρχουσες πολιτικές επιλογές.

Αναφέρουμε ένα από παράδειγμα που αφορά τα ελληνικά δεδομένα: η ίδρυση Εθνικής Ακαδημίας ως υποστηρίγματος για την ανάπτυξη ελληνικού εθνικού κράτους συζητήθηκε ήδη από το 1824 μέχρι την δημιουργία της Ακαδημίας Αθηνών το 1926⁸². Ο λόγος για τον οποίο μονάρχες και εκλεγμένες κυβερνήσεις δημιουργούν ακαδημίες είναι για να τις χρησιμοποιήσουν ως συμβουλευτικά σώματα για τη λήψη υπεύθυνων πολιτικών αποφάσεων. Σύμφωνα με πρόσφατη συνέντευξη του νυν προέδρου της Ακαδημίας Αθηνών, του αρχαιολόγου Μιχάλη Τιβέριου, η τελευταία φορά που η ελληνική κυβέρνηση συμβουλευτήκε την Ακαδημία (μετά από πολλά χρόνια σιωπής) ήταν πριν από δεκαοκτώ χρόνια, το 2007⁸³. Το πρόβλημα για το οποίο ζητήθηκε η γνώμη της Ακαδημίας ήταν η επιστημονική εγκυρότητα του εγχειριδίου ιστορίας που είχε πρόσφατα υιοθετηθεί για την ΣΤ΄ Δημοτικού, όπου, μεταξύ άλλων, η φράση «οι Έλληνες συνωστίζονται στο λιμάνι της Σμύρνης» συνόψιζε ένα μείζον και αιματηρό επεισόδιο της Μικρασιατικής Καταστροφής προκαλώντας τεράστια δημόσια συζήτηση. Η Ακαδημία αποφάνθηκε αρνητικά για τη γενική ποιότητα και αντικειμενικότητα του εγχειριδίου, το οποίο τελικά αποσύρθηκε από τη διδασκαλία, αν και φυσικά παραμένει διαθέσιμο μέσα από το βιβλιμπόριο.

Στον 21ο αιώνα, οι ιστορικοί δεν είναι πλέον ισχυροί πολιτικοί. Κάποτε εξομολογούνται ότι στόχος τους είναι να διασκεδάσουν (όχι να παιδεύσουν) το μεγαλύτερο δυνατό αναγνωστικό κοινό⁸⁴. Αυτό δεν

82. Για τις πολλαπλές αναβολές της λειτουργίας της Ακαδημίας Αθηνών παρά τη θεμελίωση του κτηρίου της στα 1859 και την ολοκλήρωσή του στα 1887, καθώς και την πραγματοποίηση του αιτήματος για την ίδρυσή της ως σημαντικής προτεραιότητας συνδεόμενη με το εθνικό μέλλον βλ. <https://www.academyofathens.gr/el/academy/idrysh/istoriko>

83. Πρβλ. τη συνέντευξή της 5.2.2025 με τον τίτλο «Από την αρχαιότητα, η Ελλάδα είναι παρέες και κυκλώματα», στο: <https://www.lifo.gr/podcasts/akou-tin-epistimi/mihalis-tiberios-apo-tin-arhaiotita-i-ellada-einai-parees-kai-kykloματα>

84. Για παράδειγμα, αυτός είναι ο εκπερασμένος στόχος του Α. ΚΑΛΔΕΛΛΙΣ, *A Cabinet of Byzantine Curiosities: Strange Tales and Surprising Facts from History's Most Orthodox Empire*, Oxford 2017, XI: «A Cabinet of Byzantine Curiosities is primarily a work

εκπλήσσει, δεδομένου ότι όλο και περισσότερο οι άνθρωποι του θεάματος καταλαμβάνουν εξέχουσες πολιτικές θέσεις. Παραδείγματα αρχηγών κρατών περιλαμβάνουν τους Ronald Reagan, Arnold Schwarzenegger, και Silvio Berlusconi. Ο Donald Trump κατέκτησε το προεδρικό αξίωμα βοηθούμενος από την εξαιρετική δημοτικότητα του τηλεοπτικού προγράμματος *Ο Μαθητευόμενος (The Apprentice)* στο οποίο εμφανιζόταν επί έντεκα χρόνια. Η κυριαρχία των κοινωνικών μέσων και η υιοθέτηση κριτηρίων επιτυχίας που μετριοούνται στατιστικά έχει αυξήσει το άγχος επίδειξης επιρροής πολλών επαγγελματιών κατηγοριών, μαζί και των ακαδημαϊκών.

Η ρήξη στη σχέση Ακαδημίας και κοινωνίας που μόλις περιέγραψα δυσχεραίνει τη λύση των πολιτικών αδιεξόδων κι επομένως υποσκάπτει τη δημοκρατία. Αν ο ρόλος των ακαδημαϊκών είναι όχι απλά να περιγράφουν αλλά και να υποδεικνύουν λύσεις στα αδιέξοδα, το παρόν δημοσίευμα προτείνει το εξής: οι ιστορικοί μπορούν να υποστηρίξουν τον δημοκρατικό διάλογο των κοινωνιών τους (κι επομένως να ανακτήσουν την κοινωνική τους επιρροή, ή έστω να διατηρήσουν τα απομεινάρια της) με την προσεκτική ανάλυση των πρωτογενών πηγών μέσα στο ιστορικό πλαίσιο στο οποίο αυτές ανήκουν χωρίς να αρκούνται σε προφανείς ερμηνείες. Με άλλα λόγια, οι ιστορικοί μπορούν να χρησιμεύσουν στις κοινωνίες τους όχι συνάδοντας με τις υπάρχουσες πολιτικές τάσεις αλλά διακρίνοντας στο παρελθόν και αρθρώνοντας για το μέλλον ιδέες που απαντούν στα σύγχρονα διλήμματα αλλά δεν προϋπάρχουν στον τρόπο σκέψης της σύγχρονης κοινωνίας. Είναι γεγονός ότι η προσφορά ιδεών που είναι οικείες κι εύπεπτες για τον αναγνώστη ευνοεί την προσληψιμότητα του συγγραφέα. Αλλά συγχρόνως καταδικάζει την επιστημονική έρευνα στην αέναη ανακύκλωση παλιών ιδεών χωρίς φιλοδοξία (ή ελπίδα) πραγματικής πρωτοτυπίας. Έτσι ενισχύει την πεποίθηση ότι οι ακαδημαϊκοί υπάρχουν για να υπακούν στις υπάρχουσες κοινωνικές και πολιτικές επιταγές και όχι για να δημιουργούν ιδέες και να προτείνουν λύσεις σε πρακτικά και ιδεολογικά προβλήματα και αδιέξοδα.

of entertainment. Each item is self-contained, so the whole can be read in snatches. My highest ambition, that the book should be ideal for bathroom reading, was driven home by the fact that the Greek derivative of French *cabinet* (*kabinés*) means a toilet”.

BYZANTIUM AS ROMAN, GREEK, AND CHRISTIAN

Adequately discussing the Roman, Greek, and Christian aspects of Byzantium (how they were experienced by the Byzantines during a millennium, how other medieval civilizations and modernity perceived these qualities in Byzantine culture) would be a book-length project. A humble alternative is attempted here, in an effort to squeeze large topics within the confines of an article: a text foundational to the establishment of Byzantine studies as a modern academic discipline towards the end of the nineteenth century is used as a mirror of the field at that time, especially regarding a limited number of major and recurring topics in the modern historiography of Byzantium: its periodization, Roman self-identification, Christian identity, and relationship with the ancient Greek past. What is found there is compared with how twenty-first century scholarship approached the same questions. Some implications of the convergencies and differences for the present and future of the field are also drawn.