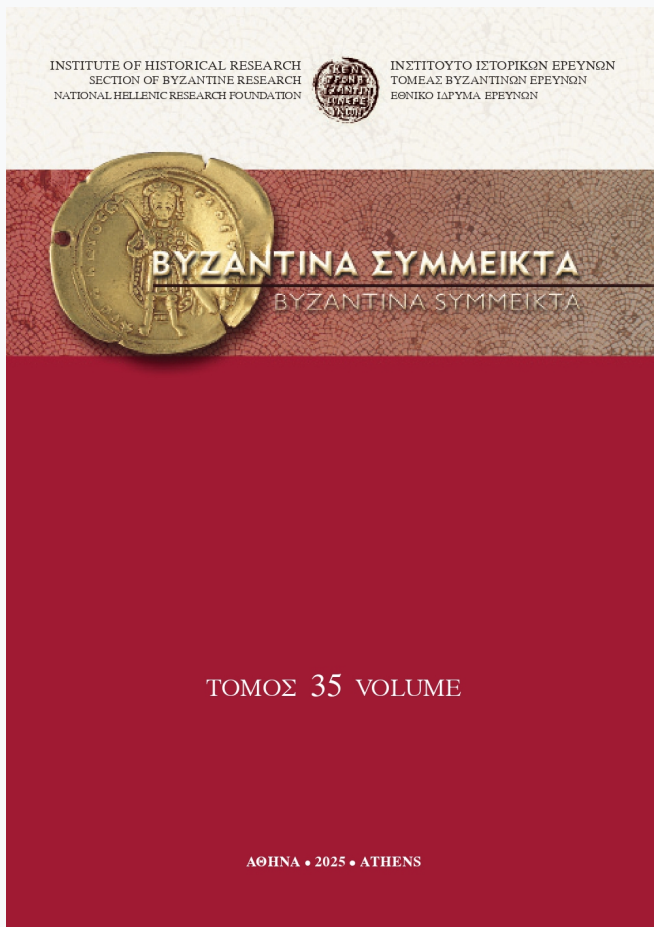


## Byzantina Symmeikta

Vol 35 (2025)

BYZANTINA SYMMEIKTA 35



**Teresa Shawcross, Wisdom's House, Heaven's Gate. Athens and Jerusalem in the Middle Ages (New Approaches to Byzantine History and Culture, Series eds. Florin Curta, Leonora Neville, Shaun Tougher), Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland 2024**

Ελένη Σαράντη

doi: [10.12681/byzsym.42717](https://doi.org/10.12681/byzsym.42717)

Copyright © 2025, Ελένη Σαράντη



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:

Σαράντη Ε. (2025). Teresa Shawcross, Wisdom's House, Heaven's Gate. Athens and Jerusalem in the Middle Ages (New Approaches to Byzantine History and Culture, Series eds. Florin Curta, Leonora Neville, Shaun Tougher), Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland 2024. *Byzantina Symmeikta*, 35, 427–447. <https://doi.org/10.12681/byzsym.42717>

TERESA SHAWCROSS, *Wisdom's House, Heaven's Gate. Athens and Jerusalem in the Middle Ages* (New Approaches to Byzantine History and Culture, Series eds. Florin Curta, Leonora Neville, Shaun Tougher), Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland 2024, 479 σελίδες. ISBN 978-3-031-35262-1 (print), ISBN 978-3-031-35263-8 (e-Book). <https://doi.org/10.1007/978-3-031-35263-8>

Η Teresa Shawcross είναι γνωστή από τα βιβλία της *The Chronicle of Morea: Historiography in Crusader Greece* (2009) και τον συλλογικό τόμο *Reading in the Byzantine Empire and Beyond* (2018), καθώς και από σημαντικά άρθρα. Το ερευνητικό ενδιαφέρον της για τις πολιτικές δυνάμεις που ήλθαν σε απευθείας επαφή με το Βυζάντιο είτε καταλαμβάνοντας εδάφη του είτε μέσω πολιτισμικών και θρησκευτικών επαφών επεκτείνεται με το νέο της βιβλίο σε θέματα σχετικά με τις αλληλοεπιδράσεις με το Ισλάμ.

Ο ελκυστικός τίτλος του βιβλίου της Teresa Shawcross, *Wisdom's House, Heaven's Gate. Athens and Jerusalem in the Middle Ages*, δημιουργεί στον αναγνώστη την εντύπωση ότι πρόκειται για μία μελέτη που εστιάζει αποκλειστικά στο συμβολισμό της Αθήνας και της Ιερουσαλήμ στο Μεσαίωνα. Όμως το περιεχόμενό του διευρύνεται σε περισσότερα θέματα που αφορούν στην αλληλεπίδραση των δύο πολιτισμών, βυζαντινού και ισλαμικού των Φατιμιδών. Στον Πρόλογο, σ. V-VIII, η συγγραφέας προσδιορίζει τη χρονική περίοδο στην οποία εστιάζει την έρευνά της, τον 11ο αιώνα, ο οποίος σηματοδοτείται από δύο σημαντικούς ηγέτες, τον Βασίλειο Β΄ Μακεδόνα και τον al-Hakim των Φατιμιδών της Αιγύπτου. Το βιβλίο ερευνά την ιδεολογία του Βυζαντίου και του ισλαμικού χαλιφάτου των Φατιμιδών σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο διαμορφώθηκαν συγκεκριμένα συστήματα γνώσης και πίστης: η Ορθοδοξία και το σιιτικό Ισλάμ (Isma'ili Shi'ism), που πήγαζαν από τον ιουδαϊκό μονοθεϊσμό και συνδέθηκαν με την Αθήνα και την Ιερουσαλήμ. Η συγγραφέας τονίζει ότι συνήθως η προσέγγιση της πολιτικής και θρησκευτικής ιδεολογίας των δύο αυτών κόσμων εστιάζει στην μεταξύ τους εχθρότητα και όχι στον ανταγωνισμό των δύο πολιτισμών. Η ίδια

όμως επιλέγει να εξετάσει τα κοινά σημεία επαφής τους. Σε αυτό το πλαίσιο επιχειρείται η προβολή της συμβολικής σημασίας της τοπογραφίας της Αθήνας και της Ιερουσαλήμ. Με αυτή την προσέγγιση η Shawcross οδηγείται στη σκιαγράφηση μιας διαφορετικής εικόνας των σχέσεων των δύο πολιτισμών μετριάζοντας τις κατακτητικές προσπάθειες των Αράβων και τις εχθρικές ιδεολογικές αντιλήψεις των Βυζαντινών. Όπως η ίδια δηλώνει, πρόκειται για μια προσέγγιση αναθεωρητική, το αποτέλεσμα της οποίας –η συγγραφέας αναγνωρίζει– δεν θα είναι ούτε οριστικό ούτε πλήρες και ολοκληρωμένο, αλλά ελπίζει ότι θα εμπνεύσει περαιτέρω συζήτηση πάνω στο θέμα.

Ασφαλώς ποικίλες επαφές και αλληλεπιδράσεις του βυζαντινού και του αραβικού πολιτισμού στην πάροδο των αιώνων έχουν εντοπιστεί και σχολιαστεί από ιστορικούς, φιλόλογους και ιστορικούς της τέχνης. Ενδεικτικά αναφέρουμε τον αυτοκράτορα Θεόφιλο (829-842) με τα ανάκτορα «του Βρύα» μουσουλμανικής τεχνοτροπίας<sup>1</sup> και τα αυτόματα που απαντώνται και στα ανάκτορα της Βαγδάτης επί al Ma'mun (786-833), και τον λόγιο Λέοντα Φιλόσοφο ή Μαθηματικό (περ. 790-περ. 869) σε μια εποχή τεράστιων συγκρούσεων με τους Άραβες, αλλά και πολιτισμικών προσεγγίσεων. Επίσης έχουν σχολιαστεί επιδράσεις στη λογοτεχνία, όπως π.χ. από την Ελένη Κονδύλη και την Μαρία Μαυρουδή<sup>2</sup>. Η έμφαση της Shawcross σε βυζαντινο-αραβικές επιδράσεις σχετικές με το θέμα που πραγματεύεται σκοπεύει να διευρύνει τον ορίζοντα του ιστορικού του Βυζαντίου και να τον απελευθερώσει από ιδεολογικούς προσανατολισμούς της παλαιότερης βιβλιογραφίας. Χωρίς όμως μια αναδρομή σε άλλες παλαιότερες επιδράσεις του ισλαμικού πολιτισμού η ανάλυσή της στερείται μιας ολοκληρωμένης εικόνας των πολύπλοκων σχέσεων των δύο πολιτισμών και, κυρίως, της κατανόησης της επίσημης θέσης της βυζαντινής Εκκλησίας έναντι του Ισλάμ η οποία αναμφίβολα παρέμενε η κυρίαρχη θέση και του λαού<sup>3</sup>. Το σημείο αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία διότι το θέμα αφορά θρησκευτικά σύμβολα, τον ναό της Αναστάσεως και την εκκλησία της Θεοτόκου στον Παρθενώνα.

1. *Συμῶν μαγίστρου καὶ λογοθέτου Χρονικόν*, εκδ. S. WAHLGREN, *Symeonis magistri et logothetae Chronicon* (CFHB 44/1), Berlin – New York 2006, κεφ. 130.160-162.

2. H. CONDYLLIS – BASSOUKOS, *Stéphanitès kai Ichnélatès, traduction grecque (XIe siècle) du livre Kalîla wa-Dimna d'Ibn al-Muqaffa' (VIIIe siècle), Étude lexicologique et littéraire*, Lovanii 1997. M. MAVROUDI, *A Byzantine Book on Dream Interpretation: The Oneirocriticon of Achmet and Its Arabic Sources*, Leiden 2002.

3. A. P. KAZHDAN – A. WHARTON EPSTEIN, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Berkeley – Los Angeles – London 1985, 185-7, 196.

Η ανάγνωση του βιβλίου δυσκολεύεται από τη δήλωση της συγγραφέως ότι προτίμησε να μην παρουσιάσει τα σημεία που διαφωνεί με τους προηγούμενους μελετητές, αλλά απλά να παραπέμψει στη σχετική βιβλιογραφία στις υποσημειώσεις. Ο διάλογος με προηγούμενες θεωρίες θα οδηγούσε στην αιτιολογημένη αποδοχή ερμηνειών επάνω στην οποία θα μπορούσε να οικοδομηθεί η ανάλυση των επί μέρους θεμάτων του βιβλίου.

Στη σελίδα IX “A note on the rendition of the names of people, places, and things” αναφέρονται οι επιλογές μεταγραφής ονομάτων στην αγγλική. Σε μία παράγραφο “About the Book” (σ. XI) προσδιορίζονται σύντομα τα μεγάλα θέματα του βιβλίου: με την καταστροφή του ναού της Αναστάσεως από τον Al Hakim περί το 1009 ανοίγει ένας αιώνας επαφών πολεμικών, εμπορικών και προσκυνητών. Η μετοικασία πληθυσμών από τη Συρία και Παλαιστίνη στη Μ. Ασία και τα Βαλκάνια οδήγησε σε νέες μορφές θρησκευτικής και καλλιτεχνικής έκφρασης. Το θέμα αυτό είναι σημαντικό διότι η θέση της συγγραφέως αντιτίθεται στην άποψη, που έχει προ πολλού εκφραστεί από τον A. Kazhdan, ότι αυτή την εποχή οι ξένες επιδράσεις στο Βυζάντιο ήταν επιφανειακές, ιδιαίτερα δε στα εκκλησιαστικά και θεολογικά θέματα ανύπαρκτες<sup>4</sup>. Η Αθήνα προβάλλεται από την Shawcross ως Νέα Ιερουσαλήμ και ο Παρθενώνας (δηλαδή η εκκλησία του Παρθενώνα) ως νέος Ναός. Η Ακρόπολη φημίστηκε για τη θαυματουργή λυχνία με το άσβεστο φως. Ο κλήρος εκτελούσε τα μυστήρια με έμφαση στην ιεραρχία-σημειώνουμε όπως άλλωστε σε όλη την αυτοκρατορία- τη θεία φώτιση και τη θέωση, που πήγαζαν από τη φιλοσοφική παράδοση (νεοπλατωνισμός). Όμως η έμφαση στην επιρροή του νεοπλατωνισμού από τη συγγραφέα δεν θα πρέπει να μειώνει τη θεολογική (ιουδαϊκή-χριστιανική) πίστη στη θεία φώτιση και στη θέωση. Η τελευταία πρόταση της παραγράφου αναφέρεται σε ένα θέμα γνωστό από τις gender studies: αυτή η πολιτική θεολογία ήταν δημιουργία λογίων ανδρών, αλλά γυναίκες χορηγοί και πιστές ασκούσαν επίσης επιρροή. Ακολουθούν δύο σελίδες (σ. XIII-XIV) με τίτλο “Praise for Wisdom’s House, Heaven’s Gate”, με σύντομες εγκωμιαστικές κριτικές για την πρωτοτυπία του βιβλίου, ο πίνακας περιεχομένων (σ. XV), μία σημείωση για το έργο της συγγραφέως (σ. XVII), οι συντομογραφίες (σ. XIX), και ένας εκτενής κατάλογος των 75 εικόνων (σ. XXI-XXXV).

Το βιβλίο διαρθρώνεται σε έξι κεφάλαια. Το πρώτο κεφάλαιο “Introduction: Reframing the Question of Athens and Jerusalem” (σ. 1-30) αποτελεί περίληψη

4. KAZHDAN - WHARTON EPSTEIN, *Change in Byzantine Culture*, 180 κ.εξ.

του περιεχομένου όλων των επόμενων κεφαλαίων. Ο στόχος αυτής της δομής δεν διευκρινίζεται.

Το δεύτερο κεφάλαιο “The Parthenon from Temple to Church” (σ. 31-93), αναπτύσσει σύντομα τη μετατροπή του Παρθενώνα σε χριστιανική εκκλησία και συνεχίζει με τα χαρακτηριστικά στοιχεία της εκκλησίας αφιερωμένης στη Θεοτόκο. Παρατίθενται οι πηγές και η βιβλιογραφία σχετικά με τη χρονολόγηση της μετατροπής του Παρθενώνα σε εκκλησία χωρίς να αναφέρονται τα επιχειρήματα των προηγούμενων ερευνητών (σ. 37, υποσ. 13). Η αναφορά στη μετακίνηση του αγάλματος της Αθηνάς στην Κωνσταντινούπολη (σ. 38) έχει συζητηθεί εκτενώς στη βιβλιογραφία<sup>5</sup>. Η συγγραφέας αναφέρει την ταφή στη νοτιοανατολική γωνία του Παρθενώνα με σαράντα νομίσιμα του Ιουστίνου, Ιουστινιανού και Τιβερίου Β΄ (578-582), αλλά η σημασία της δεν αξιολογείται με σαφήνεια: “τότε οι χριστιανοί μπορούσαν να ταφούν εκεί με ασφάλεια”<sup>6</sup>. Η θέση της ταφής πολύ κοντά στον Παρθενώνα, οπωσδήποτε χριστιανικής, δηλώνει ταφή *ad sanctos*, δηλαδή προνομιακή ταφή ενός χριστιανού με σημαίνουσα θέση στον κλήρο και στην κοινωνία εντός ή πλησίον του αγιασμένου χώρου μιας εκκλησίας για τη μετά θάνατο σωτηρία του και για την προβολή του στη χριστιανική κοινότητα. Συνεπώς η ταφή *ad sanctos* έχει ορθά θεωρηθεί από ερευνητές ως ασφαλής ένδειξη της μετατροπής του Παρθενώνα σε εκκλησία τον 6ο αιώνα ή και νωρίτερα.

Σχετικά με την εικονογράφηση του κυρίως ναού η συγγραφέας δηλώνει ότι τίποτα δεν είναι γνωστό πέρα από την ψηφιδωτή απεικόνιση της Θεοτόκου στην αψίδα του ιερού που πιθανολογεί ότι χρονολογείται στην πρώιμη περίοδο τουλάχιστον στην πρώτη φάση (σ. 59: “perhaps, at least in the earliest phase”). Η αψίδα διευρύνθηκε κατά τον Μ. Κορρέ και τον Χ. Μπούρα τον 12ο αιώνα, ενώ ο Γ. Θεοχάρης τη χρονολόγησε στα μέσα του 9ου αιώνα<sup>7</sup> και ο Α. Σέμογλου, αποδεχόμενος αυτή τη χρονολόγηση, πρότεινε ότι μόνο η ζωγραφική απεικόνιση των Αποστόλων της αψίδας χρονολογείται στην πρώιμη εποχή, ενώ η μωσαϊκή απεικόνιση της βρεφοκρατούσας Θεοτόκου προστέθηκε αργότερα, πιθανόν

5. S. BASSETT, *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, Cambridge 2004, 188-192 με τις πηγές και προηγούμενη βιβλιογραφία.

6. Σελ. 43: “it was around that time that the location became one where adherents to Christianity could be safely buried”.

7. Γ. ΘΕΟΧΑΡΗΣ, *Η Αθήνα μετά το τέλος του αρχαίου κόσμου. Αρχιτεκτονική γλυπτική από τον 8ο έως τον 11ο αι. μ.Χ.*, Αθήνα 2022, 181.

μετά την αναστήλωση των εικόνων<sup>8</sup>. Στην απέναντι σ. 58 το τμήμα τοιχογραφίας του βόρειου τοίχου του κυρίως ναού σχολιάζεται ως απεικονίσεις αγίων, στη άνω ζώνη επίσκοποι και ιερείς και στην κάτω βασιλίτσες και μοναχές. Οι τοιχογραφίες έχουν προ πολλού ταυτιστεί από τον Α. Ξυγγόπουλο στην άνω ζώνη με τον Αγ. Ιωάννη Πρόδρομο, τον Χριστό υποτίθεται έnthρονο, και από κάτω τρεις επισκόπους, τη Θεοτόκο έnthρονη με τον Χριστό, ενώ στην κατώτερη ζώνη απεικονίζονταν τρεις άγιες εκ των οποίων οι δύο με στέμματα (προφανώς η αγία Αικατερίνη και η αγία Βαρβάρα<sup>9</sup> και όχι “queens and nuns”<sup>10</sup>).

Η αφήγηση σχετικά με τη χρυσή περιστερά που μαρτυρείται από τον Μιχαήλ Χωνιάτη ότι αιωρούνταν στο ιερό βήμα δημιουργεί δυσκολίες στον αναγνώστη. Ενώ παρατίθεται ένα σχετικό χωρίο του Χωνιάτη (σ. 59), απουσιάζει η παραπομπή, την οποία ο αναγνώστης βρίσκει πιο κάτω, στο σχολιασμό της εικόνας 2.17 στη σ. 61. Η συγγραφέας σχολιάζει τη χρυσή περιστερά ως διακοσμητικό στοιχείο στο ιερό βήμα ή λύχνο ή δοχείο για την θεία ευχαριστία (σ. 59: “functioning either as a figurative decoration, or alternatively as a lamp or a repository for the Eucharist”). Οι υποθέσεις ότι η αιωρούμενη χρυσή περιστερά αποτελούσε διακοσμητικό στοιχείο ή αιωρούμενο δοχείο με τη θεία ευχαριστία δεν μπορούν να γίνουν δεκτές σχετικά με την ορθόδοξη λειτουργική πρακτική. Ωστόσο, το σχετικό χωρίο της ομιλίας του Χωνιάτη για τον μεγάλο δούκα Μιχαήλ Στρυφνό, που μεταφράζει ο Α. Καλδέλλης, αναφέρεται στη χρυσή περιστερά του πνεύματος (“the golden dove of the spirit”)<sup>11</sup>, χωρίο που παραθέτει η Shawcross πιο κάτω (σ. 61, εικ. 2.17). Πρόκειται δηλαδή για το γνωστό συμβολισμό του Αγίου Πνεύματος.

Το θέμα της άσβεστης λυχνίας που μαρτυρείται ότι βρισκόταν στην εκκλησία του Παρθενώνα αναπτύσσεται σύντομα στο κεφάλαιο αυτό (σ. 62-63). Πρόκειται για ένα κεντρικό θέμα στην επιχειρηματολογία του βιβλίου σχετικά με τη σύνδεση του συμβολισμού της Θεοτόκου στον Παρθενώνα με το ναό της Αναστάσεως στην Ιερουσαλήμ. Οι μαρτυρίες των κειμένων για την άσβεστη λυχνία που συγκέντρωσε ο Α. Καλδέλλης χρονολογούνται στον 12ο αιώνα.

8. Α. SEMOGLU, Le programme pictural de l'église du Parthénon à Athènes selon les aquarelles de Westlake: Byzantin ou latin?, *Arte medievale* σειρά 4, 10 (2020), 363-378.

9. Α. ΞΥΓΓΟΠΟΥΛΟΥ, Παρθενώνος βυζαντινά τοιχογραφία, *Αρχαιολογική Έφημερίς* 1920, 36-53· SEMOGLU, Le programme pictural, 373-4.

10. Σελ. 58, εικ. 2.15.

11. Α. ΚΑΛΔΕΛΛΗΣ, *The Christian Parthenon. Classicism and Pilgrimage in Byzantine Athens*, Cambridge 2009, 155.

Με εξαίρεση τις δύο πρώτες μαρτυρίες από δυτικούς ταξιδιώτες στις αρχές του αιώνα, στα βυζαντινά κείμενα επιστολογραφίας και ρητορικής από τα μέσα του ίδιου αιώνα οι αναφορές στο άσβεστο φως του Παρθενώνα συνδυάζονται με ρητορικά σχήματα λόγου που πηγάζουν από αρχαίους ρήτορες σε εγκώμια της Αθήνας και ποικίλες αναφορές σε θεολογικούς συμβολισμούς. Αξίζει να τονιστεί ότι το Ερέχθειο, στο οποίο βρισκόταν η άσβεστος λύχνος του Καλλιμάχου, ήταν συνδεδεμένο με τις ιερές παραδόσεις της ίδρυσης της Αθήνας. Συνεπώς, πιθανόν η άσβεστος λυχνία αρχικά επιβίωσε στην εκκλησία του Παρθενώνα ως σύμβολο της πόλης και ως σύμβολο της νίκης του χριστιανισμού κατά της ειδωλολατρίας, αλλά προφανώς με τα χρόνια προσέλαβε χριστιανικό συμβολισμό. Η Shawcross δεν συζητά την άποψη του Καλδέλλη σύμφωνα με την οποία η ανάπτυξη του θέματος της άσβεστης λυχνίας στα κείμενα του 12ου αιώνα είναι έκφραση της αρχαιοδιφίας (“antiquarianism”) της εποχής<sup>12</sup>. Είναι γνωστό ότι η ρητορική του 12ου αιώνα χαρακτηρίζεται από πομπώδες και υπερβολικά στολισμένο ύφος με απεριόριστη πληθώρα αλληγοριών και συμβολισμών. Είναι η εποχή που άνοιξε περισσότερο από ποτέ άλλοτε η ρητορική στην υπηρεσία της άρχουσας τάξης και της Εκκλησίας<sup>13</sup>. Η συγγραφέας καταλήγει ότι η άσβεστος λυχνία στην εκκλησία του Παρθενώνα συνδεόταν λιγότερο με τον θρίαμβο του χριστιανισμού επί της ειδωλολατρίας και περισσότερο με την ιουδαϊκή παράδοση των λυχνιών του Ναού της Ιερουσαλήμ που έπρεπε να παραμένουν μονίμως αναμμένες. Κατ’ αυτόν τον τρόπο υπονοείται μία σύνδεση της Θεοτόκου της Αθήνας με την Ιερουσαλήμ, και κατ’ επέκταση στα επόμενα κεφάλαια με το ναό της Αναστάσεως.

Η συγγραφέας αποφεύγει την απευθείας σύνδεση της άσβεστης λυχνίας της εκκλησίας του Παρθενώνα με τη Θεοτόκο, παρόλο που σε πολλά θεολογικά κείμενα η Θεοτόκος προσομοιάζεται με λυχνία, λαμπάδα και φως. Αυτά τα κείμενα παρατίθενται σε ξεχωριστή ενότητα (σ. 76-89) και αποσυνδέονται από την άσβεστο λυχνία της εκκλησίας του Παρθενώνα. Πρόκειται για κείμενα του Ιωάννη Χρυσοστόμου, του Ακάθιστου Ύμνου, προσευχές χαραγμένες στον Παρθενώνα και ρητορικά κείμενα του 12ου αιώνα (σ. 79 κ.εξ.). Πιστεύουμε ότι ο συμβολισμός της Θεοτόκου ως λυχνίας προέρχεται από προφητεία του προφήτη Ζαχαρία 4.2: *ἑώρακα καὶ ἰδὸν λυχνία χρυσοῦ ὄλη, καὶ τὸ λαμπάδιον ἐπάνω αὐτῆς, καὶ ἐπὶ τὰ λύχνοι ἐπάνω αὐτῆς*. Ενώ η προφητεία αφορά στο ναό του Σολομώντα,

12. KALDELLIS, *The Christian Parthenon*, 202-206.

13. P. MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Komnenos 1143-1180*, Cambridge 1993, 335-356.

κατά την ερμηνεία των χριστιανών θεολόγων, σε αυτήν προτυπώνεται ο ρόλος της Θεοτόκου διότι έφερε τον Χριστό. Συνεπώς οδηγούμεθα στο ασφαλές συμπέρασμα ότι η άβεστη λυχνία στην εκκλησία του Παρθενώνα συμβόλιζε τη Θεοτόκο<sup>14</sup> και εύλογα είχε προβληθεί ως θαυματουργή. Ταυτόχρονα αποσυνδέεται από το ναό της Αναστάσεως της Ιερουσαλήμ μετά το 1009, το άβεστο φως του οποίου συμβολίζει την Ανάσταση του Χριστού. Η Shawcross καταλήγει ότι η Θεοτόκος ήταν μόνο το δοχείο που δέχθηκε τον Χριστό-φως και Θεοτόκος και Χριστός συνδέονται στην άβεστη λυχνία της εκκλησίας του Παρθενώνα ως το δοχείο και η φλόγα του (σ. 87).

Ακολουθεί μία ενότητα με πληροφορίες από τις πηγές για τους επισκόπους που συνδέονται με την Θεοτόκο στον Παρθενώνα (σ. 63-70) και μία επόμενη με θέμα τους προσκνητές (σ. 71-76). Θα ήταν χρήσιμο η παρατήρηση ότι η φήμη της εκκλησίας αναπτύσσεται από το δεύτερο μισό του 10ου αιώνα (σ. 71) να διερευνηθεί αν οφείλεται στο ιστορικό πλαίσιο της εποχής ή στο είδος των πηγών που έχουν διασωθεί. Στην ενότητα με θέμα “A Liturgy of Illumination” (σ. 76-89) η συγγραφέας επανέρχεται στο θέμα της ψηφιδωτής απεικόνισης της Θεοτόκου στην αψίδα του ιερού. Η απεικόνιση σε επισκοπική σφραγίδα της Θεοτόκου με την κεφαλή του Χριστού μέσα σε φωτοστέφανο μπροστά της υποδηλώνει, κατά την συγγραφέα, την πρώιμη απεικόνιση της Θεοτόκου στην αψίδα της εκκλησίας του Παρθενώνα. Παραπέμπει επίσης στην απεικόνιση της Παναγίας στην αψίδα της εκκλησίας της Κανακαριάς στη Λυθράγκωμη της Κύπρου (6ος/7ος αι.). Τονίζεται η σύνδεση της Θεοτόκου με το φως ως μητέρας του Χριστού, ο οποίος περιγράφεται στα θεολογικά κείμενα ως φως.

Στα συμπεράσματα του δεύτερου κεφαλαίου προβάλλεται η Αθήνα ως αντίπαλος της Ιερουσαλήμ (“Conclusions: Athens as a Rival to Jerusalem” σ. 90-93). Ένα χωρίο επιστολής του Γεωργίου Τορνίκη σαφώς τονίζει την υπεροχή του ναού της Αθήνας έναντι του ναού της Παλαιστίνης, διότι το θείο φως ήταν άβεστο στην πρώτη. Και ο Χωνιάτης παραβάλλει την επίσκεψη της Αγίας Ελένης στους Αγίους Τόπους με την επίσκεψη της Θεοδώρας Στρυφνής στη Θεοτόκο του Παρθενώνα: *καὶ τῶν ἐντεῦθεν ἐλλάμψεων ἐμφορηθῆναι* (σ. 92-93). Έτσι τεκμηριώνεται η υπεροχή της εκκλησίας του Παρθενώνα έναντι του ναού της Αναστάσεως σε κείμενα φορτωμένα με ρητορική υπερβολή, χαρακτηριστικό της ρητορικής του 12ου αιώνα. Παρόλα αυτά πρέπει να τονιστεί ότι, όταν

14. Την άποψη αυτή μου εξέφρασε προφορικά ο καθηγητής Α. Σέμογλου παραπέμποντας στον Ακάθιστο Ύμνο.

ο Τορνίκης και ο Χωνιάτης συνέταξαν τα κείμενά τους, η Ιερουσαλήμ βρισκόταν υπό την κυριαρχία των Σταυροφόρων σχεδόν από εκατονταετίας, δηλαδή από το 1099, και είχε εκλείψει η μουσουλμανική κατοχή, η οποία ήταν η αιτία που υποτίθεται ότι αντικαταστάθηκε στη βυζαντινή ιδεολογία ο ναός της Αναστάσεως από την εκκλησία του Παρθενώνα. Διερωτώμεθα πώς η κατάληψη της Ιερουσαλήμ από τους Σταυροφόρους δεν επηρέασε τις αντιλήψεις περί του ναού της Αναστάσεως. Κατά την άποψή μας στα κείμενα που αναφέρθηκαν πρόκειται για τη ρητορική τεχνική της «σύγκρισης» (στην προκειμένη περίπτωση σύγκριση της εκκλησίας του Παρθενώνα με το ναό της Αναστάσεως) η οποία αποσκοπούσε στον εξωραϊσμό του εγκωμιαζομένου αντικειμένου και αποτελούσε βασικό στοιχείο του εγκωμίου στην αρχαία και βυζαντινή ρητορική<sup>15</sup>. Επιπλέον διερωτώμεθα, αν η εκκλησία της Θεοτόκου στον Παρθενώνα είχε προβληθεί στη θέση του ναού της Αναστάσεως, γιατί αυτός ο συμβολισμός δεν τονίζεται ευθέως στα κείμενα.

Στην ανάπτυξη του θέματος της προβολής της εκκλησίας του Παρθενώνα από την Shawcross απουσιάζει η άμεση σύνδεση της Αθήνας με την Κωνσταντινούπολη που μαρτυρείται στον 8ο και 9ο αιώνα. Η εισαγωγή της μακράς ασματικής λειτουργίας στην εκκλησία του Παρθενώνα, η οποία καταγράφεται σε χαράγματα του Παρθενώνα (8ος/9ος αιώνας) και επιβεβαιώνεται αργότερα από τον Δημήτριο Χωματιανό, τονίζει αναμφισβήτητα την αίγλη της Εκκλησίας της Αθήνας σε προγενέστερη εποχή αυτής που ρητορικά κείμενα εκθειάζουν την εκκλησία του Παρθενώνα (12ος αιώνας). Μόνον η Κωνσταντινούπολη, η Θεσσαλονίκη και η Αθήνα είχαν την ασματική λειτουργία των Ιεροσολύμων και των μοναστηρίων των Αγίων Τόπων, ιδιαίτερα της μονής του Αγίου Σάββα<sup>16</sup>. Επίσης, ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης φαίνεται να τιμάται ως άγιος από τον 9ο αιώνα, με την αρχαιότερη απεικόνισή του να βρίσκεται στο ψαλτήρι του Chludon στο πρώτο μισό του 9ου αιώνα<sup>17</sup>. Η εκκλησιαστική παράδοση τον συνέδεσε με τη Σταύρωση και με την Κοίμηση της Θεοτόκου και η πρώτη αναφορά στην παρουσία του στην Κοίμηση

15. G. KENNEDY, *Ιστορία της κλασικής ρητορικής, αρχαίας ελληνικής και ρωμαϊκής*, μετ. Ν. ΝΙΚΟΛΟΥΔΗΣ, Αθήνα 2003, 324, 326, 327, 328, 369, 418· H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, μετάφρ. Μ. Τ. BLISS – Α. JANSSEN – D. E. ORTON, επιμ. D. E. ORTON & R. DEAN ANDERSON, Leiden – Boston – Köln 1998, § 661, 799, 1130, 1114.5 και *passim*.

16. S. ALEXOPOULOS, When a column speaks, *DOP* 69 (2015), 159-178.

17. K. CORRIGAN, *Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters*, Cambridge 1992, 83-86, εικ. 89.

της Θεοτόκου προέρχεται από τον εκ Δαμασκού Ανδρέα Κρήτης (περ. 660 – περ. 740)<sup>18</sup>. Προφανώς η παράδοση αυτή απέβλεπε στη σύνδεση της εκκλησίας του Παρθενώνα με τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη. Επίσης, σύμφωνα με τα σχέδια των Fossati, Salzenberg, στα τέλη του 9ου αιώνα (880-900) ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης απεικονιζόταν στο νότιο τύμπανο της Αγίας Σοφίας<sup>19</sup>. Καθίσταται σαφές ότι η στενή σχέση της Εκκλησίας της Αθήνας με την Κωνσταντινούπολη από την εποχή της Ειρήνης της Αθηναίας και ιδιαίτερα μετά την εικονομαχία ήταν κινητήρια δύναμη της προβολής της εκκλησίας της Θεοτόκου στον Παρθενώνα, η οποία προβάλλεται στη συνέχεια πολύ έντονα στα κείμενα λογίων εκκλησιαστικών του 12ου αιώνα. Επίσης διερωτώμεθα πώς θα ήταν δυνατόν να οικειοποιηθεί η Αθήνα τον συμβολισμό του ναού της Αναστάσεως των Ιεροσολύμων με τη σύμφωνη γνώμη της Εκκλησίας της Κωνσταντινούπολης και του αυτοκράτορα, δεδομένου ότι μόνο η Κωνσταντινούπολη είχε το προνόμιο να προσδιορίζεται ως Νέα Σιών και Νέα Ιερουσαλήμ. Πρώτη σαφής αναφορά της Κωνσταντινούπολης ως Νέας Σιών απαντάται τον 7ο αιώνα σε ρητορικό κείμενο του Θεόδωρου Σύγκελλου μετά την κατάληψη της Ιερουσαλήμ από τους Πέρσες το 614<sup>20</sup>. Μόνο στους ύστερους αιώνες, μετά το 1204, σε κάποια ρητορικά κείμενα ταυτίζονται άλλες πόλεις με την Ιερουσαλήμ. Αλλά τότε –και αυτό σπάνια– η διάλυση της αυτοκρατορίας και η δημιουργία πολλών πολιτικών κέντρων επέτρεπαν αυτή την ταύτιση.

Στο κεφάλαιο 3 με τίτλο “A Miracle of Heavenly Fire” (σ. 95-150) παρατίθενται ενδιαφέρουσες μαρτυρίες για το άγιο φως του ναού της Αναστάσεως στην Ιερουσαλήμ, το σχετικό τελετουργικό, τη μεταφορά του σε πόλεις των Αγίων Τόπων και του Βυζαντίου. Σημειώνεται ότι, αν και πολλοί μουσουλμάνοι συμμετείχαν στην τελετουργία της Ανάστασης και στην αφή του θείου φωτός, άλλοι επιθυμούσαν να βάλουν τέλος σε αυτή την πρακτική. Ήδη τον 10ο αιώνα μαρτυρούνται επιθέσεις στο ναό της Αναστάσεως από τον όχλο. Στις 28 Σεπτεμβρίου 1009 ο Φατιμίδης χαλίφης al-Hakim διέταξε την καταστροφή του ναού. Ακολούθησαν διωγμοί των χριστιανών, εξισλαμισμοί και μετοικεσίες.

18. PG 97, 1062.

19. C. MANGO, *Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul*, Dumbarton Oaks, Washington 1962 (Dumbarton Oaks Studies 8), 49, 51, 55, εικ. 57, 59.

20. E. FENSTER, *Laudes Constantinopolitanae* (Miscellanea Byzantina Monacensia 9), München 1968, 61, 102, 106, 109, 114 κ.εξ., 121, 135 και passim· R. OUSTERHOUT, *Sacred Geographies and Holy Cities: Constantinople as Jerusalem*, στο: *Hierotopy: The Creation of Sacred Space in Byzantium and Medieval Russia*, ed. A. LIDOV, Moscow 2006, 98-116.

Οι Φατιμίδες ενστερνίστηκαν τη συιτική θρησκευτική παράδοση, η οποία διαμορφώθηκε στην Περσία και σύμφωνα με την οποία ο τόπος όπου κατοικεί ο Θεός ταυτίζεται με το πρόσωπο του ιμάμη-χαλίφη και λιγότερο με τις ιερές πόλεις, όπως η Μέκκα και τα Ιεροσόλυμα. Η καταστροφή του ναού της Αναστάσεως συμβαδίζει με την αποκαλυπτική ιδεολογία των Φατιμιδών σύμφωνα με την οποία θα υπέτασσαν το Βυζάντιο και θα καταλάμβαναν την Κωνσταντινούπολη.

Στο 4ο κεφάλαιο “The Relocation of Jerusalem” (σ. 151-229) η Shawcross αναπτύσσει το κυρίως θέμα του βιβλίου της, δηλαδή πώς η εκκλησία του Παρθενώνα οικειοποιήθηκε το ρόλο του ναού της Αναστάσεως. Στο ίδιο κεφάλαιο αναφέρει τις προσπάθειες των χριστιανών να επισκευάσουν το ναό της Αναστάσεως και τις συνεχείς προσπάθειες των αυτοκρατόρων να ανακτήσουν την Ιερουσαλήμ. Φαίνεται συνεπώς ότι η σημασία της Ιερουσαλήμ ως ιεράς πόλης της χριστιανοσύνης και του ναού της Αναστάσεως δεν εγκαταλείφθηκε από τους Βυζαντινούς, παρατήρηση η οποία οδηγεί σε σκέψεις για την ανάγκη δημιουργίας ενός υποκατάστατου του ναού της Αναστάσεως.

Η επίσκεψη του Βασιλείου Β΄ Μακεδόνα στην Αθήνα το 1018/1019 για να προσκυνήσει στην εκκλησία της Θεοτόκου στον Παρθενώνα είναι ένα επιπλέον επιχείρημα της Shawcross υπέρ της υπόθεσης της προβολής της εκκλησίας της Θεοτόκου στη θέση του ναού της Αναστάσεως. Ο στόχος της επίσκεψης του Βασιλείου Β΄ έχει προβληματίσει τους ερευνητές οι οποίοι έχουν προβάλει διάφορες υποθέσεις για την ερμηνεία της. Κατά την Shawcross, η προσκύνηση του Βασιλείου στην Αθήνα μπορεί να ερμηνευθεί ως μια πράξη αποδοχής των ιδιοτήτων του θείου φωτός στην εκκλησία του Παρθενώνα, η οποία έτσι αναγνωριζόταν ως ο εναλλακτικός τόπος προσκυνήματος στη θέση του ναού της Αναστάσεως της Ιερουσαλήμ (“the journey of Basil II to Athens in 1018-19 to worship at the cathedral can be interpreted as an act of endorsement by him of the properties of a Holy Light located within the borders of the Empire”, σ. 156). Αξίζει να σημειωθεί η προηγηθείσα θρησκευτικο-πολιτική απόφαση του Βασιλείου να προσκυνήσει στο ναό του Αγίου Δημητρίου στη Θεσσαλονίκη μετά τη νίκη του εναντίον του επαναστάτη Βάρδα Σκληρού το 989 για να εκφράσει τις ευχαριστίες του. Παρόμοιο φαίνεται να ήταν το κίνητρο της προσκυνήσής του στην εκκλησία του Παρθενώνα, καθώς ο πεντηκονταετής πόλεμος με τους Βουλγάρους τελείωσε μετά τον θάνατο του τσάρου των Βουλγάρων Ιωάννου Βλαδισλάβου, οπότε ο Βασίλειος δέχθηκε την υποταγή της βουλγαρικής βασιλικής οικογένειας και των βουλγάρων αρχόντων στο παλάτι στην Αχρίδα το φθινόπωρο του 1018.

Το γεγονός αυτό σηματοδοτεί την οριστική υποταγή των Βουλγάρων και την τελική νίκη των Βυζαντινών. Δεδομένου ότι ο ελλαδικός χώρος αντιστάθηκε σθεναρά στις βουλγαρικές επιδρομές επί σειρά ετών και το νοτιότερο σημείο στο οποίο έφθασε ο βουλγαρικός στρατός ήταν ο Ισθμός, η επίσκεψη του Βασιλείου στην Αθήνα για να προσκυνήσει την Θεοτόκο του Παρθενώνα ακριβώς μετά την τελική υποταγή των Βουλγάρων το φθινόπωρο του 1018 προσλαμβάνει μια σαφώς πολιτική σημασία με προστιθέμενη θρησκευτική βαρύτητα δεδομένου ότι η εκκλησία στον Παρθενώνα είχε αναδειχθεί σε φημισμένο προσκυνηματικό τόπο. Η άποψη ότι η προσκύνηση του Βασιλείου Β΄ στην Αθήνα προέβαλε την εκκλησία της Θεοτόκου του Παρθενώνα ως υποκατάστατο του Παναγίου Τάφου λόγω του άσβεστου φωτός παραμένει υποθετική.

Στη συνέχεια η συγγραφέας παραθέτει δείγματα ισλαμικών επιρροών στη βυζαντινή τέχνη, όπως τα ψευδο-κουφικά διακοσμητικά στοιχεία σε βυζαντινές εκκλησίες, τα οποία προφανώς εισήχθησαν από τεχνίτες που μετανάστευσαν στα βυζαντινά εδάφη. Στην ενότητα του κεφαλαίου 4 “Travel and Migration from Syria-Palestine to Byzantine Territory” (σ. 178-188) συγκεντρώνει πηγές που τεκμηριώνουν τις δυσκολίες για τους προσκυνητές να ταξιδέψουν στους Αγίους Τόπους και συνεπώς την ανάγκη να αντικατασταθεί ο ναός της Αναστάσεως με την εκκλησία του Παρθενώνα, καθώς και μαρτυρίες για τις μετοικεσίες πληθυσμών οι οποίοι έφεραν μαζί τους πολιτισμικά στοιχεία των ισλαμικών περιοχών. Αναφέρει χρήσιμες μαρτυρίες για ισλαμικά τζαμιά στην Κωνσταντινούπολη και στην Αθήνα. Η ιστορία του Χασέ, Σαρακηνού την καταγωγή, ο οποίος υπηρέτούσε την αυτοκρατορική διοίκηση στα μέσα του 10ου αιώνα και σκοτώθηκε από τους Αθηναίους μέσα στην εκκλησία του Παρθενώνα είναι ενδιαφέρουσα διότι αποκαλύπτει τη διείσδυση πρώην μουσουλμάνων στην αυτοκρατορική διοίκηση<sup>21</sup>. Κατά την συγγραφέα οι πηγές υπονοούν ότι ο Χασέ δολοφονήθηκε από τους Αθηναίους, διότι η μεταστροφή του στο χριστιανισμό δεν ήταν ειλικρινής (σ. 188). Όμως ο Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογέννητος, αν και δεν αναφέρει το επεισόδιο των Αθηνών, μας πληροφορεί ότι ο Χασέ προερχόταν από μια ισλαμική οικογένεια που υπηρέτούσε σε υψηλές θέσεις στην βυζαντινή αυτοκρατορική διοίκηση: ο Χασέ ήταν πρωτοσπαθάρης και δούλος του πατρικίου Δαμιανού με μεγάλη επιρροή στον βασιλέα Αλέξανδρο, ο αδελφός του Νικήτας έγινε στρατηγός των Κιβυρραιωτών και ο γιος του

---

21. D. OBOLENSKY, *The Byzantine Commonwealth*, London 1971, 196· KAZHDAN – WHARTON EPSTEIN, *Change in Byzantine Culture*, 177-180.

τελευταίου, ο πρωτοσπαθάριος Αβέρκιος, διορίστηκε κατεπάνω των Μαρδαϊτών της Αττάλειας. Ενώ ο αδελφός του Χασέ έφερε χριστιανικό όνομα (Νικήτας), για τον Χασέ ο Πορφυρογέννητος αναφέρει ρητά ότι ήταν *ἐκ Σαρακηνῶν τῷ γένει ὀρμώμενος, Σαρακηνὸς δὲ τῷ ὄντι τῇ γνώμῃ καὶ τῷ τρόπῳ καὶ τῇ λατρείᾳ διατελῶν*<sup>22</sup>. Την επίπλαστη μεταστροφή του Χασέ στο χριστιανισμό υποστήριξε ο Καλδέλλης ο οποίος ερμήνευσε το *τῷ ὄντι* του χωρίου ως ένδειξη ότι, ενώ ο Χασέ υποδυόταν τον χριστιανό, στην πραγματικότητα ήταν μουσουλμάνος<sup>23</sup>. Όμως ο Συνεχιστής του Θεοφάνους, στον οποίο παραπέμπει η Shawcross (σ. 188 υποσ. 123), αναφέρει ρητά ότι οι Αθηναίοι τον σκότωσαν μέσα στην εκκλησία του Παρθενώνα, επειδή δεν άντεχαν την ασωτία και απληστία του, ενώ το ρήμα που χρησιμοποιεί *ἐπηρεάζομαι (οἱ δὲ τῆς Ἑλλάδος καὶ τῶν Ἀθηνῶν οἰκίητορες συνεχῶς ἐπηρεαζόμενοι παρὰ Χασέ)*<sup>24</sup> υποδηλώνει καταχρηστική φορολόγηση (*ἐπήρεια*)<sup>25</sup>. Συνεπώς, φαίνεται ότι ο Χασέ διωκόμενος από τους Αθηναίους για τη φορολογική απληστία του κατέφυγε στην εκκλησία του Παρθενώνα αναζητώντας άσυλο<sup>26</sup>.

Στην ενότητα “Arabic and Arabising in Athens” (σ. 188-204) η Shawcross εξετάζει τα αραβικά και ψευδο-κουφικά στοιχεία εκκλησιῶν που πηγάζουν από την αραβική χρήση της γραφής στη μικροτεχνία και στις μνημειακές τέχνες. Καταλήγει στην υπόθεση ότι στοιχεία αραβικά ή ψευδο-κουφικά σε εκκλησίες του ελλαδικού χώρου και της Αθήνας ήταν μια αναφορά στα ιερά των Αγίων Τόπων (σ. 204), μια άποψη που έχει υποστηρίξει η A. Walker<sup>27</sup>. Στην ενότητα “Building Jerusalem in a Pleasant Land” (σ. 204-222), η Shawcross αναφέρεται στη σημασία του εικονογραφικού προγράμματος στη μονή του Οσίου Λουκά Στειριωτή στη Βοιωτία (946-955) και αλλού σαν δείγματα της σημασίας των

22. Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος, *Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ῥωμανόν, ἐκδ. G. MORAVCSIK - R. J. H. JENKINS, Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio (CFHB, Series Washingtonensis 1), Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1984, κεφ. 50. 202-203.*

23. KALDELLIS, *The Christian Parthenon*, 94.

24. *Συμειῶν μαγίστρου καὶ λογοθέτου Χρονικόν*, κεφ. 135.125-129.

25. M. KAPLAN, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle: propriété et exploitation du sol* [Byzantina Sorbonnensia 10], Paris 1992, 356 υποσ. 513 (vexation), 364 (surtaxe), 555 (levée supplémentaire).

26. KALDELLIS, *The Christian Parthenon*, 92-96.

27. A. WALKER, Pseudo-Arabic ‘Inscriptions’ and the Pilgrim’s Path at Hosios Loukas, στο *Viewing Inscriptions in the Late Antique and Medieval World*, εκδ. A. EASTMOND, Cambridge 2015, 99-123.

αραβο-βυζαντινών πολέμων για τους Βυζαντινούς και της απελευθέρωσης της Ιερουσαλήμ. Ιδιαίτερα υποθέτει ότι η χρήση ψευδο-κουφικών διακοσμητικών στοιχείων, όπως στην κρύπτη του Οσίου Λουκά, δεν παρέπεμπε στην ανεκπλήρωτη επιθυμία του αγίου να ταξιδέψει στους Αγίους Τόπους, πληροφορία προερχόμενη από τον Βίο του, αλλά στη συμβολική μεταφορά της Ιερουσαλήμ στη μονή του οσίου και περαιτέρω στην Ελλάδα (σ. 213). Όμως οι αναφορές του Βίου στην ανακατάληψη της Κρήτης από τον Νικηφόρο Φωκά, την οποία ο ίδιος είχε προβλέψει, θα μπορούσαν να υποδηλώνουν ένα θριαμβικό συμβολισμό της διακόσμησης του τάφου και της εκκλησίας με κουφικά στοιχεία. Η άποψη ότι η διακόσμηση με κουφικά και ψευδο-κουφικά στη μονή του Οσίου Λουκά προέρχεται από την Κωνσταντινούπολη<sup>28</sup> θα πρέπει επίσης να ληφθεί σοβαρά υπόψη.

Η Shawcross τονίζει ιδιαίτερα τα ψευδο-αραβικά διακοσμητικά στοιχεία σε περίπου δέκα εκκλησίες της Αθήνας και υποστηρίζει ότι οι κτίστες και οι χορηγοί των εκκλησιών με τέτοια διακοσμητικά στοιχεία επιθυμούσαν να συμφιλιώσουν τη λατρεία της Παναγίας στον Παρθενώνα με την ταύτιση της πόλης με τη Νέα Ιερουσαλήμ: “what exists hints at patrons’ and builders’ desire to reconcile the development of the cult of the Mother of God at the Parthenon with the city’s reinvention of itself as the New Jerusalem” (σ. 220). Αυτό κατά την συγγραφέα ήταν δυνατόν με την προβολή της εκκλησίας της Θεοτόκου ως κορυφαίου προσκυνήματος στη θέση του ναού της Αναστάσεως και προβάλλοντας την άσβεστη λυχία αντί του άσβεστου φωτός του Παναγίου Τάφου. Η πρόταση αυτή παραμένει μία υπόθεση, καθώς δεν λαμβάνει υπόψη τη χρήση αραβικών στοιχείων διακόσμησης σε φορητά αντικείμενα και στη μνημειακή ζωγραφική από την Καππαδοκία μέχρι τη Νότια Ιταλία. Στον ελλαδικό χώρο η τάση διακόσμησης με πλίνθους με ψευδο-κουφικούς σχηματισμούς στους εξωτερικούς τοίχους εκκλησιών προήλθε από την Κωνσταντινούπολη<sup>29</sup>. Επίσης η χρήση κουφικών και ψευδο-κουφικών στοιχείων στην εκκλησιαστική αρχιτεκτονική θα πρέπει να ενταχθεί στην αυξανόμενη τάση διακόσμησης των εξωτερικών τοίχων των εκκλησιών στη μέση βυζαντινή περίοδο: ο μεγαλύτερος αριθμός αυτών πηγάζει

28. S. ČURČIĆ, *Architecture in the Balkans from Diocletian to Süleiman the Magnificent*, Yale University Press, New Haven - London 2010, 299-300.

29. Χ. ΜΠΟΥΡΑΣ, Τα τοπικά και τα χρονικά όρια του ψευδοκουφικού διακόσμου, ΔΧΑΕ 34 (2013), 25-32.

από ελληνορωμαϊκά πρότυπα, με εξαίρεση, φυσικά, τα κουφικά<sup>30</sup>. Επιπλέον έχει υποστηριχθεί ότι η επίδραση της ισλαμικής τέχνης στην εκκλησιαστική αρχιτεκτονική είχε ελάχιστη επιρροή επί της ουσίας της βυζαντινής τέχνης<sup>31</sup>, και ο ρόλος αραβικών στοιχείων ήταν καθαρά διακοσμητικός<sup>32</sup>. Αντίθετα σημαντική ήταν η επιρροή της ισλαμικής αρχιτεκτονικής στην κοσμική αρχιτεκτονική, όπως το ανάκτορο «του Βρύα» του αυτοκράτορα Θεόφιλου, που ήδη αναφέρθηκε, το ανάκτορο Μουχρούτα του Μανουήλ Κομνηνού μέσα στο Μέγα Παλάτιον<sup>33</sup> και το αρχοντικό του Κωνσταντίνου Δούκα στη Ναύπακτο στον τύπο περσικού σουφά<sup>34</sup>. Έχει προ πολλού παρατηρηθεί βέβαια ότι η ανάμιξη διαφορετικών αρχιτεκτονικών παραδόσεων ήταν ένα γενικό φαινόμενο σε όλες τις περιοχές της Μεσογείου<sup>35</sup>. Τέλος στα συμπεράσματα του κεφαλαίου “Conclusions: Jerusalem Re-Imagined... and Plato’s Challenge” (σ. 222-229) η Shawcross καταλήγει στην πρόταση ότι μέσα από τις πιο πάνω επιρροές η Αθήνα παρουσιάζεται ως Νέα Ιερουσαλήμ και συνδέει αυτή την πολιτισμική διαδικασία με την πρόσληψη του νεοπλατωνισμού από τα ισλαμικά χαλιφάτα και το Βυζάντιο.

Στο πέμπτο κεφάλαιο “The Light of Hellenism in Empire and Caliphate” (σ. 231-284) η συγγραφέας σκιαγραφεί την πρόσληψη του νεοπλατωνισμού από το Βυζάντιο και τους Άραβες μέσω του Ψευδο-Διονυσίου Αρεοπαγίτη. Στην ενότητα “A Political Theology of Illumination” (σ. 258-266) τονίζει τη σημασία του φωτός από τον Πλωτίνιο στις αραβικές παραφράσεις και στη δημιουργία μιας πολιτικής ισλαμικής θεολογίας της έλλαμψης, δηλαδή του φωτισμού της ψυχής από θεία δύναμη. Η έμφαση στο θείο φως οδηγεί τον αναγνώστη στη σύνδεση της μυστικής θεολογίας του Ψευδο-Διονυσίου Αρεοπαγίτη με τη λατρεία της Θεοτόκου στην εκκλησία του Παρθενώνα, όπως εκφράζεται στη

30. CH. BOURAS, *Byzantine Athens, 10th - 12th Centuries*, London - New York 2017, 292.

31. KAZHDAN - WHARTON EPSTEIN, *Change in Byzantine Culture*, 181.

32. ČURČIĆ, *Architecture*, 299: “they appear to have a strictly decorative function”.

33. R. GUILLAND, *Études de topographie de Constantinople byzantine*, τ. 1, Berlin 1969, 159 κ.εξ.

34. Β. ΚΑΤΣΑΡΟΣ, Άπο τήν καθημερινή ζωή στο «Δεσποτάτο» τής Ήπειρου. Ή μαρτυρία τοῦ μητροπολίτη Ναυπάκτου Ἰωάννη Ἀποκαύκου, στο: *Ή Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομῆς καὶ συνέχειες στὴν ἑλληνιστικὴ καὶ ρωμαϊκὴ παράδοση*, Ἀθήνα 1989, 646-7.

35. S. ČURČIĆ, Some Palatine Aspects of the Cappella Palatina in Palermo, *DOP* 41 (1987), ιδιαίτερα 140-4.

ρητορική του Μιχαήλ Χωνιάτη. Στην ανάγνωση αυτή των πηγών υπάρχει μια δυσκολία: ο Ψευδο-Διονύσιος αναφέρει μόνο μία φορά τη Θεοτόκο (Μαριάμ) (σ. 281-282). Το άσβεστο θείο φώς της εκκλησίας του Παρθενώνα το οποίο κατά την Shawcross τον 11ο αιώνα συνέδεσε την εκκλησία του Παρθενώνα με το ναό της Αναστάσεως στην Ιερουσαλήμ μετά την καταστροφή του από τον al-Hakim, μάλλον θα πρέπει να αποσυνδεθεί από τον Ψευδο-Διονύσιο.

Στο τελευταίο κεφάλαιο ο αναγνώστης οδηγείται σε τελείως διαφορετικά θέματα: “Wisdom: Lady of the Temple, Lady of the Red Thread” (σ. 285-341). Η συγγραφέας προσεγγίζει το θέμα της Θεοτόκου μέσα από ιδεολογικά πρότυπα των σύγχρονων σπουδών του γυναικείου φύλου. Η φαντασμαγορική επιλογή μεταφορών στον τίτλο συνδέει μέσω της σοφίας τη Θεοτόκο της εκκλησίας στον Παρθενώνα (Lady of the Temple) με την Κυρία του ερυθρού νήματος (“Lady of the Red Thread”), η ταύτιση της οποίας δεν αποκαλύπτεται παρά μόνο στο τέλος. Η συγγραφέας αναφέρει ισχυρές γυναίκες που συνδέθηκαν σε διάφορες περιόδους με την Αθήνα, όπως η Αθηναΐς-Ευδοκία. Στην αρχή του κεφαλαίου η Shawcross δηλώνει ότι στον Μεσαίωνα η Αθήνα είχε τη φήμη ότι ήταν πόλη ισχυρών γυναικών (σ. 285), εκτίμηση που δεν τεκμηριώνεται από τις πηγές. Το δακτυλίδι του Μιχαήλ Στρυφνού με την επίκληση στη Θεοτόκο (+ *Θεοτοκε βοηθη τω σω δουλω...*) στο Dumbarton Oaks χαρακτηρίζεται “curious ring” και ενδεικτικό των περίπλοκων “gender politics” της εποχής (σ. 285). Η ομιλία του Μιχαήλ Χωνιάτη στην οποία εγκωμιάζεται με εκπληκτικές υπερβολές, όπως άλλωστε ήταν αναμενόμενο, η ευσέβεια της συζύγου του Μιχαήλ Στρυφνού Ελένης, αδελφής της αυτοκράτειρας Ευφροσύνης, συζύγου του Αλεξίου Γ΄ Αγγέλου, ερμηνεύεται ορθά από τα πολιτικά κίνητρα του Χωνιάτη. Όμως το νόημα της επίκλησης στη Θεοτόκο στο δακτυλίδι του Στρυφνού, όπως ερμηνεύεται από την Shawcross, προβληματίζει: η ισχύς που ασκούσε το δακτυλίδι προερχόταν από μια γυναίκα (τη Θεοτόκο) υπεράνω όλων των άλλων γυναικών του φύλου της (σ. 289-290: “... the prayer inscribed on the gold ring focused on the power wielded by a female being who was far above all others of her sex.”). Οι προτεινόμενες ερμηνείες της επίκλησης «Θεοτοκε βοηθη τω σω δουλω» στο δακτυλίδι του Στρυφνού υπερβαίνουν τη γνωστή έννοια της επίκλησης σε άγια πρόσωπα και συσκοτίζουν το απλό νόημά της. Η σύνδεση της λατρείας της Θεοτόκου με την έννοια της Σοφίας που εμφανίζεται από τα τέλη του 11ου έως τις αρχές του 13ου αιώνα έχει συνδεθεί με την απόκρυφη παράδοση και ανιχνεύεται στην επεξεργασία χαρακτηριστικών που αποδόθηκαν στην “Κυρία” (“Lady”) του ναού της Ιερουσαλήμ (σ. 292-293). Η επόμενη ενότητα “The Lady of the Temple: Athirat,

Mary, and Fatima” (σ. 294-300) αναφέρεται στις γυναικείες μορφές που λατρεύτηκαν στον αρχέγονο ιουδαϊσμό, τον χριστιανισμό και το Ισλάμ.

Η ενότητα “Marian Imagery in Twelfth-Century Constantinople” (σ. 300-310) εστιάζεται στα δύο χειρόγραφα με έξι ομιλίες για τη Θεοτόκο που παρήχθησαν στη μονή της Θεοτόκου Κοκκινοβάφου. Τα κείμενα πηγάζουν από το Ευαγγέλιο του Ψευδο-Ιακώβου, όπως διαμορφώθηκε μέσω του επισκόπου Νικομηδείας Γεωργίου. Στις μικρογραφίες των χειρογράφων η Shawcross τονίζει την αφή των λυχνιών του Ναού και του φωτός και τη συνδέει με τη Θεοτόκο, αν και αναγνωρίζει ότι η ίδια δεν ταυτίζεται με την πηγή του φωτός, που είναι ο Χριστός. Στην ενότητα “A Komnenian Princess as the Unblemished Jerusalem and Form of the True Light” (σ. 310-318) αποκαλύπτει ότι οι ομιλίες προσφέρθηκαν στη σεβαστοκράτειρα Ειρήνη (περ. 1110 - περ. 1152), σύζυγο του Ανδρονίκου Κομνηνού, γιου του Ιωάννη Β΄ Κομνηνού. Οι εξαιρετικά διογκωμένες υπερβολές στις αλληγορίες και μεταφορές για την Ειρήνη στην επιστολή του μοναχού Ιακώβου, ο οποίος έστειλε τα χειρόγραφα στην Ειρήνη, ερμηνεύονται από τη συγγραφέα υπό το πρίσμα της πατριαρχικής κοινωνίας της εποχής (“aimed to exalt in order then to subdue and suppress”: σ. 313). Μια άλλη ανάγνωση θα στηριζόταν στις τάσεις της ρητορικής στα χρόνια των Κομνηνών, ιδιαίτερα στα εγκώμια των μελών της δυναστείας, οι οποίες εξηγούν τις ρητορικές υπερβολές που εγκωμιάζουν την Ειρήνη. Η συγγραφέας συγκρίνει την εικόνα της Ειρήνης, όπως παρουσιάζεται στις πηγές, με αυτήν της Πουλχερίας και εντοπίζει ομοιότητες σε παρομοιώσεις με την Θεοτόκο και τη δύναμη που υπερέβαινε τα κοινωνικά όρια του γυναικείου φύλου. Στην ενότητα “Maids of Athens as Imperial Role-Models” (σ. 318-329) παρατίθενται ιστορίες σημαντικών γυναικών που συνδέθηκαν με την Αθήνα: Πουλχερία, Αθηναΐς-Ευδοκία, Ειρήνη Αθηναία, Θεοφανώ.

Στα συμπεράσματα του έκτου κεφαλαίου (“Conclusions: Female Wisdom” σ. 330-341) η προσέγγιση στο θέμα της θέσης της γυναίκας στο Βυζάντιο και της γυναικείας φύσης της Θεοτόκου στην πατριαρχική κοινωνία της εποχής εξελίσσεται πιο τολμηρά. Η γυναικεία θεότης του φωτός και της σοφίας, Αθηράτ στο Ισραήλ, Θεοτόκος στον Χριστιανισμό και Φατιμά στο Ισλάμ, έγινε το σύμβολο αυτοκρατειρών και πριγκιπισσών και προώθησαν τη λατρεία της σαν πηγή της νομομοποίησης της δύναμής τους. Η Shawcross θέτει το ερώτημα ποια θα ήταν η Μαρία και πως θα διαφοροποιούνταν από τις άλλες θεές, σχεδόν θεές και φιλόδοξες γυναίκες (“In this kaleidoscope of deities, near-deities, and ambitious women, after all, precisely which was Mary and how could she be distinguished from the others?”: σ. 330). Βλέπει μια εικόνα της Θεοτόκου που θα ταίριαζε σε

έναν επίσκοπο σαν τον Χωνιάτη. Η συγγραφέας επιμένει σε μια σύγκρουση (“conflict”) της θείκης με την ανθρώπινη γυναικεία φύση (σ. 332) και δηλώνει ότι αυτό δεν μπορεί να προσδιοριστεί από την εκκλησία στον Παρθενώνα, από την εικονογράφηση της οποίας διασώθηκαν ελάχιστα στοιχεία. Εκεί η εικόνα της Μαρίας θα ήταν αυτή της Θεοτόκου δεδομένου ότι ήταν η μητρόπολη την οποία ήλεγχε ο ανώτερος κλήρος. Συνεπώς η εικόνα της Παναγίας θα αντιστοιχούσε στην αντίληψη ανθρώπων σαν τον Χωνιάτη. Αξίζει όμως να σημειωθεί ότι σε ένα από τα πρώιμα χαράγματα του Παρθενώνα (πιθανόν του 6ου αι.) καταγράφεται η παράκληση ενός πιστού στη Θεοτόκο (Αγία Μαρία Κεχαριτωμένη) να τιμωρήσει τον εραστή της γυναίκας του, αλλά, αξιοσημείωτο, όχι τη γυναίκα του. Η παράκληση έχει τη μορφή μαγικού καταδέσμου με τον απατημένο σύζυγο να παρακαλεί να βγάλει κήλη ο εραστής της γυναίκας του και ο ίδιος να γίνει γιατρός ώστε να έχει την ευκαιρία να του κόψει τα γεννητικά όργανα<sup>36</sup>. Η ανθρώπινη ιστορία που ο απατημένος σύζυγος κατέγραψε στην εκκλησία της Θεοτόκου και ο έντονα εκδικητικός τόνος του κεμένου φανερώνει ότι και στην εκκλησία της Θεοτόκου του Παρθενώνα η Θεοτόκος δεν λατρευόταν μόνο με τη μορφή που ταίριαζε στην ανώτερη τάξη και σε λογίους σαν τον Χωνιάτη. Το ενδιαφέρον της συγγραφέως για εντυπωσιακές ιστορίες που διαμορφώνουν την εικόνα της γυναίκας στη βυζαντινή Αθήνα φαίνεται και στην πληροφορία του Άγγλου βενεδικτίνου μοναχού Matthew Paris, τον 13ο αιώνα, για μια λογία νόθα κόρη του Χωνιάτη με γνώσεις στη φιλοσοφία και ρητορική που υπερέβαλαν αυτές των ανδρών, αλλά και με υπερφυσικές μαντικές ιδιότητες. Διερωτώμεθα εάν η ιστορία αυτή ανταποκρίνεται σε πραγματικά γεγονότα ή πρόκειται για μια αλληγορία που διαμόρφωσαν οι ταραγμένες συνθήκες της εποχής και η μεσαιωνική παράδοση αλληγοριών. Υπενθυμίζουμε την προσωποποίηση της φιλοσοφίας από τον Βοήθιο.

Η Shawcross διακρίνει τις άλλες “ανταγωνιστικές έννοιες της γυναίκας” (“rival notions of womanhood”: σ. 332) στη Μικρή Μητρόπολη. Δέχεται ότι η

---

36. Α. Κ. ΟΡΑΝΑΟΣ – Λ. ΒΡΑΝΟΥΣΗΣ, *Τὰ χαράγματα τοῦ Παρθενῶνος, ἤτοι ἐπιγραφὰὶ χαραχθεῖσαι ἐπὶ τῶν κιόνων τοῦ Παρθενῶνος κατὰ τοὺς παλαιοχριστιανικοὺς καὶ βυζαντινοὺς χρόνους*, Ἀθήναι 1973, αρ. 9: Ἁγία Μαρία κεχαριτωμένη, κέλευσον τὸν γαμῶντα τὴν νύμφην μου κηλήτην γενέσθαι καὶ ἐμὲ ἱατρόν, ἵνα ἔχω καιρὸν πὼς κόψω τὸν ῥόμβον αὐτοῦ. Σύμφωνα με την Μ. Ξενάκη το χάραγμα χρονολογείται πιθανόν τον 6ο αιώνα: C. BREYTENBACH, E. TZAVELLA, *Early Christianity in Athens, Attica, and Adjacent Areas from Paul to Justinian I (1st-6th Cent. AD)*, (Ancient Judaism and Early Christianity 114) Leiden – Boston 2023, 371, σσημ. 11.

εκκλησία κτίστηκε στη φράγκικη εποχή τον 13ο αιώνα και ότι τα σπόλια στους τοίχους της δηλώνουν το ενδιαφέρον των Φράγκων να συνδυάσουν την αρχαία τέχνη με τη χριστιανική. Δεδομένου ότι η Μικρή Μητρόπολη (Γοργοεπήκοος) έχει πολλαπλώς σχολιαστεί από ειδικούς στη βυζαντινή τέχνη, θα ήταν χρήσιμο να ληφθούν υπόψη οι διάφορες θεωρίες. Μεταξύ άλλων έχει υποτεθεί ότι ίσως ήταν ιδιωτική εκκλησία, αλλά κατά την οθωμανική περίοδο περιήλθε στην Εκκλησία της Αθήνας, ενώ τα ερείπια που βρέθηκαν κοντά οδήγησαν στην ταύτιση της με μοναστήρι<sup>37</sup>. Η άποψη του C. Mango ότι οι πλούσια διακοσμημένες εκκλησίες ήταν καθολικά μέσα σε αυλές μοναστηριών<sup>38</sup>, θα πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψη, αν και δεν υπάρχουν αρχαιακές μαρτυρίες που να το επιβεβαιώνουν για την Αθήνα. Οι εξωτερικές τοιχογραφίες χρονολογούνται πιθανόν στην Τουρκοκρατία<sup>39</sup> και η απουσία γοθτικών στοιχείων γλυπτικής ή ρωμανικής τέχνης δηλώνει κατά τον X. Μπούρα ότι κτίστηκε προ του 1204<sup>40</sup>, ενώ η B. Kiilerich με βάση μια μαρτυρία του Κυριακού Αγκωνίτη την χρονολογεί στην Τουρκοκρατία<sup>41</sup>.

Η Shawcross αποδέχεται την ερμηνεία του H. Maguire ότι οι ειδωλολατρικές μορφές των σπολίων τοποθετήθηκαν για να εξουδετερωθεί η δαιμόνια δύναμη τους με τους χαραγμένους σταυρούς. Όμως προτείνει μια ερμηνεία που παραμένει στο χώρο του ευφάνταστου: παραλληλίζει την εξωτερική διακόσμηση της Μικρής Μητρόπολης με το ασημένιο και επίχρυσο θυμιατήρι του San Marco στη Βενετία (10ος αι.) σε σχήμα εκκλησίας, άποψη που δύσκολα μπορεί να γίνει αποδεκτή. Θεωρεί ότι το θυμιατήρι απεικόνιζε το Αργυρόκαστρο ή τον Κήπο Ωραιότητος των ερωτικών μυθιστοριών, που ήταν αλληγορίες του γυναικείου σώματος που προσέγγιζαν οι εραστές όχι μόνο με πόθο αλλά και με φόβο. Συνεχίζει με αναφορές στη δαιμόνια μορφή της γυναικείας φύσης από φυλακτά με απεικονίσεις γυναικείας μήτρας (*ύστέρας*), χωρίς αναφορές στις βιβλικές καταβολές της διαβολικής όψης της γυναίκας. Καταλήγει στη Μικρή Μητρόπολη και βλέπει στα αρχαία σπόλια συμβολισμούς σχετικούς με τη

37. BOURAS, *Byzantine Athens*, 57-58, 129.

38. C. MANGO, *Les monuments de l'architecture du XIe siècle et leur signification historique et sociale*, *TM* 6 (1976), 353.

39. BOURAS, *Byzantine Athens*, 177, 184.

40. BOURAS, *Byzantine Athens*, 184.

41. B. KIILERICH, *Making sense of the spolia in the Little Metropolis in Athens*, *Arte Medievale* 4 (2005), 2, 95-114. Ο Μπούρας, *Byzantine Athens*, 184, απορρίπτει τη χρονολόγηση στα χρόνια μετά την άλωση με το επιχείρημα ότι ο Κυριακός Αγκωνίτης ελέγχεται να σφάλλει σε άλλες περιπτώσεις.

γυναικεία φύση (σ. 330-340). Η ερμηνεία του σταυρού επάνω στην απεικόνιση του ζωδιακού ταύρου στην πρόσοψη της εκκλησίας μάλλον δεν παραπέμπει στο χρυσό μόσχο των Ισραηλινών (σ. 339), όπως υποστηρίζει, αλλά στον μήνα που συνήθως γιορτάζεται το Πάσχα, όπως υπέθεσε η Ο. Παλαγγιά<sup>42</sup>, ενώ η γυναικεία προσωποποίηση των Παναθηναίων ερμηνεύεται από την συγγραφέα ως “public forms of piety that were castigated as female attention-seeking” (σ. 340). Η ερμηνεία αυτή δεν προκύπτει από τις πηγές δεδομένου ότι στο Βυζάντιο γυναίκες ήταν συχνά υπεύθυνες για τη φροντίδα ναών, θαυματουργών εικόνων και λιτανειών. Η συγγραφέας υποστηρίζει ότι μπορεί μέσω της Μικρής Μητρόπολης να επιδιωκόταν η συμμόρφωση των γυναικών με λιγότερη δημόσια συμπεριφορά αποδεκτή από τους άνδρες (“make women conform to less visible standards of behaviour that met with male approval”: σ. 341), άποψη που δεν μπορεί να τεκμηριωθεί. Προς στήριξη της άποψής της η Shawcross παραπέμπει στην πιθανή ανάμνηση του ναού της Ειλήθειας στο χώρο της εκκλησίας, και στη συνήθεια των γυναικών να δένουν κόκκινο νήμα σε μία κολόνα μιας μικρής εκκλησίας της περιοχής. Στο σημείο αυτό αποκαλύπτεται η σημασία της “Lady of the Red Thread” του τίτλου του έκτου κεφαλαίου. Προφανώς αναφέρεται στον Άγιο Ιωάννη στην Κολόνα, η οποία όμως ήταν μικρή μεταβυζαντινή εκκλησία με ίχνη βυζαντινής φάσης<sup>43</sup>. Επί πλέον η συνήθεια ασθενών να δένουν κόκκινο νήμα στην κολόνα της εκκλησίας με την ελπίδα να θεραπευτούν από πυρετό (προφανώς ελονοσίας) δεν μαρτυρείται στο Βυζάντιο αλλά μόνο στην Τουρκοκρατία και δεν ήταν συνήθεια μόνο των γυναικών, αλλά και των ανδρών.

Η Shawcross διερωτάται αν το δεύτερο όνομα της Μικρής Μητρόπολης, Άγιος Ελευθέριος, δηλώνει τη συνεχιζόμενη συνήθεια των γυναικών να παρακαλούν τη Θεοτόκο για «καλή λευτεριά» (όχι των παιδιών, όπως αναφέρεται, αλλά των γυναικών). Όμως η εκκλησία αφιερώθηκε στον Άγιο Ελευθέριο μετά το 1839, έτος κατά το οποίο αφιερώθηκε στο Σωτήρα<sup>44</sup>. Συμπεραίνει ότι ίσως η Θεοτόκος στη Μικρή Μητρόπολη δεν ήταν αντιληπτή ως αφηρημένη έννοια ή ως πριγκίπισσα, αλλά ως υπερφυσική μαμή. Περιττό να σημειωθεί ότι η Θεοτόκος λατρευόταν με πλείστες όσες ιδιότητες τις οποίες αποκαλύπτουν τα ποικίλα ονόματα που της αποδίδονται.

42. Ο. PALAGIA, *The Date and Iconography of the Calendar Frieze on the Little Metropolis, Athens, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 123 (2008), 226.*

43. BOURAS, *Byzantine Athens*, 49 και σημ. 300.

44. BOURAS, *Byzantine Athens*, 177 σημ. 14.

Το βιβλίο τελειώνει με τα Συμπεράσματα, “Conclusion: The City on a Hill” (σ. 343-371), γραμμένα με ενθουσιώδεις τόνους και διαπερνώντας σύντομα όλους τους βυζαντινούς αιώνες με σημαντικούς σταθμούς στη λατινοκρατία, την τουρκοκρατία και τους νεότερους χρόνους, οπότε συντελέστηκε η απομάκρυνση των μεσαιωνικών στοιχείων του Παρθενώνα για να αποκατασταθεί το μνημείο στην κλασική του μορφή. Τα συμπεράσματα με πηγαίο συναισθηματικό ύφος αποτελούν έναν ύμνο στην Ακρόπολη.

Το βιβλίο πραγματεύεται ποικίλα θέματα με τα οποία πλαισιώνεται το κεντρικό θέμα της εκκλησίας της Θεοτόκου στον Παρθενώνα ως υποκατάστατου του ναού της Αναστάσεως στην Ιερουσαλήμ. Το θέμα είναι ιδιαίτερα ελκυστικό και η Teresa Shawcross το επεξεργάζεται κατά τρόπο φαντασμαγορικό ως προς την επιλογή των προσεγγίσεων και ερμηνειών της, αλλά δε θα βρει σύμφωνο τον βυζαντινολόγο ως προς τα συμπεράσματα της ανάλυσής της. Δύο βασικά θέματα δεν λαμβάνονται υπόψη στην επιχειρηματολογία της προβολής της Θεοτόκου του Παρθενώνα στη θέση του ναού της Αναστάσεως και της Αθήνας ως Νέας Σιών: οι πηγές δεν αναφέρουν με σαφήνεια αυτήν την υποτιθέμενη ιδεολογία, ενώ η ταύτιση με την Ιερουσαλήμ ήταν ένα προνόμιο της Κωνσταντινούπολης, ένα θέμα το οποίο απουσιάζει τελείως από την ανάλυση της συγγραφέως. Ο αναγνώστης βρίσκει ενώπιον πολλών θεμάτων, η συνάφεια των οποίων ενίοτε είναι δυσδιάκριτη: θέματα από την ιστορία, αρχαιολογία και την τέχνη έως τη φιλοσοφία, από τη ρητορική και τη βυζαντινή κοινωνία έως τη θέση της γυναίκας, με εκτενείς αναφορές σε θεολογικά και ιστορικά θέματα του Ισλάμ. Οι βιβλιογραφικές αναφορές είναι πλούσιες και πολύ χρήσιμες, αλλά η έλλειψη κριτικού σχολιασμού τους αποτελεί μία από τις αδυναμίες του βιβλίου. Ενίοτε η επιχειρηματολογία της ιστορικής ανάλυσης είναι επισφαλής, διότι δεν τεκμηριώνεται από τις πηγές. Η διεύρυνση του θέματος της Θεοτόκου σε ζητήματα σχετικά με το γυναικείο φύλο απομακρύνει τον αναγνώστη από το κυρίως θέμα, ενώ συμπεράσματα που φαίνεται να στηρίζονται σε βεβαιωμένες προσεγγίσεις των πηγών γεννούν ασάφειες και επιφυλάξεις, ιδιαίτερα όταν διακρίνεται η προσπάθεια της συγγραφέως να ανταποκριθεί σε σύγχρονες κοινωνικές τάσεις που δίνουν έμφαση στο εντυπωσιακό έναντι της στιβαρής ιστορικής ανάλυσης.

Η προσέγγιση στο θέμα από την Shawcross προσαρμόζεται στη σύγχρονη επιρροή των πολιτικών, κοινωνικών και πολιτιστικών αναθεωρήσεων κατεστημένων θέσεων και της αυξανόμενης σημασίας του ισλαμικού κόσμου σήμερα εντός της παγκοσμιοποιημένης κοινωνίας. Ενίοτε η ερμηνεία των σχέσεων των

δύο πολιτισμών, του βυζαντινού και του ισλαμικού, απηχεί τη θέση που έχει ο σύγχρονος κόσμος σε σημερινά πολιτικά και πολιτισμικά προβλήματα. Ο βυζαντινολόγος θα εντυφώσει στο βιβλίο της Shawcross με ενδιαφέρον για την εντυπωσιακή ποικιλία της προσέγγισης στο θέμα, αλλά και με έντονο σκεπτικισμό για συμπεράσματα που δεν στηρίζονται με σαφήνεια στις πηγές.

ΕΛΕΝΗ Γ. ΣΑΡΑΝΤΗ  
Αφυπηρ. καθηγήτρια Βυζαντινής Ιστορίας  
και Βυζαντινού Πολιτισμού

